Filozoficzne rozważania o naturze człowieka

Filozoficzne rozważania o naturze człowieka

Redakcja:
Beata A. Nowak
Kamil Maciąg

Lublin 2017

Recenzenci:

- prof. dr hab. Joanna Górnicka-Kalinowska
- prof. zw. dr hab. Andrzej Noras
- dr hab. Agnieszka Lewicka-Zelent, prof. UMCS
- dr hab. Andrzej Niemczuk, prof. UR
- dr hab. Paweł Bytniewski
- dr hab. Małgorzata Kowalewska
- dr hab. Leszek Kopciuch
- dr hab. Artur Timofiejew
- dr Andrzej Kubić
- dr Barbara Trybulec
- dr Dorota Tymura

Wszystkie opublikowane rozdziały otrzymały pozytywne recenzje.

Skład i łamanie:
Monika Maciąg

Projekt okładki:
Marcin Szklarczyk

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe TYGIEL sp. z o.o.

ISBN 978-83-65598-74-5

Wydawca:
Wydawnictwo Naukowe TYGIEL sp. z o.o.
ul. Głowackiego 35/341, 20-060 Lublin
www.wydawnictwo-tygiel.pl

Spis treści

Paulina Winiarska
Narratywna koncepcja Jaźni w filozofii Calvina O. Schraga 7

Krystian Bogucki
Davidsonowska krytyka behawioryzmu logicznego 21

Andrzej Sołtys
Analogia jako zasada jedności semantycznej 34

Tomasz Jaszczewski
Analiza pojęcia człowiek w koncepcji językowej S. Kripke i H. Putnama
w świetle współczesnej embriologii i etyki P. Singera 46

Łukasz B. Pilarz
Status ontyczny zwłok i szczątków płodowych w etyce personalistycznej 59

Paweł Nowicki
Czym jest naturalizm – pojęcie naturalizmu w kontekście filozofii Charlesa Taylora 75

Jan Molina
Strukturalne podobieństwa między Wolterowską
a jansenistyczną wizją natury ludzkiej 100

Mateusz Binek
Grzech pierworodny i społeczna natura człowieka
jako uwarunkowania istnienia wspólnoty politycznej
w filozofii św. Augustyna z Hippony i św. Tomasza z Akwinu 125

Dariusz Gzyra
Problemy ekstensjonizmu etycznego 135

Filip Polakowski
Problem dobra i zła w filozofii Jakuba Boehmego 150

Anna Musioł
Historyczno-systematyczne ujęcie neokantowskiej krytyki poznania Paula G. Natorpa
w filozoficznym projekcie Edwarda B. Stamma 160

Anna Kopeć
W świecie czy poza światem – warunki możliwości autokonstytucji 173

Paweł Pałasiński
Rola kłamstwa w filozofii Fryderyka Nietzschego 187

Dorota Litwin-Lewandowska
Imperatyw konfliktu.....200

Dawid Krupa
Przemoc ideologiczna jako źródło władzy 218

Indeks Autorów.....226

Paulina Winiarska[1]

Narratywna koncepcja Jaźni w filozofii Calvina O. Schraga

1. Wprowadzenie

Calvin Orville Schrag[2] amerykański filozof jest szerzej nieznany w Polsce. Pomimo, iż w swej pracy badawczej podejmuje bardzo aktualny i szeroko eksploatowany na gruncie filozoficzno-psychologicznym problem odnalezienia prawdziwej natury Ja[3], które Autor określa terminem self. Koncepcja podmiotu opracowana przez Calvina O. Schraga jest oryginalna i warta prześledzenia. Autor twierdzi, że terminologia zgromadzona wokół podmiotu (takie pojęcia jak: dusza, Jaźń, umysł, ego, podmiot) [4]wymaga redefinicji i redukcji gdyż przestała skutecznie opisywać Ja. Z kolei pytania które wokół koncepcji podmiotu wciąż narastają są niepoprawnie zadawane za co zdaniem Schraga odpowiedzialni są tak klasyczni jak i postmodernistyczni myśliciele[5]. Autor analizuje dokonaną przez postmodernistów dekonstrukcję podmiotu. Konstatuje, że proces demontażu Ja musi się dokonać aby self mogło odrodzić się niczym feniks z popiołów. Filozof stwierdza, że na skutek dekonstrukcji, podmiot nie umarł a odkrył swoje nowe oblicze, dom, swoje znaczenie, którym jest komunikacyjna praktyka. Myśliciele postmodernistyczni dokonują dekonstrukcji aby zniszczyć podmiot Schrag nie zgadza się na to. Autor krytykuje również koncepcje podmiotu przedstawione w klasycznej filozofii. Idąc w ślady Gilberta Ryla[6] argumentuje, że pytanie, które zadał Kartezjusz o Ja w kontekście poszukiwania podmiotu jest źle skonstruowane. Filozoficzne dochodzenie Autora doskonale wpisuje się w bardzo modny współcześnie prąd myślowy, który stanowi sprzeciw wobec wywodzącego się od kartezjańskiego cogito paradygmatu nauki (pozytywizm, neopozytywizm,

[1] Wydział Filozofii, Akademia Ignatianum Kraków, pkwiniarska@gmail.com

[2] Calvin O. Schrag professor filozofii na Purdue University. Urodził się 4 maja 1928r. w Marion, Dakota Południowa, Stany Zjednoczone. Był absolwentem Yale i Harvard (1957) oraz stypendystą Fulbrighta w Heidelbergu i Oksfordzie oraz Guggenheim Fellow na Uniwersytecie we Fryburgu. Jego opublikowane prace zostały przetłumaczone na jedenaście języków obcych, a wśród jego najbardziej znanych książek znajduje się publikacja *„The Self after Postmodernity”*. Profesor Schrag uczestniczył w cyklu konferencji w siedemdziesięciu pięciu krajach w Stanach Zjednoczonych i za granicą.

[3] Termin Ja, Jaźń (łac. Ego, ang. Self, I), zaimek osobowy, który umożliwia posługującemu się nim podmiotowi samookreślenie się wobec innych podmiotów zarówno w swej tożsamości jak i odrębności, por. Ja. W: *Słownik Terminów i Pojęć Filozoficznych*. Red. Podsiad A. , Warszawa 2001, s.422.

[4] “The binding textuality of the successive chapters trades on the historical concepts of psyche, self, mind, ego and subject”, por., W: *The Self after Postmodernity*, Schrag C., Yale University, 1997, s.4.

[5] „My intention is to refigure and retrench the question about the self”, por. W: *The Self after Postmodernity*, Schrag C., Yale University, 1997, s.4.

[6] Gilbert Rayle krytykuje dualizm kartezjański argumentując, że adekwatny opis ludzkiego zachowania nie musi odnosić się do niczego więcej jak tylko działanie ludzkich ciał fizycznych.

scjentyzm). Schrag odwołuje się do filozofii języka. Uważa, że tylko analiza semantyczna poszczególnych części języka umożliwi odnalezienie prawdziwej osnowy self, które staje się zupełnie zorientowane na praksis i definiowane przez komunikacyjną praktykę nastawioną na zrozumienie wewnętrznego Ja poprzez cztery płaszczyzny, którymi zdaniem Schraga są: dyskurs, działanie, wspólnota i doświadczenie w transcendencji[7]. Nieodzownym elementem tej analizy staje się narracja, którą Autor posłuży się opowiadając o drodze do zrozumienia Ja. Owa narracja będzie odpowiedzią na dyskurs obowiązujący w nowoczesności jak i wyzwanie postmodernizmu, które zostało rzucone przede wszystkim sferom kulturowym: religii, sztuce, moralności, nauce, które należy odczytywać tylko w oparciu o specyfikę historyczną. Filozof uważa, że jest w stanie naprawić te zepsutą przez poststrukturalistów rzeczywistość, w której język i dyskurs wypierają emocje, działanie, percepcję i tym samym uniemożliwiają globalne doświadczenie siebie i świata[8].

Artykuł został podzielony na cztery najważniejsze elementy analizy self sugerowane przez Autora, czyli dyskurs, działanie, wspólnotę i transcendencję. Każdą z tych płaszczyzn omówię pokrótce przedstawiając najważniejsze tezy Schraga.

2. Dyskurs jako element samoidentyfikacji Ja

Calvin Schrag charakterystykę dyskursu[9] rozpoczyna od anegdoty o amerykańskim nauczycielu akademickim Morrisie Cohenie. Podczas zajęć z nowoczesnej filozofii pełen powagi student zapytał profesora Cohena: „Czy ja istnieje?" Na co Cohen odparł do swoich studentów: „Kto z was chce wiedzieć?". Wykład zakończył się ostrą, bezsporną deklaracją studentów: „Myślę, zatem jestem". Na podstawie tego przykładu Filozof pokazuje, wadliwe sformułowanie problemu dotyczącego Ja. Cohen twierdzi, że odpowiedzieć na ten problem kryje się w hermeneutyce. Redefiniuje kartezjańskie pytanie „o co" i przesuwa środek ciężkości w kierunku pytania „o kto"[10]. Autor zauważa, że Kartezjusz już pytając o podmiot popełnił zasadniczy błąd gdyż nie

[7] "(…) a new self emerges, like the phoenix arising from ashes- a praxis- oriented toward an understanding of itself in its discourse, its action, its being with others, and its experience of transcendence" por., W: *The Self after Postmodernity*, C. Schrag, Yale University, 1997, s.9.

[8] C.O. Schrag, *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*, Purdue University Press, 2002, s. 130-143.

[9] Dyskurs (ang. Discourse, łac. Discursus) wielokierunkowy ruch, rozmowa, dyskusja, rozprawa, rozumowanie. por. W: *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Red. Podsiad A., Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2001, s.202. Calvin Schrag używa terminu dyskurs na określenie operacji rozumowych mających za zadanie uporządkować określony obszar wiedzy oraz wypływające z nich skutki społeczne oraz instytucjonalne danych praktyk. Dla Autora dyskurs jest procesem przeciwnym do prostych aktów poznawczych jak intuicja, postrzeganie.

[10] Matusik M.B., McBride W.L., *Calvin O. Schrag and the Tesk of Philosophy after Postmodernity*, dz. cyt., s. 130.

powinien pytać o co[11]. Kartezjusz poszukiwał odpowiedzi na pytanie: co to jest podmiot, argumentował za określeniem natury podmiotu bądź jego esencji. Konstatował, iż ta natura Jaźni jest substancją myślącą a istota człowieka polega właśnie na myśleniu. Schrag stwierdza, że definicja Ja jako mentalnej substancji nigdy jednak nie została udowodniona[12]. Z lektury Jego artykułów wynika, że kartezjańskie cogito jest dla Schraga przykładem na to, że myśliciel pragnie się odizolować od innych aby móc oddać się kontemplacji i czystemu myśleniu niezakłóconemu przez obcowanie z innymi. Amerykański filozof konstatuje, że kartezjańskie Ja trwa w społecznym paraliżu. Jest niezdolne do jakiejkolwiek działalności społecznej, do spotkań z ludźmi. Cogito jest śmiertelną abstrakcją dla społeczności. Jest uosobieniem niewidzialnego człowieka jako substancja cogito nie potrzebuje niczego, nikogo więcej, aby uruchomić proces myślenia.

Schrag argumentuje, że poprzez język jesteśmy w stanie „naprawić" to błędne postrzeganie podmiotu i zbadać „na nowo" proces formułowania się self jako uczestnika gospodarowania dyskursem, któremu Jaźń podlega. Termin gospodarowanie dyskursem oznacza dla Autora nic innego jak bycie Ja. Bycie realizuje się przez takie narzędzia językowe jak: mówienie i słuchanie, pisanie i czytanie, zasady dyskursu oraz sytuacje w których ten dyskurs ulega zmianie[13]. Self traktuje dyskurs, jako zaangażowanie w produkcję znaczenia, ponieważ wykorzystuje znaki, które są częścią struktury języka, jako systemu. Filozof twierdzi, że forma i dynamika narracji pełnią podstawową rolę w identyfikacji Ja, w której mówienie jest nie tylko elementem, ale także narzędziem tożsamości. Dyskurs należy badać tylko i wyłącznie w kontekście narracji. W przeciwnym razie jego znaczenie mogłoby zostać strywializowane do tak zwanych jednostek elementarnych, które są zatomizowane, abstraktcyjne, statyczne i tym samym straciłby głębszy sens, którego dodaje mu kontekst. Wszystkie figury dyskursu (narracja, mówienie, język) zostałyby pozbawione intencjonalności, wektory straciłyby sens a ilustracje odniesienia. Należy przede wszystkim podkreślić współzależność mowy i języka. Schrag uważa, że należy wystrzegać się określenia typu „akty mowy" bądź analiz sprowadzających język do czynników tylko fonetycznych czy leksykalnych[14]. Język tak jak i mowę należy analizować jako całość,

[11] „This would involve a species of deconstruction of our own- to wit a dismantling of Descartes's proclivity to approach the problem of selfhood with a "what" question by reformulating it into a „who" question." por., W: *The Self after Postmodernity,* Schrag C., Yale University, 1997, s.12.

[12] „Definition of the self as a mental substance remains forever undecidable perpetually deferred, destined to become a vacuous concept. (…) putting us in quest not of an abstract universal nature but rather of a concrete and historically specific questioner. The question about the who thus becomes a question about the questioner". por., W: *The Self after Postmodernity,* C. Schrag, Yale University, 1997, s.13.

[13] „It is within this economy of discourse that the self is called into being, and it is called into being as the who that is speaking and listening, writing and reading, discoursing in a variety of situations and modalities of discourse." por., W: ibidem, s.17.

[14] „In understanding discourse as a creative event of articulation it is necessary to emphasize the entwinement and interplay of speech and language so as to avoid any empiricist reduction of speaking to isolated "speech

posiadającą wspólne części. Schrag utrzymuje, że język przemawia do uczestników dyskursu nim uczestnik zdąży cokolwiek powiedzieć. Język konstytuuje nas jako uczestników bez konieczności zabierania głosu w jakiejkolwiek konwersacji[15].

Schrag uważa, że należy poznać możliwości narracyjnego Ja, a człowieka uwikłanego w narrację nazywa mianem homo loquens[16], który jest w stanie osiągnąć porozumienie w drodze dialogu i rozmowy. Zdaniem Autora dopuszczalne są dwa typy narracji, w których Ja uczestniczy[17]. Pierwszy to typ słabszy, który jest rozumiany jako rodzaj dyskursu, w którym uczestniczymy. Drugi mocniejszy typ narracji, to forma i dynamika Ja jako podmiotu, który nieustannie doświadcza życia. Schrag za pomocą tego rozróżnienia podkreśla, że narracja posiada bardzo duże znaczenie i stanowi dynamiczną formę wyrażania swojej indywidualności. Narracja w mocniejszym sensie rozumiana jest jako ontologiczna struktura doświadczenia ludzkiego, obejmująca swym zasięgiem ludzkie działanie[18]. Trzeba pamiętać, że narracja cały czas jest strukturą, która jest skonsolidowana. Filozof zauważa, że mówienie i działanie są komunikatywną praktyką. Nazywa podmiot retorycznym zwierzęciem[19], które wykonuje określone czynności o charakterze narracyjnym. Zatem prawdziwa natura człowieka wyłania się z dyskursu przeprowadzonych „barwnych" konwersacji. Dyskurs polega na tym, że w języku zachodzi symbiotyczne zdarzenie, w którym jedna osoba wtrąca coś, kiedy inna osoba mówi. Autor przywołuje późnego Wittgensteina i stwierdza, że nie ma czegoś takiego jak prywatny język. W momencie kiedy już przystąpimy do jakiejś konwersacji wszystko co powiemy bądź zrobimy kształtowane jest przez publiczne reguły użycia wyrażeń. Społeczność, w której podmiot funkcjonuje określa jego osobowość, tak, więc aby podmiot mógł przetrwać musi być dialogiczny[20]. Schrag mówiąc językiem Heideggera, podkreśla dynamikę podmiotu

acts" and any accompanying semiotic reduction of language to its abstracted phonemic, morphemic, and lexical elements". por., W:ibidem, s.20.

[15] „In understanding discourse as a creative event of articulation it is necessary to emphasize the entwinement and interplay of speech and language so as to avoid any empiricist reduction of speaking to isolated "speech acts" and any accompanying semiotic reduction of language to its abstracted phonemic, morphemic, and lexical elements". por., W:ibidem, s.20.

[16] „By virtue of the gift of language and the resources to communicate, bequeathed to us mortals as homo loquens, we are able to achieve understanding through dialogue and conversation". Por., W: *Doing Philosophy with Others, Conversations, Reminiscences and Reflections*, Schrag C.O., Purdue University Press, Indiana 2010, s.6.

[17] Ibidem, s.42.

[18] „(…) evident that narrative in this stronger sense, understood as an ontological structure of human experience, encompasses the domain of human action". por., W: *The Self after Postmodernity*, Schrag C., Yale University, 1997, s.43.

[19] Ibidem, s.75.

[20] W innej perspektywie filozoficznej Józef Tischner widział ten problem w taki oto sposób: „Otwarcie na innego ma charakter dialogiczny. Różni się ono istotnie od otwarcia intencjonalnego. Dzięki otwarciu intencjonalnemu staje przed nami świat przedmiotów, dzięki otwarciu dialogicznemu stajesz przy mnie Ty". por., W: *Filozofia Dramatu, Wstęp*, Tischner J., Wydawnictwo Znak, Kraków 2012, s.12.

i stwierdza, że podmiot nie jest zastany ponieważ „wydarza się, istoczy”[21]. Być podmiotem to być dialogicznym. W wywodzie Autora podmiot nie jest czymś ukonstytuowanym i gotowym nie ma go przed językiem i bez języka[22].

Narracja nie jest tylko opowiadaniem historii, dzięki niej dokonuje się coś więcej: ona tworzy fabułę pod indywidualne doświadczenia podmiotu[23]. Jednak należy pamiętać, że Autor sugeruje, iż dwie osoby stanowią absolutne minimum do bycia i partycypacji w tej konwersacji, która tworzy podłoże dla dyskursu i działania. Nacisk na związek między dyskursem i działaniem oraz traktowanie tej relacji, jako „amalgamat”[24] dostarcza narzędzi, aby zbadać i zarazem poprawić niektóre postmodernistyczne propozycje dekonstrukcji podmiotu. Według Schraga proces badania natury podmiotu zaczyna się w momencie uświadomienia sobie przez uczestnika że funkcjonuje w obrębie dyskursu. To funkcjonowanie jest czymś naturalnym i bez tego dalsze poznawanie Ja byłoby niemożliwe.

3. Osoba jako podmiot działania

Autor opisując rolę Ja w działaniu stwierdza, iż osoba jest podmiotem działania, ponieważ jest zdolna do działania, temu działaniu podlega i jest tym, kto tego działania doświadcza[25]. Działanie podmiotu wyraża się przede wszystkim poprzez czynności cielesne. Dla Schraga podmiot jest bowiem ucieleśniony. Dzięki ciału nie tylko poznajemy ale też działamy w świecie i komunikujemy innym określone treści. Pojęcie tożsamości Ja rodzi się na skutek podjęcia zobowiązania, decyzji, wyboru i później aktu działania. Nie byłoby więc działania gdyby nie podmiot, który je sprawia. Akt działania zawsze ma swoją historię dzieje się w określonym czasie, ma swój początek i koniec. Jednak sama inauguracja aktu działania nie może być creatio ex nihilo. Sens każdego działania jest zależny od kontekstu, w jakim akt został wykonany. Kiedy pojawia się impuls do działania wówczas jednostka odpowiadając na niego ma w zamyśle również to co wydarzyło się wcześniej. Podmiot został inicjatorem

[21] Małecka- Kuzak M., *Ciało nieobliczalne: Dekonstrukcje ontologii a metafizyka ciała*, [w:] Śnieżyński K., Duchliński P. (red.), *Metafizyka i dekonstrukcja, W poszukiwaniu doświadczenia metafizycznego w kontekście wyzwań dekonstrukcjonizmu*, Wydawnictwo Wam Akademia Ignatianum, Kraków 2016, s. 203.

[22] Zatem odwrotnie niż w klasycznej fenomenologii gdzie ciało jak i język są traktowane, jako pewnego rodzaju ograniczenie podmiotu, stanowiące przeszkodę w konstytucji sensu. Podmiot jest wcześniej ukonstytuowany tak, więc nie ma nic, co nie byłoby mu podległe i nic, co mogłoby się takie stać.

[23] “Narrative is not just an explanatory device, but is actually constitutive of the way we experience things”. por., W: *The Self after Postmodernity*, Schrag C., Yale University, 1997, s.23.

[24] “Yet an “amalgam” is a fused and stable mixture of diverse components, such as the substance used to fill dental cavities, while “interweaving” and “interplay” connote an entwining of components that remain distinct and available for refiguration.”por. W: *In Defense of Poiesis: The Performance of Self in Communicative Praxis*, Landsdorf L., Northwestern University Press, 2002, s.283.

[25] “Discourse and action are about something, by someone, and for someone, he holds.” Por., W: *In Defense of Poiesis: The Performance of Self in Communicative Praxis*, Landsdorf L., Northwestern University Press, 2002, s.281.

i odbiorcą działania odpowiadając na to działanie, które dokonało się wcześniej[26]. Ja nie może być w pełni autonomiczne, niezależne od czynników zewnętrznych. Badając istotę Ja należy wziąć pod rozwagę również ludzkie ciało, którego funkcja jest kluczowa w doświadczaniu i poznawaniu osnowy self. Jaźń ma szansę być tylko pod warunkiem, że wcześniej istnieje ciało człowieka. Z kolei, to ciało jest uwikłane w grę z innymi ciałami. Ta gra odbywa się za pomocą mimetyki, jedno ciało upodabnia się do drugiego[27]. Ludzkie ciało nie jest rzeczą, nie jest obiektem, nie jest substancją skończoną w ogóle. W rzeczy samej jest to ludzkie ciało, które jest ciałem żyjącym, a więc tworzy warunki do uprzedmiotowienia, czyli do tego aby obiekty mogły się stawać. Na przykład wazon, który stoi na stole staje się obiektem przez to że jednostka dostrzeże jego obecność. Na przykład nieprawidłowe działanie kosiarki do trawy powoduje, że uświadamiam sobie, że ta trawa w ogóle istnieje, staje się zobiekty-wizowania. Jakiś określony obiekt w naszym projekcie utracił swoją użyteczność i tym samym stanął na drodze kompletności naszego działania.

Schrag przywołuje koncepcję Merleau – Ponty"ego gdzie działające ciało jest czymś więcej niż tylko kolejnym obiektywnym fizycznym wcieleniem. Zamieszkałe ciało jest miejscem projektów, które należy podjąć i czynów, które w następstwie decyzji powinny zostać wykonane. Jest to punkt zero, czyli punkt początkowy przestrzeni i czasu, gdzie wszelkie poczynania są kwestią sporną. Zamieszkałe ciało nie okupuje przestrzeni jako cielesny byt bądź jako mechaniczny wynalazek. Raczej jest mieszkańcem przestrzeni, który jest otwarty na działanie i zaangażowanie wraz z wybrzmieniem w świecie. Kto posiada ciało może postrzegać inne byty, może używać narzędzi, aby je zbadać, może: śmiać się, żartować, całować i dotykać. W tych procesach zamieszkałe ciało nie jest tylko mechanizmem, w którym bezcielesny umysł wdraża dostępne mu narzędzia w celu wykonania określonego zadania. Raczej zamieszkałe ciało określa, czym jest nasza istota.

Schrag powtarza za Gabrielem Marcelem, że Ja jestem moim ciałem[28]. *Gdy twierdzę, że jakaś rzecz istnieje, zawsze traktuję Ją, jako związaną z moim ciałem, jako zdolną, choćby najbardziej pośrednio, wejść z nim w kontakt. Trzeba jednak dobrze zrozumieć, że ów priorytet, który przypisuję w ten sposób memu ciału, wypływa z faktu, że zostało mi ono dane nie wyłącznie obiektywnie, z faktu, że jest ono moim ciałem. Tajemniczy i zarazem intymny charakter związku, jaki istnieje pomiędzy mną a moim ciałem, zabarwia w rzeczywistości wszelki sąd egzystencjalny*[29]. Tożsamość Jaźni wyraża się zawsze w opowiadaniu Ja o samym sobie. Zawiera elementy scalające tożsamość jak: intencjonalność, cielesność i zmianę. Moje ciało jako życie jest tym,

[26] Dauenhauer B. P., *Schrag and the Self*, Northwestern University, Chicago 2002, s.161.
[27] "To be a self is to be a human body that is mimetically involved with other such bodies, but that nevertheless has a capacity to distinguish itself consciously from others and to regard its history and its prospects as its own". Por., W: B. Wilshire, Role Playing and Identity: The Limits of Theatre as Metaphor, Indiana University Press, 1982, s.266, [w:] C. O. Schrag, *The Self After Postmodernity*, dz. cyt., s.50.
[28] „I am my body". Por., W*: The Self after Postmodernity*, Schrag C.O., dz. cyt., s.49.
[29] Marcel G.*, Być i mieć*, tłum. Lubicz P., Warszawa, 1962, s. 8.

kim ja jestem. Ciało w działaniu nie może być traktowane jako zupełnie niezależny suweren. Gdyż w momencie, w którym zdecyduje się działać nie może już powstrzymać samego aktu działania. Schrag próbował w systemie filozoficznym Marcela znaleźć ścieżkę pomiędzy klasycznymi a modernistycznymi koncepcjami ciała i umysłu.

Ciało jest przestrzenią gdzie lokalizują się doświadczenia i przeżycia człowieka, gdzie działanie ma swój początek. Według Schraga jednostka zyskuje godność osoby poprzez posiadanie ciała. Jednak Autor podkreśla, że ciało zamieszkuje przestrzeń nie okupując jej[30]. Oznacza to, że cielesność jednostki choć ważna nie może dominować nad umysłem jednostki. Obraz self po-ponowoczesności staje się ucieleśniony i zyskuje konkretną doniosłość. Schrag zakłada, że działanie ludzkiego podmiotu musi być inteligibilne, czyli oparte na historii: powodów, celów, niepowodzeń, dążeń jednostki[31].

4. Wspólnota jako element konstytuujący osobowość

Poczucie wspólnoty jest nieodłącznym elementem analizy self, ponieważ intencjonalność i racjonalność ludzkich działań pochodzi ze społecznej praktyki, że człowiek żyje w ustalonej wspólnocie[32]. Bycie we wspólnocie konstytuuje osobowość w jednostce. Jaźń jest obecna nie tylko dla siebie, ale jest także obecna dla innych. Ponadto Schrag argumentuje, że to właśnie wspólnota, przebywanie z innymi rodzi osobowość[33]. Autor polemizuje z Richardem Rorty i z Michaelem Foucault[34], którzy zgodnie twierdzą, że nie ma żadnej tożsamości między osobowością podmiotu a wspólnotą. Foucault w swoich publikacjach w ogóle nie używa sformułowania „my", „razem", „wspólnota" odrzuca liczbę mnogą hołdując indywidualizmowi, na co Schrag zupełnie się nie zgadza. Wnioskuje, że możemy odkryć fenomen Jaźni jedynie przez rozbudowanie relacji z innymi i poprzez zaangażowanie w otaczający nas świat. Podążając za Heideggerem stwierdza, że Ja jest byciem w świecie. Uważa, że wspólnota jest zbudowana z obcowania self z innymi. To obcowanie, nadaje dynamizmu wszystkim procesom zachodzącym we wspólnocie.

Schrag podkreśla, że funkcjonowanie we wspólnocie zmusza Jaźń do obcowania z ludźmi. Przy czym należy pamiętać, że to Ja nie powinno ograniczać się jedynie do zamykania się w relacjach interpersonalnych. Należy je badać w szerszym kontekście jako mieszkańca miasta, jako uczestnika, pielęgnowanych zwyczajów w ciągu tradycji. Praktyka jest znana filozofii od czasów antycznych. Już Arystoteles uważał, że relacje

[30] Schrag C. O., *The self after Postmodernity*, dz. cyt., s.55.

[31] "The actions of human agents, to be intelligible, must be seen against the background of a history, a history of causes and goals, of failure, achievements, and aspirations". Por., W: *The Self after Postmodernity*, Schrag C.O., dz. cyt., s.43.

[32] "The intentionality and inteligibility of particular human actions have their source in the social practices that structure the life of a given community".por., W: *The Self after Postmodernity*, C.O. Schrag, dz. cyt., s.76.

[33] "Community is constitutive of selfhood. It fleshes out the portrait of the self by engendering a shift of focus from the self as present to itself to the self as present to, for and with the other". por., W: *The Self after Postmodernity*, Schrag C.O., dz. cyt., s.78.

[34] Schrag C.O., *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*, dz. cyt., s.79.

społeczne definiują człowieka i czynią go zwierzęciem politycznym. W greckich polis pierwsi obywatele, ukonstytuowanych państw- miast kształtowali swoją niezależność, dojrzewali do pełnienia ról w strukturze społecznej, kultywowali tradycje i obyczaje. Schrag przyznaje, że greckie organizacje w swej strukturze nie są izomorficzne, wymagają pewnego przewartościowania[35]. Jednakże należy docenić proces adaptacyjno-rozwojowy (socjalizacja, rozwój państwowości i postęp cywilizacyjny kultury), przez który przeszły. Autor przestrzega przed redukowaniem wspólnoty tylko do zasad, zwyczajów i konwencji historycznych. Zwraca uwagę, że już w czasach antycznych, gdy pojawiały się greckie polis Ja funkcjonowało w świecie i uczestniczyło w procesie relacji, w ramach których rodziły się pierwsze doświadczenia mające tak wtedy jak i teraz kontekst etyczno- moralny[36].

Wspólnotowe self jest obecne w historii jednak nie jest historią. Posiada środki, aby wykroczyć poza granice historycznych specyfikacji nie przypisując sobie przy tym bezwarunkowego i dekontekstualizacyjnego wyobrażenia świata[37]. Kluczowym elementem odpowiedzi Schraga na postmodernistyczne twierdzenie, że Ja uległo rozpadowi, jest argument, że racjonalność Jaźni można wyćwiczyć[38]. Rozwijając kategorię „sobości" projektu, należy skoncentrować się na byciu w świecie, projektowaniu poza sobą[39]. Heideggerowska dialektyka dzięki niesystematyczności pozostawia podmiot i formy jego działania otwarte na sens świata. Schrag przytacza Paula Ricoeura, który zauważa, że zanurzenie się podmiotu w relacjach z innymi wskazuje na jego charakter kulturowy, społeczny i historyczny[40]. Self we wspólnocie jest podmiotem usytuowanym w przestrzeni komunikacyjnej praktyki, posiada określoną specyfikę historyczną, egzystuje w relacji z innymi [41].

Schrag opisując self we wspólnocie kładzie szczególny nacisk na relację Ja w byciu z innymi. Płaszczyzna wspólnoty stanowi uzupełnienie portretu Jaźni i przesuwa akcent z Ja skoncentrowanego na sobie do Ja skoncentrowanego na innych. Opisuje, że to, co doświadcza self, które jako Ja jest zależne od tego, co doświadcza Jaźń w relacji z innymi. W myśl reguły: „Jesteśmy tym, czego doświadczamy".[42]

[35] Schrag C.O., *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*, dz. cyt., s.79.
[36] Matustik M.B., McBride W.L., *Calvin O. Schrag and the Task of Philosophy after Postmodernity*, dz. cyt., s.137.
[37] Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego. Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, Tom I, PWN, Warszawa 2016, s.109.M.B. Matustik, W.L. McBride, Calvin O. *Schrag and the Task of Philosophy after Postmodernity*, dz. cyt., s.137.
[38] Nawiązanie do dialektyki Paula Ricoeura zawartej w triadzie opisywanie, opowiadanie, nakazywanie.
[39] D. Sobota, *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie. Tom 2: Filozofia życia, filozofia religii i filozofia egzystencji*, Fundacja Kultury Yakiza, 2013, s. 340.
[40] Ibidem, s.347.
[41] "The self in community is a self-situated in this space of communicative praxis, historically embedded, existing with others, inclusive of predecessors, contemporaries, and successors". por., W: *The Self after Postmodernity*, Schrag C.O., dz. cyt., s.109.
[42] Schrag C.O., *The Self after Postmodernity*, dz. cyt., s.79.

5. Transcendencja jako duchowa narracja

Czwarta i ostatnia płaszczyzna, na której działa self to transcendencja. Dla Autora jest wewnętrzną, duchową narracją, jako jedyna może zapewnić Ja poczucie wolności gdyż posługuje się językiem prywatnym, osobistym (jest to język uczuć, pragnień, myśli)[43]. Schrag argumentuje, że mimo, iż transcendencja w historii filozofii i religii nigdy nie została dokładnie zdefiniowana. Zlokalizowana jest w centralnym miejscu projektu mającego na celu wyjaśnienie losów Jaźni, dlatego należy definiować ten termin jako przekroczenie zwyczajowego rozumienia określonego słowa. Wydaje się, że Schrag patrzy na transcendencję z punktu widzenia semiotycznego, a nie metafizycznego, jak chciała tego tradycja filozoficzna. Transcendencja jest tym co przekracza każdy pojedynczy akt mowy[44]. Transcendencja podobnie jak dyskurs, działanie i wspólnota określa perspektywy narracyjnego rozwoju Ja. Miejscem transcendencji jest przede wszystkim dyskurs. W dyskursie transcendencja odnosi się do treści kulturowej, systemu semiotycznego jak i rozwoju historii. W przypadku działania powinna być traktowana bardziej jako czasownik niż rzeczownik i należy ją rozumieć jako projekt „wykraczania poza" bądź wskaźnik aktu działania. Z kolei we wspólnocie pełni funkcje związane z rozwojem self w dialektyce gdzie Ja rozumie siebie przez relację z innymi, osadzone w konkretnej tradycji.

Schrag konstatuje, że transcendencja jest tą innością z którą spotyka się podmiot poznając innych ludzi, inne poglądy, inne doświadczenia, inne narracje, inne interpretacje, inne sfery kulturowe[45]. Autor zaznacza, że powyższą korelację można nazwać słabszym sensem transcendencji, czyli połączeniem odmienności warunkowane mówieniem o transcendencji wewnątrz immanencji. Filozof wnioskuje, że o taki kształt transcendencji walczył Edmund Husserl, u którego podmiot transcendentalny konstytuuje się w przebiegu aktów świadomości. W ujęciu Husserla świadomość kreuje znaczenie przedmiotów[46]. Nie tworzy obiektów w doświadczonym świecie społecznym. Dostrzega obiekty, które wykraczają poza przedmioty, jakimi są postrzegane. Schrag punkt widzenia Husserla porównuje do oślepiającego światła, które jest inne niż doświadczenie blasku przez intencjonalną świadomość[47]. Oczywiście, odrzuca koncepcje Husserla gdyż uważa, że percepcja traktuje transcendencje, jako narzędzie i wyzbywa się w ten sposób immanencji.

[43] W przeciwieństwie do dyskursu, działania i wspólnoty gdzie język był publiczny.

[44] "Transcendence was announced in the discussion of the self in discourse, in developing the point that language transcends every particular speech act". por., W: *The Self after Postmodernity*, C.O. Schrag, dz. cyt., s.111.

[45] Sfery kulturowe takie jak: nauka, moralność, sztuka, religia również określają transcendencję, jako konkretną inność.

[46] "Consciousness for Husserl constitutes the meaning of objects; it does not create the objects in the experienced lifeworld". por., W: *The Self after Postmodernity*, Schrag C.O., dz. cyt., s.112.

[47] "The blinding light is other than the experience of the glare by an intending consciousness. yet, this alterity of the blinding light remains operant within the immanental structure of consciousness- experiencing-the-world" por., W: *The Self after Postmodernity*, C.O. Schrag, dz. cyt., s.112.

Koncepcyjne rozróżnienie terminologii dotyczącej transcendencji proponuje Gilbert Ryle aczkolwiek bardziej z perspektywy analizy językowej niż z punktu widzenia fenomenologii świadomości. Język ma wpływ na nasze postrzeganie rzeczywistości. Prawdę określa język, za pomocą którego opisujemy nasze podstawowe doświadczenia percepcyjne. Ryle wskazuje różnice, jakie występują między postrzeganymi obiektami a przedmiotami analizy językowej. Uważa, że jesteśmy skłonni mówić o oglądaniu „domu od przodu" a nie „przód domu". Prawda jest rozumiana jako interpretacja w praktyce językowej. Zdaniem Schraga percepcja jest zrozumieniem materialnych obiektów z odmiennych perspektyw, czyli samo postrzeganie świadczy o transcendencji wewnątrz immanencji[48].

Schrag uważa, że istnieje również drugi sens transcendencji, ten mocniejszy mający swe podstawy w tradycji metafizycznej gdzie głęboko zakorzenione jest łączenie Boga z problemami jednostki. Arystoteles uważał, że Bóg jest Nieporuszonym Poruszycielem. Fryderyk Nietzsche ogłosił śmierć Boga w swoim słynnym dziele Zaratrusta. Z kolei Święty Tomasz argumentował, że Bóg jest czystym aktem i pierwszą przyczyną. Koncentracja na egzystencji i naturze Boga, na tym co święte bądź głębokie jest sednem metafizyki teizmu[49]. Schrag również traktuje Boga jako świętość dlatego stawia pytanie o specyficzny sposób bycia: bardziej nieskończony niż skończony, bardziej wieczny niż tymczasowy, bardziej niezmienny niż zmienny, bardziej fakty czny, niematerialny, perfekcyjny w każdym calu. Wszystko to co w średniowieczu nazywane było ENS REALISSIMUM[50]. Zdaniem Autora od tego momentu nie ma mowy o transcendencji wewnątrz immanencji, o transcendencji w strukturze ludzkiego podmiotu, który odnajduje zrozumienie w dyskursie, percepcji czy komunikacyjnej praktyce. Od tego momentu należy mówić o transcendencji jako o spotkaniu z tym co immanentne[51]. Autor przywołuje Emmanuela Levinasa i jego koncepcję radykalnej zewnętrzności i zaznacza, że w tym konkretnym przypadku transcendencja jest oparta tylko na wierze w Boga. Schrag przywołuje termin radykalnej zewnętrzności[52] Levi-

[48] "Perception itself testifies of a transcendence- within- immanence". Por., W: *The Self after Postmodernity*, Schrag C.O., dz. cyt., s.113.

[49] Kategorie które zdaniem Schraga obejmuje teistyczna metafizyka to: esencja i egzystencja, substancja i właściwość, forma i materia, akt i potencjalność, przyczynowość i zależność.

[50] Filozofowie od zarania dziejów usiłują wytłumaczyć relację podmiotu w stosunku do boskiego świata empirycznego (definicja podmiotu, określenie metafizycznych przymiotów istnienia podmiotu, relacje podmiotu ze złem) Schrag poprzez swoją koncepcję o transcendencji wpisuje się również w ten nurt.

[51] "What is at issue is no longer a transcendence- within- immanence, a transcendence within the economies of the human subject understanding itself in its discourse, action, perception, and communal involvements, but rather transcendence as an encounter with what Emmanuel Levinas has appropriately named a "radical exteriority". por., W: *The Self after Postmodernity*, Schrag C.O., dz. cyt., s.114.

[52]Lévinas deklaruje się jako obrońca subiektywności, konstytuowanej na bazie doświadczenia czystego istnienia. Doświadczenie to wyrasta z fundamentalnego dla każdego człowieka pragnienia metafizycznego, które jest pragnieniem tego, co nieskończone i absolutnie inne. Do świadczenie to nie przejawia się jako wiedza, a jego treść nie daje się przedstawić jako przedmiot poznania. Stosunek do Innego nie może być ujęty pojęciowo, nie poddaje się redukcji tematyzującej i nie jest zapośredniczony przez jakiś rodzaj całościowego rozumienia. Spotkanie drugiego to relacja etyczna, w której mamy do czynienia z czymś stale radykalnie

nasa gdyż uważa, że transcendencja rozumiana w silnym sensie potrafi wyjaśnić konceptualnie nawet trudne terminy[53].

Schrag stwierdza, że istnieje uderzające podobieństwo między tym, co w końcowym wniosku Kierkegaard określił nienaukowym podpisem o nazwie religijność A, a tym, co Kant nazywa „religią w granicach samego rozumu". Obie te definicje religii, jako „religii immanencji", jako konfiguracji kulturowej przekonań i praktyk dążą w kierunku instytucjonalizacji. Mamy tu do czynienia z religią, jako odrębną sferą kultury, wprawdzie oddziałujących na różne sposoby nauki, moralności i sztuki, ale sprowadza się to ani do jednego z nich, ani do połączonych aspektów wszystkich.

Transcendencja na osi współrzędnych stworzonej przez Schraga nie jest przypadkiem, lecz zbieżnością. Transcendencja jest obecna w działaniu jako wskaźnik kierunku działania, w dyskursie, jako treści językowe i we wspólnocie, jako wyróżnienie doniosłych elementów z całości. Autor stwierdza, że transcendencja egzystuje na dwóch poziomach: w oparciu o relacje Ja z innymi oraz w oparciu o poznanie samego siebie możliwe tylko przez społeczną praktykę. Zdaniem Schraga transcendencja spełnia potrójną funkcję:

- jako zasada protestu przeciwko hegemonii kulturowej,
- jako warunek zjednoczenia, która powoduje zbieżność nie przypadek,
- jako moc dawania bez oczekiwania zwrotu, stoi poza wszelką ekonomią.

Filozof uważa, że teologia jako dyskurs o Bogu łączy się w naturalny sposób z metafizyką jako dochodzeniem do rozumienia, struktury i sposobów bycia. Według Autora niesie w sobie bezinteresowność, czyli jest dawaniem bez oczekiwania czegokolwiek w zamian, w ten sposób stoi na straży moralności w religii, sztuce i nauce[54].

6. Podsumowanie

Calvin Schrag przedstawia krytykę współczesnych koncepcji zarówno samej Jaźni, jaki i jej tożsamości. Żongluje terminami Ja, jaźń, self i traktuje je na równi. Uważa, że podmiot formuje się w procesie koincydencji na poziomie czterech płaszczyzn: dyskursu, działania, wspólnoty i transcendencji. Sądzę, że badanie self w kontekście opisanych wyżej czterech praktyk jest racjonalne bowiem tylko w ten sposób uda się odtworzyć zaproponowana przez Schraga koncepcje Ja. Wówczas Ja pretendujące do roli podmiotu określa swoją tożsamość i nabywa godność. Autor krytykuje Kartezjusza jednak sam zbyt daleko od niego nie odchodzi. Z analizy koncepcji podmiotu u Schraga wynika, że największy zarzut, który formułuje w kierunku kartezjańskiego

zewnętrznym, stale transcendentnym, co Lévinas określa jako epifanię Twarzy. Lévinas przedstawia podmiotowość jako gościnność, w której nieskończoność znajduje swoje spełnienie, nie poprzez myślący akt, nie poprzez samowiedzę, a poprzez doświadczenie mające charakter moralny, objawianie się Innego. Por., W: *Myśl, która myśli więcej niż myśli? Emmanuel Lévinas, Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, Guczalska K., w: Principia XXIV-XXV (1999), Kraków, s. 279-288.

[53] "Additional examples of the grammar and understanding of transcendence in the strong sense might further clarify this conceptually slippery notion". por., W: *The Self after Postmodernity*, C.O. Schrag, dz. cyt., s.115.

[54] Calvin O. Schrag określa moralność, sztukę, naukę i religię mianem sfer kultury (z ang. culture- spheres).

Ja myślącego jest teza, że cogito w filozofii Kartezjusza jest egocentryczne i monologiczne, zaś zdaniem Schraga podmiot powinien być dialogiczny i konstytuowany przez relacje z innymi podmiotami. Uważam, że Schrag zajmuje stanowisko fenomenologiczne i przywołuje koncepcję niekompletności siebie, która mówi, że monolog nie może istnieć, ponieważ dwa głosy są minimalne do bycia[55].

Calvin Schrag nie stworzył kompletnego systemu filozoficznego. W swojej myśli filozoficznej przedstawił rozwinięcie wybranych koncepcji. Jego genetyczno-ontologiczna analiza nie wyjaśnia początków Ja, które zdaniem Autora daje się poznać poprzez „grę językową"[56], w której uczestniczy. Jaki status bytowy ma self? Studium myśli Schraga nie pozwala na udzielenie jednoznacznej odpowiedzi. Autor wydaje się unikać analiz metafizycznych. Self u Autora nie jest stałe lecz dynamiczne, co więcej to Ja wciąż na nowo aktualizuje się poprzez określone dyskursy. Filozof obserwuje różnice pomiędzy narracjami własnej tożsamości w tych komunikatywnych praktykach[57]. Schrag wielokrotnie podkreśla również, że narracja jest nie tylko opowiadaniem (jak w antropologii), lecz również wyznacznikiem dyskursu (jak w badaniach literackich). Filozof stawia pytania dotyczące własnej tożsamości, spójności świadomości oraz skierowanej na cel działalności. Następnie odpowiada na nie używając narracji, która działa niczym sprzężenie zwrotne, modyfikując wszystko.

Myśl autora kształtuje się w nieustannej polemice z przedstawicielami współczesnego postmodernizmu. Pomimo, iż nie określa się postmodernistą osobiście uważam, że nosi w sobie znaczące podobieństwo do Derridy, Baudrillarda. Choćby przez dekonstrukcję, której sam dokonuje. W prawdzie intencje Schraga co do demontażu podmiotu są z goła inne niż u postmodernistów (uważa, że podmiot z dekonstrukcji może czerpać swą siłę) jednak dekonstrukcja ma miejsce i z tym faktem nie można się nie zgodzić. Autor uważa, że przez ten proces nie dekonstruuje podmiotowości tylko ją decentralizuje. Schrag próbuje zbudować koncepcję podmiotu, który nie byłaby obarczona balastem metafizycznych narracji, które chcieli przezwyciężyć postmoderniści. Analizując koncepcje Schraga nie sposób oprzeć się wrażaniu, że Jego koncepcja podmiotu po postmodernizmie sama jest post postmodernistyczna. Podziela z tymi koncepcjami, takie baraki jak choćby płynność terminologiczna, niedbałość w uzasadnieniu określnych tez. Tylko z pozoru Schrag płynnie przechodzi miedzy różnymi typami dyskursu nie zawsze przecież będąc konsekwentny w tym przechodzeniu. Dominujące w jego propozycji jest podejście semiotyczne. Wpływ postmodernizmu z jeden strony, a z drugiej filozofii analitycznej, doprowadził, że autor próbuje dotrzeć do „natury" ja poprzez szereg różnych praktyk językowych, które składają się szereg heterogenicznych dyskursów. Ja (Self), które w tych dyskursach się kształtuje nie ma żadnej stałej ontycznej struktury. Jedynymi stałymi strukturami wydają się być tylko dyskursy, narracje i gry językowe, w których to ramach Ja się

[55] Sobota D., *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie. Tom 2: Filozofia życia, filozofia religii i filozofia egzystencji*, Fundacja Kultury Yakiza, 2013, s.129.
[56] Schrag C. O., *Doing Philosophy with Others*, Purdue University Press, USA, 2010, s.15.
[57] Olshansky D., *Narratives of the Self and Identity*, http://www.the-philosopher.co.uk/reviews/schrag.htm, 20.06.2016r.

kształtuje. Dlatego można powiedzieć, że u Schraga mamy do czynienia z semiozą Ja, na poziomie narratywnych dyskursów.

Jego stanowisko ma charakter holistyczny. Autor jest zdecydowanym przeciwnikiem wyróżniania autonomicznych punktów wyjścia, które byłby poza wszelkim dyskursem – narracją. To przekroczenie dokonało się jednak za cenę braku rozróżnień terminologicznych przy wprowadzaniu podstawowych pojęć. Bez wątpienia autor bardziej jest wizjonerem niż systematykiem, który dba o poprawność logicznych inferencji między tezami a wnioskami. Jak się wydaje jego zamierzeniem było stworzenie interdyscyplinarnej koncepcji podmiotu. Przy czym od razu rodzi się pytanie, czy taka koncepcja jest możliwa do obrony, i czy faktycznie proponowana przez amerykańskiego filozofia nie jest skażona eklektyzmem. Schrag jest pełen optymizmu uważa, że kryzys i śmierć człowieka w Europie, otwarcie nowych horyzontów i odkrycie nowego rodzaju podmiotowości przyczyniło się do odzyskania humanizmu. Pytanie tylko na ile Schrag zarysował nowe horyzonty, a nie ile eklektycznie powielił te które starał się tak bardzo przezwyciężyć. W jego przekonaniu podmiot nie umarł a odkrył swoje nowe oblicze, swój nowy dom, swoje nowe znaczenie, którym zdaniem Filozofa jest hermeneutyczna przestrzeń komunikacyjnej praktyki.

Literatura

Carr D., *Time, Narrative and History*, Indiana University Press, 1986.

Dauenhauer P. B., *Schrag and the Self*, Northwestern University, Chicago 2002.

Duchliński P.(red.), *Metafizyka i dekonstrukcja, W poszukiwaniu doświadczenia metafizycznego w kontekście wyzwań dekonstrukcjonizmu*, Wydawnictwo Wam Akademia Ignatianum, Kraków 2016.

Guczalska K., *Myśl, która myśli więcej niż myśli? Emmanuel Lévinas, Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, Principia XXIV-XXV (1999), Kraków.

Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego. Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, Tom I, PWN, Warszawa 2016.

Hegel W. G., *Nauka i logika*, Tłum. A. Landman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.

Marcel G., *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa, 1962.

Matustik B. M., McBride L. W., *Calvin O. Schrag and the Tesk of Philosophy after Postmodernity*, Northwestern University Press, 2002.

Niles J. D., *Homo Narrans*, University of Pennsylwania Press, 2010.

Podsiad A., *Słownik terminów filozoficznych*, Wydawnictwo Pax, Warszawa 2001.

Schrag O. C., *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*, Purdue University Press, 2002.

Schrag O. C., *Doing philosophy with others, Conversations, Reminiscences, and Reflections*, Purdue University Press, Indiana, 2010.

Schrag O. C., *Existence and Freedom, Towards an Onlotogy of Human Finitude*, Northwestern University Press, 1961.

Schrag O. C., *God as Otherwise Than Being Toward a Semantics of the Gift*, Northwestern University Press, 2002.

Schrag O. C., *Radical Reflection and the Origin of the Human Sciences*, Purdue University Press, Indiana, 1982.

Schrag O. C., *The Resources of Rationality, A Response to the Postmodern Challenge*, Indiana University Press, 1992.

Schrag O. C., *The Self after Postmodernity*, Yale University, 1997.

Sobota D., *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie. Tom 2: Filozofia życia, filozofia religii i filozofia egzystencji*, Fundacja Kultury Yakiza, 2013.

Tischner J., *Filozofia Dramatu, Wstęp*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012.

Narratywna koncepcja Jaźni w filozofii Calvina O. Schraga

Streszczenie:
W niniejszym artykule została zaprezentowana koncepcja podmiotu w ujęciu filozofii amerykańskiego filozofa Calvina O. Schraga. Autor używa terminu self i rozumie to pojęcie jako wewnętrzne Ja czy też Jaźń. Filozof krytykuje postmodernistyczną dekonstrukcję podmiotu. Jednak z drugiej strony sam tej dekonstrukcji dokonuje. Uważa, że Jaźń musi najpierw upaść aby móc się odrodzić. Koncepcja Schrag'a to próba opisania prawdziwej natury Ja w czterech głównych kontekstach: dyskursie, działaniu, wspólnocie i transcendencji. Autor podkreśla, że narracja jest nie tylko opowiadaniem, lecz przede wszystkim wyznacznikiem dyskursu. Narracja jest aktem, który zapewnia kontekst i perspektywę dalszego rozwoju self osadzonego w tradycji różnych praksis[58].
Słowa kluczowe: Ja– Filozofia Języka – Postmodernizm - Dekonstrukcja

Abstract

This article describes a new portrait of the human self in the thought of an American philosopher Calvin O. Schrag. He argues with dismal deconstructionist and postmodernist views of the self as something endlessly changing without any destiny or purpose. On the other hand, he is convinced first of all, the existing „corrupt" Self must be dismantled. After that as a consequence of deconstruction, Self can be reborn like a phoenix from the ashes. This process fits perfectly in a popular contemporary current of thought, being an opposition derived from the Cartesian cogito paradigm of science. The self, says Schrag, is open to understanding through its discourse, its actions, its being with other selves, and its experience of transcendence. Calvin O. Schrag analyses the linguistic syntax elements of the discourse. He thinks that a person is capable of an action and this action must evolve person that is way it experiences this effects. What is more, the sense of community is an integral part of the analysis of the Self. Transcendence gives infinity, being the ability to shelter. The self as a subject is not dead, nor are the constitutive features of self-formation and self-understanding. Finally, the philosopher says that the narrative is a kind of human activity that provides context and perspective for the implementation of the self against the tradition of communication practices. Therefore, according to Schrag"s narratology it is a general method of analysis The Self.

[58] Praksis (gr. Praksis= działanie) termin używany na oznaczenie działań zmierzających do jakiegoś konkretnego celu. Oznacza przede wszystkim aktywność spontaniczną, w której podmiot działający sam ustanawia cele. Schrag przywołuje przykład greckich polis, gdzie obywatele poprzez swoją działalność polityczną uczyli się funkcjonowania w obrębie państw- miast i budowania podmiotowości politycznej.

Krystian Bogucki[1]

Davidsonowska krytyka behawioryzmu logicznego

1. Wstęp

W eseju „Zdarzenia mentalne" Donald Davidson przedstawia wersję teorii identyczności zwaną monizmem anomalnym. Zgodnie z tym poglądem każde zdarzenia mentalne jest tożsame z jakimś zdarzeniem fizycznym, jednakże nie istnieją żadne ścisłe prawa, na podstawie których moglibyśmy przewidywać i wyjaśniać zjawiska mentalne – to, co mentalne ma charakter anomalny. Postrzeżenia, pragnienia, postanowienia, decyzje i inne są przyczynami naszych działań i jako zdarzenia kauzalne dają się ująć w nomologiczną sieć naszych teorii fizykalnych. Jednakże wtedy, gdy poruszamy się w obrębie słownictwa mentalistycznego z konieczności wypadają one poza obręb ścisłych, innych niż doraźne generalizacje, wyjaśnień.

W tymże eseju amerykański filozof szkicuje także sposób krytyki behawioryzmu logicznego, który będę starał się zrekonstruować na podstawie jego pism. W tym celu zacznę od opisu stanowiska behawiorystycznego.

2. Behawioryzm logiczny

Za behawiorystów w odniesieniu do słownictwa mentalistycznego uznaje się takich filozofów jak R. Carnap, G. C. Hempel czy G. Ryle. Mówiąc ogólnie, behawioryści uznawali stany umysłowe za dyspozycje do pewnych zachowań. Był to pewien sposób redukcji definicyjnej: starali się oni wykazać, że każde zdanie o stanach mentalnych możemy przetłumaczyć na zdania o zachowaniach bądź dyspozycjach do zachowań. Więcej uwagi poświęcę teraz ostatniemu z tych filozofów, czyli Ryle"owi.

Ryle skonstruował swoją wersję behawioryzmu na podstawie krytyki dualizmu substancjalnego. Uznawał on dualizm[2] za doktrynę dotyczącą natury i miejsca umysłu w świecie głoszącą, że człowiek składa się z dwóch części – ciała i umysłu – posiadających odmienny status ontologiczny. Ciała ludzkie są czymś fizycznym – znajdują się w przestrzeni i podlegają tym samym prawom fizyki, które rządzą innymi ciałami w przestrzeni. Procesy i stany zachodzące w ciele mogą być obserwowane z zewnątrz przez innych ludzi. Życie fizyczne człowieka jest tak samo jawne jak życie (innych) zwierząt, a także fizyczne zmiany zachodzące w drzewach, roślinach i minerałach[3].

Wg dualistów umysły nie znajdują się w przestrzeni fizycznej, a ich działania nie podlegają prawom fizyki. Działaniom umysłu nie towarzyszy żaden świadek oprócz niego samego – jego losy nie są intersubiektywnie doświadczalne. Tylko ja mogę

[1] kbogucki12@gmail.com, Instytut Filozofii, WfiS, Uniwersytet Warszawski.
[2] Ryle opisywał pewną postać dualizmu kartezjańskiego (substancjalnego). Za każdym razem, gdy piszę po prostu „dualizm" mam na myśli dualizm właśnie tego typu.
[3] Ryle G., *Czym jest umysł*, przekł. i wstęp: W. Marciszewski, Warszawa 1970, PWN.

sięgnąć bezpośrednim poznaniem do stanów i procesów mojego własnego umysłu. Z tego względu, człowiek przeżywa dwie równoległe historie: jedna składająca się z tego, co przydarza się ciału, druga składająca się z tego, co przydarza się umysłowi. Pierwsza jest publiczna, druga całkowicie prywatna. Zdarzenia zachodzące w pierwszej historii należą do świata fizycznego, natomiast zdarzenia zachodzące w drugiej rozgrywają się w świecie umysłu. Oddziaływania zachodzące między zdarzeniami z tych dwóch porządków wydają się niemal z definicji problematyczne, bowiem musiałyby spajać czy przekraczać te dwa szeregi zdarzeń[4].

Ciało jest więc obiektem fizycznym (materialnym), a dusza psychicznym. To, co istnieje fizycznie odznacza się z konieczności tym, że znajduje się w czasie i przestrzeni, umysł – jako obiekt psychiczny – jest czasowy, ale pozaprzestrzenny. To, co ma istnienie fizyczne jest utworzone z materii bądź też jest funkcją materii, to, co ma istnienie psychiczne jest utworzone ze świadomości bądź też jest funkcją świadomości. Przedmioty materialne są umieszczone we wspólnej przestrzeni fizycznej, a co przydarza się jednemu ciału w jednej części przestrzeni, jest mechanicznie powiązane z tym, co przytrafia się innym ciałom w innych jej częściach. Umysły natomiast oddziałują na siebie jedynie pośrednio za pomocą swoich ciał – nie istnieje żaden bezpośredni związek przyczynowy między tym, co się zdarza w jednym umyśle, a tym, co się zdarza w drugim. Tylko za pośrednictwem publicznego świata zjawisk fizycznych umysł jednej osoby może spowodować jakąś zmianę w umyśle innej[5].

Każdy człowiek ma bezpośrednią, najdoskonalszą z dających się pomyśleć, wiedzę o działaniach swego własnego umysłu. Stany i procesy umysłowe są zazwyczaj stanami i procesami świadomymi, świadomość zaś, która je prześwietla, ani nie może powodować najmniejszych złudzeń ani nie daje dostępu jakimkolwiek wątpliwościom. Człowiek nie tylko jest na bieżąco zaopatrywany w owe dane świadomości, lecz ponadto potrafi dokonywać specjalnego rodzaju spostrzeżeń wewnętrznych, czyli introspekcji. Za pomocą tej formy samorefleksji może on – nie czyniąc użytku z jakiegokolwiek zmysłowego organu – śledzić bieżące epizody swojego życia wewnętrznego. Komunikaty umysłu dotyczące jego własnych spraw mają pewność wyższą niż ta, jaka może przysługiwać jego postrzeżeniom dotyczącym świata fizycznego. Introspekcja jest zabezpieczona przed jakimkolwiek złudzeniem, nieporozumieniem, wątpliwością. W spostrzeganiu zmysłowym może się coś pomylić lub pomieszać, ale świadomości ani introspekcji nie może się to zdarzyć[6].

Z drugiej strony nikt z nas nie ma bezpośredniego dostępu do zdarzeń zachodzących w życiu wewnętrznym drugiego człowieka. Mogę być świadkiem tego, jak zachowuje się czyjeś ciało, ale nie mogę być świadkiem zachowania się czyjegoś umysłu. Nie pozostaje nam nic innego, jak z zachowań innej osoby wysnuwać problematyczne wnioski dotyczące jej stanów umysłu, o których się domyślamy, przez

[4] *Tamże*, s. 42.
[5] *Tamże*, s. 45.
[6] *Tamże*, s. 46.

analogię z własnym postępowaniem, że wyrażają się one w tych właśnie zachowaniach. Bezpośredni dostęp do tego, co dzieje się w czyimś umyśle jest przywilejem tylko tego umysłu, więc wobec braku takiego uprzywilejowanego dostępu to, co dzieje się w jednym umyśle jest nieodwołalnie zakryte dla każdego innego. O istnieniu, własnościach i czynnościach innych umysłów wnosimy jedynie na podstawie rozumowania *per analogiam*[7].

Nieuniknionym wnioskiem ze schematu dostarczanego przez dualizm – mówi Ryle - okazuje się milczące zalecenie, by tworzyć w pewien sposób nasze pojęcia dotyczące władz i czynności umysłu. Postuluje się takie pojmowanie czasowników, rzeczowników i przymiotników, którymi na co dzień określa się specyficzne cechy, charakter i postępowanie ludzi z naszego otoczenia, żeby słowa te oznaczały specjalne zdarzenia z sekretnych i prywatnych życiorysów. Gdy mówi się o kimś, że coś wie, w coś wierzy, czegoś pragnie czy spodziewa się czegoś, słowa te są traktowane jako nazwy dla specyficznych przekształceń w zakrytym dla nas strumieniu jego świadomości. Jednakże, tego typu rozumienie słownictwa mentalistycznego – twierdzi Ryle – prowadzi do wniosku, że nie jest możliwe systematyczne ani skuteczne używanie owych pojęć w naszych opisach dotyczących umysłów innych ludzi[8]. W jaki sposób należy w takim razie rozumieć terminy, które dotyczą życia psychicznego, takie jak: „umysł", „wola", „wyobraźnia" czy przymiotniki jak „inteligentny", „zdecydowany", „uważny"? Czy mamy się zgodzić że są to pojęcia puste, czyli bezprzedmiotowe? Otóż Ryle nie twierdzi, że są to pojęcia bezprzedmiotowe. Twierdzi natomiast, że przypisuje się im przedmiot niewłaściwy i w ten sposób dokonuje się filozoficznej mistyfikacji[9]:

Jest to, mianowicie, pomyłka kategorialna. Polega ona na przedstawianiu faktów z życia umysłu w taki sposób, jak gdyby należały one do takiego a takiego typu logicznego, czyli kategorii, podczas gdy należą one w rzeczywistości do innej kategorii (czy też do innej grupy kategorii). Toteż dogmat ten stanowi mit o charakterze filozoficznym[10].

To pomieszanie prowadzi do wyrażeń, które nie są już nawet fałszywe, lecz wręcz nonsensowne, jak np. powiedzenie „lewa rękawiczka różni się rozmiarem od pary rękawiczek". Otóż takim samym błędem byłoby – zdaniem Ryle"a – powiedzieć, że człowiek ma ciało oraz umysł (duszę). Byłoby to równoważne ze stwierdzeniem, że człowiek ma głowę, tułów, kończyny oraz psychikę, podczas gdy psychika nie jest czymś z tej samej kategorii co ciało, tak samo jak wspomniana para rękawiczek nie jest czymś, co można by kupić w sklepie dodatkowo oprócz prawej i lewej rękawiczki[11].

Gdy dwa terminy należą do tej samej kategorii, wolno tworzyć z nich zdania złożone koniunkcyjnie. Tak nabywca pary rękawiczek może powiedzieć, że kupił

[7] *Tamże*, s. 47
[8] *Tamże*.
[9] Marciszewski W., *Wstęp. G. Ryle i filozofia umysłu*, w: Ryle G., dz. cyt. s. 12.
[10] Ryle G., dz. cyt. s. 48.
[11] Marciszewski W., dz. cyt, s. 12.

prawą i lewą rękawiczkę, ale nie może powiedzieć, że kupił prawą rękawiczkę, lewą rękawiczkę oraz parę rękawiczek. „Ona przybyła we łzach i w lektyce" – ten znany żart wykorzystuje absurdalność zestawiania terminów z różnych kategorii. (…) A tymczasem dogmat o duchu w maszynie czyni coś właśnie takiego[12].

Zwrot „para rękawiczek" nie jest bynajmniej bezprzedmiotowy, ale przedmiot tego wyrażenia jest czymś innym niż każda z osobna konkretna rękawiczka. Poszczególne rękawiczki należą do kategorii indywiduów, natomiast para rękawiczek należy do kategorii zbiorów[13]. Podobnie, gdyby ktoś po zwiedzeniu wszystkich uniwersyteckich budynków, zapytał: „ale kiedy wreszcie zobaczę Uniwersytet?" popełniłby tego typu błąd kategorialny. Jednakże – mówi Ryle – wszystko jest w doskonałym porządku, jeśli się powie w jednej „tonacji logicznej", że istnieją umysły, a w innej, że istnieją ciała. Te wyrażenia nie wskazują jednak na dwa różne rodzaje istnienia. Tym na co one wskazują są dwa różne sensy słowa „istnieje"; analogicznie do tego jak słowo „wzrasta" ma różny sens w zwrotach: „fala wzrasta", „nadzieja wzrasta", „wzrasta przeciętna długość życia". Niewątpliwie uznano by za dość ekscentryczne, gdyby ktoś powiedział, że wzrastają obecnie trzy rzeczy, mianowicie fale, nadzieje i przeciętny wiek życia[14].

Zdaniem Ryle"a, kiedy mówimy o ludziach, iż przejawiają takie czy inne cechy umysłu, nie chodzi nam o niewidzialne zdarzenia, należące do naszych sekretnych, psychicznych życiorysów, których skutkami są nasze akty czy wypowiedzi; chodzi nam o same akty lub wypowiedzi. Słownictwo mentalistyczne ma charakter częściowo dyspozycyjny, częściowo zaś określający nasze aktualne zachowania. Jako przykład Ryle wykorzystuje opis *inteligentnej* argumentacji. Chociaż w argumentacji mogą znaleźć się kroki tak banalne, że wykonujemy je automatycznie, to jednak wiele innych trzeba zazwyczaj skonstruować po raz pierwszy. Trzeba odpierać nowe zarzuty, interpretować nowe dane i dostrzegać odpowiednie związki między zdaniami. Inteligentne rozumowanie widać nie tylko za sprawą działania z inwencją, lecz także po tym, że - osoba dokonująca rozumowania – jest gotowa poprawiać swe nie dość jasne sformułowania, że jest czujna na wieloznaczności lub wrażliwa na korzyści, jakie może z nich odnieść, troszczy się o to, by nie opierać się na zdaniach łatwych do obalenia, jest zdecydowana tak kierować ogólnym tokiem rozumowania, by osiągnąć ostatecznie swój cel. Wszystkie te określenia jak: „gotów", „czujny", „wrażliwy", „troszczący się" i „zdecydowany" są słowami na pół dyspozycyjnymi, na pół odnoszącymi się do aktualnych zdarzeń. Nie oznaczają one ani towarzyszących działaniu czynności, które rozgrywałyby się gdzieś wewnątrz, ani samych tych zdolności i tendencji do wykonywania dalszych działań; oznaczają coś pośredniego między jednym i drugim. Uważny kierowca – mówi Ryle - nie zajmuje się w czasie jazdy wyobrażaniem sobie lub przewidywaniem tych wszystkich ewentualności

[12] Ryle, dz. cyt, s. 57.
[13] Marciszewski, dz. cyt, s. 13.
[14] Ryle, dz. cyt, s. 59.

mogących mu się przydarzyć, ale zarazem jego nastawienie obejmuje m.in. to, że potrafi on rozpoznać i poradzić sobie z każdą z tych ewentualności, a także że większością z nich nie będzie zaskoczony. Jego gotowość do radzenia sobie z tego typu nagłymi zajściami przejawia się w tym, co będzie on robił postawiony w takiej sytuacji. Ale przejawia się też i wtedy, gdy nie dzieje się nic krytycznego, za sprawą całego sposobu prowadzenia samochodu[15].

Ryle zarzucał dualizmowi w odniesieniu do stanów mentalnych błąd kategorialny: łączenie pojęć fizykalnych za pomocą koniunkcji z pojęciami z odmiennej kategorii logicznej. Uogólniając, możemy powiedzieć, że zdaniem behawiorystów twierdzenie o czyimś stanie umysłu, na przykład twierdzenie, że ktoś uważa, że będzie padać albo że odczuwa ból w łokciu, znaczy tyle samo co (lub też może być przetłumaczone na) zbiór twierdzeń dotyczących aktualnego lub możliwego zachowania tego człowieka. Jednakże nie musi to być zbiór twierdzeń opisujących realne zachowanie w danej chwili, ponieważ ów ktoś może odczuwać ból czy żywić jakieś przekonanie, które tu i teraz nie manifestują się w jego zachowaniu. Niemniej jednak twierdzenie o stanie umysłu musi dać się przełożyć na zbiór hipotetycznych twierdzeń na temat zachowania, na temat tego, co podmiot zrobi lub powie w takich to a takich okolicznościach[16].

Zgodnie z typową analizą behawiorystyczną, powiedzieć że Kowalski uważa, iż będzie padać znaczy tyle, co sformułować bliżej nieokreśloną liczbę twierdzeń typu: jeżeli okna w domu Kowalskiego są otwarte, zamknie je; jeżeli zostawił na zewnątrz narzędzia ogrodnicze, schowa je do środka; jeżeli wybierze się na spacer, weźmie ze sobą parasol lub założy płaszcz przeciwdeszczowy, albo jedno i drugie itd. W istocie analiza behawioralna sprowadza się do twierdzenia, że posiadanie określonego stanu umysłu oznacza dyspozycję, skłonność do określonego rodzaju zachowań, a dyspozycję tę należy analizować w kategoriach twierdzeń hipotetycznych w formie: „jeżeli p, to q". Będą one miały formę: „Jeżeli wystąpią takie to a takie okoliczności, wówczas ich konsekwencją będzie takie to a takie zachowanie"[17]. A więc behawiorystycznym postulatem jest, aby zdania o stanach mentalnych redukować do zdań zawierających tylko terminy pozamentalne, mianowicie behawioralne. Umysł to w gruncie rzeczy zbiór dyspozycji do określonych zachowań. W następnej części przedstawię krytykę tego typu podejścia do zjawisk mentalnych przedstawioną przez Davidsona.

3. Davidson a behawioryzm

Zanim przejdziemy do właściwych rozważań wskażmy na dwie interesujące cechy w monizmie anomalnym Davidsona. Jak wskazuje sam filozof, cechą wyróżniając to, co mentalne nie jest jego prywatny charakter, subiektywność czy niematerialność, ale

[15] Ryle, dz. cyt, s. 96.
[16] Searle J., *Umysł krótkie wprowadzenie,* przeł Karłowski. J., Poznań 2010, Dom Wydawniczy REBIS., s. 58.
[17] *Tamże, s. 59.*

to, iż wykazuje własność zwaną intencjonalnością[18]. Zdarzenie mentalne to po prostu zdarzenie dające się opisać w terminach mentalnych, a zdarzenie fizyczne to zdarzenia, które można opisać w terminologii czysto fizykalnej. Davidson mentalnymi nazywa te słowa, które wyrażają postawy propozycjonalne, takie jak wierzenia, pragnienia, noszenie się z zamiarem, poznawanie, postrzeganie, zauważanie itd[19]. Istnieje sposób opisywania (wszystkich) zdarzeń[20] jako zdarzeń mentalnych, lecz w innym trybie opisu mogą być one ujmowane jako fizyczne. Davidson opowiada się za materializmem, który głosi, że dziedzina przedmiotowa nauk psychologicznych nigdy nie podda się opisowi pod postacią uniwersalnych praw jakie tworzy fizyka, jednak nie dlatego, że składają się na nią jakieś tajemnicze, duchowe czy mentalne byty, ale dlatego, że nasz styl opisywania ich, czyli nasze deskrypcje mentalne, nie pasuje do fenomenów opisywanych jako fizyczne w sposób, który pozwoliłby je z tymi drugimi spoić za pomocą praw[21]. Innymi słowy, Davidson podobnie jak Ryle dostrzega pewnego typu różnicę kategorialną między tym, co mentalne i tym, co i fizyczne i rezygnuje ze sposobu opisu zjawisk mentalnych, w kategoriach, które krytykował Ryle takich jak: prywatność, subiektywność, uprzywilejowany dostęp.

Po drugie, często filozofowie zajmujący się próbami redukcji tego, co mentalne do praw fizyki uznawali niedoskonałość ówczesnego stanu nauk fizykalnych (takich jak biologia, chemia, neurofizjologia czy wreszcie fizyka) za przesłankę do odrzucenia takich prób. Davidson czyni przeciwnie. Uznaje on, że to fizyka stanowi wyczerpujący opis naszego świata. Fizyka dostarcza nam ogólnego, zamkniętego systemu, który daje jednolite i jednoznaczne deskrypcje wszystkich zdarzeń. Za sprawą fizyki mamy dostęp do terminologii, która pozwala formułować ścisłe prawa. To ze względu na niedoskonałość naszego języka zawierającego słownictwo mentalne i – tym samym – natury naszych postaw propozycjonalnych nie możemy skorelować opisów zdarzeń mentalnych ze zdarzeniami fizycznymi ani zredukować te pierwsze do tych drugich. Słownictwo mentalistyczne nie może stanowić podstawy dla tworzenia ścisłych generalizacji pozwalających nam przewidywać ludzkie zachowanie z dokładnością wymaganą w naukach fizykalnych - może wskazywać jedynie statystyczne uogólnienia, które nie mają postaci prawdopodobnych praw[22].

Kwestie adekwatności behawioryzmu w odniesieniu do stanów mentalnych oraz anomalnego charakteru tego, co mentalne są ze sobą blisko związane, ale nie są tożsame. Bowiem, z jednej strony, sam Ryle przyznawał, że „niczyje myślenie, odczuwanie czy działanie celowe nie da się opisać wyłącznie w terminach fizyki,

[18] Davidson D., *Zdarzenia mentalne*, przeł. Cieśliński C., w: tegoż: *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, wybór i wstęp: Stanosz B., Warszawa 1992, WN PWN s. 170.
[19] Por. *Tamże*, s. 169: 'są to słowa psychologiczne w tych użyciach, w których tworzą konteksty wyraźnie nieekstensjonalne'.
[20] Por. *Tamże,* s. 171 i 191.
[21] Searle, *Umysł…*, s. 82.
[22] Davidson D., *Psychologia jako filozofia*, przeł. Cieśliński C., w: tegoż: *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, wybór i wstęp: B. Stanosz, Warszawa 1992, WN PWN s. 223.

chemii i fizjologii", co jest powodem prób ich opisu w terminach uzupełniających je[23]. Problem nomologiczności tego, co mentalne powstaje wtedy, gdy za konstytutywne pojęcia psychologiczne uznamy takie pojęcia, jak przeświadczenia i pragnienia i dopiero niejako na bazie tego założenia postawimy pytanie, czy tak scharakteryzowana psychologia może być zredukowana do pojęć charakterystycznych dla nauk fizykalnych[24]. Natomiast behawioryzm nie akceptował kroku pierwszego, ponieważ nasze pojęcia psychologiczne – zamierzenia, pragnienia, postanowienia itd. – usiłował zdefiniować w terminach behawioralnych i tym samym pozbyć się ich z naszych opisów i prób wyjaśniania. Z drugiej strony, powody dla których – jak będę usiłował wskazać – taka redukcja behawioralna jest niemożliwe są też konstytutywne dla zagadnienia niemożliwości znalezienia praw korelujących to, co fizyczne z tym, co mentalne.

Przypomnijmy, zgodnie z behawioryzmem logicznym każde twierdzenie o czyimś stanie umysłu może być przetłumaczone, tj. znaczy tyle samo co, zbiór twierdzeń dotyczących aktualnego lub możliwego zachowania się tego człowieka. Posiadanie określonego stanu umysłu oznacza dyspozycję, skłonność do określonego rodzaju zachowań, a dyspozycję tę należy analizować w kategoriach twierdzeń hipotetycznych w formie: „jeżeli p, to q". Z jakich względów – zdaniem Davidsona – powinniśmy poniechać prób formułowania wyraźnych definicji pojęć mentalnych w terminach pojęć behawioralnych? Autor „Zdarzeń mentalnych" podaje następujący przykład. Przypuśćmy, że próbujemy powiedzieć, nie posługując się terminami mentalnymi, że jakiś człowiek wierzy, iż istnieje życie na Marsie. Jedną z możliwych strategii, którą moglibyśmy obrać, jest następująca: kiedy w obecności tego człowieka pojawia się pewien dźwięk („czy istnieje życie na marsie"), wydaje on inny dźwięk („tak"). Jednakże – mówi Davidson – dowodzi to jego wiary w istnienie życia na Marsie tylko wtedy, gdy rozumie on nasz język, a wydawany przez niego dźwięk był intencjonalny i był odpowiedzią na tamte dźwięki jako znaczące coś w języku polskim, itd. Po odkryciu każdego słabego punktu musimy więc dodać nowe zastrzeżenie. Niestety, niezależnie od tego, jak bardzo przykrywamy i dopasowujemy owe pozamentalne warunki, zawsze dostrzegamy potrzebę warunków dodatkowych (o ile zauważa on, rozumie *etc.*), które mają charakter mentalny[25].

Prima facie wydaje się, że Davidson odwołuje się do powszechnie znanych zarzutów wysuwanych przeciwko analizie behawioralnej, mianowicie:

- Wskazuje, że w rzeczywistości nie da się przeprowadzić takiej redukcji bez odwoływania się do innych stanów mentalnych (np. X odpowiedziałby poprawnie Y-owi tylko, gdyby *chciał* powiedzieć prawdę),

[23] Ryle, *Czym…*, s. 52.
[24] Davidson D., *Umysł materialny*, przeł. Cieśliński C., w: tegoż: *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, wybór i wstęp: Stanosz B., Warszawa 1992, WN PWN, s. 196.
[25] Davidson, *Zdarzenia…*, s. 180.

- Wskazuje, że tego typu analizy obarczone są mnóstwem dodatkowych założeń (np. X nie odpowiedziałby na pytanie Y-owi, gdyby dostał ataku serca).

Zatem okazuje się, że nikt nie potrafi podać choćby odlegle wiarygodnej metody tłumaczenia twierdzeń dotyczących umysłu na twierdzenia dotyczące zachowania. Odwołując się do przykładu przytaczanego przeze mnie wcześniej behawiorystyczna analiza przekonania Kowalskiego, że będzie padać, rozkładałaby je na zbiór twierdzeń dotyczących zachowania, które mają na celu uniknięcie zmoknięcia. W tym przypadku, trudność polega na tym, że warunkiem możliwości takiej redukcji jest założenie, iż Kowalski *nie chce* zmoknąć. Tak więc twierdzenie, że jeśli Kowalski uważa, iż będzie padać, to weźmie ze sobą parasol, jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy założymy dodatkowo, że nie chce zmoknąć. Jeśli jednak analizujemy przekonanie w kategoriach pragnienia, to w trakcie takiej redukcji popadamy w błędne koło. Tak naprawdę wcale nie redukujemy przekonania do zachowania, lecz redukujemy je do zachowania plus pragnienia, co wciąż zostawia nam stan umysłu, który musi zostać poddany dalszej analizie[26].

Zdaniem Davidsona te nieudane próby redukcji definicyjnej dowodzą, jak mało zależy – w tym przypadku – od synonimiczności *definiensu* i *definiendum*. Co więcej, kontrprzykłady te nie tylko podważają synonimiczność obu członów, lecz skłaniają amerykańskiego filozofa do mocniejszego wniosku: gdybyśmy znaleźli zdanie otwarte utworzone z terminów behawioralnych i mające dokładnie tę samą ekstensję, co pewien predykat mentalny, nic nie mogłoby dać nam odpowiednich podstaw dla przeświadczenia, że udało się nam je znaleźć:

O myśleniu i zachowaniu wiemy zbyt wiele, abyśmy mogli zaufać ścisłym i ogólnym twierdzeniom, które je ze sobą wiążą. Przeświadczenia i pragnienia przejawiają się w zachowaniu tylko jako zmodyfikowane i upośredniczone przez dalsze przeświadczenia i pragnienia, postawy i zainteresowania, i tak bez końca.

To właśnie opisany w cytacie holizm dziedziny mentalnej stanowi największą przeszkodę umożliwiającą taką redukcję, a także stanowi klucz do anomalnego charakteru tego, co mentalne. Zbadajmy tę kwestię dokładniej.

4. Holizm dziedziny mentalnej.

Behawioryści starali się skorelować z każdym zdaniem przypisującym danej osobie jakiś stan mentalny - w zamyśle – równoważny mu zbiór twierdzeń dotyczących dyspozycji do zachowań. Poglądy Davidsona są niejako odwróceniem czy przeciwieństwem tegoż, bowiem sądził on, że język mentalny charakteryzuje się tym, że dane przekonanie, pragnienie itd. wymaga zawsze powiązania z wieloma innymi przekonaniami, pragnieniami itp., bowiem tylko w takiej siatce jesteśmy w stanie nadać im treść i indywiduować je.

Jedno przekonanie wymaga wielu przekonań, zaś przekonania wymagają innych postaw, jak pragnienia, intencje i, jeśli mam słuszność, daru języka. Nie znaczy to, że

[26] Searle, dz. cyt, s. 60

nie istnieją przypadki graniczne. Jednakże holistyczny w swej istocie charakter postaw propozycjonalnych sprawia, że różnica pomiędzy posiadaniem jakiejś a nieposiadaniem żadnej jest dramatyczna[27].

Behawioryzm wyizolowuje pojedyncze przekonanie z całej sieci przekonań, w obrębie której jest ono zrozumiałe. Bowiem – zgodnie z holistycznym rozumieniem dziedziny mentalnej - nie tylko wszelkie przekonania wymagają dalszych przekonań nadających im treść i tożsamość, lecz co więcej, każda postawa propozycjonalna jest zależna ze względu na swą określoność, od podobnej masy przekonań[28]. Natomiast behawiorystyczna analiza przekonań miała postać twierdzeń hipotetycznych o postaci: „jeżeli p, to q". Davidson stara się pokazać, że poprzednik w tym okresie warunkowym zakłada powiązanie z całą siecią przekonań, z której nie da się go wyizolować bez szkody dla sensowności bądź bez zmiany tematu naszych dociekań[29].

