



Edukacja Filozoficzna

International Journal of Philosophical Education

80/2025

- Magdalena Woronowicz: *Transfer umysłu – realny scenariusz czy utopijna wizja?*
- Piotr Jeute: *Koncepcja rozdzielczości perspektywy jako metoda prowadząca do konstruktywnego ustalenia możliwego porozumienia pomiędzy stanowiskami prezentowanymi w dyskursie*
- Marcin Gileta: *Obecność kategorii piękna w nauce jako efekt popularyzacji*
- Marcin Pietrzak: *Impuls kyniczny i Królestwo Boże*
- Mikołaj Winiarski: *Problematyka języka w filozofii G. W.F. Hegla od wykładów jenańskich do „Fenomenologii ducha”*
- Bartosz Mariański: *Argument Alvina Plantingi z narzędzi poznawczych przeciwko internalizmowi*
- Elżbieta Magner: *Logiczna interpretacja spójnika „aczkolwiek”*
- Paweł Okołowski: *Profesor Zbigniew Musiał (3 marca 1936 – 27 lutego 2025)*



WYDZIAŁ FILOZOFII
UNIwersytet Warszawski

Rada Programowa / Programme Committee

Przewodniczący / Chair: Mieczysław Omyła (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego)

Członkowie / Members: Franca d'Agostini (Università degli Studi di Milano), Jean-Yves Béziau (Universidade Federal do Rio de Janeiro), Stanisław Czerniak (IFiS PAN), Stanisław Judycki (Uniwersytet Gdański), Krystyna Krauze-Błachowicz (Uniwersytet Warszawski), Paweł Okołowski (Uniwersytet Warszawski), Itala M. Loffredo D'Ottaviano (Universidade Estadual de Campinas), Ryszard Panasiuk (Uniwersytet Łódzki), Roberto Poli (Università di Trento), Miguel Ángel Quintana Paz (Institut des sciences sociales, économiques et politiques, Madrid), Piotr T. Świstak (University of Maryland), Max Urchs (EBS Universität für Wirtschaft und Recht), Zbigniew Zwoliński (Uniwersytet Warszawski)

Zespół Redakcyjny / Editorial Team

Redaktor naczelny / Editor-in-Chief: Marcin Trepczyński

Zastępcy red. nac. / Deputy Editor-in-Chief: Anna Wójtowicz, Marcin Będkowski

Redaktorzy merytoryczni / Editors: Fabio Bertato, Irene Binini, Magdalena Gawin, Jens Lemanski, Agata Łukomska, Mateusz Pencuła, Tomasz A. Puczyłowski, Goran Rujević, Caterina Tarlazzi, Andrea Vestrucci, Ralph Weir

Sekretarz redakcji / Managing Editor: Filip Łapiński

Redakcja językowa w języku polskim / Editing in Polish

Monika Mielcarek

Redakcja językowa w języku angielskim / Copy-editing in English

Ewa Balcerzyk

Skład i łamanie / Typesetting

Marcin Trepczyński

Projekt okładki / Cover design

Zygmunt Ziemka

Wydawca / Publisher

Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii

© to the edition by Uniwersytet Warszawski 2025

© to the articles by the authors 2025

Cały numer oraz poszczególne teksty są udostępnione na licencji CC-BY.



ISSN 0860-3839 | eISSN 2956-8269

Nakład / Print run: 100 egz.

Adres redakcji / Address: ul. Krakowskie Przedmieście 3, p. 302, 00-927 Warszawa

E-mail: edukacjafilozoficzna@uw.edu.pl

Strona internetowa / Website: edukacja-filozoficzna.uw.edu.pl

Numer dotowany z subwencji Wydziału Filozofii UW.

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Warszawski w ramach działania „Poprawa zdolności publikacyjnych” realizowanego w ramach programu „Inicjatywa Doskonałości – Uczelnia Badawcza”.

Wszystkie teksty oznaczone jako artykuły naukowe przeszły pozytywnie procedurę recenzyjną opisaną na stronie internetowej. Czasopismo „Edukacja Filozoficzna” znajduje się w wykazie czasopism naukowych MNiSW (40 punktów).

Spis treści

Od redakcji.....	5
Artykuły naukowe	
Magdalena Woronowicz	
Transfer umysłu – realny scenariusz czy utopijna wizja?	7
Piotr Jeute	
Koncepcja rozdzielnosci perspektywy jako metoda prowadząca do konstruktywnego ustalenia możliwego porozumienia pomiędzy stanowiskami prezentowanymi w dyskursie.....	27
Marcin Gileta	
Obecność kategorii piękna w nauce jako efekt popularyzacji.....	59
Marcin Pietrzak	
Impuls kyniczny i Królestwo Boże	85
Mikołaj Winiarski	
Problematyka języka w filozofii G.W.F. Hegla od wykładów jenajskich do „Fenomenologii ducha”	111
Bartosz Mariański	
Argument Alвина Plantingi z narzędzi poznawczych przeciwko internalizmowi*	137
Elżbieta Magner	
Logiczna interpretacja spójnika „aczkolwiek”	161
Wspomnienia	
Paweł Okołowski	
Profesor Zbigniew Musiał (3 marca 1936 – 27 lutego 2025)	183
Materiały dodatkowe	
Noty o autorach.....	194

Table of Contents

Editorial.....	5
Scholarly Articles	
Magdalena Woronowicz Mind Transfer: A Real Scenario or a Utopian Vision?	7
Piotr Jeute Concept of Perspective Resolution as a Method Leading to a Constructive Establishment of a Possible Agreement between Positions Presented in Discourse	27
Marcin Gileta The Presence of the Category of Beauty in Science as a Result of Popularization	59
Marcin Pietrzak The Cynic Impulse and the Kingdom of God: A Psychoanalytic Reconstruction of Cynic Radicalism and Early Christianity.....	85
Mikołaj Winiarski The problem of language in the philosophy of G. W. F. Hegel from the Jena lectures to the “Phenomenology of Spirit”	111
Bartosz Mariański Alvin Plantinga’s Cognitive Faculties Argument.....	137
Elżbieta Magner The logical interpretation of the connective “aczkolwiek” (equivalent of “although” in English).....	161
Reminiscences	
Paweł Okołowski Professor Zbigniew Musiał (3 March 1936 – 27 February 2025)	183
Additional Materials	
Notes about the Authors.....	194

Od redakcji

Bywa, że to, co zwyczajne, staje się rzadkie, a czasem znika z horyzontu. Gdy więc się pojawia, staje się niezwykłe i specjalne. Czyż nie?

Podobnie jest z tym oto numerem „Edukacji Filozoficznej”. Zjawia się on po trzech tomach tematycznych numerów specjalnych: dwóch monumentalnych, poświęconych dydaktyce w Szkole Lwowsko-Warszawskiej i jednym dedykowanym etycznym pytaniom o sztuczną inteligencję. Poprzedza on zarazem kolejny tematyczny tom: o strategiach i metodach badawczych św. Tomasza z Akwinu. Jest zarazem numerem polskojęzycznym wśród wspomnianych wydawnictw w większości zawierających teksty po angielsku. Jest więc czymś specjalnym wśród... numerów specjalnych.

A mimo to nie w tym leży jego wyjątkowa wartość. Jak zawsze w przypadku regularnych numerów „Edukacji Filozoficznej” proponujemy dużą różnorodność: zarówno co do problemów, jak i co do dziedzin filozofii. W jej zaś ramach – poważne i pasjonujące pytania filozoficzne.

Startujemy z pytaniem, które praktycznie frapuje zwłaszcza moźnych tego świata. Tych, którzy być może ścigają się z czasem, mając nadzieję na pewnego rodzaju nieśmiertelność. Czy kiedykolwiek możliwy będzie transfer umysłu? O tym właśnie traktuje otwierający ten numer artykuł Magdaleny Woronowicz. Następne pytanie dotyczy możliwości osiągnięcia porozumienia wobec różnorodności stanowisk w dyskursie. W odpowiedzi na nie Piotr Jeute proponuje autorską koncepcję rozdzielczości perspektywy. Czas wreszcie na pytanie o kategorię piękna w kontekście nauki: czy nauka może być piękna? Jak to jest, że popularyzatorzy mają tendencję, by tak ją właśnie przedstawiać? Zagadnienie to analizuje wnikliwie w swoim artykule Marcin Gileta.

Czym jest impuls kyniczny i jak się on ma do losów chrześcijaństwa, wreszcie, w jaki sposób nastąpiła transformacja tego ostatniego w instytucjonalny system teologiczno-polityczny – oto pytania, które w rozważa autor kolejnego tekstu Marcin Pietrzak. Zaraz potem tematyka znów zupełnie się zmienia wraz z pytaniem: czy filozofia Hegla jest w istocie ufundowana na języku? Argumenty przeciwko tej tezie prezentuje w swoim opracowaniu Mikołaj Winiarski, wchodząc zarazem w polemikę z poważnymi autorami. W numerze tym mamy również coś z zakresu epistemologii. Rozważone zostaje: czy – jak to głosi internalizm – wiedza jest powiązana z wewnętrzną sytuacją podmiotu poznającego? Bartosz Mariański sprawdza, czy słuszna jest przedstawiona przez Alvina Plantingę krytyka internalizmu, a także przedstawia dwie strategie obrony tego stanowiska. Wreszcie, ostatni w tym numerze artykuł podejmuje pytanie o spójnik „aczkolwiek”. Jego autorka Elżbieta Magner na różnorodnych przypadkach bada jego funkcjonowanie, szukając także jego odpowiednika wśród funktorów logicznych i rozważając stosowanie go w świetle koncepcji implikatur.

Numer tej wieńczy wyjątkowe wspomnienie zmarłego przed rokiem wieloletniego wykładowcy naszego wydziału – prof. Zbigniewa Musiała. Człowieka nieszablonowego, inspirującego, prowokującego do myślenia, drażącego do głębi, współpracownika prof. Bogusława Wolniewicza, a także autora publikującego niegdyś również na łamach naszego czasopisma. Choć części z nas dane było poznać Profesora, w tym i mi, w ramach „Wstępu do filozofii” na I roku, nikt nie znał go chyba tak dobrze, jak prof. Paweł Okołowski, autor owego wspomnienia, z którego dowiadujemy się, jaki prof. Musiał był naprawdę i co było dla niego najważniejsze. Wspomnienia, które niejako obok opowieści o Profesorze również stawia nam zasadnicze pytania: kim jesteśmy, jak dobrze żyć, i... co dalej?

* * *

Już starożytni sceptycy wskazywali, że otoczenie, w którym występuje dana rzecz, wpływa na jej odbiór. Możliwe, że zwyczajny numer, który otoczony numerami specjalnymi – sam się stał specjalnym, z tego właśnie względu będzie smakował wyjątkowo. A jednak nie to go czyni wykwintnym. Również nie jego okrągła liczba „80”. Tak wyjątkowym i godnym skosztowania uczynili go wspomniani tu Autorzy, stawiając głębokie pytania i wykonując wspaniałą filozoficzną robotę. Podziękujemy im za to, i skorzystajmy z jej owoców!

Marcin Trepczyński



Transfer umysłu – realny scenariusz czy utopijna wizja?

Magdalena Woronowicz
(Uniwersytet w Białymstoku)

Abstrakt: Celem artykułu jest próba przedstawienia najważniejszych w moim przekonaniu problemów i niejasności związanych z możliwością przeprowadzenia transferu umysłu (ang. *mind uploading*). Idea przeniesienia umysłu na inny nośnik jest zagadnieniem często podejmowanym w ostatnich latach, szczególnie przez zwolenników transhumanizmu. Dyskusja oparta jest na argumentacji zależnej od przyjętego stanowiska wobec relacji łączącej umysł i ciało. Mnogość poglądów na temat tych powiązań sprawia, że mimo wciąż prowadzonych analiz możliwości przeprowadzenia procesu dotychczas nie udało się jednoznacznie stwierdzić, czy mógłby on zakończyć się powodzeniem. W tekście omawiam główne założenia koncepcji transferu umysłu. Dodatkowo prezentuję najistotniejsze w mojej opinii problemy, które sprawiają, że idea transferu umysłu jest utopijną wizją transhumanistów.

Słowa kluczowe: transfer umysłu, umysł ucieleśniony, obliczeniowa teoria umysłu, świadomość, transhumanizm

Mind Transfer: A Real Scenario or a Utopian Vision?

Abstract: The aim of the article is to present, in my view, the most important problems and ambiguities related to the possibility of achieving mind transfer (*mind uploading*). The idea of transferring the mind to another medium has been frequently discussed in recent years, particularly by supporters of transhumanism. The discussion is based on arguments that depend on the adopted stance regarding the relationship between the mind and the body. The multitude of views on these connections means that, despite ongoing analyses of the feasibility of such a process, it has not yet been clearly determined whether it could succeed. This article discusses the main assumptions of the concept of mind transfer. Additionally, it presents what I consider to be the most significant problems that make the concept of mind transfer a utopian vision promoted by transhumanists.

Key words: mind uploading, embodied mind, computational theory of mind, consciousness, transhumanism

1. Wprowadzenie

Dynamiczny rozwój technologii oraz neuronauk w ostatnich dekadach znacząco zintensyfikował debatę nad możliwością cyfrowego odwzorowania ludzkie-

go umysłu. Jednym z najbardziej radykalnych projektów formułowanych w tym kontekście jest idea transferu umysłu (ang. *mind uploading*), zakładająca przeniesienie struktur oraz procesów mentalnych na niebiologiczny nośnik. Koncepcja ta zajmuje ważne miejsce w refleksji transhumanistycznej, w której to jest postrzegana jako potencjalna droga do przewyciężenia biologicznych ograniczeń człowieka. Analiza możliwości realizacji takiego przedsięwzięcia wymaga jednak uprzedniego rozważenia licznych fundamentalnych kwestii filozoficznych. Szczególne znaczenie ma problem relacji między umysłem a ciałem – od przyjętego stanowiska zależy ocena, czy procesy mentalne mogą zostać w pełni odwzorowane i odtworzone w innym medium. Dodatkowe trudności stwarzają nadal niepełna wiedza na temat funkcjonowania ludzkiego mózgu oraz brak powszechnie akceptowanej teorii świadomości.

Powodzenie transferu umysłu jest wizją zachęcającą przedstawicieli różnych dziedzin do podejmowania prób opracowywania metod, narzędzi i technik umożliwiających pełne odwzorowanie i symulowanie działania umysłu poza organizmem człowieka. W kolejnych częściach tekstu omówię główne założenia koncepcji transferu umysłu. Dodatkowo zaprezentuję najistotniejsze w mojej opinii problemy i ograniczenia, które sprawiają, że koncepcja transferu umysłu pozostaje jedynie utopijną wizją transhumanistów.

2. Główne założenia koncepcji transferu umysłu

„Transfer umysłu” definiuje się jako możliwy do zrealizowania w przyszłości proces polegający na przeniesieniu umysłu z biologicznego mózgu na inny nośnik (najczęściej określany jako komputer lub robot), co miałyby zostać dokonane przez zeskanowanie synaptycznych struktur różnych części mózgu, a następnie ściśle odwzorowanie struktur obliczeniowych, które w nim występują¹. Powodzenie takiego przedsięwzięcia zależy jednak od dokładnego poznania ludzkiego mózgu oraz umysłu i stworzenia ich modeli, które następnie można by przenieść na nośniki niebiologiczne². Proces transferu umysłu „polegałby na szczegółowym zbadaniu struktury mózgu, a następnie skonstruowaniu oprogramowania,

¹ N. Bostrom, *The Transhumanist FAQ: A General Introduction*, 2003, <https://www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf> (dostęp: 15.02.2024).

² R. Kurzweil, *Nadchodzi Osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. E. Chodkowska, A. Nowosielska, Warszawa 2016.

które po uruchomieniu przez komputer zachowywałyby się w ten sam sposób co oryginalny mózg”³.

Zgodnie z założeniami transhumanistów transfer umysłu wymaga zatem:

1. dokładnego poznania ludzkiego mózgu i umysłu oraz stworzenia ich modeli;
2. zeskanowania synaptycznych struktur mózgu, a następnie ścisłego odwzorowania struktur obliczeniowych, które w nim występują;
3. skonstruowania oprogramowania umożliwiającego uruchomienie tak stworzonego „umysłu” na innym nośniku⁴.

Nick Bostrom wyróżnia trzy najważniejsze procesy niezbędne do realizacji transferu umysłu: skanowanie, tłumaczenie i symulacje⁵. Przeprowadzenie procesu skanowania mózgu przy wykorzystaniu zaawansowanego mikroskopu pozwoli zobrazować mikrostruktury i funkcjonalnie istotne właściwości tkanki. W procesie tłumaczenia dokonana zostanie zautomatyzowana analiza obrazu, która umożliwi przekształcenie surowych danych w jasny trójwymiarowy model ważnych elementów neuroobliczeniowych. Natomiast ostatni proces dzięki wykorzystaniu sprzętu o dużej mocy obliczeniowej pozwoli przeprowadzić symulację pracy całego mózgu. Oczekuje się, że przez odwzorowanie budowy tego narządu z zachowaniem funkcjonalnych właściwości poszczególnych jego części i przeprowadzenie symulacji działania na innym nośniku dojdzie do symulowania pracy umysłu człowieka.

Argumentacja zwolenników koncepcji transferu umysłu opiera się na przyjęciu obliczeniowej teorii umysłu (*computational theory of mind*), postulującej, że ludzki umysł funkcjonuje analogicznie do systemu komputerowego: myśli, procesy poznawcze oraz świadomość mogą być opisywane jako operacje na symbolach, które z kolei mogą być przetwarzane w sposób algorytmiczny. Zgodnie z tą teorią umysł można zrozumieć i modelować, wykorzystując narzędzia matematyki i informatyki.

Zakładając, że procesy umysłowo-poznawcze mają charakter wyłącznie obliczeniowy i polegają na pozyskiwaniu, przetwarzaniu oraz przekształcaniu informacji zgodnie z określonymi algorytmami, sam umysł może być traktowany

³ A. Sandberg, N. Bostrom, *Whole Brain Emulation: A Roadmap*, Oxford 2008, s. 7; jeśli nie wskazano inaczej, tłum. własne.

⁴ R. Kurzweil, *Nadchodzi Osobliwość...*, dz. cyt., s. 233–315.

⁵ N. Bostrom, *Superinteligencja. Scenariusze, strategie, zagrożenia*, [tłum. D. Konowrocka-Sawa], Gliwice 2016, s. 57–59.

jako rodzaj oprogramowania mózgu: „umysł należy uznać za *software* realizowany przez *hardware*, jakim jest mózg”⁶, a świadomość utożsamiana z obliczeniowym sposobem przetwarzania informacji przez ten narząd⁷. Mózg jest więc traktowany jak komputer, praca umysłu zaś stanowi rodzaj obliczeń⁸. Oznacza to, że człowiek jest zbiorem algorytmów realizujących różne procesy umysłowo-poznawcze, które mogą przebiegać niezależnie od istnienia ciała.

W teorii stworzenie kompletnego wzorca informacyjnego odwzorowującego pracę umysłu pozwoliłaby mu istnieć poza organizmem człowieka, ale zawsze przy wykorzystaniu jakiegoś nośnika fizycznego. Jak dotąd jedynym nośnikiem świadomości jest biologiczny mózg, którego działanie wynika z procesów ewolucyjnych. Koncepcja umysłu obliczeniowego w założeniach pomija jednak biologiczne i ewolucyjne czynniki mające wpływ na funkcje umysłowe. Zapomina się, że umysł nie powstał w sposób przypadkowy, lecz został wykształcony w wyniku ewolucji w celu rozwiązywania problemów związanych z przetrwaniem danych w zmiennych warunkach środowiskowych⁹.

Jednym z głównych wyzwań transhumanizmu i koncepcji transferu umysłu jest określenie, czym jest tożsamość osobowa w kontekście zmian technologicznych¹⁰. Zakładając, że proces transferu umysłu zakończyłby się powodzeniem, powstają pytania między innymi o to, czy osoba, której umysł przeniesiono na inny nośnik, nadal pozostaje tą samą jednostką; który umysł jest tym należącym do niej i co się dzieje z oryginalnym umysłem? Należy się ponadto zastanowić, czy transfer umysłu wpłynie na ciągłość doświadczeń; co stanie się, jeśli zostałaby ona przetrwana; czy przeniesiony umysł miałby dostęp do wcześniejszych doświadczeń?

Przyjmując, że umysł jest jedynie substratem, który umożliwia działanie programu, Susan Schneider sformułowała teorię konkretyzacji programu¹¹. Zakłada

⁶ M. Hohol, *Umysł: system sprzeczny, ale nie trywialny*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2010, nr 47, s. 89.

⁷ M. Klinowski, *Funkcjonalizm obliczeniowy – kilka uwag z perspektywy ewolucyjnej*, „Rocznik Kognitywistyczny” 2008, t. 2, s. 37–44.

⁸ M. Pigliucci, *Mind Uploading: A Philosophical Counter-Analysis*, w: *Intelligence Unbound: The Future of Uploaded and Machine Minds*, red. R. Blackford, D. Broderick, New York 2014, s. 119–130.

⁹ M. Klinowski, *Funkcjonalizm obliczeniowy...*, dz. cyt., s. 43.

¹⁰ E. Olson, *The Metaphysics of Transhumanism*, w: *Human: A History (Oxford Philosophical Concepts)*, red. K. Hübner, New York 2022, s. 381–403.

¹¹ S. Schneider, *Świadome maszyny. Sztuczna inteligencja i projektowanie umysłów*, tłum. J. Bednarek, Warszawa 2021.

ona, że umysł jest bytem fizycznym, podobnym w działaniu do urządzenia, na którym uruchamiane jest konkretne oprogramowanie. Zgodnie z wytycznymi obliczeniowej teorii umysłu po wyodrębnieniu algorytmu realizowanego przez mózg możliwa stałaby się jego emulacja na innym nośniku, na przykład komputerze, a tym samym zostałyby dokonany transfer funkcji umysłu.

Uznając, że umysł jest czymś, co możemy separować, skopiować, a następnie uruchomić na innym nośniku, powinniśmy zdać sobie sprawę z tego, że otrzymalibyśmy wówczas dwa byty: pierwowzór i kopię, które mogłyby się rozwijać niezależnie od siebie. Oryginał pozostałby bowiem w pierwotnym substracie (w mózgu człowieka), a kopia rozpoczęłaby istnienie w nowym środowisku (na przykład w komputerze). Nie byłyby one jednak identyczne, a każde nowe doświadczenie zmieniałoby przebieg algorytmu. Pojawia się też pytanie o to, czy kopia byłaby wciąż tą samą osobą, czy może zupełnie nowym bytem, który byłby jedynie odbiciem oryginalnego umysłu¹². Kto w takim przypadku miałby prawo do tożsamości: kopia, która byłaby przekonana o tym, że jest oryginałem, czy oryginał, który nie zdaje sobie sprawy z istnienia kopii?

Teraz chciałabym przedstawić kilka problemów, które sprawiają, że proces transferu umysłu nie może zostać zrealizowany, a cała koncepcja jest utopijną wizją transhumanistów.

3. Problemy z transferem umysłu

Problem 1. Niedostateczna znajomość ludzkiego mózgu

Mózg pozostaje jednym z organów ludzkiego ciała, które najtrudniej poznać i w pełni zrozumieć. Wiedza na temat tego, jak działają procesy myślenia, emocje i świadomość, wciąż jest ograniczona. Bez głębszego poznania tych mechanizmów transfer umysłu może być niemożliwy do zrealizowania lub przynajmniej ryzykowny. Znajomość funkcjonowania mózgu pojedynczego organizmu mogłaby pozwolić na jego odwzorowanie i odtworzenie na innym nośniku. Aktualnie trwają intensywne prace nad stworzeniem funkcjonalnych modeli mózgu mniejszych organizmów, docelowo zaś zakłada się opracowanie modelu i odtworzenie działania ludzkiego mózgu na innym nośniku.

¹² S. Gäb, *Should You Upload Your Mind?*, „Think” 2023, nr 22(65), s. 33–37.

W 2005 roku rozpoczęto „Blue Brain Project”, którego celem jest próba zrozumienia sposobu funkcjonowania mózgu ssaków za pomocą inżynierii wstecznej, a następnie odtworzenie go na poziomie komórkowym dzięki użyciu specjalistycznego oprogramowania¹³. Budowa wirtualnego mózgu miałaby się odbyć w trzech etapach. W pierwszym nastąpiłaby akwizycja danych, polegająca na podzieleniu mózgu na cienkie plastry w celu dokonania ich analizy pod specjalnym mikroskopem, aby określić aktywność elektryczną poszczególnych neuronów. Później dokonane obserwacje zostałyby przełożone na język algorytmiczny i w tej formie zostały wykorzystane do wygenerowania ich wirtualnych kopii. Ostatni krok stanowiłoby przeprowadzenie symulacji, polegającej na wykorzystaniu matematycznego modelu do odtworzenia biologicznej sytuacji.

Pierwszym z etapów symulacji jest wejście, które polega na przekazywaniu przez komórki sensoryczne danych wejściowych, a następnie wytwarzaniu przez komórki czuciowe impulsów elektrycznych. Później odbywa się interpretacja impulsów elektrycznych odebranych przez mózg z neuronów. Na tej podstawie z narządu wysyłana jest odpowiedź przekazywana do komórek czuciowych. Możliwe jest również przechowywanie informacji przez neurony. Mózg analizuje stany, w jakich się znajdował, i na podstawie aktualnych potrzeb i wymagań może gromadzić oraz wykorzystywać przeszłe doświadczenia. Na bazie zapisanych stanów, jakie odnotował organ, komputer będzie mógł wykonać obliczenia. W celu wytworzenia danych wyjściowych mózg używa z kolei przechowywanych doświadczeń z przeszłości i odbieranych danych wejściowych. Symulację wykorzystuje się w celu dokładniejszego oszacowania prawdopodobieństwa uzyskania różnych wyników, które z kolei zależą od prędkości przeprowadzającego doświadczenia. Ostatnim etapem miałaby być wizualizacja otrzymanych wyników.

W 2007 roku Henry Markram ogłosił zakończenie pierwszego etapu projektu „Blue Brain”, podczas którego przeprowadzono wstępną symulację działania pojedynczej kolumny neuronalnej u szczura. Dzięki użyciu superkomputera IBM Blue Gene możliwa stała się integracja dostępnych informacji o szczegółowym rozmieszczeniu neuronów w każdej warstwie mózgu. Uzyskane w ten sposób dane pozwoliły na stworzenie modelu kolumny neuronalnej nowo narodzonego gryzonia. Dalsze prace polegały na wysyłaniu symulowanych impulsów elek-

¹³ S. Verma, B. Kohli, *Blue Brain*, „International Journal of Scientific and Research Publications” 2015, nr 5(10), s. 1–4.

trycznych do wirtualnej kolumny, co uaktywniało pracę neuronów w taki sposób, w jaki odbywa się to w żywym mózgu¹⁴.

Powodzenie „Blue Brain Project”, a także opracowane podczas niego metody i narzędzia pozwoliły rozpocząć nowe przedsięwzięcie – „Human Brain Project”. Jego głównym celem jest odtworzenie i symulacja działania ludzkiego mózgu. Powodzenie projektu ma się opierać na zrozumieniu sposobu, w jaki funkcjonuje ten narząd u ludzi, oraz poznaniu specyfiki dotyczących go chorób. W ten sposób naukowcy przybliżyliby się do przeprowadzenia symulacji naśladującej możliwości obliczeniowe, jakimi cechuje się ludzki mózg. Ma to być możliwe dzięki wykorzystaniu superkomputerów oraz analizie dużych zbiorów danych i dotychczas istniejących modeli tego organu. Mimo zaawansowanych prac i badań osiągnięcie takiego celu jest trudne, gdyż należy dokonać odtworzenia połączeń pomiędzy 100 bilionami synaps w mózgu, których sieci połączeń do tej pory nie udało się dokładnie zbadać¹⁵.

Trudność w przeprowadzeniu symulacji działania mózgu większych organizmów prowadzi do zintensyfikowania prac nad modelami symulującymi te procesy u mniejszych organizmów, takich jak muszka owocowa (łac. *Drosophila melanogaster*). Jej prosta budowa neurologiczna oraz krótki czas życia sprawiają, że często jest wykorzystywana w tym celu. Mózg muszki składa się z ponad 100 tysięcy neuronów, co jest stosunkowo niewielką liczbą w porównaniu do tego narządu u człowieka, ale jest to bardzo złożony i zorganizowany organ¹⁶. Co ważne, w październiku 2024 roku FlyWire Consortium ogłosiło stworzenie przełomowego symulatora komputerowego, dzięki któremu odwzorowano pracę wszystkich neuronów w mózgu dorosłej muszki owocowej¹⁷. Wykorzystując sztuczną inteligencję, zidentyfikowano i zmapowano neurony oraz ich wzajemne połączenia.

Zwolennicy koncepcji transferu umysłu zakładają, że poznanie i odwzorowanie „architektury” mózgu wystarczy do symulacji jego pracy na innym nośniku, a brak możliwości przeprowadzenia tego procesu ma jedynie charakter przejściowy. Ludzki mózg jest jednak złożony z kilkudziesięciu miliardów

¹⁴ H. Markram, *The Blue Brain Project*, „Nature Reviews” 2006, nr 7, s. 153–160.

¹⁵ H. Markram, *The Human Brain Project*, „Scientific American Magazine” 2012, t. 306, nr 5, s. 50–55.

¹⁶ P. Arena, L. Patanè, P.S. Termini, *A Computational Model for the Insect Brain*, w: *Spatial Temporal Patterns for Action-Oriented Perception in Roving Robots II*, red. P. Arena, L. Patane, Cham 2013, s. 43–80.

¹⁷ P. Schlegel i in., *Whole-Brain Annotation and Multi-Connectome Cell Typing of Drosophila*, „Nature” 2024, nr 634, s. 139–152.

neuronów zorganizowanych połączeniami synaptycznymi. Dodatkowo praca tego narządu jest ściśle powiązana z fizycznym ciałem oraz zachodzącymi w nim procesami fizjologicznymi i biochemicznymi. Organ ten jest też nośnikiem świadomości, doświadczeń i subiektywnych odczuć, które trudno odwzorować w technologicznej symulacji¹⁸. Z tego powodu idea transferu umysłu nie powinna skupiać się jedynie na poznaniu i odwzorowaniu ludzkiego mózgu, ale całego sposobu, w jaki funkcjonują nasze ciało i umysł. Jest to przy tym na tyle skomplikowany proces, że przeprowadzenie transferu umysłu jest bardzo odległą lub wręcz niemożliwą do zrealizowania wizją.

Problem 2. Niedostateczna definicja transferu umysłu

Przyjmując, że budowa ludzkiego mózgu zostanie w pełni poznana i zrozumiana, pewną niewiadomą pozostaje umysł, który ma zostać przeniesiony na inny nośnik. Funkcjonowanie umysłu człowieka jest wszak złożonym zjawiskiem, obejmującym myśli, emocje, pamięć i świadomość. Istnieje wiele teorii dotyczących tego, co składa się na nasz umysł, a różne dyscypliny mają odmienne podejścia do tego zagadnienia. Trudności zaś w ustaleniu jednolitej, powszechnie obowiązującej definicji umysłu komplikują próby zdefiniowania samego transferu.

Pytania o to, czy maszyna może myśleć, czy może dysponować czymś, co w działaniu przypominałoby ludzki umysł, czy może mieć świadomość, są przedmiotem niezliczonych dyskusji odbywających się w ostatnich kilkudziesięciu latach i jednymi z głównych zagadnień teorii umysłu. Dotychczas nie ustalono, jakie systemy fizyczne przyczyniają się do jego powstania. Zwolennicy transhumanizmu postulują jednak, że dzięki postępowaniu się odpowiednimi obliczeniami możliwe byłoby odtworzenie pracy umysłu: „istnieje niepusta klasa obliczeń takich, że implementacja dowolnego obliczenia z tej klasy jest wystarczająca do [zaistnienia] umysłu, a w szczególności jest wystarczająca dla istnienia przeżycia świadomego”¹⁹.

Każdy człowiek doświadczający przeżyć świadomych ma subiektywne poczucie jakościowe doświadczanego przeżycia. Problem wyjaśniania świadomości

¹⁸ E. Mandelbaum, *Everything and More: The Prospects of Whole Brain Emulation*, „Journal of Philosophy” 2022, t. 119, nr 8, s. 444–459.

¹⁹ D. Chalmers, *Świadomy umysł. W poszukiwaniu teorii fundamentalnej*, tłum. M. Miłkowski, Warszawa 2010, s. 513.

dotyczy głównie tych własności. Uwzględniając indywidualny sposób postrzegania otaczającego świata i docierających bodźców, człowiek jest w stanie świadomie planować swoje działania oraz przewidywać czekającą go przyszłość dzięki znajomości swojej przeszłości i podjętych do tej pory decyzji. Należałoby więc rozstrzygnąć, jakiego rodzaju obliczenia są potrzebne do zaistnienia przeżyć świadomych.

Inną składową umysłu są realizowane przez mózg procesy poznawcze. Organ ten wywołuje i rejestruje bowiem każdą aktywność umysłową, którą podejmuje człowiek i która jest uzależniona od jego działania. Jest też miejscem realizowania procesów niezbędnych do powstania procesów mentalnych²⁰; jest przy tym połączony z ludzkim ciałem i nieustannie odbiera bodźce pochodzące z receptorów rozmieszczonych w wielu miejscach.

Pogląd, że świadomość i procesy poznawcze mają formę obliczeń, prowadzi do akceptacji obliczeniowej teorii umysłu i uznania, że „wyjaśnianie obliczeniowe jest dziś najlepszym narzędziem eksplanacji funkcjonowania złożonych systemów przetwarzania informacji”²¹. Zwolennicy koncepcji transferu umysłu zakładają w dodatku, że umysł jest zjawiskiem niezależnym od substratu, a co za tym idzie możliwa jest jego separacja, emulacja przez komputer i przenoszenie pomiędzy materialnymi nośnikami. Stany mentalne utożsamiane są zatem ze stanami obliczeniowymi, co powoduje, iż ludzki umysł traktowany jest w ten sam sposób co program komputerowy, a tym samym można go przenieść do pamięci maszyny²².

Takie podejście nie jest jednak na tyle dokładne, aby rozwiązać problemy związane z ideą transferu umysłu. Prezentuje jedynie cząstkowe wyjaśnienia mechanizmów związanych z przeniesieniem świadomości na inny substrat. Nawet dokładne odwzorowanie budowy i funkcjonowania ludzkiego mózgu oraz odtworzenie go na innym nośniku mogłoby się okazać niewystarczające. Przede wszystkim nie istnieje bowiem jednolita definicja świadomości. Mamy wiele koncepcji, których celem jest wyjaśnienie jej natury, nadal jednak jest to temat badań filozoficznych i naukowych, a bez zrozumienia tego aspektu trudno wyobrazić sobie transfer umysłu.

²⁰ W. Duch, *Geometryczny model umysłu*, „Kognitywistyka i Media w Edukacji” 2002, nr 6, s. 199–230.

²¹ M. Miłkowski, *Obliczeniowe teorie świadomości*, „Analiza i Egzystencja” 2010, nr 11, s. 150.

²² R. Kurzweil, *Nadchodzi Osobliwość...*, dz. cyt., s. 184–192.

Działanie świadomości, będącej kluczowym elementem umysłu, pozostaje jednym z najbardziej tajemniczych zjawisk. Mimo ciągłego poszerzania wiedzy dotyczącej procesów biologicznych wciąż pojawiają się liczne niewiadome odnośnie do ich wpływu na powstawanie subiektywnych doświadczeń. Bez pełnego zrozumienia świadomości trudno natomiast w ogóle mówić o transferze tego stanu do innego nośnika. Do tego, by koncepcja transferu umysłu mogła być realistycznym scenariuszem, niezbędna jest wiedza na temat tego, co dokładnie oznacza słowo „transfer” i w jaki sposób należy go przeprowadzić, aby świadomość została odtworzona w dokładnie taki sam sposób jak w oryginalnym mózgu.

Problem 3. Związek umysłu z ciałem

Wspomniana wcześniej obliczeniowa teoria umysłu pomija oddziaływanie między umysłem i ciałem. Chcąc zaś rozpatrywać kwestie przeprowadzenia transferu umysłu, należy zastanowić się nad relacją łączącą te elementy.

Zgodnie z teorią umysłu ucieleśnionego (*embodied mind*) umysł i ciało są ze sobą powiązane, a procesy poznawcze bezpośrednio łączą się z interakcją ciała ze światem. Rzutuje to na indywidualny sposób, w jaki przetwarzana jest każda informacja z osobna, docierająca do człowieka²³.

Margaret Wilson wyróżniła sześć głównych aspektów poznania ucieleśnionego²⁴:

1. umiejscowienie poznania w środowisku, gdyż każdy proces poznawczy skupia się na interakcji podmiotu poznającego z realnie istniejącym otoczeniem i wymaga zarówno percepcji, jak i działania;
2. pozostawanie poznania pod presją czasu, co oznacza, że funkcjonuje ono w czasie rzeczywistym jako interakcja z otoczeniem;
3. wykorzystanie środowiska w celu zmniejszenia obciążenia ludzkiego systemu poznawczego – może ono przechowywać, utrzymywać lub manipulować informacjami, które człowiek może wykorzystać, gdy tego potrzebuje;

²³ M. Hohol, *Ucieleśniony podmiot: od wspólnej rozmaitości do „ja”*, w: *Spór o podmiotowość. Perspektywa interdyscyplinarna*, red. A. Warmbier, Kraków 2016, s. 177–190.

²⁴ M. Wilson, *Six Views of Embodied Cognition*, „Psychonomic Bulletin & Review” 2002, t. 9, nr 4, s. 625–636.

4. traktowanie otoczenia jako części systemu poznawczego człowieka, co w praktyce oznacza, że naukowcy badający ludzki umysł muszą się odnosić również do jego relacji ze światem zewnętrznym;
5. kierowanie działaniem, które jest zadaniem procesów poznawczych oraz samego umysłu;
6. powiązanie relacji umysł–środowisko z ciałem człowieka – procesy poznawcze powstają w wyniku interakcji z rzeczywistością zewnętrzną i są ograniczone przez fizyczną barierę, jaką stanowi ciało, podczas gdy poznanie ucieleśnione jest relacją dwustronną: z jednej strony skupia się na sposobie, w jaki zmieniają się różnego rodzaju aktywności poznawcze w zależności od posiadanego przez podmiot poznający ciała, z drugiej rozważa sposób reprezentacji ciała i przetwarzania informacji o nim w umyśle.

Według tego poglądu do prawidłowego przebiegu procesów poznawczych, takich jak spostrzeganie czy myślenie, potrzebne jest całe ciało istoty poznającej, a praca umysłu jest kształtowana przez cały ludzki organizm.

Teoria umysłu i poznania ucieleśnionego stoi przy tym w opozycji do innych poglądów, takich jak dualizm kartezjański czy obliczeniowa teoria umysłu. Na taki stosunek do poznania wskazują wyniki wielu badań, które mówią między innymi, że poznanie może być ukierunkowywane i kształtowane przez stany ciała oraz środowiska, wszelkie zaś procesy poznawcze wpływają na stany ciała i odwrotnie²⁵. Teoria umysłu ucieleśnionego głosi, że to, czym jest i w jaki sposób funkcjonuje umysł, zależy od biologicznego nośnika, jakim jest ciało człowieka²⁶.

Andy Clark i David Chalmers przedstawili teorię umysłu rozszerzonego (*extended mind*), zgodnie z którą umysł rozszerza się o zewnętrzne obiekty stanowiące przedłużenie jego funkcji²⁷. Koncepcja ta zakłada, że niedoskonałości i niedyspozycje ciała nie tworzą już fizycznej bariery procesów poznawczych²⁸. Dzięki wykorzystaniu zewnętrznych narzędzi część funkcji umysłu może zo-

²⁵ A. Wilson, S. Golonka, *Embodied Cognition Is Not What You Think It Is*, „Frontiers in Psychology” 2013, nr 4(585), s. 1–13.

²⁶ M.L. Cappuccio, *Mind-Upload: The Ultimate Challenge to the Embodied Mind Theory*, „Phenomenology and the Cognitive Sciences” 2017, nr 6, s. 425–448.

²⁷ A. Clark, D. Chalmers, *Umysł rozszerzony*, w: *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*, red. M. Miłkowski, R. Poczobut, Warszawa 2008, s. 342–357.

²⁸ R. Clowes, K. Gaertner, I. Hipolito, *The Mind-Technology Problem and the Deep History of Mind Design*, w: *The Mind-Technology Problem – Investigating Minds, Selves and 21st Century Artifacts*, red. R. Clowes, K. Gaertner, I. Hipolito, Berlin 2021, s. 1–45.

stać na nie przeniesiona i przez nie realizowana²⁹. Człowiek, wchodząc w coraz większą symbiozę z maszynami, stopniowo przesuwa i przekracza ograniczenia biologiczne, co jednak nie oznacza, że praca jego umysłu zostaje niezależniona od ciała.

Każdy umysł kształtuje się przez pryzmat tego, w jaki sposób zakorzeniony jest w środowisku, jakie bodźce do niego docierają i w jaki sposób są one interpretowane przez mózg. Sposób rozumienia świata zewnętrznego jest więc zależny od sygnałów docierających do receptorów zmysłowych zlokalizowanych w ludzkim ciele. Jego struktura zaś warunkuje poznawanie rzeczywistości, w tym innych organizmów. Emocje, mimika, gesty, ruch ciała czy zachowanie – wszystkie te elementy wpływają na jej rozumienie.

Badania wskazują, że język, którym posługuje się człowiek, jest ucieleśniony: słowa odbierane za pomocą słuchu są przetwarzane przez mózg i aktywują poszczególne obszary mózgu, grupy mięśni, narządy, kończyny itp. Pomiar dokonany na przykład z wykorzystaniem EMG pokazuje, że odczytanie wyrazu związanego z poszczególnymi emocjami aktywuje mięśnie twarzy i wywołuje mikroekspresje³⁰. Emocje należy zatem analizować w odniesieniu do kontekstu ich wystąpienia. Natomiast sposób, w jaki reagują ciało i mózg na daną sytuację, są zależne od znaczenia, jakie nadamy docierającym do nas bodźcom³¹.

Koncepcja transferu umysłu i teoria umysłu ucieleśnionego wzajemnie się wykluczają, przez co nie jest możliwe przeprowadzenie transferu przy jednoczesnej akceptacji opisanej teorii umysłu. Połączenia i relacje, które występują pomiędzy poszczególnymi komórkami w mózgu oraz w całym ciele, nie przebiegają bowiem według ściśle określonego schematu. Ponadto wszystkie te procesy zachodzą w kontekście informacji, które dotarły do umysłu ze świata zewnętrznego przez zmysły, a każde z doświadczeń zmysłowych ma indywidualne własności.

Cały organizm, z uwzględnieniem organicznego ciała i umysłu, stanowi niezwykle skomplikowaną strukturę, której odtworzenie w pamięci komputera wydaje się niemożliwe. Zgodnie z koncepcją umysłu ucieleśnionego jego treści

²⁹ A. Gunia, G.J. Nalepa, *Człowiek z modułów – analiza adaptacyjności umysłu i ciała do wytworów techniki i technologii w kontekście teorii poznania rozszerzonego i ucieleśnionego*, „Rocznik Kognitywistyczny” 2015, t. 8, s. 1–11.

³⁰ P. Niedenthal i in., *Embodiment of Emotion Concepts*, „Journal of Personality and Social Psychology” 2009, t. 96, nr 6, s. 1120–1136.

³¹ L. Feldman Barrett, *The Theory of Constructed Emotion: An Active Inference Account of Interoception and Categorization*, „Social Cognitive and Affective Neuroscience” 2017, t. 12, nr 1, s. 1–23.

nie znajdują się jedynie w mózgu, a tym samym przeniesienie jego struktury na inny nośnik nie pozwoli na przeniesienie wspomnianych treści. Musimy bowiem brać pod uwagę, że każdy człowiek w zupełnie inny sposób odbiera bodźce napływające ze środowiska i inaczej je rozumie oraz odczuwa, a ich przetwarzanie jest kwestią indywidualną i trudną do odtworzenia. Z tego powodu, nawet jeśli możliwości techniczne pozwoliłyby na transfer umysłu do urządzenia wraz z całym zasobem emocji, wspomnień i doświadczeń, otrzymany w efekcie wirtualny umysł byłby jedynie wiernym odwzorowaniem funkcjonowania umysłu w ciele człowieka, ale sam w sobie nie byłby zdolny do generowania indywidualnych stanów umysłowych. Nawet jeśli świadomość zostanie wytworzona sztucznie, będzie ona pozbawiona indywidualnych własności, które wynikają z ludzkiej biologii i subiektywnych doświadczeń, nie będzie identyczna z tą w ludzkim umyśle³². Do uzyskiwania własnych stanów mentalnych niezbędne jest czerpanie informacji płynących z mózgu i ciała, które znacząco wpływają na to, jak człowiek postrzega rzeczywistość.

Problem 4. Ograniczenia technologiczne

Gualtiero Piccinini wyróżnił dwie drogi prowadzące do przesłania umysłu do komputera³³:

1. opracowanie szczegółowej symulacji obliczeniowej pojedynczego mózgu w komputerze, a tym samym dokonanie symulacji jego pracy (*brain simulation*);
2. stopniowe zastępowanie poszczególnych części mózgu sztucznymi komponentami (proteżami) do momentu, aż organ zostanie całkowicie wymieniony (*brain replacement*).

Odwzorowanie pracy mózgu, które byłoby niezbędne do osiągnięcia cyfrowej nieśmiertelności, wymagałoby skonstruowania drobiazgowo zaprogramowanego symulatora. Byłby on jednak obciążony wieloma błędami, przez co osiągnięty efekt mógłby się okazać całkowicie różny od oczekiwanego. Przede wszystkim poznawanie i odwzorowywanie położenia oraz funkcji poszczególnych neuro-

³² J. Jonkisz, *Pojęcie świadomości w kognitywistyce i filozofii umysłu – próba systematyzacji*, „Filozofia Nauki” 2012, nr 2(78), s. 29–55.

³³ G. Piccinini, *The Myth of Mind Uploading*, w: *The Mind-Technology Problem...*, dz. cyt., s. 125–144.

nów czy sieci ich wzajemnych połączeń mogłoby się odbyć jedynie przez dezaktywowanie pracy mózgu. Badając poszczególne komponenty, bylibyśmy wówczas w stanie opracować symulację ludzkiego mózgu, pozbawioną jednak właściwości dynamicznych. Na powodzenie działania symulacji wpłynęłyby również błędy pomiarowe i przybliżenia liczbowe, z którymi wiąże się każdy proces. Analizując i kategoryzując sieć neuronalną mózgu, musimy zatem przyjąć, że wszystkie dane, które uzyskujemy, zawierają pewien margines błędu (nawet jeśli będzie on niewielki, może znacząco wpłynąć na przebieg symulacji)³⁴.

Dodatkowo mamy ograniczoną wiedzę dotyczącą struktury i dynamiki mózgu, a także ludzkiego umysłu. Nie jesteśmy przez to w stanie odwzorować z zachowaniem wszystkich szczegółów ich budowy, a co za tym idzie jakakolwiek symulacja stanowiłaby jedynie przybliżone funkcjonowanie rzeczywistego systemu. Zwolennicy transferu umysłu często stosują też pewne uproszczenia pozwalające na tworzenie symulacji, które odwzorowują jedynie najważniejsze cechy i funkcje ludzkiego umysłu. Może się natomiast okazać, że to, co zostało pominięte, odgrywało zasadniczą rolę w danym procesie, przez co nie może być on symulowany w identyczny sposób, jak dany proces przebiega w organizmie ludzkim.

Jeszcze innym aspektem są skończone zasoby obliczeniowe. Zgodnie z prawem Moore'a moc obliczeniowa komputerów zwiększa się wykładniczo w czasie, dlatego entuzjaści transferu umysłu jako prawdopodobne uznają, że w przyszłości zostanie stworzona maszyna spełniająca wymagania obliczeniowe potrzebne do przeprowadzenia transferu umysłu. Nie jest to jednak pewne i może się okazać, że w wyniku ograniczeń fizycznych i ekonomicznych moc obliczeniowa komputerów w pewnym momencie osiągnie maksimum.

Z tych wszystkich powodów skonstruowanie maszyny zdolnej do przeprowadzenia szczegółowej symulacji mózgu prawdopodobnie nigdy nie będzie wykonalne³⁵.

Nieco inny scenariusz byłby możliwy dzięki wymianie poszczególnych komponentów mózgu na protezy. Coraz częściej używane są dziś bowiem neuroprotezy zastępujące uszkodzone komponenty biologiczne. W celu dokonania transferu umysłu każda część mózgu musiałaby jednak zostać zastąpiona sztuczną, która byłaby w dodatku zdolna do ewoluowania w czasie tak samo jak ludzki mózg i umysł.

³⁴ Tamże, s. 130.

³⁵ Tamże, s. 134.

Problemem z przeprowadzeniem takiej wymiany jest przede wszystkim czas, który byłby wymagany do zakończenia tego procesu. Nawet gdybyśmy znali pełną „architekturę” mózgu, mnogość neuronów i połączeń, zastąpienie każdego z nich sztucznym elementem zajęłoby co najmniej kilka tysięcy lat, a na pewno więcej, niż żyje ludzki mózg. Poza tym wprowadzenie do organu sztucznej protezy ingeruje w tkankę nerwową, co może ją uszkodzić. Najważniejszą przeszkodą uniemożliwiającą taką wymianę jest jednak nasza ograniczona wiedza na temat struktury, funkcji i dynamiki mózgu³⁶.

Przeniesienie umysłu na inny nośnik wymagałoby znacznych postępów w technologii, zwłaszcza w rozumieniu ludzkiego umysłu i sposobu przechowywania w nim informacji. Przy czym różnorodność ludzkich emocji, wspomnień i doświadczeń sprawia, że jest to niezwykle skomplikowane zadanie. Krytycy wskazują, że aktualna wiedza naukowa i technologia mogłyby być niewystarczające do przeprowadzenia takiego transferu.

Transfer umysłu wymagałby zdolności do skopiowania ogromnych ilości danych (pamięci, emocji, doświadczeń) w sposób, który zachowałby ich strukturalne i funkcjonalne właściwości. Wyzwanie stwarza nie tylko ilość danych, ale też to, jak są one zorganizowane i ze sobą związane. Technologia potrzebna do transferu umysłu na obecnym etapie rozwoju może być niewystarczająca. Konieczne byłoby poczynienie ogromnych postępów w zakresie sztucznej inteligencji, neurotechnologii, a także sprzętu komputerowego i metod przechowywania danych. Jakikolwiek awarie lub błędy w procesie mogłyby jednocześnie prowadzić do utraty informacji lub nieprawidłowego funkcjonowania przeniesionego umysłu.

Podsumowując, należy więc stwierdzić, że mimo postępu w dziedzinie neurobiologii nie dysponujemy wystarczającą technologią do zbadania, zmapowania i przeniesienia pełnego modelu umysłu do innego nośnika. Obecnie dostępne metody skanowania mózgu są dalekie od tego, aby oddać pełen obraz jego funkcjonowania.

4. Wnioski. Czy transfer umysłu ma szanse powodzenia?

Obecnie transfer umysłu jest procesem niewykonalnym. Mimo ciągle trwających badań i rozważań nad możliwością jego przeprowadzenia ostateczne powodzenie

³⁶ Tamże, s. 134–136.

procesu zdaje się utopijną wizją. Nawet jeśli część trudności ma charakter jedynie czasowy, a opracowanie zaawansowanych narzędzi pozwoli dokonać funkcjonalnej symulacji ludzkiego mózgu, co do tej pory udało się osiągnąć w wypadku mózgów prostszych organizmów, to wydaje się, że teoria umysłu ucieleśnionego ma silne argumenty przeciwko jakimkolwiek możliwościom przeprowadzenia transferu umysłu.

Przed wszystkim idea przeniesienia ludzkiej świadomości do sztucznego nośnika pomija ściśle połączenie sposobu funkcjonowania umysłu z ciałem człowieka, a tym samym przewiduje możliwość prawidłowego działania umysłu poza ludzkim organizmem. Zakłada przy tym, że do osiągnięcia sukcesu w kwestii transferu wystarczające będzie dokładne poznanie i odwzorowanie struktury ludzkiego mózgu. Pomija ona jednak to, że umysł odłączony od biologicznego nośnika i oderwany od środowiska zewnętrznego nie będzie w stanie funkcjonować w sposób, w jaki działał, gdy znajdował się w ludzkim ciele.

Analizując przypadki uszkodzeń różnych obszarów mózgu, można bowiem zauważyć, jak mocno wpływały one na funkcjonowanie umysłu. Ludzki mózg i umysł są na tyle skomplikowanymi strukturami, że nawet jeśli ich działanie zostanie odtworzone, nie będzie to oznaczało, że maszyna pracuje w taki sam sposób jak ludzki organ. Będzie ona potrafiła jedynie naśladować ich dotychczasową pracę. Z kolei rozszerzając działanie umysłu o zewnętrzne narzędzia, możemy pokonać wyłącznie część naturalnych ograniczeń. Sam przebieg procesu umysłowego może zatem zostać tylko wzbogacony i udoskonalony o możliwości, jakie dają „przedłużenia umysłu”, ale istota działania umysłu dalej będzie się opierać na jego związku z ciałem.

Podobną przeszkodę dla powodzenia transferu umysłu stwarza złożoność ludzkich emocji. Zdolność do odczuwania stanów emocjonalnych nie wynika przy tym jedynie z pracy mózgu, lecz bazuje na funkcjonowaniu całego organizmu. Emocje są też głęboko osadzone w kulturze, środowisku i interakcjach międzyludzkich. Ich odseparowanie od ciała jest więc niemożliwe. W przypadku człowieka emocje nie stanowią bowiem tylko odpowiedzi na bodźce, ale oparte są na świadomym przeżywaniu stanów emocjonalnych. W sztucznym systemie możliwe jest jedynie odwzorowanie ekspresji emocji, ponieważ taki twór jest pozbawiony subiektywnej, związanej z ciałem części doświadczenia emocjonalnego, a tym samym nie może odczuwać emocji. Ucieleśnienie emocji nie pozwala zatem na powodzenie transferu umysłu.

Pomijając wskazane kwestie i przyjmując idee obliczeniowej teorii umysłu przy założeniu, że wszystkie wymagania techniczne zostaną spełnione, niewiadomą pozostaje jakość takiej emulacji. Każda z maszyn stosuje jednak różnego rodzaju pominięcia (redukcję informacji), co ostatecznie przekłada się na wynik jej pracy. Może to spowodować, że ostateczny efekt, w zależności od przyjętych parametrów, będzie się znacząco różnił od tego, który uzyskano dzięki podobnemu przybliżeniu.

Kopia nie będzie również identycznym odwzorowaniem pierwowzoru. Z pozoru niewielkie różnice pomiędzy nimi mogą się dodatkowo pogłębiać w trakcie dalszego istnienia. Oryginał i jego odwzorowanie staną się jednak niezależnymi od siebie, indywidualnymi bytami. Czy będzie to więc oznaczało, że umysł został z powodzeniem przeniesiony, jeśli nadal będzie istniał w obrębie człowieka?

Zwolennicy koncepcji transferu umysłu widzą w niej duże szanse na uzyskanie nieśmiertelności, jednak oznaczałaby ona jedynie nieśmiertelność kopii, a nie pierwowzoru. Byłaby to w dodatku nieśmiertelność względna, ponieważ umysł pozbawiony połączenia z ludzkim ciałem nadal wymagałby fizycznego nośnika. Zniszczenie substratu, na którym byłby umieszczony, oznaczałoby zniszczenie umysłu. Należy też zdać sobie sprawę, że całkowita emulacja mózgu prawdopodobnie nie byłaby osiągalna. Możliwa byłaby jedynie symulacja działania umysłu, nie zaś całkowite przeniesienie jego pracy z ludzkiego ciała do maszyny.

Z przedstawionych w artykule rozważań wynika, że transfer umysłu przy akceptacji ucieleśnionej teorii umysłu jest niemożliwy do wykonania. Zasadnicze trudności, takie jak brak możliwości wyodrębnienia i odseparowania umysłu od ciała człowieka czy duże różnice między oryginałem a kopią, powodują, że transfer umysłu można traktować jedynie jako utopijną wizję recepty na ludzką nieśmiertelność. Nawet jeśli pokonane zostaną trudności techniczne, przeniesiony do maszyny mózg będzie wyłącznie nieidealnym odwzorowaniem pierwowzoru – jego uproszczoną repliką.

Bibliografia

- Arena P., Patanè L., Termini P.S., *A Computational Model for the Insect Brain*, w: *Spatial Temporal Patterns for Action-Oriented Perception in Roving Robots II*, red. P. Arena, L. Patanè, Springer, Cham 2013, s. 43–80.
- Bostrom N., *Superinteligencja. Scenariusze, strategie, zagrożenia*, [tłum. D. Konowrocka-Sawa], Helion, Gliwice 2016.
- Bostrom N., *The Transhumanist FAQ: A General Introduction*, 2003, <https://www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf> (dostęp: 15.02.2024).
- Cappuccio M.L., *Mind-Upload: The Ultimate Challenge to the Embodied Mind Theory*, „Phenomenology and the Cognitive Sciences” 2017, nr 6, s. 425–448.
- Chalmers D., *Świadomy umysł. W poszukiwaniu teorii fundamentalnej*, tłum. M. Miłkowski, PWN, Warszawa 2010.
- Clark A., Chalmers D., *Umysł rozszerzony*, w: *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*, red. M. Miłkowski, R. Poczobut, IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 342–357.
- Clowes R., Gaertner K., Hipolito I., *The Mind-Technology Problem and the Deep History of Mind Design*, w: *The Mind-Technology Problem – Investigating Minds, Selves and 21st Century Artifacts*, red. R. Clowes, K. Gaertner, I. Hipolito, Springer, Berlin 2021, s. 1–45.
- Duch W., *Geometryczny model umysłu*, „Kognitywistyka i Media w Edukacji” 2002, nr 6, s. 199–230.
- Feldman Barrett L., *The Theory of Construed Emotion: An Active Inference Account of Interoception and Categorization*, „Social Cognitive and Affective Neuroscience” 2017, t. 12, nr 1, s. 1–23.
- Gäb S., *Should You Upload Your Mind?*, „Think” 2023, nr 22(65), s. 33–37.
- Gunia A., Nalepa G.J., *Człowiek z modułów – analiza adaptacyjności umysłu i ciała do wytworów techniki i technologii w kontekście teorii poznania rozszerzonego i ucieleśnionego*, „Rocznik Kognitywistyczny” 2015, t. 8, s. 1–11.
- Hohol M., *Ucieleśniony podmiot: od wspólnej rozmaitości do „ja”*, w: *Spór o podmiotowość. Perspektywa interdyscyplinarna*, red. A. Warmbier, Księgarnia Akademicka, Kraków 2016, s. 177–190.
- Hohol M., *Umysł: system sprzeczny, ale nie trywialny*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2010, nr 47, s. 89–108.
- Jonkisz J., *Pojęcie świadomości w kognitywistyce i filozofii umysłu – próba systematyzacji*, „Filozofia Nauki” 2012, nr 2(78), s. 29–55.

- Klinowski M., *Funkcjonalizm obliczeniowy – kilka uwag z perspektywy ewolucyjnej*, „Rocznik Kognitywistyczny” 2008, t. 2, s. 37–44.
- Kurzweil R., *Nadchodzi Osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. E. Chodkowska, A. Nowosielska, Kurhaus Publishing, Warszawa 2016.
- Mandelbaum E., *Everything and More: The Prospects of Whole Brain Emulation*, „Journal of Philosophy” 2022, t. 119, nr 8, s. 444–459.
- Markram H., *The Blue Brain Project*, „Nature Reviews” 2006, nr 7, s. 153–160.
- Markram H., *The Human Brain Project*, „Scientific American Magazine” 2012, t. 306, nr 5, s. 50–55.
- Miłkowski M., *Obliczeniowe teorie świadomości*, „Analiza i Egzystencja” 2010, nr 11, s. 133–154.
- Miłkowski M., Poczobut R., *Czym jest i jak istnieje umysł?*, „Diametros” 2005, nr 3, s. 27–55.
- Niedenthal P., Winkielman P., Mondillon L., Vermeulen N., *Embodiment of Emotion Concepts*, „Journal of Personality and Social Psychology” 2009, t. 96, nr 6, s. 1120–1136.
- Olson E., *The Metaphysics of Transhumanism*, w: *Human: A History (Oxford Philosophical Concepts)*, red. K. Hübner, Oxford University Press, New York 2022, s. 381–403.
- Piccinini G., *The Myth of Mind Uploading*, w: *The Mind-Technology Problem – Investigating Minds, Selves and 21st Century Artifacts*, red. R.W. Clowes, K. Gartner, I. Hipolitos, Springer, Berlin 2021, s. 125–144.
- Pigliucci M., *Mind Uploading: A Philosophical Counter-Analysis*, w: *Intelligence Unbound: The Future of Uploaded and Machine Minds*, red. R. Blackford, D. Broderick, Wiley Blackwell, New York 2014, s. 119–130.
- Sandberg A., Bostrom N., *Whole Brain Emulation: A Roadmap*, Oxford University, Oxford 2008.
- Schlegel P. i in., *Whole-Brain Annotation and Multi-Connectome Cell Typing of Drosophila*, „Nature” 2024, nr 634, s. 139–152.
- Schneider S., *Świadome maszyny. Sztuczna inteligencja i projektowanie umysłów*, tłum. J. Bednarek, PWN, Warszawa 2021.
- Verma S., Kohli B., *Blue Brain*, „International Journal of Scientific and Research Publications” 2015, nr 5(10), s. 1–4.
- Wilson A., Golonka S., *Embodied Cognition Is Not What You Think It Is*, „Frontiers in Psychology” 2013, nr 4(585), s. 1–13.
- Wilson M., *Six Views of Embodied Cognition*, „Psychonomic Bulletin & Review” 2002, t. 9, nr 4, s. 625–636.



Koncepcja rozdzielczości perspektywy jako metoda prowadząca do konstruktywnego ustalenia możliwego porozumienia pomiędzy stanowiskami prezentowanymi w dyskursie

Piotr Jeute
(Uniwersytet Warszawski)

Abstrakt: Celem artykułu jest przedstawienie koncepcji rozdzielczości perspektywy (KRP), będącej próbą uchwycenia warunków umożliwiających konstruktywny dyskurs – nie przez znoszenie różnic stanowisk, lecz przez taką ich artykulację, która pozwala odnaleźć wspólną płaszczyznę znaczeń. KRP umożliwia diagnozę poziomu, na którym porozumienie jest jeszcze możliwe, przez wskazanie swego rodzaju „najmniejszej wspólnej wielokrotności”, czyli wspólnego gruntu dla prezentowanych stanowisk. Jej celem jest zaproponowanie skutecznej i użytecznej metody wspierającej porozumienie zarówno w sporach filozoficznych, politycznych, jak i w codziennej komunikacji międzyludzkiej. Koncepcja jest narzędziem uzgadniania stanowisk w dyskursie konstruktywnym, czyli takim, w którym strony autentycznie dążą do osiągnięcia najlepszego możliwego porozumienia. KRP rozwija wątki obecne w teorii dyskursu Paula Grice’a. W artykule przedstawiono także przykłady zastosowania tej metody do analizy wybranych sporów filozoficznych, między innymi polemiki Viktora Frankla ze stanowiskiem Sigmunda Freuda oraz Roberta Nozicka z poglądami Johna Rawlsa.

