

PL ISSN 0035-9599

POLSKIE TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE  
UNIwersytet MIKOŁAJA KOPERNIKA

# RUCH FILOZOFICZNY

KWARTALNIK

z a ł o ż o n y   p r z e z

KAZIMIERZA TWARDOWSKIEGO

TOM LXIV  
NUMER 4

---

Leszek Kusak – W kręgu inspiracji Tischnerowskich: pytanie o dobro, piękno, szczęście i wolność. Leszek Kusak – Krakowska Szkoła Antropologiczna. Krzysztof Piotr Skowroński – American and European Values III Charles S. Peirce's Normative Thought. Urszula Wybraniec-Skardowska – Alfred Tarski – człowiek, który zdefiniował prawdę. Timm Lampert – Decidability of First-order Logic. Odczyty i wykłady. – Recenzje i sprawozdania. – Polemika. – Wiadomości bieżące.

TORUŃ 2007

## SPIS RZECZY

Leszek Kusak – W kręgu inspiracji Tischnerowskich: pytanie o dobro, piękno, szczęście i wolność .....	565
Leszek Kusak – Krakowska Szkoła Antropologiczna .....	571
Krzysztof Piotr Skowroński – American and European Values III Charles S. Peirce's Normative Thought .....	579
Urszula Wybraniec-Skardowska – Alfred Tarski – człowiek, który zdefiniował prawdę .....	587
Tim Lampert – Decidability of First-order Logic .....	601
Odczyty i wykłady .....	615
Barbara Grabowska – Kilka uwag na temat nieposłuszeństwa obywatelskiego .....	615
Bartosz Orlewski – Odkrycie czy stypulacja? Perypetie definicyjne Plutona w kontekście teorii nazw naturalnorodzajowych Josepha Laporte'a .....	623
Krzysztof Stachewicz – Milczenie wobec Dobra. W stronę etyki apofatycznej .....	645
Agnieszka Skrobas – Inwersja aksjologiczna Fryderyka Nietzschego .....	655
Robert Zaborowski – Logos we fragmentach Presokratyków .....	673
Wiesław Walentukiewicz – Budowanie pojęć porządkujących za pomocą ostensji .....	691
Wojciech Krysztofiak – Część I. Egzystencjalistyczny model umysłu .....	703
Recenzje i sprawozdania .....	725
Rudolf Dupkala – <i>O mesjanizmie. Refleksje filozoficzne</i> (Miroslaw Tyl) .....	725
Joanna Trzópek – <i>Filozofie psychologii</i> (Bogdan Tadziki) .....	729
Polemika .....	735
Mieszko Tałasiewicz – Kilka komentarzy do uwag Wiesława Walentukiewicza .....	735
Wiadomości bieżące (Leon Gumański) .....	739

PL ISSN 0035-9599

POLSKIE TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE  
UNIWERSYTET MIKOŁAJA KOPERNIKA

# RUCH FILOZOFICZNY

KWARTALNIK

z a ł o ż o n y   p r z e z

KAZIMIERZA TWARDOWSKIEGO

TOM LXIV  
NUMER 4

TORUŃ 2007

Komitet Redakcyjny  
ZARZĄD POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO  
DYREKCJA INSTYTUTU FILOZOFII UMK

Redaktor

*Leon Gumański*

Zastępca Redaktora

*Ryszard Wiśniewski*

Sekretarz Redakcji

*Marcin T. Zdrenka*

Korespondenci

*Zbigniew Drozdowicz (Poznań), Czesław Głombik (Katowice),  
Lech Grudziński (Gdańsk), Ryszard Kleszcz (Łódź), Wojciech Krysztofiak (Szczecin),  
Leszek Kusak (Kraków), Maciej Manikowski (Wrocław), Adam Olech (Częstochowa),  
Marek Rembierz (Cieszyn), Piotr Teodorczuk (Warszawa),  
Bogumiła Truchlińska (Lublin), Witold Tulibacki (Olsztyn)*

Adres Redakcji

Uniwersytet Mikołaja Kopernika. Instytut Filozofii  
87-100 Toruń, ul. Fosa Staromiejska 1a

Printed in Poland

© Copyright by Redakcja „Ruchu Filozoficznego”  
Toruń 2007

WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU MIKOŁAJA KOPERNIKA

ul. Gagarina 39, 87-100 Toruń  
tel. (056) 611 42 95, fax 611 47 05  
dwyd@uni.torun.pl

DYSTRYBUCJA: Biuro Promocji, ul. Reja 25, 87-100 Toruń  
tel./fax (056) 611 42 38  
books@umk.pl

www.wydawnictwo.uni.torun.pl  
Wydanie I. Ark. druk. 13. Nakład 600 egz.  
Skład i łamanie: Dział Wydawnictw UMK  
Druk: EXPOL, 87-800 Włocławek

Leszek Kusak

## **W kręgu inspiracji Tischnerowskich: pytanie o dobro, piękno, szczęście i wolność**

W dniach 10–13 maja 2006 roku odbyły się w Krakowie VI Dni Tischnerowskie. Podobnie jak w poprzednich latach, organizatorzy (PAT, UJ, PWST, Znak) zadbali o to, aby program wypełniły liczne, stojące na wysokim poziomie spotkania, dyskusje i odczyty.

Tradycyjnie już pierwszym punktem Dni Tischnerowskich była msza św. w intencji księdza prof. Józefa Tischnera (środa, godz. 18.00, kolegiata św. Anny), celebrowana przez ks. Kardynała Stanisława Dziwisza. Po mszy w budynku PWST zorganizowany został przegląd filmów pod hasłem *Śmierć i nieśmiertelność*.

W drugim dniu (czwartek) przed południem w Collegium Maximum UJ wręczone zostały nagrody im. ks. Józefa Tischnera przyznawane przez miesięcznik i wydawnictwo Znak, a fundowane przez Ergo Hestię. W kategorii inicjatyw duszpasterskich i społecznych współtworzących „polski kształt dialogu” nagrodę otrzymała Janina Ochojska. W kategorii pisarstwa religijnego lub filozoficznego, stanowiącego kontynuację „myślenia według wartości”, nagrodzono prof. Karola Tarnowskiego za książkę *Ustyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*. W kategorii publicystyki lub eseistyki na tematy społeczne, która uczy Polaków przyjmować „nieszczęsny dar wolności”, wyróżniono prof. Piotra Kłodkowskiego za książkę *O pęknięciu wewnątrz cywilizacji*. Prócz wymienionych nagród wręczono również stypendium im. Józefa Tischnera przyznawane przez Instytut Nauk o Człowieku w Wiedniu. Otrzymała je absolwentka filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim, Anna Czuchry.

W tym samym dniu o godz. 17.00 odczyt z cyklu Colloquia Tischneriana wygłosił prof. Robert Spaemann. W wypełnionej po brzegi auli im. Józefa Tischnera Collegium Witkowskiego UJ zajął się on problemem *Dwuznaczności szczęścia*. Dwuznaczność ta widoczna jest – zdaniem Spaemanna – na różnych płaszczynach. Już sam wyraz „szczęście” oznaczać może przypadkowe wydarzenie odpowiadające naszym życzeniom (łac. *fortuna*) bądź też „bycie szczęśliwym”

(łac. *beatitudo* lub *felicitas*; gr. eudajmonia). W pierwszym przypadku szczęście przeciwstawiamy pechowi, w drugim – nieszczęściu. Można mieć szczęście (w pierwszym znaczeniu) i równocześnie być nieszczęśliwym (w drugim znaczeniu). I na odwrót.

Już od starożytności uwagę filozofów przyciągało szczęście rozumiane jako „bycie szczęśliwym”. Eudajmonia – jak twierdził Arystoteles – jest czymś, czego nie można nie pragnąć. Stanowi ona także kryterium oceny, czy nasze pragnienia są naprawdę naszymi pragnieniami, czy też wynikają raczej z niewiedzy. Starożytni Grecy przytaczali dwa argumenty, które, ich zdaniem, przemawiają za tym, że mówienie o „naszych prawdziwych pragnieniach” jest uzasadnione. Po pierwsze to, czego pragniemy, często nie odpowiada naszym oczekiwaniom. Upagnione rzeczy obiecują nam coś więcej niż siebie same – obiecują eudajmonię. Po drugie ktoś, kto pragnie raz tego, innym razem czegoś zupełnie innego, nie żyje w harmonii lub – jak mawiali starożytni Grecy – „w przyjaźni z samym sobą”. Taka harmonia staje się udziałem człowieka dopiero wtedy, gdy odnajdzie on drogę do jedności swoich pragnień, zintegruje kierujące nim siły i motywy, gdy zrozumie, na czym polega eudajmonia.

Na pytanie, czym jest eudajmonia rozumiana jako szczęście, M. Terentius Varro wylicza aż 288 odpowiedzi. Św. Augustyn wyciąga stąd wniosek, że zdefiniowanie tego pojęcia jest niemożliwe. Głównym powodem takiego stanu rzeczy jest, jego zdaniem, to, że urzeczywistnienie szczęśliwości wykracza poza granice życia doczesnego. Tym samym jednak – jak zauważa Spaemann – eudajmonia przestaje pełnić rolę kryterium dobra i zła. Jedynym wyjściem wydaje się rozwiązanie przyjęte przez Kanta, zgodnie z którym moralnie dobre jest to, co czyni nas godnymi szczęścia. Szczęście to nagroda za cnotę. Pojęcie powinności staje się podstawową kategorią etyki.

W dalszej części swojego odczytu Spaemann poddał analizie zmienne koleje losu idei powinności (wywody te z konieczności pomijam), po czym, wracając do głównego motywu swoich rozważań, jeszcze raz postawił pytanie o przyczyny klęski, jaka spotkała różne wersje koncepcji eudajmonii. Jego zdaniem należy ich szukać w wieloznaczności i wynikających stąd wewnętrznych sprzecznościach pojęcia szczęścia. Dzieje hedonizmu filozoficznego, w szczególności w wersji Epikura, pokazują, że próba konsekwentnego pomyślenia szczęścia jako czysto subiektywnego stanu dobrego samopoczucia zakończyła się niepowodzeniem. Wprawdzie subiektywne przeżywanie udanego życia, czyli radość, jest elementem szczęśliwości, ale tylko podrzędnym i wtórnym. To, czego naprawdę pragniemy, czyli szczęście, ma zewnętrzną obiektywną stronę, której nie da się przeformułować lub przełożyć na język subiektywny. Tę zewnętrzną stronę Spaemann określa mianem „życia, które się udaje”. Pojęcie to zakłada, że życie ludzkie,

w przeciwieństwie do zwierzęcego, może stanowić pewną całość. Jest tak m.in. dlatego, że dysponujemy pamięcią i możemy wybiec myślami w przyszłość, aż po śmierć, o której wiemy, że nieuchronnie nastąpi. Sens tej całości jest do końca otwarty. Ma ona przy tym charakter wektorowy. Mianowicie ważne jest, czy nasze życie jako całość znajduje się na linii „wstępującej” czy też „zstępującej”; czy ogólny bilans jest pozytywny, czy też negatywny.

Łączenie wielu chwil życia w całość nie jest – jak podkreśla Spaemann – obiektywnym procesem dziejącym się poza tymi chwilami. Dzieje się to właśnie w tych chwilach stanowiących część naszego życia. W pewnych chwilach doświadczamy życia jako całości, zaś same te chwile są częściami całości. Całość jest więc częścią samej siebie. Uwidaczniająca się tu dwuznaczność polega – zdaniem Spaemanna – na tym, że z jednej strony tylko całość życia może być określona jako udana i szczęśliwa, z drugiej zaś scalenie życia jest zawsze tylko chwilowym przeżyciem. Wątpliwości potęguje jeszcze fakt, iż szczęście nie jest równoznaczne z refleksją nad szczęściem. Wręcz przeciwnie! Najbardziej szczęśliwym człowiekiem wydaje się ten, kto bez pamięci zatracił się w swoim szczęściu. Czy jednak można być szczęśliwym, nie wiedząc o tym?

Kolejny problem stwarza sprzeczność między samowystarczalnością i spełnieniem. Udanе życie wydaje się być nierozzerwalnie związane z samowystarczalnością i samoopanowaniem. Myśl ta znalazła wyraz w postulacie stoików, aby udane życie było niezależne od *fortuny*. Tym samym jednak – jak zauważa Spaemann – nie da się go pogodzić ze szczęśliwością duchową (*beatitudo*), która w ujęciu chrześcijan wiąże się ze spełnieniem polegającym na rezygnacji z samowystarczalności na rzecz zatracenia się w miłości.

Dwuznaczność szczęścia – według Spaemanna – jest wyrazem konstytutywnej dwuznaczności *conditio humana*. Albowiem z jednej strony człowiek jest zwierzęciem wyposażonym w popędy, żywą istotą dążącą do zachowania samej siebie i swego gatunku. Z drugiej zaś jest on istotą świadomą tego stanu. Dla człowieka istnieją nie tylko obiekty, lecz także byty i bycie. Widzi on siebie jako część świata drugiego człowieka, a nie tylko jako część własnego świata. Jako istota rozumna człowiek żyje w horyzoncie, którego nie jest punktem środkowym. Co prawda zawsze konstytuuje on horyzont, w którym się porusza, ale „spojrzenie rozumu jest spojrzeniem znikąd”.

Podwójna perspektywa życia – centralna i zarazem uniwersalna – powoduje, że również idea udanego życia jest dwuznaczna. Nie uszło to uwadze Arystotelesa, który wyróżnił dwa sposoby bycia szczęśliwym. Pierwszym jest szczęście wynikające z moralnego życia w państwie, ukierunkowane na urzeczywistnianie wrodzonych zadatków i zdolności. Arystoteles, nieco zaskakująco, określa je jako szczęście „tylko ludzkie”. Ma on na myśli, iż jest to szczęście zależne od czynni-

ków zewnętrznych i oparte na kompromisie. Przeciwstawia mu „szczęście jako takie”, które polega na urzeczywistnieniu perspektywy uniwersalnej i udziale w sprawach wiecznych. Ludzie jako istoty skończone i zmysłowe mogą mieć w swoim życiu tylko krótkie okresy tego typu szczęścia.

Według Spaemanna, chrześcijanie – podobnie jak Platon – są w tym względzie większymi optymistami. Wierzą oni w możliwość samotranscendowania człowieka, który nie tylko jako istota myśląca, lecz także kierująca się wolą, może porzucić swoją centralną perspektywę, np. gdy cierpi z cierpiącymi lub raduje się wraz z tymi, którzy napełnieni są radością. Właśnie wtedy – zdaniem Spaemanna – człowiek budzi się do rzeczywistości, urzeczywistnia ją. Proces ten można określić krótko słowem „miłość”. Zniesiona zostaje sprzeczność pragnienia i powinności, możliwe staje się pomyślenie takiego szczęścia, które jest doskonale za sprawą ironii wobec samego siebie. Choć tego typu szczęście może wydawać się utopią, to jest nią – jak z przekonaniem głosi Spaemann – tylko w tym sensie, iż rzadko odkrywamy, że życie żyje wyłącznie miłością, zaś my, żyjąc, już zawsze jesteśmy szczęśliwi. Ujmując to inaczej: szczęście jest otwarciem oczu na życie. Aby do tego doszło, musimy jednak mieć szczęście.

Po wystąpieniu prof. Spaemanna uczestnicy Dni Tischnerowskich musieli w szybkim tempie przemieścić się do Auditorium Maximum UJ. Tam właśnie o godz. 19.00, w tzw. „jaskini filozofów”, rozpoczęła się debata na temat *Dobra i piękna*. W dyskusji udział wzięli: prof. Jerzy Jarzębski, prof. Krzysztof Michalski, prof. Robert Spaemann i prof. Władysław Stróżewski.

W piątek (12 maja) odbyły się dwa panele. Przed południem hasłem wywoławczym do dyskusji był temat *Między relatywizmem a fundamentalizmem*. Przewodzący dyskusję mgr Dobrosław Kot mógł się odwołać do wiedzy i polemicznego temperamentu dr hab. Agaty Bielik-Robson, prof. Tadeusza Gadacza, o. prof. Jana Andrzeja Kłoczowskiego OP i prof. Andrzeja Szahaja. Z kolei po południu swoimi przemyśleniami na temat *Sumienia w świecie wolności* dzielili się: prof. Aleksander Bobko, ks. prof. Paweł Bortkiewicz, prof. Joanna Górnicka-Kalinowska i ks. prof. Andrzej Szostek. Bogaty w wydarzenia dzień zakończył spektakl w wykonaniu studentów PWST pt. *Prorok miłosierdzia – rzecz o św. Siostrze Faustynie w piętnastu obrazach*.

W ostatnim dniu (sobota, 13 maja) na dziedzińcu Wyższej Szkoły Europejskiej im. ks. Józefa Tischnera zorganizowana została majówka, na której, prócz prawykonania hymnu szkół tischnerowskich i „slamu” filozoficznego, uwagę gości przyciągały przysmaki i muzyka z Łopusznej. Nie był to jednak, jak w poprzednich latach, ostatni punkt programu Dni Tischnerowskich, albowiem po południu w wypełnionym słuchaczami Auditorium Maximum UJ odbyła się dyskusja prof. Leszka Kołakowskiego i ks. Adama Bonieckiego na zaproponowany



przez „Tygodnik Powszechny” temat: *Jeśli Bóg istnieje....* Wątkiem przewodnim dyskusji było pytanie o pochodzenie i naturę zła. Jak można się było spodziewać, ta fundamentalna, podejmowana od wieków kwestia, również tym razem nie została rozstrzygnięta. Wymiana zdań była jednak tak interesująca, że nikt nie czuł się rozczarowany.

Kolejne Dni Tischnerowskie przeszły już do historii. Niezależnie od wysokiego poziomu odczytów, dyskusji i wystąpień, jedno należy w nich podkreślić szczególnie. Organizowane w Polsce zjazdy, konferencje i seminaria filozoficzne najczęściej borykają się z problemem nikłego zainteresowania, nie tylko ze strony szerokich kręgów ludzi wykształconych, lecz także, co dziwne, ze strony tych, którzy zawodowo parają się badaniem problemów filozoficznych. Na tym tle organizowane w Krakowie Dni Tischnerowskie są godnym podziwu i naśladowania wyjątkiem. Publiczność (zarówno młoda, jak i ta bardziej doświadczona) dzień w dzień szczelnie wypełnia sale, nagrywa, notuje, zadaje pytania. Widzą i doceniają to zaproszeni goście, którzy nie szczędzą starań, aby nie zawieść oczekiwań licznie zgromadzonych słuchaczy. W czym tkwi tajemnica tego sukcesu? Czy główną rolę odgrywa aktualność myśli Tischnera, czy też sprawność organizatorów i siła reklamy? A może po części jedno i drugie? Niezależnie od tego, która z odpowiedzi jest właściwa, należy mieć nadzieję, że w kolejnych latach organizatorom uda się podtrzymać dobrą passę i Dni Tischnerowskie wciąż będą przyciągać rzesze słuchaczy spragnionych dobrze podanej wiedzy filozoficznej.

Leszek Kusak

## Krakowska Szkoła Antropologiczna

Centrum Jana Pawła II „Nie lękajcie się!”, przy współpracy Katedry Bioetyki, Katedry Eklezjologii, Katedry Teologicznej Antropologii oraz Ośrodka Badań nad Myślą Jana Pawła II Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, zorganizowało sympozjum pod hasłem *Krakowska Szkoła Antropologiczna*. Odbyło się ono 18 kwietnia 2007 roku (środa) w auli Centrum Jana Pawła II przy ul. Kanoniczej 18.

Warto przypomnieć, że Centrum Jana Pawła II „Nie lękajcie się!” to projekt powołany do życia 2 stycznia 2006 roku przez Metropolitę Krakowskiego ks. Kardynała Stanisława Dziwisza dla upamiętnienia osoby i dzieła papieża Polaka. „Centrum” ma za zadanie promować duchowość, kulturę i tradycję związaną z osobą Jana Pawła II oraz prowadzić działalność naukową, edukacyjną i społeczną. W projekt, który przewiduje m.in. budowę w pobliżu Sanktuarium w Łagiewnikach domu Jana Pawła II, domu spotkań młodzieży, a także utworzenie ośrodka dialogu międzyreligijnego, zaangażowanych jest wiele wybitnych osobistości świata nauki, kultury i biznesu, z Polski i zagranicy.

Sympozjum na temat krakowskiej myśli antropologicznej, zorganizowane w drugą rocznicę śmierci Jana Pawła II, to pierwsze z planowanego przez „Centrum” cyklu spotkań poświęconych Jego spuściznie.

Licznie zgromadzonych słuchaczy powitał ks. Kardynał Stanisław Dziwisz. Podkreślił on, że pytanie „kim jest człowiek” przyciągało uwagę Karola Wojtyły we wszystkich okresach Jego życia. Pytanie to było dla Niego ważne szczególnie w kontekście dramatu II wojny światowej oraz sowieckiego zniewolenia (stalinizm, łagry). Jan Paweł II w swojej refleksji nad człowiekiem próbował połączyć tradycję tomistyczną z fenomenologią, przypominał o więzi między prawdą i dobrem, wskazywał na zagrożenia, jakimi są dla człowieka relatywizm i utylitaryzm. Jego „integralna koncepcja człowieka” jest próbą przeciwstawienia się tym zagrożeniom i stworzenia wielowymiarowego obrazu egzystencji człowieka.

Słowo wprowadzające do sympozjum wygłosił Dziekan Wydziału Teologicznego PAT, ks. dr hab. Jan Daniel Szczurek (prof. PAT). Podkreślił on, że

obecne spotkanie jest kontynuacją rozważań nad myślą Jana Pawła II prowadzonych na konferencji zorganizowanej przez UJ w 2006 roku. Zasadniczym celem sympozjum jest ukazanie krakowskiego środowiska filozoficznego, w którym wychował się Karol Wojtyła, oraz próba odpowiedzi na pytanie, czy w odniesieniu do badań nad człowiekiem istnieje jakaś wspólna idea łącząca twórczość takich myślicieli jak Roman Ingarden, Karol Wojtyła, Antoni Kępiński i Józef Tischner. Pozytywna odpowiedź pozwoliłaby – zdaniem ks. prof. Szczurka – uzasadnić tezę o istnieniu krakowskiej szkoły antropologicznej.

Jako pierwszy z zaproszonych gości głos zabrał prof. dr hab. Adam Węgrzecki (AE Kraków), który tematem swojego wystąpienia uczynił *Antropologię Romana Ingardena*. Zwrócił on uwagę na pewien paradoks. Jak wiadomo, autor *Sporu o istnienie świata* nie poświęcił filozofii człowieka żadnego z wydanych przez PWN w latach 1957–1995 czternastu tomów swoich dzieł. Można by więc odnieść wrażenie, że problematyka antropologiczna nie przyciągała jego uwagi, stanowiła zaledwie margines jego filozoficznych rozważań. Zdaniem Węgrzeckiego taka konkluzja jest jednak nietrafna. Zagadnieniem osoby ludzkiej Ingarden zainteresował się już we wczesnej młodości, mianowicie w 1913 roku. Wtedy to planował napisanie rozprawy doktorskiej na temat: *Struktura osoby ludzkiej*. „Względy uboczne” – jak sam to określił – zdecydowały o uzgodnieniu z Husserlem innego tematu. Ingarden zajął się wtedy zagadnieniem intuicji u Bergsona, jednak problematyki antropologicznej „nigdy nie stracił z oczu”. Odgrywała ona ważną rolę w jego rozważaniach. W kilku artykułach (*Człowiek i jego rzeczywistość*, 1935; *Człowiek i czas*, 1946; *Człowiek i przyroda*, 1958; *O naturze ludzkiej*, 1961) oraz w obszernych fragmentach prac o innej tematyce poddał on analizie niektóre istotne aspekty egzystencji człowieka, tworząc tym podstawę do budowy jego ogólnej koncepcji.

Roman Ingarden odrzuca pogląd, jakoby człowieczeństwo było w jakiś sposób dane, wstępnie uformowane, gotowe, a tym samym zagwarantowane. Jego zdaniem trzeba nieustannie starać się i zabiegać o to, aby być człowiekiem. Człowieczeństwo musi być stale wydobywane i nie mniej aktywnie podtrzymywane. Stanowi ono „cienką warstwę” pokrywającą obcą człowiekowi „zwierzęcą naturę”, w której „nie rozpoznaje on samego siebie”. Człowiek jest zatem istotą, która – jak trafnie zauważyli Sartre i Heidegger – sama siebie kształtuje i w pewnym sensie tworzy.

Tworzenie siebie nie polega – według Ingardena – tylko na mozolnej pracy nad sobą, na ograniczaniu wpływu jakichś czynników, na samym poskramianiu swojej „zwierzęcej natury”, lecz dokonuje się przede wszystkim dzięki działaniom przezwyciężającym „bezład świata fizyko-biologicznego” i prowadzącym do powstania czegoś w świecie zewnętrznym. Nie chodzi przy tym o działania

podejmowane z myślą o swojej wygodzie i przyjemności, lecz bezinteresowne, odznaczające się aksjologiczną pozytywnością. Dzięki nim wytwarza się zupełnie nowa *quasi-rzeczywistość*, na którą składają się teorie filozoficzne i naukowe, dzieła sztuki, instytucje i systemy prawne, języki wraz ze sposobami ich utrwalania i przekazywania, innymi słowy – szeroko rozumiana kultura. Tworząc tę szczególną rzeczywistość, żyjemy niejako „ponad stan”, budujemy świat, który nie pozostaje w związku z naszymi potrzebami biologicznymi. Jednak bez tego świata – jak podkreśla Ingarden – nie byłibyśmy właśnie ludźmi.

Poszukiwanie wartości i dążenie do ich urzeczywistnienia tkwi – według Ingardena – w naturze człowieka. Ma on „potrzebę, a nawet odczuwa konieczność posiadania i poznawania wartości, tudzież ich realizowania”. Czy to oznacza, że warunkiem bycia człowiekiem w pełnym tego słowa znaczeniu jest tworzenie dzieł estetycznych, naukowych czy też filozoficznych o niekwestionowanej wartości? Ingarden nie odpowiada wprost na to pytanie, jednak – jak sądzi Węgrzecki – nie wydaje się, aby oczekiwał on od każdego człowieka, iż zdobędzie się na tego rodzaju twórczość. Raczej mamy tu do czynienia z pewnego rodzaju gradacją. Tylko nieliczni potrafią doprowadzić do ukonstytuowania się przedmiotu, w którym ujawnia się jakaś wartość pozytywna, zaś większość kształtuje swoje człowieczeństwo poprzez współtworzenie polegające na sięganiu do rozmaitych dzieł i czerpaniu z nich oraz poprzez czyny moralnie wartościowe. Tego typu aktywność również zmienia człowieka, uszlachetnia go, czyni lepszym, wydobywa z niegp człowieczeństwo.

Najistotniejszą rolę w kształtowaniu człowieczeństwa odgrywają – według Ingardena – wartości moralne, estetyczne i poznawcze. Jako twórca lub współtwórca rzeczywistości, w której mogą się one pojawić, człowiek nabywa godności wewnętrznej, staje się osobą, nadaje swemu życiu nowy sens, a nawet przybliża się do bytu nieskończonego. Jako taka właśnie istota człowiek zajmuje szczególne stanowisko w świecie. Jest pewnego rodzaju pośrednikiem pomiędzy tym, co jest tylko „przyrodą”, a tym, co tylko on może w pewnym przybliżeniu przezuwać w „ujawnionych i ucieleśnionych przez siebie wartościach”.

Ingarden niestety nie rozwija tej interesującej myśli. Jednak w *Sporze o istnienie świata* uzupełnia ten obraz innymi jeszcze uwagami na temat człowieka. Jest on w nich ujmowany jako osoba, czyli byt, którego – w opinii Ingardena – nie da się sprowadzić do strumienia przeżyć bądź też do spełnianych aktów świadomych, jak utrzymywał Scheler. Osoba jest czymś więcej niż ogół zachodzących w niej zdarzeń i procesów. Ma ona centrum bytowe, które stanowi osobowe Ja, świadomy podmiot. Owo Ja jest zakorzenione zarówno w duszy, jak i w ciele. Czerpie bowiem z „sił i zdolności duszy, a w swoim ciele znajduje oparcie dla czynów”. Ja przenika swą duszę, którą „uosabia”, i swoje ciało, którym się posłu-

guje. Nie znaczy to jednak, że Ja zdaje sobie sprawę ze wszystkiego, co dzieje się w tych dwóch sferach bytowych, bądź też, że zawsze panuje nad nimi. Są to bowiem systemy względnie izolowane, są to sfery bytowe częściowo „otwarte”, a częściowo „zamknięte”.

Osobie przysługuje pewien stopień autonomii wobec świata zewnętrznego. Dzięki temu jej działania mogą być w jakiejś mierze wolne. Te, które posiadają ten walor, nazywa Ingarden „czynami własnymi” podmiotu. Wypływają one wprost z Ja danej osoby, mają one w osobie swój prawdziwy początek. „Czyny własne” są świadectwem wolności osoby. Może ona zatem być podmiotem działań moralnych, może kształtować swoje człowieczeństwo i czynić to odpowiedzialnie.

Następny z uczestników sympozjum, prof. dr hab. Karol Tarnowski (PAT), wygłosił odczyt na temat: *Józefa Tischnera filozofia człowieka*. Jego zdaniem decydujący wpływ na rozwój filozoficzny Tischnera miało rozstanie się z filozofią tomistyczną i opowiedzenie się po stronie fenomenologii. Ta pierwsza – zdaniem Tischnera – w sposób nieuprawniony redukowałam człowieka do poziomu jednego z wielu bytów, które z ontologicznego punktu widzenia niczym się od siebie nie różnią. Tego typu kosmologizacja filozofii prowadziła do zapoznania swoistości człowieka. Tymczasem – według Tischnera – i w tym był on bliski Karolowi Wojtyłce, człowiek nie redukuje się do struktur właściwych innym bytom. Tym, co go wyróżnia, jest „przeżyciowość”.

Biorąc pod uwagę tę właśnie swoistość przedmiotu badań, Tischner próbuje wypracować metody, które wykraczają poza tradycyjne schematy pojęciowe, w tym również poza stosowane przez naukę narzędzia badania i opisu człowieka. Odwołując się do fenomenologii, stara się on wnikać w człowieka jako byt przeżywający. Dla osiągnięcia tego celu nie są – według niego – przydatne trzy często stosowane modele ujęcia świadomości: (a) model przestrzenności, błędnie przyjmujący, że świadomość jest bytem, któremu można przypisać jakieś przestrzenne wymiary; (b) model związku przyczynowego, który zapomina o fundamentalnym fakcie, że wewnątrz człowieka jest przede wszystkim wolnością; (c) model formy, posługujący się wziętą ze świata rzeczy kategorią substancji, traktujący przeżycia – wzorem Boecjusza – jako własność substancji. Właściwym punktem wyjścia w badaniach nad człowiekiem jest – według Tischnera – założenie, iż człowiek sam siebie tworzy w aktach świadomości. Jest to zasadniczy moment, którego brak w przypadku innych bytów.

Analizując świadomość, Tischner skupia uwagę na jej intencjonalności oraz na fakcie, który często nam umyka, że przedmioty świadomości są przedmiotami *dla* podmiotu. To „dla” jest najtrudniejsze do zbadania. Świadomość jest dana samej sobie. Nie chodzi przy tym tylko o świadomość aktów, lecz także o coś, co

jest pod nimi. Ta głębia zawiera m.in. wolność oraz Ja. „Ja” to ten, który działa. Nie da się ono zredukować do świadomości. Jest wyróżnioną wartością, która odrzuca lub wybiera. To właśnie, nieredukowalne do niczego Ja określone zostało przez Tischnera mianem „Ja aksjologicznego”.

„Ja aksjologiczne” – w ujęciu Tischnera – jest wartością, która, inaczej niż wszystkie inne wartości, pozbawiona jest elementu negatywnego. Działa ono w czasie i jest zarazem pozaczasowym źródłem tego działania. W ten sposób ujawnia się transcendencja Ja wobec świata (Ja jest irrealne).

Aktywność Ja nierozzerwalnie związana jest z wolnością. Bez niej – zdaniem Tischnera – nie można zrozumieć człowieka. Wiąże się z nią jednak pewne niebezpieczeństwo. Wolność może zachłysnąć się swoją autonomią. Tymczasem jej zadaniem jest służyć realizacji tego, co nazywamy „byciem sobą”, służyć wyzwoleniu człowieka. Paradoks tej sytuacji polega więc na tym, że wolność jest zarazem początkiem i końcem, warunkiem i rezultatem procesu samokreacji człowieka.

Drugim istotnym elementem Tischnerowskiej koncepcji człowieka jest jego filozofia dramatu. Profesor Tarnowski przedstawił w swoim wystąpieniu jej ogólny zarys, koncentrując swoją uwagę na fenomenie spotkania. Także w tym przypadku zwrócił on uwagę na duchowe pokrewieństwo myśli Józefa Tischnera i Karola Wojtyły: obaj preferują i rozwijają myślenie zorientowane na dobro i prawdę.

Ostatnim mówcą w przedpołudniowej części sympozjum był przedstawiciel krakowskiego środowiska psychiatrów, prof. Jacek Bomba (Collegium Medicum UJ), który wystąpił z odczytem na temat: *Antropologia Antoniego Kępińskiego*. Na wstępie odniósł się on do zarzutu często stawianego psychiatrom, dotyczące rozwijanych również przez Kępińskiego badań nad człowiekiem. Mówi się mianowicie, że psychiatria dokonuje nieuprawnionej ekstrapolacji doświadczeń klinicznych, które dotyczą przede wszystkim stanów chorobowych, na całą sferę zjawisk, w których wyraża się człowieczeństwo. Kępiński odpierał ten zarzut, wskazując, że w chorobie ujawniają się z całą wyrazistością niektóre istotne, ukryte w normalnych okolicznościach, składowe osobowości człowieka. Podkreślał również, że zjawiska i doświadczenia dotyczące człowieka tworzą continuum obejmujące zarówno przypadki skrajne (które szczególnie interesują psychiatrię), jak i te, które występują pomiędzy skrajnościami, stanowiąc dla nich tło i punkt odniesienia. Budowana przez psychiatrię koncepcja człowieka stara się uwzględnić wszystkie te przypadki, choć niejako z definicji skupia ona uwagę przede wszystkim na zjawiskach odbiegających od normy.

Kępiński ujmuje człowieka jako istotę o silnie zakorzenionej potrzebie wolności, twórczą, przekształcającą swoje otoczenie i świat, nieustannie rozwija-

jąca się. Jego zdaniem są to cechy swoiście ludzkie, znajdujące wyraz w bardzo różnych, pozytywnych i negatywnych zjawiskach. Ich wspólnym biologicznym fundamentem są potencjalne struktury czynnościowe mózgu.

Podobnie biologizujący charakter mają prowadzone przez Kępińskiego analizy takich egzystencjalnych momentów ludzkiego istnienia, jak lęk czy też sytuacje ekstremalne. Zarówno lęk przed śmiercią, jak i lęk dezintegracyjny, jak też lęk moralny wykształciły się – jego zdaniem – w toku ewolucji człowieka w wyniku selekcji naturalnej. Również sumienie – jak przypuszcza Kępiński – pełni funkcję przystosowawczą i ma wrodzony charakter.

Rozważania Kępińskiego poświęcone sytuacjom ekstremalnym nie mają charakteru czysto teoretycznego, lecz, jak w większości przypadków analizowanych przez niego, opierają się na obszernych badaniach empirycznych dotyczących doświadczeń więźniów oświęcimskich. Kępiński niezwykle trafnie i głęboko opisuje ich walkę o zachowanie życia i godności, nieustanną dezintegrację i odbudowywanie związków interpersonalnych, panikę i strach towarzyszące nawet najprostszym czynnościom życiowym i wreszcie, co też było zjawiskiem częstym, upadek, utratę człowieczeństwa, po której nie ma już powrotu. Te wstrząsające psychologiczno-filozoficzne analizy „sytuacji granicznych” mają głęboko humanistyczny sens i pozwalają zaliczyć Kępińskiego do grona najznamienitszych znawców ludzkiej duszy.

Popołudniową część sympozjum rozpoczął ks. dr hab. Tadeusz Biesaga, prof. PAT, odczytem na temat: *Godność a wolność w antropologii Karola Wojtyły*. W swoim wystąpieniu autor przedstawił zarys „realistycznego personalizmu” Karola Wojtyły, koncentrując swoją uwagę na niezwykle ważnym atrybucie ludzkiej egzystencji, mianowicie wolności.

Błędne rozumienie wolności prowadzi niekiedy do jej absolutyzacji i – w rezultacie – do wypaczenia aksjologicznego wymiaru człowieczeństwa. Przypisuje się wolności prawo do zmieniania i projektowania natury człowieka, zakreślania ram i sposobów rozumienia osoby, jej godności. Tymczasem, na co zwraca uwagę Karol Wojtyła, relacje te powinny być ujmowane inaczej, powinny być odwrócone. Wolność można zrozumieć jedynie w polu aksjologicznym godności osoby. Ta określa bowiem granice ludzkiej i boskiej wolności.

Wolność jest zatem środkiem, a nie celem. Ona jest dla miłości, prawdy i dobra. Karol Wojtyła podkreśla, że wolność można zrozumieć dopiero w kontekście stawania się dobrym. Ważne jest bowiem nie tylko to, że wybieram, lecz także – co wybieram. Dzięki odniesieniu do prawdy osoba zyskuje niezależność. Granice wolności określone są przez dobro w prawdzie.

W swoich antropologicznych rozważaniach Karol Wojtyła przeciwstawia się próbom podważania racjonalnej natury człowieka, przeciwstawia się tym, któ-

rzy prawdę i dobro traktują jako przejaw totalitaryzmu. Opowiada się za etyką godności i wolności, przeciw etyce wolności bez godności.

Ostatni referat zatytułowany *Dar i komunია*. *Teologiczna antropologia Jana Pawła II* wygłosił o. dr hab. Jarosław Kupczak OP (PAT). W swoim wystąpieniu podkreślił on, że intencją Jana Pawła II było rozwijanie antropologii zbudowanej na chrześcijańskim fundamencie, antropologii, która spogląda na człowieka przez pryzmat objawienia.

Antropologia teologiczna (w przeciwieństwie do antropologii filozoficznej) uznaje konieczność reinterpretacji sokratejskiego „poznaj samego siebie”. Zakłada bowiem, że samopoznanie dokonuje się nie tyle poprzez introspekcję, co przede wszystkim przez spotkanie z Chrystusem Odkupicielem (*Redemptor hominis*). Spotkanie to owocuje głębokim zdumieniem nad samym sobą, odkryciem, że życie człowieka pozbawione jest sensu, jeśli nie znajdzie oparcia w objawieniu.

Według powyższej zasady reinterpretowane są – zdaniem Kupczaka – wszystkie podstawowe kategorie chrześcijańskiej antropologii: osoba, godność człowieka, wolność, sumienie, prawda, małżeństwo. Nie jest to zadanie łatwe. Wymaga bowiem odwołania się do historycznej hermeneutyki, która bada znaczenie każdego z tych pojęć w tradycji chrześcijańskiej i w nurtach postchrześcijańskich, prowadzących dyskusję z wcześniej ustaloną linią interpretacji.

Według Kupczaka w etyce i antropologii Jana Pawła II istotną rolę odgrywają pojęcia daru i komunii. Ukazanie sensu daru łączy się ze wskazaniem tego wymiaru relacji międzyludzkich, który cechuje bezinteresowność. Wolność jest warunkiem koniecznym daru („prawo daru”), jednak dopiero dar nadaje sens wolności.

Dar to pojęcie u swych źródeł teologiczne (związane np. z kwestią trynitaryzmu), podobnie jak termin „komunia” (*communio* – łączność z Kościołem, udział w życiu Kościoła), który w dziełach Karola Wojtyły pojawia się po raz pierwszy po powrocie z Soboru Watykańskiego II. Refleksja poświęcona różnym formom komunii (łączności, uczestnictwa, jedności), w szczególności zaś komunii osób, stanowi – według Kupczaka – ważny i trwały element antropologicznych rozważań Jana Pawła II.

Symposium zakończyło się dyskusją panelową, do której zaproszeni zostali wszyscy referenci oraz o. prof. Andrzej Napiórkowski OSPPE, prof. Władysław Stróżewski (UJ) i ks. prof. Jan Daniel Szczurek (PAT). Panelistom postawiono jedno zasadnicze, związane z tematem symposium, pytanie: „Czy można mówić o krakowskiej szkole antropologicznej?”. Większość zabierających głos miała w tej kwestii wątpliwości. Zwracano m.in. uwagę, że nieuprawnione jest użycie, mającego ściśle określonej konotacji, terminu „antropologia”. W rachubę wchodzi bowiem co najwyżej jakaś postać filozofii człowieka.



Posłużenie się terminem „szkoła” również wzbudziło zastrzeżenia zebranych. Najpełniej wyraził je prof. Stróżewski, formułując siedem warunków, jakie powinny być spełnione (choć niekoniecznie w pełnym zakresie), aby można było mówić o szkole filozoficznej. Po pierwsze, muszą być członkowie Szkoły. Po drugie, Szkoła powinna mieć mistrza (być może nawet kilku), który jest autorytetem, do którego można nawiązać. Po trzecie, można wskazać wspólną tematykę badawczą (nie musi być narzucona, gdyż może być także wynegocjowana). Po czwarte, Szkoła opiera się na wspólnych założeniach metodologicznych. Po piąte, istnieją ściśle kontakty osobowe między członkami Szkoły. Po szóste, dobrze byłoby, gdyby Szkoła miała swój organ prasowy, jakiś periodyk umożliwiający propagowanie własnych poglądów. Po siódme, Szkoła filozoficzna jest w mniejszym lub większym stopniu zamknięta na wpływy zewnętrzne. Według Stróżewskiego większość tych warunków nie jest spełniana przez środowisko krakowskie. Nie może to jednak dziwić, gdyż szkoły filozoficzne w ogóle są zjawiskiem rzadkim. Na gruncie polskim na takie miano zasłużyła sobie jedynie Szkoła Lwowsko-Warszawska.

Mimo negatywnej odpowiedzi na pytanie dotyczące szkoły antropologicznej, zgodna była opinia uczestników sympozjum o istnieniu w Krakowie bardzo korzystnych warunków dla prowadzenia badań nad człowiekiem. Decyduje o tym zarówno tradycja (wciąż żywa i silna) prowadzenia tego typu badań, jak i liczne grono specjalistów z różnych dziedzin, którzy na gruncie filozofii, psychologii, psychiatrii, medycyny i socjologii próbują zgłębić tajemnice człowieka.

Krzysztof Piotr Skowroński

## American and European Values III Charles S. Peirce's Normative Thought

Międzynarodowa konferencja filozoficzna  
w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Opolskiego

W dniach 26–30 czerwca 2007 r. w Opolu odbyła się międzynarodowa konferencja filozoficzna pod tytułem *Charles S. Peirce's Normative Thought*, w ramach serii corocznych spotkań pod ogólnym tytułem *American and European Values*; tak więc w 2005 roku miała miejsce konferencja pod tytułem *American and European Values. A Philosophical Rapprochement*<sup>1</sup>, zaś w 2006 roku – *II International Conference on George Santayana*<sup>2</sup>. Współorganizatorami tegorocznej konferencji byli profesor Nathan Houser, kierownik Peirce Edition Project i jednocześnie dyrektor Instytutu Myśli Amerykańskiej (Institute for American Thought) przy Indiana University-Purdue University Indianapolis (IUPUI), USA oraz dr Krzysztof Piotr Skowroński z Instytutu Filozofii Uniwersytetu Opolskiego.

Potrzebę zorganizowania takiego spotkania potwierdziła obecność prezydent The Charles S. Peirce Society, profesor Lucii Santaelli z Brazylii oraz wiceprezydenta tegoż Towarzystwa, a jednocześnie redaktora naczelnego „Anuario Filosófico” i dyrektora Centrum ds. Studiów nad filozofią Peirce’a (*Grupo de Estudios Peirceanos*), prof. Jaime Nubiola z Hiszpanii, a także prof. Ivo A. Ibri, redaktora naczelnego „Cognitio. Revista de Filosofia” – organu Centrum Studiów nad Pragmatyzmem w Sao Paulo w Brazylii, prof. Vincenta Colapietro, redaktora naczelnego amerykańskiego pisma „The Journal of Speculative Philosophy” oraz innych wybitnych znawców i promotorów filozofii Peirce’a, z prof. Helmutem Pape z Niemiec na czele. Jeśli brać pod uwagę ośrodki naukowe, to najmocniej

<sup>1</sup> Zob. K. P. Skowroński, *American and European Values. A Philosophical Rapprochement. Międzynarodowa konferencja w Instytucie Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Opolskiego*, „Ruch Filozoficzny” 2005, nr 4, s. 659–664.

<sup>2</sup> Zob. Idem, *II International Conference on George Santayana. Międzynarodowa konferencja filozoficzna w Instytucie Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Opolskiego*, „Ruch Filozoficzny” 2006, nr 4, s. 565–570.

reprezentowany był Instytut Filozofii Uniwersytetu Opolskiego, którego sześciu pracowników naukowych wygłosiło swe referaty, oraz Instytut Filozofii Uniwersytetu Helsińskiego, którego trzech reprezentantów gościło na opolskiej konferencji. Ogółem w konferencji uczestniczyło 30 uczonych (w tym 23 z zagranicy), z ośrodków naukowych USA (Indianapolis, Nowy Jork, Anchorage, Penn State, Allendale), Brazylii (Sao Paulo, Campinas), Izraela (Haifa), Hiszpanii (Pamplona), Włoch (Lecce, Mediolan, Molise), Niemiec (Kassel, Darmstadt), Finlandii (Helsinki), Bułgarii (Sofia), Rosji (St. Petersburg) i Polski (UO, UŁ)<sup>3</sup>.

Podczas czterech dni obrad wygłoszono 28 referatów – wszystkie w języku angielskim i wszystkie poświęcone centralnej idei tegorocznego spotkania, to znaczy normatywnej myśli Peirce'a; ich tematykę można podzielić na kilka wątków. Odnośnie do samej idei normatywności u Peirce'a wypowiedział się dr Ahti-Veikko Pietrarinen (Instytut Filozofii, Uniwersytet w Helsinkach, Finlandia), który, w referacie pt. *Why is the Normativity of Logic Based on Rules?*, uzasadniał, iż prawa normatywne w systemie filozoficznym Peirce'a rządzą działaniem poddanym samokontroli, wszelka komunikacja ma charakter znaków, zaś podmioty mają w swych umysłach normatywne idee zawsze wtedy, gdy odnoszą się do znaczenia znaków. Nawiązał do tego zagadnienia dr Mats Bergman (Instytut Filozofii, Uniwersytet w Helsinkach, Finlandia) w referacie pt. *Is Logic in the Broad Sense Normative?*, gdzie przedstawił, dokonane przez późnego Peirce'a i następnie rozwijane przezeń, rozróżnienie logiki na „logikę w węższym sensie”, tj. naukę zajmującą się „koniecznymi warunkami dotarcia do prawdy”, oraz „logikę w szerszym sensie”, tj. ogólną sem(e)iotykę. Prof. Ivo A. Ibri (Instytut Filozofii, Papieński Katolicki Uniwersytet w Sao Paulo, Brazylia) w referacie pt. *Peirce on the Law of Mind: The Role of Synechism in Knowledge* przedstawił problematykę ewolucjonizmu w systemie Peirce'a, ze szczególnym uwzględnieniem teorii *agapizmu*, to znaczy twórczej miłości kosmicznej.

Odnośnie do problematyki wartości w ramach filozofii Peirce'a wypowiedział się obszernie prof. Nathan Houser, który w wystąpieniu pt. *Peirce and the Growth of Values* zaproponował nowy sposób interpretacji zagadnienia wartości w filozofii Peirce'a, a mianowicie zwracając uwagę na pojęcie „przyrostu” wartości, nie w takim wszakże znaczeniu, że wszelkie wartości można by ujmować w ramach naturalistycznie rozumianej ewolucji biologicznej, ale w takim, w jakim proces tworzenia znaków wieńczony jest znaczeniem. Temat wartości podjął także dr Krzysztof Piotr Skowroński, który w odczycie pt. *Charles S. Peirce and the Revaluation of Axiological Thinking* wskazywał na doniosłość twórczości amerykańskiego myśliciela w kontekście współczesnych kontrowersji w aksjologii,

<sup>3</sup> Patrz witryna internetowa konferencji: <http://www.filozofia.uni.opole.pl/show.php?id=78>.

a zwłaszcza w zakresie takich problemów szczegółowych, jak społeczny i praktyczny charakter wartości i wartościowania, kumulacja wartości, normatywność sztuk pięknych i semantyka wartości.

Trudno oddzielić, w twórczości amerykańskiego filozofa, etykę od logiki i estetyki, ponieważ Peirce uznawał te dyscypliny za ściśle ze sobą powiązane nauki normatywne. Niemniej, można spojrzeć na tę myśl z punktu widzenia np. etyki i, w ten sposób, szukać interesujących wniosków odnośnie do całości dzieła Peirce'a. Tak czynili w swych wystąpieniach kolejni prelegenci. Prof. James Liszka (dziedkan Wydziału Humanistycznego University of Alaska, Anchorage, USA) w referacie *Peirce's Ethical Thought* dokonał próby zintegrowania teleologicznej etyki Peirce'a z etyką rozumianą jako dyscyplina normatywna i naukowa; dr Agnieszka Hensoldt (Instytut Filozofii, UO) w referacie pt. *Truth as a Phase of Summum Bonum. Theory and Practice – Can Pragmatic Philosophy Change our Lives?* starała się odpowiedzieć na pytanie, czy teoria może przewodzić praktyce, a wyniki dociekań filozoficznych pomagać w zmaganiu się z problemami praktyki? Wedle autorki, Peirce'owski pragmatyzm jest próbą stworzenia takiej koncepcji filozoficznej, która byłaby wolna od nowożytnego dualistycznego punktu widzenia, od ostrych podziałów na rozum spekulatywny i praktyczny, na fenomen i noumen, a także na fakty i wartości. Prof. Helmut Pape (Uniwersytet Techniczny w Darmstadt, Niemcy) w odczycie pt. *Self-control and Moral Development* etyczną koncepcję samokontroli i samodyscypliny odniósł także do badań logicznych, twierdząc, iż „logiczna samokontrola” ma ścisły związek z możliwościami człowieka do podejmowania odpowiedzialnych moralnie sądów i decyzji. Dr Cornelis de Waal (Peirce Edition Project, Indiana University-Purdue University Indianapolis (IUPUI), USA) w referacie pt. *Practical Ethics and Peircean Inquiry* skupił się na znaczeniu dociekań naukowych w rozwiązywaniu problemów natury moralnej. Prof. Lucia Santaella (Instytut Filozofii, Katolicki Papieski Uniwersytet w Sao Paulo, Brazylia) w referacie pt. *Peirce's concept of living truth* podjęła problem Peirce'a koncepcji prawdy w świetle roli, jaką ludzka inteligencja odgrywa w procesie wzrostu racjonalności w jej najbardziej charakterystycznym przejawie, to znaczy samokontroli. Do tej problematyki nawiązała także prof. Kathleen Hull (New York University, USA) i w swej prezentacji pt. *Mathematical Imagination and Moral Genius: Toward a Peircean Ethics of Perception* przedstawiła propozycję interpretacyjną pod nazwą „Normatywna Etyka Percepcji”, która jest oparta na nienormatywnym modelu działania wyobraźni matematycznej. Wedle autorki matematyka w rozumieniu Peirce'a otwiera możliwość rozpoznawania celów ostatecznych i, w ten sposób, rozpoznawania także tego, czy praktyki moralne danych społeczności są z nimi zbieżne.

W tym nurcie mieściły się też wypowiedzi odnoszące się w sposób szczególny do relacji pomiędzy etyką a logiką. Prof. Krzysztof Rotter (dyrektor Instytutu Filozofii UO) w wystąpieniu pt. *Grammatic Grounds of Validity of the Laws of Logic and Ethics in Peirce* wypowiedział się na temat podstaw obowiązywania praw logiki i etyki, uwypuklając problem powszechnej stosowalności kategorii logicznych i etycznych do wszelkich języków naukowych i etnicznych, a także do wszelkich form dyskursu dotyczącego norm moralnych. Prelegent twierdził, iż w gramatyce filozoficznej Peirce'a oraz w jego pragmatycznej interpretacji kategorii i stałych logicznych odnaleźć można narzędzia pozwalające na wprowadzanie konotacji i denotacji znaków bez relatywizacji do języka, co pozwala na przewycięzenie ograniczeń relatywizmu językowego i kulturowego, obecnego we współczesnej etyce i filozofii języka. Z kolei dr Vitalij Kiryushchenko (Instytut Humanistyczny Państwowej Wyższej Szkoły Ekonomicznej w St. Petersburgu, Rosja) w prezentacji pt. *Logic and Ethics in Peirce's Early Pragmatism* przedstawił wyniki swych badań na temat wczesnej twórczości Peirce'a w kontekście relacji pomiędzy logiką a etyką, szczególnie uwzględniając badania wczesnego Peirce'a nad filozofią Kanta.

Profesor Jaime Nubiola i doktorant Ignacio Redondo (Universidad de Navarra, Pamplona, Hiszpania) referatem pt. *The Normativity of Communication: Norms and Ideals in Peirce's Speculative Rhetoric* otworzyli nowy wątek debaty wokół normatywnej myśli Peirce'a, a mianowicie znaczenia normatywności w komunikacji, zwłaszcza w kontekście relacji pomiędzy normami a ideałami. Wątek ten kontynuował prof. Winfried Nöth (Dyrektor Centrum Badań Kulturoznawczych na Uniwersytecie w Kassel, Niemcy) w referacie pt. *Natural Signs from a Synechistic Perspective*, w którym autor poddał analizie problematykę znaków naturalnych z punktu widzenia dwóch rodzajów dualizmu semantycznego, tj. dualizmu pomiędzy tym, co naturalne a sztuczne, oraz między tym, co naturalne a tym, co konwencjonalne, choć, jak zaznaczył prelegent, przekraczają one ramy synechizmu Peirce'a, to znaczy koncepcji o ciągłości i zależności elementów rzeczywistości. Dr Mateusz Oleksy (Instytut Filozofii, UŁ) w *nassailable Belief and Ideal-Limit Opinion. Why Agreement is as Important as Empirical Success*, odniósł się do dwóch koncepcji prawdy, które można odnaleźć u Peirce'a, tj. koncepcji prawdy jako wyidealizowanej zgody u kresu badania oraz prawdy jako tzw. „najlepszego przekonania”, czyli przekonania, którego nie da się obalić przez świadectwa empiryczne. Podczas gdy w klasycznych omówieniach konsensualna koncepcja uchodzi za kanoniczną wykładnię teorii prawdy Peirce'a, niektórzy komentatorzy, w szczególności Cheryl Misak, lansują tezę, iż konsensualna teoria nie stanowi istotnego składnika dojrzałej filozofii Peirce'a, zaś istotę jego pragmatyzmu najlepiej oddaje ta druga, eksperymentalistyczna koncepcja. Wbrew

Misak i podobnym deklaracjom autor twierdzi, że konsensualna teoria prawdy stanowi niezbędny składnik pragmatyzmu Peirce'a oraz przedstawia szereg Peirce'owskich argumentów na rzecz tezy, że idea prawdy, rozumiana jako idealna zgoda, odgrywa fundamentalną normatywną rolę w teorii badania.

Związki Peirce'a z ontologią scholastyczną, a konkretnie z myślą Dunsza Szkota budzą wiele emocji i komentarzy, są też przedmiotem wielu badań. Na konferencji swymi rozważaniami w tym zakresie podzielili się docent Sami Pilhstrom (Uniwersytet w Tampere i Uniwersytet w Helsinkach, Finlandia), który w prezentacji zatytułowanej *Peircean Modal (and Moral?) Realism(s). Remarks on the Normative Methodology of Pragmatist Metaphysics* skłaniał się ku opinii, że realizm scholastyczny jest „normatywnym uwarunkowaniem” myśli, wiedzy i dociekań naukowych, oraz prof. Rosa Mayorga (Virginia Tech, USA), która podjęła się w swym wystąpieniu pt. *From an Extreme Scholastic Realism to a Moderate Ethical Realism* pogodzenia dwóch wątków obecnych w jej interpretacji twórczości amerykańskiego myśliciela, tj. kognitywnego, występującego wtedy, gdy Peirce mówi o etyce jako nauce pozytywnej oraz moralności jako o dziedzinie „o wiele bardziej obiektywnej”, niż się to powszechnie wydaje, i drugiego, non-kognitywnego, w odniesieniu do prawdy moralnej, moralnej wiedzy i moralnej obiektywności, z którymi mamy do czynienia wtedy, gdy Peirce mówi o sposobie życia. W pewnym sensie nawiązał do tego wątku także dr Stanisław Kijaczko (Instytut Filozofii, UO) który, w referacie pt. *Experience as the Normative Reality. Peirce's Place in an Infinitely Long Inquiry*, utrzymywał, iż Peirce'a klasyfikacja nauk, zastosowanie jego kategorii ontologicznych do różnych dziedzin aktywności ludzkiej, a także jego teoria znaków powstają i mają swe uzasadnienie w jego rozumieniu doświadczenia jako rzeczywistości normatywnej; doświadczenie, twierdził prelegent, poza aspektami: nomologicznym, klasyfikacyjnym i deskryptywnym, zawiera własne źródło normatywności, nadającej życiu ludzkiemu normatywną orientację, przede wszystkim jakość, aktywność, ogólność i ciągłość.

Spojrzenie na normatywną myśl Peirce'a z punktu widzenia estetyki zaproponowali kolejni uczestnicy konferencji. Prof. Ivan Mladenov (Bułgarska Akademia Nauk, Sofia) w wystąpieniu pt. *Conceptualizing – Method or Speech Figure?* skupił się na konceptualizacji, to znaczy, jak to przedstawił autor, metodzie ujawniania, różnicowania i przedstawiania znaczeń, które tkwią nierozpoznane w dawnych filozoficznych metaforach i w symbolice życia codziennego. Autor odwołuje się do koncepcji Peirce'a, aczkolwiek znacznie poszerza i modyfikuje jej pierwotny, Peirce'owski charakter. Ciekawym i oryginalnym wątkiem było spojrzenie na muzykę jazzową z perspektywy semiotyki Peirce'a. Dokonali tego prof. Kelly Parker (prezydent The Josiah Royce Society i dyrektor Instytutu Filozofii Grand Valley State University, Allendale, USA) w wystąpieniu pt. *Semiosis*

*and Musical Interpretation* i prof. Vincent Colapietro w odczycie pt. *Traditions of Innovation and Improvisation – All that Jazz and More*. Prof. Parker uczynił to w kontekście rozumianych w duchu filozofii Peirce'a procesów reprezentacji i improwizacji, opierając swe tezy na przykładzie muzyki Johna Coltrane'a, zaś prof. Colapietro w kontekście tradycji i innowacji, dając za przykład muzykę Milesa Davisa.

Przedstawienie wyników badań porównawczych zaproponowali dr Sergio Franceze (Uniwersytet w Lecce, Włochy) w wystąpieniu pt. *Normative Definition. Mario Calderoni's Foundation of Methodological Pragmatism* i dr Giovanni Maddalena (Uniwersytet w Molise, Włochy) w referacie pt. *Semiotic and Freedom in Peirce and Vailati* – którzy to uczeni zapoznali słuchaczy z niektórymi wątkami twórczości wybitnych reprezentantów pragmatyzmu włoskiego i, w pewnym sensie, kontynuatorów filozofii Peirce'a, to znaczy Mario Calderoniego i Giovanni Vailati'ego. W tym też duchu badań porównawczych wypowiedział się prof. Dan Neshet (Uniwersytet w Hajfie, Izrael), który w wystąpieniu pt. *How to Square (Normo, CP: 2.7) Peirceanly the Kantian Circularity in the Epistemology of Aesthetics as a Normative Science of Creating and Evaluating the Beauty of Artworks* przeprowadził interpretację pewnych problemów epistemologii Kanta z punktu widzenia normatywnej myśli Peirce'a.

Na temat kontynuacji myśli amerykańskiego filozofa wypowiedział się prof. Adam Grobler (Instytut Filozofii, UO) w referacie pt. *Next Lives of the Idea of Science as a Self-Correcting Enterprise*. Autor wystąpienia, jako następne żywoty Peirce'a idei nauki jako samokorygującego się przedsięwzięcia rozważał falsyfikacjonizm Poppera i Wittgensteina z *O pewności* koncepcję podłoża wiedzy, zmiennego „koryta myśli”. O ile Popperowska wiedza zastana (*background knowledge*), będąca tłem dla eliminacji błędnych hipotez, sama wchodzi w skład wiedzy, o tyle Wittgensteinowskie podłoże jest terenem, na którym rozgrywa się gra językowa w wiedzę, i samo do wiedzy nie należy. Tę Wittgensteinowską myśl autor próbował wyeksplikować za pomocą pojęcia presupozycji w sensie Strawsona. Bardziej ogólnie wypowiedział się prof. Tadeusz Olewicz (Instytut Filozofii, UO), który w *Peircean „The Fixation of Belief” as a Source of Inspiration*, inspirowany słynnym tekstem Peirce'a pt. *Utrwalanie przekonań*, odniósł się do zjawiska manipulowania opinii publicznej. Autor referatu zastosował niektóre kategorie Peirce'a do analizy współczesnej polskiej rzeczywistości medialnej i wykazał, że dominującą metodą utrwalania przekonań jest „metoda autorytetu”, kładąc szczególny nacisk na wykorzystywanie ekspertów w celach manipulatorskich.

Tradycją corocznych spotkań *American and European Values* stało się wygłoszenie, dla wszystkich zainteresowanych, w tym dla studentów i mieszkańców miasta, wykładu otwartego pod ogólnym tytułem, który nawiązuje do idei cyklu

spotkań, tj. *American and European Values. Problems and Hopes*. W tym roku prelegentem był współorganizator konferencji prof. Nathan Houser, zaś tytuł jego wystąpienia, tj. *Charles S. Peirce; a Synthesis of American and European Values*, ściśle nawiązywał zarówno do przewodniej idei cyklu spotkań, jak i do problematyki bieżącej konferencji. Wykład, w wersji elektronicznej, dostępny będzie w witrynie internetowej opolskiej konferencji.

Konferencji towarzyszyła wystawa, zorganizowana przez pracowników Międzyinstytutowej Biblioteki Politologii, Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Opolskiego, poświęcona twórczości Charlesa S. Peirce'a. Przedstawiono na niej, między innymi, polski i opolski dorobek naukowy dotyczący filozofii Peirce'a<sup>4</sup>, a także, szerzej, pragmatyzmu amerykańskiego oraz filozofii i kultury amerykańskiej w ogóle. Do książki pamiątkowej wystawionej w Bibliotece wpisał się prof. Nathan Houser.

Podczas konferencji ustalono, że część referatów, w postaci znacznie bardziej rozbudowanych tekstów niż prezentowane referaty, zostanie opublikowana w formie książkowej w wydawnictwie Indiana University Press, zaś współredaktorami tomu będą prof. Nathan Houser i dr Krzysztof Piotr Skowroński. Inne teksty, to znaczy te, które z różnych przyczyn nie znajdą się w książce, będą publikowane w specjalnym wydaniu „Cognitio. Revista de Filosofia” – organu Centrum Studiów nad Pragmatyzmem w Papieskim Katolickim Uniwersytecie w Sao Paulo w Brazylii, a także, jeśli zajdzie taka potrzeba, w „The Journal of Speculative Philosophy”.

Podczas tegorocznego spotkania miały miejsce także dyskusje na temat następnych konferencji w ramach cyklu *American and European Values*. W wyniku tych rozmów prof. Kelly Parker zgodził się współorganizować kolejną konferencję, zaplanowaną na czerwiec 2008, poświęconą jednemu z klasycznych filozofów amerykańskich, Josiah Royce'owi (1855–1916). Obok prof. Parkera, współorganizatorami tego wydarzenia będą prof. John Lachs (Vanderbilt University, Nashville, USA), dr Jason Bell (Vanderbilt University, Nashville, USA) oraz dr Krzysztof Piotr Skowroński (UO).

---

<sup>4</sup> Gdy chodzi o opolski dorobek naukowy w tym zakresie, warto zwrócić uwagę na książkę dr Agnieszki Hensoldt, *Idee Peirce'owskiego pragmatyzmu i ich renesans w XX-wiecznej filozofii języka*, Opole 2007.



Urszula Wybraniec-Skardowska

## Alfred Tarski – człowiek, który zdefiniował prawdę

*Jest czas życia, jest czas śmierci i jest czas ludzkiej pamięci.*

Alfred Tarski – geniusz logiki i matematyki XX wieku – był wielkim polskim uczonym. Posłannictwo każdego uczonego tkwi nie tylko w teraźniejszości, lecz także w przyszłości. Miarą wielkości uczonego są jego twórcze dokonania, pamięć potomnych i trwałość tej pamięci. Alfred Tarski blisko 25 lat temu przeszedł do historii logiki i matematyki, a Jego dzieła i myśli – do pamięci wielu generacji potomnych.

Był to człowiek w polskich kręgach logiczno-matematycznych, i nie tylko w tych kręgach, owiany legendą. Tworzyły ją zarówno dorobek naukowy i wyniki badań, jak również egzotyka życia i „egzotyka” dokonań.

### Tarski i Miłosz – dwie indywidualności

Tarski przez połowę swojego życia, tj. 41 lat, od roku 1942, był związany z Berkeley i University of California, z tym samym wielkim uniwersytetem, w którym – nieco później – został też profesorem Czesław Miłosz.

Tak więc Berkeley, jako siedziba University of California, stało się przystanią życiową dwóch polskich twórczych indywidualności:

- **Alfreda Tarskiego** – uważanego za jednego z czterech największych logików wszechczasów (po Arystotelesie, Gottlobie Fregem i Kurcie Gödlu) oraz za jednego z największych matematyków naszego stulecia;

- **Czesława Miłosza** – sławnego humanisty i poety, laureata literackiej nagrody Nobla w 1980 roku.

Indywidualności to zdawałoby się nieporównywalne, tak wiele je różni. Samo zestawienie tych postaci może wydawać się wysoce nietrafne. Nawet to, że los rzucił Tarskiego i Miłosza na ten sam skrawek kalifornijskiej ziemi nad Zatoką San Francisco ma nieco inną motywację. A nadto, cóż właściwie może być podobnego w twórczości matematyka i w twórczości poety?

Perspektywa mojej wizyty w Berkeley nie mogła nie przywołać myśli o tych dwóch sławnych ludziach, uczonym i poecie, myśli zaszczipionych mi w latach osiemdziesiątych. Natarczywie wróciły i zdawały się podpowiadać, iż mimo dzielących tych ludzi różnic profesjonalnych, a może i wyznaniowych (czy pogładowych), łączyła ich swoista więź – wolność polityczna, wolność słowa i myśli i twórczość, właśnie twórczość, ogniwo, o którym Jan Łukasiewicz – jeden z dwóch, obok Stanisława Leśniewskiego, nauczycieli Alfreda Tarskiego – pisał przed laty w głośnym eseju:

Twórczość poetycka nie różni się od naukowej większym polotem fantazji. Kto, jak Kopernik, Ziemię ruszył z posad i pchnął ją na tory w krąg Słońca, lub, jak Darwin, ujrzał w mgłę dziejów genezyjskie przemiany gatunków, godzien stanąć obok największych poetów<sup>1</sup>.