Problem ten Davidson szczegółowo rozważa na podstawie przypisywania stanów mentalnych zwierzętom takim jak psy. Możemy sobie wyobrazić sytuację, w której pies goni kota. Kot pędzi w kierunku dębu, lecz w ostatnim momencie nagle skręca i znika na pobliskim klonie. Pies nie widzi tego zdarzenia i, po podejściu do dębu, staje na tylnych łapach, drapie pień, jakby próbował się na niego wspiąć, i szczeka rozjątrzony ku gałęziom drzewa. Wydaje się, że mamy odpowiednie świadectwo by przypisać psu przekonanie, że kot wspiął się na dąb. Jednakże – mówi Davidson – tylko wtedy identyfikujemy myśli, dokonujemy między nimi rozróżnień i opisujemy je, gdy można je zlokalizować w gęstej sieci powiązanych ze sobą przekonań. Jeśli jesteśmy w stanie przypisać psu w zrozumiały sposób poszczególne przekonanie, to musimy umieć wyobrazić sobie, w jaki sposób byśmy ustalili, czy pies posiada wiele innych przekonań, *takich, które są konieczne do zrozumienia pierwszego przekonania*. Aby być przekonanym, że kot wszedł na ten dąb, muszę mieć wiele prawdziwych przekonań o kotach i drzewach, o tym kocie i tym drzewie, o położeniu, wyglądzie oraz zwyczajach kotów i drzew. Podobnie jest, gdy zastanawiam się, czy kot wszedł na ten dąb, gdy obawiam się, że wszedł, mam nadzieję, że wszedł, chcę, żeby wszedł lub usiłuję sprawić, że wejdzie[30]. Większość stanów emocjonalnych, potrzeb, postrzeżeń itd. łączy związki przyczynowe z następnymi stanami i zdarzeniami psychicznymi, a w każdym razie wymagają one istnienia tych innych stanów. Mówiąc zatem, że działający wykonał pojedyncze działanie, przypisujemy mu bardzo złożony system stanów i zdarzeń[31].

---

[27] Davidson D., *Zwierzęta racjonalne*, przeł. Cieśliński C., w: tegoż: *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, wybór i wstęp: Stanosz B., Warszawa 1992, WN PWN, s. 235.
[28] *Tamże*, s. 239.
[29] Zob. Davidson, *Zdarzenia…*, s. 179: 'Przez zmianę przedmiotu rozumiem tutaj decyzję, aby nie przyjmować kryterium tego, co mentalne, sformułowane w terminach postaw propozycjonalnych'. Por. także Davidson, *Psychologia…*, s. 219.
[30] Davidson, *Zwierzęta…*, s. 239.
[31] Davidson, *Umysł…*, s. 209.

Ale co z przypuszczalnym przekonaniem psa, że kot wszedł na dąb? Ten dąb jest przypadkowo najstarszym drzewem w zasięgu wzroku. Czy pies myśli, że kot wszedł na najstarsze drzewo w zasięgu wzroku? Albo, że kot wszedł na to samo drzewo, co poprzednim razem, kiedy pies go ścigał? Trudno nadać sens tym pytaniom. Ale w takim razie nie można chyba odróżnić całkiem odmiennych rzeczy, o których, jak się mówi, pies mógłby być przekonany[32].

Zapewne nie istnieje ustalona lista przekonań, od których zależy posiadanie poszczególnej myśli. Mimo to, konieczna jest spora ilość prawdziwych przekonań. Niektóre przekonania są empiryczne, jak na przykład to, że koty potrafią wspinać się na drzewa. Inne są szczegółowe, jak np. to, że kot, którego widziano, jak biegł przed chwilą, jest wciąż w pobliżu. Wg Davidsona, posiadać jedną postawę propozycjonalną to dysponować układem logicznie spójnych przekonań. Nie można oddzielić tożsamości myśli od jej miejsca w logicznej sieci innych myśli: nie można zmienić jej położenia w tej sieci tak, by nie stała się inną myślą[33].

U podstaw przypisywania innym podmiotom stanów mentalnych leży założenie o spójności i racjonalności opisywanej powyżej sieci przekonań i postaw, bowiem tylko w ten sposób jesteśmy w stanie nadać zrozumiałą interpretację ludzkim zachowaniom.

Nasze kryteria akceptowalności systemu interpretacji musiałyby również być takie same; należało by uwzględnić zrozumiałe błędy, przypisywać duży stopień konsekwencji – pod groźbą niedorzeczności tego, co zostało powiedziane lub zrobione, wreszcie – zakładać taki układ przekonań i motywów, który byłby zgodny z naszym własnym w wystarczającym stopniu, by stanowić podstawę dla rozumienia i interpretowania niezgodności[34].

Zdaniem Davidsona jesteśmy w stanie pojąć działania innych ludzi jedynie na tle spójnych postaw. Odwołuje się on między innymi do badań nad teorią decyzji Ramseya, które przeprowadził. W ramach tego eksperymentu badani dokonali wszystkich możliwych wyborów spośród par w ramach małego pola alternatyw, zaś w trakcie kolejnych sesji przedstawiano im na nowo wciąż ten sam zbiór. Alternatywy były wystarczająco złożone, by zamaskować powtórzenie, tak że badani nie mogli pamiętać swoich poprzednich wyborów, zaś rozliczenia odłożono na koniec eksperymentu, by nie miało miejsce normalne uczenie się lub warunkowanie. Wybory każdego osobnika z sesji badano następnie pod kątem ewentualnych niespójności – przypadków, gdy ktoś przedłożył *a* nad *b*, *b* nad *c* i *c* nad *a*. Za sprawą tych badań odkryto, że w miarę upływu czasu ludzie stawali się coraz bardziej konsekwentni a nieprzechodniość była stopniowo eliminowana. Po sześciu sesjach wszyscy badani byli bliscy konsekwencji doskonałej. Co więcej, jeśli się połączyło wybory danej osoby we wszystkich próbach, przy założeniu, że jej rzeczywista preferencja dotyczy

[32] Davidson, *Zwierzęta…*, s. 237.
[33] *Tamże*, s. 240.
[34] Davidson, *Umysł…*, s. 216.

tego członu alternatywy z danej pary, którą wybierała, nie było prawie żadnych niekonsekwencji[35].

Eksperyment ten obrazuje, jak łatwo zinterpretować zachowanie tak, by nadać mu spójną i racjonalną formę. W momencie, gdy zauważamy, że jawne niespójności zanikają w miarę powtarzania, bez żadnego udziału uczenia się jesteśmy skłonni przyjąć, że te niespójności są po prostu pozorne. Kiedy zauważamy, że częstość dokonywania wyboru możemy uznać za świadectwo istnienia spójnej, ukrytej dyspozycji, możemy zdecydować się traktować niespójne wybory jako np. błędy percepcji czy też realizacji. Z drugiej strony nie jest łatwo – mówi Davidson – powiedzieć, co przekonałoby nas, że pewien człowiek w danym czasie (nie zmieniając zdania) wolał *a* od *b*, *b* od *c* i *c* od *a*. Istotą sprawy jest to, że jeśli mamy w zrozumiały sposób przypisywać postawy i przekonania lub opisywać ruchy jako działania tak, by było to użyteczne, to musimy doszukać się dużego stopnia racjonalności i konsekwencji w sieci zachowań, przekonań i pragnień[36].

Należy zauważyć, że jest to jedna z przyczyn niemożliwości bezpośredniej eliminacji terminów psychologicznych przez definicję oraz anomalnego charakteru tego, co mentalne.

Warunki te, wśród których są kryteria konsekwencji i racjonalności, można niewątpliwie uściślać i obiektywizować. Nie dostrzegam jednak żadnych podstaw, by sądzić, że można je wyrazić w czysto fizykalnej terminologii[37].

Wątek kryteriów spójności i konsekwencji nakładanych przez nas na postawy i działania innych ludzi wiąże się ściśle z Davidsonowskim podziałem generalizacji na homonomiczne i heteronomiczne. Otóż w codziennych sytuacjach – pisze autor „Zdarzeń mentalnych" - które trzeba przewidywać i rozumieć, posługujemy się fragmentarycznymi i doraźnymi generalizacjami. Niektóre z nich, jakkolwiek niedopracowane i niejasne, mogą dostarczać dobrych podstaw dla przeświadczenia, że u podłoża konkretnego przypadku leży jakaś prawidłowość, która mogłaby zostać sformułowana w sposób ścisły i bez zastrzeżeń. Dają nam one podstawę do przeświadczenia, że samą generalizację można by udoskonalić przez dodanie kolejnych zastrzeżeń i warunków sformułowanych w tej samej ogólnej terminologii, co owa generalizacja. Tego rodzaju generalizacja wskazuje postać i terminologię ostatecznego prawa – Davidson nazywa ją generalizacją homonomiczną. Z drugiej strony, istnieją generalizacje, które, gdy się je konkretyzuje, mogą dawać podstawę do przeświadczenia, że wchodzi w grę jakieś ścisłe prawo, ale takie, które dałoby się sformułować tylko w innej terminologii. Takie generalizacje Davidson nazywa heteronomicznymi.

Nasza wiedza praktyczna jest w większości heteronomiczna. Bowiem prawo może być ścisłe, jasne i bezwyjątkowe tylko wtedy, gdy swoje pojęcia czerpie z wszechstronnej i zamkniętej teorii. To w obrębie nauk fizykalnych znajdujemy generalizacje

[35] Davidson, *Psychologia…*, s. 227.
[36] *Tamże*, s. 229.
[37] Davidson, *Umysł…*, s. 216.

homonomiczne. Cechą charakterystyczną tych generalizacji jest to, że jeśli potwierdzają je świadectwa, to mamy podstawy, by wierzyć, że można je uściślać, korzystając z dalszych pojęć fizykalnych: istnieje teoretyczna asymptota doskonałej zgodności ze wszystkimi świadectwami, doskonałej przewidywalności całkowitego wyjaśnienia (w warunkach założonych przez system)[38]. Takich generalizacji – ścisłych, ogólnych, prawdopodobnych – nie można ustalić między opisami fizykalnymi i psychologicznymi. Indukcyjne korelacje między zdarzeniami fizycznymi a psychicznymi – jak np. generalizacja statystyczna: poparzone dziecko unika płomieni – mogą być tylko do pewnego stopnia uściślane i nie dają się przekształcić w ścisłe prawa nauki, o ustalonym obszarze stosowalności[39].

Ścisłe psychofizykalne prawa nie istnieją z powodu zasadniczo odmiennego uwikłania mentalnego i fizykalnego schematu pojęciowego. Rzeczywistość fizyczna charakteryzuje się tym, że zmianę fizyczną można wyjaśniać za pomocą praw, które łączą je z innymi zmianami i warunkami opisywanymi fizykalnie. Cechą tego, co mentalne jest to, że przypisywanie jednostce zjawisk mentalnych musi harmonizować z tłem jej motywów, przeświadczeń i zamierzeń. Między tymi dziedzinami nie ma ścisłych związków, jeśli każda z nich pozostaje wierna właściwemu sobie źródłu świadectw. Nomologiczna nieredukowalność tego, co mentalne nie bierze się jedynie ze spoistej natury świata myśli, preferencji i zamiarów, lecz polega raczej na tym, że kiedy posługujemy się pojęciami przeświadczenia, pragnienia itp. musimy być gotowi, w miarę gromadzenia świadectw, do modyfikowania naszej teorii w świetle wymogów całościowej spójności: konstytutywny ideał racjonalności częściowo kontroluje każdą fazę ewolucji powstającej stopniowo teorii[40].

Tak jak spełnienie warunków pomiaru długości lub masy można uznać za konstytutywne dla zakresu zastosowania nauk posługujących się tymi pojęciami, tak spełnienie warunków konsekwencji i spójności można uznać za konstytutywne dla zakresu zastosowania takich pojęć jak przekonanie, pragnienie, intencja i działanie[41].

5. Zakończenie

Jeśli opisujemy nasze działania za pomocą słownictwa mentalistycznego, to nie poddają się one opisowi nomologicznych praw psychofizykalnych. To ideały (pojęcia) konsekwencji, spójności, racjonalności są konstytutywne dla naszego słownika postaw, pragnień, przekonań *etc.* – ich cechą szczególną jest to, że nie dają się charakteryzować za pomocą terminów fizykalnych. Holistyczny wymiar siatki pragnień i przekonań rządzonych przez te ideały sprawia, że nasze stany mentalne wymykają się także opisowi w terminach behawioralnych – ich redukcja przez definicję do aktualnych lub możliwych zachowań nie wydaje się prawdopodobna.

[38] Davidson, *Zdarzenia…*, s. 184.
[39] Davidson, *Umysł…*, s. 202.
[40] Davidson, *Zdarzenia…*, s. 189.
[41] Davidson, *Psychologia…*, s. 227.

Literatura

Davidson, D., *Psychologia jako filozofia*, przeł. C. Cieśliński, w: tegoż: *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, Wybór i wstęp B. Stanosz, WN PWN, Warszawa 1992, s. 217-233.

Davidson, D., *Umysł materialny*, przeł. T. Baszniak, w: tegoż: *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, Wybór i wstęp B. Stanosz, ,WN PWN, Warszawa 1992s. 194-216.

Davidson, D., *Zdarzenia mentalne*, przeł. T. Baszniak, w: tegoż: *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, Wybór i wstęp B. Stanosz, WN PWN, Warszawa 1992, s. 163-193.

Davidson, D., *Zwierzęta racjonalne*, przeł. C. Cieśliński, w: tegoż: *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, Wybór i wstęp B. Stanosz, WN PWN, Warszawa 1992, s. 234-250.

Marciszewski, W., *Wstęp. Gilbert Ryle i filozofia umysłu*, w: Ryle, G., *Czym jest umysł*, przekł. I wstęp: W. Marciszewski, PWN, Warszawa 1970.

Ryle, G., *Czym jest umysł*, przekł. i wstęp: W. Marciszewski, PWN, Warszawa 1970.

Searle, J., *Umysł krótkie wprowadzenie*, przeł. J. Karłowski, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 2010.

Davidsonowska krytyka behawioryzmu logicznego.

Streszczenie
W artykule przedstawiam powody dla których Donald Davidson uważał, że analiza redukcyjna stanów mentalnych w terminach behawioralnych nie może się udać. W pierwszej części artykułu przedstawiam dualizm kartezjański jako bazę w oparciu o krytykę której powstawały poglądy behawiorystów. Następnie przedstawiam poglądy behawiorystów na znaczenie pojęć mentalnych oraz przedstawiany przez nich sposób analizy redukcyjnej słownictwa mentalistycznego. Za klucz do zrozumienia krytyki behawioryzmu przez Davidsona uznaję holistyczny wymiar dziedziny mentalnej, który omawiam w ostatniej części artykułu.
Słowa kluczowe: Davidson, behawioryzm, holizm, filozofia umysłu.

Andrzej Sołtys[1]

Analogia jako zasada jedności semantycznej

1. Wstęp

W filozofii realistycznej analogia uchodzi za zagadnienie o znaczeniu centralnym. W niektórych odmianach tomizmu analogię postrzega się obok realizmu i transcendentalizmu jako jeden z trzech filarów metafizyki klasycznej. Interpretacja Tomaszowej doktryny analogii nie jest jednak łatwa. Św. Tomasz nie napisał żadnego traktatu poświęconego analogii. Jego myśli dotyczące analogii są rozsiane w różnych jego dziełach, zwłaszcza w kontekście badania zagadnień z zakresu metafizyki i teologii naturalnej. O trudności trafnej interpretacji św. Tomasza doktryny analogii świadczy dzieło Kajetana (*Tomasza de Vio) De nominum analogia* z 1498 roku, gdzie autor ten odrzucił analogię bytu a uznał, że św. Tomasza doktryna analogii ma jedynie znaczenie w porządku poznania i języka[2]. Większość współczesnych interpretacji Tomaszowej doktryny analogii, mimo iż generalnie odcina się od kierunku postrzegania analogii wytyczonego przez Kajetana, to jednak ostatecznie tak jak Kajetan wiąże analogię jedynie z porządkiem poznania i języka. W niniejszej pracy podejmujemy się krytycznej analizy współczesnego podejścia do Tomaszowej doktryny analogii, dokonanej przez H. Lyttkensa i H. Chavannesa. W pracy zmierzamy do wyjaśnienia, dlaczego wspomniani autorzy ograniczają rolę analogii do bycia zasadą jedności semantycznej.

2. Problem podziału analogii w tomistycznej doktrynie analogii

Kategoria analogii w pismach św. Tomasza pojawia się na wielu miejscach. Spośród nich są takie miejsca, które w interpretacji jego doktryny analogii nie mogą być pominięte. Lyttkens a w ślad za nim Chavannes zasadnicze zręby doktryny analogii upatrują w Komentarzu św. Tomasza do Sentencji Piotra Lombarda[3]. I mimo, że jest to stosunkowo wczesne dzieło św. Tomasza, to jednak dla jego doktryny analogii stanowi stały punkt odniesienia. W dziele tym św. Tomasz zamieścił główny podział analogii. Wyróżnił w nim następujące odmiany analogii[4]:

- *Analogia secundum intentionem tantum et non secundum esse*
- *Analogia secundum esse tantum non secundum intentionem*
- *Analogia secundum intentionem et secundum esse.*

[1] asoltys@prz.edu.pl, Katedra Nauk Humanistycznych, Wydział Zarządzania, Politechnika Rzeszowska.
[2] Zob. Hochschild J. P., *The Semantics of Analogy: Rereading Cajetan's De Nominum Analogia*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2010.
[3] Św. Tomasz z Akwinu, *I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2, ad 1.
[4] *Ibidem.*

Powyższy podział H. Lyttkens i H. Chavannes traktują jako najszerszy. Ich zdaniem w ramach poszczególnych rodzajów analogii w tym podziale mieszczą się wszystkie inne jej odmiany. Komentatorzy poszukują *fundamentum divisionis* dla wyróżnionych przez św. Tomasza rodzajów analogii. Dochodzą do przekonania, że wskazane rodzaje analogii łączy posiadanie tej samej racji ontycznej, którą jest przyczynowość. Przyczynowość jest tym dla analogii, czym pień dla drzewa, które wyrasta z jednego korzenia, a następnie rozrasta się w konary o odmiennych kształtach, podobnie analogia wyrastając z jednego pnia przyczynowości specyfikuje się w różnych coraz węższych w swym zastosowaniu odmianach. Analogia zyskuje tym samym pełne swoje znaczenie systemowe. Nie jest już jednym z elementów arystotelesowskiego *Organonu*, lecz pełnoprawną *kategorią* metafizyczną. Jest to pewnie ten moment, w którym Lyttkens i Chavannes uznali, iż odeszli od Kajetana postrzegania Tomaszowej doktryny analogii, który ją zinterpretował wyłącznie na płaszczyźnie logicznej. Ale czy faktycznie Kajetana drogę myślenia o Tomaszowej analogii opuścili? Wydaje się, że tylko pozornie, na pewną chwilę, ażeby na tę samą drogę myślenia o analogii, choć być może nie z pełną świadomością, powrócić. Daje się to już zauważyć w zmianie samej nazwy poszczególnych paralelnych do Tomaszowych rodzajów analogii[5]. Nazwy rodzajów analogii, jakie aplikują, bardziej odpowiadają nazwom stosowanym przez Kajetana na określenie Tomaszowych rodzajów analogii.

Tabela 1 Rodzaje analogii u św. Tomasza i jego współczesnych komentatorów.

Św. Tomasz z Akwinu	**Hampus Lyttkens**	**Henry Chavannes**
Analogia secundum intentionem tantum et non secundum esse	Analogy of Attribution	L"analogie d'attribution extrinsèque
Analogia secundum esse tantum et non secundum intentionem	Analogy when designating a Cause from its Effect	L"analogie de la cause désignée à partir de l'effet
Analogia secundum intentionem et secundum esse	Analogy, when the Image is designated from the Prototype	L"analogie de l'image désignée à partir du modèle

Źródło: Opracowanie własne na podstawie I Sent. , d. 19, q. 5, a. 2, ad 1; H. Lyttkens, *The analogy between God and the word. An investigation of its background and interpretation of its use by Thomas of Aquino*, Uppsala 1952, s. 244-329; H. Chavannes, *L'analogie entre Dieu et le monde*, Paris 1969, s.106-130.

W tabeli 1 zamieszczono tylko te rodzaje analogii, dla których przyczynowość jest bezpośrednią racją. Obydwaj komentatorzy wskazują jeszcze na jeden rodzaj analogii, dla którego relacja przyczynowo- skutkowa jest pośrednią ontyczną racją. Należy do niego analogia proporcjonalności[6]. Ten rodzaj analogii jest przedmiotem badania

[5] Zob. Lyttkens H., *The analogy between God and the word. An investigation of its background and interpretation of its use by Thomas of Aquino*, Uppsala 1952, s. 244-329; Chavannes H., *L'analogie entre Dieu et le monde*, Paris 1969, s.106-130.

[6] Por. Lyttkens H., *The analogy..., op. cit.*, s. 310; Chavannes H., *L'analogie..., op. cit.,* s. 107.

w późniejszych dziełach św. Tomasza[7]. Zdaniem Chavannesa analogię proporcjonalności św. Tomasz pojmuje na sposób neoplatoński jako proporcja proporcji[8]. Lyttkens natomiast uważa, że doktryna analogii św. Tomasza syntetyzuje istotne aspekty analogii wskazywane przez Arystotelesa i jego neoplatońskich komentatorów[9]. W niej wszystkie rodzaje analogii wyrastają z tego samego *pnia* przyczynowości. Wyinterpretowany z teksów św. Tomasza podział analogii jest podziałem integralnym. W podziale rodzajów analogii pomiędzy Lyttkensem i Chavannesem występuje różnica zakresu w analogii odpowiadającej Tomaszowej analogii *secundum intentionem tantum et non secundum esse.* Otóż Lyttkens w tym rodzaju analogii umieszcza każdą postać analogii atrybucji nie tylko analogię atrybucji zewnętrznej, ale także analogię atrybucji wewnętrznej, przez co rozszerza zakres stosowania tego rodzaju analogii[10]. Chavannes natomiast ogranicza jej zakres do atrybucji zewnętrznej. Jakkolwiek we wszystkich rodzajach analogii przyczynowość jest dla nich racją ontyczną, to nie jest to przyczynowość jako taka. Chodzi o relację pochodności świata od Boga, który jest jego ostateczną Przyczyną. Ontyczną racją każdego rodzaju analogii jest więc relacja przyczynowo skutkowa, przejawiająca się w ontycznej zależności świata do Boga.

Analogia między Bogiem jako przyczyną sprawczą i światem jako jej skutkiem jest źródłową postacią analogii, utrzymują autorzy. Na podstawie kierunku przeprowadzanej denominacji wskazane rodzaje analogii mają charakter wstępujący, bądź zstępujący. Chavannes postrzega analogię przyczyny opisywanej przez skutek, jako analogię wstępującą, natomiast dwa pozostałe rodzaje analogii, dla których relacja kauzalna jest bezpośrednią ontyczną racją, jako analogię zstępujące[11]. Natomiast analogia proporcjonalności jednakowoż spełnia warunki bycia analogią zstępującą, co wstępującą.

Podział analogii na wstępujące i zstępujące ustawia zasadnicze rodzaje analogii w porządku semantycznym. Analogia jest postrzegana wyłącznie jako narzędzie do konstruowania odpowiedniego kompatybilnego języka w mówieniu o świecie i Bogu. W tym kontekście dyskusje dotyczące Tomaszowej doktryny analogii nie dotyczą już zagadnienia analogii bytu, a nierzadko także i poznania, lecz wyłącznie języka. Podział rodzajów analogii na wstępujące i zstępujące informuje o tym, w oparciu o który analogat urabia się analogiczne pojęcie, które z kolei jest aplikowane do analogatu wtórnego. Analogią wstępującą jest ten rodzaj analogii, w której urabia się analogiczne pojęcie na podstawie pewnych przysługujących własności stworzeniu jako skutkowi, zaś analogią zstępującą jest każdy rodzaj analogii, w którym urabia się analogiczne pojęcie na podstawie własności przysługujących Bogu jako przyczynie. Relacja pomiędzy światem-skutkiem i Bogiem-przyczyną ustanawia pomiędzy tymi korelatami

[7] Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *De Veritate* q. 2, a. 3.
[8] Por. Chavannes H., *L'analogie..., op. cit.,* s. 131.
[9] *He describes what is really a Neoplatonic analogy by the direct analogies he has found in Aristotle.* Lyttkens H., *The analogy..., op. cit.,* s. 352.
[10] Zob. *ibidem,* s. 330-342.
[11] Por. Chavannes H., *L'analogie..., op. cit.,* s. 106.

podobieństwo. I to w oparciu o podobieństwo, którego ontyczną racją jest transcendentalna relacja przyczynowo-skutkowa, urobione pojęcie denominuje się ze skutku na przyczynę, bądź z przyczyny na skutek. Analogia w każdym swym rodzaju jawi się jako zasada jedności semantycznej pomiędzy analogatami. Łączy ze sobą analogaty ustanawiając podobieństwo znaczeniowe między nimi, co jest z kolei podstawą orzekania tych samach pojęć o analogicznych korelatach.

W każdym rodzaju analogii występują jeszcze różne jej odmiany. Wyróżnia się je ze względu na:

- typ relacji, na podstawie których przeprowadza się analogiczną denominację (relacje transcendentalne, relacje predykamentalne)[12],
- kierunek dokonywanej denominacji (analogie według tego, co *przed* i *po*),
- charakter denominacji: orzekanie na podstawie wewnętrznej/zewnętrznej własności; orzekanie pierwotne/wtórne (pochodne); orzekanie właściwe/niewłaściwe.

Zarówno w rodzajach, jak i w poszczególnych odmianach w każdym z rodzajów analogii, ontyczną podstawą analogicznej denominacji jest zdaniem H. Lyttkensa i H. Chavannesa relacja przyczynowo skutkowa. Ich zdaniem wspólna ontyczna racja wszystkich rodzajów i odmian analogii umożliwiła św. Tomaszowi łatwe przechodzenie od jednego do innego rodzaju analogii, od jednej do innej odmiany analogii w zakresie tego samego jej rodzaju. Trudność, na jaką napotyka każdy komentator tekstów św. Tomasza, dotyczy używania przez Akwinatę tych samych przykładów w analizie różnych rodzajów i odmian analogii[13]. Problem jaki się pojawia wówczas dotyczy identyfikacji istotnej różnicy pomiędzy poszczególnymi rodzajami, a już tym bardziej odmianami analogii w zakresie tego samego jej rodzaju. Chavannes twierdzi, że wskazanie na przyczynowość, jako na wspólną ontyczną podstawę wszystkich postaci analogii, rzeczony problem rozwiązuje.

Używane przez św. Tomasza te same przykłady do badania specyfiki różnych postaci analogii służą jedynie do ukazywania niektórych powtarzających się aspektów w różnych postaciach analogii. Natomiast żadnego z używanych przykładów św. Tomasz nie stosował dla całościowego obrazowania pewnego rodzaju, bądź odmiany analogii. A w związku z tym żaden przykład nie opisuje jakiegoś rodzaju, czy typu analogii, lecz tylko jakiś szczególny jej aspekt w analizowanym rodzaju, czy odmianie. Z racji tego, że niektóre aspekty w różnych postaciach analogii się powtarzają zasadnym było, aby ten sam przykład użyć do ich przedstawienia w różnych jej postaciach. Sięganie do różnych przykładów mogłoby sugerować, że pomiędzy poszczególnymi rodzajami i odmianami analogii nie ma wspólnych własności. Tymczasem to sama analogia jest analogiczna właśnie przez powtarzające się pewne jej aspekty w wielu rodzajach i odmianach analogii[14].

---

[12] Zob. Herbut J., *W sprawie analogii opartej na relacjach kategorialnych*, Studia Philosophiae Christianae 3(1967) 1, s. 264-275; Kubiak W., *Koncepcje relacji kategorialnej bazujące na jej identyfikacji metafizycznej*, Studia Philosophiae Christianae, 34 (1998) 1, s. 5-24.

[13] Por. Chavannes H., *L'analogie..., op. cit.,* s. 111-112.

[14] McInerny R., *Studies in Analogy*, Martinus Nijhoff, Hague 1968, s. 95-104; *Idem, Aquinas and Analogy*, The Catholic University of America Press, Washington, 1996, s.137-141.

3. Analogia bytu w Tomaszowej doktrynie analogii

W dziełach św. Tomasza analogia występuje w kontekście dyskutowanych zagadnień dotyczących bytu, poznania i języka. Co się tyczy analogii bytu, to wielu autorów tomistycznych dyskutuje ten problem, chociaż nie pojmuje analogii bytu w ten sam sposób. Przykładem częściowo odmiennego widzenia analogii bytu mogą być prace B. Montagnesa, zaś na gruncie polskim M. A. Krąpca. Postrzeganie analogii jako zasady jest tym, co łączy wspomnianych autorów. Źródłowe teksty św. Tomasza dotyczące analogii Montagnes i Krąpiec interpretują w związku z Tomaszową koncepcją bytu. Analogia jest dla Montagnesa i Krąpca zasadą bytu. Do odkrycia zasady bytu dochodzi się poprzez odpowiedź na filozoficzne pytanie *dlaczego?*.

W odniesieniu do Tomaszowej koncepcji bytu stawiamy pytanie, dlaczego byt w swej wewnętrznej strukturze będąc spluralizowanym oraz hierarchicznie i numerycznie mnogi tworzy rzeczywistość. Odpowiadamy za Montagnesem i Krąpcem interpretującymi teksty św. Tomasza, jest tak ponieważ analogia jest zasadą konstytuującą wewnętrzną jedność bytu oraz jedność bytów między sobą. Obydwaj więc posługują się św. Tomasza pojęciem zasady, w odniesieniu do analogii, na oznaczenie czynników konstytuujących jedność rzeczy[15]. Różnice zarysowują się natomiast między nimi w kwestii:

- wyjaśnienia sposobu, w jaki zasada analogii tworzy ontyczną jedność bytu-ontyczną wspólnotę bytów między sobą,
- określania, jakie elementy ontycznej struktury bytu są zasadnicze dla tworzenia analogicznej jedności wewnątrz i międzybytowej,
- opisu natury analogicznie pojętej jedności.

Rzeczone różnice w podejściu do Tomasza koncepcji analogii bytu biorą się z odmiennego stosowania metody metafizycznego poznania. W interpretacji analogii bytu Montagnes przyznaje pierwszeństwo historyzmowi w stosunku do interpretacji systemowej. Postrzega on analogię bytu na tle całej Tomaszowej doktryny analogii. Interesuje go, czy doktryna analogii św. Tomasza ewoluuje, innymi słowy, czy przez całe jego twórcze życie jest to ta sama doktryna. Ażeby to stwierdzić Montagnes analizował św. Tomasza dwa młodzieńcze *opuscula*: *De principiis*[16] oraz *De ente et essentia*[17]. następnie przebadał *Komentarz do Metafizyki*[18] Arystotelesa będący

późnym jego dziełem. Na ich podstawie doszedł do wniosku, że św. Tomasz od pierwszych swych dzieł, do dzieł końcowych zachowuje tę samą doktrynę analogii[19].

[15] Św. Tomasz używa pojęcia zasady: na oznaczenie czynników konstytuujących rzecz, ale też na oznaczenie Boga jako pierwszej przyczyny. Por. Madiran J., *Note I: Sur la notion de principe*, [w:] Saint Thomas d'Aquine, *Les Principes de la réalité naturelle*, Introduction, traduction et notes par J. Madiran, Paris 1963, s. 107-108.
[16] Montagnes B., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après sain Thomas d'Aquin*, Louvain 1963, s. 32nn.
[17] Zob. *ibidem*, s. 33-38.
[18] Zob. *ibidem*, s. 39-41.
[19] Por. *ibidem*, s. 38nn.

Według Montagnes"a doktryna analogii św. Tomasza ma charakter metafizyczny, bowiem jej źródłem jest analogiczny sposób bytowania. Tomista tłumaczy, dlaczego zagadnienia analogii bytu było i jest przez komentatorów myśli św. Tomasza ignorowane. Przykładem takiego ignorowania analogii bytu mogą być prace Lyttkensa. Montagnes wyjaśnia, Lyttkens jest historykiem filozofii, który nie reprezentuje żadnej szkoły tomistycznej. Interesuje go zagadnienie analogii z perspektywy historycznej[20]. Wydawałoby się, że jego podejście do analogii będzie z tego powodu pozbawione uprzednich nastawień, a prowadzone przez niego badania nad analogią będą całkowicie neutralne, a mimo tego ograniczył on rolę analogii do bycia zasadą orzekania o Bogu, pominął natomiast zagadnienie analogii bytu.

Tymczasem Akwinata mówił o analogii bytu. Prawdą jest, że Akwinata bodajże tylko jeden raz mówi *explicite* o analogii *secundum esse tantum*, natomiast wszystkie inne wypowiedzi o analogii dotyczą bądź poznania, bądź orzekania przez analogię, jednakże nie jest to wystarczającym powodem, aby analogię bytu pomijać. Wielu komentatorów przez takie incydentalne używanie pojęcia *analogia bytu* potraktowało wyróżnioną przez św. Tomasza *analogiae secundum esse tantum* jako zbyteczny i nic nie wnoszący w podziale analogii rodzaj, tym bardziej, że Akwinata *explicite* tego rodzaju analogii nie rozwijał. Montagnes słusznie utrzymuje, że komentatorzy zbyt łatwo uznali, iż analogia bytu po prostu nie istnieje, a nawet jeśli istnieje, to nie ma żadnej wartości poznawczej. Tymczasem Montagnes utrzymuje, że w całym dziełku *De ente et essentia* św. Tomasz pomimo tego, iż nie używa terminu *analogia*, to jednak interpretuje złożeniową jedność bytu jako analogiczny sposób bytowania.

Analogia jest jego zdaniem zasadą jedności bytu. W myśl tego dziełka posiada ona dwa wymiary: horyzontalny i wertykalny. W wymiarze horyzontalnym byty tworzą odmienne niesprowadzalne do siebie kategorie, zaś w wymiarze wertykalnym same substancje konstytuują stopnie bytowe. W obydwóch porządkach analogia konstytuuje jedność bytową. Montagnes nazwał zasadę analogii konstytuującą jedność w porządku horyzontalnym analogią predykamentalną, zaś w porządku wertykalnym analogią transcendentalną. Montagnes twierdzi, że św. Tomasz w *De ente et essentia* rozwija obydwie odmiany analogii, które są odmianami tej samej analogii bytu[21].

W konstruowaniu teorii analogii bytu inaczej wykorzystuje metodę metafizycznego poznania M. A. Krąpiec. Pierwszorzędne znaczenie ma dla niego w metodzie metafizycznej nie historyzm, lecz badanie systemowe polegające na wyodrębnieniu pojęcia bytu jako bytu, a następnie na interpretacji stanów bytowych w świetle utworzonego pojęcia bytu[22]. Nie znaczy to, że Krąpiec nie odwołuje się do historyzmu. Wykorzystuje on historyzm, ale traktuje go jako metodę wtórną w stosunku do metody systemowej. W swoich badaniach zagadnienia analogii bytowej zainspirował się

[20] Por. *ibidem*, s. 7.
[21] Por. *ibidem*, s. 33; Krempel A., *La doctrine de la relation chez saint Thomas d'Aquin. Exposé historique et systématique*, Paris 1952, s. 331n.
[22] Zob. Krąpiec M. A., *Metafizyka*, TN KUL, Lublin 1988, s. 106-120 i 126nn.

stwierdzeniem istnienia tego rodzaju analogii przez św. Tomasza[23]. Akwinata natomiast utrzymywał, że analogię można ujmować nie tylko w porządku poznawczym, ale także w porządku czysto bytowym. Krąpiec przyjmuje za św. Tomaszem, że byty same w sobie są analogiczne[24].

Wyodrębnienie pojęcia bytu jest w jego badaniu teorii analogii działaniem o fundamentalnym znaczeniu. Interesuje nas nie tyle sposób wyodrębnienia bytu jako bytu, lecz samo pojęcie bytu implikujące jego analogiczny charakter. Tymczasem św. Tomasz zdaniem Krąpca sformułował własną oryginalną koncepcję bytu w *De ente et essentia*. Krąpiec analizuje to dzieło i na jego podstawie rekonstruuje św. Tomasza koncepcję bytu. Akwinata wychodzi w tym dziełku od analizy substancji i to ona doprowadza go do odkrycia racji realności bytu. Analizuje wpierw cztery różne znaczenia terminu *substancja* występujące u Arystotelesa. Spośród nich wskazuje na jedno z tych znaczeń, a mianowicie na podmiotowe bytowanie (*τόδε τι*)[25], natomiast gdy ten sposób bytowania stanowi przedmiot definicyjnego poznania jest on istotą rzeczy konkretnej (*το τι ην είναι*) w elementach ujmowanych przez definicję, czyli formą substancjalną[26]. Św. Tomasz w *De ente et essentia* w pierwszym rozdziale przypomina o bycie pojętym jako istota rzeczy, pomija rozumienie substancji jako *τόδε τι*. Poddaje następnie analizie esencjalny aspekt bytu w substancjach złożonych z materii i formy i substancjach niezłożonych. Św. Tomasz bada je pod kątem ich realności. Substancje niezłożone, które mimo iż są formami czystymi w porządku istoty, jako byty są złożone, gdyż do ich realności potrzebny jest różny od nich akt istnienia. Zdaniem Krąpca św. Tomasz właśnie na przykładzie analizy bytu aniołów wypowiedział po raz pierwszy swoją nową koncepcję bytu realnego. Byt jest konstytuowany w aspekcie realności przez akt istnienia. Racją istnienia nie jest istota, lecz łączy się ono z istotą jako zewnętrzny w stosunku do niej akt[27]. Pojęta w ten sposób istota, która w metafizyce Arystotelesa była przedmiotem metafizyki, w Tomaszowej koncepcji bytu domaga się jeszcze istnienia, aby mogła być realnym przedmiotem metafizyki. Przedmiot metafizyki jest zawsze związany z aktem istnienia. I to akt istnienia konstytuuje porządek realno-bytowy. Krąpiec podsumowuje, że chociaż w analizach braliśmy pod uwagę bytowość z racji istoty, czyli elementu bytowego poznawanego definicyjnie, to mimo tego byt ujmowany od strony esencji konotuje akt istnienia i znaczy istotę, o ile ta znajduje się pod aktualnym istnieniem[28].

[23] Por. *idem*, *O rehabilitację analogii bytowej*, Roczniki Filozoficzne, 5 (1955/57) 4, s. 103.
[24] Por. ibidem, s. 104.
[25] Szczegółową analizę znaczenia pojęcia substancji jako *tode ti* por. Long. Ch. P., *The Ethics of Ontology*, State University of New York Press, New York 2004, s. 87; Zingano M., *Individuals, Form, Movement: From Lambda to Z-H*, [w:] *Aristotle's Metaphysics Lambda New Essays*, red. Ch. Horn, Walter de Gruyter , Boston/Berlin 2016, s. 147.
[26] Por. Krapiec M. A., *O Tomaszowe rozumienie bytu jako bytu*, [w:] *Studia z dziejów myśli św. Tomasza z Akwinu*, red. S. Świeżawski, J. Czerkawski, Lublin 1978, s. 18.
[27] Por. *ibidem*, s. 20.
[28] Por. *ibidem*, s. 21.

Krąpiec postrzega analogię bytu jako relacyjną jedność złożeniowych elementów jego ontycznej struktury. Nie jest to jedność, z jaką mamy do czynienia w sztuce, czyli jedność agregatu powstałą w efekcie połączenia ze sobą uprzednio samodzielnie istniejących elementów. Jedność analogiczna to jedność, w której całość jest racją części, z których całość jest złożona[29]. Jednakże pomiędzy składnikami bytu i całością istnieje konieczny relacyjny związek. Realne relacje łączą poszczególne elementy bytu z całością, podobnie też realne relacje łączą między sobą elementy bytu[30]. Najbardziej podstawowym złożeniem w realnym bycie jest złożenie z realnie różnych istoty i istnienia. Analogia jest zasadą jedności tych złożonych ze sobą elementów. W filozoficznym poznaniu odkrywamy również złożenie bytów z innych ważnych subontycznych składników powiązanych ze sobą jak złożenie bytu z substancji i przypadłości, materii i formy. Każdą z relacji konstytuujących realny byt można opisać poprzez relację aktu do możności.

Ostatecznie wszystkie elementy bytu są aktualizowane przez jeden akt istnienia[31]. W realnym bycie istnienie jest jednak zawsze na miarę istoty, co wyznacza analogiczne stopnie istnienia. Analogia bytu ujawnia się więc poprzez ustopniowany sposób istnienia. Przedstawione zręby Tomaszowego pojęcia analogii bytu zinterpretowanego przez niezależnych od siebie autorów dowodzi, że w doktrynie analogii Akwinaty nie tyle, że pojęcie analogii bytu występuje, ale jest ona ontyczną racją każdego innego rodzaju i każdej odmiany analogii. Skoro w tekstach źródłowych pojęcie analogii bytu występuje i skoro analogia bytu ma dla metafizyki fundamentalne znaczenie, to trzeba odpowiedzieć, dlaczego wielu współczesnych badaczy ją pomija, a Tomaszową analogię postrzega jedynie w kategoriach zasady jedności semantycznej. Rozwiązanie tej trudności, jak się wydaje, leży w charakterze powiązania analogii jako takiej z przyczynowością i podobieństwem.

4. Analogia bytu a przyczynowość i podobieństwo

Problem analogii dotyczy głównie jej zasięgu. Niewątpliwie postrzega się ją jako zasadę jedności i w tym interpretujący Tomaszową doktrynę analogii na ogół się zgadzają. Nie ma natomiast zgody, co do tego, w jakich obszarach analogia jest zasadą jedności, czy organizuje ona jedność bytu, poznania i języka, czy poznania i języka, czy tylko języka. Jak zaznaczono wyżej Lyttkens i Chavannes interpretując Tomaszową doktrynę analogii postrzegają analogię jako zasadę jedności semantycznej. Analogia jest według tych współczesnych autorów zasadą jedności języka. Raz jeszcze wysuwamy pytanie, na które odpowiedź jest celem tej pracy: *jaki jest powód takiego ograniczania zasięgu organizowania przez analogię jedności*?. Analiza prac tych autorów jest jak się wydaje dostateczną podstawą, aby wysunąć hipotezę tłumaczącą takie ich podejście do analogii. Lytkkens bowiem piąty rozdział swej pracy poświęca

[29] Por. *idem, Analogia w filozofii*, [w:] *Analogia w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Skrzydlewski, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 448.
[30] Por. Krapiec M. A., *O rehabilitację analogii bytowej…, op. cit*., s. 111.
[31] Por. *idem, Analogia w filozofii*…, s.449.

wykazaniu, iż poszczególne Tomaszowe rodzaje analogii bazują na związku kauzalnym[32]. Chavannes wyraźnie postępuje za Lytkkensem wskazując, że w Tomaszowej doktrynie wszystkie rodzaje analogii, a także jej odmiany występujące w poszczególnych jej rodzajach, mają tę samą ontyczną podstawę, a jest nią relacja przyczynowo-skutkowa. Różnica pomiędzy poszczególnymi rodzajami analogii dotyczy jedynie tego, czy analogia zasadza się bezpośrednio, czy tylko pośrednio na przyczynowości[33]. W jednym i drugim przypadku spotykamy się jednak z tą samą trudnością. Skoro analogia ma w przyczynowości swoją ontyczną rację, to jak wówczas uzgodnić w porządku bytowania przyczynowość i analogię.

Zarówno przyczynowość jak i analogia jest zasadą jedności. Skoro jedność bytu jest jednością przyczyn i skutków, a ostatecznie ontyczną wspólnotą bytów poprzez transcendentalną partycypację wszystkich bytów niekoniecznych w Absolucie[34], to co do tej jedności ontycznej bytu dodaje jeszcze analogia? To właśnie ten problem, jak się wydaje powoduje, iż wielu autorów, do których należą między innymi Lyttkens i Chavannes, badających Tomasza doktrynę analogii, przenosi jej funkcję powodowania jedności na poziom semantyczny[35]. W myśl tego rozwiązania zasada przyczynowości sprawiałaby jedność w porządku bytowania, zaś analogia powodowałaby jedność semantyczną w porządku języka. Uzgodnienie takie, jak się wydaje, uchyla trudności wynikające z funkcjonalnej koincydencji tych dwóch zasad w metafizyce klasycznej. Przyjmując jednak takie rozwiązanie trzeba zapłacić wysoką cenę zapoznania Tomaszowej analogii bytu. Ale zachodzi jeszcze jedna trudność, która powoduje wiele kłopotów związanych ze spójną interpretacją tomistycznej doktryny analogii.

Wspomnianą trudność nastręcza podobieństwo. Generalnie chodzi o jego związek z analogią. Trudność dotyczy trzech kwestii: (1.) związku bytu i podobieństwa, (2.) związku analogii i podobieństwa, (3.) jeśli uzna się, że racją analogii jest podobieństwo wówczas także tego, w jakim porządku podobieństwo konstytuuje jedność analogicznych członów: (a.) bytu, (b.) poznania, (c.) języka (d.) bytu, poznania, języka, (e.) poznania i języka. Są to sporne kwestie, w których trudno wypracować zgodne stanowisko. L"abbé S. Leclère odnosząc się do tego zagadnienia w kontekście komentarza do Tomaszowego *In Boetii de Tinitate,* II, q. 1, a. 4 twierdzi, że należy odróżnić to, co jest wspólne w orzekaniu, czyli wspólne według analogii i to, co jest wspólne w bytowaniu. Leclère utrzymuje, że formalnie to, nie podobieństwo konstytuuje analogię, bowiem podobieństwo jest pomiędzy dwoma rzeczami, natomiast analogia między dwoma nazwami[36]. Jego zdaniem podobieństwo konstytuuje jedność

[32] Por. Lyttkens H., *The analogy..., op. cit.,* s. 330-414.

[33] Por. Chavannes H., *L'analogie..., op. cit.,* s. 107.

[34] Zdybicka Z. J., *Ontyczna wspólnota bytów,* Roczniki Filozoficzne, 19 (1971) 1, s. 85-93; *idem, Transcendentalna partycypacja bytu,* [w:] *Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. K. Kłósak. Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1971, s. 171-194.

[35] Podobnie utrzymuje S. Leclère. L'abbé S. Leclère, *A propos de l'analogie chez saint Thomas d'Aquin*, http://www.salve-regina.com/Philosophie/Analogie.htm (15. 09. 2015).

[36] Ce n`est pas cette ressemlance qui constitue formellement l'analogie. La ressemlance est entre deux choses alors que l`analogie est entre deux noms. L'abbé S. *Ibidem.*

w obszarze bytu. Podobieństwo posiada więc status ontyczny, natomiast nie istnieje konieczny związek między samą analogią i podobieństwem.

Inaczej postrzegają relację bytu – podobieństwa - analogii Lyttkens[37] i Chavannes[38]. Otóż zdaniem tych autorów podobieństwo ma status ontyczny, konstytuuje jedność przyczyny i skutku. Podobieństwo przyczyny i skutku stanowi także ontologiczny fundament analogii[39]. Podobieństwo jest dla analogii ontologicznym fundamentem. Zawsze jednak analogia występuje w roli zasady konstytuującej jedność semantyczną. W zależności od tego, w jakim porządku podobieństwo konstytuuje jedność analogicznych członów taki jest rodzaj i odmiana analogii. Analizowane prace Lyttkensa i Chavannesa akcentują, że ontyczną podstawą jedności denominacyjnej jest zawsze relacja przyczynowo-skutkowa. Nie znaczy to jednak, że stale analogicznie orzeka się w oparciu o podobieństwo bytowe zachodzące pomiędzy skutkiem i przyczyną. Podobieństwo takie może być jedynie przesłanką, natomiast samo orzekanie może się dokonywać na podstawie podobieństwa poznawczego, jak to ma miejsce w rozumowaniach przez analogię, gdzie na podstawie podobieństwa pomiędzy przyczyną i skutkiem w jednym aspekcie wnosimy o podobieństwie zachodzącym między tymi korelatami także w innych aspektach[40]. W takiej sytuacji analogia powoduje semantyczną jedność w oparciu o podobieństwo poznawcze, dla którego ontyczną racją jest relacja przyczyny do skutku. Ale można także dokonywać analogicznego orzekania na podstawie podobieństwa pewnych stanów podmiotowych powstałych w efekcie poznawania przez niego niezależnych od siebie przedmiotów. Za każdym razem uzyskujemy inny rodzaj, bądź odmianę analogii.

5. Wnioski

W pracy przeprowadzono krytyczną analizę współczesnego podejścia do Tomaszowej doktryny analogii. Zmierzano do wyjaśnienia, dlaczego współcześni komentatorzy Tomaszowej doktryny analogii ograniczają rolę analogii do bycia zasadą jedności semantycznej, mimo św. Tomasz *explicite* mówi o analogii bytu. W efekcie przeprowadzonego badania stwierdzono, że ogranicza się analogię do bycia zasadą jedności semantycznej z następujących powodów:

- dotychczas nie wykazano dostatecznie, jaki realny stan w bycie powoduje analogia,
- nie wyartykułowano zgodnie, czy podobieństwo jest stanem bytu, czy tylko poznania,
- nie wypracowano wreszcie spójnej koncepcji zależności pomiędzy podobieństwem i analogią.

[37] Zob. Lyttkens H., *The analogy..., op. cit.,* s. 330nn.
[38] Zob. Chavannes H., *L'analogie..., op. cit.,* s. 106nn.
[39] *Ibidem,* s.106.
[40] Zob. Sołtys A., *Formy rozumowania przez analogię w metafizyce klasycznej* [w:] *Prawda i byt - między filozofią i nauką,* red. K. Bałękowski, P. Wiatr, Wydawnictwo Naukowe TYGIEL, Lublin 2016, s.52-70.

Literatura

Chavannes H., *L'analogie entre Dieu et le monde*, Paris 1969.

Herbut J., *W sprawie analogii opartej na relacjach kategorialnych*, Studia Philosophiae Christianae 3(1967) 1, s. 264-275.

Hochschild J. P., *The Semantics of Analogy: Rereading Cajetan"s De Nominum Analogia*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2010.

Krąpiec M. A., *Analogia w filozofii*, [w:] Analogia w filozofii, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Skrzydlewski, *Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu*, Lublin 2005, s. 447-471.

Krąpiec M. A., *Metafizyka*, TN KUL, Lublin 1988.

Krąpiec M. A., *O rehabilitację analogii bytowej*, Roczniki Filozoficzne, 5 (1955/57) 4, s. 103-119.

Krapiec M. A., O *Tomaszowe rozumienie bytu jako bytu, [w:] Studia z dziejów myśli św. Tomasza z Akwinu*, red. S. Świeżawski, J. Czerkawski, Lublin 1978, s. 11-28.

Krempel A., *La doctrine de la relation chez saint Thomas d"Aquin*. Exposé historique et systématique, Paris 1952.

Kubiak W., *Koncepcje relacji kategorialnej bazujące na jej identyfikacji metafizycznej*, Studia Philosophiae Christianae, 34 (1998) 1, s. 5-24.

L"abbé S. Leclère, *A propos de l'analogie chez saint Thomas d'Aquin*, http://www.salve-regina.com/Philosophie/Analogie.htm (15. 09. 2015).

Long. Ch. P., *The Ethics of Ontology*, State University of New York Press, New York 2004.

Lyttkens H., *The analogy between God and the word. An investigation of its background and interpretation of its use by Thomas of Aquino*, Uppsala 1952.

Madiran J., Note I: *Sur la notion de principe, [w:] Saint Thomas d"Aquine, Les Principes de la réalité naturelle, Introduction, traduction et notes par J. Madiran*, Paris 1963, s. 107-108.

McInerny R., *Aquinas and Analogy*, The Catholic University of America Press, Washington, 1996.

McInerny R., *Studies in Analogy*, Martinus Nijhoff, Hague 1968.

Montagnes B., *La doctrine de l"analogie de l"être d"après sain Thomas d"Aquin*, Louvain 1963.

Sołtys A., *Formy rozumowania przez analogię w metafizyce klasycznej [w:] Prawda i byt - między filozofią i nauką*, red. Bałękowski K., Wiatr P., Wydawnictwo Naukowe TYGIEL, Lublin 2016, s. 52-70.

Św. Tomasz z Akwinu, De Veritate, q. 2, a. 3.

Św. Tomasz z Akwinu, I Sent., d. 19, q. 5, a. 2, ad 1.

Zdybicka Z. J., *Ontyczna wspólnota bytów*, Roczniki Filozoficzne, 19 (1971) 1, s. 85-93.

Zdybicka Z. J., T*ranscendentalna partycypacja bytu*, [w:] Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne, red. Kłósak K.. Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1971, s. 171-194.

Zingano M., *Individuals, Form, Movement: From Lambda to Z-H*, [w:] Aristotle's Metaphysics Lambda New Essays, red. Horn Ch., de Gruyter W., Boston/Berlin 2016, s.139-156.

Analogia jako zasada jedności semantycznej

Streszczenie
W pracy zmierza się do odpowiedzi na pytanie, dlaczego współcześni komentatorzy Tomaszowej doktryny analogii ograniczają rolę analogii do bycia zasadą jedności semantycznej, pomimo tego, iż św. Tomasz explicite zajął stanowisko dotyczące analogii bytu. Bazą źródłową niniejszej analizy uczyniono dzieła dwóch współczesnych komentatorów tomistycznej doktryny analogii H. Lyttkensa i H. Chavannesa. Kompozycyjnie pracę tworzy trzy problemy: problem podziału analogii w doktrynie tomistycznej, widzianej oczyma H. Lyttkensa i H. Chavannesa, ukazanie miejsca analogii bytu w Tomaszowej doktrynie analogii oraz problem wzajemnych zależności między analogią bytu, przyczynowością i podobieństwem. Wykazuje się, że konfuzja w pojmowaniu związku między analogią bytu, przyczynowością i podobieństwem spycha interpretację Tomaszowej doktryny analogii do postrzegania jej tylko jako zasady jedności semantycznej.
Słowa klucze: analogia, język metafizyka, przyczyna, tomizm, zasada

Tomasz Jaszczewski[1]

Analiza pojęcia człowiek w koncepcji językowej S. Kripke i H. Putnama w świetle współczesnej embriologii i etyki P. Singera

1. Wstęp

W *Słowniku filozofii* autorstwa Didier Julia pod hasłem człowiek zapisana jest jego charakterystyka jako istoty żywej, obdarzonej rozumem. Historia filozofii prezentuje szeroki wachlarz różnych koncepcji człowieka, których nie sposób nawet w tym miejscu przytoczyć, należy jednak nadmienić, że metafizyczne zagadnienia „jego natury", jak i moralna kwestia „jego przeznaczenia" są zasadniczym problemem współczesnej filozofii[2].

W niniejszej pracy przedstawię analizę pojęcia człowiek w świetle koncepcji bezpośredniego odniesienia Saula Kripke i Hilary Putnama oraz problemy wynikające z konfrontacji jej z niektórymi zagadnieniami embriogenezy ludzkiej będącej areną wielu sporów bioetycznych. Ocenię również czy analiza pojęcia człowiek w kontekście teorii Kripke i Putnama ma wpływ na przyznanie statusu moralnego embrionowi ludzkiemu w obszarze etyki praktycznej, wielu bowiem filozofów uważa, że niemożliwe jest ustalenie zakresu pojęcia człowiek i określenie zbioru wystarczających i koniecznych warunków jego użycia.[3]

2. Analiza pojęcia człowiek w koncepcji językowej S.Kripke i H.Putnama

Jednym z obszarów zainteresowania filozofów języka jest problematyka semantyki pojęć ogólnych, w tym rzeczowników policzalnych, takich jak tygrys czy kawaler, i terminów masowych, takich jak: woda, złoto. Wśród pojęć ogólnych i masowych zazwyczaj wyróżniane są pojęcia naturalne, takie jak: tygrys, woda, złoto; także pojęcia dotyczące przedmiotów (*ang. artefacts*), takie jak: fotel, komputer, katedra oraz pojęcia społeczne, takie jak: babcia, kawaler, filozof[4]. Tradycyjny model rozumienia znaczenia wyróżniał w nim intensję, czyli charakterystyczną treść nazwy, rozumianą jako ogół cech przysługujących wszystkim w zakresie nazwy desygnatom. Wyróżniał również ekstensję (denotację), czyli rzecz, do której odsyła; czyli inaczej mówiąc zbiór przedmiotów, o których tę nazwę możemy prawdziwie orzec. W tradycyjnym ujęciu semantyki bada się jakie obiekty pozajęzykowe spełniają

[1] mjjaszczewska@wp.pl Wydział Nauk Społecznych, Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa, Uniwersytet Gdański; doktorant na Kierunku Filozofia.

[2] Julia D., Słownik filozofii, Książnica, Katowice 2006, s.69

[3] Szawarski Z., *Etyka wobec przerywania ciąży (problem aborcji), [w:]* Kalita Z., oprac.: *Etyka w teorii i praktyce. Antologia tekstów,* Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, s. 303-304

[4] Schwartz S.P. , General Terms and Massive Terms *in The Blackwell Guide to The Philosophy of Language,* Blackwell Publishing, 2006, p.274

kryteria składające się na treść nazw, uwzględnia się intencję i wiedzę mówiącego, marginalizując ewolucję znaczeń nazw w czasie. Rozszerzenie nazwy ogólnej jest możliwe wówczas, jeżeli „kandydat" do członkostwa jest porównywalny z koncepcją będącą kombinacją właściwości lub cech reprezentujących konieczny i wystarczający warunek przynależności do zakresu nazwy. W latach 70. Kripke i Putnam zakwestionowali dotychczasową, tradycyjną teorię. Koncepcja Kripke i Putnama przenosi punkt ciężkości semantyki z intencji jednostki na sposób posługiwania się nazwą przez wspólnotę komunikacyjną. Koncepcja odchodzi od analizy znaczenia terminów polegającej na ocenie kryteriów składających się na treść nazw i wyszukiwaniu desygnatów spełniających te kryteria. Prowadzi to do odrzucenia potrzeby uwzględnienia intencji i wiedzy mówiącego w celu identyfikacji obiektu, do którego się on odnosi. Putnam uważa, że w przypadku znaczenia należy odrzucić intensję, wszak „*znaczenia nie są w głowie*".Putnam wyróżnia również kryterium językowego podziału pracy, pisząc:

> „Mogę odnieść się do złota, mówić o nim, kupować je etc., nie będąc w stanie niezawodnie odróżnić go od niezłota, bo są w społeczności inni, eksperci, na których mogę polegać. Krótko mówiąc istnieje językowy podział pracy." (Putnam, 1996)[5]

Przykładem jest rozumienie słów, które zależy od eksperta, będącego w stanie zapewnić odniesienie do takich słów jak np. elektron, złoto czy woda. Zdaniem Kripke istnieje cecha bazowa, która sprawia, że rzeczy są danego rodzaju. Rolę tę w przypadku złota czy wody odgrywa struktura chemiczna, podobnie jak struktura genetyczna w przypadku tygrysa. Podstawowa cecha określa czy kandydat jest członkiem rodzaju czy nie, a tym samym czy jest rozszerzeniem tego terminu. Według teorii bezpośredniego odniesienia terminy rodzaju naturalnego są bardzo podobne do nazw własnych. Kripke uważa, że podobnie jak nazwy własne, pojęcia naturalne są sztywnymi desygnatorami; czyli tym, co oznacza ten sam przedmiot w każdym możliwym świecie[6]. Kripke twierdzi:

> „Pewne terminy ogólne mają większe pokrewieństwo z nazwami własnymi niż jest na ogół przyjęte. Ten wniosek odnosi się z pewnością do różnych nazw gatunków, czy to są rzeczowniki policzalne takie jak kot, tygrys, sztabka złota czy też do pojęć ogólnych takich jak złoto, woda, piryt żelaza. Wniosek ten ma również zastosowanie do niektórych terminów dla zjawisk naturalnych: ciepło, światło, dźwięk, błyskawica" (Kripke, 1980)[7]

[5] Tamże, s.280
[6] Kripke S., *Nazywanie a konieczność,* tłum. Chwedończuk B., Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s.69
[7] Schwartz S.P. , General Terms and Massive Terms *in The Blackwell Guide to The Philosophy of Language,* Blackwell Publishing, 2006, s. 280

Putnam twierdził, że prawie wszystkie pojęcia ogólne mają *„naturalny rodzaj sensu”*, a zatem są jak nazwy. Kripke mówił, że *„ciepło czy złoto jest sztywnym desygnatorem”*. Pierwotne nadanie nazwy obiektowi było określane przez Kripke jako chrzest pierwotny. Umożliwiało to funkcjonowanie nazwy, a ich użycie rozpowszechnia się przyczynowo poprzez ich użytkowników.

Analizując pojęcie człowiek, zgodnie z koncepcją Kripke i Putnama, cechą bazową jest struktura genetyczna, analogicznie do pojęcia *tygrys*. Istota człowieka nie jest odkrywana przez czysty, racjonalny wgląd, ani nie jest jedynie lingwistyczna; jest odkrywana empirycznie, gdyż *człowiek* jest organizmem z pewną genetyczną naturą. Natura ta wyznaczona jest przez 24 różne ludzkie chromosomy z informacją zapisaną w sekwencji przez 3 miliardy nukleotydów, które tworzą ludzki genom[8]. W przypadku człowieka natura genetyczna odgrywa tę samą rolę, co struktura atomowa w przypadku złota. Odkrycie cechy bazowej jest instrumentem, który zgodnie z twierdzeniem Putnama, minimalizuje rolę „stereotypów” zaburzających jednoznaczną identyfikację pojęć rodzaju naturalnego przez odnoszenie się do powierzchownych właściwości, które część ludzi może mieć na myśli, gdy myśli np. o człowieku. Pozwala im to również odkryć, że rzeczy które pozornie różnią się od paradygmatu człowieka, takie jak zygota, embrion, w rzeczywistości należą do zakresu pojęcia ogólnego *człowiek*. Można stwierdzić, iż to eksperci prowadzący badania nad genomem człowieka począwszy od lat 80. XXw., a następnie w ramach *The Human Genom Project* doprowadzając do poznania ludzkiego genomu w 2003 r., stworzyli podstawę do odniesienia dla pojęcia człowiek. Przyjmując, iż podstawą bazową jest swoista struktura genetyczna człowieka, każda forma bytu, która ją posiada, mieści się w zakresie pojęcia *człowiek.* Czy powyższe stanowisko jest możliwe do utrzymania w świetle współczesnej wiedzy embriologicznej?

3. Rozwój prenatalny człowieka

Proces zapłodnienia, który jest uporządkowaną sekwencją wielu procesów cytofizjologicznych, kończy się pojawieniem zygoty, czyli nowego ustroju, powstałego z fuzji plemnika oraz komórki jajowej i w konsekwencji wymieszania się ich chromosomów[9]. Zapłodnienie wiąże się z odtworzeniem diploidalnej liczby chromosomów, określeniem płci przez chromosom X lub Y gamety męskiej oraz zapoczątkowuje mitotyczne podziały komórkowe (bruzdkowanie)[10]. Bruzdkowanie prowadzi do powstania blastomerów (2 pierwsze powstają po ok. 30 minutach po zapłodnieniu), a nowy ustrój przechodzi przez stadium moruli (12-16 blastomerów) do stadium blastocysty. Początkowo blastomery można rozdzielić, gdyż są luźno połączone przez siły przyciągania jonowego, dopiero później dochodzi do procesu kompaksji, czyli łączenia blastomerów przez desmosomy. Morula przemieszcza się z jajowodu do jamy

[8] Muszala A., red., *Encyklopedia bioetyki*, Polwen Radom 2007, s.209
[9] Por. Bartel H., *Embriologia,* Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 2002, s. 75.
[10] Por. tamże, s. 78.

macicy przez około 3-4 dni. Proces kawitacji umożliwia przejście do stadium blastocysty. Można wówczas wyróżnić tzw. węzeł zarodkowy (massa embryonica) vel embrioblast (embryoblastus*)* – to z niego wykształci się prawdziwy zarodek; oraz blastomery tworzące trofoblast, który ewoluuje w kosmówkę i następnie w łożysko[11].

Blastocysta zagnieżdża się w błonie śluzowej macicy, która przekształca się w błonę doczesnową, około 7. dnia ciąży. Dochodzi do dalszego zróżnicowania się komórek trofoblastu i węzła zarodkowego. W obrębie węzła zarodkowego powstają dwie warstwy komórek: wewnętrzny listek zarodkowy (endoderma, entoderma) oraz zewnętrzny listek zarodkowy (ektoderma). Prowadzi to do przekształcenia węzła zarodkowego w dwulistkową tarczkę zarodkową. Zagnieżdżenie się blastocysty zostaje zakończone około 12. dnia rozwoju[12]. Od 3. tygodnia powstaje 3. listek zarodkowy związany z procesem gastrulacji. Około 20. dnia powstaje struna grzbietowa dookoła której powstanie szkielet kręgosłupa. W dalszym rozwoju ustroju zarodka, następnie płodu dochodzi do intensywnego namnażania, przemieszczania i różnicowania się komórek poszczególnych listków zarodkowych, tworzących pierwociny narządów i różnych układów. Okres zarodkowy trwający od 4. do 8. tygodnia rozwoju związany jest również z morfogenezą (rozwojem kształtu), która w sposób zasadniczy przebiega w okresie płodowym[13]. 4-tygodniowy zarodek ma kształt zgiętego walca. Zarysowujący się wyrostek czołowy, uwidacznia się powyżej ustnego zagłębienia. W obrębie brzusznej powierzchni zarodka uwypukla się zawiązek serca. Pojawiają się łuki skrzelowe (4 pary), wewnątrz których rozwiną się naczynia tętnicze (łuki tętnicze). Pojawiają się zawiązki kończyn górnych. 5- tygodniowy zarodek ma głowę wyraźnie rozgraniczoną od tułowia, co jest rezultatem dalszego rozwoju pęcherzyków mózgowych. Widoczne jest tzw. zgięcie karkowe. Widoczne są zawiązki oczu oraz dołki nosowe; dwie pary zawiązków kończynowych i stosunkowo długi wyrostek ogonowy dopełniają obraz zarodka. W obrazie 6-tygodniowego zarodka można stwierdzić w zawiązkach kończyn górnych część łokciową, nadgarstkową oraz zarys palców. Na kończynach dolnych widać niezróżnicowaną łopatkę stopową. Wokół powstającego przewodu słuchowego zewnętrznego tworzą się małżowiny uszne. W zawiązkach oczu pojawia się barwnik siatkówki. Dochodzi do powstania okolicy szyjnej i grzbietowej. W 7. tygodniu zwraca uwagę wyraźne przewężenie szyjne. Oczy nadal położone są bocznie, pojawiają się już powieki. Między małżowinami usznymi widać szeroki nos. Na klatce piersiowej obecne są brodawki sutkowe. 8-tygodniowy zarodek ma masę około 1 grama; głowa stanowi około połowę jego całej długości. Zwraca uwagę jednak występowanie kształtów ludzkich, choć nie sposób jeszcze rozpoznać płci. Twarz zarodka ukazuje drobny nos, żuchwę, a także oczy – od końca 8. tygodnia z zamkniętymi powiekami oraz małżowiny uszne, wprawdzie nisko osadzone, ale już o ostatecznym kształcie. Długość ciemieniowo-siedzeniowa (CS) wynosi 28-30 mm.

[11] Por. tamże, s. 85
[12] Por. tamże, s. 88
[13] Por. Bartel H., *Embriologia,* Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 2002, s. 120

Przyjmuje się, że od 9. do 38. tygodni trwa okres płodowy w rozwoju ontogenetycznym człowieka. Między 9. a 12. tygodniem płód osiąga masę ciała 45g i długość CS, która wynosi 87 mm. Rozpoczyna się wytwarzanie moczu. Ujawnia się aktywność ruchowa. W 12. tygodniu możliwe jest różnicowanie płci. Okres 13. -16. tygodnia to czas intensywnego wzrostu (głównie tułowia). Zróżnicowane jajniki zawierają komórki jajowe. Masa ciała wynosi 200g, natomiast CS – 140 mm. Od 17. do 20. tygodnia wykształca się macica; u męskich płodów rozpoczyna się proces zstępowania jąder, początkowo umiejscowionych na tylnej ścianie brzucha. Główka pokrywa się włosami, a na twarzy nad oczami rozwijają się brwi. Płód waży 460g, a CS wynosi 190 mm. Między 21. a 25.tygodniem masa płodu osiąga 1000g, zaś długość CS – 250 mm. Kształt płodu jest coraz bardziej proporcjonalny. Pojawiają się krew oraz paznokcie. Rozpoczyna się wydzielanie surfaktantu, zaznaczona jest jednak znaczna niedojrzałość układu oddechowego. Surfaktant, będący podstawowym wyznacznikiem zdolności pęcherzyków płucnych do utrzymania powietrzności, pojawia się w prawidłowej ilości dopiero w 36-38 tygodniu[14]. 26.-29. tydzień to wiek płodu, który umożliwia mu przeżycie po urodzeniu przy zapewnieniu intensywnej terapii. Masa ciała wynosi 1700g, zaś CS – 280 mm. W 30.-34.tygodniu waga dziecka wynosi 2500g, a długość CS – 320mm. Skóra jest gładka, różowa. Kończyny są wykształcone. Dziecko urodzone przedwcześnie (około 32. tygodnia) zazwyczaj przeżywa. Masa ciała wynosi już 2500g, zaś CS – 320 mm. W 38. tygodniu płód waży 3400g, a długość CS wynosi 360 mm[15].

Rozwój prenatalny człowieka jest nad wyraz skomplikowany w całym okresie począwszy od zapłodnienia komórki jajowej. Rozwój ten charakteryzuje wyraźna teleologia; zaznaczona jest również autonomiczność jednostki ludzkiej w okresie prenatalnym. Najnowsza genetyka potwierdza, że w momencie zapłodnienia komórki jajowej pojawia się nowa istota, wyposażona we wszystkie właściwe sobie cechy określone przez genom. Nie dla wszystkich jest to jednak oczywiste, że moment zapłodnienia jest początkiem indywidualnego istnienia. Krytycy tego stanowiska wskazują na zjawisko omnipotencji komórek, wywodzących się z pierwszej komórki macierzystej, którą jest zygota, powoduje to ich zdaniem, że nie jest możliwa indywidualizacja osoby ludzkiej w momencie zapłodnienia (przytaczają problematykę bliźniąt monozygotycznych)[16]. Wprawdzie zapłodnienie wiąże się z odtworzeniem diploidalnej liczby chromosomów, określeniem płci przez chromosom X lub Y gamety męskiej i zapoczątkowuje mitotyczne podziały komórkowe (faza bruzdkowania). Prowadzi to jednak do powstania luźno połączonych przez siły przyciągania jonowego,

[14] Por. Piotrowski A., *Niewydolność oddechowa noworodków – zapobieganie i leczenie,* α- medica press, Bielsko Biała 2000, s. 120

[15] Por. Bartel H., *Embriologia,* Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 2002, s. 122-133.

[16] Singer P., *Etyka praktyczna*, Książka i wiedza Warszawa 2003, s. 149

blastomerów co może skutkować ich rozdzieleniem i pojawieniem się bliźniąt monozygotycznych[17].

Innym zarzutem podnoszonym przez krytyków jest argument, że dopiero w fazie blastocysty wyróżnić można węzeł zarodkowy, z którego wykształci się właściwy zarodek i blastomery tworzące trofoblast, który następnie ewoluuje w łożysko.

3.1. Status moralny embrionu ludzkiego w świetle etyki praktycznej P.Singera

Powyższe zarzuty są również podnoszone przez wpływowego i opiniotwórczego w sferze bioetyki Petera Singera, głównego przedstawiciela etyki praktycznej. Singer swoje poglądy etyczne określa mianem utylitaryzmu preferencji (konsekwencjalizm). W etyce utylitarystycznej preferencji ocena moralna czynu wynika z konsekwencji, jakie ten czyn przyniesie dla realizacji interesów (preferencji) tych, których ten czyn dotyczy[18]. Singer przyjmuje stanowisko, iż punktem wyjścia jakichkolwiek interesów jest percepcja cierpienia i przyjemności, przy czym cierpienia różnych istot muszą być usuwane na równi, na ile jest to możliwe. Singer wręcz pisze, iż *„granica odczuwania (...) jest jedyną dającą się obronić granicą troski o innych*"[19].

Wyznaczanie granicy respektowania interesów przez racjonalność czy inteligencję, a więc inne kryteria niż percepcja cierpienia, byłoby nieuzasadnione i arbitralne[20].

Zasada równego rozważenia interesów wg Singera jest podstawową zasadą moralną dotyczącą istot ludzkich, ale również jest moralną podstawą w relacjach z przedstawicielami innych gatunków, czyli zwierzętami. Singer zdaje się podzielać stanowisko Jeremy"ego Benthama przenosząc zasadę równości na zastosowanie w relacjach do innych gatunków[21]. Krytycy konsekwencjonalizmu wskazują na trudności w określeniu metody, która w sposób wiarygodny porównywałaby i oceniałaby użyteczność i następstwa czynów[22] oraz wskazują, że to motywacja określa wartość moralną czynu[23].

Singer w swojej koncepcji wskazuje na dwa zasadnicze znaczenia terminu „istota ludzka". „Istota ludzka" może wszak oznaczać przedstawiciela gatunku *Homo sapiens*, jak i też kogoś kto, jak to określił teolog Joseph Fletcher, posiada pewne „wyznaczniki człowieczeństwa"[24], czyli: samoświadomość, samokontrolę, pamięć przeszłości, zdolność odniesienia się do innych, troskę o innych, komunikację, ciekawość. Singer za bardziej adekwatne uważa zastąpienie znaczenia biologicznego wyrażeniem

[17] Bartel M., *Embriologia*, PZWL Warszawa 2002, s.85
[18] Szawarski Z.: *Mądrość i sztuka leczenia,* Wyd. słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005, s.155
[19] Por. P. Singer, *Etyka praktyczna,* Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 2003, s. 67.
[20] Por. tamże, s. 41.
[21] Tamże, s. 66.
[22] Szawarski Z.: *Mądrość i sztuka leczenia,* Wyd. słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005, s.157
[23] Popkin R.H., Stroll A.: *Filozofia,* Wyd. Zysk i S-ka, Poznań, 1994, s.57
[24] Por. P. Singer , *Etyka praktyczna,* Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 2003, s. 91.

„przedstawiciel gatunku Homo sapiens", zaś drugiego terminem osoba[25], który jest rozumiany w znaczeniu racjonalnej, samoświadomej istoty.

Analizując kryterium genetyczne Singer podważa wiarygodność jego jako kryterium statusu moralnego i stwierdza, że *„biologiczne fakty, na podstawie których są zarysowane granice naszego gatunku, nie mają moralnego znaczenia*"[26]. Za archaiczne, oparte o tradycję judeochrześcijańską, a będące wytworem historycznym współczesnej cywilizacji, uważa Singer traktowanie za święte wszelkiego życia przedstawicieli naszego gatunku. Odwołując się do świata antycznego, cywilizacji Greków i Rzymian, wskazuje na występujący wówczas brak szacunku dla życia w stosunku do niewolników, przedstawicieli innych nacji, czy też nawet własnych dzieci. Praktyki spędzania płodów, porzucania chorych czy wręcz zdrowych noworodków nie były bynajmniej wówczas incydentalne, a wpisywały się w zakres ustrojów społecznych wtedy powszechnie panujących. Czymś nadrzędnym było zapobieganie przeludnieniu i w konsekwencji klęsce głodu. Singer powołuje się na stanowiska Arystotelesa i Platona jako tych, którzy optowali za zabijaniem zdeformowanych niemowląt.

Współcześnie zakorzenione w kulturze zachodniej poczucie świętości życia upatruje Singer we wpływie dwóch doktryn chrześcijańskich. Pierwszej zakładającej, iż jako powołani do życia przez Stwórcę, Bogu pozostawiamy decyzję o tym, kiedy mamy żyć i umrzeć oraz drugiej głoszącej, iż wszyscy jesteśmy nieśmiertelni i dążymy do rzeczywistości transcendentalnej. Singer uważa, iż współcześnie obie doktryny są kwestionowane i nie mogą być punktem odniesienia do rzetelnych, etycznych rozważań.

Absolutność i świętość ludzkiego życia mając uzasadnienie tylko metafizyczne, nie może wnosić roszczenia do ważności; implikuje to tezę, że granica nienaruszalności przebiega poza cechą przynależności do gatunku, zaś rozporządzanie ludzkim życiem jest postulatem ściśle racjonalnej filozofii społecznej.

Singer, jak wspomniałem już uprzednio, jest zwolennikiem zastąpienia nieprącyzyjnego – jego zdaniem – terminu „istota ludzka" dwoma innymi: osobą i przedstawiciel gatunku Homo sapiens. Podobnego rozróżnienia dokonuje Hugo Engelhardt, który wyróżnia w swej teorii „istotę ludzką" (ang. *human being*) od „osoby ludzkiej" (ang. *human person*). Engelhardt zalicza do osób tylko te byty, które są podmiotami moralnymi, czyli zdolne są do autonomii i odpowiedzialności moralnej[27].

Rozróżnienia terminologiczne Singera i Engelhardta istotnie implikują ich stosunek do wartości życia. Singer przyjmuje stanowisko, iż zło zadania bólu, czy też zło zabijania nie zależy od gatunku istoty. Jest przeciwny preferowaniu życia istoty tylko dlatego, że jest ona przedstawicielem naszego gatunku. Singer, analizując utylitaryzm preferencji, argument Michaela Tooley"a o prawie do życia czy też zasady respektu dla

[25] Por. tamże: 92
[26] Tamże: 93
[27] Szymański Ł., *In vitro,* Wyd. Petrus, Kraków 2009, s. 74

autonomii, staje na stanowisku, iż zabicie istoty nie będącej osobą jest mniejszym złem niż zabicie osoby[28].

Punktem wyjścia do analizy statusu moralnego embrionu i płodu jest przytoczony przez Singera poniższy sylogizm:

> „Pierwsza przesłanka: Jest źle zabić niewinną istotę ludzką.
> Druga przesłanka: Ludzki płód jest niewinną istotą ludzką.
> Wniosek: Jest więc źle zabić ludzki płód"[29].

Dla prowadzenia dyskusji podstawę stanowi dokonane przez P. Singera rozróżnienie terminologiczne pojęcia istota ludzka. P. Singer nie akceptuje pierwszej przesłanki mówiącej o szczególnym statusie ludzkiego życia. Uważa, iż nie można traktować płodu czy embrionu w ujęciu istoty ludzkiej jako ekwiwalentu osoby, gdyż nie ma dowodów, że są one racjonalne czy świadome. Z kolei traktowanie „ludzki" jako określenia przedstawiciela gatunku Homo sapiens nie ma znaczenia moralnego, a przekonanie o złu związanym z zabijaniem istoty przynależnej do naszego gatunku, jest wyrazem szowinizmu gatunkowego, a spowodowane jest wpływem doktryn religijnych.

Singer uważa, iż porównanie moralnie relewantnych cech tj. autonomia, samoświadomość płodu czy zarodka ludzkiego oraz dorosłych zwierząt, tj. bydło, świnie, wypada na niekorzyść tych pierwszych. Konkludując Singer sugeruje, *„aby nadać życiu płodu nie większą wartość niż życiu zwierzęcia nie będącego człowiekiem o podobnym stopniu racjonalności, świadomości, zdolności odczuwania. Ponieważ żaden płód nie jest osobą, żaden nie ma takiego samego roszczenia wobec życia jako osoba"*[30].

Singer stoi na stanowisku możliwości usuwania świadomych, ale nie samoświadomych płodów, jeżeli są ku temu ważne interesy kobiety. Nie odrzuca tezy, iż embrion czy płód jest potencjalną istotą ludzką, odmawia im jednak praw osoby odwołując się do podstaw swojej argumentacji, mającej jak przytoczono wyżej swoje korzenie w doktrynie utylitaryzmu klasycznego, utylitaryzmu preferencji, koncepcji Tooley'a czy też zasadzie respektowania autonomii. Powyższe doktryny stosują się do osób, które traktują siebie jako odrębne całości z przeszłością i przyszłością, wobec tego zabicie ich jest złem. Nie dotyczy to – zdaniem Singera – ani embrionu, ani płodu; wobec czego potencjalność stania się osobą nie jest argumentem uniemożliwiającym zabijanie. Singer odrzucając argument potencjalności w rozwoju embrionu nie dostrzega żadnej różnicy między potencjałem rozwojowym embrionu a potencjałem rozwojowym komórki jajowej i plemnika jeszcze przed ich połączeniem się, ale

[28] Por. Singer P., *Etyka praktyczna,* Wydawnictwo Książka i wiedza, Warszawa 2003, s. 113.
[29] Tamże, s. 137.
[30] Singer P. *Etyka praktyczna,* Książka i wiedza, Warszawa 2003, s. 149

rozważanych wspólnie[31]. Ponadto Singer neguje tezę, iż zabicie embrionu czy płodu jest złem bo pozbawiają świat racjonalnych i samoświadomych istot, chociażby z powodu przeludnienia świata i konieczności kontroli liczby ludności.

Rozpatrując status embrionów Singer odrzuca tezę, iż są istotami ludzkimi, choćby ze względu na fakt, że istoty ludzkie są jednostkami. Jest przeciwny, aby myśleć o pre-embrionie jako jednostce, gdy jest on „tylko zbitką komórek"[32]. Niepowtarzalność embrionu (wynikająca z jego dyspozycji genetycznych), również nie uzasadnia przyznania mu wyróżnianego statusu moralnego; przecież „każdy szympans, świnia czy szczur jest również genetycznie niepowtarzalny" – uzasadnia Singer[33]. Pisząc o animacji najbardziej logicznym momentem jej wystąpienia – o ile dusza istnieje – jest pojawienie się zawiązku mózgu, zdolności odczuwania; do tego czasu mamy do czynienia z rozwojem materiału genetycznego. Singer stwierdza również, że jego teza o braku szczególnego statusu moralnego embrionu jest akceptowana przez ogół społeczeństwa[34], wszak mało kto występuje przeciwko domacicznym środkom antykoncepcyjnym, które uniemożliwiają implantację pre-embrionu w macicy[35], przez co prowadzą do ich śmierci.

Singer negując status osobowy pre-embrionu wskazuje, iż do 14. dnia od zapłodnienia możliwy jest podział i wytworzenie bliźniąt monozygotycznych, co jego zdaniem wskazuje pewną trudność, a mianowicie: w jaki sposób rozpatrywać pre-embrion w kategorii bytu jednostkowego. Zazwyczaj zjawisko podziału ma miejsce między 4. a 7. dniem od zapłodnienia i jest wyjątkowo rzadkie, gdyż 99-99,6% zygot prowadzi do rozwoju indywidualnego organizmu.[36] W opinii Angelo Serry i Roberto Colomba fenomen bliźniąt jednojajowych nie neguje faktu, iż od zapłodnienia rozwija się indywidualne istnienie.[37] Wskazują oni, że w tym przypadku z czasem daje ono początek drugiemu istnieniu i w dalszym etapie dochodzi do niezależnego rozwoju dwóch istnień.