Słowa kluczowe: rozdzielczość perspektywy, dyskurs konstruktywny, poziomy ogólności, filozofia komunikacji, spory filozoficzne, teoria porozumienia, Paul Grice

Concept of Perspective Resolution as a Method Leading to a Constructive Establishment of a Possible Agreement between Positions Presented in Discourse

The aim of this article is to present the Concept of Perspective Resolution (CoPR). This theoretical model seeks to identify the conditions under which constructive discourse becomes possible—not by eliminating differences between positions, but by articulating them in a way that reveals a shared plane of meaning. CoPR allows one to diagnose the level of generality at which agreement remains attainable by identifying a kind of “least common multiple” of perspectives, i.e. a common ground between divergent standpoints. The proposed method aims to facilitate better mutual understanding in philosophical, political, and interpersonal contexts alike. As a tool for constructive discourse—defined as an exchange in which participants genuinely strive for the best possible agreement—CoPR complements Paul Grice’s theory of communicative cooperation. The article also illustrates how the model can be applied in practice, using examples from key philosophical disputes, including those between Viktor Frankl discussing some views of Sigmund Freud or Robert Nozick that of John Rawls.

Keywords: perspective resolution, constructive discourse, levels of generality, philosophy of communication, philosophical disagreement, theory of understanding, Paul Grice

1. Wprowadzenie

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie koncepcji rozdzielczości perspektywy (KRP), stanowiącej próbę uchwycenia warunków umożliwiających konstruktywny dyskurs nie przez znoszenie różnic stanowisk, lecz taką ich artykulację, która pozwala odnaleźć wspólną płaszczyznę znaczeń. Zakładam, że większość sporów – również filozoficznych – obejmuje poziom ogólności, na którym możliwa jest zgoda, oraz poziom szczegółowości, na którym porozumienie przestaje być możliwe. Dyskurs konstruktywny zaś to taki, który pozwala uchwycić wspólną płaszczyznę porozumienia, swego rodzaju „najmniejszą wspólną wielokrotność” prezentowanych stanowisk. Pozwala ponadto przesuwając punkt funkcjonalnego porozumienia ku niższym poziomom ogólności. Ostatecznym celem konstruktywnego dyskursu nie jest bowiem pełne ujednoczenie stanowisk, lecz osiągnięcie takiego stopnia porozumienia, który – choć niepełny – okazuje się praktycznie wystarczający i epistemicznie satysfakcjonujący. Celem omawianej koncepcji jest zaproponowanie skutecznej i przydatnej metody, która umożliwi lepsze porozumienie zarówno w kwestii sporów filozoficznych, politycznych itp., jak i w zakresie nieporozumień występujących w codziennej komunikacji międzyludzkiej.

Koncepcja rozdzielczości perspektywy proponowana jest jako metoda uzgadniania stanowisk w dyskursie konstruktywnym, czyli takim, w którym strony rzeczywiście dążą do osiągnięcia najlepszego możliwego porozumienia. Próba jej stosowania w perswazji jako narzędzia mającego wzmocnić sprawność erystyczną nadawcy mogłaby się jednak okazać próbą manipulacji naruszającą zasady etycznej komunikacji. Mam tu na myśli perswazję jako sposób komunikacji polegający na wywieraniu wpływu na odbiorcę. W takim wypadku moglibyśmy mieć do czynienia z próbą nie tyle uzgodnienia wspólnego i stabilnie satysfakcjonującego obie strony stanowiska, ile raczej narzucenia własnego punktu widzenia bez dostatecznie uważnego wzięcia pod uwagę argumentów drugiej strony.

Celem nadrzędnym komunikacji będącej przedmiotem niniejszych rozważań nie jest natomiast promocja własnego stanowiska, ale dociekanie prawdy i podążanie za argumentami, dokądkolwiek prowadzą. Owszem, prędzej czy później pojawią się różnice we wnioskach na tyle istotne, że strony nie będą w stanie uczciwie się ze sobą zgodzić. Przy założeniu dobrej woli dyskutujących stron może się jednak okazać, że w wyniku komunikacji rzeczywiście konstruktywnej roz-

bieżności te uda się przesunąć na poziom na tyle szczegółowy, aby porozumienie osiągnięte uprzednio na wyższym poziomie ogólności okazało się dostatecznie satysfakcjonujące.

2. Czynniki ograniczające możliwość porozumienia

Aby prawidłowo opisać przedstawianą koncepcję, należy na początku zaprezentować ograniczenia, jakie stoją na drodze do porozumienia. Anna Jedynak wymienia następujące powody, dla których dyskutanci w sporach zajmują różne stanowiska¹:

1. Różnice językowe – strony mogą używać „języków prywatnych”, w których nie wszystkie reguły sensu są współdzielone, co prowadzi do rozbieżnych wniosków mimo tych samych przesłanek. Dla przykładu: dla jednej osoby „wolność” oznacza brak przymusu zewnętrznego, dla innej – samo-realizację. Rozmówcy uważają, że się rozumieją, ale każdy ma co innego na myśli.
2. Rozbieżności poznawcze, nawet przy wspólnym języku:
 - a. różne zbiory uprzednio uznanych tez (różne heurystyki); na przykład w sporze o istnienie zjawisk duchowych jedna strona zakłada, że istnieje tylko to, co doświadczalne zmysłowo, natomiast druga, że realne są również byty duchowe – dyskusja rusza z różnych punktów wyjścia;
 - b. odmienne dane empiryczne; na przykład gdy jeden z rozmówców przeżył ciężką chorobę i twierdzi, że „życie to cierpienie”, podczas gdy drugi jest zdrowy i zadowolony z życia – ich doświadczenia są inne;
 - c. nawet jeśli **a** i **b** zostały uzgodnione, strony mogą formułować inne wnioski na przyszłość; na przykład bardzo często zgoda co do diagnozy generuje rozmaite poglądy, jeśli chodzi o rozwiązania albo skutki. Chcąc zilustrować ten powód przedstawiony przez autorkę, możemy powiedzieć, że eksperci zgadzają się co do tego, że pieniądz cyfrowy wypiera fizyczny, ale jedna strona uważa, że doprowadzi to do dalszego rozwoju, a druga, że przyniesie kryzysy gospodarcze.
3. Nieuzgodniony status wypowiedzi – przykładowo gdy mieszamy tezy terminologiczne z rzeczowymi albo aktualne sądy z potencjalnymi hipoteza-

¹ A. Jedynak, *Terminologiczne i rzeczowe spory w filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 1992, nr 1, s. 85.

mi². Mówiąc prościej, nie wiemy, czy rozmówcy mówią o faktach, terminach, czy hipotezach.

4. Aksjomatyzacja hipotez – gdy racjonalizacja pojęć sprawia, że zdania, które miały status hipotez, nabierają cech aksjomatycznych tego języka³.

Komentując uwagi Jedynak, należy stwierdzić, że mediacja między tymi postawami, umożliwiającą jakąkolwiek próbę ich integracji w bardziej u wspólnioną wizję, wydaje się realna tylko w warunkach zapewnienia adekwatności wzajemnej komunikacji. To z kolei wymagałoby synchronizacji poziomów ogólności kolejnych wypowiedzi, co jest jednym z filarów omawianej koncepcji.

Bartosz Brożek, powołując się na Michała Hellera, w książce *Granice interpretacji*⁴ zwrócił uwagę na odwrotną proporcjonalność między precyzją komunikatów a stabilnością komunikacji. Komunikacja stabilna to taka, która dopuszcza pewną elastyczność interpretacyjną i uwzględnia rolę kontekstu. Inaczej mówiąc: im bardziej precyzyjnie formułowany jest komunikat nadawcy, tym większe ryzyko, że jego rozumienie przez odbiorcę może się okazać daleko różne od zamierzonego⁵. Założenie to implikuje pewną zależność, jaka może występować między poziomem ogólności a stabilnością komunikacji i możliwością zachowania dobrego rozumienia stron dyskursu – im niższy poziom ogólności, im bardziej szczegółowe stają się formułowane w kolejnych wypowiedziach treści, tym mniejsza staje się możliwość uzyskania, po pierwsze, dobrego, czyli zgodnego z intencją nadawcy rozumienia kolejnych komunikatów przez odbiorcę; po drugie, możliwość osiągnięcia dostatecznie satysfakcjonującego obie strony porozumienia. Sugestię tę potwierdza postulat przywrócenia roli intuicji i kontekstowego rozumienia procesu jako cech charakterystycznych dla funkcjonowania prawej półkuli mózgu, formułowany przez Iaina McGilchrista w *The Matter with Things*⁶. Autor zwraca uwagę, że zbyt szczegółowo i w sposób nieobejmujący kontekstu formułowane aspiracje do sądów prawdziwych, charakterystyczne dla

² Tamże, s. 88.

³ Tamże, s. 89.

⁴ Por. B. Brożek, *Granice interpretacji*, Kraków 2016.

⁵ „Jeżeli w jakimś obszarze języka brak strukturalnej stabilności, czyli znaczenia wyrażen są zbyt ostro od siebie oddzielone, wówczas niewielka zmiana sensu może powodować dużą zmianę rozumienia i porozumienie staje się niemożliwe. [...] Narzucanie językowi zbyt dużej ścisłości powoduje czasem utratę naturalnej stabilności strukturalnej języka, a co za tym idzie – utratę możliwości porozumienia” – tamże, s. 44.

⁶ I. McGilchrist, *The Matter with Things: Our Brains, Our Delusions and the Unmaking of the World*, t. 1–2, London 2023.

lewej półkuli mózgu, próbują prezentować roszczenie do prawdy jako statyczny stan rzeczy⁷.

Paul Grice wskazał na rozbieżność między logiczną wartością zdań a ich znaczeniem w języku stosowanym w praktyce⁸. Aby komunikacja mogła skutecznie prowadzić do porozumienia, zaproponował **zasadę kooperacji**, która brzmi: „Wnos swój wkład do konwersacji tak, jak tego w danym jej stadium wymaga przyjęty cel czy kierunek wymiany słów, w której bierzesz udział”⁹. Jednocześnie autor podaje trzy podstawowe warunki sensownej wymiany komunikacyjnej:

1. Wspólny cel (na przykład naprawa samochodu), ale też uzgodnienie takiego poziomu kompromisu, jaki na danym etapie jest możliwy – czyli jeśli dwoje ludzi rozmawia o tym, jak wspólnie dojechać na konferencję, lecz jedno z nich zaczyna opowiadać o swoich wakacjach, to zaburza wspólny cel.
2. Współzależność wypowiedzi – uczestnicy przyjmują współzależność partycypacji w komunikacji. Chodzi o to, że nie jest to seria monologów – wypowiedź ma sens tylko w kontekście wcześniejszych słów drugiej strony.
3. Uczestnicy wykazują pewien poziom zrozumienia co do tego, jak długo wymiana ma trwać i kiedy należy ją zakończyć. To znaczy, że w komunikacji kooperatywnej (a więc opartej na zasadzie kooperacji) nie można nagle zmieniać tematu bądź urywać konwersacji przed prawidłowym domknięciem wymiany treści.

Oprócz tych warunków Grice podaje tak zwane cztery maksymy warunkujące kooperatywny, czyli konstruktywny, charakter komunikacji:

1. Maksyma ilości – ilość informacji nie może być ani nadmierna, ani zbyt skąpa; musi przekazywać niezbędne do zrozumienia danego wątku minimum.
2. Maksyma jakości – nie należy mówić czegoś, co budzi wątpliwości w zakresie zgodności z prawdą.
3. **Maksyma stosunku lub relacji** – komunikaty powinny być formułowane adekwatnie do celu dyskusji, a także na przykład w obliczu możliwych wahań w zakresie przedmiotu dyskusji lub punktów jej odniesienia. Maksymę tę – zgodnie z jej treścią – można by też nazwać maksymą adekwatności. Jej rozwinięcie jest celem niniejszego tekstu.

⁷ Inaczej niż w wypadku postulowanego już przez Alfreda N. Whiteheada podejścia procesowego; por. tenże, *Proces i rzeczywistość. Esej kosmologiczny*, tłum. P. Staroń, Kęty 2021.

⁸ P. Grice, *Logika a konwersacja*, tłum. B. Stanosz, w: *Język w świetle nauki*, red. B. Stanosz, Warszawa 1980, s. 91–114.

⁹ Tamże, s. 96–97.

4. Maksyma sposobu – dotyczy nie tego, co jest przekazywane, lecz tego, w jaki sposób jest przekazywane, a co za tym idzie należy unikać niejasności, dwuznaczności, zachowywać zwięzłość oraz przekazywać treści w sposób uporządkowany¹⁰.

Koncepcja rozdzielczości perspektywy jest uzupełnieniem przede wszystkim trzeciej maksymy zasady kooperacji i próbą zaproponowania jej poszerzonej interpretacji tak, aby zwiększyć prawdopodobieństwo uzyskania najlepszego możliwego w danej sytuacji porozumienia.

3. Inspiracje dla koncepcji rozdzielczości perspektywy w trzech aspektach

Inspiracji dla KRP można szukać w całej historii filozofii (i nie tylko). Nie można ich jednak traktować jak kompletnych modeli. Mówiąc wprost: w historii filozofii znajdziemy dużo **przesłanek**, które złożone w całość przyczyniły się do wypracowania omawianej koncepcji. Ponieważ poszczególne przesłanki nie są ze sobą tożsame ani pod względem wagi, ani pod względem gatunkowym, należy je uporządkować. Podzielmy zatem inspiracje dotyczące rozdzielczości perspektywy na trzy aspekty:

1. Postulat różnych poziomów ogólności – zwrócenie uwagi rozmaitych autorów na to, że zarówno w poznaniu, jak i w sądach odnajdziemy różnego rodzaju hierarchię albo rozbieżności pomiędzy różnymi poziomami ogólności i szczegółowości.
2. Pojęcie perspektywy – interpretacja roli perspektywy oraz jej definicji w kwestiach poznawczych i komunikacyjnych.
3. Praktyczny wymiar dostosowania poziomów ogólności – bazowe intuicje niektórych autorów dotyczące konkretnych sytuacji i metod, jakie należy zastosować, aby komunikować się efektywnie.

Inspiracje będą omawiane kolejno według wskazanych punktów. Oznacza to, że autorzy mogą się powtarzać, ponieważ ich myśl dotyka na przykład dwóch z trzech wymienionych aspektów, podczas gdy inni będą pojawiać się tylko przy okazji jednego aspektu. Jednocześnie należy zaznaczyć, że w obrębie omawianego w danym momencie aspektu fragmenty tekstów są już prezentowane chronologicznie.

¹⁰ Tamże, s. 99.

Ad 1. Postulat różnych poziomów ogólności

Inspirujące intuicje można znaleźć już w starożytności. Platon w *Uczcie*¹¹ opisuje bowiem drogę poznawczą człowieka przez metaforę drogi miłości, gdzie wspinamy się po drabinie poznania od piękna pojedynczych ciał, przez uwspólnienie piękna, podziwianie piękna dusz, praw, nauk, aż do samej idei piękna, co wskazuje na hierarchiczne uporządkowanie poziomów szczegółowości zarówno percepcji, jak i sądów – myśliciel nazywa to naturalną drogą miłości¹².

Jednym z głównych źródeł inspirujących koncepcję rozdzielczości perspektywy są tropy sceptyczne – zarówno dziesięć tropów Ainezydema¹³, jak i pięć tropów Agryppy¹⁴, przy czym te pierwsze polegają na uzasadnieniu rozbieżności w percepcji, podczas gdy drugie dotyczą ukazywania sprzeczności, regresów i relatywizmów w ramach różnych poziomów uzasadnienia¹⁵. Nieco później Porfiriusz, komentując ustalenia Arystotelesa, wskazywał na hierarchię kategorii: od najbardziej ogólnej (substancja) do najbardziej szczegółowej (indywidualny byty)¹⁶.

Wielki później Francis Bacon pouczał, że prawdziwą drogą poszukiwania i odkrywania prawdy jest wyprowadzanie aksjomatów z doświadczeń zmysłowych i faktów szczegółowych, wznosząc się stopniowo i nieprzerwanie, aby dojść do najbardziej ogólnych założeń¹⁷. Dość konkretne intuicje w tej kwestii

¹¹ Platon, *Uczta*, tłum. W. Witwicki, w: tegoż, *Dialogi*, t. 2, Kęty 1999, 210a–211d.

¹² „Bo tędy biegnie naturalna droga miłości: od takich pięknych ciał z początku ciągle się człowiek ku temu pięknu wznosi, jakby po szczeblach wstępował: od jednego do dwóch, a od dwóch do wszystkich pięknych ciał, a od ciał pięknych do pięknych postępów, od postępów do nauk pięknych, a od nauk aż do tej nauki na końcu, która już nie o innym pięknie mówi, ale człowiekowi daje owo piękno samo w sobie; tak że człowiek dopiero przy końcu istotę piękna poznaje” – tamże.

¹³ Sekstus Empiryk, *Outlines of Scepticism*, red. J. Annas, J. Barnes, Cambridge 2000, XIV, s. 12–40.

¹⁴ Tamże, XV, s. 40–43.

¹⁵ Wątek ten pojawia się w niniejszym artykule wyłącznie w ramach wzmianki, natomiast autor jest świadom, jak istotną stanowi inspirację. Dlatego też planuje rozwój badań w tym kierunku, zaznaczając jednocześnie, że tropy sceptyczne w kontekście koncepcji rozdzielczości perspektywy nie są przedmiotem tego tekstu.

¹⁶ „Substancja jest sama rodzajem; pod nią znajduje się ciało, pod ciałem ciało ożywione, a pod nim zwierzę; pod zwierzęciem zwierzę rozumne, pod zwierzęciem rozumnym człowiek, a pod człowiekiem Sokrates, Platon i poszczególni ludzie” – Porfiriusz, *Isagoga Porfiriusza*, w: Arystoteles, *Kategorie i Hermeneutyka z dodaniem Isagogi Porfiriusza*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1975, II, s. 92.

¹⁷ „Dwie są i tylko dwie mogą istnieć drogi poszukiwania i odkrywania prawdy. Jedna od zmysłów i twierdzeń szczegółowych wznosi się od razu do twierdzeń najbardziej ogólnych i na podstawie tych zasad naczelnych i ich niewzruszonej prawdziwości ocenia i odkrywa twierdzenia średniej ogólności; ta droga jest normalnie w użyciu. Druga wyprowadza twierdzenia ogólne ze zmysłów

wyrażał Blaise Pascal, który twierdził, że człowiek powinien oddalić „wzrok od niskich przedmiotów”, aby móc obserwować naturę „w jej wzniosłym i pełnym majestacie”¹⁸. George Berkeley z kolei wyrażał pogląd na rolę perspektywy w poznaniu i sądach. W swojej *Próbie stworzenia nowej teorii widzenia*¹⁹ zwracał uwagę na wyraźną korelację między zmianami szczegółowości i ostrości²⁰. Jeszcze szersze refleksje na temat zbliżony do rozdzielczości perspektywy prezentował Whitehead, który w *Procesie i rzeczywistości*²¹ porządkował pojęcia według kategorii. Co charakterystyczne, pierwszą z nich była „kategoria tego, co ostateczne”²², czyli element struktury pojęciowej, w której to, co ostateczne, stanowi fundament metafizyki. Taki porządek zrazu zakłada hierarchię poziomów ogólności – od rzeczy ostatecznych ku doraźnym. Bertrand Russell zaś wyraźnie odnosi się do problemów poznawczych i sądów, twierdząc, że „istnieje wiele różnych stopni samooczywistości i że jest rzeczą możliwą znać twierdzenie ogólne, nie znając żadnej z prostych prawd w nim zawartych”²³. Autor sugeruje istnienie różnych poziomów poznania: od szczegółowych faktów do uogólnionych twierdzeń.

Ad 2. Pojęcie perspektywy

Jeśli chodzi o kwestię perspektywy jako takiej, to wczesne sugestie również znajdziemy u Platona – w *Państwie*, w formie metafory jaskini. To klasyczny fragment ilustrujący różnicę w perspektywie poznawczej między wysokim a niskim poziomem poznania²⁴. Synchronizacja poziomów ogólności nie tylko w dyskursie, ale też pomiędzy na przykład postrzeganiem i refleksją wydaje się tu zasadnicza.

i twierdzeń szczegółowych, posuwając się nieprzerwanie i stopniowo wzwyż, aby na końcu dojść do tego, co najbardziej ogólne; ta droga jest prawdziwa i nie uczęszczana” – F. Bacon, *Novum Organum*, tłum. J. Wikajrak, Warszawa 1955, I, XIX, s. 61.

¹⁸ B. Pascal, *Mysli*, Kraków 2006, 84, s. 51–52.

¹⁹ G. Berkeley, *Próba stworzenia nowej teorii widzenia*, w: *Próba stworzenia nowej teorii widzenia i inne eseje filozoficzne*, tłum. A. Grzebiński, Toruń 2011, s. 37–134.

²⁰ „Kiedy na przykład postrzegam wielką liczbę takich przedmiotów jak domy, pola, rzeki i tym podobne, które – jak poucza mnie doświadczenie – zajmują znaczną przestrzeń, tworzę sąd czy też wniosek, że przedmiot, jaki widzę za nimi, znajduje się w dużej odległości. Podobnie, gdy przedmiot, który doświadczałem kiedyś przeze mnie z małej odległości był wyraźny i wielki, teraz jawi mi się jako niewyraźny i mały, to natychmiast wnioskuje, że znajduje się on daleko ode mnie” – tamże, s. 47.

²¹ A.N. Whitehead, *Proces i rzeczywistość*, dz. cyt., tłum. P. Staroń, Kęty 2021.

²² Tamże, s. 60.

²³ B. Russell, *Mój rozwój filozoficzny*, tłum. H. Krahelska, C. Znamierowski, Warszawa 1971, s. 111.

²⁴ Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003, 514a–b.

Wieki później François de La Rochefoucauld w jednej ze swoich maksym stwierdził, że „ludzie i sprawy mają swoją perspektywę”, a trafność sądu jest uzależniona od adekwatności perspektywy poznawczej – odpowiednio ogólnej bądź szczegółowej²⁵. Również Whitehead wskazywał na istnienie perspektywy w postrzeganiu wielu obiektów w skali²⁶. Wspomniany wcześniej Russell podaje wprost definicję, która jest w niezwykle przydatna dla opisywanej tu koncepcji. Stwierdza bowiem: „Całość zdarzeń oglądanych z jednego miejsca fizycznego nazywam «perspektywą». Całość moich postrzeżeń w danej chwili czasu tworzy jedną perspektywę”²⁷. Autor definiuje tutaj perspektywę jako zespół spostrzeżeń związanych z określonym punktem odniesienia zarówno przestrzennym, jak i temporalnym. Ma to istotne znaczenie dla omawianej koncepcji. Hans-Georg Gadamer zdefiniował bowiem horyzont jako jeden z głównych komponentów zrozumienia rzeczywistości, przy czym horyzont to lepszy zakres widzenia, który służy zrozumieniu²⁸. Thomas Nagel natomiast poruszał kwestię perspektywy poznawczej wpływającej na tworzenie sądów w swoich rozważaniach zatytułowanych *Jak to jest być nietoperzem*²⁹.

Ad 3. Praktyczny wymiar dostosowania poziomów ogólności

Jeśli chodzi o funkcjonalny/praktyczny aspekt dostosowywania poziomów ogólności w dyskursie, należy najpierw wymienić teorię *stasis*, zaproponowaną pierwotnie przez Hermagorasa z Temnos³⁰, a rozwiniętą przez Cynceron³¹ i Kwinty-

²⁵ La Rochefoucauld, *Maksymy i rozważania moralne*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1960, maksyma 104, s. 43.

²⁶ „Rzeczy zebrane tu i teraz w urzeczywistnioną jedność to nie chmura, zamek czy planeta po prostu same w sobie, lecz zamek, chmura czy planeta z punktu widzenia (w czasie i w przestrzeni) zjednoczenia ujęciowego. Innymi słowy, jest to perspektywa zamku gdzieś tam z punktu widzenia zjednoczenia tutaj. Są to więc wyglądy zamku, chmury czy planety tutaj dopiero zebrane w jedność” – A.N. Whitehead, *Nauka i świat nowożytny*, tłum. M. Kozłowski, M. Pieńkowski, Kraków 1987, s. 105–106.

²⁷ Tamże, s. 117.

²⁸ „Pojęcie «horyzont» narzuca się tu, gdyż daje wyraz większemu polu widzenia, jakie musi stać do dyspozycji rozumiejącego” – H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2007, s. 418.

²⁹ T. Nagel, *Jak to jest być nietoperzem?*, w: tegoż, *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 1997, s. 203–219.

³⁰ Zob. G.A. Kennedy, *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton, NJ 1983, s. 73–86.

³¹ Cynceron, *O inwencji retorycznej. De inventione*, tłum. K. Ekes, red. M. Mejor, D. Sutkowska, B. Awianowicz, Warszawa 2013, s. 33–49.

liana³². Jej najważniejszym celem było określenie, wokół czego rzeczywiście toczy się spór, zanim podejmie się próbę jego rozwiązania. W tym ujęciu argumentacja nie zaczyna się od samego głoszenia stanowisk, lecz od uważnej analizy poziomu, na którym powstaje nieporozumienie.

Klasyczny podział, utrwalony przez Cyncerona w *De inventione*, obejmuje cztery typy punktów spornych (*status causae*): czy coś miało miejsce (*conjectura*)? Czym coś jest (*definitio*)? Jaka jest tego jakość lub wartość (*qualitas*)? Oraz czy sprawa toczy się we właściwym miejscu i trybie (*translatio*)? Możliwość zidentyfikowania tych aspektów była nie tylko techniką retoryczną, lecz także próbą precyzyjnego dostrojenia poziomu ogólności rozmowy do charakteru konfliktu.

Co istotne, w klasycznym modelu *stasis* zgoda między stronami mogła nastąpić na którymkolwiek z tych poziomów, a więc nawet jeśli spierano się o jakość (na przykład moralną ocenę czynu), uznanie wspólnej definicji mogło doprowadzić do przeformułowania sporu i zbliżenia stanowisk. Przykładowo dwie strony spierające się o to, czy pewne działanie było „zdradą”, mogą osiągnąć porozumienie, jeśli zgodzą się co do definicji terminu i jednocześnie przyjmą, że akt dotyczył raczej „niesubordynacji” niż „zdrady stanu”.

Teoria *stasis* nie rozstrzyga zatem sporu, ale umożliwia jego kalibrację, otwierając drogę do bardziej konstruktywnego dialogu – właśnie przez odpowiednie dobranie poziomu rozdzielczości, na którym rozmowa powinna być kontynuowana.

Wśród inspiracji dla koncepcji rozdzielczości perspektywy należy wymienić również dialektykę. W długiej tradycji filozoficznej dialektyka była pojmowana nie tylko jako technika argumentacyjna, ale też metoda dociekania prawdy przez konfrontację stanowisk. Od Sokratesa³³ po Hegla³⁴ dialektyka odsłaniała potencjał sporu jako narzędzia poznawczego – nie przez jego eliminację, lecz jego uporządkowanie. W sensie arystotelesowskim dialektyka polegała na badaniu opinii prawdopodobnych (*endoxa*) i testowaniu ich za pomocą pytań, które prowadzą rozmówcę do wyraźniejszego ujęcia jego stanowiska lub do jego rewizji³⁵. W wersji nowożytnej, choć często zatracala ona swój konwersacyjny charakter, dialek-

³² Kwintyliusz, *Institutio oratoria*, ks. III, rozdz. VI, The Latin Library, <https://www.thelatinlibrary.com/quintilian.html> (dostęp: 1.09.2025).

³³ Zob. Platon, *Gorgiasz*, tłum. W. Witwicki, w: tegoż, *Dialogi*, t. 1, dz. cyt., 454c–455a; tenże, *Państwo*, dz. cyt., VII, 531d–534e.

³⁴ Zob. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, Warszawa 1961, s. 63–85.

³⁵ Arystoteles, *Topiki*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1998, ks. I, rozdz. 1–2, s. 41–47.

tyka pozostała metodą ujawniania założeń, rekonstruowania ukrytej struktury sporu i badania wewnętrznej spójności twierdzeń.

W kontekście KRP dialektyka może być rozumiana jako wstępna praktyka ustalania poziomu ogólności, na którym strony naprawdę się różnią – zanim sformułuje się argumenty, należy bowiem zrozumieć, czy nieporozumienie dotyczy faktów, definicji, wartości, czy też bardziej fundamentalnych założeń światopoglądowych. W tym sensie dialektyka pełni funkcję instrumentu wstępnego rozpoznania przestrzeni sporu, zorientowanego nie na zwycięstwo, lecz na możliwe porozumienie³⁶.

Stosowne sugestie odnośnie do praktycznego dostosowania języka do odbiorcy znajdziemy między innymi u Piotra Abelarda:

należy operować odmiennymi słowami w zależności od tego, do jakich ludzi mówimy. Zdarza się, że ścisłe znaczenie słowa jest dla niektórych nieznane albo mniej spotykane. I jeżeli do takich chcemy mówić z pożytkiem, aby ich czegoś nauczyć, trzeba raczej naśladować ich zwykły sposób mówienia, niż zważać na właściwą treść słowa³⁷.

Autor wskazywał tym samym na potrzebę dostosowywania poziomu ogólności/szczegółowości wypowiedzi do słuchacza.

Sięgając jednak do bardziej współczesnych autorów, wskażmy, że Whitehead używał przykładu mapy o wielkiej skali³⁸. Sugerował zmiany w poziomie ogólności: „duża skala” = większy kontekst = lepsze zrozumienie. Zmniejszając skalę, gubimy szersze znaczenie. Móc oglądać historię w tak wielkiej skali, aby móc oderwać się od bezpośredniego zaangażowania w obecne konflikty, to już nie kompetencja tylko historyka, filozofa czy polityka, który mógłby odwoływać się do rozważań na znacznie wyższym poziomie niż oparty jedynie na faktach lub

³⁶ Zob. N. Rescher, *Dialectics: A Controversy-Oriented Approach to the Theory of Knowledge*, Albany, NY 1977, s. 1–15.

³⁷ P. Abelard, *Tak i nie*, w: tegoż, *Rozprawy*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1969, s. 266.

³⁸ „Jeden z wybitnych angielskich mężów stanu zalecał kiedyś swym ziomkom używanie map o wielkiej skali jako środka zabezpieczającego przeciw panice, alarmom i ogólnym nieporozumieniom w prawdziwych stosunkach między narodami. Podobnie gdy badamy sprzeczności między trwałymi elementami ludzkiej natury, dobrze jest rozrysować naszą historię w wielkiej skali i w ten sposób oderwać się od bezpośredniego zaangażowania w obecne konflikty” – A.N. Whitehead, *Nauka i świat...*, dz. cyt., s. 246.

argumentach poziom wiedzy lub specjalistycznych kompetencji³⁹. Wspomniany w poprzednim aspekcie Gadamer twierdził, że zrozumienie to tak zwane stapienie się horyzontów (niem. *Horizontverschmelzung*)⁴⁰, czyli pogodzenie pewnych poziomów ogólności. Jego zdaniem bowiem osiągnięcie horyzontu to oddalenie perspektywy z rzeczy najmniejszych, najbliższych, by ująć je we właściwej proporcji⁴¹, a więc zmiana poziomu rozdzielczości/ogólności.

Problem zbyt wysokiej szczegółowości jest z kolei dobrze widoczny u Nagela, który w tekście *Jak to jest być nietoperzem?* próbuje wyjaśnić różnice percepcyjne w kontekście tego, jakie sądy wydajemy o tych skrzydlatych ssakach. Ich odmienność od nas jest wszak tak znaczna, że możliwość przypisywania im pewnych typów funkcji, doznań i zachowań jest poszlakowa. Autor dodaje, że „subiektywny charakter doznań osoby na przykład od urodzenia głuchej i niewidomej nie jest mi dostępny ani przypuszczalnie nie jest jej dostępny subiektywny charakter moich doznań”⁴². Możliwość porozumienia między podmiotami istnieje, jeśli przejdziemy na wyższy poziom ogólności percepcji i rozważań. Im większa odmienność jednak, tym większy poziom ogólności jest potrzebny. Co więcej, istnieją poziomy szczególności, na których porozumienie jest zdaniem Nagela niemożliwe.

Intuicje te wspiera również myśl Willarda Van Ormana Quine’a, który w obliczu niestosowalności zasady *ceteris paribus* do świata natury wskazuje, że „elementarne prawa mechaniki formułuje się zwykle w terminach odnoszących się do tych idealnych przedmiotów, podobnie jak rachunek różniczkowy wyrażano w terminach wielkości nieskończenie małych”⁴³, co pokazuje, że przyjmowanie założeń o możliwym izolowaniu problemów teoretycznych w celu odkrycia i opisanie działających rzeczywiście praw przyrody wymaga od badacza wznoszenia się na wyższy poziom ogólności.

³⁹ „Oparcie się na nauce może w pewnym okresie dostarczyć adekwatnych metod dla wąskiej grupy ludzi o ograniczonych zainteresowaniach. Ale ta adekwatność na pewno nie wynika z adekwatności punktu widzenia” – A.N. Whitehead, *Przygody idei*, tłum. M. Piwowarczyk, Warszawa 2020, s. 49.

⁴⁰ H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 420.

⁴¹ „Uzyskanie horyzontu oznacza zawsze, że uczymy się sięgać wzrokiem ponad bliskość i zbytnią bliskość – nie po to, by od niej abstrahować, lecz by ją lepiej widzieć na tle pewnej większej całości i we właściwych proporcjach” – tamże, s. 418–419.

⁴² T. Nagel, *Jak to jest być nietoperzem?*, dz. cyt., s. 208.

⁴³ W. Van O. Quine, *Słowo i przedmiot*, tłum. C. Cieśliński, Warszawa 1999, s. 283–284.

Stanowiska nieidentyczne, aczkolwiek pokrewne reprezentował Kurt Gödel, twierdzący, że w odniesieniu do systemów skomplikowanych nie da się stworzyć kompletnego i niesprzecznego zbioru aksjomatów, chyba że odwołamy się do aksjomatu wyższego rzędu⁴⁴. Z kolei Carl Hempel zakładał konieczność przechodzenia na wyższy poziom ogólności perspektywy, gdzie pojedyncze fakty są interpretowane w świetle nadrzędnych teorii⁴⁵. Warto w tym kontekście przywołać również podejście Bolesława Gaweckiego:

O ile mechaniczne zestawianie stanowisk sprzecznych, jak teizm i ateizm, materializm i spirytualizm itd., do jednolitego, niesprzecznego poglądu doprowadzić nie może, to sprawa przedstawia się inaczej, gdy ponad dwoma przeciwnymi stanowiskami usiłuje się znaleźć nowe, wyższe⁴⁶.

Współczesne wątki współgrające z koncepcją rozdzielczości perspektywy znaleźć można także w założeniach logiki niemonotonicznej, rozwijanej między innymi przez Raymonda Reitera⁴⁷ i Johna McCarthy'ego⁴⁸. W bardzo ogólnym ujęciu, w odróżnieniu od klasycznego rozumowania dedukcyjnego, w którym raz wyprowadzone wnioski pozostają logicznie obowiązujące niezależnie od przyszłych przesłanek, logika niemonotoniczna pozwala na ich ponowne rozważenie w świetle nowych informacji. Logika niemonotoniczna jako model formalny odpowiada więc pragmatycznemu wymogowi dostosowywania struktury wypowiedzi i poziomu rozumowania do aktualnych warunków dyskursu⁴⁹. KRP natomiast dopuszcza możliwość zmiany wniosków uzyskanych w wyniku postrzegania tego samego zjawiska z innej perspektywy, na przykład z bliska albo z uwzględnieniem szerokiego kontekstu.

Współczesnym, systematycznym ujęciem praktyki porozumiewania się w warunkach konfliktu stanowisk jest tak zwany model racjonalnej dyskusji, opracowany przez Fransa H. van Eemeren i Roba Grootendorsta w ramach „szkoły pragmadialektycznej”⁵⁰. Model ten zakłada, że różnice poglądów mogą być roz-

⁴⁴ Por. np. E. Nagel, J.R. Newman, *Twierdzenie Gödla*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1966.

⁴⁵ C.G. Hempel, *Filozofia nauk przyrodniczych*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 2001, s. 116–117.

⁴⁶ B.J. Gawecki, *Filozofia rozwoju. Zarys stanowiska filozoficznego*, Warszawa 1967, s. 6.

⁴⁷ R. Reiter, *A Logic for Default Reasoning*, „Artificial Intelligence” 1980, t. 13, s. 81–132.

⁴⁸ J. McCarthy, *Circumscription – A Form of Non-Monotonic Reasoning*, „Artificial Intelligence” 1980, t. 13, s. 27–39.

⁴⁹ Autor planuje rozwój badań w tym kierunku, zaznaczając jednocześnie, że logika niemonotoniczna w kontekście koncepcji rozdzielczości perspektywy nie jest przedmiotem tego artykułu.

⁵⁰ Zob. F.H. van Eemeren, R. Grootendorst, *Argumentation, Communication, and Fallacies: A Pragmatic-Dialectical Perspective*, Hillsdale, NJ 1992; zob. też F.H. van Eemeren, *Advances in Pragmatic-Dialectics*, Amsterdam–Newport News, VA 2002.

wiązywane na drodze argumentacji pod warunkiem spełnienia określonych norm racjonalności oraz świadomego podziału procesu dyskusyjnego na cztery fazy: konfrontacji, otwarcia, argumentacji i zakończenia. Każda z nich implikuje nie tylko inne procedury komunikacyjne, ale także operowanie na różnych poziomach ogólności: od wspólnych założeń i wartości po szczegółowe kontrargumenty. Co charakterystyczne, model racjonalnej dyskusji nie idealizuje komunikacji w znaczeniu utopijnym, lecz raczej jest narzędziem rekonstrukcji warunków, pod jakimi możliwe jest sensowne i konstruktywne porozumienie. Ujęcie to ujawnia – zarówno w teorii, jak i praktyce – konieczność świadomego dostosowywania poziomu argumentacji do kontekstu sporu oraz stopniowego przechodzenia od uogólnień do rozróżnień istotnych dla rozwiązania konfliktu. Stanowi zatem interesującą inspirację dla koncepcji rozdzielczości perspektywy.

Współczesnym rozwinięciem myśli o zmienności punktu widzenia oraz dostosowywaniu sądów do sytuacji dyskusywnej jest tak zwany kontekstualizm epistemiczny, rozwijany przez takich autorów jak Keith DeRose⁵¹ czy David Lewis⁵². Teoria ta zakłada, że standardy przypisywania wiedzy zależą od kontekstu, w którym wypowiedzane są sądy epistemiczne, co oznacza, że to samo twierdzenie może być uznane za prawdziwe w jednym kontekście, a za fałszywe w innym, bez zmiany jego treści rzeczowej. Przykładowo stwierdzenie „X wie, że ma ręce” może być prawomocne w sytuacji codziennej, ale stracić siłę przekonywania w kontekście sceptycznym (na przykład gdy podniesiona zostaje możliwość, że śnimy)⁵³. W aspekcie omawianej propozycji kontekstualizm ukazuje mechanizm dostosowania poziomu ogólności epistemicznej – im wyższy poziom sceptycyzmu, tym wyższy poziom ogólności potrzebny do podtrzymania roszczenia do wiedzy.

Przywołane przykłady, wybrane spośród wielu, wskazują na liczne źródła inspiracji dla koncepcji rozdzielczości perspektywy. Nadrzędnym jej celem pozostaje jednak zaproponowanie metody służącej do ustalenia najniższego poziomu ogólności możliwego porozumienia tak, aby mogło ono odgrywać swoją funkcjonalną rolę z punktu widzenia stron.

⁵¹ K. DeRose, *Solving the Skeptical Problem*, „Philosophical Review” 1995, t. 104, nr 1, s. 1–52.

⁵² D. Lewis, *Elusive Knowledge*, „Australasian Journal of Philosophy” 1996, t. 74, s. 549–567.

⁵³ Zob. też S. Cohen, *Contextualist Solutions to Epistemological Problems: Scepticism, Gettier, and the Lottery*, „Australasian Journal of Philosophy” 1998, t. 76, s. 289–306.

4. Koncepcja rozdzielczości perspektywy

Gdy piszemy o KRP, na myśl przychodzi analogia z techniką fotograficzną. Standardowy obiektyw aparatu fotograficznego, który oddaje mniej więcej kąt i obszar widzenia ludzkiego wzroku skierowanego na dany obiekt, zwykle ma ogniskową wynoszącą 50 milimetrów. Próba wykonania zdjęcia oddającego wszystkie szczegóły fotografowanego obiektu wymaga jednak użycia innego obiektywu – z reguły będzie to teleobiektyw o ogniskowej znacznie przekraczającej 100 milimetrów. Na zdjęciu zrobionym takim obiektywem widoczny będzie jedynie fragment, w przypadku teleobiektywów o długiej ogniskowej nawet mały fragment obrazu widocznego gołym okiem lub poprzez standardowy obiektyw. Da się jednak na nim dostrzec – ze znacznie większą precyzją niż gołym okiem – wszelkie szczegóły fotografowanego obiektu. Zdjęcie tak wykonane można dodatkowo powiększać, aby ujawnić jeszcze mniejsze detale, zupełnie niewidoczne na pierwszy rzut oka lub nieujawniane na fotografii zrobionej standardowym obiektywem.

O takim zdjęciu, dokładnie prezentującym najmniejsze nawet szczegóły, mówi się, że jest to obraz o wysokiej rozdzielczości. Jego przeciwieństwem są zdjęcia wykonane z użyciem obiektywu szerokokątnego, czyli o długości ogniskowej wynoszącej 35 milimetrów lub mniej. Obiektywów szerokokątnych używa się w celu objęcia zakresem zdjęcia jak największego pola widzenia. Siłą rzeczy jednak na takim obrazie mniejsze obiekty wydają się jeszcze mniejsze, a wiele detali staje się po prostu niewidoczne.

Nowoczesna fotografia, szczególnie w warunkach dobrego naświetlenia, pozwala na wykonywanie zdjęć o bardzo dużej głębi ostrości. Oznacza to jednak tylko tyle, że zdjęcie ilustrujące szeroką perspektywę – na przykład krajobraz – można kadrować, chociażby wykonując operację typu „zoom in” na ekranie komputera, w celu ujawnienia i wyraźnej prezentacji wybranego szczegółu. Wynika z tego, że istnieje możliwość zastąpienia operacji dokonywanej za pomocą obiektywu w trakcie wykonywania fotografii operacją dotyczącą sposobu prezentacji. W obu wypadkach jednak dokonywana jest zmiana rozdzielczości perspektywy – ze stosunkowo niskiej w wypadku zdjęć szerokokątnych do stosunkowo wysokiej dla obrazów przybliżonych.

Podobny mechanizm można zaobserwować, posługując się przeglądarką w rodzaju Google Earth. Z poziomu obrazu całego kraju za pomocą operacji „zoom in”

można dojść do dość dokładnego obrazu okolicy jednej ulicy lub jednego domu. Budynek nie może być jednak widoczny z perspektywy ukazującej kraj, podobnie jak perspektywa ukazująca okolicę domu siłą rzeczy nie obejmie ogromnej większości tego, co znajduje się na obrazie całego kraju.

Zbliżony mechanizm dotyczy nie tylko wzroku. Dobry dyrygent podczas próby orkiestry symfonicznej potrafi skoncentrować się na moment na dźwiękach poszczególnych instrumentów i na przykład przekazać uwagę drugiemu skrzypkowi co do potrzeby skorygowania tempa czy czasu wejścia. Słynny przykład magdalenki Prousta wskazuje na rolę szczegółów w przywoływaniu wspomnień, które umożliwiają wspomnianie przeszłych wydarzeń, stanów emocjonalnych i całego szerszej rozumianego kontekstu.

Dalej podejmiemy zatem próbę wykazania, że także podczas dyskursu zachodzą kolejne zmiany w rodzaju „zoom in” albo „zoom out”, dopuszczające bądź dokładniejszy obraz bardziej szczegółowych aspektów omawianego problemu, spojrzenie na całość zagadnienia, bądź też jeszcze szersze przyjrzenie się zagadnieniu na tle obszernego kontekstu. Takie zmiany w większości przypadków okażą się nie tylko pożądane, ale wręcz konieczne do właściwego zrozumienia całości oraz wzajemnego zrozumienia dyskutujących stron. Celem tego zabiegu jest wykazanie, że zmiany poziomu ogólności perspektywy i rozdzielczości obrazu omawianego problemu powinny być dokonywane z pewną starannością o zachowanie ciągłości przejścia z jednego poziomu na drugi. Porównując to do obrazu prezentowanego przez Google Earth, można by powiedzieć, że nie byłoby funkcjonalne gwałtowne przejście z obrazu kontynentu do obrazu domu, gdyż obserwator natychmiast straciłby orientację co do okolicy, w jakiej ten dom się znajduje. Tak samo nie są właściwe zbyt gwałtowne lub zbyt daleko idące zmiany poziomu ogólności perspektywy czy rozdzielczości obrazu w trakcie dyskursu.

Podjmując konstruktywną wymianę treści, formułujemy komunikaty ujawniające własny wizerunek rzeczywistości lub – zwykle – jej fragmentu, będącego przedmiotem naszego aktualnego zainteresowania. Cokolwiek by tym przedmiotem nie było, jawi się on nam w określonej skali rozdzielczości perspektywy, ponieważ – jak już zostało powiedziane – nie jesteśmy w stanie równolegle postrzegać poziomów bardzo szczegółowych i bardzo ogólnych z tą samą ostrością. Mało tego, istnieją całe przestrzenie poziomów zbyt szczegółowych, abyśmy mogli dokonywać tam spostrzeżeń wprost (od cząstek elementarnych poczynają

jąc⁵⁴), podobnie jak istnieją całe przestrzenie poziomów zbyt ogólnych, które też wymykają się możliwości naszego postrzegania z jakąkolwiek dozą szczegółowości⁵⁵. Mowa tu o postrzeganiu wprost, a nie naukowych analizach popartych całą sprzętową i pojęciową aparaturą, której użycie, swoją drogą, też wymaga przechodzenia na niezwykle szczegółowe poziomy analizy.

Intuicję co do tego, że perspektywa postrzegania świata dąży do wymykającej się poznaniu nieskończoności zarówno w kierunku wartości bardzo małych, jak i bardzo wielkich, wyrażał już Pascal⁵⁶, a współczesna nauka wydaje się tę intuicję potwierdzać. Dlatego na przykład zakłada się, że „działające w świecie” prawa fizyki mogą załamywać się przy wartościach wyjątkowo małych (na przykład cząstek elementarnych) albo nad wyraz wielkich (jak chociażby czarne dziury).

Na podobnej zasadzie podczas konwersacji może istnieć taka skala szczegółowości albo ogólności komunikatu, która może się wymykać rozumieniu odbiorcy. W przypadku wzroku istnieje zjawisko akomodacji, co oznacza, że oko potrzebuje pewnego czasu na przyzwyczajenie się w przypadku gwałtownej zmiany oświetlenia, ale też perspektywy. Jako przykład może posłużyć pojawienie się zanieczyszczenia na szybie, co w przypadku prowadzenia samochodu może rozpraszać kierowcę, bo mimowolne, chwilowe skupienie ostrości wzroku na tym zanieczyszczeniu powoduje, że droga i wszystko, co się na niej znajduje, przez chwilę są postrzegane nieostro. Na podobnej zasadzie próba skupienia wzroku kierowcy na drodze, na przykład w warunkach ograniczonej widoczności o zmierzchu, uniemożliwia mu jednoczesną obserwację na przykład krajobrazu.

⁵⁴ „The atom of modern physics can be symbolized only through a partial differential equation in an abstract space of many dimensions [...]. All its qualities are inferential; no material properties can be directly attributed to it. That is to say, any picture of the atom that our imagination is able to invent is for that reason defective. An understanding of the atomic world in that primary sensuous fashion [...] is impossible” – Werner Heisenberg, cyt. za: B.C. Van Fraassen, *Scientific Representation*, Oxford 2010, s. 20.

⁵⁵ To na najbardziej ogólnym poziomie pojawia się pytanie o związek obserwacji z naturą tego, co jest. Por. „What do we really mean when we speak of a physical world-picture? Is it merely a convenient but basically arbitrary intellectual concept, or should we take the opposite view, that it reflects actual natural processes quite independent of us?” – Max Planck, cyt. za: tamże, s. 193.

⁵⁶ „Ostatecznie bowiem czymże jest człowiek w przyrodzie? Nicością wobec nieskończoności, wszystkim wobec nicości, pośredkiem między niczym i wszystkim. Jest nieskończenie oddalony od rozumienia ostateczności; cel rzeczy i ich początki są dlań zawsze ukryte w nieprzeniknionej tajemnicy; równie niezdolny jest dojrzeć nicości, z której go wyrwano, jak i nieskończoności, w której go pogrążono” – B. Pascal, *Mysli*, dz. cyt., 348, s. 53.

Podobne mechanizmy rozdzielczości perspektywy postrzegania dotyczą również uwagi. Dużo się mówi o podzielności uwagi, ale o ile wiadomo, nie ma badań, które potwierdzają, że ktokolwiek jest w stanie poświęcić tyle uwagi kilku celom równoległe, ile każdemu z nich z osobna⁵⁷.

Mając na względzie potencjalne rozbieżności w rozdzielczości perspektywy, możemy powrócić do głównego wątku, jakim jest Grice'owska zasada kooperacji, a zwłaszcza maksyma relacji, którą przywołałyśmy raz jeszcze: **komunikaty powinny być formułowane adekwatnie w stosunku do celu dyskusji, a także na przykład w obliczu możliwych wahań w zakresie przedmiotu dyskusji lub punktów jej odniesienia**. Jeśli chcemy zaadaptować koncepcję rozdzielczości perspektywy tak, aby skutecznie stosować trzecią regułę Grice'a, powinniśmy przyjąć następujące hipotezy robocze.

- a. Zachowanie kooperatywnego charakteru dyskursu wymaga także synchronizacji pomiędzy poziomami ogólności kolejnych komunikatów.

Tak jak nie powinno się zaskakiwać uczestników wymiany treści gwałtowną zmianą przedmiotu rozważań, tak należy sygnalizować, a najlepiej też uzasadnić każdą zmianę poziomu ogólności komunikacji. Taka zmiana może mieć charakter chwilowy lub trwały. Chwilowy charakter zmiany poziomu ogólności może się wiązać z podaniem przykładu w charakterze dygresji ilustrującej. W takiej sytuacji nadawca powinien po podaniu przykładu domknąć wątek przez powrót do uprzedniego poziomu ogólności, umożliwiając uczestnikom właściwą kontynuację rozumienia. Alternatywnie nadawca może zaprosić uczestników do zmiany poziomu ogólności rozważań, na przykład przez podjęcie próby podsumowania i formułowania wniosków. Taka intencja powinna być jednak sygnalizowana, aby pozostali uczestnicy dyskusji, spodziewając się kontynuacji poprzedniej perspektywy ogólności, nie stracili kontaktu z przebiegiem myśli głównej.

Sygnalizacja i synchronizacja poziomu ogólności perspektywy pozwala na zachowanie postrzegania omawianych treści w stosunkowo najlepszej możliwej rozdzielczości obrazu tak, aby na tyle, na ile to w ogóle technicznie możliwe, nie tracić z pola widzenia cech poszczególnych obiektów i kontekstu całości. Dopiero w tych warunkach możliwe okaże się określenie rzeczywistego minimum porozumienia lub ustalenie protokołu rzeczywistych, a nie będących tylko wynikiem braku zrozumienia rozbieżności.

⁵⁷ Na podstawie rozmowy z prof. Dariuszem Dolińskim.

- b. Rozbieżności stanowisk są związane z poziomem ogólności perspektywy i rozdzielczości postrzegania.

Inaczej mówiąc: prawie zawsze istnieje taki poziom ogólności, na którym reprezentanci odmiennych stanowisk byliby gotowi uzgodnić wspólne stanowisko. Ilustracją niech będzie tu na przykład zgoda co do prawomocności zasady (nie)sprzeczności.

Istnieje też taki poziom szczegółowości, na którym prawie każde wspólnie uzgodnione stanowisko musi się rozpaść na stanowiska odmienne. Ilustracją mogą tu być spory polityczne. Wspólne uzgodnienia wywołują spory co do sposobów ich wdrażania albo osób, które miałyby to robić, zakresów ich odpowiedzialności, wreszcie – środków przyznawanych do wspierania uzgodnionego celu. Nie bez powodu w różnego rodzaju instytucjach zachowuje się hierarchię i zasadę pomocniczości, aby osoby podejmujące decyzje na wyższym szczeblu nie ingerowały na przykład w sposoby realizacji działań, które lepiej pozostawić specjalistom.

- c. Istnieją zakresy rozdzielczości postrzegania i omawiania właściwe do rozpatrywania określonych zagadnień lub przedmiotów dyskusji, poza którymi traci ona charakter kooperatywnej komunikacji.

Określony przedmiot rozważań, zawarty na przykład w pytaniu, wymaga odniesienia na tym samym poziomie ogólności, chociażby w odpowiedzi, przynajmniej tak długo, jak długo zamiarem odbiorcy pozostaje udzielanie adekwatnych odpowiedzi, a nie przykładowo próba zamiany, unieważniania lub zignorowania pytania. Próba odpowiedzi na poziomie bardziej ogólnym może się odnosić do zawartej w wypowiedzi pierwotnej (pytaniu) implikacji lub presupozycji i dążyć do jej ujawnienia, względnie podważenia jej prawomocności. Z kolei próba odpowiedzi na poziomie bardziej szczegółowym sama może implikować lub nabierać charakteru presupozycji, co może utrudnić porozumienie. Właściwą odpowiedzią byłoby wstępne choćby nawiązanie do proponowanego poziomu ogólności, nawet w celu jego późniejszej zmiany.

- d. Istnieją zakresy rozdzielczości postrzegania i omawiania adekwatne dla podawanych uzasadnień lub wyjaśnień.

Zmiana poziomu ogólności wyjaśnienia może skutkować analogiczną zmianą treści zarówno komunikatów, jak i ewentualnych wniosków. Inaczej mówiąc, jest

to na przykład wpływ, jaki formalny zabieg zmiany rozdzielczości perspektywy może mieć na merytoryczną treść całego przekazu.

Alan Garfinkel w *Forms of Explanation* podaje przykład wpływu lokalnej populacji lisów na populację zajęcy na tym samym terytorium. Na poziomie ogólnym można bezpiecznie zaryzykować wniosek, że im więcej lisów, tym mniej zajęcy. Intuicyjnie domyślamy się, że jeśli na tym samym terytorium funkcjonuje wiele lisów, to zjadają one na bieżąco pojawiające się w tej samej okolicy zające. Na poziomie szczegółowego uzasadnienia takiego intuicyjnego założenia sprawy się jednak komplikują. Należałoby przeanalizować poszczególne przypadki śmierci konkretnych osobników spośród zajęczej populacji; ustalić, czy dany zajęc został rzeczywiście zgładzony przez lisa; kiedy i jaki lis był za tę śmierć odpowiedzialny itd. Dokładna analiza konkretnego przypadku wcale nie musi przy tym potwierdzać tezy głównej. Z tego z kolei wcale nie musi wynikać, że teza na poziomie bardziej ogólnym jest błędna, bo los zajęcia na terenie opanowanym przez lisy pozostaje łatwy do przewidzenia, niemniej szczegółowe uzasadnienie tej tezy na podstawie analizy poszczególnych przypadków mogłoby się okazać trudne. Istnieją w końcu inne przyczyny śmierci zajęcy oraz inne ograniczenia rozwoju ich populacji.

Należy zaznaczyć, że język opisowy – czy to w sporach dotyczących filozofii, polityki etc., czy też w przypadku konkretnych nieporozumień komunikacyjnych – przeważnie nie wyczerpuje się na jednym poziomie ogólności. Prezentowanie teorii postulującej wyjaśnienie całości danego zjawiska może wymagać formułowania tezy na wysokim poziomie ogólności, wyjaśnienia swojego aparatu poznawczego przez poziom niższy oraz wspierać się przykładami z poziomów jeszcze niższych. Prezentowanie stanowiska w konkretnym zakresie może z kolei wymagać wskazania na kontekst omawianej sytuacji, co może na przykład prowadzić do dygresji z poziomu koncepcyjnego wskazującej na wyższe poziomy ogólności.

Dbłość o przejrzystość wypowiedzi – jeden z warunków właściwego formułowania stanowisk w dyskursie konstruktywnym – w każdym wypadku wymaga jednak, aby nadawca, formułując swój komunikat, był świadomy głównego poziomu ogólności, na którym zamierza go formułować. Każda zmiana poziomu ogólności powinna być sygnalizowana, a jeśli wiąże się z podaniem dygresji ilustrującej, to należy domknąć wątek dygresyjny przez powrót do głównego poziomu ogólności w miejscu, z którego dygresja się rozpoczęła. Alternatywnie w przypadku wystąpienia potrzeby bardziej trwałej zmiany poziomu ogólności wypowiedzi w celu zachowania ciągłości dobrej narracji nadawca powinien zaprośić odbiorcę do podążenia za nim i upewnić się, czy odbiorca nadal rozumie

kolejne komunikaty zgodnie z intencją nadawcy. Na tej samej zasadzie odbiorca powinien sygnalizować w czasie rzeczywistym, nawet jeśli wiązałoby się to z ryzykiem przerwania nadawcy, swój brak rozumienia wynikający z niespodziewanej dla niego zmiany poziomu ogólności wypowiedzi.

Aby zilustrować potencjalne zastosowanie koncepcji rozdzielczości perspektywy, zaprezentujemy dwa przykłady „sporów” czy też rozbieżności.

5. Sigmund Freud i Viktor Frankl

Spór między Sigmundem Freudem a Viktorem Franklem dotyczy poczucia sensu życia i odpowiedzi na pytanie, co stanowi jego ostateczne źródło. Freud stał na stanowisku, że wszystko opiera się na popędach, impulsach i reakcjach obronnych, które kierują ludzkimi działaniami⁵⁸. Stanowisko Frankla jest zgoła odmiennie – akcentował on bowiem, że człowieka motywuje przede wszystkim tak zwana wola sensu, czyli podstawowa, zakorzeniona w człowieku potrzeba, żeby odnaleźć oraz wypełnić swoje cele i znaczenie w świecie⁵⁹.

Pierwszą przyczyną niezgody między Freudem i Franklem jest rozbieżność właśnie w podejściu do transcendencji. Dla ojca psychoanalizy religia to iluzja, redukowalna do określenia „neuroza dzieciństwa”⁶⁰. Zjawisko to powinno zdaniem Freuda zostać zastąpione przez naukę i rozum. Frankl z kolei nie był zwo-

⁵⁸ „W gruncie rzeczy wskutek takiego zniesienia ograniczeń nakładanych przez kulturę nieskończenie szczęśliwy mógłby być tylko jeden człowiek: tyran, dyktator, który skupił w swych rękach wszystkie instrumenty władzy i który miałby wszelkie powody życzyć sobie, by wszyscy inni dochowali przynajmniej jednego zakazu kultury: nie zabijaj! Jakże niewdzięczne, jak krótkowzroczne jest dążenie do zniesienia kultury! Pozostałby wówczas stan natury – o wiele trudniejszy do wytrzymania. To prawda, że natura nie wymagałaby od nas ograniczenia popędów, pozwalałaby nam je zachować, ale zna ona szczególnie skuteczny sposób ograniczania nas: wykańcza nas chłodno, okrutnie, bezlitośnie i – jak nam się wydaje – już w chwili, gdy mamy okazję do zaspokojenia popędu. Właśnie ze względu na niebezpieczeństwa, jakie grożą nam ze strony natury, połączyliśmy się i stworzyliśmy kulturę, która między innymi ma nam umożliwić wspólne życie. Obrona przed naturą to przecież główne zadanie kultury, prawdziwa przyczyna jej istnienia” – S. Freud, *Przyszłość pewnego złudzenia*, w: tegoż, *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 2013, s. 146.

⁵⁹ „To, co nazywam tutaj wolą sensu, może być również zdefiniowane jako podstawowe dążenie człowieka do tego, aby odnaleźć i wypełnić w życiu jego cel i sens” – V.E. Frankl, *Wola sensu. Założenia i zastosowanie logoterapii*, tłum. A. Wolnicka, Warszawa 2018, s. 52. Zaznaczmy tutaj, że Frankl nie negował istnienia popędów, określał je po prostu jako pochodne głębszego znaczenia o charakterze egzystencjalnym, które wynika z relacji z wartościową, transcendującą rzeczywistością.

⁶⁰ Zob. S. Freud, *Przyszłość...*, dz. cyt.

lennikiem psychoanalizy jako głównego narzędzia poszukiwania sensu, sprzeciwiał się także koncepcji, zgodnie z którą dobrostan może zależeć jedynie od zaspokajania popędów – czy to seksualnych, czy dotyczących woli mocy i władzy – a nawet sumy przyjemności. Wyrażał też sceptycyzm co do możliwości skutecznego szukania sensu za pomocą nauki czy w ogóle w ramach dostępnej zmysłom rzeczywistości⁶¹. Zdaniem Frankla sens to implikowane znaczenie, ale znaczenia tego można i należy szukać „ponad i poza” tym, co poznawalne lub kontrolowalne. W tej kwestii filozof sięgał do religii, do transcendencji⁶². Nie był zatem zwolennikiem koncepcji, wedle której człowiek sam, o własnych siłach może nadać swojemu życiu sens⁶³. Poczucie sensu życia nie wydaje się osiągalne ani za pomocą nauki, ani absolutnej władzy, ani doprowadzonego choćby do perfekcji samorozwoju. Frankl podkreślał:

Żadna dziedzina wiedzy nie może poznać ani zrozumieć samej siebie, nie wznosząc się ponad siebie. Podobnie żadna nauka nie jest w stanie ocenić

⁶¹ V.E. Frankl, *Bóg ukryty. W poszukiwaniu ostatecznego sensu*, tłum. A. Wolnicka, Warszawa 2014, s. 85.

⁶² „W tym miejscu chciałbym przywołać słowa Kierkegarda: «Nawet gdyby obłąd chciał mnie przystroić w szaty błazna, zdołam ocalić duszę, jeśli tylko zechcę zadowolić Pana Boga». A kilka stron dalej napisał: «Sądzę jednak, że wiarę w ostateczny sens musi poprzedzić wiara w ostateczny byt, wiara i ufność w Boga. [...] Człowiek nie jest w stanie pokonać różnicy wymiarów pomiędzy światem ludzkim a światem boskim, może jednak dążyć ku ostatecznym sensom poprzez swoją wiarę, której towarzyszy wiara w ostateczny byt». I dalej: «Ci, którzy sprowadzają religijność do tego, czy coś jest namacalne oraz widoczne gołym okiem, i z tego powodu zaprzeczają *a priori* istnieniu ostatecznego sensu, również wypierają swoje uczucia religijne. Obok tych, którym wyrefinowanie nie pozwala zaakceptować naiwnych religijnych dogmatów, są jeszcze osoby zbyt niedojrzałe, aby wyjść poza prymitywną epistemologię. To one obstają przy tym, że Bóg musi być widziany»” – V.E. Frankl, *Wola sensu*, dz. cyt., s. 196; por. tenże, *Bóg ukryty*, dz. cyt., s. 92–93.