Tarski nie uprawiał nauk empirycznych, jak Kopernik czy Darwin, a dedukcyjne i ich teorię, tzw. metamatematykę. Zrewolucjonizował jednak nie tylko ją, lecz także lingwistykę i filozofię, pchnął na nowe tory semantykę języka – naukę o związkach między wyrażeniami języka a obiektami, do których te wyrażenia się odnoszą. Miłosz wstrząsnął niezwykłością prawdy pisanego słowa, Tarski – dużo wcześniej – poruszył świat jako ten, który prawdę zdefiniował!

## Problemat prawdy

Problemat prawdziwości należy do ogólnej teorii (metodologii) nauk oraz do teorii poznania. Tarski, w ścisły, matematyczny sposób, po raz pierwszy w dziejach filozofii wypracował koncepcję prawdy w precyzyjnych, symbolicznych językach nauk dedukcyjnych. Tarski zbudował formalną, semantyczną teorię prawdy, w której formułuje pojęcie *zdania prawdziwego* zgodnie z klasyczną definicją prawdy, pochodzącą jeszcze od Arystotelesa.

Prawdy w tej koncepcji nie należy mylić z prawdą ontologiczną czy prawdą moralną, czy też prawdą utylitarną. Zgodnie z klasyczną definicją prawdy, *prawda* i *falsz*, tzw. *wartości logiczne*, są semantycznymi własnościami zdań, gdyż przysługują zdaniom ze względu na ich stosunek do stanów rzeczy opisywanych przez te zdania. Zgodnie z klasyczną definicją prawdy, zdanie jest *prawdziwe* wtedy i tylko wtedy, gdy jest tak, jak ono głosi, gdy istnieje stan rzeczy, którego istnienie zdanie to stwierdza, jest zaś *falszywe*, gdy ten stan rzeczy nie istnieje.

Używane w ten intuicyjny sposób pojęcie zdania nastęrcza jednak trudności, które mogą być źródłem *antynomii*, tzw. antynomii semantycznych. Antynomie powstają jako swoisty konflikt między sprzecznymi wnioskami dwóch rozu-

mowań, z których każde wydaje się być uzasadnione. Najstarszą i najbardziej znaną antynomią semantyczną jest *antynomia kłamcy*<sup>2</sup>. Ma ona wiele wersji. W najprostszej daje się przedstawić w taki oto humorystyczny sposób:

Powiedzmy, że znany w kręgach politycznych dyplomata o imieniu John często „mija się z prawdą”, lecz zdając sobie sprawę z ciężającej na nim opinii kłamcy, wypowiada, niekiedy jakby na przekór, zdanie:

(\*) *Kłamię.*

Wtedy okazuje się, że John mówiąc, iż kłamię, jest niejako w konflikcie z samym sobą: kłamię i nie kłamię (mówi prawdę) jednocześnie. Istotnie, jeśli bowiem prawdziwe jest wypowiedziane przez Johna zdanie (\*), czyli jeśli John mówi prawdę i nie kłamię, wówczas kłamię, jeśli zaś kłamię (nie mówię prawdy), zdanie (\*) jest fałszywe, więc nie kłamię – kłamię, nie kłamię.

Formalnie poprawna teoria naukowa musi być oczywiście wolna od antynomii i paradoksów. Na taką teorię prawdy czekano przez stulecia. Tarski przedstawił ją w 1933 roku w monumentalnym dziele *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*<sup>3</sup>, które zostało przetłumaczone na kilka języków: najpierw na niemiecki<sup>4</sup>, potem na angielski w: *Logic, Semantics, Metamathematics*<sup>5</sup>, na włoski<sup>6</sup> i na francuski<sup>7</sup>.

Tarski określa cel swej koncepcji we wstępie tej książki:

Praca niniejsza poświęcona jest niemal całkowicie jednemu tylko zagadnieniu: *problematowi definicji prawdy*; istota jego polega na tym, by mając na uwadze ten

---

<sup>1</sup> Jan Łukasiewicz, „O twórczości w nauce”, *Księga pamiątkowa ku uczczeniu 250. rocznicy założenia Uniwersytetu Lwowskiego* (Lwów 1922), 1–15. Artykuł Łukasiewicza jest przedrukowany m.in. w: Jan Łukasiewicz, *Z zagadnień logiki i filozofii*, [w:] Idem, *Pisma Wybrane*, red. J. Słupecki, Warszawa 1961, s. 61–75.

<sup>2</sup> Pochodzi ona od sławnego przedstawiciela szkoły erystycznej (erystyka – sztuka prowadzenia sporów) Eubulidesa z Miletu i znana już była Arystotelesowi, uważanemu za ojca logiki formalnej (IV w. p.n.e).

<sup>3</sup> Prace Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Wydział III Nauk Matematycznych i Fizycznych, 1933, nr 4, ss.VII+116.

<sup>4</sup> *Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen*, „Studia Philosophica”, 1935, vol. 1, s. 261–405.

<sup>5</sup> Papers from 1923 to 1938; pierwsze wydanie, w tłumaczeniu J. H. Woodgera (Oxford: Oxford University Press, 1956); drugie wydanie pod redakcją J. Corcorana (Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company, 1983). Tytuł angielski książki: *The Concept of Truth in Formalized Languages*.

<sup>6</sup> *Il concetto di verità nei linguaggi formalizzati* (tłumaczenie Francesci Rivetti Barbo, wydane jako część książki Francesci Barbo, *L'antinomia del mentitore nel pensiero contemporaneo. Da Peirce a Tarski*, Milano: Società editrice Vita e Pensiero, 1961), s. 391–677.

<sup>7</sup> W: *Logique, Sémantique, Métamathématique*, Paris: Librairie Armand Colin, 1972.

lub inny język – *skonstruować merytorycznie trafną i formalnie poprawną definicję terminu „zdanie prawdziwe”*. Zagadnienie to, zaliczane do klasycznych problemów filozofii, nastęcza nie byle jakie trudności: mimo, że potoczne, „zastane” znaczenie terminu wydaje się dość wyraźne i przejrzyste, wszelkie próby dokładnego sprecyzowania tego znaczenia kończyły się dotąd niepowodzeniem, a rozważania, w których termin powyższy występował, oparte na intuicyjnych na pozór przesłankach, prowadziły niejednokrotnie do paradoksów i antynomii (które zresztą udawało się w mniej lub bardziej zadowalający sposób rozwikłać). Pojęcie prawdy dzieliło pod tym względem los innych analogicznych pojęć z zakresu tzw. semantyki języka<sup>8</sup>.

Tarski dokładnie uzasadnił, dlaczego definicja prawdy nie może być sformułowana dla języka potocznego. Źródło antynomii semantycznych, jak np. antynomii kłamcy, leży w nieodróżnianiu dwóch poziomów języka. W sformułowaniach antynomii semantycznych mamy do czynienia z wyrażeniami należącymi do pewnego języka (zwanego *przedmiotowym*) i będącymi jednocześnie wyrażeniami języka wyższego poziomu (tzw. *metajęzyka*), czyli wyrażeniami dotyczącymi wyrażenń języka przedmiotowego czy wyrażeniami zawierającymi terminy semantyczne, dotyczące wyrażenń takiego języka; zauważmy, że wyrażeniem języka przedmiotowego i metajęzyka jednocześnie jest zdanie (\*)<sup>9</sup>. Obecność w języku wyrażenń należących do dwóch różnych poziomów: języka przedmiotowego i metajęzyka jest źródłem sprzeczności. Z obecnością takich wyrażenń spotykamy się właśnie w uniwersalnym języku potocznym, w którym obok zwykłych wyrażenń, np. zdań, nazw, występują wyrażenia metajęzyka – dotyczące tych wyrażenń, w szczególności wyrażenie ‘zdanie prawdziwe’. Zdefiniowanie pojęcia zdania prawdziwego na gruncie języka potocznego, czy ogólniej – języka uniwersalnego, naraża zatem na pojawienie się sprzeczności, skłania do formułowania takiej definicji tylko dla sformalizowanych języków nauk dedukcyjnych i to na gruncie stosownego metajęzyka, języka bogatszego od języka danego systemu dedukcyjnego.

Tarski podał formalne warunki adekwatnej definicji prawdy, które przeszły do historii jako konwencja T<sup>10</sup>. Opracował on ogólną metodę definiowania terminów semantycznych, dotyczących wyrażenń języka J, w języku mocniejszym – metajęzyku MJ, spełniającym następujące warunki:

<sup>8</sup> Zob. przypis 3.

<sup>9</sup> Odróżnienie języka przedmiotowego od metajęzyka dla rozwiązania zagadnienia antynomii semantycznych jest zasługą Stanisława Leśniewskiego – nauczyciela Alfreda Tarskiego.

<sup>10</sup> Zob. Jan Woleński, *Logic and Philosophy in Lvov-Warsaw School*, „Synthese Library” 1989, vol. 198, rozdz. VIII.

- 1) dla każdego wyrażenia języka J istnieje w MJ wyrażenie będące jego przekładem i równoznaczne z nim,
- 2) dla każdego wyrażenia języka J istnieje w MJ jego nazwa.

Tarski formułuje szczegółowo definicję zdania prawdziwego na przykładzie języka pewnej znanej teorii dedukcyjnej – algebry klas. Podaje zarazem ogólne warunki wskazujące, jak stosować jego metodę definiowania pojęcia zdania prawdziwego dla języków innych systemów dedukcyjnych. Zarys tej metody prosto przedstawia Jan Woleński<sup>11</sup>. Podstawowym środkiem do zdefiniowania pojęcia prawdy jest pojęcie pomocnicze – semantyczne pojęcie *spełniania*. Ramy tej pracy nie pozwalają na wchodzenie w szczegóły adekwatnej koncepcji prawdy Tarskiego. Merytoryczna trafność tej koncepcji ma jednak właściwą argumentację wskazującą na to, że podana przez Tarskiego definicja precyzuje sens terminu ‘zdanie prawdziwe’ zgodnie z klasyczną definicją prawdy. Merytoryczna poprawność tej definicji poparta jest szeregiem twierdzeń metamatematycznych, potwierdzających intuicje związane z pojęciem prawdy. Definicja prawdy Tarskiego pozwala mu udowodnić:

- a) zasadę dwuwartościowości prawdy: każde zdanie jest prawdziwe albo fałszywe;
- b) metalogiczne prawo wyłączonego środka: spośród dwóch sprzecznych zdań jedno jest prawdziwe;
- c) metalogiczne prawo sprzeczności: spośród pary sprzecznych zdań jedno jest fałszywe.

Tarski dowodzi też, w szczególności, że ogół zdań prawdziwych danego języka daje system *niesprzeczny* i *zupełny*<sup>12</sup>.

Pojęcie prawdziwości jest podstawowym pojęciem teorii modeli – jednej z najważniejszych gałęzi logiki matematycznej<sup>13</sup>. Tarskiego semantyczna teoria prawdy miała ogromny wpływ na rozwój tej teorii po wojnie i na tym polega jej doniosłość logiczna. Możliwość zdefiniowania w logice pojęć semantycznych, w tym pojęcia zdania prawdziwego w sensie klasycznej definicji prawdy i z wykluczeniem antynomii semantycznych, posiada jednak, równocześnie, niesłycha-

---

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Należy tu nadmienić, że semantyczna definicja prawdy stosuje się nie tylko do języków naturalnych, ale i niektórych sformalizowanych, co oczywiście nie umniejsza kapitalnego znaczenia koncepcji prawdy Tarskiego.

<sup>13</sup> W swobodnym sformułowaniu model systemu dedukcyjnego to taki uporządkowany układ złożony z uniwersum i relacji zachodzących między jego obiektami, że każde twierdzenie tego systemu jest w tym układzie prawdziwe. Aparatura pojęciowa teorii modeli umożliwiła badanie szeregu zasadniczych problemów logiki matematycznej, jak np. niesprzeczności teorii, definiwalności pojęć itp.

nie doniosłe znaczenie filozoficzne. Pojęcie to należy bowiem, jak wzmiankowaliśmy, do podstawowych pojęć teorii poznania<sup>14</sup>.

### Okres warszawski

Wyniki Tarskiego związane z koncepcją prawdy przypadają na lata 1928–1931, czyli na pierwszy okres jego drogi naukowej, który nazywać będę warszawskim.

Tarski urodził się w Warszawie, 14 stycznia 1901. Tu zdobył edukację, tu w 1924 roku, mając dwadzieścia trzy lata, uzyskał stopień doktora na Uniwersytecie Warszawskim, na podstawie pracy *O wyrazie pierwotnym logistyki*<sup>15</sup>. Promotorem Tarskiego był Stanisław Leśniewski, który obok Jana Łukasiewicza należy do twórców tzw. Warszawskiej Szkoły Logicznej. Szkoła ta rozpoczęła działalność w niepodległej Polsce po pierwszej wojnie światowej i prowadziła aktywną działalność przy Uniwersytecie aż do drugiej wojny światowej. Szkoła prowadziła nowe, oryginalne badania w dziedzinie logiki matematycznej, podstaw matematyki i metodologii nauk. Jej twórcy byli filozofami, lecz powierzono im katedry na wydziale matematyczno-przyrodniczym! Od chwili swego powstania Szkoła ta była związana ze środowiskiem matematycznym, które nie tylko wspierało jej działalność, lecz także nawiązało z nią ścisłą współpracę. W ten sposób członkowie szkoły z jednej strony współpracowali z grupą matematyków tej miary co Waław Sierpiński i Stefan Mazurkiewicz, z drugiej – z filozofami, w szczególności z Tadeuszem Kotarbińskim. Tym chyba tłumaczyć należy, że Tarski, posiadający wykształcenie matematyczne, czuł się też uczniem Kotarbińskiego<sup>16</sup>, a jego wyniki naukowe, podobnie zresztą jak i wyniki innych reprezentantów tej szkoły, cechowało filozoficzne „zaangażowanie”.

Omówienie osiągnięć Tarskiego z tego okresu nie jest celem niniejszego eseju<sup>17</sup>. Pragnę jednak zaakcentować, że było ich wiele i są one znaczące, a dotyczyły przede wszystkim metodologii nauk dedukcyjnych (metamatematyki) i semantyki (zdefiniowanie i ukształtowanie pojęć: spełnianie, prawda, wynikanie logiczne). Osiągnięcia z zakresu metamatematyki są związane z formalizacją nauk

---

<sup>14</sup> Dyskusję dotyczącą wpływu Tarskiego na logikę i filozofię XX wieku przeprowadza Jan Woleński, rozdz. VIII (zob. odsyłacz 10).

<sup>15</sup> „Przegląd Filozoficzny” 1923, vol. 26, s. 68–89.

<sup>16</sup> Tarski zadedykował mu wybór swych międzywojennych prac: *Logic, Semantics, Metamathematics*, zob. przypis 5.

<sup>17</sup> Najważniejsze prace okresu warszawskiego zostały zebrane w: *Logic, Semantics, Metamathematics*, patrz przypis 5. Ich omówienie znajdziemy w: *Editor's Introduction* pióra Johna Corcorana – redaktora poprawionej wersji z 1983 roku.

dedukcyjnych. Wyniki te, pochodzące z lat 1925–1929, zostały podsumowane w dwóch pracach publikowanych w 1930 roku. Przedstawiają one szeroko dziś znane teorie systemów dedukcyjnych: ogólną i bogatszą. Słynna praca Tarskiego z 1933 roku, dotycząca pojęcia prawdy, zawiera ponadto fundamentalne idee syntaktyki, przedstawia pierwszą aksjomatyczną teorię metajęzyka dowolnej nauki i formalne podstawy gramatyk rekursywnych, zarysowując ważny nurt badawczy współczesnej lingwistyki.

Warto zaznaczyć, że człowiek, który zdefiniował prawdę, dużą wagę przywiązywał do badania definicji jako takiej oraz badania pojęcia *definiowalności*. W pracach Tarskiego, z okresu warszawskiego (1930–1935), ważną rolę odgrywają dwa pojęcia *definiowalności*: *semantyczna* i *syntaktyczna*.

Okres warszawski zaznacza się również badaniami w takich dziedzinach matematyki, jak: teoria mnogości, teoria miary, algebra abstrakcyjna, elementarna geometria. Dla tej ostatniej dziedziny Tarski wskazał pewien algorytm rozstrzygnięcia prawdziwości lub fałszywości dowolnego jej zdania, będąc pionierem badań w zakresie problemów rozstrzygalności i przyczyniając się w ten sposób do rozwoju informatyki teoretycznej.

W tym, jakże twórczym okresie działalności Alfreda Tarskiego, powstał też bestseller logiczny XX wieku – książka *O logice matematycznej i metodzie dedukcyjnej*<sup>18</sup> (1936) przetłumaczona na jedenaście języków (!) – najpierw na niemiecki (1937). Książka ta jest wciąż aktualna, doczekała się kilku wydań amerykańskich i nadal służy jako akademicki podręcznik logiki<sup>19</sup>.

Tarski, mimo tych wszystkich osiągnięć, nie doczekał się właściwego uznania w Polsce, gdyż do końca okresu międzywojennego nie uzyskał na uniwersytecie katedry. Natomiast Warszawska Szkoła Logiczna zdobyła międzynarodową renomę, w dużej mierze dzięki osiągnięciom Alfreda Tarskiego.

## Okres kalifornijski

Tarski przybył do Stanów Zjednoczonych w 1939, aby uczestniczyć w konferencji Unity of Science Congress w Harvardzie. Wtedy właśnie Niemcy napały na Polskę, co uniemożliwiło mu powrót do kraju. Szukał więc w Stanach Zjednoczonych stanowiska akademickiego, odpowiadającego jego możliwościom

<sup>18</sup> A. Tarski, *O logice matematycznej i metodzie dedukcyjnej*, Lwów i Warszawa: Biblioteczka Matematyczna, vol. 3–5, 1936, s. 167.

<sup>19</sup> Obecnie przygotowane zostało drugie wydanie polskie (red. Witold Marciszewski, będące tłumaczeniem już czwartego amerykańskiego, rozszerzonego wydania *Introduction to Logic and to the Methodology of Deductive Sciences*, z wkładem redakcyjnym Dr. Jana Tarskiego, redaktora tego wydania – syna Alfreda (Oxford and New York: Oxford University Press, 1994).

i kwalifikacjom naukowym (w Harvard University, City College of New York, Institute for Advanced Study at Princeton) i w 1942 roku został wykładowcą na Wydziale Matematyki Uniwersytetu Kalifornijskiego w Berkeley. Tu w 1946 roku został promowany na profesora (ang. *full professor*), pozostając na tym stanowisku do emerytury (1968). Tarski, po przejściu na emeryturę, jeszcze przez kilka lat prowadził zajęcia dydaktyczne, natomiast pracy naukowej nie przerywał niemal do końca swojego życia; zmarł 27 października 1983 roku.

Drugi, kalifornijski okres drogi naukowej Alfreda Tarskiego, pozostawał pod wyraźnym wpływem zainteresowań ukształtowanych w Polsce, choć nie tylko. Koncentrowały się one głównie wokół teorii modeli, algebry ogólnej, logiki algebraicznej, teorii nierozstrzygalnych i teorii mnogości. Ta ostatnia teoria, zaliczana do podstaw matematyki, stanowiła przedmiot nieustannych zainteresowań Tarskiego, uwieńczonych książką, napisaną wspólnie ze Stevenem Givantem. Współpracę nad tą książką zakończył Tarski na krótko przed swoją śmiercią; książka ukazała się drukiem w 1987 r.

Badania Tarskiego, jego uczniów i współpracowników, zaważyły nie tylko na rozwoju powojennej logiki w skali światowej, ale miały też ogromny wpływ na rozwój matematyki. Światowy rozgłos – największy spośród reprezentantów Warszawskiej Szkoły Logicznej – dały Tarskiemu nie tylko jego wyniki naukowe, lecz także fakt, że stworzył w Berkeley Kalifornijską Szkołę Logiczną – znakomity światowy ośrodek badawczy z zakresu logiki i podstaw matematyki. Szkota ta, podobna w swoim „filozoficznym komponencie” do Warszawskiej Szkoły Logicznej, stała się nie tylko kuźnią talentów, lecz także kuźnią wiedzy i wymiany myśli naukowej. Berkeley stało się miejscem wizyt naukowców i studentów z całego świata. Wizyty te miały na celu współpracę z Tarskim lub studia logiczne.

Studia z zakresu logiki w Berkeley stały się możliwe dzięki niezwyklej inicjatywie Tarskiego – utworzeniu przy Uniwersytecie w Berkeley, w 1958 roku, pionierskiej, interdyscyplinarnej Grupy, tzw. Group in Logic and Methodology of Science.

Grupa ta czuwa nad specjalnym programem studiów, prowadzących do uzyskania stopnia doktora przez zainteresowanych matematycznymi i filozoficznymi aspektami logiki. Jest ona instytucją międzywydziałową, współpracującą zarówno z Wydziałem Matematyki, jak i Wydziałem Filozofii. Posiada własną bibliotekę logiczną i prowadzi spotkania naukowe w ramach tzw. *Logic Colloquium*, które w swoich zamierzeniach, dla studentów nadzorowanych przez Grupę oraz pracowników naukowych obu wydziałów, stanowi unifikujące, wspólne jądro doświadczeń. Na *Logic Colloquium* członkowie wydziału, wizytujący naukowcy, a także doktoranci prezentują swoje wyniki naukowe lub dają wykłady.



Tarski w Berkeley wykształcił ponad dwudziestu doktorów; wychował kilka generacji uczniów, których przyciągnął do siebie głębią filozoficzną swych myśli, pionierskimi ideami, umiejętnością dostrzegania i stawiania problemów naukowych, precyzją środków formalno-logicznych, jakie stosował w badaniach<sup>20</sup>.

## „Domy Pamięci”

Świat jest dumny z ludzi takich, jak Jan Paweł II, Czesław Miłosz, Lech Wałęsa, którzy wstawili imię Polski w II połowie XX wieku. Każda z tych postaci reprezentuje nieco inne wartości polskie, każda z nich reprezentuje przy tym także wartości uniwersalne.

Nie wchodząc tutaj w rozważania, na ile uniwersalne są wartości, które do polskiej logiki, najbardziej chyba uniwersalnej nauki, wniósł Alfred Tarski, można jednak z całą pewnością powiedzieć, że Polska i świat XX wieku mogą być dumne z jego wkładu do rozwoju nauki – choć różne są oblicza polskości.

Pobyt logika w Berkeley nie może nie przywoływać powrotu do pamięci tego człowieka, który już odszedł, człowieka tak zasłużonego dla polskiej i światowej nauki, jakim był Alfred Tarski, jeśli tylko ma się świadomość, że po drugiej wojnie światowej wybrał on to miasto jako swój dom-ojczyznę, a Uniwersytet Kalifornijski w Berkeley jako miejsce, gdzie osiągnął należne mu uznanie.

Budujący jest fakt, iż jeszcze za życia Tarskiego, w 1981 roku, pokój, w którym wspólnie zbierali się i dyskutowali członkowie stworzonej przez niego przy Uniwersytecie Group in Logic and the Methodology of Science, uzyskał oficjalną nazwę The Alfred Tarski Room<sup>21</sup>. Pokój ten mieści się w budynku Evens Hall i nadal spełnia podobną rolę. Po *Logic Colloquium* spotykają się tu uczeni i studenci na pogawędkach przy kawie. Pokój jest przytulny i zagospodarowany tak, że można w nim nie tylko sięgnąć po potrzebne teksty, monografie, pisma, stanowiące małą kolekcję biblioteki logiki, lecz też prowadzić dysputy przy tablicy, lub wypocząć i na przykład kontemplować zachód słońca z okna ukazującego piękny widok na Zatokę San Francisco. Są jeszcze dwie rzeczy zawieszona na ścianie tego pokoju, przyciągające oko przybysza – portret Tarskiego oraz tablica z brązu z napisem: Great Logician and Inspiring Teacher<sup>22</sup>. Wieloletni kierownik Group in Logic and Methodology of Science, Prof. J. W. Addison, w nekrologu

---

<sup>20</sup> Sylwetkę naukową i prywatną Alfreda Tarskiego opisuje szeroko, ciekawie i bardzo ekspresyjnie ostatni jego uczeń, Steven R. Givant, *A Portrait of Alfred Tarski*, *The Mathematical Intelligencer*, 1991, vol. 13, no 3, s. 16–32.

<sup>21</sup> W tłumaczeniu polskim: Pokój Alfreda Tarskiego.

<sup>22</sup> Tzn. w języku polskim: Wielki logik i inspirujący nauczyciel.

poświęconym Alfredowi Tarskiemu napisał : »future generations of logic students may well add to this inscription the epithaph: „He Sought Truth and Found it”«<sup>23</sup>. „Szukał prawdy i ją znalazł – może tu znaczyć „szukać określenia prawdy i znaleźć je”. Może też jednak znaczyć więcej: „szukać sensu życia i znaleźć go”. Tarski znalazł jedno i drugie.

Sens jego życia, w najwyższym stopniu, wypełniała praca naukowa, a także nauczycielska; obie one będą wzorem dla nowych pokoleń logików i nie tylko logików.

Uniwersytet, gmach Evens Hall, był dla Tarskiego oficjalnym domem pracy w Berkeley. Tarski był jednak szczególnie przywiązany do domu prywatnego przy 462 Michigan Avenue, gdzie spędził większość swego „kalifornijskiego” życia, gdzie przemyślał nowe idee i programy naukowe, pracował naukowo, przygotowywał wykłady i przyjmował swych aktualnych i byłych uczniów. Dom ten ma białą elewację i zielony dach. Zarówno frontalna, jak i tylna, południowa, część domu sprawiają bardzo pogodne, dalekie od symptomów powagi, należytej uczonemu tej miary co Tarski, wrażenie. Do południowej części domu przylega rozległy, egzotycznym ogród, który Tarski tak lubił. Może w nim czekać i niespodzianka: zaglądały tu i nadal zaglądają z dala sarenki i jeleni. Z południowo-zachodniej części domu roztacza się wspaniały widok na Zatokę San Francisco. Pokój, w którym pracował Tarski, znajduje się na parterze.

Aktualnie pieczę nad domem sprawuje jego obecny właściciel: Jan Tarski, syn Alfreda. Wewnątrz łatwo można dostrzec akcenty polskości. Mówią o tym przede wszystkim liczne polskie książki, szczególnie Miłosza, Tuwima, Boya-Żeleńskiego, a także obrazy, w tym dzieło Stanisława Witkiewicza. Obraz ten robi niezwykle wrażenie; jest to portret trzydziestopięcioletniego, sławnego już Alfreda Tarskiego, namalowany przez Witkacego w grudniu 1936 roku. Przedstawia on okoloną niebiesko-białymi pióropuszcami skupioną twarz, oczy pełne głębi, wyraziste, jakby trochę smutne (w moim odczuciu – trochę rozżalone, może wyrażające wizję niedalekiej przyszłości), czoło myśliciela – wysokie, głowę z żywą otoczką świetlistej zieleni, symbolizującą jakby promieniowanie twórczych idei i koncepcji.

Dom, w którym przez lata mieszkał Alfred Tarski, usytuowany na zróżnicowanym architektonicznie terenie regionu Berkeley, ma coś z kalifornijskiego piękna i uroku, które wzmacnia możliwość kontemplowania piękna natury i jej zjawisk. Tym chyba tłumaczyć można fakt, że Tarski, doznając tego piękna w swych wędrówkach szlakami myśli potrafił stworzyć inne piękno – piękno logicznych

---

<sup>23</sup> W tłumaczeniu polskim: przyszłe pokolenie studentów logiki może słusznie dodać do tego napisu epitafium: „Szukał prawdy i ją znalazł”.

i matematycznych prawd, klarownych, precyzyjnych, ubranych w szaty najdoskońszych wzorów i symboli.

Prawdy, które sformułował Alfred Tarski, zawarte są w czterech tomach jego prac, zatytułowanych *Collected Papers*<sup>24</sup>. Te wielkie księgi stanowią swoiste „domy” – „domy myśli Tarskiego”. Może wejść do nich każdy, kto potrafi otwierać bramy dróg wyznaczonych przez jego twórcze poszukiwania. Te „domy” to „domy spoczynku myśli Tarskiego”. Stanowią one cały dorobek naukowy Tarskiego. Zamykają drogę jego intelektualnego bytowania na ziemi, drogę, która może być jednak wielokrotnie odtwarzana i przywoływana w ludzkiej pamięci, zaszczeplając jednocześnie nowe idee naukowe.

Jest jeszcze inny dom Tarskiego. W nim spoczywają nie myśli, lecz prochy filozofa, zamknięte w książce-urnie (razem z prochami jego żony Marii). Księga ta mieści się w szczególnym domu pamięci: The Chapel of the Chimes<sup>25</sup>, nieopodal Berkeley, w Oakland.

Wnętrze budynku robi niezwykle wrażenie. Prawdziwe kaplice – duża na parterze i mniejsza na piętrze – są przeznaczone dla świata żywych, pozostała ogromna część jest swoistą biblioteką, w której katalogi – minionego życia – zamknięte są w dużych marmurowych szufladach, a książki na półkach – to „książki ziemskiego przemijania”. Nie zawierają one zmaterializowanych myśli człowieka, lecz skremowane jego ciało.

Skrzydło, gdzie mieści się książka-urna z prochami Alfreda Tarskiego, w górnej swej części zawiera napis: HOW SWEET THEIR MEMORY STILL<sup>26</sup>.

Budynek The Chapel of the Chimes, ten swoisty, jakże różny od chrześcijańskich cmentarzy, dom wiecznego spoczynku Alfreda Tarskiego, jest domem subtelnej ciszy, zadumy i refleksji, którą pobudzają nastrojowe dźwięki muzyki i cichutkie szemrania fontann – symboli źródeł życia. Wizyta tu nieodparcie skłania do rozważań natury filozoficznej.

## Refleksje końcowe

Jest coś szczególnego w Berkeley, w tym mieście, które dostarczyło mi tyle wzruszeń. Zupełnie przypadkowo w niedzielne, listopadowe popołudnie zobaczyłam tu też Czesława Miłosza. Patrzyłam na niego długo, nie mając odwagi po-

---

<sup>24</sup> A. Tarski, *Collected Papers*, ed. Steven R. Givant and Ralph N. McKenzie, Basel–Boston–Stuttgart: Birkhäuser, 1986, vol. 1: 1921–1934, vol. 2: 1935–1944, vol. 3: 1945–1957, vol. 4: 1958–1979.

<sup>25</sup> Tłumaczenie polskie: Kaplica Dzwonków.

<sup>26</sup> Napis ten w tłumaczeniu polskim brzmi: Jak miła jest wciąż pamięć o nich.

dejsć. Odwzajemnił spojrzenie, jakby zdawał się odgadywać intuicyjnie, że tu, do Berkeley, przywiodła mnie moja własna natura, swoista „sroczość” i zapamiętana fraza jego wiersza o tym tytule z tomiku, który znalazł się w moich rękach w 1980 roku:

Jeżeli jednak sroczość nie istnieje,  
To nie istnieje i moja natura.  
Kto by pomyślał, że tak po stuleciach,  
Wynajdę spór o uniwersalia<sup>27</sup>.

Trudno powiedzieć, jakie stanowisko filozoficzne w tym znanym już w starożytności *sporze o uniwersalia*, dotyczącym obiektywnego istnienia obiektów abstrakcyjnych, zajmował Tarski. Choć Tarski unikał zajmowania jakiegś określonej postawy w tym sporze, z relacji jego uczniów, najstarszego – Andrzeja Mostowskiego, i najmłodszego – Stevena Givanta, wynika, że Tarski sympatyzował z *nominalizmem*, a w szczególności z *reizmem* jego nauczyciela – Tadeusza Kotarbińskiego. Z drugiej strony w swych badaniach metamatematycznych i w swojej koncepcji prawdy Tarski stale używa pojęć abstrakcyjnych, których nominalista usiłuje uniknąć. W szczególności definiując pojęcie zdania prawdziwego, Tarski przyjmuje, że zdania, tzw. zdania-typy, są klasami równokształtnych wyrażen-egzemplarzy (obiektów fizycznych, konkretów), innymi słowy, że są obiektami abstrakcyjnymi. Praktyka naukowa Tarskiego kłóci się więc niejako z akceptacją przez niego w sporze o uniwersalia stanowiska nominalistycznego.

Zbiór wyrażen używanych przez człowieka jest zawsze zbiorem skończonym, gdyż człowiek może wytworzyć tylko skończoną ich liczbę. Skończoną, chociaż ogromną ilość wyrażen zawierają cztery księgi prac Tarskiego, te swoiste „domy zapisanych myśli”, wizytówka jego pracowitego życia i twórczego umysłu, jego wizji prawd. Te utrwalone i zmaturalizowane myśli i prawdy Tarskiego będą trwać, odżywać i odkrywać nowe idee i nowe prawdy tak długo, jak długo pamięć ludzka przywoływać go będzie do wtórnego istnienia, sięgając do materialnych kształtów jego twórczych myśli – kopii jego własnych wyrażen, będących konkretyzacją tych myśli jako wytworów jego wybitnego rozumu.

A jest sięgać do czego, gdyż Tarski był niezwykle płodnym uczonym jak na logika i matematyka. Pełny wykaz jego prac obejmuje 7 książek i ponad 300 publikacji. Tarski żyje i żyć wciąż będzie przywoływany w salach wykładowych i w odniesieniach do jego twórczości w pracach naukowych, nie tylko z zakresu logiki i matematyki, lecz również filozofii, lingwistyki, informatyki i innych dzie-

---

<sup>27</sup> Cz. Miłosz, *Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada*, Kraków 1980, s. 12.

dzin. Jego twórcze myśli pokonały granice śmierci – tę prawdę, którą zamyka księga materialnego bytowania ludzkiego.

„Idź tak przez życie, by ślad Twoich stóp był trwalszy od Ciebie”<sup>28</sup> – tę głęboką myśl zrealizował w pełni Alfred Tarski swym posłannictwem uczonego, który będzie wzorem dla wielu, wielu pokoleń ludzi nauki.

---

<sup>28</sup> Sentencja ta zaczerpnięta jest z *Przedmowy* Jana Trzynadłowskiego, redaktora tomu *Uczni wrocławscy. 1945–1979*, Wrocław 1980.

Timm Lampert\*

## Decidability of First-order Logic

### Abstract

According to Church's well-known theorem, first-order logic is undecidable. However, the author previously argued that proofs of the undecidability of first-order logic are not compelling. In this paper Church's theorem is refuted by defining a decision procedure for pure first-order logic.

### 1. Introduction

Church's theorem is well established. Reconsidering the basis of modern mathematical logic may seem idle when its theorems and proofs are almost unanimously acknowledged and seem to work. However, logical, philosophical and historical investigations have led the author to doubt the validity of meta-mathematical proof methods employed by the undecidability proofs of first-order logic (Lampert (forthcoming) and Lampert (2008)). In the present paper, a formal refutation of Church's theorem is presented in form of a decision procedure for first-order logic.

The simplest logical language that is thought to be undecidable is the language of *pure first-order logic*, FOL for short. Only formulae of FOL will be considered. Formulae of FOL contain predicate letters followed by  $n$  arguments ( $n \geq 0$ )<sup>1</sup>, but they neither comprise identity nor numerical functions. Particular, the language of FOL presumed in this paper uses only the quantifiers  $\forall$  and  $\exists$  and the connectives  $\neg$ ,  $\wedge$ ,  $\vee$  as logical constants. Formulae featuring names will not be considered. Furthermore, it is assumed that different quantifiers bind different variables – an assumption that can always be realized by applying SUB1 and SUB2 (the abbreviations of all rules are defined in the Appendix, section 6). Finally, it is presumed that the formulae are in negative normal form (NNF),

---

\* Thanks to Michael Baumgartner, Manuel Gerber and Yvonne Lampert for helpful comments.

<sup>1</sup> Propositional variables are predicate letters followed by 0 arguments.

i.e. negation signs occur only directly in front of predicate letters. This can be achieved by applying DN, DM $\vee$ , DM $\wedge$ , Def. $\neg\forall$ , Def. $\neg\exists$  from the outside to the inside of any formulae of FOL. In the following, well-formed formulae, *wff*, are only those formulae of FOL that satisfy the aforementioned conditions. Thus, we presume that all *wff*'s are NNF's that contain only  $\wedge$  and  $\vee$  as dyadic connectives. Because of this assumption  $\Rightarrow \forall E/\exists\mu$ ,  $\Rightarrow \forall E/t$ ,  $\forall V^*$  (see p. 602) and  $\Rightarrow \exists\wedge E$  (see p. 608) are applicable to any quantifier. Thus, like the application of equivalence rules, these rules of implication need not be applied to the main operator of a formula but can be applied to any part of a *wff*.

The problem of identifying tautologies (theorems) can be reduced to the problem of identifying contradictions, because a *wff*  $B$  is tautologous iff the negation of  $B$  is contradictory. Thus, in the following the decision problem for contradictions shall be solved. The proposed procedure defines how well-known derivation rules of FOL can be applied in a finite number of steps, starting with a *wff*  $B$ , such that  $B$  will be identified as a contradiction if  $B$  is a contradiction. The procedure is a systematic search to reduce  $B$  to absurdity by deriving explicit contradictions from  $B$ . The idea behind the procedure is to achieve a maximum of possible substitutions of universally quantified variables by existentially quantified variables in order to derive explicit contradictions. Thereby the following rule of universal quantifier elimination will be used:

$\forall E$ : Given a *wff*  $B$ , let  $m$  ( $m \geq 0$ ) be the number of existential quantifiers that are not within the scope of an innermost universal quantifier  $\forall v_n$ . Then  $\forall v_n$  is eliminated by applying the following rules:

If  $m > 0$ :

1. Apply  $A \vdash \vdash A \wedge A$   $m$ -times with  $A = \forall v_n M$ .
2. Apply SUB2  $m + 1$ -times, such that the  $i$ -th occurrence of  $\forall v_n$  is  $\forall v_{n_i}$  ( $1 \leq i \leq m + 1$ ).
3. Apply PN1-8,  $\forall V$ ,  $\exists\mu \forall v A(\mu, v) \vdash \forall v \exists\mu A(\mu, v)$  ( $=\forall V^*$ ), such that  $\exists\mu_i$  ( $1 \leq i \leq m$ ) is directly in front of  $\forall v_{n_i}$ , and apply

$$\exists\mu \forall v A(\mu, v) \vdash \exists\mu A(\mu, v/\mu) \quad \Rightarrow \forall E/\exists\mu$$

$m$  times such that  $v_{n_i}$  is substituted by  $\mu_i$ .

4. Replace  $\forall v_{n_{m+1}}$  by the name  $a$ , applying

$$\forall v A(v) \vdash A(v/t) \quad \Rightarrow \forall E/t.$$

Finally replace  $a$  by applying  $\exists I$  ( $v$  being a new variable,  $\exists v$  being a new existential quantifier outermost of the resulting formula):

$$A(t) \vdash \exists v A(t/v) \quad \exists I.$$

$\forall E4$  ensures that universally quantified variables are substituted by existentially quantified variables even in case  $m = 0$  and that all universally quantified variables can be substituted by the variable of the same existential quantifier.  $\forall E4$  only has to be applied if there is no outermost existential quantifier. Otherwise it suffices to apply  $A \vdash \neg A$  in  $\forall E1$   $m - 1$ -times and replace only  $m$  universal quantifiers  $\forall v_1 \dots \forall v_m$ .

There may be different possibilities for applying  $\forall E3$ , because applying PN1-8 in different orders may lead to different orders of quantifiers, despite the fact that each  $\exists \mu_i$  is directly to the left of  $\forall v_{n_i}$  (see p. 609).

So as to explain the idea of realizing a maximum of substitutions of universally quantified variables by existentially quantified variables in order to derive explicit contradictions, a solution of the  $[\exists\forall]$ -class of prenex normal forms will be considered first. The  $[\exists\forall]$ -class of prenex normal is the class of prenex normal forms with all existential quantifiers to the left of universal quantifiers.

## 2. Reducing the decision problem

The  $[\exists\forall]$ -class of prenex normal forms is known to be decidable (Börger and Gräder (1997)). A decision procedure for the  $[\exists\forall]$ -class of prenex normal forms applying  $\forall E$  runs as follows:

Decision procedure for the  $[\exists\forall]$ -class: Given a prenex normal form of the  $[\exists\forall]$ -class, then:

1. Apply  $\forall E$  iteratively until no universal quantifier is left.
2. Apply DIS1 in order to yield a prenex normal form  $\exists v_1 \dots \exists v_m M$  with a matrix  $M$  in disjunctive normal form.

The following simple example illustrates the procedure:



Formula:

$$\exists x_1 \exists x_2 \forall x_3 \forall x_4 (F x_1 x_2 \wedge \neg F x_3 x_4) \quad (1)$$

First application of  $\forall E$ :

$$\exists x_1 \exists x_2 \forall x_3 ((F x_1 x_2 \wedge \neg F x_3 x_1) \wedge (F x_1 x_2 \wedge \neg F x_3 x_2)) \quad (2)$$

Second application of  $\forall E$ :

$$\begin{aligned} & \exists x_1 \exists x_2 \quad (3) \\ & (((F x_1 x_2 \wedge \neg F x_1 x_1) \wedge (F x_1 x_2 \wedge \neg F x_1 x_2)) \wedge ((F x_1 x_2 \wedge \neg F x_2 x_1) \wedge (F x_1 x_2 \wedge \neg F x_2 x_2))) \end{aligned}$$

The matrix of the resulting formula is in disjunctive normal form. The original formula is contradictory as the one and only disjunct of the resulting matrix contains  $F x_1 x_2$  and  $\neg F x_1 x_2$ .

The original prenex normal form of the  $[\exists\forall]$ -class is contradictory if each disjunct of the matrix  $M$  of the resulting prenex normal form contains an explicit contradiction, i.e. a literal  $B$  and a literal  $\neg B$ . This is due to the fact that the procedure achieves all possible substitutions of universally quantified variables by existentially quantified variables of the same formula. Therefore, if the original formula is contradictory, explicit contradictions are derived in each disjunct of the resulting matrix. In fact, the derivability of contradictions from *wffs* only depends on the substitutability of universally quantified variables of  $K$ -pairs.

$K$ -pair = two literals with the following properties:

1. Both contain the same predicate letter.
2. One and only one of them is negated.
3. If the  $i$ -th argument place of one of the literals is occupied by an existential variable, the  $i$ -th argument place of the other literal is either occupied by the same existential variable or by a universal variable.

Call a  $K$ -pair with identical arguments “ $CON$ -pair” and a  $K$ -pair that is not a  $CON$ -pair “ $NCON$ -pair”. The reader should bear in mind the presumption that different quantifiers bind different variables (see p. 601). Thus, if identical variables occur in  $K$ -pairs, they are bound by the same quantifier. Formula (1) contains the  $NCON$ -pair  $\langle F x_1 x_2, \neg F x_3 x_4 \rangle$ , whereas the resulting formula (3) contains the  $CON$ -pair  $\langle F x_1 x_2, \neg F x_1 x_2 \rangle$  and no other  $K$ -pair. The derivability of

explicit contradictions is solely dependent on the convertibility of *NCON*-pairs to *CON*-pairs by replacing universally quantified variables with existentially quantified variables, because no *CON*-pairs are derivable from literals that do not constitute a *K*-pair. Thus, it suffices to consider the possibilities for reducing *NCON*-pairs to *CON*-pairs in order to identify contradictions.

In the special case of the  $[\exists\forall]$ -class, one can straightforwardly define an upper bound (a maximum) of substitutions of universally quantified variables that have to be achieved in order to ensure that *NCON*-pairs are converted to *CON*-pairs if possible: the upper bound is simply dependent on the number of existential quantifiers to the left of the universal quantifiers. With recourse to *NCON*-pairs, the number of existentially quantified variables that a universally quantified variable has to be replaced with can be reduced. This would enable the procedure to be simplified.

However, the definition of the upper bound in case of the  $[\exists\forall]$ -class of the prenex normal forms cannot be applied to prenex normal forms that have existential quantifiers within the scope of universal quantifiers, because it is not a sufficient criterion for  $\nu$  not to be substituted by  $\mu$  if  $\exists\mu$  is within the scope of a universal quantifier  $\forall\nu$ . E.g. the prenex normal form  $\forall x\exists y (Fx \wedge \neg Fy)$  is contradictory, yet  $\Rightarrow \forall E/\exists\mu$  is not applicable.

Thus, by referring to prenex normal forms, it is impossible to define a syntactic criterion that allows one to identify a maximum of possible substitutions of universally quantified variables by existentially quantified variables. In light of this, the decision problem is reduced to the problem of defining a syntactic criterion to achieve all possible substitutions of universally quantified variables by existentially quantified variables. As this paper goes on to show, it is possible to define such a criterion if one refers to the opposite of prenex normal forms, namely to a special kind of distributive normal form with minimal quantifier scopes. Call this kind of distributive normal forms "disjunctions of conjunctions of closed structures" ( $\vee\wedge cs$ ).

Distributive normal forms have been investigated by Hintikka (1973). However, in contrast to the  $\vee\wedge cs$  defined in the next section, Hintikka's main intention was not to minimize the scope of quantifiers as far as possible and to make use of the syntactical features of distributive normal forms in order to define a decision procedure. Logical and metalogical research in FOL is dominated by the examination of prenex normal forms, whereas the conversion of prenex normal forms is only rarely discussed and not affiliated with decision problems (an exception is Oglesby (1962)). This is a remarkable historical fact, because unlike prenex normal forms, distributive normal forms are well established in propositional logic and capable of explaining the truth conditions of *wff*

(Lampert (2006)). This neglect of distributive normal forms in FOL is the most likely reason why, as yet, no decision procedure even for certain subclasses of FOL along the lines of this paper has been proposed.

### 3. Disjunctions of conjunctions of closed structures ( $\vee \wedge cs$ )

In this section a procedure to convert a *wff* to a disjunction of conjunctions of closed structures  $\vee \wedge cs$  will be defined.

#### 1. Definition

Closed structures are defined as follows:

1. Any *wff* that does not contain a conjunction or a disjunction is a closed structure.
2. *wff*'s containing conjunctions or disjunctions are closed structures iff they satisfy the following conditions:
  - (a) Any conjunction of  $n$  conjuncts ( $n > 1$ ) is preceded by a row of existential quantifiers with the minimal length 1, and all  $n$  conjuncts contain the variable of each existential quantifier of that row.
  - (b) Any disjunction of  $n$  disjuncts ( $n > 1$ ) is preceded by a row of universal quantifiers with the minimal length 1, and all  $n$  disjuncts contain the variable of each universal quantifier of that row.
3. *Wffs* are closed structures only if they satisfy condition 1 or 2.

The reader should bear in mind that it is assumed that *wff*'s are NNF's containing only  $\wedge$  and  $\vee$  as dyadic connectives (p. 601).

In the following, a conjunction each conjunct of which is not a disjunction and contains an existentially quantified variable  $\mu$  will be called a " $\mu$ -conjunction". A disjunction each disjunct of which is not a conjunction and contains a universally quantified variable  $\mu$  will be called a " $\mu$ -disjunction".

#### 2. Procedure

In order to define the conversion of a *wff* to an equivalent  $\vee \wedge cs$ , two rules have to be defined – one for each quantifier.

$\exists$  – rule ( $\exists$ -R): minimize the scopes of  $\exists \mu$  by applying PN5-8, PN10,  $\exists V$  until all occurrences of  $\exists \mu$  are either directly to the left of an universal quantifier, a literal or a  $\mu$ -conjunction. If necessary, applications of PN10 must be prepared by DIS1 and applications of PN5 and PN6 by COM $\wedge$  and ASS $\wedge$ .

$\forall$  - rule ( $\forall$ -R): minimize the scopes of  $\forall\mu$  by applying PN1-4, PN9,  $\forall V$  until all occurrences of  $\forall\mu$  are either directly to the left of an existential quantifier, a literal or a  $\mu$ -disjunction. If necessary, applications of PN9 must be prepared by DIS2 and applications of PN3 and PN4 by  $\text{COM}\forall$  and  $\text{ASS}\forall$ .

By referring to these two rules, the procedure of converting *wff* to  $\forall\wedge$  *cs* can be defined as follows:

$\forall\wedge$  *cs*-rule ( $\forall\wedge$  *cs*-R): convert a *wff*  $B$  to an equivalent  $\forall\wedge$  *cs* by applying  $\exists$ -R to each existential quantifier,  $\forall$ -R to each universal quantifier of  $B$  iteratively moving from the inside to the outside according to the hierarchy of  $B$ . Finally, apply DIS1 to generate a resulting  $\forall\wedge$  *cs*.

By applying  $\forall\wedge$  *cs*-R, a *wff* is converted to an equivalent  $\forall\wedge$  *cs* since only rules of equivalence are applied. The procedure terminates because, as every *wff* has only a finite number of quantifiers, by moving from the inside to the outside one will end up with the outermost quantifiers. Furthermore, as every formula has only a finite number of conjunctions, disjunctions and quantifiers, the application of the rules defining  $\exists$ -R and  $\forall$ -R and the final application of DIS1 will bring the procedure to an end. Per definition of  $\exists$ -R,  $\forall$ -R and DIS1, the result will be a  $\forall\wedge$  *cs*.

Thus, e.g., given the formula

$$\exists x_1 \forall x_2 (F x_1 x_1 \wedge (\neg F x_1 x_2 \vee \forall x_4 \neg F x_4 x_4)) \wedge \exists x_5 F x_5 x_5, \quad (4)$$

one will first apply  $\forall$ -R to  $\forall x_4$  and  $\exists$ -R to  $\exists x_5$ . In this case the formula will not change, because  $\forall x_4$  and  $\exists x_5$  are both directly to the left of a literal. One has then to apply  $\forall$ -R to  $\forall x_2$  in (4). The application of PN1, PN4 leads to:

$$\exists x_1 (F x_1 x_1 \wedge (\forall x_2 \neg F x_1 x_2 \vee \forall x_4 \neg F x_4 x_4)) \wedge \exists x_5 F x_5 x_5. \quad (5)$$

Next, one has to apply  $\exists$ -R to  $\exists x_1$  in (5). The scope of  $\exists x_1$  is not a  $\mu$ -conjunction, because the second conjunct is a disjunction. Thus, one has to apply DIS1 in order to apply PN10 and then PN6. After applying SUB1 which is always presumed in order to yield different variables for different existential quantifiers, one obtains the following result:

$$(\exists x_{1_1} (F x_{1_1} x_{1_1} \wedge \forall x_2 \neg F x_{1_1} x_2) \vee (\exists x_{1_2} F x_{1_2} x_{1_2} \wedge \forall x_4 \neg F x_4 x_4)) \wedge \exists x_5 F x_5 x_5. \quad (6)$$

A final application of DIS1 and SUB1 yields the  $\forall\wedge$  cs:

$$(\exists x_{1_1}(F x_{1_1} x_{1_1} \wedge \forall x_2 \neg F x_{1_1} x_2) \wedge \exists x_{5_1} F x_{5_1} x_{5_1}) \vee ((\exists x_{1_2} F x_{1_2} x_{1_2} \wedge \forall x_4 \neg F x_4 x_4) \wedge \exists x_{5_2} F x_{5_2} x_{5_2}) \quad (7)$$

Since, in this paper, the intention is to keep definitions as simple as possible, no attempt is made to keep the application of the procedure practically manageable in more complicated cases. However, this can easily be done by adding more rules that reduce the complexity of the procedure. The application of IP-laws (see Appendix, section 6) is a convenient way of simplifying the formulae and thus the application of the rules in complicated cases.

#### 4. Solution of the decision problem

##### 1. Minimizing the scope of quantifiers

By minimizing the scope of quantifiers, the substitutability of universal variables by existential variables by applying  $\forall E$  is maximized. This is due to the fact that existential quantifiers that are within the scope of universal quantifiers before the scopes of quantifiers are minimized need no longer be within the scope of universal quantifiers after the quantifiers' scopes have been minimized. Yet, even after applying  $\forall\wedge$  cs-R, minimizing the quantifiers' scope is still limited in the following two cases:

- A row of universal quantifiers directly precedes a disjunction.
- A row of existential quantifiers directly precedes a conjunction.

In order to eliminate existential quantifiers preceding conjunctions an additional rule needs to be introduced:

$\exists E$ : Let  $\exists\mu$  precede a conjunction with  $m$  conjuncts in a  $\forall\wedge$  cs. Then the scope of  $\exists\mu$  is minimized by applying:

1.  $\wedge$ COM and  $\wedge$ ASS, if necessary, in order to move existential quantifiers directly ahead of any conjuncts,
2.  $\exists\mu (A(\mu) \wedge B(\mu)) \vdash \exists\mu/\exists\mu_1\exists\mu_2(A(\mu/\mu_1) \wedge B(\mu/\mu_2)) \quad \Rightarrow \exists\wedge E$ ,
3.  $\forall\wedge$  cs-R in order to convert the result to a  $\forall\wedge$  cs.

E.g., the following contradictory formula is a  $\forall\wedge$  cs:

$$\forall x_1\exists x_2\exists x_3\forall x_4\exists x_5(\forall x_6 F x_6 x_2 x_5 x_6 \wedge \forall x_7 \neg F x_7 x_4 x_7 x_5). \quad (8)$$

However, the application of  $\forall E$  does not allow  $x_1$  to be substituted by  $x_3$ . It is thus impossible to identify the formula as a contradiction by exclusively applying  $\forall E$ . Yet, by applying  $\exists E$ , formula (8) is converted to

$$\forall x_1 \exists x_2 \exists x_3 \forall x_4 \exists x_5 \forall x_6 (Fx_1 x_2 x_3 x_4 \wedge \exists x_3 \forall x_4 \exists x_5 \forall x_7 \neg Fx_3 x_4 x_7 x_5) \quad (9)$$

From this formula an explicit contradiction can be derived by applying  $\forall E$ , as can be seen by transforming the formula into the following prenex normal form:

$$\exists x_3 \forall x_1 \exists x_2 \forall x_4 \exists x_5 \exists x_6 \forall x_7 \forall x_8 (Fx_1 x_2 x_3 x_4 \wedge \neg Fx_3 x_4 x_7 x_5) \quad (10)$$

In (10) all universal quantifiers are within the scope of those existential quantifiers which bind the variables that have to replace the corresponding universal variables in the *NCON*-pair  $\langle Fx_1 x_2 x_3 x_4, \neg Fx_3 x_4 x_7 x_5 \rangle$  in order to derive a *CON*-pair.

Since  $\exists E$  is a rule of derivation but not an equivalence rule, applying  $\exists E$  may also limit the derivability of explicit contradictions as, e.g., in case of

$$\exists x_1 \forall x_2 \exists x_3 (Fx_1 x_3 \wedge \neg Fx_2 x_3) \quad (11)$$

Thus, in order to derive *CON*-pairs whenever possible, one has to achieve all possible combinations of the applications of  $\forall E$  and  $\exists E$ . Moreover, one has to achieve all possible applications of  $\exists E$  that differ in respect to the application of  $\wedge$ COM and  $\wedge$ ASS of  $\exists E1$ . Thus, e.g. in the case of (11), one has also to apply  $\forall E$  before  $\exists E$  to derive an explicit contradiction. In order to simplify the application of the procedure, meta-rules can be defined limiting the application of  $\exists E$  to necessary ones.

Universal quantifiers preceding disjunctions are eliminated by  $\forall E$ . However, unlike the  $[\exists\forall]$ -prefix class, in the case of arbitrary  $\forall\wedge$  *cs* the variations of the order of applying PN1-8 in  $\forall E3$  may lead to different orderings of existential and universal quantifiers, even after  $\forall\wedge$  *cs*-R has been applied.

E.g., the following  $\forall\wedge$  *cs* is a contradiction:

$$\forall x_6 \forall x_1 \exists y_1 \exists y_2 \forall x_4 (Fy_2 x_4 x_1 y_1 x_6 \vee Gx_4) \wedge \forall x_5 \exists y_5 \forall x_2 \exists y_3 (\forall x_3 \neg Fx_3 y_3 y_5 x_2 x_5 \wedge \neg Gy_3) \quad (12)$$

Since it is obviously necessary to substitute  $x_4$  by  $y_3$  in order to yield explicit contradictions, one can confine the application of  $\forall E$  to the substitution of  $x_4$  by  $y_3$ . Even if PN1-8 are applied in such a way that, whenever possible,

existential quantifiers are moved to the left of universal quantifiers, one still obtains the following results after substituting  $x_4$  by  $y_3$ :

$$\begin{aligned} & \forall x_6 \forall x_1 \exists y_1 \exists y_2 \forall x_5 \exists y_5 \forall x_2 \exists y_3 ((Fy_2 y_3 x_1 y_1 x_6 \vee Gy_3) \\ & \wedge (\forall x_3 \neg Fx_3 y_3 y_5 x_2 x_5 \wedge \neg Gy_3)) \end{aligned} \quad (13)$$

$$\begin{aligned} & \forall x_5 \exists y_5 \forall x_6 \forall x_1 \exists y_1 \exists y_2 \forall x_2 \exists y_3 ((Fy_2 y_3 x_1 y_1 x_6 \vee Gy_3) \\ & \wedge (\forall x_3 \neg Fx_3 y_3 y_5 x_2 x_5 \wedge \neg Gy_3)). \end{aligned} \quad (14)$$

Only (14) is contradictory and could be identified as a contradiction by applying  $\forall E$ , whereas (13) has a model:

$$\begin{aligned} & \mathfrak{I}(x_6, x_1, y_1, y_2, x_5, y_5, x_2, y_3, x_3) : \{c_1, c_2\}; \\ & \mathfrak{I}(F) : \{(c_1, c_1, c_1, c_1, c_1), (c_2, c_2, c_2, c_2, c_2), (c_1, c_1, c_1, c_1, c_2), (c_2, c_2, c_2, c_1, c_1)\}; \\ & \mathfrak{I}(G) : \{\}. \end{aligned}$$

Yet, if one achieves all possible orders of applying PN1-8 in  $\forall E\exists$  one will necessarily capture those quantifier orders that are necessary to derive contradictions if the formula is contradictory. In order to simplify the application of the procedure, a meta-rule for applying PN1-8 could be defined to the effect that, whenever possible, existential quantifiers are moved to the left of universal quantifiers.

## 2. The general decision procedure

In principle, by applying  $\exists E$  and  $\forall E$  it is possible to extract all existential quantifiers from the scope of a universal quantifier with the exception of those binding variables in one and the same literal. Yet, plainly, the derivation of explicit contradictions does not depend on substituting universal variables by existential variables of the same literal. Thus, by applying  $\exists E$  and  $\forall E$  to quantifiers within the scope of some universal quantifier  $\forall v$ , the possible substitutions of  $v$  by existential variables of the same formula can be maximized. On the other hand, applications of  $\exists E$  and  $\forall E$ , both containing rules of derivation that are not equivalence rules, may lead from contradictory to non-contradictory formulae. In two respects the application of these implication rules may limit the derivability of explicit contradictions: (I) from the application of  $\exists E$  it may follow that  $K$ -pairs are no longer  $K$ -pairs, because argument places of literals are not occupied by identical existential variables any more; (II) applications of  $\forall E$  may lead to formulae with orders of quantifiers that preclude certain substitutions of universally quantified variables by existentially quantified variables

unless one applies  $\exists E$ . However, by achieving all possible applications of  $\exists E$  and  $\forall E$  and all possible combinations of their applications, one achieves a totality of possible substitutions that may convert *NCON*-pairs to *CON*-pairs.

*General decision procedure (DR-R):*

1. – If a *wff*  $B$  contains universal quantifiers, convert  $B$  to its  $\forall \wedge$  *cs* by applying  $\forall \wedge$  *cs*-R and go to 2.
  - If  $B$  does not contain any universal quantifier, go to 3.
2. Realize all possible applications of  $\forall E$  to the innermost universal quantifiers and all possible applications of  $\exists E$  and go back to 1.
3. Convert the formulae to a prenex normal form of the  $[\exists]$ -class with a matrix  $M$  in disjunctive normal form.

The application of  $\forall E$  can be limited to the disjuncts  $D$  of the  $\forall \wedge$  *cs*, i.e.  $B$  in  $\forall E$  is identical to  $D$ , because only substitutions of universal variables by existential variables bound by existential quantifiers occurring in the same disjunct  $D$  are relevant to the derivation of explicit contradictions.

**Theorem 1:** A *wff*  $B$  is contradictory iff each disjunct of  $M$  of one resulting  $[\exists]$ -prenex normal form contains a *CON*-pair.

**Proof:**

$\Leftarrow$ : Only rules of derivation are applied. If a contradiction can be derived from  $B$  by rules of derivation,  $B$  is a contradiction. And a  $[\exists]$ -prenex normal form with a matrix in disjunctive normal form, each disjunct of which contains a *CON*-pair, is a contradiction.

$\Rightarrow$ : All possibilities for converting *NCON*-pairs to *CON*-pairs are achieved. And  $B$  is contradictory only if on realizing all these possibilities, the matrix  $M$  of one resulting  $[\exists]$ -prenex normal form contains a *CON*-pair in each disjunct.

**Theorem 2:** The procedure terminates.

**Proof:** The equivalence transformations of *DR*-R1 and *DR*-R3 obviously terminate. It remains to be shown that the application of *DR*-R2 terminates. In any *wff*, there is only a finite number of quantifiers and a finite number of conjuncts and disjuncts. Thus, there is only a finite number of possibilities for applying  $\forall E$  and  $\exists E$ . Furthermore, the process of applying  $\forall E$  and  $\exists E$  will terminate, because the process will lead to formulae  $B$  with no universal quanti-



fiers. This holds true even though the number and the scopes of the quantifiers might increase while applying *DR-R*: due to  $\forall E$ , quantifiers may be multiplied because of  $A \dashv\vdash A \wedge A$  and  $\vee \wedge$  *cs-R*. Yet, in each conjunct of the multiplied conjuncts, the universal quantifiers will decrease because of the elimination of  $\forall v_i$  and one will end up with conjuncts that do not contain any universal quantifiers.  $\exists E$  and  $\vee \wedge$  *cs-R* lead to a multiplication of quantifiers by minimizing the quantifiers' scopes. Yet, in the end multiplied universal quantifiers will decrease again, because of  $\forall E$ . The scope of quantifiers in the  $\vee \wedge$  *cs* can only increase because of  $\forall E$  and only until the disjuncts of  $\vee \wedge$  *cs* are no longer conjunctions. By then applying  $\forall E$  and  $\exists E$ , the scope of quantifiers will decrease again until  $\forall E$  is no longer applicable. Thus, the process invariably results in formulae that do not contain any universal quantifiers.

### 5. Final remark

The defined procedure is independent of the proof of the decidability of firstorder logic given by Gumanski (2000). Thus, this and Gumanski's paper offer two independent proofs of the decidability of FOL.

Questioning Church's theorem is not something that one undertakes lightly. However, deep fallacies were previously shown to lie at the heart of the undecidability proofs (Lampert (forthcoming), Lampert (2008)). These fallacies arise from a flawed understanding of the logical syntax of language and are related to the paradoxes shaking the foundations of mathematics at the beginning of the 20th century. A thorough reconsideration of the basic methods of modern mathematical logic therefore seems both necessary and justified. This paper is meant to initiate this process. The proposed analysis and procedure can be evaluated independently of the metamathematical proof methods they challenge: if the proposed analysis is wrong, then one should be able to identify a mistake in the given proofs of the decidability of FOL. And if the proposed procedure contains mistakes, one should be able to identify a formula *B* that is contradictory, but not identified as such in a finite number of steps by the defined procedure.

### 6. Appendix: Applied equivalence rules

$\neg\neg A$	$\dashv\vdash$	$A$	DN
$(A \vee B) \wedge C$	$\dashv\vdash$	$(A \wedge C) \vee (B \wedge C)$	DIS1
$(A \wedge B) \vee C$	$\dashv\vdash$	$(A \vee C) \wedge (B \vee C)$	DIS2
$\neg(A \vee B)$	$\dashv\vdash$	$\neg A \wedge \neg B$	DM $\vee$
$\neg(A \wedge B)$	$\dashv\vdash$	$\neg A \vee \neg B$	DM $\wedge$

$A \wedge B$	$\vdash \mid \vdash$	$B \wedge A$	COM $\wedge$
$A \vee B$	$\vdash \mid \vdash$	$B \vee A$	COM $\vee$
$(A \wedge B) \wedge C$	$\vdash \mid \vdash$	$A \wedge (B \wedge C)$	ASS $\wedge$
$(A \vee B) \vee C$	$\vdash \mid \vdash$	$A \vee (B \vee C)$	ASS $\vee$
$\exists \mu A(\mu)$	$\vdash \mid \vdash$	$\exists v A(v)$	SUB 1
$\forall \mu A(\mu)$	$\vdash \mid \vdash$	$\forall v A(v)$	SUB 2
$\neg \forall \mu A(\mu)$	$\vdash \mid \vdash$	$\exists \mu \neg A(\mu)$	Def. $\neg \forall$
$\neg \exists \mu A(\mu)$	$\vdash \mid \vdash$	$\forall \mu \neg A(\mu)$	Def. $\neg \exists$
$\forall \mu \forall v A(\mu, v)$	$\vdash \mid \vdash$	$\forall v \forall \mu A(\mu, v)$	$\forall \forall$
$\exists \mu \exists v A(\mu, v)$	$\vdash \mid \vdash$	$\exists v \exists \mu A(\mu, v)$	$\exists \forall$
$\forall v (A \wedge B(v))$	$\vdash \mid \vdash$	$A \wedge \forall v B(v)$	PN1
$\forall v (B(v) \wedge A)$	$\vdash \mid \vdash$	$\forall v B(v) \wedge A$	PN2
$\forall v (A \vee B(v))$	$\vdash \mid \vdash$	$A \vee \forall v B(v)$	PN3
$\forall v (B(v) \vee A)$	$\vdash \mid \vdash$	$\forall v B(v) \vee A$	PN4
$\exists v (A \wedge B(v))$	$\vdash \mid \vdash$	$A \wedge \exists v B(v)$	PN5
$\exists v (B(v) \wedge A)$	$\vdash \mid \vdash$	$\exists v B(v) \wedge A$	PN6
$\exists v (A \vee B(v))$	$\vdash \mid \vdash$	$A \vee \exists v B(v)$	PN7
$\exists v (B(v) \vee A)$	$\vdash \mid \vdash$	$\exists v B(v) \vee A$	PN8
$\forall v (A(v) \wedge B(v))$	$\vdash \mid \vdash$	$\forall v A(v) \wedge \forall v B(v)$	PN9
$\exists v (A(v) \vee B(v))$	$\vdash \mid \vdash$	$\exists v A(v) \vee \exists v B(v)$	PN10

### IP-laws

$A \wedge A$	$\vdash \mid \vdash$	$A$	IP1 $\wedge$
$(A \vee B) \wedge A$	$\vdash \mid \vdash$	$A$	IP1* $\wedge$
$\forall \mu (A(\mu) \vee B(\mu)) \wedge \forall \mu B(\mu)$	$\vdash \mid \vdash$	$\forall \mu B(\mu)$	IP2 $\wedge$
$\exists \mu (A(\mu) \wedge B(\mu)) \wedge \exists \mu B(\mu)$	$\vdash \mid \vdash$	$\exists \mu A(\mu) \wedge B(\mu)$	IP3 $\wedge$
$A \vee A$	$\vdash \mid \vdash$	$A$	IP1 $\vee$
$(A \wedge B) \vee A$	$\vdash \mid \vdash$	$A$	IP1* $\vee$
$(A \wedge \forall \mu B(\mu)) \vee (A \wedge \forall \mu (B(\mu) \vee C(\mu)))$	$\vdash \mid \vdash$	$(A \wedge \forall \mu (B(\mu) \vee C(\mu)))$	IP2 $\vee$
$(A \wedge \exists \mu (B(\mu) \wedge C(\mu))) \vee (A \wedge \exists \mu B(\mu))$	$\vdash \mid \vdash$	$A \wedge \exists \mu B(\mu)$	IP3 $\vee$

### References

Börger E., Gräder E., Gurevich Y., *The Classical Decision Problem*, Berlin, Heidelberg: Springer 1997.