Singer odmawia statusu osobowego życiu ludzkiemu we wczesnej fazie ze względu na brak rozwiniętego centralnego układu nerwowego, co warunkowałoby prawdopodobieństwo posiadania przez owe istoty świadomości. Ten argument jest ściśle związany z semantycznym zakresem pojęcia osoby w opinii Singera. Tymczasem Serra i Colombo uważają, że mózg pełni swoją nadrzędną rolę, gdy mamy do czynienia z już uformowanym podmiotem ludzkim. We wcześniejszych stadiach rozwojowych to silna relacja między celowościowo przekształcającymi się komórkami

[31] Por. P. Singer, D. Wells, *Dzieci z próbówki. Etyka i praktyka sztucznej prokreacji,* Wiedza Powszechna, Warszawa 1988, s. 102.
[32] Por. tamże, s. 154.
[33] Por. tamże, s. 104.
[34] Por. P. Singer, D. Wells, *Dzieci z próbówki. Etyka i praktyka sztucznej prokreacji,* Wiedza Powszechna, Warszawa 1988, s. 105.
[35] Por. tamże, s. 106.
[36] tamże
[37] tamże

czy tkankami jest wyrazem jedności morfo-funkcjonalnej. Sam rozwój zarodka jest dynamiczny, ale stopniowalny, a rozwój układu nerwowego jest jednym z jego wyrazów. Indywidualność i jedność istoty na tym etapie rozwoju są determinowane i potwierdzane przez prawo rozwoju, wynikające z informacji genetycznej w jaką zaopatrzona jest już zygota.[38] Wydaje się, że argumentacja włoskich bioetyków silnie przeciwstawia się niektórym argumentom reprezentowanym m.in. przez Singera. Podobne poglądy reprezentuje amerykański lekarz i teolog Benedict M. Ashley. Uważa on, iż od momentu powstania zygoty indywidualność istoty ludzkiej na każdym danym stadium rozwojowym organizmu określa „podstawowy organ ludzki" (ang. *primary organ*), który pełni funkcję kierowniczą, np. dla zygoty jest nim jądro komórkowe, a dla płodu mózg.[39] Powyższe poglądy zdają się potwierdzać również fakty biologiczne. W badaniach przeprowadzonych na kilkukomórkowych embrionach myszy, będących jeszcze w stadium przedimplantacyjnym, stwierdzono fakt sterowanego, celowego różnicowania się komórek omnipotencjalnych w kierunku struktur komórkowych zarodka, bądź struktur jedynie wspomagających (np. tkanek łożyskowych). Proces ten jest sterowany przez strukturę biologiczną - PR (*polar body*). Jest więc oczywistym, że embrion myszy w okresie przedimplantacyjnym nie jest prostą sumą poszczególnych komórek, ale sterowaną, zintegrowaną strukturą biologiczną. Wydaje się, że przez analogię to samo należy tym bardziej stwierdzić o pre-embrionie ludzkim[40]. Jak z powyższego wynika konsekwencje zastosowania teorii językowej Kripke i Putnama wzmacniają stanowisko zwolenników statusu moralnego embrionu i płodu w sporze z koncepcją Singera.

4. Wnioski

Teoria bezpośredniego odniesienia, podobnie jak teoria intencjonalna, podlega również krytycznej ocenie współczesnych filozofów. Zarzuca się jej, że nie jest teorią jednolitą, gdyż nie dotyczy wszystkich pojęć ogólnych .Zwraca się również uwagę , że także opisy odgrywają ważną i niezbędną rolę w funkcjonowaniu wielu pojęć naturalnych. Wskazuje się na trudności w wyjaśnieniu czym jest sztywny desygnator, gdy stosujemy go w kontekście pojęć ogólnych. Krytycy uważają, że w przeciwieństwie do nazw własnych pojęcia ogólne nie mają zazwyczaj takich samych odniesień, np. ekstensja *tygrysa* może różnić się w zależności od możliwego (kontrfaktycznego) świata. Jeżeli ekstensja pojęcia naturalnego różni się ze świata do świata, wówczas naturalne pojęcia nie mogą być sztywnymi desygnatorami. Krytyczne opinie dotyczą również faktu, że większość terminów naturalnych nie odnosi się do rodzaju z unikalną cechą podstawową, np. wiele powszechnych biologicznych pojęć (warzywa czy krzew) jest opartych na zastosowaniu i wartości handlowej, a nie podstawowej cesze.

[38] http://sendsms.fm.interia.pl/aborcja.html *Nienarodzony jako człowiek. Status i moralne prawa nienarodzonego*
[39] Szymański Ł., *In vitro,* Wyd. Petrus, Kraków 2009, s.65
[40] Por. Umiastowski J., *Aspekty medyczne umierania człowieka,* „Medycyna Praktyczna", 2007, nr 6.

W biologii również istnieje kilka różnych koncepcji co jest gatunkiem i co czyni grupy organizmów gatunkiem .Kontrowersje w tym zakresie występują również wśród paleoantropologów którzy różnią się np. przy konstruowaniu drzewa rodowego Homo sapiens[41]. Trudności występują także w rozumieniu jak pojęcia mogłyby być bezpośrednio przywiązane do rozszerzeń bez użycia opisów w sposób przypominający tradycyjną teorię[42]. Wszystkie powyższe zarzuty mogą podważać zdaniem niektórych wiarygodność teorii Kripke i Putnama.

Teoria bezpośredniego odniesienia Kripke i Putnama wywarła jednak istotny wpływ na filozofię języka poprzez m.in. zmarginalizowanie roli tradycyjnej teorii opisu, ale i w wymiarze praktycznym znajdując swoje odzwierciedlenie chociażby w rozpatrywaniu zagadnień bioetycznych czy sposobie analiz prawnych. Konsekwencje zastosowania teorii Kripke i Putnama do analizy pojęcia *człowiek* dostarczają kolejny argument dla zwolenników statusu moralnego embrionu ludzkiego. Przede wszystkim dla tych, którzy podkreślają w swoich wywodach rolę genetycznego ukonstytuowania embrionu, podnoszą kryterium ciągłości szlaku rozwojowego istoty ludzkiej, czy też odwołują się do kryterium genealogicznego – pochodzenia od rodziców i przynależności do gatunku ludzkiego. Przeciwnicy nadania moralnego statusu embrionowi przyjmują jednak różne uzasadnienia dla zajmowanego stanowiska. Część z nich kwestionuje nadanie statusu człowieka embrionowi i w tym przypadku teoria Kripke i Putnama może być trafnym kontrargumentem. Etyka praktyczna Singera zmierza do określenia jakie obowiązki mamy wobec innych istot. Singer rozwiązuje problem moralnych zobowiązań wyróżniając 3 klasy istot; mianowicie istoty bez świadomości, do których zalicza m.in. embriony, istoty świadomie odczuwające (w tej grupie klasyfikuje płody ludzkie) oraz osoby. Powyższe klasy nie są przyporządkowane określonym gatunkom, a ujęcie osoby jest ściśle aktualistyczne. Dla Singera prawo do istnienia i roszczenia do nieograniczonej ochrony i integralności, istoty ludzkie mają tylko wtedy, gdy wyjdą poza stan antropomorficzny i staną się osobami. Singer prezentuje pogląd, iż wyrażanie przez kogoś świadomie swoich planów i interesów warunkuje przyznanie mu statusu osoby[43].

Sposób definiowania przez Singera osoby jest pośrednio podważany przez amerykańskiego filozofa Harry"ego G. Frankfurta. Zauważa on, że filozofowie często w dowolny sposób poczynają sobie z pojęciem osoby. Frankfurt odrzuca definicję osoby nawiązującą do istoty o określonych predykatach cielesnych (fizycznych) i psychologicznych. Dla niego predykatem osoby jest występowanie u niej „pragnienia

[41] Nowaczewska W.: Wybrane modele ewolucji Homo sapiens a zagadnienie definicji gatunku i morfologicznej identyfikacji jego reprezentantów, [w:] Bugajak G., Tomczyk J. (red.), Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007, s.112-117

[42] Schwartz S.P. , General Terms and Massive Terms *in The Blackwell Guide to The Philosophy of Language,* Blackwell Publishing, 2006, s.280-284

[43] Biesaga T.: *Uzasadnienia norm moralnych w bioetyce,* [w:] Medycyna Praktyczna 6/2004, s.26

woli drugiego rzędu" i założenie, że jest ona istotą racjonalną[44]. Przeciwko deskryptywnym i funkcjonalistycznym kryteriom człowieczeństwa występuje Robert Speamann, który stwierdza, że „bycie osobą jest sposobem istnienia, *modus existentiae,* nie jest stanem jakościowym"[45]. Speamann uważa, że osoba jest substancją, która nie może być zredukowana do sumy predykatów, ale „jest sposobem, w jaki człowiek jest"[46].

Przedstawiając stanowisko Singera wykazano , że odrzuca on tezę, iż istocie ludzkiej w okresie prenatalnym przysługuje status moralny. Nadawanie embrionowi czy płodowi ludzkiemu wyjątkowego statusu ze względu na przynależność gatunkową jest przez Singera odrzucane, gdyż jak twierdzi jest ono wyrazem szowinizmu gatunkowego oraz wynika z zakorzenienia w kulturze Zachodu doktryny chrześcijańskiej. Przyjmuje stanowisko, że tradycyjna etyka, z powodu niemożności konstruktywnego rozwiązywania problemów wynikających z rozwoju współczesnej praktyki medycznej, winna być odrzucona wraz ze swoją doktryną świętości życia ludzkiego. Na jej miejsce proponuje zaś swoją koncepcję etyczną, opartą o zasadę równego rozważenia interesu i koncepcję osoby. Teoria Kripke i Putnama nie wpływa na nadanie statusu moralnego embrionowi i płodowi ludzkiemu w obszarze etyki Singera , gdyż nie zalicza ich on do klasy osób.

Literatura

Bartel M.: *Embriologia,* PZWL Warszawa 2002.

Biesaga T.: *Elementy etyki lekarskiej*, Medycyna Praktyczna, Kraków 2006.

Frankfurt H. G.: *Wolność woli i pojęcie osoby*, [w:] Hołówka J. red.: *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, Wyd. Spacja – Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.

http://sendsms.fm.interia.pl/aborcja.html *Nienarodzony jako człowiek. Status i moralne prawa nienarodzonego.*

Julia D.: *Słownik filozofii*, Książnica, Katowice 2006.

Kripke S.: *Nazywanie a konieczność*, tłum. Chwedończuk B., Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.

Muszala A. (red.): *Encyklopedia bioetyki*, Polwen, Radom 2007.

Nowaczewska W.: *Wybrane modele ewolucji Homo sapiens a zagadnienie definicji gatunku i morfologicznej identyfikacji jego reprezentantów*, [w:] Bugajak G., Tomczyk J. (red.): *Kontrowersje wokół początków człowieka*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007.

Piotrowski A: *Niewydolność oddechowa noworodków – zapobieganie i leczenie,* α- medica press, Bielsko Biała 2000.

[44] Frankfurt H. G.: *Wolność woli i pojęcie osoby,* [w:] Hołówka J. red.: *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna,* Wyd. Spacja – Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 21-23
[45] Biesaga T.: *Elementy etyki lekarskiej*, Medycyna Praktyczna, Kraków 2006, s.105
[46] Tamże: s.105-106

Popkin R.H., Stroll A.: *Filozofia,* Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 1994.

Schwartz S.P. , *General Terms and Massive Terms in The Blackwell Guide to The Philosophy of Language,* Blackwell Publishing, 2006.

Singer P.: *Etyka praktyczna*, Książka i wiedza, Warszawa 2003.

Singer P., Wells D.: *Dzieci z próbówki. Etyka i praktyka sztucznej prokreacji,* Wiedza Powszechna, Warszawa 1988.

Szawarski Z.: *Etyka wobec przerywania ciąży (problem aborcji)*, [w:] Kalita Z., oprac.: *Etyka w teorii i praktyce. Antologia tekstów*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001.

Szawarski Z.: *Mądrość i sztuka leczenia,* Wyd. słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005.

Szymański Ł.: *In vitro,* Wyd. Petrus, Kraków 2009.

Umiastowski J.: *Aspekty medyczne umierania człowieka,* „Medycyna Praktyczna" nr 6 (2007).

Analiza pojęcia człowiek w koncepcji językowej S. Kripke i H. Putnama w świetle współczesnej embriologii i etyki P. Singera

Streszczenie

Praca przedstawia analizę pojęcia człowiek w świetle koncepcji bezpośredniego odniesienia S. Kripke i H. Putnama oraz problemy wynikające z konfrontacji jej z niektórymi zagadnieniami embriogenezy ludzkiej. Oceniono również czy analiza pojęcia człowiek w kontekście tej teorii ma wpływ na przyznanie statusu moralnego embrionowi ludzkiemu w obszarze etyki praktycznej P.Singera . W latach 70. Kripke i Putnam zakwestionowali dotychczasowy, tradycyjny model rozumienia znaczenia pojęć ogólnych. Koncepcja Kripke i Putnama przenosi punkt ciężkości semantyki z intencji jednostki na sposób posługiwania się nazwą przez wspólnotę komunikacyjną. Koncepcja odchodzi od analizy znaczenia terminów polegającej na ocenie kryteriów składających się na treść nazw i wyszukiwaniu desygnatów spełniających te kryteria. Podstawowym jawi się za to określenie cechy bazowej, która sprawia, że rzeczy są danego rodzaju. Analizując pojęcie człowiek, zgodnie z koncepcją Kripke i Putnama, cechą bazową jest struktura genetyczna. Istota człowieka jest odkrywana empirycznie, gdyż *człowiek* jest organizmem z pewną genetyczną naturą. Pozwala to również odkryć, że rzeczy które pozornie różnią się od paradygmatu człowieka, takie jak zygota, embrion, w rzeczywistości należą do zakresu pojęcia ogólnego *człowiek*. Najnowsza genetyka potwierdza, że w momencie zapłodnienia komórki jajowej pojawia się nowa istota, wyposażona we wszystkie właściwe sobie cechy określone przez genom. Nie dla wszystkich jest to jednak oczywiste, że moment zapłodnienia jest początkiem indywidualnego istnienia, czego przykładem jest problematyka bliźniąt monozygotycznych. Etyka praktyczna Singera zmierza do określenia jakie obowiązki mamy wobec innych istot. Singer rozwiązuje problem moralnych zobowiązań wyróżniając 3 klasy istot; mianowicie istoty bez świadomości, do których zalicza m.in. embriony, istoty świadomie odczuwające (w tej grupie klasyfikuje płody ludzkie) oraz osoby. Powyższe klasy nie są przyporządkowane określonym gatunkom, a ujęcie osoby jest ściśle aktualistyczne. Dla Singera prawo do istnienia i roszczenia do nieograniczonej ochrony i integralności, istoty ludzkie mają tylko wtedy, gdy wyjdą poza stan antropomorficzny i staną się osobami. Teoria Kripke i Putnama nie wpływa na nadanie statusu moralnego embrionowi i płodowi ludzkiemu w obszarze etyki Singera, gdyż nie zalicza on ich do klasy osób.

Słowa kluczowe: człowiek, embrion, teoria bezpośredniego odniesienia, konsekwencjalizm

Łukasz B. Pilarz[1]

Status ontyczny zwłok i szczątków płodowych w etyce personalistycznej

1. Wstęp

Przedmiotem analiz zawartych w niniejszym szkicu będzie status ontyczny zwłok i szczątków ludzkich, ujęty z punktu widzenia filozoficznego. Status ten był już komentowany od dawna, przy czym nadal w doktrynie przedmiotu w zakresie nauk filozoficznych, jak i prawnych pojawiają się wątpliwości trudne do rozwiązania, co do poprawnej kwalifikacji części materii ludzkiej jako zwłok, czy szczątków[2]. Postępująca w sposób nieunikniony komercjalizacja i industrializacja martwego ciała ludzkiego stawia pod znakiem zapytania sposób, w jaki należy szczątki ludzkie traktować i czy w ogóle za ów szczątki ludzkie można je uznać. *Homo sapiens* jest w myśl idei gatunkowizmu gatunkiem szczególnym, obdarzonym przymiotem godności i wypływającej zeń szczególnego rodzaju podmiotowości, która inaczej każe traktować osobę ludzką od innych istot żywych świata rzeczywistego[3]. Dotyczy to również martwego ciała tej osoby, które staje się *sui generis* pozostałością materialną, podległą zniszczeniu. Dodatkowo jest to zagadnienie, które wciąż wprowadza elementy nowości do współczesnych technik badawczych, których dotychczasowy porządek prawny nie przewidywał. Jeszcze przed trzydziestoma laty nikt nie zdawał sobie sprawy z potencjału, jaki daje wykorzystywanie ciała człowieka po jego śmierci do celów diagnostyki i leczenia wielu schorzeń. Dotyczy to przede wszystkim takich dziedzin jak transplantologia, medycyna rozrodu, terapia prokreacyjna. Jeszcze w latach 80-tych ubiegłego wieku dokonywanie transplantacji większości narządów pozostawało w sferze zabiegów niemożliwych do wykonania. Inna kwestia dotyczy

[1] lukas129@poczta.onet.pl, Katedra Prawa Międzynarodowego Publicznego i Prawa Europejskiego, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Śląski w Katowicach, www.wpia.us.edu.pl

[2] W piśmiennictwie polskim w szczególności należy wymienić prace autorstwa P. Morcińca: Morciniec P., *Granice ingerencji w ciało człowieka na przykładzie transplantologii,* (w:) *Bioetyka personalistyczna*, red. Biesaga T., Wydawnictwo Naukowe PAT 2006, Kraków, s. 317-338, tenże, *Komercjalizacja ciała – komercjalizacją organów. Perspektywa bioetyczna*, (w:) *Transplantacje. Spór o dar*. red. Chyrowicz B., *Etyka i technika*. Prace Wydziału Filozoficznego, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II Lublin 2011, s. 46-59 oraz tenże, *Nekrodiamenty czy plastynaty? Bioetyka przyszłości wobec martwego ciała*, (w:) *Historia i przyszłość bioetyki*. Tom dedykowany ks. Prof. Krzysztofowi Szczygłowi z okazji 80-lecia urodzin, red. Brusilo J., Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 2009, s. 239-253.

[3] Przyjmując teorie hołdujące gatunkowizmowi można dojść do absurdalnych wniosków, gdyż wtedy każda komórka, czy tkanka zawierająca genotyp ludzki, będzie musiała posiadać godność. Por. szerzej Pilarz Ł. B., *Godność człowieka w kulturze islamu* (w:), Ludzie nauki – prezentacja tematyki badawczej i przeglądowej Cz. II, red. Olkiewicz M., Drewniak M., Waleńczów 2016, s. 276-287

pozyskiwania komórek i tkanek do celów eksperymentalnych, które ogniskują się głównie wokół ingerencji w ludzki genom. Obecnie głównym owocem prawa międzynarodowego w zakresie regulacji wykorzystania ciała człowieka jest Konwencja o ochronie praw człowieka i godności istoty ludzkiej w dziedzinie zastosowania biologii i medycyny (Konwencja bioetyczna)[4]. Po upływie 20 lat od jej podpisania okazuje się jednak, że jej regulacje już nie w pełni przystają do możliwości, jakie oferują ludzkości nauki medyczne i przyrodnicze. Tak liczne możliwości korzystania z ciała człowieka traktowanego, jako materia substancjalna do badań eksperymenttalnych, budzą pokusę jego komercyjnego wykorzystania w medycynie.

2. Cel pracy

Celem niniejszego szkicu jest określenie statusu ontycznego zwłok płodowych i odniesienie ich do statusu zwłok i szczątków ludzkich osób dorosłych. W pierwszej części wywodu autor pragnie podjąć próbę określenia pojęcia ludzkich zwłok i szczątków płodowych. Następnie postara się określić status ontyczny zwłok spopielonych, gdyż taka praktyka wydaje się być najczęstsza w funeralistyce. W trzeciej części autor podejmie problematykę pietyzmu wobec zwłok i szczątków ludzkich, w tym również tych płodowych, ze szczególnym uwzględnieniem pietyzmu w personalizmie chrześcijańskim. Autor w szczególności zwróci uwagę na konieczność zasygnalizowania problemu coraz częściej opisywanych w etyce personalistycznej sytuacji postępowania ze zwłokami płodowymi uzyskanymi podczas poronień samoistnych, czy też podczas zabiegów aborcyjnych. Następnie określi jego rozumienie semantyczne na gruncie dostępnej literatury przedmiotu w obszarze etyki i filozofii i na gruncie doktryny prawa. W związku z tym autor podejmie wątki związane z postępującą depersonifikacją zwłok będącą skutkiem ich technicyzacji. Depersonifikacja zostanie przedstawiona w opozycji do poglądów o zachowaniu ich podmiotowości, chociażby tylko częściowej. Na końcu autor określi współcześnie spotykane praktyki utylizacji i grzebania tychże zwłok w zależności od przyjętych regulacji na przykładzie Niemiec i Hiszpanii. Artykuł kończą wnioski, będące reasumpcją wcześniejszych wywodów.

3. Pojęcie ludzkich zwłok i szczątków płodowych – próba określenia

Podstawę dla prawidłowego zastosowania norm przepisów prawa musi stanowić poprawne podanie definicji zwłok i szczątków ludzkich. Oczywiście definicji tych jest dużo, jednak najbardziej aktualną i przystającą do rzeczywistości jest definicja legalna zawarta w rozporządzeniu Ministra Zdrowia. Co do tego, iż martwe ciało człowieka tuż po śmierci należy uznać za zwłoki, wątpliwości w doktrynie prawa nie ma. Problemem bardziej skomplikowanym jest sytuacja, w której kwalifikacji trzeba

[4] Por. Konwencja o ochronie praw człowieka i godności istoty ludzkiej w dziedzinie zastosowania biologii i medycyny (Konwencja bioetyczna) z dnia 4 kwietnia 1997 r. Zob. tekst konwencji wraz protokołami dodatkowymi dostępny na stronie: http://conventions.coe.int/Treaty.html (dostęp na dzień: 25.09.2016 r.)

poddać fragmenty rozkawałkowanych zwłok, prochy ludzkie, kości, przetworzone na wyraźne życzenie zmarłego wyrażone jeszcze za życia.

W rozporządzeniu Ministra Zdrowia za zwłoki uważa się ciała osób zmarłych oraz ciała dzieci martwo urodzonych bez względu na czas trwania ciąży[5]. Mówiąc o zwłokach, należy wziąć pod uwagę dosyć szeroki zakres zbioru desygnatów wchodzących w skład tego pojęcia[6]. Mamy tutaj do czynienia ze zwłokami ludzkimi rozumianymi sensu stricto, czyli jako zwłoki osoby dorosłej, ale również możemy mówić o zwłokach dzieci jeszcze nienarodzonych (nasciturusa, prenasciturusa i pronasciturіusa) w szczególności, jeżeli chodzi o pierwszy trymestr ciąży. Nie można zatem wyznaczyć konkretnego punktu, od którego moglibyśmy mówić, że komórki zarodka, czy embrionu ludzkiego, w przypadku ich poronienia uważać można za zwłoki ludzkie. Stwarza to realne niebezpieczeństwo błędnego zakwalifikowania takiego materiału biologicznego, jako zwłok ludzkich[7]. Zdaje się, że można w tym miejscu rozważyć dwie koncepcje. Pierwsza, rodząca wątpliwości z punktu widzenia bioetyki personalistycznej, oparta jest na radykalnym gatunkowiźmie, a zatem za zwłoki ludzkie uznajemy każdy materiał biologiczny, który będzie pod względem kryterium genetycznego odpowiadał materiałowi genetycznemu gatunku *homo sapiens*[8]. Według drugiej koncepcji przyjmuje się za granicę takie ukształtowanie embrionu, który morfologicznie wyglądem zewnętrznym będzie przypominał ciało dojrzałego człowieka, a więc z wyraźnie odróżnialnymi częściami ciała, to jest kończynami, tułowiem, głową. Z takimi zabiegami mamy do czynienia chociażby w prawie hiszpańskim, według którego o człowieku narodzonym możemy mówić, jeżeli sposób organizacji jego struktury będzie przypominał wyglądem prawidłowe ciało człowieka, z wykluczeniem kryterium czysto genetycznego[9]. To z kolei budzi wiele kontrowersji na tle porodów bliźniąt syjamskich, płodów potworkowatych[10], zrośląków, czy też płodów w takim stopniu dysmorficznych[11], które ze względu na

[5] Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 7 grudnia 2001 r. w sprawie postępowania ze zwłokami i szczątkami ludzkimi (Dz. U. nr 153, poz.1783 ze zm.)

[6] Müller R., *Die kommerzielle Nutzung menschlicher Körpersubstanzen. Rechtliche Grundlagen und Grenzen*, Berlin 1997, s. 67.

[7] Pomijam w tym miejscu wywody dotyczące początku życia ludzkiego i wątpliwości z tym związane, chociaż niewątpliwie wpływają one na poprawność rozważanych tutaj kwestii. Trudno bowiem kwalifikować jako zwłoki ludzkie materiał uzyskany podczas zabiegu aborcji w pierwszym trymestrze ciąży.

[8] Pietrzykowski T., *Podmiotowość prawna - ujęcie teoretyczne*. (w:) *O czym mówią prawnicy, mówiąc o podmiotowości*, Katowice 2015, s. 21.

[9] Kaufman M.H., *The embryology of conjoined twins*. Childs Nerv. Syst. 2004; 20(8-9) :508-25.

[10] Bysiek A., *Problemy etyczne w chirurgicznym leczeniu bliźniąt syjamskich*. Bioetyczne Zesz. Pediatrii 2005; 2: 89-95.

[11] W przypadku heteropagus jeden z braci jest poważnie zdeformowany, z kolei drugi często nie wykazuje odchyleń w budowie anatomicznej, chociaż może posiadać pewne anomalie wrodzone, np. wady rozwojowe serca. W związku z tym istnieje zależność pomiędzy członem większym, lepiej wykształconym, który jest gospodarzem, a członem mniejszym, tzw. pasożytem, o niepełnej budowie. Bliźnięta asymetryczne dzielimy na dwie grupy. Pierwsza grupa to pasożyty zewnętrzne, czyli takie, które są umocowane do powłok ciała gospodarza. Zwykle miejscem tym jest nadbrzusze, głowa, podniebienie, grzbiet zgodnie z malejącą

swoje liczne wady nie przypominają płodu człowieka (przykładem jest płód pasożytniczy, czy *fetus in fetu*)[12].

Jak słusznie wskazuje P. Morciniec, podstawowym wyznacznikiem człowieczeństwa jest trójelementowy koncept: po pierwsze samoświadomość własnego istnienia, po drugie wytworzenie kultury, po trzecie wykształcenie obrzędów pogrzebowych i praktyki grzebania swoich przodków[13]. Mimo to, co do zasady postuluje się, że zwłokom płodowym przypisuje się ten sam stopień pietyzmu, co zwłokom osoby dorosłej. Inni z kolei zadają sobie pytanie, czym różni się status ontyczny płodów samoistnie poronionych, od tych abortowanych? Tym bardziej martwi fakt, że w przypadku poronienia nie wymaga się najczęściej zgody rodziców na ich wykorzystanie do celów naukowych. Przykładowo na terenie Niemiec wymaga się zgody tylko jednego rodzica na terenie landu Hamburg[14]. Problem porusza również T. Jaszczewski[15], dokonując analizy pojęcia człowiek w koncepcji językowej w świetle współczesnej embriologii i etyki P. Singera. Ten ostatni wyróżnia trzy rodzaje istot, a wśród nich istoty bez świadomości, do których zalicza również embriony. Z kolei płody ludzkie zalicza do klasy istot świadomie odczuwających. Trzecia klasa to osoby, które posiadają pełną osobowość prawną[16].

4. Spopielenie zwłok i szczątków

Jak ważne jest określenie postaci materialnej zwłok i szczątków ludzkich, w tym tych płodowych, niech świadczą pewne działania dokonywane w funeralistyce. Przykładów w obecnym rozwoju przemysłu funeralnego i szeroko rozumianej funeralistyki jest wiele[17]. Przodują w tym wyraźnie USA, gdzie już od dawna życzenie

częstością występowania. W drugiej grupie pasożyt znajduje się wewnątrz organizmu gospodarza, najczęściej w naturalnych jamach ciała. W takich przypadkach określa się je jako *fetus in fetu* lub *inclusio fetalis*. Odnotowano także przypadki wykrycia pasożyta dopiero w wieku dorosłym ze względu na ciężkie bóle brzucha. Por. A. Bysiek, *Bliźnięta syjamskie*. (w:) *Wybrane zagadnienia z chirurgii dziecięcej* red. Grochowski J. Wydawnictwo Fundacji „O Zdrowie Dziecka", Kraków 1999, s. 176-84.

[12] Mohan H., Chhabra S., Handa U., *Fetus-in-fetu: a rare entity*. Fetal Diagn. Ther. 2007; 22, s. 195-7.

[13] Por. Morciniec P., *Etyka personalistyczna*…, s. 101 i n.

[14] Ibidem…s. 166 oraz Bockenheimer-Lucius G., *Zum Umgang mit dem menschlichen Leichnam in der Medizin*, (w:) Gross D., Esser A., Knoblauch H., Tag B., *Tod und toter Korper. Der Umgang mit dem Tod und der menschlichen Leiche am Beispiel der klinischen Obduktion*, Kassel 2007, s. 157-178.

[15] Por. Jaszczewski T., *Analiza pojęcia człowiek w koncepcji językowej S. Kripke i H. Putnama w świetle współczesnej embriologii i etyki P. Singera*. V Ogólnopolska Konferencja Filozoficzna Episteme – filozofia i sztuka życia, abstrakty, s. 40.

[16] Również szerzej na temat roli koncepcji językowej S. Kripke i H. Putmana w artykule: Matczak M., *Interpretacja prawnicza w świetle semantyki Kripkego-Putnama*, państwo i Prawo, 6/2008, s. 66.

[17] Ciało człowieka w sposób komercyjny może być wykorzystywane również do innych celów, które w ubiegłym wieku były jeszcze nie do pomyślenia. Dotyczy to wykorzystywania do celów szkoleniowych i dydaktycznych (kursy szkoleniowe na kadawerach, publiczne sekcje zwłok). Inna perspektywa ogniskuje się wokół celów religijnych (status prawny relikwii I stopnia), muzealnych (status prawny szczątków ludzkich jako muzealiów), czy w końcu artystyczno-wystawienniczych (wystawy plastynatów zwłok i szczątków ludzkich). Por. Roth C., *Eigentum an Körperteilen. Rechtsfragen der Kommerzialisierung des menschlichen*

wyrażone, jako ostatnia wola zmarłego miało decydujące znaczenie. Dlatego też właśnie USA uważane jest za ojczyznę nietypowych pochówków lub po prostu ich braku. W niektórych przypadkach umierający życzy sobie, aby znak pamięci na ziemi w postaci grobu, został na zawsze wymazany. Stąd też wybrani życzą sobie, aby ich ciało zostało spopielone. Same spopielenie zwłok nie jest praktyką obcą i ma za sobą wieloletnią historię, sięgającą czasów starożytnych. Przez długi czas spopielenie zwłok było uważane za praktykę antychrześcijańską, co wyrażało się w teologii odkupienia i moralnej ciała człowieka *post mortem*. Sama teologia odkupienia, wywodząca się z filozofii bytu po śmierci, ogniskuje się na oczekiwaniu na zmartwychwstanie do życia w nowym uwielbionym ciele. To z kolei wypacza poprawne rozumienie formy, w jakiej ciało powinno zostać pogrzebane, aby oczekiwać na ów moment powstania z martwych. Jest to najważniejszy argument najbliższej rodziny zmarłego, która odmawia sekcji zwłok i pobrania komórek, tkanek i narządów do celów dawstwa trans plantacyjnego, bojąc się tym samym, że destrukcja ciała przełoży się na ich „jakość w dniu ostatecznym". Dlatego Kościół przez długi czas – bo od wieków średnich aż po postulaty Soboru Watykańskiego II-go – walczył z procederem spopielania zwłok (czyli ich realnym zdematerializowaniem, unicestwieniem)[18], które propagowane było chociażby przez środowiska masońskie, czy luterańskie[19].

5. Pietyzm wobec zwłok i szczątków ludzkich

5.1. Pietyzm w personalizmie chrześcijańskim

Obecnie największy odsetek spopielanych zwłok po śmierci wg administracji cmentarzy obserwuje się w krajach skandynawskich, w Danii, Holandii i północnych Niemczech. Oczywistym jest, że na ukształtowanie tego procederu mają wpływ takie, a nie inne uwarunkowania prawne, legalizujące tego typu zachowania. Ale nie chodzi tylko o same spopielenie zwłok, lecz również o ich traktowanie z należnym (bądź nie) pietyzmem[20], który z kolei ma wynikać ze statusu ontologicznego. To, że popioły

Körpers, Berlin-Heidelberg 2009, s. 66. Por. również Morciniec P., *Nekrodiamenty czy plastynaty? Bioetyka…*op. cit, s.240.

[18] Por. wybrane dokumenty Kościoła w tej materii: *Kongregacja Nauki Wiary. Instrukcja dotycząca niektórych problemów bioetycznych Dignitas personae z dnia 20 września 2008 r.* (w:) *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. K. Szczygieł, Tarnów, Biblos 1998, s. 465-485, *Papieska Rada Cor Unum. Niektóre kwestie etyczne odnoszące się do ciężko chorych i umierających z dnia 27 lipca 1981 r.*, (w:) *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. Szczygieł K., Tarnów, Biblos 1998, s. 437-452, *Papieska Akademia Nauk. Deklaracja o sztucznym przedłużaniu życia i dokładnym ustaleniu mementu śmierć z dnia 21 października 1985 r.* (w:) *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. Szczygieł K., Tarnów, Biblos 1998, s. 453-454.

[19] Por. Morciniec P., *Bioetyka personalistyczna wobec zwłok ludzkich*, Opolska Biblioteka Teologiczna, Opole 2009, s. 67.

[20] Pietyzm to m.in.: szczególna cześć i dbałość, poszanowanie kogoś lub czegoś, zazwyczaj połączone z czcią, pełne szacunku ustosunkowywanie się do osób czcigodnych i zasłużonych. Przez innych jest utożsamiany z pobożnością, szacunkiem, poszanowanie, poważanie kogoś lub czegoś połączone z troskliwością, a nawet uwielbieniem. Zatem inaczej jest to cześć, poszanowanie, pieczołowitość. Innymi słowy pietyzm to wielka

ludzkie zwłokami nie są wątpliwości nie ma, zatem nie można ich traktować równoważnie, co nie zmienia faktu, że nadal stanowią pewną zdematerializowaną pozostałość po człowieku żywym. To z kolei każe je traktować z pełnym pietyzmem. Ta oczywistość ulega jednak zachwianiu w obliczu nowych metod pochówku, czy oddania pamięci zmarłemu we współczesnym świecie. Można chociażby wymienić wspominane przez P. Morcińca przetwarzanie popiołów ludzkich w diamenty, mieszanie popiołów z farbą i malowanie obrazów, które następnie mają być wyrazem znaku pamięci o zmarłym. Takie zabiegi poddają w wątpliwość współczesne rozumienie statusu zwłok, jako pozostałości po osobie[21]. Na pietyzm ukierunkowany jest personalizm chrześcijański (J. Martin, E. Mounier, E. Stein, J. Tischner, K. Wojtyła). Ukształtowany pod wpływem nauk św. Tomasza z Akwinu, traktował człowieka jako istotę stworzoną na obraz i podobieństwo boże, składającą się z duszy i ciała[22]. Z tego poglądu wypływa konieczność szczególnej uwagi na zachowanie pietyzmu wobec zwłok.

5.2. Pietyzm a dualizm ciała

Już od czasów starożytnych pokutują skutki dualistycznego rozumienia natury człowieka w kontekście tego, co dzieje się z ciałem człowieka po śmierci. W starożytności próbowano za pomocą dualizmu wyjaśnić nie tylko śmierć, lecz także nawet sen[23]. Koncepcja duszy, która jest tchnieniem i ruchem, wychodzącym z ciała po śmierci, przetrwała całe wieki. Ta koncepcja wyrażona w dualizmie neoplatońskim i hilemorfizmie, pochodzi z wieków średnich i stała się podstawą teologii scholastycznej (VIII-XV wek). Według Arystotelesa każdy organizm zbudowany jest z materii (ciała) i formy (duszy). Ta ostatnia nadaje życie tej pierwszej[24]. Kontynuatorem tego myślenia był Tomasz z Akwinu, na którego nauki powoływały się sobór viennejski (1311-1312) oraz sobór laterański V (1512-1517)[25]. Z kolei czasy nowożytne przyniosły już podział na dualizm (Descartes) i monizm (Spinoza). Ten ostatni

dbałość o coś, rzadziej o kogoś, wynikająca z głębokiego szacunku dla tej rzeczy lub osoby. Por. http://www.edupedia.pl/words/index/show/485153_-pietyzm.html (dostęp: 07.08.2017 r.) fr. piétisme, od łac. pietas pobożność-głęboki szacunek do czegoś, poszanowanie połączone z wielką dbałością: zrobić coś z pietyzmem, odnosić się do czego z pietyzmem, traktować coś z pietyzmem, mieć, żywić pietyzm dla czego, wobec czegoś.

[21] Ibidem…, s. 77.

[22] Por. Guzek K., *Nieudzielalność osoby ludzkiej jako jedna z podstaw personalizmu chrześcijańskiego,* Kultura – Media – Teologia 2010, nr 2, s. 152-158. Por również Tworkowska A., *Implikacje prawne i społeczno-kulturowe*…op. cit., s. 43.

[23] Por. Chyrowicz B., *Spór o poprawienie natury ludzkiej*, (w:) *Etyka i technika w poszukiwaniu ludzkiej doskonałości*, red. Chyrowicz B., TN KUL, Lublin 2004, s. 47-61.

[24] Por. Piegsa J., *Człowiek – istota moralna t. III*, Opole 2000, s. 118.

[25] Por. *Papieska Rada Cor Unum. Niektóre kwestie etyczne odnoszące się do ciężko chorych i umierających z dnia 27 lipca 1981 r*., (w:) *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. Szczygieł K., Tarnów, Biblos 1998, s. 437-452.

dzielił się na monizm spiritualistyczny (Bergson) i monizm materialistyczny (Marx)[26]. Ale dopiero w XX wieku zaczęto otwarcie odmawiać ludzkim embrionom osobowej godności, a zaczęto przyznawać ją nawet zwierzętom[27]. To doprowadziło do postępującej instrumentalizacji embrionu ludzkiego, co przekłada się na sposób ich traktowania po poronieniu[28].

6. Depersonifikacja zwłok płodowych – kazus niemiecki

Coraz częściej zdaje się słyszeć głosy o postępującej instrumentalizacji zwłok człowieka i ich depersonifikacji[29]. Najlepiej problem pochówku abortowanych płodów widoczny jest w Niemczech gdzie zauważono, że płody poronione są utylizowane wraz z pozostałymi odpadami medycznymi, a następnie spopielane i chowane w urnie zbiorowej. Z kolei płody o masie powyżej 1000 gramów były chowane do oddzielnych trumien wraz z osobami dorosłymi, celem uniknięcia ewentualnych roszczeń ze strony rodziców, chociaż takie rzadko miały miejsce, nie wspominając już o jakimkolwiek zainteresowaniu losem poronionych zwłok płodowych bez względu na okres ciąży[30]. Taka sytuacja dawała wielokrotnie sposobność do wykorzystywania materiału zwłok płodowych do celów naukowo-badawczych. Z czasem krytyka takich praktyk wymusiła konieczność wydawania aktu zgonu dla martwo urodzonych lub poronionych płodów o wadze powyżej 500 gramów, które traktowano, jako ludzi martwo urodzonych (Totgeburt). To wiązało się z koniecznością organizacji pogrzebu, jednak bez uprzedniego odnotowania wpisu do księgi urodzeń. Tym samym dochodziło do sytuacji grzebania ciał płodów, które z prawnego punktu widzenia nigdy się nie urodziły (nieważne czy było to urodzenie żywe, czy martwe)[31]. Martwo urodzone płody były traktowane, jako Fehlgeburt, czyli bez oznak życia, którym nie przysługiwał obowiązek pogrzebowy, a tym samym kwalifikowane były, jako odpady medyczne szczególnego rodzaju[32]. W tym wypadku K. Baumgartner wspomina o użyciu terminu ethischer Abfall – etycznych odpadów, nazywając tak wyznaczanie granicy masy poronionych zwłok płodowych, jako wyznacznika należnego po-

[26] Por. Gierer A., *Die Physik, das Leben und die Seele*, München- Zürich, 1985, s. 7.
[27] Por. Duchliński P., *Antropologiczne i metafizyczne przesłanki w bioetyce*, (w:) *Bioetyka personalistyczna* red. Biesaga T., Kraków 2006, s. 31-60.
[28] Por. Rauschen H.T., *Gesetliche Regelungen zum Schwangerschaftsabbruch be vermuteter Schädigugung des ungeborenen Kindes*, (w:) *Deutsche Bischofskonferenz, Jedes Kind ist liebenswert. Leben annehmen statt auswählen*, Bonn-Hannover 19997, s. 22.
[29] Por. Lafontaine C., *La marchandisation de la vie humaine à l'ère de la bioéconomie*, Paris 2000, passim.
[30] Por. Chazan B., *Transplantacja komórek, tkanek i narządów w świetle obowiązującego prawa na tle rozwiązań przyjętych przez Radę Europy i ustawodawstwa innych krajów*, Palestra, nr 5/6, 1998.
[31] Por. Schenk S., *Die Totensorge – ein Persönlichkeitsrecht. Zivilrechtliche Untersuchung de Verfügungsbefugnis am toten menschlichen Körper*, Hamburg 2007, s. 55.
[32] Morciniec P., *Etyka personalistyczna*…, s. 167.

chówku[33]. W sprawie zwłok płodowych dzieci nienarodzonych wypowiedział się również kościół katolicki w Instrukcji *Donum Vitae*: „zwłoki embrionów lub płodów ludzkich, pochodzące z dobrowolnego lub niedobrowolnego przerywania ciąży, powinny być uszanowane tak, jak zwłoki innych istot ludzkich. W szczególności nie mogą być przedmiotem okaleczenia i sekcji zwłok, jeśli nie stwierdzono ich śmierci oraz bez zgody rodziców lub matki […]. Tak w przypadku martwych płodów, jak i zwłok osób dorosłych, jakakolwiek praktyka handlowa musi zostać uznana za niegodziwą i powinna zostać zabroniona”[34].

7. Podmiotowość zwłok płodowych

Dopóki warunkiem *sine qua non* osobowości jest podmiotowość, należy dążyć do oderwania od siebie tych dwóch pojęć, co w pewnym zalążkowym ujęciu zostało już po części dokonane[35].

Jak zauważa słusznie T. Pietrzykowski „o traktowaniu każdej istoty ludzkiej jako podmiotu prawa – jak się zdaje – przeważają przede wszystkim racje moralne”[36]. W tym miejscu zatem kluczowe staje się znaczenie semantyczne moralności w ujęciu wykładni języka specjalistycznego psychologii[37]. W kontekście naszych rozważań wspomniane kryteria można przedłużyć na okres *post mortem*. Problem jednak pojawia się w przypadku kryteriów psychologicznych, filozoficznych i etycznych, które mają służyć do oceny człowieczeństwa, a tym samym nadania przymiotu godności[38]. Są to chociażby posiadanie przymiotów osoby, która ma być świadoma

[33] Obecnie zwłoki płodów poronionych bez względu na masę przy poronieniu, można pochować w grobie rodzinnym, w oddzielnym grobie, lub we wspólnej mogile przeznaczonej właśnie tylko dla takich płodów. Por. P. Morciniec, *Etyka personalistyczna*…, s. 169.

[34] DV I, 4.

[35] Tokarczyk R.A., *Istota i komparatystyka europejskich i azjatyckich uwarunkowań systemów ochrony praw człowieka.* (w:) *Azjatyckie systemy ochrony praw człowieka*. *Inspiracja uniwersalna -uwarunkowania kulturowe -bariery realizacyjne*. red. Jaskiernia J., Spryszak K.. Toruń 2016, s. 13.

[36] Por. Pietrzykowski T., *Podmiotowość prawna - ujęcie teoretyczne.* (w:) *O czym mówią prawnicy, mówiąc o podmiotowości*. Katowice 2015, passim.

[37] „Moralność stanowi system wzajemnie powiązanych wartości, norm, praktyk, instytucji, technologii oraz tożsamości osobistych nakierowanych na ograniczenie ludzkiego egoizmu i urzeczywistnienie współpracy międzyludzkiej tak, by życie w społeczeństwie mogło być możliwe”. Por. Piekarczyk S., *Wielokierunkowa nieostrość w sądowym stosowaniu prawa. Intencja prawodawcy a dyskrecjonalność sędziowska – antynomia czy kongruencja?* (w:) *Klauzule generalne w prawie krajowym i obcym*. red. L. Zacharko, Katowice 2016, s. 169-180 oraz cytowana tam literatura m. in. Haidt J., *Morality*. „Perspectives of Psychological Science” 2008, no. 3, s. 70 oraz tenże, *Moral foundations theory*. w: *The righteous mind. Why good people are divided by politics and religion*. New York 2012, s. 225.

[38] Z pespektywy etycznej warto jeszcze raz zastanowić się z czego wypływa wyrażony w Konwencji bioetycznej zakaz komercjalizacji ciała ludzkiego. Można go wyinterpretować z pewnych podstawowych „niezbywalnych” (również przez samego uprawnionego) praw. Jednym z nich jest prawo do zachowania własnej podmiotowości, w tym również tej moralnej, co wynika z samego bycia człowiekiem. W tym katalogu mieści się również prawo do integralności fizycznej własnego ciała, co implikuje zakaz zbywania własnych organów nawet z własnej nieprzymuszonej woli, a nawet ich dobrowolne oddanie w przypadku, gdyby miałoby to stanowić zagrożenie życia dawcy. Jak podaje T. Pietrzykowski za H. Arendt najbardziej

posiadania zdolności do ich rozwinięcia[39]. Wprowadzane jest również pojęcie tzw. rodziny ludzkiej lub *hominem causa*. Nadanie zatem pełnej podmiotowości prawnej zwłokom ludzkim tylko ze względu na fakt, iż stanowią one zdepersonifikowaną pozostałość po człowieku żywym wydaje się być chybione. Może to w konsekwencji prowadzić do błędnych założeń aksjologicznych, w których pewne wartości trzeba by było przypisać również martwemu człowiekowi, co może prowadzić w konsekwencji do sytuacji absurdalnych. Przykładem może być chociażby nadanie niektórych praw, wolności i obowiązków przynależnym osobom żywym, czy nawet pewnych roszczeń moralnych względem innych osób[40]. Mogłoby to oznaczać zarazem konieczność nadawania pewnych praw i obowiązków związanych z prawem spadkowym, rodzinnym, alimentacyjnym, czy zobowiązań osoby zmarłej[41].

Według semantyki pojęcie „człowiek" należy rozumieć jako zbiór desygnatów, których wspólną cechą jest cecha genetyczna. Zatem takie desygnaty jak embrion, zygota czy płód, z racji swej cechy genetycznej, generowanej z czysto biologicznej podstawy, będą przynależeć do zbioru tworzącego pojęcie człowiek. Jak wskazuje U. Zarosa[42] cecha, którą najbardziej powinniśmy brać pod uwagę w niniejszych rozważaniach na temat rzeczywistej podmiotowości embrionu ludzkiego – co przekłada się na sposób jego traktowania – jest cecha potencjalnego odczuwania cierpienia, czyli „możliwość rozwinięcia bądź przywrócenia właściwości, jaką jest zdolność do odczuwania bólu i/lub przyjemności (zdolność do stania się istotą posiadającą interesy). Za podmiot moralny powinniśmy zatem uznać nie tylko istoty, które aktualnie są zdolne do odczuwania bólu i/lub przyjemności, ale także istoty, które aktualnie nie mają takiej zdolności, ale mogą ją rozwinąć w przyszłości (np. zygoty), które są jej tymczasowo pozbawione, ale posiadały ją wcześniej i będzie można ją

bezpośrednio wyraz znajduje ono w art. 6 Powszechnej Deklaracji praw Człowieka, zgodnie, z którym „każdy człowiek ma prawo do uznania wszędzie jego osobowości prawnej". Por. Pietrzykowski T., *Ludzkie niezbyt ludzkie, esej o podmiotowości prawnej i wyzwaniach XXI wieku*. Katowice 2017, s. 37. Por. Konwencja bioetyczna – Konwencja o ochronie prawa człowieka i godności istoty ludzkiej wobec zastosowań biologii i medycyny przyjęta przez Komitet Ministrów w dniu 19 listopada 1996 r., 4 kwietnia 1997 r. z inicjatywy Rady Europy uchwalona została w Oviedo Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Godności Istoty Ludzkiej wobec Zastosowań Biologii i Medycyny - inaczej Konwencja o Prawach Człowieka i Biomedycynie (Europejska Konwencja Bioetyczna). Zob. tekst konwencji wraz protokołami dodatkowymi dostępny na stronie: http://conventions.coe.int/Treaty.html (dostęp na dzień: 25.09.2016 r.)

[39] Por. Pietrzykowski T., *Ujarzmienie Lewiatana…*, s. 139.

[40] Nie mniej jednak z takimi sytuacjami mieliśmy już do czynienia w historii, za przykład niech posłuży chociażby zwłoki Jeremiego Benthama, który podczas glosowania w parlamencie angielskim były sprowadzane (Jeremy Bentham, obecny, bez prawa głosu).

[41] Por. Haberko J., *Prywatność pacjenta a sprzeciw na pobranie komórek, tkanek i narządów mortis causa*, Państwo i Prawo 2014, z. 3.

[42] U. Zarosa, *Etyczna podmiotowość zwierząt - uzupełnienie do P. Singera*, tekst dostępny na stronie: http://etykapraktyczna.pl/blog/etyka-ekologiczna/moralna-podmiotowo%C5%9B%C4%87/etyczna-podmiotowo%C5%9B%C4%87-zwierz%C4%85t-uzupe%C5%82nienie-do-p-singera (dostęp na dzień 12.05.2017 r.)

przywrócić po jakimś okresie jej nieobecności”[43]. Nie do końca można w tym wypadku zastosować również tzw. argument z zastępowalności[44], który zdaniem U. Zarosy można stosować do etyki wobec zwierząt, czyli istot z drugiej grupy wg Singlera. W tym momencie muszę stwierdzić, że bardziej przemawiająca jest wspominana przez U. Zarosę[45] ów „zdolność do stania się istotą posiadającą interesy”, gdyż w takich kategoriach embrion należy traktować. Przytaczając przykłady z „rybami bez świadomości”, czy noworodkami w śpiączce trwającej 3 miesiące, które nie mają świadomości planowania na przyszłość swoich zamiarów w umyśle, wydają się one chybione w stosunku do perspektywy interesu. Embrion może nie posiadać uczuć, samoświadomości istnienia, ale posiada interes (a już na pewno posiada go w kontekście prawnym, czego odwzorowaniem jest konstrukcja nasciturusa, która ów interes ma chronić, aż do dnia jego żywych narodzin)[46].

To z kolei powoduje mylne wyobrażenie takiego konceptu, o czym wspomina chociażby T. Pietrzykowski, sugerując próby nadawania częściowej podmiotowości zwłokom[47]. Zwłoki bowiem, podobnie jak zwierzęta, stają się obiektem zobowiązań moralnych pozostałych ludzi względem nich. Tak jak ludzie są winni zwierzętom pewne zobowiązania moralne (np. zakaz znęcania się), podobnie ludzie żywi względem ciał osób zmarłych winni są pewien sposób postępowania nacechowany pietyzmem. Co prawda nie można nadać pewnych praw i obowiązków zwłokom ludzkim względem innych osób, ale same zwłoki z racji swego szczególnego statusu ontycznego (zdepersonifikowana osoba ludzka)[48], są przedmiotem, wobec których pozostałe osoby mają szczególne obowiązki prawno-moralne (konieczność pogrzebania, zachowanie pietyzmu wobec nich itd.)[49]. Podobna sytuacja tyczy się zwierząt, które same nie mogą stanowić podmiotów w sensie prawnych w świecie

[43] ibidem

[44] W skrócie polega on na tym, że pewną ilość stworzeń, którym odbieramy życie, zastępujemy taką samą, a nawet większą ilością stworzeń, którym zapewnimy równie komfortowe warunki bytowe. Por. Zarosa U., *Etyczna podmiotowość zwierząt - uzupełnienie do P. Singera*, tekst dostępny na stronie: http://etykapraktyczna.pl/blog/etyka-ekologiczna/moralna-podmiotowo%C5%9B%C4%87/etyczna-podmiotowo%C5%9B%C4%87-zwierz%C4%85t-uzupe%C5%82nienie-do-p-singera (dostep na dzień 12.05.2017 r.)

[45] Por. Zarosa U., *Etyczna podmiotowość zwierząt - uzupełnienie do P. Singera*, tekst dostępny na stronie: http://etykapraktyczna.pl/blog/etyka-ekologiczna/moralna-podmiotowo%C5%9B%C4%87/etyczna-podmiotowo%C5%9B%C4%87-zwierz%C4%85t-uzupe%C5%82nienie-do-p-singera (dostęp na dzień 12.05.2017 r.)

[46] Armstrong S.J., Botzler R.G., Routledge L., red., *The Animal Ethics Reader*. 2nd Edition, Oxon 2008, s. 77. 2. Jacquette D., *Two Kinds of Potentiality: a Critique of McGinn on the Ethics of Abortion,* (w:) Journal of Applied Philosophy, Vol.18, No.1, 2001

[47] Pietrzykowski T., *Podmiotowość prawna - ujęcie teoretyczne.* (w:) *O czym mówią prawnicy, mówiąc o podmiotowości*. Katowice 2015

[48] Na temat podmiotowości por. również Pilarz Ł.B., *Granice podmiotowości w etyce personalnej w świetle możliwości współczesnej transplantologii,* (w:) *Filozofia wobec dylematów współczesności* red. Maciąg K., Wiatr P., Lublin 2016.

[49] Por. Ł. B. Pilarz, *Godność człowieka w okresie post mortem – ujęcie prawno-filozoficzne,* (w:), *Wokół wartości dobra – filozofia o moralności i sprawach państwa*, red. Bałękowski K., Wiatr P., Lublin 2016, s. 20-33,

rzeczywistym, ale wobec których inne podmioty są winne pewne zobowiązania moralne[50]. To swoje przełożenie znajduje w konstrukcjach prawa rzeczowego, w których zwierzęta i zwłoki ludzkie posiadają podobny status. Zatem z jednej strony nie można ich uznać za osoby i podmioty prawa, ale z drugiej nie są one rzeczami lub inaczej – są rzeczami szczególnego rodzaju, wobec których stosujemy odpowiednio przepisy dotyczące rzeczy. Ma to swoje konotacje wynikające z filozofii i teologii moralnej[51]. Szerzej w tej materii wypowiada się P. Morciniec, omawiając z punktu widzenia etyki personalistycznej ich status. Zwłoki traktujemy jako pozostałość nośnika osoby ludzkiej, w swej materii substancjalnej, bez względu na postać w jakiej je zastaniemy (zwłoki w całości, rozkawałkowane, w dużym stopniu zniszczenia w zaawansowanym procesie rozkładu, czy w końcu ich postać zdematerializowana w postaci prochów)[52]. To z kolei rodzi kolejne wątpliwości w doktrynie odnośnie uzależnienia postaci, w jakiej znajdują się zwłoki, od sposobu ich traktowania z odpowiednim stopniem pietyzmu. Stopień zdematerializowania zwłok może prowadzić do pewnej stopniowalności zachowania pietyzmu wobec nich.

8. Podstawy moralne działań na zwłokach

Podstawy moralne działań na zwłokach ludzkich można wydzielić w dwie grupy, określając ich ostateczny cel ukierunkowany na dobro lub zło. Te pierwsze dotyczą wszelkiej ingerencji w cielesność, mające na celu pobieranie komórek, tkanek i narządów do celów terapeutycznych (głównie transplantacyjnych), naukowych (lecz nie w każdym przypadku), dydaktycznych, nauczania anatomii oraz wszelkie inne działania, które nacelowane są na osiągnięcie efektu terapeutycznego i leczenia chorób. Po drugiej stronie znajdują się wszelkie te działania, które nacechowane są moralnie negatywnie. W tym miejscu należy wymienić niektóre eksperymenty medyczne, których wykonanie nie musi konieczne być związane z wykorzystaniem zwłok i szczątków ludzkich, co nie jest warunkiem *sine qua non* ich poprawnej metodologii i otrzymanych wyników. Przykładem najczęściej wymienianym w literaturze przedmiotu są doświadczenia car-crash ze zwłokami (zachowanie się zwłok ludzkich podczas symulacji wypadku pojazdu mechanicznego), czy próby balistyczne ze zwłokami (badanie trajektorii lotu kuli w ciele człowieka przy ekspertyzach balistycznych). Te niewątpliwie mają na celu wprowadzenie elementu nowości w nauce kryminalistyki, jednak ostateczne sumaryczne dobro moralne przeliczone na korzyść moralną, jaka zostanie przyniesiona człowiekowi jest mniejsza, niż w przypadku korzyści leczniczych w medycynie. Negatywnie należy zdecydowanie odnieść się do działań, które nacelowane są przede wszystkim na komercyjne osiągnięcie zysku z wykorzystywania zwłok do różnych celów. W tym wypadku sztandarowym przykładem są ekspozycje artystyczne zwłok i szczątków ludzkich podczas wystaw anatomicznych. Taka ingerencja w martwe ciało człowieka powinna być oceniona

[50] P. Singer, *Etyka praktyczna*, przeł. A.Sagan, Warszawa 2003, s. 28.
[51] P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, PIW, Warszawa 2004, s. 55.
[52] Por. Morciniec P., *Pietyzm wobec ludzkich zwłok. Tradycje kulturowe – przesłanki teologiczne i moralne,* (w:) Dola K., Widok N., *Crux Christi – spec nostra,* wyd. św. Krzyża, Opole 2007, passim.

wybitnie negatywnie. Zapewne podstawowym punktem odniesienia, który będzie nam stopniował możliwość ingerencji w integralność zwłok i szczątków ludzkich jest cel działania oceniony uprzednio moralnie. Zatem dowolność w traktowaniu zwłok i szczątków ludzkich powinna być wytyczona w optyce działań moralnie dobrych bądź złych. To z kolei kształtuje w nas wyrażanie silnego bądź słabego pietyzmu względem tychże zwłok. Nie ulega jednak wątpliwość, że ów pietyzm zawsze powinien być obecny podczas czynności ingerujących w integralność zwłok i szczątków ludzkich. Inaczej znów będziemy świadkami powtórzenia historii z czasów medycyny w służbie nazizmu[53]. O tym pisał już chociażby M. Semkow, porównując działania pewnych lekarzy w służbie nazizmu do współczesnych nam działań Günthera von Hagensa[54].

[53] Komercjalizacja ciała ludzkiego i jego wykorzystanie na skalę przemysłową było również przedmiotem postępowania przed Międzynarodowym Trybunałem Wojskowym w Norymberdze. Przedmiotem procedowania byli również lekarze, którzy bądź zmuszeni, bądź tym bardziej z własnej woli i chęci sławy i kariery stali na usługach III Rzeszy. Tym samym mocno zaangażowali się w proceder Holocaustu i działań eugenicznych, wykorzystując je do kariery bądź własnych celów. Przykładem może być niemiecki neurolog Hallervorden, który dzięki swemu zaangażowaniu w akcji T4. W latach 1939-1944 w III Rzeszy realizowano program Akcja T4, którego celem było wyeliminowanie „życia niewartego życia". Lekarze i pielęgniarki mordowali ludzi chorych na schizofrenię, osoby niepoczytalne lub mające wrodzone zaburzenia rozwojowe. Tylko w latach 1940-1941 zabito ponad 70 tys. chorych. Techniki eksterminacji użyte podczas tej akcji wykorzystywano później w obozach koncentracyjnych. Jednym z lekarzy uczestniczących w programie był Julius Hallervorden. Większość preparatów anatomicznych mózgów, które badał, pochodziła od ofiar akcji. Wszystkie teksty upamiętniające Hallervordena pomijały jego faszystowski epizod. Dopiero w 1989 r. zakwestionowano etyczną postawę lekarza. W wykładzie dr Spatza, psychiatry dziecięcego można przeczytać: „(…) Trzeba być człowiekiem wielkiego ducha, by zapomnieć o swoim naturalnym prawie do szczęścia i dać się żywcem pogrzebać w takim przybytku cierpienia. To sprzeczne z natura i moralnie niedopuszczalne, żeby cale pokolenia młodych i zdrowych ludzi starzały się i doglądały losu nieuleczalnie chorych idiotów i szaleńców. To poświęcenie służy jedynie temu, aby podtrzymać i przedłużyć egzystencję pozbawioną życia. Nie sądźmy, że ci ludzie odczuwają chęć do życia. Nie mają przecież oni nawet świadomości własnej egzystencji. Trwają, ponieważ brak im krytycznego umysłu i przyzwyczaili się do swojej krytycznej sytuacji. Medycyna nie zna sposobu, aby ich wyleczyć, lub chociaż częściowo polepszyć ich stan. Zwracamy się do miłosiernego losu, aby wyswobodził te pożałowania godne istoty z egzystencji pozbawionej życia. To okrutne, że martwych, niczym żywe trupy trzyma się w ośrodkach aż do późnej starości, w pełnym obłąkaniu, wciąż z tymi samymi szalonymi myślami.(…) i tak całymi latami, aż do śmierci, nieustannie na poziomie świadomości właściwej zwierzętom. żaden rozsądny człowiek nie może odmówić tym istotom prawa do śmierci. Gdziekolwiek rzuci nas los, jakiekolwiek miejsce zostało nam przeznaczone, przeżyją tylko najsilniejsi, wszystko co słabe musi ulec zagładzie. My ludzie popełniliśmy straszny grzech przeciwko temu prawu naturalnej selekcji, nie tylko chroniliśmy niepotrzebne były, ale pozwoliliśmy się im rozmnażać, a potomkowie tych chorych wyglądali odrażająco.". Por. *Dasein ohne Leben* (Egzystencja bez życia) https://www.youtube.com/watch?v=9fJlnAGdtYU (dostęp na dzień 12.05.2016 r.).

[54] Wg danych ze strony plastynarium zwłok G. v. Hagensa za bilet wstępu trzeba zapłacić 30 euro. Ponadto istnieje możliwość całodziennego zwiedzana pomieszczeń i dokładnego zaznajomienia się z techniką preparatyki zwłok i samą metodą plastynacji.

9. Znaczenie dla nauki prawa

Traktowanie zwłok płodowych z należytą czcią i szacunkiem zależy od tego, czy są one w sensie prawnym postrzegane jako podmiot[55]. Jest to jednak odrębny problem od tego, czy płody in vivo posiadają prawo do życia. Na odrębność tych kwestii zwraca uwagę chociażby hiszpański Trybunał Konstytucyjny w sentencji z 1999 r., w której stwierdził, że „poczęty (zarodek – przyt. Ł.P.) niepostrzegany jest, jako podmiot prawa do życia, ale jego życie stanowi (wartość– przyt. Ł.P.) chronioną konstytucyjnie"[56]. W podobny sposób wypowiedział się również polski Trybunał Konstytucyjny: „Dopuszczenie wykorzystania płodów i embrionów niezdolnych do życia (takich, które nigdy się nie narodzą i nie rozwiną w osobę) w celach diagnostycznych, terapeutycznych i eksperymentalnych, pod warunkiem, że dzieje się to z poszanowaniem ich godności ludzkiej jest (…) dopuszczalne". Trybunał hiszpański w sposób jednoznaczny wypowiedział się w kwestii traktowania również tych embrionów, które nie zostały wszczepione do macicy (i tym samym nie mogą się poza jej środowiskiem dalej rozwijać w sposób prawidłowy). Chodzi tutaj o nieimplantowane preembriony, które nie mogą zostać uznane za osobę ludzką, a co z tego wynika – nie może im przysługiwać konstytucyjna ochrona życia[57]. Dla porządku wywodu warto wspomnieć za J. Kapelańską–Pręgowską, że w obecnym stanie prawnym Królestwa Hiszpanii obowiązuje ustawa z dnia 26 maja 2006 r. o technikach wspomaganej ludzkiej prokreacji, gdzie w art. 11 ust. 5 ustawodawca hiszpański wyjaśnił, że za preembrion (termin nie znany polskiemu porządkowi prawnemu), należy rozumieć „embrion in vitro składający się z grupy komórek powstałych z podziału komórki jajowej w okresie od momentu zapłodnienia do 14 dni później"[58].

10. Podsumowanie

W poglądach doktryny można spotkać wypowiedzi, które potwierdzają niezaprzeczalny związek prawa, medycyny i bioetyki w rzeczonym zakresie. Za przykład nich posłużą wypowiedzi R. Tokarczyka („bioprawo nie może pozostawać w sprzeczności

[55] Por. Tokarczyk R.A., *Tezy i hipotezy o przedmiocie biojurysprudencji i bioprawa*, Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, Lublin – Polonia, Sectio G – Ius 1999, vol. XLVI, s. 100. Podobnie Twardowski T., Michalska A., *Dylematy współczesnej biotechnologii z pespektywy biotechnologa i prawnika*, Toruń 2000, s. 231.

[56] Por. Sentencia 116/1999, Boletin oficial del Estado (Official Gazette), 08.07.1999, s. 67-80.

[57] Ibidem…, s. 67.

[58] Por. Ley 14/2006 de 26 mayo, Sobre Tecnicas de Reproduccion Humana Asistida. Z resztą sprawy dotyczące wykorzystywania post mortem tzw. preembrionów były przedmiotem również procedowania przez Europejskim Trybunałem Praw Człowieka. Por. np. wyrok w sprawie Evans przeciwko Wielkiej Brytanii z dnia 10 kwietnia 2007 r. , skarga nr 6339/05. „Skarżąca p. Evans, została podpisana operacji usunięcia jajników na skutek stwierdzenia w nich guzów. Przed zabiegiem ona i jej narzeczony zdecydowali się na pobranie komórek jajowych, tak aby mogły zostać w przyszłości wykorzystane do zainicjowania ciąży. Niedługo potem narzeczeni rozstali się, a H. Jonson poinformował klinikę o wycofaniu zgody na wykorzystanie embrionów, co oznaczało konieczność ich zniszczenia. Skarżąca zwróciła się do sądu pierwszej instancji o wydanie nakazu przywrócenia zgody danej przez partnera". Cyt. Za J. Kapelańską – Pręgowska, *Prawne i bioetyczne aspekty…*, s. 175.

z prawami człowieka i prawem międzynarodowym"), z kolei N. Lenoir i B. Mathiew, że „prawo biomedyczne (bioetyczne) znajduje się w sercu praw człowieka". Z kolei A. Shapira[59] twierdzi, że „biomedyczne prawa człowieka" powinny być używane dla określenia praw człowieka dotyczących jego życia, śmierci, zdrowia i choroby[60]. Dotyczy to niewątpliwie również należytego traktowania zwłok, w tym zwłok płodowych. Jest to zagadnienie, które powinno być przedmiotem zainteresowania zarówno medyków (przede wszystkim), ale również etyków i prawników. Nie ulega wątpliwości, że we współczesnym świecie jesteśmy świadkami postępującej instrumentalizacji i technicyzacji zwłok i szczątków ludzkich. Niektóre z tych działań mogą być chwalebne, jednak większość z nich wydaje się być nacechowana moralnie negatywnie. Bez względu na to, podstawowym kryterium oceny w takich wypadkach powinna stać się forma zachowania pietyzmu wobec martwego ciała człowieka.

Literatura

Armstrong S.J., Botzler R.G., Routledge (red.), *The Animal Ethics Reader*, Oxon, 2008.

Becchi P., *Von der Organallokation als ethisches Problem zur Organallokation als juristisches Problem, in: Organallokation. Ethische und rechtliche Fragen*, red. Becchi P., Basel 2004.

Beier K., *The Ethical and legal Regulation of human Tissue and Biobank Research in Europe*, Getynga 2011.

Beylevend D., Brownsword R., *My body, my body parts, my property*, Health Care Analysis, 2000, nr 2.

Bockenheimer-Lucius G., *Zum Umgang mit dem menschlichen Leichnam in der Medizin*, (w:) *Tod und toter Korper. Der Umgang mit dem Tod und der menschlichen Leiche am Beispiel der klinischen Obduktion*, Gross D., Esser A., Knoblauch H., Tag B., Kassel 2007.

Breczko A., *Podmiotowość prawna człowieka w warunkach postępu biotechnologicznego*, Białystok 2011.

Bysiek A. *Problemy etyczne w chirurgicznym leczeniu bliźniąt syjamskich*. Bioetyczne Zeszyty Pediatrii 2005; 2: 89-95.

Bysiek A., *Bliźnięta syjamskie*. (w:) *Wybrane zagadnienia z chirurgii dziecięcej* red. Grochowski J. Wydawnictwo fundacji „O Zdrowie Dziecka", Kraków 1999.

Chazan B., *Transplantacja komórek, tkanek i narządów w świetle obowiązującego prawa na tle rozwiązań przyjętych przez Radę Europy i ustawodawstwa innych krajów*, Palestra, nr 5/6, 1998.

Duchliński P., *Antropologiczne i metafizyczne przesłanki w bioetyce*, (w:) Bioetyka personalistyczna red. Biesaga T., Kraków 2006.

Gierer A., *Die Physik, das Leben und die Seele*, München- Zürich 1985.

Guzek K., *Nieudzielalność osoby ludzkiej jako jedna z podstaw personalizmu chrześcijańskiego,* Kultura – Media – Teologia 2010, nr 2, s. 152-158.

[59] Por. A. Shapiro, Biomedical law: *The aims and limits of regulating biomedical science and technology* (w:) C.M. Mazzoni (red.), *Ethics and Law in Bioological Reaserch*, Hague 2002, s. 75.
[60] Por. N. Lenoir, B. Mathiew, *Les normes internationales de la bioehique*, Paryż 2004, s. 54.

Haberko J., *Prywatność pacjenta a sprzeciw na pobranie komórek, tkanek i narządów mortis causa*, Państwo i Prawo 2014, z. 3.

Jacquette D., *Two Kinds of Potentiality: a Critique of McGinn on the Ethics of Abortion*, (w:) Journal of Applied Philosophy, Vol.18, No.1, 2001.

Kapelańska-Pręgowska J., *Prawne i bioetyczne aspekty testów genetycznych*, Warszawa 2011

Kongregacja Nauki Wiary. Instrukcja dotycząca niektórych problemów bioetycznych Dignitas personae z dnia 20 września 2008 r. (w:) *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. Szczygieł K., Tarnów, Biblos 1998.

Lafontaine C., *La marchandisation de la vie humaine à l''ère de la bioéconomie*, Paryż 2000.

Lenoir N., Mathiew B., *Les normes internationales de la bioehique*, Paryż 2004.

Matczak M., *Interpretacja prawnicza w świetle semantyki Kripkego-Putnama*, państwo i Prawo, 6/2008.

Mohan H., Chhabra S., Handa U., *Fetus-in-fetu: a rare entity*. Fetal Diagn. Ther. 2007; 22: 195-7.

Morciniec P., *Bioetyka personalistyczna wobec zwłok ludzkich*, Opolska Biblioteka Teologiczna, Opole 2009.

Morciniec P., *Komercjalizacja ciała – komercjalizacją organów. Perspektywa bioetyczna*, (w:) *Transplantacje. Spór o dar*. red. Chyrowicz B., Etyka i technika. Prace Wydziału Filozoficznego 110, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II 2011.

Morciniec P., *Nekrodiamenty czy plastynaty? Bioetyka przyszłości wobec martwego ciała*, (w:) *Historia i przyszłość bioetyki*. Tom dedykowany ks. Prof. Krzysztofowi Szczygłowi okazji 80-lecia urodzin, red. Brusilo J., Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie 2009.

Morciniec P., *Pietyzm wobec ludzkich zwłok. Tradycje kulturowe – przesłanki teologiczne i moralne*, (w:), *Crux Christi – spec nostra,* red. Dola K., Widok N., Opole 2007.

Müller R., *Die kommerzielle Nutzung menschlicher Körpersubstanzen. Rechtliche Grundlagen und Grenzen*, Berlin 1997.

Papieska Akademia Nauk. Deklaracja o sztucznym przedłużaniu życia i dokładnym ustaleniu mementu śmierć z dnia 21 października 1985 r. (w:) *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. Szczygieł K., Tarnów 1998.

Papieska Rada Cor Unum. Niektóre kwestie etyczne odnoszące się do ciężko chorych i umierających z dnia 27 lipca 1981 r., (w:) *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. Szczygieł K., Tarnów 1998.

Piechowiak M., *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin1999.

Piegsa J., *Człowiek – istota moralna t. III*, Opole 2000.

Pietrzykowski T., *Podmiotowość prawna - ujęcie teoretyczne.* (w:) *O czym mówią prawnicy, mówiąc o podmiotowości*. Katowice 2015.

Pilarz Ł.B., *Granice podmiotowości w etyce personalnej w świetle możliwości współczesnej transplantologii*, (w:) *Filozofia wobec dylematów współczesności* red. Maciąg K., Wiatr P., Lublin 2016.

Pilarz Ł.B., *Godność człowieka w kulturze islamu* (w:), *Ludzie nauki – prezentacja tematyki badawczej i przeglądowej Cz. II*, red. Olkiewicz M., Drewniak M., Waleńczów 2016.

Pilarz Ł.B., *Godność człowieka w okresie post mortem – ujęcie prawno-filozoficzne*, (w:) *Wokół wartości dobra – filozofia o moralności i sprawach państwa*, red. Bałękowski K., Wiatr P., Lublin 2016.

Plöchl G., *Organentnahme aus Leichen*, (w:) *Ware Mensch. Rechtsprobleme der medizinischen und kommerziellen Verwertung von Teilen des menschlichen Körpers*, red. G. Plöchl, Wiedeń 1996.

Rauschen H.T., *Gesetliche Regelungen zum Schwangerschaftsabbruch be vermuteter Schädigugung des ungeborenen Kindes*, (w:) *Deutsche Bischofskonferenz, Jedes Kind ist liebenswert. Leben annehmen statt auswählen*, red. Rauschen H.T., Bonn-Hannover 1997.

Roth C., *Eigentum an Körperteilen. Rechtsfragen der Kommerzialisierung des menschlichen Körpers*, Berlin - Heidelberg 2009.

Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 7 grudnia 2001 r. w sprawie postępowania ze zwłokami i szczątkami ludzkimi (Dz. U. nr 153, poz.1783 ze zm.).

Schenk S., *Die Totensorge – ein Persönlichkeitsrecht. Zivilrechtliche Untersuchung de Verfügungsbefugnis am toten menschlichen Körper*, Hamburg 2007.

Semków P., *Casus profesora Spannera*. (w:) *Medycyna na usługach systemu eksterminacji ludności w Trzeciej Rzeszy i na terenach okupowanej Polski*, Gnieźnieńskie Studia Europejskie, tom V, Poznań –Gniezno 2011.

Shapiro A., *Biomedical law: The aims and limits of regulating biomedical science and technology* (w:), *Ethics and Law in Bioological Reaserch*, red. Mazzoni C.M., Hague 2002.

Singer P., *Etyka praktyczna*, przeł. A.Sagan, Warszawa 2003.

Singer P., *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Warszawa 2004.

Sobański R., *Normatywność godności człowieka*, (w:) *Godność człowieka a prawa ekonomiczne i socjalne. Księga jubileuszowa wydana w piętnastą rocznicę ustanowienia Rzecznika Praw Obywatelskich*, red. Sobański R., Warszawa 2003.

Tokarczyk R.A., *Tezy i hipotezy o przedmiocie biojurysprudencji i bioprawa*, Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, Lublin – Polonia, Sectio G – Ius 1999, vol. XLVI.

Twardowski T., Michalska A., *Dylematy współczesnej biotechnologii z pespektywy biotechnologa i prawnika*, Toruń 2000.

Tworkowska A., *Implikacje prawne i społeczno-kulturowe śmierci człowieka, ze szczególnym uwzględnieniem problematyki ochrony dóbr osobistych,* Rozprawa doktorska, Białystok 2013.

Zarosa U., *Etyczna podmiotowość zwierząt - uzupełnienie do P. Singera*, http://etykapraktyczna.pl/blog/etyka-ekologiczna/moralna-podmiotowo%C5%9B%C4%87/etyczna-podmiotowo%C5%9B%C4%87-zwierz%C4%85t-uzupe%C5%82nienie-do-p-singera (dostęp na dzień 12.05.2017 r.).

Status ontyczny zwłok i szczątków płodowych w etyce personalistycznej

Streszczenie

Celem pracy jest próba filozoficznego określenia statusu ontycznego zwłok i szczątków ludzkich dla celów prawidłowej kwalifikacji prawnej w kontekście ich wykorzystywania we współczesnej medycynie i przemyśle funeralnym. We współczesnych czasach pojęcie zwłok i szczątków ludzkich w tym prochów uległo znacznej relatywizacji. Coraz częściej spotykamy się z próbami wykorzystywania zwłok do celów naukowych, dydaktycznych, ekspozycyjnych lub poszukiwania substytutów tradycyjnego pochówku.
Słowa kluczowe: zwłoki ludzkie, szczątki ludzkie, prochy ludzkie, status ontyczny

Paweł Nowicki[1]

Czym jest naturalizm – pojęcie naturalizmu w kontekście filozofii Charlesa Taylora

1. Wstęp

Mówiąc o naturalizmie, można mieć na względzie bardzo szeroki zakres problematyki, obejmujący wiele aspektów i dystynkcji pojęciowych. Można zaproponować wiele, często bardzo szczegółowych klasyfikacji. Z góry pomijając szereg drobiazgowych rozróżnień, chciałbym wskazać tylko na te, które w moim przekonaniu, zdają się istotne dla scharakteryzowania sposobu pojmowania naturalizmu przez Ch. Taylora. Pisząc o dominujących współcześnie trzech typach ludzkiej samowiedzy, autor wymienia: **naturalizm,** wciąż żywy **teizm** oraz romantycznej proweniencji **ekspresywizm[2].** Zatem naturalizm został wymieniony jako jeden z trzech najistotniejszych sposobów uzasadnienia moralności, ładu społecznego, formy stawiania pytań o sens życia indywidualnego. Celem mojego szkicu jest, po pierwsze, próba scharakteryzowania samego pojęcia naturalizmu, oraz po drugie, ukazania jak Taylor rozumie je, gdy posługuje się nim w kontekście swoich rozważań. To drugie zadanie jest znacznie trudniejsze i, jak się zdaje, wymaga oddzielnego studium. Zostaną zatem wskazane jedynie kierunki dróg myślowych Charlesa Taylora, pewne przyczynki do dalszej wyczerpującej analizy. Przedstawiona zostanie pewna propozycja klasyfikacji stanowisk, spośród których omówię tylko wybrane punkty, w każdym razie nie wszystkie spośród nich będę równie szczegółowo rozwijał. Zatem, zdając sobie sprawę, że terminowi naturalizm w różnych kontekstach nadaje się wiele różnych, niewspółmiernych znaczeń (jak np. rozumienie naturalizmu etyce Moore"a), pozwolę sobie na wstępie dokonać kategoryzacji, którą uważam za wystarczającą dla tego etapu analizy[3].

2. Proponowany podział sposobów pojmowania naturalizmu

Przyjmijmy wstępnie następujące rozróżnienie:

A. Naturalizm przedmiotowy, lub metafizyczny, od którego należy odróżnić
B. Naturalizm epistemologiczno-metodologiczny[4].

[1] aureliano3@interia.pl, doktorant, Wydział Socjologiczno-Historyczny, Instytut Filozofii, Uniwersytet Rzeszowski.

[2] Taylor Ch., *Immanentne kontroświecenie*, (w:) *Rozmowy w Castel Gandolfo* t. 2, Centrum Myśli Jana Pawła II – Wydawnictwo Znak, Warszawa-Kraków, 2010, s. 309-322.

[3] Bardzo wnikliwą i wieloaspektową analizę problemu naturalizmu znaleźć można w pracy Woleńskiego J., pt. *Naturalizm* [w:] *Panorama współczesnej filozofii*, red. Hołówka J., Dziobkowski B., PWN Warszawa 2016, s.31-55.

[4] Por. Janikowski W., *Naturalizm etyczny we współczesnej filozofii analitycznej*, wyd. Semper, Warszawa 2008, s. 32-38.

W obrębie naturalizmu przedmiotowego za istotne uznałbym wyróżnienie:

- A.1. Naturalizmu ontologicznego – kryptomaterializmu w opozycji do
- A.2. Supranaturalizmu, który może się pojawiać jako „prywatna" interpretacja podłoża badanych zjawisk. Z uwagi na pozytywistyczny fenomenalizm może ona wydawać się niewykluczona, mimo to, wyrażona *explicite*, nie należy do nauki.
- B. Wzorcowymi egzemplifikacjami naturalizmu metodologiczno-epistemologicznego są nauki przyrodnicze – głównie fizyka oraz uprawiane w duchu ich metodologii, behawiorystyczna psychologia, psychologia poznawcza, scjentystycznie zorientowana socjologia, itp. W ich obrębie przejawiają się trzy wymienione poniżej odmiany redukcjonizmu:
- B.1. Psychologizm.
- B.2. Socjologizm.
- B.3. Fizykalizm.

W obrębie nurtu naturalizmu metodologiczno-epistemologicznego (B) wymieniam następujące zagadnienia:

- B. a) Pozytywistyczną koncepcję jedności nauki. Badanie człowieka, jego tożsamości przy pomocy tych samych metod jakie stosuje się do reszty bytów przyrodniczych.
- B. b) Ideał niezaangażowanego obserwatora i kanon rygorów metodologicznych, właściwych pozytywistycznemu wzorcowi nauki, (pozwalających odróżnić naukę od nie-nauki).