⁶³ „Powyższa teza stoi w sprzeczności z twierdzeniem Jean-Paula Sartre’a, który uważał, że to człowiek tworzy i wymyśla ideały oraz wartości. Albo aby przytoczyć jego własne słowa, to człowiek tworzy własną istotę. Przywodzi mi to na myśl sztukcę fakira, który udaje, że wyrzuca do góry linę. Ta rzekomo zwisa w powietrzu, do niczego nieprzywiązana. Następnie, aby zadziwić widzów, fakir każe wspinać się po niej małemu chłopcu. W podobny sposób Sartre usiłuje nas przekonać, że człowiek dokonuje «projekcji» ideału w nicłość – a zatem wyrzutu liny w powietrze. Twierdzi jednocześnie, że jesteśmy w stanie wdrapać się po tej linie, to znaczy urzeczywistnić ideał i osiągnąć doskonałość. Tymczasem nie da się stworzyć dwubiegunowego pola napięć, którego człowiek tak bardzo potrzebuje z punktu widzenia zdrowia psychicznego i moralnego, o ile nie zostanie zachowany obiektywizm pola obiektywnego, a człowiek, który ma wypełnić dany sens, nie doświadczy transsubiektywizmu owego sensu” – V.E. Frankl, *Wola sensu*, dz. cyt., s. 84.

swoich wyników ani zdać sobie sprawy z ich konsekwencji, nie wychodząc poza własną sferę ontyczną i nie poddając się analizie ontologicznej⁶⁴.

Zarzucał jednocześnie Freudowi, że jego psychoanaliza redukuje człowieka do mechanizmów⁶⁵.

Porównując ich poglądy, warto zauważyć, że szkoła Freuda pozostała na niższym poziomie ogólności silną inspiracją zarówno dla późniejszej logoterapii Frankla, jak i wielu innych szkół psychoterapii. Nie zmienia to faktu, że na wyższym poziomie ogólności inspiracje te okazywały się nieadekwatne. Frankl zwracał na to uwagę, zarzucając Freudowi zbyt koncentrowanie się między innymi na metodzie (rzekomego) demaskowania, która staje się celem samym w sobie, gubiąc przy okazji cel nadrzędny, czyli rzeczywisty dobrostan pacjenta⁶⁶. Frankl proponował coś więcej – inny, wyższy poziom ogólności perspektywy, któremu Freud próbował odbierać prawomocność. Należy jednak pamiętać, że młodszy

⁶⁴ V.E. Frankl, *Bóg ukryty*, dz. cyt., s. 85.

⁶⁵ Co więcej, Frankl oskarżał psychoanalizę Freuda o zredukowanie człowieka do zbioru mechanizmów psychicznych, a w konsekwencji do depersonalizacji i uprzedmiotowienia (tamże, s. 38–39). Por. V.E. Frankl, *Życie z sensem. Autobiografia*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2024, s. 191. Frankl twierdził wprost, że psychoanaliza redukowałą człowieka do obiektu: „psychoanaliza nie tylko przyjęła cnotę obiektywizmu za swoją, ona się jej podporządkowała. Obiektywizm doprowadził koniec końców do obiektywizacji, czyli urzeczowienia. Innymi słowy, z żywej istoty, jaką jest człowiek, uczyniono obiekt, rzecz. Z punktu widzenia psychoanalizy pacjentem rządzą «mechanizmy», terapeuta zaś to ktoś, kto posiadał odpowiednią technikę doprowadzania do porządku zakłóconych mechanizmów. [...] Psychoanaliza postrzega całość ludzkiej duszy w sposób atomistyczny, jako złożoną z poszczególnych elementów, to jest rozmaitych popędów, na które z kolei składają się tak zwane popędy cząstkowe. Tym samym dusza zostaje nie tylko zatomizowana, ale także zanatomizowana, to znaczy analiza tego, co duchowe, zmienia się w anatomię. W ten sposób zniszczeniu ulega całość ludzkiej istoty. Można powiedzieć, że z jednej strony psychoanaliza depersonalizuje człowieka, a z drugiej – personifikuje poszczególne, pozostające często we wzajemnym konflikcie aspekty pojmowanej jako całość struktury duchowej. Bywa, że są one nie tylko personifikowane, lecz wręcz demonizowane, jak choćby w przypadku id czy superego traktowanych tak, jakby stanowiły stosunkowo samodzielne, pseudosobowe byty. Psychoanaliza burzy zatem to, co jest w człowieku jednolitą całością, stawiając sobie w końcu za zadanie zrekonstruowanie go z poszczególnych części. Ten atomistyczny punkt widzenia widać szczególnie wyraźnie we freudowskiej teorii zakładającej, że ego jest zbudowane z «popędów ego». Zgodnie z nią to, co tłum i cenzuruje popędy, samo jest popędowością» – V.E. Frankl, *Bóg ukryty*, dz. cyt., s. 38–39.

⁶⁶ „Zygmunt Freud nauczył nas, jak ważne jest demaskowanie. Myślę jednak, że gdzieś trzeba się zatrzymać: mianowicie tam, gdzie «demaskujący psycholog» staje wobec czegoś, co już nie daje się zdemaskować, z tej prostej przyczyny, że jest autentyczne. Psycholog, który w takiej sytuacji nie może przestać demaskować, demaskuje jedynie swoją nieświadomą tendencję do deprecjowania tego, co w człowieku prawdziwe, co w nim ludzkie» – V.E. Frankl, *Życie z sensem*, dz. cyt., s. 191.

myśliciel sugerował w tej kwestii niezamykanie się na dowolnie wzniosłe poziomy ogólności uzasadnień, a jednocześnie unikanie prób wikłania się w szczegóły podczas odwołania do bardzo wysokich poziomów ogólności.

Podsumowując, trzeba podkreślić, że Frankl nie negował metod Freuda jako inspirujących i wychowujących kolejne pokolenia terapeutów, natomiast dostrzegając w jego podejściu brak odwołania do wyższych, istotniejszych poziomów ogólności, które wskazują na immanentną, nieusuwalną i wykraczającą poza fizyczny determinizm i biologiczne popędy wartość osoby.

6. John Rawls i Robert Nozick

Spór między Robertem Nozickiem a Johnem Rawlsem dotyczy pojęcia sprawiedliwości społecznej i zakresu, w jakim jednostki mają prawo i obowiązek uczestniczyć w redystrybucji dóbr. Kryje się w tym temat o jeszcze wyższym poziomie ogólności, dotyczący pojęcia sprawiedliwości w ogóle oraz tego, jak sprawiedliwość uzasadniać. To ciekawy przypadek, ponieważ analizując ich spór przez pryzmat koncepcji rozdzielczości perspektywy, można dostrzec nie tylko różnice na poziomie treści, lecz także fundamentalne rozminięcie się w poziomach konstruowania argumentów (wykraczających poza dyskurs merytoryczny w stronę erystycznych zastosowań retoryki).

Rawls proponował uznać zasady sprawiedliwości za fundament umowy społecznej. Uważał, że sprawiedliwość jest oparta na pewnej intuicji. Założył, że jednostki racjonalne, nie mając wiedzy co do statusu, jaki zajmą w przyszłym społeczeństwie („zasłona niewiedzy”), zgadzają się na zasady zapewniające równość podstawowych wolności oraz maksymalizację minimalnego poziomu dobrobytu, czyli na tak zwaną zasadę „maximin”. Założenie intuicyjności zaczerpnął z kolei z wycucia gramatycznego w języku ojczystym – przyjął, że tak samo zasady moralne, jeśli nawet nie są kompletnie uświadomione, pozostają na jakimś poziomie spójne⁶⁷.

⁶⁷ „Koncepcja sprawiedliwości oddaje naszą moralną wrażliwość, jeśli nasze codzienne sądy pozostają w zgodzie z jej zasadami. Zasady te mogą służyć jako cząstkowe przesłanki argumentacji, która prowadzi do odpowiednich sądów. Nie rozumiemy naszego zmysłu sprawiedliwości, dopóki nie wiemy, jakie są to zasady, a wiedza ta nie ma charakteru systematycznego, obejmuje szerokie spektrum przypadków. Pożyteczne jest tu porównanie z problemem opisu poczucia poprawności gramatycznej zdań naszego języka ojczystego” – J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 2009, s. 89.

Nozick, choć deklaratywnie doceniał teorię Rawlsa na wysokim poziomie ogólności⁶⁸, zarzucał jej właśnie zbytnią ogólność, przynajmniej w kwestii niektórych sformułowań. Twierdził, że każda teoria sprawiedliwości powinna chronić autonomię jednostki, a nie opierać się na abstrakcyjnych zasadach grupowych. Wychodził z koncepcji suwerenności jednostki, poszanowania pierwotnych tytułów własności i dobrowolnej wymiany⁶⁹. Nozick pozornie deklarował akceptację dla niektórych teorii Rawlsa, natomiast *de facto* argumentował na znacznie niższych poziomach ogólności.

Zdaniem Nozicka istnieją sytuacje, w których wartość dodana wynikająca z indywidualnego wkładu jednostki jest praktycznie tak samo wysoka jak wartość dodana wynikająca ze współpracy tej jednostki z innymi. Tymczasem Rawls według Nozicka zdawał się przyjmować milczące założenie, że wartość dodana wynikająca z kooperacji jest na tyle cenniejsza od wysiłku indywidualnego, że po prostu opłaca się ponosić jej koszty. Nozick chcąc zilustrować, gdzie widział problem, podawał przykład dziesięciu Robinsonów Crusoe, którzy po jakimś czasie tworzenia wartości dodanej indywidualnie, każdy na swojej wyspie, zaczynają się komunikować przez radio, po czym organizować wymianę, ale też wysuwać roszczenia⁷⁰. Przykład ten wyraźnie ukazuje rozbieżność, która pojawia się na niższym poziomie rozdzielczości.

⁶⁸ „Teoria sprawiedliwości jest mocno ugruntowaną, głęboką, subtelną, dalekosiężną, systematyczną pracą z dziedziny filozofii polityki i moralności, niemającą sobie równych od czasu Johna Sturta Milla, o ile dzieło Milla jest na tym poziomie. To obfite źródło pouczających idei, zebranych we wspaniałą całość. Filozofowie polityki muszą teraz albo pracować na gruncie teorii Rawlsa, albo wyjaśnić, dlaczego tego nie robią. Wypracowane przez nas racje i rozróżnienia ukazują się tym wyraźniej na tle mistrzowskiego wykładu alternatywnej koncepcji przez Rawlsa, jak i same wykład ów rozjaśniają” – R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Warszawa 1999, s. 217–218.

⁶⁹ Tamże, s. 50–51.

⁷⁰ „Stanowisko Rawlsa w kwestii nierówności w rzeczy samej wymaga, aby wnoszony z osobna wkład we wspólny produkt dawał się przynajmniej w pewnej mierze wyizolować. Rawls bowiem ze szczególnym naciskiem przekonuje, że nierówności są usprawiedliwione, jeżeli służą polepszeniu sytuacji najgorzej sytuowanej warstwy społecznej, o ile pod nieobecność tych nierówności sytuacja tej warstwy byłaby jeszcze gorsza. Te użyteczne nierówności wpływają, przynajmniej częściowo, z konieczności stworzenia niektórym ludziom zachęt do rozmaitych działań albo do spełniania rozmaitych ról, które nie każdy mógłby spełnić równie dobrze. [...] Lecz komu ma się wypłacić owe zachęty? Gdy w grę wchodzi konieczność zapewnienia niektórym zachęt po temu, aby wykonywali swoje działania produkcyjne, to mówimy o wspólnym produkcie społecznym, z którego nie da się wydzielić jednostkowych wkładów. Gdyby produkt był tak nierozdzielnie wspólny, nie można by wiedzieć, czy dodatkowe zachęty trafiają do właściwych ludzi; i nie można by wiedzieć, czy dodatkowy produkt wytworzony przez tych

Wydaje się, że Nozick nie do końca rozumiał lub nie doceniał problemu rozdzielczości perspektywy, sam mieszając płaszczyzny. Każde jego twierdzenie na takim poziomie szczegółowości można podważyć taką samą metodą, czyli przez przejście na poziom jeszcze bardziej szczegółowy. Ponadto warto zauważyć, że sposób, w jaki Nozick omawiał teorię sprawiedliwości Rawlsa, przypomina znaną psychologom społecznym metodę wywierania wpływu, którą Dariusz Doliński określa jako „**sprowadzenie komunikacji na najniższy poziom identyfikacji działania**”⁷¹.

Celem nadawcy jest podanie zbyt wielu lub nie całkiem adekwatnych informacji na poziomie szczegółowym, aby zaciemnić wątek główny, oddalić ewentualne zarzuty lub wesprzeć własne. Nozick robi to na przykład, gdy podważa koncepcję „maximin” przez odwołanie do szczególnych przypadków (alkoholicy lub tak zwany reprezentatywny paralityk)⁷². Przykłady te mają jednak charakter retoryczny. Podobnie retoryczne znaczenie zdaje się mieć podawane na następnych stronach uzasadnienia sugerujące, jakoby istniały możliwości pełnej dobrowolności co do sposobu układania współpracy między członkami grup lepiej lub gorzej uposażonych.

Nozick przeciwstawia współpracę wewnątrzgrupową współpracy międzygrupowej, ponownie nie dowartościowując różnicy jakościowej pomiędzy tymi kategoriami ogólności. Sposób jego argumentacji, niezależnie od możliwej szczerości intencji lub zasadności merytorycznej, może rodzić podejrzliwość odbiorcy. Dzieje się tak dlatego, że w najlepszym razie filozof nie wykazał dostatecznej staranności w prezentowaniu treści na różnych poziomach ogólności. Nie sygnalizował

umotywowanych teraz ludzi jest większy niż nakłady na zachęty dla nich. A zatem nie można by wiedzieć, czy zapewnienie zachęt było skuteczne, czy też nie, czy spowodowało zysk netto, czy stratę netto. Lecz rozważania Rawlsa na temat usprawiedliwionych nierówności zakładają, że wszystko to można wiedzieć” – tamże, s. 223–224.

⁷¹ D. Doliński, *Techniki wpływu społecznego*, Warszawa 2006.

⁷² „Niemniej powinniśmy zapytać, dlaczego jednostki w sytuacji pierwotnej miałyby wybrać zasadę, która mówi raczej o grupie niż o indywidualach. Czy zastosowanie zasady minimum nie przywiedzie każdego w sytuacji pierwotnej do opowiedzenia się za maksymalizowaniem pozycji najgorzej sytuowanego indywiduala? Z pewnością zasada ta kwestię oceny instytucji społecznych sprowadziłaby do pytania o to, jak powodzi się najniebezpieczniejszemu z ludzi dotkniętych depresją. Ale unikanie tego przez skupienie uwagi na grupach (albo jednostkach reprezentatywnych) wydaje się *ad hoc* i nie jest dostatecznie atrakcyjne dla tych, którzy zajmują pozycje jednostkowe. Nie jest też jasne, jakie grupy należy brać pod uwagę; dlaczego wykluczać grupę alkoholików czy cierpiących na depresję bądź reprezentatywnego paralityka?” – R. Nozick, *Anarchia, państwo...*, dz. cyt., s. 226.

też w dostatecznym stopniu przejść między poziomami ogólności – przeciwnie, w swojej argumentacji odwoływał się do przykładów jednostkowych, które miałyby rzekomo podważać o wiele bardziej ogólne i nieostre sugestie Rawlsa. Na tej zasadzie można podważyć prawomocność prawie każdego zdania ogólnego, o ile wywodzone jest ono inaczej niż czysto dedukcyjnie.

7. Podsumowanie i dalsze perspektywy badawcze

Celem niniejszego tekstu było rozwinięcie zasady kooperacji Grice'a, szczególnie trzeciej z czterech podanych tam maksym, przez zaproponowanie koncepcji rozdzielczości perspektywy jako metody skutecznego poszukiwania najlepszej możliwej w danej sytuacji płaszczyzny porozumienia pomiędzy różnymi stanowiskami prezentowanymi w dyskursie. Metoda ta okazuje się skuteczna zwłaszcza wtedy, kiedy strony do porozumienia autentycznie dążą, nie powinna być natomiast stosowana w sporach o charakterze erystycznym lub w perswazji, gdyż wówczas mogłaby się stać jeszcze jedną z wielu technik manipulacji. Gdyby jednak do takiej sytuacji doszło, prezentowany artykuł pomoże czytelnikowi tego typu manipulację ujawnić i dzięki temu skuteczniej zapobiec jej ewentualnym skutkom.

Zastosowanie KRP w dyskursie pozwoliłoby nie tylko na osiągnięcie najlepszego funkcjonalnie możliwego porozumienia między stronami, lecz także na ujawnienie ewentualnych różnic pomiędzy założeniami pierwotnymi leżącymi u podstaw prezentowanych stanowisk.

W sensie badawczym KRP otwiera perspektywę funkcjonalnie dostatecznie skutecznego uzgadniania wspólnej płaszczyzny pomiędzy różnymi stanowiskami. Po pierwsze, możliwe staje się pogłębienie analizy przez ukierunkowane jej na identyfikację poziomów ogólności w rzeczywistych aktach komunikacyjnych. Po drugie, narzędzia KRP mogą zostać wykorzystane do systematycznego przeglądu bieżących sporów – zarówno filozoficznych, jak i społecznych – w których rozbieżności często wynikają z braku dostatecznej synchronizacji poziomów uogólnienia. Po trzecie, koncepcja umożliwia próbę rekonstrukcji wybranych rozbieżności w sporach historycznych, a także odkrycie pewnych koncepcji na nowo. Dla przykładu omawiana koncepcja może zostać wykorzystana jako narzędzie do reinterpretacji tradycji sceptycznej (szczególnie tropów) jako świa-

dectw napięć, które przynajmniej w niektórych wypadkach mogą wynikać z różnic pomiędzy poziomami ogólności.

Choć KRP porządkuje wypowiedzi według poziomów ogólności i umożliwia precyzyjne rozpoznanie punktów rozbieżności, należy przyznać, że nie rozwiązuje pełni problematyki wyboru najlepszej możliwej płaszczyzny porozumienia w konkretnej sytuacji. W wielu przypadkach dostępna będzie bowiem więcej niż jedna płaszczyzna dialogu, a ich hierarchia nie zawsze okaże się jednoznaczna. Nie jest oczywiste, czy należy preferować na przykład stanowisko bardziej przekrojowe, ale mniej szczegółowe, czy też takie, które operuje na niższym poziomie ogólności, lecz umożliwia dostęp do głębszych konsekwencji praktycznych. Takie napięcia mogą dotyczyć również rozbieżności między precyzją językową a skutkami społecznymi porozumienia czy między zakresem kompromisu a wiernością oryginalnym założeniom stron. W przyszłych pracach konieczne będzie zatem zaproponowanie matrycy kryteriów oceny płaszczyzn porozumienia, która uwzględniałaby zarówno aspekt strukturalny (poziom wypowiedzi), jak i pragmatyczny (cel dyskusji, kontekst działania, konsekwencje). Uznanie tej trudności nie podważa jednak spójności proponowanej koncepcji, lecz stanowi naturalny etap jej dalszego rozwijania i weryfikacji na gruncie empirycznych przypadków sporu.

Koncepcja rozdzielczości perspektywy może dać zachętę, aby własne stanowisko postrzegać z różnych punktów widzenia i na różnych poziomach ogólności – najszerszego i obejmującego jak największy kontekst nie wykluczając. Podobnie jak w wypadku rozważań w zakresie logiki niemonotonicznej włączenie do rozważań dodatkowych przesłanek może mieć wpływ na wnioskowanie, także w wypadku gotowości do postrzegania danego zjawiska w szerokim kontekście znaczeniowych uwikłań i na tle towarzyszących jego rozumieniu założeń pierwotnych; percepcja i interpretacja danego zjawiska mogą się w wyniku takiej zmiany sposobu jego postrzegania również zmieniać.

Przyjmując za Whiteheadem, McGilchristem i innymi, że prawda to raczej proces, a nie stan rzeczy, KRP proponuje możliwość równoczesnego obejmowania różnych punktów widzenia i poziomów ogólności w bieżącej obserwacji rzeczywistości, na podstawie której formułowane są coraz trafniejsze hipotezy robocze. Ewentualne zarzuty, że w dalszym ciągu nie gwarantują one całkowitej pewności wiedzy, jakie mogliby formułować wobec nich sceptycy, okażą się o tyle chybione, że celem koncepcji rozdzielczości perspektywy jest osiągnięcie

tego, co aktualnie możliwe, i w takim tylko stopniu. Na podobnej zasadzie żadne porozumienie między stronami dowolnego sporu nigdy nie będzie doskonałe, ale nie wynika z tego, że nie należy do niego dążyć. Przeciwnie, tak jak ciągle dążenie do prawdy, choćby pozbawione przywileju całkowitej pewności, ma sens zarówno w życiu, jak i filozofii, tak samo konsekwentne dążenie do najlepszych możliwych porozumień powinno przyświecać każdemu przyczynkowi formułowanemu w celu wsparcia dyskursu konstruktywnego. Porozumienia dalekie od doskonałości w praktyce często okazują się funkcjonalnie dostatecznie dobre, umożliwiając prawidłowe funkcjonowanie jednostek, rodzin, grup i całych społeczeństw. Tym bardziej wszelkie metody, jakie mogły pomóc w ich osiągnięciu, powinny stać się przedmiotem zainteresowania zarówno w zakresie rozważań teoretycznych, jak i w praktyce życia.

Bibliografia

- Abelard P., *Rozprawy*, tłum. L. Joachimowicz, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1969.
- Arystoteles, *Topiki*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1998.
- Bacon F., *Novum Organum*, tłum. J. Wikajrak, PWN, Warszawa 1955.
- Berkeley G., *Próba stworzenia nowej teorii widzenia*, w: tegoż, *Próba stworzenia nowej teorii widzenia i inne eseje filozoficzne*, tłum. A. Grzeliński, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011, s. 37–134.
- Brożek B., *Granice interpretacji*, wyd. 2 poszerz., Copernicus Center Press, Kraków 2016.
- Cohen S., *Contextualist Solutions to Epistemological Problems: Scepticism, Gettier, and the Lottery*, „Australasian Journal of Philosophy” 1998, t. 76, s. 289–306.
- Cyceron, *O inwencji retorycznej*. De inventione, tłum. K. Ekes, red. M. Mejor, D. Sutkowska, B. Awianowicz, Instytut Badań Literackich PAN–Stowarzyszenie Pro Cultura Litteraria, Warszawa 2013.
- DeRose K., *Solving the Skeptical Problem*, „Philosophical Review” 1995, t. 104, nr 1, s. 1–52.
- Doliński D., *Techniki wpływu społecznego*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2006.

- Eemeren F.H. van, *Advances in Pragma-Dialectics*, Sic Sat–Vale Press, Amsterdam–Newport News, VA 2002.
- Eemeren F.H. van, Grootendorst R., *Argumentation, Communication, and Fallacies: A Pragma-Dialectical Perspective*, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, NJ 1992.
- Frankl V.E., *Bóg ukryty. W poszukiwaniu ostatecznego sensu*, tłum. A. Wolnicka, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2014.
- Frankl V.E., *Wola sensu. Założenia i zastosowanie logoterapii*, tłum. A. Wolnicka, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2018.
- Frankl V.E., *Życie z sensem. Autobiografia*, tłum. M. Chojnacki, MANDO inside, Kraków 2024.
- Fraassen B.C. van, *Scientific Representation*, Oxford University Press, Oxford 2010.
- Freud S., *Przyszłość pewnego złudzenia*, w: tegoż, *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo KR, Warszawa 2013, s. 129–206.
- Gadamer H.G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 2007.
- Garfinkel A., *Forms of Explanation: Rethinking the Questions in Social Theory*, Yale University Press, [b.m.w.] 1990.
- Gawecki B.J., *Filozofia rozwoju. Zarys stanowiska filozoficznego*, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1967.
- Grice P., *Logika a konwersacja*, tłum. B. Stanosz, w: *Język w świetle nauki*, red. B. Stanosz, Czytelnik, Warszawa 1980, s. 91–114.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1961.
- Hempel C.G., *Filozofia nauk przyrodniczych*, tłum. B. Stanosz, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.
- Jedynak A., *Terminologiczne i rzeczowe spory w filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 1992, nr 1, s. 81–89.
- Kennedy G.A., *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1983.
- Kwintylian, *Institutio oratoria*, The Latin Library, <https://www.thelatinlibrary.com/quintilian.html>.
- La Rochefoucauld F. de, *Maksymy i rozważania moralne*, tłum. T. Boy-Żeleński, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, Warszawa 1960.

- Lewis D., *Elusive Knowledge*, „Australasian Journal of Philosophy” 1996, t. 74, s. 549–567.
- McCarthy J., *Circumscription – A Form of Non-Monotonic Reasoning*, „Artificial Intelligence” 1980, t. 13, s. 27–39.
- McGilchrist I., *The Matter with Things: Our Brains, Our Delusions and the Unmaking of the World*, t. 1–2, Perspectiva Press, London 2023.
- Nagel E., Newman J.R., *Twierdzenie Gödla*, tłum. B. Stanosz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966.
- Nagel T., *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.
- Nozick R., *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.
- Pascal B., *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006.
- Platon, *Gorgiasz*, tłum. W. Witwicki, w: tegoż, *Dialogi*, t. 1, Antyk, Kęty 1999, s. 333–452.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2003.
- Platon, *Uczta*, tłum. W. Witwicki, w: tegoż, *Dialogi*, t. 2, Antyk, Kęty 1999, s. 3–90.
- Porfiriusz, *Isagoga Porfiriusza*, w: Arystoteles, *Kategorie i Hermeneutyka z dodaniem Isagogi Porfiriusza*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1975, s. 87–114.
- Quine W. Van O., *Słowo i przedmiot*, tłum. C. Cieśliński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Reiter R., *A Logic for Default Reasoning*, „Artificial Intelligence” 1980, t. 13, s. 81–132.
- Rescher N., *Dialectics: A Controversy-Oriented Approach to the Theory of Knowledge*, SUNY Press, Albany, NY 1977.
- Russell B., *Mój rozwój filozoficzny*, tłum. H. Krahelska, C. Znamierowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971.
- Sekstus Empiryk, *Outlines of Skepticism*, red. J. Annas, J. Barnes, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Whitehead A.N., *Nauka i świat nowożytny*, tłum. M. Kozłowski, M. Pieńkowski, Znak, Kraków 1987.

Whitehead A.N., *Proces i rzeczywistość. Esej kosmologiczny*, tłum. P. Staroń, Antyk, Kęty 2021.

Whitehead A. N., *Przygody idei*, tłum. M. Piwowarczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2020.



Obecność kategorii piękna w nauce jako efekt popularyzacji

Marcin Gileta

(Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie)

Abstrakt: Popularyzacja nauki, istotna społecznie i kulturowo, czasami opiera się na estetyzacji – ukazywaniu nauki jako pięknej w treści lub formie. W artykule pokrótce przedstawiono przykłady takich strategii od starożytności (Arystoteles, Lukrecjusz), przez nowożytność (Kopernik), po współczesną literaturę popularnonaukową. Zauważalna jest przy tym tendencja do utożsamiania wartości naukowej z estetyczną. Wielu fizyków – między innymi Werner Heisenberg i Paul Dirac – podkreślało, że dobre teorie powinny być piękne. Niejasne jednak pozostaje, dlaczego kategoria piękna miałyby zajmować tak ważne miejsce w nauce – filozofia nie dostarcza powszechnie przekonującego uzasadnienia tego związku. W tekście postawiono tezę, że obecność estetycznych kryteriów w nauce może być efektem długotrwałej tradycji jej popularyzowania jako dziedziny pięknej. W ten sposób wychowani w zgodzie z tym przekonaniem uczeni przyjmują związek nauki z pięknem jako oczywisty i dalej go utrwalają.

Słowa kluczowe: nauka, kategoria piękna, popularyzacja nauki, kryteria estetyczne

The Presence of the Category of Beauty in Science as a Result of Popularization

Abstract: The popularization of science, which is socially and culturally significant, sometimes relies on aestheticisation: the presentation of science as beautiful in its content or form. The article briefly presents examples of such strategies from antiquity (Aristotle, Lucretius), through the early modern period (Copernicus), to contemporary popular science literature. A tendency can be observed to identify scientific value with aesthetic value. Many physicists, including Werner Heisenberg and Paul Dirac, have emphasized that good theories should be beautiful. It remains unclear, however, why the category of beauty should occupy such an important place in science, since philosophy has not provided a generally convincing justification for this connection. The paper advances the thesis that the presence of aesthetic criteria in science may be the result of the long-standing tradition of presenting science as a beautiful domain in the course of its popularization. Scientists educated within this tradition may therefore regard the connection between science and beauty as self-evident and continue to reinforce it.

Key words: science; beauty; popularization of science; aesthetic criteria

1. Wprowadzenie

Student fizyki lub po prostu osoba zainteresowana wnikliwym poznaniem ogólnej teorii względności w polskiej ofercie wydawniczej znajdzie obszerny podręcznik wprowadzający w zagadnienia tej teorii – *Grawitacja. Wprowadzenie do ogólnej teorii względności Einsteina*. Ta napisana na początku XXI wieku przez wybitnego fizyka teoretycznego Jamesa B. Hartle’a – znanego z prac z zakresu ogólnej teorii względności, astrofizyki, a także mechaniki kwantowej – publikacja zaczyna się słowami:

Relatywistyczna teoria grawitacji – czyli ogólna teoria względności Einsteina – już wkrótce będzie miała sto lat. Jej podstawą jest jedna z najpiękniejszych i najbardziej rewolucyjnych koncepcji współczesnej nauki, polegająca na utożsamieniu grawitacji z geometrią czterowymiarowej, zakrzywionej czasoprzestrzeni¹.

Hartle uznał za stosowne już na samym początku przekazać czytelnikowi, że teoria, której poświęca swoją pracę, oparta jest na pięknej koncepcji, a zatem – jak możemy się domyślać – sama jest piękna. Z pierwszych zdań przedmowy dowiadujemy się więc, że ogólna teoria względności to piękna teoria. Dla autora ta ocena wydaje się ważna, jeśli już na wstępie dzieli się nią z odbiorcą swojego dzieła. Rodzi się w związku z tym pytanie, czy odwoływanie się do kategorii piękna w ocenie teorii naukowych jest na miejscu. Zgodnie wszak z zaleceniami metodologicznymi nauka powinna być wolna od wartości. Najwybitniejsi fizycy bardzo często powołują się jednak na kategorię piękna, gdy mówią o swojej pracy badawczej. Przywołajmy jeszcze dwa znaczące przykłady.

Werner Heisenberg podczas wygłoszonego na posiedzeniu Bawarskiej Akademii Nauk w Monachium referatu o wiele mówiącym tytule *Znaczenie piękna w przyrodoznawstwie ścisłym* mówił:

przymiotnika „piękny” używa się tu wprawdzie przy charakteryzowaniu sztuki, jednakże obszar piękna sięga przecież daleko poza jej pole działania. Obejmuje on z pewnością inne jeszcze dziedziny życia duchowego, a piękno natury odzwierciedla się również w pięknie przyrodoznawstwa².

¹ J.B. Hartle, *Grawitacja. Wprowadzenie do ogólnej teorii względności Einsteina*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 2010, s. XI.

² W. Heisenberg, *Ponad granicami*, tłum. K. Wolicki, Warszawa 1979, s. 267.

W innym miejscu tego wystąpienia autor wypowiada się o fizyku teoretyku jako uczonym „proponującym obrazy matematyczne, wedle których stara się on uporządkować i przez to zrozumieć naturę – obrazy matematyczne, które okazują się prawdziwymi ideami tkwiącymi u podłoża zdarzeń naturalnych nie tylko dzięki temu, że trafnie reprezentują doświadczenie, lecz przede wszystkim też dzięki swej prostocie i pięknu”³.

Inny współtwórca mechaniki kwantowej Paul Dirac w artykule *The Relation between Mathematics and Physics* w następujący sposób charakteryzuje pracę uczonego:

Badacz, starając się wyrazić w matematycznej formie podstawowe prawa przyrody, powinien dążyć przede wszystkim do matematycznego piękna. Powinien nadal brać pod uwagę prostotę, ale jako kryterium podrzędne względem piękna⁴.

Przykłady odwoływania się do kategorii piękna przez uczonych można by mnożyć. Obecność tej kategorii w refleksji przynajmniej niektórych fizyków na temat ich pracy jest niewątpliwa. Jedno z pytań, które się nieodzownie wówczas nasuwa, brzmi: dlaczego właściwie fizycy w ogóle posługują się kryterium piękna? Odpowiedź może się wydawać oczywista. Związek piękna z dobrem i prawdą jest bowiem jednym z głównych tematów w historii filozofii, który znalazł dla siebie miejsce zarówno w metafizyce, jak i estetyce. Tradycja filozoficzna, od starożytności po współczesność, traktuje te trzy kategorie – piękno, dobro i prawdę – jako elementy nierozzerwalnie ze sobą związane, tworzące wspólną, harmonijną całość, będącą celem ludzkiego poznania i dążenia.

Szczególnie w kontekście filozofii greckiej, a następnie w tradycji chrześcijańskiej piękno było postrzegane nie tylko jako zjawisko estetyczne, ale także odzwierciedlenie prawdy i dobra. W platońskiej filozofii piękno staje się kluczowym elementem potrzebnym nam na drodze do poznania wyższych prawd. Platon uczy, że piękno zmysłowe, które postrzegamy w naturze czy sztuce, jest tylko cieniem prawdziwego, idealnego piękna, należącego do świata idei. Piękno zmysłowe prowadzi ku prawdzie, a jej zrozumienie pozwala na kontemplowanie wyższego dobra. Piękno staje się zatem dla starożytnego filozofa pośrednikiem

³ Tamże, s. 273.

⁴ P. Dirac, *The Relation between Mathematics and Physics*, w: *The Collected Works of P.A.M. Dirac*, Cambridge 1995, s. 909; jeśli nie wskazano inaczej, tłum. własne.

między zmysłowym światem a światem idei, w którym dobro i prawda są najdoskonalszymi formami istnienia.

W kontekście chrześcijańskim piękno, dobro i prawda są ze sobą zjednoczone w Bogu, będącym źródłem wszelkiego piękna. Każdy akt twórczy, który jest zgodny z Bożym porządkiem, odzwierciedla więc jednocześnie prawdę i dobro. Piękno w tym ujęciu nie jest tylko subiektywnym wrażeniem estetycznym, lecz objawia się jako zasada harmonii i ładu, która ukazuje moralny i intelektualny porządek świata. Jeśli utożsamimy piękno estetyczne z pięknem metafizycznym, jeśli uznamy, że piękno jest jednym z transcendentaliów i przysługuje każdemu bytowi, poszukiwanie piękna w badaniach nad światem fizycznym stanie się jak najbardziej zrozumiałe.

Możemy się też odwołać do Wielkiej Teorii Piękna, wywodzącej się ze szkoły pitagorejskiej i głoszącej, że piękno polega na proporcji części. Władysław Tatar-kiewicz uściśla: „Dokładniej mówiąc: piękno polega na doborze proporcji i właściwym układzie części. Jeszcze dokładniej: na wielości, jakości i ilości części i na ich wzajemnym stosunku”⁵. Z czasem koncepcja ta straciła na znaczeniu, ale fizyka teoretyczna była tą dziedziną, w ramach której Wielka Teoria Piękna wciąż miała pozostawać żywa. Michał Heller w artykule *Piękno jako kryterium prawdy* stwierdza nawet: „Wielka Teoria przetrwała – a nawet, powiedziałbym, rozwinęła się – w jednej tylko gałęzi sztuki – w fizyce teoretycznej”⁶.

Powoływanie się na kryterium piękna znalazło jednak krytyków. Sabine Hossenfelder, badaczka w dziedzinie fizyki teoretycznej, w książce *Zagubione w matematyce. Fizyka w pułapce piękna*⁷ przedstawia pogląd, zgodnie z którym kierowanie się pięknem w poszukiwaniu nowych teorii jest błędem. Zdaniem niemieckiej autorki ludzkie poczucie tego, co piękne, jest doznaniem subiektywnym i nie prowadzi do obiektywnej prawdy. Poszukiwanie w fizyce piękna jest według niej nawet odpowiedzialne za obecny kryzys w fizyce teoretycznej. Podobnego zdania są Andrzej Łukasik i Magdalena Łata, autorzy artykułu *Czy prawda zawsze jest piękna, czyli jak wartości estetyczne mogą stać się przeszkodą epistemologiczną*⁸.

⁵ W. Tatar-kiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 1975, s. 140.

⁶ M. Heller, *Piękno jako kryterium prawdy*, w: tegoż, *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?*, Kraków 2016, s. 90.

⁷ S. Hossenfelder, *Zagubione w matematyce. Fizyka w pułapce piękna*, tłum. T. Miller, Kraków 2019.

⁸ M. Łata, A. Łukasik, *Czy prawda zawsze jest piękna, czyli jak wartości estetyczne mogą stać się przeszkodą epistemologiczną*, „Filozofia i Nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne” 2020, t. 8, cz. 2, s. 115–134.

Pomijając filozoficzne spory o realizm w nauce – które najprawdopodobniej nie spędzają snu z powiek fizykom – dość powszechnie przyjmuje się, że celem nauki jest dotarcie do prawdy. Jakże zatem metodologiczne przesłanki czy też powody stoją za szukaniem piękna w nauce? Teoria naukowa, której poszukuje uczony, to teoria wyjaśniająca empiryczną wiedzę o świecie. Naukowiec ma dane, fakty doświadczalne, które żmudnie gromadzi, choć korzysta też z nieprzebranego bogactwa danych, jakie zebrały wcześniej żyjące dziesiątki pokoleń badaczy takich jak on. Celem nauki, a tym samym uczonego, jest objęcie wyjaśnieniem tych danych – stworzenie teorii naukowej, która najlepiej wyjaśniałaby wszystkie fakty: zarówno te, które już zaistniały, jak i te, które się dopiero pojawią. Taką teorię uczony, nieuprzedzony filozoficznymi zastrzeżeniami, uzna po prostu za prawdziwą.

Oczywiście musimy pamiętać, że taki obraz relacji między teorią a faktami – oraz procesu naukowego jako liniowego przechodzenia od gromadzenia danych do formułowania teorii – to pewne uproszczenie. W praktyce teorie nie tylko wyjaśniają fakty, lecz także same są elementami naszej wiedzy empirycznej; ponadto jedne teorie mogą służyć do wyjaśniania innych. Co więcej, procesy zbierania danych i formułowania teorii zwykle przebiegają równolegle – obie aktywności się przenikają i wpływają na siebie nawzajem. Mimo to powszechnie przyjmuje się, że wartość teorii naukowej zależy wyłącznie od tego, czy adekwatnie wyjaśnia dostępne fakty.

Dlaczego zatem niektórzy uczeni, tworząc teorię naukową, kierują się pięknem, a nie wyłącznie zgodnością z danymi? W niniejszej pracy staramy się zaproponować odpowiedź, sprowadzającą się do tego, że kategoria piękna pojawia się w nauce w efekcie wielowiekowych działań popularyzujących naukę. Łączenie nauki z pięknem, tworzenie odpowiednich skojarzeń, było – jak próbujemy pokazać – dość często stosowaną strategią popularyzacyjną. Strategią, która ostatecznie mogła zaowocować tak trwałym złączeniem kategorii piękna z nauką w społecznej świadomości, że uczeni – sami będąc swego rodzaju „efektem” popularyzacji – zaczęli traktować piękno nauki jako oczywistość. Na podstawie kilku przykładów z okresu starożytności, odrodzenia oraz czasów nowożytnych postaramy się pokazać, jak – korzystając z kategorii piękna – przedstawiano naukę jako działalność wartościową i doniosłą. W przykładach wykorzystano teksty tworzone przez uznanych uczonych, mające taki charakter, że łatwo dostrzegalny był w nich popularyzatorski aspekt.

Z pewnością nie trzeba nikogo przekonywać, że popularyzowanie nauki jest zadaniem o pierwszorzędym znaczeniu społecznym. Nauka zawsze funkcjonuje bowiem w określonym otoczeniu społecznym, a jej egzystencja oraz możliwości rozwoju pozostają bezpośrednio uzależnione od relacji z tym otoczeniem. Nie będzie też odkrywcze spostrzeżenie, że stan nauki jest funkcją stanu społeczeństwa i odwrotnie – nauka może bardzo mocno wpływać zwrotnie na kondycję społeczeństwa. Popularyzowanie nauki ma zatem podwójne znaczenie. Po pierwsze, wzmacnia naukę, pozwala jej się rozwijać, dbając o właściwe relacje między nauką a społeczeństwem. Dzięki temu nauka jest postrzegana jako działalność wartościowa, doniosła i pożyteczna – taka, którą należy wspierać i chronić. Po drugie, propagując osiągnięcia nauki, informując o jej wynikach, przedstawiając szerokim rzeszom odbiorców naukowe konkluzje i odkrycia, popularyzacja wpływa na społeczeństwo. Pomaga formować system wartości oparty na prawdzie i szacunku do wiedzy. Właściwa popularyzacja nauki ułatwia więc pojawienie się pozytywnego sprzężenia zwrotnego, w którym nauka stabilizuje rozwój społeczny i wpływa na jego kierunek, a odpowiedni społeczny stosunek do nauki staje się gwarantem jej owocnego istnienia. Dzięki popularyzacji nauka może również pozyskiwać swój najważniejszy element – ludzi, którzy ją tworzą, czyli naukowców. To właśnie dzięki niej – czasem będącej częścią powszechnej edukacji, a czasem prowadzoną jako zupełnie autonomiczne działania – możliwe jest dotarcie do młodych ludzi i przekonanie ich, że praca naukowa to zajęcie, któremu warto się poświęcić. Wielu wybitnych naukowców wspominało po latach, że fascynacja nauką i decyzja o poświęceniu się jej na całe życie zrodziły się właśnie pod wpływem lektury książek popularnonaukowych, popularyzatorskich wykładów, po obejrzeniu filmów i programów telewizyjnych czy też z powodu innych form popularyzacji nauki.

Niewątpliwie jednym z wybitnych popularyzatorów nauki był amerykański astronom Carl Sagan. Jak możemy przeczytać na stronie internetowej „National Geographic”, młody Carl zafascynował się kosmosem i nauką podczas wielkiej popularyzatorskiej imprezy – „Wystawy Światowej” w Nowym Jorku, na której gościł, jak się domyślamy, również w celach popularyzatorskich, sam Albert Einstein⁹. Sagan po latach – już jako uznany astronom – stworzył i poprowadził

⁹ E. Zambrzycka-Kościelnicka, *Pochodził z dawnej Rzeczypospolitej. Kim był genialny popularyzator nauki i twórca serialu „Kosmos”*, National Geographic Polska, <https://www.national-geographic.pl/artykul/carl-sagan> (dostęp: 22.03.2024).

dokumentalny serial telewizyjny również, nadawany w latach 1978–1979, który – czego także dowiadujemy się ze wspomnianego artykułu – przyciągnął przed telewizory pół miliarda widzów – iście astronomiczną liczbę. Ewelina Zambrzycka-Kościelnicka zauważa jednak również inny edukacyjny aspekt działalności popularyzatorskiej Sagana:

Pasja, z jaką Sagan rozprawiał o najbardziej zawitych problemach astrofizyki, jego miłość do wiedzy i klarowność myśli przyczyniły się do zapełnienia wydziałów astronomii, fizyki i biologii przez kolejne dekady¹⁰.

O tym, jak istotną rolę odgrywało piękno w twórczości Carla Sagana, niech zaświadczy opinia uczoney, która niezwykle wysoko ocenia jego wpływ jako popularyzatora nauki. Lisa Kaltenegger – astrofizyczka i astrobiolożka, profesorka na Uniwersytecie Cornella (uczelni, na której pracował Sagan), a także dyrektorka Carl Sagan Institute – wspominając jego działalność popularyzatorską, powiedziała: „Kosmos inspiruje ludzi na całym świecie. Zmienia sposób, w jaki postrzegamy świat, pokazując fascynację nauką i jej piękno”¹¹.

Owocem popularyzatorskich zabiegów Sagana niewątpliwie jest też działalność Neila deGrasse’a Tysona – współczesnego astrofizyka i popularyzatora nauki. Mówiąc o pracy Sagana i wpływie, jaki na niego wywarł, Tyson zwraca uwagę na jeszcze jedną ważną społeczną stronę popularyzacji. W jednej z jego wypowiedzi możemy usłyszeć:

[Sagan] [m]yślał bardzo przyszłościowo w tym względzie, ponieważ po jego publicznych wystąpieniach członkowie Kongresu mówili w odpowiedzi do swoich wyborców: „Och, chcesz badać kosmos? Czy to nie to, o czym Carl Sagan mówił niedawno w telewizji? Tak. Więc zróbmy to”¹².

¹⁰ Tamże.

¹¹ Oryginał: „«Cosmos» is inspiring people worldwide. It changes how we see the world by showing the fascination and beauty of science” – cyt. za: L.B. Glaser, *Carl Sagan’s ‘Cosmos’ legacy lives on in new series*, Cornell University, 5.03.2020, <https://as.cornell.edu/news/carl-sagans-cosmos-legacy-lives-new-series> (dostęp: 23.04.2024).

¹² Oryginał: „He was very forward thinking in this regard because after he made these public appearances, members of Congress would say in response to their electorate. Oh, you want to explore space? Isn’t that what Carl Sagan said on TV the other day? Yes. So let’s do that” – *Discover Magazine, Neil deGrasse Tyson on Carl Sagan’s Impact: An Unforgettable Encounter with a Legend*, YouTube, 24.04.2023, <https://www.youtube.com/watch?v=2zEjAsriDtQ> (dostęp: 22.03.2024).

W lekkim tonie Tyson zwraca zatem uwagę na to, że popularyzacja może dotyczyć wszystkich warstw społeczeństwa i wiązać się z najistotniejszymi wyzwaniami, jakich społeczeństwo może się podjąć. Od popularyzacji nauki mogą zależeć, jak sugeruje amerykański badacz, również decyzje polityczne i gospodarcze największej wagi.

2. Starożytność

Popularyzacja nauki nie jest wynalazkiem naszych czasów. Właściwie od początków jej istnienia poświęcano dużo uwagi znaczeniu nauki i sposobom, w jakie można stworzyć i rozpowszechnić pozytywny obraz działalności naukowej. Przekonywano, że nauka jest dziedziną wartościową, cenną, szlachetną, godną zainteresowania i wspierania. Cele jej popularyzacji były podobne do współczesnych (pomijamy tu może te bardziej szlachetne, ale mniej wymierne) – stworzenie środowiska korzystnego dla uczonych i prowadzenia przez nich badań oraz pozyskanie nowych, zdolnych, przyszłych uczonych.

Przykładów nie musimy długo szukać. Za kanoniczną pozycję możemy uznać *Zachętę do filozofii* Arystotelesa. Stagiryta w tym wczesnym dziele przekonuje, że poszukiwanie mądrości, a zatem zajmowanie się filozofią, jest wartością autoteliczną. Filozofowanie, co było w czasach ateńskiego Liceum jednoznaczne z prowadzeniem jakichkolwiek badań naukowych, określano jako cenne samo przez się i niepotrzebujące dodatkowych uzasadnień. Mimo to Arystoteles wskazuje na wiele korzyści, które wiążą się z uprawianiem filozofii – filozofia prowadzi do sprawiedliwości, poczucia szczęścia, a nawet pomaga w osiągnięciu dobrobytu niejako przy okazji, nie mając rzecz jasna wymienionych korzyści na celu.

Czy Arystoteles wyjątkowo często powołuje się na piękno? Wyjątkowo nie, ale już w tej wczesnej pracy, swego rodzaju antenacie wszystkich dzieł popularyzatorskich, możemy się natknąć na argumenty, w których piękno stanowi zachętę do podjęcia pracy naukowej – do bycia filozofem. Czytamy tam bowiem: „Jest przeto oczywiste, że wśród twórców tylko filozof może tworzyć prawa trwałe i tylko on może podejmować działania słuszne i piękne”¹³. Jeżeli uważamy, że piękno jest wartością wybitnie cenną, i chcemy, aby nasze działania były piękne,

¹³ Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, w: *Zachęta do filozofii. Fizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2010, s. 24, fragm. 49.

powinniśmy, kierując się zdaniem Stagiryty, zostać filozofami, stać się uczonymi miłującymi mądrość. Co ważne, piękno w *Zachęcie do filozofii* nie jest głównym narzędziem popularyzacyjnym, lecz należy odnotować, że już na tak wczesnym etapie historii popularyzacji nauki jest ono jednym z argumentów skłaniających do zainteresowania się nauką i budujących jej pozytywny obraz.

Z pewnością popularyzacja nauki nie była w starożytności tym, czym stała się w czasach współczesnych. Prezentowanie prac pisarzy starożytnych w roli przykładów użycia piękna jako zachęty do zajmowania się nauką może się spotkać z zarzutem, że nie są to przykłady reprezentujące nowożytnie i aktualne formy popularyzacji. Z pewnością można zauważyć wiele różnic dzielących filozofię reprezentującą całość nauk w starożytności i naukę, która zaczęła się usamodzielniać i oddzielać od filozofii u progu nowożytności. Mimo to wspomnijmy jeszcze, że dzieło Arystotelesa okazało się bardzo wpływowe, dzięki czemu było również cenione. Zachęcanie do filozofowania i zdobywania wiedzy, wzorowane na tekście tego filozofa, było kontynuowane choćby przez Cyserona, Klemensa z Aleksandrii i innych.

Jeśli jednak szukalibyśmy w antyku filozofii, która byłaby dość bliska klimatowi rozważań naukowych prowadzonych przez uczonych nowożytnych, z jego tendencjami do redukcjonizmu, naturalizmu i przeciwstawieniem się dogmatyzmowi, moglibyśmy chyba wskazać filozofię antycznego atomizmu, którego jednym z późniejszych przedstawicieli był rzymski filozof i poeta Lukrecjusz. W jego poemacie, który z licznych względów możemy nazywać też dziełem popularyzatorskim, znajdujemy ciekawą strategię przedstawiania trudnych zagadnień i prawd naukowych z wykorzystaniem piękna jako środka przyciągającego do prawdy i łagodzącego trudy jej zdobywania. Należy przy tym dodać, że główną trudność w poznawaniu prawdy naukowej Lukrecjusz upatruje nie w tym, że jest ona skomplikowana, intelektualnie wymagająca i można ją zdobyć jedynie w czasochłonnym procesie uczenia się. Arystoteles też nie uważa filozofii za dziedzinę, która tym, co chcą ją zgłębiać, stawia intelektualne przeszkody. Dzisiaj uznalibyśmy, że to właśnie stopień abstrakcji i teoretycznego skomplikowania nauki jest czołową trudnością w jej zdobywaniu, podczas gdy Lukrecjusz widzi problem przede wszystkim w mentalnym i emocjonalnym pogodzeniu się z niewygodnymi prawdami, których nauka dostarcza.

Z podobnymi sytuacjami ludzkość miała do czynienia podczas przewrotu kopernikańskiego, po pojawieniu się teorii ewolucji Darwina oraz w trakcie rewolu-

cji relatywistycznej i kwantowej, kiedy to ludzie musieli się pogodzić odpowiednio z tym, że Ziemia, a więc i człowiek, nie jest w centrum świata, że człowiek nie różni się jakościowo od zwierząt, że czas i przestrzeń nie są zgodne z osobistym doświadczeniem oraz że rzeczywistość na podstawowym poziomie jest nieokreślona i nieprzewidywalna. Obecnie musimy czasem stawiać czoła ustaleniom psychologii eksperymentalnej i całemu wachlarzowi badań w dziedzinie neuronauki, które podważają nasze poczucie tożsamości, wolności i sprawczości. Doświadczeni już jednak wielokrotnymi rewolucjami w nauce i niejako przyzwyczajeni do coraz to nowszych wyzwań sprowadzających się do tego, że musimy w konfrontacji z nauką zawieszać pewne tezy składające się na nasz światopogląd, chyba łatwiej godzimy się na przyjmowanie ewentualnych filozoficznych, religijnych czy światopoglądowych konsekwencji nowych odkryć naukowych.

Wróćmy jednak do Lukrecjusza i jego strategii popularyzatorskiej. Wspomnieliśmy, że ów Rzymianin upatrywał główną przeszkodę w zajmowaniu się nauką w emocjonalnym oporze, jaki może się pojawić przy akceptacji wniosków, do jakich nauka prowadzi. Narzędziem ten opór przełamującym i w efekcie umożliwiającym popularyzację nauki jest piękno. Lukrecjusz używa zatem piękna w sposób świadomie instrumentalny. W jego *O naturze wszechrzeczy* czytamy:

Tak też ja, skoro gorzka wydaje się nasza nauka
Tym, którzy nie przywykli jej śladem prawdy szukać.
Tłum zaś cofa się przed nią – chcę tobie słodkodziwiczną
Pieśnią wyłożyć prawdę, na wierzchu kładąc piękno¹⁴.

O ile Arystoteles był przekonany, że filozofią mogą zajmować się tylko ludzie wolni i odpowiednio majątni, bo wyłącznie oni mają wystarczająco dużo czasu na poświęcenie się naukowym rozważaniom, o tyle Lukrecjusz był bardziej egalitarny i nie widział powodów, by ktokolwiek miał zostać wyłączony z dostępu do nauki. Jedynymi przeszkodami są lęk, zabobon i względy, które dziś nazwaliby-

¹⁴ Titus Lucretius Carus, *O naturze wszechrzeczy*, tłum E. Szymański, Warszawa 1957, s. 35. Edward Szymański w swoim tłumaczeniu przywołanego fragmentu odwołanie do muz, które pojawia się w oryginale, zastępuje odniesieniem do kategorii piękna, co naszym zdaniem jest zgodne z intencjami Lukrecjusza. W tłumaczeniu Adama Krokiewicza odnośny ustęp brzmi: „ponieważ nasza nauka wydaje się bardzo często zbyt oschła tym, co jej nie zgłębili, i ponieważ tłum cofa się przed nią z odrazą, postanowiłem wyłożyć ci naszą naukę w słodkopłynnej, pieryjskiej pieśni i uroczym miodem muz okrasić niejako, zali też zdołam w ten sposób usidlić twego ducha naszymi wierszami, ty zaś tymczasem poznasz całą rzeczywistość w jej istotnym kształcie i stroju” – Tytus Lukrecjusz Karus, *O rzeczywistości*, tłum. A. Krokiewicz, Wrocław 1958, s. 21.

śmy światopoglądowymi. Te jednak da się pokonać, wykorzystując zamiłowanie człowieka do piękna; przez odwołanie się do niego można następnie zaznajamiać się z nauką i zachęcać do jej uprawiania.

Sam związek piękna z mądrością i rzeczami najpoważniejszymi był dla filozofów starożytnych czymś oczywistym i niewymagającym uzasadnienia. W celu zilustrowania tego przekonania posłużmy się przykładem dość dobrze oddającym oczywistość piękna rzeczy dla człowieka najcenniejszych.

Na przełomie III i IV wieku, a więc u kresu starożytności, chrześcijański filozof Nemezjusz z Emezy w traktacie, w którym poruszał zagadnienia przyrodnicze i w którym często znajdujemy odwołania do najwybitniejszych myślicieli starożytności, na samym początku pisze:

Lecz w określeniu „myśląca dusza” zawarta jest wieloznaczność, zachodzi więc pytanie, czy władza myślenia wszedłszy do duszy jako coś odrębnego, uczyniła tę duszę czymś myślącym, czy też myślenie z samej natury przysługuje duszy i jest tym, co ma ona najpiękniejszego: jakby tym samym, czym oko jest dla ciała¹⁵.

Powtórzmy, że owe rozważania dotyczące natury myślenia pojawiają się w pierwszych zdaniach traktatu, a więc nie stanowią uzasadnienia, a jedynie mogą być podstawą późniejszych uzasadnień. Jak widzimy, według Nemezjusza myślenie jako własność czy czynność dla człowieka najważniejsza jest też czymś bez wątpienia pięknym. Owoce tego myślenia w dość naturalny sposób, niemalże na drodze genetycznego dziedziczenia, przyjmowano jako równie piękne co samo myślenie.

3. Nowożytność

Wraz z narodzinami nauki nowożytnej pojawiła się także nowożytna forma popularyzacji nauki, która również odwoływała się do kategorii estetycznych, co łatwo dowieść, wskazując na monumentalne dzieło Mikołaja Kopernika. Wydane w 1543 roku *De revolutionibus orbium coelestium* zaczyna nowy rozdział w historii nauki i mimo że głównym celem Kopernika nie była popularyzacja, to jak każdy wybitny uczony w naturalny sposób podjął się i tego zadania, tym bardziej że świadomy rewolucyjności swojej teorii starał się łagodzić spodziewany opór

¹⁵ Nemezjusz z Emezy, *O naturze ludzkiej*, tłum. A. Kempfi, Warszawa 1982, s. 16.

wobec jego dzieła, odwołując się między innymi do piękna. W pierwszej księdze publikacji czytamy zatem:

Posśród licznych i różnorodnych sztuk i nauk, budzących w nas zamięłowanie i będących dla umysłów ludzkich pokarmem, tym – według mego zdania – przede wszystkim poświęcać się należy i te z największym uprawiać zapamięłaniem, które obracają się w kręgu rzeczy najpiękniejszych i najbardziej godnych poznania. Takimi zaś są nauki, które zajmują się cudownymi obrotami we wszechświecie i biegami gwiazd, ich rozmiarami i odległościami, ich wschodem i zachodem oraz przyczynami wszystkich innych zjawisk na niebie, a w końcu wyjaśniają cały układ świata. A cóż piękniejszego nad niebo, które przecież ogarnia wszystko, co piękne?¹⁶

Już we wstępnej części dzieła autor stara się przychylnie nastawić czytelnika do nauki. Podobnie jak dla Lukrecjusza tak i dla Kopernika ludzka skłonność do piękna wydaje się czymś naturalnym i oczywistym. Odwołanie do piękna, przekonywanie, że sama nauka jest piękna, jest zatem w zamierzeniu polskiego astronoma dobrym pomysłem na to, aby zaskarbić swojej dziedzinie badań poważanie i sympatię czytelników. Nowy charakter popularyzacji wyraża się w tym, że Kopernik stara się dzięki niej dotrzeć do szczególnego odbiorcy. Nie chodzi tu o samą treść jego teorii – ta przeznaczona jest dla innych uczonych. Jak pisze: „Dzieła matematyczne przeznaczone są dla matematyków”¹⁷.

Nauka w czasach Kopernika przestała być jednak prywatną sprawą uczonego. Nauka, a szczególnie astronomia, była podstawą życia społecznego w bardzo szerokim zakresie, przede wszystkim w związku z organizowaniem kalendarza. Należy przy tym pamiętać, że niedługo po publikacji omawianego dzieła kalendarz został zreformowany, co dokonało się również dzięki pracy toruńskiego astronoma.

Świat Zachodu na przełomie XV i XVI wieku, a więc w czasie, gdy Kopernik pisał swą pracę, to świat, w którym wciąż jeszcze obowiązuje jeden światopogląd, a religia odgrywa przewodnią, jednoczącą rolę. Nauka staje się przez to zjawiskiem globalnym – dzięki wspólnemu językowi, terminologii, systemowi uniwersytetów, które poddane są scentralizowanej władzy religijnej. Ma to swoje zalety, ale też uzależnia uczonego i naukę od ludzi sprawujących władzę oraz decydujących o życiu społecznym. Aby można było naukę uprawiać, należało zatem

¹⁶ M. Kopernik, *O obrotach. Księga pierwsza*, tłum. M. Brożek, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1987, s. 19.

¹⁷ Tamże, s. 24.

uzyskać wsparcie ludzi z kręgu tej władzy albo przynajmniej zadbać o to, aby ich do siebie nie zrazić. Tym bardziej było to ważne, gdy proponowana teoria naukowa wchodziła w konflikt z panującym światopoglądem i było niemal pewne, że wzbudzi kontrowersje. Dlatego właśnie Kopernik, świadomy rewolucyjności swoich ustaleń, w przedmowie swojego dzieła zwraca się do papieża Pawła III, jemu dedykując tę pracę:

Aby zaś pokazać zarówno uczonym, jak i nieuczonym, że nie uchylam się wcale od niczyjej krytyki, wołałem te owoce mozolnej pracy dedykować raczej Twojej Świątobliwości niż komukolwiek innemu, a to dlatego, że i w tym tak odległym zakątku Ziemi, gdzie ja żyję, uznawany jesteś za najwybitniejsze – go tak przez swą godność hierarchiczną, jak i przez umiłowanie wszystkich nauk, nie wyłączając matematyki. Łatwo więc swoją powagą i swym sądem będziesz mógł stłumić napaści oszczerczych języków, jakkolwiek przysłowie powiada, że nie ma lekarstwa na ukąszenie fałszywego oskarżyciela¹⁸.

Popularyzacja nauki w traktacie Kopernika jest powodowana nową potrzebą – potrzebą stworzenia odpowiedniego środowiska dla rozwoju nauki, którą mogą zapewnić przedstawiciele władzy. Dotarcie do nich, jak widzieliśmy, jest realizowane przez ukazanie nauki jako działalności pięknej, a przez to wartej poświęcenia jej czasu i wsparcia. Nauka jest piękna niejako sama przez się, ale też w związku ze swoim przedmiotem – wszechświatem, który jest piękny i zachwycający.

Dzieło Kopernika zapoczątkowało zmiany w nauce. Wielu uczonych, zainspirowanych badaniami polskiego astronoma, poświęciło się rozwijaniu jego teorii, ale też jej popularyzowaniu. Światopogląd oparty na arystotelesowskiej filozofii, który wciąż dominował w XVI wieku, stanowił przy tym najpoważniejszą przeszkodę w rozwoju nowej nauki. Poważnym zadaniem, oprócz badań ściśle naukowych, było więc zapoznawanie szerszych kręgów społeczeństwa z teorią Kopernika i konfrontowanie jej z fizyką Arystotelesa, wykazując, że wnioski z teorii heliocentrycznej są znacznie bardziej zgodne z rozumem i obserwacjami niż z dorobkiem ateńskiego filozofa.

Takiego w oczywisty sposób popularyzatorskiego zadania podjął się również Galileo Galilei. W 1632 roku pojawiło się *opus magnum* wówczas już ponad siedemdziesięcioletniego florenckiego uczonego, w którym przedstawił on własne odkrycia dotyczące mechaniki oraz wyniki badań będących rozwinięciem teorii

¹⁸ Tamże, s. 17.

Kopernika. W znacznej części jednak dzieło Galileusza poświęcone jest po prostu popularyzacji teorii heliocentrycznej oraz jego własnych badań. Przypomnijmy, że praca, o której mowa, czyli *Dialog o dwu najważniejszych układach świata, ptolemeuszowym i kopernikowym*, ma formę rozmowy trzech uczonych mężów, z których – nieco uproszczając – dwaj (Sagredo i Salviati) są zwolennikami teorii Kopernika i mechaniki Galileusza, a trzeci (Simplicio) – obrońcą systemu Ptolemeusza i Arystotelesa.

Już wybór takiej formy świadczy o popularyzatorskich celach Galileusza. Na początku XVI wieku dzieła ściśle naukowe nie były już przecież pisane w formie dialogów. O wiek starszy traktat Kopernika nie został tak napisany. Co prawda wraz z rozwojem renesansu wzrosła popularność form, które kojarzyły się z antykiem, a zatem pojawiały się właśnie dzieła, w których myśli przedstawiane były w ramach rozmowy prawdziwych lub fikcyjnych bohaterów, ale prace, które były wyłącznie naukowe, już tak pisane – powtórzmy – nie były. Tacy uczeni jak Kartezjusz, Kepler czy sam Galileusz, kiedy mieli na celu jedynie dzielenie się swoimi badaniami, nie sięgali po formę dialogu. Skorzystanie z niej było więc najprawdopodobniej motywowane popularyzatorskim celem książki.