Gumanski L., *The Decidability of the First-Order Functional Calculus*, Ruch Filozoficzny 2000, nr 3/4, s. 411–438.

Hintikka J., *Distributive Normal Forms in First-Order Logic*, [in:] *Logic, Language-Games and Information*, Oxford: Clarendon Press 1973, p. 242–286.

Lampert T., *Explaining formulae of first order logic*, Ruch Filozoficzny 2006, nr 3, s. 459–480.

Lampert T., Undecidability reconsidered, [in:] Bezieau J.-Y., Costa-Leite A., (ed.), Title to be announced, 2008, forthcoming.

Lampert T., New Logic, Wittgenstein's Paradigma, forthcoming.

Oglesby F. C., *An Examination of a Decision Procedure*, Rhode Island: American Mathematical Society 1962.

## Odczyty i wykłady

Barbara Grabowska

### Kilka uwag na temat nieposłuszeństwa obywatelskiego

(Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Toruniu, 26 III 2007 r.)

#### I. Definicja nieposłuszeństwa obywatelskiego

Termin „nieposłuszeństwo obywatelskie” wprowadził do słownika politycznego Henry Dawid Thoreau<sup>1</sup>. Odmówił on zapłacenia podatków, argumentując, iż nie chce wspierać rządu dopuszczającego niewolnictwo, i trafił za to więzienia. Jednak filozofowie analizujący czyn Thoreau dostrzegają w nim raczej sprzeciw dyktowany sumieniem niż typowy przypadek nieposłuszeństwa obywatelskiego. Na czym polega różnica i czym właściwie jest nieposłuszeństwo obywatelskie? John Rawls formułuje definicję tego terminu: „jako czynu publicznego, dokonanego bez użycia przemocy, dyktowanego sumieniem, aczkolwiek politycznego, sprzecznego z prawem, zwykle mającego na celu doprowadzenie do zmiany prawa bądź kierunków polityki rządu”<sup>2</sup>.

Jest to świadome złamanie prawa w celu zwrócenia uwagi na fakt, iż prawo to jest niesprawiedliwe (np. dyskryminuje jakąś grupę). Nie zawsze łamane musi być akurat to prawo, które ma zostać oprotestowane. Dopuszczalne jest nieposłuszeństwo obywatelskie o charakterze pośrednim, np. w sytuacji, gdy kara za złamanie kwestionowanej ustawy byłaby zbyt surowa (Rawls daje przykład zbyt

<sup>1</sup> H. Arend, *Nieposłuszeństwo obywatelskie*, [w:] *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, Warszawa 1998, s. 153.

<sup>2</sup> J. Rawls *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994, s. 500.

represyjnej ustawy przeciwko zdradzie państwa, Arendt wspomina o protestach polegających na łamaniu przepisów ruchu drogowego). Nieposłuszeństwo obywatelskie, nawet o charakterze pośrednim, jest jednak zawsze w pełni rozmyślnym złamaniem prawa. Taki postępek zazwyczaj nazywany jest przestępstwem z premedytacją.

## II. Nieposłuszeństwo obywatelskie a czyn przestępczy

Jak odróżnić akty obywatelskiego nieposłuszeństwa od zwykłych czynów przestępczych, skoro w obu przypadkach złamane zostaje prawo? Niektórzy prawnicy sądzą, iż nie da się dokonać takiego rozróżnienia, nie niszcząc zasad praworządności. „Z prawniczego punktu widzenia – pisze Arendt – prawo narusza tak samo przestępca, jak i ktoś przejawiający nieposłuszeństwo obywatelskie; rzeczą zrozumiałą jest zatem to, że ludzie, zwłaszcza gdy są akurat prawnikami, będą podejrzewać, że nieposłuszeństwo obywatelskie właśnie dlatego, że dokonuje się publicznie, leży u źródeł przestępstwa kryminalnego”<sup>3</sup>. Jednak zdaniem Arendt czy wspomnianego wcześniej Rawlsa można i trzeba odróżniać od siebie te dwa rodzaje czynów. Wskazują oni po pierwsze na fakt wspomniany w cytowanym powyżej fragmencie, na jawność postępowania – nieposłuszeństwo obywatelskie z definicji ma charakter publiczny, dokonywane jest „w pełnym świetle”. Przestępca natomiast działa w ukryciu, w jego interesie leży, aby czyn, którego się dopuszcza, został jak najpóźniej (najpóźniej, a najlepiej wcale) wykryty oraz aby nie zostało mu udowodnione jego dokonanie. Chce on uniknąć kary. Tymczasem człowiek dokonujący aktu nieposłuszeństwa obywatelskiego zdaje sobie sprawę z tego, że najprawdopodobniej zostanie aresztowany, osądzony, a nawet skazany. Nie zamierza jednak unikać tych przykrych konsekwencji i jest gotów ponieść karę.

Odmierna jest także motywacja – przestępca dąży do własnych korzyści, „nieposłuszny obywatel” działa w interesie jakiejś grupy, a nawet całego społeczeństwa, które powinno przecież być zainteresowane jakością stanowionego prawa. Kolejna różnica to całkowite wyrzeczenie się przemocy przez osoby dopuszczające się aktów nieposłuszeństwa obywatelskiego. Chcą one zwrócić uwagę opinii publicznej na jakiś, istotny ich zdaniem, problem, ale nie kosztem wyrządzenia krzywdy innym ludziom, w tym także funkcjonariuszom publicznym. Przestępca oczywiście nie ma takich skrupułów.

Wyliczone wyżej różnice wskazywać mają na to, że aktów nieposłuszeństwa obywatelskiego nie wolno traktować na równi z przestępstwami.

<sup>3</sup> H. Arendt, *op.cit.*, s. 168.

Również sądy powinny uwzględniać ten fakt i zwracać uwagę na motywację sprawcy. R. Dworkin uważa, iż w takich przypadkach zasadne jest stosowanie przepisów umożliwiających nadzwyczajne złagodzenie kary, czy nawet odstąpienie od jej wymierzenia. Skoro takie postępowanie jest dopuszczalne np. w wypadku osób młodych czy będących jedynymi żywicielami rodziny, to nic nie stoi na przeszkodzie, aby rozszerzyć je na jeszcze jedną kategorię sprawców.

### **III. Nieposłuszeństwo obywatelskie a odmowa dyktowana sumieniem**

Nieposłuszeństwo obywatelskie należy odróżnić również od odmowy wykonania pewnych czynów nakazywanych przez prawo, których jednostka nie chce spełniać, ponieważ uważa je za niezgodne z własnym sumieniem, z wyznawanymi przekonaniem religijnymi itp. Nieposłuszeństwo obywatelskie nie odwołuje się bowiem do zasad moralnych, lecz do publicznego poczucia sprawiedliwości. Jest działaniem w imieniu jakiejś grupy, która została np. dotknięta dyskryminacją w wyniku wprowadzania oprotestowanego prawa. Powołuje się na powszechnie akceptowane przez wszystkich członków społeczeństwa zasady wyznaczające standardy funkcjonowania państwa, np. zasadę równości wobec prawa. Odmowa dyktowana sumieniem ma charakter subiektywny, nie musi być dokonywana na forum publicznym, a dopuszczająca się jej osoba chce najczęściej uniknąć kary i dlatego, o ile to możliwe, poszukuje rozwiązania kompromisowego. Nie dąży również do zmiany prawa, które łamie, ponieważ wie, że spełnia ono zasady sprawiedliwości. Rawls podaje jako przykład postawę świadków Jehowy odmawiających oddawania honorów fladze amerykańskiej. Nie twierdzą oni wcale, iż prawo nakazujące salutowanie fladze jest niesprawiedliwe czy kogoś dyskryminuje, bo dotyczy wszystkich obywateli bez wyjątków. Uważają jedynie, że jest ono sprzeczne z nakazami wyznawanej przez nich religii. Stawiają w tym przypadku posłuszeństwo zasadom wiary ponad obowiązkami obywatelskimi.

Zdaniem Arendt postępowanie Thoreau to również odmowa dyktowana sumieniem, ponieważ troszczy się on przede wszystkim o to, aby być w zgodzie ze sobą, a nie o losy narodu i państwa. Jest to przykład konfliktu pomiędzy byciem „dobrym człowiekiem” a „dobrym obywatelem”. Człowiek dopuszczający się aktu nieposłuszeństwa obywatelskiego postępuje odwrotnie – jest przede wszystkim odpowiedzialnym obywatelem troszczącym się o dobre prawo. Należy jednak pamiętać, że w praktyce odróżnienie tych dwu postaw może okazać się trudne, jeśli nie niemożliwe.

#### IV. Kiedy można dopuścić się nieposłuszeństwa obywatelskiego?

Nieposłuszeństwo obywatelskie jest środkiem wyjątkowym, stosowanym w ostateczności. Można uciekać się do niego tylko wówczas, gdy inne metody wyrażenia sprzeciwu okazały się nieskuteczne lub nie były dostępne. Wprawdzie, zdaniem Rawlsa, w przypadkach szczególnie drastycznej niesprawiedliwości nie jest niezbędne wykorzystanie wszystkich środków legalnych. Zwykle jednak zacząć należy od metod zgodnych z prawem, a dopiero po ich wyczerpaniu zdecydować się na akt nieposłuszeństwa obywatelskiego. Za wyczerpanie metod legalnych można jednak uznać również i to, iż dalsze korzystanie z wolności słowa uważamy za bezcelowe, ponieważ nie przyniosło ono oczekiwanych rezultatów wobec nieugiętej czy biernej postawy większości społeczeństwa<sup>4</sup>.

Akt nieposłuszeństwa obywatelskiego jest dopuszczalny jedynie wtedy, gdy niesprawiedliwość, przeciwko której jest skierowany, jest poważna i oczywista. Nie należy nadużywać tego środka i uciekać się do niego z błahych powodów. „Ponieważ obywatelskie nieposłuszeństwo jest pewnym środkiem ostatecznym, powinniśmy być pewni, że jest on konieczny”<sup>5</sup> – twierdzi Rawls. Nie wolno bowiem zapominać, iż jest to mimo wszystko złamanie prawa. Jego nadużywanie mogłoby zatem podważyć szacunek obywateli wobec prawa. Nieposłuszeństwo obywatelskie polegać ma na złamaniu jednego lub kilku kwestionowanych przepisów, ale nie godzi w cały system prawny i nie podkopuje ogólnej zasady posłuszeństwa wobec prawa.

W związku z tym można postawić pytanie, czy obywatel demokratycznego i liberalnego oraz zasadniczo praworządnego państwa, takiego jak np. Stany Zjednoczone, ma w ogóle prawo łamać przepisy? Poszukując odpowiedzi na to pytanie, R. Dworkin zwraca uwagę na to, że obowiązek przestrzegania prawa nie jest tylko obowiązkiem wobec władzy, ale i wobec współobywateli. Złamanie prawa to próba postawienia się w sytuacji uprzywilejowanej i wykorzystania praworządności pozostałych członków społeczeństwa. Jednak zdaniem Dworkina ten obowiązek nie może być nigdy obowiązkiem absolutnym. Nawet zasadniczo sprawiedliwe państwo może tworzyć niesprawiedliwe prawa czy podejmować niewłaściwe decyzje polityczne. Prawo bywa także niekiedy wątpliwe. W takiej sytuacji: „obywatel winien jest posłuszeństwo prawu, a nie czyjejkolwiek jego interpretacji”<sup>6</sup>, dlatego może on kierować się swoim własnym rozeznaniem, na-

<sup>4</sup> J. Rawls, op.cit., s. 513.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 513.

<sup>6</sup> R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, Warszawa 1998, s. 385.

wet gdy sąd najwyższej instancji wydał decyzję przeciwną. Powinien jednak wziąć tę decyzję pod rozwagę i przeanalizować argumenty sądu. W takim spornym przypadku obywatel dopuszczający się aktu nieposłuszeństwa obywatelskiego nie tyle łamie prawo, co daje jego własną interpretację. Według Dworkina nie ma powodu, aby tę interpretację, o ile jest ona rozumna i przemyślana, z góry uważać za gorszą od wykładni dokonanej przez rząd czy sądy.

## V. Rola nieposłuszeństwa obywatelskiego

Dworkin uważa, że akty nieposłuszeństwa obywatelskiego służą testowaniu prawa w praktyce, pozwalają odkryć i usunąć wady niektórych ustaw. Indywidualne eksperymenty i towarzyszące im procesy sądowe pozwalają na sprawdzanie i ulepszanie stanowionego prawa. Nie szkodzą zatem systemowi prawnemu, a wręcz przeciwnie – przyczyniają się do poprawy jego jakości. Również według Rawlsa nieposłuszeństwo obywatelskie nie destabilizuje państwa, lecz je umacnia. Pozwala na dokonanie naprawy wadliwych aktów prawnych i źle funkcjonujących instytucji. To zaś umacnia w obywatelach poczucie sprawiedliwości.

Arendt uznaje nieposłuszeństwo obywatelskie za jedną z form dobrowolnego stowarzyszenia. Służy ono bowiem realizacji konkretnego celu, aktywizuje osoby tym zainteresowane do momentu zrealizowania ich dążeń, czyli w tym wypadku do zmiany kwestionowanego prawa. Uznając je za jeden ze sposobów wykorzystania wolności stowarzyszenia się, można umiejscowić nieposłuszeństwo obywatelskie w ramach porządku prawnego. Dlatego też Arendt nie tylko nie kwestionuje możliwości korzystania z nieposłuszeństwa obywatelskiego, lecz nawet dochodzi do wniosku, że jest ono jednym ze sposobów legitymizowania władzy. Jeśli obywatele mogą protestować, ale tego nie czynią, to można przyjąć, iż zgadzają się z działaniami władzy ustawodawczej i polityką rządu. Jest to legitymizacja poprzez milczącą zgodę obywateli.

Stosowanie nieposłuszeństwa obywatelskiego można nawet niekiedy uznać za obowiązek. Zdaniem Rawlsa autonomiczny i wolny obywatel powinien troszczyć się o zasady polityczne leżące u podstaw funkcjonowania państwa, w którym żyje. Jest on odpowiedzialny za własną interpretację zasad sprawiedliwości i tej odpowiedzialności nie może przerzucić na innych. Dlatego, gdy zauważy niesprawiedliwość jakiegoś prawa, jest zobowiązany zwrócić na to uwagę współobywateli i odpowiednich instytucji. Może przy tym, a niekiedy nawet musi, uciekać się do aktów nieposłuszeństwa obywatelskiego. Według Arendt ten, kto nie protestuje, widząc złe prawo, podpisuje się pod nim i staje niejako współwinnym jego wprowadzenia i wynikających z tego konsekwencji.



## VI. Nieposłuszeństwo obywatelskie w warunkach polskich

Nieposłuszeństwo obywatelskie jest aktem szczególnym. Jak zauważa Rawls: „wyraża ono nieposłuszeństwo wobec prawa w ramach przywiązania do prawa, mimo że z nim zrywa”<sup>7</sup>. Wynika z troski obywatela bądź obywateli o to, aby prawo było jak najlepsze, aby spełniało standardy sprawiedliwości i równości. Dlatego też, aby akt taki mógł wyrzucić oczekiwane wrażenie na opinii publicznej i władzy, niezbędne jest powszechne przywiązanie do prawa cechujące członków społeczeństwa. Nieposłuszeństwo obywatelskie jest aktem niezwykłym i dramatycznym, narusza bowiem zasadę praworządności, do której każdy powinien być przywiązany. Jednak czyn taki postrzegany jest jako wyjątkowy, tylko wówczas gdy złamanie prawa jest dla większości obywateli czymś nie do pomysłenia. Tylko wtedy mogą oni w pełni dostrzec, ile odwagi i wewnętrznej walki wymaga taki akt, oraz zainteresować się tym, co do niego doprowadziło. Sądzę, że powszechne przywiązanie do prawa stanowi ważny warunek skuteczności nieposłuszeństwa obywatelskiego. Fakt, iż omawiani tu autorzy nie wspominają o nim, wynikać może z tego, że uważali spełnienie tego wymogu za oczywiste w dobrze funkcjonującym państwie.

Tymczasem w warunkach polskich sprawa nie jest tak prosta. Złe, często niejasne prawo sprawia, że ludzie zmuszeni są je obchodzić czy nagiąć. Nie spotykają się przy tym z powszechnym potępieniem, lecz raczej ze zrozumieniem ze strony współobywateli. Niekiedy wzbudzają wręcz podziw z racji swego sprytu i inteligencji, które pozwoliły im poradzić sobie z bezsensownymi przepisami. Zarazem prawo nie jest postrzegane jako dające ochronę i poczucie bezpieczeństwa obywatelom, lecz jako coś wrogiego, co przeszkadza w życiu czy prowadzeniu interesów. Trudno zatem o powszechny szacunek dla porządku prawnego. Zły przykład idzie też z góry – politycy postrzegani są jako skorumpowani, osoby skazane prawomocnymi wyrokami sądów mogą piastować wysokie funkcje we władzy i stanowić prawo jako członkowie parlamentu.

W tej sytuacji akt nieposłuszeństwa obywatelskiego traci swój dramatyzm, bo przecież złamanie prawa przez zasadniczo uczciwego człowieka nie jest czymś wyjątkowym. Więcej – osoba dopuszczająca się tego czynu może być negatywnie oceniana, jako np. naiwna. W końcu wszyscy wiedzą, że złe prawo można jakoś obejść bez narażania się na nieprzyjemności. Stosowaniu nieposłuszeństwa obywatelskiego nie sprzyja również przekonanie, że pojedynczy obywatel nie może nic zmienić w państwie. Nieprzypadkowo Arendt stara się wpisać nieposłuszeństwo obywatelskie w prawo do stowarzyszania się – działalność stowarzyszeń i ruch

---

<sup>7</sup> J. Rawls, *op.cit.*, s. 503.

nieposłuszeństwa obywatelskiego opierają się na założeniu, że nie wolno biernie czekać, aż ktoś coś zrobi, lecz trzeba działać samemu, aktywizując podobnie myślących. Gdy dominuje postawa oczekiwania, gdy obywatele przyzwyczajeni są raczej domagać się gotowych rozwiązań od władz niż starać się działać samemu, trudno spodziewać się zainteresowania nieposłuszeństwem obywatelskim.

Aktywna rola obywatela, przynajmniej dla niektórych, sprowadza się przede wszystkim do udziału w wyborach, a i ten „obywatelski obowiązek” niezbyt wielu decyduje się wypełnić. Autonomiczny interpretator praw ponoszący odpowiedzialność za sprawiedliwość systemu prawnego i funkcjonowanie instytucji politycznych opisywany przez Rawlsa i Dworkina, to ktoś zupełnie nieznamy. Stosunek obywatela do prawa postrzegany jest w sposób całkowicie jednostronny – jako bezwzględny obowiązek posłuszeństwa. W tej sytuacji nie ma różnicy między człowiekiem dopuszczającym się aktu nieposłuszeństwa obywatelskiego a pospolitym przestępcą. Osoby takie są ostro krytykowane i potępiane. Nie sprzyja to oczywiście publicznej debacie, którą miał wywołać akt nieposłuszeństwa, bo z przestępcami się nie dyskutuje, przestępców się karze. Mamy zatem dwie postawy niepozostawiające miejsca na nieposłuszeństwo obywatelskie – z jednej strony człowieka potrafiącego sprytnie naginać i obchodzić prawo, a z drugiej – zwolennika bezwzględnego przestrzegania przepisów. Dlatego na zakończenie warto przytoczyć słowa Dworkina: „Prosta zasada Drakona, że przestępstwo musi być ukarane, a ten, kto źle interpretuje prawo, musi ponieść tego konsekwencje, przemawia wyjątkowo silnie zarówno do zawodowych prawników, jak i do wyobraźni zwykłego człowieka. Rządy prawa to jednak coś bardziej złożonego niż ta zasada. Trzeba, żeby przetrwały”<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> R. Dworkin, op.cit., s. 399.

Bartosz Orlewski

## Odkrycie czy stypulacja? Perypetie definicyjne Plutona w kontekście teorii nazw naturalnorodzajowych Josepha Laporte'a

(Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Toruniu, 19 IV 2007 r.)

Pluton wkroczył w dzieje ziemskiej astronomii 18 lutego 1930 roku, zauważony przez astronoma Clyde'a Tombaugh'a z Obserwatorium Lowella na zdjęciach nieba wykonanych między 21 a 29 stycznia. Clyde dostrzegł na nich obiekt, który – jak sugerowało porównanie fotografii z 21, 23 i 29 stycznia – przesuwiał się na tle nieruchomych gwiazd. Niezidentyfikowane ciało niebieskie znajdowało się niedaleko miejsca, w którym, według obliczeń astronoma Percivala Lowella, powinna znajdować się tzw. Planeta X, postulowana w celu wyjaśnienia anomalii orbity Neptuna. Lowell od 1905 roku aż do swojej śmierci w 1916 prowadził obserwacje teleskopowe nieba, szukając hipotetycznego ciała niebieskiego. Niestety, bez powodzenia. Powiodło się dopiero Tombaughowi<sup>1</sup>.

Po tym, jak 13 marca do Obserwatorium Harvard College dotarła wiadomość o odkryciu tzw. Planety X, zaczęto zastanawiać się nad nadaniem jej stosownej nazwy. Propozycje spływały z całego świata, a ściślej mówiąc, z różnych zakątków Ziemi. Wdowa po Percivalu Lowellu, pani Constance zaproponowała najpierw imię „Zeus”, a potem swoje własne. O ile pierwsza propozycja podzieliła środowiska naukowe, o tyle druga wywołała wśród naukowców-astronomów oburzenie i dezaprobatę. Mimo zamieszania z nazewnictwem, od chwili odkrycia Planeta X była bezimienna dość krótko, bo raptem do 1 maja, kiedy to została ochrzczona imieniem „Pluton”, zaproponowanym przez 11-letnią wówczas Venetię Burney. Propozycję dziewczynki, która o odkryciu Tombaugh'a dowiedziała się od swojego dziadka, Falconera Madana, przyjęto z prozaicznego powodu: dwie pierwsze litery słowa „Pluton” to inicjały Percivala Lowella, w którego obserwatorium dokonano odkrycia Planety X. W ten sposób upamiętniono słynnego astronoma<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> S. Sover, *Planety i cała reszta*, „Świat Nauki” 2007, nr 2 (186), s. 29.

<sup>2</sup> [http://pl.wikipedia.org/wiki/134340\\_Pluton](http://pl.wikipedia.org/wiki/134340_Pluton)

O Plutonie można powiedzieć wiele rzeczy, ale na pewno nie to, że jest przytulnym zakątkiem kosmosu. Nie dość, że jest mały, od Ziemi mniejszy pięć razy, mający masę pięćset razy mniejszą niż nasza planeta, to jeszcze panują na nim egipskie ciemności, a temperatura na powierzchni sięga minus 230°C. Skalne jądro planety tkwi w powłoce z zamrożonej wody, otulone ponadto warstwą mieszaniny lodu i zamrożonego metanu. Zbliżając się do Słońca, Pluton rozgrzewa się, aż w końcu zaczyna wydzielać z siebie bardzo rzadką atmosferę, na którą składają się cząsteczki metanu i azotu. Ciemno, zimno i daleko – od Słońca dzieli Pluton 39 jednostek astronomicznych, czyli ponad sześć bilionów kilometrów.

Mimo swych wątpliwych walorów turystycznych Pluton cieszył się przez sześćdziesiąt sześć lat statusem planety. Kłopoty Plutona zaczęły się w 1978 roku od odkrycia jego satelity, Charona, który okazał się mieć średnicę równą połowie średnicy ciała niebieskiego odkrytego przez Toumbaugh. Dzięki temu odkryciu można było w końcu precyzyjnie obliczyć rozmiary i masę Plutona, co też niebawem uczyniono. Niestety, Pluton okazał się mniejszy od ziemskiego satelity. To z kolei sfalsyfikowało hipotezę, według której to właśnie Pluton był przyczyną anomalii w ruchu gazowego olbrzyma Neptuna. Jednakże do lat dziewięćdziesiątych XX wieku Plutona nadal powszechnie uważano za planetę. Dopiero odkrycie planetoid z tzw. Pasa Kuipera (Kuiper Belt Objects – KBO) sprawiło, iż pojawiła się potrzeba, i to zasadna, przedyskutowania nie tylko dotychczas niekwestionowanej przynależności Plutona do zbioru planet, ale również: jeśli nie przede wszystkim, kwestii poprawności samej definicji planety.

Na czym polegał zasadniczy problem? Otóż trwające przez lata dziewięćdziesiąte obserwacje astronomiczne Pasa Kuipera doprowadziły do odkrycia aż osmiuset ciał niebieskich masą i rozmiarami zbliżonych do Plutona i tak jak on spełniających ówczesną definicję planety stanowiącą, że planetą jest takie ciało niebieskie, które obiega gwiazdę, nie emituje własnego światła i jest większe od planetoidy. W myśl tej definicji planetami były zarówno Merkury, Wenus, Ziemia, Mars, Jowisz, Saturn, Uran, Neptun oraz obiekty z Pasa Kuipera. W 2005 roku zaobserwowano w Pasie Kuipera olbrzymi obiekt, nazwany Eris. Pojawiła się więc następująca trudność: jeśli Pluton jest planetą, to jest nią również Eris, która nie dość, że posiada wszystkie cechy wymagane przez definicję nazwy rodzajowej „planeta”, to jest też większa od Plutona. Jeśli jednak Eris nie jest planetą, to do grona tych ostatnich nie zalicza się również Pluton. Haczyk tkwił w tym, że zbliżony dylemat dotyczył dziesiątek innych obiektów z KBO. Astronomowie mieli do wyboru albo zachować dotychczasową definicję planety, a tym samym dalej uznawać Plutona za planetę, ale kosztem uznania za planety obiek-

tów z KBO oraz przywrócenia odkrytej w 1801 roku planetoidzie Ceres statusu planety, albo dokonanie modyfikacji kontrowersyjnej definicji<sup>3</sup>.

Ostatecznie 24 sierpnia 2006 roku Międzynarodowa Unia Astronomiczna podjęła decyzję o pozbawieniu Plutona statusu planety. Doszło do tego w rezultacie przyjęcia nowej definicji słowa „planety”, według której planetą jest każde ciało niebieskie obiegające gwiazdę, mające kształt sferyczny i wystarczająco duże, by było w stanie oczyścić otoczenie swej orbity z innych ciał.

I tak, bodajże od ośmiu miesięcy Pluton nie jest już planetą. I tutaj, po tym ostatnim zdaniu, pojawia się zagadnienie ściśle filozoficzne, chociaż za przedmiot refleksji biorące dane z astronomii. Bo, zastanówmy się, czy można poprawnie, także pod względem semantycznym, powiedzieć, że Pluton przestał być planetą? Nie jest to, moim zdaniem, pytanie błahe, co, mam nadzieję, stanie się dla czytelnika jasne w kolejnych paragrafach. W opracowaniach dotyczących zeszłorocznej zmiany definicji nazwy rodzajowej „planeta” można znaleźć wiele fragmentów, w których ich autorzy stwierdzają wprost, bez ogródek, iż Pluton w jakimś sensie, niekiedy dosłownym, przestał być planetą i że doszło do tego wskutek decyzji podjętej pewnego dnia w Pradze przez grono naukowców-astronomów.

### Faktualizm i non-faktualizm

Faktualista powiedziałby, że już 18 lutego 1930 roku pomyłono się, uznając Plutona za planetę, a tę pomyłkę skorygowano dopiero po sześćdziesięciu sześciu latach, modyfikując błędną definicję planety. Przez cały ten czas ludzie mylili się, sądząc, że Pluton jest planetą. Mylili się też co do natury planety, gdyż operowali błędną definicją nazwy rodzajowej „planeta”. Powiedzenie, że Pluton przez sześćdziesiąt sześć lat był planetą, a potem, po decyzji Międzynarodowej Unii Astronomicznej, przestał nią być – to w najlepszym razie metaforyczny sposób powiedzenia tego, co dosłownie twierdzi faktualista. Nic poza tym. Zmiana definicji nazwy rodzajowej „planeta” jest zmianą semantyczną, zmianą w języku, świat pozostawia niezmienny.

Non-faktualista nie zgodziłby się na takie postawienie sprawy i rzekłby, że poprawne pod każdym względem, również semantycznym, jest stwierdzenie, iż Pluton planetą był raptem przez okres sześćdziesięciu sześciu lat, po czym, dzięki decyzji ziemskich naukowców, opuścił zbiór planet, by dołączyć do tzw. planet karłowatych, które poza nazwą, nie mają nic wspólnego z planetami<sup>4</sup>. Non-faktualista, mówiąc to wszystko, miałby na uwadze jedynie taki oto fakt, iż spór o po-

<sup>3</sup> S. Sover, *Planety i cała reszta*, op.cit., s. 29–31.

<sup>4</sup> [http://pl.wikipedia.org/wiki/Planeta\\_kar%C5%82owata](http://pl.wikipedia.org/wiki/Planeta_kar%C5%82owata).

prawność definicji planety nie jest sporem, powiedzmy, faktualnym, tj. dającym się rozstrzygnąć na podstawie empirycznej ewidencji, mimo że tę ostatnią dopuszcza jako źródło racji. Zdaniem non-faktualisty, rzeczony spór jest sporem o konwencje, o konwencje semantyczne – mówiąc inaczej: o najlepszą, z perspektywy bieżącego stanu wiedzy w ramach danej dyscypliny naukowej, projektującą definicję danego pojęcia, sformułowaną przy założeniach, że natura żadnych definicji nie dyktuje i że żadnych definicji w naturze nie ma. Faktualista twierdziłby, że spór o właściwą definicję jest faktualny, rozstrzygalny empirycznie i dotyczy faktów o rodzajach naturalnych, faktów ujmowanych właśnie w zdaniach wyrażających definicje, najlepiej klasyczne, czyli równoważnościowe, podające w definiensie warunki konieczne i wystarczające przynależności do definiendum.

Faktualista i non-faktualista nie spierają się o to, czy dane indywidualum, dany desygnat jakiegoś pojęcia, jakieś nazwy rodzajowej, chociażby zdegradowany do statusu planety karłowatej Pluton, jest pod jakimkolwiek względem i w jakimkolwiek sensie skonstruowany przez człowieka. Nie o taki spór między faktualizmem a non-faktualizmem im idzie. Obaj adwersarze kruszą kopie o coś innego, mianowicie o naturę klasyfikacji na rodzaje naturalne – o to, czy w naszym świecie jedynymi rzeczywistymi klasyfikacjami tego typu są klasyfikacje zleksykalizowane w ludzkich językach, czy też istnieje ponadto taka klasyfikacja na rodzaje naturalne, która jest klasyfikacją obiektywną. Obiektywną, bo zastaną przez człowieka w świecie. Mówiąc inaczej, faktualista i non-faktualista toczą spór o to, czy odkrywamy prawdziwość zdań wyrażających tzw. identyczności teoretyczne, do których należą przykładowo zdania „Woda jest  $H_2O$ ” i „Ssaki to organizmy wywodzące się od grupy przodków G”, jak również zdania wyrażające przedstawione wcześniej definicje planety.

Stanowisko non-faktualistyczne, jednak nie nazywając go tak, wyłożył w książce *Natural Kinds and Conceptual Change*<sup>5</sup> amerykański filozof Joseph Laporte. Stanowisko faktualistyczne można znaleźć między innymi w książce Saula Kripke’go *Nazywanie i konieczność*<sup>6</sup>, oraz w artykule *Znaczenie wyrazu „znaczenie”* Hilary’ego Putnama<sup>7</sup>. We wspomnianej pracy Laporte poddał krytyce stanowisko – dalej nazywane przeze mnie po prostu „faktualizmem”<sup>8</sup> – według którego naukowcy odkrywają prawdziwość zdań teoretycznych opisujących

<sup>5</sup> J. Laporte, *Natural Kinds and Conceptual Change*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

<sup>6</sup> S. Kripke, *Nazywanie i konieczność*, Warszawa 2006.

<sup>7</sup> H. Putnam, *Znaczenie wyrazu „znaczenie”*, [w:] *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Warszawa 1998, s. 93–184.

<sup>8</sup> Stanowiska faktualizmu i non-faktualizmu, które omawiam, nie dotyczą predykatów, a zdań wyrażających teoretyczne identyczności.

esencje/natury przedmiotów desygnowanych przez nazwy rodzajowe (natural-kind terms). Faktualizm głosi, że odkrycie esencji/natury przedmiotu desygnowanego przez nazwę rodzajową jest zarazem odkryciem prawdziwości zdania teoretycznego opisującego tę naturę. Na przykład, naukowiec odkrywający mikrostrukturę wody, odkrył też prawdziwość zdania „Woda jest H<sub>2</sub>O”. Dzięki takim odkryciom naukowcy mogą zasadnie korygować przeszłe sposoby używania tych nazw rodzajowych, które okazały się błędne.

Laporte twierdzi, że faktualizm jest fałszywy, a twierdzi tak, bo żywi przekonanie, iż prawdziwość zdań teoretycznych opisujących esencje/natury przedmiotów desygnowanych przez nazwy rodzajowe jest stypulowana, a nie odkrywana, mimo że niektórzy naukowcy na drodze badań empirycznych odkrywają esencje/natury przedmiotów desygnowanych przez nazwy rodzajowe (*natural-kind terms*). Odkrycie natury/istoty przedmiotu *x* będącego desygnatem nazwy rodzajowej *X* nie jest odkryciem prawdziwości zdania typu „*X* jest *P*”, gdzie „*X*” oznacza nazwę rodzajową, a „*P*” deskrypcję owej natury/istoty. Brzmi to paradoksalnie, ale według Laporte’a nie jest paradoksalne oraz daje się przekonująco uzasadnić. Naukowiec, odkrywający mikrostrukturę przedmiotu *x*, stoi przed dokonaniem wyboru, czy w związku z dokonanym odkryciem powinien zachować bądź zmienić treść i ekstensję nazwy rodzajowej *X* – zmienić, na przykład, tak, by w zakres owej nazwy wchodziły te i tylko te przedmioty, które posiadają taką samą mikrostrukturę, jak przedmiot *x*.

Zasadnicza różnica między faktualistą a non-faktualistą sprowadza się zatem do tego, że ten pierwszy uważa, iż wzorcem poprawności zleksykalizowanych w ludzkich językach – klasyfikacji na rodzaje naturalne – jest jakaś obiektywna klasyfikacja tego typu. Non-faktualista nie podziela opinii adwersarza i upiera się przy tezie, iż nie istnieje nic takiego jak obiektywna klasyfikacja na rodzaje naturalne. Obiektywna, czyli zastana przez człowieka w świecie.

Według faktualisty, astronomowie po prostu odkryli prawdziwość zdania wyrażającego nową definicję nazwy rodzajowej planeta. Wedle non-faktualisty, prawdziwość tego zdania została stypulowana. Nie bez dobrych racji nota bene.

W dalszej części mojego artykułu przedstawię na przykładzie tekstów Kripke’go i Putnama stanowisko faktualizmu, następnie zaprezentuję stanowisko non-faktualizmu, po czym porównam propozycję Laporte’a z ujęciem faktualistycznym, wymieniając ich punkty wspólne. Następnie uzupełnię argumentację autora *Natural Kinds and Conceptual Change* o wyjaśnienie statusu semantycznego zdań wyrażających tzw. teoretyczne identyczności. Mówiąc inaczej, spróbuję uzasadnić tezę, że zdania wyrażające takie identyczności są – zgodnie z klasyfikacją zdań analitycznych zaproponowaną przez Jana Woleńskiego w II tomie *Epistemologii* – tzw. pragmatycznymi zdaniami analitycznymi, a ich rola jest analogicz-

na do roli zdań ustalających koekstensywność wybranych predykatów<sup>9</sup>. Stosownie do moich ustaleń pokażę, że wyznaczenie referencji może być albo odtwórcze, albo konstytutywne, zaś w pierwszym i w drugim przypadku jest intencjonalne. W ostatnim punkcie zbiegają się, moim zdaniem, zarówno koncepcja Laporte'a, jak i uwagi o wyznaczaniu ekstensji nazw rodzajowych pochodzące z książki Adama Groblera *Prawda a względność*<sup>10</sup>.

Na zakończenie zaproponuję istotną modyfikację koncepcji Laporte'a, po czym powrócę do podanego we wstępie przykładu z Plutonem i odpowiem na pytanie, czy Pluton faktycznie przestał być planetą.

Teraz schodzę na Ziemię.

## Faktualizm

W książce *Nazywanie i konieczność* Saul Kripke argumentował na rzecz tezy, że nazwa własna, nie będąc synonimem ani jednej, ani kilku deskrypcji określonych, jest sztywnym desygnatorem, czyli desygnuje to samo indywiduum w każdym możliwym świecie, niezależnie od skojarzonej z nią treści. Kripke bronił również tezy, że niektóre zdania są zarazem konieczne prawdziwe i aposteriori. Takimi zdaniami, na przykład, są: „Gwiazda Poranna to Gwiazda Wieczorna” i „Cyceron to Tuliusz”. Zdania te są aposteriori, bo można ustalić ich wartość logiczną na podstawie empirycznej ewidencji. Są zaś konieczne, bo występują w nich sztywne desygnatory, czyli nazwy desygnujące to samo indywiduum we wszystkich możliwych światach.

W artykułach *Wyjaśnianie i odniesienie przedmiotowe*<sup>11</sup> i *Znaczenie wyrazu „znaczenie”*, opublikowanych odpowiednio w latach 1973 i 1975, Hilary Putnam rozszerzył argumentację Kripke'go do nazw rodzajowych. Kripke stwierdził, że ekstensja nazwy własnej jest ustalana przez tzw. chrzest pierwotny polegający na tym, iż jakaś osoba – ostensywnie lub posiłkując się deskrypcją określoną – wyznacza konstytutywnie przedmiot odniesienia danej nazwy własnej. Putnam dodał do tego tezę, że ostensywnie lub za pomocą deskrypcji określonej można wyznaczyć konstytutywnie również paradygmatycznego referenta nazwy rodzajowej. Po konstytutywnym wyznaczeniu przez jakąś osobę paradygmatycznego przedmiotu odniesienia danej nazwy rodzajowej w jej zakres wchodzi wszystkie i tylko takie przedmioty, które pozostają w relacji jednakowości (*the sameness relation*) z paradygmatycznym przedmiotem odniesienia<sup>12</sup>. Oczywiście, czym innym jest kon-

<sup>9</sup> J. Woleński, *Epistemologia*, t. 2: – *Wiedza i poznanie*, Kraków 2001, s. 123–124.

<sup>10</sup> A. Grobler, *Prawda a względność*, Kraków 2000.

<sup>11</sup> H. Putnam, *Wyjaśnianie i odniesienie przedmiotowe*, s. 61–92.

<sup>12</sup> Idem, *Znaczenie wyrazu „znaczenie”*, s. 118–119.



stytutowne wyznaczenie referenta jakiejś nazwy rodzajowej, a czymś innym konstytutowne wyznaczenie przez jego naturę, esencję zakresu owej nazwy. O ile za pierwsze, według Putnama, odpowiada tylko podmiot intencjonalny, o tyle za drugie odpowiada już natura/esencja wytypowanego przedmiotu.

Wymienione artykuły Putnama powstały między innymi jako polemika z tezą, iż zmiana znaczeniowa nazw rodzajowych występujących w teoriach naukowych pociąga za sobą zmianę ich odniesienia przedmiotowego. Rezultatem takiej zmiany miało być to, że następujące po sobie teorie naukowe zawierające te same nazwy rodzajowe<sup>13</sup> odnoszą się do różnych przedmiotów, czyli mają, mówiąc inaczej, odmienne ontologie. Ten rezultat, według niektórych zwolenników omawianej tezy, niweczył rzekomo postęp naukowy rozumiany po prostu jako zastępowanie starych teorii nowymi, lepszymi od poprzednich pod względem eksplanacyjnym lub predykcyjnym<sup>14</sup>. Twierdzono, że bez zachowania tożsamości odniesienia przedmiotowego, porównywanie starych i nowych teorii w celu ustalenia, która z nich zasługuje na akceptację, jest bezprzedmiotowe. Przytoczoną tezę przypisywano, na przykład, Thomasowi Kuhnowi i Paulowi Feyerabendowi. Przy czym, jak zauważył Joseph Laporte'a nie było, i nadal nie jest jasne, czy tak rozumiana zmiana pojęciowa była skutkiem niewspółmierności czy też tą ostatnią. Tak czy inaczej, przyjmowano powszechnie, że niweczyła ona standardowo pojmowany postęp naukowy.

Hilary Putnam nawiązując do koncepcji sztywnych desygnatorów Saula Kripke'go, zaproponował taką koncepcję znaczenia i odniesienia przedmiotowego, według której zmiana znaczenia nazwy rodzajowej nie pociąga zmiany jej referencji. Przeprowadził też eksperyment myślowy z Ziemią Bliźniaczą, mający potwierdzić tę koncepcję, a obalić sprzeczną z nią tezę deskryptywizmu. W artykule *Znaczenie wyrazu „znaczenie”* skrytykowane zostały trzy klasyczne poglądy dotyczące znaczenia: (a) znajomość (rozumienie) znaczenia nazwy jest kwestią znajdowania się w określonym stanie psychicznym, (b) znaczenie wyrazu (jego intensja) wyznacza jego odniesienie przedmiotowe (jego ekstensję) w tym sensie, że tożsamość intensji implikuje tożsamość ekstensji i (c) stan psychiczny polegający na znajomości znaczenia wyznacza ekstensję. Argument z Ziemi Bliźniaczej miał uzasadnić tezę, że stan mentalny polegający na znajomości znaczenia nazwy rodzajowej nie wyznacza (konstytutownie) ekstensji takiej nazwy. Jeśli zaś znaczenie (w przedanalizycznym sensie) wyznacza (konstytutownie) zakres,

<sup>13</sup> Dokładnie rzecz biorąc, to różne egzemplarze tych samych terminów-typów pojmowanych syntaktycznie.

<sup>14</sup> J. Laporte, *Natural Kinds and Conceptual Change*, s. 112–120; H. Putnam, *Znaczenie wyrazu „znaczenie”*, s. 124–130.

to znaczeń nie ma w głowie. Taka jest konkluzja Putnama. W rezultacie Putnam odrzucił również tezę, iż stan psychiczny wyznacza znaczenie.

Przesłanki argumentu Putnama z Ziemią Bliźniaczą są następujące: (a) na Ziemi znajduje się woda; (b) na Ziemi Bliźniaczej znajduje się płyn o takich samych makro-własnościach jak ziemska woda, ale różniący się od tej ostatniej mikrostrukturą XYZ; (c) na Ziemi przedmiotem odniesienia nazwy „woda” jest  $H_2O$ ; (d) na Ziemi Bliźniaczej przedmiotem odniesienia nazwy „woda” jest XYZ; (e) Ziemianin i mieszkaniec Ziemi Bliźniaczej są identyczni psychofizycznie; (f) mieszkaniec Ziemi patrząc na  $H_2O$  (ale nie wiedząc, że mikrostruktura wody ziemskiej =  $H_2O$ ), znajduje się w takim samym stanie psychicznym jak mieszkaniec Ziemi Bliźniaczej, którzy patrzy na XYZ (ale nie wie, że mikrostruktura wody z Ziemi Bliźniaczej = XYZ); (g) każdy z nich używa okazów nazwy „woda” o różnej ekstensji.

Putnam wyciągnął stąd wniosek, że ekstensja nazwy „woda” nie jest funkcją stanu psychicznego.

Powyższy argument zakłada, że odniesienie przedmiotowe ziemskiej nazwy „woda” oraz odniesienie przedmiotowe nazwy „woda” z Ziemi Bliźniaczej są już określone. Wodą ziemską jest każdy przedmiot, który posiada taką samą mikrostrukturę jak ziemska woda (paradygmatyczny referent nazwy „woda” pochodzącej z Ziemi). Wodą z Ziemi Bliźniaczej jest każdy przedmiot, który posiada taką samą mikrostrukturę, jak woda z Ziemi Bliźniaczej (paradygmatyczny referent nazwy „woda” pochodzącej z Ziemi Bliźniaczej). Zakres każdej z omawianych nazw rodzajowych jest (konstytutywnie) wyznaczony, twierdzi Putnam przez mikrostrukturę ich przedmiotów odniesienia. To ona, a nie stan psychiczny polegający na rozumieniu znaczenia, (konstytutywnie) wyznacza ekstensję nazwy. Wiedza podmiotu intencjonalnego o atrybutach referenta danej nazwy rodzajowej nie odgrywa tutaj żadnej roli. Co więcej, rozumienie nie wyznacza też, według Putnama, znaczenia nazwy rodzajowej. Czyni to natomiast mikrostruktura przedmiotu odniesienia. Są więc dwie możliwości: mikrostruktura wyznacza znaczenia albo całkowicie, albo częściowo. Jeśli znaczeniem nazwy rodzajowej jest opis mikrostruktury, która wyznaczyła (konstytutywnie) jej zakres, to podmiot intencjonalny nieznający mikrostruktury nie zna, i znać nie może, znaczenia takiej nazwy.

Putnam w artykule *Znaczenie wyrazu „znaczenie”* nie postawił tej tezy, z której, nota bene, można wysnuć entymematyczny wniosek, iż osoby żyjące przed odkryciem chemicznej budowy cząsteczki wody posługiwały się nazwą rodzajową „woda”, w ogóle jej nie rozumiejąc! Putnam wybrał inną drogę; mianowicie, ekstensję nazwy rodzajowej uznał za element jej znaczenia, czwarty bodajże po charakteryzatorze semantycznym, charakteryzatorze syntaktycznym i ste-

reotypie<sup>15</sup>. W rezultacie Putnam zachował dystynkcję między znajomością znaczenia nazwy rodzajowej a znajomością natury jej wzorcowego referenta. Możliwa jest bowiem, w ujęciu Putnama, znajomość natury wzorcowego referenta danej nazwy rodzajowej bez znajomości stereotypu wchodzącego w skład jej znaczenia. Aczkolwiek nie zna całkowicie znaczenia nazwy rodzajowej ten, kto nie zna jej ekstensji – kto nie wie, co jest warunkiem koniecznym i wystarczającym przynależności do zakresu tej nazwy. Dlatego można powiedzieć, że znaczenie nazwy rodzajowej, według koncepcji Putnama, jest częściowo wyznaczone przez istotę przedmiotu wytypowanego podczas chrztu pierwotnego jej wzorcowego referenta.

Gdyby jednak było tak, że to natura przedmiotu wyznacza konstytutywnie w całości nie tylko ekstensję, ale również intensję nazwy rodzajowej, to znajomość tejże natury byłaby zarazem znajomością właściwego znaczenia nazwy. W rezultacie, moglibyśmy powiedzieć trafnie o ludziach, powiedzmy, z I wieku naszej ery, że nie tylko nie znali natury wody, czyli jej mikrostruktury, ale mylili się również co do właściwego znaczenia słowa „woda”. Putnam, unikając tych wniosków, twierdzi zarazem, iż ekstensja nazwy rodzajowej „złoto”, której egzemplarzami posługiwał się Archimedes, jest taka sama, jak ekstensja nazwy rodzajowej „złoto”, którą posługujemy się obecnie. Archimedes i my operujemy de facto tą samą nazwą, a dokładnie różnymi jej egzemplarzami. Ekstensja tej nazwy, wyznaczona konstytutywnie przez naturę wytypowanej w zamierzchłej przeszłości próbki złota, nie zmieniła się od czasów starożytnych. To z kolei gwarantuje, iż teoria Archimedesowa i nasza teoria złota są dwoma różnymi opisami tej samej dziedziny przedmiotowej, dzięki czemu możliwe jest porównawcze ocenianie obu tych teorii pod kątem ich zalet i wad poznawczych, w tym pod względem ich wartości logicznej. Opisana wcześniej groźba niewspółmierności zostaje zażegnana.

Podsumowując: stanowisko nazwane przeze mnie faktualistycznym głosi, że to natura przedmiotu, rozumiana jako jego mikrostruktura, wyznacza konstytutywnie ekstensję nazwy rodzajowej. Czyni to niezależnie od intencji człowieka oraz stosowanych przez niego kryteriów identyfikacji. Wskazujemy indywiduum  $x$  będące egzemplarzem rodzaju naturalnego  $X$ , dokonujemy jego chrztu, a dopiero potem, prowadząc badania empiryczne, odkrywamy naturę, czyli mikrostrukturę ochrzczonego indywiduum. Nasze teorie opisujące i wyjaśniające mikrostrukturę  $x$ -a mogą ulec zmianie, ale odniesienie przedmiotowe nazwy rodzajowej „ $X$ ” pozostanie niezmienione. Do zakresu nazwy rodzajowej „ $X$ ” należy każdy przedmiot pozostający w relacji jednakowości z  $x$ . Przedmiot  $y$  znajduje

<sup>15</sup> H. Putnam, *Znaczenie wyrazu „znaczenie”*, s. 181.

się w relacji jednakowości do przedmiotu  $x$  wtedy i tylko wtedy, gdy posiada taką samą naturę (mikrostrukturę) jak przedmiot  $x$ . Odkrycie mikrostruktury  $x$  jest zarazem odkryciem prawdziwości zdania „ $X$  jest  $P$ ”, gdzie „ $P$ ” jest opisem tej pierwszej.

## Non-faktualizm

Stanowisko Laporte'a – zwane przeze mnie non-faktualizmem – nie odrzuca tzw. przyczynowej teorii odniesienia, chociaż sam Laporte uważa, że ta teoria nie spełnia zadania, którego wymagali od niej jej twórcy. Mianowicie, przyczynowa teoria odniesienia nie blokuje niestabilności referencji, w rezultacie zaś nie chroni przed niewspółmiernością, a to dlatego, że chrzest pierwotny jest niekiedy przeprowadzany przez ludzi, których aktualny zasób wiedzy nie wystarcza do wykluczenia możliwości nieostrości lub niezamierzonej heterogeniczności zakresu zdefiniowanej nazwy rodzajowej.

Dobrym przykładem ilustrującym to drugie zjawisko jest problem z uznaniem za planety obiektów z Pasa Kuipera. Astronomowie stanęli przed wyborem: uznać je za planety czy zmodyfikować dotychczasową definicję nazwy rodzajowej „planeta”. Rzeczywistość nie podsunęła żadnego rozwiązania, mimo że obiekty z Pasa Kuipera spełniały, i nadal spełniają, poprzednią definicję nazwy rodzajowej „planeta”. To naukowcy podjęli stosowną decyzję, wzięwszy pod uwagę dostępną im ewidencję empiryczną.

Laporte podał inny przykład. Do niedawna poproszeni o przykłady paradygmatycznych dinozaurów wymienilibyśmy tyranozaura, stegozaura lub brontozaura. Jednakże od pewnego czasu kładyci zaliczają do dinozaurów dobrze nam znane kury, kaczki i gęsi. bowiem te i inne ptaki mają z „tradycyjnymi” dinozaurami wspólnych przodków<sup>16</sup>. W rezultacie niektórzy zwolennicy kładyzmu w systematyce twierdzą, że dinozaury wcale nie wymarły! Można je znaleźć niemalże w każdym gospodarstwie wiejskim! Znów – naukowcy odkryli filogenetyczne pokrewieństwo między dinozaurami i ptakami, a tym samym stanęli w obliczu konieczności dokonania wyboru między zachowaniem dotychczasowej definicji nazwy rodzajowej „dinozaur” a zmodyfikowaniem jej tak, by można było powiedzieć trafnie, iż kura jest dinozaurem. Można też wyobrazić sobie sytuację, w której najpierw stwierdzono, że dinozaurem jest każde zwierzę filogenetycznie spokrewnione z, powiedzmy, brontozaurem, a następnie odkryto, iż takie pokrewieństwo zachodzi między ptakami a dinozaurem wykorzystanym w chrzcie pier-

---

<sup>16</sup> J. Laporte, *Natural Kinds and Conceptual Change*, s. 67, 76.

wotnym. Także w tej sytuacji naukowcy stanęliby przed wyborem między zachowaniem i zmienieniem przyjętej definicji.

Te przykłady pokazują, moim zdaniem, coś, co przeoczył zarówno Kripke, jak i Putnam – mianowicie fakt, że odkrycie, iż jakiś przedmiot spełnia daną definicję nazwy rodzajowej ani nie przesądza ostatecznie o (dalszej) przynależności tego przedmiotu do jej ekstensji, ani nie wyklucza możliwości zmiany pojęciowej. Dlaczego tak się dzieje, to wyjaśnię później. W każdym razie Laporte twierdzi, że naukowcy nie korygują wcześniejszych sposobów używania nazw rodzajowych jako błędnych względem faktów, bowiem wcześniejsze sposoby posługiwania się nazwami rodzajowymi nie są, i nie mogą być, błędne pod względem faktycznym. Nie mogą zaś być błędne w ten sposób, gdyż prawdziwość zdań wyrażających tzw. teoretyczne identyczności jest stypulowana a nie odkrywana. Czy nasi przodkowie z XVI wieku mylili się, sądząc, że wieloryb jest rybą? Zdaniem Laporte, nie, bo mówiąc to, mieli na myśli chociażby częściowo coś innego niż my. Co mianowicie? Posługiwali się inaczej niż my zdefiniowaną nazwą rodzajową „ryba”<sup>17</sup>. Oczywiście, mogli się mylić co do. powiedzmy, atrybutów wieloryba lub brać mylnie własności wspólne dla wielorybów i szczupaków za atrybuty składające się na cechy fenotypowe podzielane przez wszystkie indywidua wchodzące w zakres używanej przez nich nazwy rodzajowej „ryba”, ale co do samej definicji tej nazwy, co do zasady jej konstrukcji, nie mylili się wcale, bo nie mogli.

Według Laporte’a prawdziwość teoretycznych identyczności opisujących natury/istoty biologicznych gatunków jest stypulowana, a nie odkrywana z tego powodu, że nie istnieje jedno właściwe pojęcie biologicznego gatunku<sup>18</sup>. To, że istnieje wiele różnych koncepcji biologicznego gatunku, sprawia, iż chrzest pierwotny nie jest neutralny, bowiem w zależności od użytego podczas niego pojęcia biologicznego gatunku zakres nazwy nadanej wcześniej wytypowanemu indywiduum będzie albo szerszy, albo węższy. Jednak dopiero to, że żadne z konkurencyjnych pojęć biologicznego gatunku nie jest pojęciem prawdziwym, jedynie słusznym – w związku z czym spór o to, którym z nich należy się posługiwać, nie ma faktycznego charakteru – przesądza, iż prawdziwość teoretycznych identyczności nie jest, i być nie może, odkrywana. Biologiczna koncepcja gatunku (*Biological Species Concept* – PSC) konkuruje z filogenetyczną (*Phylogenetic Species Concept* – PSC), każda z nich ma swoje wady i zalety, i każda dzieli świat organiczny na grupy, które są naturalne i naukowo interesujące, ale żadna, twierdzi Laporte, nie wygląda na jedynie trafną, a tym bardziej na taką, o której kie-

<sup>17</sup> Ibidem, s. 69.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 70–76.

dykolwiek moglibyśmy się dowiedzieć, że nią jest. Możliwe jest też podejście pluralistyczne, akceptujące obie koncepcje gatunku biologicznego, a twierdzące po prostu, że niektóre organizmy podpadają zarazem pod BSC i PSC. Niemniej taki pluralizm również nie jest jedynie słusznym stanowiskiem, którego prawdziwość moglibyśmy odkryć. To jedynie kolejna metoda dzielenia świata organicznego na grupy.

Powyższe uwagi dotyczą również wyższych jednostek taksonomicznych niż gatunki biologiczne, chociażby ssaków, ptaków i ryb<sup>19</sup>. Generalnie, żaden system taksonomiczny, mający za przedmiot świat organiczny, nie jest sam z siebie, niezależnie od celów, do których został przeznaczony, lepszy od innych. Taksonomia kladystyczna sprawdza się w pracy laboratoryjnej, z kolei taksonomia ewolucyjna w pracy terenowej. Pierwsza nie jest bezwarunkowo lepsza od drugiej, i vice versa. Gdy w grę wchodzi pochodzenie organizmów zgrupowanych w taksony, przewagę zyskuje kladyzm. Ale w zakresie ekologii przegrywa z taksonomią ewolucyjną<sup>20</sup>.

Analogiczne stanowisko Laporte przyjmuje w kwestii nazw rodzajów chemicznych. Nie jest tak, że skonfrontowani z XYZ, mającą makroskopowe cechy H<sub>2</sub>O, musielibyśmy uznać XYZ za coś innego niż wodę, by uniknąć błędu. Nie jest też tak, że w tym samym celu musielibyśmy postąpić przeciwnie. Po prostu, realizując którąś z tych opcji, ustanowilibyśmy wzorzec poprawności użycia nazwy rodzajowej woda”, a tym samym zachowalibyśmy dotychczasową definicję „wody” albo poddalibyśmy ją stosownej, według nas, modyfikacji. W sytuacji, w której dwie substancje mają takie same makrowłasności, ale różnią się mikrostrukturą, stajemy przed podjęciem decyzji. To samo dzieje się, gdy zostajemy skonfrontowani z dwiema substancjami o takiej samej mikrostrukturze, ale różnych makrowłasnościach. Pierwszą sytuację ilustruje przykład z jademitem i nefrytem, drugą – topaz, który występuje w dwóch odmianach, żółtej i niebieskiej. W obu tych sytuacjach, gdy w grę wchodzi potoczne nazwy rodzajowe substancji, mamy do czynienia z nieostrością. Odkryte substancje do momentu podjęcia decyzji ani nie wchodziły jednoznacznie w zakres ekstensji odpowiednich nazw rodzajowych tego typu, ani jednoznacznie nie lokowały się poza tym zakresem<sup>21</sup>.

Widać więc, że stanowisko Laporte odbiega zdecydowanie od faktualizmu Kripke’go i Putnama. Okazuje się też dość bliskie późniejszemu podejściu autora *Words and Life*. W artykule *Dlaczego świat nie jest wyrobem gotowym* Putnam napisał:

---

<sup>19</sup> Ibidem, s. 76–83.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 73–74.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 93.

Twierdziłem [...] że od dawna było naszą intencją, by za „wodę” uważać tylko taki płyn, który ma taki sam skład chemiczny jak wzorcowe próbki wody (lub ich większość). Twierdzę, że było to naszą intencją, nawet zanim poznaliśmy ostateczny skład chemiczny wody. Jeżeli więc mam rację, jest niemożliwe, zakładając owe intencje co do odniesienia przedmiotowego, by płyn inny niż  $H_2O$  był wodą, nawet jeśli do takiego wniosku dochodzi się na drodze empirycznej. Niemniej „istota” wody w tym sensie jest wytworem naszego sposobu posługiwania się tym słowem, naszych intencji co do jego odniesienia przedmiotowego: tego rodzaju istota nie jest „wpisana w świat”, tak, jak *esencjalistyczna teoria odniesienia przedmiotowego* wymaga tego w samym punkcie wyjścia<sup>22</sup>.

Tym samym odszedł od tezy o tym, że to natura (mikrostruktura) ochrzczonego indywiduum wyznacza (konstytutywnie) ekstensję nazwy rodzajowej. Teza ta jest, nota bene, sprzeczna z tzw. realizmem wewnętrznym – doktryną, której Putnam przez długi okres czas bronił. Zauważył to Adam Grobler, który w książce *Prawda a względność*, komentując eksperyment myślowy Putnama z Ziemią Bliźniaczą i różnymi ekstensjami nazwy „woda”, stwierdził, że esencjalistyczna koncepcja odniesienia przedmiotowego z artykułu *Znaczenie wyrazu „znaczenie”* nie daje się pogodzić z przyjętym później realizmem wewnętrznym, negującym istnienie z góry ustalonego, czekającego na odkrycie systemu klasyfikacji przedmiotów na rodzaje naturalne. Według Groblera, teza o względności pojęciowej, przez Putnama ograniczona wyłącznie do pojęcia przedmiotu<sup>23</sup>, dotyczy również pojęcia rodzaju naturalnego.

Realizm wewnętrzny musi zatem dopuszczać możliwość rozmaitych, niezgodnych między sobą systemów klasyfikacji naturalnej. Naturalnej nie w tym sensie, że odzwierciedlającej absolutną, niezależną od naszej aktywności pojęciowej strukturę świata samego w sobie. Taka klasyfikacja rzeczywiście musiałaby być jedna. [...] Klasyfikacja może być jednak naturalna w sensie względnym: naturalna ze względu na określone potrzeby poznawcze<sup>24</sup>.

Względność pojęciowa odnosi się do genezy zakresu i treści pewnych pojęć. Teza o względności pojęciowej głosi, że interpretacja pewnych słów – na przykład „przedmiot” i „istnieje” – nie jest określona przez rzeczywistość, a przez użytkowników języka, i to w taki sposób, iż możliwe są różne interpretacje tychże słów, generujące w rezultacie wzajemnie sprzeczne zdania. Na poziomie inter-

---

<sup>22</sup> H. Putnam, *Dlaczego świat nie jest wyrobem gotowym*, [w:] idem, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, s. 250–251.

<sup>23</sup> A. Grobler, *Prawda a względność*, Kraków 2000, s. 50–51.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 62.

pretacji pojęcia przedmiotu nie spieramy się o fakty, o to, jak rzeczywistość interpretuje to pojęcie, lecz proponujemy jego alternatywne interpretacje, debatując lub nie nad ich wadami oraz zaletami. Zinterpretowawszy to pojęcie, możemy formułować różne zdania o tym, co wchodzi w jego zakres. Tutaj o trafności naszych opisów rozstrzyga już rzeczywistość.

Ulubionym przykładem Putnama, ilustrującym tak rozumianą względność pojęciową, jest opis wyboru między dwiema interpretacjami pojęcia przedmiotu, z których pierwsza uwzględnia wyłącznie indywidua, a druga dodatkowo sumy mereologiczne<sup>25</sup>. Putnam twierdzi, że spór o to, jak należy zinterpretować pojęcie przedmiotu nie jest sporem faktualnym. sporem dającym się rozstrzygnąć w oparciu o empiryczną ewidencję. Niektórzy krytycy Putnama odczytali to jako tezę, iż są takie sposoby zinterpretowania pojęcia przedmiotu, a tym samym indywiduowania (liczenia) przedmiotów, między którymi nie da dokonać racjonalnego wyboru. Moim zdaniem, takie odczytanie tezy o względności pojęciowej jest błędne. Zakłada ono, że racjonalnego wyboru pomiędzy dwoma stanowiskami można dokonać jedynie w sporze faktualnym. Tam, gdzie spór dotyczy konwencji, racjonalny wybór nie jest możliwy. Co ciekawe, sam Putnam wielokrotnie podkreślał, że są lepsze i gorsze schematy pojęciowe, chociaż ani razu nie objaśnił, pod jakimi względami jeden schemat pojęciowy może być lepszy od drugiego, bądź, jak w przypadku pojęcia przedmiotu, jedna konwencja interpretacyjna od drugiej. Osobiście uważam, że wybór między dwiema konwencjami interpretacyjnymi, o które nie da się toczyć sporu faktualnego, może być wyborem racjonalnym. Wróć do tego w dalszej części tekstu.

Teraz odnotuję tylko, że teza o względności pojęciowej w wersji przyjętej przez Putnama dotyczy pojęcia „istnienia”, z kolei w wersji zaakceptowanej przez Adama Groblera obejmuje również pojęcia rodzajów naturalnych. Grobler zilustrował ją przykładem formułowania kolejnych, różniących się zakresami definicji pojęcia kwasu, z których żadna nie jest optymalna pod każdym względem. Realista wewnętrzny, zdaniem Groblera, powinien uważać, że obecnie w chemii funkcjonuje kilka alternatywnych schematów pojęciowych, odmiennie wytyczających zakres pojęcia kwasu. Za każdym z tych schematów stoi odmienna uteoretyzowana metoda wytyczania tzw. rodzajowych linii światowych<sup>26</sup>.

Teza o względności pojęciowej nie musi być uniwersalna. U Putnama i Groblera na pewno taka nie jest. W każdym razie Putnam nie pokazał, że dla każdej pary wzajemnie sprzecznych schematów pojęciowych wybór między nimi jest

---

<sup>25</sup> H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu*, [w:] idem, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, s. 341–345.

<sup>26</sup> A. Grobler, *Prawda a względność*, s. 56.



analogiczny do wyboru między dwoma interpretacyjnymi konwencjami dotyczącymi zakresu pojęcia przedmiotu. Na przykład, nie wiadomo, czy wybór między ontologią substancji a ontologią procesualną jest analogiczny do wyboru między kwantyfikowaniem tylko po indywidualach a kwantyfikowaniem również po sumach mereologicznych. Chodzi skądinąd o sprawę niebanalną, bo o pokazanie, że wybór między wymienionymi ontologiami jest wyborem między teoriami lub koncepcjami, o które spór nie ma charakteru faktualnego! Kończąc ten wątek, dodam jeszcze, że nie widzę w tezie o względności pojęciowej argumentu przeciwko każdej korespondencyjnej teorii prawdy, słabej lub mocnej, a jedynie przeciwko tym, które zakładają bądź implikują tezę, iż zakres oraz treść naszych pojęć są określone wyłącznie przez rzeczywistość.

### Faktualizm i non-faktualizm – podsumowanie

Wiemy już, na czym dokładnie polega zasadnicza różnica między faktualizmem a non-faktualizmem. Wymienię teraz kolejne, o mniejszym znaczeniu.

Oba stanowiska – Kripkego-Putnama i Laporte'a – przyjmują zgodnie semantykę możliwych światów. Teoretyczne identyczności są, według obu stanowisk, konieczne prawdziwe, czyli prawdziwe we wszystkich możliwych światach. Faktualizm dodaje, że zdania typu „Woda to  $H_2O$ ” są aposteriori, czyli empirycznie rozstrzygalne. Non-faktualizm uważa je za stypulacje.

Faktualizm przyjmuje, że nazwa rodzajowa, będąc sztywnym desygnatorem, desygnuje ten sam abstrakcyjny rodzaj we wszystkich możliwych światach. Non-faktualizm głosi, iż nazwy rodzajowe bywają redefiniowane i dlatego niektóre z nich po zredefiniowaniu desygnują inny abstrakcyjny rodzaj niż wcześniej. W danej chwili czasu  $t$  jedna i ta sama nazwa rodzajowa „ $X$ ” może desygnować we wszystkich możliwych światach abstrakcyjny rodzaj  $X$ , a w czasie  $t+n$ , wskutek redefinicji, zupełnie inny<sup>27</sup>. Modyfikacja znaczenia nazwy rodzajowej nie niszczy jej sztywności.