W opozycji wzgędem naturalizmu pozostaje **transcendentalizm.** Stanowisko to stanowi tło dla:

a) Hermeneutycznej koncepcji człowieka obejmującej sam wymiar cielesności: H. Plessner[5] i M. Merleau-Ponty[6].
b) Poglądu, którego wariantem jest filozoficzna hermeneutyczna[7] wraz pytaniem o sposób konstytuowania się bytu ludzkiego, jako przedmiotu rozumienia i interpretacji, możliwych jedynie pod warunkiem przyjęcia postawy zaangażowania podmiotu w badany przedmiot.

[5] Por. Plessner H., *Pytanie o conditio humana*, tłum. Łukasiewicz M., Krasnodębski Z., Załuska A., PIW Warszawa 1988.

[6] Por. Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, tłum. Kowalska M. i Migasiński J., Aletheia, Warszawa 2001.

[7] Taylor przyznaje, że argument relatywizmu, zgodnie z którym wspomniane ramy pojęciowe ulegały przemianom w historii, mógłby stanowić przesłankę na rzecz tezy o ostatecznie wtórnym charakterze owych ram, o tym, że można by się bez nich obejść, przyjmując scjentystyczny, naturalistyczny obraz natury ludzkiej. Jednak w dalszym ciągu swych rozważań udowadnia, że taki punkt widzenia nie da się utrzymać. W duchu filozofii Heideggera i Gadamera (choć nie ujawnia źródeł) przyjmuje, że człowiek taki już jest, że istnieje na sposób interpretujący, zapytujący o sens i wartości. Fakt, że odpowiedzi, jakich udziela sobie w różnych epokach swej własnej historii są różne, nie zmienia charakteru ludzkiego sposobu istnienia – w kantowskim duchu rozumianych, formalnych warunków bycia człowiekiem. W podobnym kierunku prowadzi myśl swoistego konserwatyzmu Gadamera H.-G..

c) Akcentowanego przez Taylora, językowego i wymiaru bytu ludzkiego oraz jego samointerpretującego się charakteru.

W tym obszarze tej problematyki, opozycyjna **interpretacja naturalistyczna** polegałaby na przeświadczeniu, że świat i ludzka tożsamość istnieją pierwotnie, zaś język występuje jedynie w pomocniczej roli medium, które niejako znika z pola widzenia, gdy spełni swą funkcję, (jak wskaźnik w stosunku do punktów na mapie, lub jak katalog w relacji do uprzednio fizycznie uporządkowanego księgozbioru).

Interpretacja hermeneutyczna, którą przyjmuje Taylor, wiąże się z przekonaniem, że sens świata, ludzka samowiedza i tym samym tożsamość konstytuują się w swej językowej artykulacji. Nie są dane uprzednio, gotowe i niejako czekające na opis, lecz ustalają się w dialogicznej grze relacji wspólnotowych. Taylor nawiązuje w tym kontekście do tradycji refleksji nad językiem zapoczątkowanej przez G. Vico, J. G. Herdera, J. G. Hammana, W. von Humboldta a także współczesnych egzystencjalistów M. Heideggera i H.-G. Gadamera. Wiele miejsca tej kwestii poświęca w swej ostatniej książce *Animal lenguage* (Pracę tę przywołuję w oparciu o jej hiszpański przekład: Charles Taylor, *Animal del lenguaje Hacia una visión integral de la capacidad humana del lenguaje*[8]*).*

Jako oddzielne zagadnienie, niezwiązane bezpośrednio z powyższą klasyfikacją omawiam pojęcie naturalizmu etycznego z którym polemizuje Taylor. Chodzi o:

a) pogląd oparty na przekonaniu, że z bytu nie wynika powinność; że świat jest aksjologicznie obojętny i zaledwie „pokolorowany wartościami”[9].
b) stanowisko, zgodnie z którym zachowania moralne mają subiektywne źródło i są pochodnymi uczuć, konwencji spetryfikowanych w trwałe społeczne przyzwyczajenia, jako behawioralnie uwarunkowane, socjotechnicznie utrwalone lub zaprogramowane, w rozumieniu rozwijającej się neuronauki.

Dokonując zatem wstępnej klasyfikacji, próbując stworzyć niejako mapę problematyki, po to, by stanowisko Taylora w sposób czytelny usytuować w określonym punkcie, wskażę na rozróżnienie między **naturalizm przedmiotowym (A) i metodologicznym (B).**

3. (A.) Naturalizm przedmiotowy (metafizyczny)

Jest to stanowisko, zgodnie z którym *physis* uznaje się za pierwotne względem *nous,* i *logos.* Sens, ujmowany jest jako pochodny lub redukowalny do swego nośnika, bądź kauzalnie rozumianej genezy. **Antynaturalizm** w tym względzie polegałby na przeświadczeniu, że sens może być rozjaśniany tylko przez inny sens, że może być porównywalny tylko z innym sensem, nie zaś z jego podłożem, któremu przysługiwać

[8] Taylor Ch., *Animal del lenguaje Hacia una visión integralde la capacidad humana del lenguaje,* Wlena Alvarez Ediciones Rialp, S.A. Madrid 2017.

[9] Zgodnie z tezą, że projekcja nie podlega woli, neutralny wszechświat, jest dla nas z konieczności pokolorowany wartościami.”- por. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. Gruszczyński M., Latak O., Lipszyc A., Michalak A., Rostkowska A., Rychter M., Sommer Ł., PWN Warszawa 2012.,s. 107.

może zaledwie rola warunku koniecznego. Człowiek w swym wymiarze moralnym, egzystencjalnym i językowym nie jest takim samym przedmiotem, jak ciała, które charakteryzuje przestrzenny kształt i moment pędu. Człowiek jest źródłem, i nosicielem sensu, w związku z czym, winien być badany z uwagi na znaczący, symboliczny wymiar swych ekspresji, nie zaś na zwierzęcy aspekt jego kondycji i inne fizyczne determinanty. Te ostatnie również mają swą doniosłość – np. w podejściu lekarskim – jednak z punktu widzenia antynaturalizmu, stanowią całkowicie odrębny aspekt omawianego zagadnienia. Zatem naturalizm i antynaturalizm badają odmienne „przedmioty", lub przynajmniej inne aspekty sfery ludzkiej rzeczywistości.

Można niekiedy spotkać się z opinią, że naturalizm jest synonimem, przyjmowanego domyślnie, monizmu materialistycznego – pewnego modelu świata stojącego na zapleczu teorii naukowych – nie nazywanego po imieniu, ponieważ pozytywistyczna zasada fenomenalizmu zabrania formułowania twierdzeń metafizycznych. Kwalifikuje ona takie twierdzenia za nienależące do nauki, mimo to istnieje, cicha zgoda co do opinii, że „duchów nie ma".

4. (B.) Naturalizm epistemologiczny

Ujęciu **przedmiotowemu** przeciwstawiłbym **naturalizm metodologiczno-epistemologiczny**. źródła tej koncepcji sięgają tradycji Kartezjusza i Locke"a, zaś jej sedno stanowi ideał niezaaranżowanego obserwatora, którego największą troską jest unikanie błędu antropomorfizmu i zadośćuczynienie wszystkim późniejszym postulatom metodologicznej poprawności. Ten trzecioosobowy punkt widzenia połączony z instrumentalnym traktowaniem badanego przedmiotu, zapoczątkowany został, zdaniem Taylora, wraz z narodzinami kartezjańskiej koncepcji rozumu oderwanego i Locke"a idei podmiotu punktowego. Nowoczesnym wyrazem tej naturalistycznej tendencji jest pozytywizm w kolejnych fazach swojego rozwoju.

Stawiam tezę, że antynaturalizm Taylora[10] przedstawia się jako polemika z naturalizmem epistemologiczno-metodologicznym. (sposobem badania tego, co ludzkie, za pomocą obiektywistycznych metod stosowanych w fizyce, uprzedniotowieniu i fizykalizacji nauk o duchu (*Geisteswissenschaften*), moralności, kultury, egzystencjalnego wymiaru ludzkiej samowiedzy).

Współczesny naturalizm epistemologiczno-metodologiczny znajduje swój najpełniejszy wyraz w:

a. pozytywizmie i wszystkich kolejnych fazach jego rozwoju,
b. psychologicznym behawioryzmie
c. psychologii poznawczej
d. neuronauce i związanym z nią nurcie trashumanizmu.

[10] Por. Bielik-Robson A., *Wstęp My romantycy – źródła romantycznego modernizmu Charlesa Taylora* (w:) Taylor Ch. *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej* s. XXIX.

5. Pozytywizm

Jednym z wiodących założeń pozytywizmu była koncepcja jedności nauki – jedności jej przedmiotu, jak również metody. Wyraźnie pisał o tym R. Carnap w artykule *Język fizykalny jako uniwersalny język nauki*[11]. Czytamy: „(...) teza o *jedności nauki*: wszystkie zdania można wyrazić w jednym języku, wszystkie stany rzeczy są jednego rodzaju, wszystkie poznawalne są za pomocą jednej metody"[12]. W dalszym ciągu swego wywodu stwierdzał *explicite*, że nawet nauki o duchu, dyscypliny normatywne, jak etyka czy estetyka, również podlegają tej unifikacji, ponieważ – jak to uzasadniał – w swym punkcie wyjścia „wykorzystują metody obserwacji procesów fizycznych". (Z punktu widzenia antynaturalizmu konstatacja, że posiadamy ciało i zmysłowy aparat percepcji stanowi oczywisty banał, podobnie jak spostrzeżenie, że tekst składa się z wydrukowanych liter a obraz z chemicznych pigmentów). Wskazany jest tutaj warunek konieczny nie zaś wystarczający. W naukach o duchu poszukuje się sensu, w przeciwieństwie do redukcjonistycznych ujęć, których zwolennicy sądzą, że jeśli zbadają tworzywo, z którego wykonany jest symbol, prześledzą genezę jego powstania, zdołają unieważnić pytanie o jego konotacje). Warto zaznaczyć, że idea wielkiej unifikacji opartej na ilościowym ujęciu rzeczywistości również wywodzi się od Kartezjusza. Z tą różnicą, że dla niego wzorcem naukowej racjonalności była matematyka, dla pozytywistów zaś wzorcową nauką jest fizyka. Jednak zarówno nowożytna i całkiem współczesna fizyka prawomocność swych ustaleń opiera na modelach matematycznych, więc można powiedzieć, że oba ujęcia dopełniają się. T. Judycki pisze: „Naturalizm współcześnie przybiera formę fizykalizmu w postaci tezy, że wszystko, co istnieje w świecie przestrzenno-czasowym, jest pewną rzeczą fizyczną i że każda własność, każdej rzeczy fizycznej jest własnością fizyczną, albo własnością, która w istotny sposób jest związana ze swoją fizyczną podstawą"[13].

Jeszcze raz przypomnę tezę, że pojęcie naturalizmu, którym posługuje się Taylor należy do tej drugiej grupy – naturalizmu epistemologiczno-metodologicznego. Autor przeciwstawia się mu wyrażając myśl, że tak jak fizyk powinien unikać błędu antropomorfizmu w nauce, podobnie filozof podejmujący problem ludzkiej podmiotowości, zobowiązany jest unikać fizykalizmu[14].

Także Joanna Trzópek w pracy *Filozofie psychologii. Naturalistyczne i antynaturalistyczne podstawy psychologii współczesnej*, czyni rozróżnienie miedzy naturalizmem

[11] Carnap R., *Język fizykalny jako uniwersalny język nauki*, tłum. Kopciuch L. [w:] *Spór o zdania protokolarne „Ekenntnis" i „Analisis" 1932-1940*, opr. Koterski A., tłum. Kopciuch L., Aletheia Warszawa 2000.

[12] Carnap R., *Język fizykalny jako uniwersalny język nauki*, Dz. cyt., s. 7.

[13] Judycki S., *Zagadka naturalizmu* http://kul.eu/files/108/Zagadka%20naturalizmu.pdf (dostęp 5.05. 2017), s. 7.

[14] Por. Taylor Ch., *Źródła podmiotowości.*, *Dz. cyt*., 159.

metodologicznym i przedmiotowym[15]. Naturalizm metodologiczny polega, w jej ujęciu, na przeświadczeniu, że wzorca poprawności badawczej dostarczają nauki ścisłe, zaś dziedzina humanistyki o tyle ma szansę na pretendowanie do miana naukowości, o ile przejmuje owe wzory. W ślad za naturalizmem metodologicznym może, choć nie musi iść naturalizm przedmiotowy. Polega on na uznaniu, że przedmiot nauk humanistycznych i społecznych zasadniczo nie różni się od przedmiotu przyrodoznawstwa. Dodajmy, że chodzi o domniemanie, iż model torii formułowanej w oparciu o metody nauk przyrodniczych ma na swym zapleczu redukcjonistyczną koncepcję monizmu materialistycznego. W. Janikowski pisze: „Uznaje się że naturalizm metafizyczny redukcyjny implikuje naturalizm metodologiczny, ale nie *vice versa"*[16]. Jak powiedziałem, naturalizm przedmiotowy nie musi iść w parze z naturalizmem metodologicznym. Autorka pisze:

„Naturalizm to pogląd głoszący, że wzory metodologiczne stosowane w naukach przyrodniczych powinny obowiązywać także w naukach społecznych (naturalizm metodologiczny) oraz – jako ewentualna przesłanka lub konsekwencja tego pierwszego – że przedmiot nauk społecznych nie różni się zasadniczo od przedmiotu nauk przyrodniczych (naturalizm przedmiotowy), co czyni zasadnym stosowanie w jego badaniu pewnych metod"[17].

Sam Taylor definiuje naturalizm tak: „Jedną z definicyjnych cech naturalizmu, w sensie, w jakim używam tego terminu, jest przeświadczenie, że powinniśmy opisywać istoty ludzkie za pomocą pojęć, które nie różnią się istotnie od pojęć nauk przyrodniczych"[18].

Witold Nowak w swej pracy *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alsdaira MacInyre"a*[19], pisze: „Naturalizm to w ujęciu Taylora cały zespół czy „rodzina" teorii w naukach o człowieku. Wspólną cechą tej rodziny jest pragnienie oparcia (model) badań nad człowiekiem na naukach przyrodniczych"[20]. Autor *Źródeł podmiotowości* zdecydowanie odrzuca zastosowanie takiego aparatu pojęciowego do studiów nad fenomenem ludzkiej tożsamości. Świat przeżywany przez człowieka, nigdy nie jest bowiem wolny od ocen i rozumienia sensu, zaś – co stanowi istotną tezę rozważań Taylora – ludzka tożsamość ukonstytuowana jest zawsze przez system wartości i osadzona w tzw. sieciach rozmowy i dialogicznej autonarracji. Jeżeli więc nawet udałoby się stworzyć fizykalną wykładnię – niejako izomorficzny obraz

[15] Trzópek J., *Filozofie psychologii. Naturalistyczne i antynaturalistyczne podstawy psychologii współczesnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 10.
[16] Janikowski W., *Naturalizm etyczny we współczesnej filozofii analitycznej, Dz. cyt*. s. 34.
[17] Trzópek J., *Filozofie psychologii. Naturalistyczne i antynaturalistyczne podstawy psychologii współczesnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 10.
[18] Taylor Ch., *Źródła podmiotowości.*, Dz. cyt., s. 159.
[19] Nowak W. M., *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alsdaira MacInyre'a,* Wydawnictwo Uniwersytet Rzeszowskiego, Rzeszów 2008.
[20] Taylor Ch., *Introduction* [w:] Tenże, *Human Agency and Language*, [w:] *Philofophical Papers I,* s. IX. Cambridge 1985.

ludzkich przeżyć, emocji, decyzji moralnych, ukazujący w terminach kauzalno-ilościowych, dane tylko od wewnątrz w kategoriach jakościowych i teleologicznych akty intencjonalne, byłby co najwyżej ciekawostką, nigdy zaś wyjaśnieniem, czy istotną wskazówką służącą uzasadnieniu, ludzkiego postępowania. Dla przykładu, jeśliby hipotetyczny przedstawiciel zupełnie obcej kultury nie rozumiał, czym jest, i do czego służy zapisany tekst, nie dysponując również pojęciem mapy, mając przed sobą obydwa przedmioty, na nic zdałyby mu się drobiazgowe obliczenia położeń zaczernionych znaczków i pokolorowanych pól. Na pewno ustaliłby jakieś regularności, pewnie zdołałby odróżnić przedmiot o wyglądzie mapy od przedmiotu, jakim jest zadrukowana stronica książki, jednak z oczywistych względów, pozostawałby daleki od właściwego zrozumienia sensu „przyrządowego", jak i od odczytania treści obu dokumentów. Podobne rozumowanie można odnieść do prób opisania ludzkiej samowiedzy drogą badań neurofizjologii mózgu itp. Wszystkie sporządzone obserwacje i ustalenia zależności między następującymi po sobie stanami będą oczywiście prawdziwe, jednak odpowiedzi na pytanie, co to znaczy „czuć się winnym", tą drogą nie uzyskamy.

Taylor dokonując własnej interpretacji postulatów metodologicznych dotyczących przedmiotu badań w naukach przyrodniczych, pisze:

> „1. Przedmiot badań winien być ujmowany w sposób „bezwzględny", to znaczy nie tak, jak jawi się nam albo innym podmiotom, ale tak, jak istnieje sam w sobie („obiektywnie").
> 2. Przedmiot jest tym, czym jest niezależnie od jakichkolwiek jego opisów czy interpretacji przedstawianych przez jakiekolwiek podmioty.
> 3. Przedmiot może być z zasady uchwycony w jawnym opisie.
> 4. Przedmiot może być z zasady opisany bez odwołania się do jego otoczenia"[21].

W ten sposób Taylor wymienia cztery wymogi poprawności metodologicznej, które winien spełniać podmiot, by poddawać się naukowemu (*resp.*) naturalistycznemu opisowi. Można retorycznie powiedzieć, że podmiot musi stać się „przedmiotem", by uczynić za dość wymaganiom poprawności procedur badawczych, właściwych naukom przyrodniczym.

Konkludując autor stwierdza, że ludzka podmiotowość nie spełnia żadnego z czterech wymiennych warunków .

Jak pisze – „żadna z tych cech nie przysługuje (...) podmiotowości. Jesteśmy podmiotami jedynie dzięki temu, że pewne sprawy coś dla nas znaczą. To, co czym jestem jako podmiot, moja tożsamość, jest określone zasadniczo przez sposób, w jaki rzeczy mają dla mnie znaczenie" [22].

[21] Taylor Ch., *Źródła podmiotowości.*, *Dz. cyt*., s. 65.
[22] Taylor Ch., *Źródła podmiotowości.* , *Dz. cyt*., s. 65-66.

„Podobnie, jak te ostatnie [nauki przyrodnicze] (przypis P.N.) osiągnęły postęp odchodząc od języka antropocentrycznego, czyli rezygnując z opisów, które kładą naciska na znaczenie, jakie mają dla nas rzeczy, na rzecz opisów >bezwzględnych<, tak samo świat ludzki powinien – na ile to możliwe – zostać opisany za pomocą pojęć zewnętrznych, nie związanych z żadną kulturą”[23]. Innymi słowy o ile poprawność metodologiczna w dziedzinie nauk przyrodniczych, domaga się unikania antropomorfizmu, o tyle prawidłowe postępowanie badawcze dotyczące ludzkiej tożsamości, winno unikać fizykalizmu. (*resp*. naturalizmu). Jednak, zgodnie z hermeneutycznymi przesłankami ujęcia Taylora, człowiek nigdy nie potrafi wkroczyć w sferę, która byłaby aksjologicznie obojętna. A to właśnie postuluje naturalizm. Behawioryzm jako ujęcie ludzkiego życia w kategoriach empirycznie neutralnego zachowania, miał być najlepszą egzemplifikacja powyżej tendencji. Warto dodać, że samo formułowanie naturalistycznych postulatów jest przejawem pewnej kultury, zarazem nigdy nie jest wolne od przyjmowanych *implicite* określonych wartości moralnych. Fizyk podczas pracy w swym laboratorium może i powinien uwolnić się od wartościowań nielanężących do przedmiotu badań, jednak, jako człowiek, w całości swych uwarunkowań i więzi społecznych, nie może postępować wyłącznie jak fizyk. W. Lorenc pisze, że „Ostatecznym obaleniem naturalizmu staje się zatem pokazanie, iż jego oponenci są w stanie zrozumieć go lepiej niż jest on w stanie zrozumieć siebie”[24].

Warto zauważyć że, rozróżnienie naturalizmu przedmiotowego (A) i metodologicznego (B) może doprowadzić nas do paradoksalnej konkluzji. Można być bowiem naturalistą w drugim sensie (B), tzn. uprawiać naukę zgodnie z rygorem pozytywistycznej metodologii, chowając jednak na zapleczu spirytualistyczną, (supranaturalistyczną) wizję uniwersum (A.2.). Mogą temu dodatkowo sprzyjać wyobrażenia sugerowane przez nowe teorie naukowe, jak np. fizyka kwantowa, teorie chaosu, przede wszystkim zaś, istotna marginalizacja obrazu świata wyznaczonego przez mechanikę klasyczną[25].

Przypomnijmy, zgodnie z obowiązującymi kryteriami racjonalności, zagadnienia metafizyczne nie należą do nauki, zaś sensowność twierdzeń równa się procedurze ich weryfikacji (falsyfikowalności, w każdym bądź razie, możliwości ich metodologicznie poprawnego uzasadnienia). Do tego dochodzi wymóg przyjęcia matematycznego modelu pozwalającego mierzyć określoną wielkość, oraz odpowiedniej strategii

[23] Taylor Ch., *Źródła podmiotowości.*, *Dz. cyt*., 159.

[24] Lorenc W. *Hermeneutyczne koncepcje. człowieka*. *W kręgu inspiracji. Heideggerowskich*. Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2003, s. 301.

[25] „Mechanistyczny model natury Newtona zafascynował cały wykształcony świat w stopniu, jakiego nie osiągnęła już żądana inna konstrukcja myślowa, nie wykluczając Darwina, Marksa czy Freuda. Model ten wpłynął nie tylko na świadome, ale też pół-świadome i nieświadome formy uczuć i myśli swoich czasów, aż wreszcie w języku codziennego użytku pojawiły się nowe metafory zaczerpnięte z hipotez mechanistycznych i grawitacyjnych, które wreszcie przestały funkcjonować jako metafory, a stały się naturalnymi elementami języka, co jest jednym z najpełniejszych oznak zmiany ogólnej perspektywy w społeczeństwie.” – I. Berlin, *Idee polityczne w epoce romantyzmu. Ich rozwój i wpływ na myśl współczesną,* Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków, 2015, s. 37.

badawczej, organizacji eksperymentu tak, by był on powtarzalny a wyniki komunikowalne i spełniające postulat obiektywnej sprawdzalności. Pozostała część narracji może mieć wartość co najwyżej heurystyczną. Na czymś bowiem musimy oprzeć wyobraźnię. Pozytywistyczny fenomenalizm nakazuje nam zawiesić sąd w kwestiach metafizycznych, w związku z czym, spełniając nawet wszystkie wymienione rygory, uczony który, posługując się sformułowaniem J. Habermasa, jest „religijnie muzykalny"[26], może wierzyć w głębszą warstwę rzeczywistości, bytującą w zaświatach. Jednak pozostanie naturalistą w tym sensie, że do badanych zjawisk (i tylko dostępnych zjawisk) będzie podchodził z pozycji niezaangażowanego obserwatora. (Jeszcze raz pragnę podkreślić znaczenie tej trzecioosobowej perspektywy niezaangażowanego obserwatora w Taylorowskej koncepcji naturalizmu).

6. Naturalistyczne oblicze psychologii poznawczej

Psychologię poznawczą, próbuje się niekiedy bronić przed zarzutem naturalizmu, zwłaszcza wówczas gdy w zadeklarowanej opozycji przeciwstawia się ona behawioryzmowi. Kluczowym pojęciem tego kierunku jest, jak pamiętamy, kategoria dysonansu poznawczego[27]. Istotne jest tu przeświadczenie, że umysł ludzki przetwarza informacje w taki sposób, by uniknąć niskiej samooceny. Można by odnieść wrażenie, że na zapleczu modelu tej teorii zdaje się stać wyprowadzona z egzystencjalizmu Heideggera koncepcja *Dasein*, któremu w jego byciu, chodzi o nie samo. Zbieżność ta jest jednak jedynie powierzchowna i nie zmienia naturalistycznego charakteru wymienianej teorii.

Taylor w *Źródłach podmiotowości* pisze w związku z tym: „Ego, czyli jaźń pojawia się w psychologii i socjologii również w innym znaczeniu, w związku z obserwacją, że ludzie mają pewien >obraz samych siebie<, który jest dla nich dość ważny; że starają się dobrze wypaść we własnych oczach. Mamy faktycznie do czynienia z pojęciem jaźni, które wykracza poza neutralną samoocenę i kalkulację zysków. Jednakże sposób, w jaki zwykle rozumie się ów obraz samego siebie nie ma związku z tożsamością. Uznaje się, że do ludzkich cech należy staranie o to, by własny obraz człowieka zgadzał się z pewnymi standardami, zwykle wytworzonymi społecznie. Cecha ta nie jest jednak postrzegana jako coś decydującego dla bycia osobą ludzką. Wręcz przeciwnie, to, co się zwykle pod tą nazwą bada, to coś, co abstrahując od wasterylizowanego, >wolnego od wartości< języka nauk społecznych, możemy zidentyfikować jako arcyludzką słabość >ego< i >obrazu samego siebie< w potocznym sensie tych słów (…)"[28].

Taylor odrzuca więc socjologiczne czy psychospołeczne pojęcie tożsamości, związane z zagadnieniem ludzkiej samooceny. Przyznaje, że to, jak człowiek postrzega

[26] Habermas J., *Między naturalizmem a religią,* tum. Pańków M., PWN, Warszawa 2012, s. 226.

[27] Aronson E., Willson T., Akert R.: *Psychologia społeczna. Serce i umysł,* tłum.: Gilewicz J., Zysk i ska, Poznań 1994, s. 79 -122. Także Cialdini R.: *Wywieranie wpływu na ludzi. Teoria i praktyka*, tłum. Wojciszke B. GWP Gdańsk 2014.

[28] Taylor Ch., *Źródła podmiotowości.*, *Dz. cyt*., s. 63-64.

samego siebie, swoje czyny na tle norm i standardów ustalonych w danym społeczeństwie, ma niebagatelne znaczenie dla jego samowiedzy i samokontroli. Jednak związek między konsekwencjami zjawiska znanego pod pojęciem dysonansu poznawczego, a dalszym ludzkim postępowaniem jest – jego zdaniem – problemem natury empiryczno-indukcyjnej.

Istotą tożsamości, którą Taylor ma na myśli, jest nieunikniony charakter orientacji moralnej człowieka – przeświadczenie, że jest to aprioryczny warunek bycia podmiotem, nie zaś prawda, do której dochodzi się z zewnątrz, na drodze empirycznych badań i w końcu otrzymuje się wynik ugruntowany w sposób zgodny z metodologią nauki a więc w sposób probabilistyczno-indukcyjny. Pomimo wyjściowego założenia, iż człowiekowi chodzi zawsze o jego własny wizerunek, w następnych krokach postępowania badawczego psychologia poznawcza traktuje swój „przedmiot" tak samo jak behawioryści: organizując eksperymenty, opisując reakcje na zaaranżowane wcześniej sytuacje, itd. Poza tym, jak wspomina Taylor, mając w pamięci refutację indukcji dokonaną przez Hume"a, nigdy nie potrafimy teoretycznie wyeliminować prawdopodobieństwa pojawienia się nadzwyczajnej jednostki (psychopaty a może geniusza), który za sprawą wyjątkowo silnej osobowości mógłby wyzwolić się od potrzeby samopotwierdzenia w oczach innych. Jak czytamy: „Człowiek posiadający niezwykle silny charakter byłby całkowicie od nich wolny, nie lękałby się nieprzychylnych opinii innych ludzi i potrafiłby bez wahania stawić czoła prawdzie o samym sobie"[29].

Z kolei J. Trzópek poruszając ten temat, pisze:

> „Po długim okresie, w którym uwaga badaczy skupiała się na związkach: bodziec – reakcja, obecnie w badaniach psychologicznych dąży się do dokładnego zrozumienia mechanizmów i wewnętrznej struktury procesów poznawczych wytwarzających te związki. W skrajnym przypadku chcielibyśmy dysponować tak precyzyjnymi modelami tych procesów, żeby modele te rzeczywiście mogły wytwarzać przewidywalne zachowanie na podstawie informacji zawartej w bodźcu.< (...)."30 Psychologia poznawcza jest więc, zdaniem autorki, kolejnym wcieleniem naturalizmu – nawet bliska najbardziej wyrazistej jego odmiany – behawioryzmu. Z naszego punktu widzenia jednak najistotniejszy jednak wydaje się fakt, że w obrębie omawianego nurtu psychologii, wciąż w mocy pozostaje relacja przedmiot-niezaangażowany obserwator i laboratoryjna sterylność eksperymentu. Jak konkluduje autorka: „Procesy poznawcze traktowane są więc w kategoriach procesów pośredniczących miedzy bodźcem a reakcją (...)"[31].

[29] Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości., Dz. cyt*., s. 63-64.
[30] Trzópek J., *Filozofie psychologii. Naturalistyczne i antynaturalistyczne podstawy psychologii współczesnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 89.
[31] Trzópek J., *Filozofie psychologii. Dz. cyt.*, s. 90.

7. Naturalizm – transcendentalizm

Jak już zostało powiedziane, naturalizm przeciwstawia się transcendentalizmowi. Nie ma tu wyraźnego rozróżnienia między naturalizmem epistemologicznym i przedmiotowym. Wiąże się to z dyskusją, na ile filozofia hermeneutyczna jest epistemologią[32] – szczególną, opartą na kolistej interpretacji metodą badania tekstów i symboli, a na ile implikuje określoną ontologię badanego przedmiotu, który musi być taki, by interpretator mógł wejść z nim w dialog i nawiązać relację „wewnętrzną". **Pozostając w kręgu tego nurtu, nie pytamy o przedmioty napotykane jako inwentarz świata z uwagi na ich istotę, lecz o sposób konstytuowania się naszego rozumienia ich sensu.** Nie trzeba szerzej objaśniać, że wyraźnie dostrzegamy tutaj ślad kantowskiego schematu myślowego, polegającego na zapytywaniu o warunki możliwości wiedzy z pominięciem, czy zawieszeniem sądu na temat statusu jej przedmiotu, rozumianego *an sich*. Sam Kant pisał: „Transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy"[33]. Pytamy zatem o warunki możliwości konstytuowania się sensu, który jest nam dany w akcie rozumienia, i który nie poddaje się redukcjonistycznemu sprowadzeniu do uwarunkowań społeczno-psychologicznych, ekonomicznych, neurofizjologicznych czy w końcu fizycznych.

Victor Frankl w pracy *Homo patients* utożsamia redukcjonistyczny naturalizm z nihilizmem i wymienia trzy jego odmiany. Jak pisze: „W zależności do jakiej reszty rzeczywistość się redukuje, bądź też, z jakiej się ją wyprowadza, można wyróżnić trzy główne rodzaje nihilizmu (…). Jeśli mianowicie dokona się redukcji bytu do rzeczywistości fizycznej, nihilizm występuje w postaci fizjologicznej, podczas gdy w przypadku redukcji do rzeczywistości psychicznej – w postaci psychologizmu, a w przypadku redukcji do rzeczywistości socjologicznej – socjologizmu.

Tak czy inaczej, w każdym przypadku cała rzeczywistość kurczy się do samego tylko efektu, produktu i rezultatu faktów, bądź fizjologicznych, bądź psychologicznych, bądź socjologicznych. Tam jednak, gdzie dostrzega się tylko sam efekt, nie można zobaczyć żadnej intencji, a gdzie się jej nie widzi, nie można dostrzec żadnego sensu. Byt zostaje pozbawiony sensu"[34].

Zgodnie z tym rozumowaniem, przejawami naturalizmu są stanowiska, które Husserl potępił jako psychologizm[35], (w tym etyki emotywistyczne), marksizm, szczególnie w swej strywializowanej formie, behawioryzm psychologia poznawcza i neuronauka oraz całość nauk przyrodniczych, które neopozytwizm stawia jako dyscypliny wzorcowe.

[32] Por Bronk A., *Rozumienie dzieje język,* KUL, Lublin 1982. Autor ten przychyla się do stanowiska, zgodnie z którym filozofia hermeneutyczna winna być traktowana raczej jako metodologia nauk humanistycznych, niż koncepcja zakładająca sobie właściwą ontologię.
[33] Kant I., *Krytyka czystego rozumu,* przekł. Ingarden R., PWN Warszawa 1957, s. 86.
[34] Frankl V. *Homo patients Dz.cyt.,* s. 8.
[35] Husserl E., *Badania logiczne,* tłum. Sidorek J., t. 1, Wydawnictwo COMER, Toruń 1996.

Odnośnie powyższego rozróżnienia, poglądy Taylora lokowałbym po stronie transcendentalizmu, czego oczywistą przesłanką jest zbieżność wielu jego poglądów z koncepcjami twórców hermeneutyki filozoficznej. **To jest moja druga teza**. U Taylora nie znajdziemy metafizycznego twierdzenia np., że człowiek ma duszę, ani głosu w nowoczesnym sporze o status świadomości, względem neurofizjologii mózgu. Znajdziemy natomiast stanowcze przeciwstawienie się badaniu ludzkiej podmiotowości moralnej za pomocą tych samych metod, jakie stosuje się w obszarze nauk przyrodniczych.

8. Rys historyczny

Zapewne już w starożytności należy szukać pierwszego przeciwstawienia *physis i nous*. Jak pamiętamy, w Platońskim *Fedonie*, Sokrates przywołuje naukę Anaksagorasa, który jako pierwszy miał dokonać tego rozróżnienia. Jednak, jak się dowiadujemy z relacji Platona, Anaksagoras był niekonsekwentny i nie zrobił użytku ze swego odkrycia. W *Fedonie* czytamy, że Sokrates rozróżnia dwa rodzaje powodów swego tragicznego wyboru, by ponieść niesłuszną karę. Stwierdza, że jego cielesna dyspozycja (kości i ścięgna) zapewne stanowią jedną przyczyn faktu, że aktualnie siedzi lub stoi, tak samo jak mogłaby być jedną z przyczyn niezbędnych do jego ewentualnej ucieczki z więzienia. Jednak, jako właściwą przyczynę dla swojej decyzji Sokrates wskakuje rozum, który mu nakazuje moralne postępowanie. To, co fizyczne – ciało jest, zapewne warunkiem koniecznym, jednak nie wystarczającym do tego, by dokonać czynu, który posiadałby etyczną doniosłość i był w tym kontekście ważny. W dalszym ciągu wspomnianej partii *Fedona*, Sokrates z nutą zniechęcenia przywołuje słowa Anaksagorasa, który w obliczu kwestii najbardziej istotnych zaczął – jak czytamy – „z powrotem mówić o wiarach i eterach[36]„ czyli pojmowanych na miarę ówczesnego stanu wiedzy, uwarunkowaniach przyrodniczych, które w kwestiach etycznych są zdaniem Platona nieistotne.

Niewątpliwie wielkim antenatem współczesnego naturalizmu był atomista Demokryt. Sama koncepcja dziedziny przedmiotowej, która da się podzielić na dalej niepodzielne części, po czym każdą całość pozwala wyjaśnić jako ich złożenie i konfigurację, wywarła wpływ na późniejsze naturalistyczne koncepcje. Do tego dochodzi zainicjowanie nurtu, który można nazwać paradygmatem ilościowym, gdzie *ilość* a nie *jakość* jest kluczową kategorią wyjaśniania zjawisk. Ponadto przyjęty jest prymat objaśnień kauzalnych nad teleologicznymi, z podkreśleniem znaczenia przyczyn bliższych. To ostatnie wydaje się ważne, ponieważ wymóg wskazywania w miarę prostych i krótkich ciągów zależności między zdarzeniami, eliminował niebezpieczeństwo tworzenia zawiłych narracji – pozornie kauzalnych, ale rozpływających się w wielości przyczyn, których odległy związek byłby praktycznie niewe-ryfikowalny.

[36] Platon, *Fedon*, [w:] Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, tłum. Witwicki W., Warszawa, PWN, 1984, s. 448-449, [98 B-C].

Do tego dochodzi ostatecznie materialistyczna koncepcja umysłu i zjawisk psychicznych wyrażająca się w wyobrażeniu, że ciało istotnie nie różni się od duszy i jest jedynie niczym worek, w którym póki trwa życie, skupiają się cząstki – atomy nieco subtelniejsze. Po śmierci ulegają one nieodwracalnemu rozproszeniu. Do tego empirystyczna teoria poznania i zalążkowa postać rozróżnienia jakości pierwotnych i wtórnych, gdzie jakości wtórne dają się wyprowadzić z pierwotnych drogą analizy ilościowej, ukazują nam w pełni rolę Demokryta jako prekursora nowożytnych teorii naturalistycznych[37]. Myśl Demokryta przejął Epikur za nim zaś Lukrecjusz, naturalistami byli także stoicy, którzy zdaniem Ortegi y Gasseta[38] ujawnili kryptomaterializm tkwiący w filozofii Arystotelesa. Jednak problem naturalizmu w poglądach Stagiryty (sytuującym go niewątpliwie w opozycji do Platona) jest zagadnieniem zbyt obszarnym i skomplikowanym, by zajmować się nim w tej chwili.

W czasach nowożytnych zobaczymy przeciwstawienie stanowiska Kartezjusza i Pascala, którzy w początkowej fazie triumfu nauki zainicjowali narastający po dziś dzień rozłam miedzy naturalizmem i antynaturalizmem. B. Pascal[39], odkrywca rachunku prawdopodobieństwa, zasłużony na polu fizyki był wszechstronnym myślicielem, który przeciwstawiając się kartezjanizmowi, doskonale rozumiał przyszły kierunek możliwej jego ewolucji oraz zawarte w nim konsekwencje.

Stawiam tezę, że zapoczątkowany przez Kartezjusza a ugruntowany przez Locke"a sposób pojmowania podmiotu poznającego zakładający trzecioosobową perspektywę niezaangażowanego obserwatora stanowi, nowożytne źródło naturalizmu, który ma na myśli Ch. Taylor w swoich rozważaniach. Chodzi o podmiot punktowy, który kryterium pewności znajduje w sobie samym. Zespół wymagań dotyczących prawomocności wiedzy, zrazem status jej przedmiotu, wyartykułowany najpełniej w neozytywizmie jest jak najbardziej adekwatny w naukach przyrodniczych, jednak zaaplikowany do zagadnień moralności, filozofii kultury, itd. jest wielkim nadużyciem i po prostu błędem.

Kapitalne znaczenie dla dalszego rozwoju tendencji naturalistycznych, były narodziny nowożytnej nauki i ukształtowanie się tzw., światopoglądu galilejskiego[40], nazwanego tak od imienia Galileusza. Mechanika klasyczna Newtona oraz nowa wizja kosmosu doprowadziły to tego, co znamy pod nazwą odczarowania świata. Jak pisze I. Berlin, „Mechanistyczny model natury Newtona zafascynował cały wykształcony

[37] Por. Diogenes Laertios *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. Krońska I., Leśniak K., Olszewski W., PWN, Warszawa, 1982, s. 540-541.

[38] „(...) stoicyzm jest *enfant terrible* Arystotelesa. Odsłania bowiem prawdziwe oblicze arystotelizmu. Tak właśnie działa historia: jutro nieubłaganie wywoła film naświetlony wczoraj. To, co dzisiaj pozostaje sekretne i utajone, jutro wyjdzie na światło dzienne. Historia jest gigantycznym marszem ku obnażaniu rzeczywistości." – J. Ortega y Gasset, *Ewolucja teorii dedukcyjnej. Pojęcie zasady u Leibniza*, tłum. Burska E., słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 217.

[39] Płużański T. *Pascal*, seria *Myśli i ludzie*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1974.

[40] Por. Husserl E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, tłum. Walczewska S., wyd. vis á vis etiuda, Kraków 2017, s. 42.

świat w stopniu, jakiego nie osiągnęła już żądana inna konstrukcja myślowa, nie wykluczając Darwina, Marksa czy Freuda"[41].

Paradoksalnie, rozwój nauk eksperymentalnych zainspirowało odrodzenie platonizmu, zaś (co zresztą podkreśla Taylor) dalekim źródłem uzasadnienia mechaniki był nominalizm wypracowany przy okazji refleksji teologicznej Ockhama. Z tym wiązało się nowe „naturalistyczne" rozumienie samej natury[42].

Później przyszedł naturalizm oświeceniowy, łączący mechanistyczną koncepcję przyrody z teistyczną metafizyką. Bez względu na swój stosunek do religii, uczeni tamtego o kresu pozostawali zgodni w kwestii naturalistycznej koncepcji uniwersum, nienależnie od tego, jak rozumieli samo pojęcie natury. Jeszcze raz przywołajmy słowa I. Berlina: „Doktryna ta mówiła, że natura rzeczy posiada trwałą, niezmienną strukturę, a różnice i zmiany, jakie widzi się w świecie, podlegają uniwersalnymi i niezmiennym prawom. Prawa te można – w zasadzie – odkryć, posługując się rozumem i kontrolowana obserwacją. Metody nauk przyrodniczych są przykładem najskuteczniejszego zastosowania tego podejścia"[43].

W innym dziele tego samego autora czytamy: „większość filozofów francuskiego oświecenia próbowało uzasadniać swoje doktryny poprzez odwołanie do natury. Mimo wyjątkowej nieostrości tego terminu (pewien skrupulatny badacz powiada, że u myślicieli osiemnastowiecznych można znaleźć nie mniej niż sześćdziesiąt znaczeń tego najbardziej urzekającego ze wszystkich symboli), samo pojęcie nie jest kwestionowane"[44].

Wymienić tu należy szereg nazwisk znanych filozofów takich jak, J. O. de La Mettrie, E. de Condillac, P. d"Holbach czy szczególnie C. A. Helvetius, którego optymizm związany z nadzieją na doskonalenie człowieka i ładu społecznego drogą racjonalnej edukacji jest przez wielu podzielany po dziś dzień. Sylwetki intelektualne każdego z tych myślicieli doczekały się wielu obszernych studiów i powielanie ich charakterystyk nie jest w tym miejscu konieczne. J. Woleński podkreśla znaczenie filozofii D. Hume"a jako myśliciela, który w sposób szczególny przyczynił się do ugruntowania nowożytnego naturalizmu.[45] Ważnym etapem w dziejach tego nurtu był dziewiętnastowieczny materializm związany z nazwiskami Büchnera, Vogta i Moleschota. Uczeni ci głosili pogląd o całkowitej pochodności zjawisk psychicznych względem sfery fizjologicznej. Znajdowało to wyraz w słynnym sformułowaniu, że mózg wydziela myśli, podobnie, jak wątroba żółć.

[41] Berlin I., *Idee polityczne w epoce romantyzmu. Ich rozwój i wpływ na myśl współczesną,* Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków, 2015, s. 37.
[42] Por. Spaeamann R., *O pojęciu natury ludzkiej,* tłum. Z. Krasnodębski, [w:] *Człowiek w nauce współczesnej*, dialogue/znaki czasu, Paris 1988, s.133-134. Oraz E. Husserl Kryzys nauk europejskich (...) Dz. cyt., s. 97-99.
[43] Berlin I., *Hume a źródła niemieckiego antyracjonalizmu* [w:] Tenże, *Pod prąd,* tłum. Bieroń T., Zyski i ska, Poznań 2002, s. 256.
[44] Berlin I., *Idee polityczne w epoce romantyzmu. Dz. cyt.,* s. 49.
[45] Por. Woleński J., *Naturalizm, Dz. cyt.*, s. 37.

Następnym przełomowym wydarzeniem w historii filozofii europejskiej, które wpłynęło na umocnienie myśli naturalistycznej, było pojawienie się ewolucjonizmu Darwina. Wiązało się ono z przełomem światopoglądowym, deprecjonującym pozycję człowieka na tle innych bytów, co najmniej w tej samej mierze, w jakiej uczynił niegdyś to przewrót Kopernikański. Za sprawą H. Spencera[46], który, wykraczając poza wąsko biologiczny aspekt zagadnienia, poszerzył zakres odziaływania darwinizmu na inne obszary wiedzy, pogląd ten zaznaczył swój wpływ w licznych obszarach ludzkiej rzeczywistości, w tym przede wszystkim w sferze ekonomii. Za sprawą zakwestionowania dosłownego przesłania *Księgi Rodzaju*, darwinizm wpłynął na stosunek do religii i poniekąd na nowo otworzył przepaść między słowem nauki a przesłaniem wiary. Od tamtej pory naturalizmowi zaczął niemal nieodłącznie towarzyszyć ateizm podłączony z negacją wszelkiej transcendencji. Drogą wyznaczoną przez darwinizm poszły późniejsze koncepcje ekonomicznego liberalizmu.

Później nadeszła antyoświeceniowa reakcja w obrębie naturalizmu, której wyrazem było przede wszystkim dzieło filozofii F. Nietzschego[47]. Zaczerpnięta od Schopenhauera pesymistyczna koncepcja natury, połączona z akceptacją głównych tez darwinizmu doprowadziła do koncepcji, zgodnie z którą wszelki sens, idea ładu moralnego, zrelatywizowane są do biologicznie pojętej mocy. W ogóle wszelkie poznanie ludzkie, szczególnie samowiedza i samoocena, zawsze konstytuują się wyłącznie jako perspektywa zdeterminowana biologicznie. Nie ma żadnej wiedzy obiektywnej, szczególnie takiej, która uzasadniałaby moralne racje aspirujące do statusu obowiązywalności absolutnej. Był to paradoksalny atak na oświeceniowy ideał racjonalności, dokonany przy pomocy teorii i pojęć, które zrodziło samo oświecenie. Taylor w artykule *Immanentne kontroświecenie* mówi o przypuszczonym „z wnętrza niewiary”[48] ataku na fundamenty oświeceniowego światopoglądu. Wraz z nadejściem Nietzschego nie ma już bowiem miejsca dla żadnego racjonalnego ładu, który pretenduje do rangi absolutnego porządku o charakterze obiektywnym i uniwersalnym. Nietzsche dał początek wielkim nurtom demistyfikacji – demistyfikacji kultury i moralności, których kolejnymi przedstawicielami byli Marks i Freud. Inna była tylko „arche” demaskującego redukcjonizmu. Wspólnym adwersarzem marksizmu i neonietzcheanizmu był utylitarystycznie ugruntowany liberalizm. Pogląd, zgodnie z którym samosterujący się rynek, połączony z szerokim zakresem gwarancji swobód obywatelskich potrafi wygenerować postęp moralny i dobrobyt jednocześnie, gdzie przegrani stanowić będą zaledwie margines, dający pole do popisu dla zamożnych filantropów.

Zarówno marksizm jak i nietzscheanizm – każdy w innym porządku argumentacji – dezawuując tę wizję ładu społecznego, starają się wykazać jej rzekomą obłudę

[46] Kasprzyk L. *Spencer, Myśli i Ludzie* Wiedza Powszechna, Warszawa 1967, (wybór pism w tłum. Halina Krahelska).
[47] Nietzsche F., *Wola mocy*, tłum. Drzewiecki K.i Frycz S., ks. II, wyd. Hahette, Warszawa 2011, s. 132-213.
[48] Taylor Ch., *Immanentne kontroświecenie Dz. cyt.*, s. 309-322.

i wewnętrzną sprzeczność, zrazem próbują zdemaskować jej wewnętrzny mechanizm samozakłamania.

W obrębie badanej problematyki znajdzie się także znane z historii filozofii przeciwstawienie nauk przyrodniczych, naukom humanistycznym i społecznym co w badeńskiej szkole neokantyzmu znalazło wyraz w odróżnieniu nauk poszukujących praw (praw przyrody) (*Naturwissenschaften*), naukom koncentrującym się na tym, co niepowtarzalne i indywidualne (*Geisteswissenschaften*) –nauki o duchu.

Współczesnymi odsłonami naturalizmu są, jak to już zostało powiedziane, pozytywizm psychologiczny behawioryzm, neuronauka, transhumanizm a nawet psychologia poznawcza.

O tym, że behawioryzm w psychologii był najbardziej radykalną próbą naturalizacji tej dyscypliny, oraz wyrazem dążenia do tego by uprawiać ją w sposób zbliżony do ideału fizyki zadaje się oczywiste. Najsłynniejsza praca B.F. Skinnera, *Poza wolnością i godnością*[49] jest dostatecznie znana.

9. Hermeneutyczny i antynaturalistyczny nurt antropologii filozoficznej

Ludzka „zwierzęca natura", (którą supranaturalizm tradycyjnie stawia w opozycji względem „duszy") nigdy nie jest naturalna tak, jak rzeczy, które podlegają opisowi nauk przyrodniczych. Ludzkie ciało ma swój aspekt fizyczny – posiada obrys, masę, właściwości fizyko-chemiczne, (jest organizmem w sensie przyrodniczo-lekarskim). Jednak ludzka cielesność nigdy nie jest „naturalna" – zawsze w swej elementarnej dostępności wzrokowej dotykowej, poprzez miny, gesty, zajmowanie pozycji wobec innych ludzi i rzeczy, posiada otoczkę sensu zapośredniczoną przez tradycję, kulturę i historię. W ludzką cielesność od początku wpisany jest sens. Ważną rolę odgrywa też strój. Nawet nagość ujawniona w ekstremalnych warunkach, dałaby okazję do reakcji, którym przysługiwałby kulturowo wyznaczony sens. (Np. bezczelne spojrzenie, zamiast zakłopotania, przepraszająco opuszczonego wzroku.). W końcu martwe ciało – zwłoki, o ile znajduje się otoczeniu żywych ludzi, zawsze podlega właściwym dla danej kultury, symbolicznym (sensownym) procedurom obchodzenia się z nim.

M. Merleau-Ponty[50] z kolei występuje przeciw tradycyjnemu wyobrażeniu, zgodnie z którym ludzka percepcja jest biernym odbiciem – jak to ma miejsce w przypadku nieożywionego lustra. Człowiek zawsze sytuuje się w przestrzenni, zarazem sam ową przestrzeń wyznacza i konstytuuje. Dostępność innych, relacja względem postrzeganych przedmiotów, zawsze wynika z dynamiki ludzkiej cielesności. Ta dynamika – wybór pozycji, kątów widzenia a także intencjonalna selekcja obserwowanych przedmiotów, zawsze naznaczona jest sensem, który wynika z nawarstwionych pokładów doświadczeń komunikacji i obserwacji. Mając na względzie powyższy komentarz, można poważnie traktować hipotezę, że ludzie pochodzący z różnych epok czy kręgów kulturowych mimo, iż mieliby przed sobą ten sam przedmiot, widzieliby

[49] Skinner B. F., *Poza wolnością i godnością*, tłum. Szelenberger W., PIW, Warszawa 1978.
[50] Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, *Dz. cyt.*

coś istotnie różnego. Nie ma zatem nigdy – w myśl tej filozofii – surowego materiału sensualnego – naturalistycznie pojętego „nagiego", nieprzypisanego osobie, jakby „niczyjego" niezaangażowanego spostrzeżenia. Jak pisze autor, „Ciało jest naszym ogólnym sposobem posiadania świata"[51].

10. Problem języka

Taylor określił człowieka jako zwierzę samointerpretujące się[52]. Samointepretacja dokonuje się zawsze w języku. Język, wbrew koncepcjom naturalistycznym, nie jest jedynie wehikułem transmisji informacji, lecz sposobem typowo ludzkiej autonarracyjnej egzystencji i współistnienia w zbiorowości. Tożsamość ma charakter dynamiczny. Konstytuuje się i ustala w dialogu z innymi. Dzieje się to zawsze w tzw. sieciach rozmowy ze znaczącymi innymi. Tożsamość dana jest jako autonarracja, ma jednak charakter dialogiczny. Nawet w sytuacji, gdy w swej autorefleksji jesteśmy samotni, z reguły odpowiadamy sobie na pytania, które padły uprzednio w rozmowach z innymi. Być może nie pamiętamy dialogicznych źródeł problemów, które nas nurtują – nasze myśli i wypowiedzi można interpretować jako odpowiedzi na dawno zapomniane pytania, być może zakryte w wyniku jakiejś traumy. W tym sensie koncepcja Taylora przypomina nieco psychoanalizę Lacanowską.

Język zarówno dialogu, jak i autonarracji nie spełnia i nie musi spełniać standardów precyzji nauk ścisłych. Nie dlatego, że jego użytkownik jest niewykształcony, czy z innych względów wykazuje nieudolność, lecz dlatego, że życie ma swoją własną miarę precyzji i trafności. Skądinąd wiemy doskonale, jak towarzyski flirt lub trudne negocjacje rozgrywają się w subtelnościach wypowiedzi, gestów lub zaniechań, których nie odwzorowałby żadna formalizacja. Zresztą, wbrew intencjom nurtu pozytywistycznego, ścisłość i formalizacja potrzebne są tylko tam, gdzie wymaga tego specyfika przedmiotu. Bezwzględny wymóg jasności i precyzji to scjentystyczny *(resp.)* naturalistyczny przesąd. Stopień precyzji zależy od tego, o czym mówimy. (Podobnie, jak w malarstwie, gdzie na drzewie, które zarysowuje się zaledwie w linii horyzontu, nie zaznaczamy pojedynczych gałązek czy listków.) Nadmierna precyzja może nieść informacje irrelewantne[53]. Owszem, kiedy pojawia się potrzeba ścisłości np. w sytuacji, kiedy dyskutanci zaczynają popadać w spór werbalny, może się pojawić wezwanie do doprecyzowania, np. do szybkiego sporządzenia tzw. definicji regulujących[54]. W języku potocznym – w języku, jakim ludzie mówią, załatwiając codzienne sprawunki, tak samo w języku, w którym prowadzimy swój wewnętrzny monolog, artykułując swe wyrzuty sumienia albo poczucie krzywdy, pozytywistyczny wymóg

[51] Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, *Dz. cyt*., s. 157–158,

[52] Taylor Ch., *Samointerpretujące się zwierzęta*, tłum. Sierszulska A. [w:] *Filozofia podmiotu*, Red. Górnicka-Kalinowska J.Aletheia, Warszawa 2001.

[53] Por Gawroński A., *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa*, Biblioteka Więzi, Warszawa 1984, s. 140-143.

[54] Po czym nastąpi ustalenie, że np. „strumyk" od „potoku" różni się określoną szerokością wyrażoną w centymetrach.

ścisłości, czy docelowo formalizacji, nie tylko nie ma sensu, ale byłby po prostu błędem.

Język żywy, to język pełen dawno zleksykalizowanych metafor, które czasem budzą się na nowo i wówczas rodzi się gra słów – dowcip, niemiła konfuzja albo spostrzeżenie doniosłe filozoficznie. A. Bielik-Robson we wstępie do *Źródeł Podmiotowości* komentując poglądy autora, pisze: „Ten protest przeciwko ujmowaniu człowieka bez względu na sposób, w jaki on sam tłumaczy swoje doświadczenia i zachowania, odnosi się tu nie tyko do behawiorystycznie zorientowanego naturalistycznego scjentyzmu. W istocie zachowuje on ważność także wobec wszelkich radykalnych hermeneutyk redukcyjnych, które również usiłują zastąpić kategorie używane przez jednostkę do objaśniania je życiowej praktyki, przez kategorie zewnętrzne, głęboko „podejrzliwe" wobec jej świadomej interpretacji, zwykle w związku z tym lokowane w nieświadomości: w sferze zakrytej dla jednostki samej, otwartej zaś jedynie na eksperta.

Zasada Najlepszego Objaśniania (*The Best Account Principle*), którą Taylor wypracowuje w pierwszej części *Źródeł podmiotowości* (*Tożsamość a dobro*), stanowi więc metodę konkurencyjną wobec naturalizmu i redukcjonizmu, obu współcześnie nadużywanych postaw badawczych, wynikających z fatalnego zauroczenia rozumem instrumentalnym w dziedzinie humanistyki"[55].

Naturalizm pozytywistyczny przekreślał więc „sensowność" a więc jakąkolwiek wartość poznawczą samowiedzy wyartykułowanej w języku potocznym. Tym samym Taylorowska zasada NO[56] związana z dowartościowaniem autonarracji opartej na codziennym i intuicyjnym używaniu języka, stoi w opozycji względem tej odmiany naturalizmu.

Starożytni określali człowieka mianem *zoon logon echon* – zwierzę posiadające mowę Człowiek jest jedyną istotą, która włada językiem w pełni i świadomie[57]. Językowy charakter bytu ludzkiego jest w ujęciu Taylora jego cechą fundamentalną, powodującą, że wszelkie naturalistyczne – fizykalistyczne próby jego ujęcia są nieadekwatne. Szczególnie chybione wydają się te strategie badawcze, które zaliczyłem do grupy stanowisk naturalizmu epistemologicznego, które wykluczają zaangażowanie, proklamują zasadę dystansu miedzy badaczem, obserwatorem a „przedmiotem". Człowiek posiada wnętrze zbudowane z autonarracji prowadzanej w języku przewidzianym przez zasadę NO. Tylko rozmowa, rozumienie w sensie Gadamerowskim – fakt o charakterze *wydarzeniowym* pozwala odsłonić tożsamość

[55] Bielik-Robson A., *Wstęp. My romantycy – źródła romantycznego modernizmu Charlesa Taylora* (w:) Taylor Ch. *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej,* s. XXIX.

[56] Zasada Najlepszego Objaśniania (*The Best Account Principle*) – w polskim tłumaczeniu występuje jako „zasada NO".

[57] W przypadku powodzenia projektu skonstruowania humanoida, który zdałby test Turinga, zawsze pozostawałaby bowiem wątpliwość wyrażona metaforą Chińskiego pokoju. Skądinąd jednak Wittgenstein mówił, że solipsyzm jest w gruncie rzeczy nie do obalenia, tyle że jest poglądem niekonstruktywnym. Więc może...)

drugiego. Nie chodzi przy tym o psychologicznie pojęte wczucie, jakąś rekonstrukcję, „odbitkę" *wewnętrznego pejzażu* drugiej osoby, lecz o interpretację, (może nawet konfrontację), z której zrodzi się nowy sens. Gadamer używał w tym kontekście określenia „przyrost bytu"[58]. Naturalizm w tym obszarze zagadnień, polega na minimalizowaniu wymienionego aspektu omawianego zagadnienia, utożsamieniu języka naturalnego[59], z jak zostało powiedziane, pewnym wehikułem transferu informacji i nie wyklucza nadziei żywionych przez entuzjastów neuronauki na skonstruowanie humanoidów, które zdałyby test Turinga. W sytuacji, gdy zakładamy, że człowiek jest istotą samointerpretującą się, autonarracyjną, dialogiczną, społeczną, której samowiedza konstytuuje się w synchronicznych i diachronicznych sieciach rozmowy, taka naturalistyczna perspektywa zdaje się zupełnie nieadekwatna. Język nie jest odzwierciadlającym zobrazowaniem [*encuadración*] świata lecz środowiskiem konstytuowania się sensu[60]. Język nie jest też przezroczystym medium, jak znaki kodu sygnałowego w żeglarstwie, którego symbole – flagi czy litery alfabetu Morse"a zostały ustanowione konwencjonalnie i mogą być (przyjemnej teoretycznie) w dowolnej chwili w sposób całkowicie arbitralny zmienione. Język naturalny tym różni się od kodu sygnałowego czy innych języków sztucznych, że jest w stanie wygenerować nieprzeliczalną ilość formuł. W przeciwieństwie do możliwych do pomyślenia kodów konwencjonalnych, sporządzonych przez jedną osobę na jej własny użytek – np. system katalogowania swoich notatek lub książek – język posiada wymiar wspólnotowy. W tym sensie, nie ma języka prywatnego. Język funkcjonuje w historii, łączy doświadczenia pokoleń, jest wyrazem diachronicznego charakteru bytu ludzkich wspólnot. Jak lodowiec niosący morenę, tak język przyswaja zleksykalizowane metafory, idiomy, wyrażenia które dawno zatraciły swe pierwotne znaczenie. Taylor odwołuje się do tradycji od G. Vico, przez Hammana, Herdera, Humboldta, o czym pisze także I. Berlin w pracy, *Rozwód miedzy naukami przyrodniczymi a humanistycznymi*[61], podkreślając spostrzeżenie tych wszystkich autorów o unikatowym charakterze każdego języka etnicznego, i ich wzajemnej nieprzekładalności zarazem genetycznego pierwszeństwa poezji nad prozą – przynajmniej jeśli za istotę wypowiedzi poetyckiej uznaje się jej metaforyczność.

W swej ostatniej książce, której tytuł można przetłumaczyć jako „Zwierzę językowe" (w hiszpańskim tłumaczeniu *Animal del legnguaje*) Taylor przedstawia orientację filozoficzną, którą wywodzi od Hobbesa, Locke"a i Condillaca, nadając jej skrót HLC. Stwierdza, że wymienieni trzej myśliciele przyjmowali taką koncepcję języka, w której ludzkie zachowania, dążenia, cele etc. dają się określić jako pierwot-

[58] Por. Gadamer H. G., *Prawda i metoda, Dz. cyt.,* s. 160.

[59] Źle się składa, że słowo „naturalny" niefortunnie powtarza się w dwóch zupełnie odmiennych znaczeniach i kontekstach.

[60] Taylor Ch., *Animal del lenguaje Hacia una visión integral de la capacidad humana del lenguaje,* Wlena Alvarez Ediciones Rialp, S.A. Madrid 2017.

[61] Berlin I., *Rozwód miedzy naukami przyrodniczymi a humanistycznymi* [w:] tenże *Pod prąd,* tłum. Bieroń T., Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2002.

nie i zewnętrzne względem języka. Same w sobie są one już „jakieś", zaś język dopiero wtórnie opisuje je i definiuje. Świat, (*resp.)* ludzkie życie, są pierwotnie dane, zaś język tylko je odwzorowuje. Trzej wymienieni filozofowie zapoczątkowali kierunek refleksji nad językiem, czyniący ich prekursorami współczesnego naturalizmu[62].

Każdy przekład jest bowiem interpretacją. (W każdym razie nie ma przekładów izomorficznych). Każdy język zrodził się z odkryć, spostrzeżeń, poetyckich przebłysków skojarzeń w tym sensie, że **nieznane** zostało obrazowo i w przenośni określne **poprzez to, to już znane.** Stąd doniosła i źródłowa rola metafory. Na początku była poezja a nie proza – taka jest teza G. Vico[63]. W tym ujęciu, metafora nie jest jedynie ozdobą retoryczną, bez której można by się obejść i wyrazić daną myśl „prosto" i „konkretnie". Nie ma innej „prostoty" i innego „konkretu" niż środowisko języka, który zrodził się z nawarstwiających się stopniowo, w pewnym sensie ewoluujących form. Można co najwyżej dokonać przekładu jednego typu wypowiedzi na inny, co zawsze, (jak już zostało powiedziane w związku z tłumaczeniem na obce języki), pociągnie za sobą pewną zmianę sensu.

11. Przeciw naturalizmowi w etyce

Stanowisko Taylora jest również polemiką z naturalizmem etycznym polegającym na odmowie pojęciu dobra, ontologicznego ugruntowania, jego psychologistycznej i subiektywistycznej relatywizacji wraz z odrzuceniem tzw. silnych wartościowań. W jego filozofii problem ten jest szczególnie doniosły ponieważ, żywi on przeświadczenie, że ludzka samowiedza opiera się na świadomości moralnej. „Podmiotowość i dobro, czyli innymi słowy, podmiotowość i moralność okazują się zagadnieniami nierozerwalnie ze sobą związanymi"[64].

W odniesieniu do sfery wartości Taylor wskazuje na trzy przeświadczenia właściwe dla naturalizmu – trzy próby sformułowania poglądu, że – jak pisze – „wartości nie są częścią rzeczywistości, a tylko formą naszej projekcji:

1 – sprowadzenie reakcji moralnych do reakcji fizjologicznych.

2 – nasze poglądy na temat dobra stanowią odpowiedzi na pytanie, którego tak na prawdę nie należy sobie zadawać.

3 – Nasze pojęcia wartościujące mają równoważniki opisowe"[65] .

W tym samym miejscu Taylor stwierdza, że tezy naturalizmu są błędne. Autor odcina się od poglądu, który odmawia autonomicznego przedmiotu sądom wartościującym i negującego to, co w innym miejscu nazywa silnym wartościowaniem[66]. Za tym

[62] Taylor Ch., *Animal del lenguaje Dz. cyt.,* s. 14-15.
[63] Vico G., *Nauka nowa* t.1, tłum. Lange A., Hahette, Warszawa 2011, rozdz. LXII, s.173-174.
[64] Taylor Ch., *Źródła podmiotowości, Dz. cyt.* s. 10.
[65] Taylor Ch., *Źródła podmiotowości, Dz. cyt.* s. 111.
[66] „To właśnie wiąże wyrażenie „nieporównanie" z tym, co nazywam „silnym wartościowaniem: fakt, że owe cele i dobra są niezależne od naszych pożądań, skłonności, czy wyborów i stanowią kryteria oceny tych ostatnich. (…) Dobra wzbudzające w nas szacunek muszą w pewnym sensie funkcjonować jako standardy naszego postępowania." - Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości, Dz. cyt.* s. 41.

nurtem idą kierunki etyki emotywistycznej, wyprowadzające sądy i zachowania moralne z empirycznie danych stanów psychicznych, bądź psychofizycznych dyspozycji. Zwolennik tego stanowiska nie widzi różnicy między moralną dyskwalifikacją, a antypatią, wstrętem czy innym tego rodzaju motywami reakcji, których podłożem jest wyłącznie pewien zbiór własności przedmiotu skonstatowany zaledwie i oszacowany bez odniesienia do pojęcia dobra. W obu sytuacjach jest to reakcja na jakiś przedmiot o określonych właściwościach. W przypadku wstrętu reakcja jest nagim faktem, natomiast w odniesieniu do oceny moralnej, pewna własność wyróżnia ów przedmiot jako **zasługujący** daną reakcję. „Dlatego spieramy się, co jest właściwym przedmiotem poszanowania"[67] natomiast „Nie ma niekonsekwencji w odczuwaniu wstrętu"[68], ponieważ w ogóle nie odczuwamy potrzeby jego uzasadnienia. Dlatego w podobnych przypadkach „nie mylimy się", natomiast kwalifikacja moralna, która domaga się uzasadnienia, jest tym samym podatna na błąd. Nie dyskutujemy z innymi osobami, które nie lubią określonych potraw, natomiast staramy się wyperswadować fałszywe uzasadnienie oceny moralnej'[69]. Wówczas przesłanką jest zawsze pewna koncepcja dobra, *resp*. godności ludzkiej, która z kolei ma na zapleczu wyraźnie określoną ontologię. Jak czytamy: „Filozofia naturalistyczna będzie się starała nas zwieść, wmawiając nam, że chodzi tu tylko o jeszcze jedną sferę reakcji „fizjologicznych", podobnych do zachowań pawianów ustalających hierarchię między sobą"[70].

W *Źródłach podmiotowości* Taylor dąży do wyraźnego odróżnienia tego typu zachowań, od czynów, których sprawca może się wykazać uzasadnieniem odwołującym się do wartości[71]. Sama artykulacja tego uzasadnienia nie musi być oczywista ani łatwa, bowiem według Taylora człowiek zawsze żyje w świecie wyznaczonym przez określone ramy pojęciowe[72], które presuponują pewną hierarchię dóbr. Człowiek zawsze żyje w świecie sensów, znaczeń i wartości – nigdy zaś w wyłącznie pośród „nagich" rzeczy, do opisu których wystarczyłaby fizyka. Owa

[67] Taylor Ch., *Źródła podmiotowości*. *Dz. cyt*. s.15.
[68] Por. Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Dz. cyt*. s. 17.
[69] Podobny komentarz do tego wątku rozważań Taylora znajdujemy w rozprawie doktorskiej Carlosa Ignacio Medina Labayru, *La Concepción de la razón práctica en el pensamiento de Charles Taylor*, *Tesis Dctoral*, Granada 2013, s. 254-256. https://hera.ugr.es/tesisugr/23716800.pdf (dostęp 12. 07. 2017).
[70] Taylor Ch., *Źródła podmiotowości*, *Dz. cyt*., s. 31.
[71] Np. Potępienie kradzieży i towarzyszące mu poczucie zgorszenia jest czymś diametralnie różnym od wstrętu, który powstrzymuje nas przed dotknięciem węża.
[72] Tylor pisze: „To, co nazwałem ramami pojęciowymi konstytuuje ważny zespół jakościowych rozróżnień. Wiążą się one z przeświadczeniem, że pewne dzianie, tryb życia, lub sposób odczuwania, są nieporównywalnie wyższe od innych, łatwiej dostępnych. Słowo >wyższy< ma tu się odnosić do pewnej klasy. Sposób ujmowania tej różnicy, może przybrać różne postaci.(…) „W każdym z tych przypadków mamy do czynienia z przeświadczeniem, że istnieją godne pożądania dobra lub cele, których wartości nie sposób mierzyć na tej samej skali, co naszych zwyczajnych celów, dóbr czy przedmiotów. Nie są one jedynie bardziej godne pożądania niż owe zwyczajne dobra, a tylko w większym stopniu." - Ch. Taylor *Źródła podmiotowości*, *Dz. cyt*., s. 40.

kategoria ram pojęciowych przypomina nieco figurę myślową znaną filozofii hermeneutycznej H.-G. Gadamera, jako przed-sądy, (*Vorurteile*), które są czymś zastanym, odziedziczonym w toku tradycji, czymś co się każdorazowo odsłania w sytuacjach konfliktowych i nie musi się pokrywać zadeklarowanymi obietnicami, spisanymi kodeksami etc. Zarówno *ramy pojęciowe* jak również wspomniane *przed-sądy* wyznaczają horyzont wartości, a więc pewne tło, czyli coś, o czym się na co dzień nie myśli, czego się niekiedy wręcz nie zauważa, a które ma kapitalne znaczenie dla każdorazowych wyborów moralnych. Taylor pisze: „(…) naturalista, który pragnie zignorować wszelkie stwierdzenia ontologiczne, staje się bardzo nieufny, gdy mowa o sensie i ramach pojęciowych. Wolałby raczej uznać kwestię sensu za problem pozorny, zaś owe różne ramy pojęciowe, wewnątrz których kwestia ta znajduje swoje rozwiązanie, napiętnować jako całkowicie zbędne wymysły. Niektórym to rozwiązanie wydaje się kuszące z powodów epistemologicznych: okrojona ontologia, która nie bierze pod uwagę owych ram, wydaje się zgodna z naukowym poglądem na świat”[73]. I dalej: „Pragnę bronić mocnej tezy, która głosi, że pozbycie się ram pojęciowych jest całkowicie niemożliwe (…) że horyzonty, wewnątrz których prowadzimy nasze życie i które nadają mu sens, musza obejmować także owe mocne jakościowe rozróżnienia. Co więcej, nie chodzi tu o jedynie przygodnie prawdziwe psychologiczne stwierdzenia temat ludzkich istot, które pewnego dnia mogłoby się nie sprawdzić w odniesieniu do jakiejś wyjątkowej jednostki, czy nowego typu jakiegoś nadczłowieka (…)”[74].

Jak widzimy właściwa naturalizmowi niechęć do uznawania realności horyzontów moralnych idzie w parze z scjentystycznym przeświadczeniem, że do osiągniecia pełni wiedzy o człowieku i znaczeniu jego zachowania wystarczy wzorowana na fizyce naukowa postawa niezaangażowanego obserwatora. Sądy o wartościach naturalista skłonny jest wyrzucać poza obręb zdań nauki, czyli *de facto* poza granice obowiązujących standardów racjonalności. Ważnym przedstawicielem ewolucjonistycznego naturalizmu w etyce jest E. Wilson, który w swe poglądy zawarł w znanej książce *O naturze ludzkiej*[75].

Rozpoczynając swe rozważania zawarte z *Źródłach podmiotowości*, Taylor zauważa, iż często zdarza się napotkać łudzące podobieństwo między zachowaniami moralnymi, opartymi o wartości a czynami podyktowanymi przez głęboko interioryzowane przyzwyczajenia i uwarunkowane odruchy. Tym ostatnim odmawia doniosłości moralnej. Już w tym miejscu autor odcina się od behawioryzmu czy towarzyszącego utylitaryzmowi konwencjonalizmu – pewnego mglistego syndromu koncepcji, zgodnie którym ludzkie czyny mające być określane mianem „moralnych” należy analizować i oceniać ze względu na wyuczone, ewolucyjnie wyselekcjonowane – najpierw na poziomie biologicznym a potem społecznym – z uwagi na ich użyteczność w życiu indywidualnym i zbiorowym. Niewątpliwie taka klasa zachowań istnieje,

[73] Taylor Ch. *Źródła podmiotowości*, *Dz. cyt.* s. 39-40.
[74] Taylor Ch., *Źródła podmiotowości.*, *Dz. cyt*., s. 52.
[75] Wilson E., *O naturze ludzkiej*, tum. Szacka B., PIW, Warszawa 1988.

jednak nie można, zdaniem Taylora, redukować do niej sfery moralności. Pogląd, z którym polemizuje autor *Etyki autentyczności*[76], to właśnie jedna z postaci naturalizmu, łącząca w sobie wątek darwinizmu, (tak fundamentalnego dla nowoczesnych naturalistów,) jak i utylitaryzmu fundującego wiele nurtów dzisiejszej refleksji moralnej. Najistotniejszą przesłanką tego naturalizmu jest przeświadczenie że nie istnieje żadne dobro pojęte esencjalnie a w żadnym wypadku transcendentne. Tę oświeceniową jeszcze refutację transcendencji Taylor omawia w szkicu *Immanentne kontroświecenie*[77]. Oświecenie bowiem utorowało drogę dla szerokiego nurtu sekularyzacji. Wyobrażenie – jak czytamy – „że istnieje coś więcej, że życie ludzkie nakierowane jest na coś poza nim – zostało napiętnowane jako iluzja; co więcej uznano ją za niebezpieczną iluzję, która zawsze grozi katastrofalnymi antyhumanistycznymi konsekwencjami"[78]. Wiązało się to, zdaniem autora, z potępieniem wszelkich wyższych uzasadnień natury religijnej, które niegdyś zrodziły przemoc, prześladowania a także ograniczenie aspiracji a nawet okaleczenie człowieka za sprawą ascetycznych wymogów życia podporządkowanego ideałom wykraczającym poza sferę doczesną.

12. Podsumowanie

- Taylor posługując się terminem naturalizm, ma na myśli jego odmianę metodologiczno-epistemologiczną. W kwestii ontologicznej (przedmiotowej) nie zabiega głosu.
- Wbrew tendencjom pozytywistycznym Taylor broni wartości potocznego języka autonarracji znajdującego spełnienie w zasadzie NO.
- Przeciwieństwem naturalizmu w ujęciu Taylora jest transcendentalizm w swej odmianie hermeneutycznej.
- W dziedzinie etyki Taylor przeciwstawia się naturalizmowi rozumianemu jako stanowisko zaprzeczające istnieniu silnych wartościowań i redukujące moralność do sfery biologii czy socjologii.

Literatura

Aronson E., Willson T., Akert R.: *Psychologia społeczna. Serce i umysł*, tłum.: Joanna Gilewicz, Zysk i ska, 1994.

Berlin I., *Hume a źródła niemieckiego antyracjonalizmu* [w:] Tenże, *Pod prąd,* tłum. Bieroń T., Zyski i ska, Poznań 2002.

Berlin I., *Rozwód miedzy naukami przyrodniczymi a humanistycznymi* [w:] tenże *Pod prąd,* tłum. Bieroń T., Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2002.

Berlin I., *Idee polityczne w epoce romantyzmu. Ich rozwój i wpływ na myśl współczesną,* Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków, 2015.

[76] Taylor Ch., *Etyka autentyczności,* tum. Pawelec A., Znak, Kraków 1996.
[77] Taylor Ch., *Immanentne kontroświecenie Dz. cyt.* 309-322.
[78] *Tamże*. s. 309.

Bielik-Robson A., *Wstęp My romantycy – źródła romantycznego modernizmu Charlesa Taylora* (w:) Taylor Ch. *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej.*

Bronk A., *Rozumienie dzieje język,* KUL Lublin 1982.

Carnap R., *Język fizykalny jako uniwersalny język nauki*, tłum. Kopciuch L. [w:] *Spór o zdania protokolarne „Ekenntnis" i „Analisis" 1932-1940,* opr. Koterski A., tłum. L. Kopciuch, Aletheia Warszawa 2000.

Cialdini R.: *Wywieranie wpływu na ludzi. Teoria i praktyka*, tłum. Wojciszke B. GWP Gdańsk 2014.

Diogenes Laertios *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. Krońska I., Leśniak K., Olszewski W., PWN, Warszawa, 1982.

Frankl V., *Homo patiens,* tłum. R. Czarnecki i J. Morawski, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1984.

Gadamer H.-G., *Prawda i metoda*, tłum. Baran B., inter-esse, Kraków 1993.

Gawroński A., *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa*? Biblioteka Więzi, Warszawa 1984.

Habermas J., *Między naturalizmem a religią,* tum. Pańków M., PWN Warszawa 2012.

Husserl E., *Badania logiczne*, tłum. Sidorek J., t. 1, Wydawnictwo COMER, Toruń 1996.

Husserl E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, tłum. Walczewska S. wyd. vis á vis etiuda, Kraków 2017.

Janikowski W., *Naturalizm etyczny we współczesnej filozofii analitycznej*, wyd. Semper, Warszawa 2008.

Judycki S., *Zagadka naturalizmu* http://kul.eu/files/108/Zagadka%20naturalizmu.pdf (dostęp 5.05. 2017).

Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przekł. Ingarden R., PWN Warszawa 1957.

Kasprzyk L. *Spencer, Myśli i Ludzie* Wiedza Powszechna, Warszawa 1967, (wybór pism, tłum. Halina Krahelska).

Carlos Ignacio Medina Labayru, *La Concepción de la razón práctica en el pensamiento de Charles Taylor, Tesis Dctoral,* Granada 2013. https://hera.ugr.es/tesisugr/23716800.pdf (dostęp 12. 07. 2017).

Lorenc W. . *Hermeneutyczne koncepcje. człowieka. W kręgu inspiracji. Heideggerowskich*. Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2003.

Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, tłum. Kowalska M. i Migasiński J., Aletheia, Warszawa 2001.

Nietzsche F., *Wola mocy*, tłum. Drzewiecki K. i Frycz S., ks. II, wyd. Hahette, Warszawa 2011.

Nowak W. M., *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alsdaira MacInyre"a,* Wydawnictwo Uniwersytet Rzeszowskiego, Rzeszów 2008.

Ortega J. y Gasset, *Ewolucja teorii dedukcyjnej. Pojęcie zasady u Leibniza*, przeł. Burska E., słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004.

Plessner H., *Pytanie o conditio humana*, tłum. Łukasiewicz M., Krasnodębski Z., Załuska A., PIW Warszawa 1988.

Płużański T. *Pascal, Myśli i ludzie,* Wiedza Powszechna, Warszawa 1974.

Skinner B. F., *Poza wolnością i godnością*, tłum. Szelenberger W., PIW, Warszawa 1978.

Speamann R., *O pojęciu natury ludzkiej*, tłum. Krasnodębski Z., [w:] Człowiek w nauce współczesnej, Editions du Dialoque, Paris, 1988.

Taylor Ch., *Introduction* [w:] Tenże, *Human Agency and Language*, [w:] *Philofophical Papers I*, s. IX. Cambridge 1985.

Taylor Ch., *Etyka autentyczności,* tum. Pawelec A., Znak, Kraków 1996.

Taylor Ch., *Samointerpretujące się zwierzęta*, tłum. A. Sierszulska [w:] *Filozofia podmiotu,* Red. Górnicka- Kalinowska J.Aletheia, Warszawa 2001.

Taylor Ch., *Immanentne kontroświecenie* (w:) *Rozmowy w Castel Gandolfo* t. 2, Centrum Myśli Jana Pawła II – Wydawnictwo Znak, Warszawa-Kraków, 2010.

Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, Latak O., Lipszyc A., Michalak A., Rostkowska A., Rychter M., Sommer Ł., PWN Warszawa 2012.

Lorenc W. *Hermeneutyczne koncepcje. człowieka. W kręgu inspiracji. Heideggerowskich*. Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2003.

Taylor Ch., *Animal del lenguaje Hacia una visión integralde la capacidad humana del lenguaje,* Wlena Alvarez Ediciones Rialp, S.A. Madrid 2017

Trzópek J., *Filozofie psychologii. Naturalistyczne i antynaturalistyczne podstawy psychologii współczesnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.

Wilson E., *O naturze ludzkiej,* tum. Szacka B, PIW 1988.

Woleński J., *Naturalizm* [w:] *Panorama współczesnej filozofii*, red. Hołówka J., Dziobkowski B., PWN Warszawa 2016

Czym jest naturalizm – pojęcie naturalizmu w kontekście filozofii Charlesa Taylora

Streszczenie

Celem niniejszej pracy jest próba zdefiniowania pojęcia naturalizmu oraz systematyzacja różnych sposobów jego rozumienia. Poprzez odwołanie się do prac wielu autorów, którzy posługiwali się tym terminem, podjęta została próba nakreślenia swoistej mapy, która pozwoli zorientować się w obszernym polu omawianego problemu. Zostanie zatem nakreślone tło, na którym da się ukazać koncepcję naturalizmu, będącą układem odniesienia dla rozważań Ch. Taylora. Za jedną z najbardziej rozpowszechnionych formuł naturalizmu zwykło się przyjmować stwierdzenie, mówiące, że „człowiek nie jest niczym więcej niż...". Jednak ta ontologiczna, czy ostrożniej, przedmiotowa interpretacja nie wyczerpuje złożoności prezentowanego problemu. Niewątpliwie przełomowym momentem w historii zagadnienia naturalizmu, było pojawianie się nowożytnych nauk przyrodniczych oraz zainicjowanego prze z Kartezjusza i Locke"a sposobu pojmowania podmiotu. Wówczas ukształtowała się istotna dla późniejszego rozwoju nauki, trzecioosobowa perspektywa niezaangażowanego obserwatora, zarazem usytuowanie kryterium pewności po stronie „Ja", zdolnego samodzielnie korygować swe akty poznawcze. Ukoronowaniem tych tendencji był współczesny scjentyzm, ślepy na autonarracyjny wymiar ludzkiej samowiedzy znajdującej swój wyraz w ekspresji artystycznej i artykulacjach sensu, które dostępne są jedynie w dialogu i hermeneutycznie pojętym procesie rozumienia.