W omawianym dialogu Galileusza możemy znaleźć opis obliczeń związanych z jednym z jego największych odkryć, mianowicie ze stwierdzeniem faktu, że ciała nie spadają ze stałą prędkością proporcjonalną do ich ciężaru, jak głosiła fizyka Arystotelesa, ale że spadając, poruszają się ruchem jednostajnie przyspieszonym, który nie ma związku z ciężarem ciał lub – jak dzisiaj byśmy powiedzieli – z ich masami. Kiedy Salviati prezentuje szkic obliczeń, Sagredo reaguje słowami: „Miejcie litość, drogi *signore*, nie ukrywajcie przede mną tego dokładnego obliczenia, gdyż musi ono być czymś nadzwyczaj pięknym”. „Piękne jest zaiste”¹⁹ – odpowiada Salviati i kontynuuje wykład.

Zwróćmy uwagę, że nowa fizyka tworzona przez Galileusza jest przez niego w naturalny sposób prezentowana jako atrakcyjna estetycznie, jako piękna – i to tak bardzo, że jest pociągająca jako przedmiot studiowania.

W niezwykle zdecydowany sposób, angażując w to przekonania metafizyczne i tym samym dając podstawę do metodologicznego uznania piękna jako kierunkowskazu w poszukiwaniu drogi do prawdy naukowej, Galileusz mówi o pięknie w nauce w innym miejscu. Otóż kiedy Salviati kończy streszczać poglądy Ptolemeusza i Arystotelesa, Simplicio reaguje na to stwierdzeniem, że nic piękniejszego nie

¹⁹ G. Galilei, *Dialog o dwu najważniejszych układach świata, ptolemeuszowym i kopernikowym*, tłum. E. Ligocki, Warszawa 1962, s. 243.

może już zostać zaprezentowane. Sagredo odpowiada na to – co można, być może, potraktować jako swego rodzaju manifest metodologiczny Galileusza – słowami:

Dobrze jednak będzie, gdy wysłuchamy odpowiedzi *signora* Salviati; jeśli będą one prawdziwe, to siłą rzeczy staną się jeszcze piękniejsze, i to nieskończenie piękniejsze, podczas gdy – odwrotnie – te dawne okażą się rażące, i to niesłychanie rażące, o ile prawdziwa jest zasada metafizyki, że prawda i piękno to jedno i to samo, jak jednym i tym samym są kłamstwo i brzydota²⁰.

Nieco mniej znanym dziełem Galileusza jest praca, której polski tytuł brzmi *Rozmowy i dowodzenia matematyczne w zakresie dwóch nowych umiejętności dotyczących mechaniki i ruchów miejscowych*, wydana w Lejdzie w 1638 roku. W książce tej uczony wyłożył zasady swojej dynamiki, jak również zawarł wyniki badań, które można uznać za początki nauki o wytrzymałości materiałów. Publikacja ta, podobnie jak wcześniej omawiana, również została napisana w formie rozmów między trzema znanymi już nam postaciami. Interesującym fragmentem tej pracy w kontekście popularyzacji nauki i funkcji, jakie tej popularyzacji się przypisuje, jest fragment przedmowy, nie pochodzący od autora, ale od pierwszego wydawcy. Możemy w nim przeczytać:

Ponieważ życie społeczne utrzymuje się dzięki wzajemnej i obustronnej pomocy ludzi jednych wobec drugich, a temu służy przede wszystkim korzystanie ze sztuk i nauk, dlatego ich wynalazcy zawsze byli darzeni wielkim uznaniem i głęboko czczeni przez mądrą starożytność²¹.

Zwróćmy uwagę, że nauka i sztuka w myśl zamieszczonego cytatu mają podobną funkcję – funkcję wspomagającą tworzenie relacji społecznych. Twierdzi się tutaj, że i nauka, i sztuka tworzą filary, na których między innymi opiera się społeczeństwo. Ten wspólny socjotwórczy aspekt obu rodzajów ludzkiej aktywności może prowadzić do przyjęcia założenia o ich pokrewnej naturze i być może, w pewnym zakresie, wspólnych kryteriach. Na tym tle powoływanie się na piękno, gdy mowa o nauce i jej popularyzowaniu, wydaje się czymś naturalnym.

²⁰ Tamże, s. 142.

²¹ Oryginał: „Trattenendosi la Vita Civile mediante il mutuo et vicendevole soccorso de gl'huomini, gl'uni verso gli altri, et à ciò servendo principalmente, l'uso delle arti et delle scienzie, per questo gl'inventori di esse, sono sempre stati tenuti in grande stima, et molto riveriti dalla Savia Antichità” – G. Galilei, *Discorsi e dimostrazioni matematiche, intorno à due nuove scienze attenenti alla meccanica e i movimenti locali*, Leida, 1638, s. VI.

Wróćmy jednak do kategorii piękna w aspekcie popularyzacji nauki. Przy okazji rozmowy o wytrzymałości przedmiotów, która mimo zachowanych proporcji zmienia się wraz ze zmianą wymiarów tych przedmiotów, Sagredo wyraża przypuszczenie, że problem ten może być przejawem ważnych praw natury, i prosi Salvatiego, żeby rozwinął temat. Odpowiedź rozmówcy jest niezwykle ciekawa. Przywołajmy więc nieco dłuższy jej fragment:

Jestem na usługi Waszmościów, jeżeli tylko zdołam sobie przypomnieć wszystko, czego się nauczyłem od naszego Akademika, który wiele rozmyślał o tych rzeczach i zawsze na podstawie swojej metody geometrycznej, tak że nie bez racji można by nazwać to nową umiejętnością. Więc jakkolwiek niektóre zasady przez innych, a najprzód przez Arystotelesa były wywiedzione, to jednak tu są najpiękniejsze i najcenniejsze niewątpliwie podstawy ze wszystkimi dowodzeniami²².

Przede wszystkim wyjaśnijmy, że pod mianem Akademika ukrywa się sam Galileusz, i zauważmy, że nowa nauka, czyli mechanika Galileusza, zasługuje na to miano, jeśli została dowiedziona matematycznie. Fizyka Arystotelesa nie jest matematycznie wywiedziona z podstawowych zasad, a zatem nie jest piękna. Mamy tu więc nowożytny ideał matematycznego przyrodoznawstwa skontrastowany z wzorcem nauki Stagiryty. Porównanie to zachodzi w tym wypadku na tle estetycznym – nowa fizyka jest piękniejsza.

W innym miejscu Sagredo reaguje na dowód matematyczny przeprowadzony przez Salvatiego słowami: „Rozumowanie wydaje mi się tak pięknem i cennem, że choćbym mógł, nie chcę mu nic przeciwstawić, bo byłoby świętokradztwem naruszyć tę piękną budowę jakim pedantycznym napadem...”²³. I w tym wypadku piękno jest związane ze strukturą matematyczną. Sama matematyka zdaje się piękna i zapewne możemy przyjąć, że nauki na niej oparte również takie są. W dodatku to niejedyny raz, kiedy Sagredo reaguje estetycznym zachwytem na matematykę. Nieco dalej, w związku z innym matematycznym dowodem, czytamy: „Dowód jest tak piękny, że jakkolwiekby nie miał tej siły przekonywającej, jaka była oczekiwana (której zdaje mi się jednak że miał wielką), to zasłużył sobie doskonale niekrótkie chwile, jakie mu poświęciliśmy”²⁴.

²² G. Galilei, *Rozmowy i dowodzenia matematyczne w zakresie dwóch nowych umiejętności dotyczących mechaniki i ruchów miejscowych*, tłum. F.K., Warszawa 1930, s. 13.

²³ Tamże, s. 29.

²⁴ Tamże, s. 48.

Nauka, jak widzimy, może być zatem źródłem niezwyklej przyjemności i szczęścia, które wynikają z jej piękna. Piękno może zaś pochodzić od ogólnej, metodologicznej, matematycznej zasady, jaka ma stać za prawdziwą nauką, od konkretnych dowodów i rozwiązań, ale piękny może być także eksperyment²⁵. Z niektórych wypowiedzi, jakie możemy znaleźć w pracach Galileusza, wynika, że nauka, niczym sztuka, dostarcza rozrywki i głębszych estetycznych przeżyć. Trudno o lepszą zachętę do zajmowania się nauką.

Wspaniałym przykładem dzieła ściśle popularyzatorskiego jest wydana w 1861 roku książka Michaela Faradaya *Dzieje świecy*. To spisany cykl sześciu wykładów popularnych dla młodzieży, które autor corocznie przygotowywał w ramach działalności w Royal Institution. Wykłady te miały długą tradycję. Sam Faraday w młodości słuchał popularyzatorskich wykładów Humphry Davy'ego i niewątpliwie również pod ich wpływem zainteresował się fizyką i chemią. Co ciekawe, wykłady Faradaya spisał i przygotował do wydania jego uczeń – jako młody człowiek także słuchacz jego popularnych wystąpień – wybitny fizyk William Crookes.

Dzieje świecy to klasyka literatury popularnonaukowej. W przedmowie do polskiego wydania książki z 1953 roku Józef Hurwic zalicza tę pozycję do arcydzieł gatunku i stawia ją jako niedościgniony wzór popularnego wykładu. W przedmowie spotykamy się z dość rozpowszechnioną opinią, że najlepszymi popularyzatorami są specjaliści w danej dziedzinie wiedzy, *Dzieje świecy* zaś są tego dowodem. Czytamy też, że „Michał Faraday, jeden z najwybitniejszych uczonych, jakich w dziedzinie nauk ścisłych wydała ludzkość, okazał się również mistrzem popularyzacji”²⁶.

Warto przyjrzeć się zatem, jak w tej dość niewielkiej pracy nauka jest popularyzowana z wykorzystaniem powoływania się na wartości estetyczne. Pamiętajmy przy tym, że w polskim wydaniu tekst Faradaya mieści się na 70 stronach. Zacznijmy więc od prostej statystyki. W angielskim oryginale słowo *beauty* pojawia się w tekście 15 razy, a *beautiful* i *beautifully* łącznie aż 59²⁷. Średnio zatem odwołania do piękna występują niemal na każdej stronie.

Faraday był genialnym samoukiem, który nigdy nie otrzymał starannego, formalnego wykształcenia. Dość powszechnie znany jest fakt, że miał braki w dziedzinie matematyki. Nie znajdziemy w związku z tym w *Dziejach świecy*

²⁵ Tamże, s. 81.

²⁶ M. Faraday, *Dzieje świecy*, tłum. S. i M. Kalinowscy, Warszawa 1953, s. 3.

²⁷ M. Faraday, *The Chemical History of a Candle*, London 1874.

zachwyty nad matematycznymi strukturami czy dowodami, ale bardzo często zjawiska przyrodnicze czy konkretne przedmioty badań autor będzie przedstawiał jako piękne (na przykład „Wodór to piękna substancja”²⁸). W innym miejscu Faraday, opisując spalanie świecy, widzi w tym piękno samego zjawiska:

Taka łatwopalna rzecz, spalająca się stopniowo, nigdy nienaruszana przez płomień, jest bardzo pięknym widokiem; zwłaszcza gdy wiesz, jak energiczną rzeczą jest płomień – jaką ma moc niszczenia samego wosku, gdy się z nim zetknie, i zakłócania jego właściwej formy, jeśli tylko zbliży się zbyt blisko²⁹.

Kiedy zaś chce zademonstrować materialność powietrza, przeprowadza prosty eksperyment, o którym mówi: „Jest taki piękny eksperyment z pistoletem-pukawką, którą łatwo wykonać, jak wiecie, z dudki, rurki lub czegokolwiek w tym rodzaju...”³⁰.

Faraday nie był matematykiem, był za to genialnym doświadczalnikiem i piękne były dla niego przede wszystkim dwie rzeczy: (1) zjawiska przyrodnicze i prawa nimi rządzące, czyli przedmiot badań fizyki, i (2) eksperymenty, a zatem podstawowe narzędzie tych badań. Swoich słuchaczy i czytelników genialny uczony zarażał więc przekonaniem, że fundamenty nauk przyrodniczych są piękne i godne podziwu.

4. Czasy współczesne

Współcześnie pojawia się wiele pozycji popularnonaukowych, wśród których nietrudno znaleźć takie, w których odwoływanie się do piękna i innych kategorii estetycznych jest narzędziem popularyzacji. W niniejszym szkicu omawianie

²⁸ Oryginał: „This hydrogen is a very beautiful substance” – tamże, s. 93. Warto odnotować, że Stanisław i Maria Kalinowscy, polscy tłumacze książki Faradaya (S. Kalinowski był fizykiem), unikają używania terminu „piękno”, co może ilustrować to, jak różnie fizycy traktują obecność kategorii estetycznych w tej dziedzinie nauki. W tym przypadku tłumacze zwykle traktowali powoływanie się na piękno jako metaforę. Przywołany cytat w ich przekładzie brzmi: „Wodór jest ciałem nad wyraz ciekawym” – M. Faraday, *Dzieje świecy*, dz. cyt., s. 48.

²⁹ Oryginał: „A combustible thing like that, burning away gradually, never being intruded upon by the flame, is a very beautiful sight; especially when you come to learn what a vigorous thing flame is – what power it has of destroying the wax itself when it gets hold of it, and of disturbing its proper form if it come only too near” – M. Faraday, *The Chemical History...*, dz. cyt., s. 26.

³⁰ Oryginał: „There is that beautiful experiment of the popgun, made so well and so easily, you know, out of a quill, or a tube, or anything of that kind...” – tamże, s. 144.

większości z nich miałyby się z celem, tym bardziej że sposób, w jaki używane są w licznych z nich kategorie estetyczne, się powtarza. Wskażmy zatem tylko kilka dość reprezentatywnych przykładów.

Zacznijmy od bestsellera literatury popularnonaukowej – publikacji Briana Greene’a z 1999 roku *The Elegant Universe: Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory*. Greene jest cenionym fizykiem teoretykiem, który specjalizuje się w fizyce cząstek elementarnych, szczególnie w teorii strun; znany jest także jako popularyzator nauki. Już sam tytuł jego dzieła wprowadza kategorię estetyczną, przez którą czytelnik, zaznajamiając się ze współczesnymi teoriami naukowymi, postrzega treść książki. W Polsce publikację wydano w 2001 roku, czyli niedługo po premierze, pod tytułem *Piękno wszechświata. Superstruny, ukryte wymiary i poszukiwania teorii ostatecznej*³¹.

Innym przykładem jest pozycja autorstwa brytyjskiego matematyka Iana Stewarta wydana w 2007 roku jako *Why Beauty Is Truth: A History of Symmetry* (polski tytuł: *Dlaczego prawda jest piękna. O symetrii w matematyce i fizyce*³²), w której badacz przedstawia pewne aspekty historii matematyki i fizyki, zapoznając jednocześnie czytelnika z ważnymi teoriami naukowymi, w których istotną rolę odgrywa symetria. I tutaj, podobnie jak w przypadku książki Greene’a, już sam tytuł wprowadza kategorię piękna. Czytelnik, dowiadując się z pracy Stewarta o nauce rozwijającej się przez wieki, cały czas pamięta o sugerowanej przez autora tożsamości piękna i prawdy. Każda prawdziwa teoria naukowa wydaje się zatem jednocześnie teorią piękną.

Kolejnym ciekawym przykładem popularyzacji poprzez piękno jest pozycja może mniej znana niż dwie już wymienione, ale niezwykle ciekawa ze względu na radykalny stosunek autora do związku nauki i piękna. Chodzi o książkę wydaną w 1998 roku, napisaną przez profesora informatyki Davida Gelerntera, o równie wymownym tytule jak wcześniejsze pozycje – *Machine Beauty: Elegance and the Heart of Technology*. W polskim wydaniu publikacja nosi tytuł *Mechaniczne piękno. Kryterium estetyczne w informatyce*³³. Mimo polskiego podtytułu autor nie stosuje kryterium estetycznego jedynie do zagadnień informatycznych, choć

³¹ B. Greene, *Piękno wszechświata. Superstruny, ukryte wymiary i poszukiwania teorii ostatecznej*, tłum. E. Łokas, B. Bieniok, Warszawa 2001.

³² I. Stewart, *Dlaczego prawda jest piękna. O symetrii w matematyce i fizyce*, tłum. T. Krzysztוף, Warszawa 2012.

³³ D. Gelernter, *Mechaniczne piękno. Kryterium estetyczne w informatyce*, tłum. A. Radomski, Warszawa 1999.

jest to na pewno główny obszar jego zainteresowań; stosuje je do wszystkich nauk ścisłych. Uważa, że każda nauka, która jest prawdziwa, jest koniecznie również piękna. Gelernter twierdzi, choć przyznaje, iż jest to zaskakujące, że „piękno jest także miarą prawdy i racji, a nauka i technika nie mogłyby istnieć bez niego”³⁴. Poczucie piękna ma motywować uczonych do szukania prawdy, a techników i inżynierów – do rozwiązań bardziej wydajnych. Według badacza piękno ma być głównym motorem postępu w dziedzinie maszyn i nauk obliczeniowych: „Najlepsi informatycy [...] są technikami pożądanymi piękna”³⁵.

Aby rozwiać wątpliwości co do tego, że piękno nauki niczym nie różni się od piękna sztuki, Gelernter pisze:

Gdy omawia się piękno w nauce, matematyce, technologii, grozi niebezpieczeństwo, że czytelnik uzna użycie tego słowa za metaforyczne. [...] [C]zy dowód matematyczny, teoria naukowa lub fragment programu komputerowego mogą być „piękne” dosłownie, realnie, tak jak piękne bywają obrazy, symfonie, róże? Tak³⁶.

Wynika z tego, że nauka jest estetycznie równie atrakcyjna jak dzieła sztuki. Łatwo z tego wysnuć wniosek, że wszyscy, którzy podziwiają piękno, szukają go i chcą je tworzyć, powinni – jeśli nie mogą sami zajmować się nauką – przynajmniej ją wspierać.

Oprócz uczonych, którzy tylko dodatkowo zajmują się popularyzacją nauki, w ostatnich dekadach wykształcił się krąg zawodowych popularyzatorów, dla których popularyzacja jest głównym zajęciem lub jest łączona z działaniami niezwiązanymi z nauką. Jedną z takich popularyzatorek jest Kitty Ferguson, autorka biografii Stephena Hawkinga i wielu książek popularnonaukowych. W jej pracach również znajdziemy ciekawe przykłady użycia kategorii piękna jako środka służącego popularyzacji. W publikacji *The Fire in the Equations: Science, Religion, and the Search for God* (polski tytuł: *Ogień w równaniach. Nauka, religia i poszukiwanie Boga*³⁷) wydanej w 1994 roku znajduje się rozdział *Muza nauki. Czy prawda jest piękna*³⁸, w którym co prawda autorka ostatecznie nie odpowiada

³⁴ Tamże, s. 11.

³⁵ Tamże, s. 12.

³⁶ Tamże.

³⁷ K. Ferguson, *Ogień w równaniach. Nauka, religia i poszukiwanie Boga*, tłum. P. Amsterdamski, Poznań 2001.

³⁸ Tamże, s. 74 i n.

na zadane w tytule pytanie, ale przedstawia dość długi szereg wypowiedzi wybitnych fizyków, którzy mówią o tym, że kierowali się w swojej pracy badawczej właśnie pięknem.

Piękno może służyć propagowaniu nauki na wiele sposobów. Czasem można to robić w sposób głębszy, rozważając ogólny problem miejsca nauk ścisłych w kulturze lub analizując możliwość metafizycznych relacji między pięknem a prawdą. Nie jest to już popularyzacja kierowana do bardzo szerokiego kręgu odbiorców, ale wciąż jest to popularyzacja, która może mieć nieco inny lub poszerzony zakres celów.

Wśród prac wspomnianego wcześniej polskiego kosmologa i filozofa Michała Hellera można znaleźć też takie, które służą popularyzacji nauk ścisłych, lecz popularyzacji kierowanej do ludzi mających już pewne umocowanie w nauce, można rzec – do intelektualistów. W jednym z jego artykułów piękno, które według autora przysługuje nauce³⁹, służy argumentacji za tym, że nauki ścisłe, w tym fizyka, również w pewnym sensie należą do nauk humanistycznych i są organiczną częścią kultury. Przywodzi to na myśl intencje wydawcy dzieła Galileusza, o którym już była mowa. Stwierdzenie istnienia piękna nauki prowadzi do wniosku, że uczoney – wybitny uczoney – jest artystą. W artykule *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?* pada właśnie takie twierdzenie jako odpowiedź na tytułowe pytanie: „Fizyka uprawiana przez fizyków-artystów jest nauką humanistyczną”⁴⁰. W czasach, w których można mówić o uwielbieniu, a nawet kulcie artystów i sztuki, mamy tutaj jasny przekaz – fizyka może być piękna jak dzieło sztuki, a fizyk może być artystą.

W innej pracy Hellera możemy przeczytać o profesorze Hugonie Steinhause przy okazji wzmianki o jego wczesnym modelu kosmologicznym: „Profesor Steinhauś myślał matematycznie, ale widział świat jak artysta. Jemu i wszystkim podobnym do niego artystom pragnę dziś podziękować za to, że ukazują nam Wszechświat jako wielkie dzieło sztuki”⁴¹. Nie ulega wątpliwości, że dla polskiego autora piękno przejawia się na wiele sposobów podczas uprawiania nauki i zdaje się świetnym narzędziem służącym do jej popularyzowania. Heller dostrzega przy tym stojące przed popularyzacją bardzo poważne zadania. Przywo-

³⁹ Por. M. Heller, *Piękno jako kryterium...*, dz. cyt.

⁴⁰ Tamże, s. 36.

⁴¹ M. Heller, *Podróże z filozofią w tle*, Kraków 2017, s. 139.

łajmy więc nieco dłuższy fragment z wcześniej cytowanej pracy, dotyczący istoty i wagi popularyzowania nauki:

Nie jest całkiem prawdą, że popularyzacja jest tylko rodzajem „usługówki”, jaką nauka musi spełniać wobec społeczeństwa:

- żeby podnosić poziom;
- żeby informować podatników, na co płacą;
- żeby wśród młodzieży budzić zainteresowania i w ten sposób zdobywać młodych kandydatów na przyszłych uczonych.

To wszystko prawda. I są to niezwykle ważne cele, ale istnieje jeszcze jeden powód, dla którego należy popularyzować naukę – powód niejako wewnętrzny wobec niej samej. Twórczy rozwój nauki wymaga pewnej otoczki, atmosfery, którą tworzy sama nauka. [...] Postawiłbym nawet tezę mocniejszą, bez tej otoczki nauka byłaby niemożliwa. [...] Tę atmosferę tworzą przede wszystkim książki i artykuły popularnonaukowe. A także dyskusje filozoficzne toczące się „wokół” nauki. Ale te ostatnie najczęściej rozgrywają się na stronicach popularnonaukowych publikacji⁴².

Cytat ten zdaje się wyrażać niezwykle trafną myśl, że popularyzowanie nauki jest i warunkiem uprawiania nauki, i jej częścią – stanowi nierozdzielalną całość z całym korpusem nauki, choć, może nieco niebezpiecznie dla samej nauki, nie zawsze postrzegane jest ono jako jej integralna część. Niebezpiecznie, ponieważ w sposób niezauważony może wprowadzać do nauki pewne, niekoniecznie naukowe, kryteria i wpływać na kształtowanie się naukowego paradygmatu.

W niniejszej pracy starano się przekonać czytelnika, że aby wyjaśnić obecność piękna w nauce, należy brać pod uwagę również wpływ wielowiekowego procesu popularyzacji nauki, która w niepostrzeżony sposób, niejako „tylnymi drzwiami”, wprowadza do nauki pewne pojęcia oraz skojarzenia. W podręczniku do fizyki ogólnej przeznaczonym dla studentów wydziałów technicznych i przyrodniczych przy okazji omawiania praw Newtona pojawia się taka uwaga: „Posuwając się dalej, zacniemy doceniać wielką prostotę i piękno zasad Newtona”⁴³. Kryterium piękna być może pojawiło się w tej książce kształtującej rozumienie fizyki przez młodych adeptów nauki jako wyraz pewnego skrótu myślowego, metafory, a może też jako przejaw przekonań autora co do tożsamości piękna i prawdy lub

⁴² Tamże, s. 136–137.

⁴³ J. Orear, *Fizyka*, t. 1, red. A. Szymacha, tłum. B. Wojtowicz-Natanson i in., Warszawa 1993, s. 63.

wiary w swoiste piękno struktur teorii fizycznych. Mogło się ono jednak pojawić także jako efekt działania mechanizmu samospełniającej się przepowiedni za sprawą popularyzacji nauki, z którą w swoich latach szkolnych, młodzieńczych zetknął się autor publikacji – Jay Orear. Bez względu na odpowiedź na to pytanie trzeba przyznać, że piękno stanowi bardzo ważny instrument „oswajający” i przybliżający naukę szerokim kręgom społeczeństwa, a także służy jako zachęta i atraktor przyciągający do nauki młodych ludzi oraz tworzący odpowiednią atmosferę, sprzyjającą jej rozwojowi.

5. Zakończenie

Celem artykułu było zaproponowanie wyjaśnienia fenomenu obecności kategorii piękna w nauce. Rzeczy i zjawiska istotne w kulturze, których wagę starano się dodatkowo podkreślać, bardzo często prezentowane były jako rzeczy piękne, estetycznie interesujące. Być może ten związek piękna i doniosłości, który wydaje się czymś dość naturalnym w powszechnej świadomości, wywodzi się ze znanego już w starożytności połączenia w aksjologiczną jednię prawdy, dobra i piękna. Ubrania ludzi wysokiej rangi społecznej wyróżniały się zatem elegancją, ważne wydarzenia, jak śluby, uroczystości państwowe i kościelne, koronacje itp., zawsze przedstawiane były, i są nadal, w pięknej oprawie. Budynki o wyjątkowym znaczeniu, państwowym czy sakralnym, charakteryzowały się architektoniczną urodą.

Jeśli rzeczy ważne, o doniosłym znaczeniu, zawsze są piękne, to rzeczy piękne muszą najprawdopodobniej być istotne i godne uwagi. Mimo że z czysto logicznego punktu widzenia takie wnioskowanie nie należy do najściślejszych, może jednak stanowić podstawę do próby wyjaśnienia, dlaczego kategoria piękna często pojawia się w odniesieniu do nauki. Uczni i popularyzatorzy nauki, chcąc zainteresować innych nauką i zapewnić jej znaczące miejsce w społecznej świadomości, przedstawiali ją i jej wyniki jako piękne. Tak poznawali ją młodzi uczeni i tak ukazywali ją swoim następcom. W ten sposób dla wielu uczonych nauka mogła na stałe związać się z kategorią piękna. Trzeba jednak pamiętać, że takie wyjaśnienie nie wyklucza innych. Kategoria piękna może się bowiem pojawiać w odniesieniu do nauki z różnych, odmiennych od zarysowanych tutaj, powodów.

Bibliografia

- Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, w: *Zachęta do filozofii. Fizyka*, tłum. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, fragm. 49.
- Dirac P., *The Relation between Mathematics and Physics*, w: *The Collected Works of P.A.M. Dirac*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, s. 905–914.
- Discover Magazine, *Neil deGrass Tyson on Carl Sagan's Impact: An Unforgettable Encounter with a Legend*, YouTube, 24.04.2023, <https://www.youtube.com/watch?v=2zEjAsriDtQ> (dostęp: 22.03.2024).
- Faraday M., *The Chemical History of a Candle*, Chatto and Windus, London 1874.
- Faraday M., *Dzieje świecy*, tłum. S. i M. Kalinowscy, Państwowe Wydawnictwo Popularnonaukowe, Warszawa 1953.
- Ferguson K., *Ogień w równaniach. Nauka, religia i poszukiwanie Boga*, tłum. P. Amsterdamski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2001.
- Galilei G., *Dialog o dwu najważniejszych układach świata, ptolemeuszowym i kopernikowym*, tłum. E. Ligocki, PWN, Warszawa 1962.
- Galilei G., *Dialogues Concerning Two New Sciences*, The Macmillan Company, New York 1914.
- Galilei G., *Rozmowy i dowodzenia matematyczne w zakresie dwóch nowych umiejętności dotyczących mechaniki i ruchów miejscowych*, tłum. F.K., Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego Instytutu Popierania Nauki, Warszawa 1930.
- Gelernter D., *Mechaniczne piękno. Kryterium estetyczne w informatyce*, tłum. A. Radomski, Wydawnictwo CiS, Warszawa 1999.
- Glaser L.B., *Carl Sagan's 'Cosmos' legacy lives on in new series*, Cornell University, 5.03.2020, <https://as.cornell.edu/news/carl-sagans-cosmos-legacy-lives-new-series> (dostęp: 23.04.2024).
- Greene B., *Piękno wszechświata. Superstruny, ukryte wymiary i poszukiwania teorii ostatecznej*, tłum. E.L. Łokas, B. Bieniok, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001.
- Hartle J.B., *Grawitacja. Wprowadzenie do ogólnej teorii względności Einsteina*, tłum. P. Amsterdamski, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.
- Heisenberg W., *Ponad granicami*, tłum. K. Wolicki, PIW, Warszawa 1979.
- Heller M., *Piękno jako kryterium prawdy*, w: tegoż, *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?*, Copernicus Center Press, Kraków 2016, s. 87–98.

- Heller M., *Podróże z filozofią w tle*, Copernicus Center Press, Kraków 2017.
- Hossenfelder S., *Zagubione w matematyce. Fizyka w pułapce piękna*, tłum. T. Miller, Copernicus Center Press, Kraków 2019.
- Kopernik M., *O obrotach. Księga pierwsza*, tłum. M. Brożek, Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1987.
- Łata M., Łukasik A., *Czy prawda zawsze jest piękna, czyli jak wartości estetyczne mogą stać się przeszkodą epistemologiczną*, „Filozofia i Nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne” 2020, t. 8, cz. 2, s. 115–134.
- Nemezjusz z Emezy, *O naturze ludzkiej*, tłum. A. Kempfi, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1982.
- Orear J., *Fizyka*, t. 1, red. A. Szymacha, tłum. B. Wojtowicz-Natanson i in., Wydawnictwo Naukowo-Techniczne, Warszawa 1993.
- Stewart I., *Dlaczego prawda jest piękna. O symetrii w matematyce i fizyce*, tłum. T. Krzysztóń, Prószyński i S-ka, Warszawa 2012.
- Tatarkiewicz W., *Dzieje sześciu pojęć*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975.
- Titus Lucretius Carus, *O naturze wszechrzeczy*, tłum. E. Szymański, PWN, Warszawa 1957.
- Tytus Lukrecjusz Karus, *O rzeczywistości*, tłum. A. Krokiewicz, Wydawnictwo PAN, Wrocław 1958.
- Zambrzycka-Kościelnicka E., *Pochodził z dawnej Rzeczypospolitej. Kim był genialny popularyzator nauki i twórca serialu „Kosmos”*, National Geographic Polska, <https://www.national-geographic.pl/arttykul/carl-sagan> (dostęp: 22.03.2024).



Impuls kyniczny i Królestwo Boże

Próba psychoanalitycznej rekonstrukcji losów radykalizmu kynickiego i pierwotnego chrześcijaństwa

Marcin Pietrzak
(Uniwersytet Opolski)

Abstrakt: Artykuł rekonstruuje znaczenie impulsu kynicznego w kontekście współczesnych maszyn społecznych. Punktem wyjścia jest porównanie klasycznej figury kynika – jako gestu filozoficznego wyłamującego się spod przymusu pojęciowego – z logiką działania struktur, które Peter Sloterdijk określa jako cyniczne. Autor tekstu analizuje przemianę radykalnego gestu egzystencjalnego w zreifikowaną formę ideologiczną, ukazując mechanizm wtórnego upojęciowienia i jego skutki dla polityczności. W drugiej części pracy zestawia ten proces z transformacją chrześcijaństwa – początkowo rozumianego jako wspólnota symbolicznie uwolniona od logiki pośrednictwa – w instytucjonalny system teologiczno-polityczny. W odczytaniu Tomasa Polaka to chrześcijaństwo zdołało na moment uobecnić logikę „królestwa bez pośredników”, by następnie zostać przez mechanizm pośrednictwa skolonizowane. Tym samym kynizm i chrześcijaństwo zostają ukazane jako dwa pokrewne, lecz ostatecznie zawłaszczone przez system porządku emancypacyjne.

Słowa kluczowe: kynizm, cynizm, maszyny społeczne, królestwo bez pośredników, chrześcijaństwo, ideologia, Peter Sloterdijk, Tomasz Polak, teologia polityczna

The Cynic Impulse and the Kingdom of God: A Psychoanalytic Reconstruction of Cynic Radicalism and Early Christianity

Abstract: This article reconstructs the significance of the Cynic impulse in the context of contemporary social machines. The starting point is a comparison between the classical figure of the Cynic – as a philosophical gesture breaking free from conceptual constraints – and the logic of operation of structures which Peter Sloterdijk describes as cynical. The author analyses the transformation of a radical existential gesture into a reified ideological form, revealing the mechanism of secondary conceptualisation and its consequences for politicality. In the second part of the work, he juxtaposes this process with the transformation of Christianity – initially understood as a community symbolically liberated from the logic of mediation – into an institutional theological-political system. In Tomasz Polak's interpretation, Christianity managed for a moment to actualise the logic of a 'kingdom without intermediaries', only to be subsequently colonised by the mechanism of intermediation. Thus, cynicism and Christianity are presented as two related yet ultimately hijacked emancipatory orders.

Key words: cynicism, cynicism, social machines, kingdom without intermediaries, Christianity, ideology, Peter Sloterdijk, Tomasz Polak, political theology

1. Wstęp

Od czasów opublikowania klasycznego już dzisiaj dzieła Petera Sloterdijka *Krytyka cynicznego rozumu* filozofowie i historycy starają się odróżnić cynizm, rozumiany jako postawa nacechowana wszechogarniającym nihilizmem etycznym i przeniknięta motywacją egoistyczną, a także wyzbyta wszelkich typowo ludzkich aspiracji, od kynizmu – nazwą tą określając postawy i poglądy twórców starożytnej szkoły filozoficznej, której ojcami założycielami byli Antystenes z Aten i Diogenes z Synopy. Kynizm jest przy tym pojęty jako do pewnego stopnia przeciwieństwo nowoczesnej postawy cynicznej; kynik jest radykalnym moralistą, który wyrzeka się rozkoszy i dobrej sławy w imię realizacji ideału pełnej indywidualnej wolności. Wyzwaniem badawczym jest w tym kontekście zrozumienie, w jaki sposób, w toku jakich przemian kulturowych i społecznych postać nowoczesnego cynika wyłoniła się ze starożytnego kynika¹.

Sloterdijk, inspirując się myślą Heinricha Niehues-Pröbstinga², posługuje się pojęciem impulsu kynicznego³, które pozwala rozumieć postawę cyniczną jako rezultat przekształceń i zniekształceń, jakim ulegała pierwotna forma postawy filozoficznej, uosabiana przez starożytnych ojców założycieli cynizmu filozoficznego: Antystenesa, Diogenesa i Kratesa. Podobna relacja genealogiczna wydaje się łączyć pierwotną naukę Chrystusa z postawą tych, którzy stworzyli i tworzą to, co Tomasz Polak nazywa systemem kościelnym, uznających przy tym siebie samych za prawych i jedyńskich spadkobierców owego impulsu⁴.

W niniejszym artykule dokonam analizy obu zagadnień, stawiając je obok siebie i ukazując podobieństwa i różnice między nimi. Pokażę, że mogą być one pojęte jako realizacja wzorca, który opiszę, posługując się aparaturą pojęciową psychoanalizy freudowskiej i lacanowskiej. Następnie wskażę na różnice pomiędzy obiema realizacjami wzorca i sformułuję wnioski na temat możliwości odtworzenia owych pierwotnych impulsów i ich ewentualnej praktycznej ważności. Punktem wyjścia analiz uczynię robocze założenie, zgodnie z którym zarówno impuls Chrystusa, jak i impuls cyniczny należy rozumieć jako bunt przeciwko fenomenom życia społecznego, które bywają określane mianem maszyn społecz-

¹ L.E. Navia, *Classical Cynicism: A Critical Study*, Westport, CT–London 1996, s. VIII.

² H. Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, Frankfurt am Main 1988, s. 37.

³ P. Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, tłum. P. Dehnel, Wrocław 2008, s. 214, 558.

⁴ T. Polak, *System kościelny, czyli przewagi pana K.*, Poznań 2019, s. 15.

nych. Celem pracy będzie odpowiedź na pytanie: w jaki sposób **psychoanalityczne koncepcje** Sigmunda Freuda i Jacques'a Lacana pozwalają na identyfikację i porównanie strukturalnych podobieństw i różnic między **impulsem kynicznym** a **impulsem Chrystusa** jako formami buntu wobec maszyn społecznych? Główna hipoteza będzie natomiast głosić, że transformacja pierwotnych impulsów kynicznego i chrystusowego w ich zinstytucjonalizowane formy, w tym system kościelny, wykazuje analogię do momentu w rozwoju psychicznym, kiedy to pierwotne doświadczenie zostaje sfantazmatyzowane i zastąpione strukturami symbolicznymi oraz wyobrażeniowymi, które wypychają treść doświadczenia poza pole świadomości.

W przypadku impulsu chrystusowego ustanowienie tego fantazmatu było relatywnie prostsze ze względu na zakorzenienie jego nauki w tradycji religijnej Izraela. Tymczasem filozofia życia kyników nie poddawała się łatwo takim zabiegom. Narzędziem kynickiego filozofowania jest wszak radykalny, skierowany przeciwko wszelkiej symbolizacji gest, który utrudniał proces powstawania pamięci sfantazmatyzowanej. Ponadto indywidualizm kynicki wykluczał budowanie wokół pierwotnego impulsu struktur wspólnotowych, które mogły stworzyć podatny grunt dla procesów wytwarzania sfantazmatyzowanego wspomnienia pierwotnego impulsu. Zanim jednak będę mógł precyzyjnie wskazać na różnicę pomiędzy oboma impulsami, muszę uporządkować aparat pojęciowy, który posłuży mi do zbudowania ram interpretacyjnych, w których umieszczę oba fenomeny.

Polak w pracy będącej tutaj przedmiotem zainteresowania definiuje maszynę społeczną jako

strukturę hierarchicznie grupującą ludzi i przejmującą ich życiową energię, by urzeczywistnić projekt, którego sednem jest zazwyczaj przejście jak największej części przestrzeni publicznej/społecznej i uczynienie jej zarówno przestrzenią zaspokojenia własnych pragnień i pożądań, jak i towarem⁵.

Zasadniczym i jednocześnie problematycznym elementem tej definicji jest pojęcie energii życiowej, której przejmowanie stanowi centralną część sposobu, w jaki konstytuuje się maszyna społeczna. Podawana przez badacza genealogia koncepcji maszyny społecznej każe w dodatku rozumieć to pojęcie

⁵ T. Polak, B.A. Polak, *Maszyny społeczne – perspektywa potencjałów użycia*, w: *Interfejsy, kody, symbole. Przyszłość komunikowania*, red. E. Drygalska, Wrocław 2016, s. 94–95.

w nawiązaniu do koncepcji maszyn społecznych (łac. *socius*) stworzonej przez Gilles'a Deleuze'a i Félix'a Guattariego w *Anty-Edypie*⁶.

Energia życiowa przejmowana przez maszynę musi być rozumiana jako pierwotny zasób związany z procesem życiowym. Maszyna społeczna przejmuje, kanalizuje i zużytkowuje na własne potrzeby energię życiową zawartą w jednostkowych i społecznych ciałach, które z tej perspektywy można określić deleuzjańskim mianem „ciał bez organów”⁷. Ciało bez organów może być rozumiane jako płaszczyzna przepływu energii życiowej – psychiczna materia pierwsza, będąca pierwotnym surowcem procesu stawania się i punktem, przez który przechodzą wszystkie procesy emancypacji i przemiany. Maszyna społeczna w rozumieniu Polaka pozostaje w ciągłym sporze z ciałem bez organów. Spór ten zaś generuje potencjał przepływu – napięcie (intensywność) napędzające maszynę społeczną.

Niniejsze ujęcie ma charakter modelu roboczego. Świadomie upraszczam materiał historyczny, by uchwycić mechanizmy symbolizacji i instytucjonalizacji impulsów; nie roszczę sobie też prawa do wyczerpującej rekonstrukcji źródłowej. Pojęcia fantazmatu i maszyny społecznej pełnią tu funkcję narzędzi porównawczych, a zakres ich obowiązywania jest ograniczony i dotyczy poziomu strukturalnych analogii, a nie tożsamości procesów. W wypadku relacji Jezusa i tradycji kynickiej przyjmuję hipotezę roboczą (zbieżności motywów i praktyk), wyraźnie odróżnioną od mocnej tezy o historycznych zależnościach.

2. Bunt kynicki

Zarówno impuls kyniczny w rozumieniu Sloterdijka, jak i impuls Chrystusa w rozumieniu Polaka należy rozumieć właśnie w kontekście tak pojętej intensywności i ciała bez organów. Nazywają one pewien ruch przekroczenia obowiązujących porządków czy też maszyn społecznych.

Transgresywny charakter kynizmu nie wydaje się budzić wątpliwości. Impuls kyniczny obejmuje przede wszystkim radykalną afirmację cielesności w formie, która jest wolna od uwikłania w porządek społeczny. Radykalny moralizm kyni-

⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, t. 1, tłum. M. Herer, Warszawa 2017.

⁷ Tamże, s. 11–12.

ków wyjmował ich spod prawa obyczaju. Dzielność, tak jak ją pojmowali, stawiała dzielnych poza granicami tego, co dobre i złe:

Nie jest rzeczą zdrożną ukraść coś ze świątyni ani spożywać mięso jakiegokolwiek zwierzęcia. Nie jest też bezbożnością spożywać mięso ludzkie, jak to jest wiadomo z obyczajów innych ludów. Mówił ponadto, że wedle prawdziwego sądu rozumu (*orthōi logōi*) wszystko jest we wszystkim i przez wszystko [...] ⁸.

Kynik wychodzi poza strukturę i przyjmuje pozycję, którą za Victorem Turnerem można określić mianem liminalnej – prawy rozum pozostaje poza strukturami opozycji ustanawiających porządek kulturowy. „Byty liminalne – pisze autor – nie są ani tu, ani tam; są pomiędzy pozycjami przypisanymi i ułożonymi w prawie, zwyczaju, konwencji i ceremoniale”⁹. Kynik sprzeciwia się sile maszyn społecznych. Gest kynicki jest gestem odmowy uczestniczenia – gdzie inni wchodzi, on wychodzi, a skąd inni uciekają, on wchodzi bez lęku.

Bunt przeciw porządkowi maszyn społecznych wyraża się najdobitniej w kynickim bezwstydzie. Obrazy publicznie masturbującego się i defekującego Diogenesa, wspomnienie o psim związku Kratesa oraz Hipparchii, która wbrew patriarchalnym regułom rządzącym społeczeństwem greckim narzucała się ze swoją obecnością podczas męskich dyskusji filozoficznych – wszystkie te obrazy, a także niezliczone inne opowiadają historię kynickiego buntu przeciw regułom rządzącym przepływem energii w obrębie maszyn społecznych. Antystenes i jego następcy nie tylko jawnie sprzeciwiają się konwencjom będącym niejako elementami rysunku złożeniowego maszyny społecznej, ale odrzucają też samo paliwo maszyny społecznej, na które składają się pragnienie i rozkosz przychodząca wraz z jego zaspokojeniem. Maszyna społeczna zaś dystrybuuje rozkosz w obrębie ciała społecznego.

Kynik odrzuca nie tylko samo pragnienie: „właściwością bogów jest nie potrzebować niczego, a właściwością ludzi, którzy chcą być im podobni, potrzebować niewiele”¹⁰, ale też samą rozkosz, w którą maszyna społeczna przekształca pragnienie. Antystenes miał stale powtarzać: „Niechbym raczej zmysły postradał, niż miał odczuwać rozkosz (*maneiēn māllon ē hēstheīēn*)”¹¹. Fragment ten – który

⁸ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1988, VI 2, 73, s. 349.

⁹ V. Turner, *Liminality and Communitas*, w: *The Performance Studies Reader*, red. H. Bial, S. Brady, Abingdon 2007, s. 89; jeśli nie wskazano inaczej, tłum. własne.

¹⁰ Diogenes Laertios, *Żywoty...*, dz. cyt., VI 9, 105, s. 366.

¹¹ Tamże, VI 1, 3, s. 312.

można przetłumaczyć bardziej dosadnie: „Wolę zwariować, niż czuć radość” – jest jednym z licznych kynickich paradoksów w greckim znaczeniu tego słowa, które obejmuje zarówno niezgodność z doświadczeniem i zdrowym rozsądkiem, jak i nadzwyczajność oraz cudowność¹². Ta paradoksalność jest wyrazem buntu przeciwko ustanowionej przez społeczeństwo zasadzie rzeczywistości.

Kynik postrzega porządek społeczny jako wrogi prawdziwemu spełnieniu. Obietnica spełnienia przez uczestniczenie w porządku społecznym jest fałszywa – maszyny społeczne nie generują prawdziwego spełnienia. W miejsce ustanowionej przez porządek społeczny zasady rzeczywistości kynik stawia naturę jako ostateczny autorytet i źródło szczęścia, które nie jest radowaniem się, ale na wpół bolesnym poczuciem siły płynącej z przezwyciężania własnych pragnień. Drogę do tak pojętego szczęścia wskazują trud i ćwiczenie, które czynią kynika wolnym. „[C]elem i kresem filozofii cynickiej – pisze Julian Apostata w mowie VI – jak zresztą każdej filozofii, jest szczęście, ale szczęście, które polega na życiu zgodnym z naturą, a nie zgodnie z opiniami tłumu”¹³.

3. Ramy fantazmatu i gest kynicki

Rozważając istotę kynickiego buntu przeciwko porządkowi społecznemu, trzeba zauważyć, że wspiera się on niejako na podwójnej podstawie. Z jednej strony jest radykalnym sprzeciwem wobec porządku cywilizacyjnego, który zostaje przeciwstawiony naturze jako czemuś, co ów porządek przekracza i wyprzedza. Z drugiej zaś jest rozwinięciem pewnych wątków istniejących w kulturze greckiej i jako taki może być uważany za swoistą konserwatywną reakcję na przemiany, jakim ulegała ona w czasach Antystenesa i Diogenesa. W tym kontekście należy rozumieć pochwały, jakie kynicy kierowali pod adresem spartańskiego sposobu życia. O Synopejczyku czytamy, że „Gdy powrócił ze Sparty do Aten, zapytał go ktoś: «Skąd i dokąd?». Odpowiedział na to: «Z klubu męskiego do buduaru damskiego»”¹⁴. Kynicki podziw dla Spartan wyziera również z zachowanych u Laertiosa naczelnych tez napisanej „pod psim ogonem” *Politeii* Zenona z Ki-

¹² M.J. Hyde, *Paradox: The Evolution of a Figure of Rhetoric*, w: *Rhetoric 78: Proceedings of Theory of Rhetoric. An Interdisciplinary Conference*, red. R.L. Brown Jr., M. Steinmann Jr., Minneapolis, MN 1979, s. 202.

¹³ Julian Apostata, *Delphi Complete Works of Julian (Illustrated)*, [b.m.w.] 2017, mowa VI, s. 193.

¹⁴ Diogenes Laertios, *Żywoty...*, dz. cyt., VII 1, 59, s. 342.

tion, w której Zenon postuluje między innymi wspólnotę kobiet oraz odrzucenie tradycyjnych instytucji miejskich, takich jak świątynie, sądy czy gimnazjony¹⁵.

Kynicki bunt jest zatem buntem w imię pewnego konserwatywnego ideału, który cynicy przeciwstawiali porządkowi społecznemu, będącemu ich zdaniem wynikiem rozkładu pierwotnego porządku. Ideał ten można określić za Williamem Desmondem mianem greckiej czi dla ubóstwa¹⁶. Bunt kynicki za punkt oparcia ma więc ideał umiejscowiony w mniej lub bardziej mitycznej przeszłości.

Opisana sytuacja, w której gestowi kynicznemu towarzyszy fantazjowana wizja zakorzenionego w przeszłości ideału, to przykład relacji, jaka zachodzi między możliwym załamaniem się porządku symbolicznego a ustanowieniem zasłony, która jednocześnie tłumi i szyfruje to, co wylewa się przez ranę (*trauma*) w porządku symbolicznym. Prawda Realnego nie może się ujawnić w porządku symbolicznym inaczej jak tylko przez fantazmat i wspieraną przez niego symbolizację¹⁷. Kynickie odrzucenie tego, co symboliczne, jest w związku z tym obstawianiem przy tym, co realne, wbrew prawdzie ustanawianej w obrębie sfery językowej. Antystenesowa mowa, w której zaprzeczał możliwości wszelkiego zaprzeczania¹⁸, jest punktem umożliwiającym zrozumienie zasadniczej intencji kynika odrzucającego możliwość zaprzeczania, stanowiącej rdzeń tego, co symboliczne. Przeczenie jest korzeniem wszelkiej abstrakcji, jako że bez posłużenia się negacją nie sposób sformułować żadnej definicji i nadać sensu żadnej nazwie generalnej, oddzielając to, co przypadłościowe, od tego, co istotne¹⁹.

Gdy jednak możliwość zaprzeczania zostaje odrzucona, jak w przypadku gestu Antystenesa, zablokowany zostaje sam fundament operacji symbolicznych. To, co Realne, które nie może znaleźć wyrazu w pęknięciach struktury języka, musi się teraz pojawić w formie bardziej bezpośredniej. Ponieważ nie może być zakodowane, musi zostać odegrane (powtórzone). Takie jest źródło filozoficznych gestów kynickich, stanowiących jedno z ważnych źródeł greckich filozofii życia. Wraz z kynizmem filozofia staje się czymś, co jest (jeśli można tak powiedzieć) odgrywane, a nie myślane. Rzucający się w oczy i wytykany kynikom retoryczny charakter ich wystąpień jest w rzeczywistości odgrywaniem tego, co

¹⁵ Tamże, VII 1, 33, s. 385.

¹⁶ W.D. Desmond, *The Greek Praise of Poverty: Origins of Ancient Cynicism*, Paris 2006.

¹⁷ B. Fink, *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*, Princeton, NJ 1995, s. 81.

¹⁸ Diogenes Laertios, *Żywoty...*, dz. cyt., VI 2, 29 i IX 8, 53, s. 547, III 35, s. 179.

¹⁹ L.E. Navia, *Classical Cynicism...*, dz. cyt., s. 65.

nie może zostać po prostu powiedziane – jest inwazją tego, co nieświadome i odrzucane przez reguły rządzące.

Postulowany przez Sokratesa ideał życia przemyślanego (*bíos exetasménos*) zostaje w kynizmie przekształcony w egzystencjalny gest radykalnej afirmacji życia, który odrzuca abstrakcyjny dyskurs pojęciowy na rzecz dramatycznej, cielesnej obecności. Logos filozoficzny nie realizuje się tu już w formie doktryny, ale wciela w praktykowany sposób życia (*politeia*), ustanawiając dla wspólnoty filozoficznej²⁰ nowe normy nie na drodze teoretycznej refleksji, lecz przez praktyczne przeżywanie granicznych doświadczeń wolności. Tak rozumiana filozofia staje się sposobem na „odgrywanie” tego, czego nie sposób wypowiedzieć w języku pojęciowym.

Ten ruch radykalnej praktyki filozoficznej jest zarazem wyjątkowo istotnym składnikiem tego, co – idąc za Sloterdijkem – określiliśmy mianem impulsu kynicznego. Impuls ten jednak, choć początkowo wywodzi się z bezpośredniego doświadczenia Realnego, nie pozostaje wolny od wtórnej symbolizacji – ulega procesowi wtórnego upojęciowienia, w którym dramatyzm egzystencjalnego gestu stopniowo ustępuje miejsca stabilizującej strukturze znaczeń i narracji. Realne, nie dając się trwale oswoić w porządku symbolicznym, zostaje częściowo zakodowane i zastąpione przez zracjonalizowane formy cynicznego realizmu – przez praktykę, która już nie przekracza, lecz ironicznie i z dystansem afirmuje obowiązujące struktury dominacji. Tym samym radykalny gest kyniczny traci wymiar emancypacyjny, którego miejsce zajmuje postawa cynicznego współudziału w podtrzymywaniu istniejących maszyn społecznych. To, co pierwotnie było niepojętym wybuchem buntu wobec porządku symbolicznego, w cynizmie przeistacza się w symulakrum buntu – w dystansującą się grę z regułami, która przestaje realnie je kwestionować.

Radykalna praktyka ponownie przyjmuje formę symboliczną. Realne zostaje zakodowane i zamiera w cynicznym realizmie. Ponieważ jednak to, co realne, nie może być włączone do porządku symbolicznego, retoryczny gest cynika pozostaje pusty i jest doświadczany jako pęknięcie, wstrząs lub trauma – coś, co natarczywie powraca, ale nie daje się ująć w słowa, nie daje się przepracować; coś, co domaga się realizacji.

Tutaj znajdujemy źródło sloterdijkowego domagania się powrotu impulsu kynicznego. W cynizmie pierwotne odniesienie do tego, co realne, wygasa i zostaje

²⁰ Diogenes Laertios, *Żywoty...*, dz. cyt., VI 1, 15, s. 365.

zastąpione przez ironiczny lub sarkastyczny dystans, sugerujący kontakt z tym, co realne, ale w rzeczywistości będący znakiem utraty kontaktu z tym, co traumatyczne i niemożliwe do zakodowania w strukturach symbolicznych.

W takim ujęciu pojawia się punkt styczny między radykalną autarkią kynicką a sofistycznym realizmem politycznym, reprezentowanym w pismach Platona przez Trazymacha i Kaliklesa. Dla Trazymacha sprawiedliwe jest „to, co leży w interesie silniejszego”²¹, dla Kaliklesa natomiast naturalne jest, aby silniejszy panował nad słabszym, gdyż prawo natury domaga się, aby lepsi zarządzili gorszymi i posiadali więcej²². Myśl tę jasno sformułował Gorgiasz, który w *Pochwale Heleny* pisał: „Nie jest [...] zgodne z naturą, by słabszy sprzeciwiał się mocniejszemu, lecz to mocniejszy słabszym rządzi i go prowadzi, a [gdy] mocniejszy przewodzi, słabszy postępuje za nim”²³.

Postawa cyniczna, która w przedstawiony sposób wyłania się z kynizmu, nie jest już buntem przeciwko społeczeństwu i napędzającym je maszynom, ale sarkastyczno-ironiczną akceptacją struktur społecznych, ze szczególnym uwzględnieniem struktur dominacji. Impuls kyniczny przemienia się w coś, co nie tylko Sloterdijkowi, ale i wielu innym wydaje się jego przeciwieństwem. Bunt w imię wolności przekształca się w akceptację struktur dominacji; bunt ulega przemieszczeniu na płaszczyznę retoryczną. Fantazmatyczny ideał zostaje zastąpiony nihilizmem, który jest afirmowaniem tego, co traumatyczne na płaszczyźnie symbolicznej. Trauma zaś zostaje wypowiedziana, choć nie mamy tu do czynienia ani z metonimicznym przesunięciem, ani metaforyczną kondensacją. Zamiast tego pojawia się efekt niesamowitości, który przyjmuje formę paradoksów cynicznych, będących ważnymi elementami cynicznego sposobu mówienia: „Zawsze mamy dość siły, żeby znieść cudze nieszczęścia”²⁴; „ludzie prędzej puszczaają w niepamięć śmierć ojca niż stratę ojcowizny”²⁵; „Terror jest sprawiedliwością akurata, surową i nieugiętą”²⁶.

²¹ Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003, 338c, e-book.

²² Platon, *Gorgiasz*, w: tegoż, *Dialogi*, t. 2, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999, 483c, s. 394.

²³ Gorgiasz, *Pochwała Heleny*, tłum. Z. Nerczuk, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2012, nr 10(45), s. 26.

²⁴ F. La Rochefoucauld, *Maksymy i rozważania moralne*, tłum. T. Boy-Żeleński, Kraków 2004, XIX, s. 26.

²⁵ N. Machiavelli, *Książę*, tłum. C. Nanke, w: tegoż, *Wybór pism*, Warszawa 1972, s. 195.

²⁶ M. Robespierre, *Oeuvres de Maximilien Robespierre*, t. 10: *Discours*, cz. 5: 27 juillet 1793–27 juillet 1794, red. M. Bouloiseau, A. Soboul, Paris 1967, s. 357.

Pod postacią niesamowitego to, co wyparte, powraca²⁷, lecz nie jest konfrontowane i przepracowywane. Zamiast tego zostaje uruchomiony proces identyfikacji z agresorem. Bunt przeciwko maszynom społecznym zostaje zastąpiony przez identyfikację z ich agresywną energią w sposób analogiczny do tego, w jaki dziecko opisywane przez Annę Freud przełamuje lęk przed agresją, przejmując atrybuty agresora:

Dziecko – pisze autorka *Ego i jego mechanizmów obronnych* – introjektuje pewne cechy obiektu wzbudzającego lęk i dzięki temu asymiluje przerażające doświadczenie, jakiego doznało. [...] Przejmując rolę agresora, przywłaszczając sobie jego atrybuty lub naśladowując jego agresję, dziecko przemienia się z osoby odczuwającej strach w kogoś, kto ów strach budzi²⁸.

Zamiast kynicznego buntu pojawia się zatem pełna lęku akceptacja. Cynik staje się sługą porządku społecznego i organizujących go maszyn społecznych. Ostatecznym wynikiem tego opisanego procesu jest wytworzenie się tej formy świadomości, którą określamy mianem nihilizmu.

Nihilizm zgodnie ze słowami Leszka Kołakowskiego to

utajone przeświadczenie, że warto żyć w świecie całkowicie złym i nienadającym się do naprawy, że więc jest pozytywną wartością życie w świecie, który żadnych wartości pozytywnych nie zawiera. Nihilizm jest tedy próbą totalnej afirmacji świata w ramach totalnej negacji²⁹.

Cynik staje po stronie dominujących struktur jako ktoś, kto rozpoznał ich naturę i kogo nie dotyczy już groźba traumatyzacji. Trauma na poziomie symbolicznym zostaje uznana, niemal radośnie przyjęta, jednak owo uznanie i przyjęcie oznaczają utratę potencjału emancypacyjnego, jakim dysponował kynizm. Cynik, afirmując to, co traumatycznie realne, traci możliwość wypowiedzenia posłuszeństwa.

Postawa cynicznego dystansu – pisze Slavoj Žižek – jest właśnie jednym z wielu sposobów pozostawania ślepych na strukturyzującą władzę fantazmatu ideologicznego. Jeśli nawet nie traktujemy poważnie tego, co dzieje się wokół

²⁷ S. Freud, *Niesamowite*, tłum. R. Reszke, w: tegoż, *Pisma psychologiczne*, Warszawa 1997, s. 263–262.

²⁸ A. Freud, *Ego i jego mechanizmy obronne*, tłum. M. Ojrzyńska, Warszawa 2004, s. 85.

²⁹ L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, Warszawa 2000, s. 140.

nas, jeśli nawet zachowujemy w stosunku do tego postawę ironicznego dystansu, nie zmienia to przecież w niczym faktu, że nadal to robimy³⁰.

Cynizm pełni zatem funkcję ideologii, odkrywając porządki dominacji, ale ich nie obnażając.

Ta przemiana kynicznej kontestacji w cyniczne przyzwolenie jest powodem, dla którego wielu domaga się powrotu impulsu kynicznego. Pozwoliłby on bowiem przewyciężyć cynizm, który z tej perspektywy jawi się jako rodzaj perwersyjnego konformizmu. Samo to, stojące na początku, pragnienie dotarcia do tego, co pierwotne; do tego, co prawdziwe, musi zostać poddane analizie.

Stawiając kynizm przeciwko cynizmowi, domagamy się dostępu do tego, co Realne. Chcemy odzyskać utracony kontakt z tym, co autentyczne. Pragnienie to nie może jednak zostać zaspokojone – jego ciągle powracanie należałoby więc może rozumieć w kategoriach freudowskiego przymusu powtarzania. Niemożliwość zapamiętania pewnego wydarzenia, które w naszym przypadku oznacza zakodowanie go w formie symbolicznej i uczynienie go częścią kultury, prowadzi właśnie do poczucia braku i domagania się jego powtórzenia – czego nie możemy zapamiętać, musimy powtarzać³¹. Impuls kyniczny, którego powrotu domaga się Sloterdijk, może powrócić tylko w powtórzeniu – kynik może powrócić jedynie jako traumatyzujące Realne.

Relacja, jaka łączy impuls kyniczny z cynizmem, nie uzasadnia natomiast oczekiwania, że może on ożywić cynizm, czyniąc z niego narzędzie emancypacji lub buntu przeciwko strukturom, które określiliśmy jako maszyny społeczne. Cynizm przenosi bowiem impuls kyniczny z rejestru Realnego do Symbolicznego. Pierwotny impuls nie zostaje jednak przepisany na kod kulturowy – to, co realne, stale powraca na swoje miejsce³². Przejście impulsu kynicznego do cynizmu może zatem zostać pojęte jako próba zapanowania nad realnym, w którym to procesie możemy wyróżnić dwa impulsy. Z jednej strony mamy impuls, który każe nam nie tracić z oczu pierwotnej dynamiki kynizmu w jego szokującej i traumatyzującej bezpośredniości. Z drugiej zaś pojawia się impuls do pewnego stopnia przeciwny pierwszemu – mianowicie impuls, który każe zakryć to, co zostało odkryte³³.

³⁰ S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, tłum. J. Bator, P. Dybel, red. P. Dybel, Wrocław 2001, s. 48.

³¹ S. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 2005, s. 21–22.

³² J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, red. J.A. Miller, Paris 1973, s. 49.

³³ Zob. S. Freud, *Screen Memories* (1899), w: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, t. 3, red. i tłum. J. Strachey, London 1962, s. 307.

Zjawisko cyniczności jest przy tym powiązane z pierwotnym impulsem kynicznym, ale relacja pomiędzy oboma zjawiskami przybiera formę relacji mediatyzowanej mechanizmem obronnym – na wzór relacji trauma–symptom. To, co realne, przyjmuje formę symboliczną. Życie na sposób kynicki zmienia się w cyniczne mówienie; Realne zostaje przechwycone przez Symboliczne. Ostatecznie cyniczność jest więc nie prostą kontynuacją kynizmu, lecz jego symptomatycznym efektem – utrwalonym, komunikacyjnym „mechanizmem obronnym” kultury przed zbyt dobitną prawdą ciała. Kynicki bunt przeciwko światu, który rządzony jest ciągłym obrotem emitowanych przez maszyny społeczne fałszywych monet wartości, zostaje zastąpiony entuzjastyczną aprobatą porządku dominacji.

4. Fantazjowane Królestwo Boże

Przeprowadzona w poprzedniej sekcji analiza relacji między impulsem kynicznym a fenomenem cynizmu znajduje swój analogon w relacji pomiędzy impulsem Chrystusa a Kościołem, który zrodził się w reakcji na ów impuls i który ów impuls wchłonął³⁴. Rodzi to sentyment podobny do tego, który kazał Sloterdijkowi dopytywać o losy impulsu kynicznego.