Według stanowiska Putnama, nazwy rodzajów sztucznych, takich jak „kawaler” i „ołówek” na przykład, nie są sztywnymi desygnatorami, bo w przeciwieństwie do nazw „woda” i „tygrys” ich ekstensja nie została konstytutywnie wyznaczona w chrzcie pierwotnym przez naturę ochrzczonego indywiduum. Laporte z kolei twierdzi, że nazwy rodzajów sztucznych też należą do sztywnych desygnatorów, a to, czy dana nazwa rodzajowa desygnuje sztywno jakiś abstrakcyjny rodzaj, nie zależy wcale od sposobu, w jaki po raz pierwszy przyporządkowano jej przedmiot odniesienia, indeksowo lub definicyjnie.

---

<sup>27</sup> J. Laporte, *Natural Kinds and Conceptual Change*, s. 48–49.

Laporte uważa, iż obok identyczności typu „Gwiazda Poranna to Gwiazda Wieczorna” utworzonych z nazw własnych, istnieją również analogiczne identyczności utworzone z nazw rodzajowych. Jako przykład identyczności drugiego typu podaje zdanie „Brontozaur to Apatozaur”<sup>28</sup>. W 1874 roku O. C. Marsh wykopał na terenie Wyoming w USA szczątki należące do nieznanego jeszcze gatunku dinozaura. Nazwał go Brontozaurem. Po pewnym czasie okazało się, że są szczątki należące do dinozaura z tego samego gatunku, do którego należał inny dinozaur, wykopany kilka lat wcześniej przez Marsha, a ochrzczony mianem „Apatozaur”. Marsh pomylił się, bowiem jedne ze znalezionych szczątek należały do osobnika młodszego i mniejszego. Zdanie „Brontozaur to Apatozaur” jest prawdziwe koniecznie, jeśli nazwy rodzajowe „Brontozaur” i „Apatozaur” należą do sztywnych desygnatorów.

### Status semantyczny teoretycznych identyczności

Napisałem wcześniej, że w dalszej części artykułu spróbuję uzasadnić tezę, iż zdania wyrażające teoretyczne identyczności są – zgodnie z klasyfikacją zdań analitycznych zaproponowaną przez Jana Woleńskiego w II tomie *Epistemologii* – tzw. pragmatycznymi zdaniami analitycznymi, a ich rola jest analogiczna do roli zdań ustalających koekstensywność wybranych predykatów.

We wspomnianej książce Jan Woleński zaproponował tzw. analityczną teorię aprioryczności. Według tej teorii, klasa zdań analitycznych jest identyczna z klasą zdań apriorycznych. Zdania analityczne dzielą się na semantyczne, syntaktyczne i pragmatyczne. Pierwsze i drugie dzielą się jeszcze na absolutne i relatywne. Absolutnie analityczne w sensie semantycznym zdania to tautologie, czyli zdania prawdziwe we wszystkich modelach. Analityczne zdania pozalogiczne zaliczają się do analitycznych zdań pragmatycznych. W porównaniu z tautologiami każde inne zdanie analityczne zawiera jakąś, mniejszą lub większą, komponentę empiryczną. Największą zawierają pragmatyczne zdania analityczne. Takim zdaniem jest, na przykład, zdanie (A) „Osoba, która ukończyła osiemnaście lat, jest pełnoletnia”. Zdanie (A) to definicja ustalająca co najmniej koekstensjonalność predykatów „ukończyła osiemnaście lat” i „jest pełnoletnia”<sup>29</sup>. Prawdziwość tego zdania zależy wyłącznie od stypulacji. Ta ostatnia może być jakoś uzasadniona, ale próba ustalenia prawdziwości zdania (A) na podstawie ewidencji empirycznej nie ma sensu. Postulaty znaczeniowe nie dają się bowiem empirycznie ani potwierdzić, ani obalić.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 37.

<sup>29</sup> J. Woleński, op.cit., s. 123.

Postulaty znaczeniowe są szczególnymi regułami denotowania, ustalającymi koekstensjonalność wybranych predykatów z wyraźnym wskazaniem, że wygenerowana w ten sposób równoważność jest niezależna od faktów, dopóki takiej stypulacji nie odwołamy. Nie ma nic tajemniczego w pojęciu postulatu znaczeniowego<sup>30</sup>.

Według analitycznej teorii aprioryczności, konieczność zdań analitycznych dzieli się na absolutną, przysługującą wyłącznie tautologiom, i relatywną. Zdanie absolutnie konieczne to zdanie prawdziwe we wszystkich możliwych światach. Zdanie relatywnie konieczne to zdanie prawdziwe w światach wybranych przez aksjomaty, postulaty teoretyczne lub postulaty znaczeniowej, Woleński uznaje podane przez Kripke'go przykłady zdań przygodnie apriorycznych i koniecznie aposteriorycznych za zdania zarazem relatywnie konieczne i relatywnie analityczne. I tak, zgodnie z analityczną teorią aprioryczności, zdania typu „Woda to H<sub>2</sub>O” są relatywnie analityczne i relatywnie konieczne. Co więcej, do grona takich zdań zaliczają się również wszystkie przykłady nazw rodzajowych z zakresu biologii i chemii, podane przez Laporte'a, oraz obie definicje nazwy rodzajowej „planeta”.

Dla moich rozważań najważniejsze jest to, że teoretyczne identyczności przypominają podane wcześniej pragmatyczne zdania analityczne. Podobieństwo między pierwszymi i drugimi jest uderzające. Dlatego twierdzę – a de facto stawiam hipotezę – że status semantyczny teoretycznych identyczności jest dokładnie taki sam jak status zdań typu „Osoba, która ukończyła osiemnaście lat, jest pełnoletnia” czy „Osoba pełnoletnia posiada zdolność do czynności prawnych”. Zdanie typu „X jest P”, gdzie „X” jest nazwą rodzajową, a „P” deskrypcją natury/istoty, to nic innego jak postulat znaczeniowy ustalający koekstensjonalność nazwy rodzajowej „X” i deskrypcji „P”. Jego prawdziwość jest stypulowana. Nazwa rodzajowa z takiego postulatu znaczeniowego desygnuje – wbrew Laporte'owi – w każdym z możliwych światów te i tylko te indywidua, które spełniają koekstensjonalną z nią deskrypcję.

Możemy, na przykład, postanowić, że wodą jest każdy przedmiot, który pozostaje w relacji jednakowości do wskazanej przez nas próbki wody. Nie musimy jednak, wbrew Putnamowi, ograniczać się do podanej przez niego definicji tej relacji. Możemy bowiem postanowić, że dowolny przedmiot znajduje się w relacji jednakowości do wskazanej przez nas próbki wody wtedy i tylko wtedy, gdy posiada takie same makrowłaściwości jak owa próbka. Putnam utożsamiał pojęcie „natury” z pojęciem „mikrostruktury”, a przecież, w najogólniejszym sensie, natura danego przedmiotu to po prostu wyselekcjonowane ze względów klasyfikacyjnych jakieś jego atrybuty, niekoniecznie tego samego typu. Natura X to

---

<sup>30</sup> Ibidem, s. 124.

zbiór takich atrybutów przedmiotu X, wyselekcjonowanych podczas chrztu pierwotnego przez podmiot intencjonalny, które dzięki jego decyzji funkcjonują jako kryterium przynależności do zakresu nazwy rodzajowej „X”. Funkcję tudzież rolę natury mogą pełnić dowolne własności. A pełnią je skutek naszych semantycznych decyzji. Mikrostruktura, sama z siebie, niezależnie od ludzkich intencji, nie jest, i być nie może, probierzem poprawności klasyfikacji na rodzaje naturalne. Mówiąc inaczej, obiektywność nie implikuje normatywności.

### Krytyka stanowiska Laporte'a

Biorąc to wszystko pod uwagę, możemy ponownie opowiedzieć historię o Ziemi Bliźniaczej. Przyjmijmy, że mieszkańcy Ziemi Bliźniaczej na naturę XYZ wyselekcjonowali jej makrowłasności. Wynika stąd, że w zakres używanej przez nich nazwy „woda” wchodzi wszystkie przedmioty, które posiadają takie same makrowłasności jak XYZ. Przyjmijmy, że mieszkańcy Ziemi na naturę  $H_2O$  wyselekcjonowali jej makrowłasności. Wynika stąd, że w zakres używanej przez nich nazwy „woda” wchodzi wszystkie przedmioty, które posiadają takie same makrowłasności jak  $H_2O$ . Okazuje się więc, że nazwa „woda” z Ziemi Bliźniaczej i nazwa „woda” z Ziemi mają ten sam zakres, gdyż zarówno mieszkańcy Ziemi, jak i mieszkańcy Ziemi Bliźniaczej, posługują się takimi samymi konwencjonalnymi kryteriami przynależności do ekstensji obu tych nazw. Pod jedną i drugą nazwą podpada zarówno  $H_2O$ , jak i XYZ. Mieszkańcy żadnej z tych dwóch planet nie wiedzą jednak o tym, że woda z Ziemi i woda z Ziemi Bliźniaczej różnią się mikrostrukturą. Załóżmy, że naukowcy z Ziemi Bliźniaczej odkryli, iż woda z ich planety i woda z Ziemi różnią się między sobą własnościami mikrostrukturalnymi. Co wtedy? Czy nie możemy powiedzieć trafnie, że w tym przypadku mamy do czynienia z odkryciem prawdziwości zdania, że są dwie odmiany wody? Moim zdaniem, tak. Jak najbardziej. Ale pod jednym warunkiem – że mieszkańcy obu planet w chwili odkrycia mikrowłasności tego, co nazywali „wodą”, respektowali konwencję stanowiącą, iż dwie substancje mające takie same mikrowłasności ale różniące, makrowłasnościami, należą do różnych odmian tego samego rodzaju naturalnego. Sęk w tym, że nawet w takiej sytuacji możliwe jest zmodyfikowanie obu wymienionych konwencji, a tym samym odpowiednie redefiniowanie obu nazw rodzajowych.

Opisaną sytuację trzeba jednak odróżnić od następującej: załóżmy, że przyjęliśmy konwencję stanowiącą, że w zakres nazwy rodzajowej „woda” wchodzi wszystkie przedmioty mające taką samą mikrowłasności jak jej paradygmatyczny referent, a następnie odkryliśmy, że mikrostruktura owego referenta to  $H_2O$ . Czy wówczas możemy trafnie stwierdzić, że odkryliśmy prawdziwość zdania „Woda

to  $H_2O$ ”? Nie. Możemy jedynie powiedzieć, że dowiedzieliśmy się, iż postulowana przez nas mikrostruktura próbki wody to  $H_2O$  – w związku z czym implicite stypulowaliśmy prawdziwość zdania „Woda to  $H_2O$ ”.

Zgadzam się z Laportem, że teoretyczne identyczności nie są odkryciami, a stypulacjami. Jednakże, w odróżnieniu od autora *Natural Kinds and Conceptual Change*, sądzę, że tam, gdzie funkcjonuje konwencja określająca naturę wzorcowego referenta danej nazwy rodzajowej, a tym samym zasadę przynależności do zakresu tej ostatniej, tam nie ma mowy o nieostrości, czyli o przedmiotach, które ani nie wchodzą jednoznacznie w zakres nazwy rodzajowej, ani jednoznacznie nie lokują się poza nim. Na przykład, tam, gdzie funkcjonuje konwencja stanowiąca, że wodą jest każda substancja, która ma takie same mikrowłasności, jak paradygmatyczny referent nazwy rodzajowej „woda”, a mikrostruktura owego referenta to  $H_2O$ , tam substancje mające takie same makrowłasności jak ów referent, ale różniące się od niego mikrostrukturą, nie są po prostu wodą. Nie jest więc tak, że jeśli teoretyczne identyczności są stypulacjami, to nazwy rodzajów naturalnych cechują się nieostrością. Nieostrość tych ostatnich występuje tylko tam, gdzie nie została określona zasada przynależności do ich zakresu – dobrą ilustracją tej tezy jest podana przez Laporte’a historia o przetransportowaniu w XIX wieku do Chin drogą morską nefrytu, minerału zbliżonego pod względem makrowłasności do jadeitu<sup>31</sup>.

Wobec koncepcji Laporte’a mam jeszcze dwa zastrzeżenia. Otóż, jeśli teoretyczne identyczności są stypulacjami, to nie ma takich faktów, które byłyby weryfikatorami tychże zdań. Jeśli jednak są fakty będące weryfikatorami teoretycznych identyczności, to Laporte się myli – prawdziwość zdań typu „Woda to  $H_2O$ ” jest odkrywana a nie stypulowana. Słabością koncepcji Laporte’a jest to, że zakłada ona nieistnienie faktów będących weryfikatorami teoretycznych identyczności. Laporte, przyjmując implicite to założenie, zdołał jedynie pokazać, iż jeśli nasz świat jest światem, w którym nie ma tego rodzaju faktów, to błąd fakualny na poziomie teoretycznych identyczności nie jest możliwy. Następnie w świetle obu tych tez zinterpretował przykłady zaczerpnięte z zakresu chemii i biologii.

Laporte przyjął też, że nazwa rodzajowa desygnuje we wszystkich możliwych światach jeden i ten sam abstrakcyjny rodzaj. Założenie to, choć nie jest sprzeczne z tezą o nieistnieniu faktów będących weryfikatorami teoretycznych identyczności, pociąga za sobą tezę, że mimo wszystko istnieje coś, co weryfikuje zdania typu „Woda to  $H_2O$ ” – mianowicie, abstrakcyjne rodzaje. Abstrakcyjny rodzaj nie jest faktem, niemniej może być, i jest, weryfikatorem zdania wyrażają-

---

<sup>31</sup> Ibidem, s. 94–100.

cego teoretyczną identyczność. Stąd kolejna trudność w koncepcji Laporte'a – jeśli nazwa rodzajowa desygnuje we wszystkich możliwych światach jeden i ten sam abstrakcyjny rodzaj, to czy możemy teoretyczne identyczności uznać trafnie za stypulacje? Trudności tej można uniknąć, przyjmując, jak ja to czynię, że nazwa rodzajowa z teoretycznej identyczności, będącej postulatem znaczeniowym, desygnuje w każdym z możliwych światów te i tylko te indywidua, które spełniają koekstensjonalną z nią deskrypcję.

### **Czy Pluton przestał być planetą?**

Oczywiście, odkrycie, że jakiś przedmiot spełnia definicję nazwy rodzajowej, nie przesądza ostatecznie o dalszej jego przynależności do jej ekstensji ani nie wyklucza możliwości zmiany pojęciowej. W latach dziewięćdziesiątych XX wieku astronomowie odkryli ciała niebieskie z tzw. Pasa Kuipera, które, jak się okazało, spełniały ówczesną definicję nazwy rodzajowej „planeta”. Mimo to 24 sierpnia 2006 roku Międzynarodowa Unia Astronomiczna podjęła decyzję o pozbawieniu Plutona statusu planety. Doszło do tego w rezultacie przyjęcia nowej definicji słowa „planety”, według której planetą jest każde ciało niebieskie obiegające gwiazdę, mające kształt sferyczny i wystarczająco duże, by było w stanie oczyścić otoczenie swej orbity z innych ciał. Dotychczasowa definicja nazwy rodzajowej „planeta” nie była błędna w faktualnym sensie. Okazała się jednak niezadowolająca z perspektywy informacji o rozwoju naszego układu słonecznego<sup>32</sup>. Osoby przekonane, że planeta to ciało niebieskie, która obiega gwiazdę, nie emituje własnego światła i jest większe od planetoidy, nie myliły się w takim samym sensie, w jakim błąd popełnia ten, kto uważa mylnie, iż dane indywiduum posiada określoną cechę. Nie myliły się też osoby żyjące, powiedzmy, w XVII wieku i przekonane, że wieloryb jest rybą, gdyż posługiwały się inaczej niż my skonstruowanym pojęciem ryby. Na poziomie teoretycznych identyczności, będących postulatami znaczeniowymi, błąd co do faktów nie jest możliwy, bo nie ma tutaj żadnych faktów. Mimo to, jak pokazuje moim zdaniem historia redefiniowania nazwy rodzajowej „planeta”, spór o postulaty znaczeniowe, chociaż na pewno nie faktualny, może być racjonalny.

Zatem, na pytanie, czy Pluton przestał być planetą odpowiem następująco: moim zdaniem, nie. W zarzuconym przez Międzynarodową Unię Astronomiczną znaczeniu nazwy rodzajowej „planeta” Pluton nadal jest planetą. W nowym znaczeniu tej samej nazwy już nie.

---

<sup>32</sup> S. Sover, *op.cit.*, s. 32–33.

Można to też powiedzieć inaczej. W obiegu są póki co dwie homonimiczne nazwy rodzajowe „planeta”. Stara i nowa. O ile Pluton wchodzi w zakres starej, o tyle nie należy do ekstensji nowej.

Według mnie, w języku, i to nie tylko potocznym, aż roi się od homonimicznych nazw.

Krzysztof Stachewicz

## Milczenie wobec Dobra W stronę etyki apofatycznej

(Oddział Toruński Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, 24 V 2007 r.)

*Tak się śmieje Bóg. Cicho!*  
Friedrich Nietzsche

*Bywa nieraz, że w ciągu rozmowy stajemy w obliczu prawd,  
dla których brakuje nam słów, brakuje gestu i znaku –  
bo równocześnie czujemy: żadne słowo, gest ani znak –  
nie uniesie całego obrazu*  
Karol Wojtyła

*Od milczenia pękają kamienie  
brązowieje niebo  
i czas się wynosi na strych*  
Krystyna Gucewicz

### 1. Apofatyzm w teologii i filozofii

Kategoria *apofatyizmu* pojawiła się w myśli teologicznej chrześcijańskiego Wschodu głównie za sprawą Pseudo-Dionizego Areopagity oraz Ojców Kapa-dockich i oznaczała niewyraźność, niewypowiadalność natury Boga. Wiemy, że Bóg „jest” – nie wiemy, kim jest. Pseudo-Dionizy pisał:

Modlimy się, aby wejść do tej wyższej nad wszelkie światło ciemności i przez nasz brak widzenia i przez naszą niewiedzę zobaczyć i poznać, nie widząc i nie poznając, Tego, który znajduje się ponad wszelkim widzeniem i wiedzą. Tylko bowiem zaprzeczając wszystkiemu, co jest, można prawdziwie zobaczyć i poznać, i nadsubstancjalnie uwielbić Tego, który jest nadsubstancjalny<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 328.



Wszelkie poznanie ma wszak przedmiot, który jest, istnieje, a Bóg jest ponad istnieniem, zatem poznaniem Boga jest *ἀγνοσία* – niewiedza. W tradycji zachodniej mówiono raczej o teologii negatywnej, podkreślając, iż da się powiedzieć raczej, kim Bóg nie jest, niż kim jest. Bóg jako absolutny Transcendens unieważnia jakiegokolwiek pozytywne orzekanie o Nim. Przedmiotem wiedzy jest byt, a Bóg jest tym, który góruje nad każdym bytem i *eo ipso* jest ponad wszelką wiedzą i poznaniem. Teologia apofatyczna w prostej linii wywodziła się z greckiego neoplatonizmu stanowiącego swoistą mieszaninę myślenia religijnego i filozoficznego. To w dziełach Plotyna i jego naśladowców spotykamy wątki apofatyczne, w jakiejś mierze przełamywane jedynie przez mistyczną ekstazę. Głęboką świadomość apofatyizmu na gruncie dyskursu teologicznego posiadał św. Augustyn, co jest wyraźnie wyrażone w jego dziele pt. *De Trinitate*<sup>2</sup>. Do wątków apofatycznych nawiązywał w średniowieczu Mistrz Eckhart, mówiąc o Bogu, że jest *wymykającą się Istotą* (*ein überschwebendes Wesen*) i *nadistotową Nicością* (*eine überwesende Nichtheit*)<sup>3</sup>. Apofatyzm w filozofii w późnej starożytności chrześcijańskiej i w wiekach średnich, przesunięty raczej w stronę teologii, został silnie wyeksponowany w dwudziestowiecznej myśli europejskiej i to u filozofów reprezentujących zgoła różne paradygmaty badawcze. O niewyraźności tego, co – przynajmniej w porządku egzystencjalnym – najważniejsze mówili Kierkegaard i Nietzsche, Jaspers i Heidegger, Wittgenstein i wielu innych. Myśliciele ci mieli pełną świadomość, że mówienie w filozofii musi być uzupełnione przez milczenie, bo nie wszystko jest wypowiadalne. Bez tej apofatycznej przeciwwagi dyskurs filozoficzny staje się – zgodnie ze słowami Nietzschego – *ventosa loquacitas philosophorum*. Niemiecki filozof stawiał sprawę z właściwym sobie radykalizmem: „Należy mówić tam tylko, gdzie się milczeć nie powinno”<sup>4</sup>. Kierkegaard podkreślał ścisły związek milczenia ze słuchaniem – milczący nasłuchuje głosu Boga, ale i głosu rzeczywistości. Dla Heideggera milczenie jest głosem sumienia, wzywającym do bycia sobą, ale i postawą wsłuchiwania się w prawdę bycia. Filozof jako miłośnik mądrości powinien też pamiętać o słowach Pindara z jego *Ody Nemejskiej V*: „I częstokroć człowieka mądrością najpiękniejszą jest – milczenie”<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996. W zakończeniu tego dzieła czytamy m.in.: „Skoro przyjdziemy do Ciebie, ustanie ta wielość słów, które wypowiadamy, nie dosięgając Ciebie, Ty jeden będziesz wszystko we wszystkim i bez końca będziemy wypowiadali jedno, chwając Cię w jedności i w Tobie stawszy się jednością” (s. 528).

<sup>3</sup> Por. K. Tarnowski, *Źródła niepoznawalności Boga*, „Znak” 1996, nr 4, s. 42.

<sup>4</sup> F. Nietzsche, *Wędrowiec i jego cień*, tłum. K. Drzewiecki, Kraków 2003, s. 5.

<sup>5</sup> Pindar, *Wybór poezji*, tłum. A. Szotyńska-Siemion, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1981, s. 135.

## 2. Milczenie i niewyraźność w etyce

Wydaje się, że poza Bogiem przedmiotem analizy, która musi uwzględnić niewyraźność, jest dobro. Pseudo-Dionizy widział w dobru pierwszą opatrność, która wypłynęła z Boga i stanowi zasadę wszystkich rzeczy. Dzięki dobru wszystko powstaje i wszystko trwa, gdyż jest ono fundamentalnym środkiem kontaktu Boga ze stworzeniem. Bóg w pełni udziela się właśnie w dobru i przez dobro. Niewyraźność Boga przekłada się zatem w dużej mierze wprost na dobro jako Jego ekstatyczną opatrność rozumianą jako dawanie wiedzy i opieki Bożą. Pseudo-Dionizy pisał: „dobro, niewyraźne żadnym słowem, przekracza każde słowo”<sup>6</sup>. Mamy więc bezpośredni pomost między teologią apofatyczną a etyką apofatyczną. W XX wieku najpełniej bodaj wyrazili to Wittgenstein i Lévinas. Pierwszy negował dyskurs etyczny już na poziomie fenomenologii moralności, drugi stawiał pod znakiem zapytania pozytywny dyskurs z zakresu metafizyki moralności. Nad obu koncepcjami warto się na chwilę zatrzymać.

Język – tak jak jest rozumiany w *Traktacie logiczno-filozoficznym* – jest w stanie wyrażać wyłącznie fakty zachodzące w świecie, fakty rozumiane jako stany rzeczy. Wittgensteinowska teoria odwzorowania logicznego przyporządkowuje zdaniom fakty; fakty atomowe homomorficznie odwzorowują się w zdaniach elementarnych. Natomiast wartości – tak etyczne, jak i estetyczne – nie należą do świata zdarzeń, nie są faktami, istniejącymi stanami rzeczy:

Jeżeli jest jakaś wartość, która ma wartość, to musi leżeć poza wszystkim, co się dzieje i zachodzi. Albowiem wszystko, co dzieje się i zachodzi, jest przypadkowe<sup>7</sup>.

Przypadkowości faktów nie da się pogodzić z absolutnością wartości etycznych. Język zatem nie jest w stanie wyrazić niczego, co dotyczy aksjologii i etyki. A „o czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”, jak głosi słynna teza nr 7 *Traktatu*. Moralne dobro i zło, świat wartości moralnych należą do przestrzeni mistycznych, wobec których język jest całkowicie bezradny. Wittgenstein powie: „jest jasne, że etyki nie da się wypowiedzieć”<sup>8</sup>. Preskrypcja jest niemożliwa do wyrażenia przez język z istoty dokonujący wyłącznie deskrypcji, bowiem tylko zdania opisowe są w stanie sprostać dwuwartościowości, jako kryterium zrozumiałości zdań. Etyka z istoty jest skazana na szturmowanie granic języka, a więc na zajęcie bezpłodne i absolutnie beznadziejne, aczkolwiek poniekąd konieczne

<sup>6</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, tłum. M. Dzielska, „Znak” 1996, nr 4, s. 21.

<sup>7</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 80.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 78.

ze względu na „etyczną” skłonność rozumu ludzkiego. Wittgenstein był świadomy, że to, co najważniejsze dla człowieka, jest poza światem rozumianym jako zbiór faktów przedstawialnych w zdaniach języka. W *Wykładzie o etyce* o „etycznej” skłonności ludzkiego umysłu powie z pietyzmem, iż nie potrafi jej głęboko nie poważać i nigdy w życiu by jej nie lekceważył<sup>9</sup>. Etyka zjawia się dopiero wraz z podmiotem: „dobre i złe jest w istocie tylko ja, nie świat”<sup>10</sup>. Ja jest zatem nosicielem etyki, lecz ono samo nie należy do świata, stanowi granicę świata. Radykalna transcendentalność, ponad-naturalność etyki wyklucza zatem mówienie o moralności. Można ją jedynie wskazać (*zeigen*), ujawnić i... umilknąć. To bowiem, co można pokazać, tego nie da się powiedzieć. Milczeniem więc Wittgenstein „mówi” o etyce. Milczenie wszak – z perspektywy *Dociekań filozoficznych* – jawi się jako swoista gra językowa. To, co mistyczne, a więc także etyczność, uobecnia się jedynie w sztuce. Etyka jest więc absolutnie transcendentalna. Moralność to miąższ życia, a nie przedmiot analizy. **Trzeba etycznie żyć, a nie uprawiać etykę!** Etyczność z natury jest nieugruntowana i trzeba to przyjąć.

Emmanuel Lévinas mówiąc o Dobru, wyraźnie szedł tropem Platona, Plotyna i Pseudo-Dionizego Areopagity. Tradycja ta lokowała Dobro poza istotą i istnieniem, poza porządkiem bytów i bycia. Istotowa niewyraźność Dobra uniemożliwia jakikolwiek pozytywny dyskurs o Nim; Dobro leży ponad bytem i „mieści się ponad wszelką istotą”<sup>11</sup>. Mówienie o Dobru jest skazane na negatywizm, stąd u Lévinasa przeważa język negatywny w mówieniu o dobru, co jest widoczne szczególnie na kartach *Autrement qu’etre* (inaczej niż być!).

A jednak Dobro, zdaniem Lévinasa, zostawiło ślad w rzeczywistości przez człowieka doświadczanej. Tym śladem jest Twarz Innego, wzywająca mnie do bezwarunkowej odpowiedzialności. Tym śladem jest także naznaczenie mnie powołaniem do Dobra, swoista stygmatyzacja Dobrem w czasie an-archicznym, a więc niemożliwym do odzyskania i uniemożliwiającym opowiadanie o tym. Etyka zatem otwarta zostaje spotkaniem z Drugim, spotkaniem mającym z istoty charakter etyczny, gdyż nakładającym na mnie obowiązek odpowiedzialności za bliźniego. Pisał Lévinas: „Dostęp do Twarzy jest od razu etyczny”<sup>12</sup>. Drugi – jako całkowicie transcendentny wobec mojego ja, Inny przeciwstawiony *Toż-samemu* – staje się kluczem do etyczności, otwiera jej źródłowy sens. Nerwem etyki – szczególnie podkreślał to późny Lévinas – jest wybranie do dobra przez Dobro

<sup>9</sup> Idem, *Uwagi*, s. 85.

<sup>10</sup> Idem, *Dzienniki 1914–1916*, tłum. M. Poręba, Warszawa 1999, s. 131.

<sup>11</sup> E. Lévinas, *Całość i Nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 111.

<sup>12</sup> Idem, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 49.

w czasie an-archicznym, w diachronii relacji z transcendencją. Odczytanie wezwania płynącego z Twarzy zakłada istnienie w człowieku szczególnego zmysłu moralnego (można by tu szukać kontynuacji XVII-wiecznych koncepcji *moral sense*, rozwijanych w brytyjskiej filozofii moralności) – być może jest on pochodną stygmatyzacji dobrem. Szczególnie ów imperatyw kategoryczny wzywający do odpowiedzialności jest czytelny w Twarzy sieroty, wdowy i przybysza, jako ludzi szczególnie potrzebujących pomocy i podatnych na skrzywdzenie. Relacja do Innego staje się etyczna, jeżeli go w żaden sposób nie tematyzuję, tzn. nie próbuję go poznać i szukać dlań totalizującego z istoty pojęciowego korelatu. Etyka rodzi się z milczącej obecności Twarzy Innego, wzywającej do – milcząco przyjętej – odpowiedzialności. W Twarzy „czytam” imperatyw kategoryczny – ty nie możesz móc mnie zabić! – stanowiący fundament etycznej odpowiedzialności za drugiego. Etyka wartości czy etyka norm jest wtórna – a poniekąd i życiowo niepotrzebna w bezpośrednich relacjach z drugim człowiekiem – wobec tego pierwotnego fenomenu, jakim jest milczenie. Jej potrzeba pojawia się dopiero wraz z nieuczestniczącym w spotkaniu Trzecim – teraz sprawiedliwość społeczno-polityczna staje się naczelną zasadą etyki jako teoretycznego namysłu nad moralnością. **Intymne twarzą w twarz rodzi relację etyczną rozumianą w wymiarach praktycznych, pojawienie się Trzeciego domaga się ujęcia teoretycznego i tu rodzi się etyka normatywna.** Wielość ludzi domaga się oparcia porządku społeczno-etycznego na instytucjach państwa i prawa urzeczywistniających ideę sprawiedliwości, ale – podkreślmy – źródłowo ugruntowaną w spotkaniu z Innym. Dlatego u Lévinasa „moralność pojawia się, zanim skryształizują się wartości: jako sfera faktów przed sferą praw”<sup>13</sup>. Fundament moralności jest ugruntowany w rzeczywistości pra-fenomenalnej, nie dającej się opisać, wyrazić w języku, zamknąć w ścisłych twierdzeniach i sądach. Stanięcie wobec Twarzy Innego jest źródłem sensu i początkiem wszelkiej inteligibilności<sup>14</sup>. Ta milcząca – używając sformułowania Ingmara Bergmana – *liturgia międzyludzka* jest niewyraźna w dyskursie filozofii moralności, z istoty uwikłanym w konteksty ontologiczne.

Lévinas odróżniał mówienie, mowę żywą (*dire*) oraz to, co wypowiedziane (*dit*). Mówienie „sprzed” języka odgrywa w relacji etycznej rolę bardzo ważną, służąc komunikacji z Drugim i poniekąd zastępując destrukcyjną dla tej relacji postawę poznawczą. Wypowiedziane – zespół norm moralnych i reguł – ma cha-

<sup>13</sup> B. Tyboń, *Klucz do filozofii Lévinasa: sprawiedliwość*, „Midrasz” 2005, nr 11, s. 25.

<sup>14</sup> Uwyrażnia się tu po raz kolejny wpływ Pseudo-Dionizego. Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, op.cit., s. 249: „Dobro, które góruje nad wszelkim światłem, nazywa się światłem inteligibilnym, ponieważ jest źródłem promieniowania, tryskającym ogniskiem jasności, oświecającym swoją pełnią wszystkie intelekty – i ponadświatowe, i otaczające świat, i tkwiące wewnątrz świata – nieustannie odnawiając ich intelektualne moce”.

rakter totalizujący i służy kulturze immanencji, tworząc językowe obrazy. Prawda etyczna wydarza się w spotkaniu, poza nim jest niekomunikowalna. Tak rozumiany punkt wyjścia etyczności jawi się jako nieuzasadnialny. Czy to dyskwalifikująca wadliwość? Z ironią pisze o uzasadnianiu fundamentów moralności współczesny filozof: „Obsesja uzasadniania opanowała też współczesną etykę, która uznawszy, iż dobro, ludzkie bycie dobrym, dopóty pozostać musi czymś problematycznym, dopóki „naukowa etyka” nie dostarczy zadowalających uzasadnień, wytworzyła w publiczności wrażenie, iż dobro ciągle pozostaje czymś bezpodstawnym, bo nadal nie znaleziono jeszcze dowodów”<sup>15</sup>. Czy dobro wymaga uzasadnienia i pojęciowego opisanego? Czy też fundament moralności leży poza granicami językowej deskrypcji, a doświadczenie moralne jest jedynym „wglądem” w jego zobowiązującą rzeczywistość? Dialektyka niewypowiadalne/wypowiadalne jest w etyce Lévinasa nieusuwalna, gdyż Dobro jako absolutny Transcendens wchodzi przeciw za sprawą Trzeciego pośrednio w przestrzeń faktycznego bycia, czyli w porządek ontologiczny.

Tak Wittgenstein, jak i Lévinas proponują skrajnie transcendentalną etykę. O ile jednak dla tego pierwszego transcendentalność występuje na poziomie konkretnych wartości etycznych, o tyle dla Lévinasa transcendentalność dotyczy metafizycznie rozumianego Dobra, natomiast w porządku społecznie funkcjonującej moralności zostaje ona przełamana. Apofatyzm u obu myślicieli posiada jednak w etyce swoje niekwestionowalne miejsce. Poprzez negatywność ich myślenie odsłania wymiary etyczne, jak wklęsłości są odsłaniane przez wypukłość<sup>16</sup>.

### 3. Etyka apofatyczna – pytanie o sens i miejsce apofatyizmu w filozofii moralności

W *Zmierzchu bożyszcz* Nietzschego natrafiamy na następującą myśl: „Nie obchodzi już nas to, na co mamy słowa. We wszelkim mówieniu tkwi już odrobina pogardy”<sup>17</sup>. Nazwanie oswoja, daje władzę (por. sens biblijny nazywania), możliwości manipulowania, racjonalizowania, rozmywania, podmieniania sensów. Szczególnie, jak się wydaje, jest to widoczne na gruncie teologii i etyki. Nazwa-

---

<sup>15</sup> J. Filek, *Tajna wielkość twego życia i inne małości*, Kraków 2005, s. 11. O „angażującym” charakterze myślenia pisał Lévinas: „Penser, ce n'est plus contempler, mais s'engager, etre englobé dans ce qu'on pense, etre embarqué – événement dramatique de l'etre-dans-le-monde: cyt. za: E. Kovac, *L'intrigue éthique*, [w:] *L'éthique comme philosophie première*, Paris 1993, s. 181.

<sup>16</sup> Por. K. Tarnowski, op.cit., s. 54.

<sup>17</sup> F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, tłum. P. Pieniążek, Kraków 2005, s. 68.

nie wszystkiego daje teorii etycznej złudną wszechwładzę nad moralnością. Teoria gładko tłumaczy wszystkie problemy związane z konfliktami wartości, dylematami moralnymi, poczuciem winy, polem odpowiedzialności, nowymi technikami biomedycznymi, postępem nauk nanotechnologicznych etc. Tym gorzej dla faktów, jeżeli nie poddają się eksplanacyjnym mocom teorii<sup>18</sup>! W jednej z koncepcji tzw. kłamstwo z konieczności nazwane zostaje *mową defensywną* i w myśl jej twórcy traci swój negatywny aksjologiczny charakter, bo przestaje być kłamstwem. Czy jednak rzeczywiście? Czy zmiana nazwy zmienia charakter czynu? Czy propozycja Hartmanna, aby na konflikt wartości patrzeć w perspektywie konieczności wzięcia na siebie winy nie jest uczciwsza niż oczekiwanie od teorii etycznej, aby tę winę unieważniła?

W filozofii moralności Marcelowska tajemnica, w której uczestniczymy i która nas zagarnia ma swoje miejsce i nie należy jej przekształcać w formę problemu rozumianego jako zadanie do rozwiązania na gruncie określonej koncepcji racjonalności. Szczególnie dotyczy to poziomu fundamentów i źródeł moralności – a więc tego, co możemy nazwać metafizyką moralności. Apofatyzm jest też obecny na poziomie faktycznej moralności (np. konflikty moralne), uwrażliwia na życie moralnością niezależnie od uczonych analiz etycznych. Rimbaud napisał gdzieś, że Grecy pozdrawiali piękno, bo nie znali pojęcia wartości estetycznych. Analogia z dobrem aż się narzuca! **Zakłada to przyjęcie tezy, że u źródeł wszelkiego poznania moralnego pulsuje intuicyjnie rozumiane doświadczenie dobra.** Oczywiście etyka szczegółowa czy praktyczna musi dążyć do bardzo konkretnego mówienia o konkretnych kwestiach moralnych. Musi mieć jednak świadomość nieodłącznego od wartościowań moralnych probabilizmu. Jego fundamentem jest, jak się wydaje, właśnie apofatyzm obecny w niektórych przynajmniej typach etyki fundamentalnej.

Trzeba jednak postawić etyce apofatycznej pytanie – ważne także dla teologii negatywnej – czy negatywność nie zakłada jakiejś pozytywności? Czy mówiąc kim/czym Bóg/Dobro nie jest nie dysponujemy jakąś intuicyjną wiedzą na temat tego, kim/czym jest? Czy umieszczając wartości etyczne poza sferą faktów nie zakładamy jakiejś wiedzy aksjologicznej? Apofatyczność etyki wskazuje zatem na intuicyjną, życiową wiedzę o moralności. W dziedzinie moralności więcej wiemy niż jesteśmy w stanie wyrazić – być może termin „milcząca wiedza” wprowadzony do filozofii nauki przez M. Polanyiego jest i tu zasadny.

---

<sup>18</sup> Stąd pojawił się we współczesnej etyce trend postulujący antyteorię w filozofii moralności. Por. np. R. B. Loudon, *Etyka cnót a stanowisko antyteoretyczne w etyce*, tłum. J. Jaśtał, [w:] *Etyka i charakter*, red. J. Jaśtał, Kraków 2004, s. 43–64.

Apofatyzm jest w sposób szczególny charakterystyczny dla intuicjonistycznego paradygmatu uprawiania etyki. W części wariantów naturalistycznych problem niewyraźności w ogóle się nie pojawi, gdyż wiemy w nich o moralności tyle, ile powie nam teoria. Dla klasycznego utilitaryzmu zarówno *norma moralitatis*, jak normy moralne przez nią legitymizowane są w pełni wyrażalne i jest tylko kwestią adekwatnego doboru pojęć, aby zbudować zwarty i samooczywisty system etyczny. Tym bardziej emotywizm unieważnia jakikolwiek apofatyzm wraz z usunięciem z etyki kategorii prawdy moralnej.

#### 4. Etyka apofatyczna a etyka katafatyczna

Niezależnie jak ważną rolę przyznamy w filozofii milczeniu w etyce musi być ono przełamywane. Filozof moralności musi wszak mówić, bo *kein Ding sei wo das Wort gebricht*, jak pisał Stefan George w przywołanej gdzieś przez Heideggera strofie. Filozof moralności musi nazywać, rozróżniać, oceniać, wskazywać na fundamenty ocen, wartościować etc. A jednak mówienie ze świadomością, że nie wszystko da się powiedzieć jest diametralnie różne od mówienia w kontekście pozytywistycznego aksjomatu, że wszystko, co sensowne da się powiedzieć. **Etyk ma najczęściej świadomość, iż są obszary, gdzie milczeć nie powinien, dlatego mówi, ale z pełną świadomością, że sprawy nie wyglądają tak prosto, jak w jego mowie.** Wie on też, że milczenie posiada ambiwalentną naturę i może sprzyjać zapominaniu, pozostawaniu w ukryciu, nie-obecności w naszym świecie wartości moralnych<sup>19</sup>. Wie, że etyka musi czasem być krzykiem. Milczenie o fundamentalnych wartościach, ciągle aktualnych cnotach, o Berlińskim *minimum moralnym* może być zdradą etyki. Mówienie o pewności tam, gdzie jesteśmy skazani na probabilizm, pryncypialne rozstrzygnięcie w teorii tego, co musi być rozważone w sumieniu podmiotu moralnego, niedopuszczanie pluralizmu aksjologiczno-moralnego w imię jedynie słusznych rozstrzygnięć to diametralnie różna forma zdrady etyki. Filozof moralności funkcjonuje we wnętrzu przestrzeni obrysowanej przez bieguny *apofansis* i *katafansis*; wie, że będzie uczciwie mówił, jeżeli nauczy się nietzscheańskiego *uczciwego milczenia*. Chodzi zatem nie o milczenie jako zaprzeczenie mowy, lecz o *milczenie ukryte w darze mowy* (Kierkegaard), obecne w centrum języka niczym piasta koła leżąca w centrum szprych<sup>20</sup>. W tym duchu można rozumieć werset wyjęty z jednej z *Upaniszad*: „tylko dzięki słowu ujawnia się to, co jest poza słowem”<sup>21</sup>. Milczenie moż-

<sup>19</sup> Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Milczenie i mowa filozofii*, Warszawa 2003, s. 93 i n.

<sup>20</sup> Por. G. Wohlfart, *O milczeniu – Nietzsche i Kierkegaard*, tłum. A. Boncela, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1998, nr 4, s. 221–222.

<sup>21</sup> *Upaniszada Maitri* (VI 22), [w:] *Upaniszady*, tłum. M. Kudelska, Kraków 1998.

na też rozumieć jako specyficzną drogę do prawdy – milczeniem, aby dojść do poznania czegoś, co nie objawia się w mowie. Tak traktowała milczenie tradycja Ojców Pustyni w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, a także tradycja taoistyczna czy buddyjska. Milczenie w tych perspektywach to technika poznawcza umożliwiająca dotarcie do prawdy i wejście na właściwą drogę życia. Wydaje się, że można i w takim sensie spojrzeć na milczenie w etyce. Milczenie przygotowywałoby zatem drogę dla mówienia, a mówienie zawierałoby w sobie milczenie. Być może dla życia moralnego bardziej odpowiedni jest klimat mądrości praktycznej, intuicyjnej jednoznaczności norm i reguł niż „naukowego” dzielenia włosa na czworo? „W momencie, kiedy zacząłem dociekać i sprawdzać, wstąpiłem już na drogę nieetyczną” – głosił Hegel. Moralność poprzez swój powinnościowy charakter jest zadaniem przede wszystkim dla żywej tkanki ludzkiej egzystencji, a nie dla refleksji filozoficznej. Etyka apofatyczna chce doprowadzić człowieka do uczestniczenia w dobru, a nie poznawania go na sposób teoretyczny.

Isaiah Berlin często posługiwał się pojęciem *zmysł rzeczywistości*, postulując postawę dystansu w stosunku do rozwiązań na poziomie teorii spójnych i prezentujących się jako jedynie słuszne. Nieufność w stosunku do takich teorii jest jednym z warunków koniecznych uczciwego poszukiwania prawdy. W etyce ów *zmysł rzeczywistości* powinien być szczególnie wyostrzony, a etyka apofatyczna może być nieodzownym jego ćwiczeniem i kształceniem.

## 5. Epilog

W jednym z listów do Jerzego Zawieyskiego pisał Zbigniew Herbert, poeta intelektualnie ukształtowany w dużej mierze w murach Uniwersytetu Toruńskiego przez Henryka Elzenberga: „Sam wiesz, bo tego mnie uczyłeś, co to za sztuka milczenie. Zwłaszcza, że jest o czym milczeć”<sup>22</sup>. Słowa te w sposób szczególny odnoszą się do etyki. W niej doprawdy jest o czym milczeć!

---

<sup>22</sup> Z. Herbert, J. Zawieyski, *Korespondencja 1949–1967*, Warszawa 2002, s. 136.



Agnieszka Skrobas

## Inwersja aksjologiczna Fryderyka Nietzschego\*

(Instytut Filozofii UMCS, Lublin 14 V 2007 r.)

Fryderyk Nietzsche (1844–1900), jeden z najbardziej znanych i kontrowersyjnych myślicieli XIX wieku, zajmuje szczególne miejsce w europejskiej tradycji filozoficznej, które mu przynależy zarówno ze względu na walory literacko-artystyczne dzieł, jak i zupełnie swoiste pojmowanie problematyki filozoficznej i jej poszczególnych zagadnień. Myśl niemieckiego autora nie należy jednak do twórczości typowych, niejednokrotnie zaskakuje i wstrząsa swoją destrukcyjną mocą „młota”, który rozbija „kamienne tablice” i niszczy fundamenty, budowane przez pokolenia. Stąd też niezwykła trudność w rozumieniu nietzscheańskiego przesłania, którą potęguje metaforyczno-aforystyczny język niemieckiego pisarza. Jednak warto podjąć ten trud, chociażby ze względu na doniosłość i znaczenie dzieła Nietzschego dla kolejnych pokoleń filozofów, etyków i innych myślicieli, a także – a może przede wszystkim – dla współczesnego człowieka.

Myśl Fryderyka Nietzschego jest wciąż żywa w kulturze. Jej wpływ jest widoczny nie tylko w filozofii, ale także w literaturze, sztuce, pedagogice. Jest dzisiaj najczęściej czytany i cytowany w Europie niemieckim filozofem. Jak zauważa A. Krzemiński, „psychologia religii, psychologia filozofii, krytyka cywilizacji, dominacja estetyki nad etyką, koniec postmodernizmu, społeczeństwo rozrywkowe, »cyberspace« – wszystko jedno którą z modnych formułek debat intelektualistów wziąć do ręki, zwykle u jej źródeł znajduje się odwołanie do Nietzschego”<sup>1</sup>. Spuścizna filozoficzna niemieckiego myśliciela stała się bodźcem, punktem odniesienia, inspiracją dla wielu twórców.

Nie zawsze jednak wpływ bądź recepcja myśli nietzscheańskiej miała wydźwięk pozytywny, obok bowiem tytułów immoralisty, antychrysta, otrzymał niechlubną etykietę antysemity i uczyniono go duchowym przywódcą faszyzmu.

---

\* Tekst niniejszy został wygłoszony na seminarium prof. dr hab. Bogumiły Truchlińskiej (Zakład Aksjologii Kultury Instytutu Kulturoznawstwa UMCS) w dniu 24 maja 2007 roku.

<sup>1</sup> A. Krzemiński, *Samotni na dnie kosmosu*, „Polityka” 2000, nr 36, s. 68–69.

W świetle najnowszych badań, które rozpoczęły się już w latach 70. i 80. XX wieku, zapoczątkowując tym samym ostatni okres recepcji Nietzschego, stanowiący po wieloletniej, powojennej banicji i prohibicji dla myśli niemieckiego filozofa, proces denazyfikacji i oczyszczania jej z poważnych zarzutów – próby uczynienia z Nietzschego duchowego ojca nazizmu są co najmniej nieporozumieniem i dowodem na niezrozumienie przesłania twórcy *Tako rzecze Zaratustra*.

Moje zainteresowania badawcze chcę skoncentrować na poglądach aksjologicznych Profesora z Bazylei i na ich oddziaływaniu w antroposferze. Celem artykułu jest analiza i rekonstrukcja myśli aksjologicznej Fryderyka Nietzschego wzbogacona elementami własnej interpretacji. Stawiam sobie także pytanie, czy i na ile niemiecki filozof dysponował potrzebą tworzenia aksjologii jako odrębnej dyscypliny naukowej. Ponadto chcę ustalić znaczenie postulatów „przewartościowania wszystkich wartości” w nietzscheańskiej strukturze aksjologicznej, a także zbadać, czy i w jakim kontekście pojawia się w niej „pozytywna wartość negatywna”. Na zakończenie pragnę rozważyć możliwość uznania autora *Antychrysta* za prekursora antywartości w aksjologii współczesnej.

Podstawę moich badań stanowiły teksty autorstwa Nietzschego, a zwłaszcza dzieła: *Antychryst*, *Poza dobrem i złem*, *Z genealogii moralności*, *Wola mocy*<sup>2</sup>. Nietzscheańską myśl niejednokrotnie konfrontuję ze współczesnym stanem badań nad problematyką aksjologiczną niemieckiego filozofa.

---

<sup>2</sup> Wielu badaczy myśli Fryderyka Nietzschego uważa, że nie należy powoływać się na fragmenty utworu zatytułowanego *Wola mocy*, bowiem nie ma pewności co do autentyczności tego dzieła, pojawiają się wątpliwości, w jakim stopniu stanowi ono oryginalną myśl Profesora z Bazylei, a w jakim zostało sfałszowane. Sreparowania nietzscheańskiej filozofii dokonała siostra niemieckiego myśliciela Elżbieta Förster-Nietzsche, która przepełniona antysemicką nienawiścią (pod wpływem męża) z zachwytem przyjmowała wizje faszystowskie i by duchowo wesprzeć dzieło Hitlera, „zredagowała” notatki brata, sytuując go w kręgu faszystowskich przywódców. Te nieuporządkowane i niedopracowane jeszcze myśli nosiły roboczy tytuł *Wola mocy*. Czy taki byłby ostateczny tytuł dzieła i jakie zmiany planował wprowadzić ich autor, prawdopodobnie nie dowiemy się już nigdy. Elżbieta Förster-Nietzsche nie wyrzuciła jednak oryginalnych rękopisów brata, dzięki czemu wiemy, czego w „wydaniu siostry” zabrakło. „Redaktorka”, w duchu faszyzmu, pominęła m.in. negatywne opinie dotyczące antysemitów, nacjonalistów, rasistów i „niemieckości”. Jednakże, jak stwierdził M. Michalski w dyskusji na temat Fryderyka Nietzschego, „tak naprawdę nikt o dobrej woli i nawet przeciętnej inteligencji po przeczytaniu *Woli mocy* nie uzna Nietzschego za nazistę” (Zob. M. Michalski i in., *Na co nam Nietzsche?*, „Literatura na Świecie” 1995, nr 10, s. 281). Toteż, korzystam z dzieła *Wola mocy*, aczkolwiek staram się czerpać tylko te fragmenty i myśli, które wypływają także z innych utworów Nietzschego, co do których autorstwa nie mamy wątpliwości, bądź zgadzają się one z całością filozofii Nietzschego.

Jak poważnie traktował niemiecki filolog problem wartości, świadczą jego słowa, które rozpoczynają *Przedmowę* do dzieła *Wola mocy*: „Rzeczy wielkie wymagają, by o nich milczano lub w wielkim stylu mówiono: w wielkim stylu, to znaczy cynicznie i niewinnie”<sup>3</sup>. Termin „wartość” pojawia się w twórczości Nietzschego z dużą częstotliwością, przez co niewątpliwie przyczynił się on do jego rozpowszechnienia. Nietzsche jest skrupulatnym badaczem wartości, rekonstruującym genealogię moralności oraz demaskującym jej fałszywe przeświadczenia. Impulsem dla tych badań stała się książka autorstwa żydowskiego przyjaciela Nietzschego, Paula Rée, zatytułowana *O pochodzeniu uczuć moralnych* (1877), która to napisana w „duchu angielskim” pełna jest wad i zgubnych przekonań. Niemiecki myśliciel pragnął przelać na papier swój sprzeciw wobec konkluzji zawartych w tym dziele.

Już pierwsze wzmianki, zawierające fragmenty efektów tych aksjologicznych penetracji, ukazały się w pracy *Ludzkie arcyludzkie. Książka dla duchów wolnych*, zaś ich uwieńczeniem jest *Z genealogii moralności*. Niewątpliwie zatem filozof doceniał znaczenie wartości i postulował uczynienie ich przedmiotem dokładnych badań i analiz. Widział też konieczność tworzenia nauki o wartościach. Punktem wyjścia uczynił wartości etyczne. Już u zarania swych rozważań stwierdził, iż tego, czego najbardziej potrzeba współczesnej moralności, to **poddania jej w wątpliwość**, wzięcia na warsztat badawczy. „Bryła” etyczna była bowiem ideałem niepodważalnym, niepodlegającym żadnym krytykom, jakimkolwiek znakom zapytania, a tym bardziej negacji. Nietzsche twierdził, że *de facto* moralność nigdy dotąd nie była nawet „problematem” ani przedmiotem dokładnych badań, bo nikt nie potraktował jej jako „swojej osobistej potrzeby, udreki, rozkoszy, namiętności”. Dotychczasowi myśliciele poruszający tematy etyczne byli w rzeczywistości „pod rozkazami pewnej moralności” i dlatego nie potrafili spojrzeć na nią z dystansem. Pisał: „nie widzę nikogo, kto by ważył się na krytykę moralnych ocen wartości, nie znajduję w dziedzinie tej nawet usiłowań naukowej ciekawości, wybrednej i kusicielskiej wyobraźni psychologów i historyków [...] Nikt więc dotychczas nie badał jeszcze **wartości** owego z wszystkich najślawniejszego lekarstwa, zwanego moralnością: do czego przede wszystkim potrzeba, by ją wreszcie – poddano w wątpliwość. Otóż! To właśnie jest dziełem naszym!”<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przewartościowania wszystkich wartości*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa 1910, s. 1.

<sup>4</sup> Idem, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Kraków 2003, s. 186–187.

Także w *Uwagach* umieszczonych po pierwszej części książki *Z genealogii moralności* Nietzsche apeluje do kół akademickich o popieranie studiów nad historią moralności, mając jednocześnie nadzieję, iż wspomniane tu dzieło – przez wielu późniejszych uczonych uważane za jedno z najważniejszych utworów niemieckiego filozofa – będzie stanowiło bodziec do dalszych badań i rozważań<sup>5</sup>. Nietzsche stawia pytania i formułuje problemy: jakie wskazówki daje językoznawstwo, w szczególności badania etymologiczne, do dziejów rozwoju pojęć moralnych? Jaka jest geneza i w konsekwencji wartość dotychczasowych ocen wartości? Jaka jest **wartość** wartości uznanych za najwyższe?

Swoje rozważania nad aksjologią Nietzschego rozpocznę od ustalenia, czym jest wartość dla niemieckiego filozofa? Ustalmy najpierw, czym ona nie jest; negatywność jest wręcz „wpisana” w strukturę myślenia Fryderyka Nietzschego. Nie jest ona więc żadną aprioryczną formą, nie posiada obiektywnego statusu ontycznego, nie stanowi „rzeczy samej w sobie”. Nietzsche traktuje wartość jako pewną normę porządkującą hierarchię „bytów cennych” – wartość jest czymś pożądanym, ale nie ze swej istoty, a ze względu na funkcje, jakie pełni. Ta pragmatyka decyduje o jej ważności i znaczeniu. Wartość jest pewną konwencją normalizującą ludzkie życie w każdym jego aspekcie. Ona organizuje życie, reguluje ludzką działalność<sup>6</sup>.

Pojęcie oceny wartości występuje w relacyjnym stosunku do wartości. Jest to istotna kategoria w nietzscheańskiej aksjologii, bowiem sąd o wartościach generuje wartości, decyduje o ich wartościowości i znaczeniu. Sądzę więc, że niejednokrotnie Nietzsche utożsamia pojęcie oceny wartości i samych wartości. Hipoteza ta wymagałaby jednakże ugruntowania w dodatkowych analizach.

Badania nad genezą wartości i współczesnej moralności Nietzsche wzbogaca analizami filologicznymi. Bada etymologiczne pochodzenie pojęcia „dobry” w różnych językach i odkrywa, jak pisze, iż „wszystkie społeczeństwa naprowadzają na tę samą przemianę pojęć, że wszędzie »dostojny«, »szlachetny« w stanowym znaczeniu jest podstawowym pojęciem, z którego rozwija się nieodparcie pojęcie »dobry« w znaczeniu duchowo »dostojny«, »szlachetny«, »dobrze urodzony«, »duchowo uprzywilejowany«. Rozwój ten biegnie równoległe z owym drugim, który pojęcia »pospolity«, »gminny«, »niski« przedzierzga ostatecznie w pojęcie »zły«<sup>7</sup>.

Dzieje rozwoju pojęć moralnych oraz analizy językoznawcze ukazują zatem pierwotną hierarchię wartości, gdzie „dobro” utożsamiane jest z siłą i wyż-

<sup>5</sup> Idem, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, tłum. L. Staff, Kraków 2006, s. 38.

<sup>6</sup> Por. K. Michalski, *Historyczność historii i głupota pojęć. O nihilizmie Nietzschego*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1995, t. XXIII, z. I, s. 47.

<sup>7</sup> F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, s. 18.

szością, zaś „zło” – ze słabością i pospolitością. Toteż nietzscheańska kampania przeciwko współczesnej etyce jest próbą powrotu do dawnego mechanizmu wartościującego oraz do arystokratycznej hierarchii wartości, utożsamiającej pojęcia: dobry = dostojny = możny = piękny = szczęśliwy = miły bogu<sup>8</sup>.

Badania te prowadzą Nietzschego do niewątpliwie oryginalnej, ale także kontrowersyjnej klasyfikacji ludzi: podział na „panów” („dostojnych”, „szlachetnych”) oraz „niewolników” („lichych”, „słabych”). Potoczne rozumienie tych słów nasuwa nam jednoznaczne skojarzenia: Nietzsche był zwolennikiem powrotu niewolnictwa. Nic bardziej błędnego. Kryterium podziału nie zasadza się bowiem na stanie majątkowym czy statusie społecznym, funkcji, zawodzie bądź klasie społecznej<sup>9</sup>. Jest to podział ze względu na „zawartość” w człowieku „woli mocy”. Kategoria „woli mocy” jest niezwykle istotna w filozofii Nietzschego. Można ją utożsamiać z wolą życia, ale wolą życia aktywnego i kreatywnego. Wola mocy jest źródłem energii, jest *quantum* siły, jest „chczeniem”, „działaniem”, jest triumfem zdobywcy, ambicją dominanta. Jeżeli „linia życia” jest „wschodząca”, rozwijająca się, występuje duże „stężenie” woli mocy, to osobnik należy do grupy wybitnych jednostek, „rasy panów”<sup>10</sup>, o wyjątkowej sile, mocy, kreatywności. Siła w rozumieniu Nietzschego to zatem wola mocy, to chęć życia, to życie twórcze, to wzrastająca „kreska” życia.

Moralność dostojna charakteryzuje się więc nieustanną aktywnością twórczą, świadomym i spontanicznym działaniem ludzi silnych, wybitnych i niepospolitych. Jest to kumulacja energii i najwyższego stopnia napięcia woli mocy, z niej wypływa wszelka wartość. System norm stworzony przez szlachetnych – to przede wszystkim podkreślenie wartości własnej osoby i samodoskonalenia się. „Pan” jest wolny, arbitralny, nieobliczalny, twórczy, kreatywny, ambitny i indywidualny. **Kreuje on nowe tablice wartości.**

Moralność niewolnicza zaś oparta jest na resentymentcie. Jest to złożony mechanizm polegający na **odwróceniu spojrzenia ustanawiającego wartości**. Dzieje się tak w sytuacji uświadomienia sobie przez „niewolników” swojej niedoskonałości i słabości w obliczu niemocy w osiągnięciu pierwotnie cenionej

---

<sup>8</sup> Ibidem, s. 22.

<sup>9</sup> Por. Z. Kuderowicz, *Nietzsche*, Warszawa 1976, s. 116.

<sup>10</sup> Należałoby także doprecyzować zakres konotacyjny używanego przez Nietzschego terminu „rasa”. Nie oznacza on bowiem grupy ludzi wyróżniających się określonym zespołem cech przekazywanych dziedzicznie: morfologicznych, fizjologicznych, biochemicznych, jak np. kolor skóry, oczu, włosów, grupa krwi (zob. *Słownik wyrazów obcych*, Warszawa 1974). **Rasa** dla niemieckiego filozofa to grupa ludzi charakteryzująca się określonymi cechami **umysłowymi**. Faktem jest, że mogą być one dziedziczne, ale dziedzictwo nie stanowi o ich niezbywalności: można je utracić.

przez siebie wartości. Człowiek źle wypada we własnej ocenie, ogarnia go gorczyz, niechęć i zwątpienie. Samodoskonalenie się oraz wytrwała praca w dążeniu do celu nie jest łatwym zadaniem, a to jest, według Nietzschego, godne wyjście z tego kryzysu. Ludzie „słabi” decydują się na rozwiązanie łatwiejsze: sfalszowanie hierarchii wartości, oszukiwanie siebie i otoczenia, iż „aspekt cenności”<sup>11</sup> posiada przeciwieństwo pierwotnie aprobowanej wartości. Formułują w ten sposób wymaginowany świat, inne normy, nową moralność, która jest instrumentem egzystencji człowieka stadnego; jest „protezą”, dzięki której może on trwać. *Resentiment* to rodzaj reaktywnej działalności „lichych”, dążących do osłabienia czy też całkowitej destrukcji wolnej twórczości ludzi szlachetnych, do „spacyfikowania” „dostojnych”. Reaktywność ta polega tylko i wyłącznie na negacji działań twórczych. Jest zawsze reakcją, odpowiedzią. Moralność niewolnicza mówi „nie” wszystkiemu, co „inne”, co nie jest nią samą. Działalność resentymentencka nie umacnia jednak „słabych”, a wręcz przeciwnie – jeszcze bardziej pograża w nikczemnych uczuciach zawiści i nienawiści. Jest filarem tego, co powinno umrzeć.

Uczucia resentymentu leżą u podstaw pewnej sprzeczności lingwistycznej, którą zauważa Nietzsche, mającej ogromny wpływ na ugruntowanie się dwóch typów wartościowania. Niemiecki przymiotnik *schlecht* pierwotnie tłumaczony jako „zły” w znaczeniu „marny”, „liczy”, „mierny”, zdaniem Nietzschego, miał charakter deskryptywny, a nie wartościujący; był orzeczeniem stwierdzającym stan faktyczny. Tymczasem „niewolnicy” odebrali to określenie jako epitet krzywdzący, pejoratywny – jako *böse* i świadomie używali antynomii pojęciowej: *gut* – *böse*. „Jakże różne – pisze niemiecki aksjolog – są te oba, pozornie temu samemu pojęciu »dobry« przeciwstawione słowa »liczy« (*schlecht*) i »zły« (*böse*). Lecz to nie jest to samo pojęcie »dobry«: raczej zapytać przecie należy, kto jest właściwie »zły« w znaczeniu moralności, opanowanej przez *ressentiment*”<sup>12</sup>.

Nietzsche wyjaśnia ten mechanizm powstawaniem negatywnych ocen i zarazem wartości. „Złem” nazwali „niewolnicy” wszystko, co pierwotnie stanowiło wartość, co wielkie, co „poza nimi”; „dobrem” zaś naznaczyli siebie. Inną genezę posiadają więc wartości tworzone przez „niewolników”, inne kreowane przez „panów”. Gdy dostojna ocena wartości rodzi się spontanicznie, z triumfującego potwierdzenia siebie samej, wartość „słabych” jest dziełem „instynktu stadnego”, owocem „chorego drzewa” resentymentu.

Jednak moralność niewolnicza, pełna „przeciwieństw wartości” – zwyciężyła moral „dostojnych” i „upośledziła” europejską kulturę, pograżając ją w ma-

<sup>11</sup> Termin użyty przez A. Niemczuka w książce *Filozofia dobra przed powstaniem aksjologii. Relacjonistyczne próby przezwyciężenia trudności obiektywizmu i subiektywizmu*, Lublin 1994. Pojęciem wartości Autor kieruje uwagę na to, co nazywa „aspektem cenności” świata.

<sup>12</sup> F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, s. 27.

razmie, dekadencji i nihilizmie. Nastąpił „ogólny dekadentyzm sądu o wartości”, czego efektem jest moralność, a w niej panują „wartości upadkowe, wartości nihilistyczne...”<sup>13</sup>

Czym zatem jest ta nihilistyczna „choroba”? Nihilizm, według niemieckiego filozofa, oznacza, że „najwyższe wartości tracą wartość”<sup>14</sup>, że się „wypaliły”, straciły swoją moc, ważność, przestały być „odpowiednie”, „przewartościowały się”, stały się „pustymi normami”, które nie pełnią już roli wartości. Nadaremnie więc szukamy w nich sensu, bo jego już nie ma. A zatem kryzys kultury europejskiej, nihilizm, to znak, iż podstawowe normy przestały określać i porządkować świat.

Nietzsche wyróżnia dwa rodzaje nihilizmu: nihilizm **bierny**, „znużony”, charakteryzujący się niedostateczną siłą, by zburzyć, a następnie tworzyć i budować na gruzach obalonej – **nową kulturę**; oraz nihilizm **czynny** – nihilizm, który jest aktywnym bodźcem do kreowania nowego systemu wartości, do budowy nowej kultury, jest pełen „woli mocy”, która produktywnie stawia nowe cele, nowe „dlaczego”, nową „wiarę”. Jest on nieodwracalną konsekwencją każdego wzrostu kulturowego. „W rzeczy samej – pisze Nietzsche – każdy wielki wzrost przynosi z sobą także olbrzymie odłamywanie się i zanikanie: cierpienie, symptomy upadku należą do czasów olbrzymiego kroczenia naprzód; każdy płodny i potężny ruch ludzkości stwarza zarazem ruch nihilistyczny. W pewnych okolicznościach byłoby to oznaką decydującego i najistotniejszego wzrostu, oznaką przejścia do nowych warunków bytu, że przychodzi na świat najbardziej krańcowa forma pesymizmu, nihilizm właściwy. Ja to pojąłem”<sup>15</sup>.

By móc nieprzerwanie być na „wyzynach” kultury, należy dokonywać nieustannych zmian, będących odzwierciedleniem nowego stylu życia, kształtować ją relatywnie do rzeczywistości. Nihilizm czynny jest zatem tym niezbędnym *katharsis*, by „odpadło” i „przewartościowało” się to, co „dojrzało do śmierci”, co słabe i chore, by następnie wkroczyć na szczyt wzrostu kulturowego. Według bazylejskiego uczonego „musimy wprawdzie przeżyć nihilizm, by przejrzeć nareszcie, jaką to właściwie była wartość tych »wartości«... potrzeba nam będzie kiedyś **nowych wartości**...”<sup>16</sup>

Sprzeczności lingwistyczne, które leżą u podstaw dwóch typów moralności, a także resentmentenckie ustanawianie wartości, czego efektem jest zdewaluowanie wartości oraz nihilizm w formie próżni aksjologicznej ukierunkowały myśl

<sup>13</sup> Idem, *Antychryst. Przemiany wszystkich wartości*, tłum. L. Staff, Warszawa 1907, s. 9.

<sup>14</sup> Idem, *Wola mocy*, s. 10.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 76–77.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 3.