Słowa kluczowe: naturalizm, pozytywizm, behawioryzm, psychologia poznawcza, hermeneutyka, język.

Jan Molina[1]

Strukturalne podobieństwa między Wolterowską a jansenistyczną wizją natury ludzkiej

1. Wstęp

Nie ulega wątpliwości, że refleksja filozoficzna Woltera, uprawiana w typowym dla okresu francuskiego Oświecenia, nieakademickim stylu łączącym wątki filozoficzne z twórczością literacką i polityczną, stanowiła ważne ogniwo w historycznym rozwoju idei kształtującym zarówno filozoficzne podstawy, jak i dominujące postawy istotnie wpływające na proces formowania się tego, co nazywamy Nowoczesnością. Wolterowski namysł nad społeczną i egzystencjalną kondycją człowieka miał odegrać rolę wpływowego czynnika określającego główne zręby światopoglądu całej nadchodzącej po nim epoki, przy czym francuski filozof był do pewnego stopnia tego świadomy, a przynajmniej to przewidywał, chętnie widząc siebie w roli herolda nadchodzących zmian[2].

Pomimo niekwestionowanej historycznej wagi filozoficznego i filozoficzno-literackiego dorobku Woltera, pytanie o aktualność tej myśli, o to, czy – poza badaniami czysto historycznymi – warto dziś wracać do refleksji francuskiego filozofa, pozostaje pytaniem otwartym, które nie znajduje jednoznacznej odpowiedzi w literaturze przedmiotu. Wybitny historyk idei Jan Baszkiewicz pisał w 1994 roku: „Trzechsetna rocznica urodzin Woltera przypada w momencie, gdy modny dziś postmodernizm przypuszcza kolejny – któryż to już? - atak na dziedzictwo Oświecenia i wzywa nas do porzucenia oświeceniowego projektu. Ale nawet liczni postmoderniści nie mogą się obejść bez ważnych elementów owego dziedzictwa. (…) Wracajmy więc do owych osiemnastowiecznych filozofów w pudrowanych perukach, takich jak pan de Voltaire”[3]. Mimo że od czasu, gdy Baszkiewicz kreślił te słowa, filozoficzny czar postmodernizmu wyraźnie przygasł, bezspornym pozostaje fakt, że Wolter – przynajmniej w popularnej recepcji – pozostaje myślicielem niedocenianym. Wśród historyków filozofii inni oświeceniowi autorzy, chociażby baron Holbach, Jean-Jacques Rousseau czy nawet zafascynowany postacią Woltera, któremu poświęcił hagiograficzne dziełko, markiz Nicolas de Condorcet, cieszą się opinią dużo wybitniejszych, głębszych od Woltera filozofów.

[1] janmolina@outlook.com, Zakład Filozofii Społecznej, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Warszawski, http://www.filozofia.uw.edu.pl.

[2] Cassirer E., *Filozofia Oświecenia*, przeł. Zatorski T., Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010, s. 229.

[3] Baszkiewicz J., *Wstęp*, s. 9-10, [w:] Wolter, *Pamiętniki*, przeł. Fiszer S., Książka i Wiedza, Warszawa 1994.

Opierając się na badaniach recepcji wolterowskiej filozofii przeprowadzonych przez najwybitniejszego polskiego wolterianistę[4], Jerzego Adamskiego, można przyjąć, że lekceważący stosunek do filozoficznej refleksji francuskiego myśliciela opiera się przede wszystkim na błędnym utożsamieniu filozoficznego dorobku samego Woltera z „wolterianizmem", czyli intelektualno-publicystycznym, chociaż pozbawionym precyzyjnej tożsamości, ruchem filozoficznym, który odegrał istotą rolę w kształtowaniu poglądów europejskiej opinii publicznej w pierwszej połowie XIX wieku. Opierał się on głównie na zajadłej krytyce rozlicznych form intelektualnej, religijnej i społecznej opresji powodowanej przez oddziaływanie ciągle obecnych w dziewiętnastowiecznym porządku społecznym pozostałości *ancient regime`u*. „Wolterianizm" charakteryzował się określonym, ostrym stylem uprawiania społecznej publicystyki. Zapoznając złożoność filozoficznej argumentacji Woltera, ruch ten dążył do operowania dosadnymi i jednoznacznymi sformułowaniami oraz szyderstwem, które miało za zadanie obnażyć moralną patologię w postępowaniu intelektualnego przeciwnika – chociaż przyznać należy, że sam Wolter ze swoją skłonnością do kpiny też nie był w tej kwestii niewinny. Jak zauważył Gustaw Lanson: „Często powtarzano, że dzieło Woltera było czysto negatywne: jest to pogląd nader powierzchowny i bardzo niedokładny"[5]. Publicystyczna popularność „wolterianizmu" przyczyniła się jednak, jak twierdzi Adamski, do postrzegania samego Woltera w kategoriach postaci-symbolu określonej postawy. W konsekwencji Wolter-filozof został zredukowany do figury Woltera-symbolu, a jego dorobek filozoficzny – przynajmniej ten, który nie mieścił się w przywołanej tu formule interpretacyjnej - przestał interesować większość badaczy. Myśl Woltera w powszechnej opinii zaczęła uchodzić za tożsamą z podstawowymi tezami publicystycznego „wolterianizmu": „Źródłem tego poczucia – jak pisał Adamski - jest żywotność legendy: legendy wolterianizmu. Znany jest bowiem nie Wolter i nie jego pisarstwo, i nie jego biografia, lecz legenda o nim. Stanowi ona istotny składnik wolterianizmu (i antywolterianizmu), a także jego siłę motoryczną – siłę, która nie pozwala mu umrzeć"[6].

Istotnym elementem wolterowskiej refleksji, który w tej uproszczonej interpretacji ulega spłyceniu, czy nawet – mniej lub bardziej świadomemu – zakłamaniu, jest stosunek autora „Kandyda" do zagadnienia religii. Oczywiście nie ulega wątpliwości, że walka z fanatyzmem i zacietrzewieniem religijnym oraz piętnowanie rzeczywistych i domniemanych przewin Kościoła stanowiły jeden z głównych, czasem przeradzających się nawet w swego rodzaju obsesję, celów politycznej i publicystycznej aktywności francuskiego myśliciela i jedną z jego największych zasług w walce

[4] Należy odróżnić wolterianistę od wolterianina. Różnicę między nimi opisuje Adamski następująco: „Wypada w tym miejscu ostrzec przez mieszaniem wolterianisty z wolterianinem. Ten ostatni powołuje się na Woltera. Wolterianista studiuje dzieła Woltera. Robi to zawodowo i w przekonaniu, iż ignorancja w tym zakresie mimo bibliotek zapełnionych komentarzami pism fernejczyka jest powszechna". (Adamski J., *Sekrety wieku Oświecenia*, Wydawnictwo literackie, Kraków 1969, s. 62).

[5] Lanson G., *Wolter*, przeł. Balicka G., Wende i sp., Warszawa 1908, s. 193-194.

[6] Adamski J., *Sekrety wieku Oświecenia*, Wydawnictwo literackie, Kraków 1969, s. 8-9.

o tolerancję[7]. Jednak przekonania żywione przez samego Woltera w kwestii zarówno samej religii, jak i jego wizja egzystencjalnej „kondycji ludzkiej" – przy uwzględnieniu analizy jego prywatnej korespondencji oraz mniej znanych prac – okazują się dużo bardziej złożone i wcale nie tak jednoznaczne. Czołowi badacze zajmujący się tym zagadnieniem już dawno przekonująco dowiedli, że myśl francuskiego filozofa znajdowała się pod istotnym wpływem określonych dylematów i prądów teologicznych – od deizmu po socynianizm – a sam Wolter nie tylko za młodu parał się, z miernym co prawda skutkiem, pisaniem krótkich tekstów teologicznych, ale ponadto deklarował chęć oczyszczenia chrześcijaństwa z – niepotrzebnych i szkodliwych jego zdaniem – naleciałości będących konsekwencją interesownego działania kleru[8].

Pomimo tego w literaturze przedmiotu, zwłaszcza w opracowaniach poświęconych szerszemu ujęciu epoki Oświecenia, ciągle dominuje interpretacja wyraźnie uproszczona. Polski badacz zmian w podejściu do zagadnienia religii w ewolucji myśli francuskiego Oświecenia, Hilary Hinz, sformułował jednoznaczną diagnozę: „Aforyzm, dialog, powiastka filozoficzna i powieść – wszystkie te formy zostały uruchomione w tym celu, żeby frontalnie zaatakować religię. Jeśli chodzi o formalną stronę tej krytyki, najczęściej pomysł krytyczny staje się też pomysłem literackim. Tak jest u Voltaire"a"[9]. W podobnym duchu poglądy Woltera charakteryzuje Marcin Król w pracy poświęconej historii myśli politycznej: „Oświecenie to przede wszystkim walka o wyzwolenie rozumu, o jego upowszechnienie oraz wsparta na wielkich osiągnięciach ówczesnej nauki (rodzi się fizyka newtonowska) nadzieja na nieograniczony postęp. Za najwyraźniejsze w tym względnie, a zarażam najbardziej popularne wśród współczesnych należy uznać stanowisko Woltera (1694-1778). Dla Woltera przesądem było wszystko, co nienaukowe czyli nieracjonalne, a zatem zarówno tradycja, jak i wierzenia religijne. Ten hipperracjonalizm (daleki od racjonalizmu XVII wieku i znacznie bardziej powierzchowny), nie wiązał się jednak z żadnym wyraźnie zarysowanym stanowiskiem politycznym"[10]. Szanując opinię prof. Króla, należy zauważyć, że w odniesieniu do przytoczonych uwag – tej dotyczącej określonego programu politycznego i tej wiążącej Woltera z naukowym hipperacjonalizmem – jak się wydaje, można sformułować istotne wątpliwości[11].

Z drugiej strony o pewnej odrębności poglądów Woltera, dystansującej go od głównego nurtu antyreligijnej ewolucji myśli francuskiego Oświecenia, zaświadczają m.in. badacze filozofii XVII i XVIII wieku, Emerich Coreth i Harald Schöndorf,

[7] Drozdowicz Z., *Filozofia francuska w epoce Oświecenia*, Wydawnictwo fundacji Humaniora, Poznań 2005, s. 144-145.

[8] W kwestii religijnych inspiracji łatwych w myśli i twórczości Woltera, Por. m.in. Florida R.E., *Voltaire and the Socinians,* The Voltaire Foundation, Oxfordshire 1974, s. 89, 96-97, 255-258.

[9] Hinz H., *Od religii do filozofii*, Iskry, Warszawa 1960, s. 127.

[10] Król M., *Historia myśli politycznej*, Wydawnictwo Arche, Gdańsk 1998, s. 47-48.

[11] W sprawie przekonań politycznych Woltera Por. Molina J., *Wolność w przestrzeni społecznej w świetle założeń filozofii Woltera*, s.134-158 [w:] Pytka A., Maciąg K. (red.), *Między nauką a polityką – rozważania filozoficzne*, Wydawnictwo Naukowe TYGIEL, Lublin 2017.

którzy podkreślają, że chociaż: „We francuskim Oświeceniu tkwią źródła nowoczesnego materializmu i ateizmu, które w XIX wieku dochodzą szeroko do głosu”[12], to jednak zmuszeni są od razu znaczyć, iż „nie wszyscy przedstawiciele francuskiego Oświecenia są ateistami. Nie jest nim także Voltaire, główny przedstawiciel i najbardziej znana i wpływowa postać Oświecenia we Francji”[13].

Wspólne zarysowanym tu interpretacjom jest jednak – jak się wydaje – dostrzeganie w postaci Woltera przede wszystkim zdolnego popularyzatora[14], działacza politycznego i pisarza, który wprawdzie odegrał pewną rolę w historii myśli, niemniej filozoficzna waga jego refleksji zdecydowanie ustępuje znaczeniu prowadzonej przez niego działalności politycznej i publicystycznej. Jak zauważył Andre Maurois: „Filozofię wolteriańską osądzano bardzo surowo. Faguet definiował ją jako »chaos jasnych myśli«. Taine powiedział, że „zmniejsza ona rzeczy wielkie, aby uczynić je dostępnymi”[15]. Tym samym rola Woltera we właściwie rozumianej historii filozofii sprowadzać by się miała, zgodnie z przywołaną już uwagą Cassirera, to roli herolda nadchodzącej epoki[16].

Odnosząc się z szacunkiem dla wysiłku badawczego przywołanych autorów, wydaje się, że wskazane byłoby uzupełnienie zarysowanego tu podejścia o odmienną perspektywę badawczą. Zamiast ujmować refleksję filozoficzną Woltera z perspektywy tego, co ona zapowiada, zamiast widzieć w nim herolda zmian, interesujące może okazać się wskazanie na związki łączące jego myśl z epoką, z której ona wyrasta, która ją poprzedza. Nie jest przecież okolicznością pozbawioną znaczenia to, że Wolter, urodzony w 1694 roku, był wyraźnie starszy od większości bardziej radykalnych *les philosophes* epoki Oświecenia: barona Holbacha (ur. 1723), Denisa Diderota (ur. 1713), czy Nicolasa de Condorceta (ur. 1743). Młodość Woltera, a właściwie François-Marie Aroueta, bo Wolterem stał się dopiero później, w tym formacyjne lata jego rozwoju intelektualnego przypadły na czas, w którym francuska debata publiczna, jej główne pytania i spory – krótko mówiąc, intelektualny paradygmat epoki – zasadniczo różnił się od tego, który zdominować miał Francję w epoce dworskich i salonowych triumfów „oświeconych” filozofów. Wśród kwestii gorąco dyskutowanych w czasach Wolterowskiej młodości kluczowe miejsce zajmowały jeszcze spory mające

[12] Coreth E., Schöndorf H., *Filozofia XVII i XVIII wieku*, przeł. Gwiazdecki P., Wydawnictwo Marek Drewiecki, Kęty 2006, s. 148.
[13] Tamże.
[14] W tym kontekście warto przywołać uwagę wybitnego historyka myśli Oświecenia, Carla Lotusa Beckera: „Jest pewien ważny szczegół dotyczący filozofów, który zwykła uczciwość nakazuje odnotować przynajmniej na marginesie (tym bardziej, że w przeszłości zwracano na to uwagę): otóż filozofowie nie byli filozofami. Chcę przez to powiedzieć, że nie byli profesorami filozofii (…) Niewątpliwie były wyjątki. (…) Wszelako w przeważającej większości filozofowie byli pisarzami, autorami książek, których popularność miała być narzędziem szerzenia nowych idei albo przedstawiania dawnych, lecz w nowym świetle”. (Becker C.L., *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, przeł. Ruszkowski J., Zysk i S-ka, Poznań 1995, s. 31).
[15] Maurois A., *Wolter*, przeł.. Iwańska-Feliksowa M., Wydawnictwo Literackie, Kraków 1996, s. 66.
[16] Cassirer E., dz. cyt., s. 229.

bezpośrednie źródło w kontrowersjach teologicznych, w tym szczególnie istotna polemika dotycząca jansenizmu. Spór ten rozpoczął się jeszcze w połowie wieku XVII, ale powtórnie ożywiony został w wyniku wydarzeń politycznych, w tym ponownej interwencji papieża, mającej na celu zdyscyplinowanie francuskiego kleru, wspartej następnie intensywną akcją represyjną władzy świeckiej wyraźnie nabierającą impetu około roku 1714[17].

Oczywiście, jak powszechnie wiadomo, Wolter był otwarcie bardzo krytyczny wobec zarówno samego jansenizmu, jak i związanych z nim teologicznych kontrowersji. Niemniej można zaryzykować twierdzenie, że jego własna teoria antropologiczna, a zwłaszcza rozważania dotyczące metafizycznych podstaw podmiotowości ujmowanych w kontekście porządku Przyrody i moralnego ładu Natury, noszą wyraźne znamiona strukturalnych podobieństw do podstawowych aspektów jansenistycznej teorii egzystencjalnej kondycji człowieka. Ponadto, bliższa analiza biografii Woltera sugeruje, że stosunek młodego Aroueta do kwestii jansenizmu, a także związanego z nim ruchu konwulsjonistów, chociaż nie wolny od pewnych złośliwości, nie był wcale jednoznaczny[18].

2. Jansenizm – zarys doktryny i historia sporu

Jansenizm, którego intelektualny i polityczny wpływ na Francję przełomu XVII i XVIII wieku trudno przecenić, był ruchem religijnym powstałym w połowie wieku XVII w konsekwencji dyskusji wywołanych publikacją dzieła „Augustinus" napisanego przez biskupa Ypres, Corneliusa Jansena. Księga ta została wydana w 1640 roku, dwa lata po śmierci autora, i zawierała podsumowanie badań teologicznych tego szanowanego hierarchy. Teologia Jansena stanowiła powtórzenie lub, jak niektórzy polemiści twierdzili, reinterpretację podstawowych tez teorii łaski św. Augustyna[19]. W swoim głównym dziele Cornelius Jansen wyraźnie stwierdza m.in., że spełnienie każdego dobrego uczynku w sposób całkowity i konieczny wymaga łaski[20], ponieważ – w tym miejscu biskup Ypres odwołuje się wprost do ustaleń synodu w Orange – z samych siebie nie mamy nic poza kłamstwem i grzechem[21]. Łaska jest nie tylko konieczna, ale musi być także skuteczna, bo nic nie można ograniczać jej działania, a więc nie godzi się nakładać na jej efektywność jakichś dodatkowych warunków[22].

[17] Cognet L., *Le jansénisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1961, s. 102-108; Kołakowski L., *Bóg nam nic nie jest dłużny*, przeł. Kania I., Wydawnictwo Znak, Kraków 2001, s. 44.
[18] Kwestę tę omawiam bliżej w dalszej części niniejszego artykułu.
[19] Por. Abercrombie N., *The origins of Jansenism*, Clarendon Press, Oxford 1936, s. 126-144.
[20] Jansen C., *Augustinus seu doctrina Sancti Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilianses*, t.1, Louvain 1640, s. 337, https://books.google.com/books?id=FTpPAAAAcAAJ; por. Pelikan J., *Reformacja Kościoła i dogmatów (1300-1700)*, przeł. Król M., Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Karków 2010, s. 456, 461-462.
[21] Jansen C., dz. cyt., t.1, s. 535-542.
[22] Tamże, t. 3, s. 201.

Janseniści wierzyli, że w konsekwencji grzechu pierworodnego ludzka natura jest na tyle zepsuta, że człowiek sam nie jest zdolny do wyboru dobra[23]. Do spełnienia bożych przykazań potrzebna jest specjalna łaska. Łaska ta działa w sposób konieczny, tzn. człowiek nie ma ani siły, ani możliwości oprzeć się jej działaniu – dlatego nosi ona nazwę łaski skutecznej (gratia irresistibilis). Bóg w swojej wszechmocy rozdaje łaskę darmo, to znaczy nie kierując się zasługami grzeszników – są one zresztą niemożliwie bez uprzedniego działania łaski. Niemniej wspomniana łaska udzielana jest jedynie nielicznym, pewnej grupie wybranych, a decydującą rolę odgrywa tu arbitralna wola Boga, którego absolutna suwerenność stanowiła istotny składnik jansenistycznej teologii. W konsekwencji, jak głosili janseniści, Chrystus przelał krew tylko za wybranych, a nie za wszystkich ludzi[24]. Janseniści głosili więc teorię predestynacji, bliską kalwinizmowi, chociaż w przeciwieństwie do protestantów uważali się za członków Kościoła katolickiego: wierzyli w prymat papieża, uznawali kult maryjny i zasadniczo, poza samą teorią łaski, sytuowali się w ramach katolickiej ortodoksji – czołowi przywódcy ruchu z aprobatą wypowiadali się nawet o skierowanym przeciw hugenotom zniesieniu edyktu nantejskiego w 1685 roku[25].

W związku z tym, że – jak dowodzą przytoczone wyżej okoliczności – janseniści nie dążyli, przynajmniej nie w otwarty sposób, do budowania teoretycznych, teologicznych i filozoficznych podstaw odrębnej od katolickiej tożsamości religijnej, ruch jansenistyczny – poza wystąpieniami niektórych teologów – można interpretować jako wyraz pewnej wrażliwości religijnej, bliższej surowej i żarliwej wierze wieków średnich, przeciwnej modernizującym nowinkom jezuickich kaznodziejów, dla której spekulacje teologiczne stanowiły raczej dogodny wyraz postawy dewocyjnej, a nie źródłową przyczynę sporu. W konsekwencji zadanie względnie precyzyjnego określenia podstawowych założeń teologicznych potencjalnej herezji leżało raczej na barkach krytyków jansenizmu, w szczególności jezuitów, którzy zadanie to zlecili paryskiemu uczonemu Nicolasowi Cornetowi[26]. Pytanie o to, czy przedstawione przez Corneta tezy streszczające jansenistyczną doktrynę adekwatnie referowały poglądy biskupa Jansena, pozostaje pytaniem otwartym, niemniej warto zauważyć, że Wolter był zdania, iż właściwie charakteryzują one istotę jansenistycznej teologii. Pomimo powyższych zastrzeżeń trzeba wyraźnie zaznaczyć, że przynajmniej niektóre konstytutywne dla jansenizmu twierdzenia z pewnością znajdują się w *Augustinusie*.

Główne wątki teologiczne jansenizmu, a także specyficzne cechy jansenistycznej wrażliwości religijnej, znajdują dobitny wyraz w dziełach Pascala, zwłaszcza w jego

[23] Kołakowski L., dz. cyt., s. 46-53.

[24] Cognet L., dz. cyt., s. 51, Kołakowski L., dz. cyt., s. 38. Warto podkreślić, że to właśnie to twierdzenie dotyczące uniwersalnej lub nie mocy zbawczej męki Chrystusa wywoływało szczególnie ostrą reakcję Stolicy Apostolskiej. W bulli *Cum occasione* zostało ono określone następująco: "jest fałszywe, bezczelne, gorszące, a jeśliby miało znaczyć, że Chrystus umarł jedynie gwoli zbawienia predestynowanych, to jest też bezbożne, bluźniercze, zelżywe i szkodliwe dla czci Bożej tudzież heretyckie". (Kołakowski L., dz. cyt., s. 36).

[25] Kołakowski L., dz. cyt., s. 127.

[26] Omówienie tez Corneta znajduje się w dalszej części artykułu.

rozprawach i listach. Punktem wyjścia jest pesymistyczna konstatacja, iż – jak głosił Pascal, powołując się na współcześnie mu zapoznane prawdy wiary pierwszych chrześcijan – Świat i Kościół to dwie rzeczywistości nieprzejednanie wrogie[27]. W konsekwencji nawrócenie i zbawienie grzesznika zależy w sposób konieczny od łaski[28]. Powinniśmy, zdaniem Pascala, „patrzeć na samych siebie jako na złoczyńców w więzieniu, które jest pełne obrazów ich wybawcy oraz wskazówek koniecznych do wydobycia się z niewoli. Musimy jednak wiedzieć, że te święte znaki widoczne są tylko w świetle nadprzyrodzonym"[29].

Prawd bożych nie można przyjąć za prawdziwe ani nawet właściwie zrozumieć na drodze przyrodzonego rozumowania lub perswazji – są one dostępne jedynie dzięki łasce arbitralnie udzielanej przez Boga[30]. W konsekwencji tylko od Bożej decyzji zależy, kto będzie miał do nich dostęp i kto zostanie wydobyty z grzechu przez ponowne narodziny[31]. Jedynie światło Łaski może sprostować błędy Natury[32]. Oczywiście Natura jest fundamentalnie zepsuta, ale jako stworzona nie jest całkowicie zła, Pascal nie jest manichejczykiem, niemniej aby dostrzec pozostałości Bożej doskonałości obecne nawet w grzesznym świecie, potrzebujemy łaski. „Aby (…) zrozumieć ów tajemny język, niezrozumiały dla tych, co są wygnani z nieba, potrzebujemy Łaski, ona jedna bowiem umożliwia pierwsze zrozumienie i jego zachowanie, sprawia, że pozostaje ono zawsze wyraźne; odnawia je bowiem nieustannie w sercu wiernych (….)"[33].

W konsekwencji działanie łaski musi być stałe, a nie wystarczy jednorazowe oświecenie. Jak przypomina Pascal: „Pismo święte przyrównuje ów nieustający strumień Łaski do rzeki i do światłości, którą słońce śle nieustannie; musi się ona stale odnawiać, gdyby bowiem przestało bodaj na chwilę ją wysyłać, przepadłoby światło wcześniej otrzymane i zostalibyśmy w ciemnościach"[34]. Stąd ideałem staje się całkowite i permanentne zastąpienie ludzkiej woli wolą Boga, czyli całkowite władanie łaski nad Naturą[35]. Prowadzi to do niemal kwietystycznego fatalizmu i akceptacji wszelkich wydarzeń jako realizujących wolę Opatrzności[36]. Tylko taka postawa i taka teologiczna interpretacja pozwalają, zdaniem Pascala, adekwatnie opisać i właściwie oddać cześć suwerenności i sprawczości Boga, ponieważ: „Między królami ziemskimi

[27] Pascal B., *Porównanie pierwszych chrześcijan z dzisiejszymi*, [w:] Tenże, *Rozprawy i listy*, przeł. Żeleński-Boy, T., Tazbir, M., Pax, Warszawa 1962, s. 103.
[28] Tenże, *O nawróceniu grzesznika*, [w:] Tenże, *Rozprawy…* , s. 73.
[29] Tenże, *List Pascala i siostry jego, Jaqueline, do pani Périer, ich siostry z 1 kwietnia 1648*, [w:] Tenże, *Rozprawy…* , s. 247-248.
[30] Tenże, *Rozważania ogólne nad geometrią*, [w:] Tenże, *Rozprawy…* , s. 140.
[31] Tenże, *List Pascala i siostry jego, Jaqueline, do Pani Périer…..*, [w:] Tenże, *Rozprawy…* , s. 248-249
[32] Tenże, *List Pascala do pana i pani Périer w Clermont z okazji śmierci pana Pascala ojca, zmarłego w Paryżu dnia 24 września 1651, z 17 października 1651*, [w:] Tenże, *Rozprawy…* s. 265.
[33] Tenże, *List Pascala i siostry jego, Jaqueline, do Pani Périer…..*, [w:] Tenże, *Rozprawy…* , s. 251.
[34] Tenże, *VI list do Roannezów z 1656 r.*, [w:] Tenże, *Rozprawy…* , s. 293.
[35] Tenże, *List Pascala do pana i pani Périer….*, [w:] Tenże, *Rozprawy…* , s. 268.
[36] Tenże, *III list do Roannezów z 1656 r.*, [w:] Tenże, *Rozprawy…* , s. 285.

a Królem królów jest jednak ta różnica, że książęta nie są sprawcami wierności swoich poddanych, Bóg natomiast ma tylko niewiernych poddanych, jeśli zaś Mu są wierni, to tylko za Jego sprawą. (…) Nie ustawajmy więc w wychwalaniu Boga za łaskę, jeśli nią nas obdarzył"[37].

Teologicznymi przeciwnikami, a w zasadzie śmiertelnymi wrogami jansenistów byli przede wszystkim jezuici, zwolennicy koncepcji tzw. molinizmu – teorii łaski wystarczającej (gratia sufficiens) opartej na koncepcji opracowanej przez hiszpańskiego jezuitę Luisa de Molinę. Według tej teorii, przedstawiając skomplikowane dywagacje teologiczne w dużym uproszczeniu, łaska wystarczająca dana jest wszystkim ludziom, natomiast skuteczność jej działania zależy od reakcji wolnej woli człowieka, stanowiącej odpowiedź na udzieloną łaskę[38]. Pewną komplikację do teorii Moliny wprowadzała koncepcja tzw. „wiedzy uwarunkowanej" (scientia condicionata) lub „wiedzy pośredniej" (scientia media), która broniła wszechmoc Boga poprzez założenie, że Bóg zawczasu jest w stanie przewidzieć odpowiedź wolnej woli, tzn. zna reakcję człowieka na łaskę. Zdaniem hiszpańskiego teologa nie stanowiło to ograniczenia wolnej woli, bo owa wiedza, czy raczej przewidywanie, uwarunkowane jest uprzednio przyszłą reakcją wolnej woli – z perspektywy wszechmocnego Boga znajdującego się poza czasem nie ma tu sprzeczności.

Ostatecznie, po długich sporach teologicznych i politycznych, jansenizm został jednoznacznie potępiony przez Stolicę Apostolską. Proces ten był długi i skomplikowany, ale jego decydującym zakończeniem – przynajmniej w perspektywie teologicznej, bo już nie politycznej – była ogłoszona w 1713 roku przez Klemensa IX słynna konstytucja apostolska „Unigenitus"[39].

W perspektywie teologicznej jansenizm stanowił oczywiście jedno z głównych stanowisk w starym chrześcijańskim sporze dotyczącym konieczności pogodzenia wszechmocy Boga i jego łaski z wolną wolą człowieka. Doktrynalny problem polega na tym, że de facto większość logicznie możliwych stanowisk w tej kwestii została, na przestrzeni wieków, potępiona jako herezje. Pelagianizm - głoszący, że człowiek sam z siebie zdolny jest wybrać dobro – został potępiony na soborze efeskim w 431 roku. Semipelagiaznim, bliski molinizmowi, tzn. wskazujący na konieczność współdziałania wolnej woli z łaską, ale podkreślający pierwszeństwo woli przed łaską, został potępiony na drugim synodzie w Orange w 529 roku. Według ustaleń badaczy bulla potępiająca molinizm była już przygotowana[40], a jedynie w ostatniej chwili wstrzymano jej publikację. Jansenizm i teoria predestynacji – jak już o tym wspominałem – również doczekały się potępienia i to wielokrotnego. Nie powinno więc dziwić, że papieska komisja powołana do ustalenia jednoznacznego rozstrzygnięcia kwestii łaski, działająca w latach 1595-1607, tzn. przed publikacją dzieła Jansena, i powstała

[37] Tamże, s. 286.
[38] Cognet L., dz. cyt., s. 13-18.
[39] Kołakowski L., dz. cyt., s. 144.
[40] Cognet L., dz. cyt., s. 6.

w konsekwencji wcześniejszego sporu jezuitów z dominikanami na pokrewny temat – zamiast podać odpowiedź na to ważkie teologiczne pytanie, wybrała inne rozwiązanie. Zagadnienie łaski uznano za zbyt trudne i zakazano dalszych dyskusji i publikacji prac na ten temat. Dodatkowo polecono jezuitom powstrzymanie się od wyzywania dominikanów od „kalwinów", a dominikanom – od zarzucania oponentom, że są „semipelagianami"[41].

Ciągnący się latami spór dotyczący jansenizmu głęboko podzielił opinię publiczną we Francji. Początkowo w 1642 roku na mocy bulli „In Emimenti" potępiono jedynie publikację dzieła Jansena jako łamiącą zakaz nałożony przez wspomnianą komisję, nie odnosząc się wprost to treści książki[42]. Następnie w 1649 roku Sorbona potępiła pięć tez wyabstrahowanych przez bliskiego jezuitom teologa Nicolasa Corneta z księgi Jansena, które stanowić miały streszczenie głównych założeń jansenizmu, ale – co ważne - nie były to dosłowne cytaty z „Augustinusa"[43]. Przy okazji potępiono także dwie kolejne tezy pochodzące z dzieł wybitnego jansenisty, Antoine'a Arnauda[44]. W międzyczasie władze kościelne zakazały lektury „Augustinusa". Następnie w 1653 roku wspomniane pięć tez doczekało się potępienia ze strony papieża Innocentego X w bulii *Cum occasione*[45]. W 1664 roku francuska Rada Stanu, odwołując się do wcześniejszych decyzji papieża Aleksandra VII, zarządziła, aby wszyscy członkowie francuskiego kleru, księża i zakonnice, zmuszeni zostali do podpisania specjalnego anty-jansenistycznego formularza. Był to dokument będący świadectwem lojalności wobec teologicznych interpretacji stolicy apostolskiej. Formularz głosił, że podpisujący go uznają wspomniane tezy za zarówno jansenistyczne, jak i heretyckie[46]. Jednak wielu przedstawicieli kleru odmówiło podpisania dokumentu. Szczególnie zakonnice w pomysłowy i przebiegły sposób powoływały się na twierdzenie, że chociaż papież jest nieomylny w sprawach doktryny, to może się mylić w kwestii faktów, a one nie wiedzą, czy wspominane tezy rzeczywiście znajdują się w księdze Jansena – sąd

[41] Por. m.in. Kołakowski L., dz. cyt., s. 13.
[42] Tamże, s. 14.
[43] Cognet L., dz. cyt., s. 50-51; Kołakowski L., dz. cyt., s. 13-14. Tłumaczenia wspomnianych tez występujące w polskiej literaturze przedmiotu wyraźnie różnią się formą przekładu, zachowując merytoryczną wierność oryginałowi, stanowią często kolejną parafrazę zmieniającą formę i szyk zdania. W wersji zaproponowanej przez Leszka Kołakowskiego brzmią one następująco: 1. "Niektóre Boże przykazania są niemożliwe [do spełnienia] dal ludzi sprawiedliwych, pragnących i usiłujących [je wypełniać], przy siłach, jakie aktualnie mają; brakuje im też łaski, która by umożliwiała pełnienie tych przykazań". (Kołakowski L., dz. cyt., s. 16-17) ; 2. "W stanie natury upadłej nigdy nie można oprzeć się łasce wewnętrznej". (Tamże, s. 23); 3. "Ażeby w stanie natury upadłej człowiek pozyskał zasługę bądź ją utracił, nie musi on być wolny od konieczności; wystarczy, że będzie wolny od przymusu". (Tamże, s. 26); 4. "Semipelagianie uznawali, że wewnętrzna łaska poprzedzająca jest konieczna we wszystkich poszczególnych czynach włącznie z poczuciem wiary, byli jednak heretykami, ponieważ utrzymywali, iż owa łaska jest tego rodzaju, że ludzka wola może jej się sprzeciwić bądź też jej ulec". (Tamże, s. 31); 5. "Semipelagiańskie jest twierdzenie, jakoby Chrystus umarł bądź przelał krew za wszystkich w ogóle ludzi". (Tamże, s. 36).
[44] Cognet L., dz. cyt., s. 50-51.
[45] Tamże, s. 61.
[46] Tamże, s. 77-82.

o tym, czy owe tezy rzeczywiście są tam zawarte, łamałby kościelny nakaz, aby kobiety nie zabierały głosu w sporach teologicznych[47]. Ta linia obrony wykorzystywała kluczowe rozróżnienie Antoine"a Arnaulda, jakoby bulla potępiała herezję „in abstracto", niejako przy okazji („cum occasione") heretyckie tezy znajdują się w *Augustinisie*[48]. Narastający konflikt prowadził do prześladowań, więzienia księży i zakonnic, a nawet samobójstw wśród poddawanych presji jansenistów. Niestety, nawet śmierć nie kończyła problemu. Zgodnie z ówczesnym prawem, żeby zmarły mógł zostać pochowany na katolickim cmentarzu, rodzina powinna przedstawić specjalny dokument, stanowiący zaświadczenie o dokonaniu ostatniej spowiedzi u księdza, który wcześniej podpisał anty-jansenistyczny formularz[49].

Oczywiście, jak łatwo się domyślić, cała zarysowana tu kontrowersja i związane z nią afery polityczne stanowiły doskonały obiekt drwin dla walczącego z religijnym fanatyzmem Woltera. Kpina ze sporów jansenistów z jezuitami stanowi powracający temat licznych powiastek i dialogów francuskiego filozofa – obecny m.in. w powiastce *Prostaczek* oraz w dialogach *Rozmowa pana intendenta rozrywek królewskich z księdzem Gizelem* i *Bakałarz i dzikus*[50]. Natomiast w *Człowieku o czterdziestu talarach* Wolter, korzystając z kostiumu przypowiastki i czyniąc czytelną aluzję do wymogu posiadania wspomnianych zaświadczeń o ostatniej spowiedzi (całe związane z tym zamieszanie nazywał zresztą „aferą paszporcików do Nieba" i „biletami płatnymi na okaziciela na tamtym świecie"), pisał: „Spór stał się tak poważny, jak niegdyś ów słynny spór między urszulankami a anuncjatkami, spierającymi się które z nich potrafią dłużej nosić jajka na miękko między pośladkami, tak aby się nie stłukły. Lękano się schizmy jak za czasu stu i jednej powiastek dobrej babuni, oraz przekazów płatnych na okaziciela na tamtym świecie. Schizma, to rzecz bardzo przeraźliwa; to oznacza rozbieżność mniemań; aż do tej zaś opłakanej chwili, wszyscy ludzie myśleli jednako"[51].

Z punktu widzenia historii myśli politycznej jansenizm uważany jest z jednej strony za reakcyjny ruch sprzeciwiający się rodzącemu się Oświeceniu i idei indywidualnej wolności, a z drugiej – zwłaszcza tzw. „późny jansenizm" – za ideologiczną reprezentację interesów mieszczaństwa oraz wywodzącej się z tej grupy szlachty urzędniczej. Przedstawiciele tych grup, w tym przede wszystkim adwokaci, byli szczególnie licznie reprezentowani wśród zwolenników jansenizmu i odegrali niezwykle istotną, czy nawet decydującą rolę w działalności francuskich Parlamentów. Parlamenty, które

[47] Kostroun D., *Putting Pascal to Practical Use: Jansenist Women at the Peace of Clement IX*, Proceedings of the Western Society for French History, (31) 2003, s. 56.
[48] Kołakowski L., dz. cyt., s. 13-14.
[49] Por. Gay P., *Voltaire's politics. The poet as a realist*, Princeton University Press, Princeton 1959, s. 139-140; Ryłko Z., *Przypisy*, s. 321, [w:] Wolter, *Traktat o tolerancji*, Państwowy Instytutu Wydawniczy, Warszawa 1956.
[50] Wolter, *Pogawędki i dialogi filozoficzne*, przeł. Rogoziński J., PIW, Warszawa 1954, 62-64, 72-74, 92.
[51] Tenże, Człowiek o czterdziestu talarach…, s. 220-221, [w:] Tenże, *Powiastki filozoficzne*, przeł. Boy-Żeleński, T., Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.

w ówczesnym systemie ustrojowym Francji sprawowały de facto rolę lokalnych sądów niezależnych od władzy królewskiej i posiadających daleko idące uprawnienia, były zazwyczaj – szczególnie na prowincji - dużo surowsze od cenzury królewskiej, bardziej purytańskie i otwarcie krytyczne w stosunku do działalności oświeceniowych filozofów[52].

Jednak z filozoficznego punktu widzenia najważniejsze, jak się wydaje, jest to, że u podstaw teologicznej i politycznej doktryny jansenizmu leżała określona wizja natury ludzkiej i egzystencjalnego dramatu człowieka. Wolter odrzucał teologiczną doktrynę, która stanowiła jej uzasadnienie, ale, paradoksalnie, jego własna koncepcja antropologiczna napotykała na problemy strukturalnie bardzo bliskie dramatycznej wizji głoszonej przez jansenistów.

3. Stosunek Woltera do jansenizmu

Teologiczne źródło sporu, mroczny fanatyzm wyznawców jansenistycznej wizji „Dieu terrible"[53], a także przebiegłość jezuitów i bezwzględność królewskich represji - wszystko to sprawiało, że Wolter krytycznie odnosił się do znaczenia, jakie kontrowersja jansenistyczna odgrywała w politycznym i religijnym życiu Francji. Wskazywał na absurdalne przyczyny konfliktu, a także oskarżał obie strony sporu o to, że są w równym stopniu szalone[54]. W tym duchu po zamachu na Ludwika XV dokonanym przez Damiensa – jak się później okazało, wychowanka jezuitów – pisał Wolter, że nie jest w zasadzie ważne, czy ataku dokonał sympatyk jednej, czy drugiej grupy, bo zwolenników obu uważał za równie fanatycznych i zdolnych do przemocy[55].

Błędem byłoby jednak wyciąganie z tego wniosku, że zarówno sam jansenizm, jak i dyskusje z nim związane, nie miały wpływu na kształtowanie się Wolterowskiego światopoglądu, że Wolter nie filozofował – przynajmniej w jakimś stopniu – wokoło pytań, które wywodziły się z wpływu paradygmatu myślenia wyznaczanego przez konflikt związany z jansenizmem. Swoją rolę odegrały w tym procesie, jak się wydaje, zarówno w wydarzeniach biograficznych, jak i paralele rozważanych problemów intelektualnych.

Przede wszystkim nie można zapominać, że sympatykiem jansenizmu, co prawda niezwykle umiarkowanym i podchodzącym do kwestii religijnych z zaskakującym jak na jansenistę liberalizmem, był ojciec Woltera, François Arouet[56]. Co prawda posłał on młodego François-Marie Aroueta, czyli późniejszego Woltera, na edukację do prestiżowego, jezuickiego liceum Louis-le-Grand, ale wcześniej starszego brata Woltera, Armanda, skierował na nauki do jansenistów[57]. Ta rozbieżność wskazuje

[52] Por. m.in. Drozdowicz Z., dz. cyt., s. 25; Wielomski A., *Mauro Cappellariego polemika z jansenizmem*, Doctrina. Studia społeczno-polityczne (7) 2010, s.180-181.
[53] Pomeau R., *La religion de Voltaire*, Nizet, Paris 1956, s.102.
[54] Por. Gay P., dz. cyt., s. 64, 137.
[55] Davidson I., *Voltaire in Exile*, Grove Press, New York 2005, s. 44.
[56] François-Marie Arouet to prawdziwe imię Woltera, natomiast jego ojciec nazywał się François Arouet.
[57] Lanson G., dz. cyt., s 9; Gay P., dz. cyt., s. 69.

zresztą na istotną wolnomyślicielską swobodę, z jaką w domu rodzinnym Woltera podchodzono do kwestii teologicznych. Mimo tej atmosfery znajdujący się pod silnym wpływem jansenistów Armand, stał się później gorliwym członkiem ruchu konwulsjonistów. Był to ruch dysydencki w ramach samego jansenizmu, a jego członkowie oddawali się ekstatycznym rytuałom, początkowo mającym na celu uzdrowienia, a później – wraz z coraz istotniejszą rolą „ezoterycznych" elementów doktryny tej grupy – przybierającym stopniowo coraz bardziej ekscentryczny, mroczny i wyraźnie seksualny charakter[58]. Konwulcjonizm stanowił pomieszanie intelektualnego jansenizmu z magiczną i zabobonną pobożnością ludową – a jako taki musiał wywołać niechęć elitarystycznie nastawionego Woltera, który ostatecznie zerwał kontakt z bratem. Niemniej zanim do tego doszło, bracia mieszkali razem i zawzięcie dyskutowali o kwestiach teologicznych[59]. Zresztą, początkowo Wolter nie miał wcale wyrobionego zdania na temat wspomnianych cudownych ozdrowień. Wiemy z jego korespondencji, że żywo interesował się słynnym przypadkiem uzdrowienia sparaliżowanej Anne Charlier Lafosse w 1725 roku. Wielokrotnie odwiedzał kobietę, a nawet – poruszony jej historią – bezskutecznie próbował ofiarować jej jakieś wsparcie finansowe. Doszło nawet do tego, że Wolter zeznawał w sprawie domniemanego cudu przed komisją ustanowioną przez kardynała de Noaillesa, która nie tylko potwierdziła cudowność uzdrowienia, ale także publicznie wskazała na Woltera jako słynnego „światowca", który osobiście został poruszony – w domyśle: nawrócony - cudem[60]. Nie należy zapominać, że Wolter potrafił docenić ruch religijny o ekscentrycznych rytuałach, jeżeli uznawał jego przesłanie moralne za wartościowe – świadczy o tym m.in. niezwykle pochlebna opinia formułowana przez niego pod adresem kwakrów, których ekstatyczne transy przypominały nieco rytuały wczesnego konwulsjonizmu[61].

Ponadto, istotnym czynnikiem, który należy wziąć pod uwagę, jest to, że młody Wolter był oddanym czytelnikiem jansenistycznej poezji Louisa Racine'a[62]. Fascynacja ta była tak duża, że kiedy sam deklamował własne wiersze w obecności Racine'a, tamten oburzony wykrzykiwał, że są to jego strofy[63]. Zdaniem badaczy we wczesnej twórczości dramatycznej Wolter, zapewne nie do końca świadomie, powtarza tropy i motywy charakterystyczne dla jansenizmu[64].

[58] Por. Strayer, B., *Suffering Saints: Jansenists and Convulsionnaires in France 1640-1799*, Sussex Academic Press, Brighton 2008, s. 259.
[59] Pomeau R., dz. cyt., s. 36-37., Gay P., dz. cyt., s. 37.
[60] Gazier A., *Histoire générale du mouvement janséniste, depuis ses origines jusqu'à nos jours,* E. Champion, Paris 1924, s.277-278 ; Por. Bardziej sceptyczna interpretacja zaangażowania Woltera w artykule Gazier A., *Le frère de Voltaire*, Revue des Deux Mondes (32) 1906, s. 616-619.
[61] Betts C.J., *Early Deism in France, Kluwer Acadmemic*, Hague-Bostona 1984 s. 246-247 ; zob. Wolter, *Listy o Anglikach albo Listy filozoficzne*, przeł. Rogoziński J., PWN, Warszawa 1952, s. 49.
[62] Spink, J.S., *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*, przeł. Neuman A.,Książka i Wiedza, Warszawa 1974, s. 404.;
[63] Orieux J., *Wolter czyli królewskość Ducha*, przeł. Arustowicz K., Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986, s. 223.
[64] Florida R.E., dz. cyt., s. 75.

Kolejną okolicznością skłaniającą do bliższego zbadania związków Woltera z jansenizmem jest zaangażowanie filozofa w obronę prześladowanych wyznawców doktryny Jansena wobec represji, którym zostali poddani zwłaszcza w drugim dziesięcioleciu XVIII wieku[65]. Niektóre jego wystąpienia były tak przekonujące, że skłaniały do wysunięcia hipotezy, jakoby sam Wolter, przynajmniej w tym okresie, mógł być sympatykiem jansenizmu[66]. Co prawda badacz religijności Woltera o niekwestionowanym autorytecie René Pomeau jednoznacznie skrytykował ten pogląd, ale już specjalista od wczesnego okresu biografii francuskiego filozofa Ira O. Wade utrzymywał, że sprawa nie jest wcale tak jednoznaczna, bo chociaż Wolter wyznawcą jansenizmu z całą pewnością nie był, to niewątpliwie możemy mówić o swoistej fascynacji młodego filozofa tym ruchem religijnym[67]. W podobnym duchu na Wolterowską fascynację mroczną, przesyconą jansenizmem myślą Pascala, która uwidacznia się nawet w polemicznych teksach, wskazuje także Leszek Kołakowski[68].

Badając wpływ myśli religijnej na filozoficzne stanowisko Woltera, należy wyraźnie oddzielać publicystyczne wystąpienia francuskiego filozofia – zwłaszcza te z późniejszego okresu wolterowskiej działalności - którym przyświecały cele związane z walką z fanatyzmem i postulat tolerancji, od poglądów wyrażanych w prywatnych listach i zawartych w pismach dotyczących fundamentalnych kwestii egzystencjalnych. Wolter był przekonany, tak w odniesieniu do intelektualnych wyobrażeń, jak i materialnych przedstawień, że każdy masowy ruch religijny musi z konieczności posługiwać się pewnego rodzaju uproszczonymi obrazami i alegoriami. I chociaż wytrawny filozof rozumie, że są to jedynie pomocnicze przedstawienia, bo ostatecznie o transcendentnej rzeczywistości nie możemy wiedzieć nic pewnego, to w każdym razie sama obecność żywych obrazów i przedstawień religijnych – tak materialnych, jak i teologicznych – nie musi od razu kompromitować danego ruchu religijnego, jeżeli tylko oddaje on jakąś prawdę o człowieku i nie wiąże się bezpośrednio z wezwaniem do nietolerancji i przemocy[69]. W podobnym duchu w liście do zaufanego przyjaciela, sympatyzującego z oświeceniową filozofią liberalnego pastora z Genewy Élie Bertranda, pisał Wolter, nawiązując do optymizmu Aleksandra Pope"a: „Lecz kto Tobie, mój biedny Aleksandrze Pope, mój żałosny garbusie, którego znałem i kochałem, powiedział, że Bóg nie mógł Cię stworzyć bez garbu? Ty sobie szydzisz z historii o rajskim jabłku. A przecież ona (mówiąc po ludzku i abstrahując od wszelkich dogmatów) jest bardziej rozumna niż optymizm kogoś takiego jak Leibniz, ona przynajmniej wyjaśnia, czemu jesteś garbaty i cokolwiek złośliwy"[70].

[65] Wade, I.O., *Intellectual Development of Voltaire*, Princeton University Press, Princeton 1969, s. 10.

[66] Por. przypisywane Wolterowi autorstwo dwóch krótkich, apologetycznych względem jansenizmu poematów Gazier A., *Le frère…*, s. 617-618. Pytanie o to, czy Wolter rzeczywiście był autorem wspomnianych poematów – tak, jak to głosił napis na stronie tytułowej – nie znalazło dotychczas jednoznacznego rozstrzygnięcia w literaturze przedmiotu.

[67] Wade, I.O., dz. cyt., s. 10-11.

[68] Kołakowski L., dz. cyt., s. 178-179.

[69] Kraśny P., *Figury obecności i nieobecności. Wprowadzenie do francuskiej dysputy o świętych obrazach i o roli sztuki w życiu Kościoła w epoce nowożytnej*, Universitas, Kraków 2016, s. 219-221.

[70] Baczko B., *Hiob, mój przyjaciel: obietnice szczęścia i nieuchronność zła*, przeł. Niecikowski J., Kowalska M., PWN, Warszawa 2001, s. 18.

4. Koncepcje natury ludzkiej w filozofii Woltera

Początkowo filozoficznym celem Woltera, któremu dał wyraz m.in. w pracy *O myślach pana Pascala* oraz w programowym tekście *Filozof niewiedzy*, była próba opracowania umiarkowanie optymistycznej i całkowicie naturalistycznej koncepcji natury ludzkiej[71]. Teoria ta miała opierać się na przekonaniu o harmonijnym i komplementarnym uzupełnianiu się dwóch jej aspektów: elementu biologicznego związanego z życiem organicznym fizycznego ciała i elementu racjonalnego związanego z myśleniem[72]. Wolter starał się wykazać, że przy pomocy przyrodzonych zdolności człowieka, tzn. opierając się na tym, co otrzymaliśmy od Natury, możemy osiągnąć szczęście i prowadzić życie dające poczucie sensu. Absolutne, niezmącone szczęście nie jest możliwe do osiągnięcia dla istot skończonych, do których należą ludzie, ale o ile przestaniemy ulegać metafizycznym i religijnym złudzeniom i nie będziemy aspirować do realizacji celów przekraczających możliwości naszej natury, to ograniczona, właściwa ludzkiej naturze szczęśliwość jest w zasięgu naszych możliwości i jest to stan całkowicie satysfakcjonujący[73].

Ta umiarkowanie radosna antropologia filozoficzna budowana była w jawnej i bezpośredniej opozycji do pesymistycznej, jansenistycznej koncepcji natury ludzkiej, którą głosił Pascal[74]. Ironiczny paradoks polegał jednak na tym, że konstruując własną teorię antropologiczną, Wolter natrafił na fundamentalne trudności, których podstawowa struktura wyraźnie przypominała kwestie leżące u podstaw głównych pytań, na które próbowała odpowiadać jansenistyczna wizja człowieka oraz teoria łaski. Kompleksowa analiza bogatej spuścizny filozoficznej Woltera pozwala na formułowanie przypuszczenia, że w konsekwencji, w późniejszym okresie, Wolter zbudował drugą, dużo bardziej skomplikowaną teorię natury ludzkiej i ontologii podmiotu[75] – do tego zagadnienia odniosę się w dalszej części niniejszego tekstu.

Naturalistyczna koncepcja antropologiczna, której ufundowanie i obrona stanowiły początkowy cel działalności filozoficznej Woltera, wydaje się być teorią zasadniczo dosyć prostą. Według niej natura ludzka realizuje się na dwóch płaszczyznach: życia organicznego i racjonalnego myślenia. Każda z tych płaszczyzn podlega określonemu porządkowi determinacji. Absolutna wolność, wolność rozumiana jako spontaniczna autodeterminacja woli i działania, nie jest dostępna człowiekowi, ale może on osiągnąć stan wolności skończonej, tzn. działać zgodnie ze swoją naturą i ze swoją wolą, tak jak

[71] Por. Molina J., *Wolność wyzwolona czy wolność zniewolona – Rozum i Przyroda w antropologii filozoficznej Woltera*, s. 195-206, [w:] Bałękowski K., Maciąg K., (red.), *Filozoficzne rozważania o człowieku, wolności i wartościach*, Fundacja na rzecz promocji nauki i rozwoju TYGIEL, Lublin 2015.
[72] Wolter, *Listy…*, s. 100-102.
[73] Por. Baczko B., *Hiob…*, s. 31.
[74] Wolter, *O myślach pana Pascala*, s. 90-91, [w:] Baczko B. (red.), *Filozofia francuskiego oświecenia*, przeł. Baczko B., PWN, Warszawa 1961.
[75] Molina J., *„Chaos jasnych myśli", czyli o podmiotowości i grawitacji w filozofii Woltera*, Przegląd Filozoficzno-Literacki, 1 (2015), s. 305-320.

jej subiektywnie doświadcza, bez zewnętrznych przeszkód, a to wystarczy do osiągnięcia skończonego (niestety nie absolutnego) szczęścia[76].

Ujmując człowieka jako pewien biologiczny organizm, fizyczne ciało, odkrywamy – zdaniem Woltera - że jego działanie determinowane jest przez porządek panujący w Przyrodzie[77]. W przekonaniu Woltera materia nie ma zdolności spontanicznego inicjowania ruchu, a każdy ruch musi odbywać się według powszechnych zależności zachodzących w przyrodzie[78]. Chodzi tu przede wszystkim o prawa fizyczne: prawa mechanistyczne uzupełnione o newtonowską teorię grawitacji. Określają one precyzyjnie położenie i ruch ciał w przestrzeni, w tym oczywiście także ciała człowieka, tworząc razem porządek, który Wolter nazywa wiecznym[79]. Spontaniczne ruchy i działania wprowadzałyby do tego ładu nieprzewidywalny chaos.

Ponadto – jak przekonuje Wolter - określone działania i określone pragnienia wydają się wprost zależeć od fizycznego i biologicznego stanu organizmu, jego konstytucji wewnętrznej: zdrowej, trwale patologicznej lub czasowo poddanej chorobowym zaburzeniom[80]. Ta wewnętrzna konstytucja z kolei w oczywisty sposób, w ramach referowanego tu stanowiska, stanowi konsekwencję fizycznego oddziaływania zewnętrznych bodźców. Wreszcie działanie człowieka są determinowane jego naturą i formą gatunkową, która – w ramach wolterowskiej koncepcji filozoficznej – stanowi nieprzekraczalną barierę[81]. Należy podkreślić, że Wolter zdecydowanie odrzucał jakąkolwiek wiarę w możliwość naturalnej ewolucji skutkującej przekroczeniem formy gatunkowej. Ciekawe, że to stanowisko wynikało m.in. z silnego antyklerykalizmu. Francuski filozof obwiał się, że teoria ewolucji organizmów i geologicznych zmian Ziemi – np. głoszona przez Benoît de Mailleta koncepcja zakładająca, że geologiczne ukształtowanie terenu wskazuje, iż teren Francji stanowił kiedyś obszar morski, a znajdowane na górskich szlakach skamieliny stanowią pozostałości osobników przynależących do ewolucyjnie wcześniejszych form gatunkowych – mogłaby stanowić argument uprawdopodobniający biblijną koncepcję potopu i posłużyć za argument katolickim apologetom[82]. Przekonanie o błędności idei transformizmu, tzn. ewolucji natury gatunkowej, alchemicznej koncepcji transmutacji, a nawet katolickiej doktryny transsubstancjacji stanowił jedną z wolterowskich obsesji – z tego samego powodu wyjątkowo zajadle atakował, skądinąd niezwykle przez siebie cenionego, Newtona za jego alchemiczne zainteresowania[83].

[76] Por. Baczko B., *Hiob…*, s. 32.
[77] Molina J., *Wolność wyzwolona…*, s. 198.
[78] Por. Wolter, *Elementy filozofii Newtona*, tłum. Helena Konczewska, PWN, Warszawa 1956, s. 56; Tenże, *Filozof niewiedzy*, [w:] Baczko B. (red.), *Filozofia francuskiego…*, s. 98-99.
[79] Wolter, *Elementy…*, s. 25-26; Por. Tenże, *Filozof niewiedzy...* , s. 98-99.
[80] Wolter, *Elementy…*, s. 23.
[81] Tenże, *Człowiek o czterdziestu talarach…*, s. 201-203; oraz Baczko B., *Hiob…*, s. 60-61.
[82] Baczko B., *Hiob…*, s. 60-61.
[83] Wolter, *Elementy…*, s. 52; Por. Teske A., Wstęp do przekładu, w: Wolter, *Elementy…*, s. XL.

Należy wyraźnie podkreślić, że według Woltera porządek myśli także nie jest przestrzenią absolutnej wolności. Ujmując człowieka w aspekcie podmiotowości związanej z racjonalnym myśleniem, odkrywamy, zdaniem francuskiego filozofia, że procesy mentalne podlegają analogicznej determinacji[84]. Subiektywnie doświadczamy określonego pragnienia, nasza wola kieruję się w stronę pewnego obiektu. Jeżeli możemy zrealizować naszą wolę, jeżeli nie podlega ona żadnemu zewnętrznemu ograniczeniu, możemy powiedzieć, że jesteśmy wolni[85]. Ale jest to jedynie skończona wolność, bo na to, dlaczego nasza wola pragnie tego, a nie innego obiektu, nie mamy żadnego wpływu. Wola człowieka, przeciwnie do absolutnie wolnej woli Boga[86], zawsze jest determinowana przez coś względem niej zewnętrznego – przez ostatnią ideę lub idee, które pojawiła się w naszym umyśle[87]. Skąd one się tam wzięły? W pewnym stopniu pochodzą ze zmysłów, w jakimś stopniu kształtuje je rozum i instynkt, ale ostatecznie nie możemy w pełni wyjaśnić ich pochodzenia. W każdym razie – zdaniem Woltera – pewne jest to, że zasadniczo nie mamy na ten proces realnego wpływu.

Co prawda Wolter rozważa ewentualną możliwość zaistnienia fenomenu „wolności z obojętności" w odniesieniu do tych wydarzeń, w których taki lub inny wybór nie powodowałby zaburzenia ogólnego łańcucha przyczyn, ale po pierwsze nie jest pewny, czy takie przypadki w ogóle mają miejsce, po drugie nie wyklucza to przecież determinacji przez poprzednio obecną w umyśle ideę, a wreszcie – jak słusznie zauważa francuski filozof – nawet gdyby rzeczywiście taki fenomen zachodził w świecie, to dotyczyłby on wyłącznie niezwykle błahych wydarzeń. Mówiąc językiem Woltera, rzecz idzie nie o to, czy możemy pluć na lewo, czy na prawo, ale o to, czy słynny bandyta Cartouche mógł nie mordować swoich ofiar[88].

W obu przypadkach – w odniesieniu do ruchów organicznego ciała i do podmiotowości realizującej się na polu racjonalnego myślenia - absolutna wolność dla skończonych bytów, do których należy człowiek, jest niemożliwa. Zarówno koncepcja woli jako wolnej od przymusu, ale nie od konieczności, jak i koncepcja zdeterminowania człowieka przez jego doczesną, skończoną naturę wydają się przypominać podstawowe założenia antropologii jansenistycznej – wyrażone m.in. w trzeciej tezie Nicolasa Corbeta, którą, zgodnie zresztą z opinią samego Woltera, należy uznać za adekwatnie oddającą jansenistyczne przekonania[89]. Różnica oczywiście polega na tym, że koncepcja Woltera – przynajmniej początkowo i pozornie – wydaje się pozbawiona pesymistycznego wydźwięku. Ograniczona wolność, wystarczająca dla osiągnięcia

[84] Por. m.in. Wolter, *Elementy…*, s. 26.
[85] Tamże, s. 21; Tenże, *Wolność*, [w:] Tenże, *Dictionnaire philosophique,* http://history.hanover.edu/texts /voltaire/volindex.html.
[86] Tenże, *Elementy…*, s. 21-23.
[87] Tamże, s. 29; Tenże, *Wolność*, [w:] Tenże, *Dictionnaire…*, http://history.hanover.edu/texts/ voltaire/volindex.html.
[88] Tenże, *Elementy…*, s. 22-23, 25.
[89] Kołakowski L., dz. cyt., s. 41.

egzystencjalnego poczucia sensu, według Woltera opiera się na tym, że nasze działanie determinowane jest przez zdrową konstytucję wewnętrzną podmiotu, tzn. przez zdrowe, wolne od patologii ciało, jak i przez właściwe, racjonalne rozumowanie.

Fundamentalny problem polegał jednak na tym, że w wolterowskiej koncepcji racjonalności, którą należy rozumieć szeroko i która poza rozumem czysto instrumentalnym obejmuje także aspekt emocjonalny i Rozum będący źródłem sensu i prawa moralnego, fundamentem podmiotowości okazuje się moralne Prawo Naturalne[90]. Opiera się ono przede wszystkim na kompetencji do empatii wobec cierpienia[91]. Cierpienie, każde cierpienie, w tym także cierpienie zwierząt, okazuje się bezsensowne[92] i prowadzi do okrycia tzw. „skandalu zła"[93]. W konsekwencji, wbrew nadziejom Woltera, ład Natury rozumianej jako źródło moralnego Prawa Naturalnego i porządek natury rozumianej jako ład Przyrody, w ramach którego zwierzęta permanentnie zjadają siebie nawzajem i zadają sobie cierpienie, stoją w jawnej sprzeczności[94].

Analogicznie, dwa aspekty ludzkiej podmiotowości – ten związany z życiem ciała organicznego i ten realizujący się na płaszczyźnie racjonalnego myślenia – nie mogą być uznane za koherentne. Ponadto powstaje fundamentalny problem ontologiczny: jeżeli za Wolterem odrzucimy możliwość przekroczenia uwarunkowań gatunkowych w ramach procesu naturalnej ewolucji, trudno będzie zbudować metafizyczne wyjaśnienie tego, jak w ramach przyrodzonej kondycji człowieka, stanowiącej immanentny element porządku Przyrody, subiektywna świadomość może wyzwolić się z zależności od porządku naturalnej, przyrodniczej determinacji i przekroczyć go w stronę moralnego porządku Prawa Naturalnego, dopiero z punktu widzenia którego ten pierwszy zasługuje na moralne potępienie[95]. Problem kompetencji do zmiany porządku determinacji woli - od zależności względem materialnej Przyrody, do zależności od zasad moralnego Prawa - stanowi kolejne podobieństwo łączące schemat charakteryzujący dramat kondycji ludzkiej w myśli Woltera i w jansenistycznej antropologii.

Wolterowskie rozterki wynikają jednak nie z wiary w Objawienie, przynajmniej nie to rozumiane w sensie nadanym temu pojęciu przez teologię katolicką[96], ale z braku zgody na akceptację moralnych konsekwencji wynikających z przyjęcia czysto naturalistycznej antropologii opartej na akceptacji praw rządzących światem przyrody. Sceptycyzm Woltera każe z pewną ostrożnością podchodzić do przyjęcia jakichkolwiek jednoznacznych rozstrzygnięć interpretacyjnych w odniesieniu do kwestii metafi-

[90] Wolter, *Traktat…*, s. 100 ; Tenże, *Listy…*, s. 88, Molina J., *Wolność wyzwolona…*, s. 202..
[91] Wolter, *Elementy…*, s. 36.
[92] Por. m.in. Tenże, *Poemat o zagładzie Lizbony*, przeł. Wołowski A., s. 328, Literatura na świecie, (4) 1979; Tenże, *Elementy…*, s. 36.
[93] Tenże, *Hiob...* , s. 35.
[94] Por. m.in. Tenże, *A, B, C albo dialog między panem A, B i C*, s. 188 [w:] Tenże, *Pogawędki i dialogi filozoficzne,* przeł. Rogoziński J., PiW, Warszawa 1954.
[95] Por. Tenże, *Elementy…* , s. 24.
[96] Por. Kołakowski L., dz.cyt., s. 127-128, 130.

zycznych, nawet jeżeli żywiołowy temperament francuskiego filozofa powodował, że sam Wolter nie zawsze zachowywał głoszone wskazówki metodologiczne.

Wysiłek interpretacyjny oparty na analizie porównawczej pism Woltera dotyczących różnych dziedzin: od traktatów metafizycznych, po powiastki i pamflety polityczne, skłania do przekonania, że w ramach rozważań zarysowanych tu kwestii Wolter wypracował także drugą, metafizycznie bardziej skomplikowaną teorię natury ludzkiej i ontologii podmiotu[97]. Opiera się ona głównie na specyficznej koncepcji sceptycznej metodologii, przeświadczeniu o konstytuowanym dla ludzkiej podmiotowości znaczeniu kwestii moralnych, a także – co szczególnie istotne i cokolwiek zaskakujące – na refleksji nad ontologiczną naturą siły ciążenia. Ta ostatnia kwestia stanowiła, zarówno dla Newtona, jak i dla Woltera, decydujący problem w polemice z kartezjanistami, którzy zarzucali zwolennikom Newtona powrót do scholastycznej koncepcji tzw. własności ukrytych[98]. Ostatecznie podmiotowość w myśli Woltera pozbawiona została substancjalnego charakteru i powinna być rozumiana jako własność bytu związana z jego kompetencją do sprawczości, która to własność – co może zaskakiwać – pozostaje całkowicie niezależna od ontologicznej natury samego bytu[99]. W niniejszym artykule oczywiście nie ma miejsca na rekonstrukcję całej skomplikowanej argumentacji przemawiającej za naszkicowaną tu tezą interpretacyjną, niemniej jej podstawowe założenia można zwięźle scharakteryzować w następujący sposób:

Po pierwsze jasne jest, że Wolter nie używa charakterystycznego dla języka filozoficznego pojęcia „podmiotu". W *Słowniki filozoficznym* i w innych tekstach stosuje – oczywiście metaforycznie - pojęcie duszy na określenie „tajemniczego źródła i zasady obserwowanych w nas (przez introspekcję) skutków"[100]. Te skutki to, jak sam Wolter stwierdza, ruch ciała organicznego i myślenie[101]. Integralność dwóch aspektów działania podmiotu, myślenia i ruchu organizmu, staje się dla nas oczywista w doświadczeniu działania. Francuski filozof podkreśla, że w doświadczeniu aktu działania wyraźnie czujemy, że nie ma w nas – przynajmniej na poziomie bytów substancjalnych - drugiej istoty, innej od nas samych, która myśli i działa, wtedy kiedy my myślimy i działamy[102]. To, co we mnie myśli i działa, to właśnie ja, jądro mojej podmiotowości. Czyli dusza metaforycznie oznacza jądro naszej podmiotowości. Tym samym pojęcie „duszy" w języku stosowanym przez Woltera może zostać uznane za określenie tego, co bardziej precyzyjnie można by nazwać „podmiotem". Jedność podmiotu powstaje w działaniu i jest jednością tego, kto jest autorem (podmiotem, a nie przedmiotem) działania.

[97] Molina J., *„Chaos jasnych myśli"…*, s. 305-320.
[98] Teske A., *Wstęp…*, s. XXXII-XXXIII.
[99] Por. Molina J., *„Chaos jasnych myśli"…*, s. 314-315.
[100] Wolter, *Dusza*, [w:] Tenże, *Dictionnaire…*, http://history.hanover.edu/texts/voltaire/volindex.html.
[101] Tenże, *Listy…*, s. 100-102.
[102] Tenże, *Uszy hrabiego Chesterfield i kapelan Gudman*, s. 261 [w:] Tenże. *Powiastki….*

Problem polega na tym, że na gruncie wolterowskiej metafizyki, wypracowanej jako filozoficzne uzasadnienie Newtonowskiej fizyki, żadna z własności podmiotu: ani zdolność myślenia, ani ruch ciała i życie organiczne, nie może należeć do metafizycznej natury bytu substancjalnego. Według Woltera, jeżeli dany byt posiada jedną z tych własności, dzieje się tak wyłącznie na mocy arbitralnej i absolutnie wolnej decyzji Stwórcy, która nie może być zależna od statusu ontologicznego bytu, któremu dana własność jest udzielana (i której posiadanie następnie jest podtrzymywane) – modelem jest dla Woltera ontologiczny status ciążenia, rozumianego jako własność otrzymana arbitralną decyzją Stwórcy[103]. W konsekwencji, inspirując się Lockowskimi rozważaniami na temat możliwości przyznania przez Stwórcę zdolności myślenia materii[104], Wolter twierdzi, że nawet gdybyśmy znali naturę materii, nie moglibyśmy stwierdzić, czy dany byt materialny posiada zdolność myślenia, czy nie[105]. Twierdzi on także, że nawet gdybyśmy poznali samą metafizyczną naturę danego bytu, nie moglibyśmy stwierdzić, w jaki sposób ewentualnie realizowałaby się jego zdolność myślenia[106]. Takie samo rozumowanie, oddzielające daną własność od metafizycznej natury bytu substancjalnego, przeprowadził Wolter w stosunku do fundamentalnych własności: ruchu, życia organicznego, a nawet rozciągłości – twierdził mianowicie, że nawet to, że materia jest rozciągła, nie oznacza, że rozciągłość należy do jej koniecznej natury metafizycznej[107]. Wydaje się oczywiste, że wyłaniająca się z powyższych twierdzeń koncepcja podmiotowości znajduje się na antypodach naturalistycznej teorii opartej na przyrodniczym determinizmie, którą początkowo Wolter starał się filozoficznie opracować. Rekonstruowane przekonania Woltera prawdopodobnie mają swoje źródło w polemikach toczonych przez filozofa z kartezjanizmem i z tradycją scholastyczną, ale, konsekwentnie stosowane, kwestionują samą ideę metafizycznej natury substancji, inną niż czysta potencjalność[108].

W konsekwencji, skoro myślenie jest własnością niezależną od natury bytu substancjalnego, Wolter uznaje, że zamiast o duszy jako o konkretnym bycie, tzn. o rzeczy, która myśli, powinniśmy po prostu mówić o pewnej zdolności do myślenia. Błędne przekonanie, jakoby dusza była swego rodzaju „rzeczą", jest – według Woltera – konsekwencją prostego błędu językowego, prowadzącego do reifikacji pojęć abstrakcyjnych[109]. Wszelako filozof nie powinien używać pojęć, których nie jest w stanie zrozumieć[110] – a takim pojęciem byłaby idea duszy jako jakiegoś substancjalnego podmiotu naszych działań. Metafizyczna analiza przeprowadzona przez Woltera w stosunku do zdolności myślenia, jak już o tym wspominałem, została przez niego

[103] Tenże, *Elementy…* , s. 53.
[104] Tamże, s. 38.
[105] Tenże, *Uszy…* , s. 260.
[106] Tenże, *Filozof niewiedzy…* , s. 96; Tenże, *Elementy…*, s. 37.
[107] Por. Tenże, *Mikromegas. Historia filozoficzna*, s. 96 [w:] Tenże, *Powiastki…*; Tenże, *Elementy…* , s. 53.
[108] Por. Molina J., *„Chaos jasnych myśli"…*, s. 310.
[109] Tenże, *Uszy…*, s. 260.
[110] Tamże, s. 261.

powtórzona w stosunku do innych własności. Wydaje się więc, że na zasadzie analogii można przyjąć, iż tak jak zamiast o rzeczy, która myśli, powinniśmy mówić jedynie o samej zdolności myślenia, tak samo zamiast o rzeczy, która żyje, powinniśmy mówić o życiu jako pewnej własności. Wreszcie – stosując do myśli Woltera obce jej kategorie akademickiej filozofii – zamiast o podmiocie jako pewnym bycie (nazywanym metaforycznie duszą), należałoby raczej mówić o podmiotowości jako zdolności do określonego działania. Takiego, w którym człowiek jest rzeczywistym autorem, sprawcą, podmiotem, a nie przedmiotem swoich działań[111]. Człowiek może zostać zasadnie określony jako podmiot dopiero w działaniu, bo – powtórzmy – integralność podmiotu konstytuuje się właśnie jedynie w działaniu. W konsekwencji zarysowana tu teoria podmiotowości powoduje, że nie może być ona całkowicie determinowana przez naturę bytu substancjalnego, jakim jest np. biologiczne, organiczne ciało. Tym samym, arbitralnie udzielana przez Stwórcę własność, własność do podmiotowego działania, jawi się jako jedyna szansa uwolnienia zarówno woli, jak i – de facto – samej ludzkiej podmiotowości z determinującej zależności od porządku Przyrody.

5. Jansenizm i filozofia Woltera – porównanie koncepcji natury ludzkiej

Porównując zarysowaną powyżej niesubstancjalną teorię podmiotowości z koncepcją antropologiczną leżącą u podstaw teologicznej doktryny jansenizmu, odkryjemy liczne podobieństwa strukturalne. Po pierwsze, w obu koncepcjach podstawowym założeniem jest przekonanie o istnieniu prawdziwej, autentycznej podmiotowości udzielonej człowiekowi przez Stwórcę. W filozoficznej teorii Woltera tym czynnikiem jest fundament ludzkiej natury i właściwe źródło podmiotowości związane z danym każdemu człowiekowi poczuciem moralnego Prawa Naturalnego, nierozerwalnie związanego z empatią wobec cierpienia. W teologii jansenistycznej rolę wspomnianej autentycznej podmiotowości pełni oczywiście pierwotna, czysta natura człowieka sprzed grzechu pierworodnego, skutkującego tak dotkliwym upadkiem.

Po drugie, w obu teoriach ta prawdziwa podmiotowość stanowi de facto określony porządek determinacji, której konieczność wyznacza takie lub inne rozumienie tego, czym jest dobro i dobry wybór. To drugie podobieństwo polega na powtórzeniu jansenistycznej zasady rozróżnienia wewnętrznej konieczności od zewnętrznego przymusu. Według tego poglądu, który Wolter,jak sam twierdzi, zaczerpnął nie z jansenizmu, ale z pism Locke"a i Clarke"a[112] – człowiek może być uznany za

[111] Molina J., *„Chaos jasnych myśli"…* , s. 314-317.

[112] Tenże, *Elementy…*, s. 21; Należy podkreślić, że wskazane przez Woltera źródło inspiracji (filozofia Locke'a) w żadnym wypadku nie stoi w sprzeczności z główną tezą niniejszego artykułu, tzn. twierdzeniem o wpływie sporu wokoło jansenizmu na koncepcje filozoficzne Woltera. Pytanie dotyczy nie tyle źródła świadomych inspiracji francuskiego filozofii, tu nie ma sporu – był to głównie myśl Locke'a i Newtona, ale kwestii tego które elementy teorii i systemów wspomnianych filozofów Wolter uważał za interesujące. Znamienne, że da facto szukał w dziełach myślicieli, których uważał za autorytety, odpowiedzi na pytania strukturalnie podobne do kwestii rozważanych przez jansenistycznych teologów.

wolnego, jeżeli żadna zewnętrzna przeszkoda nie ogranicza jego woli, a sama wola podlega determinacji przez zdrową, wolną od patologii naturę podmiotu.

Po trzecie, zarówno w koncepcji Woltera, jak i – co oczywiste – w teorii jansenistycznej ta właściwa, czysta natura człowieka, jego prawdziwe ja – takie jakie pierwotnie otrzymał od Stwórcy – uwięzione jest w porządku determinacji natury upadłej, moralnie zasługującej na potępienie.

Pytanie o czwarte podobieństwo strukturalne dotyczy mechanizmów umożliwiających podmiotowe wyzwolenie z zależności od zepsutej Natury, czyli – de facto – zmiany porządku determinacji z konieczności wyznaczanej przez Przyrodę do udziału woli w moralnie lepszym porządku wyznaczanym przez reguły albo Prawa Naturalnego (Woltera), albo bożych przykazań (jansenizm). W teologii jansenistycznej potrzebna do tego jest specjalna łaska zwana skuteczną. Przed upadkiem, spowodowanym przez grzech pierworodny, łaskę dostateczną, zapewniającą wolność woli potrzebną do wyboru dobra, otrzymali wszyscy ludzie. Moliniści i semipelagianie błędnie uważają, że tak jest nadal. Jednak od czasu grzechu pierworodnego i skażenia ludzkiej natury sama wiedza o dobru nie wystarczy do dobrego działania, do wypełniania bożych przykazań i do zdobycia zapewniającej zbawienie zasługi. Aby sprostać temu zadaniu, potrzebna jest jeszcze moc do dobrego działania, a taką moc uzyskać można jedynie dzięki łasce, która determinuje wolę ku dobru, tzn. ku Bogu. Niestety, ta specjalna łaska dostępna jest jedynie wybranym.

Paradoksalnie, w wolterowskiej teorii antropologicznej koncepcja wyzwolenia woli wydaje się strukturalnie bardzo podobna. Wybór moralny – oparty na empatii akt sprzeciwu wobec zła i cierpienia obecnego także w porządku Przyrody, jest tym działaniem, które jest najbardziej podmiotowe. Wiedza o zasadach moralnego Prawa Naturalnego dostępna jest każdemu, przynajmniej potencjalnie[113]. Ale do dobrego działania, zdaniem Woltera, nie wystarczy sama wiedza. Potrzebna jest jeszcze siła i motywacja. Powstaje pytanie: skąd się bierze ta moc? Wydaje się, że Wolter był zdania, iż ma ona swoje źródło w zdolności do posiadania nadziei[114]. Nadzieja to wyzwolenie się z zależności od bytu i zdolność do wyobrażenia sobie, że porządek rzeczy mógłby być inny, lepszy[115]. Nadzieja jest na tyle silną motywacją, że działa jako swoista determinacja woli, popycha do działania – ten motyw stanowi powracający temat powiastek Woltera. Nie jest ona jednak dostępna wszystkim. Zapytajmy więc – skąd pochodzi? Z jednej strony wydaje się, że musi pochodzić z porządku przekraczającego porządek bibliologicznej natury, bo biologiczny organizm sam nie może przekroczyć swoich uwarunkowań[116]. Oczywiście Wolter jest zbyt sceptyczny i ironiczny, żeby jednoznacznie wskazać źródło pochodzenia tej kompetencji podmiotu. Ale równocześnie wielokrotnie podkreśla, że z zależności od porządku

[113] Tamże, s. 36.
[114] Tenże, *Poemat…* , s. 327-328, 334.
[115] Por. Tenże, *A,B,C…*, s. 188-189; Tenże, *Dobro*, s. 118, [w:] Baczko B. (red.), *Filozofia francuskiego…*
[116] Baczko B., *Hiob*…, s. 60-61.

biologii i fizyki uratować nas może tylko ingerencja Boga[117]. Ponadto, jak to wcześniej zaznaczyłem, w myśl ontologicznych fundamentów wolterowskiej filozofii wszystkie istotne własności i zdolności udzielane są bytom substancjalnym i podtrzymywane wyłącznie arbitralną i wolną decyzją Stwórcy. Wydaje się, że z konieczności powinno to także dotyczyć nadziei.

Z drugiej strony według Woltera to właśnie nadzieja, rozpatrywana jako wypracowany niezależnie od wszechmocy Stwórcy, wyrastający z przeżycia egzystencjanego dramatu, jedyny naprawdę autorski twór człowieka, pozwala zachować podmiotowość, gdy w refleksji porównujemy się ze Stwórcą[118]. W pytaniu o pochodzenie nadziei – czy jest ona przejawem wolnej woli człowieka, czy też darem od Stwórcy – trudno nie dostrzec strukturalnego podobieństwa do sporów miedzy jansenistami, molinistami i semipelagianami dotyczących roli i źródła takiej lub innej odpowiedzi woli na łaskę. Francuski filozof, nawet jeżeli nie udziela jednoznacznych odpowiedzi, porusza się w kręgu zagadnień i pytań koncentrujących się wokoło kwestii podmiotowej sprawczości rozpatrywanej w jej aspekcie egzystencjalnym i moralnym – a więc pytań i odpowiedzi strukturalnie podobnych do głównych zagadnień jansenizmu. Z tą oczywistą różnicą, że własną refleksję filozoficzną uprawia już nie w języku teologii, ale oświeceniowej filozofii – języku, który skądinąd współtworzył.

Podsumowując: mimo oczywistych różnic, podstawowy schemat opisu egzystencjalnej sytuacji człowieka, który kreśli Wolter, wydaje się – strukturalnie – bardzo zbliżony do tragicznej wizji kondycji ludzkiej stanowiącej fundament teologii jansenistycznej. Przyjęcie zarysowanej tu perspektywy interpretacyjnej, jako uzupełnienia badań spuścizny Woltera prowadzonych w kontekście analizy jej związków z późniejszą filozofią francuskiego Oświecenia, w opinii autora niniejszego tekstu, daje nadzieję na rozszerzenie pola rozumienia Wolterowskiej filozofii, a tym samym może przyczynić się do wypracowania spójniejszej interpretacji wielowątkowego i pozornie niezwykle sprzecznego wewnętrznie dorobku francuskiego filozofa. Ponadto proponowana perspektywa badawcza wyraźnie wskazuje na różnicę dzielącą skomplikowaną i nie wolną od wątków dramatycznych, egzystencjalną i antropologiczną refleksję Woltera, od – wyraźnie uproszczonej - wizji natury i kondycji ludzkiej popularnej wśród młodszych i bardziej radykalnych *les philosophes* epoki: barona Holbacha, E. Condillaca, czy nawet J.O. de La Mettrie i D. Diderota. Z poglądami wymienionych filozofów, których refleksja w dużo mniejszym stopniu zapośredniczona była w teologicznych dylematach, Wolter – zwłaszcza w uproszczonej interpretacji - bywa bardzo często łączony jako ich duchowy patron, poprzednik w łańcuchu rozwoju myśli oświeceniowej, a niejednokrotnie także – bezpośredni współpracownik.

[117] Wolter, *Poemat…* , s. 330.
[118] Tenże, *Poemat…* , s. 334, 328.

Literatura

Abercrombie N., *The origins of Jansenism, Clarendon* Press, Oxford 1936.

Adamski J., *Sekrety wieku Oświecenia*, Wydawnictwo literackie, Kraków 1969.