Pytanie o prawdziwy początek chrześcijaństwa i domaganie się powrotu jego nieskażonej, pierwotnej formy zgodnej z naukami Jezusa jest stałym elementem życia wspólnot chrześcijańskich. Analogia między kynizmem i cynizmem z jednej a impulsem Chrystusa i Kościołem chrześcijańskim z drugiej strony nie jest oczywiście pełna. Podstawowa różnica między nimi polega na tym, że o ile kynizm i cynizm należy rozumieć jako formacje kulturowe regulujące sposób życia jednostki, o tyle impuls Chrystusa i system kościelny są formami organizującymi życie zbiorowe – są projektami organizacji życia społeczności. Mimo tej zasadniczej różnicy analiza porównawcza obu par fenomenów może posłużyć do zrozumienia obecnych w kulturze i psychologii życia zbiorowego mechanizmów przekształceń, w toku których pierwotne, zakorzenione w bezpośrednim doświadczeniu wewnętrznym i zewnętrznym (z jego traumatycznym charakterem) formy kulturowe przekształcają się w swoje dezaktywowane (z punktu widzenia etosu określającego ich formę pierwotną) warianty.

³⁴ T. Polak, *System kościelny...*, dz. cyt., s. 15.

Najważniejszymi pojęciami, których Tomasz Polak używa do opisanie relacji między impulsem Chrystusa a systemem kościelnym, są: fantazmat, inwersja i wtórne ureligijnienie. Fantazmat, o którym pisze badacz, jest wyobrażonym scenariuszem, powstającym jako reakcja na sytuację, w której uczniowie Chrystusa zostają skonfrontowani z widomą klęską swojego mistrza³⁵. Ów scenariusz konstytuuje się w sferze interpersonalnej i symbolicznej jako opowieść, która pozwala przenieść śmierć Jezusa z kontekstu mocno traumatyzującego (prorok ginie, nie wypełniając swojej misji i zawodząc wielkie oczekiwania, jakie uczniowie z nim wiązali) do takiego, w którym staje się on częścią innej opowieści, nadającej wydarzeniom nowy sens – traumatyzujące wydarzenie zyskuje zatem nowy kontekst.

Szok, jakim była dla psychiki uczniów śmierć ich mistrza, wywołała głęboki kryzys, który Polak³⁶ za Gerdem Theißenem³⁷ interpretuje w kategoriach teorii dysonansu psychicznego, a co osobiście wolę ująć w kategoriach lacanowskiej teorii punktu pikowania (fr. *point de capiton*). Niespełnienie obietnic mesjańskich i widoma klęska misji, a jednocześnie tchórzliwe porzucenie przywódcy w obliczu przesładowań doprowadziły do rozpadu struktur sensu konstytuującego obraz świata uczniów Nazarejczyka.

Sens wydarzeń i znaczenie samej jego misji uzyskały jednak znaczenie retroaktywnie – przez dodanie punktu pikowania, którego podstawową formułę wyraża powtarzająca się w pismach Nowego Testamentu kerygmaticzna formuła „Bóg wskrzesił Jezusa z martwych (*ēgeiren ek nekrōn*)” (na przykład Dz 3, 15; Dz 4, 10; Rz 10, 9; Ga 1, 1)³⁸. Przy pomocy tej formuły to, co symboliczne, zostaje powiązane z wyobrażoną rzeczywistością zmartwychwstania³⁹. To punkt, wokół

³⁵ J.D. Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco, CA 1991, s. 422.

³⁶ T. Polak, *System kościelny...*, dz. cyt., s. 80–81.

³⁷ G. Theißen, *Erleben und Verhalten der ersten Christen*, Gütersloh 2007, e-book.

³⁸ Przekłady z Pisma Świętego są podawane za Biblią Tysiąclecia.

³⁹ Przez „wyobrażoną rzeczywistość zmartwychwstania” rozumiem sposób, w jaki doświadczenie zostaje ustabilizowane w porządku symbolicznym i wyobrażeniowym (kerygmat, narracja, rytuał), bez rozstrzygania jego statusu ontologicznego – to założenie metodologiczne, a nie teza negująca historyczność. W zakresie dynamiki wiary po kryzysie korzystam z modelu dysonansu (za Theißenem), osadzonego w klasycznej literaturze o dysonansie; zob. L. Festinger, H.W. Riecken, S. Schachter, *Gdy prorocтво zawodzi. Koniec świata, który nie nastąpił*, tłum. M. Hołda, Kraków 2012. Konkurencyjny model „minimalnych faktów” (zob. G.R. Habermas, *On the Resurrection*, t. 1: *Evidences*, Brentwood 2024) uznają za ważny punkt odniesienia, lecz spór o najlepsze wyjaśnienie wykracza poza cele niniejszego artykułu.

którego następuje (re)konstytucja sensu przez wsteczną reinterpretację przekazu nauczania mistrza i powiązanie go z jego śmiercią na krzyżu. Śmierć Jezusa nabiera zatem sensu jako niezbędny krok na drodze do zmartwychwstania. Z tej perspektywy jego haniebna męka, a raczej będąca jej konsekwencją śmierć na krzyżu staje się śmiercią zbawienną, wina uczniów zaś – winą błogosławioną zgodnie z formułą wielkanocnego *Excultet*: *O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!* („O, szczęśliwa wina, skoro ją zgładził tak wielki Odkupiciel”⁴⁰). W ten właśnie sposób wykształca się charakterystyczny, wyrażony we wczesnochrześcijańskim kerygmacie, fantazmat będący – jak twierdzi Polak – niezmiennym jądrem wszystkich form, jakie może przybierać i przybiera wspólnota chrześcijańska. Staje się on też podstawą tego, co badacz nazywa systemem kościelnym:

Jeśli weźmiemy pod uwagę dziejowe skutki, dokonania tych kilku czy kilkunastu osób, które przeżyły śmierć Jezusa jako osobistą i religijną klęskę, ale nie poddały się tej klęsce, lecz spontanicznie przekuły ją w dynamiczne wyznanie wiary, musimy uznać, że był to jeden z najważniejszych psychospołecznych procesów w historii⁴¹.

W toku tego procesu pierwotny impuls Jezusa dał początek procesowi wykształcania się struktur kościelnych, w ramach których ów impuls przekształca się w anarchiczne *residuum*, które wraz z zasadą hierarchii wytwarza charakterystyczne napięcie dające napęd społecznej maszynie Kościoła.

5. Od niezapośredniczonego Królestwa do Kościoła

Wbrew Polakowi, który twierdzi, że „«wielki projekt», jakim okazał się chrześcijański system kościelny, w całości wchłonął ów impuls, z samym człowiekiem, Jezusem z Nazaretu, włącznie”⁴², uważam, że możliwa jest przynajmniej częściowa rekonstrukcja tego, co stanowiło treść nauczania i życia historycznego Jezusa, a co za tym idzie – możliwe jest postawienie obok siebie pierwotnego impulsu Chrystusa i tego, co się z niego zrodziło. Dopatruję się również podobieństw między pierwotnym nauczaniem i sposobem życia Nazarejczyka a sposobem życia

⁴⁰ *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 159.

⁴¹ T. Polak, *System kościelny...*, dz. cyt., s. 43.

⁴² Tamże, s. 15.

i nauczaniem kyników. Uznają przede wszystkim za dobrze uzasadnioną tezę o związkach łączących postać Jezusa z obecną w przemierzającym przez niego samego i jego uczniów rejonie świata tradycją filozofowania i życia na modłę kynicką. Autorzy tej koncepcji, spośród których należy wymienić głównie F. Geralda Downinga⁴³, Burtona L. Macka⁴⁴ i Johna Dominica Crossana⁴⁵, opierają ją na kilku zasadniczych ustaleniach⁴⁶.

Po pierwsze, to, co można określić niezbyt precyzyjnym mianem oryginalnej nauki Jezusa, daje się odczytać z najstarszych pism chrześcijańskich, to znaczy tych, które powstały między 30 a 60 rokiem n.e. Po drugie, z pism tych wyłania się obraz Nazarejczyka jako wędrownego, żyjącego na modłę kynicką kaznodziei, który – tak jak następcy Antystenesa i Diogenesa – wchodzi w interakcję z ludźmi ze wszystkich grup społecznych⁴⁷, aczkolwiek swoje przesłanie kieruje przede wszystkim do ludzi wydziedziczonych i pozostających (podobnie jak ateńscy *nothoi*, do których należał Antystenes) poza marginesem życia społecznego⁴⁸. Po trzecie, w skierowanej do nich nauce Jezusa centralnym elementem jest idea Królestwa Bożego jako wspólnoty, w której ludzie wchodzi bezpośrednio (ang. *brokerless*) w relację z Bogiem⁴⁹. Wspólnota ta budowana jest wokół symbolicznego

⁴³ F.G. Downing, *Cynics, Paul and the Pauline Churches*, London 1998, s. 22.

⁴⁴ B.L. Mack, *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins*, San Francisco, CA 1993, s. 51–52.

⁴⁵ Píše on wprost: „The historical Jesus was, then, a peasant Jewish Cynic” – J.D. Crossan, *The Historical Jesus...*, dz. cyt., s. 421–422.

⁴⁶ Szerzej krytycznie hipotezę o związkach wczesnego chrześcijaństwa z cynizmem omawia Hans Dieter Betz, *Jesus and the Cynics: Survey and Analysis of a Hypothesis*, „The Journal of Religion” 1994, t. 74, nr 4, s. 453–475.

⁴⁷ „Gdy go ktoś ganił, że chodzi do brudnych dzielnic, odpowiedział: «Słońce wchodzi też do ustępów, mimo to się nie brudzi»” – Diogenes Laertios, *Żywoty...*, dz. cyt., VI 2, 63, s. 344.

⁴⁸ Nie chodzi tu o to, że adresatami nauczania byli wyłącznie ludzie spoza marginesu, lecz o priorytet i punkt ciężkości misji Jezusa. Choć nauczał publicznie, w rdzieniu jego rewolucyjnej praktyki były tak zwana otwarta komensalność (wspólnota stołu) oraz misja skierowana do domów, które świadomie odwracały społeczne hierarchie i uprzywilejowywały wykluczonych – tych, których Crossan nazywa „destytutami” lub „nikom” (por. tegoż, *The Historical Jesus...*, dz. cyt., s. 262–263 – analiza otwartej wspólnoty stołu i zarzutu o bycie „przyjacielem celników i grzeszników”; s. 269–274 – koncepcja „Królestwa Nikogo” i rozróżnienie na *ptōchoi* – destytutów i *penētes* – ubogich).

⁴⁹ W niniejszym tekście przyjmuję jedną z możliwych interpretacji Jezusowego nauczania o Królestwie Bożym – w zawężeniu do wymiaru wspólnotowo-praktycznego (komensalność, uzdrowienia, znoszenie hierarchii) – i traktuję ją jako ramę porównawczą. Nie biorę tutaj pod uwagę apokaliptycznych i mesjańskich odcieni tego pojęcia ani napięcia pomiędzy modelem, który zakłada aktualność Królestwa, a takim, zgodnie z którym Królestwo jest tym, co jeszcze nieobecne; por. J.P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, t. 2: *Mentor, Message, and Miracles*, New York 1994, rozdz. 14–16.

wspólnego posiłku i darmowych uzdrowień oraz określa swoje miejsce w ramach społeczeństwa, stawiając opór strukturom dominacji politycznej z wykorzystaniem narzędzi biernego oporu, krystalizującego się wokół formuły, w której Bogu przyznana jest władza nad ziemią – „ziemia należy do Mnie” (Kpł 25, 23).

Wspólnota budowana przez Jezusa i jego uczniów miała być oparciem dla ludzi postawionych poza marginesem społecznym, którzy ją współtworzyli. O ile kynicy głosili ideał radykalnej niezależności jednostki od społeczeństwa, o tyle Nazarejczyk propagował ideał radykalnie autarkicznej wspólnoty, która sama zdolna jest wykarmić swoich członków, karmiona przez samego Boga płodami należącej do niego ziemi. Wspólnota ta jest właśnie Królestwem Bożym bez pośredników⁵⁰.

Symbolicznym gestem, który przywołuje i umacnia tak pojętą wspólnotę, jest wspólne spożywanie posiłków, na mocy którego zniesieniu ulega porządek dominacji – wspólne ucztowanie nie uznaje podziału na mężczyzn i kobiety, biednych i bogatych, pogan i Żydów⁵¹. Można powiedzieć, że nauczanie Jezusa (o ile ukazana tu rekonstrukcja jest poprawna) może być zatem w tym sensie pojęta jako zastosowanie zasad kynizmu do życia wspólnotowego.

Przemiana psychologiczna, jaka dokonała się wśród uczniów Jezusa po jego śmierci, a którą krótko scharakteryzowałem w poprzedniej sekcji, doprowadziła do reinterpretacji chrystusowej nauki o Królestwie Bożym. Radykalną anarchiczność i inkluzywność pierwotnej wspólnoty zastępują hierarchia i wykluczenie, a zasada anarchiczności zostaje włączona do świętego porządku dominacji jako jego uzasadnienie⁵².

Taką przemianę w obrębie porządku wspólnotowego należałoby interpretować jako swoistą reakcję upozorowaną⁵³, w której pierwotny impuls zostaje zakryty impulsem mu przeciwnym. Anarchiczna postawa Jezusa, która doprowadziła do jego śmierci na krzyżu, zostaje zamknięta w ramach tworzonych przez ścisłą hierarchię opartą na bezwzględnej dominacji. O obronnej funkcji tego procesu świadczy również jego gwałtowny charakter, przypominający raczej wybuch wulkanu niż powolne malowanie obrazu⁵⁴. Wyróżniająca dla tego mechanizmu przesada w manifestowaniu postawy maskującej impuls pierwotny u uczniów

⁵⁰ J.D. Crossan, *The Historical Jesus...*, dz. cyt., s. 422.

⁵¹ Tamże, s. 263.

⁵² T. Polak, *System kościelny...*, dz. cyt., s. 21.

⁵³ A. Freud, *Ego...*, dz. cyt., s. 2–22.

⁵⁴ L.W. Hurtado, *How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus*, Grand Rapids, MI 2005, s. 25.

Nazarejczyka jest wyraźna w zjawisku, które Polak za Theißenem określa mianem „synkretyzmu przewyższeń”⁵⁵, a także w połączeniu ogołocenia (*kénōsis*) i nadmiarowego wywyższenia (*hyperýpsōsis*) Jezusa we wczesnej chrystologii⁵⁶. Najlepszym tego przykładem jest zachowany w Liście do Filipian wczesnochrześcijański hymn chrystologiczny:

On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi. A w zewnętrznym przejawie uznany za człowieka, unżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej. Dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię, aby na imię Jezusa zgięło się każde kolano istot niebieskich i ziemskich, i podziemnych i aby wszelki język wyznał, że Jezus Chrystus jest Panem – ku chwale Boga Ojca. (Flp 2, 6–11)

Hymn ten, będący jednym z najdawniejszych świadectw rodzącej się nauki o Jezusie jako Bogu, wyraża napięcie, które było punktem, od którego rozpoczyna się budowanie wspólnoty kościelnej. Jej struktura to połączenie obu skrajnych punktów zaczepienia, co Polak określa mianem **splotu**.

Od najwcześniejszych początków chrześcijańskiej społeczności kościelnej – pisze badacz – mamy w jej ramach do czynienia z dwoma „tożsamościowymi konceptami zinstytucjonalizowanymi”. Pierwszy z nich ma cechy podstawowych doświadczeń wolnościowych i emancypacyjnych, czy wprost anarchicznych (identyfikowanych zazwyczaj jako „impuls Jezusa”), drugi natomiast – cechy równie podstawowych struktur dominacji, czy też struktur archaicznych (przejęcia tego impulsu na rzecz religijnego porządku uprzywilejowania i władzy). Oba działają w nierozzerwalnym splocie, tworząc pragmatyczną formułę „kościelności”: jej autorytaryzm przedstawia się jako „ewangeliczny” i „wyzwoleńczy”, a zarazem obiecywane przez nią „wyzwolenie”, czy też „zbawienie”, można osiągnąć tylko za cenę uznania bezwzględnej władzy (świętości) jej autorytetu⁵⁷.

⁵⁵ T. Polak, *System kościelny...*, dz. cyt., s. 64.

⁵⁶ L.W. Hurtado, *How on Earth...*, dz. cyt., s. 50.

⁵⁷ T. Polak, *System kościelny...*, dz. cyt., s. 83.

W ten sposób mechanizm reakcji pozorowanej prowadzi do powstania maszyny społecznej, która przez jednoczesne uwznioślenie i degradację tych, którzy ją tworzą, pozwala przekierować ich energię życiową na potrzeby samej maszyny. Jezus i jego uczniowie pierwotnie kierują swoje przesłanie zwłaszcza do ludzi pozostających poza marginesem życia społecznego, do żebraków, wydziedziczonych albo – jak na przykład kobieta cierpiąca na krwotok i celnik Mateusz – z powodów religijno-rytualnych wykluczonych ze społeczeństwa⁵⁸. Powstająca maszyna społeczna Kościoła znajduje lekarstwo na ich cierpienia i sposób na zaspokojenie ich potrzeb.

Sednem tego fantazmatu jest poczucie wyzwalającej inności i bezwzględnego wyróżnienia, które każdemu, kto może się do niego przypisać, choćby był „nikim” w dotychczasowym, tradycyjnym porządku rzeczy, pozwala stanąć ponad wszystkim, co dotąd go opisywało, ograniczało i pomniejszało⁵⁹.

Maszyna społeczna systemu kościelnego wytwarza fantazmatyczną przestrzeń, w której dokonuje się cud przeistoczenia biednych i zapomnianych w członków Kościoła, którzy przez pracę na jego rzecz uczestniczą w procesie kosmicznym:

Ludzie przez takie systemy zagarnięci płacą oddaniem swojej energii życiowej (czasem aż po samozatrącenie) za to, że mają nierozwiązane problemy egzystencjalne i co ważniejsze: płacą, by pozostały one nierozwiązane⁶⁰.

Splot zasady anarchicznej z zasadą hierarchii domaga się co jakiś czas odnowienia, co staje się możliwe dzięki asymilacji elementów anarchicznych, które są bądź to zasysane z zewnątrz, bądź w sposób kontrolowany powstają w obrębie systemu kościelnego.

Cykl pokoleniowy opisany przez Polaka⁶¹ można rozumieć jako częściowe rozładowanie tłumionego impulsu: „niepożądany impuls znajduje zastępcze ujście, ale to zastępcze ujście może pomóc w odparciu pozostałości pierwotnego impulsu. Część spiętej energii zostaje uwolniona, ale w taki sposób, że nasila to obronę przed resztą”⁶². Impuls anarchiczny rozumiany jest przy tym jako nieod-

⁵⁸ J.D. Crossan, *The Historical Jesus...*, dz. cyt., s. 273.

⁵⁹ T. Polak, *System kościelny...*, dz. cyt., s. 85.

⁶⁰ Tamże, s. 86.

⁶¹ Tamże, s. 224.

⁶² O. Fenichel, *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*, London 1999, s. 175.

zowny do zachowania żywotności całego konstruktu i jako taki jest oczekiwany oraz wyczekiwany. Pełni funkcję bezpiecznika urządzenia społecznego (maszyny społecznej)⁶³:

umożliwia jego autorytarnej strukturze odwoływanie się do „impulsu Jezusa” jako swojego moralnego uzasadnienia. To samo powiązanie odpowiada zarazem za przetrwanie i stałą obecność w historii owego „impulsu Jezusa”, który bez niego miałby co najwyżej znaczenie chwilowe i lokalne⁶⁴.

Pojawiające się nadzieje na odnowienie chrześcijaństwa przez powrót do pierwotnej nauki Jezusa lub pobożności pierwszych chrześcijan zawsze zawodzą, ponieważ – jak uważa Polak – chrześcijaństwo jako takie nie istnieje i nigdy nie istniało w formie innej niż ta, którą określa system kościelny⁶⁵. W tym sensie, i o ile autor *Systemu kościelnego* się nie myli, pierwotny impuls Chrystusa został bezpowrotnie stracony – bez reszty wciągnięty do maszyny społecznej Kościoła.

6. Wnioski. Symbolizacja i powrót Realnego

Zarówno impuls Jezusa, jak i impuls kyniczny pojawiają się wewnątrz określonych struktur symboliczno-wyobrażeniowych, w których funkcjonują jako traumatyczne przerwania – budzące oburzenie strażników porządku ekscesy. Kynizm Antystenesa, Diogenesa i Kratesa pojawia się jako fenomen w obrębie miejskiej kultury greckiej⁶⁶. Z kolei gruntem kulturowym, na którym rodzi się ruch chrystusowy, jest kultura judaizmu I wieku n.e., wzbogacona domieszką kultury greckiej, gdzie też dokonało się symboliczne zakodowanie treści nauczania. Miał on, podobnie jak greckie filozofie życia, formę praktyki życiowej, przy czym była to praktyka, której podmiotem była nie jednostka jako taka, ale jednostka jako uczestnik i twórca Królestwa Bożego.

W procesie przekształcania się pierwotnych impulsów w formy symboliczne oba uległy przemianie i utraciły pierwotny charakter. Charakter ów, jak wcześniej powiedziałem, daje się opisać jako mniej lub bardziej gwałtowne i mniej lub bardziej szokujące ekscesy wywołujące silne emocjonalne reakcje u tych, którzy

⁶³ T. Polak, *System kościelny...*, dz. cyt., s. 83.

⁶⁴ Tamże, s. 84.

⁶⁵ Tamże, s. 16.

⁶⁶ P. Sloterdijk, *Krytyka...*, dz. cyt., s. 20.

stanowili ich audytorium (owo „mniej lub bardziej” może być dla nas nieuchwytnie, a jego miarą było poczucie zagrożenia, jakie odczuwali świadkowie tych przemian).

Filozofia kynicka i nauczanie Jezusa wyrażały się w szokujących filozoficznych i religijnych gestach (publiczna masturbacja Diogenesa, dziury w płaszczu Antystenesa, ale też posiłki spożywane z celnikami i nierządnicami, ostentacyjne łamanie reguł szabatowych przez Chrystusa i jego uczniów).

Oba impulsy zostały początkowo zakodowane w strukturach symbolicznych w krótkie, łatwe do zapamiętania moduły oralne (*chreia*, *logion*), które łączyły ostre odwrócenie norm z barwną anegdotą o osobie mistrza. Do pewnego stopnia możemy zatem mówić o podobnej mechanice zakodowania pierwotnych impulsów Jezusa i kynickiego. Różnica pomiędzy losami obu impulsów tkwiła natomiast nie w logice przekształceń i zniekształceń, którym ulegały, ale w treści pierwotnego nauczania. Jak słusznie zauważa Crossan i jak już zostało tutaj napisane, postawa kyników i członków wspólnoty Nazarejczyka do pewnego stopnia dają się uzgodnić. Oba wyrażają się w dążeniu do osiągnięcia autarkii. O ile jednak autarkia kynicka może być opisana jako swoista forma wolności osobistej, o tyle autarkia, do której dążyli członkowie wspólnoty Jezusa, miała charakter wspólnotowy. Różnica ta zadecydowała o tym, jakim przekształceniom uległy oba impulsy.

Impuls Jezusa stał się mianowicie zaczynem nowego typu maszyny społecznej i nowego typu dominacji, którego ogólną formę określa pojęcie świętego porządku – hierarchii. Absolutne wyróżnienie Chrystusa jako tego, którego „Bóg podniósł”, zostaje przeniesione na jego uczniów jako depozytariuszy i sam Kościół, którego świętość ma od teraz charakter niezbywalny, czy wręcz – jak pisze Polak – ontologiczny. System kościelny zostaje w ten sposób zasadniczo immunizowany na zarzuty natury moralnej, jakie można by kierować pod adresem jego członków⁶⁷.

Sytuacja jednostki przyjmującej pewną rolę w obrębie tak zorganizowanej maszyny społecznej do pewnego stopnia przypomina sytuację cynika, który przywołując eksces traumy, czuje się zwolniony z przestrzegania obowiązujących norm moralnych. Trauma w tym wypadku pojawia się jako przywilej bezwzględnego wywyższenia przedstawicieli Kościoła, którzy będą dziedzicami wyróżnienia Chrystusa jako tego, którego „Bóg wskrzesił” – zyskują owo wyróżnienie

⁶⁷ T. Polak, *System kościelny...*, dz. cyt., s. 159.

w akcie łaski, bez względu na jakiegokolwiek zasługi. W istocie tak pojęta łaska jest lekarstwem na wymagania stawiane przez porządek symboliczny. Łaska uwalnia bowiem od zobowiązania symbolicznego – udział w łasce uwalnia od ciężaru prawa pod warunkiem bezwzględnej posłuszeństwa. W taki sposób należy interpretować słynny fragment Listu do Rzymian:

jak przez nieposłuszeństwo jednego człowieka wszyscy stali się grzesznikami, tak przez posłuszeństwo Jednego wszyscy staną się sprawiedliwymi. Natomiast Prawo weszło, niestety, po to, by przestępstwo jeszcze bardziej się wzmogło. Gdzie jednak wzmógł się grzech, tam jeszcze obficiej rozlała się łaska. (Rz 5, 19–29)

Uwolnienie od grzechu poprzez łaskę staje się jednocześnie początkiem nauki o bezwzględnym posłuszeństwie wobec Boga i tych, którzy go reprezentują w świętym porządku dominacji wewnątrz systemu kościelnego.

Z kolei uwolnienie się od fałszywej monety porządku symbolicznego w impulsie kynickim realizuje się przez bezwzględną autarkię indywidualną, prowadzącą do panowania nad sobą samym. Kynicki mędrzec jest tym, który panuje: „uwięziony i wystawiony na sprzedaż na pytanie, co umie robić, odpowiedział [Diogenes]: «Rządzić mężami» (*andrōn arkhein*). A do herolda powiedział: «Zapytaj, czy ktoś życzy sobie kupić pana?»⁶⁸. Ponad kynikiem jako panem samego siebie stoi jedynie bezosobowy autorytet Natury.

Porządek przekształceń kynickiej formy życia (przejście od kynicznego buntu do cynizmu, który w czynie i słowie oddaje hołd siłom dominacji społecznej, przeciwko którym buntowali się Antystenes, Diogenes i ich uczniowie) prowadził przez połączenie kynizmu z radykalnym realizmem sofistów. Życie zgodne z naturą może być przecież rozumiane – i do takiego jego rozumienia zbliżali się sofisci – jako życie poddające się naturalnemu porządkowi dominacji.

O ile więc kynicy afirmowali naturę jako źródło wolności od społecznych konwencji i fałszywych monet wartości, o tyle w ujęciu sofistycznym natura staje się legitymizacją dla systemu panowania i podporządkowania. W ten sposób pierwotny gest kynicki może – w wyniku wypaczenia i odwrócenia perspektywy – paradoksalnie prowadzić nie ku kontestacji władzy, lecz jej afirmacji. Antystenesowski ideał samowystarczalnego mistrza przemienia się zatem w wizję „pana”, którego prawo do dominacji jest wywodzone z jego siły, a nie z etycznej

⁶⁸ Diogenes Laertios, *Żywoty...*, dz. cyt., VI 2, 29, s. 326.

cnoty. Takie przesunięcie otwiera zaś drogę do utożsamienia się z maszynami społecznymi jako nośnikami siły, co leży u podstaw przemiany impulsu kynicznego w postawę cyniczną.

Analizy przedstawione w niniejszym artykule pozwalają dostrzec główne strukturalne podobieństwa i różnice między impulsem kynicznym a impulsem chrystusowym jako dwoma radykalnymi formami sprzeciwu wobec dominujących maszyn społecznych. Oba te fenomeny można interpretować jako pierwotne doświadczenia traumatyczne, które ulegają zakodowaniu w strukturach symbolicznych oraz są stopniowo asymilowane przez społeczne maszyny dominacji. Istotą tej asymilacji jest przesunięcie traumatycznego Realnego w stronę symbolizacji, co prowadzi do powstania cynizmu oraz systemu kościelnego jako symptomatycznych mechanizmów obronnych kultury.

Zasadniczą różnicą między obiema formacjami jest to, że kynizm jako radykalny indywidualizm opierał się łatwej symbolizacji i wspólnotowej integracji, podczas gdy impuls chrystusowy, zakorzeniony w idei Królestwa Bożego, stworzył warunki dla nowego rodzaju hierarchicznej maszyny społecznej. Tym samym, choć obie formy sprzeciwu zostały przekształcone i pozbawione pierwotnego potencjału emancypacyjnego, to właśnie impuls Jezusa okazał się bardziej podatny na wytworzenie trwałej struktury społecznej opartej na dominacji.

W wymiarze psychoanalitycznym oba analizowane zjawiska ukazują dynamikę, w której trauma Realnego jest zastępowana przez fantazmatyczne struktury symboliczne. Proces ten, będący nieuniknioną częścią funkcjonowania kultury, wiąże się z ciągłym powracaniem wypartego impulsu. Sloterdijkowskie wezwanie do powrotu impulsu kynicznego, podobnie jak powtarzające się w historii chrześcijaństwa ruchy powrotu do źródeł, można zatem interpretować jako objaw przymusu powtarzania, wynikający z niemożności pełnej integracji traumatycznego Realnego w obrębie Symbolicznego.

Praktyczna ważność przeprowadzonych analiz wynika z możliwości krytycznej refleksji nad współczesnymi formami życia społecznego, w których cyniczna akceptacja oraz hierarchiczna dominacja nieustannie reprodukuje się, czerpiąc energię z nierozwiązanych napięć i nierozpoznanych traum. Zrozumienie tych mechanizmów może pomóc w bardziej świadomym oporze wobec współczesnych form dominacji oraz w próbach odzyskania częściowego dostępu do pierwotnych impulsów, choćby tylko w formie świadomego dystansu względem fantazmatycznych struktur ideologicznych.

Przedstawione wnioski nie sugerują prostego powrotu do „oryginalnych” form kynizmu lub nauczania Jezusa – byłoby to nierealistyczne i ostatecznie pozbawione refleksyjności. Wskazują raczej na konieczność ciągłej krytycznej analizy mechanizmów symbolizacji i kontroli, jakie tworzą i podtrzymują społeczne maszyny dominacji. W perspektywie tak pojętej refleksji kynicki impuls oraz radykalne nauczanie Nazarejczyka pozostają ważnymi punktami odniesienia w nieustającym wysiłku krytycznego rozpoznawania i przekształcania porządku społecznego.

Bibliografia

- Betz H.D., *Jesus and the Cynics: Survey and Analysis of a Hypothesis*, „The Journal of Religion” 1994, t. 74, nr 4, s. 453–475.
- Crossan J.D., *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Harper, San Francisco, CA 1991.
- Deleuze G., Guattari F., *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, t. 1, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017.
- Desmond W.D., *The Greek Praise of Poverty: Origins of Ancient Cynicism*, University of Notre Dame Press, Paris 2006.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. K. Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988.
- Downing F.G., *Cynics, Paul and the Pauline Churches*, Routledge, London 1998.
- Fenichel O., *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*, Routledge, London 1999.
- Festinger L., Riecken H.W., Schachter S., *Gdy prorocstwo zawodzi. Koniec świata, który nie nastąpił*, tłum. M. Hołda, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012.
- Fink B., *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1995.
- Freud A., *Ego i jego mechanizmy obronne*, tłum. M. Ojrzyńska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Freud S., *Niesamowite*, tłum. R. Reszke, w: tegoż, *Pisma psychologiczne*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 263–262.
- Freud S., *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.

- Freud S., *Screen Memories* (1899), w: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, t. 3, red. i tłum. J. Strachey, Hogarth Press, London 1962, s. 303–322.
- Gorgiasz, *Pochwała Heleny*, tłum. Z. Nerczuk, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2012, nr 10(45), s. 17–36.
- Habermas G.R., *On the Resurrection*, t. 1: *Evidences*, B&H Academic, Brentwood 2024.
- Hurtado L.W., *How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI 2005.
- Hyde M.J., *Paradox: The Evolution of a Figure of Rhetoric*, w: *Rhetoric 78: Proceedings of Theory of Rhetoric. An Interdisciplinary Conference*, red. R.L. Brown Jr., M. Steinmann Jr., University of Minnesota – Center for Advanced Studies in Language, Style, and Literary Theory, Minneapolis, MN 1979, s. 201–225.
- Julian Apostata, *Delphi Complete Works of Julian (Illustrated)*, Delphi Classics Ltd., [b.m.w.] 2017.
- Kořakowski L., *Kultura i fetysze*, PWN, Warszawa 2000.
- La Rochefoucauld F., *Maksymy i rozważania moralne*, tłum. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004.
- Lacan J., *Le Séminaire, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, red. J.A. Miller, Seuil, Paris 1973.
- Machiavelli N., *Książę*, tłum. C. Nanke, w: tegoż, *Wybór pism*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1972.
- Mack B.L., *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins*, Harper, San Francisco, CA 1993.
- Meier J.P., *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, t. 2: *Mentor, Message, and Miracles*, Doubleday, New York 1994.
- Mszał rzymski dla diecezji polskich*, Pallotinum, Poznań 1986.
- Navia L.E., *Classical Cynicism: A Critical Study*, Greenwood Press, Westport, CT–London 1996.
- Niehues-Pröbsting H., *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988.
- Platon, *Gorgiasz*, w: tegoż, *Dialogi*, t. 2, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 1999.
- Polak T., *System kościelny, czyli przewagi pana K.*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2019.

- Polak T., Polak B.A., *Maszyny społeczne – perspektywa potencjałów użycia*, w: *Interfejsy, kody, symbole. Przyszłość komunikowania*, red. E. Drygalska, Biuro Festiwalowe IMPART, Wrocław 2016, s. 106–119.
- Prince S., *Antisthenes of Athens: Texts, Translations and Commentary*, University of Michigan Press, Ann Arbor, MI 2015.
- Robespierre M., *Oeuvres de Maximilien Robespierre*, t. 10: *Discours*, cz. 5: *27 juillet 1793–27 juillet 1794*, red. M. Bouloiseau, A. Soboul, Presses Universitaires de France, Paris 1967.
- Sloterdijk P., *Krytyka cynicznego rozumu*, tłum. P. Dehnel, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008.
- Theißen G., *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2007.
- Turner V., *Liminality and Communitas*, w: *The Performance Studies Reader*, red. H. Bial, S. Brady, Routledge, Abingdon 2007, s. 89–97.
- Žižek S., *Wzniosły obiekt ideologii*, tłum. J. Bator, P. Dybel, red. P. Dybel, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001.



Problematyka języka w filozofii G.W.F. Hegla od wykładów jenajskich do „Fenomenologii ducha”

Mikołaj Winiarski
(Uniwersytet w Lejdzie)

Abstrakt: Niniejszy artykuł broni tezy, że filozofia heglowska nie jest lingwistyczna, gdyż nadanie jej takiego miana przekreślałoby jej dialektyczny potencjał. Mimo przeformułowania dokonanego między wykładami jenajskimi a *Fenomenologią ducha* język pozostał jednak istotnym elementem heglowskiego systemu. Utracił natomiast charakterystykę metafizycznej podstawy, na której rozwijana jest antropologia filozoficzna relatywizująca rozważane zagadnienia do ich językowego zapośredniczenia. Podmiotowa orientacja heglowskiej metafizyki ustanawia odniesienie przedmiotowe znaków w konkretyzacji struktury pojęciowej podmiotu absolutnego. W tekście kolejno poddane analizie zostały wykłady jenajskie Hegla i *Fenomenologia ducha*, ze szczególnym uwzględnieniem wątków językowych. Wnioski ze zmiany podejścia do języka w tym okresie twórczości filozofa przedstawiono w odniesieniu do literatury przedmiotu.

Słowa kluczowe: język, Hegel, dialektyka, świadomość, zapośredniczenie, struktura, relacja dialektyczna

The Problem of Language in the Philosophy of G. W. F. Hegel from the Jena Lectures to the “Phenomenology of Spirit”

Abstract: This article argues that Hegelian philosophy is not linguistic, as labeling it as such would distort its dialectical potential. Despite the reformulation that took place between the Jena lectures and the Phenomenology of Spirit, language remained an essential element of Hegel’s system. However, it lost the property of being the metaphysical basis for a philosophical anthropology that relativizes the issues under consideration to their linguistic mediation. The subjective orientation of Hegelian metaphysics establishes the object reference of signs in the concretization of the conceptual structure of the absolute subject. The text analyzes Hegel’s Jena lectures and the Phenomenology of Spirit with particular emphasis on linguistic themes. The conclusions from the change in approach to language during this period of the philosopher’s work are presented in relation to the literature on the subject.

Key words: language, Hegel, dialectics, consciousness, mediation, structure, dialectical relation

1. Wprowadzenie

Wprawdzie tematem niniejszego artykułu jest filozofia języka w twórczości G.W.F. Hegla, lecz zamierzam bronić tu tezy, że błędem byłoby doszukiwać się u tego autora rozwiniętej filozofii języka. Przesłanką dla takiego poglądu jest nieprzeprowadzenie systematycznego wykładu koncepcji języka przez Hegla, ponieważ nie uznaje on języka za przedmiot namysłu w sobie i dla siebie¹. Jeszcze w pierwszych próbach systematycznego ujęcia filozofii Hegel nadaje swojemu pogładowi na język usystematyzowaną formę, natomiast od *Fenomenologii ducha* nie traktuje już go jako odrębnego obiektu badań.

Zwrot w podejściu do języka ma miejsce u Hegla pomiędzy *Filozofią ducha* z cyklu wykładów prowadzonych w Jenie w latach akademickich 1803/1804 i 1805/1806 a *Fenomenologią ducha* wydaną w 1807 roku. Filozof zaczyna wówczas traktować język już nie jako abstrakcyjną kategorię służącą za wzór formowania się relacji dialektycznych w procesie zapośredniczenia podmiotu i przedmiotu w medium ducha², a raczej jako medium wyrazu ludzkiego doświadczenia w ramach owego procesu. Język staje się zatem zbyt podstawową kategorią, aby można ją było przypisać do konkretnego etapu historycznego rozwoju ducha.

Będę bronił tezy, że w konsekwencji przeformułowania dokonanego między wykładami jenajskimi a *Fenomenologią ducha* język pozostał istotnym elementem heglowskiego systemu, natomiast utracił status metafizycznej podstawy, na której rozwijana jest pewna antropologia filozoficzna. Hegel o tyle rozwinął teorię języka, o ile rozwinął teorię dialektyki, która ma źródła w początkowych próbach usystematyzowania koncepcji języka³. W podobnym tonie pisał już Ewald Iljenkow, który zauważył, że choć Hegel rozpoznaje osiągnięcie całkowitego uświadomienia schematyzmu myślenia właśnie w języku, to nie sprowadza myślenia do języka jako jedynej jego empirycznie obserwowanej formy. Proces intelektualnego rozwoju ludzkości jako podstawa heglowskiego systemu wykracza więc poza ramy lingwistyczne⁴.

Z perspektywy ewolucji idei Hegla najbardziej instruktywne będzie skupienie się na tekstach ze wskazanego wcześniej okresu. Jak zauważa Daniel J. Cook, nie-

¹ D.J. Cook, *Language in the Philosophy of Hegel*, The Hague 1973, s. 183–184.

² J. Habermas, *Praca i interakcja. Uwagi o jenajskiej Filozofii ducha Hegla*, w: tegoż, *Teoria i praktyka*, tłum. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, Warszawa 1983, s. 221.

³ D.J. Cook, *Language in the Philosophy...*, dz. cyt., s. 183–184.

⁴ E. Iljenkow, *Logika dialektyczna*, tłum. W. Krzemięń, Warszawa 1978, s. 147–149.

miecki filozof w wykładach z Jeny znacznie szerzej niż w późniejszych pismach rozwija tematykę języka jako podstawowej formy ludzkiej ekspresji⁵. Stabilizacja jego myśli wiązała się przy tym z odejściem od zagadnień językowych rozważanych w wykładach jenajskich i *Fenomenologii ducha*⁶, co z kolei mogło się łączyć z wypracowaniem już określonego języka filozoficznego, ale też wyczerpaniem ówczesnej wiedzy lingwistycznej w zakresie formalnej struktury języków naturalnych, w związku z czym Hegel przeszedł do zagadnień bardziej okołojęzykowych i ogólnosemiotycznych.

Wskazane założenie czytelnicze zostało odzwierciedlone w strukturze niniejszego artykułu. Część pierwsza poświęcona jest wykładom jenajskim Hegla, ze szczególnym uwzględnieniem wątków językowych. Jednocześnie konfrontuję moją argumentację z dwoma starszymi tekstami: *Pracą i interakcją* Jürgena Habermasa i *Heglem w Jenie* Alexandre'a Koyrégo. Do pierwszego z nich odnosi się główna teza niniejszej pracy, natomiast drugi pomaga wpleść wątki związane z tematem historii u Hegla do problematyki języka. Zestawienie tych dwóch motywów ulega następnie mojej autorskiej interpretacji w kontekście narracji całego artykułu.

Część druga dotyczy *Fenomenologii ducha* – z podobnym nastawieniem czytelniczym co w wypadku wykładów jenajskich. Ponadto moją argumentację dzielę, poza omówieniem roli języka w programie filozoficznym *Fenomenologii ducha* w ogóle, na punkty odnoszące się do fragmentów tej książki w największym stopniu uwikłane w zagadnienia językowe i najistotniejsze dla rekonstrukcji heglowskiej teorii języka. Kolejno dotyczą one: zdania spekulatywnego, roli języka w rozwoju poznawczym człowieka i w końcu intersubiektywności, ze szczególnym uwzględnieniem dialektyki panowania i służebności.

Na część trzecią składa się zebranie wniosków ze zmiany podejścia do języka u wczesnego Hegla. Zakończenie syntetyzuje poruszone w artykule wątki, odnosząc moje ustalenia do literatury przedmiotu.

Warto ponadto wskazać, że w wypełnianiu postawionego sobie tutaj zadania kieruję się uwagą Marcina Poręby, że najlepsze dla pisania o Heglu jest wykorzystanie języka „minimalnego” – w najmniejszym stopniu przesiąkniętego naleciałościami z rozmaitych dyskursów⁷. Jednocześnie pozwalam sobie momentami na

⁵ Tamże, s. 40–41.

⁶ M.N. Forster, *Hegel on Language*, w: tegoż, *German Philosophy of Language: From Schlegel to Hegel and Beyond*, Oxford 2011, s. 156.

⁷ Zob. M. Poręba, *Hegel w siłach współczesności*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2015, nr 1(41), s. 363–373.

mocniejsze osadzenie czynionych tu rekonstrukcji w heglowskiej terminologii, ponieważ zależy mi na pokazaniu, jak wyrażona *explicite* heglowska filozofia języka koresponduje z pojęciowością jej autora.

2. Problematyka języka w jenajskiej *Filozofii ducha*

2.1. Charakterystyka okresu jenajskiego

W tej sekcji omawiam tematykę języka jako jeden z aspektów heglowskiej myśli okresu wykładów jenajskich. Refleksja językowa rozwija się w nich oczywiście w relacji do licznych innych zagadnień, którym jednak siłą rzeczy poświęcam uwagę tylko w stopniu koniecznym dla prowadzonej tu argumentacji. Obszarów teorii rozwijanej w tym czasie przez Hegla jest skądinąd wiele, bo przystępował on do nauczania w Jenie z przyświecającą mu ideą stworzenia podręcznika filozofii systemowej. Miała się ona składać z czterech części: *Logiki i metafizyki*, *Filozofii natury*, *Systemu etyczności* (później zamienionego na *Filozofię ducha*) i wreszcie teorii „idei absolutnej”, łączącej sztukę, religię oraz filozofię⁸. W architektonice tych wykładów brakuje jednak wyprowadzenia wspólnej idei jednoczącej poszczególne części systemu; są to raczej przygotowawcze szkice i notatki, aczkolwiek można w nich znaleźć bardzo dużo interesujących uwag na temat języka.

W *Systemie etyczności* z 1802 roku Hegel pisze o mowie jako najbardziej racjonalnym medium dostosowania przez człowieka świata do własnych potrzeb. Rzeczywistość języka całkowicie podporządkowuje się jego idealności, co czyni go naturalnym członem średnim inteligencji jako absolutnej idealności. Już tutaj pojawia się trojokie rozróżnienie abstrakcyjnych wzorców relacji dialektycznych na mowę, narzędzie i własność rodzinną⁹, zachowane we wszystkich wersjach systemu z Jeny.

Hegel rozpoczyna rozważania od gestu, miny – ogólnej postaci naturalnej intuicji, chwilowego uzewnętrznienia wewnętrznego uczucia. Gest zostaje zobiektywizowany w cielesnym znaku, ale to dopiero słowo mówione jednoczy subiektywność gestu i obiektywność znaku cielesnego. W słowie występują oba aspekty posługiwania się znakami: subiektywizująca artykulacja i obiektywizu-

⁸ H.S. Harris, *Hegel's Development: Night Thoughts (Jena 1801–1806)*, Oxford 1983, s. xlix–l, 103.

⁹ G.W.F. Hegel, *System of Ethical Life (1802/3) and First Philosophy of Spirit (Part III of the System of Speculative Philosophy 1803/4)*, tłum. H.S. Harris, T.M. Knox, Albany 1979, s. 113–115.

jąca samoświadomość. Słowo pozostaje jednak na poziomie indywidualnej jednostki ludzkiej. Dlatego filozof przechodzi do omówienia formowania się relacji uznania w rodzinie, stosunkach ekonomicznych oraz państwie prawa, aby znaleźć odpowiedni grunt dla idei absolutnej¹⁰.

W *Filozofii ducha* z roku 1803/1804 Hegel zajmuje się zagadnieniem języka już w bardziej usystematyzowany sposób¹¹. Mowa, narzędzie i własność rodzinna są tu trzema poziomami formalnego pojęcia świadomości, zyskującymi realne istnienie dopiero jako przynależne danemu ludowi. Język nie bez powodu znajduje się na pierwszym poziomie rozwoju świadomości. Świadomość na samym początku jest bowiem niema, pogrążona w zwierzęcej zmysłowości. Wyodrębnia się z tej sfery dopiero dzięki wytworzeniu języka i pamięci¹².

Mowa, którą posługuje się świadomość wyposażona w język, polega na odnoszeniu do siebie nazw. Te z kolei nabierają znaczenia pod warunkiem wejścia w systemowe relacje z innymi nazwami, przechowywanymi w pamięci. Systematyzacja pozwala językowi zaniknąć w świadomości, utożsamionej z systemem znaków¹³. Widać tutaj mechanizm „zapominania” języka, w którym indywidualna świadomość uniwersalizuje samą siebie, a tym samym naraża na konflikt z inną jednostką o odmiennym sposobie usystematyzowania obiektywizacji. W mówieniu indywidualna samowiedza zostaje postawiona naprzeciw innych i może w nich rozpoznać siebie samą. Dzięki temu język staje się efektem uewnętrznienia relacji z pozostałymi członkami grupy. Osiąga zatem swoje prawdziwe istnienie dopiero jako wytwór pewnego ludu, w którym indywidualne sposoby mówienia podlegają rekonstrukcji i unifikacji¹⁴.

Filozofia ducha z 1805/1806 roku poświęca więcej uwagi istnieniu ducha jako indywidualnej świadomości, natomiast analiza języka i relacji nazywania zajmuje większą część sekcji dotyczącej ducha abstrakcyjnego¹⁵. Całość dzieli się na etapy najpierw tyżące się właśnie rozwojowi ducha abstrakcyjnego, a następnie ducha rzeczywistego i konstytucji. W pierwszej części konstruowana jest jedność inteligencji i woli (aspektów obiektywizujących i subiektywizujących psychiki) w ich abstrakcyjnych określeniach, w drugiej jedność ta zostaje przeniesiona na

¹⁰ Tamże, s. 114–116.

¹¹ D.J. Cook, *Language in the Philosophy...*, dz. cyt., s. 28–30.

¹² Tamże, s. 218, 226, 228.

¹³ Tamże, s. 222–223, 225–226.

¹⁴ Tamże, s. 31, 71–73.

¹⁵ Tamże, s. 35.

grunt rzeczywistych praktyk uznanych w społeczeństwie, by wreszcie na ostatnim etapie cała konstrukcja została ugruntowana instytucjonalnie w państwie¹⁶.

Punktem początkowym filozofii ducha jest świadomość. Aby mógł zajść proces samouświadomienia się ducha, konieczne jest, by otrzymał on postać cielesną, ponieważ tylko wcielona jednostkowość może działać jako wolna istota wobec całości wszechświata. Ze względu na skończony charakter jednostki ludzkiej potrzebuje ona wspólnotowego medium, w którym ucieleśniony duch wybije się ponad jednostkowość, by dostąpić pełni samowiedzy¹⁷. Tym medium oczywiście okazuje się język, który pozwala na opuszczenie bezpośredniej zmysłowości zwierzęcej egzystencji przez wytwarzanie i uwewnętrznianie obrazów. Ten wewnętrzny świat obrazów istnieje tylko w relacji do Ja, które łączy je w systemową całość. W systemie znaków zinternalizowane doświadczenie zmysłowe podlega eksternalizacji i tym samym się konkretyzuje. Język jest zatem pierwszą zewnętrzną i obiektywną formą istnienia ducha¹⁸.

Dzięki użyciu nazw świadomość zostaje wypełniona nie rzeczywistym światem, ale jego znakami, które pozwalają zachować to, co już w nim nieobecne. Mnogość nazw wobec jednorodności doświadczenia zmysłowego wskazuje na to, że świadomość ujęzykowiona zaczyna postrzegać świat jako konglomerat poszczególnych przedmiotów – momentów stabilności procesów przyrodniczych¹⁹. Mówiąc słowami Hegla: „Za sprawą nazwy przedmiot wykluwa się z Ja jako coś bytującego”²⁰. W innym miejscu czytamy, że w użyciu języka „[d]uch odnosi się do samego siebie”²¹. Duch nie natrafia bowiem na obiektywnie istniejącą poza nim rzecz, gdyż ta jawi mu się tylko w użyciu znaku. „[P]rawdziwym bytem przedmiotu [jest] coś zupełnie innego niż to, co dane jest w oglądzie”²². Z uwagi na brak wewnętrznej treści przedmiotu znaczenie nazwy nie może być nabudowane na relacji z nim, lecz pochodzi ze świadomości. „Wyłącznie Ja jest nośni-

¹⁶ Hegel and the Human Spirit: A Translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805–6) with Commentary, red. L. Rauch, Detroit 1983, s. 17, 29, 57. Stosuję tu terminologię wykorzystaną w: G.W.F. Hegel, *Wykłady jenajskie. Filozofia ducha*, tłum. P. Graczyk, „Kronos” 2014, nr 4(31), s. 56–72.

¹⁷ H.S. Harris, *Hegel's Development...*, dz. cyt., s. 302, 307–308.

¹⁸ D.J. Cook, *Language in the Philosophy...*, dz. cyt., s. 35–38.

¹⁹ H.S. Harris, *Hegel's Development...*, dz. cyt., s. 319–320.

²⁰ G.W.F. Hegel, *Wykłady jenajskie...*, dz. cyt., s. 58–59.

²¹ Tamże, s. 59.

²² Tamże.

kiem, przestrzenią i substancją nazw [...]. Ja zmuszone jest zatem wejrzeć w siebie jako zasadę ich uporządkowania”²³.

2.2. Jenajski okres twórczości Hegla w ujęciu Habermasa i Koyrégo

Wszystkie trzy wersje jenajskiego systemu filozoficznego wyróżniają się na tle reszty pism Hegla tym, że ich pierwsza publikacja przypada dopiero na lata dwudzieste i trzydzieste XX wieku, a więc długo po śmierci autora. W związku z tym interpretacja tych tekstów zaczęła być kształtowana dopiero przez teoretyków dwudziestowiecznych. Powołuję się tu zatem na dwa zasługujące na uwagę artykuły: *Praca i interakcja. Uwagi i jenajskiej Filozofii ducha Hegla* autorstwa Habermasa oraz *Hegel w Jenie* Koyrégo z 1934 roku, który zresztą daje jedno z pierwszych świadectw recepcji opublikowanych drukiem wykładów niemieckiego myśliciela. Rekonstrukcje fragmentów argumentacji wskazanych autorów stanowią tu punkt wyjścia do moich autorskich interpretacji.

Tekst Habermasa jest istotny właśnie dlatego, że w niniejszej pracy podejmuję trop rozproszonych uwag niemieckiego badacza na temat pozycji języka w heglowskim systemie. Autor *Pracy i interakcji* analizuje relacje wykładów jenajskich Hegla i *Fenomenologii ducha* w kontekście całości heglowskiego systemu filozoficznego. Stawia tezę, że systematyka procesu rozwoju ducha opracowana w ramach jenajskiej *Filozofii ducha* składa się na model systemu zarzucony na rzecz tego, którego konstrukcję rozpoczęła *Fenomenologia*. W świetle wniosków Habermasa można lepiej zwrócić uwagę na aspekt językowy wczesnej myśli Hegla i przedstawić go w relacji do całości jego projektu filozoficznego.

Habermas zadaje pytanie o źródło jedności jenajskiego systemu Hegla, zważywszy, że rozpada się on na trzy heterogeniczne wzory relacji dialektycznych. Podstawowe wzorce formowania się relacji dialektycznych pod postacią języka, pracy i rodziny sprowadza do wspólnego mianownika intersubiektywności, osiąganey na gruncie dialektyki rozpoznania siebie w tym, co inne. Zgodnie z tym Hegel w późniejszym czasie ujmuje rozwój ducha w jednym ruchu, w którym dokonuje się autorefleksja ducha absolutnego. Zmiana systematyki wykładu po- ciąga za sobą utratę dotychczasowego znaczenia kategorii języka dla konstrukcji całego systemu²⁴.

²³ Tamże, s. 60.

²⁴ J. Habermas, *Praca i interakcja...*, dz. cyt., s. 216–217, 222–224.

W kwestii roli języka dla jenańskiej konstrukcji ducha abstrakcyjnego Habermas wyciąga liczne wnioski. Sam abstrakcyjny system symboli to jednak za mało, żeby zagwarantować stałość znaczeń i ich intersubiektywną ważność. W wymiarze ducha rzeczywistego „dopiero język jakiegoś ludu staje się prawdziwym językiem”²⁵, ponieważ tylko wspólnota kultury zapewnia stałość odniesienia wyrażeń języka. Niemniej dopiero praca pośredniczy w wytworzeniu świadomości chytrej, która podporządkowuje wytwory ducha poszerzeniu indywidualnej wolności. Panowanie nad przyrodą za pośrednictwem znaków historycznie nie przynosi zaś takiego rezultatu, gdyż pozostawia subiektywną świadomość pod władzą obiektywnych wytworów ducha²⁶.

Cook zwraca uwagę, że Habermas zajmuje się głównie pomysłami Hegła dotyczącymi alienacji, pracy i stosunku etycznego, w gruncie rzeczy pomijając większość materiału odnoszącego się do języka²⁷. Habermasa bardziej interesuje wzajemny stosunek tytułowych prac i interakcji niż stosunek zastosowania symboli do obu dalszych określeń ducha²⁸. Nie jest on jednak w stanie uniknąć oparcia na terminologii językowej, by opisać naturę ducha u Hegła, co wiąże się z użyciem takich pojęć jak „komunikacja”, „symboliczne przedstawienie” itd.²⁹ Pozostaje zatem pytanie o relację aspektu językowego wczesnej myśli Hegła do całości jego projektu filozoficznego i jedność heglowskiej filozofii języka w ogóle.

Ciągłość między wykładami jenańskimi i dojrzałym okresem twórczości Hegła, którą kontestował później Habermas, dostrzega jednak Koyré. O ile w jego ujęciu historia systemów niemieckiego filozofa jest historią poszukiwania podstawy teoretycznej reintegracji ducha, o tyle w tym wypadku – w przeciwieństwie do wcześniejszych pism Hegła – ciągłość miałyby się przejawiać w ugruntowaniu rozważań w apriorycznej konstrukcji rozumu. Rozum bowiem, wnikać we własną strukturę, rozpoznaje w rozwoju kulturowym proces przezwyciężania konfliktu przeciwieństw. Schemat pojęciowy, który od *Fenomenologii ducha* Hegel rozwija *in abstracto*, w Jenie pozostaje jeszcze sformułowany zasadniczo *in concreto*, ponieważ metoda filozofa wciąż pozostaje materialnie związana z rzeczywistymi problemami, których dotyka³⁰.

²⁵ G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke*, t. 19: *Jenenser Realphilosophie I*, Leipzig 1932, s. 235. Tłumaczenie za: J. Habermas, *Praca i interakcja...*, dz. cyt.

²⁶ J. Habermas, *Praca i interakcja...*, dz. cyt., s. 212, 217–218, 223.

²⁷ D.J. Cook, *Language in the Philosophy...*, dz. cyt., s. 38.

²⁸ J. Habermas, *Praca i interakcja...*, dz. cyt., s. 218.

²⁹ D.J. Cook, *Language in the Philosophy...*, dz. cyt., s. 38–39.

³⁰ A. Koyré, *Hegel w Jenie*, tłum. P. Herbich, K. Szydłowski, „Kronos” 2014, nr 4(31), s. 76–78, 81.

Konieczność ugruntowania metody dialektycznej w materiale zjawisk kulturowych jest zatem świadectwem niepełnego jeszcze usamodzielnienia dialektyki w wykładach jenajskich. Stąd też bierze się trychotomiczny podział modeli relacji dialektycznych w jenajskiej filozofii ducha. Elementy tej filozofii osiągają jedność dopiero w ramach dialektyki historii. Koyré zresztą wychodzi z założenia, że Hegel od samego początku traktuje rzeczywistość duchową jako z gruntu historyczną. To właśnie dialektyka historii staje się bowiem podbudową heglowskiej konstrukcji absolutu, czyli wiecznego ruchu immanentyzacji nieskończoności, ujednoczenia wielorakości sprzecznych faktów o świecie. Absolut nadaje spójność kolejnym etapom rozwoju ducha oraz wytworzonym przez niego formom kultury. Szczególną historyczność ducha, w której przejawia się dążenie do realizacji przeznaczenia człowieka – wiedzy absolutnej, Hegel przeciwstawia ahistorycznej czasowości życia³¹.

Opisanie historyczności ducha i dialektycznego charakteru czasu to punkt zwrotny w historii myśli Hegla. Na gruncie tych idei możliwe było utożsamienie logiki i historii oraz rozwinięcie dialektyki ducha jako wyrazu najwyższej rzeczywistości w metafizyce heglowskiej³². Niemniej Koyré utrzymuje, że właśnie z fragmentów jenajskiej filozofii Hegla można wyraźniej odczytać założenia późniejszego systemu, takie jak choćby tożsamość logiki i historii, jako że konstrukcja tych założeń z czasem utraciła jasność³³. Warto z tej perspektywy spojrzeć na problematykę języka.

2.3. Język i historia

Wobec dotychczasowych ustaleń pozycja nadana problematyce języka przez Hegla w konstrukcji jego systemu okazuje się stwarzać pewne trudności. W kontekście ustaleń Koyrégo na temat doniosłości historii w konstrukcji heglowskiego systemu chciałbym omówić relację historia–język jako dwóch wielkich struktur zapośredniczenia u niemieckiego filozofa.

O ile historia w połączeniu z językiem stopniowo realizują idealne kategorie ducha³⁴, o tyle sama historia jest tym procesem realizacji, która spełnia się w konkretnych instytucjach. Język natomiast musi poniekąd „nadrabiać” swoje zapóź-

³¹ Tamże, s. 78, 81–83.

³² Tamże, s. 82–84.

³³ Tamże, s. 99–100.

³⁴ D.J. Cook, *Language in the Philosophy...*, dz. cyt., s. 59.

nienie względem historii i pod jej wpływem się aktualizuje. Język nigdy zatem nie dorówna historii i zawsze będzie względem niej „wybrakowany”.

Asymetria języka i historii stwarza istotny problem w interpretacji myśli heglowskiej. Jak pokazuje bowiem ostateczny kształt dorobku Hegla, historia (podobnie zresztą jak język) nie daje się sprowadzić do pojedynczego elementu konstrukcji systemu jego filozofii, lecz stanowi spoiwo całej tej konstrukcji. Niemniej to jej zostaje przeznaczony cykl wykładów wydany w końcu w formie książkowej, w polskim przekładzie znany jako *Wykłady z filozofii dziejów*³⁵. Nie mamy do czynienia z niczym podobnym w wypadku języka, którego tematyce poświęcone są różne, oddzielone od siebie ustępy poszczególnych dzieł Hegla i których nie łączy żadna ciągłość narracji.

Proponuję więc, żeby ahistoryczny charakter języka odczytać jako relikwiny historii zastygłej w formie systemu. Język oddaje wszak ruch rzeczywistej historii jedynie w grze terminologii. Z tego zaś wynika kolejny wniosek – mianowicie niepełne jeszcze uhistorycznienie systemu jenajskiego otwarło pole na większą systematyzację teorii języka. Później ta możliwość została utracona. Jeżeli coś miało zawazyć na tym przeskoku w konstrukcji heglowskiego systemu, należałoby wskazać właśnie na ahistoryczność języka. Język jako przedmiot namysłu filozoficznego został bowiem poniekąd zmarginalizowany w przejściu od wykładów jenajskich do *Fenomenologii ducha*, a na pewno poważnemu przekształceniu uległo rozmieszczenie tematyki językowej w ramach całego omawianego systemu.

Chciałbym ponadto wskazać na możliwość charakterystyki języka jako relikwiny świata przyrody, w którym „nie dzieje się nic nowego pod słońcem”³⁶, przeniesionego do królestwa ducha. Mimo że język jest wytworem ducha, nie przynosi żadnej nowości charakteryzującej zmiany zachodzące w jego świecie. Ekspresja językowa otwiera pole dla wszelkich historyczno-kulturowych przeobrażeń, ale język rozumiany jako samodzielna totalność umieszcza dwie jednostki w stosunku wzajemnego dążenia do unicestwienia. W systemie języka, podobnie jak w przyrodzie, „wielokształtna gra [...] form sprowadza nudę”³⁷.

Wytworzenie języka jest zatem symptomem refleksji konfrontującej się ze sobą przyrody, która – jak się okazuje – była dotąd niemym duchem. Dopiero

³⁵ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1–2, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958.

³⁶ Tamże, s. 81.

³⁷ Tamże.

w nazwie zostaje pokonana zwierzęcość³⁸. Język oznacza w związku z tym przewzięcie natury w przeciwstawieniu się przyrodniczości samej sobie, albowiem duch w ogóle jest tym bytem, który swoją tożsamość przeciwstawia sobie samemu. Wychodząc z przyrody, ustanawia ją jako zniesioną³⁹. Język pozostaje nam jako jedyny ślad oryginalnej przyrodniczości człowieka, gdyż jest produktem jej rozdzielenia się. Jak sądzę, jest to motyw pozwalający pogodzić duchowość języka z jego zasadniczą ahistorycznością.

Wskazane napięcia towarzyszące pojęciu języka nie stanowiły dla Hegla zbyteźnego problemu, gdy konstruował system wyłożony w Jenie. Oczywiście mamy już w tamtym okresie do czynienia z logiką, filozofią przyrody i filozofią ducha. Natomiast fakt niedostatecznego jeszcze sprobmatyzowania historyczności ducha oznacza, że jego wytwory podpadające pod trzy wzorce relacji dialektycznych nie podlegają na razie periodyzacji w ramach dialektycznego rozwoju dziejów, co dokonuje się dopiero w *Fenomenologii ducha*.

3. Wątki lingwistyczne w *Fenomenologii ducha*

3.1. Program *Fenomenologii ducha*

Zanim przejdę do rozważań na temat problematyki języka w *Fenomenologii ducha*, chciałbym poświęcić parę zdań programowym założeniom tego dzieła, które są już szerzej zakrojone niż w wypadku systemów filozoficznych z Jeny.