F. Nietzschego na potrzebę nowego **uposażenia aksjologicznego kultury tradycyjnej**, przez którą należy rozumieć ugruntowany systemem wartości. Wstępem do waloryzacji aksjosfery miałyby być operacja „przewartościowania wszystkich wartości”. Mechanizm ten, najogólniej rzecz ujmując, polega na zdewaluowaniu dotychczasowych wartości, wykazaniu fałszywego ich waloru, braku rzeczywistej wartości. Toteż owo przewartościowanie nabiera aspektu pozytywnego, jest swoistym oczyszczeniem antroposfery, uwydatnia fałszywość norm. Już samo podjęcie się trudu „przewartościowania” Nietzsche ocenia niezwykle wysoko, bowiem każdy, kto odważył się powiedzieć „nie” temu, co nakazane, każdy „duch wolny”, który umiał „wspiąć się” ponad ograniczenia, ponad religię i moralność, jest już „»przemianą wszystkich wartości«, wcielonym ogłoszeniem wojny i zwycięstwa wszystkim starym pojęciom o »prawdziwym« i »nieprawdziwym«”<sup>17</sup>.

Operacją „przewartościowania wszystkich wartości” Nietzsche pragnie objąć całą współczesną moralność. Kwestionuje on „wartość” norm w niej zawartych. Odrzuca podmioty ustanawiające te wartości oraz ich sposoby wartościowania. Zdecydowanie krytykuje wszelkie sposoby uprawomocniania sądów o treści „dobry”, wyrażonych przez osoby, które owego „dobra” doświadczały, ponieważ uważa, iż „sąd »dobry« nie od tych pochodzi, którym się »dobro« wyświadcza”<sup>18</sup>, to bowiem właśnie osoby **czyniące** dobro stanowią o jego wartości.

Ostrzem swej krytyki niemiecki myśliciel dotyka zwłaszcza typy i sposoby wartościowań, które hołdują zasadzie pierwszeństwa czynów nieegoistycznych, „samozaparcia, ofiary z samego siebie”<sup>19</sup>. Zatem w swej apologii dla egoizmu Nietzsche występuje przeciwko ideałom moralności ukształtowanym pod wpływem I. Kanta i A. Schopenhauera, a uznającym za etycznie wartościowe tylko działanie będące całkowicie pozbawione pobudek egoistycznych. Nietzsche zdecydowanie odrzuca etykę „intencji”, w której pierwotny akt woli, **zamiar**, stanowi kryterium wartościowości, bowiem „rozstrzygająca wartość jakiegoś czynu na tym właśnie polega, co w nim **niezamierzone**”<sup>20</sup>.

Niemal każda kompozycja moralna w swej strukturze – zdaniem Nietzschego – zawiera „ahumanistyczny” schemat, którego ośrodkiem jest **presja**. Dlatego też niemiecki myśliciel traktuje moralność jako mechanizm ubezwłasnowolniania wolnych duchów, świątłych umysłów, wybitnych jednostek, które „wyrastają” ponad przeciętność i wyróżniają się w tłumie. Jest to **forma opresji**, podobnie jak **tradycja, obyczaj, religia, prawo, edukacja**, działające na zasadzie autory-

<sup>17</sup> Idem, *Antychryst*, s. 17.

<sup>18</sup> Idem, *Z genealogii moralności*, s. 16.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 8.

<sup>20</sup> Idem, *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa, 1905, s. 51.



tarnych wzorów, którym przyświeca jeden cel: wychowanie subordynowanego osobnika społecznego, „przyzwoitego” człowieka, a więc całkowicie wtopionego w masę społeczeństwa. Presję wzmagają również „niewolnicy”, którzy pogrążeni w swej upokarzającej słabości, resentymenckim gestem pognębiają „dostojnych”, dewalując wartości, fałszując hierarchię norm i tworząc pojęcia oraz instytucje, stojące na straży moralności krzywdzącej kastę panów. Presja jest także środkiem zdobywania dominacji przez kapłanów i religię chrześcijańską: wyrzuty sumienia, poczucie winy, a także inne „twory” lingwistyczne to pomocne koncepcje, służące do zniewolenia i podporządkowania człowieka. Ta badawcza alergia filozofa na wszelkie deontologiczne aksjomaty i sformułowania typu „powinieneś” ma ogromny wpływ na jego krytyczny stosunek do „obowiązującej” moralności.

Nietzsche deprecjonuje zasadnicze założenia, leżące u podstaw powszechnego systemu normatywnego. Toteż uważa, iż wadą każdego kodeksu etycznego jest pretendowanie do rangi norm uniwersalnych, ponadczasowych oraz dążność do unifikacji etycznej. Nietzsche odrzuca te zasady, ponieważ każde *status quo* moralne, które nie kształtuje się według zmiennych uwarunkowań społeczno-kulturowych, jest ciężarem i brzemieniem dla osób, pragnących i nieobawiających się zmian oraz wybijających się ponad ogół. Twierdzenia o **wspólnym dobru** są fikcją, ponieważ indywiduum ludzkie tworzy sobie tylko właściwy pogląd na to, co dla niego jest dobre. Niemiecki filozof walczy o oryginalność i wyjątkowość wybitnych jednostek. Stara się wykazać, iż każdy człowiek jest inny, jedyny w swoim rodzaju, dlatego też potrzebuje mieć swój własny kod wartości, tworzący wraz z jego emocjami, namiętnościami, potrzebami i predyspozycjami, komplementarną całość. Istotnym czynnikiem wpływającym na paradygmat normatywny jest zatem konstrukcja biologiczno-fizjologiczna osobnika. Zatem indywidualny kodeks etyczny nie ogranicza, a wręcz wzmaga kreatywną działalność jednostki, jej swobodną myśl twórczą oraz działalność kulturową.

Negując zasady powszechności i uniwersalności, Nietzsche stara się ukazać, iż wyobrażenia moralne powinny kształtować się w zależności od niejednostajnych okoliczności ludzkiej egzystencji, od różnych poziomów rozwoju cywilizacyjnego. Normy etyczne są względne i subiektywne, odpowiadają potrzebom i celom ludzkim, stanowią formę „uprzystępniania” rzeczywistości, nadawania jej pożądanej konstrukcji. Wraz ze zmianą „realnej scenerii”, transformacją eklektycznej mozaiki preferencji i pragnień, przekształcają się także wartości i systemy normatywne.

Wartości są zatem historycznie zrelatywizowane, kształtują się wraz z ewolucyjnym rozwojem społeczeństw, choć przybierają one podobne formy, to zdecydowanie różnicuje je treść. Rozważania te sytuują niemieckiego immoralistę

na stanowisku zarówno subiektywizmu, jak i relatywizmu etycznego. Był wrogiem wszelkich stanowisk absolutystycznych i obiektywistycznych. Uważał, jak pisze S. Łojek w książce o dość jednoznacznie sformułowanym tytule – *Obrona Nietzschego*, iż moralność, która odwołuje się do wartości absolutnych, wspiera się na fałszywym przeświadczeniu, iż faktom moralnym przysługuje status obiektywnego, niezależnego od jakiegokolwiek interpretacji istnienia<sup>21</sup>.

W ramach walki ze sztucznymi wartościami Nietzsche podejmuje polemikę z metafizycznym ujęciem świata i wartości. Jednym z punktów programu niemieckiego myśliciela jest więc obalenie metafizyki. Jednakże jego negacja metafizyki nie jest spowodowana walką na rzecz odrzucenia rozważań z pogranicza transcendencji w imię filozofii naukowo-empirycznej. Jest ona próbą wykazania dezinterpretacji metafizycznej ontologii wartości, a więc sposobu i uzasadnienia ich istnienia. Nietzsche krytykował twierdzenia, które tworzą inny, wyidealizowany świat i tam umiejscawiają wszelką wartość, deprecjonując tym samym świat jedyny, jaki istnieje. Dlatego też uważał, iż „zasadniczą metafizyków wiarą jest wiara w **przeciwieństwo wartości**”<sup>22</sup>. Nie akceptował teorii, które nakazują aprobeować świat odmienny niż rzeczywistość ziemską, sądził bowiem, iż świat transcendentny wynaleziono, by wykazać zasadność złudnej „wolności moralnej”. Całą i najwyższą wartość przypisuje on światu ziemskiemu. Zdaniem niemieckiego krytyka, fałszywość metafizyki została ukryta poprzez złudzenia przybierające „szaty” prawdziwości. Do nich należą chociażby sny, które pozorują istnienie drugiego świata – rzekomo w śnie się do niego przenosimy<sup>23</sup>. Podobnie wiara w samodzielność „ducha” odpowiedzialnego za nasz „układ myślowy” wynika z fałszywej introspekcji i prowadzi do błędnych wniosków. „Nie masz ani »ducha«, ani rozumu, ani myślenia, konstatuje Nietzsche, ani świadomości, ani duszy, ani woli, ani prawdy: wszystko to fikcje do niczego nie przydatne”<sup>24</sup>. Są to formy hipostaz, które wpływają na niewłaściwą koncepcję świata metafizycznego.

Elementem krytycznej kampanii Nietzschego była również religia chrześcijańska, a zwłaszcza idea absolutnego Boga, utożsamiającego obiektywne wartości najwyższe, „zagarniającego” wszelkie pojęcie piękna, dobra, wielkości i boskości. Nietzsche oskarża chrześcijaństwo o „przewartościowanie” rzeczywistości, w wyniku której wszystko co naturalne uznano za nadprzyrodzone, a więc leżące w gestii boskiej, odbierając tym samym wrodzone piękno człowiekowi.

<sup>21</sup> Zob. S. Łojek, *Obrona Nietzschego*, Kęty 2002, s. 35.

<sup>22</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, s. 8.

<sup>23</sup> Jest to argument jednostronny. Ów „drugi świat” jest idealny, bezbłędny, piękny, dobry, pozbawiony zła i brzydoty, a przecież nie zawsze nasze sny są piękne i łagodne.

<sup>24</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, s. 302.

„W ten sposób, pisze, zostaje stworzone pojęcie **dobra i zła**, które ukazuje się zgola i zupełnie oderwaniem od pojęcia naturalnego »pożyteczny«, »szkodliwy«, »sprzyjający życiu«, »ubożący życie«, może ono stać się nawet wprost wrogiem naturalnemu pojęciu dobra i zła, jako że wymyślono życie inne”<sup>25</sup>. Ta monopolizacja wartości, umiejscowienie jej w zaświatach, powoduje jednocześnie obniżenie waloru życia doczesnego i deprecjację człowieka. Toteż chrześcijanin jest dla niemieckiego myśliciela najbardziej naiwnym i zacofanym gatunkiem człowieka, który uwierzył w dwoistość rzeczywistości, w dwie „sfery” człowieka, jedną bardzo nędzną i słabą, a drugą bardzo silną i zadziwiającą, pierwszą zwał „człowiekiem”, drugą „Bogiem”<sup>26</sup>.

Dla Nietzschego to człowiek jest uosobieniem »boskości«, jest twórczy, kreatywny, produktywny. Jest panem dla siebie, jest reżyserem spektaklu, w którym gra główną rolę. Jest autorem kodeksów etycznych i twórcą wartości. Nietzsche stara się uwolnić człowieka od „zubożenia” natury ludzkiej, pragnie „przywrócić” mu cechy boskie. Jak zauważa K. Górniak-Kocikowska, „Nietzsche kategorycznie sprzeciwiał się przyznaniu Bogu atrybutu nadrzędności w stosunku do człowieka. Jego filozofia jest konsekwentnie i jednoznacznie antropocentryczna. W rozumieniu tego myśliciela Bóg (o ile istniał) mógł egzystować jedynie w **człowieku**, nie ponad nim. Może też być akceptowany jako siła twórcza, działająca jednakże paralelnie do człowieka-twórcy, nieroszcząca sobie prawa do ingerencji w dzieło człowieka, tak jak człowiek nie przeszkadzał Bogu”<sup>27</sup>. By zatem człowiek „przestał rozplýwać się w Bogu”, niezbędna jest „boska śmierć”. Nietzsche nie zabija jednak Boga, by jego miejsce zajął człowiek. Odrzucenie Boga jest równoznaczne z negacją wszelkich absolutystycznych i obiektywistycznych hierarchii wartości.

Bóg przestał istnieć, ale świat jest zdolny do „boskiej siły twórczej, do nieskończonej zdolności przemiany”. Sposobność transformacji stanowi bowiem, według Nietzschego, fundament ontyczny świata, który jest nieustannym doskonałym stawaniem się, wiecznym odnawianiem siebie. W nietzscheańskiej wizji świat to koło, „potwór siły”, bez początku i końca, nieustannie stwarzający się na nowo. Tak Nietzsche go opisuje: „mój świat dionizyjski, sam wiecznie stwarzający się, sam wiecznie niweczący się, ten świat tajemniczy podwójnych rozkoszy, to moje »poza dobrem i złem«, bez celu, jeśli celem nie jest szczęście w kole, bez woli, jeśli koło nie jest dobrą wolą obracania się na własnej starej drodze wkoło

<sup>25</sup> Ibidem, s. 112–113.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 99.

<sup>27</sup> K. Górniak-Kocikowska, *Religia jako nihilistyczna „Wola mocy”*, „Colloquia Communia” 1985, nr 3–6, s. 148.

siebie i tylko wkoło siebie: ten mój świat – kto jest dość jasny na to, żeby weń spojrzeć i nie życzyć sobie przytem ślepoty? Dość silny, żeby z duszą swoją stanąć przed tem zwierciadłem? Z własnym zwierciadłem przed zwierciadłem Dionizosa? Z własnym rozwiązaniem przed zagadką Dionizosa? A kto by zdolen był do tego, czyby nie musiał uczynić jeszcze więcej? Poślubić siebie samego »pierścieniowi pierścieni«? Ślubami własnego powrotu? Pierścieniem wiecznego samobłogosławieństwa, samopotwierdzenia? Wolą chcenia zawsze i jeszcze raz? Do powrotnego chcenia wszystkich rzeczy, które były kiedykolwiek?”<sup>28</sup>. Ten obszerny fragment nakreśla nie tylko wizję rzeczywistości Nietzschego, ale także szkicuje nowy porządek świata, świata „poza dobrem i złem”. Rozumienie tej koncepcji jest niezbędnym warunkiem dla właściwego pojmowania struktury myśli etycznej filozofa, ponieważ do źródeł wadliwości panującej hierarchii wartości Nietzsche zalicza właśnie bazowanie na owym fałszywym założeniu, jakim jest hipoteza, że bytowanie istnieje.

„Wieczny powrót” to koncepcja świata, ale także forma pozytywnego programu etycznego, wypełniającego próżnię aksjologiczną po nietzscheańskiej destrukcji starego ładu moralnego. Propozycja Nietzschego jest niezwykle trudna i wymagająca. To wymóg życia bez wstydlivych momentów, powinność egzystencji doskonalszej, bytowanie bez „ślepoty”, bez obaw przed zwrotem w tył, za siebie, to rodzaj „lustra”, które pozwala „spojrzeć sobie w oczy”. Odwaga, specyficzna duma z siebie, męstwo w spojrzeniu w przeszłość są swoistym konsensusem, ukoronowaniem filozofii Nietzschego, bo to prawdziwe uświęcenie samopotwierdzenia własnego ja i swojego życia.

Nietzsche nie był zatem przeciwnikiem wszelkiej moralności, jak słusznie zauważył Z. Kozubski. Autor pisze: „na pytanie, czy moralność jest w ogóle potrzebna, Nietzsche odpowiada twierdząco jedynie z tego względu, że człowiek bez moralności podobny jest do człowieka nagiego, przedstawiającego wstrętny widok. Należy tedy ubrać ludzi w cały szereg form i nakazów moralnych, a tak stanie się człowiek poważniejszym, znaczniejszym, wprost boskim”<sup>29</sup>. Dlatego też Nietzsche nie jest amoralistą, nie jest propagatorem całkowitej abstynencji etycznej, nie neguje wszelkich praw moralnych. Nazywa siebie immoralistą – różnica między amoralizmem i immoralizmem jest subtelna, ale niezwykle ważna – by zaznaczyć odrębność swoich poglądów etycznych, wyrazić bunt wobec funkcjonującego paradygmatu etycznego. Nietzsche odrzuca jedynie te normy, które uważa za wyjąłowane, wynaturzone i przez to szkodliwe, w ten sposób stara się zasygnalizować potrzebę **nowej struktury norm i wartości**.

---

<sup>28</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, s. 448–449.

<sup>29</sup> Z. Kozubski, *Nietzsche i jego etyka*, Poznań 1924, s. 42.

Termin „immoralizm” zawiera w sobie krytykę typu „człowieka stadnego”. Jest przewartościowaniem wszystkich wartości, oznacza zmianę hierarchii „bytów cennych”, przejście do nowego sposobu wartościowania ludzkich czynów. To mechanizm dewaluacji wartości zmierzający do wyzwolenia człowieka od „nikczemnych katuszy” moralności i moralizatorskiego niepokoju. Immoralizm pozwala na euforystyczne podejście do własnej egzystencji.

Po tym krótkim omówieniu niezbędnych dla niniejszej publikacji zagadnień z zakresu nietscheańskiej myśli i po zakreśleniu jej kontekstu aksjologicznego chcę przejść do tezy zasadniczej tej części pracy: „inwersji” aksjologicznej Nietzschego, oraz pragnę zastanowić się nad negatywnym aspektem i wpływem przesłania bazylejskiego uczonego. Rzecznik „przewartościowania wszystkich wartości” poprzez zakwestionowanie wartości uważanych za pozytywne odebrał im **walor dodatni**. Antroposfera nie lubi próżni normatywnej, toteż jeżeli wartości dobre są złe, to znaczy, że dotychczasowe negatywne wartości zajęły najwyższe miejsca w hierarchii. Nietzsche nadał „zagrabiony” walor pozytywny wartościom negatywnym. Dlatego też jego myśl jest źródłem antywartości, postrzegania wartości negatywnych w wymiarze pozytywnym. Mówiąc inaczej, jest źródłem zjawiska „fascynacji złem”<sup>30</sup>.

Wartości negatywne niejednokrotnie były w centrum rozważań Fryderyka Nietzschego. Często używa on terminów „przeciwieństwo wartości”, „wartości przeciwieństwa”, „wartości ujemne”. Rozumienie tych pojęć jest właściwe dzisiejszemu pojmowaniu antywartości, czyli wartości negatywnej, która nie posiada rzeczywistej wartości, zaś w swym jakościowym uposażeniu aksjologicznym zawiera współczynnik ujemny. Stanowi ona przeciwieństwo uznanej wartości (wartości pozytywnej), ujmowanej najczęściej w kategoriach aksjotropizmu<sup>31</sup> jako coś pożądanego, aprobowanego, upragnionego, chwalebne, o co należy dbać i zabiegać.

Różnica między wartością w systemie normatywnym Nietzschego a innymi wartościami jest oczywiście znamienita i zrozumiała: każdy kodeks etyczny ma własny, mimo licznych analogii, odrębny zakres konotacyjny nazwy „wartość”. Analizując myśl etyczną filozofa można przyporządkować synonimy dla nietscheańskiej wartości pozytywnej, jakimi są „życie” i „wola mocy”. Wartością będzie zatem wszystko, co potęguje, afirmuje, rozwija, aktywuje byt ludzki. Dodatni walor dla Nietzschego ma prawdziwa dobroć, która „nie daje, aby brać”,

---

<sup>30</sup> Problem ten porusza Maria Gołaszewska w książce *Fascynacja złem*, Warszawa-Kraków 1994. Autorka wyróżnia „typy” zła: obojętność moralną, projekcję zła, zło bierne i zło aktywne.

<sup>31</sup> Szerzej o ujęciu wartości w kategoriach aksjotropizmu pisze J. Lipiec w książce *Świat wartości*, Kraków 2001, s. 85–87.

wytworność, wielkość duszy, bogactwo osobowości. Jak je zrealizować, od czego zacząć? „Od szanowania siebie: wszystko inne wypływa z tego”<sup>32</sup> – odpowiada twórca immoralizmu. Nietzsche wyjaśnia, czym dla niego jest prawdziwa dobroć, ustawiając ją w celach komparatystycznych obok zasady: „czego nie chcesz, żeby ci ludzie czynili, tego też nie czyn ludzom”. Otóż ideą tej zasady jest dobroć ze względu na siebie, na strach, że ktoś może uczynić zło także nam, ze względu na szkodliwe skutki. Nietzscheańska dobroć nie wynika ze strachu, bojaźni czy obowiązku, lecz z bogactwa duszy.

Nietzsche proponuje zatem własną hierarchię wartości, nadaje nową treść wartościom dotychczasowym bądź proponuje inne normy. Deprecjacji uległy wszystkie treści wartości chrześcijańskich: **litość**, **współczucie**, **miłość bliźniego**, **altruizm** i inne. Zostały one zanegowane, bo według filozofa pozór decydował o ich „agatońskim” walorze, a to jest odwrócenie spojrzenia nadającego wartości.

Litość i współczucie zasłużyły na miano negatywnych wartości, bo stanowią specyficzny rodzaj „praktyk nihilizmu”. Są to destrukcyjne instynkty, które pomnażają nieszczęście, zwątpienie i ogólny pesymizm, osłabiają wolę mocy, zwielokrotniają niechęć do egzystencji ludzkiej, a zatem są ukierunkowane wbrew naturze. Potęgują cierpienie, rozmnażają smutek i słabość. Ponadto, zarówno w działaniu *pour autrui*<sup>33</sup>, które Nietzsche uważa za wytwór „przebiegłości człowieka prywatnego”<sup>34</sup> oraz „specyficzną formę egoizmu”, tak i w czynach, których źródłem jest litość bądź współczucie niemiecki krytyk wyczuwa dogłębny brak bezinteresowności: zarzuca „litującym się” nieszczerą intencję.

Nietzsche krytykuje treść tych wartości, próbując nadać im nowe „wyposażenie aksjologiczne”. Litość i współczucie powinny być bowiem konstruktywne, winny wspierać energię życiową. I o ile uczucia te będą służyć życiu, wzmacniać wolę mocy, to ich miejsce w hierarchii norm jest uzasadnione. Takie budujące udzielanie pomocy innym wymaga ludzi silnych, siła jest wyznacznikiem kasty dostojnych, zatem wręcz ich obowiązkiem i powinnością jest udzielanie pomocy potrzebującym. Ten rodzaj współczucia Nietzsche nazywa „wiedzą radosną”<sup>35</sup>.

W myśli Nietzschego występuje **dychotomia** wartości. Wartości dodatnie i ujemne są komplementarnymi elementami całości etycznej. Ich koegzystencja warunkuje naturalność i harmonijność świata. Na kartach *Wiedzy radosnej* Nietzsche pisze: „**Zło**. – Zbadajcie życie najlepszych i najpłodniejszych ludzi i ludów

---

<sup>32</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, s. 499.

<sup>33</sup> Zasada działania *pour autrui* (z fr. „dla innych”) przyświeca altruizmowi.

<sup>34</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, s. 381.

<sup>35</sup> Por. J. Pietrzak, *Litość i współczucie w filozofii A. Schopenhauera i F. Nietzschego*, „Ruch Filozoficzny” 1996, nr 1, s. 55.

i spytajcie się, czy drzewo, mające dumnie wzwyż rosnać, mogłoby się obejść bez niepogód i burz: czy wrogość i opór z zewnątrz, czy wszelka nienawiść, zazdrość, samolubstwo, nieufność, srogość, zachłanność i gwałtowność do sprzyjających nie należą warunków, bez których nawet wielki wzrost cnoty jest niemożliwy? Trucizna, od której słabsza niszczy natura, jest dla mocnego wzmocnieniem – on też jej nie zwie trucizną<sup>36</sup>. Rzeczywistość, a także istota ludzka, zawierają w sobie zarówno pierwiastki dobra, jak i zła. Są to dopełniające się wartości, każda z nich jest niezwykle istotna dla normalnego funkcjonowania świata i człowieka. Elementy dysharmonijne są potrzebne, bo bez nich ludzka egzystencja staje się niepewna i nieautentyczna.

Dychotomiczna wizja świata oraz twierdzenia, iż „straszliwość, dwuznaczność, uwodzicielstwo” należą do **istoty**<sup>37</sup> bytu jest uznaniem zła za element fundamentu ontycznego rzeczywistości, a więc niezależnego od stanów umysłu podmiotu poznającego oraz od jego aktywnych działań gnoseologicznych. Takie pojmowanie świata sytuuje Fryderyka Nietzschego w orbicie obiektywizmu, który tak intensywnie zwalczał. Jest to niewątpliwa sprzeczność w nietzscheańskiej myśli, której jednak niemiecki filozof *de facto* nie rozstrzyga.

Zatem bazylejski myśliciel dostrzega cenny aspekt wartości negatywnych, stwierdziwszy, iż to, co wprowadza w świat dysharmonię, może być równie wartościowe, jak i to, co buduje ład. Po pierwsze dlatego, iż zło jawi się jako część fundamentu rzeczywistości, co pociąga za sobą zasadę jego niezmienności i stałości, nie w swej istocie, lecz w kwestii jego eliminacji ze świata. Wobec powyższego wszelkie próby eliminacji pierwiastków zła są bezowocne i żmudne. Po drugie całkowite odrzucenie zła miałoby swój negatywny wydzźwięk dla aksjologicznych systemów. Zło bowiem stanowi niezbędne tło dla wartości dobra, analogicznie jak brzydota dla piękna. Przy formułowaniu większości definicji dobra ich autorzy posiłkują się odniesieniem do waloru zła jako przeciwieństwa dobra. By zrozumieć tę najważniejszą wartość moralną, nie sposób obyć się bez identyfikacji zła. Dobro koresponduje i konwersuje ze złem.

Zatem kampania przeciwko złu jest zbędna i niepotrzebna, jest sprzeciwem wobec natury. Dlatego też niemiecki myśliciel uważa, iż „zła nie godzi się nienawidzić, iż nie godzi mu się opierać, iż nie godzi się także prowadzić wojny przeciwko sobie samemu”<sup>38</sup>, bo taka „praktyka” przynosi jedynie cierpienie. Według Nietzschego procesy tłumienia w sobie pierwiastków negatywnych powodują szkodliwe konsekwencje: rozdarcie wewnętrzne. „W rzeczy samej – argumentuje

<sup>36</sup> F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, s. 43.

<sup>37</sup> Idem, *Wola mocy*, s. 516.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 238.

filozof – taka wojna przeciwko złu psuje o wiele gruntowniej i zazwyczaj wści-  
bia się znowu nawet »osoba« jako przeciwnik, przynajmniej w imaginacji (dia-  
beł, złe duchy itp.). Nieprzyjacielskie zachowanie się, obserwowanie i szpiego-  
wanie względem wszystkiego, co w nas jest złe i co by mogło pochodzić ze złego  
źródła, kończy się najbardziej udręczonym i najniespokojniejszym stanem we-  
wnętrznym...»<sup>39</sup>

Z kolei aksjologiczną dychotomię istoty ludzkiej Nietzsche eksponuje po-  
przez konstatację faktu bytowania w człowieku „płowej bestii”. Nie należy jej  
jednak „zabijać”, wręcz przeciwnie, umożliwić jej „ujście”. Innym słowem, bazy-  
lejski Profesor uważa, iż nie należy ludzkich negatywnych emocji tłumić we-  
wnątrz człowieka, ale pozwolić im na swoiste „zaspokojenie”. Po „okropnym  
szeregu mordów – pisze Nietzsche – podpaleń, zgwałceń i znęcań”<sup>40</sup> powraca ów  
„radosny potwór” do swej „niewinności sumienia”. Jest to naturalny proces, bo  
życie samo w sobie jest, zdaniem autora *Z genealogii moralności*, przywłaszcze-  
niem, pogwałceniem obcego i słabszego, ujarzmieniem, uciskaniem, wmuszaniem  
pewnych form i co najmniej wyzyskiem. Autentyczne życie ma w swoich in-  
stynktach zarówno „tak”, jak i „nie”. Zło jest więc celowe, jest niezbędne dla  
wszelkiego rozwoju. Odrzucenie dwoistości rzeczywistości, jej strony pozytyw-  
nej i negatywnej jest błędnym kreowaniem nowej, złudnej i sztucznej wizji świa-  
ta, opartej na fanatyzmie moralnym, pozbawionej wszelkiego, tak ważnego, kon-  
trastu. „W każdym silnym i niewynaturzonym gatunku człowieka, konstatuje im-  
moralista, miłość i nienawiść, wdzięczność i zemsta, dobroć i gniew, czynienie  
»tak« i czynienie »nie« są nierozłączne. Jest się dobrym, za tę cenę, iż umie się  
być także złym; jest się złym, ponieważ inaczej nie umiałoby się być dobrym”<sup>41</sup>.

\*\*\*

Nietrudno zauważyć, iż wszystkie te koncepcje zmierzają do uznania zła  
i jemu pokrewnych wartości negatywnych za godne umieszczenia w hierarchii  
wartości. Zatem zdecydowanie pozytywny stosunek Nietzschego do „negatywno-  
ści” może być impulsem dla kreowania się postaw o ujemnym uposażeniu aksjo-  
logicznym oraz do usankcjonowania owego „pogwałcenia” i „uciskania” na „dra-  
binie” norm generujących życie ludzkie. Toteż nietzscheańska apologia zła po-  
zwala na uznanie go za prekursora antywartości.

Pozostaje wciąż pytanie o strukturę nietzscheańskiej „inwersji” aksjologicz-  
nej. Czy była ona prostą negacją i zamianą miejsc na „tablicy wartości”, przesta-

---

<sup>39</sup> Ibidem, s. 239.

<sup>40</sup> Idem, *Z genealogii moralności*, s. 28.

<sup>41</sup> Idem, *Wola mocy*, s. 242.



wieniem wartościującego „współczynnika” aksjologicznego dodatniego i ujemnego? Odpowiedź na to pytanie nastęrcza trudności, nie jest ona bowiem tak jednoznaczna, jak wskazują na to często używane przez niemieckiego filozofa terminy: „przeciwieństwo wartości”, „wartości przeciwieństwa”. Nietzsche odmawia przyznania statusu wartościowości wartościom powszechnym, kierując aspekt cenności na ich przeciwieństwa. Stąd też swoiste pojmowanie wartości ujemnych, które w kontekście współczesnego, negowanego przez Nietzschego normatywizmu, nabierają wymiaru dodatniego. Możemy zatem mówić, w świetle aksjologii Profesora z Bazylei, o „pozytywnej wartości ujemnej”.

Poszukiwanie wartości w przeciwieństwie normy obowiązującej sugeruje, że Nietzsche zastosował prostą „inwersję” aksjologiczną. Natomiast po wglębie- niu się w myśl filozofa wyraźnie ukazuje się trzon nietzscheańskiej aksjologii: nie jest nim prosta zamiana wartości z dodatniej na ujemną i odwrotnie, nie jest nim zasada inwersji, ale stanowi go zmiana sposobu wartościowania i ustanawiania wartości. „Przewartościowanie wszystkich wartości” nie jest mechanizmem zastąpienia starego systemu wartości przez nowe normy, zaś negacja absolutystycznych instancji, hierarchii i bytów nie ma na celu zastąpienia ich innymi. Nietzscheańska inwersja jest radykalną transformacją **procesu** tworzenia wartości, nie stanowią one bowiem rezultatu jakichś apodyktycznych konwencji, ale są „produktem” życia. To życie mają dopełniać, uzupełniać i wzbogacać.

Funkcje te wchodzą w zakres semantyczny terminu „wartość” w siatce pojęć aksjologicznych Nietzschego, który utożsamia ją z czymś wyróżniającym się, o określonym stopniu godności, co rodzi „wzmózone, dumne **wzloty duszy**”<sup>42</sup>. Aspekt „agatoński” posiada zatem wszystko, co sprzyja życiu, co je potęguje, zaś co je osłabia i ubożeje – wartości rzeczywistej nie posiada. Stanowi natomiast antywartość, wartość negatywną, o destruktywnym wpływie, „**wolę** mającą na celu **zaprzeczenie życia**, zasadę rozkładu i upadku”<sup>43</sup>.

Chociaż myśl Nietzschego pozwala na uznanie jego osoby za antenata problemu antywartości, to jednak warto zwrócić uwagę na nietzscheańską propozycję aksjologiczną, stanowiącą przede wszystkim nowy sposób wartościowania i uwzględniającą inne uposażenie jakościowe wartości. Nietzscheański wkład do aksjologicznego dziedzictwa zasługuje na uwagę, stanowi bowiem inspirujący punkt odniesienia dla współczesnych analiz aksjologicznych.

---

<sup>42</sup> Idem, *Poza dobrem i złem*, s. 242.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 240.

## **The *F. Nietzsche's axiological inversion***

The *F. Nietzsche's axiological inversion* presents the analysis of F. Nietzsche's axiological thought and includes a reconstruction of the German Philosopher's axiology (his comprehension of "values", the "positive negative value" and a new manner of evaluating). The presented text illustrates the influence of this thought on the axiosphere.

The Author of the text tried to present the personal interpretation of Nietzsche's thought, for example, the Nietzsche's postulate "revaluing all values". He wanted to analyse the structure of Nietzsche's inversion and tried to answer a question, whether F. Nietzsche was a precursor of "antivalue" in modern axiology.

Key words: German's philosophy, F. Nietzsche's philosophy, axiology, antivalue, negative value.

Robert Zaborowski

## *Logos we fragmentach Presokratyków\**

*... ces états sont dans la vie plus profonds que d'autres,  
et sont inanalysables à cause de cela même ...*

Marcel Proust

### I

Nie można powiedzieć, żeby słowo *logos* było zaniechane przez badaczy filozofii presokratejskiej czy preplatońskiej – wręcz przeciwnie, odnośne bibliografie pokazują, że jest to jedno z najczęściej, jeśli nie wręcz najczęściej, studiowane słowo presokratejskiego słownictwa<sup>1</sup>.

Moją intencją jest przebadanie wybranych kontekstów spośród zachowanych, podkreślam – zachowanych – stan zachowania literatury greckiej ma się odnosić średnio do stanu wyjściowego jak co najwyżej 1 do 1000 – fragmentów Presokratyków na okoliczność sprawdzenia, czy do wyjątkowo bogatego rejestru znaczeń *logos* nie można by dodać jeszcze jednego – związanego ze sferą uczuciową – *przeżycie*.

---

\* Tekst jest rozszerzoną wersją referatu wygłoszonego na zaproszenie Koła Inicjatyw Filozoficznych UWM w dniu 11 IV 2006. Zagadnienie *logos* we fragmentach Presokratyków było pierwotnie przedmiotem mojej analizy w pracy doktorskiej *Rola uczuć w filozofii greckiej przed Sokratesem* (Warszawa 1998, mps w Bibliotece IFiS PAN: D. P. 273), od tamtego czasu pogłębianej i rozwijanej. Część analiz została przedstawiona w artykule *Rozumienie logos. Presokratycy – Platon*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1998, nr 3 s. 89–113 oraz w referacie *Uczucie: logos* wygłoszonym 8 listopada 2005 na posiedzeniu Komisji Filologicznej PAU. Pełniejsza analiza i jej wyniki znajdują się w przygotowywanej do druku monografii *Sur le sentiment chez les Présocratiques. Contribution psychologique à l'étude philosophique des sentiments*.

<sup>1</sup> Por. L. Paquet, M. Roussel, Y. Lafrance, *Les présocratiques: Bibliographie analytique (1879–1980)*, t. 1–2, Bellarmin – Les Belles Lettres, Montréal–Paris 1988–1989 oraz B. Šijakovič, *Bibliographia Praesocratica: A Bibliographical Guide to the Studies of Early Greek Philosophy in its Religious and Scientific Contexts with an Introductory Bibliography on the Historiography of Philosophy*, Les Belles Lettres, Paris 2001.

Wystarczy pobieżnie przejrzeć słowniki, aby stwierdzić, że nie notują one takiego. Znaczenia najbliższego to może te: (...) *esteem, consideration, value* (...) *IV inward debate of the soul* (...) *1* (...) *reflection, deliberation* (...) *theory, abstract reasoning with outward experience* (...)², (...) *odpowiedzialność* (...) *rozważenie, zastanowienie* (...) *wzgląd, szacunek* (...)³. Specjalistyczny słownik filozofii presokratejskiej podaje dla poszczególnych kontekstów znaczenia następujące: *word/speech* (Xenoph. 1, 14; Parm. 1, 15; Democr. 53a; 55; 82; 110, 145; 177) (...) *discourse* (Xenoph. 7, 1; Heracl. 87; Parm. 8, 50; Melissos 8), Emped. 4, 3; 17, 26; 35, 2; 131, 4; Philol. 11; Diog. 1; Democr. 7; 76; 181; 190 (...) *reason* (Heracl. 1; 2; 50; 72 || 45; 115; Democr. 53; 146) (...) *measure/proportion* (Heracl. 31; Philol. 11; Arch. 2) (...) *report/fame* (Heracl. 39) (...) *reason/critical ability* (Parm. 7, 5; Anaxag. 7) (...) *discourse/argumentation* (Heracl. 108; Zenon 1; Melissos 7, Democr. 51) (...) *reason/reasoning* (Philol. 16) (...) *ground/cause* (Leuc. 2)⁴.

Tak więc moja intencja może wydawać się źle wymierzona. A jednak trzeba pamiętać, że *Teksty, które tworzą korpus filozofii starożytnej nie mogą nigdy stanowić przedmiotu lektury bezpośredniej, a to z wielu powodów. Przede wszystkim, te teksty – a ograniczamy się tutaj do mówienia o tekstach greckich – zostały napisane w języku, co do którego żadna osoba nie posiada już rzeczywistej kompetencji lingwistycznej. Ten korpus nie składa się więc nigdy z tekstów, których zrozumienie i interpretacja zależą wyłącznie od innych tekstów pisanych. Aby wyjaśnić znaczenie jakiegoś słowa greckiego, nie odwołuje się do jakiegoś rozmówcy, ale do słownika i do gramatyk, które same zostały stworzone wyłącznie na podstawie tekstów pisanych. Następnie, te teksty są artefaktami, to znaczy pisamami odtworzonymi, w różnych stopniach, przez wydawców, którzy podjęli się ustalenia ich i przekazania ich*⁵. Czy to opisane postępowanie nie przypomina *petitio principii*? Dodatkowo

² H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon with a Supplement*, Oxford [9 ed.] 1940 [reimpr. 1989], Clarendon Press, s. 1057–1058 [= LSJ].

³ Z. Węclewski, *Słownik greckopolski*, Skład Główny w Księgarni Wydawniczej L. Igła, Łwów 1929, s. 434–435.

⁴ *Lexicon of Presocratic Philosophy*, t. 1 & 2, Academy of Athens – Research Center for Greek Philosophy, Athens 1988 & 1994. Por. także W. Kranz, *Wortindex*, [in:] H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. 3, Weidmann, Hildesheim [wyd. 6] 1952, s. 257–262, gdzie dla *logos* zostały podane znaczenia następujące: *Wort, Darlegung, Rede* (Rhetorisches), *Vernunft, Sinn, Weltvernunft, Beziehung zum Menschen, menschliche Vernunft, Berechnung, Gesetz, Verhältnis, Rechensaft*.

⁵ M. Canto-Sperber, L. Brisson, *Ce qu'il faut savoir avant d'aborder l'étude de la pensée antique*, [in:] M. Canto-Sperber, J. Barnes, L. Brisson, J. Brunschwig, G. Vlastos, *Philosophie grecque*, PUF, Paris 1997, s. 782. Przykład takiego błędnego koła, przy czym obok greckiego wymieniam także przykład na gruncie literatury polskiej, w: R. Zaborowski, *Homer Staszica*, „Zeszyty Staszycowskie” 2004, nr 4, s. 280–281.

wo – uwaga ta mocniej jeszcze odnosi się do filozofii presokratejskiej. Fakt, że przetrwała ona wyłącznie we fragmentach, sprawia, że przeważnie brak jakiegokolwiek kryterium zewnętrznego (kontekstu odautorskiego) porównawczego dla ustalenia znaczenia słowa zawartego w danym fragmencie.

A zatem ten sam argument, że słowniki nie notują takiego znaczenia, może być także silnym argumentem, aby takiego przebadania się podjąć, gdyż pozwala ono przynajmniej na chwilę oderwać się od milczących założeń, narzuconych schematów interpretacyjnych i reprodukowanego mechanicznie dogmatu percepcyjnego nakazującego widzieć w *logos* – jeśli idzie o zakres władz duszy czy sferę psychiczną – *rozum* i, jeszcze raz, *rozum*. Sam rozum – podaje to po raz *n*-ty narażając się tym samym na zarzut autocytatu – choćby przez Descartesa został wyanalizowany jako złożony: *une chose qui pense* oznacza *une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, & qui sent*<sup>6</sup>.

Czytelnik może jednak być ciekaw, dlaczego właśnie *logos* i dlaczego właśnie *przeżycie* ma zostać ze sobą skojarzone. W największym skrócie powiem, że z jednej strony w tzw. tradycji komentatorskiej uczuciowość w filozofii nie tylko presokratejskiej, ale i, ogólniej, greckiej, redukowana jest do poziomu podstawowego, a więc bierności: doznań, odczuć, lub negatywnego: afektu, emocji, z drugiej zaś u Platona – to prawda, że dopiero u Platona, ale filozofia, czy w tym wypadku antropologia Platona jest syntezą antropologii wcześniejszych – część *logotyczna* duszy stanie się częścią najwyższą. Że nie oznacza ona wyłącznie rozumu, to jasno wynika choćby z lektury *Fajdrosa* 253 e 5–254 e 1<sup>7</sup>. Może to być argument na rzecz tego, że Grekom, Presokratykom nie było obce wyobrażenie tego, co najwyższe w hierarchii uczuć. Nie może obowiązującym być fakt, że komentatorzy *Fajdrosa* szczegółły alegorii zazwyczaj w interesującym mnie miejscu pomijają<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> R. Descartes, *Meditations metaphysiques* (1647) II, 22, [in:] *Ouvres de Descartes*, (ed.) Ch. Adam, P. Tannery, J. Vrin, Paris 1957, t. IX. Por. także II, 23 oraz III, 27 i jeszcze R. Descartes, *Principia philosophia* (1644) I, IX, [in:] *Ouvres de Descartes*, (ed.) Ch. Adam, P. Tannery, J. Vrin, Paris 1957, t. VIII i wreszcie R. Descartes, *Les principes de la philosophie* (1647) I, 9, [in:] *Ouvres de Descartes*, (ed.) Ch. Adam, P. Tannery, J. Vrin, Paris 1957, t. IX.

<sup>7</sup> Por. R. Zaborowski, *Rozumienie logos. Presokratycy – Platon*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1998, nr 3, s. 105–106 oraz R. Zaborowski, *Les sentiments chez les Préplatoniciens et les modernes – coïncidences ou influences?*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 2007, nr 1 s. 55–56 [online: <http://www.ihnpn.waw.pl/redakcje/kwartalnik/artykuly/zaborowski.pdf>].

<sup>8</sup> Jedynym wyjątkiem, według mojej najlepszej wiedzy, jest A. W. Price, *Mental Conflict*, Routledge, London–New York 1995, s. 78: *It is the charioteer who ‘catches sight of the light of his beloved’, which fills him ‘with tickling and pricks of longing’ (253e5–254a1). Here a cognitive experience is itself intensely felt; indeed the feeling is integral to the cognition, guaranteeing that*

Jeśli miałbym szukać jakichś tropów wśród wcześniejszych, znanych mi autorów, to nasuwają mi się przede wszystkim trzy. Po pierwsze Jan Rozwadowski, który *logos* rozumiał, jak się wydaje, jako *biegunowe przeciwstawienie* i dopowiadał: *ale nie różność rdzenna i nie sprzeczność wykluczająca się wzajemnie, między jednostką a wszechrzeczywistością – ten stosunek nazywam biegunowym węzłem istnienia*<sup>9</sup> oraz jako *zebranie w całość*<sup>10</sup>, następnie Adam Krokiewicz, który w komentarzu do wydania *Prawdy życia* Rozwadowskiego zauważa, że *uczuciowe wyjście poza zasadę sprzeczności i uwarunkowane nią poznanie ściśle intelektualne* pozwala złączyć dwa wymienione, przeciwne typy ludzkiej „wiedzy” czy też „wiary” w *harmonijną całość prawdy*<sup>11</sup>, wreszcie Martin Heidegger, który był wrażliwy na to, że *logos* jest rzeczownikiem odsłownym od czasownika *lego*, który co prawda znaczy *mówić*, ale także, albo raczej przede wszystkim *zbierać*. Heidegger, choć oczywiście nie podaje, tj. przynajmniej nic mi o tym nie wiadomo, tłumaczenia *logos* przez *Erlebnis*, to podkreśla faktyczny charakter *logos*, kładąc nacisk na to, że pierwszym znaczeniem czasownika *legein* jest: *legen, lesen* i że *tym, co wybija tutaj jest fakt zbierania [...] zbieranie jest czymś więcej niż zwykłym składaniem na stos*<sup>12</sup>. Wreszcie uściśla, że w czynności zbierania rzeczy są w tym samym czasie odróżniane *jedne od drugich*<sup>13</sup>.

Słowo *logos* jest poświadczane ponad 100 razy. Poniżej biorę pod uwagę wybrane spośród tych fragmentów, gdzie *a prima vista* ma ono znaczenie psychologiczne.

---

(as the charioteer has yet explicitly to comprehend) to look at the boy's face is to recollect the Form of Beauty (cf. 250c8–251a7), choć nieco wcześniej (s. 74) zdaje się swą obserwację lekceważyć: *The charioteer is the emblem of reason, both in its grasp of reality outside the soul ('the plain of truth' offers 'the pasturage which is fitting for the best part of the soul', 248b6–7), and in its imposition of order within the soul (as will be spelt out in relation to incarnate souls).*

<sup>9</sup> J. Rozwadowski, *Prawda życia*, Kraków 1937, s. 83.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 91.

<sup>11</sup> A. Krokiewicz, *Wstęp*, [w:] J. Rozwadowski, *Prawda życia*, s. XXXIV. Krokiewicz porównuje Rozwadowskiego do Heraklita ze względu na temperament filozoficzny, na dociekania językowe i wreszcie wspólny im obu sposób pojmowania rzeczywistości jako harmonijnego związku na pozór zupełnie odrębnych i wykluczających się wzajemnie przeciwieństw. Choć Krokiewicz opisuje *logos* jako *twórcze sprzężenie przeciwieństw* (s. CVII, por. także s. XLVIII: *sprząg biegunowy*).

<sup>12</sup> M. Heidegger, *Logos (Héraclite, fragment 50)*, [in:] idem, *Essais et Conférences*, trad. A. Préau, Gallimard, Paris 1958, s. 251–252. W zakończeniu swojej analizy Heidegger dochodzi do przełożenia *λόγος* par «*Pose qui recueille*» (s. 274–275) (M. Heidegger, *Logos (Heraklit, Fragment 50)*, [in:] idem, *Vorträge und Aufsätze*, [wyd. 4] Neske Pfullingen, Stuttgart 1978, s. 218: *lesende Lege*). Por. także M. Heidegger, *Heraklits Lehre vom Logos*, [in:] idem, *Heraklit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1979, s. 378: *λόγος λέγειν ist Lese, lesen, Sammlung, sammeln*.

<sup>13</sup> M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, Gallimard, Paris 1967, s. 132.

## II

U Heraklita z Efezu, prawdopodobnie ojca europejskiego *logos*, *logos* występuje dwukrotnie obok *psyche*: ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἄν ἐξεύροιοε πασαν ἐπιπορευόμενος ὁδὸν οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει. (DK 22 B 45: *duszy krańców idąc nie byś znalazł, całą [lub: każdą] przechodząc drogę: tak głęboki logos<sup>14</sup> ma.*)

Co jest niemożliwe do osiągnięcia, nawet jeśli przemierzy się całą tego drogę aż do końca? Jest to prawdopodobnie wymiar, który oddala się w miarę, jak się do niego przybliżać, niczym horyzont albo miara abstrakcyjna, której kresu nie można osiągnąć, albo jeszcze treść duszy. Wszystkie te znaczenia wydają się do przyjęcia. Jeśli jednak na przykład uprzywilejowuje się tłumaczenie *miara* albo *znaczenie*, trzeba wyjaśnić i opisać, co to jest *miara* lub *znaczenie* duszy (*psyche*). Nie wystarczy bowiem przetłumaczyć słowo greckie przez inne, np. polskie, które jest ogólne i wyjaśnia znaczenie fragmentu tylko o tyle, że przekłada słowo na język znany odbiorcy. Co to znaczy, że *dusza ma głęboką miarę*? Dużo rzeczy. A *głębokie znaczenie*? Ta sama odpowiedź.

Trzeba dopiero próbować opisać tę *miarę* czy to *znaczenie*, które jest głębokie i odnosi się do duszy. Znaczenie *miara* może być brane w znaczeniu fizykalnym, jeśli nie fizjologicznym, ale można mu nadać również znaczenie psychologiczne, konkretniej związane z uczuciowością. Pojęciem, które nosi w sobie idee nieskończoności w znaczeniu głębi, jest przeżycie. Jest to termin najbogatszy i zarazem najmniej analizowalny z całej struktury uczuciowości.

W drugim fragmencie związek *logos* z *psyche* zostaje potwierdzony: ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὐξων. Dk 22 B 115: *duszy jest logos siebie powiększający<sup>15</sup>*).

*Logos* duszy rozwija się (albo: ma się rozwijać). Czy to oznacza, że skoro rozwija się, dusza rozwija się także, skoro on do niej przynależy? Czy należy ten fragment łączyć z poprzednim i myśleć, że *logos* duszy rozwija się bez końca? Gdyby tak było, wyjaśniałoby to powód, dla którego nie można osiągnąć kresów duszy. Ale te kresy – aczkolwiek nieosiągalne dla człowieka – istnieją.

Kresy (granice) duszy określi(a)ne przez (jej) *logos* o(wy)znaczają prawdziwą istotę *psyche*. Można by powiedzieć: jej rację bycia, rację jej bytu. Dusza ma się jedynie rozwijać, dynamizować się. Albo, odwracając perspektywę, *logos*

<sup>14</sup> Por. M. Heidegger, *Heraklits Lehre vom Logos*, s. 282: *Lese (Sammlung)*, s. 309: (*Sammlung*) etc.

<sup>15</sup> Por. Idem, s. 354: *Dem einholenden Ausholen eignet ein Sammeln aus ihn selbst her sich bereichernd.*

duszy jest ustanawiany przez to, co ją rozwija. Ale co to jest? Co rozwija duszę bez końca? Jaki jest jej dynamizm bez granic?

Wymiarem takim są zapewne uczucia, które budują tożsamość psychiczną. Co jednak wyznacza granice uczuciowości, *od góry* chciałbym powiedzieć, to znaczy w kierunku, gdzie ma się do czynienia z nieskończonością (a nie *od dołu*, gdzie kres jest wymierny, konkretny i namacalny – a więc wrażenia)? Co rozwija duszę w jej wymiarze uczuciowym? Są to chyba przeżycia, inne od przemijających wrażeń i doznań zjawiska uczuciowe. Gdy wzruszenia są zapamiętywane, jako takie stają się przeżyciami duszy i najgłębszą rzeczywistością życia uczuciowego duszy oraz jej istoty w ogóle.

Dla Parmenidesa, *ojca ontologii*, *logos* jest (jedynym?) wydajnym narzędziem różnicowania:

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆι εἶναι μὴ εὐόντα·  
ἀλλ' οὐ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα  
μηδέ σ' ἔθος πολὺπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,  
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆεσσαν ἀκουήν  
καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολὺδῆριν ἔλεγχον  
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα. (...)

(DK 28 B 7, 1–5: *ani* bowiem nigdy to byłoby–poskromione: są nie będące; ale ty tej od drogi badania odcinaj myślenie–i–uczucie<sup>16</sup>

*ani* nie Ciebie przyzwyczajanie z–długiego–doświadczenia na nią <niech nie> zmusi,

kierować nieuważny wzrok i huczący słuch

*i język, rozsądź zaś <za pomocą> logos bardzo–sporny argument z przeze–mnie powiedzianych (...).*)

Przez swoją zdolność *logos* odróżnia się w sposób wyraźny od zmysłów (oczy, uszy) i mówienia (język). *Logos* jest przeciwstawiony *przyzwyczajeniu pochodzącemu z–długiego–doświadczenia*. Przyzwyczajenie, a przede wszystkim takie, które zaszła się na doświadczeniu długim, a więc sztywne, automatyczne, mechaniczne przeciwstawia się sposobowi przyswajania dynamicznemu, wyjątkowemu, żywemu, głębokiemu i przeżyciowemu (= autentycznemu)<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Interpretuję *noema* jako treść *noein*, por. fr. DK 28 B 8, 34: ταῦτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα (*tym–samym jest noein, a i z–powodu–czego jest noema*), por. także fr. DK 28 B 16, 4: τὸ γὰρ πλεον ἐστὶ νόημαξ (*to* bowiem [czego] więcej jest noema). Czasownik *noein* obejmuje postrzeżenie(a) zmysłowe i umysłowe: *perceive by the eyes, observe (...)* *perceive by the mind, apprehend (...)* *take notice (...)* *think, consider, reflect (...)* *consider, deem, presume (...)* (LSJ, s. 1177).

<sup>17</sup> Trzeba odnotować, że przymiotnik *polupeiiron* przeciwstawia się *logos* pośrednio. Przymiotnik *polupeiiron* łączy się z *ethos*, które z kolei przeciwstawione zostaje *logos*. Jest to więc sytuacja różna od tej u Heraklita, gdzie *logos* jest przeciwstawiany (*anthropos*) *apeiros* (por. fr. DK 22 B 1).



Dalej Parmenides odnosi *logos* do prawdy:  
 ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημά  
 ἄμφις ἀληθείης· (...)

(DK 28 B 8, 50–51: w tym tobie zatrzymuję wiarygodny *logos* i myślenie–i–uczucie wokół prawdy).

Parmenides skierowuje *logos* do ty (słuchacza, czytelnika). Może chodzi o mowę (*przerywam mowę*), jednak we fragmencie poprzednim doszło do rozróżnienia *logos* oraz *języka* i *tego, co mówione*. Ponadto nie chodzi tu o jakąkolwiek mowę, ale o mowę odnoszącą się do tego, co Parmenides usłyszał i przekazuje w swoim poemacie. Że treść usłyszana od bogini jest dla niego głębokim doświadczeniem, wynika choćby z formy jego przekazu: heksametru i metafor. Parmenides, kończy opowieść swojego przeżycia (zapoczątkowanego przez ruch jego serca, por. fr. DK 28 B 1, 1) i odtąd będzie odnosił się do opinii ludzkich. Rozróżnienie jest przeprowadzone wyraźnie: *ἐπέων* is contrasted with *λόγον*<sup>18</sup>, prawda z fałszem, wrażenia z intuicją, projekcje uczuciowe (*doxa*) z autentycznymi z swej istoty przeżyciami (*logos*). Doświadczenie prawdy zostało uchwycone za pomocą symboli, a nie w języku wyłącznie analitycznym.

Inaczej według *muzy sycylijskiej*, Empedoklesa: *logos* ma być poddawany sprawdzeniu:

ἀλλ̄̄ κακοῖς μὲν κάρτα μέλει κρατέουσιν ἀπιστεῖν  
 ὡς δὲ παρ' ἡμετέρης κέλεται πιστώματα Μούσης,  
 γνῶθι διασηθέντος [mss.: διατηθέντος] ἐνὶ σπλάγγχοισι λόγοιο.

(DK 31 B 4: *ale złym <ludziom> mocno jest–przedmiotem–starania mocnym nie–ufać*;

tak zaś od naszej narzucane–są znaki–wiarygodności Muzy,  
 poznaj <skoro> *przecedzony–został* [rozróżniony–został] w <twojej> *piersi* (*logos*).

Co znajduje się w piersiach? Czy chodzi tu o słowo(a) lub o argument, jak chce większość tłumaczy? Moja propozycja idzie w innym kierunku: *logos* jako *przeżycie*. Myślę o przebadaniu, przeanalizowaniu przeżycia, co prowadzi do pewnego poznania. Oczywiście może ono posiadać treść wyrażaną (wtórnie) w słowach, a także może stanowić (wtórnie) argument. Istotnie (źródłowo) chodzi tu jednak o przeżycie, które tkwi głęboko w piersi. Co znajduje się poza kontekstem, to sposób, w jaki *logos* ma być przesiany, *przecedzony*, przebadany.

<sup>18</sup> A. H. Coxon, *The Fragments of Parmenides. A critical text with introduction, translation, the ancient testimonia and a commentary*, Van Gorcum, Assen–Maastricht 1986, s. 218.

Osobliwe zjawisko zauważa Pitagorejczyk Filolaos (w relacji Arystotelesa): ὥστε καὶ διάνοιαι τινες καὶ πάθη οὐκ ἐφ' ἡμῖν εἰσιν ἢ πράξεις αἱ κατὰ τὰς τοιαύτας διανοίας καὶ λογισμούς ἀλλ' ὥσπερ Φιλόλαος ἔφη εἶναι τινὰς λόγους κρείττους ἡμῶν. (DK 44 B 16: *w-ten-sposob mysli jakies i doznania nie od nas sa, lub czyny wedle tych mysli i rozumowań, ale jak Filolaos mówi istnieją pewne logoi silniejsze <od> nas*).

Spostrzeżenie Filolaosa, że istnieją *logoi* silniejsze od człowieka zostaje zanotowane przez Arystotelesa dla wyjaśnienia, że istnieją myśli i odczucia niezależne od człowieka. Widać, że Arystoteles w swojej analizie tego, co dobrowolne (*hekousion*), i tego, co konieczne (*akousion*) rozumie słowo *logos* użyte przez Filolaosa w taki sposób, aby móc wyjaśnić funkcje odnoszące się zarówno do myślenia, jak i do uczuciowości: *logos* obejmuje i jedno, i drugie (dodatkowo to pierwsze generuje czyny).

Ale co jest silniejsze od człowieka i w jakim znaczeniu? W jakim znaczeniu jakies *logoi* okazują się silniejsze od człowieka? jak i dlaczego<sup>19</sup>? i jakie *logoi*? Skąd one pochodzą? Z wnętrza czy z zewnątrz? To jest tu bez znaczenia. Nawet jeśli pochodziłyby z zewnątrz, to i tak, aby oddziaływać na czyny lub poprzez to, że na nie oddziałują, zostają uwewnętrznione. W innym wypadku dochodzi do *contradictio in adiecto*: to, co jest zewnętrzne nie może należeć do tego, w stosunku do kogo (czego) jest zewnętrzne. One zaś należą, skoro są (jego) myślami i doznaniem, a te nie są bezpodmiotowe.

Jeśli rozumie się *logoi* przez *motywy*, należy odpowiedzieć, jakie to motywy są (zdarzają się być) od człowieka silniejsze. I znów: kiedy okazują się one silniejsze, jak to jest możliwe i jakie skutki powodują? Co może być silniejsze od człowieka? czy raczej: jaka część człowieka może od jakiej (innej) jego części być silniejsza? Ale to oznacza, że człowiek (*my*) identyfikowany jest z jakąś jego częścią?

*Silniejsze od nas* może oznaczać, że chodzi o jakies przeżycia peryferyjne w stosunku do tego środka, który z *my* Filolaos (Arystoteles) utożsamia. Są one oddalone, rzadsze – dlatego mowa o zdarzaniu się – poza głównym, codziennym i rutynowym nurtem życia psychicznego, życia myśli, doznań i czynów. Ich bycie silniejszymi może polegać na tym, że zaskakują swoją nagłośnością, spontanicznością, zniecierpliwieniem.

Główny problem, na który Filolaos zwraca uwagę, to problem wewnętrznej koordynacji psychicznej, lub krócej: koordynacji wewnątrzpsychicznej, sił psy-

---

<sup>19</sup> Pewne nawiązanie znajduje się u Platona, *Rep.* 430 e 11–431 b 2 – Platon nie analizuje jednak, jak i dlaczego to się dokonuje, ale wyjaśnia, co oznacza zwrot *silniejszy* (resp. *slabszy*) *od siebie* (τὸ κρείττω (resp. ἥττω) αὐτοῦ). Por. także A. W. Price, op.cit., s. 31.

chicznych człowieka, których – i to wydaje się pewne – jest wielość, a nie jedność, w człowieku<sup>20</sup>. I konkretniej: jakaś instancja (wymieniona w liczbie mnogiej) jest silniejsza od człowieka (podmiotu mówiącego o sobie samym: *my*). Obie sfery są od siebie różne, przy czym ta druga zdaje się wyczerpywać w pewnej trójni: myśli – doznania – czyny pochodne od myśli, natomiast pierwsze jest skrywane za zaimkiem *my*.

Jedyny zachowany fragment Leukipposa przytaczam, aby pokazać, że uchwycona przez niego zależność może odnosić się nie tylko do świata fizycznego, ale i do świata psychicznego: οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἔκ λόγου καὶ ὑπ' ἀνάγκης. (DK 67 B 2: *żadna rzecz na-próżno zachodzi, ale wszystkie z logos i przez konieczność*). Choć nie spotkałem się z odnoszeniem *logos* z tego fragmentu do poziomu psychicznego, to czemu nie spróbować tak odczytać i wykorzystać to twierdzenie do opisu rzeczywistości psychicznej, skoro trafnie ją ujmuje: *żadne zjawisko psychiczne nie zachodzi bezwiednie, ale wszystkie z przeżycia i przez konieczność praw psychologicznych*.

U abderyckiego ucznia Leukipposa *logos* pojawia się kilkakrotnie w kontekstach, które dopuszczają jego psychologiczne rozumienie. Przede wszystkim *logos* nie pochodzi z nauki: πολλοὶ λόγον μὴ μαθόντες ζῶσι κατὰ λόγον. (DK 68 B 53: *liczni logos nie nauczywszy-się żyją wedle logos*). Jest to kontekst negatywny, ponieważ Demokryt mówi, jakie *nie* jest źródło *logos*, nie mówiąc, jakie ono jest. To znaczy, jakie jest jego źródło zasadnicze, bowiem Demokryt zdaje się nie wykluczać, że niektórzy (nieliczni) *logos* się nauczyli.

Brak tu kontekstu zewnętrznego. Wewnętrzny pokazuje, że chodzi tu o jakiś drogowskaz życia. Czasownik grecki *manthano* oznacza m.in.: *learn, esp. by*

---

<sup>20</sup> Filolaos może zostać umieszczony na linii, która poprowadzi do Platona, ale idzie od innych, wcześniejszych Presokratyków, np. Heraklita (fr. DK 22 B 85), a nawet od Homera (por. np. 20, 13 nn.). R. Ingarden analizując *zagadnienie bytowej pierwotności i bytowej pochodności* wprowadza pojęcie *systemu względnie izolowanego*, przy czym zwraca uwagę w sposób wyraźny, że wcześniej było ono zaniedbywane przez filozofów (por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, (red.) D. Gierulanka, [wyd. 3], Warszawa, t. 1: *Ontologia egzystencjalna*, s. 106 i przyp. 47). *Z Wykładów z etyki*, (red.) A. Węgrzecki, Warszawa 1989, s. 392–400 wynika, że Ingarden włączał to pojęcie także do zagadnienia *budowy człowieka jako istoty cielesno-duchowej* i problemu jego *wewnętrznej koordynacji*. Jeszcze w innym miejscu R. Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972, s. 134 mówi o *zadaniu, którego dotychczas jasno nie dostrzeżono*, oraz o tym, że *rozumienie, że tworzący osobę człowiek przedstawia taki bardzo skomplikowany, hierarchicznie zbudowany z wielu niższych systemów, częściowo izolowany system wyższego rzędu, dotychczas nie przeniknęło do świadomości antropologii i jej części, psychologii i anatomii oraz fizjologii ciała ludzkiego* (s. 137).

*study* (but also, *by practice (...) by experience (...) learn by heart (...)*)<sup>21</sup>, a więc różne typy uczenia się. Pozostaje jeszcze w zasadzie wiedza wrodzona, która łączy się z przypominaniem (*anamnesis*) – tak byłoby według Platona – nie z uczeniem (*manthano*). Taka jest, jak mi się wydaje, interpretacja Adama Krokiewicza, który pisze: *Demokryt przeciwstawiał, podobnie jak Heraklit, przyrodzoną wiedzę umysłową wiedzy nabytej i wyuczonej. „Trzeba – powiada na przykład – zabiegać o wielką wiedzę umysłową (polynoien), a nie o wielką erudycję (polymathien)” i stwierdza przy sposobności, że „wielu wielkich erudytów nie ma umysłu” (Dem. frg. B 64, 65; por. Her. frg. B 40, 104). Wiedza umysłowa (inteligencja, sumienie) kojarzy się według Demokryta ze sprawiedliwością czy też prawością i jest z natury powołana do kierowania „sercem” tudzież czynami człowieka, jak wskazują przytoczone wyżej słowa filozofa, że czyn niesprawiedliwy, czyli z „umysłem” niezgodny, musi dolegać w sercu swemu sprawcy, choćby mu nawet zapewniał jakiś zysk chwilowy lub jakąś chwilową przyjemność (por. Dem. frg. 262; p.w.). „Wielu ludzi – powiada dalej Demokryt – którzy nie nauczyli się nigdy rozumu (logon me mathontes), żyje rozumnie” (Dem. frg. B 53; por. Arist. frg. 15R), co także wskazuje, że jego zdaniem arcyrozumny „umysł” jest naturalnym zwierzchnikiem „serca” i że ich zgoda wzajemna nie musi się uświadamiać specjalnie. Otóż w tym naturalnym związku i podporządkowaniu czy uzależnieniu „serca” od zasadniczo prawego i sprawiedliwego „umysłu” znajduje się twórczy zaród „moralnego wstydu”<sup>22</sup>.*

A więc *logos* to może intuicja: wielu nie nauczywszy się intuicji, żyje według intuicji. A czy ich jest wielu? żyjących według intuicji czy: tych, którzy się jej nie nauczyli? Ale z innej strony ci, których *logos* niczego nie uczy, są jak głupcy:  $\nu\eta\pi\acute{\iota}\omicron\iota\sigma\iota\nu\ \omicron\upsilon\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma,\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\ \xi\upsilon\mu\phi\omicron\rho\eta\ \gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\alpha\iota\ \delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\alpha\lambda\omicron\varsigma$ . (DK 68 B 76: *głupcom nie logos, ale nieszczęście jest nauczycielem*).

Nieszczęście – a chodzi tu, na co wskazuje słowo greckie *xumfore*, nie o doznawanie nieszczęścia (znaczenie podmiotowe) i uczucie nieszczęścia, ale o nieszczęśliwe wydarzenie (znaczenie przedmiotowe) – zostaje przeciwstawione *logos*. Możliwe więc, że Demokryt odróżnia wydarzenie od uczucia i właśnie wydarzenia, a nie uczucia i przeżycia, są nauczycielem dla głupców. Ale czy wydarzenie może wyprzedzać jego przeżycie? Według Heraklita głupcy uwielbiają lekkać się *logos* (por. fr. DK 22 B 87), według Demokryta nie jest on dla nich nauczycielem: głupcy są pozbawieni przeżyć – naukę czerpią nie ze swych przeżyć, ale z wydarzeń. Może to dalej znaczyć, że – kontrastywnie – mądryemu wystarcza

<sup>21</sup> LSJ, s. 1079.

<sup>22</sup> A. Krokiewicz, *Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, Warszawa 1960, s. 58.

jego doświadczenie wewnętrzne – przeżyte – i nie musi on być doświadczany przez ciężkie wypadki.