Baczko B. (red.), Filozofia francuskiego *oświecenia*, przeł. Baczko B., PWN, Warszawa 1961.

Baczko B., *Hiob, mój przyjaciel: obietnice szczęścia i nieuchronność zła*, przeł. Niecikowski J., Kowalska M., PWN, Warszawa 2001.

Baszkiewicz J., *Wstęp*, [w:] Wolter, *Pamiętniki*, przeł. Fiszer S., Książka i Wiedza, Warszawa 1994.

Becker C.L., *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, przeł. Ruszkowski J., Zysk i S-ka, Poznań 1995.

Betts C.J., *Early Deism in France*, Kluwer Acadmemic, Hague-Bostona 1984.

Cassirer E., *Filozofia Oświecenia*, przeł. Zatorski T., Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.

Cognet L., *Le jansénisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1961.

Coreth E., Schöndorf H., *Filozofia XVII i XVIII wieku*, przeł. Gwiazdecki P., Wydawnictwo Marek Drewiecki, Kęty 2006.

Davidson I., *Voltaire in Exile*, Grove Press, New York 2005.

Drozdowicz Z., *Filozofia francuska w epoce Oświecenia*, Wydawnictwo fundacji Humaniora, Poznań 2005.

Florida R.E., *Voltaire and the Socinians*, The Voltaire Foundation, Oxfordshire 1974.

Gay P., *Voltaire"s politics. The poet as a realist*, Princeton University Press, Princeton 1959.

Gazier A., *Histoire générale du mouvement janséniste, depuis ses origines jusqu"a nos jours*, E. Champion, Paris 1924.

Gazier A., *Le frere de Voltaire*, Revue des Deux Mondes (32) 1906.

Hinz H., *Od religii do filozofii*, Iskry, Warszawa 1960.

Jansen C., *Augustinus seu doctrina Sancti Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilianses*, Louvain 1640, https://books.google.com/books?id=FTpPAAAAcAAJ.

Kołakowski L., *Bóg nam nic nie jest dłużny*, przeł. Kania I., Wydawnictwo Znak, Kraków 2001.

Kostroun D., *Putting Pascal to Practical Use: Jansenist Women at the Peace of Clement IX*, Proceedings of the Western Society for French History, (31) 2003,.

Kraśny P., *Figury obecności i nieobecności. Wprowadzenie do francuskiej dysputy o świętych obrazach i o roli sztuki w życiu Kościoła w epoce nowożytnej*, Universitas, Kraków 2016.

Król M., *Historia myśli politycznej*, Wydawnictwo Arche, Gdańsk 1998.

Lanson G., *Wolter*, przeł. Balicka G., Wende i sp., Warszawa 1908.

Matava R.J , *Divine Causality and Human Free Choice*, Brill, Leiden 2016.

Maurois A., *Wolter*, przeł.. Iwańska-Feliksowa M., Wydawnictwo Literackie, Kraków 1996.

Molina J., *Wolność w przestrzeni społecznej w świetle założeń filozofii Woltera*, [w:] Pytka A., Maciąg K. (red.), *Między nauką a polityką – rozważania filozoficzne*, Wydawnictwo Naukowe TYGIEL, Lublin 2017.

Molina J., „*Chaos jasnych myśli", czyli o podmiotowości i grawitacji w filozofii Woltera*, Przegląd Filozoficzno-Literacki, 1 (2015)..

Orieux J., *Wolter czyli królewskość Ducha*, przeł. Arustowicz K., Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986.

Pascal B., *Rozprawy i listy*, przeł. Żeleński-Boy, T., Tazbir, M., Pax, Warszawa 1962.

Pelikan J., *Reformacja Kościoła i dogmatów (1300-1700)*, przeł. Król M., Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Karków 2010.

Pomeau R., *La religion de Voltaire*, Nizet, Paris 1956.

Ryłko Z., *Przypisy*, [w:] Wolter, *Traktat o tolerancji*, Państwowy Instytutu Wydawniczy, Warszawa 1956.

Spink, J.S., *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire"a*, przeł. Neuman A.,Książka I Wiedza, Warszawa 1974.

Strayer, B., *Suffering Saints: Jansenists and Convulsionnaires in France 1640-1799*, Sussex Academic Press, Brighton 2008.

Teske. A., *Wstęp do przekładu*, w: Wolter, *Elementy filozofii Newtona*, przeł. Konczewska H., PWN, Warszawa 1956.

Wade, I.O., *Intellectual Development of Voltaire*, Princeton University Press, Princeton 1969.

Wielomski A., *Mauro Cappellariego polemika z jansenizmem*, Doctrina. Studia społeczno-polityczne (7) 2010.

Wolter, *Dictionnaire philosophique*, http://history.hanover.edu/texts/voltaire/volindex.html..

Wolter, *Elementy filozofii Newtona*, przeł. Konczewska H., PWN, Warszawa 1956.

Wolter, *Listy o Anglikach albo Listy filozoficzne*, przeł. Rogoziński J., PWN, Warszawa 1952.

Wolter, *O myślach pana Pascala*, [w:] Baczko B. (red.), *Filozofia francuskiego oświecenia*, przeł. Baczko B., PWN, Warszawa 1961.

Wolter, *Poemat o zagładzie Lizbony*, przeł. Wołowski A., Literatura na świecie (4) 1979.

Wolter, *Pogawędki i dialogi filozoficzne*, przeł. Rogoziński J., PIW, Warszawa 1954.

Wolter, *Powiastki filozoficzne*, przeł. Boy-Żeleństki, T., Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.

Strukturalne podobieństwa między Wolterowską a jansenistyczną wizją natury ludzkiej

Streszczenie
Celem badawczym artykułu jest zbadanie strukturalnych podobieństw między fundamentalnymi założeniami Wolterowskiej antropologii filozoficznej a jansenistycznym poglądem dotyczącym zepsucia ludzkiej natury oraz związaną z tym teorią łaski.
W pierwszej części artykułu autor szkicowo charakteryzuje znaczenie Woltera dla kształtowania się paradygmatu filozoficznego francuskiego Oświecenia. Ponadto podjęta zostaje próba krytycznej charakterystyki podstawowych strategii interpretacyjnych stosowanych do analizy wielowątkowej spuścizny francuskiego filozofa. Autor artykułu proponuje położenie większego nacisku na związek myśli Woltera z epoką wcześniejszą, z której ona wyrasta, zamiast koncentrowania się wyłącznie na tym, co Wolterowska filozofia zapowiada.
W kolejnej część artykułu zawarte jest zwięzłe przedstawienie podstawowych założeń jansenistycznej nauki o skażeniu natury ludzkiej i o łasce. Szkicowo przedstawiona zostaje także historia sporu zakończonego potępieniem jansenistycznych tez. W trzecim podrozdziale autor artykułu bada stosunek Woltera do ruchu jansenistycznego, odwołując się do istotnych wydarzeń w biografii francuskiego filozofa.
W dalszej części przedstawione zostają dwie koncepcje natury ludzkiej obecne w myśli Woltera: naturalistyczno-mechanicystyczna oraz niesubstancjalna teoria podmiotowości oparta o konstytutywne znacznie sprzeciwu wobec zła.
Następnie autor podejmuję próbę scharakteryzowania strukturalnych podobieństw między Wolterowską interpretacją podmiotowości w odniesieniu do konfliktu między porządkiem Natury rozumianej jako system Przyrody a moralnym porządkiem Prawa Naturalnego, wskazując na pewne analogie między proponowanym przez Woltera opisem i próbą rozwiązania tego napięcia, a strukturą najważniejszych stanowisk w związanym z jansenizmem sporze o znaczenie łaski.
Słowa kluczowe: Wolter, jansenizm, podmiot, Przyroda, wolna wola

Mateusz Binek[1]

Grzech pierworodny i społeczna natura człowieka jako uwarunkowania istnienia wspólnoty politycznej w filozofii św. Augustyna z Hippony i św. Tomasza z Akwinu

1. Wstęp

Myśliciele, teoriom których poświęcone jest niniejsze opracowanie, z całą pewnością należą do grona najznakomitszych filozofów i teologów zachodniego chrześcijaństwa. I chociaż ani Augustyn[2], ani Tomasz[3] nie zajmowali się w pierwszym rzędzie filozofią polityki, to problematyka ta jest obecna na kartach ich dzieł. Analizując je pod tym właśnie względem, możemy zauważyć znaczącą różnicę w ich sposobach myślenia o wspólnocie politycznej. Augustyn tworzy swoją teorię sytuując się niejako w kontrze do ówcześnie dominującego myślenia o państwie jako o wspólnocie, w której można zrealizować pełnię szczęścia i cnoty. Tomasz z kolei owo antyczne przekonanie próbuje zharmonizować z przesłaniem religii katolickiej. Różnica ta każe zaklasyfikować myśl wspomnianych autorów w ramach odrębnych paradygmatów chrześcijańskiej teologii politycznej[4]. Jak się wydaje, wynika ona nie tylko z uwarunkowań historycznych, jakie towarzyszyły powstaniu omawianych tutaj dzieł, ale także z odmienności fundamentalnych rozstrzygnięć teologicznych.

2. Grzech pierworodny jako źródło etycznych ograniczeń wspólnoty politycznej[5]

Według świętego Augustyna z Hippony, Bóg stwarzając człowieka uzdolnił go do tworzenia społeczności i uczynił istotą „skierowaną ku wspólnemu z innymi życiu”[6]. Autor *De civitate Dei* twierdzi także, że występujące niezwykle często problemy

[1] binek.mateusz@gmail.com, Instytut Filozofii, Wydział Socjologiczno-Historyczny, Uniwersytet Rzeszowski.

[2] Jak pisze Augustyn Eckmann: „Augustyn nie zajmował się kwestią państwa *ex profeso*, ale tylko przygodnie, gdy go do tego zmuszały względy życiowe i praktyczne”, zob. Eckmann A., *Stosunek świętego Augustyna do państwa rzymskiego* [w:]Śrutwa J. (red.) *Chrześcijanie a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV w[iek]: praca zbiorowa*, Lublin 1988, s. 260.

[3]Jacek Grzybowski zauważa, że: „Tomasz z Akwinu nie napisał wprawdzie żadnego pełnego traktatu politycznego, jednak podejmował zagadnienia społeczne i polityczne w swoich wywodach teologicznych” – i dalej – „O polityce Tomasz mówi wszędzie tam, gdzie podejmuje temat relacji człowieka do zbiorowości, a więc teksty na ten temat rozsiane są w różnych dziełach”; zob. Grzybowski J., *Miecz i pastorał: filozoficzny uniwersalizm sporu o charakter władzy: Tomasz z Akwinu i Dante Alighieri*, Kęty 2006, s. 289.

[4] zob. Scattola M., *Teologia polityczna*, tłum. Borkowski P., Warszawa 2011, s. 45–46.

[5] Niniejszy podrozdział stanowi przeredagowaną i zmienioną wersję artykułu: Binek M., *Grzech pierworodny jako kategoria polityczna. Wprowadzenie do teologii politycznej św. Augustyna*, „Forum Filozoficzne” nr 10 (2014-2015), s. 50-59.

[6] Jóźwiak S., *Państwo i Kościół w pismach św. Augustyna*, Lublin 2004, s. 66.

i konflikty społeczne ostatecznie mają swoje źródło w skażonej grzechem pierworodnym naturze ludzkiej. W doskonale uporządkowanej rzeczywistości Edenu, to pierwsza rodzina była właściwym typem wspólnoty wypełniającej właściwą jej naturę. Jak pisze Stanisław Jóźwiak: „Pierwsza rodzina: Adam i Ewa, to przyjacielska społeczność oparta na równości, w której konieczne decyzje podejmowane były bez nienaturalnej dominacji jednego z partnerów nad drugim”[7]. Ideał ten został zaprzepaszczony tylko i wyłącznie z winy samego człowieka, czego powodem było posiadanie przezeń wolnej woli. Z jednej strony upodabniało go to do samego Stwórcy, z drugiej zaś strąciło w otchłań życia naznaczonego cierpieniem, bólem i śmiercią. Jak stwierdza Augustyn w dialogu *O wolnej woli*: „Bóg tak doskonale stworzył człowieka i umieścił w szczęśliwym życiu, że ten tylko z własnej woli mógł spaść z tej wysokości w nędzę życia śmiertelnego”[8].

Jednym z pierwszych efektów grzechu pierworodnego było wystąpienie zaburzenia w relacji dusza – ciało. Kiedy bowiem po złamaniu przykazania, ludzie zawstydzili się swej nagości i „zaniepokojeni, napotkawszy naprędce liście figowe, zakryli nimi wstydliwe części ciała”, poczuli „nieznane wzruszenie nieposłusznego ciała swego, jako zasłużoną odpłatę za własne ich nieposłuszeństwo”[9]. Bóg karząc ludzi za przewrotność, pozbawił ich kontroli nad własnymi ciałami. Od tej pory popędy ducha i popędy ciała pozostają wzajem siebie sprzeczne i „z tym sprzeciwianiem się myśmy się urodzili ściągając na się początek śmierci i nosząc w członkach swoich i w skażonej naturze ustawiczną walkę lub też zwycięstwo nad pierwszym sprzeniewierzeniem się człowieka”[10].

Przykład ten pokazuje jak grzech pierworodny radykalnie zdegradował Adama i Ewę a także wszystkich innych ludzi należących do kolejnych pokoleń. Wolny i świadomy wybór zła – ów tragiczny błąd wolnej woli – spowodował „szereg nieszczęść teraźniejszych, które wiodą cały rodzaj ludzki, wywodzący się z zaczątku skażonego niby z zepsutego korzenia, poprzez cały łańcuch nędz, aż do ostatecznej zguby”[11]. Jednocześnie na skutek grzechu ukonstytuowała się empirycznie dostępna każdemu kondycja ludzka. Oto „człowiek, który zachowując przykazanie miał stać się duchowy nawet ciałem, teraz stał się cielesny nawet duchem”[12]. Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że w terminologii biblijnej pojęcie ciała posiada szeroki zakres znaczeniowy. Zwraca na to uwagę sam Augustyn pisząc, że „ciało często oznacza samegoż człowieka, czyli naturę człowieka na mocy tego sposobu mówienia, kiedy część

[7] Tamże, s. 67-68.
[8] *O wolnej woli* [w:] *Dialogi filozoficzne. O nauczycielu. O wolnej woli*, tłum. Modrzejewski J., Trombala A., Warszawa 1953, ks. I, r. XI, 23, s. 99.
[9] Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. Kubicki W., Warszawa 2010, ks. XIII, r. XIII, T. 2, s. 72, wszystkie dalsze przypisy będą odnosić się do tego wydania.
[10] Tamże.
[11] Tamże, ks. XIII, r. XIV, s. 73.
[12] Tamże, ks. XIV, r. XV, s. 139.

oznacza całość”[13]. Ernest Fortin natomiast konstatuje, iż w tym używanym przez Afrykańczyka biblijnym sensie, ciało „jest synonimem człowieka naturalnego i obejmuje wszystkie ludzkie działania i pragnienia w stopniu, w jakim nie są one podporządkowane Bogu jako swemu ostatecznemu celowi”[14]. A zatem, „bycie cielesnym nawet duchem” odnosi się nie tylko do hedonistycznego rozpustnika, ale także „nawet do mędrca – o ile jego droga ku mądrości wynika z fałszywej miłości samego siebie, nie zaś z umiłowania prawdy”[15]. Ta skażona egoizmem i pychą natura każdego człowieka stoi również u podstaw życia społecznego, stając się przyczyną powstania nieprzekraczalnych granic, wyznaczających horyzont możliwych działań we wspólnocie politycznej.

W wyniku takiego a nie innego ukształtowania stanu ludzkiej natury także we wspólnym życiu – jak podkreśla Marek Cichocki – „ludzie faktycznie poszukują sprawiedliwości jako warunku pokoju, z drugiej strony jednak nie są w stanie zrealizować ideału sprawiedliwości”[16]. Jak pisze dalej, według Augustyna, „ze swej istoty relacje międzyludzkie muszą pozostać nieprzejrzyste. Składają się na nie bowiem nieprzeniknione do końca motywy, pragnienia i cele”[17]. Człowiek w z powodu piętna odciśniętego na jego kondycji przez grzech pierwotny zawsze skłonny jest do tego, co odczuwa się jako „zło niewątpliwe” (*certum malum*) czyli do podejrzeń, nieżyczliwości i walki[18]. Pokój – w którym chce żyć wspólnota – można wtedy traktować jedynie jako „niepewne dobro” (*incertum bonum*), gdyż „nie znamy serc ludzi, z którymi go utrzymać chcemy; i choćbyśmy dziś je znali, to jakie one jutro będą, niepodobna nam zaiste wiedzieć”[19]. Niepewność z jaką zmaga się człowiek na polu życia społecznego, zaczyna się już na poziomie najbliższych relacji rodzinnych i przyjacielskich, co skłania Augustyna do następującej konstatacji: „Jeśli tedy dom, to przytulisko człowieka, nie jest bezpieczny od tej ludzkiej przewrotności, to cóż dopiero miasto, które, o ile jest większe, o tyle ulice jego i rynki pełniejsze są kłótni, spraw cywilnych i karnych ?!”[20]. Wobec nieuchronnej przewrotności członków danej społeczności Afrykańczyk uznaje za niemożliwy do osiągnięcia stan braku w niej jakichkolwiek konfliktów. *Civitas* może być wolne „od krwawych zamieszek i wojen domowych”, które z konfliktów przecież wynikają, lecz nie może „być od nich zabezpieczone”[21]. Nie dające się zlikwidować zło powyższej sytuacji jest „konsek-

[13] Tamże, ks. XIV, r. II, s. 105.
[14] Fortin E.L., *Święty Augustyn*, tłum. Kaznowski P. [w:] Strauss L., Cropsey L. (red.), *Historia filozofii politycznej*, Warszawa 2010, s. 201.
[15] Tamże.
[16] Cichocki M.A., *Wieczny pokój u św. Augustyna. Teologia polityczna wobec filozofii politycznej*, „Teologia Polityczna” 1/2003-2004, s. 186.
[17] Tamże, s. 187.
[18] *Państwo Boże*, ks. XIX, r. V, T.2, s. 501.
[19] Tamże.
[20] Tamże, s. 502.
[21] Tamże.

wencją braku przejrzystości społecznej materii, której rozum ludzki nie może prześwietlić w całości"[22]. To właśnie w tych „mrocznych zakamarkach owej materii kryje się potencjał zła, który wybucha z całą siłą w konkretnej sytuacji zderzenia się różnych interesów, pragnień i oczekiwań"[23].

Przynależne wspólnocie politycznej aporie moralne pozwalają świętemu Augustynowi mówić o nieusuwalnych *tenebrae vitae socialis* – mrokach życia społecznego[24]. Tym samym silnie obecny w antycznej filozofii politycznej „charakter państwa jako instytucji wszechobejmującej był podważony i pojęcie człowieka nie wyczerpywało się już przez pojęcie obywatela"[25]. Klasyczny ideał *polis* jako sfery pozwalającej na realizację szczęścia oraz intelektualnego i moralnego postępu jest przez Augustyna zdecydowanie odrzucany jako czysto iluzoryczny[26].

Błędem popełnianym przez pogańskich filozofów było, zdaniem Afrykańczyka, niedostrzeganie transcendentnej perspektywy najwyższego szczęścia. Pogańscy mędrcy szukając pełnej realizacji szczęścia w „ciele lub w duszy, lub w obojgu albo, jaśniej to powiedzieć, bądź w rozkoszy, bądź w cnocie, bądź w obojgu; czy też bądź w spokoju, bądź w cnocie, bądź w jednym i drugim", w swym „dziwnym nierozumie" wychodzili z założenia, że „mogą się uszczęśliwić przez siebie samych"[27]. Nie zważali oni na trwale obecny w ludzkiej kondycji element radykalnie zły[28], który czyni cnoty grecko-rzymskiego antyku niemożliwymi do pełnej aktualizacji. Autentyczne szczęście może zapewnić jedynie Bóg. Szczęście to jednak nie będzie realizowane w życiu doczesnym, lecz już na gruncie eschatologicznym.

3. Naturalna wspólnotowość i hierarchiczność jako źródła życia politycznego

Nieco inaczej do sprawy podchodzi święty Tomasz z Akwinu. Zdaniem tego filozofa społeczna natura człowieka uwidacznia się już na najbardziej podstawowym, bo biologicznym poziomie życia. „Z koniecznością właściwą naturze, okazuje się, że człowiek jest zwierzęciem społecznym i politycznym" – pisze Akwinata[29]. Inne zwierzęta naturalnie wyposażone są w narzędzia pozwalające na zdobywanie pożywienia i obronę własnego jestestwa (rogi, pazury, zęby, zdolność szybkiej ucieczki). Człowiek w porównaniu z nimi wydaje się być całkowicie bezbronny, jednakże ma on inną właściwość, która przewyższa wszystkie te zwierzęce zdolności – jest nią rozumność. Dzięki niej „posługując się własnymi rękami" może dokonać tego,

[22] Cichocki M.A., dz. cyt., s. 187.
[23] Tamże.
[24] Tamże, ks. XIX, r. VI, s. 503.
[25] Kornatowski W., *Społeczno-polityczna myśl św. Augustyna*, Warszawa 1965, s. 181.
[26] Korab-Karpowicz W.J., *Historia filozofii politycznej: od Tukidydesa do Locke'a: tradycja klasyczna i jej krytycy*, Kęty 2010, s. 142.
[27] *Państwo Boże*, ks. XIX, r. IV, T.2, s. 493.
[28] Zob. Korab – Karpowicz W.J., dz. cyt., s. 143
[29] Tomasz z Akwinu, *O królowaniu – królowi Cypru*, tłum. Matyszkowicz M., Kraków 2006, 1.4.1, s. 37. Dalsze przypisy będą odnosić się tego wydania

co zapewnia przetrwanie zwierzętom. Niemniej jednak „do wykonania tej pracy jeden człowiek nie wystarczy”[30]. Jednostka nie dysponuje bowiem ani taką siłą fizyczną, ani umysłową, która pozwoliłaby jej na autarkiczność. W tym względzie człowiek również okazuje się być słabszym niźli zwierzę.

Dlatego „musi on (…) żyć z innymi ludźmi, tak by nawzajem się wspomagać, by różni ludzie zajmowali się różnymi odkryciami rozumu, na przykład, jeden medycyną, inny tym, a jeszcze inny czymś innym”[31]. Do takiej formy życia skłania również inne typowo ludzkie narzędzie jakim jest mowa. Zwierzęta, co prawda, również komunikują się ze sobą przy pomocy głosu, jednak czynią to jedynie po to, aby wyrazić swoje uczucia takie jak gniew czy strach. Człowiek zaś, „jest bardziej komunikatywny dla drugiego, niż jakiekolwiek inne zwierzę stadne”[32]. Dzięki mowie przekazuje innym nie tylko uczucia, ale też „cały swój zamysł”[33], co pozwala na międzyludzką współpracę prowadzącą do przetrwania. Takie biologiczne uwarunkowanie genezy życia wspólnotowego każe stwierdzić, iż – jak konstatuje Mateusz Matyszkowicz – „(…) jeśli przyjmuje się, że społeczność jest tworem niekonwencjonalnym, ale naturalnym, to nie można sobie wyobrazić sytuacji, w której istnieliby ludzie, a nie istniałaby społeczność”[34].

Biologiczne przetrwanie nie jest jednakże jedynym źródłem powstawania społeczności. Istnieje ona nie tylko dla utrzymania się przy życiu (*ad ipsum vivere*), ale także dla dążenia do doskonałości, prowadzenia życia dobrego oraz cnotliwego (*ad bene et virtuose vivere*)[35]. Bogactwa naturalne takie jak pożywienie, odzież czy mieszkanie są jedynie podstawą do osiągnięcia szczęścia, które jest celem życia. Jak pisze Tomasz: „(…) jest rzeczą oczywistą, że szczęście człowieka nie może polegać na bogactwach naturalnych, gdyż poszukuje się ich ze względu na coś innego, a mianowicie do podtrzymania przy życiu ludzkiej natury. Nie mogą więc być ostatecznym celem, lecz raczej są przyporządkowane człowiekowi jako swemu celowi”[36]. Tylko w ramach wspólnoty można cieszyć się przyjaźnią pozwalającą osiągnąć ziemskie szczęście. Człowiek cnotliwy, aby w pełni swą cnotę zaktualizować, potrzebuje obcowania z przyjaciółmi przez wzgląd na „dobre działanie, aby mianowicie miał komu dobrze czynić a widząc dobroczynność przyjaciół, radował się nią i miał w nich pomoc we własnej dobroczynności”[37].

[30] Tamże.
[31] Tamże.
[32] Tamże.
[33] Tamże.
[34] Matyszkowicz M, *Komentarze* [w:] Tomasz z Akwinu, *O królowaniu – królowi Cypru*, dz.cyt., s. 139.
[35] Zob. Świercz P., *Człowiek, społeczeństwo, państwo w doktrynie politycznej św. Tomasza z Akwinu. Zarys problematyki*, [w:] Hrebenda A., Kaute W. (red.), *Człowiek, jego wolność i prawa a polityka. Tradycja i współczesność*, Katowice 2002, s. 33.
[36] Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I – II, kw. 2, a. 1, s. 19 (numer strony za wydaniem: *Suma teologiczna. Tom 9. Cel ostateczny oraz uczynki ludzkie*, tłum. Bednarski F., Londyn 1963).
[37] Tamże, I - II, kw. 4, a. 8, s. 54.

Tak jak każdy człowiek potrzebuje wspólnoty, tak każda wspólnota potrzebuje kierownictwa. Skoro bowiem istnieje wielu ludzi, z których każdy zabiega o własne dobro, to aby wspólnota zachowała swoje istnienie musi w jej ramach istnieć ktoś, kto „troszczy się także o to, co należy do dobra całej wspólnoty”[38]. Św. Tomasz ukazuje tę zależność na zasadzie analogii do organizmu żywego, pisząc, że „ciało człowieka, bądź jakiegoś zwierzęcia, rozpadłoby się, gdyby nie było w nim żadnej siły rządzącej, która zmierzałaby do wspólnego dobra wszystkich członków”[39]. Dlatego też, we wszystkich bytach, które zachowują jakąś jedność występuje „czynnik królewski (*regitivum*) nadrzędny wobec innych”[40]. W porządku kosmologicznym takim czynnikiem są ciała niebieskie, które rządzą innymi ciałami, natomiast czynnikiem królewskim w człowieku jest dusza, która króluje nad ciałem, w samej duszy zaś jest nim cześć rozumna mająca rządzić częścią gniewliwą i popędliwą[41]. W powyższych wywodach zasady hierarchiczności i podległości zostają silnie zontologizowane, by unaocznić czytelnikowi fakt, iż relacja wyższe-niższe, kierujący-kierowany, rządzący-rządzony nie są właściwe jedynie życiu we wspólnocie politycznej – jest bowiem wręcz odwrotnie. To życie polityczne niejako naśladuje naturalną budowę świata. Jedyna różnica między społeczeństwem a bytami przyrodniczymi polega na tym, że „społeczeństwo nie jest bytem istniejącym w samym sobie jako podmiocie, ale tzw. bytem relacyjnym, ukonstytuowanym przez relacje międzyludzkie”[42]. Różnica ta nie wpływa jednak zasadniczo na reguły tworzące wspólnotę.

Ze względu na ontyczny charakter hierarchiczności Akwinata dowodzi także, że nawet w Raju, w stanie przed grzechem pierworodnym ludzie nie byli sobie równi. W stanie niewinności istniały nierówności tak co do ciała, jak i co do duszy. Występowały różnice płci („jako że bez płci nie byłoby rodzenia”) oraz wieku („bowiem jedni rodziliby się z drugich, a ci co cieleśnie obcowaliby ze sobą, nie byliby bezpłodni”)[43]. Ponadto, także ciała bezgrzesznych ludzi nie były całkowicie niezależne od praw przyrody, dlatego też „nic nie stoi na przeszkodzie mówić, że – zależnie od różnego klimatu i różnego układu gwiazd – jedni rodziliby się silniejsi co do ciała, wyżsi, piękniejsi i lepszej kompleksji niż inni”[44].

Co ciekawe, nierówności występowały również pod względem wiedzy i sprawiedliwości. W rajskim Edenie człowiek nie pracował z konieczności, lecz z własnej wolnej woli, przez co mógł wkładać w poszczególne akty (czynienie, chcenie bądź poznawanie) więcej lub mniej ochoty i wysiłku. Dlatego, jedni czynili „większe

[38] *O królowaniu*, 1.5, s. 39.
[39] Tamże.
[40] Tamże.
[41] Tamże, s. 41.
[42] Świercz P., dz. cyt., s. 32.
[43] Tomasz z Akwinu *Suma teologiczna*, I, kw. 96, a. 3, s. 102 (numer strony za wydaniem: *Suma teologiczna. Tom 7. Człowiek*, tłum. Bełch P., Londyn 1980).
[44] Tamże.

postępy w sprawiedliwości i wiedzy niż inni”[45]. A zatem, w stanie przed grzechem pierworodnym, siłą rzeczy musiała istnieć również instytucja panowania (*dominium*). Nie była jednak rozumiana jako przeciwieństwo niewoli, bowiem „w tym znaczeniu tego zwiemy panem, któremu ktoś podlega jako niewolnik”[46]. Przyznać przecież należy, że Raj, w którym istniałoby niewolnictwo, raczej nie zasługiwałby na swą nazwę. Natomiast, jeżeli panowanie rozumiemy w sensie ogólnym, kiedy dotyczy ono kogoś „podległego władzy w jakikolwiek sposób”[47], to niewątpliwie możemy uznać, że istniało ono także w stanie niewinności. Ludzie w Raju byli wolni, a „wtedy ktoś panuje nad kimś wolnym, kiedy prowadzi go do jego własnego dobra albo do dobra wspólnego”[48]. Skoro zaś powiedzieliśmy, że w Raju istnieli ludzie szczególnie mocno miłujący sprawiedliwość, to „nie byłoby słuszne, żeby człowiek wybijający się nad pozostałymi wiedzą i sprawiedliwością, nie obracał tego na korzyść innych”[49]. Robiłby to, rzecz jasna, poprzez objęcie zwierzchnictwa nad zrzeszeniem swych bezgrzesznych współobywateli.

Wspólnotowość i ściśle z nią związana hierarchiczność są dla świętego Tomasza zasadami, w myśl których działa ludzka natura a to, jak głęboko sięga Tomaszowe rozumienie zasady wspólnotowości pokazuje fakt, że Akwinata odnosi ją także do uzasadnień podstawowych dla myśliciela chrześcijańskiego, czyli do uzasadnień teologicznych. W tym kontekście, wspólnota – również ta polityczna – jest, jak pisze Matyszkowicz, „ponad podziałem na stan przed grzechem i po grzechu, ponieważ konweniuje z porządkiem stworzenia”[50].

4. Podsumowanie

Chcąc podsumować powyższe wywody należy zwrócić uwagę na kilka spraw. Po pierwsze, trzeba pamiętać, że teorie świętego Augustyna z Hippony i świętego Tomasza z Akwinu są tak różne, jak różnymi ludźmi byli ich autorzy. Warto zwrócić uwagę na to, że różnili się oni intelektualnym temperamentem. W myśli Augustyna można wyczuć, jak pisze Wiktor Kornatowski, „pewną nutę tragiczną, wypływającą może z poczucia niewspółmierności między wysokimi wymaganiami chrześcijaństwa a nikłą możnością ich urzeczywistnienia, (…) z poczucia niemocy ludzkiej i bezradności”[51], podczas gdy filozofię Tomasza cechuje przede wszystkim „siła i pewność, spokój i precyzja”[52].

[45] Tamże.
[46] Tamże, s. 104.
[47] Tamże, s. 103.
[48] Tamże.
[49] Tamże, s. 104.
[50] Matyszkowicz M., *Komentarze*, dz. cyt., s. 157.
[51] Kornatowski W., *Społeczno-polityczna myśl św. Augustyna...*, dz. cyt., s. 254.
[52] Gilson É., *Tomizm: wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. Rybałt J,, Warszawa 1998, s. 430.

Po drugie, w różnicach tych doniosłą rolę odgrywa dystans czasowy oraz odmienność warunków kulturowych, społecznych i politycznych, jakie dzielą obu bohaterów pracy. Augustyn żyje i tworzy u schyłku antyku, w obliczu stopniowego upadku Imperium Rzymskiego powodowanego najazdami barbarzyńskich hord. Główną bolączką ówczesnego chrześcijaństwa było wtedy utrzymanie swej duchowej tożsamości i intelektualna walka z żywym jeszcze pogańskim politeizmem. Dlatego właśnie dużą część *De civitate Dei* zajmuje obrona religii chrystusowej przed zarzutami formułowanymi przez pogańskich myślicieli. Obronie tożsamości zaś, służyła przemożna chęć zachowania doktrynalnej czystości wiary katolickiej, której zagrażały liczne herezje (manicheizm, donatyzm, pelagianizm itp.). Akwinata żyje już w niejako innym świecie, do głębi przenikniętym ortodoksyjnym katolicyzmem. Wynikiem tego była średniowieczna myśl polityczna, która w założeniu miała być, jak pisze Jacek Grzybowski, „przeznaczoną do realizacji wielkich idei – jedności całej społeczności chrześcijańskiej Europy jako jednej rodziny i wiary pod zwierzchnictwem największych autorytetów”[53].

Stąd wynikają rożne paradygmaty chrześcijańskiej filozofii/teologii politycznej, sklasyfikowane przez Merio Scattolę. Filozofia Augustyna należy do tradycji streszczonej hasłem: „Kościół bez imperium”, w myśl którego „porządek polityczny nie może mieć żadnej wartości wsobnej i musi należeć do królestwa zła, aczkolwiek jest konieczny dla zapewnienia przetrwania wspólnocie chrześcijańskiej”[54]. Myśl Tomasza z kolei ulokować można w ramach paradygmatu „Kościoła wraz z imperium”, tutaj „kapłaństwo i królowanie są (…) dwoma segmentami czy obrazami tego samego, ogólnego porządku, a ponieważ ich znaczenie wypływa bezpośrednio ze wspólnej podstawy, nie zależą od siebie nawzajem, trwają jednak w relacji hierarchicznej, albowiem kapłan realizuje ważniejszy cel, niż król i w konsekwencji powinien nad nim górować”[55].

Abstrahując jednak od historyczno-politycznych warunków tworzenia omawianych tutaj pism, najważniejszą z różnic dzielących teologie polityczne Augustyna i Tomasza jest ich interpretacja kwestii grzechu pierworodnego. Dla Doktora Afrykańskiego, grzech Adamowy był momentem przełomowym, który stoi u źródła naznaczonego cierpieniem obecnego kształtu życia ludzkiego, także w jego wymiarze społecznym i politycznym. U autora *Sumy teologicznej* natomiast, cytując Tomasza Rowińskiego, „znajdujemy pewnego rodzaju »obojętność na grzech pierworodny«, pewnego rodzaju dystans, który pozwala mu relatywizować jego znaczenie”[56]. Dla Tomasza grzech pierworodny nie jest wydarzeniem tej samej rangi co Stworzenie, Wcielenie,

[53] Grzybowski J., dz. cyt., s. 391.
[54] Scattola M., dz, cyt., s. 46-47.
[55] Tamże, s. 58.
[56] Rowiński t., *Czy polityka rodzi się z grzechu?*, [na:] http://christianitas.org/news/rowinski-czy-polityka-rodzi-sie-z-grzechu/ [dostęp na 31.05.2017].

Zmartwychwstanie czy Powtórne Przyjście[57]. Nie jest on tak brzemienny w skutkach, jak ma to miejsce u autora *De civitate Dei*. Mogliśmy to dobrze zaobserwować w analizowanych wcześniej tych fragmentach dzieł naszych myślicieli, które dotyczyły najbardziej elementarnych warstw ludzkiej egzystencji. U Augustyna grzech tak głęboko wrył się w ludzką kondycję, że zaburzona została sama możliwość kontroli własnego ciała. Mówienie w tym kontekście o ewentualności stworzenia wspólnoty politycznej, którą można by pozytywnie wartościować pod względem moralnym, jest niesamowicie problematyczne, jeśli nie wręcz niemożliwe. Tam natomiast, gdzie Augustyn widzi grzech, Tomasz dostrzega silne dążenie człowieka do utworzenia zhierarchizowanej wspólnoty, która może dążyć do aktualizacji cnót. Grzech pierworodny jest tutaj, owszem, przeszkodą, którą z całą pewnością można jednak pokonać.

Literatura

Teksty źródłowe

Augustyn z Hippony , *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Warszawa 2010, T. 1-2.

Augustyn z Hippony, *O wolnej woli* [w:] *Dialogi filozoficzne. O nauczycielu. O wolnej woli*, tłum. J. Modrzejewski, A. Trombala, Warszawa 1953.

Tomasz z Akwinu, *O królowaniu – królowi Cypru*, tłum. M. Matyszkowicz, Kraków 2006.

Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Tom 7. Człowiek*, tłum. P. Bełch, Londyn 1980.

Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Tom 9. Cel ostateczny oraz uczynki ludzkie*, tłum. F. Bednarski, Londyn 1963.

Opracowania

Cichocki M.A., Wieczny pokój u św. Augustyna. Teologia polityczna wobec filozofii politycznej, „Teologia Polityczna" 1/2003-2004.

Eckmann A., Stosunek świętego Augustyna do państwa rzymskiego [w:] Śrutwa J. (red.) Chrześcijanie a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV w[iek]: praca zbiorowa, Lublin 1988.

Fortin E.L, Święty Augustyn, tłum. P. Kaznowski [w:] Strauss L., Cropsey L. (red.), Historia filozofii politycznej, Warszawa 2010.

Gilson É., Tomizm: wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu, tłum. Rybałt J., Warszawa 1998.

Grzybowski J., Miecz i pastorał: filozoficzny uniwersalizm sporu o charakter władzy: Tomasz z Akwinu i Dante Alighieri, Kęty 2006.

Jóźwiak S., Państwo i Kościół w pismach św. Augustyna, Lublin 2004.

[57] Zob. tamże.

Korab-Karpowicz W.J., Historia filozofii politycznej: od Tukidydesa do Locke"a: tradycja klasyczna i jej krytycy, Kęty 2010.

Kornatowski W., Społeczno-polityczna myśl św. Augustyna, Warszawa 1965.

Matyszkowicz M., Komentarze [w:] Św. Tomasz z Akwinu, O królowaniu – królowi Cypru, Kraków 2006.

Rowiński T., Czy polityka rodzi się z grzechu?, [na:] http://christianitas.org/news/rowinski-czy-polityka-rodzi-sie-z-grzechu/ [dostęp na 31.05.2017].

Scattola M., Teologia polityczna, tłum. Borkowski P., Warszawa 2011.

Świercz P., Człowiek, społeczeństwo, państwo w doktrynie politycznej św. Tomasza z Akwinu. Zarys problematyki, [w:] Hrebenda A., Kaute W. (red.), Człowiek, jego wolność i prawa a polityka. Tradycja i współczesność, Katowice 2002.

Grzech pierworodny i społeczna natura człowieka jako uwarunkowania istnienia wspólnoty politycznej w filozofii św. Augustyna z Hippony i św. Tomasza z Akwinu

Streszczenie

W opracowaniu analizie zostały poddane poglądy św. Augustyna oraz św. Tomasza na temat uwarunkowań istnienia, roli i charakteru wspólnoty politycznej. Fundamentalna różnica dzieląca teorie obu autorów dotycząca możliwości zaistnienia takiej wspólnoty politycznej, która zasługiwałaby na pozytywną ocenę moralną, ma swe źródło w odmiennym rozłożeniu akcentów jeśli idzie o kwestie grzechu pierworodnego oraz społecznej natury człowieka. Augustyn twierdzi, że ze względu na wystąpienie pierwszego grzechu, stworzenie takiej wspólnoty jest niemal niemożliwe. Tomasz zaś, stara dowieść tezy zgoła przeciwnej, podkreślając rolę naturalnego charakteru wspólnotowości.

Słowa kluczowe: Augustyn z Hippony, Tomasz z Akwinu, wspólnota polityczna, grzech pierworodny, natura ludzka

Dariusz Gzyra[1]

Problemy ekstensjonizmu etycznego

1. Wstęp

Ekstensjonizm etyczny[2] wydaje się dziś dominującą strategią określania statusu moralnego istot (lub szerzej: bytów). Jest wyrazem centrystycznej strategii określania poszerzania granic wspólnoty moralnej, a obejmowanie statusem moralnym w wyniku jego działania określane jest obrazowo jako włączanie do wspólnoty moralnej poprzez poszerzanie kręgu moralnego[3].

2. Mechanizmy ekstensjonizmu

Dwa następujące przykłady wzięte z realiów współczesnego życia społecznego dobrze ilustrują na czym polega etyczny ekstensjonizm w różnych swoich aspektach:

Przykład 1

W sporze o stosunek do osób tworzących ostatnią falę imigracji (uchodźstwa) i ich obecności w Polsce (Europie), słyszymy również głosy, które – wyrażone potocznym językiem – brzmią w podobny sposób: „traktujmy ich dobrze, to przecież normalni ludzie, tacy jak my" lub – wyrażone w bardziej oficjalnym tonie, w odwołaniu do założeń określonej idei i doktryny politycznej – „skoro opowiadamy się za prawami człowieka i sądzimy, że powinny być one powszechne, należy z całą powagą uwzględniać również podstawowe prawa człowieka w przypadku imigrantów/ uchodźców".

Przykład 2

W retoryce współczesnego ruchu społecznego działającego na rzecz zwierząt często używana jest technika zestawiania ze sobą przykładów zwierząt, które są podobne pod względem cech uznanych za moralnie istotne (np. zdolność do odczuwania, poczucie

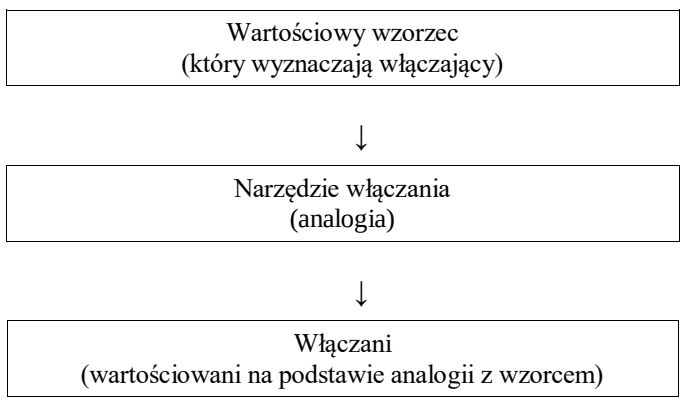
[1]d.gzyra@gmail.com, Instytut Filozofii i Socjologii, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie.

[2]Innym określeniem ekstensjonizmu etycznego pojawiającym się w literaturze przedmiotu jest „ekstensjonizm moralny". Pomijając tradycyjną już dyskusję nad zakresem pojęć „etyka" i „moralność", ich odrębności bądź identyczności znaczeniowej, traktuję oba określenia ekstensjonizmu jako wymienne, przy czym konsekwentnie stosuję w artykule jedno z nich: tytułowe.

[3]Nie potrafię wskazać pierwszego użycia tego określenia, ale o poszerzającym się kręgu moralnym pisał już choćby William Edward Hartpole Lecky w wydanej po raz pierwszy w 1869 roku książce „History of European Morals from Augustus to Charlemagne": „Niegdyś uczucie życzliwości obejmowało zaledwie rodzinę, wkrótce potem krąg się poszerza włączając najpierw klasę, następnie naród, potem koalicję narodów, potem całą ludzkość, a w końcu jego wpływ dosięga sfery kontaktów człowieka i świata zwierząt. Na każdym z tych etapów uformowany jest pewien standard, odmienny od znanego z poprzedniego etapu, ale we wszystkich przypadkach za cnotę uważa się tę samą tendencję". Lecky W.E.H., *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, vol. 1, Third edition, revised, D. Appleton, New York 1921, s. 100-101.

dobrostanu), a jednak w kulturze, w tym w ramach prawa, mają wyraźnie odmienny status, skutkujący ich odmiennym traktowaniem. Przechodząc ulicą możemy na przykład dostać ulotkę z wizerunkiem psa i świni, oddzielonych grubą czarną linią i postawionym pytaniem: „Jedne kochasz, drugie zjadasz, dlaczego?". Ulotka ma zachęcać do konsekwentnego traktowania zwierząt, a precyzyjnie mówiąc: do objęcia zwierząt zaklasyfikowanych jako tzw. gospodarskie (przykład świni) podobnym parasolem ochronnym, jak zwierzęta przyporządkowane do grupy zwierząt tzw. towarzyszących (przykład psa). Jak czytamy w treści ulotki, zachęca ona do uznania interesów zwierząt obu grup za równe wagą, skoro w istotnych moralnie aspektach są one podobne, a co za tym idzie, do wyrównania ich statusu w międzygatunkowej wspólnocie.

W obu przypadkach możemy zauważyć podobną strukturę, na którą składają się trzy podstawowe elementy tworzące ekstensjonistyczny schemat określania statusu moralnego, mający wymiar teoretyczny i praktyczny. Mamy więc:



Wartościowy wzorzec to możliwie niewątpliwy przykład bytu mającego status moralny, wzorcowy punkt odniesienia porównań w procesie określania statusu moralnego innych (w różnym stopniu innych). Twierdzę, że pierwotnym punktem odniesienia wszelkich porównań jest człowiek, a konkretniej: dany ludzki podmiot doświadczający. Wzorcem mogą być oczywiście również byty pozaludzkie (jak pies w naszym przykładzie), jednak wartościowanie świni na podstawie wartościowania psa, jest *de facto* przykładem wartościowania drugiego stopnia. Przykładową świnię co prawda porównywało się z psem, jednak wartościowanie psa (jako wzoru) było pochodną porównania go do człowieka (i pies i człowiek są istotami sensytywnymi itp.). Inaczej mówiąc: każdy wartościowy wzorzec jest wyznaczany na podobieństwo wyznaczającego, czyli człowieka[4]. Wzorcem w pierwszym przykładzie są obywatele

[4]Znane są oczywiście przypadki włączania obcych do własnych wspólnot, dokonywane przez zwierzęta pozaludzkie. Jakkolwiek ciekawy, temat ten przekracza format niniejszego artykułu i wiąże się z problemem uznania u zwierząt jakiejś formy sprawczości moralnej, o ile mamy mówić o wspólnocie w aspekcie moralnym. Niektórzy badacze mówią o protomoralności zwierząt pozaludzkich, o tym, że międzygatunkowa

państw europejskich (lub np. Polacy), analogia wyrażona jest poprzez stwierdzenie „tacy jak my, zwykli, normalni", a włączanymi są imigranci/uchodźcy. W drugim z podanych przykładów wzorcem są zwierzęta mające w kulturze status tzw. towarzyszących (przykład psa), analogia wyrażona jest w stwierdzeniu „odczuwa podobnie" lub „można również w odniesieniu do niej mówić o istotnym moralnie poczuciu dobrostanu", a włączanymi są zwierzęta zaklasyfikowane w kulturze jako tzw. gospodarskie (przykład świni).

Niezależnie od opisanej struktury, która wyraża zależność pomiędzy podmiotami a przedmiotami moralności, widzimy w tym schemacie jeszcze jeden aspekt etycznego ekstensjonizmu. Dotyczy on pojęć, jakimi wyrażone są koncepcje etyczne/polityczne. Inaczej mówiąc: wyraża się w poszerzeniu stosowalności danej teorii etycznej/politycznej, gdy zmodyfikowane użycie jej tradycyjnego aparatu pojęciowego pozwala na odniesienie go do nowej klasy bytów. John Hadley i Elisa Aaltola w następujący sposób podsumowują etyczny (jak również polityczny) ekstensjonizm w kontekście poszerzania wspólnoty moralnej o zwierzęta: „Badania w obrębie etyki dotyczącej zwierząt przyjmują niezmiennie postać wykorzystania ugruntowanej już teorii i zastosowania jej do trudnej sytuacji zwierząt: Singer przyjmuje utylitaryzm i poszerza go na wszystkie istoty zdolne do odczuwania; Regan poszerza teorię deontologiczną; Hursthouse poszerza teorię cnoty; Rowlands kontraktualizm; Cochrane poszerza teorię Raza; Donaldson i Kymlicka rozszerzają teorię suwerenności, i tak dalej"[5].

W pierwszym omawianym przypadku użycie narzędzia analogii wyrażało się w stwierdzeniu, że „prawa człowieka powinny być powszechne", a więc powinny obowiązywać wszędzie i przysługiwać każdemu człowiekowi, w tym osobom, które są imigrantami/uchodźcami. Było to więc rozszerzenie stosowania praw człowieka – mieliśmy do czynienia z odwołaniem do języka praw moralnych jednostek, które stanowią bazę prawa stanowionego, innymi słowy: do pewnej koncepcji deontologicznej. Określona grupa była wzorcowymi posiadaczami praw, inna miała status niepewny – jej prawa były zagrożone lekceważeniem lub nieuznaniem. Ekstensjonizm etyczny polegał na uznaniu praw tej drugiej grupy, w podobny sposób, jak w przypadku pierwszej grupy: paradygmatycznych posiadaczy praw. Jednym z historycznych mechanizmów rozszerzania wspólnoty moralnej było (i wciąż zresztą pozostaje) właśnie określanie przedstawicieli i przedstawicielek kolejnych grup mianem posiadaczy praw moralnych, a co za tym idzie, obejmowanie ich postępującą ochroną prawną. Dobrze oddaje to uwaga Stevena Pinkera, który mówił o Rewolucji Praw, w ramach której „starania na rzecz stygmatyzacji i w wielu przypadkach kryminalizacji

różnica w przypadku tej zdolności również jest (idąc za myślą Karola Darwina) różnicą stopnia, a nie rodzaju. Człowiek, jako jedyny wysublimowany sprawca moralny, jest tu jednak przypadkiem szczególnym, niezależnie od tego, czy istnieją w przyrodzie inni sprawcy moralni, różniący się od niego jedynie stopniem takiego sprawstwa.

[5]Hadley J., Aaltola E., *Introduction: Questioning the Orthodoxy*, [w:] Tychże (red.), *Animal Ethics and Philosophy: Questioning the Orthodoxy*, Rowman & Littlefield International, 2014, s. 2.

pokusy stosowania przemocy rozwinęły się w kaskadę kampanii na rzecz »praw« – praw obywatelskich, praw kobiet, dzieci, osób homoseksualnych i praw zwierząt"[6].

W drugim przypadku mowa była o zwierzętach, które „na podstawie podobnych cech posiadają porównywalne interesy". Rozumienie zwierząt jako posiadaczy interesów (np. interesu w życiu bez cierpienia powodowanego przez ludzi), mogło stanowić odwołanie do języka utylitaryzmu. Rzeczywiście, Peter Singer, jako utylitarysta stosujący metodę ekstensjonistyczną, formułuje postulaty uznania za podobnie znaczące interesów tych zwierząt, których moralnie istotne cechy (jak sensytywność) są podobne. W książce „The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress" w następujących słowach pisze o ewolucji moralności: „Zakres altruizmu poszerzył się z rodziny i plemienia do narodu, rasy, a teraz obejmuje wszystkie ludzkie istoty", a proces ten zdaniem australijskiego filozofa „powinien być poszerzony, tak, aby objął wszystkie istoty posiadające interesy, niezależnie od gatunku"[7]. W drugim z naszych przykładów mieliśmy więc właśnie postulat poszerzenia stosowalności pojęcia znaczących moralnie interesów na kolejną grupę zwierząt (tu: tzw. zwierząt gospodarskich, których przypadkiem była świnia). W obu omówionych przypadkach widać wyraźnie, że ekstensjonizm etyczny w drugim aspekcie dotyczy modyfikacji stosowania określonych, wypracowanych narzędzi teoretycznych (pojęć, teorii, nurtów filozoficznych) w sposób, który pozwala na zastosowanie ich wobec nowych przedmiotów moralności.

Charakterystyczną cechą ekstensjonizmu etycznego jest gradualizm, dotyczący zarówno formułowania postulatów pozytywnej zmiany statusu nowych nowych grup, jak i realizacji tych postulatów, a więc rzeczywistego włączenia do kręgu moralnego, znajdującego odzwierciedlenie w praktykach społeczno-politycznych. Stopniowość jego poszerzania bez wątpienia związana jest z wieloaspektowymi ograniczeniami, których przykładem mogą być ograniczenia:

- epistemologiczne – gdy brakuje wiedzy o naturze innych bytów, a więc niemożliwe jest efektywne użycie narzędzia analogii,
- psychologiczne – odnoszące się do uwarunkowań psychologicznych jednostek i zbiorowości, gdy różne mechanizmy psychologiczne blokują uświadomienie sobie etycznych aspektów natury innych bytów bądź gdy, pomimo ich uświadomienia, blokada następuje w obszarze zachowań. Innymi słowy: gdy z powodów psychologicznych nie zmienia się praktyka (osobista, społeczna) etycznych relacji z innymi, pomimo świadomości ich statusu moralnego,

[6]Pinker S.: *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*. New York 2011 (preface).

[7]Singer P., *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress*, Princeton University Press, 2011, s. 170. Warto, nie rozwijając jednak tej myśli z braku miejsca, przytoczyć uwagę Kimberly K. Smith, że historia postępu moralnego nie jest linearna. Smith pisze: „Nasza etyka wobec zwierząt zmienia się wraz ze zmianą naszych praktyk i ogólnych przekonań. Jednak zmiany nie zawsze przyjmują jeden kierunek". Smith K.K., *Governing Animals: Animal Welfare and the Liberal State*, Oxford University Press, Oxford 2012, s. 16.

- biologiczne – powinność jest związana z możliwością, trudno jest oczekiwać realizacji postulatu, jeśli jest on niemożliwy lub bardzo trudny do spełnienia. Zakres kręgu moralnego w wyniku obiektywnych uwarunkowań biologicznych może być ograniczony niezależnie od uzasadnień teoretycznych,
- systemowe/strukturalne – gdy trudność rzeczywistego poszerzenia kręgu moralnego związana jest z inercją struktury społeczno-politycznej, instytucjonalnej, skali postulowanej zmiany itd.

3. Centryzmy ekstensjonizmu

Istnienie określonego wartościowego wzorca, zbioru paradygmatycznych, wartościowych przypadków oraz element poszerzania kręgu moralnego na podstawie analogii, a więc stopniowego włączania nowych grup i poszerzania stosowalności pojęć, sugeruje jeszcze jeden aspekt schematu, który leży u podstawy ekstensjonizmu etycznego – wartościowy wzorzec jest traktowany jako centrum owego kręgu. Można więc powiedzieć, że ekstensjonizm etyczny jest centrystyczną strategią określania granic wspólnoty moralnej. Lista centryzmów jest oczywiście długa, trzeba jednak zauważyć, że przynajmniej niektóre z nich mają dziś wyraźny wydźwięk negatywny. Inaczej mówiąc: centryzmy bywały w przeszłości i bywają dziś nie tylko elementem wyjściowym poszerzania wspólnoty moralnej, ale i podstawą szowinistycznego zawężania granic takiej wspólnoty. Ocena poszczególnych centryzmów, wartościowanie ich i rozumienie ich funkcji, stanowi pole sporu etycznego, a także politycznego. Wyraźnie widać to w następującym zestawieniu[8]:

- egocentryzm – rozumiany jest między innymi jako negatywna tendencja do oceniania świata zewnętrznego z punktu widzenia własnej osoby z przekonaniem o jej szczególnej wartości, innymi słowy – jako forma absolutyzacji własnego punktu widzenia. Jest to ujmowanie rzeczywistości w sposób zniekształcony subiektywizmem, chociaż to ostatnie stwierdzenie nie przesądza o jego wyłącznie negatywnym charakterze, a może po prostu oznaczać pewną nieuchronność, związaną z podmiotowością jako taką,
- etnocentryzm – przekonanie o szczególnej wartości własnego narodu, grupy etnicznej lub kultury za szczególnie wartościową, a więc forma wywyższania określonej grupy społecznej i jej wytworów, mogąca się wiązać z ksenofobią,
- antropocentryzm – przekonanie o szczególnej wartości i miejscu w przyrodzie człowieka. Z jednej strony związany z humanizmem, który trudno obarczać

[8]Niniejsza lista centryzmów w aspekcie etycznym nie jest oczywiście kompletna, jednak dalsze mnożenie przykładów wraz z ich opisem, nie wnosiłoby wiele. Warto tylko wspomnieć, że w różnych kontekstach pojawiają w ramach szeroko rozumianego dyskursu związanego ze studiami nad zwierzętami pojęcia takie jak psychocentryzm, ssakocentryzm (*mammalocentrism*) lub prymatocentryzm, które w zamierzeniu są pejoratywnymi określeniami, piętnującymi różne formy etycznej (choć nie tylko etycznej) wybiórczości. Mówi się także o androcentryzmie i feminocentryzmie, a także teocentryzmie, geocentryzmie, logocentryzmie, nie mówiąc o Derridiańskim karnofallogocentryzmie itd.

samymi negatywami nawet wówczas, gdy rozumie się potrzebę przekroczenia humanizmu, a więc przyjęcia optyki posthumanistycznej. Znamienną praktyką antropocentryzmu stał się szowinizm gatunkowy, powodujący wykluczenie na podstawie przynależności gatunkowej,[9]

- sentiocentryzm – uznający zdolność do odczuwania (sensytywność) za kluczową cechę w kontekście rozważań etycznych (jak w utylitaryzmie Petera Singera lub skrajnym abolicjonizmie Gary"ego L. Francione"a), tworzący wartościowy wzorzec w postaci międzygatunkowej wspólnoty zwierząt zdolnych do odczuwania, w tym ludzi,
- animalocentryzm – jakkolwiek termin ten spotyka się stosunkowo rzadko, jednak jest wartą krytycznej analizy (*vide* dalsza część artykułu) próbą przekroczenia antropocentryzmu, ustanawiającą jako centralną kategorię zwierzęcia,
- biocentryzm – będący klasycznym pojęciem etyki środowiskowej, oznacza pogląd umiejscawiający kategorię życia w centrum pola aksjologicznego, jako przekraczającą nie tylko kategorię gatunków, ale i królestw jako kategorii systematycznej. Biocentryzm włącza więc do kręgu moralnego również np. rośliny. Warta odnotowania jest właściwość biocentryzmu lokująca status moralny raczej w jednostkach, a nie zbiorach, grupach lub systemach. Inaczej mówiąc, biocentryzm nie jest tak holistyczny jak ekocentryzm,
- ekocentryzm – jego podłożem jest formułowane z pozycji holistycznych przekonanie o nieadekwatności indywidualizmu etycznego (czasem zwanego atomizmem), związane z najwyższym wartościowaniem na przykład ekosystemów, będących nie tylko całościowym systemem współzależności różnych form życia, ale również całością rozumianą jako wartościowy zbiór bytów ożywionych i nieożywionych (a więc całość złożoną z biocenozy i biotopu). Ekocentryzm ceni w podobny sposób również inne zbiory, jak gatunki lub populacje.

W jaki sposób wybrnąć z ambiwalencji centryzmów i rysującego się paradoksu, polegającego na tym, że (przynajmniej niektóre) centryzmy są jednocześnie podstawą strategii poszerzania i zawężania kręgu moralnego? Wydaje się, że centryzm należy po prostu traktować jako element, którego potencjał może być różnoraki. Jego wartość i funkcja nie tkwią więc w nim samym, a w sposobie, w jaki będzie rozumiany i realizowany. Przydatne wydaje się rozróżnienie na centryzm dośrodkowy i odśrodkowy, którego inspiracją mogą być uwagi Dario Martinelliego towarzyszące wprowadzeniu przez niego neologizmu „antropodecentrym" (*anthropodecentrism*). Martinelli, objaśniając jego znaczenie, pisze o tym, że pogląd ten zakreśla „teoretyczną niszę pomiędzy antropocentryzmem i biocentryzmem" i definiuje postawę, które co prawda jest formą odejścia od antropocentryzmu, innymi słowy jest „odśrodkowa w odniesieniu do człowieka", nie będąc jednak jednocześnie „dośrodkową w odniesieniu do

[9]Bardziej szczegółowo o historii i zakresie znaczeniowym pojęcia szowinizmu gatunkowego piszę w: Gzyra D., *Speciesism, veganism, carnism… luki leksykalne jako luki etyczne*, [w:] Ładyga Z., Włodarczyk J. (red.), *Po humanizmie. Od technokrytyki do animal studies*, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2016.s. 81-85.

innych zwierząt lub natury”[10]. Rzeczywiście, pewna szczególna forma dośrodkowości, wskazana przez Martinelliego, jest możliwa i może być nawet związana z mizantropią. Jej specyfika polega na takim – skrajnym – ruchu odśrodkowym w odniesieniu do człowieka, który ustanawia centrum poza nim z jednoczesnym wyłączeniem go lub przynajmniej zmarginalizowaniem w rozważaniach etycznych (wyrzucenie człowieka z kręgu moralnego lub umieszczenie go w znacznym oddaleniu od nowego centrum). Jednak dośrodkowość może przybrać również inną formę: może być specyficzną formą antropocentryzmu, przeciwieństwem antropocentryzmu odśrodkowego, a więc przeciwieństwem postawy anrtopodecentryzmu, opisanej przez Martinelliego. Antropocentryzm dośrodkowy byłby więc postawą, której priorytetem jest potwierdzanie centryzmu człowieka, byłby ślepy na analogie i niechętny szukaniu znaczących moralnie podobieństw wykraczających poza kategorię człowieka, byłby formą narcyzmu grupowego, a mówiąc potocznie – formą okopania się na pozycji antropocentrycznej. Dynamika antropocentryzmu odśrodkowego byłaby natomiast diametralnie inna – traktująca człowieka jako wzorzec wartości, jednak jednocześnie traktująca go jako punkt wyjścia i konieczny element traktowanego priorytetowo procesu szukania analogii. Więcej: rozumienie człowieka jako wartościowego byłoby w takim antropocentryzmie inspiracją poszukiwania podobnych wartości w świecie pozaludzkim.

Dośrodkowość i odśrodkowość, pokazane tu na przykładzie antropocentryzmu, mogą być właściwościami wszelkich centryzmów. Wybór antropocentryzmu jako modelowego w kontekście rozpoznawania różnych jego form, nie oznacza, że antropocentryzm jest tym centryzmem, który powinien być wyróżniony i preferowany w teorii i praktyce.

4. Konieczny, prawdopodobny i preferowany centryzm

Trudno sobie wyobrazić świat niezniekształcony, a może lepiej: w całości niezapośredniczony jakimś sposobem doświadczania (ujmowania go). Doświadczenie jest formą filtracji świata przez specyficzny podmiot – jego sensytywność, a w przypadku ludzi również jego aparat pojęciowy. Świat niedoświadczany, gdyby taki kiedykolwiek miał zastąpić obecny, którego doświadczanie stanowi międzygatunkowe bogactwo, dałoby się również uznać za świat zniekształcony, ogołocony – brakiem doświad-

[10]Martinelli D., *A Critical Companion to Zoosemiotics: People, Paths, Ideas*, Dordrecht: Springer 2010, s. 320. Trzeba zaznaczyć, że pojęcie antropodecentryzmu jest stosowane również (a może przede wszystkim) przez Roberto Marchesiniego. Zob. Marchesini R., *Il tramonto dell'uomo: la prospettiva post-umanista*. Edizioni Dedalo, Bari 2009. Zwięzły opis antropodecentryzmu według Marchesiniego, związanego z umiejscowieniem specyficznie pojętego pojęcia osoby – również pozaludzkiej, a nawet pozabiologicznej – jako centralnego pojęcia aksjologicznego, zob. Silva D.S., *From Human to Person: Detaching Personhood from Human Nature*, [w:] Kurki V.A.J., Pietrzykowski T. (red.), *Legal Personhood: Animals, Artificial Intelligence and the Unborn*, Springer International Publishing 2017.

czenia. Być może słowo zniekształcenie nie jest tu najodpowiedniejsze[11], ponieważ sugeruje, że właściwa forma świata to świat niedoświadczany i niezapośredniczony. Jednak umieszczając go w cudzysłowie, a więc korzystając z niego z jeszcze większym dystansem, niż to miało miejsce we wcześniejszym opisie egocentryzmu jako związanego z ujmowaniem rzeczywistości w sposób zniekształcony subiektywizmem, warto zapytać które formy „zniekształcenia" świata są nieuchronne.

Rozróżnienie centryzmów według stopnia ich nieuchronności, a więc stopnia ich usprawiedliwienia, wydaje się kluczowe. Na przykładzie etnocentryzmu, jak również antropocentryzmu, widać wyraźnie, że nie jest łatwo uświadomić sobie centryzmy lub poddać je refleksji, dokonać ich ewaluacji etycznej i ewentualnie porzucić, przechodząc na bardziej egalitarny poziom centryzmu, a więc poszerzając krąg moralny. Jeden z centryzmów jest jednak nieuchronny. Jest nim egocentryzm, chociaż określenie to do tego stopnia jest obarczone garbem negatywnych konotacji, że nadanie mu nowego odcienia znaczeniowego nie będzie łatwe. Gdy Jan Woleński pisze, że „nie jesteśmy zdolni do wyartykułowania filozofii zwierząt (w sensie: o zwierzętach) z innego niż antropologiczny punktu widzenia"[12] lub gdy stwierdza, że „nie mamy innego wyjścia niż artykułować reguły naszego postępowania wobec czegokolwiek innego w ludzki sposób i takoż filtrowany"[13], dotyka problemu nieuchronności, choć nie odnosi go jednoznacznie do ludzkiej perspektywy jednostkowej. Jednostkowa perspektywa (osobisty punkt widzenia) jest jednak normalną – i konstytutywną dla nich – właściwością wszystkich podmiotów, choć oczywiście nie wyłącznie ludzkich. O ludzkiej zdolności do odczuwania Woleński pisze, że „czuciowość w pierwszej osobie, czyli *de se*, jest atrybutem ludzkiego bytowania"[14]. Z pewnością to ona stanowi wspólną wszystkim podmiotom ludzkim bazę procesu poszerzania wspólnoty moralnej, jego centrum i punkt wyjścia – od siebie ku (w różnym stopniu) innym. Nasze przeżycia osobowe są jedynymi danymi nam bezpośrednio i tymi, których w największym stopniu możemy być pewni. Są to doświadczenia nas jako konkretnego człowieka, niepowtarzalnego indywiduum, które subiektywnie odczuwa (w tym empatyzuje) i stanowi ośrodek myślenia. Wszystko inne jest nieuchronnie wobec tego wzoru. Jakkolwiek centryzm taki jest nieuchronny, może być i zwykle jest, choć w różnym stopniu, dynamiczny i odśrodkowy. Jest więc *de facto* przeważnie formą egodecentryzmu, gdyby chcieć użyć zabiegu terminologicznego inspirowanego wcześniej opisanym neologizmem Martinelliego. W swojej wersji dośrodkowej

[11]Nieco czym innym jest zniekształcenie pierwszoosobową sensytywnością, a czym innym świadomością. O tym drugim Woleński pisze: „Może być tak, że ludzka samoświadomość dziedziczona w ramach gatunku Homo sapiens i tylko w nim, nawet jeśli jest uznana za ósmy cud świata, zwodzi nas właśnie w kwestii naszych uprawnień wobec reszty świata przyrody". Woleński J., *Szowinizm gatunkowy, humanitaryzm i animalocentryzm*, Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria R. 24, Nr 2 (94) (2015). s. 28.

[12]Woleński J., *Podmiotowość zwierząt w aspekcie filozoficznym*, [w:] Gardocka T., Gruszczyńska A., *Status zwierzęcia: zagadnienia filozoficzne i prawne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2012, s. 13.

[13]Tamże, s. 26.

[14]Tegoż, *Szowinizm gatunkowy...*, s. 28.

egocentryzm byłby raczej egoizmem i egotyzmem. W kontekście rozważań etycznych podmiotowa perspektywa jest elementem o kapitalnym znaczeniu, zupełnie podstawowym i nieodzownym. Cóż byśmy wiedzieli o sensytywności w ogóle, gdybyśmy nie mieli specyficznie dostrojonych zmysłów i własnych doznań? Jednak nie chodzi tu przede wszystkim o korzyść epistemiczną, a o wkroczenie w świat wartości właśnie dzięki doznaniowości, własnej zdolności do odczuwania. Jest ona alfabetem języka moralności. Wysublimowane jego formy, wyrażające się w ciągłej gotowości do odnajdywania znaczących moralnie podobieństw, mają za początek jednostkowe, bezpośrednie i pewne w największym stopniu doświadczenia własne, stanowiące osobistą perspektywę ujmowania świata. Można powiedzieć, że egocentryzm w nowym, pozytywnym odcieniu znaczeniowym, jest w kontekście etycznym rodzajem daru. Własna zdolność do odczuwania może być w ten sposób traktowana nawet, gdy okupiona jest jednocześnie zdolnością do odczuwania bólu, cierpienia i innych negatywnych doznań.

Czy można mówić o zupełnej nieuchronności innych centryzmów? Odpowiedź na to pytanie wydaje się negatywna. Oczywiście są one w różnym stopniu prawdopodobne, a więc w praktyce do pewnego – choć różnego – stopnia przynajmniej niektóre z nich są nieuchronne. Jednak żaden z nich nie jest inherentną częścią naszej tożsamości (podmiotowości). Jest na przykład bardziej prawdopodobne, co potwierdza praktyka historyczna, ale również historia idei, że w naszym kręgu kulturowym to postawy antropocentryczne będą dominujące, a nie na przykład biocentryzm. Zawężając przykład do tego, który został już zastosowany w pierwszej części artykułu: jest bardziej prawdopodobne, że w wyniku różnych uwarunkowań historycznych i współczesnych, Europejczycy (lub Polacy) rozpoznają uniwersalność pewnych wartości w ramach człowieczeństwa i będą dokonywali uogólnień w rodzaju przyjęcia postawy antropocentrycznej, nadając człowiekowi wyróżniony status i traktując go jak wzorzec wartości, niż że rozpoznają tę uniwersalność (i że znajdzie to odbicie w ich praktyce osobistej i instytucjonalnej) w obrębie szerszego kręgu – życia w jego różnych formach, przekraczających granice królestw jako kategorii systematycznej (biocentryzm). Można zaryzykować twierdzenie, że antropocentryzm w tym momencie historii i w tym obszarze geograficznym jest w przypadku znacznej liczby osób nieuchronny. Woleński pisze, że jest „bezdyskusyjnie oczywiste, że nie potrafimy się uwolnić od naszej własnej perspektywy gatunkowej, antropocentrycznej”[15]. Oczywiście nie wyklucza to podejmowania wysiłków na rzecz rozpowszechnienia jego innego modelu: odśrodkowego, przekraczającego granicę gatunku ludzkiego. Nowe rozumienie antropocentryzmu mogłoby odwoływać się do szczególnej natury człowieka, której częścią jest zdolność (a przynajmniej potencjał tej zdolności) władania językiem wartości, a więc bycia sprawcą moralnym (podmiotem moralnym) – przynajmniej w pewnym zakresie mającym wybór przekonań i zachowań według

[15]Tamże, s. 27.

kryteriów etycznych. Na przykład wybór uzasadnionego poszerzania kręgu moralnego, a więc uczynienia antropocentryzmu odśrodkowym. Tak rozumiany antropocentryzm, jako posiadanie elitarnej przepustki do świata wartości i rozpoznanie wyjątkowej możliwości wyboru, mógłby nie tylko być rozumiany jako dar (w analogii do daru osobistej sensytywności), ale wiązałby stopień sublimacji zdolności moralnych ze sferą powinności. Mógłby być zatem postrzegany nie tylko jako przywilej, ale jako obowiązek, słowem: jako postawa, której priorytetem jest realizacja jej międzygatunkowego potencjału emancypacyjnego. Jakkolwiek da się sensownie wiązać możliwość z powinnością[16], a więc wywodzić powinność z możliwości, nie da się niestety powiedzieć, że móc (tu: dokonywać takich wyborów moralnych, które poszerzają krąg moralny) to chcieć. Inaczej mówiąc, opór przed zastąpieniem narcystycznego antropocentryzmu dośrodkowego antropocentryzmem odśrodkowym, może mieć również charakter działania z premedytacją, wyboru ideologicznego lub ekonomicznego lub jakiegokolwiek innego, w ramach którego korzyść własna jest wysoko wartościowana. Niestety ludzie udowodnili na przestrzeni dziejów ponad miarę, że mają zdolność spychania na peryferia zainteresowania moralnego tych wszystkich, których podobieństwo do wybranych cech człowieka (lub wybranych cech wybranych ludzi) jest niewystarczające. Tę smutną konstatację można podsumować w ten sposób: niekorzystanie z własnych, naturalnych i uświadomionych możliwości działania etycznego (w naszym kontekście: bycia etycznym ekstensjonistą), wydaje się być – delikatnie mówiąc – przewinieniem zaniechania. A gdyby chcieć użyć wielkich słów: taki etyczny eskapizm jest wyjątkowo krzywdzącą formą negacji człowieczeństwa.

W odruchu poszerzenia kręgu moralnego można oczywiście przyjmować różne centryzmy. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że jednym z najczęściej przyjmowanych jest animalocentryzm. Wszak mamy do czynienia z coraz bardziej wpływowym ruchem społecznym działającym na rzecz zwierząt, coraz częściej słyszy się o prawach zwierząt lub wyzwoleniu zwierząt jako istotnym problemie moralnym, a także politycznym. Jednak kategoria zwierzęcia, jakkolwiek wystarczająco funkcjonalna w dyskursie medialnym czy w obszarze mowy potocznej[17] jest kłopotliwa w ramach

[16]Powiązanie możliwości z powinnością widać w następującym przykładzie: na miejscu wypadku samochodowego, w którym są ranni, znajdują się dwie osoby: przeszkolona w zakresie udzielania pomocy ofiarom wypadku i mająca praktykę takiej pomocy oraz taka, która nie ma nawet podstawowych umiejętności takiej pomocy. Potencjał dobroczynności tej pierwszej osoby w odniesieniu do rannych jest większy, to ona ma większą możliwość pomocy. Od niej zatem bardziej jej oczekujemy, a gdy jej nie zaoferuje, mówimy w jej przypadku, że jest w większym stopniu winna zaniechania.

[17]Co nie znaczy, że kategoria zwierzęcia w ich ramach jest precyzyjnie określona lub że pokrywa się ona z kategorią systematyczną: królestwem zwierząt. Kiedy w mediach słyszymy o „obrońcach praw zwierząt" dla większości osób jest zrozumiałe, że chodzi raczej o tych, którzy działają na rzecz zwierząt zwanych towarzyszącymi, gospodarskimi i dzikimi, *de facto* głównie kręgowcami. Zwykle też nie określa się tym mianem osób działających na rzecz praw człowieka itp. Tymczasem zarówno ludzie, jak i np. owady, są zwierzętami. Funkcjonalność pojęcia zwierzęcia w tym kontekście wiąże się z jego uproszczeniem, wygodnym zawężeniem.

systematycznego namysłu moralnego przyjmującego postać filozofii moralnej. Trzeba jednak przyznać, że i tam jest powszechnie stosowana, chociaż przede wszystkim w tytulaturze książek, a doprecyzowanie znajdujemy dopiero w głębszych warstwach struktury danej teorii etycznej. Jakkolwiek jest to mylące, w zamierzeniu stanowi prawdopodobnie formę częściowego dostosowania języka do standardów mowy potocznej, a związane to być może z faktem, że dzieła z zakresu filozofii moralnej mają często element normatywny, a więc pretensję do sprawczości społeczno-politycznej. Gorzej, gdy pojęcie animalocentryzmu jest rzeczywistą częścią systematycznych rozważań etycznych, jak to jest w przypadku Jana Woleńskiego, który na polskim gruncie odwoływał się do tego pojęcia wielokrotnie. Woleński pisze, że „zoologia filozoficzna wymaga zmiany nastawienia polegającej na odejściu od antropomorfizmu", ponieważ prowadzi on do antropocentryzmu[18] i że trzeba „na serio wziąć pod uwagę animalocentryzm jako postawę ogólną i animalitaryzm jako ogólne nastawienie do świata zewnętrznego jako całości"[19], a także, że „warto przyjąć, iż nasza reprezentacja świata jest elementem animalocentryzmu, czyli że zwierzę jest kategorią centralną, a nie antropocentryzmu, czyli opinii, że człowiek jest pępkiem natury"[20]. Inaczej to ujmuje tak: „O ile antropocentryzm uznaje, że najpierw jesteśmy ludźmi, a dopiero potem zwierzętami, animalocentryzm odwraca tę kolejność. Tak więc najpierw jesteśmy zwierzętami, a potem ludźmi. W konsekwencji, nasza *animalitas* przejawia się w naszej *humanitas*[21]. Zdaniem Woleńskiego „animalitaryzm jest (…) naturalizmem (…) uprawniającym do rozszerzenia takich kategorii jako godność, osoba itd. na przedstawicieli innych gatunków"[22]. Twierdzi jednocześnie, że nie należy „zaprzestać porównań pomiędzy gatunkami"[23], co odnosi jednak do „rejestrowania różnic pomiędzy nami a resztą świata"[24]. Co prawda pyta również „czy animalitaryzm stosuje się wobec wszystkich zwierząt, czy tylko niektórych, np. kręgowców?"[25], jednak wątpliwość ta nie przenosi się niestety na wątpliwość co do uzasadnienia używania samego tego terminu animalocentryzmu. Woleński sam zauważa, że „nasz dyskurs o zwierzętach innych niż ludzie jest niesprawny pojęciowo"[26], jednak nie dostrzega (lub pomija fakt), że stosowanie w rozważaniach moralnych kategorii animalocentryzmu, a więc odniesienia do nieadekwatnej w kontekście etycznym kategorii systematycznej królestwa zwierząt, jest kolejnym przykładem podobnej niesprawności. Nieadekwatność automatycznego przeniesienia kategorii zwierząt z jednego porządku (systematycznego, biologicznego) na inny

[18]Woleński J., *Podmiotowość zwierząt...,* s. 23.
[19]Tamże, s. 26.
[20]Tamże.
[21]Tegoż, *Szowinizm gatunkowy...,* s. 28.
[22]Tegoż, *Podmiotowość zwierząt...,* s. 27.
[23]Tamże, s. 26.
[24]Tamże.
[25]Tamże, s. 27.
[26]Tamże, s, 26.

(etyczny, aksjologiczny) związana jest z faktem ogromnego zróżnicowania wewnętrznego królestwa zwierząt. Zróżnicowania, które jest istotne moralnie, ponieważ w jego ramach znajdujemy zarówno człowieka, jak i proste organizmy, które wedle współczesnej wiedzy, nie są zdolne do odczuwania. Trudno uznać, że uwaga Woleńskiego o uzasadnionym porównywaniu pomiędzy gatunkami, miałaby wybiórczo dotyczyć wyłącznie jednego rodzaju porównań: rejestrowania różnic pomiędzy ludźmi a resztą świata. Nie ma uzasadnienia wstrzymywanie się od porównania w kontekście moralnym wielu innych zwierząt, choćby – choć jest to skrajny przykład – szympansów i gąbek (prostych zwierząt bezkręgowych). A skoro tak, trudno uznać kategorię królestwa zwierząt jako właściwe odniesienie etycznego centryzmu. Królestwo to kłopotliwie obszerna (wysokiego poziomu) kategoria organizmów, która została sklasyfikowana w jedną grupę wedle określonych kryteriów pozaetycznych (np. filogenetycznych) i fakt ten nie nie przesądza o jej jednolitości w obszarze aksjologicznym. Pytanie, które trzeba sobie zadać, brzmi więc tak: czy dopuszczalne jest w omawianym kontekście zastosowanie pojęcia animalocentryzmu, które sugeruje, iż odnosi się do wszystkich zwierząt, skoro istnieją (co najmniej) wątpliwości, czy rzeczywiście kategoria zwierząt jest tu odpowiednia? Niezależnie od wątpliwości samego Wolańskiego, w większości współczesnych teorii etycznych odnoszących się do relacji człowieka i reszty zwierząt, teorii należących do różnych nurtów filozoficznych, znajdujemy stwierdzenie, że do kręgu moralnego rozsądnie jest włączać według współczesnego stanu wiedzy te zwierzęta, które są zdolne do odczuwania, a więc wyraźną mniejszość zwierząt w ogóle.

Opisane problemy z kategorią zwierzęcia inspirują poszukiwanie właściwszego centryzmu, odnoszącego się do rozsądnie wskazanej i możliwie spójnej wewnętrznie, porównywalnej pod względem moralnie istotnych cech, grupy organizmów. Innymi słowy, konieczne staje się znalezienie najlepszej formuły postanimalizmu. Naturalnym kandydatem wydaje się sentiocentryzm, uznający zdolność do odczuwania (sensytywność) za kluczową cechę w kontekście rozważań etycznych[27]. Zbiór określony przy zastosowaniu tego kryterium nie jest naznaczony podziałem systematycznym, nieadekwatnym w kontekście etycznym – przekracza granicę gatunków, chociaż nie wychodzi poza królestwo zwierząt. Oczywiście, i ten centryzm może być krytykowany i posądzany o bycie podstawą wykluczenia z kręgu moralnego. Już w 1980 roku Andrew Linzey używa terminu sentientyzm (*sentientism*) w pejoratywnym znaczeniu, jako określenie podejścia etycznego, które oznaczało jego zdaniem arbitralne faworyzowanie istot zdolnych do odczuwania względem niezdolnych[28]. Linzey wyraża obawę, że zdolność do odczuwania może spełnić

[27]O tym jak we współczesnej etyce może być rozumiana zdolność do odczuwania piszę szerzej w: Gzyra D.: *Zdolność do odczuwania w teorii praw zwierząt Toma Regana*. Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria 94 (2015), s. 431-445.