W *Fenomenologii* można zasadniczo doszukać się kontynuacji wątków z jenajskiej *Filozofii ducha* – choćby w tym, że świadomość konfrontuje się ze światem przez stopniowe uświadamianie sobie kolejnych etapów zapośredniczenia swojej wiedzy. Każde kolejne świadomościowe uporządkowanie rzeczywistości upada w obliczu tego, że nowo ustanowiona bezpośredniość w istocie okazuje się pozorna. Jednocześnie w przeciwieństwie do systemu jenajskiego, który traktuje akt nadania znaczenia językowego jako pierwszy etap rozwoju ducha, system *Fenomenologii* ogranicza język do szczególnego sposobu wyrażenia prawdy przynależnej kolejnym szczeblom tego rozwoju. Dialektyka rozgrywa się zatem w ję-

³⁸ G.W.F. Hegel, *Wykłady jenajskie...*, dz. cyt., s. 59.

³⁹ Tamże, s. 56.

zyku o tyle, o ile heglowska spekulacja filozoficzna wykorzystuje język każdej postaci wiedzy do przeciwstawienia jej pozostałym⁴⁰.

Dla niemieckiego filozofa samospełnienie się umysłu jako całości jest jego ostatecznym zadaniem i celem samym w sobie. W efekcie jest to też źródło systemowej orientacji myśli heglowskiej⁴¹. Dążąc do wypełnienia zadania doprowadzenia umysłu do pełni samowiedzy, doktryna heglowska nie może już poprzestać na zwykłym języku przedmiotowym, ale wymaga rozwinięcia refleksyjnego metajęzyka, w którym nie ma się liczyć adekwatność odniesienia przedmiotowego, lecz uchwycenie ruchu danego pojęcia.

Jeżeli język jest medium aktualizacji przekazu kulturowego, wszelkie przekształcenia w obrębie kultury będą odzwierciedlane nie przez wymianę systemu językowego, a analogiczne przekształcenia w obrębie jego struktury. Tym samym pojęcia zachowują swoją tożsamość, jednocześnie podlegając semantycznym przeobrażeniom w procesie przechodzenia ducha na kolejne szczeble rozwoju świadomości. Dialektyka nie sytuuje się więc poza interpretowanym systemem znaczeń, a w jego obrębie – wykorzystuje jego reguły do rekonfiguracji relacji pomiędzy elementami systemu⁴².

Marcin Pańków argumentuje, że myśl Hegła w swoim krytycznym wymiarze jest zwrócona przeciwko filozofii reprezentacji „jako paradygmatu zakładającego, że myślenie odtwarza znaczenia już istniejące”⁴³. W celu realizacji swojego filozoficznego projektu niemiecki autor dąży do przełamania alternatywy opisu i krytyki. Tak rozumiana dialektyka nie zajmuje się realnością danych bytów, lecz funkcjonuje jako metajęzyk służący do reinterpretacji ustanowionych znaczeń jako podlegających konstrukcji⁴⁴.

Hegel przełamuje w metafizyce arystotelesowski paradygmat substancji na rzecz paradygmatu funkcji. Przejście od substancji do funkcji znaczy, że materią u dziewiętnastowiecznego filozofa jest sama refleksja. Różnica ontologiczna w konsekwencji przemiany metafizycznego paradygmatu staje się różnicą pojęcia⁴⁵. Nie jest tu istotny status ontologiczny bytów, których dotyczą sądy, i sposób,

⁴⁰ D.J. Cook, *Language in the Philosophy...*, dz. cyt., s. 42–43.

⁴¹ J. McCumber, *The Company of Words: Hegel, Language, and Systematic Philosophy*, Evanston 1993, s. 7.

⁴² M. Pańków, *Hegel i pozór*, Warszawa 2014, s. 53.

⁴³ Tamże, s. 9.

⁴⁴ Tamże, s. 50–53.

⁴⁵ Tamże, s. 177–178, 216.

w jaki się do nich odnoszą. Spekulacja filozoficzna Hegla ogranicza się do relacji pomiędzy samymi terminami wykorzystanymi w filozoficznych sądach i tego, w jaki sposób te relacje tworzą informacyjne tło dla kontaktu człowieka ze światem oraz jego praktyk komunikacyjnych. Depozytem informacji tła jest kultura, a dialektyka ma ujawnić logiczną strukturę historycznego nagromadzenia tych informacji w kulturze⁴⁶.

Na kolejnych etapach tej dialektyki powracają – ze zróżnicowaną intensywnością – kwestie lingwistyczne. Najpożyteczniejsze dla struktury argumentacji w tej sekcji będzie skupienie się na tych fragmentach, w których najdobitniej uwydatnia się uwikłanie Hegla w problematykę języka. Jak wynika z lektury *Fenomenologii ducha*, tych zagadnień niemiecki filozof nie rozwija w sposób systematyczny, lecz w rozrzuconych po całej książce fragmentach, do których omówienia przejdę w następnej części artykułu.

3.2. Zdanie spekulatywne

Pierwszym takim wypadkiem, idąc za porządkiem tekstu, jest część przedmowy, w której Hegel pisze o spekulatywnym użyciu zdania. Jest to produkt metafizycznej refleksji nad językiem, w której niestandardowe wykorzystanie jego struktur wykazuje możliwość ich transformacji. Największym problemem logicznej formy sądu jest dla niemieckiego filozofa asymetria struktury podmiotowo-orzecznikowej. Orzecznik wyraża zawsze tylko jeden atrybut podmiotu. W celu adekwatnego odzwierciedlenia procesu wytwarzania pojęć należy więc odwrócić logiczny ruch zdania w kierunku predykatu, który wchłonawszy podmiot gramatyczny, zwraca się ku podmiotowi myślenia, a ten w konsekwencji okazuje się sprawcą całego ruchu⁴⁷. Teoria czyniąca z sądów podstawową kategorię myślenia nie zdaje jednak sprawy z pochodzenia predykowanych podziałów, które musiałyby zatem być uprzednio dane⁴⁸.

Jako jeden z przykładów zdania spekulatywnego Hegel przywołuje zdanie „Bóg jest bytem”. Jak sam pisze, w zdaniu tym „orzecznikiem jest *byt*, ale *byt* posiada znaczenie substancjalne, w którym podmiot się rozplywa”⁴⁹. Podmiot

⁴⁶ J. McCumber, *The Company of Words...*, dz. cyt., s. 173–175.

⁴⁷ C.F. Lau, *Language and Metaphysics: The Dialectics of Hegel's Speculative Proposition*, w: *Hegel and Language*, red. J.O. Surber, New York 2006, s. 59–63.

⁴⁸ J.O. Surber, *Introduction*, w: *Hegel and Language...*, dz. cyt., s. 12.

⁴⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. A. Landman, Warszawa 1963, s. 79.

traci swój stabilny ontologicznie status i zostaje wchłonięty przez orzecznik, wyrażający w pełni jego istotę.

Alexander Schubert przestrzega, by wbrew temu, co ten przykład może sugerować, kwestii zdania spekulatywnego nie redukować do analizy zdań tożsamościowych⁵⁰. Hegel wprawdzie pisze, że zdanie spekulatywne jest formalnym przeobrażeniem zdania tożsamościowego⁵¹, nie jest ono jednak rodzajem tautologii, gdyż tej brakuje właśnie spekulatywnego ruchu koniecznego do informacyjnego wzbogacenia refleksji filozoficznej.

Analogia relacji podmiotu gramatycznego z predykatem oraz podmiotu ontologicznego z treścią jego myśli odzwierciedla jedność ugramatycznionego umysłu z jego leksykalną treścią⁵². Podmiot u niemieckiego filozofa nie jest bezpośrednio ugruntowany w sobie samym, lecz znajduje rzeczywistą podstawę własnego istnienia w rozwoju formacji ducha jako jego wytworów. Co więcej, znaczy to, że podmiot nie jest identyczny sam ze sobą. Centrum heglowskiego systemu stanowi paradygmatyczny przykład potraktowania przez filozofa różnicy, której zniesienie nie jest jej anulowaniem, lecz relacyjną dystrybucją w totalności określeń. Konstrukcja zdania spekulatywnego będzie miała dalej niebagatelne znaczenie dla wyznaczenia roli języka naturalnego w teorii ducha absolutnego.

3.3. Od pewności zmysłowej do języka

W następnej kolejności po przedmowie temat języka obecny jest już od początkowych stron pierwszego rozdziału *Fenomenologii ducha*. Pewność zmysłowa, której jest on poświęcony, jeśli nadać jej treści formę poznawczą, musi posłużyć się pewnymi kategoriami, takimi jak: „ja”, „teraz”, „tu” czy „to oto”. Wyrażenia te odnoszą się do poszczególnych elementów pewności zmysłowej jako bezpośrednio istniejących⁵³. Sformułowania te to okazjonalizmy – wyrażenia indeksowane, które mogą być wydzielone z powtarzalnego schematu użycia. Wyrażenia tego typu, chociaż nie są pełnoprawnymi uniwersaliami, presuponują już pewną uniwersalną ideę.

⁵⁰ A. Schubert, *Pierwotna podzielność pojęcia i dialektyczny ruch zdania: konstytucja podmiotu*, tłum. M. Pańków, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2004, nr 1(7), s. 209–210.

⁵¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., t. 1, s. 78.

⁵² J. Vernon, *Hegel's Philosophy of Language*, New York 2007, s. 118–119.

⁵³ Tamże, s. 115–116.

Przejście od okazjonalizmów do nazywania konkretnych przedmiotów pewności zmysłowej wyznacza moment wyobcowania świadomości, która twierdzi, że to właśnie sfera przedmiotowa jest źródłem prawdy doświadczenia⁵⁴. Z takim pojmowaniem świata wiąże się zasadniczy problem: „ta oto zmysłowa rzecz, która jest przedmiotem mniemania, jest nieosiągalna dla języka, jako że język należy do [dziedziny] świadomości, do tego, co samo w sobie ogólne”⁵⁵. Rzeczywista partykularność przedmiotów jest dla świadomości, posługującej się tylko terminami ogólnymi, czymś nieosiągalnym, a zatem też nieprawdziwym.

Język rzeczywiście pojawia się od pierwszych chwil istnienia heglowskiej konstrukcji świadomości, ale występuje także nieujęty wymiar jej istnienia – czysta bezpośredniość wrażenia zmysłowego⁵⁶, o której „sposobie występowania” – idąc za Heglem – nie można nawet nic powiedzieć, a jest ona przecież poznaniem najbogatszym, bo podmiot niewydzielony jeszcze z nieskończoności bytu stanowi z nim jedno. Zdanie sobie sprawy z tej pierwszej postaci prawdy jest jednocześnie utratą pierwotnego doświadczenia, którego skromna treść zostaje świadomości zwrócona w pojęciu, ta zaś od teraz będzie próbowała wrócić do pełni doświadczenia⁵⁷.

Sprzeczność między pozornym źródłem prawdy w świecie przedmiotowym i faktyczną nieprawdliwością jego elementów napędza przejście do etapu postrzeżenia. Postrzeżenie odnajduje prawdę bezpośredniej pewności w ujęciu jej przedmiotu jako czegoś ogólnego⁵⁸. Ponieważ przedmiot zostaje w ogólności zapośredniczony, „ukazuje się jako rzecz o wielu własnościach”⁵⁹. Wielość tych własności wprowadza jednak do pojęcia przedmiotu na mocy różnicy negację. Jedna własność jest negacją drugiej, gdyż obie są określone jako sobie przeciwstawne. Określoność pozwala przekroczyć abstrakcyjną rzeczowość, by powołać konkretną rzecz. Wydobyć jednostkowego istnienia rzeczy z ogólnego medium rzeczowości jest zaś symptomem niedostrzeżenia pustej gry abstrakcji pochodzących od nas samych. „Gnany przez owe nicości”⁶⁰ rozsądek próbuje nadać

⁵⁴ J. McCumber, *The Company of Words...*, dz. cyt., s. 153.

⁵⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., t. 1, s. 128.

⁵⁶ J. McCumber, *The Company of Words...*, dz. cyt., s. 11.

⁵⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., t. 1, s. 113–114.

⁵⁸ J. McCumber, *The Company of Words...*, dz. cyt., s. 153.

⁵⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., t. 1, s. 131.

⁶⁰ Tamże, s. 149.

abstrakcyjnym określeniom konkretny byt, który w końcu odnajdzie w świecie nadzmysłowym, co jest prawdą platońskiego realizmu pojęciowego.

Zapośredniczenie sfery przedmiotowej w systemowo skoordynowanej pojęciowości napotyka na zasadniczą trudność w tym, że indywiduum zawsze będzie miało pewien treściowy naddatek, którego ogólne pojęcie nie może oddać. Różnica ta ujawnia się w pojęciu siły – stopnia przemiany wymykającej się pojęciowemu określeniu. Skoro rzecz jest tylko przejawem siły, to jest też jedynie czymś zewnętrznym wobec niedosięgniętego znaczenia⁶¹. Dopiero rozpoznanie, że ten nadzmysłowy świat czystej pojęciowości jest rzeczywiście podmiotową kreacją, prowadzi do ukonstytuowania się samoświadomości⁶², a jednocześnie zamyka formację języka pod postacią abstrakcyjnego systemu.

Michael N. Forster odczytuje kolejne rozdziały *Fenomenologii ducha* jako analizę historycznych sposobów ujmowania statusu ontologicznego pojęć, która prowadzi wreszcie do stanowiska heglowskiego, zgodnie z którym pojęciom nie przysługuje bytowa niezależność. Kolejno mają to być: znaczenie jako bezpośrednie odniesienie (*Pewność zmysłowa...*), platońska teoria znaczenia jako mentalnego kontaktu z inteligibilną formą, czyli ontologiczny realizm pojęciowy (*Siła i rozsądek...*)⁶³, a na koniec stoicka teoria lektonu (*Stoicyzm*), służąca subiektywizacji inteligibilnej pozaświatowej formy idealnej, którą w rzeczywistości Ja postrzegające włada i wytwarza ją w celu zapośredniczenia poznania⁶⁴.

Z kolei sceptycyzm (*Sceptycyzm*) to etap, na którym świadomość rezygnuje z jakiegokolwiek ważności odniesienia przedmiotowego, ponieważ uniwersalność doświadczenia musiałaby być konstytuowana każdorazowo przez subiektywną działalność⁶⁵, tym samym przybierając formę świadomości nieszczęśliwej, której brakuje sposobu uprawomocnienia swojej relacji do świata, albowiem nie widzi czynnika łączącego ją z pozostałymi świadomościami⁶⁶. Tematyka odniesienia przedmiotowego powraca jeszcze w rozdziale o fizjognomice i frenologii (*Obserwacja [...] : fizjognomika i frenologia*), w którym autor rozprawia się z empirystyczną teorią znaczenia jako subiektywnej idei⁶⁷.

⁶¹ J. Simon, *Filozofia znaku*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2004, s. 93–94.

⁶² D.J. Cook, *Language in the Philosophy...*, dz. cyt., s. 55–56.

⁶³ M.N. Forster, *Hegel on Language...*, dz. cyt., s. 160, 163–164.

⁶⁴ J. Vernon, *Hegel's Philosophy...*, dz. cyt., s. 48.

⁶⁵ Tamże, s. 49.

⁶⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., t. 1, s. 240–241.

⁶⁷ M.N. Forster, *Hegel on Language...*, dz. cyt., s. 160, 163–164.

Hegel przewycięża te historyczne niedociągnięcia, zrównując znaczenie ze społecznie uwarunkowanym użyciem słów, co w układzie treściowym *Fenomenologii* pokrywałoby się też z przejściem świadomości nieszczęśliwej do rozumu, aczkolwiek ten stan rzeczy konsoliduje się dopiero w duchu, którym rozum się staje, „kiedy jego pewność, że jest wszechrealnością, zostaje podniesiona do godności prawdy i kiedy uświadamia sobie, że on sam jest swoim światem, a świat jest nim samym”⁶⁸. Rozum obserwujący jeszcze szuka bowiem w świecie porządku jako pochodzącego od odrębnego bytu samego w sobie, nie rozumiejąc, że to on sam jest tym porządkiem.

3.4. Panowanie, służebność i pojednanie

O ile dotychczas rekonstruowałem teorię Hegla z *Fenomenologii ducha* przede wszystkim w zakresie stosunku świadomości do przedmiotu jej przedstawień, o tyle teraz chciałbym przejść do kwestii związanych z samowiedzą jako świadomością Ja oraz dotyczących wzajemnego stosunku samowiedz. W *Fenomenologii* problematyka ta jest zasadniczo skupiona w zagadnieniu walki o uznanie, rozwijanej pod figurą dialektyki panowania i służebności. Konstrukcja tej dialektyki z omawianego dzieła, jak wspomina Habermas, po raz kolejny daje wspólną podstawę trzem podstawowym modelom relacji dialektycznych z sekcji wykładów jenajskich poświęconej duchowi abstrakcyjnemu, co nie ma już miejsca w późniejszych pismach Hegla. Poza tym fragmentem związek tych trzech wzorców w ogóle traci już na znaczeniu, choć pozostaje istotny dla zrozumienia teorii języka niemieckiego filozofa⁶⁹.

Należy w tym miejscu zwrócić uwagę na rolę języka w dialektyce walki o uznanie. Habermas zauważa, że u Hegla przemoc możliwa jest dopiero na tle zerwania relacji komunikacji. Sama intersubiektywność podmiotów zanurzonych w języku i podejmujących działanie komunikacyjne nie jest jeszcze dialektyczna⁷⁰. Wnioskuje z tego, że język nie przynosi żadnej dialektyki. Bez niego nie może ona jednak też pójść naprzód, gdyż wymaga historii zerwania i odbudowy stosunku dialogicznego. Historia ta potrzebuje niejako wyjścia poza medium języka, albowiem w tym „poza” jest miejsce na przemoc⁷¹.

⁶⁸ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., t. 1, s. 3.

⁶⁹ J. Habermas, *Praca i interakcja...*, dz. cyt., s. 221–222.

⁷⁰ Tamże, s. 206–207.

⁷¹ Tamże, s. 213.

Instruktywne dla rozważań prowadzonych w tej sekcji będzie przywołanie zaproponowanego przez Marka Siemka odczytania dialektyki panowania i służebności jako konceptualizacji komunikacyjnej intersubiektywności. Według autora wychodzące sobie naprzeciw samowiedze z języka korzystają instrumentalnie, a każda ich aktywność językowa jest z natury monologiczna, ponieważ odzwierciedla sytuację indywidualnego zinternalizowania abstrakcyjnego systemu znaków, powołanego do kontaktu ze sferą przedmiotową. Wynik walki o uznanie nie znosi na razie monologiczności języka, ale czyni z niego instrument panowania. Natomiast fakt, że jest to już monolog przymusu i rozkazu, który ma zostać przez drugą stronę usłyszany, znaczy, że rozbrzmiewa on odtąd w potencjalnej przestrzeni komunikacyjnej⁷².

Hegel pisze: „pan [...] jest bezpośrednim odnoszeniem się [do siebie] bytu dla siebie”⁷³, co oznacza, że pan zachowuje rzeczywistość abstrakcyjnej świadomości podporządkowującej sobie naturę w aktywności nadawania nazw. Natomiast jeśli przypomnieć trychotomiczny podział świadomości z wykładów jenajskich, świadomość służebna rozwija świadomość techniczną i ostatecznie – kulturę. W kulturze z kolei znajdują aktualizację indywidualne systemy znaków służące do monologicznej interakcji z przyrodą. Koresponduje to z wnioskiem Siemka, że jako rzeczywista kulturowa praktyka język staje się dialogiczny i narzuca władzę słowa świadomości panów⁷⁴.

Należy w tym miejscu zadać jeszcze jedno pytanie. Dialektyka stosunku etycznego posuwa się naprzód pod warunkiem wykroczenia poza język, albowiem niewewnętrzzenie systemu kulturowo ugruntowanych znaczeń wprowadza każde dwie samoświadomości w stosunek przemocy powodowanej niewspółmiernością ich sposobów odnoszenia się do świata. Jakie są warunki istnienia tego „poza”? W tradycyjnie pojętej filozofii języka poza językiem znajduje się to, co gwarantuje prawdziwość zdań – odniesienie przedmiotowe. Jeśli zaś chcemy przekroczyć metafizyczny charakter tego rodzaju myśli, „coś”, do którego wyrażenia językowe mają się odnosić, już zawsze musi być rozumiane jako efekt określonego podziału językowego⁷⁵.

Znajdując się poza językiem, „zapominając” go, znajdujemy się tak naprawdę w przestrzeni czyjegoś monologu. Na poziomie języka abstrakcyjnego to wyjście

⁷² M.J. Siemek, *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998, s. 192.

⁷³ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., t. 1, s. 221.

⁷⁴ M.J. Siemek, *Hegel i filozofia*, dz. cyt., s. 193–194.

⁷⁵ J. Simon, *Filozofia znaku*, dz. cyt., s. 212.

jest konieczne, bo taka formacja językowa nie przewiduje możliwości komunikacyjnego spotkania z Innym. Spotkanie to ma zatem miejsce po raz pierwszy pod postacią walki, natomiast powołanie intersubiektywności znosi konieczność podporządkowania.

Opisany model intersubiektywności nie wydaje się pełnoprawną dialektyką języka. Najlepiej model ten można scharakteryzować jako konglomerat rozmaitych relacji dialektycznych na przecięciu języka, techniki i kultury, czyli moment systemowej jedności świadomości nadającej nazwy – technicznej i uznanej. Nie ma jednak mowy o filozofii języka *sensu stricto*, dopóki nie zostaną sformułowane warunki ważności formy odwzorowania językowego. Kwestię tę Hegel zasadniczo pomija mimo zaprezentowania licznych, zasadniczo trafnych, obserwacji lingwistycznych przy postulowaniu podmiotu jako metafizycznej podstawy odniesienia przedmiotowego.

4. Co wynika ze zmiany podejścia Hegla do języka?

Zakres historyczno-filozoficznych analiz przeprowadzonych w niniejszym artykule miał na celu nie tylko podparcie rozwijanej tutaj tezy, ale też rekonstrukcję heglowskiej teorii lingwistycznej, która wszakże nie była przez niego wyrażona *expressis verbis*. Jakkolwiek ulegała ona zmianom, fundamentalną prawdą teorii języka niemieckiego filozofa pozostaje idea, że to świadomość narzuca światu formę odwzorowania. Relacje wewnątrzjęzykowe w tym modelu całkowicie determinują kształt relacji język–świat zewnętrzny. Heglowski historyzm nie pozwala przy tym na jakkolwiek istotne potraktowanie kategorii języka, które skutkowałoby względną niezależnością tej kategorii w obrębie systemu czy też nadaniem jej historycznej sprawczości.

Jak możemy się dowiedzieć już z wykładów jenajskich, język rozumiany jako zinternalizowany system znaków jest tworem niesamodzielnym i ma ograniczoną sprawczość w kreowaniu jakiegokolwiek dialektyki. Po pierwsze sam wymaga aktualizacji jako medium zapisu przekazu kulturowego, po drugie eksterioryzacja osiągnana za jego pomocą nie przynosi wolności subiektywnej świadomości, a po trzecie zapośredniczenie relacji intersubiektywnej w medium języka każdorazowo jest zatrzymaniem dialektycznego rozwoju stosunku etycznego. Porusza się on bowiem naprzód zawsze pod warunkiem zapomnienia języka.

Warto w tym miejscu przypomnieć, że o ile czas u Hegla jest w ogóle historyczny⁷⁶, o tyle, jak argumentuję, czas języka jest ahistoryczny. Jest to czysta temporalność regularnej wymiany inwariantów w obrębie struktury, która nie podlega żadnej teleologii. Znaczy to, że język jest ahistoryczną podstawą systemu, a jednocześnie z konieczności – medium wyrazu podstawy historycznej. To rozdarcie uniemożliwia sensowne przypisanie dziedziny języka do pewnego etapu rozwoju ducha ani też spójnego przedstawienia relacji łączących język z resztą elementów konstrukcji ducha. Podobnie jak historia przenika on wszystkie szczeble rozwoju, lecz nie stoi za tym żadna relacja dialektyczna. W mowie dokonuje się jednak wyobcowanie mówiącego, który zauważa swoją odrębność od ustanowionej w języku ogólności. Musi zatem uznać panowanie tej ogólności nad sobą, która sama staje się pewnym szczególnym systemem języka jako depozytu ogólnych pojęć.

Tak w skrócie przebiega rekonstruowana w tej pracy heglowska dialektyka języka abstrakcyjnego – wyobcowanego od jednostki – i języka konkretnego, którego panowanie jednostka uznaje, aby poczuć się w nim na powrót u siebie. Język konkretny projektowany jest tu jako człon średni, pozwalający na pogodzenie dwóch członów skrajnych: języka abstrakcyjnego i przemocy. Jednocześnie językowi abstrakcyjnemu brakuje dynamizmu procesu dialektycznego, podczas gdy język konkretny – przynajmniej tak jak rozumie go Hegel – nie jest już do końca tylko językiem.

Języki te można równie dobrze nazwać subiektywnym i obiektywnym, gdyby zapożyczyć terminologię dotyczącą kolejnych etapów ducha z *Encyklopedii nauk filozoficznych*⁷⁷. Idąc dalej tym tropem, należy wskazać, iż wymagają one – jako dwa ekstrema – zniesienia swojej opozycji w języku absolutnym – języku filozofii spekulatywnej. Hegel projektuje swój metajęzyk refleksji filozoficznej jako wynik indywidualnej działalności teoretycznej, która jednocześnie dokonuje się świadomie na gruncie spuścizny kulturowej jego czasu. Niemiecki autor wykłada więc o tyle teorię języka, o ile teorię dialektyki, przy czym jest to jedynie rekonstrukcja dokonana w niniejszym artykule, której wyrażenia *explicite* brakuje w pismach filozoficznych Hegla.

Pojęcie filozofii jest tu również nadrzędne wobec pojęcia języka, którym filozofia się tylko posiłkuje. Heglowska filozofia języka nie może być absolutyzacją

⁷⁶ A. Koyré, *Hegel w Jenie*, dz. cyt., s. 93.

⁷⁷ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2014, s. 404.

języka, zazwyczaj kojarzoną z tego rodzaju myśleniem. Taki scenariusz oznacza bowiem „terror” rozumności sprawowany w medium intersubiektywności w konsekwencji relatywizacji rozmaitych elementów rzeczywistości do usamodzielnionych językowych obiektywizacji⁷⁸.

Nie może zatem u Hegla wystąpić żadna fundamentalna dialektyka języka na miarę dialektyki historii, gdyż ogranicza się ona do wachlarza pomniejszych wypadków, kiedy to struktury językowe stanowią człony średnie relacji dialektycznych. Gra tych pozorów jest horyzontem języka potraktowanego w sobie i dla siebie. Głęboka struktura języka pozostaje w sferze namysłu niemieckiego filozofa, ale zajmuje się on przede wszystkim poziomem (jakkolwiek ważnych) powierzchniowych przetasowań z zakresu dostosowania językowej formy wyrazu do pojęciowości spekulacji filozoficznej. Jedynym wyjątkiem od tej ogólnej tendencji jest system z wykładów jenajskich, w którym zarówno występuje systematyczny rozkład koncepcji języka, jak i dziedzinnie języka zostaje nadane konkretne miejsce w strukturze całego systemu.

Hegel nie konstruował metafizycznego systemu antropologii filozoficznej z figurą języka w centrum, rządzącą strukturalnie całą teorią, gdyż jest to rozwiązanie wynikające z totalizującego potraktowania języka. Próba konstrukcji wszechogarniającej koncepcji lingwistycznej oznaczałaby zaś regres filozofii do jej dogmatycznej postaci. Zamiast tego niemiecki myśliciel umieszcza w centrum podmiot, który w przedmiocie poznania odkrywa sam siebie. Podmiotowym wytworem okazuje się zatem także język, który wewnątrzświadościowe rozgraniczenia mapuje na zewnętrzną względem jednostki rzeczywistość przedmiotową.

Jak pisze Josef Simon, metafizyka tradycyjnie zakłada, że znak ma być odzworowaniem bytu⁷⁹. Hegel natomiast doprowadził klasyczną metafizykę do jej granic przez nadanie absolutnego pierwszeństwa ontologicznemu poziomowi znaczenia nad poziomem bytu, wyciągając odpowiedniość relacji wewnętrznych i zewnętrznych względem języka z obiektywności znaczenia ustanowionego w obrębie systemu i uniwersalnie narzucającego się na zewnątrz. Dziewiętnastowieczny filozof ostatecznie ustanawia relację odniesienia znaków do bytu w konkretyzacji struktury pojęciowej podmiotu absolutnego. Tym samym świado-

⁷⁸ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 2, tłum. A. Landman, Warszawa 1965, s. 184, 186–187.

⁷⁹ J. Simon, *Filozofia znaku*, dz. cyt., s. 22.

mie projektuje ostatnią roszczącą sobie prawo do ważności metafizykę, zgodnie zresztą ze znanym hasłem o sowie Minerwy wylatującej o zmierzchu.

5. Zakończenie

Słowem podsumowania chciałbym przedstawić, w jaki sposób formułowana w tym artykule argumentacja ustosunkowuje się do literatury przedmiotu. Przede wszystkim była ona wymierzona w takie odczytania Hegła jak choćby to zaproponowane przez Johna McCumbera. Według niego systemowa orientacja filozofii heglowskiej stawia przed nią za cel samowystarczającą językową całość. W związku z tym Hegel ma być filozofem języka *sensu stricto* i pierwszym, który uczestniczył w tak zwanym zwrocie lingwistycznym⁸⁰. Jak natomiast wykazywałem, filozofia heglowska językowa właśnie nie jest, gdyż wyznaczenie dla niej językowego horyzontu przekreślałoby jej dialektyczny potencjał.

Następnym autorem, z którym chcę polemizować, jest Jim Vernon. Co prawda odrzuca on odczytanie tekstów Hegła jako filozofii lingwistycznej, przyjmuje jednak taką interpretację za konsekwencję uznania roli języka w filozofii niemieckiego myśliciela jako czynnika rozwoju świadomości i środka jej wyrazu na kolejnych etapach tego rozwoju. To z kolei uznaje za zrównanie heglowskiej filozofii z katalogowaniem praktyk językowych; twierdzi ponadto, że tym samym pojawia się u Hegła nieprzekraczalna różnica między językiem indywidualnej i kulturowej ekspresji⁸¹.

Wprawdzie należy przyznać Vernonowi rację, że jedność tych dwóch typów języka płynie ze społecznych praktyk uznania, natomiast jego zastrzeżenia w świetle przedstawionych tu argumentów stają się bezpodstawne, jako że u Hegła nie występuje generalna teoria języka. Chociaż to w języku rozwijają się uniwersalne formy myślenia, nie należy poszukiwać jakiejś pierwotnej struktury językowej, która nadawałaby im z góry założoną uniwersalność – to dopiero specyficzne zadanie filozofii, leżące we władzy podmiotu absolutnego, przywłaszczającego sobie język.

Ostatecznie przedstawiam też alternatywę dla schematu interpretacyjnego Jacques'a Derridy, który pisze o istotowej „tonalności” czy „głosowości” teorii ję-

⁸⁰ J. McCumber, *The Company of Words...*, dz. cyt., s. 2.

⁸¹ J. Vernon, *Hegel's Philosophy...*, dz. cyt., s. 18–20.

zyka u Hegla⁸². Obecność w jego pismach analizy zjawisk językowych z perspektywy czynności mówienia zostaje jednak zepchnięta na dalszy plan w obliczu możliwości mówienia o pojęciu języka jako abstrakcyjnym, relacyjnym systemie oraz powiązania tego systemu z formalnym aspektem metody dialektycznej. Tym samym Hegel w pewnym stopniu „tekstualizuje” znak językowy, dzięki czemu uczestniczy w odkryciu strukturalności struktury⁸³.

Heglowaska koncepcja języka wyodrębnia system semiotyczny jako wytwór ducha i nadaje mu ontologiczną autonomię, w przeciwieństwie do teorii reprezentacji, w których język istnieje poniekąd pasożytniczo „na powierzchni” rzeczywistości przedmiotowej jako jej epifenomen. Autonomizacja systemu znaków jako narzędzia podmiotowego podporządkowania rzeczywistości i koordynacji podmiotów w przestrzeni intersubiektywności była historycznie czynnikiem dającym lepszy wgląd w sposoby językowej mediacji relacji nosicieli języka do świata przedmiotowego. Z perspektywy czasu w tym przede wszystkim tkwi waga heglowskiej teorii języka. Paradoksalnie wynik ten zostaje osiągnięty dzięki marginalizacji roli języka w odniesieniu do konstrukcji systemu heglowskiej filozofii.

Bibliografia

- Cook D.J., *Language in the Philosophy of Hegel*, De Gruyter, The Hague 1973, <https://doi.org/10.1515/9783110876284>.
- Derrida J., *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, w: tegoż, *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, KR, Warszawa 2004, s. 483–504.
- Derrida J., *Szyb i piramida. Wprowadzenie do semiologii Hegla*, w: tegoż, *Marginesy filozofii*, tłum. J. Margański, KR, Warszawa 2002, s. 101–149.
- Forster M.N., *Hegel on Language*, w: tegoż, *German Philosophy of Language: From Schlegel to Hegel and Beyond*, Oxford University Press, Oxford 2011, s. 142–177, <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199604814.003.0006>.

⁸² Zob. J. Derrida, *Szyb i piramida. Wprowadzenie do semiologii Hegla*, w: tegoż, *Marginesy filozofii*, tłum. J. Margański, Warszawa 2002, s. 101–149.

⁸³ J. Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, w: tegoż, *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Warszawa 2004, s. 483–485.

- Habermas J., *Praca i interakcja. Uwagi o jenańskiej Filozofii ducha Hegla*, w: tegoż, *Teoria i praktyka*, tłum. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, PIW, Warszawa 1983, s. 200–229.
- Harris H.S., *Hegel's Development: Night Thoughts (Jena 1801–1806)*, Clarendon Press, Oxford 1983, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198246541.001.0001>.
- Hegel and the Human Spirit: A Translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805–6) with Commentary*, red. L. Rauch, Wayne State University Press, Detroit 1983.
- Hegel G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 2014.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1963.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, t. 2, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1965.
- Hegel G.W.F., *Sämtliche Werke*, t. 18: *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, G. Lasson, Leipzig 1923.
- Hegel G.W.F., *Sämtliche Werke*, t. 19: *Jenenser Realphilosophie I*, J. Hoffmeister, Leipzig 1932.
- Hegel G.W.F., *System of Ethical Life (1802/3) and First Philosophy of Spirit (Part III of the System of Speculative Philosophy 1803/4)*, tłum. H.S. Harris, T.M. Knox, State University of New York Press, Albany 1979.
- Hegel G.W.F., *Wykłady jenańskie. Filozofia ducha*, tłum. P. Graczyk, „Kronos” 2014, nr 4(31), s. 56–72.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1–2, tłum. J. Grabowski, A. Landman, PWN, Warszawa 1958.
- Iljenkow E., *Logika dialektyczna*, tłum. W. Krzemień, PIW, Warszawa 1978.
- Koyré A., *Hegel w Jenie*, tłum. P. Herbich, K. Szydłowski, „Kronos” 2014, nr 4(31), s. 73–101.
- Lau C.F., *Language and Metaphysics: The Dialectics of Hegel's Speculative Proposition*, w: *Hegel and Language*, red. J.O. Surber, State University of New York Press, New York 2006, s. 55–74, <https://doi.org/10.1515/9780791481769-004>.
- McCumber J., *The Company of Words: Hegel, Language, and Systematic Philosophy*, Northwestern University Press, Evanston 1993.
- Pańków M., *Hegel i pozór*, PWN, Warszawa 2014.

- Poręba M., *Hegel w siódmach współczesności*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2015, nr 1(41), s. 363–373.
- Schubert A., *Pierwotna podzielnosc pojęcia i dialektyczny ruch zdania: konstytucja podmiotu*, tłum. M. Pańków, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2004, nr 1(7), s. 203–231.
- Siemek M.J., *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998.
- Simon J., *Filozofia znaku*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004.
- Surber J.O., *Introduction*, w: *Hegel and Language*, red. J.O. Surber, State University of New York Press, New York 2006, s. 1–31, <https://doi.org/10.1515/9780791481769-002>.
- Vernon J., *Hegel's Philosophy of Language*, Continuum, New York 2007.



Argument Alвина Plantingi z narzędzi poznawczych przeciwko internalizmowi*

Bartosz Mariański
(Uniwersytet Warszawski)

Abstrakt: W artykule przedstawiono krytykę internalizmu w kwestii pojęcia wiedzy autorstwa Alвина Plantingi, ze szczególnym omówieniem tak zwanego argumentu z narzędzi poznawczych. Zgodnie z tym rozumowaniem wiedza zależy od sposobu, w jaki nauczyliśmy się nabywać przekonania pasujące do przeżytych doświadczeń. Na tej podstawie można wnioskować o niekonieczności powiązania między wiedzą a stanami fenomenalnymi podmiotu poznającego. Autor przedstawia i ocenia dwie możliwe strategie obrony stanowiska internalistycznego. Jedną z nich – odwołującą się do pojęcia tak zwanych *seemings* – zostaje uznana w niniejszej pracy za skuteczną. W tekście omówiono także konsekwencje jej przyjęcia dla dwóch klasycznych wariantów internalizmu: mentalizmu oraz internalizmu dostępu.

Słowa kluczowe: internalizm, Alvin Plantinga, *seemings*, epistemologia, uzasadnienie, wiedza

Alvin Plantinga's Cognitive Faculties Argument

Abstract: The paper presents a critique of internalism concerning the notion of knowledge by Alvin Plantinga, with a particular emphasis on the cognitive faculties argument. According to this line of reasoning knowledge depends on the way in which we learned to acquire beliefs that fit our experiences. On this basis, one can infer that there is no necessary connection between knowledge and the phenomenal states of the cognitive subject. The author presents and evaluates two possible defence strategies for internalism. One of them – invoking the concept of *seemings* – is deemed effective in the text. The paper also contains an analysis of the consequences of this approach for the two classical variants of internalism – mentalism and access internalism.

Key words: internalism, Alvin Plantinga, *seemings*, epistemology, justification, knowledge

* Wcześniejsza wersja tego artykułu została napisana jako praca roczna na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Za pomoc dziękuję dr Marcie Zarębie oraz anonimowym recenzentom.

1. Wprowadzenie

Wśród współczesnych sporów epistemologicznych ważne miejsce zajmuje kwestia analizy terminu „wiedza”. Tradycja internalistyczna łączy je z pojęciem uzasadnienia i wewnętrzną sytuacją podmiotu poznającego. Alvin Plantinga uważa, że żadna teoria tego typu nie może być jednak zadowalająca. W niniejszym artykule przedstawię jego krytykę internalizmu (sekcja trzecia), szczególnie skupiając się na zrekonstruowaniu skierowanego przeciwko niemu argumentu z narzędzi poznawczych (sekcja czwarta)¹. W sekcji drugiej wyjaśnię podstawowe zagadnienia terminologiczne konieczne do prawidłowego zrozumienia przedmiotu sporu. W sekcji piątej ocenię natomiast możliwe sposoby odparcia argumentu Plantingi przez zwolenników internalizmu.

2. Internalizm, eksternalizm i uzasadnienie

W dyskusjach na temat uzasadnienia często natrafiamy na niezwykle niejasne sformułowania². Z początku nie prowadzi to do nieporozumień, lecz z czasem utrudnia określenie przedmiotu sporu, a także konsekwencji wynikających z przyjęcia pewnych rozwiązań³. Z tego względu nie sposób przejść obojętnie obok trudności definicyjnych. Wyjaśnię teraz najważniejsze pojęcia sporu internalizm–eksternalizm, czyli przedstawię charakterystykę samych stanowisk oraz definicje uzasadnienia i umocowania (ang. *warrant*).

¹ Argument ten skierowany jest przeciwko koncepcji Rodericka Chisholma (zob. sekcja 4.1).

² Według Jamesa Pryora (tegoż, *There Is Immediate Justification*, w: *Contemporary Debates in Epistemology*, red. M. Steup, J. Turri, E. Sosa, Chichester 2014, s. 203) S ma uzasadnione przekonanie, że *p* wtedy i tylko wtedy, gdy S jest w pozycji, w której jest epistemicznie odpowiednie (ang. *epistemically appropriate*) żywienie przekonania, że *p*. Z kolei Chisholm w swoich późniejszych pracach operuje terminem „żywienie przekonania w sposób racjonalny” (*to believe reasonably*). Zob. A. Plantinga, *Warrant: The Current Debate*, New York 1993, s. 49. Pojęcia te są przy tym wyjątkowo niejasne i podatne na różne interpretacje.

³ Za przykład weźmy problem uzasadnienia bezpośredniego, to jest kwestię tego, czy istnieją okoliczności, w których uzasadnienie sądu nie wymaga pośrednictwa innych sądów; zob. J. Pryor, *There Is Immediate Justification*, dz. cyt., s. 204. Jeśli uzasadnienie oznacza coś o charakterze wewnętrznym z perspektywy podmiotu poznającego, to zwolennik uzasadnienia bezpośredniego z pewnością będzie internalistą. Jeśli tak nie jest, a uzasadnienie i umocowanie znaczą to samo, może być on zarówno internalistą, jak i eksternalistą, ale w obu przypadkach wykluczamy koherentyzm w zakresie struktury noetycznej. Jeśli natomiast uzasadnienie nie jest powiązane z umocowaniem, zwolennik uzasadnienia bezpośredniego może być nawet koherentystą. Zob. sekcja 2.2.

2.1. Internalizm i eksternalizm

Debata między internalistami a eksternalistami to jeden z głównych obszarów polemiki na gruncie współczesnej epistemologii. Źródła tej dyskusji sięgają przede wszystkim poglądów Kartezjusza i Johna Locke'a na temat wiedzy⁴. Przedmiotem sporu jest charakter czynników składających się na status przekonań określany jako uzasadnienie⁵. „Internalizm” i „eksternalizm” mają być więc pojęciami charakteryzującymi dwa przeciwstawne stanowiska, stosowanymi także do kategoryzacji poglądów filozofów żyjących na długo przed sformułowaniem tych terminów. Zwolennik pierwszego z nich przyjmuje twierdzenie, że uzasadnienie przekonań ma charakter wewnętrzny (*internal*) wobec podmiotu, który je żywi. Mimo intuicyjnej jasności takie wyjaśnienie tego, czym jest internalizm, jest zbyt ogólne i niemożliwe do zastosowania w zakresie odróżniania poglądów o podobnej charakterystyce⁶.

Charakter wewnętrzny może być rozumiany na dwa sposoby. Po pierwsze, może być związany z tak zwanym uprzywilejowanym dostępem podmiotu poznającego do czynników stanowiących o uzasadnieniu danego przekonania⁷. Osoba przyjmująca takie stanowisko twierdziłaby zatem, że „mieć uzasadnienie” znaczy tyle, co mieć szczególną możliwość uświadomienia sobie pewnych *x-ów*⁸. Ich status jest taki, że można nazywać je „uzasadniaczami” (*justifiers*) przekonania, że *p*⁹. Inne cechy pozostają nierелеwantne dla charakteru uzasadniającego *x-ów*. Pogląd ten będą nazywał „internalizmem dostępności” (dalej: ID).

⁴ A. Plantinga, *Warrant: The Proper...*, dz. cyt., s. 11.

⁵ R. Feldman, E. Conee, *Internalism Defended*, „American Philosophical Quarterly” 2001, t. 38, nr 1, s. 1. Na temat tego, czym jest uzasadnienie, zob. sekcja 2.2.

⁶ Zob. A. Plantinga, *Warrant: The Proper...*, dz. cyt., s. 5.

⁷ Tak rozumie internalizm Plantinga (tamże, s. 6). Richard Feldman i Earl Conee (tychże, *Internalism...*, dz. cyt., s. 2) nazywają ten pogląd *accessibilism*, podczas gdy Chris Tucker (tegoż, *Seemings and Justification: An Introduction*, w: *Seemings and Justification: New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism*, red. C. Tucker, New York 2013, s. 22) używa określenia *access internalism*.

⁸ Za *x-y* można uważać byty różnych kategorii ontycznych. Pryor (tegoż, *There Is Immediate Justification*, dz. cyt., s. 204) pisze o możliwości uzasadnienia przez fakty, natomiast Feldman i Conee (tychże, *Internalism...*, dz. cyt., s. 1) mówią o stanach, zdarzeniach i warunkach (*states, events and conditions*). Praca Plantingi zaś (tegoż, *Warrant: The Proper...*, dz. cyt., s. 6) traktuje o własnościach (*properties*). Mogą to być też inne przekonania.

⁹ Na przykład według Pryora (tegoż, *There Is Immediate Justification*, dz. cyt., s. 203) uzasadniacz to taki warunek, którego zajście sprawia, że epistemicznie odpowiedniejsze jest przyjąć *p*, niż je odrzucić lub zawiesić sąd.

Po drugie, wewnętrzność omawianego zjawiska może być postrzegana jako teza dotycząca statusu ontologicznego tych czynników, które stanowią o uzasadnieniu danego przekonania. Zgodnie z nią mają mieć one charakter mentalny, czyli istnieć w ramach umysłu podmiotu poznającego – z tego powodu pogląd ten nazywany jest też mentalizmem¹⁰.

Zarówno mentalizm, jak i ID w przedstawionym rozumieniu to nadal stanowiska o niejasnym charakterze¹¹. Po pierwsze, możliwe jest przyjęcie teorii łączącej eksternalizm z tezą o uprzywilejowanym dostępie podmiotu do uzasadniaczy¹². To, co odróżniałoby ID od takiego stanowiska, to dodatkowy wymóg, aby dostęp podmiotu do uzasadniaczy był nie tylko uprzywilejowany, lecz także szczególny (*peculiar*), to znaczy uzyskiwany w wyróżniający dany podmiot sposób. Na przykład według Declana Smithiesa ID sprowadza się do tezy, że uzasadniaczami są wyłącznie *x-y*, do których dostęp ma podmiot za pomocą introspekcji i rozumowań *a priori*¹³.

Po drugie, mentalizm jako taki jest uważany za stanowisko niekoniecznie internalistyczne¹⁴. Przykładowo jeżeli uznać, że uzasadnienie jest związane ze stanami mentalnymi podmiotu, jednak ich treść jest determinowana przez środowisko zewnętrzne, co jest równoważne z tak zwanym eksternalizmem treści, to kwestią dyskusyjną jest internalistyczny charakter takiego poglądu¹⁵. Zwolennik mentalizmu internalistycznego musi wobec tego wskazać dodatkowy warunek relewantnej wewnętrzności (dalej: WRW), którego spełnienie umożliwia danemu stanowi mentalnemu wejście w relacje uzasadniania przekonania¹⁶. W dalszej

¹⁰ R. Feldman, E. Conee, *Internalism...*, dz. cyt., s. 2. Zob. też D. Smithies, *The Epistemic Role of Consciousness*, Oxford 2019, s. 197–201.

¹¹ Kwestia tych niejasności została podniesiona przez anonimowego recenzenta, za którego uwagi serdecznie dziękuję.

¹² Zob. J. Gibbons, *Access Externalism*, „Mind” 2006, t. 115, nr 457, s. 19–39.

¹³ D. Smithies, *Access Internalism and The Extended Mind*, w: *Extended Epistemology*, red. J.A. Carter i in., Oxford 2018, s. 25–26.

¹⁴ Taką opinię wyraził anonimowy recenzent artykułu. Podobnie jednak piszą na przykład: B. McAllister, *Seemings and the Foundations of Justification: A Defense of Phenomenal Conservatism*, New York 2024, s. 34; D. Smithies, *The Epistemic Role...*, dz. cyt., s. 192.

¹⁵ Zob. J.A. Carter i in., *Varieties of Externalism*, „Philosophical Issues” 2014, t. 24, nr 1, s. 75–81.

¹⁶ Jako przykłady mentalizmu uzupełnionego o WRW można wskazać ewidencjalizm oraz mentalizm fenomenalny. Pierwszy z nich przyjmują Feldman i Conee (tychże, *Evidentialism*, „Philosophical Studies” 1985, t. 48, nr 1, s. 15–34). Uzasadniaczami mogą być według nich tylko dowody na rzecz danego przekonania. Z kolei drugi z tych poglądów przyjmuje Smithies (tegoż, *The Epistemic Role...*, dz. cyt., s. 204–205, 217–220), wedle którego uzasadniaczami mogą być jedynie stany indywiduowane fenomenalnie.

części pracy ID i mentalizm oznaczają więc odpowiednio uzupełnione wersje stanowisk przedstawionych w poprzednich akapitach.

Poglądy te, mimo znaczących różnic, pozostają powiązane. Żaden z nich nie pociąga logicznie drugiego – jest bowiem zarówno możliwe to, że mamy szczególny dostęp do innych bytów niż mentalne, jak i to, że niektóre ze stanów umysłu pozostają poza naszym dostępem¹⁷. Zwłaszcza mentalizm akceptuje następujące założenie:

(M) Jeśli dwie osoby są identyczne pod względem mentalnym, to takie same przekonania są dla nich uzasadnione¹⁸.

Założenie *M* nie musi być zaakceptowane przez zwolennika ID. Może być bowiem tak, że dwie osoby mają te same stany mentalne przy jednoczesnym niedysponowaniu takim samym dostępem do uzasadniaczy¹⁹. Jeżeli jednak *M* jest fałszywe, zagrożony jest zarówno mentalizm, jak i ID. Wymaga to wszak dopuszczenia możliwości istnienia osób identycznych pod względem mentalnym o różnym zbiorze przekonań będących dla nich uzasadnionymi. Zwolennik ID jest zobowiązany do wykazania, że w każdym takim przypadku różnica ta: (1) jest pochodną innego (szczególnego, a więc na przykład introspekcyjnego) dostępu tych osób do odpowiednich uzasadniaczy; (2) nie czyni to różnicy w jakichkolwiek stanach mentalnych danej osoby. To zaś wydaje się bardzo trudnym zadaniem²⁰.

¹⁷ Zob. R. Feldman, E. Conee, *Internalism...*, dz. cyt., s. 3. John Greco (tegoż, *Justification Is Not Internal*, w: *Contemporary Debates...*, dz. cyt., s. 326) twierdzi, że mentalizm i ID sprowadzają się do tego samego, ponieważ mamy uprzywilejowany dostęp tylko do tego, co konstituuje nasze życie umysłowe (*mental life*). Nie zakładają tego między innymi Feldman i Conee (tychże, *Internalism...*, dz. cyt., s. 15, przyp. 13) czy Smithies (tegoż, *Access Internalism...*, dz. cyt., s. 17).

¹⁸ R. Feldman, E. Conee, *Internalism...*, dz. cyt., s. 2. Konieczne jest dodanie, że przesłanka *M* pociągana jest przez każdy pogląd mentalistyczny, ale każde sformułowanie mentalizmu ma raczej następującą formułę: (*M+*) Jeżeli dwie osoby są identyczne pod względem tych stanów mentalnych, które spełniają WRW, to takie same przekonania są dla nich uzasadnione. Por. jednak argumentację, że *M+* nie jest wystarczająco silną definicją mentalizmu – D. Smithies, *The Epistemic Role...*, dz. cyt., s. 198–199.

¹⁹ Może tak być ze względu na to, że uzasadniaczami są dostępne podmiotowi stany inne niż mentalne (na przykład przy założeniu realizmu bezpośredniego w kwestii percepcji), albo ze względu na różnicę dostępu do posiadanych stanów mentalnych.

²⁰ Warto zaznaczyć, że uzasadnienie może mieć charakter doksastyczny (to znaczy może być to uzasadnienie przekonania, że *p*) lub propozycjonalny (czyli uzasadnienie sądu *p*); zob. np. E. Conee, *Seeming Evidence*, w: *Seemings and Justification...*, dz. cyt., s. 63–64. W tym drugim przypadku nie wymaga się przekonania, że *p*, do dysponowania uzasadnieniem dla *p*.

W dalszej części artykułu przyjmuję, że internalizm to przede wszystkim pogląd mentalistyczny²¹. Wynika to po części z definicji eksternalizmu. Stanowisko to musi bowiem być opozycją do obu postaci internalizmu – jego zwolennik powinien twierdzić, że dysponowanie szczególnym dostępem lub przebywanie w stanie mentalnym spełniających WRW nie jest wystarczające do posiadania uzasadnienia. Teorie eksternalistyczne będą wskazywać na dodatkowe, zewnętrzne warunki, takie jak zachodzenie odpowiednich relacji kauzalnych między przekonaniem a pewnym stanem rzeczy czy poprawne funkcjonowanie naszych narządów poznawczych. Z tego względu będą one przeczyły mentalistycznemu założeniu *M*, co uderza w obie wersje internalizmu – na tym polega także opisywany w niniejszym tekście argument Plantinga²².

2.2. Uzasadnienie a umocowanie

W dotychczasowych rozważaniach posługiwałem się nieokreślonym pojęciem uzasadnienia jako tego, czego charakter zewnętrzny lub wewnętrzny różni eksternalistów i internalistów. W dalszej części artykułu stosuję je jednak w sposób bardziej dokładny, odróżniając je od tak zwanego umocowania (*warrant*)²³. Taką terminologię stosuje Plantinga w swojej pracy²⁴, aczkolwiek podział ten jest istotny dla zrozumienia całej debaty. Jeżeli odróżnimy uzasadnienie od umocowania, przedmiotem sporu między eksternalistami a internalistami stanie się właściwie relacja między tymi dwoma statusami przekonań, a nie to, jak należy rozumieć samo uzasadnienie.

Powszechnie przyjmuje się, że uzasadnienie propozycjonalne stanowi podstawowy przedmiot analizy epistemicznej. Założenie to podważa jednak na przykład John Turri (tegoż, *On the Relationship between Propositional and Doxastic Justification*, „Philosophy and Phenomenological Research” 2010, t. 53, nr 2, s. 312–325).

²¹ Tak R. Feldman, E. Conee, *Internalism...*, dz. cyt., s. 2.

²² Warto zaznaczyć, że Plantinga (tegoż, *Warrant: The Proper...*, dz. cyt., s. 6) definiuje eksternalizm jako opozycyjny tylko wobec ID, nie wobec mentalizmu. Główny jego argument będzie jednak uderzał w teorię Chisholma, która ma implikacje mentalistyczne (na ten temat zob. sekcja 4.1). Dodatkowo odrzucenie zasady *M* nie musi być uniwersalnie akceptowalne jako zagrożenie dla ID. Wydaje się, że można jednak stworzyć analogiczną do *M* zasadę następującej treści: jeśli dwie osoby mają szczególny dostęp do takich samych *x*-ów, to takie same przekonania są dla nich uzasadnione. Zasada ta musi być przyjęta przez zwolennika ID, przy czym główny argument Plantinga uderza zarówno w nią, jak i w zasadę *M*.

²³ Tłumacząc *warrant* jako „umocowanie”, ale można zaproponować inne odpowiedniki tego wyrażenia w języku polskim, szczególnie powiązane z gwarancyjnością, na przykład „gwarant” lub „gwarancja”.

²⁴ A. Plantinga, *Warrant: The Proper...*, dz. cyt., s. 3–4.

Głównym problemem dwudziestowiecznej epistemologii było bowiem poszukiwanie warunków koniecznych i wystarczających do określenia danej sytuacji podmiotu poznającego jako przypadku wiedzy²⁵. Ze względu na zgodę co do tego, że musi być ona prawdziwym przekonaniem, poszukiwano trzeciego warunku, to jest czegoś, czego występowanie wraz z dwoma poprzednimi warunkami wystarczałoby do określenia danego przypadku jako wiedzy²⁶. Nazywa się to umocowaniem i jest ono czymś innym niż uzasadnienie. Przez to drugie należy jednak rozumieć pewien pozytywny epistemiczny status konkretnych przekonań dla podmiotu²⁷. Jest ono tożsame z umocowaniem tylko przy założeniu, że stanowi właśnie trzeci warunek. Co istotne, ze względu na tak zwany problem Gettier'a, który ukazywał, że prawdziwe, uzasadnione przekonanie może nie stanowić wiedzy²⁸, nie przyjmuje się już tak skrajnego stanowiska.

Uzasadnienie ma wyraźne konotacje internalistyczne²⁹. Z tego powodu internalista w zakresie analizy pojęcia wiedzy będzie uznawał, że uzasadnienie ma charakter warunku koniecznego, choć ze względu na problem Gettier'a będzie dodawał czwarty warunek³⁰. W ten sposób jako eksternalistę możemy zidentyfikować kogoś, kto uznaje, że uzasadnienie nie jest konieczne do umocowania³¹. Swoją tezę może opierać na tym, że występują sytuacje: (1) w których podmiot S spełnia warunki internalistycznej definicji, a nie dysponuje wiedzą, lub (2) w których S posiada wiedzę, a nie spełnia warunków jej internalistycznej definicji. Plantinga w swoim argumencie pragnie wskazać na okoliczności obu tych kategorii³².

²⁵ Tamże, s. 6.

²⁶ Tamże, s. 3.

²⁷ Tak na przykład J. Pryor, *There Is Immediate Justification*, dz. cyt., s. 203.

²⁸ Zob. E. Gettier, *Is Justified True Belief Knowledge?*, „*Analysis*” 1963, t. 23, nr 6, s. 121–123.

²⁹ A. Plantinga, *Warrant: The Proper...*, dz. cyt., s. 4. Jak zauważa Plantinga, ma to związek z deontologicznym charakterem słowa *justification*, które lepiej oddaje polskie „usprawiedliwienie”. Internalistyczne rozumienie uzasadnienia za wygodniejsze uznaje też Feldman (tegoż, *Justification Is Internal*, w: *Contemporary Debates...*, dz. cyt., s. 341).

³⁰ R. Feldman, *Justification Is Internal*, dz. cyt., s. 342–343.

³¹ Tamże, s. 341. Warto jednak zaznaczyć, że w niektórych okolicznościach warunki internalistyczne mogą być przy założeniu eksternalizmu wystarczające, a nawet przypadkowo konieczne (to znaczy: spełniony jest warunek postawiony przez eksternalistę, na przykład odpowiednie powiązanie kauzalne).

³² Na koniec tego akapitu warto zauważyć, że różnica między mentalizmem a ID sprowadza się do rozumienia tego, czym jest uzasadnienie jako jeden z warunków koniecznych wiedzy. Oba jednak mogą przyjmować – w sensie dosłownym – dokładnie ten sam zestaw tychże warunków.

3. Krytyka internalizmu autorstwa Alвина Plantingi

Plantinga przeprowadza krytykę tradycji internalistycznej na dwa sposoby. Po pierwsze, formułuje zestaw argumentów mających na celu podważenie konkretnych propozycji internalistycznej analizy wiedzy³³ (jeden z nich poddam w tej pracy szczegółowej analizie³⁴). Po drugie, filozof przeprowadza też krytykę internalizmu w zakresie pewnych koncepcji, które uważa za podstawowe motywy jego przyjmowania. Biorąc za inicjatorów tej tradycji Locke'a i Kartezjusza, interpretuje on ją jako z gruntu deontologiczną³⁵. Innego rodzaju koncepcje internalistyczne są według Plantingi tworzone przez poszerzanie i analogię do tych opartych na pojęciu obowiązku³⁶.

Tradycja kartezjańsko-locke'owska jest według Plantingi posadowiona na intuicjach normatywnych związanych ze stanem wiedzy³⁷. Pozostawanie w błędzie w perspektywie poznawczej jest w niej negatywnie wartościowane ze względu na to, że istnieje obowiązek nieafirmowania sądów, dopóki nie są one wystarczająco jasne i wyraźne lub poparte dobrymi dowodami³⁸. Posiadanie uzasadnionych przekonań sprowadza się więc do rzetelnego wypełniania własnych obowiązków jako podmiotu poznającego³⁹. Ponieważ zgodność naszego działania z epistemicznym obowiązkiem jest faktem dla nas dostępnym, jesteśmy winni naszych nieuzasadnionych asercji⁴⁰. Konsekwencją akceptacji tej tradycji jest więc ID – inaczej bowiem nie moglibyśmy być obwiniani za nasze przekonania⁴¹. Według Plantingi deontologiczne rozumienie uzasadnienia jest obecne nie tylko w tych koncepcjach, które wprost je akceptują, lecz także w tych, które posługują się pojęciem dowodu lub racji⁴².

³³ Plantinga krytykuje między innymi koncepcje Rodericka Chisholma (A. Plantinga, *Warrant: The Proper...*, dz. cyt., s. 30 i n.), Laurence'a Bonjoura (tamże, s. 87 i n.) czy Johna Pollocka (tamże, s. 162).

³⁴ Zob. sekcja 4.

³⁵ A. Plantinga, *Warrant: The Proper...*, dz. cyt., s. 14–15.

³⁶ Tamże, s. 25.

³⁷ Tamże, s. 12.

³⁸ Tamże, s. 13.

³⁹ Tamże, s. 14.

⁴⁰ Tamże, s. 20.

⁴¹ Zob. tamże, s. 19, 22.

⁴² Tamże, s. 25. Najważniejszą z nich jest ewidencjalizm, reprezentowany w opisach Plantingi przez poglądy Conee'ego i Feldmana.

Amerykański filozof twierdzi jednak, że tak rozumiane uzasadnienie nie może być jednocześnie umocowaniem⁴³. Po pierwsze, wypełnianie obowiązków epistemicznych nie jest wystarczające do jego uzyskania. Plantinga przedstawia przykład Pawła, który z nadzwyczajnych przyczyn żywi przekonanie, że jego natura zwodzi go i za każdym razem, gdy jawi mu się coś czerwonego, tak naprawdę takie nie jest⁴⁴. W tej sytuacji podejmuje on wielki wysiłek w celu wypełnienia swojego obowiązku posiadania tylko prawdziwych przekonań, co realizuje na przykład przez przekonanie, że nie widzi czegoś czerwonego, mimo że ma przeciwną, naturalną skłonność. Według Plantingi nie jesteśmy jednak gotowi uznać żywionego przez Pawła przekonania za umocowane, nawet jeśli jest ono zgodne z tym, jak na podstawie swoich przekonań rozumie on epistemiczny obowiązek.

Po drugie, uzasadnienie nie jest też konieczne do umocowania. Załóżmy bowiem, że Paweł postępuje konsekwentnie zgodnie z tym, co zostało opisane w poprzednim akapicie, ale czyni to dlatego, że jeśli nabędzie przekonanie zgodne ze swoimi naturalnymi skłonnościami, to kontrolujący planetę naukowcy z Alfa Centauri zmieniają wszystkie jego przekonania na skrajnie fałszywe⁴⁵. W takim przypadku unikanie owych naturalnych asercji jest obiektywnie obowiązkiem epistemicznym Pawła. Gdy jednak widząc czerwony autobus, zmęczony ciągłym wysiłkiem, pozwoli sobie na żywienie przekonania, że rzeczywiście jawi mu się coś czerwonego, to i tak posiędzie wiedzę, choć postąpi wbrew wspomnianemu obowiązkowi.

Krytyka Plantingi może być uznana za przekonującą w stosunku do koncepcji internalistycznych o charakterze bezpośrednio deontologicznym⁴⁶. W literaturze znajdziemy jednak wypowiedzi wielu przedstawicieli internalizmu, którzy nie nadają swoim wyjaśnieniom takiego charakteru⁴⁷. W tym zakresie więc argumentacja amerykańskiego filozofa nie jest w pełni skuteczna⁴⁸. Oprócz tego

⁴³ Plantinga swoją ogólną krytykę deontologicznej koncepcji uzasadnienia przedstawia na kanwie poglądów Chisholma; zob. tamże, s. 36 i n., zwł. s. 43 i n. W niniejszej sekcji prezentuję tylko przykładowe argumenty Plantingi.