Siła *logos* porównywana jest do złota: ἰσχυρότερος ἐς πειθῶν λόγος πολλαχῆ γίνεται χρυσοῦ. (DK 68 B 51: *silniejszy w przekonywaniu logos często staje-się <od> złota*). Jeśli na poziomie retorycznym można wyjaśnić słowo *logos* przez *słowo*, od strony intelektualnej jako *rozum*, to od strony uczuciowości należałoby znaleźć dla niego inne znaczenie. Co jest silniejsze od przysłowiowego złota? Co ma większą siłę przekonywawczą? Doświadczenie nabyte, uwewnętrznione, przeżyte ma większą moc niż wartości zewnętrzne (złoto), większą od opinii przyjętych mimowolnie czy nawet chwilowych tzw. rzutów świadomości (*prise de conscience*).

*Logos* idzie za czynem: λόγος γὰρ ἔργου σκιή. (DK 68 B 145: *logos bowiem czynu cieniem*). Większość tłumaczy powiada, że *cieniem czynu jest słowo*. To jest możliwe, ale nie jest to jedyna możliwość interpretacji tego fragmentu. Co bowiem idzie za czynem jak cień? czy jest to rzeczywiście *słowo*? Powiedzenie, że jest to *słowo* umieszcza Demokryta na poziomie tzw. mądrości ludowej. A filozof?

Kontekst, w którym Plutarch przytacza myśl Demokryta jest następujący: *Ponieważ pamięć czynów minionych staje się modelem dla mądrych decyzji co do czynów przyszłych. I należy, oczywiście, odwozić synów od bezwstydnego – mówienia, jak powiada Demokryt ...*

Należy zatem odwozić ich od bezwstydnego gadania, bo jest ono cieniem czynu? a więc mogą postępować bezwstydnie, ważne, aby nie mówili w ten sposób? czy o to chodzi Plutarchowi? czy raczej, że czyny są zapamiętywane (przeżywane) i dlatego stają się modelem dla czynów przyszłych? Tak czy tak, kontekst, w którym umieszcza myśl Demokryta Plutarch jest źródłowy dla rozumienia Plutarcha – nie Demokryta.

Z jednej strony można więc przyjąć, że *cień* ma znaczenie *namiastka* i czytać: *słowo namiastką czynu*, co jest oczywiście zrozumiałe: słowo osiąga swą pełnię w czynie, jego wartość uwidacznia się w pełni, wówczas gdy jego treść zostaje urzeczywistniona. Z drugiej strony i inne znaczenia podawane przez słownik można podstawiać do: *x cieniem czynu*, w szczególności rozumieć cień jako znak idący za tym, czego jest znakiem, będący jego następstwem.

I tak: *rozum cieniem czynu*, co można wyjaśnić: człowiek nabywa rozum w miarę, jak wykonuje czynności (problem to pewna sprzeczność z fr. DK 68 B 53: πολλοὶ λόγον μὴ μαθόντες ζῶσι κατὰ λόγον.).

Albo: *wartościowanie cieniem czynu*, czyli człowiek uczy się wartościowania w miarę, jak ćwiczy się w czynach dobrych i złych (problem, podobnie, ewentualnej niezgodności z fr. DK 68 B 53).

Albo jeszcze: *miara cieniem czynu*, co interpretuję w świetle fragmentu Heraklita DK 22 B 45.

Albo jeszcze: *mowa cieniem czynu*, człowiek uczy się mowy żyjąc w świecie w sposób czynny. Itd. itd.

Można przytoczyć fragment Demokryta DK 68 B 53 a: πολλοὶ δρῶντες τὰ αἰσχιστα λόγους ἀρίστους ἀσκέουσιν. (*wielu czyniących haniebnosci logoi najlepsze ćwiczy – pasuje tu więc zarówno słowa, jak i argumenty*). Natomiast z perspektywy uczuciowości można czytać ten fragment: *doświadczenie (– przeżyte) cieniem czynu*. To, co uczynione, dokonane, odbija się w doświadczeniu.

W dwóch fragmentach Demokryta *logos* występuje obok *poieisthai* (+ *dop.*), co przeważnie jest interpretowane łącznie jako wyrażenie *logon poieisthai* i tłumaczone przez *cenić, brać pod uwagę* etc. Ale czy na pewno należy w obu tych wypadkach rozumieć to wyrażenie w sposób syntetyczny, czy też właśnie czytać je trzeba analitycznie i dopiero ustalić znaczenie: czego *logos* ma być wykonywany?

Jeden z fragmentów brzmi: ἀνθρώποις ἀρμόδιον ψυχῆς μᾶλλον ἢ σώματος λόγον ποιεῖσθαι· ψυχῆς μὲν γὰρ τελεότης σκῆνεος μοχθηρίην ὀρθοῖτε σκῆνεος δὲ ἰσχυρὸν ἄνευ λογισμοῦ ψυχῆν οὐδὲν τι ἀμείνω τίθησιν. (DK 68 B 187: *ludziom stosownie duszy bardziej niż ciała logos czynić–sobie; [? duszę bardziej niż ciało cenić]; duszy bowiem doskonałość powłoki nędzę poprawia, powłoki zaś siła bez działania–logos<sup>23</sup> duszę o nic lepszą ustanawia*).

Jak napisał J. Pigeaud, *wszystko zależy oczywiście od znaczenia, jakie nadaje się logos (...)*<sup>24</sup>. Tak czy owak, fragment wskazuje na rozróżnianie przez jego

<sup>23</sup> Lub: moc *logos*, por. LSJ: reasoning power *Democr.* 187.

<sup>24</sup> J. Pigeaud, *La maladie de l'âme. Etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Les Belles Lettres, Paris 1981, s. 444 nn. referuje szerzej tę kwestię. Pokazuje tam m.in., że przynajmniej trzech autorów czyta *logon poieisthai* w sposób analityczny. Są to: Vlastos, który rozumie *logos* jako *struktura*, Natorp (jako *teoria*), Diels (jako *mowa*). Nie mogę tu szczegółowiej odnieść się do tego przeinaczenia, *nota bene* którego źródłem, po części przynajmniej, jest krytykujący Vlastosa C. C. W. Taylor, *Pleasure, knowledge and sensation in Democritus*, „*Phronesis*” 1967, no. 12, s. 9: *According to Vlastos, the λόγος here [fr. B 187] referred to is a theory about the nature of the soul, of which his own atomic theory is of course the best example*, przy czym podpira się on tłumaczeniem Vlastosa tego fragmentu: (...) *'It is fitting for men to devise a theory of soul rather than of the body'*. (...). Nie udało mi się odnaleźć miejsca, na które Taylor (a za nim i Pigeaud ?) się powołuje w przypisie 4 na s. 6, tj. G. Vlastos, *Ethics and Physics in Democritus*, „*Philosophical Review*” 1945, no. 54, s. 578–592; 1946, no. 55, s. 53–64, ale to, co potrafię wskazać to, że w przedruku tego artykułu G. Vlastos, *Ethics and Physics in Democritus* [1945/1946], [in:] *Studies in Greek Philosophy*, t. 1, (red.) D. W. Graham, University Press, Princeton 1995, s. 329 w tłumaczonym fragmencie Vlastos pozostawia słowo *logos* nieprzetłumaczone: *It is fitting for men that they should make a logos more about the soul than about the*

autora dwóch porządków – porządku duszy i porządku powłoki (resp. ciała) – oraz wyznacza hierarchię: dusza ważniejsza od powłoki cielesnej. Ciało jest mniej ważne, ale nie można przecież powiedzieć, aby było całkowicie nieważne. Nie ma się tu do czynienia z ostrym przeciwieństwem, ale jedynie z rozróżnieniem i wyznaczeniem hierarchii, można dodać, ze względu na *logos*. I teraz wreszcie warto postawić pytanie: czym jest to, ze względu na co dusza jest ważniejsza od powłoki cielesnej?

Jak by nie było, wolno stwierdzić, że według Demokryta *logos* duszy jest ważniejszy od *logos* ciała. Co to jest? Musi to być jakiś wspólny mianownik – to, co przysługuje im obu. Moja propozycja idzie w kierunku: ważniejsze są przeżycia duszy niż przeżycia cielesne. Byłoby to zatem opowiedzenie się za dynamiką *zstępującą*, jeśli przyjąć optykę hierarchiczną<sup>25</sup> – przeżycie duszy wpływa na przeżycie cielesne, ale nie odwrotnie – lub *odśrodkową* (resp. *odwewnętrzzną*<sup>26</sup>): wewnętrzne wpływa na zewnętrzne, ale to na tamto nie. Demokryt mówi, dlaczego tak się dzieje. Przeżycie duszy prowadzi do doskonałości, ciała zaś do siły. Siła może oddziaływać tylko wspólnie z *logos* duszy czynnym, działającym. *Logos* duszy jest więc autonomiczny i czynny, *logos* ciała zależny i podległy. Powstaje jednak pytanie, co w człowieku jest podmiotem powodowania przeżyć czy to ciała, czy to duszy<sup>27</sup>.

Ten sam zwrot (*logon poieisthai + gen.*) znajduje się w innym fragmencie:  $\mu\omega\mu\epsilon\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu\ \phi\lambda\acute{\alpha}\upsilon\rho\omega\nu\ \acute{\omicron}\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\varsigma\ \omicron\upsilon\ \pi\omicron\iota\epsilon\iota\tau\alpha\iota\ \lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\nu$ . (DK 68 B 48: *drwiących nędzarzy dobry <człowiek> nie czyni-sobie-logos lub: nie ceni*). Dlaczego nie ceni, to jest: nie przejmuje się, używając bardziej kolokwialnego wyrażenia? Bo on tego nie przeżywa – nie przeżywa, to znaczy nie *robi-sobie-sensu*. Te drwiny nie mają dla niego wartości, gdyż on ich nie uwewnętrznia, nie przeżywa.

Na koniec zatrzymuję fragment, jak mi się wydaje, najbardziej eksplicytny:  $\tau\acute{\omicron}\nu\ \lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\nu\tau\acute{\omicron}\varsigma\ \eta\delta\eta\ \tau\text{ρε}\phi\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \rho\iota\zeta\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\iota\ \kappa\alpha\iota\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \Delta\eta\mu\acute{\omicron}\kappa\text{ρι}\tau\omicron\nu\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu\ \acute{\epsilon}\xi\ \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \tau\acute{\epsilon}\rho\psi\iota\alpha\varsigma\ \acute{\epsilon}\theta\iota\zeta\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\nu\ \lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$ . (DK 68 B 146: *logos wewnętrznie już żywiony i zakorzeniony w sobie i według Demokryta sam z siebie przyjemności przyzwyczajony otrzymywać*). Czy nie mówi się tu wprost, że *logos* jest nie tylko podmiotem, ale także źródłem przeżyć? Co

---

*perfection of the soul puts right the faults of the body. But strength of body without reasoning (logismos) improves the soul not one with (B 187).*

<sup>25</sup> A więc podobnie jak u Schelera (wyższy poziom autonomiczny względem niższego) *contra* Hartmann (wyższy poziom nadbudowany na niższym).

<sup>26</sup> Skoro Demokryt mówi o *powłoce* (duszy).

<sup>27</sup> To pytanie jest aktualne także wówczas, gdy podać inną propozycję interpretacyjną dla *logos* w tym fragmencie.

więcej, jest on w tym zakresie całkowicie autonomiczny. Tak więc *logos* posiada pełnię i autonomię uczuciową.

Ale o jakie radości chodzi? I co szczegółowo oznacza *logos*? Co posiada tę zdolność otrzymywania radości z siebie samego – to w zachowanym fragmencie się nie zachowało, a być może nawet Demokryt tego nie określił<sup>28</sup>. W każdym razie z *samego siebie* oznacza to, co później Spinoza określi jako warunek aktywności (czynności) w przeciwieństwie do bierności (przyczyna zewnętrzna)<sup>29</sup>.

### III

Co wynika z zestawienia analizy fragmentów Heraklita, Parmenidesa, Empedoklesa, Filolaosa, Leukipposa i Demokryta?

Dla Heraklita *logos* jest nieskończony w swej głębi, samopowiększający się (a więc o charakterze podmiotowo-przedmiotowym i autonomicznym), zasadniczy dla sensu duszy. Według Parmenidesa jest (jedynym ?) wiarygodnym narzędziem poznawczym i kryterium prawdy. Z kolei w opinii Empedoklesa jest zawodny i powinien być poddawany sprawdzeniu. Dla Filolaosa jest pełnią autonomii, przy czym autonomia ta odnosi się w dalszej konsekwencji do działania. We fragmencie Leukipposa daje się on odnieść do zasady psychologicznej. Według Demokryta jest wskazówką, bogatą treścią, siłą, wyznacza kierunek działania, ma charakter prospektywny (wy-czucie?), odnosi się do ciała i do duszy, ale w powiązaniu z duszą jest autonomiczny.

Widać, że *logos* odnosi się do trzech wymiarów zgodnie z tradycyjnym podziałem filozofii na ontologię (Heraklit, Leukippos), epistemologię (Parmenides, Empedokles), filozofię praktyczną (Filolaos, Demokryt). Daje się to przenieść na interpretację w świetle uczuciowości. Wówczas okazuje się, że przeżycie jest ontologicznie autonomiczne, a równocześnie stanowi ostateczny sens psychiki (także z fragmentu Leukipposa wynika, że *logos* wyjaśnia głębię zachodzących zjawisk psychicznych). Od strony poznawczej jest kryterium prawdy – tkwi w piersi, a więc jest powiązany z treściami gromadzonymi w wyniku poznania uczuciowego, choć niekiedy powinien być poddawany innemu kryterium (Empedokles nie mówi jakiemu). W sferze praktycznej przeżycie – tu także – jest sferą

---

<sup>28</sup> Plutarch tego nie przytacza. Odnośny kontekst u Plutarcha brzmi: *Taki człowiek, czując szacunek dla samego siebie, nie gardząc nikim, tylko pełen satysfakcji i radości, że jest jednocześnie godnym świadkiem i widzem pięknych czynów – wykazuje, że pierwiastek rozumu już się w nim zakorzenił i rozrasta się, i że według słów Demokryta, „nawyka do czerpania przyjemności z własnego wnętrza”* (tłum. Z. Abramowiczówna).

<sup>29</sup> Spinoza, *Ethica* III (def. II).



autonomiczną, choć może także łączyć poziom cielesny i psychiczny. Ma charakter antycypacyjny lub projekcyjny. Prowadzi człowieka w jego działaniu, między innymi być może dlatego, że jest syntezą doświadczenia przeżytego i już zdobytego. Szczególnie dla Heraklita i dla Filolaosa (czy może jeszcze bardziej dla przytaczającego jego myśl Arystotelesa) *logos* jest powiązany z duszą, osobowością (*psyche*) czy jaźnią (*hemeis*). We fragmencie Heraklita związek ze znaczeniem *przeżycie* ma charakter bardziej hipotetyczny, jednak we kontekście Filolaosa – Arystotelesa jest on eksplicytny: *logos* obejmuje (przekracza?) bowiem myśli, doznania i czyny.

Jeśli przyjąć powyższą próbę rekonstrukcji z pozycji wyszukania pojęcia koniecznego do zbudowania pełnej antropologii czy psychologii uczuć, łatwiej odejść od rutynowej opinii, że Presokratycy kierowali swe analizy na *physis*<sup>30</sup>, opinii, która jeśli w ogóle dopuszcza, że interesowali się oni antropologią, to głównie z zawężeniem do rozumu ludzkiego<sup>31</sup>. Wtedy można dodać do funkcjonujących i znanych już znaczeń *logos* jeszcze i to: *przeżycie*. Wówczas bardziej zrozumiałe stają się zabiegi Platona, który, podobnie jak i Presokratycy, opisując rzeczywistość ludzką, ujmuje ją wielopoziomo i, często, posługuje się w tym względzie metaforą. Właśnie ta część duszy, która opowiada *logos*, jest jej rzeczywistością najpełniejszą: głębią, sensem, kryterium i wartością. W przeżyciach spoczywa bowiem pamięć, która ma podstawowe znaczenie dla ontologii anamnezy.

Istotne wydaje się ewentualne uściślenie czy wyjaśnienie treści metafory głębi. W ujęciu Maxa Schelera – który używa głębi jako kryterium w różnicowaniu poziomów uczuć, choć nie powołuje się on na Heraklita – trzeba ją bowiem rozumieć jako metaforę, choćby dlatego że sam filozof umieszcza je w decydującym miejscu w cudzysłowie: *Dieses phänomenale Merkmal der »Tiefe« des Gefühls finde ich aber nun wesentlich verbunden mit vier wohl charakterisierten Stufen des Gefühls, die der Struktur unserer gesamten menschlichen Existenz entsprechen.*<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> Istnieją wyjątki, np. A.–E. Chaignet, *Histoire de la psychologie des Grecs avant et apres Aristote*, [in:] A.–E. Chaignet, *Histoire de la psychologie des Grecs*, t. 1, Hachette, Paris 1887, s. 134: *Nous avons vu le rôle et l'importance de la Psychologie dans l'histoire de la philosophie antérieure a Socrate: elle est le fondement de tous les systèmes.*

<sup>31</sup> Istnieją wyjątki, np. J. Frère, *Les Grecs et le désir d'être. Des Préplatoniciens à Aristote*, Les Belles Lettres, Paris 1981, s. 3: *Il serait partiel et partial de ne voir dans la philosophie greque qu'une philosophie de la raison et de la loi.*

<sup>32</sup> M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, [2 wyd.] Max Niemeyer, Halle a. d. S. 1921, s. 344.

Być może chodzi tu o rdzeń, skoro wcześniej przeciwstawia głębię [*aus unserer zentralen Ichtiefe gleichsam heraus in eine*] *peripherere Schicht unserer seelischen Existenz*<sup>33</sup>, o tę część, która nie może zostać zamieniona na inną i którą określić by można jako nośnik tożsamości bytowej osoby. Dla Heraklita najgłębszy w jaźni jest *logos* (*przeżycie*), zaś dla Schelera te najgłębsze to 4) czysto duchowe uczucia metafizyczno–religijne, „*uczucia zbawcze*” [które] *odnoszą się do rdzenia duchowej osoby jako niepodzielnej całości*<sup>34</sup>. Ale czy ten rdzeń daje się opisać z pominięciem sfery uczuciowej – przeżyć?

## Bibliografia

- Canto-Sperber M., Brisson L., *Ce qu'il faut savoir avant d'aborder l'étude de la pensée antique*, [in:] M. Canto-Sperber, J. Barnes, L. Brisson, J. Brunschwig, G. Vlastos: *Philosophie grecque*, PUF, Paris 1997, s. 781–826.
- Chaignet A.–E., *Histoire de la psychologie des Grecs avant et après Aristote*, [in:] Idem, *Histoire de la psychologie des Grecs*, t. 1, Hachette, Paris 1887.
- Coxon A. H., *The Fragments of Parmenides. A critical text with introduction, translation, the ancient testimonia and a commentary*, Van Gorcum, Assen – Maastricht 1986.
- Descartes R., *Principia philosophiæ*, [in:] *Œuvres de Descartes*, (ed.) Ch. Adam, P. Tannery, J. Vrin, Paris 1957, t. VIII.
- Descartes R., *Les principes de la philosophie*, [in:] *Œuvres de Descartes*, (ed.) Ch. Adam, P. Tannery, J. Vrin, Paris 1957, t. IX.
- Descartes R., *Méditations métaphysiques*, [in:] *Œuvres de Descartes*, (ed.) Ch. Adam, P. Tannery, J. Vrin, Paris 1957, t. IX.
- Diels H., Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. 1–3, [wyd. 6] 1952 [przedr.] Weidmann, Hildesheim 1989 [= DK].
- Frère J., *Les Grecs et le désir d'être. Des Préplatoniciens à Aristote*, Les Belles Lettres, Paris 1981.
- Hartmann N., *Wprowadzenie do filozofii. Autoryzowany zapis wykładu wygłoszonego w semestrze letnim 1949 roku w Getyndze*, tłum. A. J. Noras, Warszawa 2000.
- Heidegger M., *Logos (Heraklit, Fragment 50)*, [in:] M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, [wyd. 4] Neske Pfullingen, Stuttgart 1978, s. 199–221.
- Heidegger M., *Logos (Héraclite, fragment 50)*, trad. A. Préau, [in:] M. Heidegger, *Essai et Conférences*, trad. A. Préau, Gallimard, Paris 1958, s. 249–278.
- Heidegger M., *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, Gallimard, Paris 1967.

<sup>33</sup> M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, s. 343.

<sup>34</sup> Idem, *O sensie cierpienia*, tłum. A. Węgrzecki, [in:] M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1994, s. 8–9. Por. także M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, s. 344: *geistige Gefühle (Persönlichkeitsgefühle)*.

- Heidegger M., *Heraklitos Lehre vom Logos*, [in:] M. Heidegger, *Heraklit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1979, s. 183–387.
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, (red.) D. Gierulanka, [wyd. 3], Warszawa, t. 1: *Ontologia egzystencjalna*.
- Ingarden R., *Wykłady z etyki*, (red.) A. Węgrzecki, Warszawa 1989.
- Ingarden R., *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] R. Ingarden, *Ksiąteczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972, s. 77–190.
- Krokiewicz A., *Wstęp*, [w:] J. Rozwadowski, *Prawda życia*, Kraków 1937
- Krokiewicz A., *Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, Warszawa 1960
- Lexicon of Presocratic Philosophy*, t. 1 and 2, Academy of Athens – Research Center for Greek Philosophy, Athens 1988, 1994.
- Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., *A Greek–English Lexicon with a Supplement*. Oxford [9 ed.] 1940 [reimpr. 1989], Clarendon Press [= LSJ].
- Paquet L., Roussel M., Lafrance Y., *Les présocratiques: Bibliographie analytique (1879–1980)*, t. 1–2, Bellarmin – Les Belles Lettres, Montréal – Paris 1988–1989.
- Pigeaud J., *La maladie de l'âme. Etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Les Belles Lettres, Paris 1981.
- Platon, *Opera*, (ed.) J. Burnet, Oxford 1903.
- Plutarch, *Jak można stwierdzić własny postęp w cnocie*, tłum. Z. Abramowiczówna, [w:] Plutarch, *Moralia (wybór)*, tłum. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1977, s. 43–67.
- Price A. W., *Mental Conflict*, Routledge, London–New York 1995.
- Proust M., *La Prisonnière*, (ed.) N. Mauriac Dyer, Librairie Générale Française, Paris 1993.
- Rozwadowski J., *Prawda życia*, Kraków 1937.
- Scheler M., *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, [2 wyd.] Max Niemeyer, Halle a. d. S. 1921.
- Scheler M., *O sensie cierpienia*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1994, s. 3–60.
- Spinoza, *Ethica*, (red.) J. van Vloten, J. P. N. Land, M. Nijhoff, Haag 1905.
- Šijakovič B., *Bibliographia Praesocratica: A Bibliographical Guide to the Studies of Early Greek Philosophy in its Religious and Scientific Contexts with an Introductory Bibliography on the Historiography of Philosophy*, Les Belles Lettres, Paris 2001.
- Taylor C. C. W., *Pleasure, knowledge and sensation in Democritus*, [in:] *Phronesis* 12, 1967, s. 6–27.
- Vlastos G., *Ethics and Physics in Democritus* [1945/1946], [in:] *Studies in Greek Philosophy in: Studies in Greek Philosophy*, t. 1, (red.) D. W. Graham, University Press, Princeton 1995, s. 328–350.
- Węcłowski Z., *Słownik grecko-polski*, [wyd. 6] Skład Główny w Księgarni Wydawniczej L. Igla, Lwów 1929.

- Zaborowski R., *Rozumienie logos. Presokratycy – Platon*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1998, nr 3, s. 89–113.
- Zaborowski R., *Rola uczuć w filozofii greckiej przed Sokratesem* (Warszawa 1998, mps w Bibliotece IFiS PAN: D. P. 273).
- Zaborowski R., *Homer Staszica*, „Zeszyty Staszicowskie” 2004, nr 4, s. 275–287.
- Zaborowski R., *Les sentiments chez les Préplatoniciens et les modernes – coïncidences ou influences?*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 2007, nr 1 (52), s. 47–74 [streszczenie polskie: s. 74, English summary: s. 75, on-line: <http://www.ihn-pan.waw.pl/redakcje/kwartalnik/artykuly/zaborowski.pdf>].
- Zaborowski R., *Sur le sentiment chez les Présocratiques. Contribution psychologique à l'étude philosophique des sentiments*, [w druku].

Wiesław Walentukiewicz

## Budowanie pojęć porządkujących za pomocą ostensji

Porządkujemy (szeregujemy) w obrębie zbioru, na podstawie jakiegoś kryterium (które czasami jest dane w percepcji). Zadaniem pracy jest podanie formalnych własności percepcyjnych narzędzi porządkujących (głównie relacji), zarówno tych, o których piszą filozofowie, jak i tych, o których piszą psycholodzy. Chcemy zwrócić uwagę, iż w percepcji możliwe jest wykorzystanie narzędzi złożonych pod względem formalnym.

Porządkować dźwięki musi umieć np. stroiciel fortepianów. Czy nie uczy się tej zdolności na podstawie percepcji? Idea jest taka: kiedy będzie zbudowane pojęcie klasyfikujące, wówczas można dokonać uporządkowania egzemplarzy podpadających pod nie. Nasze umysłowe zdolności do tworzenia pojęć porządkujących mogą być wykorzystywane w obróbce danych płynących z percepcji. Budowane są wówczas umysłowe reprezentacje uporządkowanych przedmiotów. Zaczniemy od przedstawienia tego, co jest wiadome na temat szeregowania. Potem postaramy się podać formalną charakterystykę relacji porządkujących zbiorów.

### Dwa spojrzenia na pojęcia porządkujące Sporządzenie filozoficzne. Stopniowanie cech fizycznych

Pojęcia możemy podzielić na klasyfikujące oraz porządkujące. W pierwszym przypadku chodzi o podanie kryterium pozwalającego ustalić należenie lub nienależenie do zbioru, w drugim przypadku chodzi o uporządkowanie zbioru ze względu także na pewne kryterium. Pojęcia te różnią się strukturą: pojęcia klasyfikujące mają strukturę funkcji zdaniowej o postaci  $F_1x$ , gdzie  $F_1$  jest własnością, którą posiada przedmiot  $x$ , natomiast pojęcia porządkujące mają strukturę funkcji zdaniowej o postaci  $xF_2y$ , gdzie  $F_2$  jest pewną relacją zachodzącą między  $x$  i  $y$ <sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> T. Pawłowski, *Tworzenie pojęć i definiowanie w naukach humanistycznych*, Warszawa 1978, s. 100.

Albo ustalamy własność, np.  $x$  jest twarde, albo orzekamy własność porównawczą, np.  $x$  jest twardsze od  $y^2$ . W opisie porządkującym porównujemy przedmioty pod pewnym względem, np. jasności barwy, ustalając ich kolejność<sup>3</sup>, np.  $x$  jest jaśniejszy od  $y$ .

W powyższej charakterystyce o kolejności egzemplarzy w szeregu decyduje bezpośrednio porównanie ich ze sobą pod względem stopnia posiadania cechy fizycznej. Powyżej wymieniona relacja porządkująca jest dwuargumentowa. Przyjmijmy, iż porządkowanie dokonujące się za pomocą takich relacji jest porządkowaniem prostym (wyrażonym w postaci pojedynczego zdania) bezpośrednim (o kolejności w szeregu decyduje bezpośrednio porównanie ocenianych egzemplarzy). Nazwijmy takie porządkowanie ujęciem I.

Jest jednak i inna charakterystyka pojęć porządkujących. Opis szeregujący bazuje na typie, a typem

... jest człon szeregu wyróżniony w tym celu, aby przedmioty opisywane można było scharakteryzować przez ich mniejszą lub większą odległość od przyjętego typu w szeregu<sup>4</sup>.

W powyższej charakterystyce ważny jest typ. W stosunku do niego oceniana jest pozycja innych egzemplarzy. Poprzez porównanie z typem ustalana jest kolejność ocenianych egzemplarzy. To drugie ujęcie podobne jest, tak przynajmniej nam się wydaje, do poglądów głoszonych przez psychologów. Przyjrzyjmy się ich tezom.

### Spojrzenie psychologiczne. Prototypy i stopień prototypiczności

Rosch<sup>5</sup> twierdzi, iż zbiory (np. *psów*, *barw*) są ustrukturyzowane wokół prototypów<sup>6</sup> lub przykładów bardziej prototypowych:

---

<sup>2</sup> T. Czeżowski, *Logika*, Warszawa 1968, s. 167.

<sup>3</sup> Ibidem, s. 165.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 166.

<sup>5</sup> E. Rosch, *Principles of Categorization*, [in:] *Cognition and Categorization*, (eds) E. Rosch, B. B. Lloyd, New Jersey 1978.

<sup>6</sup> T. Maruszewski, *Psychologia poznania*, Gdańsk 2002, s. 311.

Przez prototypy kategorii generalnie mamy na myśli najjaśniejsze przykłady członkostwa w kategorii, określone operacyjnie na podstawie ludzkiej oceny co do bycia dobrym członkiem kategorii<sup>7</sup>.

Im oceniany egzemplarz jest **bardziej podobny do** prototypu, tym **jest lepszym przykładem**. Potwierdzenie idei, iż są lepsze i gorsze egzemplarze w zbiorze, psycholodzy odnajdują w wynikach swoich badań empirycznych. Na przykład drozd jest oceniany jako lepszy przykład zbioru *ptak* niż pingwin czy też struś. Kiedy Rosch prosiła o podawanie przykładów dla jakiegoś zbioru, to wówczas pytani w krótkim czasie podawali na pierwszym miejscu najbardziej reprezentatywnych członków, mniej reprezentatywnych podawali później i po dłuższym namyśle. Inni członkowie zbioru byli oceniani w stosunku do bardziej typowych. Na przykład Amerykanie oceniają inne kraje w stosunku do Stanów Zjednoczonych (USA jest bowiem dla nich najbardziej reprezentatywnym przykładem kategorii *kraj*). Kanada **jest prawie taka jak** Stany Zjednoczone, Niemcy mniej, a Kuba nie jest krajem takim jak Stany Zjednoczone.

Psycholodzy, uzasadniając swoje stanowisko, powołują się też na wyniki prac językoznawców. Efekty porządkowania przedmiotów odnajdziemy bowiem w języku. Jeśli chodzi o składnię, to słowa odnoszące się do prototypów są umieszczone najczęściej w drugiej części zwrotu: „... jest istotnie...”, „... jest prawie, że...”, „... jest faktycznie...”, „... jest takie, jak...” Zwroty takie, zdaniem Lakoffa<sup>8</sup>, określają metaforyczny dystans między prototypami a innym elementem zbioru. Na przykład możemy powiedzieć, że Jan ma prawie 1000 zł, gdy Jan faktycznie ma 997 zł, ale nie powiemy, że Jan ma prawie 997 zł w sytuacji, gdy Jan ma 1000 zł. Krótko mówiąc, dystans między egzemplarzami zbioru może być ustalony za pomocą „hedges” („prawie, że”, „istotnie”), językowych zwrotów, które odzwierciedlają psychologiczną relację między egzemplarzami<sup>9</sup>. W języku oddana jest więc niesymetryczność relacji między prototypami a innymi elementami zbioru. Gdyby relacje te były symetryczne, wówczas możliwe byłoby umieszczenie słów oznaczających prototypy po lewej stronie zwrotu „... jest istotnie ...”. Nie każdy jednak przykład może występować po prawej stronie tego zwrotu. Nie można powiedzieć, że Jan ma prawie 998 zł, gdy ma tylko 997 zł. Po prawej stronie występować mogą tylko prototypy.

Podsumujmy stanowisko psychologów. W związku z porządkowaniem wymieniają co najmniej trzy relacje: *jest podobny*, *jest taki jak* oraz *jest lepszym*

<sup>7</sup> E. Rosch, op.cit., s. 36.

<sup>8</sup> G. Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things*, London 1987.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 122–124, 138–139.

przykładem. Badając współczesną literaturę psychologiczną, można się przekonać, iż podobieństwo (które można ustalić na drodze percepcji) nie tylko pozwala określić członkostwo w zbiorze, ale także jest narzędziem porządkującym egzemplarze zbioru<sup>10</sup>. Podobieństwo nie jest relacją jednoznacznie określoną w literaturze. Jest terminem o wielu znaczeniach. Czasami rozumie się ją jako relację niesymetryczną (*x jest podobne w pewnym stopniu do y, lecz y nie jest podobne do x w tym samym stopniu*), czasami jako symetryczną (*x i y są podobne*). Pobieźnie analizując, możemy przyjąć, iż *jest podobny do* i *jest taki jak* są relacjami tożsamyymi. Dla naszych potrzeb takie stwierdzenie nie jest szkodliwe. Są one używane w podobnym znaczeniu w tych samych kontekstach – w kontekstach związanych z klasyfikacją i porządkowaniem przedmiotów. Nam chodzi o podanie formalnej charakterystyki relacji porządkujących. Stąd charakterystyka ta może być dla nich wspólna. Aby nie wprowadzać zamieszania, uznajemy, iż w przypadku porządkowania chodzi o szczególny typ podobieństwa – o podobieństwo będące relacją niesymetryczną. Przyjmijmy, iż jest to relacja *jest taki jak* i pozostaniemy na razie na tym ogólnym wyodrębnieniu relacji.

Powyższa relacja ustala odległość ocenianego egzemplarza od prototypu. Ujmując rzecz w największym uproszczeniu, dla psychologów osoba dokonująca porządkowania musi mieć **prototyp**, czyli taki egzemplarz, z którym porównywane są oceniane egzemplarze. Miejsce egzemplarzy w szeregu ustala się poprzez porównanie z nim. Podobnie twierdzą filozofowie – istnieje typ, w stosunku do którego wyznaczane jest miejsce w porządku. Prototypy oraz typy nazwijmy punktami odniesienia. Przyjmujemy, iż potrzeba oraz zdolność budowania punktów odniesienia są wrodzone. Na początku nauki języka pierwsze pokazywane przykłady mają pomóc instruowanemu zbudować taką reprezentację, która umożliwi w zetknięciu z **najczęściej** spotykanymi egzemplarzami rozpoznanie, do którego zbioru on należy. W zależności od tego, jakie egzemplarze najczęściej występują na danym obszarze, taka powstaje reprezentacja punktu odniesienia. Oczywiście rzadziej występujące egzemplarze też trzeba pokazywać, lecz czyni się to w drugiej kolejności. Najbardziej rzadkimi egzemplarzami może interesować się specjalista. Przykładami ważnymi w budowaniu punktu odniesienia są też te, które są wydatne fizjologicznie i te, które są wyróżniane ze względów kulturowych.

---

<sup>10</sup> Podobieństwo występuje w wielu odmiennych kontekstach: raz wyznacza zakres nazwy, np. *x jest podobne ogólnie do wzorca y i y należy do zakresu nazwy definiowanej, to x należy do zakresu nazwy definiowanej lub x jest bardziej podobny do wzorca y niż do wzorca z i y należy do zakresu nazwy definiowanej, a z nie należy, to x należy do zakresu nazwy definiowanej*; innym razem wyznacza miejsce egzemplarza w porządku: *x jest bardziej podobny do wzorca y niż v, stąd x jest lepszym przykładem niż v*.



Mniej wydatne fizjologicznie i te, które nie są często wyróżniane ze względów kulturowych, są rzadziej dane w percepcji i dlatego mają mniejszą szansę stać się punktami odniesienia. Podstawowe kryterium wyboru punktu odniesienia ma więc charakter ilościowy. Na tym poprzestańmy. Punkt odniesienia jest więc wyznaczony przez częstotliwość prezentacji (**aspekt geograficzny**) i/lub przez intensywność oddziaływania na zmysły (**aspekt fizjologiczny**), i/lub ważność kulturową (**aspekt socjologiczny**). Punkt odniesienia w ujęciu filozoficznym, choć określany jest fizycznie, zaliczmy do wyróżnionych ze względów kulturowych.

Im częściej punkt odniesienia jest dany percepcyjnie i/lub im silniej działa na zmysły, i/lub im ważniejszy jest ze względów kulturowych, tym większa szansa, że stanie się punktem odniesienia, z którym inne egzemplarze będą porównywane. Punkt odniesienia może być wprowadzony w oparciu o akt nazywania:

*to – jest N,*

*N* jest wprowadzaną nazwą.

Podczas takiej czynności przyczepia się nalepkę przedmiotowi, który najczęściej występuje i/lub jest wydatny fizjologicznie, i/lub jest ważny kulturowo. Przejdźmy teraz do doprecyzowania relacji *jest taki jak*.

Poza punktami odniesienia w zbiorze są też przedmioty *takie jak*. O każdej parze przedmiotów można powiedzieć, że jeden z nich *jest taki jak* ten drugi pod jakimś wybranym względem. Należałoby więc określić względ, pod którym uznajemy, że jeden z nich *jest taki jak* ten drugi. Stąd przyjmujemy, iż można mówić o relacji *jest taki jak pod jakimś względem W* (np. pod względem *twardości, odwagi* czy też *realizowania zasad demokracji*).

Sama ta relacja pozwala jedynie zaliczyć do zbioru inne desygnaty. Aby można było szeregować egzemplarze relacja porządkująca musi być stopniowalna. Potwierdzenie tezy o stopniowalności znajdziemy w literaturze<sup>11</sup>. Zdaniem Rosch:

Mówienie o prototypach jest wygodną gramatyczną fikcją; to, co faktycznie mamy na myśli, to są oceny stopnia prototypiczności<sup>12</sup>.

Bez dodania elementu porządkującego jest to relacja ustalająca jedynie przynależność do zbioru. Należałoby więc dodać określenie, które pozwala porządkować egzemplarze. Porządek oddany będzie poprzez użycie zwrotów określających

---

<sup>11</sup> R. L. Goldstone, L. W. Barsalou, *Reuniting perception and conception*, „Cognition” 1998, no. 65, s. 231–262.

<sup>12</sup> E. Rosch, *op.cit.*, s. 40.

cych stopień odległości od prototypu. Miejsce bowiem egzemplarza w porządku zależy od psychologicznej oceny odległości od punktu odniesienia. Dodatkowych określeń może być wiele. Wymieńmy jedynie niektóre: *bardziej niż, mniej niż, w większym stopniu niż, w mniejszym stopniu niż* itp. Jeśli uwzględnimy te słowa, wówczas otrzymamy takie oto relacje porządkujące: *jest bardziej taki jak... niż... pod względem W, jest w większym stopniu taki jak... niż ... pod względem W* itp.

Spieszę z istotną uwagą: relacja ta nie jest tożsama z podobieństwem ogólnym, które pozwala ustalić skład zbioru z wielu powodów. Wymienię tylko jeden: są to różne relacje ze względów formalnych. Wyżej wymieniona nie jest relacją symetryczną, choć jest przechodnią, natomiast podobieństwo ogólne pozwalające ustalić skład zbioru jest symetryczne, choć nie jest przechodnie (opis tego podobieństwa będzie można znaleźć w pracy Walentukiewicza<sup>13</sup>).

Należy też zwrócić uwagę na to, iż relacja porządkująca *jest bardziej taki jak ... niż ... pod względem W*, w odróżnieniu od ujęcia I, jest trójargumentowa:  $x$  *jest bardziej taki jak punkt odniesienia z niż  $y$  pod względem  $W$*  ( $F_3(x, y, z)$ ,  $x, y$  są porównywanymi obiektami,  $z$  jest punktem odniesienia). Nazwijmy to porządkiem prostym pośrednim (porównanie dokonuje się poprzez punkt odniesienia). W ujęciu I po prawej stronie relacji nie musi występować punkt odniesienia, może być przedmiot, który w szeregu zajmuje miejsce obok ocenianego egzemplarza.

Skoro ma być to relacja, która pozwala porządkować na podstawie percepcji, należy uwzględnić też i to, iż czasami nie jesteśmy w stanie stwierdzić różnicy między ocenianymi egzemplarzami. Przyjmujemy wówczas, iż porównywane egzemplarze są takie same jak punkt odniesienia:  *$x, y$  są takie same jak punkt odniesienia z pod względem  $W$* . Po uwzględnieniu i tej ostatniej uwagi możemy naszą relację porządkującą w ujęciu II określić tak:  *$x, y$  są takie same jak punkt odniesienia z lub  $x$  jest bardziej taki jak punkt odniesienia z niż  $y$  pod względem  $W$* .

Jeśli chodzi o podaną w ujęciu I relację porządkującą, to także należałoby uwzględnić to, iż w percepcji często nie potrafimy ustalić, który z przedmiotów ma pewną własność w stopniu większym. Dlatego będziemy mówili o np. relacji *bycia tak samo twardym lub twardszym*.

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, możemy uznać, iż są co najmniej dwa spojrzenia na budowę pojęć szeregujących. Ujęcie I, zgodnie z którym o miejscu

<sup>11</sup> R. L. Goldstone, L. W. Barsalou, *Reuniting perception and conception*, "Cognition" 1998, no. 65, s. 231–262.

<sup>12</sup> E. Rosch, op.cit., s. 40.

<sup>13</sup> W. Walentukiewicz, Zarys koncepcji definicji deiktycznych [w przygotowaniu].

w porządku decyduje stopień posiadania cechy fizycznej, co jest wyrażone w opisie, w którym stosunek między porównywanymi egzemplarzami ustala relacja fizyczna, np. *twardszy od*. Porównanie dokonuje się bezpośrednio pomiędzy ocenianymi egzemplarzami. Jest też ujęcie II. Zgodnie z nim o miejscu w porządku decyduje porównanie ocenianych egzemplarzy z prototypem. Ustalany wówczas jest stopień *bycia takim jak pod względem W* w stosunku do prototypu i stopień ten decyduje o miejscu w porządku. Porównywanie dokonuje się w sposób pośredni.

Wydaje się, iż na podstawie tego, co piszą psychologowie możemy doszukać się jeszcze innego ujęcia. Zgodnie z nim porządkujemy egzemplarze ze względu na relację *bycie lepszym (gorszym) przykładem pod względem W* (uwzględniamy relatywizację do pewnego względu. Jeden obiekt może być lepszym przykładem od obiektu drugiego pod jakimś względem, ale pod innym względem drugi obiekt może być lepszym przykładem od tego pierwszego). Dokonuje się wówczas psychologiczna ocena stopnia prototypiczności. Ocena ta odbywa się na podstawie percepcji:

Percepcja różnic co do typowości jest faktem empirycznym dotyczącym ludzkich ocen członkostwa w kategorii, [...] jak dobrym członkiem kategorii...<sup>14</sup>

Przyjmijmy, tak jak to uczyniliśmy w przypadku ujęcia I i II, iż na podstawie percepcji (choć nie w oparciu o bezpośrednią percepcję, zobacz poniższe uwagi) nie zawsze jesteśmy w stanie ocenić, czy dany egzemplarz jest lepszy (gorszy) od innego. Wówczas możemy uznać, iż są one sobie równe. Zgodnie z tą uwagą możemy powiedzieć, iż relacja porządkująca wygląda tak: *x i y są tak samo dobrymi przykładami lub x jest lepszym (gorszym) przykładem od y pod względem W*.

Ocena, czy egzemplarz jest tak samo dobrym lub lepszym (gorszym) przykładem nie dokonuje się jednak bezpośrednio na podstawie percepcji. Wydaje się, iż dla dokonania tej oceny potrzebne są zdania warunkowe o postaci:

*x jest tak samo twarde lub twardsze od y* → *x jest tak samo dobrym lub lepszym pod względem twardości przykładem jak y*,

czy też

*x i y są takie same jak prototyp z lub x jest taki jak prototyp z w większym stopniu niż y pod względem W* → *x jest tak samo dobrym lub lepszym przykładem jak y pod względem W*.

---

<sup>14</sup>E. Rosch, op.cit., s. 36.

Na podstawie percepcji uczeń ustala zachodzenie pewnej relacji (chodzi o te podkreślone). Nie jest jednak w stanie ocenić, czy  $x$  czy  $y$  jest tak samo dobrym lub lepszym przykładem pod pewnym względem  $W$ . Potrzebna jest dodatkowa wiedza: w pewnym zbiorze  $Z$ , np. *bycie twardszym* lub *bycie bardziej takim jak prototyp pod względem  $W$*  jest tym czynnikiem, który decyduje o ocenie *bycia lepszym* egzemplarzem. Przyjmijmy, iż jest to (w przeciwieństwie do dwóch poprzednich ujęć, które nazwaliśmy prostymi) porządkowanie złożone (składa się z co najmniej dwóch zdań) i nazwijmy je ujęciem III.

W porównaniu z ujęciem I i II ujęcie III dotyczy szczególnego rodzaju relacji porządkującej – relacji *bycia lepszym przykładem pod względem  $W$* . Obejmuje ona nie tylko aspekt fizyczny (np. *jeśli  $x$  jest twardsze od  $y$ , to  $x$  jest lepszym przykładem od  $y$  pod względem twardości*), lecz także kulturowy (np. *jeśli  $x$  jest w większym stopniu takie jak Stany Zjednoczone niż  $y$  pod względem realizacji zasad demokratycznych, to  $x$  jest lepszym przykładem państwa demokratycznego od  $y$* ). Wydaje się, że relacje porządkujące w ujęciu I (np. relacja fizyczna), II (np. *relacja jest bardziej takim jak pod względem  $W$* ) oraz III (np. *relacja bycia lepszym przykładem pod względem  $W$* ) są tożsame pod względem formalnym. Skoro tak jest, wówczas można podać dla nich wspólną charakterystykę formalną. Symbol  $P$  będzie reprezentował powyższe trzy typy relacji.

## Formalna charakterystyka relacji porządkujących

Spróbujmy teraz podać formalną charakterystykę powyższych relacji porządkujących.

Aby  $P$  była relacją porządkującą, musi spełnić wiele warunków. Po pierwsze musi być relacją zwrotną:

$$P \in \text{refl}(Z) \equiv \forall x' \in Z (x'Px')$$

Po drugie musi to być relacja słabo asymetryczna, tzn. nie może zachodzić między dwoma przedmiotami, które nie są sobie równe w obu kierunkach:

$$P \in \text{as}^*(Z) \equiv \forall x', y' \in Z (x'Py' \wedge x' \neq y' \rightarrow \neg y'Px')$$

Po trzecie musi to być relacja przechodnia, i ten warunek dobrze oddaje ideę punktów odniesienia – po prawej stronie relacji występuje tak samo dobry lub lepszy przykład:

$$P \in \text{trans}(Z) \forall x', y', z' \in Z (x'Py' \wedge y'Pz' \rightarrow x'Pz')$$

Warunek przechodniości możemy zinterpretować tak: *jeśli  $y'$  nadaje się tak samo lub lepiej na punkt odniesienia jak  $x'$  i  $z'$  nadaje się tak samo lub lepiej na punkt odniesienia jak  $y'$ , to  $z'$  nadaje się tak samo lub lepiej na punkt odniesienia*

jak  $x'$  (oczywiście coś *nadaje się tak samo lub lepiej* na punkt odniesienia pod pewnym względem  $W$ ).

Spełnienie trzech pierwszych warunków powoduje, że  $P$  możemy zaliczyć do relacji porządkujących zbiorów. Jeśli ponadto relacja porządkująca jest i spójna, tzn. w zbiorze przedmiotów nierównych sobie ustala, iż jeden z dwóch przedmiotów jest lepszym przykładem (tego wymagają np. konkursy psów):

$$P \in \text{con}(Z) \equiv \forall x', y' \in Z (x' \neq y' \rightarrow x' P y' \vee y' P x'),$$

wówczas relacja taka jest liniowo porządkująca. Nie mając wyraźnych tez przeciwnych, możemy przyjąć, iż  $P$  może być relacją liniowo porządkującą, bowiem jest zwrotna, słabo symetryczna, przechodnia oraz spójna<sup>15</sup>:

$$P \in \text{ord}(Z) \equiv P \in \text{refl}(Z) \wedge P \in \text{as}^*(Z) \wedge P \in \text{trans}(Z) \wedge P \in \text{con}(Z).$$

Nie wydaje się, aby instruowany w początkowej fazie nauki mógł osiągnąć taką zdolność. Nie jest on bowiem w stanie porównać wszystkich egzemplarzy. Potrafi co najwyżej porównać pewne tylko egzemplarze z punktem odniesienia oraz innymi egzemplarzami. Jeśli o pewnych parach przedmiotów nie wie, czy są takie same lub który z nich jest lepszy (gorszy) pod pewnym względem  $W$ , wtedy są one nieporównane. Porządkowane przedmioty mogą utworzyć wówczas zbiór zwany pseudodrzewem. W zbiorze tym relacja szeregująca porządkuje jedynie tylko pewne przedmioty i jest to uporządkowanie liniowe. Inaczej mówiąc, tylko pewne podzbiory w zbiorze uporządkowanym przez relację  $P$  są zbiorami liniowo uporządkowanymi. Uporządkowany przez taką relację zbiór  $Z$  jest pseudodrzewem wówczas, kiedy dla dowolnego elementu  $z$  tego zbioru, zbiór jego wszystkich poprzedników jest łańcuchem, tzn. kiedy ten zbiór poprzedników jest liniowo uporządkowany. Na przykład w zbiorze takim potrafimy ustalić punkt odniesienia, choć nie wszystkie elementy zbioru są porównane. Wiemy, że owczarek jest punktem odniesienia w zbiorze *psów*, chociaż nie ustaliliśmy, czy doberman czy też rottweiler jest tak samo dobrym lub lepszym przykładem w tym zbiorze. Czasami posiadamy kilka punktów odniesienia: uznajemy, że owczarek jest najlepszym przykładem psa, lecz ze względów emocjonalnych twierdzimy, że wzorcem psa, jeśli chodzi o charakter, jest jamnik.

Zadaniem ostatecznym jednak może być nauczanie porządkowania liniowego całego zbioru. Drogą do osiągnięcia tego celu jest nauczanie porządkowania liniowego jedynie fragmentów zbioru. Odpowiada to etapom kształtowania pojęć. Tę tezę jednak należy potwierdzić w badaniach psychologicznych.

W ostatniej fazie nauki relacja szeregująca może stać się relacją porządkującą liniowo egzemplarze zbioru (od mniej do bardziej typowego przykładu). Pseu-

<sup>15</sup>K. Kuratowski, A. Mostowski, *Teoria mnogości*, Warszawa 1978, s. 91.

dodrzewo staje się drzewem wtedy, kiedy zbiory tych poprzedników są liniowo oraz dobrze uporządkowane, tzn. kiedy posiadają element pierwszy<sup>16</sup>.

## Skutki edukacyjne

Niektóre pojęcia szeregujące oddają ewolucyjny charakter zbioru: pokazując samochody pierwsze i kolejne, aż do współczesnych umożliwiamy instruowanemu porównanie tych egzemplarzy, a przez to umożliwiamy mu postawienie hipotezy co do wyglądu samochodów niepokazanych i hipotezę co do kierunku rozwoju motoryzacji.

Porównując wilka z psem i mając na uwadze, iż wilk jest pradziadkiem domowego psa, możemy ustalić, jakie cechy zanikły i jakie pojawiły się nowe, a w konsekwencji możemy postawić hipotezę dotyczącą przyszłego wyglądu psa. Porównując układ kostny człowieka prehistorycznego i współczesnego, możemy pokazać kierunek rozwoju tego układu, a to z kolei umożliwia postawienie hipotezy pozwalającej wyznaczyć poprzednie, środkowe i przyszłe etapy rozwoju tego układu.

Krótko mówiąc, w ten sposób możemy nabyć wiedzę, pozwalającą ustalić przeszłe i przyszłe desygnaty nazwy definiowanej.

## Podsumowanie

Porządkować możemy w oparciu o relacje: fizyczne, np. *\_\_twardszy\_\_*; oparte na podobieństwie, np. *\_\_jest w większym stopniu taki jak \_\_, niż \_\_ pod względem W*; czy też relacje oparte na psychologicznej ocenie, np. *\_\_ jest tak samo dobrym jak \_\_ lub lepszym (gorszym) przykładem niż \_\_ pod względem W* (w miejscu *\_\_* pojawiają się nazwy porównywanych przedmiotów). Ocena egzemplarzy jako tak samo dobrych lub ocena, iż jeden egzemplarz jest lepszy od drugiego odbywa się w oparciu o zdania warunkowe: *jeśli ..., to \_\_ jest tak samo dobrym jak \_\_ lub lepszym przykładem niż \_\_ pod względem W*, gdzie w miejscu

---

<sup>17</sup> Jeśli uznamy, iż cechy ważne dla ptaków to: *fruwanie, pływanie i śpiewanie*, to za punkt odniesienia możemy uznać taki egzemplarz, który posiada każdą z tych cech w stopniu najwyższym, a inne egzemplarze będą umiejscowione w szeregu zależnie od tego, czy posiadają wszystkie te cechy, czy też część, i zależnie też od stopnia ich posiadania, np. jak dobrze potrafią fruwać, jak pięknie śpiewają i jak dobrze pływają. Za pomocą definicji ostensywnych można wyodrębnić poszczególne cechy i uczyć ustalania różnic w stopniu ich posiadania. Ocena bycia lepszym przykładem dokonuje się za pomocą zdań warunkowych o postaci: *x posiada tyle samo lub więcej cech i/ lub cechy te są tej samej lub lepszej jakości jak y*  $\rightarrow$  *x jest tak samo dobrym lub lepszym przykładem jak y pod względem W*.

kropek pojawia się nazwa percepcyjnej (fizycznej lub opartej na podobieństwie) relacji porządkującej (albo nazwa cechy wraz ze stopniem jej posiadania<sup>17</sup>), np. *\_\_ jest tak samo twardy jak \_\_ lub twardszy od \_\_*, lub *\_\_ są takie same lub \_\_ jest bardziej taki jak \_\_ niż \_\_ pod względem twardości*. Ostensywny punkt wyjścia (kiedy to nauczyciel pokazuje odpowiednie przykłady po to, aby uczeń nauczył się zauważać pewne różnice między przedmiotami) może, przy wykorzystaniu odpowiednich zdań warunkowych oraz mechanizmu porządkowania członków zbioru, doprowadzić ucznia do nabycia zdolności percepcyjnego oceniania *\_\_ jest tak samo dobrym lub lepszym (gorszym) przykładem niż \_\_ pod względem W* w zbiorze.

W początkowej fazie nauki języka należy pokazywać przedmioty, które najczęściej występują, są wydatne fizjologicznie i są uznawane w danej kulturze za najlepsze przykłady. Zapewnia to porozumienie między członkami społeczności językowej i kształtuje u kolejnych instruuowanych ich kryteria oceny przynależności do zbioru. Ułatwia też budowanie wspólnych punktów odniesienia.

Poprzez kolejne porównania uczeń może ustalić wzorzec, najlepszy przykład. Kiedy zbuduje taki wzorzec, wówczas będzie mógł porządkować egzemplarze ze względu na odległość od tego wzorca. Samo jednak porządkowanie nie wymaga zbudowania punktu odniesienia. Wystarczy, aby uczeń opanował zdolność porównania ocenianych przedmiotów pod względem np. słodkości: *x jest słodsze od y* (ujęcie I).

Jeszcze jedna uwaga. Wydawać się może, że jest jakaś zasadnicza różnica między filozofami i psychologami na temat pojęć porządkujących. Zdaniem filozofów przecież pojęcia porządkujące opierają się na kryteriach obiektywnych, opisy mają oddać uporządkowanie istniejące w świecie. Ocena ma charakter fizyczny. Natomiast zdaniem psychologów porządkowanie ma charakter subiektywny, zależny od czynników psychofizycznych. Ze względu na te różnice można byłoby definicje deiktyczne nazw pojęć porządkujących sformułować pod dwoma aspektami: aspektem ontologicznym, kiedy wprowadzamy nazwę relacji porządkującej, oraz psychologicznym, kiedy wprowadzamy nazwę *jest tak samo dobrym jak \_\_ lub lepszym przykładem niż \_\_ pod względem W*. Jednak bliższe zbadanie sprawy sugeruje, iż psychologiczna ocena *być tak samo dobrym jak \_\_ lub lepszym przykładem niż \_\_ pod względem W* musi opierać się na kryteriach np. fizycznych, jeśli porządkowanie ma być rzetelne.

---

<sup>16</sup> Ibidem, s. 91–94, 227.

Wojciech Krysztofiak

## **Część I. Egzystencjalistyczny model umysłu\***

(09.11.2006, 01.03.2007, odczyty w ramach seminariów czwartkowych organizowanych przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego oraz Polskie Towarzystwo Filozoficzne, oddz. w Szczecinie)

Celem niniejszego artykułu jest wyszczególnienie – na podstawie wypowiedzi Kierkegaarda, Heideggera, Sartre’a, Marcela oraz Jaspersa<sup>1</sup> – najbardziej ogólnych, paradygmatycznych założeń wyznaczających rozmaite, egzystencjalistyczne koncepcje podmiotowości (umysłu czy też świadomości). Prezentowany konstrukt teoretyczny ma charakter idealizujący w tym znaczeniu, że jest opisem jedynie pewnego modelu umysłu, którego aspekty strukturalne tylko w mniejszym lub większym stopniu jakoś kopiuje oryginalne charakterystyki umysłu akcentowane w rozmaitych, często konkurencyjnych, koncepcjach egzystencjalizmu.

Realizacja przedstawionego celu ma służyć zadaniu dokonania analitycznej parafrazy egzystencjalistycznego modelu umysłu. Tego typu parafraza pozwala na „odsłonięcie” tych charakterystyk modelu egzystencjalistycznego, które decydują o jego osobliwości czy też swoistości. Okazuje się, że filozofowanie egzystencjalistów stanowi, w świetle projektowanej parafrazy (w skrócie AE-modelu), pewien rodzaj gloryfikacji funkcjonowania umysłu ludzkiego w jego zaburzonym stanie funkcjonalnym. Tak zwane „autentyczne egzystowanie” (do którego nawiązują egzystencjaliści) można interpretować, na gruncie AE modelu, jako funk-

---

\* Niniejszy tekst jest fragmentem dwóch odczytów wygłoszonych w ramach czwartkowych seminariów organizowanych przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego i szczeciński oddział Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Odczyty te odbyły się w dniach: 09.11.2006, 01.03.2007. Rezultatem tych odczytów jest również artykuł: W. Krysztofiak, Frege, Husserl, Leśniewski i Heidegger. Bycie w perspektywie analitycznej, „Filozofia Nauki” [druku].

<sup>1</sup> Wybór wymienionych filozofów jest podyktowany ich „podręcznikową pozycją” w kształtowaniu prądu egzystencjalistycznego. Pominięty jest Merleau-Ponty’ego z tej racji, iż niektórzy historycy filozofii nie traktują tego filozofa jako egzystencjalisty. Oczywiście, można by w dziejach filozofii sięgać dalej. W filozofii Pascala czy św. Augustyna można by upatrywać początków egzystencjalizmu.



cjonowanie umysłu w stanie zaburzonym. Naszkicowane zadanie zostanie jednak zaprezentowane dopiero w kolejnym artykule: *Część II. Parafraza analityczna egzystencjalistycznego modelu umysłu*<sup>2</sup>.

Egzystencjalizm nie stanowi jednorodnej formacji filozoficznej. Historycy oraz systematycy filozofii wyróżniają, na przykład, egzystencjalizm teistyczny oraz egzystencjalizm ateistyczny. Jeszcze inni wskazują na egzystencjalizm jako filozofowanie z punktu widzenia podmiotu działającego (Kierkegaard, Camus) czy też jako filozofowanie z punktu widzenia widza (Heidegger, a nawet Sartre w niektórych partiach swojego dzieła). Z pewnością takie próby wyróżniania rozmaitych typów egzystencjalizmu można mnożyć na różne sposoby<sup>3</sup>. Fakt różnorodności egzystencjalizmów nie musi jednak dyskwalifikować hipotezy, że wszystkie one podpadają pod pewien wspólny styl filozofowania. W pracy uzasadniane jest, między innymi, stanowisko, że tym, co jest wspólne dla większości egzystencjalizmów, jest dwuwymiarowy, radykalnie mentalistyczny model umysłu, motywowany dwuwymiarowym modelem ekspresji językowej, na gruncie którego rozróżnia się dwa rodzaje dyskursu, odmiennie oceniane z punktu widzenia wartości wolności i autentycznej egzystencji.

## 1. Dwuwymiarowy model ekspresji językowej

W zamierzeniach swoich twórców, wszystkie egzystencjalizmy stanowią krytykę tak zwanego reifikującego czy też schematyzującego sposobu pojmowania człowieka. Otóż, metafora „egzystencja wyprzedza esencję” może zostać zinterpretowana jako wyrażająca to, że opis kondycji ludzkiej w aspekcie właściwości ogólnych, a więc przy pomocy wyrażen języka potocznego czy też wyrażen wyspecjalizowanych języków nauk humanistycznych, nigdy nie będzie stanowił adekwatnej charakterystyki indywiduum ludzkiego, gdyż na gruncie takich języków pomijany jest egzystencjalny aspekt natury ludzkiej. A dopiero właśnie jego ujęcie pozwala na satysfakcjonujące zrozumienie człowieka. Dlatego też egzystencjaliści rozróżniają dwa sposoby opisu człowieka. Pierwszy, reifikujący sposób opisu kondycji ludzkiej jest skorelowany z tak zwaną nieautentyczną egzystencją, podczas gdy drugi – z egzystencją autentyczną.

Według Kierkegaarda należy odróżnić dwa wymiary ontologiczne: wymiar abstrakcji oraz wymiar egzystencji. Ten pierwszy ma charakter logiczny, podczas

---

<sup>2</sup> W. Krysztofiak, *Część II. Parafraza analityczna egzystencjalistycznego modelu umysłu*, „Ruch Filozoficzny”, [artykuł złożony do publikacji].

<sup>3</sup> Zob. F. Copleston, *Filozofia współczesna. Badania nad pozytywizmem logicznym i egzystencjalizmem*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1981, s. 121–141.

gdy ten drugi jest „heraklitemską rzeką, pełną absurdów i paradoksów”. Egzystencja jest niewyraźna abstrakcyjnie. Kierkegaard porównuje próbę opisanie egzystencji do próby wysadzenia całego świata za pomocą jednego sylogizmu. Duński filozof zwraca uwagę na to, że egzystowanie i myślenie abstrakcyjne są nie do uzgodnienia. Każda próba ujednoczenia wymiaru abstrakcji i wymiaru egzystencji w myśleniu konkretnego człowieka musi doprowadzić do deformacji w jego pojmowaniu rzeczywistości – do kreacji jej widma, do obłąd<sup>4</sup>. Atrybutem wymiaru egzystencji jest prawda subiektywna jako dążenie do prawdy absolutnej, osiągalnej jedynie dla Boga. Stąd też egzystowanie staje się poniekąd prometejską próbą osiągnięcia *boskości*. Z tej racji prawda subiektywna konstituuje się w subiektywności jako niepewność istnienia Boga, jako paradoks, jako absurd. Z kolei atrybutem wymiaru abstrakcji jest prawda obiektywna; jest ona pożyteczna cywilizacyjnie w praktycznym życiu, które jednak nie jest egzystencją. Wszelkie próby zobiektywizowania (na przykład w postaci katechizmu) prawdy subiektywnej, czyli egzystencjalnej, stanowią grzech religijny i wywołują obłąd lingwistyczny (obecny w jaskrawy sposób w heglizmie)<sup>5</sup>. Innymi słowy, istnieją dwa fundamentalne sposoby wypowiedania się (mówienia), które są wzajemnie nieprzekładalne i nieunifikowalne. Wypowiadanie się na sposób abstrakcyjny (presuponujący logiczność) w odniesieniu do samego siebie jest manifestacją nieautentycznej egzystencji. Mowa wiary – subiektywna, paradoksalna, pełna napięcia i ryzyka – jest zaś przejawem autentyzmu egzystencji<sup>6</sup>.

Podobna dystynkcja na to, co jest wyrażalne w języku potocznym czy też w językach nauki, oraz to, co jest wyrażalne w radykalnie inny sposób, występuje w refleksji egzystencjalnej Heideggera. Według tego filozofa jedynie byty (*seien-des*) są wyrażalne w codziennym lub naukowym dyskursie, który presuponuje

---

<sup>4</sup> Zob. K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1975, s. 123–125, a także fragmenty dotyczące krytyki systemu Hegla, s. 270–276.

<sup>5</sup> Zob. K. Toeplitz, op.cit., s. 109–116. Warto zauważyć, że to Kierkegaard jest chyba pierwszym filozofem, który zwraca uwagę na fakt nadużyć językowych, na zjawisko obłąd lingwistycznego. Wittgenstein uważał, że Kierkegaard był jednym z najgłębszych myślicieli; przypisywał mu nawet świętość. Takie uwagi wypowiadał w okresie po napisaniu *Traktatu*. Zob. K. Gurczyńska, *Metafizyczne tezy „Traktatu logiczno-filozoficznego” Ludwika Wittgensteina*, Lublin 2000, s. 101–121. Być może koncepcja terapii lingwistycznej zrodziła się w filozofii analitycznej, między innymi pod wpływem Kierkegarda. Oczywiście, hipoteza, iż pojęcie terapeutyczno-lingwistycznej funkcji filozofii posiada swoją egzystencjalistyczną proveniencję, wymaga mocniejszego uzasadnienia. Na uwagę zasługuje fakt, że filozoficzna dychotomia: życie–śmierć, fundamentalna dla egzystencjalizmu, stanowiła wiodący motyw dyskursu Wittgensteina (zob. I. Ziemiński, *Śmierć, nieśmiertelność, sens życia. Egzystencjalny wymiar filozofii Ludwiga Wittgensteina*, Kraków 2006).

<sup>6</sup> Kierkegaard pisze: „jeśli czytasz słowo boże w naukowy sposób, ze słownikiem w rękę itd., to nie czytasz słowa bożego” (zob. K. Toeplitz, op.cit., s. 101).

logiczne myślenie. Bycie natomiast nie jest w taki sposób wypowiedalne lub artykułowane. Pytanie o sens bycia wymaga posłużenia się innym sposobem językowej ekspresji. Bycie jest jakoś ukryte (zakryte) w polu tego, co się zjawia w świadomości. Wszystko to, co się w tym polu zjawia, właśnie zjawia się na tle bycia; bycie jest w pewien metaforyczny sposób fundamentalnym tłem pola zjawiania się (nawet w ramach logicznego dyskursu) dowolnego bytu. Ale samego bycia nie da się wyrazić czy też pokazać tak, jak wyrażany jest byt. Według Heideggera bycie daje się wyrazić poprzez egzystencję, czyli taki sposób bytowania, którego istotą jest rozumiejące samoodnoszenie się. Egzystencja jest atrybutem tak zwanego *Dasein* (*jestestwa*), które zadaje pytanie o sens bycia<sup>7</sup>. Egzystowanie autentyczne jest właśnie egzystowaniem w obliczu pytania o sens bycia. Nieautentyczne egzystowanie jest zaś skorelowane z logiczno-abstrakcyjnym sposobem mówienia czy też opisywania własnego doświadczenia, które jest nakierowane na *seiendes* (to, co bytujące).