[28]Linzey A., *Sentientism*, [w:] Bekoff M. (red.), *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, Greenwood Press, Santa Barbara 2010, s. 511.

współcześnie podobnie negatywną rolę, jak niegdyś kategoria rozumu, języka lub kultury, których używanie pozwoliło tworzyć „barierę dla szerszej wrażliwości moralnej”[29]. Inni krytycy wskazują, że „sentiocentryzm jest jedynie niewielką modyfikacją tradycyjnej, skoncentrowanej na ludziach etyki”, ponieważ „poszerza zainteresowanie moralne tylko o naszych najbliższych kuzynów, zwierzęta zdolne do odczuwania, a odmawia bezpośredniego zainteresowania moralnego 99 procentom żywych istot na tej planecie”[30]. Ten rodzaj krytyki jest jednak problematyczny. Trudno uznać wybór cechy zdolności do odczuwania jako arbitralny. Jak było powiedziane, cecha ta ma kluczowe znaczenie we współczesnej filozofii moralnej dotyczącej relacji międzygatunkowych. Z faktu, że stanowi pewne kryterium (jak np. mowa) nie wynika konieczne, że będzie stanowić czynnik hamujący kontynuację procesu poszukiwania znaczących moralnie analogii przekraczających to kryterium. W ramach sentio-centryzmu odśrodkowego odwołanie do zdolności do odczuwania nie byłaby końcem poszerzania kręgu moralnego, a gotowością do rozsądnego dalszego jego poszerzania. Poza tym, z faktu, że większość form życia na Ziemi prawdopodobnie nie ma cechy zdolności do odczuwania, nie wynika, że nie stanowi ona rozsądnego kryterium etycznego. Nie jest też prawdą, że sentiocentryzm jest zaledwie niewielką modyfikacją tradycyjnej etyki. Przeciwnie, jest rewolucyjnym projektem, wywracającym tradycyjną etykę, z jej przemysłową, wielkoskalową eksploatacją zwierząt, do góry nogami. Oczywiście, z punktu widzenia biocentryzmu lub ekocentryzmu krąg moralny sentiocentryzmu może wydawać się zbyt wąski, ale żeby uznać to za istotne, trzeba by najpierw wykazać, że owe punkty widzenia są najwłaściwsze, co nie wynika w oczywisty sposób z dotychczasowych rozważań w ramach filozofii moralnej. Dodatkowo, fakt, że wobec tych, którzy są asensytywni, nie mamy bezpośrednich obowiązków moralnych (ponieważ nie można mówić o ich interesach, prawach, dobrostanie itd.), nie oznacza, że są oni (lub te byty nieożywione) nieistotne moralnie. Wciąż mogą mieć znaczącą wartość instrumentalną, co również może być efektywną formą ochrony.

5. Zakończenie

Jakkolwiek ekstensjonizm etyczny z jego centryzmami wydaje się dziś dominującą strategią określania statusu moralnego, nie jest pozbawiony wad i bywa obiektem krytyki formułowanej z różnych pozycji. Sam fakt, że porządkiem jego struktury są kategorie, od których oczekuje się względnej stabilności i określoności, stanowi uzasadniony przyczynek do dyskusji. Z pewnością jest nim także kwestia tego, na ile ekstensjonizm etyczny zawiera mechanizmy wewnętrzne zapobiegające (poprzez dynamikę odśrodkowości) staniu się czynnikiem, przez który powstaje „pełna przemocy, hierarchiczna struktura, która pozytywnie waloryzuje termin centralny

[29]Tamże.

[30]Hettinger N., *Environmental ethics*, [w:] Bekoff M. (red.), *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, Greenwood Press, Santa Barbara 2010, s. 222.

(rdzeń) kosztem pojęcia wyrzuconego na margines (tworzonego zawsze jako negatyw pierwszego)"[31] i na ile rzeczywiście funduje krzywdzące binarne opozycje, np. sensytywny/asensytywny. Podobnie warte dyskusji jest to, czy ekstensjonizm ustanawia w rzeczywistości zachowawczy i dewaluujący odmienność „reżim asymilacjonistyczny", w ramach którego inny „ma udowodnić, że jest podobny do podmiotów dominujących; tylko w ten sposób może wywalczyć sobie uznanie"[32] – na ile można tu mówić o reżimie, a na ile o jakkolwiek niedoskonałej, to jednak wystarczająco funkcjonalnej koncepcji fundującej uzasadniony egalitaryzm. Jaka miałaby być alternatywa dla ekstensjonizmu etycznego? W jaki inny sposób określać ramy wspólnoty moralnej z maksymalnym ograniczeniem niedoszacowania i przeszacowania (spłaszczenia waloryzacji)? Być może, by odpowiedzieć na to pytanie, należy poczekać na alternatywy, które łączyłyby atrakcyjność teoretyczną z możliwą praktyczną funkcjonalnością. Niezależnie od tego wszystkiego, uwaga Ralpha Acampory wciąż pozostaje aktualna: „Jakakolwiek aksjologia, jako taka, musi traktować priorytetowo lub szanować niektóre rzeczy bardziej niż inne (…) każde włączenie zawiera jednocześnie wykluczenie"[33].

Literatura

Gzyra D., *Speciesism, veganism, carnism… luki leksykalne jako luki etyczne*, [w:] Ładyga Z., Włodarczyk J. (red.), Po humanizmie. Od technokrytyki do animal studies, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2016.

Gzyra D.: *Zdolność do odczuwania w teorii praw zwierząt Toma Regana*. Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria 94 (2015).

Hadley J., Aaltola E., *Introduction: Questioning the Orthodoxy*, [w:] Tychże (red.), Animal Ethics and Philosophy: Questioning the Orthodoxy, Rowman & Littlefield International, 2014.

Hettinger N., *Environmental ethics*, [w:] Bekoff M. (red.), Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare, Greenwood Press, Santa Barbara 2010.

Lecky W.E.H., *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, vol. 1, Third edition, revised, D. Appleton, New York 1921.

Linzey A., *Sentientism*, [w:] Bekoff M. (red.), Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare, Greenwood Press, Santa Barbara 2010.

Martinelli D., *A Critical Companion to Zoosemiotics: People, Paths, Ideas*, Dordrecht: Springer 2010.

Pinker S.: *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*. New York 2011.

[31]Marzec A., *Fallogocentryzm*, [w:] *Encyklopedia Gender. Płeć w kulturze*, Rudaś-Gordzka M. i in. (red.), Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2014, s. 128.
[32]Bednarek J., *Życie, które mówi. Nowoczesna wspólnota i zwierzęta*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017, s. 137.
[33]Acampora R., *Continental Approaches to Animals and Animality*, [w:] L. Kalof (red.), *The Oxford Handbook of Animal Studies*, Oxford University Press 2017, s. 158.

Silva D.S., *From Human to Person: Detaching Personhood from Human Nature*, [w:] Kurki V.A.J., Pietrzykowski T. (red.), Legal Personhood: Animals, Artificial Intelligence and the Unborn, Springer International Publishing 2017.

Singer P., *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress*, Princeton University Press, 2011.

Smith K.K., *Governing Animals: Animal Welfare and the Liberal State*, Oxford University Press, Oxford 2012.

Woleński J., *Podmiotowość zwierząt w aspekcie filozoficznym*, [w:] Gardocka T., Gruszczyńska A., Status zwierzęcia: zagadnienia filozoficzne i prawne, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2012.

Woleński J., *Szowinizm gatunkowy, humanitaryzm i animalocentryzm*, Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria R. 24, Nr 2 (94) (2015).

Problemy ekstensjonizmu etycznego

Streszczenie
Ekstensjonizm etyczny wydaje się historycznie i współcześnie dominującą strategią określania statusu moralnego istot (lub szerzej: bytów). Jest wyrazem centrystycznej strategii określania poszerzania granic wspólnoty moralnej, a obejmowanie statusem moralnym w wyniku jego działania określane jest obrazowo jako włączanie do wspólnoty moralnej poprzez poszerzanie kręgu moralnego. Artykuł zawiera opis mechanizmów działania ekstensjonizmu na przykładach zaczerpniętych ze współczesnego życia i analizę jego struktury (włączający/wzór → analogia → włączany) oraz wybranych cech charakterystycznych (centryzm, gradualizm), a także analizę ograniczeń jego przyjęcia i praktycznego stosowania. Podany jest przegląd najistotniejszych centryzmów jako sposobów określania wspólnoty moralnej, ze szczególnym uwzględnieniem egocentryzmu (centryzm konieczny), antropocentryzmu (centryzm prawdopodobny) i sentiocentryzmu (centryzm preferowany). Szczegółowej, krytycznej analizie poddany jest również animalocentryzm. Opisana jest różnica pomiędzy centryzmami odśrodkowymi i dośrodkowymi oraz implikacje ich stosowania. Przedstawione są przykłady krytyki ekstensjonizmu etycznego i możliwe zagrożenia jego stosowania.
Słowa kluczowe: ekstensjonizm, antropocentryzm, sentiocentryzm, zwierzęta, etyka

Filip Polakowski[1]

Problem dobra i zła w filozofii Jakuba Boehmego

1. Wstęp

W filozoficznej myśli Jakuba Boehmego fundamentalnym zagadnieniem, pozwalającym znacznie lepiej zrozumieć jego teoretyczne rozważania, jest wzajemna relacja dobra i zła. Założenia formułowane przez autora *Aurory* są o tyle ciekawe, że nawiązują bezpośrednio do tradycji chrześcijańskiej, lecz poprzez osobliwą jej egzegezę tworzą zupełnie nowy kontekst. Niniejszy artykuł będzie próbą nakreślenia genezy tych dwóch pierwiastków w odniesieniu do boehmizmu. Rozważania będą wpisywać się w koncepcję Teodycei, która od początku powstania królowej nauk nastręczała filozofom wiele problemów.

Pytanie o źródła zła i dobra jest odwiecznym dylematem, z którym przychodzi się nam mierzyć i na które nie można uzyskać jednoznacznej odpowiedzi. Istnieje bowiem wiele hipotez próbujących ustalić genezę zła, jednak o żadnej z nich nie można powiedzieć, iż jest tą właściwą. Próba ustalenia pochodzenia zła od zawsze nastręczała ludziom wielu trudności, zwłaszcza na gruncie religijnym. Wiązanie go z transcendencją dawało kilka możliwości interpretacyjnych i doprowadzało do pewnych, acz nie ostatecznych i jedynych, wniosków. W wielu przeróżnych systemach religijnych wykształcone zostały osobliwe założenia tłumaczące istnienie dobra i zła oraz traktujące o ich wzajemnych relacjach. Dla nas, jako przedstawicieli cywilizacji zachodniej, najbardziej wpływowym systemem religijnym jest chrześcijaństwo, które, jako religia monoteistyczna, wytworzyło inny sposób rozumienia spraw wiecznych i ostatecznych, w tym także kwestię relacji zła i dobra.

W filozofii starożytnej jednym z wielu myślicieli zadających pytanie o to, jak i dlaczego możliwe jest zło w świecie był Epikur. Swój wywód opierał na przekonaniu, iż bogowie w ogóle nie troszczą się o świat. Myśl tę rozwinął Sextus Empiryk, żyjący na przełomie I i II wieku n.e., który w swoim długim i zawiłym wywodzie analizującym możliwości i wolę boską w kwestii jego troski o rzeczywistość, doszedł do wniosku, że „bóg nie troszczy się o sprawy świata”[2]. Istotne z punktu widzenia filozofii chrześcijańskiej jest ukazanie zła w tekstach źródłowych. Zło jako asumpt do upadku człowieka pojawia się w Księdze Rodzaju i utożsamiane jest z Szatanem, który kusząc pierwszych ludzi sprawił, że popełnili oni grzech pierworodny. W starotestamentowej Księdze Hioba natomiast mamy do czynienia z problemem szerszym. Dlaczego Bóg, pojmowany jako nieskończone dobro i będący gwarantem wszelkiego dobra, zsyła zło na człowieka, który jest Jego wyznawcą, a przy tym nie jest winny?

[1] f.polakowski@gmail.com Zakład Historii Literatury Polskiej, Uniwersytet Marii Curie Skłodowskiej
[2] Sextus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, przeł. Krokiewicz A., Warszawa 1998, s. 26 (III, 9-11).

Na przestrzeni wieków powstało wiele prób wyjaśnienia tego odwiecznego problemu, nie tylko na gruncie religijnym, ale również filozoficznym. Zreferowanie wszystkich byłoby bardzo pracochłonne, a przy tym nie jest celem tego artykułu. Więcej o kwestii Teodycei wyczytać można w interesującym i podejmującym relację Bóg-zło artykule Ireneusza Ziemińskiego[3].

2. Geneza dobra i zła w ujęciu J. Boehmego

Rozważając zagadnienie dobra i zła w filozofii Jakuba Boehmego możemy oczywiście dojść do sztandarowych ujęć dobra i zła, rozumianych jako pierwotnych sił obecnych w *Ungrund*, które ścierają się ze sobą nadając dynamiczny charakter rodzącej się rzeczywistości, z której po pewnym czasie wyłoni się coś, co będzie miało cechy Absolutu. Jednakże, żeby nie powielać po raz kolejny takiego przedstawienia tego niezwykle ciekawego aspektu w myśli zgorzeleckiego mistyka, postanowiono tutaj skupić się na nieco innym spojrzeniu na dobro i zło. Po pierwsze, zarysowana zostanie odmienna, od klasycznie rozumianej, koncepcja pochodzenia zła, którego geneza w pismach Boehmego może zostać określona jako pozaboska, nie związana z Absolutem jako tym bytem, w którym od zawsze, zarówno zło jak i dobro są obecne. Zazwyczaj u Boehmego zło jest przeciwstawiane dobru, stanowi jego immanentny składnik, w odniesieniu do którego jest interpretowane oraz określane. Po drugie, problem dobra zostanie przedstawiony w sposób zgoła odmienny od tego, który możemy powierzchownie wyeksplikować z pism filozofa. Dobro zostanie, paradoksalnie, ujęte w bezpośrednim odniesieniu do człowieka upadłego, który w wizji Boehmego dopiero wtedy zyskuje znacznie większą autonomiczność, a przy tym dokonuje się w nim swoista metamorfoza, prowadząca właśnie do wytworzenia się, powiedzielibyśmy trywialnie, wizerunku człowieka dobrego pozostającego w osobliwej relacji z Absolutem.

Istotne dla niniejszego tekstu jest założenie płynące właśnie z biblijnej Księgi Rodzaju, do której Boehme nawiązuje tłumacząc stworzenie człowieka. Kluczowym dla niego tekstem jest właśnie Biblia, którą uważał za źródło wszelkich prawd. Modyfikuje on genezyjskie ujmowanie zła, a odpowiedzialności za jego obecność nie zrzuca na Boga. Dylemat filozofa polegał na tym, żeby przedstawić Absolut jako stwórcę świata, w którym istnieje zło, jednocześnie nie obarczając go winą za taki stan rzeczy. Boehme sięga do Księgi Rodzaju, która zaczyna się od momentu stworzenia świata przez Boga i tutaj właśnie ujawnia się jego nowatorstwo. Postanawia bowiem nakreślić historię Absolutu, przedstawić historię jego pochodzenia. Chce on stworzyć własną kosmogoniczną wizję pradziejów.

Problem zła w myśli Jakuba Boehmego należy rozpatrywać w odniesieniu do natury Absolutu. Jak zauważa Józef Kosian jest to zupełnie nowatorskie podejście do

[3] Ziemiński I., *Dlaczego Bóg czyni zło? O trudnościach teodycei*, [online], [dostęp 1 lipca 2017], dostępny w Internecie: http://www.filozofiareligii.pl/rok-2015-ii-nr-1.html.

tego zagadnienia w odniesieniu do tradycji chrześcijańskiej[4]. Cechą charakterystyczną Boga jest obecność w nim zarówno dobra jak i zła – tak to przedstawia boehmizm. Przeciwstawne pierwiastki są bowiem koniecznym kryterium osobowości Boga. W myśli zgorzeleckiego filozofa sprzeczność jest jednym z nadrzędnych pojęć, w szczególności jeśli mamy na myśli pojęcie Absolutu. Skoro każdy byt jest konstytuowany poprzez ścieranie się przeciwstawnych elementów, to Bóg również nie może być pojmowany wyłącznie jako czyste dobro, lecz jako wypadkowa tych dwóch pierwiastków. Dobro wyłania się zatem ze zła, a zło z dobra.

Boskie zło jest centrum wiecznej natury, określanej przez filozofa jako *Ungrund*, a przy tym rozumiane jako konfrontacja wrogich sobie sił. Zło ma w takim rozumieniu charakter metafizyczny. To, według Józefa Piórczyńskiego, konflikt, walka, anihilacja, niemożność osiągnięcia spokoju, radości[5]. Dobro jest natomiast ową radością, miłością i spokojem. Ta ciemność, gniew czy, uogólnijmy, zło, jest podstawą do wyłonienia się dobra i miłości. To właśnie poprzez zarysowaną sprzeczność ujawnia się boskie życie, które także posiada moment tragiczny, walkę, lecz kiedy pokona nieczyste siły dochodzi do dobra. W początkowym stadium wszystko jest złe. Owa podstawa zła zostaje jednak pokonana przez Boga. Boehme pisze w *Aurorze*: „Gorzka jakość jest także w Bogu, ale nie w taki sposób jak żółć w człowieku, lecz jest ona wiecznie trwającą siłą, wzniosłym, tryumfującym źródłem radości".

A zatem Bóg kształtując samego siebie, żeby ukazać dobro, posługuje się paradoksalnie złem. Zło jest koniecznym etapem do powstania dobra. Bóg musi przez niego przejść, albowiem zgodnie z zasadą negatywności, jest to warunek do samorealizacji. Dzięki złu dobro staje się żywym bytem. Pierwiastek zła, obecny w Bogu, stopniowo zamienia się w pozytywną siłę, służącą kształtowaniu się boskiego bytu. Ów Bóg drugiego *Princypium* jest wedle filozofii Boehmego właściwym Bogiem, ten zaś z pierwszego *Princypium* jest dopiero kształtującą się formą.

Istotną kwestią jest źródło istnienia dobra i zła. Nie istnieją one bowiem w *Ungrund*, ponieważ jest to niebyt, nicość, pustka, próżnia. Stopniowo, na zasadzie potencjalnej dynamiczności obecnej w *Ungrund*, czyli, używając określenia Boehmego, w Woli, której domeną jest dążenie do zamanifestowania się w czymś, tworzy się zasada zła, która jest przyczynkiem do powstania dobra, właśnie dzięki przezwyciężeniu zła. Absolut konstytuuje się w momencie, gdy dojdzie do przezwyciężenia zła. Zło jest koniecznym elementem dobra, jest jednocześnie jego podstawą, bazą, jak i katalizatorem. Boehme mówiąc o złu ma na myśli przede wszystkim postać Lucyfera oraz pierwszego człowieka – Adama.

[4] Kosian J., *Mistyka śląska. Mistrzowie duchowości śląskiej: Jakub Boehme, Anioł Ślązak i Daniel Czepko*, Wrocław 2001, s. 135.
[5] Piórczyński J., *Absolut, człowiek, świat. Studium myśli Jakuba Böhmego i jej źródeł*, Warszawa 1991, s. 162.

3. O kilku koncepcjach istnienia w świecie zła z perspektywy filozofii J. Boehmego

W *Mysterium Magnum* Boehme mówi, iż „Zło musi być przyczyną, żeby dobro było sobie samemu jawne; a dobro musi być przyczyną, żeby zło w swoim zagniewaniu i złośliwości stało się sobie jawne (…)”[6]. Widzimy więc, że zasadą samokształtowania się bytu jest dialektyczna zasada poznania. Zarówno dobro jak i zło nie mogą być poznane bez siebie. Boehme twierdzi, że każdy byt kieruje się ową zasadą poznania. Wszelkie byty, dzięki odniesieniu samego siebie do czegoś innego, skrajnie pojmowanego, dochodzą do poznania samego siebie. Konstytuowanie się Absolutu jest zatem przykładem zasady poznania, a to z kolei jedno z ważniejszych pojęć w filozofii zgorzeleckiego mistyka. W bycie istnieją dwa odrębne elementy, które, choć tak bardzo różne od siebie, współistnieją razem. Nawet, gdy jeden z nich przezwycięży drugi, to nie jest całkowicie wyeliminowany, lecz nadal gdzieś przebywa. W innym przypadku nie moglibyśmy mówić o realności jakiegokolwiek bytu. Byt bez obecności w nim dwóch sprzecznym elementów nie istnieje. Przykładem takiego pierwotnego tworu jest właśnie *Ungrund,* pojmowany jako prabyt, Wszechogół, bezdeń[7], która była przed wszystkim. Jest to coś, co za pośrednictwem drzemiącej weń siły, pragnienia, mówiąc po boehmowsku – Woli – poczęło dążyć do przekształcenia się w inną materię.

Oprócz tej koncepcji dobra i zła obecnego w Bogu, w dziełach Jakuba Boehmego możemy jeszcze odnaleźć kilka innych źródeł zła, które to pojawiają się poza Nim, jakby w sposób autonomiczny i niezależny od tych immanentnie przypisanych Mu przeciwnych względem siebie pierwiastków.

Po pierwsze, Boehme twierdzi, iż Bóg nie jest sprawczą przyczyną zła, które w świecie jest obecne. Zło znajduje się, ponieważ stworzenie jest wolne. Dzięki wolności ma możliwość decydowania i działania wedle własnego uznania. A więc zło, to obecne poza Absolutem, jest oparte na wolnej woli stworzenia. Nie wiąże się zaś z omówionym wcześniej rozwojem Absolutu, zasadzającym się na dialektycznej walce dobra i zła. Zło poza Bogiem nie należy do natury stworzenia. Pewien byt sam się tworzy i decyduje o tym, którą drogę wybrać: czy zła czy dobra. Szatan odłącza się od światła, od Boga, kierowany wyłącznie własną decyzją. Moment upadku Lucyfera opisuje Boehme w następujący sposób: „Kiedy uniósł się król Lucyfer, to uniósł się w siedmiu duchach źródłowych i zapalił je swoim uniesieniem, tak, że wszystko całkowicie rozpłonęło. […] a ogień albo żar zamienił się w zapał i trawił wszystko, i powstało okrutne temperowanie i zło w pomieszaniu. A potem król Lucyfer został strącony ze swojego królewskiego miejsca lub tronu, który miał tam, gdzie teraz jest

[6] Cyt. za: Piórczyński J., dz.cyt., s. 164.

[7] Określenie wprowadzone przez Adama Mickiewicza. W zależności od tłumaczenia francuskiego tekstu otrzymujemy różne warianty na określenie *Ungrund*. Zob.: *Rozprawa Mickiewicza o Jakóbie Boehmem*, Warszawa 1898, s. 5.

stworzone niebo; a zaraz potem nastąpiło stworzenie tego świata, a twarda, zwykła materia, która działała w zapalonych siedmiu duchach źródłowych, została ściśnięta: z tego powstała ziemia i kamienie. Potem wszystkie stworzenia zostały stworzone z zapalonej siarki siedmiu duchów Bożych”[8].

Wolność nie jest determinowana w żaden sposób – stwierdza Boehme. Owa wolność daje możliwość wyboru. O wolności wspomnieliśmy już nieco wcześniej, jednak w trochę innym kontekście. W zasadzie poza Bogiem możemy mówić o wolności sensu stricto. Absolut, idąc przez drogę samopoznania i konstytuowania siebie, nie pragnąc zła, musi koniecznie się z nim zmierzyć, żeby dotrzeć do samopoznania. Jest w takim sensie wolny, iż zmierza jedynie w stronę dobra, co nie jest wolnością rozumianą dosłownie. Gdyby wybrał zło, nie moglibyśmy mówić o Bogu. Bóg jest więc paradoksalnie zdeterminowany do czynienia dobra. Jednak obligatoryjny jest znaczny wpływ pierwiastka zła. Istota, obecna w Nim, jest jednocześnie jakimś ograniczeniem. W przeciwieństwie do Szatana, który posiada pełną wolność i nie jest w żaden sposób ograniczony do momentu wybrania drogi zła. Wówczas Szatan traci wolność, nie mogąc przestać być szatanem. Owa wolność absolutna to tak naprawdę nicość. Kiedy zrealizuje się w pewnym bycie, traci absolutność. Podobnież jest z *Ungrund*. W swojej pierwotnej postaci (tzn. w takiej, jak opisuje to Boehme) ta bezdeń jest pojmowana jako absolutna wolność, której nie możemy już przypisać Bogu. To jest clou pojmowanej osobliwie przez Boehmego wolności: wolnym w sensie absolutnym można być tylko wówczas, gdy nic się nie wybiera, czyli w nicości, poza bytem. Jeśli natomiast wolność zostanie urzeczywistniona, w momencie, kiedy dojdzie do samookreślenia, to dochodzi do ograniczenia i utraty absolutnej wolności.

Po drugie, Boehme mówi, że siły dobra, które w obrębie wiecznego bytu zwyciężyły, nie odniosły pełnego zwycięstwa. To, co zostało przezwyciężone dąży do zamanifestowania siebie. A więc sprzeczne siły obecne w Bogu zaczynają dochodzić, oczywiście w sposób niedosłowny, do głosu. Tym samym upadek Szatana nie wynika z jego winy, czy mówiąc precyzyjnej, z jego woli. Szatan działa w ten sposób, by przeciwstawić się temu, co zachodzi w Absolucie. On jest realizatorem stłumionych w Bogu pokładów zła. Zatem działa on tak, jak dyktują mu siły obecne w Bogu. Zgorzelecki mistyk stwierdza, iż Szatan postępuje w sposób niewymuszony. Zatem ta druga koncepcja pochodzenia zła stoi w pewnej sprzeczności z przytoczoną nieco wcześniej. W tym przypadku nie możemy mówić o absolutnej wolności Szatana, który byłym tym samym wykonawcą obecnych w Bogu pokładów. Wolność Szatana jest jakby tutaj tożsama z założeniem boskiego rozwoju. Tym samym więc szatan nie jest w pełni odpowiedzialny za swoje postępowanie.

Spośród wymienionych wyżej egzegez Boehmego na temat obecności zła w świecie da się wyróżnić jeszcze jedną, przez Piórczyńskiego uważaną za najbardziej

[8] Boehme J., *Aurora albo jutrzenka wschodząca*, tłum. Wawrzyniak Z., „Pismo Literacko-Artystyczne” 1984, nr 5, s. 132-133.

radykalną, ale nie sprowadzającą się wyłącznie do czysto teoretycznych założeń i spekulacji. Przywoływany przez Piórczyńskiego niemiecki badacz Boehmego, Otto Weiss, zauważa, iż ów upadek Lucyfera zachodzi bez udziału jego wolności[9]. Pamiętać należy, że z upadkiem Szatana wiąże się powstanie świata, jako reakcja Absolutu na ten czyn. Zatem upadły Anioł wpisuje się w dialektykę bytu boskiego, ponieważ przyczyniając się do takiej reakcji Boga na jego bunt (stworzenie świata dzięki upadkowi Szatana) doprowadza do boskiego samopoznania. Szatan jest więc tą cząstką boskiego bytu, bez której nie nastąpiłoby pełne samopoznanie Absolutu. Piórczyński pisze: „Szatan jest narzędziem ekspansji Boga w dobru, które może się urzeczywistnić na niższym poziomie istnienia dzięki powstaniu nowej sfery zła”[10]. Dialektyka Boehmego zakłada procesualny rozwój bytu. Do każdej jego cząstki przyporządkowana jest przeciwność i między nimi zachodzi reakcja prowadząca do ostatecznego przezwyciężenia negatywności. Owa negacja musi zostać zniesiona, aby rozwój się zakończył. Bóg wyłaniający się z *Ungrund* jest Bogiem niepełnym, stającym się. Pełne jego objawienie następuje dopiero wtedy, gdy ostatecznie pokonany zostaje Szatan, który paradoksalnie doprowadza Boga do powstania kolejnej sfery istnienia dobra.

Rozważenie antagonistycznej relacji dobra względem zła w filozofii boehmizmu, jak to zostało we wstępie określone, nastąpi w odniesieniu do ostatniego etapu formowania się człowieka[11].

4. Człowiek jako byt autentycznie dobry

Po upadku Lucyfera człowiek został stworzony na jego miejsce, by wypełnić lukę po upadłym aniele. W wyniku działających negatywnych sił ukrytych w Bogu, które zostały uaktywnione po akcie Szatana, człowiek został także wystawiony na ich działanie. Dialektyczna sprzeczności dobra i zła, ich dynamiczna i nieustanne walka ze sobą doprowadziły w rezultacie do upadku człowieka, którego ostatnim aktem było zerwanie owocu z drzewa poznania. Jako byt podobny do Absolutu utracił on swą boskość stając się bytem dysharmonijnym o śmiertelnym charakterze.

Boehme pojmuje człowieka jako mikrokosmos, czyli byt, w którym zawiera się wielość istnienia. Będąc obrazem Boga stanowi on naczelny byt w hierarchii. Zarysowuje się tutaj swoisty paralelizm pomiędzy wizją Absolutu i człowiekiem. Otóż tak, jak Bóg skupia w sobie wszelkie jakości, tak i w człowieku zawiera się wszelki byt. „Wszystko, co boska płodność wydała na świat, znalazło się w człowieku. Stąd klucz do zrozumienia świata tkwi w człowieku”[12]. Przed upadkiem, był on niemalże równy Bogu. Jednak w świecie Boehmego nie ma możliwości na współistnienie dwóch

[9] Piórczyński J., dz. cyt., s. 172.
[10] Piórczyński J., dz. cyt., s. 173.
[11] O naturze człowieka pisze Piórczyński bardzo dokładnie ujmując go, zgodnie z filozofią Boehmego, jako troistą strukturę. Zob.: *Struktura bytu ludzkiego, Doskonałość i utrata doskonałości człowieka,* [w:] Piórczyński J., dz. cyt., s. 205-220.
[12] Tamże, s. 229.

równorzędnych bytów boskich. Boski plan, w którym przewidziana jest także konkretna rola człowieka opiera się na zupełnie innym założeniu. Musi on upaść, tracąc bosość, ale jednocześnie zachowując szczególną zdolność[13], by dopełnił się całościowy proces tworzenia.

W rajskim bytowaniu człowiek czuł się skrępowany, nie mógł objawić pełni swoich sił, zdolności, ponieważ zaprzeczyłby istnieniu Absolutu. I to także jest jedna z pośrednich przyczyn jego upadku. Uświadomiwszy sobie specjalny status, posiadając wielką moc nie może jej zrealizować egzystując w świecie przed upadkiem. Po nim otwiera się pełnia jego możliwości, które realizować się będą w trzecim *Princypium*. Nasuwa się osobliwy wniosek, iż Adam nie chce detronizować Absolutu, tylko poszukuje innego obszaru własnej realizacji. I dostaje taką szansę od Boga. Tragiczny wymiar upadku człowieka staje się zatem koniecznym warunkiem do ukonstytuowania się jego statusu, godności, a także wymiaru świata. Przed człowiekiem otwiera się zatem nowa perspektywa istnienia: zdolność kreowania, wpływania na rzeczywistości i podporządkowywania jej sobie. Tego nie mógł zażyć przebywając w tym pierwotnym dla niego stanie, zarówno w niebie jak i na ziemi[14].

Jednak po upadku człowiek dalej jest rozdarty pomiędzy siłami walczącymi wewnątrz niego. Skupione w nim jakości manifestują się, a on zdaje się być jednostką nie w pełni potrafiącą zapanować nad tymi sprzecznymi właściwościami. Trzy *Princypia* walczą o człowieka, każde chce nim zawładnąć. „Duch tego świata panuje w nas i również diabeł z duchem gniewu i każdy pokazuje swoje cuda przez człowieka. Jest wielki spór o obraz człowieka, każde królestwo chce go mieć”[15]. Zatem jednostka strącona do świata rzeczywistego jawi się jako bezwolny byt, o posiadanie którego biją się trzy światy.

Wydawać by się mogło, że jest to pesymistyczna wizja ludzkiej egzystencji, którą Jakub Boehme wprowadza do swojej myśli filozoficznej. Jak się okazuje, to tylko pozory. Jednostka bowiem nie jest bezsilnym tworem, o którego walkę toczą trzy potężne wobec niego siły. Ten spór rozgrywa się również w człowieku. Znajdują się w nim identyczne rodzaje sił ścierających się o prymat nad nim. Tylko on potrafi je okiełznać i w konsekwencji zapanować nad nimi. Zatem właściwa walka rozgrywa się w nim samym. To on musi zdecydować, którą z owych mocy wydobędzie. Zakończenie tego sporu ma wymiar globalny, a rola człowieka jest prymarna. Oto człowiek rozstrzyga ten metafizyczny spór za cały świat[16].

Powyższa wizja jednostki ma znamiona bardzo optymistyczne. Napiętnowane nieustannym cierpieniem życie ludzkie prowadzi do uświadomienia jej właściwego

[13] Szczegóły tego pojęcia przedstawione zostaną w dalszej części artykułu.
[14] Pierwszy człowiek według zgorzeleckiego filozofa był bytem wewnętrznym i zewnętrznym, egzystował zarówno w świecie ziemskim i niebiańskim. Zob.: Böhme J., *Ponowne narodziny*, przeł. Kałążny J., Pańta A., Poznań 1993, s. 90-91.
[15] Cyt. za: Piórczyński J., dz. cyt., s. 231.
[16] Tamże, s. 233.

sensu istnienia. Nie jest to wszakże bodziec do radykalnego odrzucenia cierpienia i niezgody na nie, lecz katalizator do odkrycia rzeczywistego posłannictwa w ferworze tej walki. Staje się człowiek kowalem własnego losu, rzemieślnikiem, który mozolnie rzeźbić będzie w samym sobie odpowiadające mu jakości. Dana mu zostaje możliwość wpływania na samego siebie i ukształtowania podług własnej woli. W tym momencie człowiek osiąga pełną niezależność od Absolutu. Wola człowieka jest jednak zasadniczo różna od woli Absolutu i posiadająca zabarwienie pejoratywne. „Albowiem wszystko, w co wola wchodzi i co chce mieć na własność, jest czymś obcym jedynej woli Boga (…)”[17]. Wszystko, co czyni człowiek sam z siebie zostaje określone jako złe, ponieważ wola ludzka jest radykalnie różna od tej pochodzącej z Absolutu. Wyjściem z tego impasu jest wyrzeczenie się przez niego pragnień, pobudek. Tylko wówczas nastąpi obumarcie woli ludzkiej i stanie się on istotą zawieszoną ponad światem. A zatem takie wyzucie z człowieka jego esencji, która stoi w opozycji do boskiej, tworzy zeń byt znajdujący się w podmiotowej, bytowej nicości. Tym samym zyskuje on pewną potencjalność, ponieważ od tej chwili może znowu znajdować się pod wpływem Boga. Zatem źródłem zła będzie w tym przypadku wola człowiecza stanowiąca antagonistyczną istotę względem boskiej.

To unicestwienie woli człowieka i stanie się swego rodzaju nicością jest potrzebna Bogu do połączenia się z nim. Nicość nie stanowi dla Niego ograniczenia. Wola boska zostaje połączona ze zniesioną wolą ludzką, która się oczyszcza. Piórczyński wskazuje, że jest to istotny rys koncepcji boehmowskiej, gdyż „oczyszczona wola jest – jak się okaże – potrzebna człowiekowi po to, by mógł spełnić swoją misję w świecie poprzez nadanie widzialnej postaci temu, co jest ukryte w wiecznym bycie”[18]. Podsumowując zatem powyższe rozważania, możemy dojść do wniosku, że człowiek w pewnym momencie istnienia przestaje być bytem samodzielnym i niezależnym. Traci swoją tożsamość, moc kształtowania siebie, by mogła go przepełnić boska siła. Zanika w tym momencie ludzkość rozumiana jako indywidualny i niezależny od transcendentnych sił byt, egzystujący samodzielnie. Człowiek staje się miejscem przebywania jakiejś części Absolutu.

Nie jest jednak tak, że człowiek pozostaje bezwiednym narzędziem w rękach Absolutu. Nicość człowieka, ów stan po wyzbyciu się woli określa Boehme jako stan wiary. Istnieje on w określony sposób. Jednostka nie rezygnuje z niczego nie podlegając przy tym żadnej determinacji[19]. Ta relacja między bytem człowieczym a boskim, czyli właśnie wiara, zasadza się na tym, że człowiek posiada jednak jakąś część własnej woli, lecz ona nie domaga się niczego innego, jak tylko tego, co chce od niej Bóg. „Znaczyłoby to, że człowiek może być narzędziem Boga tylko z własnej woli, czyli wola człowieka, właśnie »poważna wola«, stanowiłaby nieusuwalny moment urzeczywistniania boskiej istoty”[20].

[17] Tamże, s. 239.
[18] Tamże, s. 242.
[19] Tamże, s. 244.
[20] Tamże, s. 245.

Osobliwa relacja człowieka z Bogiem doprowadza do odkrycia istoty boehmowskiej filozofii: Bóg poznaje się w człowieku, a człowiek w Bogu. Warunkiem boskiego poznania jest człowiek działający w świecie, przeobrażający go i samego siebie. Absolut dokonuje samopoznania poprzez działanie człowieka, dzięki urzeczywistnionej przezeń prawdzie. To on doprowadza do sytuacji, w której Bóg zyskuje samoobjawienie. „Człowiek niczym kret wykonuje pracę, ale nie widzi jej rezultatów. I dopiero świadomość wyższa, potężniejsza, ale konstytuująca się poprzez tę pracę, udziela człowiekowi poznania”[21].

Jeszcze jeden aspekt człowieczeństwa jest nadzwyczajnie ważny w filozofii Jakuba Boehmego – uprzywilejowana i wybitna rola człowieka w kształtowaniu się świata. Świadczy to właśnie o jego dobroci. Boehme akcentuje działanie człowieka, nie określa jednoznacznie, że każdy człowiek, zgodnie z powyższymi rozważaniami, musi znieść własną wolę i niejako poddać się woli Boga. Jest to tylko i wyłącznie zależne od jednostki. Czyny ludzkie, niezależnie od tego, czy człowiek jest według nomenklatury zgorzeleckiego mistyka zły lub dobry, są wartościowe. „Po pierwsze, Bóg jest wszystkim we wszystkim swoją miłością lub gniewem. Po drugie, Bóg jest wszystkim we wszystkim swoją miłością za pośrednictwem gniewu”[22]. Pierwsze zdanie, które wypowiada Piórczyński odnosi się właśnie do twórczego działania. Człowiek posiada pewną misję od Absolutu, której celem jest dobro. By ją spełnić musi przeobrazić się w człowieka dobrego. I na tym polega prawdziwy fenomen człowieka. Rezygnacja z samego siebie, celem realizacji boskiego planu. Paradoksalnie, jednostka umniejszając swoją godność, swoje jestestwo, tym lepiej wypełnia owa misję. Człowiek może być albo bytem pełnym, świadomym albo odrodzonym, zdecydowanym na wypełnienie boskich cudów.

Tak więc wszystko zależy od samego człowieka. By nastąpiło jego odrodzenie, by ten pierwotny stan człowieka-boga na nowo powrócił, musi on, jako najdoskonalsze ze stworzeń, dokonać metamorfozy. Gdy po upadku człowieka manifestuje się jego wola, wówczas działanie Absolutu zostaje ograniczone, a przejawia się jedynie jego, powiedzielibyśmy językiem Boehmego, zła intencja. Kiedy następuje zniesienie woli jednostki, wówczas „człowiek i świat przekształcają się w prawdziwe objawienie Boga[23]. Konieczna jest deifikacja człowieka, po której będzie on mógł sprawić, że ziemia stanie się niebem. Boehme ma w tym przypadku na myśli stan rzeczy przypominający rajski ogród, będący jakąś krainą wiecznego szczęścia, którą determinuje harmonia, szczęśliwość i spokój, a nad wszystkim panuje nowy, odrodzony człowiek. Podsumowując, to wola ludzka ma ostatecznie wpływ na to, jaki kształt przybierze świat – czy będzie on urządzony według woli człowieka czy zgodnie z wolą Absolutu przy pomocy człowieka jako Jego narzędzia.

[21] Tamże, s. 260.
[22] Tamże, s. 262-263.
[23] Tamże, s. 265.

5. Zakończenie

Ukoronowanie stworzenia staje się prymarnym działaniem człowieka, który był już od tego czynu predestynowany jeszcze przebywając w raju jako praczłowiek. Kończąc, warte jest podkreślenia, że z bytu stworzonego w miejsce Lucyfera z boskiej natury, bytu potencjalnie dobrego, poprzez upadek, staje się on bytem faktycznie dobrym, posiadającym również wyjątkową zdolność zamiany zła w dobro. W zasadzie człowiek od momentu kreacji znajduje się jakby w zawieszeniu między dobrem a złem. Dopiero po upadku dostaje możliwość wybrania tego boskiego, pełnego dobra i doprowadzenie do komunii. Droga, jaką przebywa człowiek od momentu stworzenia go przez Boga jest bardzo długa, wymagająca obrania właściwego przezeń kierunku. Jej finałem staje się jednak odzyskanie utraconej jedności z Absolutem.

Literatura

Boehme J., *Aurora albo jutrzenka wschodząca*, tłum. Wawrzyniak Z., „Pismo Literacko-Artystyczne" 1984, nr 5.

Böhme J., *Ponowne narodziny*, przeł. Kałążny J., Pańta A., Poznań 1993.

Garewicz J., *Wprowadzenie w metafizykę Jakuba Böhmego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 1987.

Garewicz J., *Jakuba Böhme spotkanie z Bogiem*, „Znak" 1998, nr 403.

Kosian J., *Mistyka śląska. Mistrzowie duchowości śląskiej: Jakub Boehme, Anioł Ślązak i Daniel Czepko*, Wrocław 2001.

Piórczyński J., *Absolut, człowiek, świat. Studium myśli Jakuba Böhmego i jej źródeł*, Warszawa 1991.

Rozprawa Mickiewicza o Jakóbie Boehmem, Warszawa 1898.

Sextus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, przeł. Krokiewicz A., Warszawa 1998.

Ziemiński I., *Dlaczego Bóg czyni zło? O trudnościach teodycei*, [online], [dostęp 1 lipca 2017], dostępny w Internecie: http://www.filozofiareligii.pl/rok-2015-ii-nr-1.html.

Problem dobra i zła w filozofii Jakuba Boehmego

Streszczenie

Filozoficzne rozważania Jakuba Boehmego zasadzają się na kluczowej dywergencji jaką jest dobro i zło. Stanowi ona *clou* myśli autora *Aurory* i jest przyczynkiem do stworzenia przez niego prekursorskiej filozofii, która stanowi eksplikację obecności zarówno dobra, jak i zła w świecie. Według zgorzeleckiego myśliciela, w każdej cząstce rzeczywistości obecne są właśnie dwa przeciwstawne elementy. Proces dialektycznej walki między nimi doprowadza do powstania bytu. Boehme w swoich rozważaniach wychodzi od Księgi Rodzaju, by następnie nakreślić zdumiewającą na pierwszy rzut oka historię prabytu – *Ungrund* – będącą logicznym i spójnym wyjaśnieniem dziejów Absolutu, a następnie historię powstania pierwszego człowieka.

Słowa kluczowe: Jakub Boehme, dobro, zło, Absolut, filozofia.

Anna Musioł[1]

Historyczno-systematyczne ujęcie neokantowskiej krytyki poznania Paula G. Natorpa w filozoficznym projekcie Edwarda B. Stamma

1. Intelektualny portret Edwarda Stamma

Edward Bronisław Stamm (1886–1940), zainteresowany filozofią matematyk, autor licznych publikacji z zakresu nauk ścisłych i humanistyki, to godna uwagi osobowość świata nauki, zwłaszcza w wymiarze deskryptywnego obrazowania jej historii. Urodzony w Tarnowie lub – jak podają zachowane źródła rodzinne – w położonym w okolicach Mielca Czerminie, epistemologicznie zorientowany myśliciel, wykazuje żywe zainteresowanie wartością wiedzy[2].

Poznawcza ciekawość świata od najmłodszych lat wiedzie Stamma zapomnianymi, bądź dotychczas w ogóle jeszcze nieodkrytymi szlakami myśli naukowej, czyniąc go umysłem nader wszechstronnym. W konsekwencji szerokich zainteresowań, Stamm jako dojrzały człowiek działa jako – wykształcony na Uniwersytecie Wiedeńskim – przyrodnik, wybitny erudyta a jednocześnie skromny nauczyciel gimnazjalny.

Naucza matematyki, para się również logiką; wykazuje żywe zainteresowanie rysunkiem, dziejami oraz sztuką, zwłaszcza twórczością artystyczną w jej sakralnym kolorycie. Jest sympatykiem języka *latina sine flexione* Giuseppe Peano. Biegle włada także językiem niemieckim. Kompetencja ta pozwala mu z wielką swobodą zajmować się pracą translatorską a także, podejmować rozważania nad wymagającą językowej ogłady – nośną wówczas – tematyką filozoficzną, kształtującą intelektualne oblicze Europy Zachodniej okresu międzywojnia.

Wykazując poważne zainteresowanie filozofią niemiecką Stamm zajmuje – obok Stanisława Brzozowskiego, Feliksa Jarońskiego, Józefa Szaniawskiego, Józefa Marii Hoene-Wrońskiego i Władysława Tatarkiewicza – poczesne miejsce wśród polskich badaczy myśli germańskiej podejmujących swoją naukową aktywność na przełomie XIX i XX wieku[3].

Szczególnym uznaniem autor studium *O pełni życia ludzkiego* (1914) darzy środowisko naukowe Philipps-Universität Marburg. Doceniając filozoficzny program marburskiej szkoły neokantyzmu, Stamm akcentuje znaczenie faktu nauki, aprioryzmu, logiki, matematyki, w szczególności matematycznego ciągu równań, relacji oraz docenia także priorytetową wartość metody w procesie poznania.

[1]animus77@wp.pl, Instytut Filozofii, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Śląski.
[2]Zob. Internetowy Polski Słownik Biograficzny. http://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/edward-stamm, data dostępu: 28.06.2017.
[3] Zob. www.matematycy.interklasa.pl/biografie/matematyk.php?str=stamm. Data dostępu: 28.06.2017.

Warto dodać, iż naukowe idee panmetodycznego programu marburczyków zawierają się w jego głównych, nieraz tytułowych tezach najważniejszych prac, na przykład w publikacjach: *O aprioryczności matematyki* (1909), *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie* (1910), *Czym jest a czym będzie matematyka* (1910), *Genetyczne ujęcie logiki* (1911), *Logiczne podstawy nauk matematycznych* (1911), *Przyczynowość a stosunek funkcjonalny* (1912) oraz *Szkic metodologii ogólnej na podstawie genetycznej* (1913).

2. Elementy historii matematyki w Stamma filozoficznej refleksji nad neokantyzmem marburskim

Stamm – jak wykazałam wcześniej – żywi zainteresowanie ideami neokantyzmu. Przedmiotem naukowych badań Stamma jest logika transcendentalna Paula Gerharda Natorpa (1854–1924) – jednego z czołowych orędowników marburskiej szkoły neokantyzmu. Szkoła ta w swych epistemologicznych założeniach odwołuje się do matematycznego fundamentu wszelkiej naukowo-filozoficznej refleksji. Fundament ten jest swoiście rozumianym początkiem: pryncypium źródła (*Prinzip des Ursprungs*), do którego odwołuje się – kierujący pracą protektor marburskiego ruchu filozoficznego – Hermann Cohen (szerzej o Cohenowskim pryncypium źródła traktować będę w dalszej części artykułu)[4].

Filozof ten, wraz z Paulem Natorpem i Ernstem Cassirerem – wykorzystując system starożytnego Platona oraz nowożytne programy Kartezjusza i Leibniza – czynią matematykę naukową podwaliną pod budowę epistemologicznego projektu krytyki poznania[5]. Myśliciele ci często sięgają także do matematycznych stanowisk Fregego, Dedekinda, Cantora, Graßmanna, Russella i Couturata stając się niejako historykami myśli matematycznej[6].

Dlatego znamienną cechą systemu Natorpa, zwłaszcza filozoficznego porządku jego myślenia, jest wiedza matematyczna i matematyczne przyrodoznawstwo. Stamm uznaje, iż ta matematyczna, policzalna legislacja filozoficznego programu, by zażegnać ryzyko rozprzestrzeniania się w filozofii bezowocnej spekulacji heglowskiej, pełnić ma bliźniaczą funkcję: rolę uzdrawiającą, a zarazem prewencyjną.

[4] „Der >Marburger Schule< ist solche Festigkeit des Fundaments gesichert durch die in unerbittlicher Strenge von Anfang bis zuletzt auf dies wesentliche Ziel gerichtete Arbeit ihres Führers: Hermann Cohen". Natorp P., *Vorwort*, [w:] Natorp P., *Die logische Grundlagen der Exakten Wissenschaften*, Leipzig–Berlin 1910, s. V. Zob. H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, t. 1, *Die Geschichte der Marburger Schule als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens*, Basel–Stuttgart 1986.

[5] Por. Tatarkiewicz W., *Szkoła marburska i jej idealizm*, red. P. Parszutowicz, Kęty 2010, s. 27. Zob. też Tatarkiewicz W., *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, Warszawa 1978, s. 8. Zob. też Noras A.J., *Historia neokantyzmu*, Katowice 2012.

[6] „Diese Auffassung von der wesentlich logischen Natur des Mathematischen vertrat unter den Alten Plato und die ihm gefolgt sind. Unter den Philosophen der neueren Zeit stehen Descartes und Leibniz ihr besonders nahe". Natorp P., *Vorwort*, [w:] Natorp P., *Die logische Grundlagen...*, s. 2.

Dzięki logiczno-matematycznemu podejściu marburczyków, między innymi za sprawą postawy autora *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, niebezpieczeństwo ponownego uwikłania się filozofii w heglizm zostaje złagodzone. Zmianie ulegają także dotychczasowe horyzonty badawczego postępowania niemieckich filozofów.

W wyniku prowadzonych przez Natorpa analiz, na szczególną uwagę zasługuje, według Stamma, relacja: filozofia – nauki pozytywistyczne. Natorp dostrzega obopólną zależność członów relacji wskazując na różnicę biegu torów filozofii i nauk przyrodniczych ujawniającą się najczęściej w momentach przełomowych wyznaczających punkty zwrotne umysłowego życia Europy. Pomimo ujawniających się dysonansów, kontrastów i niedopasowań, trudy przed jakimi staje filozofia każą jej zwrócić się w stronę reperkusji naukowej ścisłości i wśród tej ścisłości poszukiwać możliwych rozwiązań. Z tego powodu, Natorp wskazuje na swoistą zażyłość filozofii, matematycznego przyrodoznawstwa i nauk ścisłych jako takich, rozpatrując filozoficzną refleksję w kategoriach nauki jako logiki czystego poznania[7].

W ten sposób, marburskie stanowisko staje się symbolem próby trwałego związania filozofii z nauką, poprzez dokonanie filozoficznego zwrotu w stronę liczbowej kalkulacji o zadziwiającej efektywności na gruncie fizyki (zwłaszcza fizyki rachunku różniczkowego i mechaniki) oraz zachwytu nad dynamicznym progresem nauk przyrodniczych i matematycznych[8]. Matematykę i nauki ścisłe znamionuje postęp. Postęp ten wpływa na stan wiedzy naukowej, decydując o jakości ludzkiego życia. Z tego powodu, matematyczne podłoże analiz ma także chronić przed błędami „racjonalizmu jałowego i krótkowzrocznego empiryzmu"[9].

Stamm zainteresowany matematyką i matematycznymi aspektami myśli Natorpa, zastanawia się zarówno nad możliwymi sposobami pozytywistycznego posłużenia się matematyką jako narzędziem mierzenia i liczenia wykorzystywanym w pracowni matematyka-technika lub matematycznego utylitarysty-technika, jak również nad możliwą dyskontacją istoty matematycznego rachunku w obszarze ogółu nauk. Nie

[7] „Die notwendige Wechselwirkung zwischen Philosophie und positiven Wissenschaften verbringt sich in solchen Zeiten, in denen die Arbeit beider in festen Geleisen, gleichsam geradlinig oder in kaum merklicher Richtungsänderung fortschreitet; sie tritt deutlich zutage an den entscheidenden Wendepunkten. Wir stehen jetzt mitten in einer Periode mächtiger Umwälzungen beider, der Wissenschaften und der Philosophie; und so sind in letzter Zeit die Berührungen zwischen beiden, die Jahrzehnte hindurch keine beträchtliche Änderung erkennen ließen, zusehends enger und lebendiger geworden (…). Durch diese Revolutionen ist der theoretischen Philosophie ihre alte Aufgabe in neuer Wucht und Schwere gestellt (…). Die Gefahr ist heute weit geringer, daß die Philosophie etwa nochmals, wie in Hegels Zeiten, in das Arbeitsgebiet der positiven Wissenschaften unbefugt hinübergreifen sollte, als daß man die spezifische Natur der philosophische antworten zu können meint mit Sätzen positiver Wissenschaft oder oberflächlichen Reflexionen, die an exakte Grundlagen in oft erstaunlich unexakter Logik angeknüpft werden". Natorp P., *Vorwort,* [w:] Natorp P., *Die logischen Grundlagen...*, s. III–IV.

[8] Zob. Pawłowa E., *Wielostronne podejście filozoficzne do podstaw matematyki,* Warszawa–Łomża 2011, s. 104.

[9] Stamm E., *Logiczne podstawy nauk matematycznych*, [w:] *Przegląd Filozoficzny* XIV/II (1911), s. 252.

mniejszą rolę odgrywa jego zaciekawienie sposobnością wykorzystania i wpływem matematyki na styl wiązania się pojęć i tworzenia logicznych praw w procesach poznawczych ludzkiej umysłowości.

Polski matematyk przekonuje, zgodnie z zamysłem Natorpa, aby źródeł wiodącej pozycji matematyki w filozofii upatrywać pierwotnie w myśli Immanuela Kanta, myśliciela epoki nowożytnej, który rozwijając program dualizmu: czystej naoczności i czystego myślenia, tworzy system matematycznie usankcjonowanego krytycyzmu jako transcendentalizmu[10]. Autor wydanej w Ciechanowie w 1923 roku aksjologicznej monografii *Wartości osobiste*, wykazuje zatem szczególną inklinację nauką Natorpa koncentrując swoją uwagę na znaczeniu – transcendentalnie uprawomocnionych – logicznych podstaw nauk matematycznych w rozstrzyganiu dylematów filozoficznych, zwłaszcza teoriopoznawczych[11].

3. *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* jako zamknięta całość wobec braków metody transcendentalnej

Stamm sięgając po Natorpowskie magnum opus: *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, po zapoznaniu się z naczelnymi postulatami dzieła, nadaje mu status zamkniętej całości. Swoje stanowisko argumentuje następującymi słowami: „Książka ta przedstawia zamkniętą całość, ujmuje wprawdzie zjawiska z punktu widzenia nowokantyzmu, lecz z drugiej strony uwzględnia w bardzo wielkiej mierze badania innych kierunków i to zupełnie systematycznie. Jest ona więc pod pewnym względem w wyższym stopniu całokształtem”[12].

Nadanie pracy Natorpa statusu zamkniętej całości nie jest jednak oznaką niefrasobliwego naznaczenia proponowanych w niej rozwiązań rangą rozstrzygnięć ostatecznych. Stamm domniemywa, że przez marburskie ześrodkowanie na metodzie transcendentalnej, naukowa teoria tej szkoły zatraca swoje najważniejsze ogniwo naukowych związków[13]; gubi ingrediencję – swoistą spójnię wiążącą teorię z życiem; jednocześnie zatapia się w matematycznej abstrakcji i kładzie przesadny nacisk na teoretyczną spekulację igrając tym samym z mogącym paść z ust potencjalnego krytyka, zarzutem dogmatyzmu.

[10] „Die nachfolgende, von Kant ausgegangene Philosophie, auch die gegenwärtige, nichts weniger als >orthodoxe< neokantische Richtung hat an dem Dualismus von reiner Anschauung und reinem Denken mehr und mehr Anstoß genommen und endlich entschlossen mit ihm gebrochen”. Natorp P., *Vorwort*, [w:] Natorp P., *Die logische Grundlagen...*, s. 2.

[11] Stamm, analizując myśl Natorpa, odwołuje się także do teorii włoskiego matematyka i logika Giuseppe Peano (1858–1932). Peano prowadził badania nad logiką matematyczną. Stworzył podstawy teorii mnogości. Przyczynił się do wyodrębnienia włoskiej szkoły matematycznej. Niemniej chętnie Natorp odnosi się także do pism Paula Du Bois-Reymonda, Gottloba F. Lippsa, Gottloba Fregego, Bertranda Russella, Louisa Couturata, Wilhelma Wundta, Federico Enriquesa, Henri Poincarégo. Stamm uwzględnia wymienione nazwiska filozofów i matematyków w swojej refleksji nad myślą Natorpa.

[12] Stamm E., *Logiczne podstawy nauk matematycznych...*, s. 252.

[13] Zob. tamże, s. 253.

Według Stamma na ryzyko udogmatycznienia teorii narażeni są w równej mierze reprezentanci skrajnych systemów idealistycznych, realistycznych jak i empirycznych; niebezpieczeństwo dogmatyzmu jako bezkrytycyzmu pojawia się wszędzie tam, gdzie teorię odrywa się od życia[14]. Oderwanie to, związane jest z separowaniem elementów składowych dwóch różnych czynników poznania: faktów bezpośrednio danych i rezultatów nauk.

Wątpliwości Stamma budzi jednostronność reprezentatywnych w nauce stanowisk bowiem „jeżeli nauka ma być dla nas nie tylko idealną zabawką, lecz także niezbędnym czynnikiem postępu na wszelkich polach, to musimy na podstawie zdobyczy naukowych owładnąć bezpośrednią rzeczywistość, musimy być i racjonalistami i empirykami”[15].

4. Proces poznania w ujęciu Stamma i jego wykładnia matematyczno-logicznej myśli Natorpa

W przekonaniu Stamma uwzględnienie wielu poznawczych perspektyw jest warunkiem *sine qua non* prowadzenia adekwatnych badań naukowo-filozoficznych. Tymczasem wyraźnym mankamentem badawczej postawy Natorpa jest stąpanie wyłącznie drogą bezwzględnej apriorycznośći. Apriorycznośći ta łączy czyste pojęcia matematyki z czystymi pojęciami logiki. Jest skrajnym idealizmem w pełni uzależnionym od poznawczej aktywności intelektu. W ten sposób, oparta na pracy intelektu, czystość logiczna staje się dla Natorpa warunkiem koniecznym właściwie przebiegającego procesu poznania[16].

Matematyka marburska oparta w większej mierze na myśli inspirowanej logiką transcendentalną Kanta, wyraża się *ad finem* w formie logicznych stosunków idealnych. Jako taka nie obejmuje zjawisk świata materialnego (konkretno-materialnego). Tymczasem Stamm domaga się treści materialnej bowiem, zdaniem polskiego filozofa w procesie poznania matematyka „staje się nauką dopiero wtedy, gdy obejmie treść materialną, zjawiska świata konkretnego”[17]. Wyłącznie matematyka sprowadzona do materialnego konkretu praktyki życia, staje się budulcem masowych zjawisk. Wówczas dopiero zyskuje wartość użyteczną, ale jednocześnie zatraca swoją czystość: zatraca cechę apodyktycznej pewności (rozwiązania pewnego), na rzecz aproksymacji (rozwiązania przybliżonego).

[14] Takie ryzyko pojawiło się zarówno u idealisty Platona, jak i empirysty Ernsta Macha, którego częste obcowanie z abstrakcyjnymi równaniami zaowocowało nadaniem im statusu substancji. Zob. E. Stamm, *Logiczne podstawy nauk matematycznych*…, s. 253.

[15] Stamm E., *Logiczne podstawy nauk matematycznych*…, s. 253.

[16] „Auch das gegenwärtige Buch unternimmt eine rein logische Begründung und behauptet damit den Apriori-Charakter der Mathematik, aber in einem anderen Sinne als die Vorgenannten. Es lehnt sich an die letzten Voraussetzungen von Kants Erkenntniskritik an, ohne dessen Unterscheidung von reiner Anschauung und reinem Denken im gleichen Sinne festzuhalten”. Natorp P., *Die logischen Grundlagen...*, s. 3. Por. Stamm E., *Logiczne podstawy nauk matematycznych*…, s. 255.

[17] Tamże, s. 254.

Stamm przyglądając się procesom poznania, przedkłada zatem aproksymację nad wartość apodyktycznej pewności; praktykę poprzedza teorią. Jednocześnie zdaje sobie sprawę z faktu, że tylko teoria implikuje dokładność jako poręczną, korzystną i dobroczynną wartość nauki. Natorp natomiast ceni naukowy zasięg filozofii, którą identyfikuje z apriorycznym wymiarem transcendentalnej logiki Kanta oraz intelektualnym poznaniem dyskursywnym jako poznaniem przez pojęcia, sądy i prawa wiązania pojęć w sądy. Tak rozumiana logika staje się metodologią: dokładnie metodą jako ratyfikowaną prawem drogą badawczego postępowania. Stamm poświadcza to następującymi słowami: „Logika powstaje dopiero wtedy, gdy zapytamy się o prawa, według których przedmiot matematyki i w ogóle nauki staje się dopiero przedmiotem. Logika jest metodologią”[18]. Tymczasem według Natorpa, dotychczasowa klasyka filozoficzna przyjmowała błędne założenia stosunku matematyki i logiki. Najpełniejszym wyrazem nadużyć jest – zgodnie z intencją marburczyków – system logiki sformułowanej przez Arystotelesa.

5. Krytyka Arystotelesowskiej logiki wobec poznawczej roli syntezy i analizy

Dotychczasowych przyczyn błędnych interpretacji stosunku matematyki i logiki Natorp upatruje w nieuprawnionym kierowaniu się klasyczną logiką Arystotelesa[19]. Zdaniem Arystotelesa należy analitycznie definiować pojęcia i udowadniać prawa, aż do momentu dojścia do pojęć niedefiniowalnych oraz praw nie dających się dowieść. Według Natorpa tę analityczną stronę myślenia znamionuje swojego rodzaju niezupełność; analiza jest więc niesamodzielnym i niewystarczającym elementem poznania.

Niemiecki neokantysta odwołuje się do syntezy, która – jak pisze Stamm – pozwala usprawiedliwić i zrozumieć analizę. Synteza jest podstawą i gwarantem procesu poznania. Nadanie jej (syntezie) statusu podstawy poznania jest – według Stamma – przyczynkiem zawieszenia podejścia ontologicznego, na rzecz orientacji gnozeologgicznej[20]; jest preferencją poznania, w którym – wychodząc od faktu nauki i bazując na myśli Kanta – pytamy o możliwość doświadczenia; procesu poznania, który zgodnie z sugestią *anhypotheton* starożytnego Platona, ujęty zostaje w nieskończony proces ograniczania nieograniczonego[21].

[18] Tamże, s. 255.

[19] Zob. Natorp P., *Vorwort...*, s. 8–9.

[20] „Man könnte sie ganz preisgeben; man könnte sie ersetzen durch die der abstraktiven und genetischen Auffassung der Erkenntnis, oder welche andre, deutlichere Benennung noch gefunden werden mag”. Natorp P., *Platos Ideenlehre,* Leipzig 1903, s. 366. Por. też. Natorp P., *Vorwort...*, s. 11–12.

[21] „So ist das Verhältnis bei Kant nicht gedacht, sondern es soll dasselbe sein, was durch die Wissenschaft als das Faktum, nach dessen >Möglichkeit< in der transzendentalen Logik gefragt wird. Daß diese Auffassung den Kern der Sache wirklich trifft, wird klar durch eine Erwägung, die auf der Höhe seiner Philosophie auch Plato erreicht, die ihre volle Bedeutung aber erst in der modernen Neugestaltung der exakten Wissenschaften entfaltet hat, und die gerade entscheidend wurde für Kants Umwandlung der alten Logik in die transzendentalen. Es war Platos tiefste Entdeckung: daß die Erkenntnis der Wissenschaft in einem

Jak wykładając myśl Natorpa, pisze Stamm: „postęp, metoda, proces jest wszystkim”[22], także poznaniem ujętym w nieskończony proces, którym kieruje prawo *logosu* jako prawo biegu poznania. O ile jednak wspomniana wcześniej synteza jest początkiem tego poznania, o tyle analiza pełni jedynie rolę soczewki powiększającej obraz, aczkolwiek nie wnoszącej niczego nowego.

6. Przedmiot poznania jako zadanie

Warto w tym miejscu zapytać: czego dotyczy proces poznania w rozumieniu Natorpa? Do czego odnosi się poznawczy proces w ujęciu marburczyków? Co jest poznawane? Rozstrzygnięcie powyższych kwestii nie jest trudne, gdy uwzględnimy tradycję transcendentalizmu, z której czerpią niemieccy filozofowie neokantowscy.

Pozostając w tradycji myśli Kantowskiej: poznajemy przedmiot poznania (przedmiotem tym może być na przykład >nauka< uwzględniająca zmieniający się poziom naszej wiedzy). W filozofii Natorpa przedmiot ten jest X-em w matematycznym równaniu; jest wiecznym zadaniem; całość tego zadania wypełnia się w ruchu myśli przebiegającym w przeciwnych kierunkach[23].

Badanie tego ujętego w zadanie przedmiotu, zawsze jest jedynie przybliżeniem do prawdy w danym momencie procesu poznania. Poznaniem kieruje synteza będąca formą uzasadnienia poznania. Synteza ta jest początkiem/źródłem poznania i – na pierwszy rzut oka – przeciwieństwem analizy[24]. Według Natorpa poznanie nie wymaga analizy, lecz syntezy w znaczeniu jakie nadaje temu pojęciu wspomniany już Immanuel Kant. Twórca transcendentalizmu nazywa poznanie zasadniczą funkcją łączenia jako jednością syntezy. Poznanie jako funkcja syntetycznej jedności angażuje proces myślenia. W akcie myślenia wyodrębnia się zarówno logiczna tożsamość jak iróżnica pomiędzy napływającą do świadomości i klasyfikowaną przez poznającego, zmienną treścią tego myślenia.

7. Cohenowskie das Prinzip des Ursprungs

Stamm wyjaśnia postulaty Natorpa uznając, iż identyfikacja i odróżnianie, tożsamość i różnica, analiza i synteza są jednym związkiem (*Zusammenhang*) i jako takie, wszystkie te elementy zawierają się w procesie myślenia jako syntetycznej jedności. Jedność syntetyczna jest zasadą początku (*das Prinzip des Ursprungs*),

unendlichen Prozeß der »Begrenzung des Unbegrenzten« bestehe”. Natorp P., *Die logische Grundlagen*..., s. 13.

[22] Stamm E., *Logiczne podstawy nauk matematycznych*…, s. 256.

[23] „Denkt man sich die Totalität der Aufgabe oder der Bahn der Gedankenbewegung, so setzt man als mindestes jene Doppelrichtung des Erkenntnisweges voraus, die man von jeher durch den Gegensatz der Richtungen zur Peripherie und zum Zentrum versinnlicht hat”. Natorp P., *Die logische Grundlagen*..., s. 25.

[24] „Liegt also in der Frage, im Problem der Gegenstand als das X der Erkenntnis, so liegt darin vorausgenommen, sind im >Vorwurf. Vorausgesetzt ist also eben der Prozeß< der Gang der Erkenntnis im ganzen, seiner Richtung nach: die Methode”. Natorp P., *Die logische Grundlagen*..., s. 34.

o której traktuje w swoim systemie transcendentalnej logiki – założyciel szkoły marburskiej, współpracujący z Natorpem – Hermann Cohen[25].

Jaki pisze Stamm: „Cohenowski początek to pierwotne źródło zredukowane do możliwości logicznego procesu ciągłości związku. Źródło jako Cohenowski początek, nie jest tez niczym innym, jak ciągłością myślenia. O początku nie ma więc mowy jeśli nie uwzględnimy tego, co się w nim zaczyna. Z drugiej strony staje się jedność tego wszystkiego zasadą zasad i jest to jedność korelacyjna. W ten sposób relacja, a mianowicie korelacja jest zarazem wyjaśnionym znaczeniem syntetycznej jedności Kanta"[26].

Logiczne stanowisko Cohena jest pytaniem o źródło jako początek poznania. Zdaniem Natorpa samo Cohenowskie źródło jako początek, nie liczy się jednak tak bardzo jak droga do centralnego ustawienia Cohenowskiej zasady źródła. Natorp wskazuje na wyraźny prymat poznania jako drogi i dynamicznego procesu, dlatego odżegnuje się od traktowania Cohenowskiego źródła/początku jako punku. Natomiast relacja jako korelacja treści świadomości ma wyjaśniać sens Kantowskiej syntetycznej jedności poznania[27].

Autor monografii *Beethoven und wir* nazywa poznanie nieskończonym, wyrażającym się w myśleniu procesem jako konieczną korelacją logicznych momentów podstawowych; w przeciwieństwie do wskazówek Cohena, Natorp docenia więc nie punkt, lecz relację jako współzależność źródłowego centrum i peryferii[28]. Ten proces jest syntezą, w której analiza jest tylko momentem, z kolei wspomniany proces myślenia przebiega zgodnie z logosem jako pewnego rodzaju systemem fundującym i zapewniającym jedność zasady logiki oraz logicznych funkcji. Logos zawiera się także w poszczególnych myślowych sądach, wnioskach i pojęciach (o czym pierwotnie traktuje już filozofia Kanta). O ile myślenie wiąże pojęcia za pośrednictwem sądu, o tyle myśl przyjmuje postać relacji obejmującej momenty składowe: wiązania pojęć w sądy oraz wysnuwania wniosku.

Analiza epistemologicznego projektu Natorpa prowadzi Stamma do następujących konkluzji: poznanie tkwi w pojęciach, sąd jest tautologią, natomiast zgodność

[25] „Das lag in Kants Sythesis allerdings zugrunde; die Synthesis sollte den Ursprung der Erkenntnis bedeuten; aber zum wenigsten ist >Synthesis< dafür nicht der bezeichnendste Ausdruck, schon weil er auf den Gegensatz der Analysis hinweist, welcher Gegensatz dann wieder nicht das Letzte sein könnte, sondern selbst auf eine ursprüngliche Einheit zurückwiese, aus der er erst hervorginge. Übrigens verdienst beachtet zu werden, daß Kant von seiner vielgestaltigen Synthesis als das Ursprünglichere und überhaupt Ursprunglichere die >synthetische Einheit< (Einheit der Synthesis, das heißt was ihr Einheit gibt) unterscheidet, die als >Funktions<, als >Handlung< ihm also erst das Letzbestimmende, Schöpferische des Denkens eigentlich darstellt. Damit kommt er der Fassung des fundamentalen Prinzips des Logischen bereits ganz nahe, für die H. Cohen den Ausdruck des >Ursprungs< geprägt hat". Natorp P., *Die logische Grundlagen*..., s. 21–22, 34.

[26] Stamm E., *Logiczne podstawy nauk matematycznych*…, s. 257. Zob. Natorp P., *Die logische Grundlagen*..., s. 25-26, 44.

[27] „Die logische Frage ist die Frage des Ursprungs; aber aus diesem Quell wie mit untergehaltenem Becher (da er doch ewig fließe) schöpfen können wir eben nicht beim Ursprung, sondern haben erst den Weg zu ihm hinauf zu erfragen". Natorp P., *Die logische Grundlagen*..., s. 22, 27.

[28] Zob. Hanuszkiewicz W., *Filozofia Hermanna Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej*. Warszawa 2011, s. 405.

i tożsamość jest jedyną zasadą logosu; do zbioru sądów zaliczają się także wnioski i dowody; z kolei pojęcia i sądy łączą się w jednym akcie myślenia i wraz z wnioskami przynależą do logosu jako zasady myślenia. Logos ten wyraża się bowiem w myśli, będącej relacją dwóch elementów/pojęć. Myśl uchwytuje to, co określone aktem myślenia: tj. podmiot wraz z odpowiadającym mu orzeczeniem i wzajemną ich korelację (współzależność podmiotu i orzeczenia). „Zasadniczym aktem myślenia musi więc być to, co stwarza dla myśli cośkolwiek określonego"[29].

Stamm żywi przekonanie, zgodnie z którym Natorp potwierdza swoim teoriopoznawczym programem prymat logiki transcendentalnej jako myślowego punktu wyjścia, ale nie zgadza się z proponowaną przez Kanta wykładnią kategorii.

Natorpowski stosunek do kategorii Stamm odnosi do możliwej różnicy w procesie syntezy pojęć pierwszej klasy (pojęcia te oznaczają przedmioty i są niezależne od sądów), bądź pojęć drugiej klasy (pojęcia drugiej klasy powstają wraz z sądami syntetycznymi) oraz procesu syntezy sądów. Pojęcia pierwszej klasy jako samodzielne, współtworzą sądy analityczne i stają się podstawą sądów syntetycznych zbudowanych z sądów drugiej klasy. W projekcie Natorpa – zauważa Stamm – niezależne od sądów pojęcia pierwszej klasy posiadają status pojęć analitycznych.

Dylemat ostatecznie nierozstrzygnięty przez Natorpa, a dotyczący kategorii, wypowiada Stamm słowami: „W rozumowaniu Natorpa, które ma nas zaprowadzić do źródła kategorii, tkwi pewna niedoskonałość, i to w miejscu nader ważnym. W miejscu gdzie Natorp stara się udowodnić, że punkt wyjścia pojęć i sądów jest jedyny, mamy zamiast dowodu, tylko pytanie retoryczne i prostą odpowiedź, stwierdzającą jedyność tego punktu"[30].

8. Korelacja kategorii ilości i jakości wobec jedności, wielości i całości

Podjęty wcześniej temat myślowych pojęc i sądów Stamm odnosi do ilości i jakości jako zespolonych ze sobą momentów poznania. Oba momenty zakładają wielkość[31]. Są koniecznymi i podstawowymi momentami poznania i jako takie korelują z sobą. Ich stopnie zgadzają się z sobą (to znaczy stopnie ilości odpowiadają stopniom jakości), współtworząc podstawową korelację jedności. Jedność jest zawsze związana z wielością (*die Mehrheit*), natomiast wielość jest zawsze konieczną wielością jedności. Jedność łączy się z wielością w korelatywnym związku[32], tworząc nieograniczoną kontynuowalność trójstopniowego postępowania syntezy[33].

[29] Stamm E., *Logiczne podstawy nauk matematycznych*…, s. 258.

[30] Tamże, s. 259.

[31] Natorp P., *Die logische Grundlagen...*, s. 52–53. Związek ilości i jakości znany był już Arystotelesowi. Związek ten był związkiem koniecznym i logicznym.

[32] „So haben wir Einheit und Mehrheit, damit die Einheit als Einheit der Mehrheit, die Mehrheit als Mehrheit von Einheiten; beide Verfahren zueinander streng korrelativ; wie wir überhaupt diese Korrelativität unter sämtlichen reinen Denkfunktionen, je nach ihrer Ordnung und wechselseitigen Stellung, erwarten müssen. Damit aber ergibt sich nun schon von selbst". Natorp P., *Die logische Grundlagen...*, s. 55.

[33] „Diese unbeschränkte Fortsetzbarkeit des ganzen dreistufigen Verfahrens der quantitativen Synthesis ist der nächste, unbestreitbare, insoweit rein quantitative Sinn des »Unendlichen«". Natorp P., *Die logische Grundlagen...*, s. 59.

Zatem ilość odnosi się zarówno do rozmaitości jako mnogości momentów relacji i mnogości napływających treści, jak również jedności, wielości oraz całości. O ile jedność zakłada tożsamość a wielość funduje różność, o tyle całość jest wielością jedności. Całością jest określona wielość jedności sprowadzając nieokreśloną mnogość do określonej wielości.

9. Kategoria stosunku i modalności

Stosunek w Kantowskiej myśli jest funkcją matematyki i prawem przyrody. Natorp wykorzysta ten fragment myśli autora *Krytyki czystego rozumu* w konstułowaniu własnego stanowiska. Elementy tego stosunku układają się w ciąg naukowego porządku szeregowego. To nauka, przyjmując tymczasowe hipotezy, poszukuje stałych miar i porównań między rzeczami i stosunkami, by w momencie ich odnalezienia i potwierdzenia miary te uczynić stałą bazą ludzkiej wiedzy.

Nauka, zwłaszcza matematyka i mechanika porządkują badane zjawiska wkładając je w ruchomą/zmienną matematyczno-parametryczną czaso-przestrzeń. W ujęciu tym czas jest pojęciem jednoczącym wszelkie zdarzenia[34]; jest porządkiem zjawisk i formą zmysłu wewnętrznego, z kolei przestrzeń jest formą zmysłu zewnętrznego[35]. Dopiero próba ustosunkowania się do rzeczywistości, wymaga odniesienia do nauk przyrodoznawczych (mechaniki) i modalności, które odnoszą badacza do przyczynowości i wzajemnego oddziaływania elementów na siebie[36].

Cytując Kanta: „modalność sądów stanowi całkiem specjalną ich funkcję, dotyczy tylko wartości łącznika w odniesieniu do myślenia w ogóle”[37]. Według Stamma modalność obejmuje stosunek przedmiotu do poznania; „odbija stopnie przedmiotowości. […] Stopnie modalności przedstawiają stopnie procesu poznania”[38]. Polski matematyk w swej interpretacji projektu Natorpa nie odnosi modalności ani do syntezy, ani też syntezy syntez. Modalność jest tym, co przedmiotom poznania nadaje realność[39].

10. Charakterystyka modalności

Racjonalistycznie usankcjonowany proces poznania, o którym traktuje Natorp wypełnia się w formie czystej prawidłowości myślenia i relacyjnego stosunku inspirowanego matematycznym ciągiem liczbowym. Stosunek ten tworzy matematycznie uporządkowany szereg wraz z jego pierwszym momentem (*Grundreihe*) jako punktem

[34] „Hier nun entspringt uns zuerst der Begriff der Zeit, als einziger, für alles Geschehen unterschiedslos gemeinsamer und fundamentaler Ordnungsweise”. Natorp P., *Die logische Grundlagen...*, s. 72.

[35] Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 77.

[36] Natorp P., *Die logische Grundlagen...*, s. 78–79.

[37] Kant I., *Krytyka czystego rozumu...*, s. 114.

[38] Stamm E., *Logiczne podstawy nauk matematycznych*…, s. 261. Por. Natorp P., *Die logische Grundlagen...*, s. 87-92.

[39] „Nämlich sie bezeichnen die Stufe der Erkenntnis in Hinsicht ihrer Gegenständlichkeit. Der Gegenstand, um den es sich handelt, ist eben der der Erkenntnis; sein Gegenstand-sein unterliegt selbst dem Gesetze der Erkenntnis. So ist gerade die Modalität der scharfe und anschließende Ausdruck der 'Idealität' des Gegenstandes für die Erkenntnis”. Natorp P., *Die logische Grundlagen...*, s. 84.

wyjścia[40]. Także czas i przestrzeń nabywają w projekcie Natorpa nowego, matematycznego znaczenia. Cechę matematyczności Natorp wykorzystuje w ten sposób, że sprowadza swoje rozważania na grunt rachunkowych struktur liczby, zera i jednostki oraz matematycznych działań dodawania, odejmowania, mnożenia i dzielenia[41].

Matematyczne elementy w postaci konstrukcji liczbowych, opisu miejsc szeregu liczbowego, wielości jako względnej jedność ukrywają pojęcie nieskończoności. Pojęciu nieskończoności Natorp nadaje metodyczne znaczenie procesu w drodze wiecznego fieri (wiecznego stawania się). *Fieri* jest swoiście rozumianym faktem nauki. Jej przedmiot jest wspomnianym wcześniej X-em – nieskończonym zadaniem w doświadczeniu nieskończonego procesu czystego myślenia kierowanego prawem logosu. To poznanie jest – wiecznym, zakładającym nieskończoność – poszukiwawczym kroczeniem naprzód[42].

11. Stosunek czasowy i przestrzenny

Stamm pisze: „Natorp, podobnie jak Cohen (w ostatnich pracach) nie uznaje Kantowskiego dualizmu między poglądem a myśleniem. Dlatego też zyskują, według jego zapatrywań, czas i przestrzeń, odmienne znaczenie, jak u Kanta"[43]. Marburczyk podważa tradycyjną formułę Kantowskiego dualizmu czasu i przestrzeni, aby nadać czystym formom naoczności rolę warunków określenia istnienia w możliwym doświadczeniu. Jednak ich zrozumienie funduje teraz matematyczny rachunek. Dlatego dopiero poprzez opracowanie projektu ogólnej matematyki, możliwe staje się zbudowanie nauki o czasie i przestrzeni jako transcendentalnej estetyce.

[40] Por. Tamże, s. 84–85.

[41] Stamm E., *Logiczne podstawy nauk matematycznych*…, s. 264.

[42] „Der Fortgang, die Methode ist alles; im lateinischen Wort: der Prozeß. Also darf das >Faktum< der Wissenschaft nur als »Fieri« verstanden warden. Auf das, was getan wird, nicht was getan ist, kommt es an. Das Fieri allein ist das Faktum: alles Sein, das die Wissenschaft >festzustellen< sucht, muß sich in den Strom des Werdens wieder lösen. Von diesem Werden aber, zuletzt nur von ihm, darf gesagt werden: setzungen, in welchem Plato den stets bedingten Charakter der direkt auf den Gegenstand gerichteten Wissenschaft präzisiert, von einer neuen Seite und in einem sehr vertieften Sinne verständlich. Nicht um beliebige, um irgend willkürliche Voraussetzungen kann es sich handeln, sondern nur um genau die Voraussetzungen, welche erforderlich sind, um das X - den nicht bestimmten, aber zu bestimmenden Gegenstand - der Erfahrung in einem unendlichen Prozeß, also nie in schlechthin abschließender Weise, Schritt um Schritt zur Bestimmung zu bringen. Um im Unendlichen dieser Aufgabe: der Gegenstandbestimmung in der Erfahrung, überhaupt irgendwie Fuß zu fassen, um zu irgendeiner Begrenzung dieses Unbegrenzten zu gelangen, "setzt" man notwendig irgendwas zum einstweiligen Anfang und geht von da weiter, so weit als eben von diesem Anfang an sich sicher gehen läßt, stets aber mit dem Vorbehalt, hinter diesen Anfang zurückzugehen, sobald Anlaß und Möglichkeit dazu sich bietet (…).Was anderes könnte dies sein, als das Gesetz dieses ganzen Prozesses, das Gesetz, welches die Richtung dieses ganzen Prozesses, Ganges das Erkenntnis ins Unendliche vorausbestimmt, in Platos Sprache das Gesetz des »Logos« selbst, das Urgesetz »des Logischen«, oder das Gesetz des reinen Denkens?". Natorp P., *Die logische Grundlagen*..., s. 14-17. Jako neokantysta szkoły marburskiej świadomie wplatający wątki matematyczne, ściśle arytmetyczno-geometryczne we własną refleksję filozoficzną, Natorp przywołuje koncepcje matematyków (arytmetyków i geometrów) i filozofów: Leibniza, Russella, Grassmanna, Pascha, Veronesego, Riemanna, Hankela, Wellsteina, Dedekinda. Rozważa problematykę liczny i rachunku. Natorp P., *Die logische Grundlagen*..., s. 98-103.