⁴⁴ Tamże, s. 44.

⁴⁵ Tamże, s. 45.

⁴⁶ Współcześnie zwolennikiem deontologicznego internalizmu jest na przykład Blake McAllister (zob. tegoż, *Seemings and the Foundations...*, dz. cyt., s. 13 i n.).

⁴⁷ Charakter deontologiczny odrzuca wprost między innymi Feldman (tegoż, *Justification Is Internal*, dz. cyt., s. 343).

⁴⁸ Plantinga twierdzi, że internalizm pozbawiony charakteru deontologicznego jest nieumotywowany. Z kolei Conee i Feldman odrzucają deontologiczną motywację za internalizmem (zob. tychże, *Internalism...*, dz. cyt., s. 15, przyp. 15). Twierdzą, że wspiera go raczej generalizacja naturalnych kryteriów oceny podmiotów poznających (tamże, s. 3–5).

przedstawia on jednak liczne ścieżki rozumowania, które można uznać za ude-
rzające w internalizm niezależnie od jego charakteru deontologicznego. Jedną
z nich jest argument z narzędzi poznawczych, który opiszę w następnej sekcji.

4. Plantinga argument z narzędzi poznawczych

Plantinga przedstawia swój argument w ramach krytyki drugiego z epistemolo-
gicznych stanowisk Rodericka Chisholma, określonego jako postklasyczny in-
ternalizm chisholmiański⁴⁹. Dokładniej argument ów jest skierowany przeciwko
przyjętej przez Chisholma zasadzie ZC⁵⁰. W celu rekonstrukcji argumentu Plan-
tingi należy przedstawić założenia i definicje leżące u jej podstaw.

4.1. Zasada Chisholma

Zasadę Chisholma można sformułować w następujący sposób:

(ZC) Przekonanie, że p jest epistemicznie preferowalne dla S względem prze-
konania, że q wtedy i tylko wtedy, gdy czysto psychologiczne własności
 S -a niezawierające przekonania, że p , i przekonania, że q , są z koniecz-
ności takie, że posiadanie tych własności i żywienie przekonania, że p ,
ma wyższą wartość wewnętrzną od posiadania tych własności i żywie-
nia przekonania, że q ⁵¹.

ZC jest tezą na temat natury umocowania. Wiąże je ona z relacją zachodzącą
między psychologiczną charakterystyką podmiotu a rozważanym przekonaniem.
Inne jej sformułowanie stanowi, że przekonanie p ma umocowanie dla S -a wte-
dy i tylko wtedy, gdy S ma podstawę dowodową (*evidence-base*) E , która należy
do zbioru podstaw dowodowych dla p ⁵². Podstaw jest więc wiele i stanowią one

⁴⁹ Nazwa ma na celu odróżnić owo stanowisko od wcześniejszego poglądu Chisholma, określane-
go jako klasyczny internalizm; zob. A. Plantinga, *Warrant: The Proper...*, dz. cyt., s. 30–46; na
temat różnic między nimi zob. tamże, s. 48–51.

⁵⁰ Chisholm oznacza ją jako zasadę ED8. W dalszej części artykułu używam jednak określenia
„zasada Chisholma” lub skrótowo ZC.

⁵¹ A. Plantinga, *Warrant: The Proper...*, dz. cyt., s. 55. Epistemiczna preferencja jest tym samym
uzasadnieniem utożsamionym z umocowaniem dla pewnych przekonań, a więc ZC stanowi
szczególną tezę internalistyczną.

⁵² Tamże.

wystarczające warunki umocowania danego przekonania. Czym są jednak one same?

Aby dokładniej przedstawić skutki ZC w zakresie tego, czym jest umocowanie, należy wprowadzić terminologię par epistemicznych. Maksymalny zbiór czysto psychologicznych własności (dalej: Z) to taki zbiór, w którym: (1) podmiot poznający może posiadać wszystkie jego elementy, oraz (2) nie może posiadać wszystkich elementów dowolnego jego nadzbioru. Z pomniejszony względem przekonania, że p (dalej: Z/p), to zbiór zawierający tylko te elementy Z , które nie zawierają przekonania, że p ⁵³. Maksymalna własność psychologiczna P_z to własność żywienia wszystkich przekonania z danego zbioru Z , przy czym może to być zwłaszcza zbiór Z/p .

Na podstawie przedstawionych trzech pojęć możemy zdefiniować epistemiczną parę jako taką, której pierwszym elementem jest przekonanie p , drugim – P_z dla Z/p , czyli własność dysponowania pewną podstawą dowodową⁵⁴. Każda para składa się więc z jakiegoś przekonania oraz jednego z możliwych psychologicznych profili osoby, która żywi to przekonanie. Z ZC wynika, że epistemiczne pary będą tworzyć hierarchię według ich wewnętrznej wartości. Umocowanie dla danego przekonania, że p , jest równe owej wartości charakterystycznej dla danej pary epistemicznej.

Konsekwencją tej tezy jest to, że osoby mające te same własności psychologiczne, inne niż samo przekonanie, że p , będą miały takie samo umocowanie dla p . Dla danego przekonania można zatem wyznaczyć zbiór par, których egzemplifikacja będzie skutkowałą takim samym stopniem jego umocowania. W związku z tym posiadanie jednej z tych par będzie koniecznym i wystarczającym warunkiem wiedzy⁵⁵.

Kluczowym pojęciem użytym przez Chisholma jest przy tym termin „własność czysto psychologiczna”, który ma rozbudowaną definicję⁵⁶. W uproszczeniu może być on rozumiany jako oznaczający takie własności, które zawierają w so-

⁵³ Są to więc własności psychologiczne, które nie zawierają pewnej innej własności, w tym przypadku własności „bycia przekonany, że p ”. W tym sensie do Z/p może zatem należeć własność „bycia przekonany, że q i że $q \rightarrow p$ ”, ponieważ dysponowanie nią nie oznacza koniecznie żywienia przekonania, że p .

⁵⁴ Tamże, s. 56.

⁵⁵ Dana para epistemiczna nie jest konieczna do przypisania podmiotowi wiedzy, jednak dysponowanie jedną z wymaganych par epistemicznych jest jej warunkiem koniecznym.

⁵⁶ W poszukiwaniu pełnej definicji zob. tamże, s. 49–50, przyp. 9.

bie element czysto jakościowy⁵⁷. Zalicza się do nich między innymi własności przeżywania konkretnych wrażeń, postawy sędzeniowe czy oczekiwania. Autor wskazuje, że są one jednocześnie w uprzywilejowanym dostępie poznającego⁵⁸.

Jak można zauważyć, teza ta jest jednym ze sposobów ujęcia założenia internalizmu, że tym, co stanowi o umocowaniu, są własności mentalne podmiotu poznającego⁵⁹. Nie są to jednak wszystkie własności mentalne, lecz raczej te, które są uznawane za najważniejsze w koncepcji uzasadnienia przez ID. Wskazuje to na szczególny zakres zarzutów Plantingi, których przedmiot wykracza poza krytykę tez postawionych tylko przez Chisholma. Jeżeli argumentacja amerykańskiego filozofa jest skuteczna, dotyczy ona przynajmniej ID, niezależnie od jego konotacji deontologicznych⁶⁰. Terminologia związana z ZC może być jednak dość łatwo uogólniona w sposób pozwalający na wyrażenie tez mentalizmu, w związku z czym sukces krytyki Plantingi stwarza także potencjalne zagrożenie dla tego stanowiska⁶¹.

4.2. Argumentacja Plantingi

Celem argumentu amerykańskiego filozofa jest wykazanie, że posiadanie jakiejś pary epistemicznej nie jest ani koniecznym, ani wystarczającym warunkiem do umocowania danego przekonania *p*. Przesłanki argumentu można zrekonstruować w następujący sposób:

1. Moglibyśmy mieć zupełne inne własności fenomenalne (*phenomenal properties*) (dalej: doświadczenia) przy zachowaniu tych samych okoliczności zewnętrznych (zasada narzędzi poznawczych).
2. Uczymy się nabywać umocowane przekonania odpowiednio do naszych doświadczeń w trakcie naszego życia (założenie Plantingi).

⁵⁷ Tamże. Warto przy tym zauważyć, że pojęcie własności czysto jakościowej jest przez Chisholma zdefiniowane.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Zob. sekcja 2.2.

⁶⁰ Jeżeli w założeniu *M* (zob. sekcja 2.2) uzasadnienie zastąpimy umocowaniem, co jest równoznaczne z internalizmem w kwestii wiedzy, to argument Plantingi będzie *de facto* podważał właśnie tę zasadę w ograniczeniu do własności czysto psychologicznych podmiotu.

⁶¹ Wydaje się, że zwolennik dowolnej wersji internalizmu będzie się mógł powołać na własności inne niż rozważane przez Chisholma. Mentalizm ma tu jednak co do zasady lepszą pozycję, jako że nie musi udowadniać, iż podmiot ma dostęp do konkretnych uzasadniaczy.

3. Moglibyśmy się nauczyć nabywać umocowane przekonanie, że p , do zupełnie innych doświadczeń, niż mamy teraz, gdy formujemy przekonanie, że p (1, 2).
4. W sytuacji gdy uczymy się nabywać p do doświadczeń P , posiadanie pary $\langle p, P \rangle$ ⁶² nie daje umocowania dla p , a w sytuacji gdy uczymy się p do doświadczeń P , posiadanie pary $\langle p, P \rangle$ daje umocowanie dla p (2, 3).
5. Samo posiadanie $\langle p, P \rangle$ nie jest ani warunkiem wystarczającym, ani koniecznym umocowania, że p (4).

Każdą z przesłanek omawianego argumentu należy jednak oddzielnie wyjaśnić.

Pierwsza z nich została przeze mnie określona jako zasada narzędzi poznawczych. Jej uzasadnieniem jest obserwacja, że różne organizmy poznają świat za pomocą różnego rodzaju narzędzi, w które są naturalnie wyposażone⁶³. Plantinga podaje między innymi przykład grzechotnika, który określa odległość od myszy za pomocą odczuwania ciepła jej ciała⁶⁴. Ponieważ możliwe jest dla nas, że byśmy jako podmioty poznające mieli inne narzędzia poznawcze niż te, którymi aktualnie dysponujemy, to wraz z ich zmianą odczuwalibyśmy inne wrażenia⁶⁵. Te zaś są własnościami fenomenalnymi podmiotu i jednym z typów własności czysto psychologicznych⁶⁶.

Druga przesłanka stwierdza, na czym polega zależność między nabywaniem umocowanych przekonań a doświadczeniem. Według Plantingi uczymy się w trakcie naszego życia tego, jakie przekonania powinniśmy nabywać na podstawie danego typu doświadczeń. Za najlepszy przykład może służyć ocena odległości czy rozpoznawanie pewnych przedmiotów z daleka. Dzięki wyćwiczeniu jesteśmy w stanie w odpowiednich okolicznościach nie tylko rozpoznawać, że przed nami stoi jakieś zwierzę, lecz także oszacować, w jakiej odległości od nas się ono znajduje. Podobnie jednak uczymy się na podstawie pewnego doświadczenia rozpoznawać na przykład gatunki drzew czy inne osoby. Omawiana

⁶² Para $\langle p, P \rangle$ oznacza tutaj taką parę epistemiczną, w której pierwszy element to p , a drugi – własność P_z dla Z/p takiego, że własność przeżywania doświadczenia P należy do Z/p .

⁶³ A. Plantinga, *Warrant: The Proper...*, dz. cyt., s. 56. Warto zauważyć, że przyjęcie tej zasady wyklucza stanowisko fenomenalistyczne, ponieważ zakłada ona, iż zmiana doświadczenia nie pociąga za sobą zmiany poznawanego przedmiotu.

⁶⁴ Tamże, s. 57.

⁶⁵ Plantinga zaznacza, że być może przestalibyśmy wtedy być ludźmi, lecz nie ma to istotnego znaczenia w ramach omawianego argumentu. Tamże, s. 56.

⁶⁶ Własności fenomenalne są w wielu przypadkach szczególnie istotne dla umocowania naszych przekonań. Stanowią one podstawę naszych przekonań percepcyjnych.

wcześniej ZC ma ponadto tę konsekwencję, że to, co sprawia, że dane przekonanie *a priori* jest dla nas umocowane, ma też swoje podstawy w odpowiednich własnościach psychologicznych podmiotu poznającego⁶⁷. Z tego powodu muszą być one dla nas także źródłem umocowania przekonania, że $2 + 2 = 4$. Plantinga przyjmuje, że są to własności fenomenalne, takie jak poczucie oczywistej prawdziwości danego twierdzenia, lecz założenie to nie jest konieczne.

Na podstawie tych dwóch przesłanek dochodzimy do wniosku, że mogliśmy się uczyć nabywać pewne przekonania odpowiednio do innych doświadczeń. To najistotniejsza przesłanka, która pozwala na podważenie tego, że samo posiadanie pewnych własności psychologicznych wystarcza do umocowania przekonań. Jeżeli bowiem umocowanie jest powiązane z tym, w jaki sposób uczymy się nabywać przekonania, to zachowanie tych samych doświadczeń przy zmianie sposobu nauki ma wpływ na umocowanie.

Plantinga podaje kilka przykładów, które ilustrują istotę tego argumentu. Wyobraźmy sobie, że grupa naukowców z Alfa Centauri dokonała zmiany w aparacie poznawczym Stanisława, sprawiając, że ma on wrażenie oczywistej prawdziwości przekonania, że dana n jest liczbą pierwszą tylko dla dwóch trzecich przypadków, gdy faktycznie tak jest⁶⁸. W takiej rzeczywistości Stanisław ma identyczne własności psychologiczne z niepoddanym modyfikacji podmiotem poznającym w sytuacji, gdy rozważa on na przykład liczbę 67. Nie powiemy jednak, że jego przekonanie jest umocowane, bo sposób, w jaki je nabywa, nie odpowiada prawidłowej zależności między nabywaniem przekonań a rzeczywistością.

Podobny przypadek dotyczy doświadczeń pochodzących ze zmysłów. Stanisław może mieć w losowych chwilach wrażenie, że wiewiórka przebiegła od drzewa A do drzewa B⁶⁹. W danym czasie będzie miał więc wszystkie własności fenomenalne identyczne z prawidłowo funkcjonującym podmiotem epistemicznym poznającym taki stan rzeczy. Może się tak zdarzyć, że jego przekonanie będzie prawdziwe, czyli zgodnie z terminologią par epistemicznych powinien on mieć umocowanie dla swojego przekonania. Tymczasem intuicyjnie odmówimy mu wiedzy na tej podstawie, że jego wrażenie było zgodne z rzeczywistością tylko przypadkowo. Plantinga zauważa przy okazji tych przykładów, że w takich sytu-

⁶⁷ Tamże, s. 58.

⁶⁸ Tamże, s. 59.

⁶⁹ Tamże, s. 62.

acjach Stanisław będzie deontologicznie uzasadniony w swoich przekonaniach, nawet jeśli nie przypiszemy mu wiedzy⁷⁰.

Konsekwencją argumentacji amerykańskiego filozofa jest stwierdzenie, że posiadanie danej pary epistemicznej nie jest wystarczające do umocowania. Stanisław w obu opisanych przypadkach ma pewne własności psychologiczne, lecz nie wystarczają one do umocowania odpowiednich przekonań. Co więcej, dysponowanie parą epistemiczną z określonego zbioru nie jest także warunkiem koniecznym wiedzy⁷¹. Dowolne własności psychologiczne w odpowiednich okolicznościach, w których do danego doświadczenia uczymy się przyjmować adekwatne przekonanie, mogą stanowić o umocowaniu⁷². W ten sposób argument Plantingi podważa prawdziwość konsekwencji ZC, stając się istotnym zarzutem wobec internalizmu.

5. Jak podważyć argument Plantingi?

Zwolennik pozycji internalistycznych może próbować podważyć argument Plantingi na przynajmniej dwa sposoby. Po pierwsze, może kwestionować drugą przesłankę jego argumentu, twierdząc, że umocowanie przekonań nie zależy w sposób opisany w argumencie od okoliczności, w których nauczyliśmy się ich nabywać. Po drugie, może zaakceptować tę przesłankę, lecz argumentować, że odpowiedni sposób nabywania pewnych przekonań zawsze przejawia się w konkretnych własnościach mentalnych podmiotu poznającego. W niniejszej sekcji rozpatrzę obie te strategie.

5.1. Treść sędzeniowa doświadczeń a argument Plantingi

Niektórzy filozofowie są skłonni wyróżniać w ramach naszego doświadczenia coś, co można nazwać jego treścią sędzeniową⁷³. Według jednego z nich, Chri-

⁷⁰ Tamże, s. 61.

⁷¹ To jest: nie istnieje zbiór par A taki, iż do żywienia przekonania, że p , konieczne jest posiadanie własności psychologicznych z jednej pary należącej do A .

⁷² Plantinga podaje przykład innej planety, na której praktycznie wszystko, co wydaje dźwięk kościelnego dzwonu, ma kolor pomarańczowy. W takiej sytuacji wrażenie dźwiękowe może stanowić o umocowaniu przekonania, że w okolicy jest coś pomarańczowego; zob. tamże, s. 63.

⁷³ J. Pryor, *The Skeptic and The Dogmatist*, „Noûs” 2000, t. 34, nr 4, s. 519. Pryor używa terminu *propositional content*, co tłumaczy się zazwyczaj jako „treść sędzeniowa” lub „propozycjonalna”. Z kolei jeden z wcześniejszych zwolenników tego pojęcia, Christopher Peacocke, używa wyrażenia *representational content* – „treść reprezentacyjna”; zob. tegoż, *Sense and Content: Experience*,

stophera Peacocke'a, jest ona wyrażana poprzez zbiór sądów, który określa to, jaki jest świat zgodnie z danym doświadczeniem⁷⁴. Gdy widzę białego kozła śnieżnego leżącego na górkim pastwisku, treścią sądowniową tego doświadczenia jest między innymi sąd: „Istnieje przede mną pastwisko, na którym leży biały kozioł śnieżny”. Niektórzy filozofowie uważają, że samo przeżycie doświadczenia, które wyraża sąd *p*, umocowuje nasze przekonanie, że *p*⁷⁵. Załóżmy jednak, że w takiej sytuacji przekonanie, że *p*, nie tylko jest umocowane, lecz jest także uzasadnione. Moją odpowiedzią na pytanie, dlaczego sądzę, że **tam** stoi kozioł śnieżny, będzie przywołanie przeżytego doświadczenia (odpowiem: „Przecież go widzę”). Jeżeli tak jest, internalista może wskazać na treść sądowniową doświadczeń jako coś, co podważa drugą przesłankę argumentu Plantingi⁷⁶. Jeżeli dysponuję doświadczeniem wyrażającym sąd *p*, moje przekonanie, że *p*, będzie umocowane niezależnie od mojej historii jako podmiotu poznającego.

Rozpatrzmy jednak wspomniany w poprzedniej sekcji przykład oceny odległości. Wyobraźmy sobie dwóch turystów przemierzających się szlakiem w Jukonie, terytorium znajdującym się w granicach Kanady. Pierwszy z nich, Steve, jest Amerykaninem mieszkającym w jednym ze stanów, w których żyją kozły śnieżne. Drugi to Polak, Jacek, który został zaproszony przez kolegę na górską wycieczkę. W trakcie podróży obaj widzą kozła śnieżnego. Steve, który często podróżował po górzystych terenach swojej małej ojczyzny, widział wiele tego typu zwierząt – zna ich rozmiary i umie ocenić, w jakiej odległości znajduje się

Thought and Their Relations, Oxford 1983, s. 5. Należy dodatkowo wskazać, że omawiane w tej sekcji stanowisko może być modyfikowane. Na przykład Bonjour akceptuje uzasadnienie za pomocą treści doświadczeń, która nie ma jednak charakteru sądowniowego, lecz sensoryczny (zob. tegoż, *A Version of Internalist Foundationalism*, w: L. Bonjour, E. Sosa, *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues*, Malden 2003, s. 69–74). Z kolei Elijah Chudnoff uważa, że charakter uzasadniający związany jest nie z samą treścią sądowniową, a z fenomenologią prezentacyjną (zob. tegoż, *Presentational Phenomenology*, w: *Consciousness and Subjectivity*, S. Miguens, G. Preyer, Berlin 2012, s. 51–72). Zarówno w pierwszym, jak i w drugim przypadku modyfikacje te nie zmieniają istotnie omawianego stanowiska w kontekście argumentacji Plantingi.

⁷⁴ C. Peacocke, *Sense and Content*, dz. cyt., s. 5.

⁷⁵ J. Pryor, *The Skeptic...*, dz. cyt., s. 519; A. Plantinga, *Warrant: The Proper Function*, New York 1993, s. 95. Pryor używa słowa „uzasadnienie”, lecz ma na myśli pewien pozytywny epistemiczny status, który z konieczności ma każdy, kto ma wiedzę, a więc przynajmniej bardzo bliski umocowaniu; zob. tegoż, *There Is Immediate Justification*, dz. cyt., s. 203.

⁷⁶ W kontekście poglądów Chisholma ograniczamy się do własności czysto jakościowych jako elementów wyróżniających daną parę epistemiczną (zob. sekcja 4.1). Jeżeli tak, to w każdej parze epistemicznej można wskazać własności należące do jej drugiego elementu, składające się na treść sądowniową. To argument dopuszczalny zarówno dla zwolennika mentalizmu, jak i ID.

dany osobnik. Z kolei Jacek widzi ten gatunek pierwszy raz w życiu i nie ma takich umiejętności. Jak ocenić uzasadnienie przekonania, że kozioł znajduje się w danej odległości (na przykład 200 metrów od patrzącego) dla obu z nich?

Z pewnością Steve ma uzasadnienie dla swojej oceny, Jacek natomiast nie. Nie możemy jednak uznać, że to samo doświadczenie ma inną treść dla każdego z nich. To, co wyróżnia Steve'a, to jego zdolność osądzenia odległości.

Peacocke odróżnia treść osądu (*the content of judgment*) od treści doświadczenia, wskazując jednocześnie na ich niezależność⁷⁷. Z perspektywy internalisty okazuje się to tymczasem zasadniczym problemem. Jeżeli bowiem zdolność osądu wpływa na uzasadnienie przekonań, nie jest możliwe, by samo przeżycie danego doświadczenia było wystarczające do jego umocowania. Jeżeli założymy, że Jacek posiada tę samą parę epistemiczną co Steve, nadal odróżnia ich zdolność osądu, która sprawia, że tylko jeden z nich jest umocowany w swoim przekonaniu. Uczymy się osądzać i co za tym idzie nabywać umocowane przekonania odpowiednio do naszych doświadczeń⁷⁸. Nie jest to więc obiecująca strategia obrony internalizmu.

5.2. *Seemings* a argument Plantingi

Druga ze wspomnianych wcześniej taktyk może jednak dać odpowiedź na problemy pierwszej. Jeżeli zdolność osądu jest redukowalna do pewnych własności psychologicznych podmiotu, to w opisanej sytuacji nie jest możliwe, żeby Steve i Jacek egzemplifikowali tę samą parę epistemiczną. Do opisu tej sytuacji przydatne może się okazać pojęcie *seeming*⁷⁹, które można przetłumaczyć jako „wydawanie się” lub „jawienie się”⁸⁰.

⁷⁷ C. Peacocke, *Sense and Content*, dz. cyt., s. 6.

⁷⁸ Plantinga idzie jednak dalej i twierdzi, że w zasadzie każde doświadczenie może umocowywać dowolne przekonanie, byleby istniał odpowiedni związek między nimi; zob. tegoż, *Warrant: The Current Debate*, dz. cyt. s. 63. Taka teza w zasadzie podważa istnienie treści sądzeniowej doświadczeń niezależnej od okoliczności istotnych epistemicznie dla podmiotu poznającego. Temat ten wykracza jednak poza granice niniejszej pracy.

⁷⁹ Za prekursora pojęcia *seeming* uważa się samego Plantinga; zob. C. Tucker, *Seemings and Justification*, dz. cyt., s. 7, przyp. 13. Pojęcie to jest jednak związane z poglądami wielu innych filozofów, takich jak Michael Huemer, James Pryor czy Robert Audi (tamże, s. 2, przyp. 1, 3). Omówienie podstawowych zagadnień związanych z *seemings* zob. *Seemings and Justification*, dz. cyt.

⁸⁰ Słowo *seemings* powoduje liczne trudności translatorskie. Najbliższym odpowiednikiem jest wyraz „pozór”, który ma jednak znaczenie pejoratywne, związane z nikłą wartością epistemiczną, podczas gdy *seeming* nie ma takiej konotacji. Czasowniki lepiej oddające angielskie *to seem*

W wielu codziennych sytuacjach nasze przekonania oparte są właśnie na tym, co nam się wydaje. Jadę samochodem do pracy i przejeżdżam obok domu mojego kolegi ze studiów, z którym mam stały kontakt. Widzę niewyraźnie (ponieważ mam wadę wzroku), jak podlewający trawnik przed tym budynkiem mężczyzna zaczyna do mnie machać. Wydaje mi się, że to mój kolega, więc postanawiam odpowiedzieć na miły gest powitania. Źródłem mojego działania było pewne przekonanie, które nabyłem na podstawie tego, co mi się wydawało.

Wśród filozofów przyjmujących istnienie jawień nie ma przy tym zgody co do tego, czym są one dokładnie. Chris Tucker wyróżnia trzy stanowiska na temat ich natury: (1) pogląd skłonnościowy, (2) pogląd doświadczeniowy oraz (3) pogląd dowodowy⁸¹. Według pierwszego z nich wydawanie się, że p , jest tożsame z posiadaniem pewnej skłonności do przekonania, że p . Gdy wydaje mi się, że przede mną stoi komputer, jestem skłonny uwierzyć, że rzeczywiście tak jest. Zwolennicy drugiego ze stanowisk argumentują, że można przedstawić przykłady, gdy wydaje mi się coś, chociaż nie mam skłonności, by twierdzić, że tak jest⁸². W związku z tym uznają, że wydawanie się jest szczególnym rodzajem doświadczenia lub podobnej do niego postawy sądzeniowej⁸³. Zajmujący trzecie z wymienionych stanowisk twierdzą natomiast, że stan, w którym wydaje mi się, że p , jest po prostu tożsamy z postawą traktowania pewnego innego stanu mentalnego jako dowodu dla p ⁸⁴.

Zgodnie z zasadą M , o której była mowa w sekcji 2.1, jeżeli dwa podmioty są identyczne pod względem mentalnym, mają to samo umocowanie dla danego p . Z rozumowania na podstawie *modus tollens* i owej zasady wynika, że w sytuacji Steve'a i Jacka musi zachodzić różnica mentalna między nimi, która powoduje różnicę w umocowaniu, jeżeli chcemy utrzymać pozycję internalistyczną w kwestii wiedzy.

to „wydawać się”, „wyglądać na” czy „jawić się”. Istnieją przy tym różnice znaczeniowe, które zostają utracone przy dowolnym z tych przekładów. W dalszej części pracy używam co do zasady określenia „wydawanie się”, lecz czasami będę wykorzystywał wyrażenia lepiej pasujące do danego kontekstu.

⁸¹ C. Tucker, *Seemings and Justification*, dz. cyt., s. 3 i 6. Tucker wyróżnia też pogląd przekonaniowy (*belief view*), który jest jednak uważany za nietrafny i nie ma wielu zwolenników; zob. tamże, s. 3–4.

⁸² Przykładowo wydaje mi się, że kij włożony do wody jest zagięty, lecz nie jestem skłonny w to uwierzyć; zob. tamże, s. 4.

⁸³ Tamże, s. 5.

⁸⁴ Tamże, s. 6. Traktowanie jako dowód to albo żywienie przekonania, że stan D jest dowodem dla p , albo skłonność do przekonania, że D jest dowodem dla p .

Na potrzeby tego przykładu musimy przyjąć dwa założenia. Po pierwsze, nie interesują nas wszystkie nierелеwantne epistemicznie różnice mentalne między podmiotami⁸⁵. Po drugie, założmy, że pod kątem fenomenologii percepcyjnej Steve i Jacek rzeczywiście znajdują się w tej samej sytuacji. Przy tych założeniach to, co może odróżniać te podmioty w zakresie charakterystyki mentalnej, to fakt, że Jackowi nie wydaje się, że koziół śnieżny jest w odległości 200 metrów, podczas gdy Steve'owi tak. W ten sposób historia tych podmiotów, a więc to, że nauczyli się nabywać przekonania odpowiednie do danych doświadczeń, niejako odbija się w ich własnościach mentalnych. Przy przyjęciu dowolnego ze wspomnianych stanowisk wydawanie się jest bowiem elementem charakterystyki mentalnej podmiotu. W ten sposób zwolennik internalizmu mentalistycznego jest w stanie odeprzeć argument Plantingi.

Czy jednak wydawanie się może mieć walor uzasadniający? Grupa filozofów przyjmująca stanowisko zwane fenomenalnym konserwatyzmem twierdzi, że tak⁸⁶. Według nich gdy *S*-owi wydaje się, że *p*, to *S* ma uzasadnienie dla *p*. Uzasadnienie to ma charakter *prima facie*, co znaczy, że dany sąd jest uzasadniony dla podmiotu, pod warunkiem że nie ma on żadnych innych racji sprzeciwiających się temu sądowi (*defeaters*)⁸⁷. Konserwatyzm fenomenalny, jeżeli jest poprawny, pozwala na redukcję historii podmiotu do jego własności mentalnych. Odrzucenie jednak możliwości uzasadniania przekonań przez to, co się komuś wydaje lub jawi, prowadzi do uniemożliwienia takiego zabiegu.

Trzecie ze wspomnianych wcześniej stanowisk na temat tego, czym są jawienia, a zatem pogląd dowodowy, jest łączone z krytyką przyznawania im statusu uzasadniaczy⁸⁸. Jego przyjęcie pociąga więc za sobą trudność w odrzuceniu argumentu Plantingi przeciwko internalizmowi.

Jednym z argumentów, który można by wysunąć przeciwko fenomenalnemu konserwatyzmowi, jest zarzut zbytniego liberalizmu⁸⁹. Wyobraźmy sobie rozważaną wcześniej sytuację Steve'a i Jacka w lekko zmienionej wersji: Jacek 30 minut

⁸⁵ Są to takie różnice jak to, że Jacek lubi płatki śniadaniowe, a Steve nie; Jacek uwielbia oscypka z grilla, a Steve nigdy go nie jadł i nie ma przekonania w tym zakresie itp.

⁸⁶ Zaliczają się do niej między innymi Huemer, Tucker, McAllister czy William Lycan; zob. C. Tucker, *Seemings and Justification*, dz. cyt., s. 2; B. McAllister, *Seemings and the Foundations...*, dz. cyt., s. 1–12.

⁸⁷ J. Pryor, *The Skeptic...*, dz. cyt., s. 534.

⁸⁸ E. Conee, *Seeming Evidence*, dz. cyt., s. 57.

⁸⁹ W. Lycan, *Phenomenal Conservatism and The Principle of Credulity*, w: *Seemings and Justification*, dz. cyt., s. 301.

przed napotkaniem kozła śnieżnego został mocno uderzony w głowę kamieniem zrzuconym przez ukrywającego się w krzakach złośliwego goblina. Skutkiem tego niefortunnego zdarzenia mężczyźnie wydaje się, że kozioł śnieżny znajduje się w odległości 200 metrów za każdym razem, gdy widzi przedstawiciela tego gatunku. Zgodnie z fenomenalnym konserwatyzmem Jacek, tak samo jak Steve, byłby uzasadniony w swoim przekonaniu, co czyniłoby je umocowanym przy spełnieniu innych internalistycznych warunków wiedzy⁹⁰.

Zwolennik fenomenalnego konserwatyzmu odwoła się w odpowiedzi do tezy, że uzasadnienie zapewniane przez wydawanie się, że *p*, ma charakter *prima facie*⁹¹. Jacek dzięki krótkiej refleksji może dojść do przekonania, że nie ma podstaw, by jego ocena odległości w tym przypadku była rzetelna. Będzie to stanowiło o braku uzasadnienia przekonania Jacka *ultima facie*.

Co więcej, uzasadnienie i umocowanie mogą być stopniowalne. Przekonanie Jacka ma minimalne uzasadnienie w porównaniu do przekonania Steve'a⁹². W przypadku Amerykanina jego uzasadnienie może się oprzeć także na przykład na przekonaniach pamięciowych co do poprzednich przypadków oceny. Przy braku dodatkowego uzasadnienia (choćby z powodu amnezji) i przy założeniu równej siły rozważanej skłonności lub doświadczenia wydaje się, że uzasadnienia Jacka i Steve'a są równe⁹³. Czy w takiej sytuacji nie jesteśmy jednak skłonni uznać również umocowań obu za równe?

Plantinga prawdopodobnie twierdziłby, że nie, ponieważ przekonanie Steve'a, w przeciwieństwie do Jacka, jest wynikiem właściwie funkcjonujących władz poznawczych działających zgodnie z planem (*design plan*), mającym na celu dojście do prawdy, co według filozofa stanowi umocowanie⁹⁴. Asymetryczna ocena epistemiczna Jacka i Steve'a w omawianej sytuacji może być jednak oparta tylko na założeniu eksternalistycznych kryteriów wiedzy – nie może więc ich dowodzić⁹⁵.

Założmy bowiem, że Amerykanin także podejmuje refleksję na temat swoich racji i dochodzi do przekonania, iż nic nie wskazuje na to, by jego ocena odle-

⁹⁰ Podobny co do istoty przykład daje Peter Markie; zob. tamże, s. 303.

⁹¹ Tamże, s. 302–303.

⁹² Podobnie argumentuje Lycan; zob. tamże, s. 303.

⁹³ Możliwe jest także, że osobie, której wydaje się, że *p*, wskutek wyuczzonego osądu, wydaje się też, iż jej osąd w tym zakresie jest rzetelny. Taka postawa wyższego rzędu pozwalałaby również odróżnić sytuację epistemiczną Jacka i Steve'a.

⁹⁴ Zob. A. Plantinga, *Warrant: The Proper Function*, dz. cyt., s. 46.

⁹⁵ Konieczność dokładnego wyjaśnienia, dlaczego asymetryczna ocena Steve'a i Jacka w omawianej wersji przykładu nie jest uzasadniona, została wskazana przez anonimowego recenzenta.

głości była rzetelna⁹⁶. Ewaluacja takiej sytuacji zdaje się wymagać rozstrzygnięcia tak zwanego problemu epistemicznej akrazji⁹⁷. Zagadnienie to dotyczy tego, czy możliwe są sytuacje, w których *S* ma uzasadnienie zarówno dla przekonania, że *p*, oraz dla przekonania, że nie ma uzasadnienia dla *p*, co nazywa się „świadcstwem wyższego rzędu” (*higher order evidence*). Takie postawienie sprawy pomija jednak niezwykle istotny aspekt uzasadnienia za pomocą jawień – jego charakter *prima facie*. W przypadku obu omawianych postaci mamy wszak do czynienia z uzasadnieniem tego typu – zarówno Amerykaninowi, jak i Polakowi po prostu coś się wydaje. Jeżeli uznamy, że są oni uzasadnieni tylko *prima facie*, to uzyskanie refleksyjnie świadectwa wyższego rzędu zawsze powinno czynić ich nieuzasadnionymi *ultima facie*. Natomiast jeżeli jednak stwierdzimy, że w obu przypadkach są oni uzasadnieni *ultima facie*, na przykład ponieważ wspomniane świadectwo wyższego rzędu jest zbyt słabe, to ich sytuacja jest rzeczywiście przypadkiem rzekomej epistemicznej akrazji⁹⁸. W takich zaś okolicznościach jakiegokolwiek rozstrzygnięcie owego problemu sytuuje ich natomiast w identycznych warunkach pod względem uzasadnienia.

Internalista może na tej podstawie argumentować w następujący sposób. Przykłady Plantingi mają podważać zasadę *M*, ponieważ przedstawiają dwie osoby, które mają te same własności mentalne, lecz różnią się umocowaniem ze względu na jakiś fakt *H* dotyczący historii jednej z nich. Jednak w tych sytuacjach, w których fakt *H* rzeczywiście przemawia na rzecz umocowania jednego z tych podmiotów, współwystępuje on z pewną różnicą mentalną w postaci wydawania się. Gdy natomiast rozpatrujemy przykłady, w których jedyną realną różnicą między osobami jest fakt *H*, wcale nie mamy przesłanki przemawiającej za zwiększonym umocowaniem osoby, której on dotyczy.

Internalista nie musi przeczyć temu, że eksternalista może mieć inne intuicje. Zasadnicze jest jedynie to, że w tych przypadkach nie widać żadnego niezależ-

⁹⁶ Ocena braku rzetelności w tym przypadku nie ma charakteru rozważania argumentacji sceptycznych. Steve może podważyć swoje przekonanie pierwszego rzędu w następujący sposób: (1) jestem przekonany, że *p*, w okolicznościach *O*; (2) nie pamiętam, bym kiedykolwiek był w okolicznościach podobnych do *O*; (3) zazwyczaj ocena w okolicznościach podobnych do *O* wymaga uczenia się; (4) moja ocena w okolicznościach podobnych do *O* nie jest rzetelna; (5) moje przekonanie, że *p*, w okolicznościach *O* nie jest uzasadnione.

⁹⁷ O problemie epistemicznej akrazji zob. D. Smithies, *Epistemic Role...*, dz. cyt., s. 313–316.

⁹⁸ Użyłem określenia „rzekoma epistemiczna akrazja”, ponieważ dwa z trzech klasycznych sposobów rozwiązania tego problemu polegają na odrzuceniu możliwości zachodzenia realnej epistemicznej akrazji.

nego od twierdzeń eksternalisty powodu do różnicowania oceny epistemicznej tych osób – internalista może więc uznać, że są one równie umocowane w swoim przekonaniu.

Czy możliwość powołania się na jawienia jest równie dobrą strategią argumentacyjną dla zwolennika ID? Jeżeli przyjmie się pogląd doświadczeniowy, stają się one bezpośrednio dostępnymi stanami mentalnymi. W takiej sytuacji są nie tylko elementami zbioru możliwych uzasadniaczy przyjmowanych przez ID w ogólności, lecz nawet stanowią własności psychologiczne podmiotu w sensie przyjętym przez Chisholma. Jeśli jednak odrzucimy założenie o ich fenomenalnym charakterze, sytuacja okazuje się bardziej skomplikowana. O ile pogląd dowodowy jest problematyczny zarówno dla mentalizmu, jak i ID, o tyle pogląd skłonnościowy wydaje się stanowić przeszkodę głównie dla drugiego z tych stanowisk. Skłonności zawsze są bowiem elementami naszego życia mentalnego, ale nie zawsze mamy do nich uprzywilejowany lub bezpośredni dostęp. Z jednej strony do niektórych z nich nie da się mieć innego dostępu niż przez introspekcję⁹⁹. Z drugiej – inne skłonności są możliwe do zauważenia tylko dzięki ich realizacji i osobom postronnym¹⁰⁰.

Strategia odwołująca się do jawień jest atrakcyjną odpowiedzią przede wszystkim dla zwolennika mentalizmu. Zwolennik internalizmu postchisholmiańskiego może się też do niej odwołać przy założeniu, że stanowią one własności czysto psychologiczne podmiotu. Natomiast osoba stojąca na stanowisku ID może użyć omawianego kontrargumentu przy rozbudowaniu swojej argumentacji przez przyjęcie odpowiednich koncepcji dotyczących natury wydawania się.

6. Zakończenie

Argument Plantingi z narzędzi poznawczych wskazuje na istotny udział historii podmiotu poznającego w umocowaniu jego przekonań. Klasyczny internalizm

⁹⁹ Za przykład mogą służyć te skłonności, wbrew którym świadomie działamy (na przykład mam skłonność do wierzenia swojemu koledze, który ciągle mnie oszukuje, lecz nie wierzę w prawdziwość jego wypowiedzi). Jeżeli nam się udaje, tylko my możemy potwierdzić ich istnienie.

¹⁰⁰ Życzeniowa Żaneta tak bardzo pragnie złota, że każdy znaleziony w rzece kamień wydaje jej się złoty. Przypadłość ta jest na tyle silna, że może ją dopiero zauważyć Bezstronny Bartek, ponieważ refleksja Żanety jest uniemożliwiona przez jej silne pragnienie. Gdy Żaneta ulega skłonności, nie może podjąć refleksji, która jej ją uświadomi. Podobny przykład podaje Tucker (tegoż, *Seemings and Justification*, dz. cyt., s. 15).

zdaje się ignorować znaczenie tego typu faktów, co stanowi istotny zarzut wobec owego stanowiska. Pojęcie jawień pozwala jednak na odparcie omawianego argumentu dzięki internalizacji historii podmiotu. Zwolennik zarówno mentalizmu, jak i ID może odpowiedzieć na kierowaną przeciwko niemu krytykę, nawet jeśli pierwsze ze wspomnianych stanowisk zajmuje łatwiejszą ku temu pozycję. Przywołane przeze mnie w sekcji piątej przykłady ilustrują także pewne trudności w eksternalistycznym sposobie uwzględniania uzasadnienia podmiotu oraz jego historii w ocenie umocowania przekonań. Takie ujęcie skutkuje asymetryczną oceną podmiotów epistemicznych również w sytuacjach, kiedy niekoniecznie jest to intuicyjne. Zwolennik internalizmu może zatem skutecznie obronić swoje stanowisko wobec argumentacji Plantingi.

Bibliografia

- Bonjour L., *A Version of Internalist Foundationalism*, w: L. Bonjour, E. Sosa, *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues*, Blackwell Publishing, Malden 2003, s. 3–96.
- Carter J.A., Kallestrup J., Palermos O., Pritchard D., *Varieties of Externalism*, „Philosophical Issues” 2014, t. 24, nr 1, s. 63–109.
- Chudnoff E., *Presentational Phenomenology*, w: *Consciousness and Subjectivity*, red. S. Miguens, G. Preyer, Ontos Verlag, Berlin 2012, s. 51–72.
- Conee E., *Seeming Evidence*, w: *Seemings and Justification: New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism*, red. C. Tucker, Oxford University Press, New York 2013, s. 52–68.
- Feldman R., *Justification Is Internal*, w: *Contemporary Debates in Epistemology*, red. M. Steup, J. Turri, E. Sosa, John Wiley & Sons, Chichester 2014, s. 337–350.
- Feldman R., Conee E., *Evidentialism*, „Philosophical Studies” 1985, t. 48, nr 1, s. 15–34.
- Feldman R., Conee E., *Internalism Defended*, „American Philosophical Quarterly” 2001, t. 38, nr 1, s. 1–18.
- Gettier E., *Is Justified True Belief Knowledge?*, „Analysis” 1963, t. 23, nr 6, s. 121–123.
- Gibbons J., *Access Externalism*, „Mind” 2006, t. 115, nr 457, s. 19–39.

- Greco J., *Justification Is Not Internal*, w: *Contemporary Debates in Epistemology*, red. M. Steup, J. Turri, E. Sosa, John Wiley & Sons, Chichester 2014, s. 325–336.
- Lycan W., *Phenomenal Conservatism and The Principle of Credulity*, w: *Seemings and Justification: New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism*, red. C. Tucker, Oxford University Press, New York 2013, s. 293–305.
- McAllister B., *Seemings and the Foundations of Justification: A Defense of Phenomenal Conservatism*, Routledge, New York 2024.
- Peacocke C., *Sense and Content: Experience, Thought and Their Relations*, Clarendon Press, Oxford 1983.
- Plantinga A., *Warrant: The Current Debate*, Oxford University Press, New York 1993.
- Plantinga A., *Warrant: The Proper Function*, Oxford University Press, New York 1993.
- Pryor J., *The Skeptic and The Dogmatist*, „Noûs” 2000, t. 34, nr 4, s. 517–549.
- Pryor J., *There Is Immediate Justification*, w: *Contemporary Debates in Epistemology*, red. M. Steup, J. Turri, E. Sosa, John Wiley & Sons, Chichester 2014, s. 202–222.
- Smithies D., *Access Internalism and The Extended Mind*, w: *Extended Epistemology*, red. J.A. Carter, A. Clark, J. Kallestrup, O. Palermos, D. Pritchard, Oxford University Press, Oxford 2018, s. 17–41.
- Smithies D., *The Epistemic Role of Consciousness*, Oxford University Press, Oxford 2019.
- Tucker C., *Seemings and Justification: An Introduction*, w: *Seemings and Justification: New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism*, red. C. Tucker, Oxford University Press, New York 2013, s. 1–29.
- Turri J., *On the Relationship between Propositional and Doxastic Justification*, „Philosophy and Phenomenological Research” 2010, t. 53, nr 2, s. 312–325.



Logiczna interpretacja spójnika „aczkolwiek”

Elżbieta Magner
(Uniwersytet Wrocławski)

Abstrakt: W artykule analizuję sposoby użycia spójnika *aczkolwiek* i wykazuję, że można go uznać za odpowiednik funktora koniunkcji w logice. Ukazuję też, że przejawia on własność przemienności (komutatywności), charakterystyczną dla tego funktora. Analizuję ponadto naturę sugerowanej przez ten spójnik przeciwstawności treści łączonych nim zdań. Ostatecznie dochodzę do wniosku, że słowo *aczkolwiek* należy do wyrażen służących do wprowadzania implikatury konwencjonalnej, oraz stwierdzam, że dotyczy to również wyrażen dla niego bliskoznacznych.

Słowa kluczowe: *aczkolwiek*, spójnik, koniunkcja, przemienność (komutatywność), implikatura

The Logical Interpretation of the Connective “Aczkolwiek” (Equivalent of “Although” in English)

Abstract: In the article, I analyze the ways of using the Polish connective “aczkolwiek”, and I show that it can be considered the equivalent of the functor of conjunction in logic. I also demonstrate that the connective shows the property of commutativity that is characteristic of this functor. I also analyze the nature of the opposition, suggested by this conjunction, between the contents of the sentences it connects. Finally, I come to the conclusion that the word “aczkolwiek” belongs to expressions used to introduce conventional implicature, and I affirm that this also applies to the expressions synonymous with it.

Key words: *aczkolwiek* (although), connective, conjunction, commutativity, implicature

1. Wprowadzenie

Słowo *aczkolwiek* to spójnik, co znaczy, że można nim łączyć zdania. Jedno z pytań, jakie warto jednak rozważyć w jego przypadku, brzmi: czy spójnik *aczkolwiek* można uznać za odpowiednik któregoś z funktorów w logice, a jeśli tak, to którego? Można też postawić pytanie odwrotne: czy dla któregoś z funktorów logicznych wykładnikiem leksykalnym jest spójnik *aczkolwiek*? Albo: jeśli w wy-

rażeniu z języka naturalnego pojawi się spójnik *aczkolwiek* łączący dwa zdania, to który funktor logiczny będzie jego formalizacją? Ważne w tym kontekście jest zwrócenie uwagi na cechę tego spójnika, jaką jest przestawność.

Próbując odpowiedzieć na wskazane pytania, natrafiamy na jeszcze jeden ciekawy aspekt związany z własnością spójnika *aczkolwiek* – mianowicie sugerowaną przez ów spójnik przeciwstawność treściową członów zdań przez niego łączonych. Pojawia się zatem pytanie o naturę tej przeciwstawności i o to, jak ma się ona do odpowiadającemu temu spójnikowi funkтора logicznego.

W niniejszym artykule rozważę wyszczególnione właśnie problemy.¹ Analizy poprzedzę prezentacją zakresu używalności spójnika *aczkolwiek*, a także bazy słownikowej, która pozwoli lepiej uchwycić konteksty, w jakich to słowo występuje. Stawiając te pytania, trzeba mieć jednak na uwadze pewne ograniczenia logiki formalnej w tym zakresie. Logika formalna bowiem, a szczególnie klasyczny rachunek zadań (dalej: KRZ), „nie pretenduje [...] do roli teorii opisującej wszystkie własności komunikacyjne spójników zdaniowych i innych wyrażień, które kwalifikuje się jako naturalne odpowiedniki stałych logicznych. Dostarcza jedynie ich czysto semantycznej charakterystyki”². Dlatego też gdy pytamy, czy *aczkolwiek* może być wykładnikiem leksykalnym któregoś z funktorów logicznych KRZ, ostatecznie pomijamy przeciwstawność i nieoczywistość charakterystyczną dla tego spójnika. Pod koniec pracy, w ostatniej jej sekcji, owe własności znów zostaną przywołane.

¹ Większość zagadnień poruszonych w niniejszej pracy została przedstawiona podczas XXVII konferencji z cyklu „Zastosowania Logiki w Filozofii i Podstawach Matematyki”, która odbyła się w dniach 6–10 maja 2024 roku w Szklarskiej Porębie. Na marginesie dodam, że w literaturze anglojęzycznej znajdziemy próby spojrzenia na spójnik *although*, który jest angielskim odpowiednikiem polskiego *aczkolwiek*; zob. np. M. Sidiropoulou, *On the Connective “Although”*, „Journal of Pragmatics” 1992, nr 17, s. 201–221 (ujęcie nawiązujące do teorii reprezentacji dyskursu); C. Iten, *“Because” and “Although”: A Case of Duality?*, „UCL Working Papers in Linguistics” 1997, nr 9, <https://people.bu.edu/bfraser/IDM%20Papers/Iten%20-%20Because%20&%20Although.pdf> (dostęp: 1.02.2026) (analiza zależności między konstrukcjami koncesywnymi a przyczynowymi); tenże, *The Meaning of “Although”: A Relevance Theoretic Account*, „Working Papers in Linguistics” 1998, nr 10, s. 81–108 (pochylenie się nad znaczeniem *although*); L. Lagerwerf, *Causal Connectives Have Presuppositions: Effects on Coherence and Discourse Structure*, The Hague 1998; M. van Wijk, *Logical Connectives in Natural Language: A Cultural-Evolutionary Approach*, Leiden 2006. Wskazane pozycje dotyczą jednak innej perspektywy niż podejmowana w tym artykule.

² B. Stanosz, A. Nowaczyk, *Logiczne podstawy języka*, Wrocław 1976, s. 105.

2. Zakres używalności wyrazu *aczkolwiek*

Słowo *aczkolwiek* brzmi nieco archaicznie, ale jest używane dość regularnie we współczesnej polszczyźnie. W słownikach opatrzone jest najczęściej kwalifikatorem „książkowe”³, nierzadko można też znaleźć określenie „oficjalne”⁴. Niektórzy zaś kwalifikują je jako podniosłe i archaizujące⁵.

Halina Zgółkowa zauważa, że spójnik ten bywa obecnie nadużywany⁶. Podobną uwagę wygłasza Andrzej Markowski, zwracając jednak kwestię nadużywania *aczkolwiek* do stylu dziennikarskiego⁷. Autor ocenia także, że wykorzystywanie tego spójnika w zdaniach związanych ze sprawami dnia codziennego jest niepoprawne. Swoje zdanie ilustruje przykładem. Niepoprawne będzie powiedzenie: „Nie spóźnił się, aczkolwiek niewiele do tego brakowało”; poprawne: „Nie spóźnił się, chociaż niewiele do tego brakowało”⁸. W podobnym duchu pisze Olgierd Wojtasiewicz, określający *aczkolwiek* jako archaizujący wariant stylistyczny spójnika *chociaż*⁹. Z kolei Anna Łojasiewicz zauważa, że „spójnik ten wydaje się ostatnio modny. Zwraca uwagę zwłaszcza w mowie”¹⁰.

W redagowanym przez Witolda Doroszewskiego słowniku z 1958 roku znajdziemy natomiast informację, że wyraz ten jest książkowy i przestarzały¹¹.

³ Kwalifikator „książkowe” wskazują między innymi następujące pozycje normatywne: *Słownik języka polskiego* PWN, t. 1: A–K, red. M. Szymczak, Warszawa 1985, s. 7; *Ilustrowany słownik języka polskiego*, red. E. Sobol, Warszawa 1999, s. 26; *Ilustrowany słownik języka polskiego*, red. E. Sobol, Warszawa 2004, s. 26; *Wielki słownik języka polskiego* PWN, t. 1: A–G, red. S. Dubisz, Warszawa 2018, s. 11; *Uniwersalny słownik języka polskiego* PWN, t. 1: A–G, Warszawa 2003, s. 1; *Uniwersalny słownik języka polskiego* PWN, red. S. Dubisz, Warszawa 2006, s. 11; A. Markowski, *Język polski. Poradnik Profesora Andrzeja Markowskiego*, Warszawa 2003, s. 307.

⁴ *Słownik współczesnego języka polskiego*, t. 1: A–Ówdzie, [oprac. red. pod kier. A. Sikorskiej-Michalak, O. Wojniłko; red. nauk. B. Dunaj], Warszawa 1998, s. 2; *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, red. H. Zgółkowa, t. 1, Poznań 1994, s. 38; B. Dunaj, *Język polski. Współczesny słownik języka polskiego*, t. 1: A–N, Warszawa 2007, s. 3.

⁵ *Praktyczny słownik...*, dz. cyt., s. 38.

⁶ H. Zgółkowa, *Podstawowy słownik języka polskiego z zarysem gramatyki polskiej*, Poznań 2008, s. 2.

⁷ A. Markowski, *Język polski...*, dz. cyt., s. 308.

⁸ Tamże.

⁹ Por. O. Wojtasiewicz, *Formalna i semantyczna analiza polskich spójników przydaniowych i międzydaniowych oraz wyrazów pokrewnych*, „*Studia Semiotyczne*” 1972, nr 3, s. 121.

¹⁰ A. Łojasiewicz, *Własności składniowe polskich spójników*, Warszawa 1992, s. 177.

¹¹ *Aczkolwiek*, hasło w: *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, <https://sjp.pwn.pl/doroszewski/aczkolwiek;5407670.html> (dostęp: 22.03.2024).

W nowszych pozycjach, które brałam pod uwagę w trakcie pracy nad tym zagadnieniem, przeważają jednak kwalifikatory „książkowy” i „oficjalny”. Niektórzy uwypuklają archaizujący charakter *aczkolwiek*. Często podkreśla się też nadużywanie tego spójnika.

3. Baza słownikowa

Rozpocznę od podkreślenia, że słowo *aczkolwiek* jest określane tylko jako spójnik. W słownikach, których redaktorami są Mieczysław Szymczak czy Elżbieta Sobol, przeczytamy, że *aczkolwiek* to „spójnik wyrażający łączność treści przeciwstawnych, nieoczekiwanych w danym zestawieniu”¹². W *Wielkim słowniku języka polskiego* z 2018 roku oraz we wcześniejszych pozycjach redagowanych przez Stanisława Dubisza znajdziemy wskazanie, że *aczkolwiek* to „spójnik przyłączający do zdania nadrzędnego zdanie podrzędne (lub jego ekwiwalent), z którego treści można wyprowadzić sąd przeciwstawny względem tego, o czym mowa w zdaniu nadrzędnym”¹³. Słownik autorstwa Bogusława Dunaja oraz *Słownik współczesnego języka polskiego* podają natomiast, że *aczkolwiek* to spójnik, który „łączy zdania współrzędne bądź części zdań o treści przeciwstawnej, często nieoczekiwanej w danym zestawieniu”¹⁴. Słownik zaś zredagowany przez Jerzego Bralczyka podnosi, że *aczkolwiek* to „spójnik łączący zdania lub wyrażenia o treści przeciwstawnej, nieoczekiwanej, w danym zestawieniu”¹⁵. Na marginesie dodam, że w niektórych słownikach języka polskiego znajdziemy tylko przykłady z użyciem słowa *aczkolwiek*¹⁶, a w innych spójnik ten zostaje pominięty¹⁷.

Słowo *aczkolwiek* pojawia się także na listach spójników języka polskiego. W książce *Język polski. Poradnik Profesora Andrzeja Markowskiego* zamieszczono akapit dotyczący spójników i innych wyrazów spajających tekst, a w nim –

¹² *Słownik języka polskiego...*, red. M. Szymczak, dz. cyt., s. 7; *Ilustrowany słownik...*, 2004, dz. cyt., s. 26. *Ilustrowany słownik...*, 1999, dz. cyt., s. 26.

¹³ *Wielki słownik...*, dz. cyt., s. 11; *Uniwersalny słownik...*, 2003, dz. cyt., s. 11; *Uniwersalny słownik...*, 2006, dz. cyt. s. 11.

¹⁴ *Słownik współczesnego języka...*, dz. cyt., s. 2; B. Dunaj, *Język polski...*, dz. cyt., s. 3.

¹⁵ *Słownik 100 tysięcy potrzebnych słów*, red. J. Bralczyk, Warszawa 2005, s. 3.

¹⁶ E. Polański, T. Nowak, M. Szopa, *Słownik języka polskiego*, Katowice 2004, s. 10; E. Dereń, T. Nowak, E. Polański, *Słownik języka polskiego z frazeologizmami i przysłowiami*, Warszawa 2012, s. 12.

¹⁷ *Słownik języka polskiego PWN*, oprac. L. Drabik i in., Warszawa 2016, s. 2.

oprócz listy spójników złożonych z kilku wyrazów ciągłych i nieciągłych – spis 80 spójników jednowyrazowych, a w nim spójnik *aczkolwiek*¹⁸. Dodatkowo Olgierd Wojtasiewicz w artykule *Formalna i semantyczna analiza polskich spójników przyzdaniowych i międzyzdaniowych oraz wyrazów pokrewnych* formułuje listę spójników, na której również pojawia się *aczkolwiek*¹⁹.

Nie sposób nie wspomnieć też o liście spójników sporządzonej przez Annę Łojasiewicz. Autorka, korzystając z dziesięciu źródeł, zebrała 338 sformułowań będących spójnikami lub wyrażeniami pokrewnymi. Oczywiście *aczkolwiek* znajduje się na tej liście. Dodam jeszcze, że spójnik ten nie znalazł się w spisie 15 spójników „bezsponnych”, czyli takich, które zostały nazwane *explicite* spójnikiem we wszystkich dziesięciu źródłach. Jedna pozycja – *Ortografia polska*²⁰ – nie umieściła wprost uwagi, że *aczkolwiek* jest spójnikiem; po prostu nie znajdziemy tam żadnej informacji odnośnie do tego, czym jest *aczkolwiek*²¹.

4. Zakres argumentów funkтора *aczkolwiek*

Po stwierdzeniu, że *aczkolwiek* jest spójnikiem, możemy doprecyzować, co można nim łączyć. Wyodrębnione zostały trzy możliwości: (1) „łączy dwa zdania”²²; (2) „łączy przydawki lub okoliczniki”²³; (3) „przyłącza wyrażenia wtrącone, wyjaśniające lub uzupełniające”²⁴. Zilustrujmy tę uwagę przykładami.

1. Spójnik *aczkolwiek* łączy dwa zdania:

Żył jeszcze, *aczkolwiek* był na pół przytomny²⁵.

¹⁸ A. Markowski, *Język polski...*, dz. cyt., s. 307.

¹⁹ O. Wojtasiewicz, *Formalna i semantyczna analiza...*, dz. cyt., s. 121.

²⁰ Towarzystwo Miłośników Języka Polskiego, *Ortografia polska*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1972.

²¹ Por. A. Łojasiewicz, *Własności składniowe...*, dz. cyt., s. 35, 45.

²² *Słownik języka polskiego...*, red. M. Szymczak, dz. cyt., s. 7; *Ilustrowany słownik...*, 1999, dz. cyt. s. 26; *Ilustrowany słownik...*, 2004, dz. cyt., s. 26.

²³ *Słownik języka polskiego...*, red. M. Szymczak, dz. cyt., s. 7; *Ilustrowany słownik...*, 1999, dz. cyt. s. 26; *Ilustrowany słownik...*, 2004, dz. cyt., s. 26.

²⁴ *Słownik języka polskiego...*, red. M. Szymczak, dz. cyt., s. 7; *Ilustrowany słownik...*, 1999, dz. cyt. s. 26; *Ilustrowany słownik...*, 2004, dz. cyt., s. 26.

²⁵ *Słownik języka polskiego...*, red. M. Szymczak, dz. cyt., s. 7.

Przed trybunałem musiał skapitulować, aczkolwiek przyszło mu to z wielkim trudem²⁶.

Był bardzo silny, aczkolwiek na takiego nie wyglądał²⁷.

Jan miał bardzo słabe wyniki w pracy, aczkolwiek jego ambicje były ogromne²⁸.

Uczył się dobrze, aczkolwiek orłem nie był²⁹.

2. Spójnik *aczkolwiek* łączy przydawki lub okoliczniki:

Rada bardzo cenna, aczkolwiek nieco spóźniona³⁰.

Mężczyzna przystojny aczkolwiek niemłody³¹.

3. Spójnik *aczkolwiek* przyłącza wyrażenia wtrącone, wyjaśniające lub uzupełniające:

Zgodził się, aczkolwiek dosyć niechętnie, na tę propozycję³².

Praca, aczkolwiek trudna, była interesująca³³.

Poszedł, aczkolwiek niechętnie, do domu³⁴.

Zdarzenia przebiegały, aczkolwiek bardzo szybko, w sposób uporządkowany³⁵.

Przedstawiona mu propozycja, aczkolwiek całkowicie zaskakująca, wydała się niezmiernie atrakcyjna³⁶.

²⁶ *Praktyczny słownik...*, dz. cyt., s. 38.

²⁷ *Słownik współczesnego języka...*, dz. cyt., s. 2.

²⁸ B. Dunaj, *Język polski...*, dz. cyt., s. 3; *Słownik współczesnego języka...*, dz. cyt., s. 2.

²⁹ *Słownik 100 tysięcy...*, dz. cyt., s. 3.

³⁰ *Słownik języka polskiego...*, red. M. Szymczak, dz. cyt., s. 7.

³¹ *Ilustrowany słownik...*, 1999, dz. cyt., s. 26; *Ilustrowany słownik...*, 2004, dz. cyt., s. 26. W obydwu słownikach w oryginale w przykładach był zastosowany skrót *a.*, który został rozwinięty w pracy.

³² *Słownik języka polskiego...*, red. M. Szymczak, dz. cyt., s. 7.

³³ Tamże.

³⁴ *Ilustrowany słownik...*, 1999, dz. cyt., s. 26; *Ilustrowany słownik...*, 2004, dz. cyt., s. 26.

³⁵ *Praktyczny słownik...*, dz. cyt., s. 38.

³⁶ Tamże.

Spśród przedstawionych propozycji łączenia wyrażen spójnikiem *aczkolwiek* wybierzemy tę, w której ów spójnik łączy dwa zdania, czyli taką, w której jest on spójnikiem w znaczeniu semiotyki logicznej – funktorem zdaniotwórczym od dwóch argumentów zdaniowych.

Nadmiemy jeszcze, że spójnik *aczkolwiek* może także rozpoczynać zdanie. W słowniku pod redakcją Doroszewskiego znajdziemy uwagę, że *aczkolwiek* łączy dwa zdania, poprzedzając jedno z nich³⁷:

Aczkolwiek miał wyższe wykształcenie muzyczne, nigdy nie pracował w swoim zawodzie...³⁸

Aczkolwiek nie był orłem, studia skończył bez większych trudności³⁹.

Aczkolwiek nie był uczniem pilnym, szkołę ukończył bez problemów⁴⁰.

Spójnik *aczkolwiek* łączący dwa zdania może niekiedy występować w połączeniach z *ale*, *jednak*, *lecz*, *mimo to*, *niemniej jednak*, *niemniej przeto* i innych⁴¹. Popatrzmy na przykłady takich połączeń:

Aczkolwiek nie był zdolny, jednak ukończył studia⁴².

Aczkolwiek nie brzmi to prawdopodobnie, ale może być prawdą⁴³.

Aczkolwiek panował nad sobą, nie mógł jednak ukryć zdenerwowania⁴⁴.