Sartre również w swoim dyskursie wykorzystuje dystynkcję na egzystencję autentyczną i nieautentyczną. Tę drugą charakteryzuje jako świadomość w „złej wierze”. „Zła wiara” posiada funkcję resentymentalną w tym znaczeniu, że w ramach tej postawy świadome Ja obniża wartość swojej wolności aby zrzec się własnej odpowiedzialności za nadawanie sensu własnej egzystencji. W ramach tej postawy świadomość dokonuje reifikacji siebie jako „bytu-w-sobie”. Ta postawa przejawia się w pojmowaniu własnej świadomości jako zdeterminowanej przyrodniczo, teologicznie, kulturowo, społecznie czy wreszcie psychologicznie (z pewnością „zła wiara” manifestuje się na niemal wszystkich płaszczyznach komunikacyjnych ludzkiej codzienności). W złej wierze świadoma jednostka tłumaczy swoje zachowania jako zdeterminowane różnymi czynnikami<sup>8</sup>. Artykułuje się ona językowo przede wszystkim w mowie codziennej. „Autentyczna egzystencja” wymaga, przeciwnie, odmiennego języka dla swojej ekspresji. A skoro zaś mowa wykorzystująca rozmaite schematy determinacyjne wymaga abstrakcyjno-logicznego myślenia, to wówczas – można wnioskować – autentyczna egzystencja wyraża się w mowie, której intencjonalność jest nastawiona na akt wolnego wyboru. Opis autentycznej egzystencji wymaga więc całkowicie odmiennego języka, różnego od języka naszego, codziennego komunikowania się (bazu-

<sup>7</sup> Zob. K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 26–42.

<sup>8</sup> Zob. J. P. Sartre, *Being and Nothingness*, trans. H. E. Barnes; Introduction by M. Warnock, Routledge: London 1991, rozdział: *Bad Faith*, s. 47–70. Zob. W. Gromczyński, *Egzystencjalizm Jeana Paula Sartre'a*, [w:] Z. Kuderowicz (red.), *Filozofia XX wieku*, T. 1, Warszawa 2002, s. 202–220. Według Gromczyńskiego zła wiara „Jest wyborem jednostki, przez który włącza ona swoje istnienie w determinizm teologiczny, biologiczno-psychologiczny lub społeczny” (s. 211).

jącego wszak na schematach determinacyjnych). Mowa autentyczna ma stanowić manifestację wolności<sup>9</sup>.

W refleksji Marcela dystynkcja na egzystencję autentyczną oraz nieautentyczną stanowi fundamentalne narzędzie filozofowania. Filozof ten rozróżnia pomiędzy poziomem ontologicznym istnienia, bycia czy też partycypacji w rzeczywistości a poziomem ontologicznym posiadania. Poziom posiadania jest nieautentycznym sposobem egzystencji człowieka. Natomiast poziom refleksyjnej egzystencji jest tym, który wymaga zajęcia przez podmiot intencjonalnej „postawy tajemnicy” względem doświadczanej rzeczywistości<sup>10</sup>. Marcelowska dystynkcja replikuje się w wymiarze językowym na dystynkcję na dwa sposoby mówienia. Z płaszczyzną posiadania skorelowane jest mówienie jako charakteryzowanie tego, co doświadczane przy pomocy kategorii abstrakcyjnych. Z kolei z płaszczyzną bycia skorelowane jest „mówienie w obliczu tajemnicy”, którego osobliwym rysem jest moment zaangażowania<sup>11</sup>. W charakteryzowaniu wyraża się myślenie, czyli „poznawanie, ustalanie czy też wyjaśnianie jakichś struktur”, którego właściwością jest moment depersonalizacji. W mówieniu w obliczu tajemnicy wyraża się tak zwane „myślenie o”, w którym ujawnia się moment personalizacji, a także moment istnienia tego, o czym ktoś myśli<sup>12</sup>. Opis autentycznej egzystencji nie jest więc charakteryzowaniem; wymaga całkowicie odmiennego stylu wypowiedzania się językowego.

---

<sup>9</sup> Sartre stwierdza: „jeśli człowiek raz pojął, iż to on sam stwarza wartości, może odtąd pragnąć tylko jednego: wolności jako podstawy wszelkich innych wartości”; „człowiek stale wychodzi poza siebie, projektując siebie i gubiąc się poza sobą – stwarza własne istnienie [...] nie ma on innego prawodawcy prócz siebie samego i że w samotności sam decyduje o sobie”. J. P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, [w:] Idem, *Problem bytu i nicości. Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. M. Kowalska, J. Krajewski, Warszawa 2001, s. 161; 166–167.

<sup>10</sup> T. Langan stwierdza: „W ujęciu Marcela poziom mieć oraz problemów, poziom egocentrycznego posiadania, poziom nauki, kawałkowania i dzielenia rzeczywistości, odpowiada poziomowi, który Heidegger nazywa »nieautentycznością egzystencji potocznej«” (zob. E. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, przeł. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski, Warszawa 1979, s. 366).

<sup>11</sup> Marcel w *Zarysie fenomenologii posiadania* stwierdza: „Charakteryzować znaczy to w pewien sposób posiadać, sądzić, że się posiada to, co się posiadać nie daje; znaczy to stworzyć mały abstrakcyjny wizerunek, model [...] – rzeczywistości, która tylko najbardziej zewnętrznie ulega takiemu niepoważnemu i fałszywemu upozorowaniu...” (G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1986, s. 145–146).

<sup>12</sup> Marcel mówi w *Dzienniku metafizycznym 1928–1933*: „Dużo rozmyślałem nad różnicą pomiędzy myśleniem a »myśleniem o«. Myśleć, to poznawać lub ustalać, lub wyjaśniać – pewną strukturę; myśleć o czymś to zupełnie co innego” (G. Marcel, *Być i mieć*, s. 26). W innym miejscu Marcel wskazuje, „że depersonalizacja [...] jest [...] niemożliwa w porządku myślenia o. Zawsze ktoś myśli o jakimś bycie czy jakiejś rzeczy” (Ibidem, s. 26–27). Wskazuje również na aspekt egzysten-

Wydaje się, iż spośród egzystencjalistów najbardziej wszechstronnie językiem i jego aspektami egzystencjalnymi zajmował się Jaspers. W eseju *Filozofia egzystencji* zwraca uwagę na zjawisko „utruty rzeczywistości” manifestujące się w powierzchownej wiedzy, w obiegowych zwrotach, w konwencjach, w graniu ról, w „maszynizacji” i umasowieniu<sup>13</sup>. Podmiot uwikłany w to zjawisko przejawia nieautentyczny sposób życia. Opozycyjnym do niego jest sposób życia polegający na doświadczaniu rzeczywistości – w postawie „stawania się sobą”, w nastawieniu na transcendencję, na *Wszehogarniające*<sup>14</sup>. Te dwa sposoby życia korelują się z dwoma sposobami mówienia. Jaspers wyróżnia mówienie przy pomocy znaków oraz mówienie przy pomocy słów. Znaki są arbitralne, jednoznaczne (martwe z tego powodu); nie posiadają „atmosfery ani tła osobowego”, wyczerpują się w definicji i są „bez reszty jasne”. Słowa zaś posiadają swoje dzieje, są wieloznaczne, „są życiem przekształcających się znaczeń”, są „dźwigane przez *Ogarniające*, wyrażają zagadkowość i nastrój”. Mówienie słowami umożliwia podmiotowi doświadczanie rzeczywistości czyli rozmaitych aspektów *Wszehogarniającego (Ogarniającego)*<sup>15</sup>. Język znaków jest językiem nauki, czyli logiki, matematyki, fizyki, chemii i innych dyscyplin. Jaspers uważa, że istnieją „chore” sposoby używania obu języków. Diagnozuje je jako rezultat „mieszania słów z pojęciami i rzeczami”. Kiedy mówca zrywa związek słowa z rzeczywistością, z doświadczeniem poprzez, które przejawia się *Ogarniające*, wówczas dochodzi do pustostłwia, „fałszywego prymatu terminologii” i w końcu do „totalnej degradacji człowieka w języku”<sup>16</sup>.

Bez wątplenia egzystencjalistyczny koncept autentycznego życia w opozycji do rozmaitych nieautentycznych sposobów ludzkiego bytowania umożliwia skonstruowanie dwuwymiarowego modelu ekspresji językowej. W autentycznym życiu (egzystencji) autentycznie mówimy, zaś w nieautentycznym (zdeterminowanym, zreifikowanym, „zmaszynizowanym”) życiu mówimy nieautentycznie.

---

cyjny „myślenia o”: „Myślę o jakiejś rzeczy, o jakimś bycie, i istnienie jest tutaj związane z owym faktem myślenia o niej czy o nim” (Ibidem, s. 32).

<sup>13</sup> Zob. K. Jaspers, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, tłum. D. Lachowska, A. Wołkiewicz, Warszawa 1990, s. 80–81.

<sup>14</sup> Jaspers tak mówi o tej postawie: „Rzeczywistość cofa się przed nami, aż wreszcie natrafimy na nią w transcendencji” (Ibidem, s. 140); „Doświadczenie tego, co rzeczywiste, zyskuje tylko wtedy, gdy staję się sobą. [...] Transcendencja [...] przemawia wyraźnie tylko do egzystencji. [...] Sposób, w jaki dotykamy nieznanego możliwości rzeczywistego, ujmując go jako jedność w naszej dziejowości i dzięki niej, decyduje o tym, jak bliscy jesteśmy rzeczywistości” (Ibidem, s. 142).

<sup>15</sup> Zob. Ibidem, s. 204–214.

<sup>16</sup> Zob. Ibidem, s. 236–242.

## 2. Intencjonalność mowy

Mówienie jest aspektem intencjonalnej aktywności człowieka. Poprzez mówienie użytkownik języka intencjonalnie odnosi się do rozmaitych przedmiotów. Z mową skorelowane jest więc pole odniesień intencjonalnych. Ponieważ w świetle egzystencjalizmu mowa przyjmuje jedną z dwóch postaci: autentyzmu lub braku autentyzmu, zatem pole odniesień intencjonalnych mowy może być potraktowane jako rozwarstwione na autentyczną oraz nieautentyczną rzeczywistość odniesień intencjonalnych. Autentyczność jako parametr charakteryzujący czynności mówienia dziedziczyłby się na pole odniesień intencjonalnych. Wydaje się bowiem, że kiedy podmiot mówi autentycznie o czymś, to nie może on mówić nieautentycznie o tym samym. Autentyczna mowa odsłaniać ma bowiem osobliwą rzeczywistość odniesień intencjonalnych czy też osobliwy aspekt, poprzez który jest dane *bycie* (Heidegger), *byt-dla-siebie* (Sartre), *Absolut* (Kierkegaard), *Wszegarniające* (Jaspers), *egzystencja* (Marcel). Według Heideggera *bycie* jest dane poprzez ujęcie jestestwa (*Dasein*). Kierkegaard zwraca uwagę na to, że *Absolut* autentycznie jest dany tylko poprzez absurd i paradoks. *Byt-dla-siebie* jest dany w aspekcie nicości i wolności. *Wszegarniające* Jaspersa dane jest jako transcendencja. I w końcu dla Marcela *egzystencja* jest przeżywana w postawie mieć jako tajemnica. Wymienione osobliwe aspekty przedmiotów intencjonalnych autentycznej mowy determinują więc również osobliwość rzeczywistości odniesień intencjonalnych autentycznej mowy<sup>17</sup>.

Gdyby przyjąć odwrotne założenie, że autentyczność aktu mówienia nie dziedziczy się na jego korelat intencjonalny, to wówczas kategoria autentyczności stałaby się zbędna. Skoro bowiem można by było mówić „nieautentycznie” o tym samym, a więc w sposób bardziej codzienny lub prozaiczny, to wówczas trzeba by postawić następujące pytanie: po co mówić osobliwie, niezwykle (autentycznie) o czymś, skoro o tym czymś można mówić w sposób mniej osobliwy, bardziej prozaiczny i zwyczajny? „Autentyzacja mowy” jawiłaby się wówczas jako zabieg wyłącznie jej udziwniania czy wręcz jako zabieg mający na celu zadziwienie, zaszokowanie, wykreowanie iluzji, czyli jako zabieg manipulowania językowego umysłem odbiorcy „autentyzowanej mowy”.

---

<sup>17</sup> W pracy [W. Krysztofiak, *Egzystencjalizm z punktu widzenia koncepcji aktów mowy*, „Filozofia Nauki” 2005, Rok XIII, nr 1(49), zob. s. 70 (diagramy)] wprowadzona jest dystynkcja na popularne i egzystencjalne przedmioty intencjonalne na gruncie dyskursu Heideggera oraz Sartre’a. Dodatkowo jest tam pokazane to, że z punktu widzenia egzystencjalistycznej koncepcji umysłu należy przyjąć istnienie mechanizmów transformowania popularnych przedmiotów intencjonalnych na egzystencjalne przedmioty intencjonalne.

Egzystencjalizm stanowi w jakiś sposób modyfikację fenomenologii Husserla. Z wyjątkiem Kierkegaarda, wszyscy, wymienieni egzystencjaliści odwoływali się do twórcy fenomenologii. Według analitycznej interpretacji fenomenologii, każdy akt intencjonalny jest skierowaniem się podmiotu na jakiś przedmiot. Przy czym to skierowanie się na przedmiot dokonuje się poprzez treść aktu (czyli tak zwany noemat – posiadający swoją wewnętrzną strukturę). Co więcej, na ten sam przedmiot, poprzez tę samą treść można być skierowanym na różne sposoby. Sposób takiego skierowania się podmiotu na przedmiot jest technicznie charakteryzowany przez fenomenologów jako zespół charakterów noetycznych skorelowanych z danym aktem. Przykładami charakterów noetycznych są: naoczność, nasycenie hyletyczne (danymi zmysłowymi), pojęciowość, sygnitywność, oczywistość, jasność, mętność, źródłowość, wyobrażeniowość, hipotetyczność. Okazuje się, że zachodzą prawidłowości pomiędzy charakterami noetycznymi (sposobami ujmowania przedmiotów) a sposobami dania przedmiotów, poprzez treść, podmiotowi (te sposoby określane są jako charaktery noematyczne). Przykłady takich sposobów dania przedmiotów (czyli charakterów noematycznych) niech będą następujące: realność, fikcyjność, konieczność, możliwość, przyszłość, powtarzalność, jednorazowość, rezurekcyjność itd. Przedmiot może ujawniać się podmiotowi jako realny czy też fikcyjny; jako przyszły bądź przeszły (miniony). W bardziej wyrafinowanych aktach, podmiotowi może jawić się przedmiot jako zmartwychwstały (np. Jezus Chrystus lub krewny po śmierci, który wciela się w owcę). Zjawiska przyrodnicze zwykle jawią się jako powtarzalne, lecz zdarzenia historyczne często jawią się jako jednorazowe. Prawidłowości noetyczno-noematyczne ustalają to, jakie są dopuszczalne kombinacje charakterów noetycznych i charakterów noematycznych w aktach intencjonalnych. Na przykład, w aktach percepcji charakteryzujących się nasyceniem hyletycznym przedmiot nie może być dany jako przyszły (nie można widzieć, słyszeć przyszłości). W wyobrażeniach przedmioty są zawsze dane jako fikcyjne. Jeśli jakiś przedmiot jest dany jako idealny, to nigdy nie będzie ujmowany w aktach percepcji, w wyobrażeniach, lecz będzie ujmowany w aktach czysto pojęciowego odnoszenia się<sup>18</sup>. Akty mówienia posiadają również swoją noetyczno-noematyczną strukturę.

---

<sup>18</sup> Na temat noetyczno-noematycznej koncepcji aktów świadomości: D. Føllesdal, *Husserl's Notion of Noema*, „The Journal of Philosophy” 1969, vol. 66, s. 680–687; J. Pańniczek, *Dwie teorie intencjonalności. Przyczynek do właściwego rozumienia koncepcji intencjonalności Husserla*, „Studia Filozoficzne” 1987, nr 1, s. 19–32; W. Krysztosiak, *Noemata and Their Formalization*, „Synthese” 1995, vol. 105, no. 1, s. 53–86; W. Krysztosiak, A. Pietruszczak, *Próba formalizacji pojęcia noematu*, [w:] J. Perzanowski, A. Pietruszczak (red.), *Byt, logos, matematyka. Filozofia/Logika. seria: Filozofia Logiczna*, Toruń 1995, s. 161–198; W. Krysztosiak, *Fenomenologia, możliwe swia-*

Skoro „autentyczne mówienie” jest jakimś rodzajem odniesienia intencjonalnego względem właśnie „osobliwej, bo autentycznej” rzeczywistości, to z uwagi na zasadę korelacji noetyczno-noematycznej należy wyciągnąć wniosek, że „autentyczne mówienie egzystencjalne” odznacza się również „autentycznymi noezami”. Innymi słowy, „autentyczna rzeczywistość” odniesień intencjonalnych jest dostępna w „osobliwych aktach intencjonalnych”, które są naznaczone „autentycznymi charakterami noetycznymi” czyli sposobami ujmowania owej „autentycznej rzeczywistości”. Jakiego typu są więc te charaktery noetyczne nadające aktom intencjonalnym mówienia cechę autentyzmu?

W perspektywie Kierkegaarda egzystencjalizmu, mówieniu autentycznemu towarzyszą stany mentalne „bojaźni i drżenia”, czy też bezprzedmiotowego lęku (strachu). Stany te pojawiają się w świadomości podmiotu na gruncie postawy ironii czy też zgorszenia. Kierkegaard stwierdza:

W ironii podmiot jest negatywnie wolny, ponieważ brakuje tej rzeczywistości, która ma mu dać oparcie. Podmiot jest wolny od zależności, w których więzi go zastana rzeczywistość [...] i jako taki znajduje się w stanie zawieszenia, ponieważ nie ma nic, co by go ograniczało. [...] Ponieważ ironista niszczy rzeczywistość za pomocą samej rzeczywistości, staje się narzędziem w rękę światowej ironii. [...] z chwilą kiedy subiektywność dochodzi do głosu, musi się ujawnić ironia<sup>19</sup>.

W postawie ironii podmiot rezygnuje z abstrakcyjnego, obiektywizującego oglądu świata; ta rezygnacja jest właśnie zniszczeniem tego zobiektywizowanego świata. W tej postawie dopiero jest możliwe dokonanie „skoku w religijność B”, czyli w autentyczną egzystencję. Tego skoku podmiot dokonuje nieustannie w rozmaitych sytuacjach życiowych (analogicznie jak Abraham dokonał „skoku w autentyczną egzystencję” decydując się na złożenie Bogu w ofierze Izaaka (symbolizującego najwyższą wartość doczesną). Tej przemianie towarzyszy bojaźń, drżenie, bezprzedmiotowy lęk, ewokowany przeżywaniem niepewności, ryzyka, „braku oparcia”. Intencjonalne akty mówienia przejawiają więc wtedy swoją autentyczność, kiedy towarzyszą im odpowiednie nastroje lękowe motywowane postawą ironii. Oczywiście, autentyczna mowa jest w świetle rozważań duńskie-

---

ty, *negacja*, „Ruch Filozoficzny” 1991, nr 2, s. 139–147. Ta koncepcja jest traktowana jako uogólniająca semantykę Fregego (aplikowaną jedynie do stwierdzeń, czyli asertywnych aktów zdaniowych) do dziedziny wszelkich aktów.

<sup>19</sup> S. Kierkegaard, *Om begrebet Ironi, Samlede Vaerker*, [w:] K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1975, s. 201–202.



go filozofa zawsze mówą do siebie samego. Stąd towarzyszy jej nastrój samotności. Tylko eremita jest w stanie „autentycznie mówić” (właśnie do siebie)<sup>20</sup>.

Według Sartre’a aktom intencjonalnym, realizowanym poza postawą „złej wiary” (a więc poza postawą życia nieautentycznego), towarzyszą uczucia co najmniej trzech typów: lęk, poczucie absurdu oraz mdłości. Korelatem intencjonalnego uczucia lęku jest nicość. Otóż, kiedy człowiek w świadomości refleksyjnej uświadamia sobie to, że jako byt–dla–siebie charakteryzuje się wolnością w znaczeniu bycia zdolnym do projektowania własnej egzystencji (siebie samego), zauważa, że każdy jego projekt egzystencjalny jest zawsze czymś nie dającym się urzeczywistnić. To, że nigdy nie jesteśmy w stanie urzeczywistnić wybranego projektu, przejawia się w naszej zdolności do autonegacji. Nieustannie negujemy bowiem to, że naszym zachowaniom, decyzjom czy też myślom przysługują określone (pożądane) cechy. To z kolei wywołuje permanentną frustrację – poczucie braku realizacji nawet „najdrobniejszego” projektu (nie zrobiłem A, bo zrobiłem B). Ucieczka w złą wiarę stanowi mechanizm eliminujący tę frustrację (stąd w złej wierze żyjemy nieautentycznie, bo unikamy intencjonalnego odniesienia do pustki, nicości)<sup>21</sup>. Poczucie absurdu towarzyszy stanom lękowym, w których świadomość refleksyjna odnosi się do nicości. W poczuciu absurdu Ja odnosi się do swojej własnej przygodności, zbędności, faktyczności. To zaś konstituuje stan braku rozumienia siebie samego, czyli stan w którym Ja nie widzi celowości, sensu realizowania „nierealizowalnego” projektu. Aby uniknąć absurdalnej trwogi – nieznosnego stanu mentalnego – Ja przyjmuje postawę złej wiary<sup>22</sup>. Stan mdłości czy też obrzydzenia jest uczuciem cielesnym; jest stanem fi-

---

<sup>20</sup> M. Warnock stwierdza omawiając poglądy Kierkegaarda: „Wiedza subiektywna [...] jest nieprzekazywalna; [...] wiedzy subiektywnej nie da się nauczać w szkołach” (s. 19). Według tej autorki zwrócenie się do swojej subiektywności jest na gruncie filozofii Kierkegaarda równoznaczne z osiągnięciem stanu wolności: „dowodem wolności człowieka jest to, że stać go na samodzielne myślenie i że nie musi uciekać się do praw, norm czy też reguł ustanowionych przez historię bądź naukę. Wolność w tym sensie jest równoznaczna ze stanem osamotnienia” (s. 22). Zob. M. Warnock, *Egzystencjalizm*, tłum. M. Michowicz, Warszawa [książka ukazała się bez adnotacji o dacie jej edycji].

<sup>21</sup> M. Warnock pisze: „Sartre’owskiego człowieka nicość trwoży dlatego, że jest częścią jego samego, że zatem nie da się od niej uciec, a jednocześnie – uniemożliwia mu ona całkowite wchłonięcie go przez jakikolwiek inny projekt” (M. Warnock, *Egzystencjalizm*, s. 119). Copleston nieco inaczej charakteryzuje Sartrowski lęk: „Tę nieograniczoną wolność [...] zabarwi uczuciowo lęk. [...] Ów lęk należy odróżnić od »strachu«. Strach kieruje się ku czemuś innemu niż my sami. [...] Lęk [...] towarzyszy postrzeganiu owej „nicości... która oddziela moją istotę od mojego wyboru, a więc właśnie w lęku dochodzę do świadomego uprzytomnienia sobie mojej wolności” (F. Copleston, *Filozofia współczesna*, s. 182).

<sup>22</sup> Warnock tak charakteryzuje poczucie absurdu: „Tak jak moja nicestwiona wolność ujmowana jest w trwodze, tak byt-dla-siebie świadom jest swojej faktyczności. Ma on poczucie swej

zjologicznego odbioru bytu–w–sobie. Masywność świata wywołuje w bycie–dla–siebie doznanie jego „lepkości” „amorficzności”, obcości. Jest to uczucie jakiegoś zubożenia, od którego ucieczką jest poszukiwanie (całkowicie projekt nie do zrealizowania) rozkoszy lub fizycznego bólu.<sup>23</sup> Sartrowskie „mówienie autentyczne” ma więc na celu wzbudzenie w odbiorcy lub w samym nadawcy mowy określonych stanów egzystencjalnych, towarzyszących czynnościom intencjonalnego odniesienia do bytu–dla–siebie – lęku, poczucia absurdu i mdłości.

Heidegger w swoim fundamentalnym dziele formułuje opisy rozmaitych nastrojów, w których jestestwu (*dasein*) ma się uobecnić jego własne bycie. Wydaje się, że fundamentalnym nastrojem jest „bycie–w–świecie”. Ta przytomność świata posiada swoje odmiany: jako bycie przy świetle (zatraskanie), jako współbycie (troskliwość) i jako bycie Sobą<sup>24</sup>. Otóż, Heidegger sugeruje, że ten „światowy” nastrój w swoich rozmaitych modusach, obecny w każdej akcji intencjonalnym, konstytuuje się nad jeszcze bardziej źródłowymi nastrojami. Takim nastrojem ma być *położenie* jestestwa, czyli bycie–tu–oto<sup>25</sup>. W byciu–tu–oto ujawnia się istotowa własność tego nastroju, określana jako *rzucenie*. Heidegger analizuje rozmaite aspekty tego *rzucenia*, a mianowicie: lęk, rozumienie, projektowanie, i inne. Wydaje się, że jego rozważania są ukierunkowane na pokazanie tego, w jaki sposób nastrój bycia–w–świecie przekształca się w nastrój bycia–ku–śmierci. I wydaje się, że właśnie tłem referencjalnym dla tego nastroju jest *nicość* (niebycie). To, jak się nastrój bycia ku śmierci (nicości) konstytuuje, Heidegger próbuje objaśnić następująco:

...bycie ku możliwości [...] ujmujemy [...] jako *wybieganie*. [...] Śmierć jako *możliwość* nie daje jestestwu niczego „do urzeczywistnienia” [...]. Jest ona możliwością niemożliwości wszelkiego odnoszenia się do..., wszelkiego egzystowania. [...] Bycie ku śmierci to *wybieganie* w możliwość bycia *tego* bytu, którego sposobem bycia jest samo *wybieganie*. [...] *Wybiegając* ku w nieokreślony sposób pewnej śmierci jestestwo otwiera się na wyptywające z samego jego „tu oto” ciągle *zagrożenie*. [...]

---

całkowitej zębności; pojmuje siebie jako bycie po nic [...] Nie trzeba już chyba szczegółowo omawiać *wybiegów* złej wiary, umożliwiających złagodzenie owego nieznośnego uczucia” (M. Warnock, *Egzystencjalizm*, s. 128).

<sup>23</sup> Bardzo plastyczne opisy tego stanu są przedstawione w: J. P. Sartre, *Mdłości*, tłum. J. Trznadel, Warszawa 1974, np. s. 180.

<sup>24</sup> Zob. Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 187.

<sup>25</sup> Heidegger stwierdza: „To, co [...] wskazujemy terminem „położenie”, jest *ontycznie* najbardziej znane i najbardziej powszednie: nastrój, bycie nastrojonym. Fenomen ten [...] trzeba widzieć jako fundamentalny egzystencjał i określić z uwagi na jego strukturę” (*Bycie i czas*, s. 190–191).

W niej [trwodze] jestestwo znajduje się *wobec* nicości możliwej niemożliwości swej egzystencji. [...] Bycie ku śmierci jest z istoty trwogą<sup>26</sup>.

W aktach wybiegania, w których jestestwo projektuje siebie w możliwych sytuacjach, dana jest śmierć. Przy czym ten przedmiot dany jest jako sytuacja konieczna, nieunikniona, nieprześcigniona, groźna. Wówczas jestestwo przyjmuje postawę trwogi, w której ujawnia się mu tło nicości jako kres swojej własnej egzystencji. Celem egzystencjalnej mowy jest więc odniesienie się do nicości jestestwa, jakoś odsłaniającego bycie, poprzez osobliwe nastroje egzystencjalne: troski, trwogi, zagrożenia.

Według Jaspersa *Wszechogarniające (Ogarniające)* nigdy nie może stać się przedmiotem.

Ogarniające zawsze tylko zapowiada się – w tym, co przedmiotowo obecne i w horyzontach – ale nigdy nie staje się przedmiotem. Jest czymś, co nie zjawia się samo, ale w czym zjawia się wszystko inne<sup>27</sup>.

Ujęcie *Wszechogarniającego* przez Ja wymaga zajęcia postawy transcendencji odróżnionej od postawy immanencji. W postawie immanencji podmiot odnosi się do „bytów dla nas” (Heideggerowskich *seiendes*). Tymi bytami dla nas zajmuje się zdrowy rozsądek, nauka, a nawet ontologia.

Ontologia próbowała objaśnienia przedmiotowego: wskazywała na to, co w immanentnym myśleniu bezpośrednio naoczne. Filozofowanie w transcendującym myśleniu dotyka pośrednio samego bytu. Obrazem, który dobrze zdaje sprawę z sensu ontologii, jest porządkująca tablica statycznych kategorii, sens rozjaśniania Ogarniającego oddać może wyobrażenie splotu poruszających się [...] rozjaśniających promieni<sup>28</sup>.

Autentyczna egzystencja wymaga dokonania skoku (podobnie jak u Kierkegarda) z postawy immanencji ku postawie transcendencji. Wówczas w tej autentycznej postawie, Ja, myśląc, jest w stanie dotknąć bytu, czyli *Wszechogarniającego*. Ów skok konstytuuje poczucie wolności, tak zwaną „wolność egzystencji”. „Wolność ta znika w chwili, w której [...] ześlizguję się znów w immanencję”<sup>29</sup>. W postawie transcendencji Ja prezentuje sobie wszelkie możliwości

<sup>26</sup> M. Heidegger M., *Bycie i czas*, s. 368–373.

<sup>27</sup> K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, tłum. D. Lachowska, [w:] Idem, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, Warszawa 1990, s. 91–92.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 95–96.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 99.

swej egzystencji: „słucham tego, co przemawia do mnie z otwartej, ogarniającej wszystkie horyzonty [...] przestrzeni”<sup>30</sup>. W tym stanie Ja posiada poczucie „głębi”, „bycia sobie podarowanym”, czy też „pełni”. Jaspers w sposób wyraźny kontrastuje stany, w których podmiot jakoś obcuje czy dotyka *Wszegogarniającego*, z nastrojami noetycznymi, o których mówią Heidegger, Sartre czy nawet Kierkegaard. Jaspersa stany transcendowania nie ewokują poczucia pustki, nicości, bezsensu, lęku, wstydu, absurdu, napięcia czy jakiegoś zagubienia<sup>31</sup>. Wydaje się, że fundamentalnym nastrojem noetycznym towarzyszącym autentycznym aktom intencjonalnym, a więc realizowanym w postawie transcendencji, jest poczucie wolności jako nastroju spełniania się (samorealizacji) w wyborze rozmaitych możliwości własnej egzystencji. Jaspers tak oto charakteryzuje wolność:

...wolności nie można poznać, w żaden sposób obiektywnie pomyśleć. Upewniam się o niej nie w myśleniu, lecz w egzystowaniu [...]. Wolność [...] nie jest czymś, co posiadam, ale czymś co zdobywam. Świadomości wolności nie można wyrazić za pomocą jakiegoś pojedynczego, charakterystycznego wyrażenia<sup>32</sup>.

Poczuciu autentycznej wolności towarzyszy „atmosfera rozumu”, odróżnianej od intelektu (władzy podmiotu w postawie immanencji). Wydaje się, że owa atmosfera rozumu stanowi poczucie dostępu do wielości interpretacji *Wszegogarniającego*.

Istnieje coś takiego jak atmosfera rozumu. Rozprzestrzenia się ona tam, gdzie czujne oko dostrzega rzeczywistość samą, jej możliwości i bezkresność jej interpretacji [...]. Atmosfera rozumu obecna jest w najwznioślejszej literaturze [...] Wyczuć ją można jeszcze wszędzie tam, gdzie jest filozofia. [...] Rozum jest „mystyką dla intelektu”, ale rozwija wszystkie jego możliwości, by dzięki nim komunikować siebie<sup>33</sup>.

Jaspers często używa kategorii przestrzeni jako jakiegoś tła wielości interpretacji *Wszegogarniającego*, w której podmiot odkrywa jedynie „drogi do możliwego bytu”. Wydaje się, że ten stan noetyczny, który towarzyszyć ma „autentycznej mowie” jest stanem jakiegoś nastawienia na „pluralizm interpretacji, konceptualizacji naszego doświadczenia”. We współczesnym języku filozofii analitycznej można by powiedzieć, że ta „atmosfera rozumu” to nic innego, jak skłon-

<sup>30</sup> Ibidem, s.99.

<sup>31</sup> Ibidem, s.101–102.

<sup>32</sup> K. Jaspers, *Wolność*, tłum. D. Lachowska, [w:] Idem, *Filozofia egzystencji*, s. 176.

<sup>33</sup> K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, s. 127–128.

ność podmiotu (ja świadomego) do „wędrowania po możliwych światach”, albo po liniach światowych w sensie Hintikki<sup>34</sup>.

Marcel również zwraca uwagę na osobliwe stany noetyczne towarzyszące „autentycznym aktom odniesienia intencjonalnego”, a więc również aktom autentycznej mowy. Marcel wyraźnie podkreśla, że bycie ujawnia się podmiotowi w postawie tajemnicy; a więc bycie (egzystencja) nie może być przedmiotem jakiejś intuicji; nie można *egzystencji* również opisać poprzez wywnioskowanie jakichś stwierdzeń na jej temat z jakiejś „obiektywizującej, problematyzującej teorii”. Nastroj noetyczny, w jakim podmiot ujmuje egzystencję w autentycznych aktach intencjonalnych, jest stanem wyznaczonym przez takie postawy, jak: poświęcenie się *drugiemu*, wierność wobec *drugiego* oraz miłość do *drugiego*. Interpretatorzy konceptualizują te stany, postawy jako „stany otwarcia” się podmiotu na *drugiego*. Innymi słowy, jedynie w relacji komunikacyjnej otwartości podmiot jest w stanie autentycznie odnosić się do *egzystencji*. Nad postawą otwartości według Marcela budują się akty medytacji, stany skupienia, wyciszenia dosięgające *egzystencji* danej jako tajemnica. Mowa filozofa ma więc być środkiem pobudzania owej otwartości komunikacyjnej. Można by wręcz powiedzieć tak: filozof mówi do *drugiego* tak, aby zrozumiał on Marcelowską metaforę: „Kocham więc jestem”<sup>35</sup>.

Łatwo zauważyć, że filozofowie egzystencjalni różnią się w swoich charakterystykach stanów mentalnych, w których realizują się owe autentyczne odnie-

---

<sup>34</sup> Według Hintikki intencjonalność aktów mentalnych sprowadza się do ich ukierunkowania na przedmioty poprzez możliwe światy. Stwierdza on: „Świadoma, ukierunkowana myśl ludzka nie poprzestaje na odtwarzaniu czy odzwierciedlaniu rzeczywistości. Zdolna jest do antycypacji, kierowania się ku, odrzucania, potępiania, zdziwienia, odczuwania zadowolenia lub wstrętu wobec faktycznego przebiegu zjawisk. W kategoriach husserlowskiej metafory, im bardziej odległe są przedmioty aktu umysłowego, tym bardziej są one intencjonalne” (s. 269) (zob. J. Hintikka, *Stopnie i wymiary intencjonalności*, [w:] Idem, *Eseje logiczno-filozoficzne*, tłum. A. Grobler, ze wstępem J. Woleńskiego, Warszawa 1992, s. 259–293). Goodman podobnie – pod wpływem neokantyzmu Cassirera – uważa, że istotą poznania jest kreacja rozmaitych wersji świata aktualnego; przy czym zakłada on, że nie ma jakiejś wyróżnionej wersji (N. Goodman, *Jak tworzymy świat*, tłum. M. Szczubińska, Warszawa 1997). Można wręcz wysnuć hipotezę, że składową kompetencji kognitywnej podmiotu ludzkiego jest jego zdolność do kreacji rozmaitych, możliwych światów oraz zdolność do ich wiązania „liniami inter-światowymi w rozmaite struktury (przestrzenie możliwych światów).

<sup>35</sup> Langan uważa, iż Marcel „Dostrzega elementy autentyczności we wspólnej doli nas wszystkich. Mądrość, a nawet zbawienie jest dostępne wszystkim. Pierwsze jego oznaki można dostrzec w aktach poświęcania się, wierności, miłości, występujących w życiu każdego”. Ponadto, według tego interpretatora: „Ujmowanie tajemnicy [...] wymaga osobistego aktu medytacji z mej strony, wewnętrznego skupienia, aktu koncentracji i zejścia w głąb...” (E. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, przeł. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski, Warszawa 1979, s. 366–367)

sienia intencjonalne do osobliwych przedmiotów. Oczywiście, autentycznym aktem mowy muszą również towarzyszyć owe osobliwe stany mentalne (nastroje noetyczne). Akt egzystencjalnej wypowiedzi jest autentyczny, o ile towarzyszy mu określony nastrój noetyczny, w którym podmiot odnosi się do „autentycznej egzystencjalnie rzeczywistości”. Egzystencjalne akty mowy muszą być w sposób osobliwy nastrojone.

### 3. Kategoria nastroju aktu mowy

Nastroje, o których mówią egzystencjaliści, nie stanowią kategorii nastrojów w sensie psychologicznym<sup>36</sup>; są one raczej pewnego rodzaju „nastawieniami” intencjonalnymi, w których Ja wyłania z siebie autentyczne egzystencjalnie akty intencjonalne. Można by powiedzieć, że te nastroje czy też nastawienia są jakoś „dostrojone” do czegoś, co można by określić jako tło odniesień intencjonalnych. Dlatego też lepiej jest używać terminu „nastroje noetyczne” jako desygnującego stany nastawienia intencjonalnego na korespondujące tło. Przykładem takich nastrojów, którymi zainteresowani są egzystencjaliści, są rozmaitych typów stany przytomności. Umysł posiada przytomność własnego ja; fenomenologicznie określają ją jako egotyczność przeżywaną w każdym akcie świadomości (moment egotycznej orientacji aktu). Innym nastrojem noetycznym jest przytomność bycia w świecie; poczucie tego, że gdzieś się jest, ujawnia się szczególnie w stanach odzyskiwania świadomości po zemdleńcu. Ta przytomność otaczającego świata jest szczególnym nastrojem; wydaje się, że jest to nastrój permanentny; nieeliminowalny. Poczucie tego, że się żyje, można określić jako przytomność witalną. Nastawienie na kopulację czy prokreację (a więc instynkt seksualny) być

---

<sup>36</sup> Psychologowie definiują nastroje następująco: „nastrój to stan afektywny mający walencję (pozytywną lub negatywną) i intensywność (zwykle niewielką), zawierający też mniej lub bardziej wykrystalizowane oczekiwania co do odczuwania w najbliższej przyszłości stanów zgodnych ze swoją walencją” (D. Doliński, *Mechanizmy wzbudzenia emocji*, [w:] J. Strelau (red.), *Psychologia. Podręcznik akademicki. Psychologia ogólna*, t. 2, Gdańsk 2006, s. 345). Nastroje stanowią zatem utrzymujące się przez dłuższy czas stany emocjonalne; niekoniecznie „zabarwione treściowo”. „Nastroje także mogą być zabarwione treściowo, ale częściej tak nie jest [...] nastrój ściśle wiąże się z oczekiwaniami dotyczącymi doświadczenia w najbliższej przyszłości odpowiednio – pozytywnych lub negatywnych stanów afektywnych” (Ibidem, s. 345). Damasio z kolei zwraca uwagę, że „Decyzja o tym, co konstytuuje emocje, nie jest łatwa”. Sugeruje, że dotychczas nie sformułowano satysfakcjonującej klasyfikacji emocji. (zob. A. R. Damasio, *Tajemnica świadomości. Jak ciało i emocje współtworzą świadomość*, tłum. M. Karpiński, Poznań 2000, s. 367). Nastroje określa on jako częste lub trwające w czasie stany emocjonalne. Zwraca uwagę, że powinno się odróżniać nastroje od emocji tła. Należy również odróżniać uczucia nastrojów; czyli ich świadomość (Ibidem, s. 368).

może stanowi jakiś atrybut tej przytomności witalnej. Prawdopodobnie istnieje też nastrój umierania; czyli poczucie tego, że się umiera (być może jakimś modu-sem tego tanatycznego nastroju jest przytomność menopauzy u kobiet i andropauzy u mężczyzn). W aktach komunikowania się z innymi ludźmi jesteśmy przytomni tego, że obcujemy z osobami, a nie, na przykład, ze zwierzętami (Levinas mówiłby o przytomności „twarzy Innego”); jest to przytomność personalna (nastrój empatii). Taka przytomność towarzyszy wszelkim formom komunikowania się religijnego ze spersonifikowanymi siłami przyrody (nie tylko w człowieku podmiot jest w stanie zobaczyć osobę; być może taka przytomność personalna uaktywnia się w stanach dewiacyjnych, jakimi są postawy zoofilii). Można również mówić o nastrojach lingwistycznych; na przykład – o poczuciu rozumienia mowy czy przeciwnie – o poczuciu braku jej rozumienia; nastrojem jest także stan, w którym mamy przytomność, że się do nas mówi lub przytomność naszego własnego mówienia. Wówczas podmiot jest w stanie odróżnić dźwięki mowy czy też napisy językowe, których nie rozumie, od szumów dźwiękowych lub graficznych. Nastrojem intelektualnym jest przytomność uwikłania się w przestrzeń interpretacyjną; każdy odbiorca sztuki jest nastawiony na wielość interpretacji dzieła. Być może przytomność interpretacyjna jest jakoś skorelowana z nastrojem skorelowanym z tłem możliwości-światowym. Jesteśmy w stanie odróżniać baśnie, bajki, opowieści (różnych typów narracje fikcyjne) od narracji realistycznej. Przytomność wielości światów jest jakoś „odpowiedzialna” za snucie przez nas możliwych scenariuszy historii zarówno indywidualnych jak i zbiorowych. Na gruncie rozmaitych (w szczególności fenomenologicznych) teorii religii mówi się o tak zwanych nastrojach numinotycznych; ma się wówczas przytomność bycia podporządkowanym, podległym, zdominowanym przez jakąś porażającą czy fascynującą moc<sup>37</sup>. Bez wątpienia przykłady nastrojów noetycznych można mnożyć. Czy można poddać je jakiejś próbie typologii?

Wydaje się, że należy wyróżnić nastroje zasadniczo nieeliminowalne ze struktury podmiotowości. Innymi słowy, eliminacja niektórych nastrojów musi wiązać się z rozpadem podmiotowości, z której taki nastrój jest eliminowany. Trudno sobie wyobrazić sytuację, w której tracimy poczucie egotyczności i zachowujemy podmiotowość. Być może w sytuacjach ekstremalnej euforii (w sytuacji meczu piłkarskiego) lub afektu o maksymalnym natężeniu (w sytuacji zabójstwa w afekcie) przytomność siebie jest jakoś dezaktywowana. Jednakże w co-

---

<sup>37</sup> Van der Leeuw określa takie nastawienie na odczucie mocy mianem postawy fetysyzmu: „Stałe liczenie się z mocą, która żyje w rzeczach, i zachowywanie się zgodnie z tą wiarą nazywamy fetysyzmem” (s. 32) (zob. G. Van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1997).

dziennych sytuacjach akty intencjonalne zawsze realizują się wraz z poczuciem własnego ego. Niektóre nastroje można opozycyjnie określić jako zasadniczo eliminowalne. Wydaje się, że taką właściwość przejawiają nastroje numinotyczne; podmiot niereligijny raczej nie przejawia przytomności bycia podporządkowanym jakiegś porażającej czy fascynującej mocy. Okropieństwa wojen często tłumaczy się utratą przez ludzi człowieczeństwa – tę utratę można by zinterpretować jako zanik przytomności personalnej.

Innym typem nastrojów noetycznych są te, które warunkują funkcjonowanie kompetencji kognitywnych. Aby odbierać mowę lub ją emitować, należy posiadać wstępne nastawienie na jej recepcję lub emisję. W sytuacjach konwersacji często „wyłączamy” ów nastrój komunikacyjny i wówczas rozmówcy (nadawcy) posiadają poczucie „mówienia do ścian” (na przykład: na wykładzie z logiki, kiedy studenci „emigrują swoimi myślami w świat marzeń o posiłku lub o koleżance z ławki skromnie odzianej”). Innym przykładem eliminowalnych nastrojów komunikacyjnych jest „nastawienie na zrozumienie” zarówno swojej mowy, jak i mowy uczestników sytuacji komunikacyjnych. Jeśli nie przejawiamy takiego nastawienia, to nie jesteśmy w stanie przyjąć ze zrozumieniem komunikatów kierowanych do nas w aktach mowy.

Z punktu widzenia egzystencjalizmu nie każdy nastrój noetyczny jest tym, z którego wyłaniają się autentyczne akty intencjonalne. Egzystencjaliści poszukują jakichś „fundamentalnych” nastrojów noetycznych. Różnią się między sobą w ich wyborze. Mimo to wspólnie presuponują następujące trzy założenia:

- (1) Fundamentalne nastroje są jakoś zakrywane, dezaktywowane czy wręcz eliminowane z podmiotowości w nieautentycznym funkcjonowaniu świadomości. Innymi słowy fundamentalne nastroje noetyczne są, na mocy rozmaitych mechanizmów intencjonalnych, nieustannie dezaktywowane w strukturze podmiotu. Ponadto, istnieją mechanizmy aktywowania w podmiotowości owych fundamentalnych nastrojów. Procesy aktywowania tych struktur można określić mianem procesów terapii egzystencjalnej. Celem tej terapii jest właśnie aktywacja tych nastrojów w maksymalnym natężeniu.
- (2) Fundamentalny charakter wybranych nastrojów noetycznych jest determinowany przez charakter korespondującego z nimi tła odniesień intencjonalnych. Istnieje wiele tła i między nimi zachodzą rozmaite zależności fundacyjne w sensie fenomenologicznym. Niektóre z tych tła są intencjonalnie pierwotne (podstawowe) w tym znaczeniu, że nad nimi fundują się wszystkie pozostałe.



- (3) Porządek fundacyjny teł odniesień intencjonalnych wyznacza hierarchię „głębokości” nastrojów. Im nastrój noetyczny jest „głębszy”, tym bardziej pierwotne jest teł z nim skorelowane.

Finalnym celem terapii egzystencjalnej jest więc przekształcenie struktur mentalnych podmiotowości w taki sposób, żeby poddawana terapii podmiotowość mogła nabyć „kompetencję” w permanentnym aktywowaniu w sobie „najgłębszych” nastrojów noetycznych, intencjonalnie odnoszących do swoich korespondujących teł.

Terapia egzystencjalna dokonuje się poprzez akty mowy egzystencjalnej. Czynności językowe filozofowania egzystencjalnego mają więc na celu „indukowanie” w strumieniu świadomości „coraz głębszych nastrojów noetycznych”. Wydaje się, że stany wzbudzenia określonych nastrojów pojawiają się jako wynik systemów wypowiedzeniowych (narracji), a nie – pojedynczej wypowiedzi. Innymi słowy, narracja egzystencjalna indukuje nastrój towarzyszący całościowej recepcji tekstu egzystencjalnego. Można powiedzieć, że pojedyncze wypowiedzi egzystencjalne są raczej już „zanurzone” w egzystencjalnym nastroju (aurze, atmosferze). Ten nastrój z kolei umożliwi odniesienie się podmiotu do określonych teł, na gruncie których podmiot wykonuje akty odniesienia się językowego do specyficznych przedmiotów egzystencjalnych. W ten sposób w strumieniu świadomości konstytuuje się autentyzm mowy (i przez to życia, skoro mówienie w dowolnej formie jest nieodłącznym atrybutem ludzkiego życia)<sup>38</sup>. Egzystencja-

---

<sup>38</sup> Wielu komentatorów filozofii określa egzystencjalizm jako ten rodzaj aktywności językowej, która „jest sposobem bycia człowieka w świecie poprzez syntetyczne usensownianie świata, poprzez szczególną organizację własnej samoświadomości”. Filozofia jest sposobem „oswajania świata lub oswajania się ze światem”, czy w końcu sposobem ekspresji i samoutwierdzenia własnej egzystencji (zob. A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1976, s. 23). Zauważa się również, że źródłem egzystencjalizmu jest tak zwana „sobość egzystencjalna” (zob. A. Wawrzyniak, *Egzystencjalizm*, [w:] *Encyklopedia katolicka. Tom IV*, Lublin 1976, s. 740–746). Warnock określa metodę egzystencjalizmu jako posługiwanie się „wyobraźnią konkretną”. Stwierdza: „Z wyobraźnią konkretną wiąże się misjonarski duch egzystencjalizmu, pragnienie nawrócenia czytelnika i wpłynięcia na zmianę jego sposobu życia” (M. Warnock, *Egzystencjalizm*, s. 152). Copleston charakteryzuje tak zwaną obiegową krytykę egzystencjalizmu, konstatując, że egzystencjalista „doświadcza pewnych uczuć [...] i chce przekazać te uczucia innym czy raczej wzbudzić w innych podobne postawy uczuciowe i skłonności. I aby móc zrobić to skuteczniej, formułuje swe banały w szczególnie podniosłym języku [...] Jego język jest składnikiem techniki przekazywania lub wzbudzania postaw uczuciowych i wzruszeń. [...] egzystencjalizm miesza trywialność z teatralnością i specjalizuje się w emocjonalnym użyciu języka”. Copleston nie zgadza się z oceną takiego pojmowania egzystencjalizmu. Owszem, egzystencjalista wzbudza w nas uczucia, emocje, ale w ta-ki sposób, abyśmy widzieli nasze doświadczenia życiowe z innego punktu widzenia – „jednostkowego podmiotu, któ-

liści podkreślają, że ich mowa nie jest „pusta”; nie spełnia wyłącznie funkcji emotywnych czy performatywnych. Uważają oni, że owe „stany egzystencjalne” ( w naszej terminologii: nastroje noetyczne) jakoś do czegoś odnoszą, a więc są jakoś intencjonalne. Wyłania się więc następująca kwestia: czy owe nastroje noetyczne, choć jakoś posiadają charakter intencjonalny, można określić jako ewokujące standardowe akty referencji ? Rozwiązanie tej kwestii wymaga konstrukcji zanalizowanego, egzystencjalistycznego modelu umysłu.

#### 4. Zakończenie

Można więc traktować filozofów egzystencjalnych jako odkrywców osobliwych struktur mentalnych konstytuujących kompetencje symulacyjne użytkowników języka, poprzez które umysł realizuje specjalnego rodzaju akty intencjonalne rozgrywające się w określonym nastroju noetycznym (przytomności) skorelowanym z korespondującym tłem odniesienia intencjonalnego. Aby wyjaśnić mechanizmy funkcjonowania tych kompetencji, należy dokonać „analizacji” egzystencjalnego modelu umysłu – w szczególności na gruncie paradygmatu czynnościowych koncepcji języka.

#### The Existentialistic Model of Mind

In the paper there is presented the paradigmatic model of mind underlying existential philosophy. The main assumptions of this model are derived from conceptions of the such authors like Kierkegaard, Marcel, Heidegger, Sartre and Jaspers. It is argued that existentialists distinguish two different strata of consciousness. The first one constitutes the so called non-authentic consciousness and it is contrasted to the authentic consciousness. Intentionality of authentic intentionality is correlated to some special noetic (existential moods) and noematic (referential backgrounds) structures.

Key-words: mind, existentialism, authentic intentionality, non-authentic intentionality, noetic moods, noematic referential backgrounds, authentic speech acts, two-dimensionality of existential mind.

---

ry odkrywa siebie jako wędrowca w świecie” (zob. F. Copleston, *Filozofia współczesna*, s. 192–200). W niniejszym artykule dodajemy, że filozofowie egzystencjalni wzbudzają nie tylko zwykłe, codzienne emocje, uczucia, ale właśnie – wzbudzają w nas bardzo osobliwe nastroje noetyczne. Można zasugerować, że egzystencjalizm jednak jest „nieświadomie” odkrywczy; w tym sensie, że odkrywa pewnego rodzaju osobliwe struktury świadomości (nastroje noetyczne), które można poprzez praktyki terapeutyczne (manipulacyjne) aktywować w jej strumieniu.

## Bibliografia

- Copleston F., *Filozofia współczesna. Badania nad pozytywizmem logicznym i egzystencjalizmem*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1981.
- Damasio A. R., *Tajemnica świadomości. Jak ciało i emocje współtworzą świadomość*, tłum. M. Karpiński, Poznań 2000.
- Doliński D., *Mechanizmy wzbudzania emocji*, [w:] J. Strelau (red.), *Psychologia. Podręcznik akademicki. Psychologia ogólna*, t. 2, Gdańsk 2006.
- Folledal D., *Husserl's Notion of Noema*, „The Journal of Philosophy” 1969, vol. 66, s. 680–687.
- Gilson E., Langan T., Maurer A. A., *Historia filozofii współczesnej*, tłum. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski, Warszawa 1979.
- Goodman N., *Jak tworzymy świat*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 1997.
- Gromczyński W., *Egzystencjalizm Jeana Paula Sartre'a*, [w:] Z. Kuderowicz (red.), *Filozofia XX wieku*, t. 1, Warszawa 2002, s. 202–220.
- Gurczyńska K., *Metafizyczne tezy „Traktatu logiczno-filozoficznego” Ludwika Wittgensteina*, Lublin 2000.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.
- Hintikka J., *Stopnie i wymiary intencjonalności*, [w:] J. Hintikka, *Eseje logiczno-filozoficzne*, tłum. A. Grobler, ze wstępem J. Woleńskiego, Warszawa 1992, s. 259–293.
- Jaspers K., *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, tłum. D. Lachowska, A. Wołkowicz, Warszawa 1990.
- Krysztosiak W., *Fenomenologia, możliwe światy, negacja*, „Ruch Filozoficzny” 1991, nr 2, s. 139–147.
- Krysztosiak W., *Noemata and Their Formalization*, „Synthese” 1995, vol. 105, no. 1, s. 53–86.
- Krysztosiak W., Pietruszczak A., *Próba formalizacji pojęcia noematu*, [w:] J. Perzanowski, A. Pietruszczak (red.), *Byt, logos, matematyka. Filozofia/Logika. Filozofia Logiczna*, Toruń 1995, s. 161–198.
- Krysztosiak W., *Egzystencjalizm z punktu widzenia koncepcji aktów mowy*, „Filozofia Nauki” 2005, nr 1(49), s. 59–89.
- Krysztosiak W., Część II. Parafraza analityczna egzystencjalistycznego modelu umysłu, „Ruch Filozoficzny”, [artykuł złożony do publikacji].
- Krysztosiak W., Frege, Husserl, Leśniewski i Heidegger. Bycie w perspektywie analitycznej, „Filozofia Nauki”, [w druku].
- Lakoff G., Johnson M., *Metafory w naszym życiu*, tłum. P. Krzeszowski, Warszawa 1988
- Marcel G., *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1986.
- Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978.
- Nowak M., *Formalna reprezentacja pojęcia sądu. Dla zastosowań w teorii aktów mowy*, Łódź 2003.

- Pańniczek J., *Dwie teorie intencjonalności. Przyczynek do właściwego rozumienia koncepcji intencjonalności Husserla*, „Studia Filozoficzne” 1987, nr 1, s. 19–32.
- Sartre J. P., *Mdłości*, tłum. J. Trznadel, Warszawa 1974.
- Sartre J. P., *Being and Nothingness*, trans. by H. E. Barnes; introduction by M. Warnock, London 1991.
- Sartre J. P., *Problem bytu i nicości. Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. M. Kowalska, J. Krajewski, Warszawa 2001.
- Stępień A. B., *Wstęp do filozofii*, Lublin 1976.
- Toeplitz K., *Kierkegaard*, Warszawa 1975.
- Tokarz M., *Argumentacja, perswazja, manipulacja. Wykłady z teorii komunikacji*, Gdańsk 2006.
- Warnock M., *Egzystencjalizm*, tłum. M. Michowicz, Warszawa [książka ukazała się bez adnotacji o dacie jej edycji].
- Wawrzyniak A., *Egzystencjalizm*, [w:] *Encyklopedia katolicka. Tom IV*, Lublin 1976, s. 740–746.
- Wójtowicz A., *Związek między gramatyką, teorią znaczenia a ontologią*, „Filozofia Nauki” 2006, nr 3(55), s. 111–124.
- Van der Leeuw G., *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1997.
- Ziemiński I., *Śmierć, nieśmiertelność, sens życia. Egzystencjalny wymiar filozofii Ludwiga Wittgensteina*, Kraków 2006.

## Recenzje i sprawozdania

Rudolf Dupkala

### ***O mesjanizmie. Refleksje filozoficzne***

(tłumaczył M. Aleksandrowicz, Wydawnictwo KOS, Katowice 2005, s. 121)

Trzy szkice Rudolfa Dukali (słowackiego historyka filozofii związanego z Uniwersytetem w Preszowie) połączone w całość i opatrzone tytułem *O mesjanizmie. Refleksje filozoficzne* podejmują problematykę, która może zainteresować polskiego czytelnika<sup>1</sup>. Mesjanizm to przecież integralny element polskiej tradycji, dlatego też warto zdać sobie sprawę z tego, jak rozumieją go i co piszą o nim Słowacy. Okazuje się – z czego na ogół nie zdajemy sobie sprawy – że i w ich historii odegrał on ważną rolę, będąc elementem kształtującym tożsamość narodową oraz poczucie przynależności do wspólnoty narodów słowiańskich. Nie jest to wszelako jedyny powód, dla którego warto sięgnąć po tę publikację. Książka Dupkali pokazuje bowiem nie tylko biblijną genezę mesjanizmu oraz jego obecność na gruncie kultury słowackiej, lecz także poszukuje jego współczesnych odniesień – obecności motywów mesjanistycznych w podejmowanej dziś refleksji nad perspektywami rozwoju kultury Zachodu, czy szerzej – kierunkami globalnych procesów cywilizacyjnych.

Pierwszy tekst zbioru noszący tytuł *Mesjanizm w księgach Starego i Nowego Testamentu*, odsyła – zgodnie z tytułem – do biblijnych korzeni omawianej w książce problematyki, stanowiąc teoretyczną podstawę dla studiów pozostałych. Autor, może nazbyt ostrożnie, zakłada, że termin *mesjanizm* wiąże się etymolo-

<sup>1</sup> Pod redakcją i przy współautorstwie R. Dupkali ukazały się także dwa zbiory studiów poświęconych mesjanizmowi: *Fenomén mesianizmu I. Filozofické, teologické a literárnohistorické reflexie*, „Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Prešovensis. Humanistický zborník” 2001, nr 1 oraz *Fenomén mesianizmu II. Filozofické, teologické a literárnohistorické reflexie*, „Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Prešovensis. Humanistický zborník” 2002, nr 6.

gicznie z hebrajskim *mászi'ch* – pomazaniec i w związku z tym oznacza przede wszystkim wiarę w zbawienie człowieka (narodu, ludzkości) opartą na oczekiwaniu przyjścia Mesjasza. Analizowane pod tym kątem księgi obu Testamentów (m.in. księgi Rodzaju, Psalmów, Samuela, Izajasza, oraz Ewangelie i Dzieje Apostolskie) prowadzą Dupkałą do wniosku, że nowotestamentowy obraz Pomazańca stanowi syntezę z jednej strony odkupicielskiej roli starotestamentowego Pana i specyficznego „mesjaństwa” proroków<sup>2</sup>, z drugiej zaś dwóch starotestamentowych wyobrażeń o Mesjaszu zwyciężskim i cierpiącym.

Panoramyczny przegląd mesjanistycznych wątków i motywów w słowackiej poezji inspirowanej filozofią daje drugi szkic omawianej książki zatytułowany *Idea mesjanizmu w dziejach słowackiej myśli filozoficznej (od czasów reformacji do okresu odrodzenia narodowego)*. Tekst ten jest szczególnie ciekawy, pokazuje bowiem mało u nas znany mesjanizm słowacki. Jego początków dopatruje się Dupkała w twórczości manierysty Jakuba Jakobeusa (1591–1645), publikującego w 1642 roku w Lewoczy epicko-refleksyjny utwór *Gentis Slavonicae lacrimae, suspiria et vota*. Odnajduje tu autor zmodyfikowaną na sposób chrześcijański myśl stoicką, która podejmuje problemy losu, cnoty, sprawiedliwości oraz dobra i zła. To na tym tle problemowym i interpretacyjnym, jak pokazują badania uczonego z Preszowa, pojawiają się u Jakobeusa motywy typowe dla mesjanizmu. Jest to, jego zdaniem, mesjanizm jeszcze typowo chrześcijański, bowiem Mesjasz z *Gentis Slavonicae*... obiecuje „Matce Słowaków” nie zapomnieć o cierpieniach, jakich doświadczają jej dzieci w czasie buntów stanowych. Wszelako stąd już krok tylko, powiada Dupkała, do wiary w mesjańską misję cierpiącego słowackiego narodu<sup>3</sup>.

Takiego właśnie charakteru nabiera mesjanizm na Słowacji oczywiście w wieku XIX. Splatały się w nim, jak sądzić można na podstawie analiz autora, dwa motywy czy też nurty. Pierwszy odwoływał się do idei posłannictwa narodów słowiańskich, drugi zaś do wiary, iż to Słowacy właśnie stanowią naród wybrany.

Dupkała prezentuje i analizuje pod tym kątem twórczości Jána Kollára (1793–1852), L'udovita Štúra (1815–1856), Michala M. Hodży (1831–1870) oraz Samo B. Hroboňa (1820–1892). Interesuje się m.in. źródłami inspiracji słowackich mesjanistów. Dopatruje się ich przede wszystkim w filozofii niemieckiej. Czerpać mieli zatem z Herdera, Hegla, Schellinga, ale i, co ciekawe, z myśli

---

<sup>2</sup> „...Mojżesza, Samuela i innych, którzy wzięli na siebie nie tylko ‘obowiązki prorockie’, lecz także obowiązki kapłańskie, sędziowskie i wyzwolicielskie”. W: R. Dupkała, *O mesjanizmie. Refleksje filozoficzne*, Katowice 2005, s. 39–40.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 46.

mesjanistów polskich. U Kollára dostrzegł Dupkala wpływy Hoene-Wrońskiego i Mickiewicza, przy czym to, co Mickiewicz pisał o cierpieniu i ofierze Polaków, Kollár odnosił do całej wspólnoty narodów słowiańskich.

Štúr natomiast, przechodząc ewolucję od demokratycznej do utopijnej wizji wspólnoty Słowian, widział sens spełnienia historycznej misji słowiańszczyzny pod „berłem rosyjskich carów” (Rosjanie jako jedyni w środkowej i wschodniej części Europy, argumentował Štúr, zachowali niezależność państwową). Historyczna misja Zachodu dobiegła końca, jego zasoby duchowe wyczerpały się. W tej sytuacji odrodzenie moralne Europy dokonać się powinno w oparciu o nieskażoną duchowość europejskiego Wschodu.

W trzecim szkicu *Mesjanizm a historycyzm (O problematyce mesjanistycznych podstaw koncepcji historycystycznych w filozofii dziejów)* wychodzi Dupkala poza kontekst *mesjanizmu* w sensie ścisłym. Próbuje mianowicie pokazać obecności motywów mesjanistycznych w tych filozofiach dziejów, które – idąc za K. R. Popperem – określa jako historycystyczne. Są to zatem takie historiozofie, które poszukują praw rządzących procesem dziejowym i na ich podstawie przewidują przyszłe losy kultur, cywilizacji, czy też w ogóle całej ludzkości.

Omówiwszy z tego punktu widzenia koncepcje dziejów św. Augustyna, Bierdiajewa, Condorceta, Marksa i Fukuyamy dochodzi autor do wniosku, że mesjanizm był tu nie tylko punktem wyjścia, lecz także nadawał owym historycystycznym filozofiom dziejów finalistyczny charakter. Pretendowały mianowicie do rozwiązania zagadki historii, wskazywały perspektywy procesu historycznego, zapowiadały nadejście, zazwyczaj optymistycznie rozumianego kresu dziejów. Dystansując się od historycyzmu zauważa Dupkala, iż mielibyśmy takiego ujęcia dziejów przewyciężyć może jedynie krytyczne filozoficzne myślenie. Zwraca także uwagę na zapoczątkowaną już przez Herodota pesymistyczną tradycję myślenia o historii, kończy zaś swe analizy spostrzeżeniem, iż kwestia sensu dziejów pozostaje nadal otwarta.

Rozważania pomieszczone w szkicu *Mesjanizm a historycyzm*, zwłaszcza te, które dotyczą współczesnych wcieleń mesjanizmu historycystycznego – myśl Bierdiajewa, Fukuyamy czy Huntingtona – uzmysławiają jego wciąż inspirującą siłę. Najbardziej jednak zapadają w pamięć przywołane przez uczonego z Preszowa w charakterze *pointy* słowa Jana Patočki, iż przeszłość, teraźniejszość i przyszłość można zrozumieć tylko jako „najbardziej własne dzieło człowieka”. To zatem człowiek jest twórcą sensu historii, a w każdym razie niestrudżonym jego poszukiwaczem.

Mirosław Tyl

JOANNA TRZÓPEK, *Filozofie psychologii* (Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, ss. 174)

Przystępując do lektury tej książki, której podtytuł brzmi „...naturalistyczne i antynaturalistyczne podstawy psychologii współczesnej”, miałem nadzieję, że dotyczy szeroko rozumianej psychologii. Nic bardziej zwodnego, gdyż pierwsze zdania *Wprowadzenia* brzmią następująco: „Książka ta pomyślana została jako wprowadzenie w zagadnienia związane z filozofią nauki (zwłaszcza psychologii) z dwóch podstawowych perspektyw: neopozytywistycznej – jako przykładu metodologii naturalistycznej, oraz hermeneutyki – jako kierunku antynaturalistycznego. Słowa „naturalizm” i „antynaturalizm” najlepiej traktować jako swoiste słowa-wytrychy, mające kontrastować i zbierać przedstawione stanowiska”.

Praca składa się z sześciu rozdziałów i najwięcej miejsca zajmuje prezentacja poglądów; ja natomiast zwrócę uwagę na wnioski, jakie autorka wysuwa z tych czy innych stanowisk. Swoje rozważania rozpoczyna od prezentacji pozytywizmu Comte’a, który opisuje jako postawę empiryczną, fenomenalistyczną i antymetafizyczną, przejętą następnie przez pozytywizm logiczny, zwany Kołem Wiedeńskim, które skupiało się wokół M. Schlicka. Warto dodać, że wewnątrz Koła można było wyróżnić „lewe skrzydło” w osobach między innymi O. Neuratha oraz R. Carnapa i „prawe skrzydło” w osobach samego Schlicka, B. Juhosa, a także A. J. Ayera. Rozwój neopozytywizmu można podzielić na następujące inspiracje teoretyczne, które czerpią z L. Wittgensteina, tj. a) przed wydaniem *Traktatu...* b) w czasie jego wydania i c) po *Traktacie...* Oczywiście pomijam tutaj referowanie poglądów L. Wittgensteina i ograniczę się tylko do prezentacji podstawowych tez pozytywizmu logicznego, które były konsekwencją recepcji jego poglądów. Przejęcie poglądów Wittgensteina szło w czterech kierunkach: 1) Krytyka metafizyki jako formującej zdania pozbawione znaczenia. Zatem rezultaty pozytywistycznej krytyki metafizyki ujawniły, że niemal cała dotychczasowa filozofia składa się z kwestii pozornych i odpowiedzi bezsensownych, wiązało się z tym przekonanie, że w filozofii tylko to ma wartość, co podlega kumulacji w takim znaczeniu, w jakim kumulują się wyniki nauk przyrodniczych. 2) Podstawowym przedmiotem zainteresowania pozytywistów logicznych był język. Zgodnie



z ich poglądami język spełnia dwojaką funkcję: informatywną oraz emotywno-apelatywną. Tylko ta pierwsza posiada walor poznawczy oraz znaczenie dla formułowania zdań naukowych. Druga służy wyrażaniu ocen, pragnień, emocji i nie niesie informacji: świadczy raczej o autorze wypowiedzi niż o przedmiocie jego odniesień, ponieważ intersubiektywna sprawdzalność jest tu wątpliwa. 3) Wszelka wartościowa poznawczo wiedza sprowadzona zostaje w neopozytywizmie do dwóch dziedzin – z jednej strony do empirycznej i hipotetycznej wiedzy o faktach, czym zajmują się nauki empiryczne, oraz do logicznych tautologii z drugiej. Tylko radykalne oddzielenie logicznej formy zdań od ich materialnej treści pozwoli uzyskać nam konkluzywny wgląd w empiryczną naturę całej wiedzy o rzeczywistości. 4) Neopozytywiści utrzymywali, że język można scharakteryzować przy pomocy reguł jego tworzenia oraz reguł transformacji mówiących o tym, na jakich zasadach zdania mogłyby być prawomocnie wyprowadzone z innych zdań. Wprowadzono natomiast tzw. formalny tryb mówienia, który mówi o użytych w wypowiedzi pojęciach, słowach i zdaniach oraz materialny tryb mówienia, który mówi o „przedmiotach”, „stanach rzeczy” (rzeczywistości, przeżyciach itp.). Obiektywizm naukowy został w neopozytywizmie powiązany z kwestią intersubiektywnej dostępności, sprawdzalności i komunikowalności twierdzeń nauki.

Rozdział drugi rozpoczyna rozważania od struktury nauki w okresie działalności koła, w której wyodrębniono tzw. nauki formalne takie jak logika i matematyka i nauki realne, czyli nauki przyrodnicze, nauki o duchu (kulturze) oraz psychologię. Mówiąc o naturalizmie, można mówić o: 1) naturalizmie przedmiotowym, który głosił, że przedmiot nauk społecznych należy do tego samego rodzaju co przedmiot nauk przyrodniczych, 2) naturalizm metodologiczny, który utrzymuje, że metody badania w obu typach tych nauk powinny być oparte na tych samych zasadach, 3) naturalizm etyczny, który wywodzi porządek moralny z różnie pojętych „prawidłowości natury”. Neopozytywizm jest, w radykalnej formie naturalizmu, także fizykalizmem, czyli jest to pogląd, zgodnie z którym język fizyki jest językiem uniwersalnym i tym samym może służyć jako podstawowy język nauki. W konsekwencji sprowadzenie języka innych nauk do języka fizykalistycznego staje się jednolite, staje się fizyką. Stanowisko tego rodzaju jest poglądem redukcyjnym, który ściśle wiąże się z perspektywą naturalistyczną. Redukcjonizm jest procedurą, której celem jest sprowadzenie praw i pojęć jednej nauki do praw i pojęć innej, uchodzącej za bardziej podstawową. Za naukę podstawową uchodzi fizyka i oznacza to, że terminologia powinna być tak skonstruowana, by mogła być sprowadzalna do języka fizyki, a języki poszczególnych nauk powinny być zasadniczo nań przekładalne. Przechodząc do porównania fizykalizmu z problemem psychiczności, autorka przedstawia trzy wersje związanego z tym problemem stosunku duszy i ciała: 1) Świadomość ma charakter ener-

getyczny, tzn. że pojawia się przy pewnym, stopniu i rozwoju skomplikowania układu nerwowego. 2) Świadomość i procesy psychiczne stanowią swoiste odpowiedniki; relacja między wydarzeniem mentalnym a mózgowym miała by się mniej więcej tak, jak molekularna struktura wody jako  $H_2O$  do „wody”;  $H_2O$  i słowo „woda” odsyłają do tej samej rzeczy, mają ten sam desygnat, choć różne konotacje. 3) Świadomość jako coś mentalnego nie istnieje. Do niewątpliwych osiągnięć neopozytywizmu należy zaliczyć: badanie logicznej struktury wyjaśnienia naukowego, testowalność hipotez, logika, teoria prawdopodobieństwa, teoria indukcji, ocena sprawdzalności i wartości poznawczej terminów i twierdzeń naukowych itp. W tym sensie refleksja metodologiczna nad naukami przyrodniczymi, nie budzi na ogół większego sprzeciwu. Dyskusyjna pozostaje natomiast rola pozytywizmu logicznego w stosunku do nauk humanistycznych. W tym kontekście mówi się niekiedy o tzw. złudzeniu redukcjonistycznym, które polega na uznawaniu ostatecznych składników świata fizycznego za coś bardziej „realnego” i podstawowego niż „złożone rzeczywistości”.

W rozdziale trzecim autorka zarysowuje kierunki alternatywnej wersji filozofii nauki w stosunku do pozytywizmu logicznego skupiając uwagę na niefizykalistycznym empiryzmie Ayera i Beli von Juhosa oraz anarchizmie metodologicznym P. C. Feyerabenda. Podsumowując, można stwierdzić, że ewolucja empiryzmu logicznego sprowadzała się do: 1) wzmocnienia poznania teoretycznego, w tym dopuszczenia pojęć teoretycznych; 2) uznania zależności i wtórności obserwacji, czyli danych od teorii; 3) osłabienia postulatu empirycznej weryfikalności twierdzeń; 4) uwzględnienia znaczenia założeń w poznaniu naukowym. Najciekawsze w tym jest to, że wszystkie te postulaty obecne będą zarówno w nurtach antynaturalistycznych, jak i w krytyce słynącej z tzw. postempirycznej filozofii nauki w osobach Kuhna, Lakatosa i Feyerabenda. W tym miejscu trudno przejść obojętnie obok „anarchizmu metodologicznego” P. C. Feyerabenda, który utrzymuje, że w rozważaniach natury teoretycznej „wszystko wolno”. Jakie niebezpieczeństwa kryje w sobie tego rodzaju tylko pozornie niewinna teza, niech będzie woluntaryzm, który zobiektywizował się np. w postaci hitleryzmu. Oczywiście oponent mógłby powiedzieć, że był to „produkt uboczny” pewnej teorii filozoficznej, ale czy rzeczywiście tak jest?

Od rozdziału czwartego autorka skupia swą uwagę na nurtach antynaturalistycznych; przed prezentacją hermeneutyki historycznej W. Diltheya autorka, bardzo celnie, wiąże jej powstanie z nazwiskiem F. D. Schleiermachera, którego nowatorstwo polegało na tym, że dla niego nie tyle rozumienie, co właśnie jego brak był czymś naturalnym. W taki sposób samo rozumienie stawało się problemem i automatycznie powstało pytanie o możliwości i podstawy rozumienia. Tego rodzaju podstawa może być różna dla Diltheya – jest nią życie, dla Heideggera –

Dasein, dla Gadamera – język, a dla Hebermasa – wzajemne porozumienie. Recepcja romantycznej hermeneutyki Schleiermachera poszła w dwóch kierunkach: psychologicznym, głównie Diltheyowskim i ontologicznym – Heideggerowskim i Gadamerowskim. Po zarysowaniu rozumienia podstawowych pojęć W. Diltheya, takich jak życie, doświadczenie i dzieje oraz teorii światopoglądów, autorka przechodzi do innej problematyki. Dla pełniejszego zrozumienia tego, co stworzył W. Dilthey warto przypomnieć, że wyróżnił trzy światopoglądy. Pierwszym jest światopogląd naturalistyczny, który prowadzi do mechanistycznych interpretacji, gdzie myślenie w kategoriach wartości czy celu są ślepych wytworami procesu przyrodniczego. Zaliczył do nich poglądy Epikura, Demokryta, Hobbesa, Hume'a i Comte'a. Drugim światopoglądem jest idealizm wolności i osobowości, do których zalicza, między innymi stanowisko Sokratesa, Platona, Arystotelesa, Kanta, Fichtego, Bergsona czy Jamesa. Trzecim światopoglądem jest tzw. idealizm obiektywny, zalicza do nich: Heraklita, Parmenidesa, Spinozę, Leibniza, Hegla i Schopenhauera. Łącząc ten sztuczny podział z rozwojem ducha ludzkiego w jego rozumieniu to jest to bardzo płodna teza, która aż się prosi, aby została rozpracowana i przejęła „ludzką twarz”. Podsumowując rozważania na temat Diltheya, autorka stwierdza: 1) Zasługą jego było przede wszystkim zwrócenie uwagi na dziejowość jako na podstawową „rzeczywistość”, z którą mają do czynienia nauki humanistyczne. 2) Starał się pokazać, że w humanistyce to kontekst nadaje znaczenie: zjawiska trzeba badać jako część naturalnej struktury znaczeń i wartości. 3) W humanistyce nie bada się obiektywnych praw, ale związki sensu, które są raczej próbą analizy, opisu w celu rozumienia i interpretacją konkretnej sytuacji życiowej czy innego rodzaju rzeczywistości ludzkiej. 5) Powiązanie nauk humanistycznych powoduje to, że wówczas, gdy chcemy zrozumieć jakiś przekaz, konieczne może się okazać sięgnięcie do filozofii, antropologii, polityki, religii, prawa itd.

W rozdziale piątym autorka referuje hermeneutykę rozmowy Hansa-Georga Gadamera; oto jak autorka opisuje stosunek do języka. „Świat językowy to świat postrzegany, myślany, doświadczany: punkt ciężkości przesunięty zostaje tym samym z badania „obiektywnie” istniejącej rzeczywistości, właściwej dla nauk przyrodniczych, na badanie czy raczej na rozumienie i interpretację znaczeń albo mówiąc, językiem Husserla, na opis sposobu, w jaki jawi się ona świadomości. Zatem hermeneutyka Gadamerowska jest przede wszystkim filozofią uprawianą w perspektywie pytań. Nacisk na prymat pytania zupełnie inaczej ustawia całą sytuację poznawania: to tekst, tradycja, drugi człowiek „zagaduje” badacza swoją innością i pytaniem o sens, na które to pytanie badacz stara się znaleźć odpowiedź, zgodnie ze swoją perspektywą, wiedzą, horyzontem, w którym żyje. Stawianie pytań jest, wbrew temu, co na ogół się sądzi, traktowane w hermeneutyce

jako trudniejsze niż udzielanie odpowiedzi; pytanie stanowi zawsze otwarcie jakiejś sytuacji problemowej. Zadanie pytania uwzględnia możliwość wielości odpowiedzi; właśnie wówczas, gdy pytamy, jesteśmy bliżej prawdy. Podsumowanie zaś sprowadza się do tego, że hermeneutyka po pierwsze – uczuła na problemy związane z dziejowym i symbolicznym charakterem jej przedmiotu: jej celem jest opis, rozumienie i interpretacja rzeczywistości, która – jako rzeczywistość ludzka – została już w określony sposób zinterpretowana, po drugie – wskazuje, że wybór ram teoretycznych i pojęć opisujących tę rzeczywistość koresponduje ze wstępnym jej uchwyceniem, po trzecie – określa specyfikę nauk humanistycznych jako taką, która nigdy nie wyczerpuje swego przedmiotu i posiada nieusuwalnie aspektowy charakter.

Rozdział szósty referuje program nauk hermeneutyczno-krytycznych J. Habermasa, konkludując całość następującymi wnioskami:

1) Według Habermasa metodologia wyznacza sposób widzenia rzeczywistości oraz możliwość poznawania i przekształcania. Metoda oparta na hermeneutyce daje możliwość uwzględniania uwikłania badacza w sytuację badawczą i badany przedmiot. 2) Habermas broni rozumienia jako metody nauk społecznych, przestrzega także przed jego trywializacją lub chęcią eliminowania go przez kierunki naturalistyczne. 3) Właściwe zadania nauk hermeneutyczno-krytycznych to nie tyle wykładnia znaczeń, co krytyczne podejście do tradycji, a zwłaszcza ideologii, i pomoc w społecznej emancypacji. 4) Nauki hermeneutyczno-krytyczne mają do zrealizowania pewne cele praktyczne, związane ze zrekonstruowaniem i dalszym kształtowaniem procesu historycznego, w czym konieczne jest przewidywanie stanu końcowego, gdzie nie da się uniknąć ocen i wartościowania. 5) Jedną z podstawowych cech tej metodologii byłoby powiązanie rozumienia z wyjaśnianiem przyczynowym, tzn. połączenie intencjonalnego charakteru działań jednostek z ich obiektywną charakterystyką. 6) Taka metodologia ma służyć rozwijaniu naukowych podstaw dla demokratycznego panowania społeczeństw. W tym sensie ma być zarówno metodologią, jak i filozofią praktyczną antycypującą „godziwe życie”. Natomiast to, do jakich wniosków końcowych doszła autorka, konfrontując neopozytywizm, czyli naturalizm z hermeneutyką, czyli antynaturalizmem, to już zainteresowany czytelnik musi sobie doczytać sam, oczywiście jeżeli przedstawiony zarys ogólny treści tej książki zachęci go do tego. Zaprezentowana w tej pracy perspektywa teoretyczna między naturalizmem a antynaturalizmem, aczkolwiek dobrze uargumentowana, nie wyczerpuje wszystkich możliwości w rozwiązaniu problemu filozofii nauki, a zwłaszcza w odniesieniu do psychologii, która w tej pracy została potraktowana niewątpliwie „po macoszemu”. Jedną z poważnych możliwości rozwiązania problemu filozofii nauki, także psychologii, jest perspektywa tzw. filozofii realnej, ale to już zupełnie „inna

bajka”, której prezentacja byłaby tu nie na miejscu. Nie chciałbym deprecjonować wartości tej książki i doceniam pracę autorki, ale wydaje mi się, że jej konstrukcja nosi znamiona prostolinijności, która wzbudza u czytelnika niezaspokojony niedosyt. Być może jest to odczucie nieco subiektywne, ale być może był to celowy zabieg, aby zwrócić uwagę na ten oryginalny problem filozofii.

*Bogdan Tadzik*

## Polemika

Mieszko Tałasiewicz

### Kilka komentarzy do uwag Wiesława Walentukiewicza

W swoich *Uwagach...* Wiesław Walentukiewicz polemizuje, jak twierdzi, z jednym z wątków mojej książki *Filozofia składni*<sup>1</sup>, dotyczącym ostensywnego definiowania zdań. Polemika ta dowodzi kompetencji Autora w dziedzinie definicji ostensywnych, zdradza jednak także niezrozumienie zarówno niektórych moich sformułowań, jak i intencji, które się za nimi kryją. Chciałbym więc wyjaśnić kilka punktów.

1. Walentukiewicz uważa, że dopiero wtedy można w ogóle myśleć o definiowaniu ostensywnym zdań (przez wskazanie stanu rzeczy), kiedy da się wyodrębnić elementy składowe pokazywanych stanów rzeczy, w szczególności relacje, które zachodzą między obiektami w danym stanie rzeczy (por. np. s. 3). Wtedy jednak nie da się odróżnić proceduralnie definicji zdań od definicji relacji – a w każdym razie nie ma żadnego powodu, by je odróżniać. Definicje takie są więc niemożliwe lub w najlepszym razie – niepotrzebne. Autor polemiki rozważa na wszelki wypadek sytuację, w której definicje ostensywne zdań występowałyby na późnym etapie akwizycji języka w sytuacjach, w których znajomość denotacji składników zdania po prostu nie wystarcza do wyznaczenia stanu rzeczy, do którego odnosi się to zdanie (s. 3). Miałyby one być – jak można przypuszczać – niejako narzędziami doszlifowania wyuczonej już w podstawowych zarysach mowy. Jednak także i ta próba uratowania definicji ostensywnych zdań kończy się, zdaniem Walentukiewicza, wynikiem negatywnym.

---

<sup>1</sup> M. Tałasiewicz, *Filozofia składni*, Warszawa 2006.

Zapewne Walentukiewicz ma rację w tym, że jeżeli mamy już zdefiniowane nazwy i funktory (jako korelaty rzeczy i relacji), to definicje zdań są niepotrzebne (a może i niemożliwe do poprawnego wprowadzenia). Polemika jego mija się jednak z celem, albowiem w swoich wywodach odrzucam jego wyjściowe założenie. Istotą mojego poglądu jest przekonanie, że nie da się – wbrew twierdzeniom Walentukiewicza – definiować ostensywnie własności i relacji, są to bowiem abstrakty wydobywane pojęciowo z konkretów: rzeczy i stanów rzeczy (*resp.* nazw i zdań). Pierwotność definicyjna odzwierciedla tu pierwotność ontologiczną. A pierwotne ontologicznie są – w moim przekonaniu – rzeczy i stany rzeczy (sytuacje). Nie podzielam zatem przekonania Polemisty, że „jesteśmy w stanie zdefiniować deiktycznie termin „karmienie” [...] pokazując przykłady relacji *karmienia*” (s. 6) i że „instruowany musi zobaczyć odpowiednią relację i powiązać ją z definiowaną nazwą” (*ibidem*). Uważam, że pokazując *karmienie*, pokazujemy **sytuację** karmienia, a nie **relację** karmienia, i że instruowany nie tylko nie musi zobaczyć żadnej relacji, ale zobaczyć jej nie może. Relacje jako abstrakty są bowiem niewidzialne.

Różnimy się więc dość zasadniczo w poglądach nie tyle na same definicje ostensywne, co na pewne ważne sprawy metafizyczne – oraz syntaktyczne. Walentukiewicz uważa, że podział na konkrety i abstrakty jest mało ważny – mnie wydaje się on jednym z najgłębszych podziałów metafizycznych (sądzę przy tym, że tradycja filozoficzna, np. historia sporu o uniwersalia, stoi tutaj po mojej stronie). Walentukiewicz uważa, jak można sądzić, że np. słowo „brązowy” odnosi się do własności (w przeciwieństwie do słowa „pies”), ja uważam, że oba te słowa odnoszą się do rzeczy – do psów w drugim wypadku i do obiektów brązowych w pierwszym (do własności odnoszą się takie słowa jak „czerwoność”, „białość”, „twardość” czy „brązowość” - i są to nazwy abstrakcyjne, a nie funktery). Walentukiewicz uważa, że stany rzeczy są pochodne, złożone z rzeczy i własności (relacji), ja uważam, że są pierwotne (na równi z rzeczami), własności zaś i relacje można z nich wyabstrahować jedynie pojęciowo<sup>2</sup>. Nie potrafimy dostrzec oczami różnicy między leżeniem i stanem w ogóle, jako własnościami czy relacjami – możemy ją ująć tylko pojęciowo. To, co dostrzegamy zmysłowo, to różnica między stanami rzeczy, polegającymi na tym, że konkretny ktoś stoi albo leży.

Krytyka mojego stanowiska sprowadza się w gruncie rzeczy do konstatacji, że Walentukiewicz uważa inaczej. Ma do tego prawo, a kto wie, może nawet ma

---

<sup>2</sup> Rzeczywiście, notacja stosowana przeze mnie w książce może być myląca. Przejąłem ją od innych autorów, którzy nie podzielali mojego stanowiska w tej sprawie – ale obszernie to komentuję i wielokrotnie przestrzegam, by nie wyciągać pochopnych wniosków z samej notacji – por. *Filozofia składni*, s. 108–109.

rację, ale w omawianej polemice w najmniejszym stopniu ta ewentualna racja nie jest uprawdopodobniona. Moje stanowisko opiera się na wielu przesłankach, które są przedyskutowane i uzasadnione w *Filozofii składni*. Walentukiewicz dyskusji z żadną z nich nie podejmuje. I ja zatem mam prawo po prostu skonstatować, że nie podzielam poglądu Walentukiewicza. Podtrzymuję natomiast pogląd, że definicje ostensywne zdań występują na równi z definicjami ostensywnymi nazw od samego początku nauki pierwszego języka i są niezbędnym elementem tejże. Są one szczególnie ważne właśnie wtedy, kiedy **nie da się** jeszcze wyodrębnić elementów składowych pokazywanych stanów rzeczy – a w każdym razie tych elementów, które nie są rzeczami.

2. Jeden argument Polemisty ma pewną moc merytoryczną (tzn. nie tylko jest deklaracją jego odmiennego poglądu, ale wskazuje na realną trudność w moim), ten mianowicie, że istotnie nie podaję operacyjnego odróżnienia między definicjami zdań a definicjami nazw stanów rzeczy. Walentukiewicz pisze, że intencję osoby definiującej połączenie zdania „ZD” ze stanem rzeczy oddaje formuła „To jest ZD” – a to przecież jest formuła nazywania, a nie stwierdzania. Nie zauważa jednak, że w mojej książce dość obszernie na ten temat pisałem (*Filozofia składni*, rozdział II.1.2, s. 85) i że konkluzją moich rozważań była konstatacja, że kryterium rozróżnienia jest tutaj rodzaj aktu intencjonalnego stowarzyszonego z danym aktem językowym. Intencjonalność jest wrodzoną cechą naszego aparatu poznawczego (w szczególności tej jego części, która jest odpowiedzialna za język); za Husserlem zaś przyjmuję dwa rodzaje intencjonalności: nazywanie i stwierdzanie. Ostatecznie to my sami decydujemy, czy wskazany stan rzeczy chcemy nazwać („to, że Ala głaszcze kota”, „głaskanie kota przez Alę”) czy stwierdzić („Ala głaszcze kota”) – forma definicji tego za nas nie załatwi.

Zdaję sobie sprawę, że jest tu jeszcze sporo do zrobienia, ale Walentukiewicz nawet nie zauważa tego, co już zrobiłem, nie mówiąc już o pójściu dalej. Przytaczane przez niego argumenty psychologiczne trafiają kulą w płot. Psychologicznie rzecz biorąc, stoi przed nami pewna realność świata, jakoś rozczłonkowana. Tyle. Czym są elementy tej realności – własnościami, czy stanami rzeczy, czy może emanacjami Jedni – to jest sprawa filozoficzna.

3. Sformułowaną przeze mnie definicję przez abstrakcję ze stosunku równości sytuacji pod względem relacji (*Filozofia składni*, s. 108) słusznie Autor porównuje do definicji cechy przez abstrakcję ze stosunku równości pod pewnym względem rzeczy. Mylnie sądzi jednak, że definicja ta w mojej koncepcji stanowi definicję zdania lub stanu rzeczy. Nic podobnego. Jest to właśnie definicja **abstrakcyjnej relacji** za pomocą konkretnych stanów rzeczy, tak jak należałoby ocze-



kiwać: „relacje pomiędzy obiektami występującymi w sytuacjach [...] możemy uważać za klasy abstrakcji relacji [równości sytuacji pod względem relacji]” (*Filozofia składni*, s. 109). Taka jest moja odpowiedź na uporczywie pomijane przez Autora pytanie o to, skąd się biorą relacje, kiedy mamy bezpośrednio dane tylko rzeczy i stany rzeczy (sytuacje).

Reasumując: Wiesław Walentukiewicz polemizuje – być może słusznie i trafnie – z jakimś nieznanym mi bliżej poglądem, którego bronić nie zamierzam. Niesłusznie jednak i nietrafnie ilustruje krytykowane przez siebie stanowisko odniesieniami do mojej pracy, która z tym stanowiskiem nie ma nic wspólnego (albo ma bardzo niewiele). Autor mógłby może zorientować się, że jego polemika gruntuje się z przedmiotem tej polemiki, gdyby nie postanowił ułatwić sobie sprawy i nie skwitował jej dwoma zdaniem: „Pomijamy problem, jak odbiorca definicji ustala, iż definiujący pokazuje relacje i że chodzi o definicje nazwy relacji. Uznajemy, iż jest na takim etapie rozwoju poznawczego, że potrafi to zrobić” (s. 6). Ten pominięty problem jest właśnie głównym problemem poruszonym przeze mnie (w ramach tego wątku mojej rozprawy), a moja koncepcja jest taka, a nie inna, dlatego właśnie, że ma stanowić rozwiązanie tego problemu. Rzeczowa polemika z moimi poglądami – w zakresie objętym zainteresowaniem Walentukiewicza – jest oczywiście możliwa i zapewne wskazana. Wymaga ona jednak ustosunkowania się, po pierwsze, do kwestii dychotomii aktów intencjonalnych, którą odkrył Husserl, a wkomponował w gramatykę kategorialną Kazimierz Ajdukiewicz, po drugie zaś – do rozróżnienia przedmiotów na konkretne i abstrakcyjne (co jest standardem w ontologii niemal od zarania filozofii). Ani jednej, ani drugiej z tych rzeczy omawiana polemika nie zawiera.

## Wiadomości bieżące

### WIADOMOŚCI WYDAWNICZE

#### Publikacje jednostkowe

**Władysław Stróżewski: Dialektyka twórczości** (Znak, Kraków 2007, ss. 458). Jest to drugie wydanie książki, która ukazała się po raz pierwszy w 1983 roku (zob. „Ruch Filozoficzny” t. XLIII, s. 395). To obszernie opracowanie prezentuje szczegółowo koncepcję estetyczną autora. W swych badaniach Stróżewski łączy fenomenologię z dialektyką, opisuje to, co w dziedzinie estetyki jest najbardziej dialektyczne.

**Kazimierz Krajewski (red.): Racjonalność w etyce. Normatywna moc prawdy** (Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, ss. 212). Są to materiały z sesji „Racjonalność w etyce. Normatywna moc prawdy”, która miała miejsce w Lublinie 25 IV 2006 r. Organizatorem sesji była Katedra Etyki KUL. Jak stwierdza redaktor, Kazimierz Krajewski, artykuły w tej książce prezentują różne punkty widzenia i stanowią zaproszenie do dyskusji. Oprócz wstępu redaktora oraz wprowadzenia do sesji, napisanego przez Andrzeja Szostka MIC, książka zawiera trzy teksty źródłowe (autorstwa Św. Tomasza z Akwinu, Karola Wojtyły, Tadeusza Stycznia SDS) a także cztery artykuły (autorzy: Tadeusz Styczeń, Ryszard Wiśniewski, ks. Józef Herbut, ks. Andrzej Maryniarczyk). Dalej następuje zapis dyskusji, jaka była prowadzona podczas tej sesji. Na końcu zamieszczono dwa aneksy, streszczenie angielskie oraz noty o autorach.

**George V. Coyne, Michał Heller: Pojmowalny wszechświat** (Prószyński i Ska, Warszawa 2007, ss. 136, broszura). Autorzy oferują

odповідź na trudne pytanie, na które po raz pierwszy szukano odpowiedzi już w starożytnej Grecji: dlaczego nasz świat jest pojmowalny? Obaj autorzy zajmują się zarówno astronomią, jak i filozofią.

**Felipe Fernandez-Armesto: Cywilizacje** (Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, ss. 600, w oprawie). Jest to esej historyczny poruszający problem definicji i charakterystyki cywilizacji. Autor przedstawia swą próbę nakreślenia wizji cywilizacji w końcu XX wieku i początku ery globalizacji. Tytuł oryginału: „Civilisations. Culture, ambition and the transformation of nature”. Przekład Marii Ryńskiej.

**Michele Dantini: Sztuka współczesna** (Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, ss. 192 w oprawie). Autor tej książki zwraca uwagę na wpływ wydarzeń historycznych i wiązki między teorią a krytyką sztuki. Ilustracje przybliżają rozmaite kierunki sztuki nowoczesnej.

**Copleston's History of Philosophy. Concise edition** (The Continuum International Publishing Group, London 2007, ss. 540, cena GBP 25, w oprawie). Jest to skrót jedenastotomowej historii filozofii, która została wydana w 2003 r. Redaktorem tego skrótu jest John Cumming. Książka może być traktowana jako wstęp do historii filozofii.

**Guy Kahane, Edward Kanterian, Oskari Kuusela (eds.): Wittgenstein and His Interpreters** (Blackwell Publishing, Malden 2007, ss. 384, cena GBP 19.99, broszura). Ten zbiór esejów daje autorytatywny przegląd głównych linii rozwoju nauk Wittgensteina i przewidywanych wpływów jego w przyszłości.

**Marcel van Ackeren, Orrin Finn Summell (eds.): The Political Identity of the West. Platonism in the Dialogue of Cultures** (Peter Lang, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Oxford 2007, ss. 209, cena GBP 25.50, broszura). Twierdzenie, że zderzenie cywilizacji wpływa w sposób nieunikniony z różnic religijnych przekonań, jest zaprzeczeniem politycznej racjonalności. Jedenaście prac zebranych w tym tomie podejmuje to zagadnienie i pokazuje, jak platońska teoria polityki może być obecnie owocna, zwłaszcza w ramach dialogu między kulturami.

**Robin Le Poidevin: The Images of Time. An Essay on Temporal Representation** (Oxford Univ. Press, Oxford 2007, ss. 192, cena GBP 25, w oprawie). Autor, z Uniwersytetu w Leeds, przeprowadza filozoficzne badania natury czasu i sposobów jej ujmowania w umyśle. Analizuje spostrzeganie zmian, za pomocą których pamięć łączy nas z przeszłością. Rozważa też naturę fikcyjnego czasu. Zastanawia się nad problemem, czy rzeczywiście doświadczamy tego, co wydarza się obecnie, jak możliwe jest spostrzeganie trwania, czy czas upływa rzeczywiście itp.

**Robert C. Roberts, W. Jay Wood: Intellectual Virtues. An Essay in Regulative Epistemology** (Clarendon Press, Oxford 2007, ss. 352, cena GBP 45, w oprawie). W ramach współczesnej debaty na temat cnót intelektualnych autorzy przedstawiają swe ujęcie, które zwą „epistemologią regulatywną”. Badają związki zachodzące pomiędzy poznaniem a cnotą intelektualną. Analizują szczegółowo rozmaite cnoty życia intelektualnego, takie jak odwaga, szczerłość, pokora.

**Sanford C. Goldberg (ed.): Internalism and Externalism in Semantics and Epistemology** (Clarendon Press, Oxford 2007, ss. 280, cena GBP 35, w oprawie). W jakim stopniu znaczenie – z jednej strony – a poznanie z drugiej tworzą aspekty świata zewnętrznego? Na to pytanie starają się odpowiedzieć autorzy jedenastu esejów zebranych w tym zbiorze. Rozważają, jak kwestie związane z naturą umysłu i języka łączą się z problematyką poznania i uzasadniania.

**Quassim Cassam: The Possibility of Knowledge** (Clarendon Press, Oxford 2007, ss. 248, cena GBP 27.50, w oprawie). Cassam jest profesorem filozofii w Cambridge. W tej książce odpowiada na pytania, jak możliwe jest poznanie świata zewnętrznego, umysłów innych

ludzi, zdobywanie wiedzy apriorycznej. Wskazuje też, jak pytania te powstają.

**Henry Plotkin: Necessary Knowledge** (Oxford Univ. Press, Oxford 2007, ss. 360, cena GBP 24.95, w oprawie). Autor zastanawia się nad kwestią, czy posiadamy jakąś wiedzę od urodzenia, a czego się potem uczymy. Nie przychyliła się ani do teorii *Tabula rasa*, ani do stanowiska, że wszelkie poznanie jest wrodzone. Proponuje nowe rozwiązanie odwiecznej problematyki epistemologicznej.

**Scott Warren: The Emergence of Dialectical Theory. Philosophy and Political Inquiry** (The University of Chicago Press, Chicago 2007, ss. 272, cena USD 25, broszura). Autor rozpoczyna od analizy filozoficznych podstaw dialektyki w twórczości Kanta, Hegla i Marksa. Następnie bada funkcje teorii dialektyki w głównych prądach dwudziestowiecznej filozofii, w egzystencjalizmie, fenomenologii, neo-marksizmie i teorii krytycznej. Omawia poglądy różnych filozofów, ale nacisk kładzie na filozofię Merleau-Ponty'ego, i Habermasa.

**Daniel M. Gross: The Secret History of Emotion. From Aristotle's Rhetoric to Modern Brain Science** (The University of Chicago Press, Chicago 2007, ss. 204, cena 18 USD, broszura). Gross interpretuje dzieła Seneki, Hobbesa, Sarah Fielding i Judith Butler. Daje przegląd historii głównych interpretacji uczuć, omawia darwinizm i teorie neurobiologii. W rezultacie składania do badań uczuć w aspekcie humanistycznym i retorycznym.

**John Sallis: The Verge of Philosophy** (The University of Chicago Press, Chicago 2007, ss. 144, cena USD 25, w oprawie). Książka ta jest przepelniona wspomnieniami o przyjaźni i rozmowach z Jacques'em Derridą. Autor uważa, że najważniejsze problemy filozoficzne mają miejsce na obrzeżach filozofii. Zwraca uwagę na interpretację poglądów Heideggera, jaką znajduje w twórczości Derridy, a także na jego interpretację Platona. John Sallis jest profesorem filozofii w Boston College.

**Peter Hacker: Human Nature. The Categorical Framework** (Blackwell Publishing, Malden 2007, ss. 355, cena GBP 50, w oprawie). Autor tej książki wykląda na Uniwersytecie w Oksfordzie i uważany jest za celnego krytyka filozoficznej i naukowej ortodoksji. W tym dziele powraca do Arystotelesa, aby zbadać kategorie, w których człowiek myśli o sobie i o swej naturze.

**G. Brennan, R. Goodin, F. Jackson, M. Smith (eds.): Common Minds. Themes from the Philosophy of Philip Pettit** (Clarendon Press, Oxford 2007, ss. 368, cena GBP 45, w oprawie). W ciągu swej trzydziestoletniej kariery Pettit zajmował się różnymi działami filozofii. W tym zbiorze prac autorzy omawiają tematy inspirowane przez Pettita, a on sam na końcu tomu daje przegląd swych stanowisk i komentarze do jego wcześniejszych prac.

**Ernst Cassirer: Die Philosophie der Aufklärung** (Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007, ss. 408, cena euro 24.80, broszura). Jest to nowe wydanie książki Cassirera, która ukazała się w 1932 r. Ta nowa edycja pokrywa się z treścią 15. tomu „Gesammelte Werke” wydanego w 2003 r., w którym wszystkie cytaty i przekłady wykonane przez Cassirera zostały sprawdzone i uzupełnione.

**Dante Alighieri: Ueber die Beredsamkeit in der Volkssprache. Erstes Buch** (Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007, ss. XXXV+223, cena euro 78, w oprawie). Tytuł oryginału: „De vulgari eloquentia”. Książka zawiera tekst łaciński i przekład niemiecki dokonany przez F. Cheneval. Komentarz opracowali R. Imbach i T. Suarez Nani. Wstęp dołączyli R. Imbach i I. Rosier-Catach. Dla Dantego problematyka języka wiązała się z kwestią języka filozofii z jednej strony, a z drugiej z filozofią języka w ogólności.

**Gottfried Wilhelm Leibniz: Der Briefwechsel mit Bartholomäus Des Bosses** (Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007, ss. CXXII+720, cena euro 128, w oprawie). Korespondencja pomiędzy Leibnizem a Des Bosses rzuca światło na interpretację poglądów Leibniza. Des Bosses był życzliwym oponentem, który krytycznie podchodził do pewnych sformułowań Leibniza. Przekładu dokonał Cornelius Zehetner, on też dołączył uwagi i rejestry.

## Wydawnictwa ciągłe

**Janina Gajda-Krynicka: Filozofia przed-platońska** (Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007). Książka z serii „Krótkie wykłady z filozofii” ukazuje problemy ludzkiej egzystencji, pojęć, kategorii, wartości, które zaczęto rozważać już we wczesnej starożytności. Autorka przedstawia chronologicznie koncepcje powstałe od początków greckiej myśli filozoficznej do powstania filozofii platońskiej. Między innymi omawia koncepcje „kosmicznej sprawiedliwości”, odróżnianie porządku bytowania i poznania, postaci dialektyki, zagadnienie prawdy i poszukiwanie zasad podstawowych. Wskazuje też wpływ ówczesnej myśli filozoficznej na późniejszy rozwój filozofii.

**Studia z Filozofii Polskiej** to nowa seria wydawana przez „Scriptum” w Bielsku-Białej pod redakcją Marka Rembierza i Krzysztofa Ślezińskiego. Serii tej patronuje Cieszyński Oddział Polskiego Towarzystwa Filozoficznego oraz Instytut Teologiczny imienia św. Jana Kantego. Tom I (ss. 335) ukazał się w 2006 r. Słowa wstępne napisali osobno Władysław Stróżewski i Jan Woleński. Artykuły zostały posegregowane na działy: 1. W kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, 2. W kręgu neotomizmu, 3. W kręgu fenomenologii, 4. W kręgu myśli Floriana Znanieckiego, 5. W kręgu filozofii przyrody i filozofii nauki, 6. W kręgu problematyki antropologicznej i społecznej, 7. W kręgu dydaktyki filozofii, 8. Archiwum.

**Jacek Jadacki, Jacek Pańciczek (eds.): The Lvov-Warsaw School. The New Generation** (Rodopi, Amsterdam-New York 2006, ss. 503, cena USD 162, w oprawie). Jest to tom 89. serii „Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities”. Podkreślony tu został wpływ Kazimierza Twardowskiego na rozwój filozofii polskiej. Nauczył on patrzeć na filozofię jako na wynik wspólnej działalności myślicieli, którzy prowadzą dyskusję i argumentują, współpracując z naukowcami innych dziedzin.

**Jacek Malinowski, Andrzej Pietruszczak (eds.): Essays in Logic and Ontology** (Rodopi, Amsterdam-New York 2007, ss. 400, cena USD 108, w oprawie). Jest to 91. tom serii „Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities”. Celem książki ma być prezentacja prac Katedry Logiki Uniwersytetu Mikołaja Koperniak w Toruniu dotyczących logiki i logicznej filozofii, zwłaszcza z zakresu ontologii formalnej, które były prowadzone w ostatnim dziesięcioleciu.

**Leszek Drong: Disciplining the New Pragmatism. Theory, Rhetoric, and the Ends of Literary Studies** (Peter Lang, Frankfurt am Main, Berlin, New York, Oxford 2007, ss. 244, cena GBP 27.80, broszura). Książka z serii „Literary and Cultural Theory” stanowi wyraz uznania, a zarazem korektę neopragmatyzmu amerykańskiego. Zdaje sprawę z poglądów tamtejszych pragmatystów. Wskazuje, że wbrew poglądom R. Rorty’ego, W. B. Michaela, S. Fi-

sha i innych antyfundamentalistów i neopragmatyków stanowisko pragmatyczne może być skuteczniejsze. W tym celu autor przedstawia swoje neosofistyczne ujęcie pragmatyzmu.

**Temenuga Trifonova: *The Image in French Philosophy*** (Rodopi, Amsterdam-New York 2007, ss. 316, cena USD 86, broszura). Książka z serii „Consciousness, Literature and Arts” rozważa interpretacje poglądów Bergsona, Sartre’a, Lyotarda, Baudrillarda i Deleuze’go, twierdząc, że ich filozofia nie była krytyczna, stanowiła tylko odnowę metafizyki, poddyktowaną awersją do subiektywności i do filozoficznego oglądu.

**John Ryder, Gert-Rüdiger Wegmarshau (eds.): *Education for a Democratic Society*** (Rodopi, Amsterdam-New York 2007, ss. XVII+194, cena USD 58, broszura). Książka ta – wydana w serii „Value Inquiry Book” – stanowi trzeci już tom wybranych prac Centralnego Europejskiego Forum Pragmatycznego (CEPF). Dotyczy ogólnych kwestii edukacji a artykuły posegregowane są na działy dotyczące demokracji, wartości itp. Autorzy należą do znanych specjalistów filozofii amerykańskiej i europejskiej.

**Piotr Jaroszyński: *Science in Culture*** (Rodopi, Amsterdam-New York 2007, ss. XXI+314, cena USD 92, broszura). Książka z serii „Value Inquiry Book” ma za zadanie wyjaśnić, dlaczego koncepcja nauki zmieniała się w ciągu wieków i dlaczego nauka może być błogosławieństwem lub niebezpieczeństwem dla ludzkości. Z języka polskiego przekładu na angielski dokonał Hugh McDonald.

**Hendrik M Vroom (ed.): *Wrestling with God and with Evil. Philosophical Reflections*** (Rodopi, Amsterdam-New York 2007, ss. VI+240, cena USD 68, broszura). Fakty występowania zła wciąż wywołują problemy co do związku między Bogiem a złem. Problemy te dotyczą całej ludzkości. Ten tom serii „Currents of Encounter” zawiera przyczynki, zarówno mężczyzn, jak i kobiet. Autorzy omawiają poglądy Kanta, Kierkegaarda, Bartha, Weila, Levinasa, Nabera, Caputa i Johnsona.

**Michael Krausz: *Interpretation and Transformation. Explorations in Art and the Self*** (Rodopi, Amsterdam-New York 2007, ss. XII+154, cena USD 46, broszura). Autor omawia pojęcie interpretacji w sztukach, emocjach i jaźni. Bierze pod uwagę różne konkurujące ideały interpretacji, ich ontologiczne uwikłania, punkty odniesienia i stosunki pomiędzy obja-

śnieniem a przekształceniem. Książka Krausza została wydana w serii „Value Inquiry Book”.

**Jan Buchanan: *Frederic Jameson. Live Theory*** (The Continuum International Publishing Group, London 2007, ss. 176, cena GBP 12.99, broszura). Książka ta może być uważana za wprowadzenie w dzieła Jamesona, który bywa oceniany jako jeden z czołowych myślicieli naszych czasów. Buchanan naświetla to, jak Jameson tworzy swe pojęcia i jak one działają. Motywowany pragnieniem wywołania zmian społecznych, Jameson chce pozbawić nas wygodnego odczucia, że współczesne życie jest lepsze dzięki globalnemu uściskowi kapitalizmu. Książkę Buchanana wydano w serii „Live Theory”.

**Carlos Otero: *Noam Chomsky. Live Theory*** (The Continuum International Publishing Group, London 2007, ss. 144, cena GBP 12.99, broszura). Ta książka też należy do serii „Live Theory” i jak wszystkie pozycje tej serii ma charakter wprowadzenia w twórczość myśliciela. Chomsky jest zaliczany do wybitnych myślicieli współczesnych. Książka Otera informuje o jego dokonaniach w dziedzinie biolingwistyki, filozofii, socjologii oraz wskazuje jego wpływ na współczesność.

**Ellen K. Feder: *Family Bonds. Genealogies of Race and Gender*** (Oxford Univ. Press, New York 2007, ss. 160, cena GBP 17.99, broszura). Książka z serii „Studies in Feminist Philosophy” jest próbą łącznego i myślenia o rasie i płci. Autorka wyjaśnia i stosuje krytyczne narzędzia pochodzące od Foucaulta, aby uzasadnić swą główną tezę, że instytucja rodziny jest miejscem kształtowania się płci i rasy, zaś płeć najlepiej daje się ująć jako dyscyplinującą funkcję działającą w rodzinie, natomiast rasa jako siła regulująca wpływająca na rodzinę z zewnątrz.

**Bradley Monton (ed.): *Images of Empiricism. Essays on Science and Stances, with a Reply from Bas van Fraassen*** (Oxford Univ. Press, Oxford 2007, ss. 336, cena GBP 55, w oprawie). Trzydzieści specjalnie napisanych esejów omawia kwestie występujące w dziełach Bas van Fraassena. Centralnym tematem tej książki – wydanej w serii „Mind Association Occasional Series” – jest empiryzm. Autorzy oceniają Fraassena obroną antyrealizmu. Zbiór kończy obszerna odpowiedź van Fraassena.

**F. M. Kamm: *Intricate Ethics. Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*** (Oxford:

Univ. Press, New York 2007, ss. 520, cena GBP 26.99, w oprawie). Kamm kwestionuje doniosłość pewnych niekonsekwencyjnych rozróżnień i broni ważności innych rozróżnień. Pierwsza część książki daje ogólny wstęp do nie-konsekwencyjalistycznej teorii etyki. Druga część zajmuje się moralnym statusem i prawami, trzecia zaś omawia pojęcie odpowiedzialności i wreszcie czwarta część traktuje o innych propozycjach: P. Singera, D. Khnemanna, B. Gerta i T. Scanlona. Książka Kamma należy do serii „Oxford Ethics”.

**Student Guides** to seria wydawana przez The Continuum International Publishing Group w Londynie. W ciągu 2007 r. ukazały się w tej serii następujące pozycje: 1. Julian Wolfreys: Derrida, 2. Eduardo Mendieta: Habermas, 3. Stephan J. Finn: Hobbes, 4. David James: Hegel, 5. Angela Coventry: Hume, 6. T. K. Seung: Kant, 7. Franklin Perkins: Leibniz, 8. R. Kevin Hill: Nietzsche, 9. Matthew Simpson: Rousseau. Każda książka tej serii ma 192 strony i jest w cenie GBP 12.99.

**Continuum's Reader's Guides** to również seria wydawana przez The Continuum International Publishing Group w Londynie. Seria ta w 2007 r. wzbogaciła się o następujące pozycje: 1. David Rose: Hegel's „Philosophy of Right”, 2. Laurie M. Johnson Bagby: „Hobbes's „Leviathan”, 3. James Luchte: Kant's „Critique of Pure Reason”, 4. Paul Kelly: Locke's „Second Treatise of Government”, 5. Geoffrey Scarre: Mill's „On Liberty”, 6. J. Thomas Cook: Spinoza's „Ethics”, 7. Eric James: Wittgenstein's „Philosophical Investigations”. Każda książka tej serii ma 176 lub 192 strony a kosztuje GBP 9.99 (broszura).

**David Clemenson: Descartes's Theory of Ideas** (The Continuum International Publishing Group, London 2007, ss. 192, cena GBP 55, w oprawie). Autor wywodzi, że Kartezjusza pojęcie idei przejęte było ze scholastycznych, jezuickich teorii poznania. Pojęcie to pozwoliło Kartezjuszowi przekroczyć przepaść między umysłem a światem i umożliwiło twierdzenie, że Bóg istnieje w oparciu o samą ideę Boga. Książka Clemensona należy do serii „Continuum Studies in Philosophy”.

**Jim Vernon: Hegel's Philosophy of Language** (The Continuum International Publishing Group, London 2007, ss. 192, cena GBP 55, w oprawie). Vernon rozwija ogólną teorię języka zawartą w pismach Hegla. Czyny to reinter-

pretując dzieła Hegla, aby wyjaśnić stanowisko tego filozofa w pewnych niedocenianych problemach. Aczkolwiek lingwistyka Hegla jest kontrowersyjna, autor uważa, że można w tekstach Hegla znaleźć ogólną teorię języka opartą na uniwersalnych formach gramatycznych. Książkę Vernona wydano w serii „Continuum Studies in Philosophy”.

**Ryan Hickerson: The History of Intentionality** (The Continuum International Publishing Group, London 2007, ss. 208, cena GBP 60, w oprawie). Brentano bywa uważany za ojca zarówno analitycznej jak i kontynentalnej filozofii. Wprowadził ponownie intencjonalność do współczesnej filozofii umysłu. W analitycznej filozofii występuje to jako przedstawienie a w kontynentalnej filozofii intencjonalność stała się leitmotywem fenomenologii. Autor podaje nowe interpretacje centralnych pojęć szkoły Brentana. Książka Hickersona należy do serii „Continuum Studies in Philosophy”.

**David Corner: The Philosophy of Miracles** (The Continuum International Publishing Group, London 2007, ss. 192, cena GBP 55, w oprawie). To jeszcze jedna książka serii „Continuum Studies in Philosophy”. Autor wyklada filozofię w California State University, Sacramento. W filozoficznych dyskusjach o cudach często próbuje się łączyć cud z Bogiem. Problematiczne wówczas jest to, czy już nigdy nie uda się wyjaśnić cudu za pomocą nauki. Pożądane staje się przez to wyjaśnienie działań Boga, które nie podlegałyby rewizji naukowej. Ta książka usiłuje to uczynić.

**Edward J. Grippe: Richard Rorty's New Pragmatism. Neither Liberal nor Free** (The Continuum International Publishing Group, London 2007, ss. 192, cena GBP 55, w oprawie). Książka prezentuje wyniki badań nowego pragmatyzmu Rortyego w jego własnej terminologii. Krytycznie analizuje implikacje tego stanowiska filozoficznego. Autor konkluduje, że pragmatyzm Rortyego sam się broni, tłumiąc autentyczną konwersację. Tę książkę wydawcy zaliczyli do serii „Continuum Studies to American Philosophy”.

**Peter Hylton: Quine** (Routledge, Taylor and Francis Group, Abingdon 2007, ss. 304, cena GBP 60, w oprawie). Książka z serii „Arguments of the Philosophers” wskazuje, dlaczego Quine jest tak ważny w dziejach filozofii i jak wpłynął jego filozoficzny naturalizm na filozofię analityczną. Autor podkreśla oddziaływanie

Carnapa na Quine'a, omawia rozróżnienia analityczna-syntetyczne i argumenty Quine'a dotyczące istoty tego co aprioryczne. Pisz też o filozofii języka i epistemologii Quine'a.

**Bernhard Wejss, Jeremy Wanderer (eds.): Reading Brandom „On Making it Explicit”** (Routledge, Taylor and Francis Group, Abingdon 2007, ss. 288, cena GBP 18.99, broszura). Książka Brandoma uważana jest przez wielu specjalistów za ważny przyczynek do filozofii najnowszej. Ten zbiór artykułów potwierdza to wyraźnie doбором autorów: J. Wanderer, B. Wejss, J. Fodor, E. LePore, A. Gilbert, P. Boghossian, P. Pettit, Ch. Taylor, D. Dennett, J. McDowell, M. Lance, R. Staut, J. Hornsby, C. Wright, B. Hale, M. Dummett, R. Rorty, J. Hauge-land, M. Williams. Publikacja ta należy do serii „Arguments of the Philosophers”.

**Karl Popper: After the Open Society. Selected Social and Political Writings** (Routledge, Taylor and Francis Group, Abingdon 2007, ss. 480, cena GBP 45, w oprawie). Jest to zbiór pism Poppera uprzednio nie wydanych a zebranych przez Piers N. Turnera i Jeremy Shearmura. Prace zostały ułożone w pięciu działach: 1. Wstęp, 2. Wspomnienia o Austrii, 3. Wykłady w Nowej Zelandii, 4. O społeczeństwie otwartym, 5. Zimna wojna i później. Książkę zaliczono do serii „Arguments of the Philosophers”.

**Stefano Gattei: Karl Popper's Philosophy of Science. Rationality without Foundations** (Routledge, Taylor and Francis Group, Abingdon 2007, ss. 256, cena GBP 55, w oprawie). Autor stara się usunąć błędne interpretacje myśli Poppera i przekonać czytelników, że zdobywamy wiedzę poprzez przypuszczenia i obalanie. Rekonstruuje logikę rozwoju poglądów Poppera, wskazując, jak jeden problem prowadził do nowego problemu. Publikacja ta stanowi nową pozycję serii „Routledge Studies in the Philosophy of Science”.

**Alex Rosenberg. Daniel W. McShea: Philosophy of Biology. A Contemporary Introduction** (Routledge, Taylor and Francis Group, Abingdon 2007, ss. 256, cena GBP 17.99, broszura). Książka ta należy do serii „Routledge Contemporary Introductions to Philosophy”. Autorzy to filozof i biolog, którzy wspólnie starają się utworzyć nową drogę do filozofii biologii. Badają takie pojęcia, jak superweniencja, kontrowersje dotyczące geocentryzmu, genetycznego determinizmu i makroewolucji. Czytelnik może ocenić rolę biologii w kształtowa-

niu ludzkich możliwości, instytucji społecznych i wartości etycznych.

**Routledge Philosophers.** W tej serii (zob. „Ruch Filozoficzny” t. LXIV, nr 1) zapowiedziano wydanie w marcu 2008 r. czterech książek: 1. Michael Delia Rocca: Spinoza, 2. Taylor Carman: Merleau-Ponty, 3. John Richardson: Heidegger, 4. Don Garret: Hume. Każda z książek ma być objętości 256 stron, cena broszury GBP 13.99.

**Hans Dirk van Hoogstraten: Deep Economy. Caring for Ecology, Humanity and Religion** (James Clarke and Co, Cambridge 2007, ss. 256, cena GBP 19.50, broszura). Autor łączy ekonomiczne i ekologiczne tezy z cnotą. Rozpoczyna od analiz historycznych poglądów Arystotelesa i Adama Smitha. Objasnia znaczenie terminu „głęboka ekonomia”. Odkrywa ukryte afekcje ekologii i ekonomii w ich próbach przekroczenia granicy pomiędzy dobrem a złem. Książka należy do serii „Philosophy and Ethics”.

**N. Churchin: Marxism and Morality. A Critical Examination of Marxist Ethics** (James Clarke and Co, Cambridge 2007, ss. 338, cena GBP 30, w oprawie). To również książka z serii „Philosophy and Ethics”. Autor przedstawia poglądy Marksa i Engelsa na moralność i etykę. Antalizuje je krytycznie, uwzględniając także argumenty różnych zwolenników marksizmu.

**Torin Alter, Sven Walter (eds): Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge. New Essays on Consciousness and Physicalism** (Oxford Univ. Press, New York 2007, ss. 359, cena GBP 32.95, w oprawie). Świadomość długo była uważana za mocną podstawę poglądu, że umysł jest fizyczny. Ten zbiór zawiera trzynaście nowych prac z tej tematyki. Głos tu zabierają: N. Block, D. Chalmers, D. Dennett, F. Jackson, J. Levine, D. Papineau i J. Hawthorne. Zbiór został wydany w serii „Philosophy of Mind”.

**Ernest Sosa: A Virtue Epistemology. Apt Belief and Reflective Knowledge. Volume 1** (Oxford Univ. Press, Clarendon Press, Oxford 2007, ss. 168, cena GBP 29, w oprawie). Sosa wskazuje nowe podejście do pewnych odwiecznych problemów filozofii dotyczących poznania i sceptycyzmu. Głosi, że trzeba rozróżniać dwa stopnie poznania: zwierzęce i myślowe, oba stanowiące swoiste ludzkie osiągnięcie. Jego teoria rzuca światło na różne odmiany sceptycyzmu, na naturę i status intuicji i na pozawwczaj normalność.

**Frank Kuhne: Selbstbewusstsein und Erfahrung bei Kant und Fichte. Ueber Möglichkeiten und Grenzen der Transzendentalphilosophie** (Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007, ss. 384, cena euro 78, w oprawie). Kuhne wskazuje, dlaczego spekulatywny idealizm stanowił reakcję na trudności Fichtego z rozumieniem Kanta. Wyjaśnia też, dlaczego spekulatywny idealizm nie pozostał bez alternatywnego stanowiska. Książka te należy do serii „Paradigma”.

**Franz-Hubert Robling: Redner und Rhetorik. Studie zur Begriffs- und Ideengeschichte des Rednerideals** (Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007, ss. 310, cena euro 92, w oprawie). W nowożytnych badaniach retoryki rzadko występuje problem ideału mówcy. Najważniejszymi składnikami tego ideału są: subiektywność, wykształcenie, znajomość psychologii i etyki. Autor przedstawia analizę traktatów dotyczących retoryki od czasów sofistów po koniec XVIII wieku. Wyróżnia rozmaite odmiany mówców, jak np. poetów, dialektyków, filozofów, polityków, demagogów. Książka Roblinga stanowi dodatek do zbioru „Archiv für Begriffsgeschichte”, w którym ukazało się już 48 tomów.

**Hans-Chr. Schmidt am Busch: Religiöse Hingabe oder soziale Freiheit** (Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007, ss. 208, cena euro 64, broszura). Tematem tego studium jest porównanie doktryny saint-simonistów z Heglowską filozofią społeczną. Bada się, jakie przesłanki leżą u podstaw tych teorii, jaką mają koncepcję sprawiedliwości i dobrego życia. Badania te mają umożliwić ocenę aktualności doktryny saint-simonistów i Heglowskiej filozofii społecznej.

**Frank Linhard, Peter Eisenhardt (Hrsg): Begriffe vom Raum und Zeit. Frühneuzeitliche Konzepte und fundamentale Theorien** (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2007, ss. 250, cena euro 36, broszura). Książka z serii „Zeitsprünge” zajmuje się procesem kształtowania się pojęcia przestrzeni i czasu we wczesnej nowożytności (Descartes, Leibniz, Newton, Euler) i późniejszym rozwojem tych pojęć (kosmologia kwantowa, grawitacja kwantowa).

## Czasopisma

**Kwartalnik Filozoficzny**. Tom XXXV, z. 2 (2007) publikuje następujące artykuły: A. Bastek – Egzystencjalna i nieegzystencjalna interpretacja przedmiotu myślenia w świetle zasadniczego pytania Leibniza; D. Leszczyńska –

Willard van Orman Quine: doktryna nie determinowania przekładu; M. Maciejczak – Założenia „Badań logicznych” Edmunda Husserla; J. Makota – Teoria idei w ujęciu Edmunda Husserla i Romana Ingardena; F. Kobiela – Ontologiczne ujęcie przyczynowości u Ingardena; M. Wysocki – Odmiany aktów intencjonalnych w fenomenologii Romana Ingardena; K. Barska – Formalna i egzystencjalna analiza całości sumatywnej w ontologii Romana Ingardena; M. Eosiak – Metafizyczne założenia Arystotelesowskiej doktryny czwórprzyczynowości; P. Bylica – Naturalizm nauk przyrodniczych a konflikt między nauką i religią. W dziale „Sprawozdania – Recenzje – Dyskusje” zamieszczono sześć tekstów.

**Zeszyty Naukowe KUL**. Rok XLIX, nr 3 (195) 2006 prezentuje cztery artykuły; ks. J. Lemański – Bóg chroni ludzkość przed nią samą; ks. P. Groń – Aelred z Rievaulx – teolog monastyczny; J. Sprutta – Ikoniczne aspekty poznania Boga w liturgii; M. Borkowska – Perypetie „agonizmu” powieści historycznej. Są tu też cztery recenzje z książek oraz dziennik wydarzeń uniwersyteckich.

**Zeszyty Naukowe KUL**. Rok XLIX, nr 4 (196) 2006 zawiera następujące artykuły: I. Sawulska – Folklor jako inspiracja w twórczości pieśniarskiej; J. Skorek-Müncz: Młodzieńcze opery Mozarta; M. Cymbalista-Zakrzewska – Technika koncertująca w „Sacrum cantionem...” Annilale Orgasa; E. Torończyk SJ – Opcja fundamentalna jako „nowy” paradygmat moralności J. Sprutta – Kanon w ikonie i jej niekanoniczność. Tu również są recenzje książek oraz dziennik wydarzeń uniwersyteckich.

**Forum Philosophicum**. Ten półrocznik wydawany przez WSFP Ignatianum w Krakowie publikuje następujące artykuły: J. Vattanky – Proof for the Existence of God in Classical Indian Philosophy; M. Pawłowski – Traversing the Infinite and Proving the Existence of God; D. Łukasiewicz – Logical and Metaphysical Assumptions of Bernard Bolzano’s Theodicy; A.J.B. Hamton – The Conquest of Mythos by Logos. Countering Religion without Faith in Irenaeus, Coleridge and Gadamer; A. Abram – The Philosophy of Moral Development; P. K. Szalek – The Notion of Conceptualized Experience in John McDowell’s Mind and World; J. Zigouras – Spinoza and the Possibility of Error; M. Rosiak – Existential Analysis in Roman Ingarden’s Ontology; P. Janik – Transcen-



dent Action in the Light of C. S. Peirce's Architectonic System; J. Sytnik-Czetwertyński – The Philosophical Foundations of Kinematic Atomism of Ruder Josip Boscovich; G. Hołub – Personhood in Bioethics; P. Damianov – The Accumulation Change Depending on the Time Factor. Zamieszczono tu również cztery recenzje książek, jedna napisana w języku niemieckim, reszta po angielsku.

**Studia Ecologiae et Bioethicae** to czasopismo wydawane przez Uniwersytet Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W 2007 r. ukazał się tom 4 za rok 2006. Ten obszerny tom (596 stron) zawiera liczne artykuły ułożone w czterech działach tematycznych: 1. Ekologia człowieka, 2. Bioetyka i filozofia człowieka, 3. Prawo i ochrona środowiska, 4. Edukacja ekologiczna. Ponadto w tomie znajdują się krótkie artykuły zaliczone do działu „Materiały” (głównie dotyczące katechezy) oraz sprawozdania z konferencji i sympozjum, a także recenzje z książek i czasopism. Redaktorem naczelnym jest Józef M. Dołęga.

**Olimpiada Filozoficzna.** Nr 33 (2007) zawiera artykuły następujących autorów: J. Jadacki, W. Gasparski, E. Podrez, P. Dybel. Ponadto przynosi wiadomości o przebiegu działalności IV Letniej Szkoły Filozoficznej PTF w 2006 r., o tematach zawodów okręgowych i centralnych XVIII OF, a także informacje dotyczące XIX OF, która odbyła się w lutym i marcu 2007 r. Zamieszczono tu również krótkie omówienia nowości wydawniczych z dziedziny filozofii objęte wspólnym tytułem „Co warto czytać”.

**Lumen Poloniae – Studia z filozofii polskiej** to nowy półrocznik, który będzie wydawany przez Katedrę Filozofii Wyższej Szkoły Finansów i Zarządzania w Warszawie. Teksty mają być publikowane w języku polskim lub angielskim.

**Godisnik** – rocznik wydawany przez Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Sofijskiego St. Klimenta Ohridskiego. W 2006 r. ukazał się tom 97 (195 stron) poświęcony zagadnieniom psychologicznym. Tom zawiera jedenaście artykułów. W 2007 r. wydano podwójny tom 96, 98 (144 strony) omawiający w pięciu artykułach różne problemy socjologiczne. Pismo ukazuje się zwykle w języku bułgarskim.

## ZJAZDY I KONFERENCJE

**XXII Światowy Kongres Filozofii** ma się odbyć po raz pierwszy w Azji Mianowicie na

Narodowym Uniwersytecie w Seulu (Korea) w dniach 30 VII–5 VIII 2008 r. Organizatorami Kongresu są International Federation of Philosophical Societies oraz Koreańskie Towarzystwo Filozoficzne. Opracowano już ogólny program Kongresu, który przewiduje sesje plenarne, sympozja, narady okrągłego stołu, sesje tematyczne, wykłady, spotkania towarzystw, wycieczki. Mają powstać 54 sekcje. Zgłoszenia referatów przyjmowane były do 1 listopada 2007 r., rezerwacje on-line hotelu do 1 I 2008 r. Jako języki oficjalne przyjęto angielski, francuski, niemiecki, hiszpański, rosyjski, chiński i koreański. Założono, że Kongres nie będzie miał więcej niż 3.000 uczestników. W czerwcu 2007 r. rozesłano drugie pismo okólne. Więcej informacji można uzyskać pod adresem: WCP 2008 Secretariat, c/o MECI International Convention Services, Inc. Rm 1906, Daerung Post Tower 1, 212–8 Guro-Dong, Guro-gu, Seoul 152–790, Korea.

**Kolokwia Filozoficzne w Częstochowie.** Zakład Filozofii Akademii J. Długosza planuje organizowanie spotkań pod nazwą „Kolokwia Filozoficzne”. Pierwsze spotkanie ma się odbyć 5–6 XII 2007 r. a poświęcone będzie prezentacji projektów filozoficznych polskich myślicieli. Zgłoszenia przyjmowano do 15 IX 2007 r.

**Trzy międzynarodowe konferencje** zostały zaplanowane na 2008 r. przez Katedrę Filozofii Wyższej Szkoły Finansów i Zarządzania w Warszawie. Mianowicie, 15 lutego ma się odbyć konferencja nt. „Kultura i życie. W 130. rocznicę urodzin Stanisława Brzozowskiego”, 18 kwietnia konferencja pt. „Twórca Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. W 70. rocznicę śmierci Kazimierza Twardowskiego”, w dniach 29–30 maja przeprowadzona ma być konferencja nt. „Filozofia słowiańska na przełomie wieków”. Planuje się wydanie materiałów konferencyjnych w formie zwartej publikacji.

## WIADOMOŚCI OSOBISTE

**Ks. Andrzej Bronk** (KUL) został na kadencję 2007–2010 wybrany członkiem Sekcji 1. Centralnej Komisji do Spraw Stopni i Tytułów.

**Włodzimierz Galewicz** (UJ) został na kadencję 2007–2010 wybrany członkiem Sekcji 1. Centralnej Komisji do Spraw Stopni i Tytułów.

**Adam Grobler** (UO) został 15 VI 2007 r. wybrany na stanowisko Przewodniczącego Komitetu Nauk Filozoficznych PAN.

**Jacek Pańniczek** (UMCS) został na kadencję 2007–2010 wybrany członkiem Sekcji 1. Centralnej Komisji do Spraw Stopni i Tytułów.

**Roberto Poli** (Trydent) wygłosił 30 III 2007 r. w Instytucie Filozofii UJ w Krakowie referat pt. „Anticipating Systems. How the Future Influences the Present”.

**Włodzimierz Tyburski** (UMK) został na kadencję 2007–2010 wybrany członkiem Sekcji 1. Centralnej Komisji do Spraw Stopni i Tytułów.

**Urszula Żegleń** (UMK) otrzymała tytuł profesora nauk humanistycznych postanowieniem Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej.

#### NEKROLOGIA

**Jean Baudrillard** (ur. 29 VI 1929 r. w Reims), filozof francuski, teoretyk postmodernizmu, zmarł 6 III 2007 r. w Paryżu. Szereg jego książek przetłumaczonych zostało w Polsce. Do głównych dzieł zaliczane bywają: *La société de consommation* (1970), *Simulacres et simulation* (1981), *Amérique* (1997).

**Tadeusz Czarnik** (ur. 6 X 1957 r. w Krakowie), dr filozofii, pracownik Instytutu Filozofii UJ, zmarł 19 VIII 2006 r. w Krakowie. Był autorem kilkudziesięciu rozpraw i dwóch książek: *Czy wolność jest możliwa*, *Starożytna filozofia chińska*.

#### Do Czytelników

Na końcu poprzedniego numeru „Ruchu Filozoficznego” wydrukowany został tekst listu zasłużonego, wieloletniego współpracownika naszej Redakcji mgra Wiesława Mincera. W liście tym znajdują się uwagi na temat prowadzonych przez Niego działów kwartalnika.

Uprzejmie prosimy o nadsyłanie swej opinii co do przydatności *Przeglądu czasopism i Zapisów bibliograficznych w ich dotychczasowej formie*.

#### Sprostowanie

W *Spisie rzeczy* tomu LXIV, nr 3 (2007) mylnie podano, że autorką recenzji książki A. Lewickiej-Strzałkowskiej jest Jolanta Żelazna, podczas gdy faktycznie recenzja ta jest autorstwa Heleny Ciążeli. Również recenzja książki Jacqueline Russ (s. 503) została napisana przez Helenę Ciążelę, chociaż nie wskazano tego na końcu recenzji. Bardzo przepraszamy za te niedopatrzenia.

Redakcja

WSKAZÓWKI DLA AUTORÓW  
obowiązujące od 1 VII 2005 roku

1. Teksty do druku w „Ruchu Filozoficznym” należy nadsyłać w dwóch egzemplarzach wraz z zapisem komputerowym na dyskietce w formacie *.doc*, *.rtf*.
2. Prosimy dołączyć do tekstu krótkie streszczenie w języku angielskim (do 1/3 strony) oraz podać słowa kluczowe (*key words*). Nie dotyczy to recenzji z książek.
3. Tekst wykładu lub odczytu winien zawierać informację, kiedy i na jakim forum był prezentowany.
4. Teksty nie mogą przekraczać objętości 20 stron znormalizowanego maszynopisu.

ISSN 0035-9599