Aczkolwiek postawą dobrze wychowanego człowieka nie zdradzał rozczarowania, jednak [...] nie mógł usiedzieć na miejscu⁴⁵.

Aczkolwiek nie mam ducha proroczego, lecz gotów jestem założyć się, że Parmezan uprzyjemni nam wieczór jakąś niezwykłą historią⁴⁶.

³⁷ *Aczkolwiek*, hasło w: *Słownik...*, dz. cyt.

³⁸ *Inny słownik języka polskiego PWN*, t. 1: A–Ó, red. M. Bańko, Warszawa 2000, s. 5.

³⁹ *Praktyczny słownik...*, dz. cyt., s. 38.

⁴⁰ H. Zgólkowa, *Podstawowy słownik...*, dz. cyt., s. 2.

⁴¹ Por. *Uniwersalny słownik...*, 2003, dz. cyt., s. 11; *Uniwersalny słownik...*, 2006, dz. cyt., s. 11; *Ilustrowany słownik...*, 1999, dz. cyt., s. 26; *Ilustrowany słownik...*, 2004, dz. cyt., s. 26; *Słownik języka polskiego...*, red. M. Szymczak, dz. cyt., s. 7; *Wielki słownik...*, dz. cyt., s. 11.

⁴² *Słownik języka polskiego...*, red. M. Szymczak, dz. cyt., s. 7.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ *Ilustrowany słownik...*, 2004, dz. cyt., s. 26.

⁴⁵ *Aczkolwiek*, hasło w: *Słownik...*, dz. cyt.

⁴⁶ Tamże.

Sprecyzujmy teraz, jaki „rodzaj” spójnika *aczkolwiek* będzie leżał w kręgu naszego zainteresowania. Po pierwsze będzie to spójnik łączący dwa zdania, po drugie taki, który może zająć pozycję początkową. Pominiemy przypadki, w których *aczkolwiek* występuje wraz z innymi wyrażeniami, takimi jak *ale* czy *lecz*.

Dodam jeszcze, że wyrażeniami bliskoznacznymi dla *aczkolwiek* są: *choć, mimo że, chociaż, jakkolwiek, jednak, ale, bodaj, wprawdzie, wszakże, skądinąd, mimo wszystko, pomimo że, pomimo iż, atoli*⁴⁷. Odnotowuje się też, że spójnik *aczkolwiek* jest złożony z *acz-* i *-kolwiek* oraz że w użyciu jest bardzo podobny do spójnika *acz*⁴⁸. W *Nowym słowniku języka polskiego* pod redakcją Tadeusza Lehra-Splawińskiego znajdziemy ponadto ciekawą uwagę historyczną – mianowicie w XV wieku wskazywano w tym kontekście takie spójniki jak: *aczkołe, aczkoli, aczkolwie*; w XVI stuleciu: *aczkoli, aczkolwiek*; w XVII i XIX: *acz, choć, chociaż, lubo, jakkolwiek, mimo że*⁴⁹.

Warto powiedzieć jeszcze słowo o interpunkcji. Zgodnie z jej regułami co do zasady przed spójnikiem *aczkolwiek* należy stawiać przecinek⁵⁰, na co niektórzy autorzy wskazują wprost⁵¹. Znalazłam jednak przykład ze źródła normatywnego, w którym nie postawiono przecinka przed *aczkolwiek*: „Mężczyzna przystojny aczkolwiek niemłody”⁵².

5. Przystawność a przemienność (komutatywność)

Przyjrzymy się teraz przystawności oraz przemienności w przypadkach, w których spójnik *aczkolwiek* łączy zdania.

Przystawność spójnika polega na tym, że *aczkolwiek* jest ściśle związane z następującym po nim zdaniem. To znaczy, że zawsze gdy następuje zmiana miejsca da-

⁴⁷ *Słownik języka polskiego...*, red. M. Szymczak, dz. cyt., s. 7; *Inny słownik...*, dz. cyt., s. 5; *Ilustrowany słownik...*, 1999, dz. cyt., s. 26; *Ilustrowany słownik...*, 2004, dz. cyt., s. 26; *Aczkolwiek*, hasło w: *Synonimy.pl*, www.synonimy.pl/synonim/aczkolwiek (dostęp: 8.05.2024).

⁴⁸ Por. *Praktyczny słownik...*, dz. cyt., s. 38; J. Podracki, *Słownik interpunkcyjny języka polskiego z zasadami przestankowania*, Warszawa 1998, s. 70.

⁴⁹ Por. *Nowy słownik języka polskiego*, red. T. Lehr-Splawiński, z. 1, Warszawa 1935, s. 6.

⁵⁰ Por. *Wielki słownik...*, dz. cyt., s. 11; *Uniwersalny słownik...*, 2003, dz. cyt., s. 11; *Uniwersalny słownik...*, 2006, dz. cyt., s. 11. *Inny słownik...*, dz. cyt., s. 5.

⁵¹ *Praktyczny słownik...*, s. 38; H. Zgólkowa, *Podstawowy słownik...*, dz. cyt., s. 2; J. Podracki, *Słownik interpunkcyjny...*, dz. cyt., s. 70.

⁵² *Ilustrowany słownik...*, 1999, dz. cyt., s. 26; *Ilustrowany słownik...*, 2004, dz. cyt., s. 26.

nego zdania w wyrażeniu złożonym, spójnik zmienia to miejsce razem ze zdaniem, które poprzedza. Zdanie „Żył jeszcze, aczkolwiek był na pół przytomny”⁵³ może zatem zostać przekształcone w „Aczkolwiek był na pół przytomny, żył jeszcze”. Wydaje się przy tym, że zmiana kolejności zdań nie wpływa na zmianę znaczenia całego wyrażenia. Chciałabym teraz przedstawić ilustrację tego stwierdzenia na podstawie przykładów pochodzących z nienormatywnych źródeł.

Chyba dojrzałem już do tego etapu, aczkolwiek nie była to łatwa decyzja⁵⁴.

→ Aczkolwiek nie była to łatwa decyzja, chyba dojrzałem już do tego etapu.

Wymiana handlowa między obu krajami była niewielka, aczkolwiek przejawiała tendencje wzrostowe⁵⁵.

→ Aczkolwiek wymiana handlowa między obu krajami przejawiała tendencje wzrostowe, była niewielka.

Decyzję taką podjęła Prokuratura Powiatowa w Ząbkowicach Śląskich, aczkolwiek sprawa na tym się nie kończy⁵⁶.

→ Aczkolwiek sprawa na tym się nie kończy, decyzję taką podjęła Prokuratura Powiatowa w Ząbkowicach Śląskich.

Moja rola w opracowaniu części słownika wydrukowanej w Pamiętniku Literackim zredukowana została stopniowo do pomocniczej, aczkolwiek zgłosiłam się do Związku z propozycją inną⁵⁷.

→ Aczkolwiek zgłosiłam się do Związku z propozycją inną, moja rola w opracowaniu części słownika wydrukowanej w Pamiętniku Literackim zredukowana została stopniowo do pomocniczej.

⁵³ *Słownik języka polskiego...*, red. M. Szymczak, dz. cyt., s. 7; J. Podracki, *Słownik interpunkcyjny...*, dz. cyt., s. 70.

⁵⁴ „Gazeta Polska” 1998, nr 3, Warszawa, <https://sjp.pwn.pl/korpus/zrodlo/Chyba%20dojrza%C5%82em%20ju%C5%BC%20do%20tego%20etapu,%20aczkolwiek%20nie%20by%C5%82a%20to%20%C5%82atwa%20decyzja;165,12;3167.html> (dostęp: 4.08.2023).

⁵⁵ W. Michowicz, *Historia dyplomacji polskiej*, 1995, <https://sjp.pwn.pl/korpus/zrodlo/Wymiana%20handlowa%20mi%C4%99dzy%20obu%20krajami%20by%C5%82a%20niewielka,%20aczkolwiek%20przejawia%C5%82a%20tendencje%20wzrostowe;1598,11;2663.html> (dostęp: 4.08.2023).

⁵⁶ „Gazeta Wrocławska”, 13.01.1999, <https://sjp.pwn.pl/korpus/zrodlo/Decyzj%C4%99%20tak%C4%85%20podj%C4%99%C5%82a%20Prokuratura%20Powiatowa%20w%20Z%C4%85bkowicach%20%C5%9A1%C4%85skich,%20aczkolwiek%20sprawa%20na%20tym%20si%C4%99%20nie%20ko%C5%84czy;201,15;5644.html> (dostęp: 4.08.2023).

⁵⁷ „Kultura” (Paryż) 1981, nr 400–401, <https://sjp.pwn.pl/korpus/zrodlo/Moja%20rola%20w%20opracowaniu%20cz%C4%99%C5%9Bci%20s%C5%82ownika;999,6;54381.html> (dostęp: 4.08.2023).

Był to z pewnością rytuał magiczny, aczkolwiek nie potrafili się wyrwać z dyżurnego dyskotekowego schematu...⁵⁸

→ Aczkolwiek nie potrafili się wyrwać z dyżurnego dyskotekowego schematu, był to z pewnością rytuał magiczny.

Powodowany współczuciem udzieliłem kilkunastu porad lekarskich, aczkolwiek medycynę znam raczej tylko z widzenia⁵⁹.

→ Aczkolwiek medycynę znam raczej tylko z widzenia, powodowany współczuciem udzieliłem kilkunastu porad lekarskich.

Zwłoki umieszczano w grobie zwrócone twarzą na zachód i najczęściej w pozycji leżącej, aczkolwiek ludzie zasłużeni dla plemienia byli wyróżniani pozycją siedzącą⁶⁰.

→ Aczkolwiek ludzie zasłużeni dla plemienia byli wyróżniani pozycją siedzącą, zwłoki umieszczano w grobie zwrócone twarzą na zachód i najczęściej w pozycji leżącej.

Poza tym w izbie panowała czystość, aczkolwiek z każdego kąta wyzierała skrajna nędza gospodarzy⁶¹.

→ Aczkolwiek z każdego kąta wyzierała skrajna nędza gospodarzy, poza tym w izbie panowała czystość.

Można jednak znaleźć przykłady budzące pewną wątpliwość co do neutralnego znaczeniowo przekształcenia przestawnościowego. Choć z *aczkolwiek* nie są związane aspekty czasowe (najpierw–później) czy też przyczynowe (przyczyna–skutek), które zakłócałyby owo neutralne przekształcenie, niekiedy wydaje się,

⁵⁸ K. Lupa, *Podglądania*, 2003, <https://sjp.pwn.pl/korpus/zrodlo/By%C5%82%20to%20z%20pewno%C5%9Bci%C4%85%20rytua%C5%82%20magiczny;1147,6;42659.html> (dostęp: 4.08.2023).

⁵⁹ J. Brzechwa, *Miejsce dla kpiarzy*, 1967, <https://sjp.pwn.pl/korpus/zrodlo/Powodowany%20wsp%C3%B3%C5%82czuciem%20udzieli%C5%82em%20kilkunastu;60,4;19048.html> (dostęp: 4.08.2023).

⁶⁰ Z. Teplicki, *Wielcy Indianie Ameryki Północnej*, 1994, <https://sjp.pwn.pl/korpus/zrodlo/Zw%C5%82oki%20umieszczano%20w%20grobie%20zwr%C3%B3cone%20twarz%C4%85%20na%20zach%C3%B3d;122,8;28901.html> (dostęp: 4.08.2023).

⁶¹ A. Szklarski, *Tajemnicza wyprawa Tomka*, Warszawa 1996, https://pelcra-nkjp.clarin-pl.eu/ParagraphMetadata?pid=e84e3601bd9adb1e736a75610709e92a&match_start=140&match_end=174&wynik=1#the_match (dostęp: 4.08.2023).

że ważność przekazu oddana za pomocą kolejności prezentowanych zdań może je nieco zaburzać.

Olbromski stał nieporuszony, aczkolwiek zachwiał się, słysząc te słowa⁶².

→ Aczkolwiek Olbromski zachwiał się, słysząc te słowa, stał nieporuszony.

Zdaje się, iż w zdaniu pierwotnym niewzruszona postawa Olbromskiego jest czymś podstawowym, ważnym czy też nadrzędnym, chwilowe zaś zachwianie się jest tylko incydentem, który co prawda miał miejsce, ale jest marginalny wobec niezachwianej postawy postaci. Tymczasem po przekształceniu zdania akcent ważnościowy został jakby przeniesiony na zachwianie się.

Podzielił się z drugim, aczkolwiek sam miał niewiele⁶³.

→ Aczkolwiek sam miał niewiele, podzielił się z drugim.

W zdaniu pierwszym podkreśla się dobry czyn człowieka – podzielił się z drugim, podczas gdy w zdaniu po przekształceniu uwypuklony zostaje mizerny stan majątku – miał niezbyt wiele.

Uważam jednak, że choć moja wątpliwość wpływa na stanowczość twierdzenia o neutralności znaczeniowej spowodowanej przestawnością spójnika *aczkolwiek*, nie ma to znaczenia dla wartości danego spostrzeżenia. Argumentuję to możliwością wyjścia z płaszczyzny semantycznej na płaszczyznę pragmatyczną, na której można przyjąć, że to, co ważniejsze, powinno być prezentowane najpierw. Przemienność, określana też jako komutatywność, polega zaś na zmianie kolejności zdań, które łączy dany spójnik, przy czym ów spójnik nie zmienia miejsca w danym wyrażeniu złożonym. Zmiana kolejności zdań w danym wyrażeniu złożonym także nie powinna wpływać na zmianę znaczenia wyrażenia pierwotnego.

Artur jest adwokatem, a Wilhelm jest altowiolistą.

→ Wilhelm jest altowiolistą, a Artur jest adwokatem.

Podstawową różnicą między przestawnością a przemiennością jest więc (nie)-dokonanie zmiany miejsca występowania spójnika w danym wyrażeniu złożo-

⁶² S. Żeromski, *Popioły*, Warszawa 1988, https://pelcra-nkjp.clarin-pl.eu/ParagraphMetadata?pid=3b9edeb8725cfe623728525677038be5&match_start=0&match_end=27&wynik=1#the_match (dostęp: 4.08.2023).

⁶³ *Nowy słownik...*, dz. cyt., s. 6.

nym. Punktem wspólnym przestawności i przemienności jest natomiast zachowanie pierwotnego znaczenia przed przekształcenia.

Dodam jeszcze, że w *Słowniku języka polskiego* pod redakcją Doroszewskiego znajdziemy informację, że komutatywność to „własność operacji algebraicznych polegająca na tym, że wynik operacji wykonanej na dwóch elementach nie zależy od ich kolejności; przemienność”⁶⁴. Podobnie przeczytamy w *Słowniku wyrazów obcych*, zgodnie z którym „komutatywny” mówimy „o wyrażeniach algebraicznych mogących ulegać zmianom w zakresie kolejności elementów, bez wpływu na wartość wyrażenia; przemienność”⁶⁵. Przykładem działań komutatywnych może być dodawanie: $2 + 3 = 3 + 2 = 5$ czy też mnożenie: $2 \times 3 = 3 \times 2 = 6$.

W logice także mówi się o komutatywności (przemienności). Dotyczy ona 8 z 16 klasycznych funktorów dwuargumentowych. Są to: koniunkcja, dysjunkcja, alternatywa rozłączna i zwykła, równoważność, binegacja oraz dwa funktory: taki, który zawsze przyjmuje wartość fałszu (*Falsum*), oraz taki, który zawsze przyjmuje wartość prawdy (*Verum*).

Rodzi się w tym miejscu pytanie: czy przemienny funktor musi mieć przestawny odpowiednik z języka naturalnego? A co za tym idzie: czy przestawny spójnik musi być odpowiednikiem przemiennego funktora?

Najczęściej stosowanym odpowiednikiem z języka naturalnego dla funktora koniunkcji jest *i*, a dla funktora alternatywy *lub*. Oba te odpowiedniki nie przejawiają własności przestawności. Trudno też mówić o bezwzględnej cesze przemienności dla tych spójników. Można zatem powiedzieć, że przemienny funktor, który nie jest przestawny, może mieć odpowiednik z języka naturalnego nieprzejawiający ani własności przemienności, ani przestawności. Można też podać przykład funktora, który nie jest przestawny ani przemienny, podczas gdy jego językowy odpowiednik jest przestawny – to funktor implikacji: *o ile*.

Spójnik *aczkolwiek* jest przestawny. Nie determinuje to zaś tego, że musi być on odpowiednikiem językowym któregoś z komutatywnych funktorów.

Z przestawnością omawianego spójnika wiąże się pewna kwestia. Jak wiadomo, język formalny nie musi dokładnie odzwierciedlać struktury zdania z języka naturalnego. Weźmy przykład: „Żył jeszcze, aczkolwiek był na pół przytomny”⁶⁶ i przestawny *aczkolwiek* wraz ze zdaniem, które poprzedza: „Aczkolwiek był na

⁶⁴ *Komutatywność*, hasło w: *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, <https://sjp.pwn.pl/doroszewski/komutatywnosc;5441398> (dostęp: 16.04.2024).

⁶⁵ *Słownik wyrazów obcych z przykładami i poradami*, oprac. L. Drabik, Warszawa 2009, s. 485.

⁶⁶ *Słownik języka polskiego...*, red. M. Szymczak, dz. cyt., s. 7.

pół przytomny, żył jeszcze”. Zauważamy, że niejako osią przekształcenia nie jest sam spójnik (jak ma to miejsce przy komutatywności), ale przecinek.

Przedstawiona uwaga jest istotna przy zapisywaniu danego zdania z języka naturalnego w rachunku zdań. Trzeba przy tym pamiętać, że niezależnie od pozycji *aczkolwiek* – czy to rozpoczynającego zdanie złożone, czy też nie – funktor logiczny będzie się pojawiał w miejscu przecinka, a nie słowa *aczkolwiek*.

6. Funktor logiczny

Którego funktora logicznego odpowiednikiem jest spójnik *aczkolwiek*? Słowo to łączy wyrażenia ukazujące treści przeciwstawne oraz treści, których nie oczekujemy w danym zestawieniu. Zjawisko to zostanie dokładniej przeanalizowane w niniejszej sekcji.

Spójnik *aczkolwiek* jest też przestawny. Otwierają się w związku z tym przed nami dwie drogi poszukiwań: jedna każe nam wybrać spośród 16 klasycznych funktorów dwuargumentowych tylko te komutatywne; druga – tylko te, które nie są komutatywne.

Pójdziemy pierwszą drogą, która jeżeli okaże się trafiona, wykluczy dalsze poszukiwania. Wybór ten skutkuje zawężeniem do ośmiu funktorów, to jest: alternatywy rozłącznej, alternatywy zwykłej, binegacji, dysjunkcji, koniunkcji, równoważności oraz funktora, który zawsze przyjmuje wartość fałszu, i funktora, który zawsze przyjmuje wartość prawdy.

Zauważamy, że jeżeli *aczkolwiek* łączy dwa zdania prawdziwe, to zdanie złożone z tychże zdań także jest prawdziwe. Zostają zatem wyeliminowane cztery funktory: alternatywa rozłączna, dysjunkcja, binegacja i funktor, który zawsze przyjmuje wartość fałszu.

Kolejnym krokiem jest dostrzeżenie, że fałszywość zdania bez spójnika *aczkolwiek* niejako determinuje fałszywość zdania poprzedzonego tym spójnikiem (na przykład „Żył jeszcze, aczkolwiek był na pół przytomny”⁶⁷). Spostrzeżenie to wyklucza możliwość bycia odpowiednikiem językowym alternatywy zwykłej i funktora, który zawsze przyjmuje wartość prawdy. Wybór zawęził się więc do równoważności i koniunkcji. Jeżeli zaś *aczkolwiek* łączy dwa zdania fałszywe, zdanie złożone z tychże zdań również jest fałszywe. W ten sposób zostaje nam jedynie koniunkcja.

⁶⁷ Tamże; J. Podracki, *Słownik interpunkcyjny...*, dz. cyt., s. 70.

Wyłania się zatem obraz *aczkolwiek* jako odpowiednika funktora koniunkcji w logice⁶⁸. Refleksja nad tym słowem, czyniona choćby przy okazji poszukiwania odpowiedniego dla niego funktora, przyczynia się też do głębszego rozumienia tego słowa. To z kolei przekłada się na bardziej świadome jego użycie. Można powiedzieć, że z jednej strony dotyka to pewnych ograniczeń związanych z KRZ, ale z drugiej – w sposób ramowy pozwala na uchwycenie spójnika *aczkolwiek* jako wykładnika leksykalnego koniunkcji.

Przedstawiona analiza może być zastosowana analogicznie wobec wymienionych wcześniej wyrażen bliskoznacznych dla *aczkolwiek*.

7. Sugerowanie przeciwstawności

Jak już wspomniano, *aczkolwiek* łączy zdania nieoczekiwane w danym zestawieniu oraz zdania, których treści są przeciwstawne. Przeciwstawność ta nie jest jednak jednolita pod względem stopnia nasilenia.

W przykładzie „Był bardzo silny, *aczkolwiek* na takiego nie wyglądał”⁶⁹ stwierdzenie, zgodnie z którym desygnat podmiotu nie wyglądał na bardzo silnego, zdaje się sugerować, że nie był on bardzo silny. Drugi człon cytowanego zdania złożonego informuje jednak, że nie jest to prawda, gdyż stwierdza, że wskazany desygnat był bardzo silny. Tym samym wspomniana sugestia jest przez dany człon odrzucana jako nietrafna konkluzja lub interpretacja. Co ważne, to drugi człon ostatecznie rozstrzyga o nieprawdziwości sugerowanej treści.

Weźmy pod lupę inny przykład: „Uczył się dobrze, *aczkolwiek* orłem nie był”⁷⁰. Co znaczy „być orłem”? Wyrażenie to oznacza bycie wyjątkowo uzdolnionym, wyróżnianie się w danej dziedzinie czy nawet bycie geniuszem⁷¹. W zdaniu, które jest poprzedzone *aczkolwiek*, stwierdzamy, że orłem nie był, czyli nie przejawiał wyjątkowych, wybitnych zdolności. Niebycie orłem w jakimś stopniu przeciwstawia się temu, że uczył się dobrze.

⁶⁸ Na marginesie można zauważyć pewne podobieństwo między spójnikiem *aczkolwiek* i spójnikiem *a* – choć obydwa łączą wyrażenia o przeciwstawnej treści, są odpowiednikami funktora koniunkcji w logice. Przeciwstawność treści nie wpływa więc na wartość logiczną zdania złożonego z pomocą tych spójników – jest ono prawdziwe tylko wówczas, gdy łączy prawdziwe zdania.

⁶⁹ *Słownik współczesnego języka...*, dz. cyt., s. 2.

⁷⁰ *Słownik 100 tysięcy...*, dz. cyt., s. 3.

⁷¹ Por. *Słownik języka polskiego PWN*, sjp.pwn.pl; *Wielki słownik języka polskiego*, wsjp.pl.

I jeszcze przykład rozpoczynający się od słowa *aczkolwiek*: „Aczkolwiek miał wyższe wykształcenie muzyczne, nigdy nie pracował w swoim zawodzie...”⁷². Zdanie informujące o uzyskaniu wyższego wykształcenia muzycznego sugeruje właśnie pracę zgodną z danym wykształceniem. Nasza sugestia zostaje jednak uznana za nieprawdziwą, kiedy słyszymy, że desygnat nigdy nie pracował w swoim zawodzie.

Spójnik przeciwstawny to spójnik, który łączy dwa zdania, których treści przeciwstawiają się sobie. Relacja przeciwstawiania się treści jest relacją symetryczną. W wypadku zdania „Był bardzo silny, aczkolwiek na takiego nie wyglądał”⁷³ nie tylko możemy mówić o sugestii związanej ze zdaniem występującym po spójniku *aczkolwiek*, jak zostało to przed chwilą pokazane, ale także o sugestii związanej ze zdaniem, które owym spójnikiem poprzedzone jest. Stwierdzenie, że był bardzo silny, sugeruje wygląd charakterystyczny dla odpowiedniej tężyzny fizycznej. Zdanie poprzedzone *aczkolwiek* mówi nam natomiast, że ta sugestia nie jest prawdziwa, gdyż wygląd nie zdradzał owej siły. W celu podkreślenia tej uwagi można mówić o wzajemnej przeciwstawności treści zdań łączonych przez spójnik *aczkolwiek*.

Oczywiście spójnik *aczkolwiek*, o czym była już mowa, łączy nie tylko zdania. Jednak niezależnie od tego, jakie wyrażenia zostaną nim połączone, zawsze są to wyrażenia o treści przeciwstawnej, nieoczekiwanej w danym zastawieniu. W przykładzie „Rada bardzo cenna, aczkolwiek nieco spóźniona”⁷⁴ wyrażenie po spójniku *aczkolwiek* podkreśla opóźnienie związane z daniem jakiejś rady. Rada, która nie pojawiła się w oczekiwanym czasie, wydaje się pozbawiona wartości. Sugestia ta nie jest prawdziwa, gdyż rada ta jest mimo wszystko bardzo cenna.

Zasadne wydaje się odwołanie do zjawiska implikatury⁷⁵, i to implikatury konwencyjnej⁷⁶. Implikatura konwencyjna, jak zauważa Stephen Levinson, jest

⁷² *Inny słownik...*, dz. cyt., s. 5.

⁷³ *Słownik współczesnego języka...*, dz. cyt., s. 2.

⁷⁴ *Słownik języka polskiego...*, red. M. Szymczak, dz. cyt., s. 7.

⁷⁵ Zagadnienia związane z implikaturą są często podejmowane przez naukowców, co wiąże się z bardzo pokaźną literaturą dotyczącą tego zagadnienia (wybrane pozycje zob.: D. Wayne, *Implicature*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2024 Edition), red. E.N. Zalta, U. Nodelman, <https://plato.stanford.edu/entries/implicature>, dostęp: 5.09.2024). Podstawową lekturą na temat tego zagadnienia stanowi artykuł H.P. Grice, *Logic and Conversation*, w: *Syntax and Semantics* 3, red. P. Cole, J.L. Morgan, New York 1975, s. 41–58.

⁷⁶ Z implikaturą konwencyjną spotkamy się we wskazanym w poprzednim przypisie tekście oraz na przykład w R.M. Kempson, *Presupposition and the Delimitation of Semantics*, Cambridge 1975; K. Bach, *The Myth of Conventional Implicature*, „Linguistics and Philosophy” 1999, t. 22, nr 4, s. 367–421; Ch. Potts, *Conventional Implicatures: A Distinguished Class of Meanings*, w: *The Oxford Handbook of Linguistic Interfaces*, red. G. Ramchand, Ch. Reiss, Oxford 2007, s. 475–502; T.A. Puczyłowski, *Argument z implikatury konwersacyjnej w polemikach filozoficznych*, Warszawa 2014.

„wyrazem uznania tego, że semantyka oparta na warunkach prawdziwości nie jest w stanie uchwycić całego konwencjonalnego znaczenia czy treści wyrażen i słów języka naturalnego”⁷⁷. Taka implikatura jest związana z użyciem pewnych wyrażen: „w niektórych przypadkach konwencjonalne znaczenie użytych słów determinuje nie tylko to, co zostało powiedziane, lecz także to, co implikowane”⁷⁸. Rodzi się zatem pytanie: czy spójnik *aczkolwiek* należy do owych wyrażen?

Jeżeli dane wyrażenie implikuje coś konwencjonalnie w jednym kontekście, to implikuje to samo w każdym kontekście. Pojawienie się spójnika *aczkolwiek* w przykładowych wyrażeniach, które zostały podane w tej pracy, zawsze implikuje, że mamy do czynienia z łączeniem owym spójnikiem treści przeciwstawnych, nieoczekiwanych w danym zastawieniu. Fakt implikowania konwencjonalnego łączy się z użyciem określonej jednostki językowej, to znaczy: jeżeli zastąpimy ową jednostkę inną, będącą jej równoznacznikiem semantycznym, może nastąpić zmiana tego, co dana wypowiedź konwencjonalnie implikuje. Zmiana ta może się też objawiać w całkowitym zaniku konwencjonalnego implikowania. Zastąpienie danej jednostki przez jej równoznacznik semantyczny jest natomiast obojętne dla warunków prawdziwości danych zdań. Zmiana dotyczy tylko implikowania konwencjonalnego.

Naszą jednostką językową jest spójnik *aczkolwiek*. Jego równoznacznikiem semantycznym jest spójnik *i*. Zastąpienie *aczkolwiek* przez *i* pozostaje bez wpływu na warunki prawdziwościowe danych zdań złożonych. Owo zastąpienie przyczynia się jednak do całkowitej utraty implikatury konwencjonalnej. Słowo *aczkolwiek* ma więc taką samą treść prawdziwościową co wyraz *i* – z tą nadwyżką, że implikuje konwencjonalnie, iż łączone zdania mają treść przeciwstawną, nieoczekiwaną w danym zestawieniu. Odpowiedź na postawione przed chwilą pytanie jest więc pozytywna, gdyż spójnik *aczkolwiek* przejawia cechy wyrażen rodzących implikaturę konwencjonalną.

Niech jeszcze raz wybrzmia słowa Herberta P. Grice’a:

W pewnych wypadkach znaczenie konwencjonalne użytych słów nie tylko pomaga określić, co zostało powiedziane, lecz decyduje również o tym, co jest implikowane⁷⁹.

⁷⁷ S.C. Levinson, *Pragmatyka*, tłum. T. Ciecierski, K. Stachowicz, Warszawa 2010, s. 147.

⁷⁸ H.P. Grice, *Logika a konwersacja*, tłum. B. Stanosz, w: *Język w świetle nauki*, wyb. B. Stanosz, tłum. T. Hołówka i in., Warszawa 1980, s. 95.

⁷⁹ H.P. Grice, *Logika a konwersacja*, tłum. J. Wajszczuk, „Przegląd Humanistyczny” 1977, nr 6, s. 88. Dwa różne tłumaczenia pojawiające się w następujących po sobie przypisach zostały użyte

Trzeba zatem odróżnić to, co zostało powiedziane, od tego, co zostało implikowane. Pójdźmy śladem rozumowania grice'owskiego⁸⁰. Załóżmy, że mówię: „Był bardzo silny, aczkolwiek na takiego nie wyglądał”⁸¹. Wówczas ze względu na znaczenie użytych przeze mnie słów zobowiązuję się do uznania za prawdę, że bycie bardzo silnym nie przejawia się w wyglądzie desygnatu lub stoi w sprzeczności z jego wyglądem. Gdy jednak zostało powiedziane, że jest on bardzo silny i że na takiego nie wygląda, nie chcę przez to powiedzieć, że zostało powiedziane, iż bycie bardzo silnym nie przejawia się w jego wyglądzie lub stoi w sprzeczności z jego wyglądem. Z pewnością zaś to właśnie zostało wskazane w zdaniu z użyciem *aczkolwiek*; to właśnie zostało implikowane. Przeciwność zachodzi więc między implikowaną treścią członu następującego po *aczkolwiek* a treścią wypowiedzianą drugiego członu. Tym samym zjawisko implikatury pozwala wyjaśnić naturę przeciwności sugerowanej przez użycie omawianego spójnika.

Wydaje się, że tak samo dzieje się w przypadku wyrażen bliskoznacznych dla *aczkolwiek*. Takie spójniki jak: *choć, mimo że, chociaż, jakkolwiek, jednak, ale, bodaj, wprawdzie, wszakże, skądinąd, mimo wszystko, pomimo że, pomimo iż, atoli* również wprowadzają człony zdania implikujące treść przeciwną do tej wypowiedzianej w drugim członie. Można wręcz śmiało postawić hipotezę, że obok innych własności tych spójników właśnie wywoływanie zjawiska implikatury jest zasadniczą własnością stanowiącą o ich bliskoznaczności.

8. Podsumowanie

Rozpoczynając od naszkicowania zakresu używalności spójnika *aczkolwiek*, przez zaprezentowanie bazy słownikowej, zatrzymanie się na zagadnieniu przestawności i komutatywności, doszliśmy do znalezienia możliwości użycia owego spójnika jako spełniającego warunek komutatywności i będącego odpowiednikiem z języka naturalnego dla funktora koniunkcji w logice. Zarazem rozważyliśmy naturę sugerowanej przez ten spójnik przeciwności treści łączonych nim zdań. Konkludując, stwierdzamy, że spójnik *aczkolwiek* należy do wyrażen

celowo. Filozofowie znają głównie to pierwsze – Barbary Stanosz, podczas gdy filolodzy to drugie. Chciałam w tym miejscu podkreślić, że właśnie dzięki tłumaczeniu Jadwigi Wajszczuk słowo *implikatura* weszło do języka polskiego.

⁸⁰ Por. H.P. Grice, *Logic and Conversation*, dz. cyt., s. 44–45.

⁸¹ *Słownik współczesnego języka...*, dz. cyt., s. 2.

służących do wprowadzania implikatury konwencjonalnej. Ustaliłam też, że zjawisko to dotyczy także wypowiedzi zawierających wyrażenia bliskoznaczne dla *aczkolwiek*, takie jak: *choć, mimo że, chociaż, jakkolwiek, jednak, ale, bodaj, wprawdzie, wszakże, skądinąd, mimo wszystko, pomimo że, pomimo iż czy atoli*.

Bibliografia

- Aczkolwiek*, hasło w: *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, <https://sjp.pwn.pl/doroszewski/aczkolwiek;5407670.html> (dostęp: 22.03.2024).
- Aczkolwiek*, hasło w: *Synonimy.pl*, www.synonimy.pl/synonim/aczkolwiek (dostęp: 8.05.2024).
- Bach K., *The Myth of Conventional Implicature*, „Linguistics and Philosophy” 1999, t. 22, nr 4, s. 367–421.
- Bocheński J., *Logika*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2016.
- Brzechwa J., *Miejsce dla kpiarzy*, 1967, <https://sjp.pwn.pl/korpus/zrodlo/Powodowany%20wsp%C3%B3%C5%82czuciem%20udzieli%C5%82em%20kilkunastu;60,4;19048.html> (dostęp: 4.08.2023).
- Dereń E., Nowak T., Polański E., *Słownik języka polskiego z frazeologizmami i przysłowiami*, Wydawnictwo „Arti”, Warszawa 2012.
- Dunaj B., *Język polski. Współczesny słownik języka polskiego*, t. 1: A–N, Langenscheidt, Warszawa 2007.
- „Gazeta Polska” 1998, nr 3, Warszawa, <https://sjp.pwn.pl/korpus/zrodlo/Chyba%20dojrza%C5%82em%20ju%C5%BC%20do%20tego%20etapu,%20aczkolwiek%20nie%20by%C5%82a%20to%20%C5%82atwa%20decyzja;165,12;3167.html> (dostęp: 4.08.2023).
- „Gazeta Wrocławska”, 13.01.1999, <https://sjp.pwn.pl/korpus/zrodlo/Decyzj%C4%99%20tak%C4%85%20podj%C4%99%C5%82a%20Prokuratura%20Powiatowa%20w%20Z%C4%85bkowicach%20%C5%9A1%C4%85skich,%20aczkolwiek%20sprawa%20na%20tym%20si%C4%99%20nie%20ko%C5%84czy;201,15;5644.html> (dostęp: 4.08.2023).
- Grice H.P., *Logic and Conversation w: Syntax and Semantics 3*, red. P. Cole, J.L. Morgan, Academic Press, New York 1975, s. 41–58.
- Grice H.P., *Logika a konwersacja*, tłum. J. Wajszczuk, „Przegląd Humanistyczny” 1977, nr 6, s. 85–99.

- Grice H.P., *Logika a konwersacja*, tłum. B. Stanosz, w: *Język w świetle nauki*, wyb. B. Stanosz, tłum. T. Hołówska, U. Niklas, A. Nowaczyk, B. Stanosz, Czytelnik, Warszawa 1980, s. 91–114.
- Ilustrowany słownik języka polskiego*, red. E. Sobol, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.
- Ilustrowany słownik języka polskiego*, red. E. Sobol, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Inny słownik języka polskiego PWN*, t. 1: A–Ó, red. M. Bańko, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- Iten C., “Because” and “Although”: A Case of Duality?, „UCL Working Papers in Linguistics” 1997, nr 9, <https://people.bu.edu/bfraser/IDM%20Papers/Iten%20-%20Because%20&%20Although.pdf> (dostęp: 1.02.2026).
- Iten C., *The Meaning of “Although”: A Relevance Theoretic Account*, „Working Papers in Linguistics” 1998, nr 10, s. 81–108.
- Kempson R.M., *Presupposition and the Delimitation of Semantics*, Cambridge University Press, Cambridge 1975.
- Komutatywność*, hasło w: *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, <https://sjp.pwn.pl/doroszewski/komutatywnosc;5441398> (dostęp: 16.04.2024).
- „Kultura” (Paryż) 1981, nr 400–401, <https://sjp.pwn.pl/korpus/zrodlo/Moja%20rola%20w%20opracowaniu%20cz%C4%99%C5%9Bci%20s%C5%82ownika;999,6;54381.html> (dostęp: 4.08.2023).
- Lagerwerf L., *Causal Connectives Have Presuppositions: Effects on Coherence and Discourse Structure*, Holland Academic Graphics, The Hague 1998.
- Levinson S.C., *Pragmatyka*, tłum. T. Ciecierski, K. Stachowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Lupa K., *Podglądania*, 2003, <https://sjp.pwn.pl/korpus/zrodlo/By%C5%82%20to%20z%20pewno%C5%9Bci%C4%85%20rytua%C5%82%20magiczny;1147,6;42659.html> (dostęp: 4.08.2023).
- Łojasiewicz A., *Własności składniowe polskich spójników*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1992.
- Markowski A., *Język polski. Poradnik Profesora Andrzeja Markowskiego*, Wydawnictwo Wilga, Warszawa 2003.
- Michowicz W., *Historia dyplomacji polskiej*, 1995, <https://sjp.pwn.pl/korpus/zrodlo/Wymiana%20handlowa%20mi%C4%99dzy%20obu%20krajami%20by%C5%82a%20niewielka,%20aczkolwiek%20przejawia%C5%82a%20tendencje%20wzrostowe;1598,11;2663.html> (dostęp: 4.08.2023).

- Nowy słownik języka polskiego*, red. T. Lehr-Splawiński, z. 1, Wydawnictwo księgarzni Trzaski, Everta i Michalskiego, Warszawa 1935.
- Podracki J., *Słownik interpunkcyjny języka polskiego z zasadami przestankowania*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Polański E., Nowak T., Szopa M., *Słownik języka polskiego*, Wydawnictwo „Video-graf II”, Katowice 2004.
- Potts Ch., *Conventional Implicatures: A Distinguished Class of Meanings*, w: *The Oxford Handbook of Linguistic Interfaces*, red. G. Ramchand, Ch. Reiss, Oxford University Press, Oxford 2007, s. 475–502.
- Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, red. H. Zgólkowa, t. 1, Wydawnictwo „Kurpisz”, Poznań 1994.
- Puczyłowski T.A., *Argument z implikatury konwersacyjnej w polemikach filozoficznych*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2014.
- Sidiropoulou M., *On the Connective “Although”*, „Journal of Pragmatics” 1992, nr 17, s. 201–221.
- Słownik 100 tysięcy potrzebnych słów*, red. J. Bralczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Słownik języka polskiego PWN*, oprac. L. Drabik, A. Kubiak-Sokół, E. Sobol, L. Wiśniakowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2016.
- Słownik języka polskiego PWN*, t. 1: A–K, red. M. Szymczak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- Słownik współczesnego języka polskiego*, t. 1: A–Ówdzie, [oprac. red. pod kier. A. Sikorskiej-Michalak, O. Wojniłko; red. nauk. B. Dunaj], Reader’s Digest Przegląd, Warszawa 1998.
- Słownik wyrazów obcych z przykładami i poradami*, oprac. L. Drabik, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Stanosz B., Nowaczyk A., *Logiczne podstawy języka*, Ossolineum, Wrocław 1976.
- Szklarski A., *Tajemnicza wyprawa Tomka*, Warszawa 1996, https://pelcra-nkjp.clarin-pl.eu/ParagraphMetadata?pid=e84e3601bd9adb1e736a75610709e92a&match_start=140&match_end=174&wynik=1#the_match (dostęp: 4.08.2023).
- Teplicki Z., *Wielcy Indianie Ameryki Północnej*, 1994, <https://sjp.pwn.pl/korpus/zrodlo/Zw%C5%82oki%20umieszczano%20w%20grobie%20zwr%C3%B3cone%20twarz%C4%85%20na%20zach%C3%B3d;122,8;28901.html> (dostęp: 4.08.2023).

- Towarzystwo Miłośników Języka Polskiego, *Ortografia polska*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1972.
- Uniwersalny słownik języka polskiego*, red. S. Dubisz, t. 1: A–G, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.
- Uniwersalny słownik języka polskiego PWN*, red. S. Dubisz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.
- Wayne D., *Implicature*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2024 Edition), red. E.N. Zalta, U. Nodelman, <https://plato.stanford.edu/entries/implicature> (dostęp: 5.09.2024).
- Wielki słownik języka polskiego PWN*, t. 1: A–G, red. S. Dubisz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018.
- Wijk M. van, *Logical Connectives in Natural Language: A Cultural-Evolutionary Approach*, Universiteit Leiden, Leiden 2006.
- Wojtasiewicz O., *Formalna i semantyczna analiza polskich spójników przyzdaniowych i międzyzdaniowych oraz wyrazów pokrewnych*, „*Studia Semiotyczne*” 1972, nr 3, s. 109–144.
- Zgółkowska H., *Podstawowy słownik języka polskiego z zarysem gramatyki polskiej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2008.
- Żeromski S., *Popioły*, Warszawa 1988, https://pelcra-nkjp.clarin-pl.eu/ParagraphMetadata?pid=3b9edeb8725cfe623728525677038be5&match_start=0&match_end=27&wynik=1#the_match (dostęp: 4.08.2023).

Profesor Zbigniew Musiał (3 marca 1936 – 27 lutego 2025)*

Paweł Okołowski
(Uniwersytet Warszawski)



Fotografia 1. Zbigniew Musiał, 2021; fot. Mateusz Okołowski

Trudno rozstać się definitywnie z ciałem bliskiego, w tym ciele bowiem tkwi bliskość. Bliskość jest cielesna. Dziś ją utraciliśmy. „Opuścił nas Zbysio” – jak powiedziałby jego przyjaciel Bogusław Wolniewicz. I ja czuję, że częśćka mnie

* Tekst jest zapisem mowy wygłoszonej 6 marca 2025 roku w Domu Pogrzebowym na Powązkowskim Cmentarzu Wojskowym w Warszawie, poddanym drobnej korekcie językowej. Przypisy zostały dodane dopiero przy spisywaniu niniejszego wspomnienia.

zniknęła wraz z atomami Zbigniewa Musiała. Ale i jakieś jego atomowe struktury zagnieździły się w naszych duszach na stałe.

Był człowiekiem prawym i potrzebnym – tak można by najkrócej scharakteryzować postać Zmarłego. Mówiąc zaś inaczej: był człowiekiem orkiestrą.

Zbigniewa Musiała znałem 40 lat, czyli dwie trzecie mojego życia, i prawie połowę jego. Zetknęliśmy się na uniwersytecie – docent i student spod jednej gwiazdy: Wolniewicza. Ale już w latach dziewięćdziesiątych, kiedy zacząłem pracę na uczelni, spotykaliśmy się co tydzień na dyżurach. Opowiedział mi na nich swoje życie. Jakim prawem? Dziś wiem, że nie bez przyczyny.

W drugiej dekadzie znajomości został moim naukowym promotorem, w trzeciej – życiowym mentorem, a w ostatniej – przyjacielem-mistrzem, jakkolwiek paradoksalnie by to nie brzmiało. Nigdy nie przestałem się do niego zwracać „Panie Profesorze”, bo ta konkretna miłość na to nie pozwalała. On zaś przez ostatnie dziesięć lat cieszył się z moich publikacji jak z występów własnego dziecka.

Ilość makabry, z jaką na swojej osiemdziesięciodziewięcioletniej drodze się zetknął, wypełniłaby kilka życiorysów. Uznawał istnienie diabła – w człowieku tylko – i był pesymistą, a jednak własne życie oceniał jako szczęśliwe. Chwalił się rodziną, ostatnio prawnukiem. Stale się uśmiechał i wciąż – do końca niemal – żartował; zwłaszcza z siebie. A humor miał, jak wiemy, angielski. 19 lutego mówił mi jeszcze, na łożu śmierci przecież: „Lekarze z psychiatrą chcą mnie skonsultować. [...] Pewnie psychiatrze jest to potrzebne”.

Był dzieckiem wojny (Niemcy z jego sześcioletniej krwi sporządzali szczepionkę przeciw polio, na które zapadł, ale szybko zyskał samorodną odporność). Po wojnie kulał, ale nauczył się wybornie strzelać.

W młodości studiował w Leningradzie fizykę¹, był też muzykiem Edyty Piechy i zaznał od środka, osobiście, tragedii Związku Radzieckiego. Później został, na potrzeby Władysława Gomułki, rosyjskojęzycznym tłumaczem genseków bloku wschodniego, włącznie z Breżniewem. Ocierał się o Himalaje i Rowy Mariańskie – zarówno władzy, jak i człowieczeństwa; o białych i czarnych cesarzy i papieży. Mało komu jest to dane, a tym bardziej dane przejść przez to suchą nogą.

¹ Urodził się w Sierakowie, następnie mieszkał w Poznaniu i Koszalinie, od 1965 roku w Warszawie, od 2020 w Milanówku. Studiował fizykę i filozofię w Leningradzie (1955–1959), filozofię na Uniwersytecie Warszawskim (1960–1963); staż asystencki odbył na Uniwersytecie Łódzkim (1962–1965). Przez 40 lat pracował w Instytucie Filozofii UW (1965–2005); przez półtorej dekady należał do PZPR (1965–1981), żywiąc (złudną) nadzieję, „by zrobić coś dobrego dla wszystkich”. Doktorat obronił w 1974, a habilitację uzyskał w 1984 roku. Wykładał też filozofię w Wyższej Szkole Promocji w Warszawie (2001–2005). Od 2020 roku był zaś przewodniczącym rady Fundacji „Katedra Bogusława Wolniewicza”.



Fotografia 2. Legitymacja Polskiego Związku Łowieckiego;
źródło: archiwum domowe Z. Musiała



Fotografia 3. Leningrad, 1957;
źródło: archiwum domowe Z. Musiała



Fotografia 4. Milanówek, 2022;
fot. Mateusz Okołowski



Fotografia 5. Zwierzęta z grotty Chauveta; źródło: Wikipedia, *Jaskinia Chauveta*, https://pl.wikipedia.org/wiki/Jaskinia_Chauveta#/media/Plik:Chauvet's_cave_horses.jpg (dostęp: 1.02.2026)



Fotografia 6. Zbigniew Musiał na polowaniu; źródło: archiwum domowe Z. Musiała

Był myśliwym – swego czasu z najdłuższym stażem w Polsce, wynoszącym 70 lat; samych tylko dzików ustrzelił albo – jak się mówi właściwie – „pozyskał” tysiąc. A to znaczy, że spędził tysiące samotnych nocy w lesie. „Łowiectwo to wielka sztuka” – tłumaczył dziennikarzowi w 2008 roku². Można dodać: idąca wprost z paleolitu, z grotty Chauveta, ale honorująca też fizykę kwantową, bo dziki i jelenie podlegają tej samej statystyce Kosmosu co kwanty.

W domu natomiast przez siedem ostatnich lat myśliwy kolegował się z królikiem Kicusiem oraz z ukochanymi karpiami i jaziami na działce. Dopiero na samym dnie duszy był filozofem, choć z obowiązku. Ale takim prawdziwym – widzącym kościec rzeczy pod galaretaą wrażeń, mrzonek i paplania. Nie ma już takich umysłów... Na co dzień, z upodobania, bywał złotą rączką – każde niepokorne żelastwo potrafił ujarzmić wiertarką czy szlifierką, w dodatku z finezją; w towarzystwie zaś bywał złotoustym Homerem czy Tetmajerem. Wszyscy znajomi o tym wiedzieli. A jak gotował! *Dziczyszna à la Musiał* na stałe pozostanie chlubą stołu w moim domu i symbolem smaku życia. Ani polować, ani przemasować, ani naprawiać, ani myśleć, ani jeść jak on nikt z nas nie potrafi...

² Por. J. Łapińska, *Krew to farba*, „Przegląd” 2008, nr 48.



Fotografie 7–8. Promocja doktorska P. Okołowskiego na Uniwersytecie Warszawskim, 2001; fot. Anna Okołowska

Ćwierć wieku temu przygarnął mnie jako promotor. Kierownikiem i opiekunem był liberalnym, niekiedy tylko protekcyjnym czy uszczypliwym, ale i szczodrym – obdarowywał mnie gotowymi zdaniem, tolerując barok czy brak mojego stylu, choć baroku i braku nie lubił. Językowo był niezwykle wybredny. Irytowało go, kiedy ktoś „dostawał czy wysyłał **maila**”; brzydziło go wyrażenie „zarządzanie zasobami ludzkimi”, zwłaszcza stosowane w uniwersytetach – napisał o tym nawet artykuł³, w którym proponował naturalne i eleganckie „kierowanie zespołami osobowymi”. Uwielbiał prozę Czechowa, Szalamowa i Waldorffa...

Nieźródne zaś były, o czym się wówczas przekonałem, jego zdolności taktyczne i strategiczne w kontaktach z ludźmi. Profesor Musiał **był krawcem antagonizmów**, mistrzem harmonii; genialnym zarówno w relacjach z innymi, jak i we własnej duszy.

Na akademickiej karierze nigdy mu nie zależało, stanowczo bardziej kochał las i kilka osób – do których i ja miałem szczęście w pewnym momencie dołączyć. Lubił bywać w centrum towarzyskiej uwagi, ale też raczył przysługami. Przede wszystkim jednak był samorodnym spoiwem zespołów osobowych, choćby między prof. Wolniewiczem a mną. Powtarzał, że „wielkość własna polega na uznawaniu wielkości innych”. I rzecz można, że to On uratował całą **formację Wolniewiczowską**, wpływając tym i na mój los. Bez Musiała nie byłoby zapewne kontynuacji, od Elzenberga idącej, wspaniałej gałęzi polskiej filozofii.

³ Z. Musiał, *Kilka uwag do nazwy „Zarządzanie zasobami ludzkimi”*, „Promenada. Magazyn młodych profesjonalistów” 2003.



Fotografia 9. Od lewej: Zbigniew Musiał z żoną Danutą, Bogusławem Wolniewiczem, Ewą Wolniewicz-Warską oraz Anną i Pawłem Okołowskimi, 2016; fot. Mateusz Okołówski



Fotografia 10. Zbigniew Musiał z protegowanym w swoje 88. urodziny; fot. Mateusz Okołówski

Sam miał w niej trzy wielkie dokonania: prekursorskie analizy stalinizmu, okultyzmu i trybalizmu (wkład w teorię wspólnoty)⁴.

Zbigniew Musiał był nieprzejednanym racjonalistą – uznawał wszak największe żywioły natury ludzkiej, samorzutnie i pięknie radząc sobie z irracjonalnością religii, miłości i przypadkowości. Oparciem i wzorem była dla niego żona, miłość jego życia. „Wygląda, jakbyśmy się nawet lubili” – mówił z typową dla siebie przekorą, patrząc na nową małżeńską fotografię.

Od kilkunastu lat ciężko chorował – na niezliczone dolegliwości, z których najgorsza była białaczka. Jakkolwiek w sytuacji przymusowej skórę zdjąłby z każdego zwierzęcia, i nie tylko, z siebie nie potrafił. Białaczkę zagłodził, co trwało półtora miesiąca, ale udało się trzy dni przed urodzinami – „by nie trzeba mu było życzyć tego, czego pragnął”. Powtarzał też z oburzeniem, że „nawet Rzymianie Chrystusa ukrzyżowanego przebili włócznią”.

Odszedł. Zdążyliśmy się w lutym solennie pożegnać. Jak powtarzał za Jerzym Waldorffem, do którego zresztą był wielorako podobny: „Pan Bóg starych ludzi wali w nogi albo w głowę, rzadko w jedno i drugie”. Jemu strzaskał krew i kości, umysł zostawiając błyskotliwy. Jeszcze 27 stycznia rozważaliśmy kwestie metafizyczne i etyczne, bez śladu białaczki w jego myśleniu, choć od lat utrudniała mu oddychanie. Mówił, że nie cierpi bardzo. Później cytował po łacinie Horacego, po rosyjsku Dostojewskiego i angielskie wierszyki, a 7 lutego z namaszczeniem przekazał nieznanne mi tajemnice swego życia.

Natura tego człowieka, polegająca na godzeniu przeciwieństw, doprowadziła do klinczu i stuporu – chciał, czego nie chciał, i nie chciał, czego chciał. Dwa segmenty jego mózgu zaszachowały się wzajemnie, a ich harmonię zwieńczyła implozja. W obliczu tego przychodzą mi do głowy jedynie słowa Eliota: „Oto jak się kończy świat / Nie z trzaskiem, lecz ze skowytem”⁵. Pewien jestem, że gdyby Zbigniew Musiał pragnął „trzasku”, to by do niego doprowadził. Jednak za tym niemal dwumiesięcznym skowytem wlecze się cuchnący wstyd naszej cywilizacji.

Powiedział mi kiedyś, że nie wyobraża sobie życia pośród ludzi innych niż chrześcijanie. Deklarował, że nie wierzy w Boga, żyjąc wszak po Bożemu. Wierzył bowiem w los jako wyższą instancję. A Bóg i Los to jedno.

⁴ Por. zwł. książki jego autorstwa i współautorstwa: *Kontrowersje wokół Plechanowa* (Warszawa 1990), *Trzy nurty: racjonalizm – antyracjonalizm – scjentyzm* (Warszawa 2006) czy *Ksenofobia i wspólnota* (Kraków 2003, wyd. 2: Komorów 2010).

⁵ T.S. Eliot, *Wydrążeni ludzie* (*The Hollow Men*, 1925).



Fotografia 11. Zbigniew Musiał na spotkaniu z okazji 100. urodzin Stanisława Lema, 2021; fot. Mateusz Okołowski

Żegnam Pana publicznie, Panie Profesorze, w Pana stylu, który żałobnikom może się wydać nawet niestosowny – mianowicie żartem. On się jednak Panu podobał, a zebrani muszą tylko wiedzieć, że żona Zbigniewa Musiała – Pani Danuta – ma nazwisko rodowe Sielanko.

Otóż w trakcie ostatniej wizyty u Państwa Musiałów ostatniej jesieni mój syn powiedział: „Życie to nie jest Sielanko, to raczej jest Musiał”. Na co Gospodarz odparował: „Ważne, żeby nie zostawić po sobie jedynie kompostu”.

Zostawiłeś, Wasza Miłość, ogród. Ja bym powiedział, że w pięknym stylu polskim.

Majstersztyk – Twoje ulubione słowo.

Niech niebyd da Ci ukojenie! Świeć Panie nad Twoją duszą! Amen.

Wybrana bibliografia prac Zbigniewa Musiała

1. Publikacje zwarte

Kontrowersje wokół Plechanowa. Podłoże i następstwa, Książka i Wiedza, Warszawa 1990, ss. 270, <https://drive.google.com/file/d/1zmufdEMtAK3k4JR7IraXjXVB2GomPZPy/view> (dostęp: 1.02.2026)⁶.

(Współautor: B. Wolniewicz) *Ksenofobia i wspólnota*, Arcana, Kraków 2003, ss. 247; wyd. 2: Wydawnictwo Antyk, Komorów 2010, ss. 414; wyd. ukraińskie: *Вольневич Богуслав, Мусял Збигнев. Ксенофобія і спільнота* [Vol'nevič Boguslav, Musiał Zbirnev. Ksenofobiâ i spil'nota], tłum. O. Hirnyi, Видавництво «Триада Плюс» [Vidavnictvo «Triada Plûs»], Львів [L'viv] 2019, ss. 284.

(Współautorzy: B. Wolniewicz, J. Skarbek) *Trzy nurty: racjonalizm – antyracjonalizm – scjentyzm*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006, ss. 228.

2. Artykuły

Z historii pierwszego wydania W.I. Lenina „Materializmu a empiriokrytycyzmu”, „Studia Filozoficzne” 1972, nr 11–12.

Czy Maxwell był mechanycystą?, „Studia Filozoficzne” 1974, nr 5.

(Współautor: B. Wolniewicz) *Psychotronika jako neokultyzm*, „Studia Filozoficzne” 1975, nr 7.

(Współautor: B. Wolniewicz) *Scjentyzm i okultyzm*, „Studia Filozoficzne” 1975, nr 10–11.

Z historii leninowskiej definicji materii, „Studia Filozoficzne” 1979, nr 5.

O źródłach żywotności okultyzmu, „Człowiek i Światopogląd” 1980, nr 9.

Spór o Plechanowa w literaturze radzieckiej lat dwudziestych, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 11–12.

Renesans okultyzmu – neokultyzm, „Wychowanie Obywatelskie” 1986, nr 1.

Parametodologia pseudonauki, „Wychowanie Obywatelskie” 1986, nr 2.

Spór o Plechanowa w „Roku wielkiego przełomu”, „Edukacja Filozoficzna” 1987, t. 3.

⁶ Dwa rozdziały tej książki – co ważne, bez ingerencji cenzury – zamieścił „Miesięcznik Literacki” w numerach 5 oraz 9 za 1988 rok.

- Państwotwórczy wymiar stalinizmu*, „Edukacja Filozoficzna” 1988, t. 6.
- Nauka i kryzys wartości*, „Wychowanie Obywatelskie” 1989, nr 7.
- Idea narodu w świetle aksjologii Henryka Elzenberga*, „Etyka” 1990, t. 25⁷.
- Neokultyzm w dwadzieścia lat później*, w: *Sklonność metafizyczna. Bogusławowi Wolniewiczowi w darze*, red. M. Omyła, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1997.
- Triumf człowieczeństwa*, „Rzeczpospolita” 28.03.1998.
- Życie jako wartość*, „Edukacja Filozoficzna” 1998, t. 25, s. 47–58.
- Filozofia radziecka*, w: *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 3, red. A. de Lazari, Wydawnictwo Naukowe Semper, Łódź 2000.
- (Współautor: B. Wolniewicz) *Problematyczność gandyzmu*, „Edukacja Filozoficzna” 2000, t. 29.
- (Współautor: B. Wolniewicz) *Ksenofobia i wspólnota*, „Arcana” (Kraków) 2002, t. 43.
- (Współautor: B. Wolniewicz) *Niepokojące fakty wokół Polski*, „Arcana” (Kraków) 2002, t. 48.
- Zmierzch racjonalizmu*, „Edukacja Filozoficzna” 2003, t. 36.
- Kilka uwag do nazwy „Zarządzanie zasobami ludzkimi”*, „Promenada. Magazyn młodych profesjonalistów” 2003.
- (Współautor: B. Wolniewicz) *Spór o Kielce ’46* (2006), w: B. Wolniewicz, *Polska a Żydzi*, 3S Media, Warszawa 2018.
- (Współautor: B. Wolniewicz) *Zdarzenie na Ogrodowej* (2013), w: B. Wolniewicz, *Polska a Żydzi*, 3S Media, Warszawa 2018.
- (Współautor: B. Wolniewicz) *Tropiciele antysemityzmu* (2014), w: B. Wolniewicz, *Polska a Żydzi*, 3S Media, Warszawa 2018.
- (Współautor: B. Wolniewicz) *Pycha jako owoc cywilizacji chrześcijańskiej* (notatka z 1994 roku), w: B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*. Post factum, Wydawnictwo Antyk, Komorów 2021.
- O zjawisku antysemityzmu sterowanego. Pamięci Bogusława Wolniewicza*, w: *Seminarium Wolniewiczowskie. Referaty*, cz. 1, red. P. Okołowski, Fundacja „Katedra Bogusława Wolniewicza”–Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2022.

⁷ Zob. także opracowane przez Zbigniewa Musiała pisma Elzenberga z lat 1909–1916 zawarte w tekście *Naród i wojna*, „Etyka” 1990, t. 25.

Предисловие. Мысль Лема: бодрящий порыв свежего воздуха, w: П. Околовский, *Станислав Лем и разум. Философские этюды*, Галияфы, Минск 2022 [Predislovie. Mysl' Lema: boдрâšij poryv svežego vozduha, w: P. Okolovskij, Stanislav Lem i razum. Filozofskie ètûdy, Galiâfy, Minsk 2022].
Przyjaciел i wspôłpracownik (Bogusława Wolniewiczza) – czasy warszawskie. Rozmowy z prof. Zbigniewem Musiałem przeprowadzone w Warszawie i w Milanówku 12 stycznia i 3 maja 2019 r. oraz 5 marca i 23 kwietnia 2022 r. W spotkaniach udział wzięli Paweł Okołowski, Ewa Wolniewicz-Warska, w: E. Wolniewicz-Warska, *Bogusław Wolniewicz. Portret*, 3S Media, Warszawa 2025.

3. Przekłady z rosyjskiego

Pozner A., *Świat w oczach materialisty*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1968, ss. 147.

Korszunow A., *Od wrażenia do poznania naukowego*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1969, ss. 133.

4. Publikacje na temat twórczości Zbigniewa Musiała

Stalin i stalinizm (dyskusja redakcyjna nad artykułem Zbigniewa Musiała „Państwotwórczy wymiar stalinizmu”), „Edukacja Filozoficzna” 1989, t. 7, s. 173–190.

Butmanowicz-Dębicka I., *Wiedza pozaracjonalna w świetle wybranych teorii*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2015, rozdz. *Teoria współczesnego antyracjonalizmu Zbigniewa Musiała*, s. 207–287.

Okołowski P., *Teorie przeświadczeń pozaracjonalnych a teoria Musiała-Wolniewiczza*, „Przegląd Filozoficzny” 2017, nr 3, s. 267–277.

Noty o autorach

- Marcin Gileta – mgr, Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych i Sztuki, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, ul. Weteranów 18, 20-038 Lublin, gileta@wp.pl, ORCID: 0000-0003-0582-5469.
- Piotr Jeute – mgr, Wydział Filozofii, Uniwersytet Warszawski, ul. Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa, pk@jeute.pl, ORCID: 0009-0006-3076-0280.
- Elżbieta Magner – dr, Katedra Logiki i Metodologii Nauk, Uniwersytet Wrocławski, ul. Koszarowa 3/20, 51-149 Wrocław, elzbieta.magner@uwr.edu.pl, ORCID: 0000-0002-9329-0136.
- Bartosz Mariański – lic., Wydział Filozofii, Uniwersytet Warszawski, ul. Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa, b.marianski@student.uw.edu.pl, ORCID: 0009-0009-0126-7077.
- Paweł Okołowski – dr hab., Wydział Filozofii, Uniwersytet Warszawski, ul. Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa, pawel.okolowski@uw.edu.pl, ORCID: 0000-0002-3147-7528.
- Marcin Pietrzak – dr, Instytut Filozofii, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Opolski, ul. ul. Katowicka 89, 45-061 Opole, mpietrzak@uni.opole.pl, ORCID: 0000-0003-3925-9215.
- Mikołaj Winiarski – mgr, Wydział Filozofii, Uniwersytet Warszawski, ul. Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa, ma.winiarski@student.uw.edu.pl, ORCID: 0009-0004-1992-0592.
- Magdalena Woronowicz – mgr, Szkoła Doktorska, Uniwersytet w Białymstoku, ul. K. Ciołkowskiego 1K, p. 1018, 15-245 Białystok, magdalena.woronowicz@uwb.edu.pl, ORCID: 0000-0001-9360-7925.