[43] Stamm E., *Logiczne podstawy nauk matematycznych*…, s. 267.

Porządek czasowy jest dyspozycją i rozdzielaniem. Jako taki nie ma cech kompozycyjnych i zestawczych, gdyż o ile czas rozdziela, przestrzeń łączy. Porządek przestrzenny jest porządkiem jednorodnym, ciągłym i nieskończonym. Czas i przestrzeń, jako warunki określenia istnienia w możliwym doświadczeniu, teraz wymagają opracowania matematycznego oraz epistemologicznego. Nadanie istnieniu czasowo-przestrzennego charakteru, wiąże się z czaso-przestrzennym prawem zmiany miejsca jako zmiany położenia. Czas staje się dla Natorpa tworem matematycznym. Zaświadczają o tym mechanika i kinematyka. Ich ogólne – identyfikowane z myślą Isaaca Newtona – prawa określają postulaty odpowiedzialne za „teoretyczne przedstawienie ruchów w swych prawidłowych związkach”[44]. Rolą praw Newtonowskich jest kierowanie aparatem zjawisk, a mechanika staje się w takich zależnościach coraz częściej inżynierią energii.

12. Zakończenie

Poprzez uwydatnienie przesłania matematyki – w pierwszej kolejności naznaczenie roli matematycznego przyrodoznawstwa implikującego teorie nauk szczegółowych, najczęściej fizyki – Stamm/filozof potwierdza tradycyjną, obecną już w historii myśli, wykładnię krytyki poznania w programie marburskiej szkoły neokantyzmu. Jednak filozoficzno-matematyczny zarys krytycznej epistemologii Natorpa, Stamm ocenia również z perspektywy wykształconego matematyka. Wówczas program niemieckiego pedagoga określa jako niepełny i fragmentaryczny – nade wszystko skupiający uwagę na kwestiach powszechnych, częstokrotnych, wówczas najistotniejszych.

Krytyczna obserwacja Stamma, choć aspektowa, przedstawia nieredukowalną wartość dla ówczesnej myśli naukowo-filozoficznej; również nie małe znaczenie dla podkreślenia formatu filozofii Immanuela Kanta, która choć zmodyfikowana, nie ulega dezaktualizacji znajdując swoje dopełnienie w znaczonym aprioryzmem krytycyzmie szkoły marburskiej. Niniejszy wywód potwierdzają słowa Stamma, który analizując Natorpowskie założenia logicznych podstaw nauk ścisłych, pisze: „Wskutek tak wszechstronnego użytku odpowiedniej literatury, wskutek krytycznych analiz przedstawia praca Natorpa bardzo wielką wartość. Więcej jeszcze, jak sądzę, daje samo stanowisko, jako nowokantysty. Wtajemnicza ono w subtelne, czasem niedopowiedziane nawet, myśli Kanta, i każe nam wprost cenić każde prawie słowo tego przywódcy filozofów”[45]. Neokantyści szkoły marburskiej, zwłaszcza Natorp, czerpiąc z rezerwuaru spekulatywnej filozofii Kanta, a jednocześnie wychodząc poza pierwotne postulaty transcendentalizmu, budują epistemologiczny system filozofii opartej na metodologicznym pytaniu o możliwość wiedzy pewnej subsydiowanej matematyką i matematycznym przyrodoznawstwem.

[44] Tamże, s. 271.

[45] Stamm E., *Przegląd nauk poszczególnych. Logiczne podstawy nauk matematycznych*, [w:] „Przegląd Filozoficzny” XIV/III (1911), s. 274.

Literatura

Internetowy Polski Słownik Biograficzny. http://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/edward-stamm, data dostępu: 28.06.2017.

Hanuszkiewicz W., *Filozofia Hermanna Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej*. Warszawa 2011

Holzhey H., *Cohen und Natorp*, t. 1, *Die Geschichte der Marburger Schule als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens*, Basel–Stuttgart 1986.

Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001.

Natorp P., *Die logische Grundlagen der Exakten Wissenschaften,* Leipzig–Berlin 1910.

Natorp P., *Platos Ideenlehre,* Leipzig 1903.

Noras A.J., *Historia neokantyzmu,* Katowice 2012.

Pawłowa E., *Wielostronne podejście filozoficzne do podstaw matematyki,* Warszawa–Łomża 2011.

Stamm E., *Czym jest a czym będzie matematyka*, [w:] Wiadomości matematyczne, t. 14, 1910.

Stamm. E., Genetyczne ujęcie metodologii ogólnej na podstawie teorii nauki, religii i sztuki, Warszawa 1914.

Stamm E., *Logiczne podstawy nauk matematycznych,* [w:] *Przegląd Filozoficzny* XIV/II (1911).

Stamm E., *O pełni życia ludzkiego,* [w:] *Przegląd Filozoficzny,* t. 17, 1914.

Stamm E., *Przyczynowość a stosunek funkcjonalny*, [w:] *Przegląd Filozoficzny,* t. 15, 1912.

Stamm E., *Wartości osobiste*, Ciechanów 1923.

Tatarkiewicz W., *Szkoła marburska i jej idealizm*, red. P. Parszutowicz, Kęty 2010.

Tatarkiewicz W., *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, Warszawa 1978.

www.matematycy.interklasa.pl/biografie/matematyk.php?str=stamm. Data dostępu: 28.06.2017.

Historyczno-systematyczne ujęcie neokantowskiej krytyki poznania Paula G. Natorpa w filozoficznym projekcie Edwarda B. Stamma

Streszczenie

W publikacji przedstawiam historyczno-systematyczny zarys krytyki poznania Paula Natorpa w wykładni zaproponowanej przez polskiego filozofa i matematyka Edwarda Bronisława Stamma. Opisuję sylwetkę polskiego myśliciela oraz te fragmenty myśli neokantysty/Natorpa, które wywarły szczególny wpływ na system Stamma. Są to między innymi: historyczna refleksja nad problemami matematyki, analiza logicznych podstaw nauk szczegółowych i elementów logiki transcendentalnej Immanuela Kanta, opis relacyjnego ujęcia procesu poznania z uwzględnieniem roli syntezy i analizy, kategorii, stosunku czasu i przestrzeni jako czystych form naoczności oraz przedmiotu poznania jako zadania (niewiadomej X w matematycznym równaniu).

Słowa klucze: historia filozofii, historia matematyki, epistemologia, logika transcendentalna, Edward Stamm, Paul Natorp, Immanuel Kant

Anna Kopeć[1]

W świecie czy poza światem – warunki możliwości autokonstytucji

1. Autokonstytucja czy współkonstytucja?

Celem niniejszego tekstu jest zaprezentowanie warunków możliwości autokonstytucji, tj. próba odpowiedzi na pytanie o to, co umożliwia człowiekowi kształtowanie własnego charakteru, a nawet szerzej, tożsamości. Kluczowym dla tego problemu jest fakt, iż autokonstytucja jest równocześnie współkonstytucją, to znaczy nie może się wydarzyć w izolacji. Współkonstytucja wynika z dialogicznej genezy ludzkiej tożsamości. Tożsamość konstytuuje się w relacjach intersubiektywnych odbywających się w przestrzeni ustrukturyzowanej aksjologicznie. W niniejszym artykule przeanalizowane zostanie Taylorowskie rozumienie tożsamości, wedle którego to właśnie „więzi i identyfikacje" warunkują tożsamość. Charles Taylor równie często odwołuje się do innych filozofów, co do pisarzy. Szukając uzasadnienia dla trafności jego tez, przedstawię podmiot, który zrezygnował z owych więzi i identyfikacji, a więc konstytuuje się poza światem. Antytezą dla tez Taylora będzie więc twórczość Witolda Gombrowicza, który odrzucając Taylorowskie warunki, wbrew pozorom potwierdza ich słuszność. Autokonstytucja bowiem, która wydarza się poza światem, to znaczy poza sensem, poza relacją, nie jest możliwa, naraża podmiot na zwątpienie o samym sobie, o własnym istnieniu. Pierwszą część artykułu będzie więc stanowiła analiza koncepcji Charlesa Taylora pod kątem zarysowanego tematu (konstytucji w dialogu, w przestrzeni aksjologicznej), drugą natomiast analiza sytuacji podmiotu, który konstytuuje siebie poza światem, na przykładzie twórczości Witolda Gombrowicza.

2. „Ja" w „przestrzeni znaczeń" – Charles Taylor

Taylor krytycznie odnosi się do współczesnych koncepcji relatywizujących podmiot. Zarówno naturalizujących go, jak i obdarzających nadmierną autonomią. Wielokrotnie podkreślał mankamenty koncepcji „ja", które niejako projektuje siebie na świat. Odrzucał kartezjański niezaangażowany podmiot, który utorował drogę Locke'owi, Hume'owi, których można interpretować jako bezpośrednich poprzedników filozofii Rorty'ego czy Parfita, podkreślając, że tak radykalne skupienie na jednostce, sprowadzenie świata – jako przedmiotu racjonalnej kontroli – do ja, może owo ja osłabić, a nawet doprowadzić je do zwątpienia o swoim istnieniu. Projekt Taylora nie jest jednak prostym powrotem do substancjalnych ujęć podmiotu. Choć odrzuca przygodność ja, nie godzi się na jego monolityczność, umożliwia mu zmianę. W jego koncepcji człowiek zostaje przedstawiony jako podmiot znaczeń.

[1] ania.kopec@student.uj.edu.pl, Instytut Filozofii, Wydział Filozoficzny, Uniwersytet Jagielloński

Fundamentem dla filozofii Taylora jest kwestia językowego charakteru ludzkiej rzeczywistości, a to oznacza tym samym, iż wedle niego człowiek porusza się w przestrzeni pełnej znaczeń. Życie człowieka od początku dzieje się w rzeczywistości określonej kulturowo. Od dziecka jest on wdrażany do posługiwania się określonym językiem, włącza się go w ten sposób do określonej wspólnoty. Jego świadomość ma językowy charakter, gdyż jest „ukonstytuowana ze znaczeń”[2]. Człowiek, jako istota odnoszącą się w sposób rozumiejący do swojego bycia, chcąc siebie zrozumieć, musi się określić, wyrazić w języku. Owo wyrażanie w języku, artykulacja jest równocześnie próbą interpretacji tego, kim jest, gdyż człowiek nie jest wobec siebie transparentny. Aby jednak zrozumieć siebie – co jest warunkiem świadomego działania, prowadzenia swojego życia – dokonuje artykulacji tego, co ma dla niego znaczenie. Może to zrobić, dzięki ramom pojęciowym wewnątrz których żyje, a które Taylor określa jako „zespół jakościowych rozróżnień”[3]. To język jest swego rodzaju medium, które umożliwia wartościowanie („wyartykułowane rozumienie pewnych celów i pragnień jako wyższych, a innych jako niższych zależy od języka”[4] (…) „Język daje wyraz rozróżnieniom jakościowym, poprzez które możemy mieć poczucie wyższych celów, a zatem mieć doświadczenie emocjonalne silnie wartościujące”[5]), jest on wobec tego warunkiem możliwości zaistnienia ludzkiej podmiotowości, która dzięki silnym wartościowaniom nabiera samorozumienia, konstytuuje siebie jako osoba. Taylor posługuje się pojęciem tzw. silnych wartościowań (*strong evaluations*). Są to wartościowania, które – idąc za rozróżnieniem Harry’ego Frankfurta[6] – dotyczą pragnień drugiego rzędu, wynikają one bezpośrednio z ludzkiej refleksyjności, dzięki której człowiek może się zdystansować od swoich pragnień pierwszego rzędu, które dzieli z innymi istotami, ocenić ich wartość[7]. Aby jednak problematyzować własne pragnienia, człowiek musi być istotą językową. To język umożliwia jakościowe rozróżnienia niezbędne do autoidentyfikacji.

Człowiek znajduje siebie jako rzuconego w świat, a to znaczy, że „znajduje się w przestrzeni pytań dotyczących mocno wartościowanych dóbr, fakt ten jest wcześniejszy od wszelkich wyborów i przygodnych kulturowych modyfikacji”[8]. Te pytania

[2] Taylor Ch., *Pojęcie osoby*, tł. R. Wieczorek, s. 409 [w:] Górnicka-Kalinowska J. (red.), *Filozofia podmiotu. Fragmenty filozofii analitycznej*, Aletheia, Warszawa 2001.
[3] Tenże, *Źródła podmiotowości: narodziny tożsamości nowoczesnej*, przekład zbiorowy, pod red. T. Gadacza, wstęp A. Bielik-Robson, PWN, Warszawa 2001, s. 40.
[4] Tenże, *Samointerpretujące się zwierzęta*, tł. A. Sierszulska, s. 292 [w:] Górnicka – Kalinowska J. (red.), dz. cyt.
[5] Tamże, s. 284.
[6] Por., Frankfurt H., *Wolność woli i pojęcie osoby*, tł. J. Nowotniak, s. 21 – 39, [w:] *Filozofia moralności: postanowienie i odpowiedzialność moralna*, wybór, wstęp. J. Hołówka, przeł. J. Nowotniak, W.J. Popowski, Aletheia, Warszawa 1997.
[7] „Mam na myśli silne wartościowanie – stwierdza Taylor – wówczas, kiedy uznajemy nasze pragnienia za dobre/złe lub godne pożądania/pogardy. Oczywiście to, co często artykułujemy jako dobre lub złe, to działania lub sposoby życia”, Taylor Ch., *Samointerpretujące się*…, s. 283.
[8] Tenże, *Źródła podmiotowości…*, s. 60.

dotyczą tego, jak prowadzić swoje życie? Co jest w nim ważne? Co to znaczy być dobrym, etc. Mają one charakter konieczny, tzn. nie można ich zlekceważyć, domagają się odpowiedzi. Człowiek musi się wobec nich ustosunkować. Owo ustosunkowanie się jest nabieraniem orientacji. Znajdując siebie w rzeczywistości nacechowanej semantycznie oraz aksjologicznie, człowiek musi dopiero zyskać określoność. To zyskanie określoności, tzn. nabywanie tożsamości, stawanie się osobą odbywa się w procesie orientowania się w tej przestrzeni. W rozumieniu Taylora tożsamość, tj. odpowiedź na pytanie „kim jestem?" jest odpowiedzią na pytanie, „co ma dla mnie znaczenie?". „Jesteśmy podmiotami, jedynie dzięki temu, że pewne sprawy coś dla nas znaczą"[9]. Człowiek, który nie jest przejrzysty dla samego siebie, może jednak siebie „uchwycić" w tym, co ma dla niego znaczenie, w tym, co wartościuje pozytywnie. To wspomniane silne wartościowania, to, co człowiek ocenia jako ważne dla dobrego życia umożliwia mu nabranie orientacji w przestrzeni pytań, a więc autoidentyfikację, ponieważ silne wartościowania kreślą „moralną mapę nas samych". A jak Taylor stwierdza – „Owo kreślenie moralnej mapy osadza nas mocno w sferze podmiotowości, ponieważ w sposób fundamentalny dotyka życia podmiotu jako podmiotu"[10]. Wrażliwość na pewne normy, dobra najpełniej daje wyraz temu, co ludzkie, to znaczy odnoszeniu się w sposób rozumiejący do świata i samych siebie. Ta wrażliwość jednak także najpełniej wyraża jednostkę, jako osobę, jako podmiot znaczeń, gdy cele warunkujące jej działanie wpływają z tego, co uważa za posiadające dla niej szczególne znaczenie. Działając ze względu na cele, przypisując czemuś szczególne znaczenie, człowiek nabywa samoświadomości. „Moja tożsamość określona jest przez więzi i identyfikacje, stanowiące ramy lub horyzont, wewnątrz których mogę w każdym konkretnym przypadku próbować ustalić, co jest dobre czy wartościowe, co powinienem zrobić, lub co popieram, a czemu się przeciwstawiam."[11]. Człowieka konstytuują znaczenia, sensy, wartości z którymi się utożsamia, które akcentuje jako ważne, tak samo ważne jednak w procesie nabierania samoświadomości są jego relacje z innymi, wspólnoty, do których przynależy.

Uświadomienie sobie tego, co ma dla ja znaczenie wiąże się jednocześnie – co już zostało wspomniane – z koniecznością artykulacji. Ze względu na językowy charakter ludzkiej rzeczywistości, ludzkiej świadomości człowiek chcąc określić siebie, własną tożsamość musi wyartykułować to, co ma dla niego znaczenie. Owa artykulacja zawsze odbywa się w języku, który ma charakter wspólnotowy, Taylor wprost stwierdza: „nikt nie przyswaja sobie języka umożliwiającego mu samookreślenie samodzielnie"[12]. W ten sposób pokazuje drugi warunek dla zaistnienia tożsamości. Podczas gdy pierwszym z nich jest orientacja w stosunku do określonych dóbr, drugim obecność innych ludzi, z którymi wiąże jednostkę wspólnota językowa, która – jako

[9] Tamże, s. 65,66.
[10] Tenże, *Samointerpretujące się…*, s. 285.
[11] Tenże, *Źródła podmiotowości..*, s. 53.
[12] Tenże, *Etyka autentyczności*, tł. Pawelec A., Znak, Kraków 1996, s. 32.

nośnik znaczeń - umożliwia inne więzi (np. ze względu na uznawane wartości). Dlatego Taylor stwierdza „Podmiotem można być tylko pośród innych podmiotów”[13]. Inni ludzie wprowadzają człowieka w język, a ponadto potwierdzają nabytą przez niego określoność, tożsamość dzięki uznaniu. Obecność innych jest gwarancją świata, który u komunitarysty Taylora zawsze jest światem wspólnym, dzielonym. A więc obecność w nim znaczeń i wartości nie jest uzależniona od jednostki, wykracza poza jej skończoność. Człowiek, aby nabrać określoności we wspólnocie, w której żyje musi siebie określić w stosunku do pewnych wartości, znaczeń, które istnieją uprzednio względem niego, nie jest ich twórcą. W przypadku komunitarystów samookreślenie nie jest *creatio ex nihilo*, świat nacechowany aksjologicznie dostarcza ja materiału do samookreślenia, samorozumienia. Człowiek musi zyskać orientację wobec zastanego już świata. Taylor konsekwentnie próbuje się przeciwstawić indywidualizmowi, który świat sprowadza do ja. Wchodzi w polemikę z tymi, którzy obdarzają człowieka mocą rozstrzygania o tym, co istotne. Nie jest relatywistą, w „Etyce autentyczności” stwierdza: „O tym, które kwestie są znaczące, nie ja decyduję. Gdyby było inaczej, żadna kwestia nie byłaby znacząca. A w takim przypadku sam ideał autokreacji jako ideał moralny byłby niemożliwością”[14]. Człowiek może się określić tylko na tle istotnych rzeczy, samookreślenie wymaga „tła sensowności”. Człowiek świat zastaje i nabywa w nim orientacji, znajdując swoje miejsce, nie stwarza go. „Zanegowanie wszelkich źródeł roszczeń poza indywidualnym podmiotem jest równoznaczne ze zniesieniem warunków sensowności, a to prowadzi prostą drogą do trywializacji”[15]. W „poszukiwaniach swojego miejsca” jest wolny. Będąc członkiem wspólnot, zastając określoną rzeczywistość człowiek ma prawo negocjować swoją tożsamość[16], nie jest zdeterminowany. Przysługująca mu wolność ma jednak dość paradoksalną strukturę, gdyż jest równocześnie uwarunkowana skutkami prowadzonych poszukiwań. Taylor uzależnia wolność, którą rozumie jako prowadzenie swojego życia od pozyskania tożsamości, od rozumienia siebie. Wolność jako działanie umotywowane, wypływające z wyboru, który zakłada przypisanie czemuś znaczenia wiąże się bezpośrednio z samorozumieniem człowieka, świadomością tego, co dla niego ważne („I must be actually exercising self – understanding in order to be truly or fully free.”[17]). Troska o własną tożsamość jest więc równocześnie troską o wolność.

Człowiek istnieje na sposób rozumiejący, interpretuje świat, samego siebie, próbując go oddać w języku. Określa się wobec dóbr, dokonując wartościowań dzięki artykulacji. Ta artykulacja przyjmuje formę opowieści**,** gdyż Taylorowski ideał autentyczności opiera się na wierności samemu sobie**.** Ten ideał nie ma jednoznacznego

[13] Tenże, *Źródła podmiotowości*…, s. 68.
[14] Tenże, *Etyka autentyczności*…, s. 37.
[15] Tamże, s. 38.
[16] Por., tenże, *Źródła współczesnej tożsamości,* przeł. A. Pawelec, s. 13 [w:] Michalski K. (red.), *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo,* Znak, Kraków 1995.
[17] Tenże, *What's wrong with negative liberty*, s. 229 [w:] tenże, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers*, vol. II, Cambridge University Press, 1985.

charakteru, gdyż po romantyzmie, na skutek tzw. zwrotu ekspresywistycznego każdy istnieje na swój własny, wyjątkowy sposób, z drugiej jednak strony od początku istnieje w rzeczywistości, nacechowanej semantycznie, aksjologicznie, i to ta rzeczywistość dostarcza mu materiału do samookreślenia. Wierność sobie to wierność wobec tego, co ma dla ja znaczenie. Przywiązanie do wartości, które są równocześnie autocharakterystyką, jest źródłem ciągłości ja. Tożsamość jest czymś co można utracić, człowiek w przestrzeni pytań, w której istnieje może pozostać zdezorientowanym. Taki brak orientacji Taylor określa mianem kryzysu tożsamości. O własną tożsamość należy dbać, koncepcja Taylorowska zakłada troskę o samego siebie, pojętą nieegoistycznie. Człowiek nigdy nie ma charakteru ostatecznego, zawsze się staje. Dlatego też w procesie autoidentyfikacji, samorozumienia ważna jest zarówno przeszłość, jak i przyszłość. Artykulacje mają wiążący charakter, dlatego Taylor przedstawia narracyjną koncepcję osobowości. Chodzi w niej o to, by scalić owe artykulacje w jednej opowieści. Człowiek żyje w przestrzeni pytań, na które odpowiedzią może być „spójna narracja". Aby zachować ową spójność człowiek musi więc nieustannie się potwierdzać, pozostawać sobie wiernym, tzn. wiernym temu, co ma dla niego znaczenie. Źródłem ciągłości jest więc samozobowiązanie, które Taylor rozumie jako kierunek, który człowiek powinien nadać swemu życiu. Usytuowanie się wobec określonego dobra powinno mieć więc charakter wiążący. Dlatego tak ważna dla koncepcji samookreślenia jest przeszłość i przyszłość; przeszłe artykulacje, wymagają od człowieka kolejnych, na skutek znaczeń, które otwierają. „Aby mieć jakieś wyobrażenie tego, kim jesteśmy, musimy mieć wyobrażenie tego, jak stawaliśmy się i dokąd zmierzamy"[18].

Koncepcja tożsamości narracyjnej, ja jako podmiotu znaczenia czyni człowieka odpowiedzialnym za swoje czyny, odpowiedzialnym za kształt swojego całego życia. Nadaje to wagę ludzkiej codzienności, jako integralnej części opowieści. Koncepcja ja, które określa się poprzez to, co ma dla niego znaczenie, czyni sensownym postulat wierności samemu sobie, gdyż nie jest on pusty. Taylor przedstawia człowieka, który w swojej wolności może usytuować się wobec określonych dóbr, wybrać swoje miejsce. Równocześnie jednak sytuując go w przestrzeni, która ma charakter wspólnotowy, która zawsze jest przestrzenią dzieloną, zakotwicza go niejako poza samym sobą, oddalając tym samym niebezpieczeństwo samozwątpienia (które towarzyszy niektórym ujęciom indywidualizmu, w których „ja" nieustannie przeciwstawia się w światu w trosce o własną niezależność). Taylorowski podmiot ma prawo do zmiany, nie jest monolitem, struktura życia jako opowieści wyklucza stagnację. Jednakże owe zmiany, zintegrowane w ramach jednej opowieści, nie zagrażają integralności „ja", które w swoim przywiązaniu do wartości, dóbr nabywa charakterystyki. Ze względu na prowadzenie życia wobec wartości, sytuowanie się względem nich, przywiązanie do tego, co niejako przekracza skończoność określonego ja, jego życie nabywa szczególnej wagi.

[18] Tenże, *Źródła podmiotowości*…, s. 94.

3. „Ja" przeciwstawione światu – Witold Gombrowicz

Gombrowiczowscy bohaterowie stanowią idealny przykład podmiotu, który utracił zdolność do silnych wartościowań, w obrębie których mógłby prowadzić swoje życie. Podważanie zewnętrzności, nieufność wobec języka (zawsze zniekształcającego), odżegnywanie się od innych wiedzie Gombrowiczowskich bohaterów do samozwątpienia z powodu sprowadzenia świata do „ja". Taka redukcja okaże się ciężarem nie do udźwignięcia. Na skutek odrzucenia kluczowych dla Taylora identyfikacji i więzi, które składały się na tożsamość, a więc warunkowały autentyczność, Gombrowicz prezentuje przed czytelnikami swoisty model „antypodmiotowości" ufundowany na apoteozie „ja", model bohatera nieautentycznego[19].

W „Pornografii" oraz w „Kosmosie" przedstawiony zostaje świat oparty na nicości. Jest on tożsamy z bezsensem, chaosem. To człowiek poprzez swoje działanie nadaje znaczenie światu. Otaczające go przedmioty zyskują rangę narzędzi, ich istnienie zostaje w ten sposób wyjaśnione. Problem jednak pojawia się w momencie, gdy niejako uda im się uchylić z sensotwórczej działalności człowieka. Nie da się uniknąć chwil, w których etykietka „narzędzia" znika – wówczas przedmioty zaczynają naprawdę być. Istnieć niejako same-w-sobie, a więc całkowicie bez sensu, w swoim nadmiarze, chaosie części pozbawionych jakiegokolwiek porządku. „(…) roztargnienie, usta nad ustami, ptasi drut, kurczę i wróbel, mąż i ona, komin za rynną, wargi za wargami, usta i usta, drzewka i ścieżki, drzewa i droga, za dużo, za dużo, bez składu ni ładu, fala za falą, bezmiar w roztargnieniu, rozproszeniu. Roztargnienie"[20]. Taki nadmiar prowokuje człowieka, który instynktownie przywraca rzeczom ich teleologię. Prowokacja zawarta w bezsensie czajnika[21] musi zostać wyciszona. Człowiek otoczony przez bezsens marzy o kosmosie, o ładzie, o świecie jako harmonii. Dlatego bohater „Kosmosu" tworzy narracje, układa ciągi asocjacyjne, by ów nieład uporządkować. Wszystko jednak rozprasza, jak gdyby świata było za dużo, za dużo, by nadać wszystkiemu sens, by zdecydować zarówno o tym, co ważne, jak i o tym, co pozostaje dla człowieka całkiem bezużyteczne. Ten nadmiar daje się szczególnie we znaki, gdyż nie odsłania żadnej przemyślanej struktury, sens leży całkowicie po stronie tego, co ludzkie, co światu zostaje przeciwstawione, niejako stoi naprzeciw niego. A człowiek nie nadąża, gubi się.

> „(…) czegóż ja szukałem? Tonu podstawowego? Naczelnej melodii, trzonu jakiegoś, wokół którego mógłbym sobie moje dzieje tutaj odtworzyć, ułożyć? Ale roztargnienie, nie tylko moje, wewnętrzne, ale i napływające z zewnątrz, z wielorakości i nadmiaru, z plątaniny, nie pozwalało skupić się na niczym, jeden

[19] „(…) jako chłopak jeszcze wiedziałem – a była to wiedza instynktowna – że nie można być autentycznym, ani określonym". Gombrowicz W., *Byłem pierwszym strukturalistą,* s. 146, [w:] Cataluccio F.M., Illg J., (red.), *Gombrowicz filozof*, Znak, Kraków 1991.
[20] Gombrowicz W., *Kosmos*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988, s. 19.
[21] Tamże, s. 89.

> drobiazg odrywał od drugiego, wszystko było równie ważne i nieważne, podchodziłem i odchodziłem…"[22]

Świat nie został urządzony racjonalnie, podług określonego planu. W takim świecie przyszło żyć człowiekowi, który z natury swojej pragnie sensu. Jednak świat mu się wymyka, nie daje się skategoryzować, nadmiar chaosu obezwładnia. Bohater „Kosmosu" krzyczy więc: „Boże święty, Boże miłosierny, dlaczego niczemu nie można poświęcić uwagi, świat jest sto milionów razy za obfity i co ja pocznę z moją nieuwagą"[23]. Ciekawą interpretację świata jako kosmosu przedstawia w książce „Czarny nurt" Michał Paweł Markowski. Kosmos jednak w jego ujęciu nie jest już kosmosem w znaczeniu nadanym mu przez starożytnych. Jest czarnym nurtem, obezwładniającą jednostkę nicością. Za naiwnym porządkiem świata wzajemnych relacji, ufundowanych na poczuciu sensowności istnienia, kryje się kosmos synonimiczny z demonicznością. Wdziera się on w rzeczywistość, prześwituje spod niej. Markowski przeciwstawia świat, pojmowany jako współistnienie – byciu we właściwym sensie. Bycie wydarza się poza światem, poza relacją. Kamień jest prawdziwie, gdy przestaje się odnosić do ręki, gdy istnieje sam dla siebie. „To w tym właśnie momencie, kiedy *ego cum* przekształca się w *ego sum*, kiedy dotąd współistniejące odrywa się od całej reszty i zmierza ku byciu w sobie, to właśnie w tym momencie następuje katastrofa Gombrowiczowskiego świata"[24]. A więc świat rzeczy nie tyle jawi się jako coś, co trzeba obdarzyć znaczeniem, ale także jako zagrożenie dla człowieka. Zagrożenie nicością, bezsensownością, byciem-w-sobie. Prawdziwe istnienie, bycie, sytuuje się poza sensownością, poza racjonalnością, w porządku tego, co nieludzkie, w porządku nicości. W świecie ufundowanym na relacjach, w którym wszystko jest zapośredniczone, abstrahuje się od istnienia. Bohater „Kosmosu" stwierdza: „Byłem nieobecny. Zresztą (myślałem) prawie zawsze jest się nieobecnym, lub raczej nie w pełni obecnym, a to w skutek naszego ułamkowego, chaotycznego i prześlizgującego się, niecnego i podłego obcowania z otoczeniem"[25]. Zdarzają się jednak chwile inwazji istnienia, które w interpretacji Markowskiego – jak się zdaje, zainspirowanej egzystencjalizmem Sartre"owskim – są tożsame z nicością. Istnienie objawia się w scenie w grocholickim kościele w „Pornografii". Nagle ludzie wychylają się spoza rytuału, który okazał się pusty, i zaczynają być. Sytuacja odarta z przydanego jej sensu ujawnia fakt istnienia.

> „[…] czyjaś ręka zabrała tej mszy wszystką jej zawartość, całą treść – i oto ksiądz ruszał się, klękał, przechodził z jednej strony ołtarza na drugą […]. Ale już się stało. Proces, który się odbywał, był docieraniem do rzeczywistości in crudo...

[22] Tamże, s. 75.
[23] Tamże, s. 90.
[24] Markowski M.P., *Czarny nurt. Gombrowicz, świat, literatura,* Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004, s. 97.
[25] Gombrowicz W., *Kosmos*, s. 82.

> przede wszystkim był zniweczeniem zbawienia, wskutek czego nic już nie mogło zbawić tych chamskich mord, jełkich, wydobytych teraz ze wszelkiego uświęcającego stylu i podanych na surowo, jak ochłap. To już nie był „lud", nie byli „chłopi", nie byli nawet „ludzie", to były stworzenia takie jakie... takie jakie były... i ich brud pozbawiony został łaski"[26].

Nicość jest przez niektórych przeczuwana. Wie o niej Fryderyk, bohater „Pornografii". Podczas podróży pociągiem z Witoldem nagle zaczyna być, odgradza się od świata, zapada w siebie. To budzi przerażenie w jego współtowarzyszu podróży. Fryderyk reprezentuje – jak sugeruje Markowski – nowoczesny podmiot, który „wycofuje się ze świata i odmawia uczestnictwa w nim w imię własnej suwerenności"[27]. Dlatego nawet gdy wchodzi w system relacji panujących w świecie, robi to tylko pozornie. „Zachowuje się bez ustanku"[28], jest w nim jakaś sztuczność, wyczuwalna niewspółmierność między nim a jego otoczeniem, między nim a światem.

> „Fryderyk najuprzejmiej gawędził z panią Marią – czy jednak podtrzymywał rozmowę, aby czegoś innego nie powiedzieć? […] Modli się wobec innych i wobec siebie, ale modlitwa jego była tylko parawanem, zasłaniającym bezmiary jego niemodlitwy... więc to był akt wyrzucający, „ekscentryczny", który wyprowadzał z tego kościoła na zewnątrz, na obszar bezgraniczny zupełnej nie – wiary"[29].

Świat u Gombrowicza jest dwuznaczny, podszyty nicością. Człowiek uświadomi ją sobie przede wszystkim wtedy, gdy zdejmie z otaczających go przedmiotów przydane im teleologiczne sensy. Gdy skonfrontuje się z otaczającym go chaosem i nadmiarem, pozbawiony wszelkiej narracji, w którą mógłby ową rzeczywistość zaprząc, chcąc nadać jej znaczenie; gdy uzbrojony we własną racjonalność, podejmie nieudaną próbę ekstrapolacji jej na otaczającą go rzeczywistość. Kiedy uświadomi sobie rytualność obrzędów, pustkę w nich tkwiącą, zda sobie sprawę z tego, że jego tożsamość Uzundowana została na nicości. Taki świat jednak uosabia piekło. Wolność uświadomiona sobie w ten sposób przypomina bardziej przekleństwo niż dar. „Kosmos" i „Pornografia" ukazują czytelnikowi świat, w którym nie walczy ze sobą dobro i zło, lecz forma i nicość. Jak pisze Jerzy Jarzębski: „Doświadczeniem pierwotnym Gombrowicza, a także jego literackich wcieleń, nie jest przeżycie kontaktu z Bogiem czy Diabłem, ale poczucie zawieszenia w bezmiarze, chaosie bytów i wartości. Jego dramat nie toczy się w istocie pomiędzy Niebem i Piekłem, a między nieładem

[26] Tenże, *Pornografia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 17.
[27] Markowski M.P., dz. cyt., s. 161.
[28] Gombrowicz W., *Pornografia*, s. 7.
[29] Tamże, s. 16.

i Formą, która próbuje go opanować”[30]. Jarzębski oraz Markowski zdają się w tej kwestii przemawiać jednym głosem, ten ostatni stwierdza: „diabeł u Gombrowicza to nie Zło, nie brak dobra, nie śmierć, nie postać etyczna, ale czysty bezsens bełkoczącego kosmosu, który odziera nas z jakichkolwiek odniesień”[31]. Piekło jest byciem poza światem, to znaczy poza wszelką relacją, poza sensem, tam „otwiera się czarna otchłań kosmosu, który jest objawieniem nieludzkości. Piekło to ból, który jest bez sensu, bo jest poza światem, piekło to ja sam, zamknięty w sobie samym”[32].

Przed nicością chroni kształt. Forma jest tym, do czego człowiek się ucieka w obawie przed bezsensem, co jednak zawsze deformuje, zniekształca i tłamsi „ja”. Dlatego Gombrowicz zauważał: „najważniejszy i najbardziej drastyczny i nieuleczalny spór to ten, który wiodą w nas dwa podstawowe nasze dążenia: jedno, które pragnie formy, kształtu, drugie, które broni się przed kształtem, nie chce formy. Ludzkość jest tak zrobiona, że wciąż musi siebie określać i wciąż uchylać się własnym definicjom”[33]. Człowiek, aby zaistnieć w świecie, to jest w oczach innych, musi się wyrazić. Nigdy jednak nie będzie w stanie odnaleźć adekwatnego kształtu. Bycie nie jest przeciwstawione pozorowi.

> „Przecież mój człowiek jest stwarzany od zewnątrz, czyli z istoty swojej nieautentyczny – będący zawsze niesobą, gdyż określa go forma, która rodzi się między ludźmi. Jego „ja” jest mu zatem wyznaczone w owej „międzyludzkości”. Wieczysty aktor, ale aktor naturalny, ponieważ sztuczność jest mu wrodzona, ona stanowi cechę jego człowieczeństwa – być człowiekiem to znaczy być aktorem – być człowiekiem to znaczy udawać człowieka – być człowiekiem to „zachowywać się” jak człowiek, nie będąc nim w samej głębi – być człowiekiem to recytować człowieczeństwo”[34].

Przy czym rola, którą przychodzi człowiekowi grać, jest całkiem przypadkowa, gdyż „wielki teatr świata” nie ma reżysera, który ową rolę by mu przeznaczył. Musi ją jednak grać, choć lepiej byłoby powiedzieć, że nie on gra, lecz jest rozgrywany przez innych. Bycie (w świecie) równa się więc zgodzie na pozór. Człowiek, aby być, musi się wydawać. Istnienie to przywdziewanie masek, nie ma twarzy bez maski, jest ona nieodzowna dla zaistnienia w jedynym możliwym świecie, to jest świecie międzyludzkim. Toczący się w nim dialog polega jednak na wypaczaniu treści wypowiedzi. Drugi jest potrzebny człowiekowi, aby utwierdził się on w swoim istnieniu, żeby jego „ludzkość miała się w czym przejrzeć”[35], aby mógł schronić się

[30] Jarzębski J., *Gra w Gombrowicza*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1982, s. 75.
[31] Markowski M.P., dz. cyt., s. 117.
[32] Tamże, s. 111.
[33] Gombrowicz W., *Dziennik 1953 – 1956*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988, s. 146-147.
[34] Tenże, *Dziennik 1957 – 1961*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988, s. 9.
[35] Tenże, *Pornografia*, s. 94.

przed przeczuwaną nicością w roli, to znaczy w sensie, jaki drugi przyda „ja". Inny jest więc ratunkiem przed chaosem, otaczającą człowieka zewsząd płynnością, nadmiarem bezsensu. Ten ratunek coś znaczy, dlatego że w obliczu nicości każda pomoc jest istotna, jednak nie zmienia to faktu, że jest równocześnie przekleństwem. W „Ferdydurke" problem znaczącego innego wychodzi na pierwszy plan.

> „Przekleństwem ludzkości jest, iż egzystencja nasza na tym świecie nie znosi żadnej określonej i stałej hierarchii, lecz że wszystko ciągle płynie, przelewa się, rusza i każdy musi być odczuty i oceniony przez każdego […]. Gdyż człowiek jest najgłębiej uzależniony od swego odbicia w duszy drugiego człowieka, chociażby ta dusza była kretyniczna"[36].

Inny wyławia „ja" z otaczającego je chaosu, ale po to, by je stłamsić: „naczelną, podstawową męką jest nie co innego, tylko cierpienie, zrodzone z ograniczenia drugim człowiekiem, z tego, że się dusimy i dławimy w ciasnym, wąskim, sztywnym wyobrażeniu o nas drugiego człowieka"[37] – tak iż, stwierdza bohater: „nie jesteśmy samoistni, jesteśmy tylko funkcją innych ludzi"[38]. Inny więc umożliwia zaistnienie „ja", lecz równocześnie sprawia, że zawsze będzie ono zafałszowane. Zafałszowanie, to jest zaistnienie w oczach innego, warunkuje bycie. „Ty" wypacza „ja", jednocześnie pozwalając mu być. Myślenie Gombrowicza jest antytezą tradycyjnego myślenia dialogicznego.

Człowiek, zwątpiwszy o zewnętrzności, zagrożony obecnością innych, z powodu której skazany jest na grę, zwraca się w stronę samego siebie. Taką postawę obrazuje Henryk, główny bohater *Ślubu*, który uświadomiwszy sobie względność rzeczywistości, stwierdza: „Bóg! Jaki Bóg? Ojciec! Jaki ojciec? Ja sam ich sobie ustanowiłem. Oni z łaski mojej, z mojej woli! Po cóż klękać przed nimi? Dlaczego nie klęknąć przed sobą, sobą, sobą, jedynym źródłem prawa mojego?"[39]. Jednak ów zwrot w stronę „ja" spowoduje, że zdeprecjonowaniu ulegnie także i ono. Gdy dla sensowności szuka się ratunku w samostanowieniu, do rangi jedynej wartości urasta wolność, pojęta jednak tylko jako suwerenność, a więc brak zaangażowania. Określoność staje się synonimiczna z ograniczeniem, zniewoleniem. Dla Gombrowiczowskiego bohatera, który wyklucza się ze świata w celu zachowania własnej wolności, wszelka charakterystyka jest opresyjna. Bohater gombrowiczowski w trosce o własną wolność ucieka od osobowości. W „Ferdydurke" bohater/narrator zauważa: „Wkrótce poczniemy obawiać się naszych osób i osobowości, stanie się nam jasne bowiem, że one bynajmniej nie są w pełni nasze"[40]. Destabilizacja formy, jako swego rodzaju

[36] Gombrowicz W., *Ferdydurke*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 9.
[37] Tamże, s. 179.
[38] Tamże, s. 12.
[39] Gombrowicz W., *Ślub*, [w:] tenże, *Dramaty*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988, s. 165.
[40] Tenże, *Ferdydurke*, s. 83.

samowykluczenie, jest remedium na fałsz wpisany w życie społeczne, troską o autentyczność, która u Gombrowicza ma charakter *stricte* negatywny i polega tylko na zaprzeczaniu kłamstwu. Drugim sposobem ucieczki przed tyranią formy w trosce o niezależność jest osunięcie się w niedojrzałość. Bycie niedojrzałym to bycie wiecznie nieustalonym, zawieszonym między potencjalnymi formami, niedorosłym do formy. Jednakże tak pojęta niedojrzałość jest swego rodzaju ratunkiem tylko pod warunkiem wcześniejszych prób osiągnięcia stanu dojrzałości i skonstatowania jej niemożliwości. Na niedojrzałość człowiek jest więc skazany, lecz świadome zdecydowanie się na nią stanowi swego rodzaju ucieczkę przed agresją formy. Okazuje się, że każde określenie jest pułapką, każde grozi gębą. Każda identyfikacja jest opresyjna. W *Kosmosie* bohater/narrator przeprowadza taką rozmowę z Leonem:

> „– Co pan tu robi?
> – Nic, nic, nic, nic, nic, nic – odparł i uśmiechnął się błogo.
> – Co pana tak cieszy?
> – Co? Nic! Właśnie to: nic! […], bo „nic" to jest właśnie to coś, co się robi przez całe życie. Człowiekuś stoi, siedzi, mówi, pisze... i nic. Człowiekuś kupuje, sprzedaje, żeni się i nie żeni się – i nic. Człek siedzium na pniusium – i nic. Woda sodowa.
> (…) Odparł przez nos, monotonnie:
> – Lata rozpadają się na miesiące, miesiące na dni, dni na godziny, minuty na sekundy, a sekundy przeciekają. Nie złapie pan. Przecieka. Ucieka. Czym jestem? Jestem pewną ilością sekund które przeciekły. Rezultat: nic. Nic"[41].

Czy jednak możliwa jest podmiotowość opierająca się wyłącznie na negacji? „Ja" zasadzające się na formalnym geście odrzucenia, odżegnujące się od komponentu treściowego nie ma szans na utrzymanie się w czasie. Nieuchronnie ulegnie rozproszeniu. Podmiotowość ufundowana na abstrahowaniu od wartości, która nie może się zakotwiczyć w jakimś wyższym porządku, w ten sposób wykraczając poza siebie, aby siebie potwierdzić, nieuchronnie zwątpi o swoim istnieniu. Czynią to bohaterowie Gombrowicza, z Henrykiem ze *Ślubu* na czele, który w pewnym momencie wykrzykuje: „Nie, ja nie istnieję! Nie jestem żadnym «ja»!"[42]. Choć Gombrowicz odżegnywał się od tez Foucaulta[43], można dopatrywać się w jego

[41] Tenże, *Kosmos*, s. 103.
[42] Tenże, *Ślub*, s. 203.
43 „Och! Foucault ma ze swego punktu widzenia rację, zapowiadając zmierzch człowieka, jego stopniową likwidację. Tak, człowiek znika, ale znika wyłącznie jemu, Foucault, w ściśle określonym polu jego teorii. […] Foucault zamierza unicestwić człowieka w episteme. Ale po co? By utwierdzić się w swej osobowości, wygrać bitwę z innymi filozofami, stać się znakomitością. […] Obawiam się, że tego słóweczka «ja» wyeliminować się nie da, zrośnięte jest z nami zbyt mocno. […] Zawsze byłem zmuszony do potwierdzania mego «ja» w literaturze z największą stanowczością. Ilekroć usiłowałem je odrzucić, powracało jak bumerang. Nie da się inaczej! Wykluczone! Bez «ja» ani rusz. Czymże jest jednak to «ja», którego nie ma,

twórczości zapowiedzi uśmiercenia podmiotu. Poprzez kreowanie świata na fundamencie nicości wyklucza możliwość pojawienia się świadomego siebie „ja", które nie może zaistnieć w aksjologicznej próżni. „Ja", abstrahując od określoności (jako opresyjnego kategoryzowania), nieustannie siebie podważa. W ten sposób dąży do niezależności. To ciągłe dystansowanie się prowadzi je jednak do poddawania w wątpliwości nie tylko własnych cech, ale także swego istnienia.

Gombrowicz, niejako zdając sobie sprawę z ryzyka, jakie ze sobą niesie zrelatywizowana (to znaczy nadmiernie zsubiektywizowana) wizja podmiotowości, nie wświecie, nie w drugim człowieku, ale w cierpieniu szukał potwierdzenia realności. W nierzeczywistej rzeczywistości podszytej nicością tym, co niepowątpiewalne, jest ból. W rozmowie z Piero Sanavio z ust Gombrowicza padły takie słowa: „Prawdziwa, naprawdę realistyczna postawa wobec życia – to wiedzieć, iż konkretną rzeczą, prawdziwą rzeczywistością jest ból"[44]. To ból uświadamia „ja" istnienie. Jedyna pozytywna charakterystyka człowieka sprowadza się do tego, iż cierpi. Ból jest tym, co przeciwstawia się nicości i z powrotem sytuuje „ja" w świecie, przywraca je światu. W ironiczny sposób, odnosząc się do koncepcji Foucaulta, Gombrowicz stwierdził:

> „Dla mnie człowiek jest istotą delikatną i wrażliwą, a ludzka wrażliwość ujawnia się, kiedy badać żywego człowieka w jego konkretnym życiu. Ten pan Foucault, który pozwala sobie na stwierdzenie, że człowiek nie istnieje, wygłasza oczywiście paradoks i wie o tym. A jednak to, co mówi, pozostaje prawdą do momentu, w którym po raz pierwszy zabolą go zęby: wtedy będzie pewny swojego istnienia i w ten sposób jego filozofia utraci wszelkie znaczenie"45.

Ów ból jednak nie ma wymiaru teleologicznego, nie zaowocuje sensem. Uświadomi tylko istnienie.

4. Zaangażowanie vs. izolacja

Taylor i Gombrowicz przedstawiają antagonistyczne wobec siebie wizje podmiotowości. Gombrowicz sytuuje swoich bohaterów poza „horyzontem znaczeń". Rezygnuje z taylorowskich warunków transcendentalnych zaistnienia podmiotowości, tj. więzi i identyfikacji, co doprowadza jego bohaterów do samozwątpienia. U Gombrowicza, jak i u Taylora to stosunek do świata, uznanie w nim (bądź odrzucenie) obiektywnych, to znaczy niezależnych od podmiotu sensów i wartości rozstrzyga problem tożsamości, a także związaną z nim kwestię autentyczności. Gombrowiczowskie przeciwstawienie ideału autentyczności rzeczywistości zew-

a które tak człowieka usidla? Doszedłem do wniosku, że moje «ja» opiera się wyłącznie na mojej woli bycia sobą. Nie wiem, kim jestem, ale cierpię, gdy zostaję zniekształcony, oto wszystko". Tenże, *Byłem pierwszym…*, s. 148.

[44] Sanavio P., *Gombrowicz: forma i rytuał*, s. 28 [w:] Cataluccio F.M., Illg J. (red.), dz. cyt.

[45] Tamże.

nętrznej skazuje jego postaci na niepewność. Tymczasem owa zewnętrzność – co uwidacznia się w koncepcji Taylora – nie przesądza o „sztuczności" ja, nie niszczy jego wyjątkowości, pomaga mu jednak siebie zrozumieć, dostarcza materiału do samookreślenia oraz zapewnia uznanie. Realizacja postulowanego przez Taylora moralnego ideału wierności samemu sobie jest uwarunkowana rozpoznaniem siebie w przywiązaniu do pewnych dóbr. Tożsamość kształtuje się dopiero w relacjach „ja" z innymi, ze światem. Taylorowski podmiot, zaangażowany w pozyskanie własnej określoności, dąży do realizacji wolności. Gombrowicz, przedstawiając przed czytelnikiem nihilistyczną rzeczywistość, czyni niemożliwą jakąkolwiek autoidentyfikację. Przedstawiony podmiot – podmiot niezaangażowany, który wolność rozumie jako suwerenność, potencjalność, nieustannie musi się od siebie dystansować, ciągle sobie zaprzeczać. W obu ujęciach to obecność (nieobecność) sensów i wartości przesądza o zadzierzgnięciu więzi ze światem. Świat pojęty jako przestrzeń sensów oraz wartości umożliwia autoidentyfikację, która nie ma prawda wydarzyć się w izolacji.

Literatura

Cataluccio F.M., Illg J., (red.), *Gombrowicz filozof*, Znak, Kraków 1991.

Gombrowicz W., *Dramaty*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988.

Gombrowicz W., *Dziennik 1953-1956*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988.

Gombrowicz W., *Dziennik 1957-1961*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988.

Gombrowicz W., *Ferdydurke*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987.

Gombrowicz W., *Kosmos*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988.

Gombrowicz W., *Pornografia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987.

Frankfurt H., *Wolność woli i pojęcie osoby*, tł. J. Nowotniak, [w:] *Filozofia moralności: postanowienie i odpowiedzialność moralna*, wybór, wstęp. J. Hołówka, tł. J. Nowotniak, W.J. Popowski, Aletheia, Warszawa 1997.

Jarzębski J., *Gra w Gombrowicza*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1982 .

Markowski M.P., *Czarny nurt. Gombrowicz, świat, literatura,* Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004.

Taylor Ch., *Etyka autentyczności*, tł. A. Pawelec, Znak, Kraków 1996.

Taylor Ch., *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers*, vol. II, Cambridge University Press, 1985.

Taylor Ch., *Pojęcie osoby*, tł. R. Wieczorek, [w:] Górnicka-Kalinowska J. (red.), *Filozofia podmiotu. Fragmenty filozofii analitycznej*, Aletheia, Warszawa 2001.

Taylor Ch., *Samointerpretujące się zwierzęta*, tł. A. Sierszulska, [w:] Górnicka-Kalinowska J. (red.), *Filozofia podmiotu. Fragmenty filozofii analitycznej*, Aletheia, Warszawa 2001.

Taylor Ch., *Źródła podmiotowości: narodziny tożsamości nowoczesnej*, przekład zbiorowy, pod red. T. Gadacza, wstęp A. Bielik-Robson, PWN, Warszawa 2001.

W świecie czy poza światem – warunki możliwości autokonstytucji

Streszczenie
Niniejszy artykuł konfrontuje ze sobą dwie próby autokonstytucji: w świecie, to znaczy wraz ze „znaczącymi innymi", w obliczu obecnych już w nim sensów i wartości, oraz poza światem. Problem autokonstytucji w świecie jako przestrzeni nacechowanej semantycznie oraz aksjologicznie porusza w swojej filozofii Charles Taylor. Analiza jego koncepcji miała na celu wydobycie warunków możliwości kształtowania własnego charakteru. Stąd podkreślony został – fundujący Taylorowską koncepcję – językowy kształt ludzkiej rzeczywistości (co Taylor wiąże ze znaczeniem), a ponadto wyeksponowane zostały „więzi i identyfikacje", a więc relacje oraz wartości, jako warunkujące ów moment autokonstytucji. Tezy Taylora skonfrontowane zostały ze stanowiskiem Gombrowicza, który przeciwstawia „ja" światu. Stosunek do rzeczywistości oraz drugiego człowieka, uniemożliwia w tej wizji autokonstytucję, gdyż gombrowiczowski świat nie jest przestrzenią ustrukturyzowaną semantycznie oraz aksjologicznie, drugi człowiek natomiast stanowi zagrożenie. Takie rozumienie jest możliwe, gdy zarysuje się wolność jako niezależność, wówczas wszelka charakterystyka jawi się jako opresyjna.
Analiza dwóch stanowisk miała na celu udowodnienie tezy, iż kształtowanie własnej tożsamości może odbywać tylko w ramach relacji, wobec wartości. Zradykalizowany dystans do świata w obronie własnej wolności czyni autokonstytucję niemożliwą.
Słowa kluczowe: autokonstytucja, wartości, uznanie, wolność, tożsamość.

Paweł Pałasiński[1]

Rola kłamstwa w filozofii Fryderyka Nietzschego

1. Wstęp

Kłamstwo jest oceniane negatywnie pod względem moralnym przez wielu filozofów. Arystoteles twierdzi, że kłamstwo jest „czymś złym i nagany godnym"[2]. Św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, Immanuel Kant i wielu innych myślicieli jest podobnego zdania[3]. Natomiast Nicollò Machiavelli, w swoim traktacie *Książę*, będącym swoistym poradnikiem skutecznych i trwałych rządów dla władcy, zwraca uwagę na pragmatyczną korzyść płynącą z użycia kłamstwa[4]. Fryderyk Nietzsche idzie o krok dalej niż włoski filozof pytając: „[...] czy aby kłamstwo nie jest czymś boskim? czy aby wartość wszystkich rzeczy nie polega na tym, że są fałszywe? czy aby nie powinno się wierzyć w Boga, nie dlatego, że nie jest prawdziwy, lecz dlatego, że jest fałszywy? [...] Czy kłamanie i fałszowanie (przefałszowywanie), wkładanie sensu nie jest aby właśnie wartością, sensem, celem?..."[5]. Machiavelli jedynie zwraca uwagę na korzyści, jakie płyną z posługiwania się kłamstwem. Nietzsche natomiast sugeruje swoimi pytaniami, że kłamstwo jest więcej warte niż prawda.

Pytania postawione przez niemieckiego filozofa w zacytowanym powyżej fragmencie skłaniają do przekonania, że kłamstwo i fałsz nie tylko mogą według niego zastąpić miejsce prawdy ale będą również lepiej spełniać jej rolę. Biorąc za podstawę rozumienia prawdy jej klasyczną koncepcję sformułowaną przez Arystotelesa, w której prawda oznacza zgodność myśli z rzeczywistością (*adaequatio rei ei intellectus*), pytania Nietzschego wydają się niedorzeczne. Filozof ten sugeruje że, fałsz, czyli brak zgodność między przekonaniami danej jednostki a stanem faktycznym miałby lepiej zaspokajać potrzebę rozmienia, którą posiada człowiek. Czy Nietzschemu chodzi zatem tylko o pragmatyczne korzyści płynące z posługiwania się kłamstwem? Nie, autor *Woli mocy* prezentuje w swojej filozofii pogląd, wedle którego kłamstwo nie jest czymś moralnie nagannym. Wartość kłamstwa nie polega tylko w tym, że może ono prowadzić człowieka do osiągnięcia konkretnych korzyści. Kłamstwo jest dla Nietzschego sposobem, w jaki człowiek odnajduje swoje miejsce w świecie, tworzy wartości, sens i cel swojego życia.

[1]pawel.palasinski@gmail.com, Wydział Filozoficzny, Akademia Ignatianum w Krakowie.
[2]Por. Arystoteles, *Etyka nihomahejska*, tłum. D. Gromska, w: tegoż, *Dzieła wszystkie,* t. 5, Wyd. PWN, Warszawa 2000, s. 164 (1127a).
[3]Szczegółowe opracowanie problemu kłamstwa na przestrzeni dziejów namysłu filozoficznego [por. Chudy W., *Filozofia kłamstwa. Kłamstwo jako fenomen zła w świecie osób i społeczeństw,* Wyd. Oficyna Wydawnicza VOLUMEN, Warszawa 2003; Kucharski J., *Usprawiedliwione kłamstwo we współczesnej etyce stosowanej*, Wyd. WAM, Kraków 2014].
[4]Por. Machiavelli N., *Książę*, tłum. C. Nanke, Wyd. Antyk, Kęty 2005, s. 70.
[5]Nietzsche F., *Wola mocy*, tłum. K. Drzewiecki, S. Frycz, Wyd. vis-á-vis/Etiuda, Kraków 2009, s. 30.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że Nietzsche w zacytowanym powyżej fragmencie z *Woli mocy* zdaje się nie odróżniać kłamstwa od mówienia nieprawdy. Wojciech Chudy uważa, że kłamstwo jest działaniem celowym, świadomym wprowadzaniem kogoś w błąd[6]. Oznacza to, że kłamstwo jest celowym mówieniem nieprawdy. Z kolei Bogusław Wolniewicz zwraca uwagę na moralny charakter stwierdzenia, że ktoś kłamie[7]. Kłamstwo jest według niego oceną negatywną dotyczącą tego, że ktoś mówi nieprawdę. Z tego powodu powiedzenie nieprawdy nie zawsze jest równoznaczne z kłamstwem, gdyż warunkiem koniecznym kłamstwa jest jego negatywna ocena. Nietzsche sugerując, że „kłamanie i fałszowanie" mogą być „wartością, sensem, celem"[8] nie łączy kłamstwa z negatywną oceną. Dodatkowo dla tego filozofa człowiek, który kłamie nie musi posiadać świadomości tego, że to robi[9]. Kłamstwo nie jest zatem dla Nietzschego świadomym wprowadzaniem kogoś w błąd. Kłamstwo, jako mówienie nieprawdy, może być czynnością nieświadomą, którego ocena może być zarówno negatywna, jak i pozytywna. Z tego powodu należy stwierdzić, że Nietzschego nie wskazuje żadnej różnicy między kłamstwem a nieprawdą. Autor Jutrzenki co prawda pisze, że: „Przekonania są bardziej niebezpiecznymi wrogami prawdy, niż kłamstwa"[10], czym sugeruje, że przekonania, które uważa się za prawdziwe, a takim być nie muszą, są „bardziej niebezpieczne", czyli bardziej oddalają człowieka od prawdy, niż kłamstwo, którego fałszywość jest pewna. Należy przy tym wyraźnie zaznaczyć, że to odróżnienie świadomego kłamstwa od możliwej nieprawdy przekonań, które nie jest uświadomiona nie jest przez Nietzschego analizowane i opisywane na kartach jego dzieł i notatek.

Niniejszy tekst ma za zadanie wyeksponować powody, które skłoniły Nietzschego do przydania kłamstwu pozytywnej wartości oraz ukazać rolę jakie pełni ono w jego filozofii. W artykule próbie odpowiedzi zostaną poddane trzy pytania kluczowe dla zrozumienia omawianego zagadnienia. Pierwsze pytanie brzmi, dlaczego Nietzsche uważa, że kłamstwo jest lepsze od prawdy? Kolejne dotyczy motywacji tego filozofa w momencie, gdy oskarża kogoś lub coś o kłamstwo. Ostatnie, trzecie pytanie odnosi się do roli, jaką pełni kłamstwo w filozofii nietzscheańskiej.

2. Kłamstwo jako niezbędne narzędzie w życiu każdego człowieka

Nietzsche twierdzi, że świat jest bezkresnym stawaniem się, które jest niepoznawalne, w którym nie istnieje schemat przyczynowo-skutkowy, gdzie wszystko jest w ciągłym ruchu i nie istnieje nic stałego[11]. W jednej z notatek filozof odnotowuje:

[6]por. Chudy W., *Filozofia kłamstwa. Kłamstwo jako fenomen zła w świecie osób i społeczeństw,* dz. cyt., s. 110.
[7]por. Wolniewicz B., *O pojęciu kłamstwa i zasadzie prawdomówności,* „Edukacja Filozoficzna", nr 54, s. 5.
[8]Por. Nietzsche F., *Wola mocy*, dz. cyt., s. 30.
[9]Por. tenże, *Pisma pozostałe*, tłum. B. Baran, Wyd. Aletheia, Warszawa 2009, s. 147.
[10]Tenże, *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, tłum. L. Kalinowski, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 263.
[11] Por. tamże, s. 233.

„[...] świat »płynie«, jako coś, co ciągle się staje, jako ciągle modyfikujący fałsz, który nigdy nie zbliża się do prawdy: albowiem – nie ma żadnej »prawdy«”[12]. Nieustanna zmienność stającej się rzeczywistości uniemożliwia trwałe jej ujęcie, które można by uznać za prawdziwe. Mówiąc inaczej, natura świata wyklucza możliwość osiągnięcia prawdy, czyli wypowiedzenia sądu, który byłby zgodny ze stanem faktycznym, ponieważ ów stan faktyczny „płynie”, czyli zmienia się[13]. Dodatkowo świat, w którym żyje człowiek, „z każdego punktu, ma odmienne oblicze” co powoduje, że nie istnieje jedna wspólna perspektywa, z której ludzie mogliby dokonać oglądu zmienności stawania się[14]. Każdy ma dostęp do jedynie małego wycinka rzeczy-wistości. W tym kontekście Nietzsche wyjaśnia w czym tkwi istotne novum jego filozofii: „W naszym obecnym stosunku do filozofii nowe jest przekonanie, jakiego nie miała jeszcze żadna epoka: że na znamy prawdy. Wszyscy wcześniejsi ludzie »znali prawdę« [...]”[15]. Jednocześnie filozof nie twierdzi, że byt – gwarantujący możliwość poznania prawdy – nagle niejako przeszedł w stawanie prowadząc do tego, że wszystkie prawa rządzące rzeczywistością, które z takim trudem przez wieki odkrywali ludzie, stały się nieważne.

Nietzsche uważa, że ludzkość dzięki rozwojowi mowy była w stanie stworzyć za pomocą pojęć i nazw „swój własny świat” obok świata ciągłej zmiany[16]. Ten drugi świat, nazywany przez Nietzschego często „światem prawdziwym”, jest w rzeczy-wistości kłamstwem, pewną iluzją umożliwiającą życie: „Życie opiera się na założeniu, że istnieje wiara w rzeczy trwałe [...] Logizowanie, racjonalizowanie, schematy-zowanie środkami pomocniczymi życia”[17]. Sama wiarę w to, że rzeczy „są”, a nie stają się filozof uzasadnia „naturą myślenia”[18]. Owa natura myślenia konstytuuje w człowieku przekonanie o jego własnej niezmienności, tożsamości jego „ja” pomimo zmian, jakim ulega ono w czasie[19]. Kłamstwo jest zatem koniecznością, na którą skazany jest człowiek[20].

[12]Tenże, *Dzieła wszystkie. Tom 12. Notatki z lat 1885-1887*, tłum. M. Kopij, G. Sowiński, Wyd. Officyna, Łódź 2012, s. 129-130.

[13]W tym kontekście Hanna Buczyńska-Garewicz pisze, że w filozofii Nietzschego: „Prawdą o prawdzie okazuje się zrozumienie jej przemijalności i niepełności. Jedyną pewnością staje się wtedy niepewność” [Buczyńska-Garewicz H., *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*, Wyd. Universitas, Kraków 2008, s. 67].

[14]Por. Nietzsche F., *Dzieła wszystkie. Tom 13. Notatki z lat 1887-1889*, tłum. P. Pieniążek, Wyd. Officyna, Łódź 2012, s. 244.

[15]Tenże, *Pisma pozostałe*, dz. cyt., s. 236.

[16]Por. tenże, *Ludzkie, arcyludzkie*, tłum. K. Drzewiecki, Wyd. vis-á-vis/Etiuda, Kraków 2010, s. 21.

[17]Por. tenże, *Wola mocy*, dz. cyt., s. 226.

[18]Por. tenże, *Pisma pozostałe*, dz. cyt., s. 312.

[19]Więcej na temat nietzscheańskiej krytyki poczucia podmiotowej tożsamości człowieka [por. Pałasiński P., *Duch podporządkowany ciału. Człowiek stający się w filozofii Fryderyka Nietzschego*, [w:] *Człowiek - ciało i duch. Ujęcie humanistyczne*, t. 1, red. Krzemiński K., Olszewska K., Beszterda R., Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2015, s. 109-124].

[20]Por. Sorgner S. L., *Metaphysics without truth: on the importance of consistency within Nietzsche's philosophy*, Marquette University Press, Wisconsin 2007 s.86-88.

Prawda w filozofii nietzscheańskiej nie znajduje oparcia ani w rzeczywistości, która ulega nieustannym modyfikacjom, ani w człowieku, którego wiara w swoją własną niezmienność jest iluzją. Należy przy tym zwrócić uwagę, że twierdzenia Nietzschego nie mają tylko negatywnego charakteru. Zdemaskowanie tego, co wielu ludziom wydaje się być oczywistą prawdą nie jest dla niego celem – jest nim ukazanie własnego stanowiska metafizycznego mówiącego o powszechnym stawaniu się. W tym kontekście filozof pisze, że wiara w prawdę rozumianą w duchu jej klasycznej koncepcji jest ugruntowana w korzyściach, jakie ona przynosi: „»Kryterium prawdy« faktycznie było tylko pożytecznością biologiczną takiego systemu zasadniczego fałszowania: a ponieważ pewien gatunek zwierząt nie zna nic ważniejszego niż zachowanie siebie, to wolno by tu rzeczywiście mówić o »prawdzie«”[21]. Prawda, pomimo tego, że jest w rzeczywistości kłamstwem, zafałszowywaniem faktycznego obrazu stawania się, jest w filozofii Nietzschego poddana radykalnemu przeformułowaniu. Prawda oznacza dla niego proces interpretacji świata, nadawania mu sensu zgodnego z indywidualnymi potrzebami człowieka[22]. Człowiek ma: „Nie szukać sensu w rzeczach: lecz wtykać go!”[23]. Kłamstwo pozwala człowiekowi na to, by zrozumieć zarówno otaczający go świat jak i swoje miejsce w nim, co z kolei umożliwia wyznaczanie celów i dróg do ich realizacji. Dla Nietzschego poznanie podległe „systemowi zasadniczego fałszowania” jest czynnością na wskroś praktyczną, gdyż umożliwia ono pozorne panowanie nad rzeczywistością stawania się. Z tego względu filozof twierdzi, iż: „Kłamstwo jest mocą”[24] oraz, że: „Świat, który nas obchodzi, jest fałszywym światem, to znaczy nie jest stanem faktycznym, lecz zmyśleniem i zaokrągleniem [...]”[25].

Reasumując, według Nietzschego człowiek nie może poznać prawdy. Jest ona niedostępna z powodu różnicy pomiędzy naturą świata, która osadza się na ciągłej zmienności oraz naturą myślenia, które doszukuje się stałości w każdej rzeczy. Człowiek jest skazany na ustawiczne fałszowanie obrazu stającej się rzeczywistości, czyli jej interpretowanie, nadawanie jej takiego znaczenia, które ma dla niego wartość i służy jego potrzebom praktycznym.

3. Kogo Nietzsche oskarża o kłamstwo?

Autor *Antychrześciajnina* uważa, że chrześcijaństwo jest siedliskiem kłamstw, pisze między innymi, że: „W chrześcijaństwie ani moralność, ani religia nie styka się z choćby jednym punktem rzeczywistości”[26], oraz iż: „Kościół chrześcijański niczemu

[21]Nietzsche F., *Dzieła wszystkie. Tom 13. Notatki z lat 1887-1889*, dz. cyt., s. 291.
[22]Por. Jaspers K., *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, tłum. D. Stroińska, Wyd. Officyna, Łódź 2012, s. 211.
[23]Tenże, *Dzieła wszystkie. Tom 12. Notatki z lat 1885-1887*, dz. cyt., s. 223.
[24]Tenże, *Dzieła wszystkie. Tom 13. Notatki z lat 1887-1889*, dz. cyt., s. 186.
[25]Tenże, *Dzieła wszystkie. Tom 12. Notatki z lat 1885-1887*, dz. cyt., s. 129.
[26]Tenże, *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, tłum. G. Sowiński, Wyd. NOMOS, Kraków 1999, s. 48.

nie oszczędził swego zepsucia, z wszelkiej wartości uczynił bezwartość, a z wszelkiej prawdy kłamstwo, z wszelkiej prawości nikczemność duszy"[27]. Dodatkowo: „Kościołowi wtórowali filozofowie: kłamstwo »etycznego porządku świata« ciągnie się przez cały okres rozwoju nawet nowszej filozofii"[28]. Nietzsche formułuje te surowe sądy w oparciu o swoje rozumienie tego, czym jest świat. Chrześcijaństwo propaguje wiarę w Boga będącego dla Nietzschego wyrazem afirmacji tego, „co nieuwarunkowane, jedne, pewne, bytujące" a tym samym wiarę będącą negacją „stawania się, powstawania i przemijania"[29]. Podobnie ocenia on „zaświaty", które rozumiane jako cel ludzkiego życia w rzeczywistości prowadzą do negatywnej oceny codzienności i doczesności na rzecz wieczności, którą reprezentują[30]. Dodatkowo, moralność chrześcijańska, która upowszechnia pogląd o absolutnym obowiązywaniu wartości jest ujęta przez Nietzschego jako główna przyczyna nihilizmu[31]. Można zatem wymienić co najmniej trzy kłamstwa chrześcijaństwa wymieniane przez autora *Antychrześcijanina*: 1. kłamstwo dotyczące natury świata – dokładniej, negacja jego stawania się; 2. kłamstwo na temat celu ludzkiego życia polegające na przeciwstawieniu idealnych „zaświatów" światu egzystencji człowieka; 3. kłamstwo na temat wartości przejawiające się w propagowaniu twierdzenia o ich obiektywnym obowiązywaniu. Każde z tych rzekomych kłamstw chrześcijaństwa dotyczy tego, co niezmienne i stałe: Boga, świata i wartości.

Nietzscheańska krytyka chrześcijaństwa budzi pewne wątpliwości. Istotą tej krytyki nie jest to, że chrześcijaństwo swoją nauką o Bogu, zaświatach i wartościach przeczy powszechnemu stawaniu się wszystkiego, gdyż jak pamiętamy człowiek jest skazany na nieustanne dokonywanie interpretacji, czyli fałszowanie stawania się. Autor *Antychrześcijanina* krytykuje chrześcijaństwo, ponieważ narzuca ono swoje objaśnienie[32], czy też mówiąc językiem Nietzschego – zakłamuje stawanie się, uniemożliwiając tym samym ludziom swobodne tworzenie własnych interpretacji: „Człowiek wiary, wszelkiego rodzaju »wierzący«, jest, z konieczności człowiekiem zależnym – takim, który nie potrafi wyznaczyć samego siebie celem, który nie potrafi sam ze siebie wyznaczać celów. »Wierzący« nie należy do siebie, może być tylko środkiem,

[27]Tamże, s. 111.
[28]Tamże, s. 60.
[29]Por. tenże, *Nachlass. Pisma z lat 1884-1885*, tłum. G. Kowal, Wyd. PWN, Warszawa 2011, s. 408.
[30]Por. tenże, *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 80.
[31]Por. tenże, *Nachlass. Pisma z lat 1884-1885*, dz. cyt., s. 138-139.
[32]Krzysztof Ulanowski twierdzi, że Nietzsche nazywa kłamcą osobę „nadużywającą stałych konwencji po to, by nierzeczywistemu nadać pozór rzeczywistości" (czyli nadającą zmiennej rzeczywistości pozorną stałość poprzez interpretację), która zostaje zdemaskowana przez ludzi w momencie, gdy stworzona przez nią ułuda nie przynosi im korzyści [por. Ulanowski K., *Konsekwencja niekonsekwencji. Człowiek – pomiędzy monoteistyczną a politeistyczną interpretacją świata – w twórczości Friedricha Nietzschego. Konfrontacje*, Wyd. Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2008, s. 143]. W tym kontekście oskarżenie Nietzschego chrześcijaństwa o kłamstwo należałoby rozumieć, jako wyraz jego przekonania o nihilistycznym charakterze wykładni religijnej oraz jej destrukcyjnym wpływie na życie człowieka.

musi być spożytkowany, potrzebuje kogoś, kto go spożytkowuje”[33]. Przyjęcie chrześcijańskiej interpretacji stawania się nie jest wynikiem indywidualnych potrzeb danej jednostki, lecz wyrazem jej bierności. W tym miejscu rodzi się pytanie, dlaczego bierność jest według Nietzschego zjawiskiem niepożądanym? Nie wynika to ani z ujęcia świata jako stawania się, ani z twierdzenia, iż ludzie z konieczności tworzą nieprzystające do niego wyobrażenia służące ich potrzebom. Można bez trudu wyobrazić sobie jednostkę, dla której przyjęcie gotowej interpretacji jest „wygodniejsze” tzn. pozwala jej uniknąć trudu jej stworzenia i odpowiedzialności za konsekwencje płynące z przyjętego rozumienia świata i swojego miejsca w nim. Dla takiej jednostki przyjęcie religijnej interpretacji będzie wynikało z jej potrzeb. Uzasadnienie niechęci Nietzschego do bierności tkwi w jego własnej interpretacji stawania się jako woli mocy. Do tego problemu powrócimy po prześledzeniu wypowiedzi tego filozofa na temat państwa, które podobnie jak chrześcijaństwo uważa za siedlisko kłamstw.

Nietzsche twierdzi, że państwo jako instytucja, kłamie, gdy twierdzi, że reprezentuje swoich obywateli[34]. W rzeczywistości, jak pisze autor *Tak mówił Zaratustra*, „państwo zostało wynalezione z myślą o zbytecznych”[35]. Państwo narzuca ludziom – między innymi poprzez edukację – wymóg dążenia do pieniędzy i władzy, który odbiera człowiekowi wolność samostanowieniu i zamyka go w sferze narzuconych celów i sposobów działania[36]. Nietzsche twierdzi również, że życie w państwie przypomina „powolne samobójstwo”[37], ponieważ zabija ono indywidualność, jednostkowość i niepowtarzalność życia każdego człowieka: „Tam dopiero, gdzie państwo ma swój kres, zaczyna się człowiek [...]”[38]. Państwo kłamie, gdy mówi „Ja państwo jestem ludem”[39], ponieważ: 1. nie reprezentuje interesów wszystkich, a tylko części swoich obywateli; 2. indoktrynuje ludzi narzucając im cele i sposoby życia; 3. uniformizuje swoich obywateli pozbawiając ich indywidualności. Nietzsche krytykuje państwo ze względu na to, że nie prezentuje ono ideału człowieka aktywnego, niezależnego i twórczego. Kłamstwo państwa polega w przekonaniu tego filozofa na celowym wprowadzaniem ludzi w błąd w kwestii tego, jak powinni oni żyć.

Krytyczny stosunek Nietzschego względem państwa, które narzuca ludziom cele i sposoby działania jest wyrazem negatywnej oceny pewnej interpretacji świata. Państwo tworząc prawa, mające chronić „zbytecznych”, funduje pogląd o absolutności i niezmienności tych praw. Jednocześnie, pomimo tego, że ta absolutność i niezmienność praw, jest kłamstwem i iluzją, nie można ich uznać za sprzeczne z mechanizmem, w jaki człowiek dokonuje pojęciowego opanowania świata, czyli z „syste-

[33]Nietzsche F., Antychrześcijanin. *Przekleństwo chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 97.
[34]Por. tenże, *Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, dz. cyt., s. 49.
[35]Por. tamże, s. 50.
[36]Por. tamże, s. 49-51; por. Baranowska M., *Jednostka, państwo i prawo w filozofii Fryderyka Nietzschego. Mała vs wielka polityka*, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2009, s. 119.
[37]Por. Nietzsche F., *Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, dz. cyt., s. 50.
[38]Por. tamże, s. 51.
[39]Por. tamże, s. 49.

mem zasadniczego fałszowania" stawania się. Państwo nigdy nie reprezentuje interesów wszystkich swoich obywateli, a jedynie pewnej ich części – zazwyczaj jest to większość. Jednak należy zwrócić uwagę na pozytywną stronę działania państwa – propagowane przez nie prawa są zbieżne z interesami części obywateli, z ich „pożytecznością biologiczną". Można zadać pytanie, dlaczego Nietzsche eksponuje negatywne strony działania państwa zamiast pozytywnych? Odpowiedź, podobnie jak w przypadku jego krytyki religii, tkwi w odpowiedzi na pytanie, dlaczego ludzie powinni być indywidualistami, którzy nie podlegają żadnym celom oraz nie realizują innych wartości poza tymi, które narzucili sobie sami.

4. Kłamstwa filozofii Nietzschego

Powyżej krótkiemu omówieniu zostały poddane niektóre tylko wypowiedzi Nietzschego w których oskarża on chrześcijaństwo i organizację społeczną jaką jest pastwo o kłamstwo. Powodem jego krytycznych wypowiedzi nie było to, że zarówno chrześcijaństwo jak i państwo prezentując pewną wizję rzeczywistości przeczą powszechnemu stawaniu się (nieważne, czy jest to wizja metafizyczna, moralna, czy prawna). Powodem jest to, że „system zasadniczego fałszowania" stawania się opisany przez Nietzschego jest obecny w jego filozofii.

Po pierwsze, filozof ten wprowadza ideę woli mocy, która z jednej strony zachowuje dynamiczną zmienność rzeczywistości, lecz z drugiej wprowadza wymóg dążenia do mocy, do „więcej", jako naturalny dla wszystkiego co jest40. Nietzsche twierdzi, że: „Naturę należy przedstawić w analogii do człowieka, jako błądzącą, próbującą, dobrą i złą – jako walczącą i przezwyciężającą siebie"41. To przedstawienie natury jednak nie ma nic wspólnego z rzeczywistością, gdyż idea woli mocy określa jedynie „naturę myślenia" człowieka, która objawia się w tym, że dokonuje on pojęciowego opanowania stającej się rzeczywistości w formie stałych pojęć. Mówiąc wprost, to człowiek „błądzi, próbuje, jest dobry lub zły – walczy i przezwycięża siebie", natura natomiast staje się – jest amoralna i bezcelowa. Przedstawienie natury w analogii do człowieka stanowi już kłamstwo o stawaniu się, gdyż określa ono jego cechy, które poznane być nie mogą, gdyż: „Charakter świata stającego się nie daje się sformułować, jest »fałszywy«, »sprzeczny ze sobą«. Poznanie i stawanie się wyłączają się"[42]. Z tego też względu Nietzsche twierdzi, że stawanie się stanowi przedmiot perspektywicznego interpretowania, które nie jest bardziej swobodnym tworzeniem, sztuką, niż poznaniem naukowym: „Sztuka jako wola przezwyciężenia stawania się, jako »uwiecznianie«, lecz krótkowzroczna, zależnie od perspektywy: powtarzająca niejako w małych rozmiarach tendencję całości. Wszystko, co wykazuje życie, należy rozważać jako zredukowaną formułę tendencji ogólnej: stąd nowe ustalenie pojęcia

[40]Szczegółowe opracowanie problemu woli mocy [por. P. Pałasiński, *Pojęcie woli mocy Fryderyka Nietzschego*, "Rocznik Filozoficzny Ignatianum", tom XXII, zeszyt 1, 2016, s. 254-269].
[41]Nietzsche F., *Pisma pozostałe*, dz. cyt., s. 324.
[42]Tenże, *Wola mocy*, dz. cyt., s. 220.

»życia«, jako woli mocy”[43]. Nietzsche w zacytowanym fragmencie nie tylko twierdzi, że tworzenie interpretacji, nadawanie pozorów stałości stającej się rzeczywistości, jest sztuką, lecz również przenosi znaczenie owego „perspektywicznego uwieczniania” – czynności specyficznie ludzkiej na działanie całej natury. Życie, jest tylko „zredukowaną formułą tendencji ogólnej”, czyli woli mocy. W człowieku przejawia się ona w tym, że chce on panować[44]. Natomiast w rzeczywistości ta tendencja ogólna oznacza, że „wszelka siła pobudzająca jest wolą mocy, że oprócz niej niema żadnej siły fizycznej”[45].

Wola mocy jest jest dla Nietzschego również podstawą moralności, gdyż ujmuje on dążenie do panowania jako wartość – dobro, które ma przynosić człowiekowi szczęście[46]. Wartość ta będąc ugruntowana w naturze rzeczywistości – woli mocy wyznacza sens ludzkiego życia, którym ma być dające poczucie przyrostu owej mocy przezwyciężanie przeciwności i oporów. Zatem w filozofii autora *Antychrześcijanina* świat rozumiany jako wola mocy uzasadnia obowiązywanie wartości dobra oznaczającego poczucie przyrostu mocy dostępnego dzięki samoprzezwyciężaniu siebie na rzecz swojej silniejszej wersji. Owo samorzezwyciężanie jest również samoumacnianiem będącym dążeniem do panowania i wyznaczającym sens i cel ludzkiego życia[47]. Interpretacja stawania się jako woli mocy stanowi zatem określenie tego, jak człowiek powinien żyć.

Rozumienie woli mocy jako uzasadnienia dla wymogu ciągłego rozwoju utożsamianego z walką o panowanie jest podstawą, na której opiera się oskarżenie chrześcijaństwa i państwa o opisane wcześniej kłamstwa. Chrześcijaństwo i państwo stanowią dla Nietzschego promujące bierność systemy opresji tłumiącej indywidualne dążenie jednostki do samoumocnienia. W przypadku Chrześcijaństwa głównym kłamstwem jest dla tego filozofa uznanie Boga za gwaranta obowiązywania wartości moralnych oraz obietnica życia w zaświatach. Ponadto, taki Bóg nie wspiera fałszotwórczej działalności człowieka polegającej na tworzeniu interpretacji stawania się zgodnej z jego indywidualnymi potrzebami. W podobny sposób autor *Tak mówił Zaratustra* krytykuje państwo, gdy oskarża je o to, że stanowi ono zagrożenie dla indywidualności człowieka.

Chrześcijaństwo i państwo, jako interpretacje napotkane przez człowieka, są dla Nietzschego czymś, co należy przezwyciężyć, by na ich miejsce ustanowić swoją własna interpretację. W przezwyciężeniu tym chodzi o władzę, czyli o to, czyje kłamstwo będzie dominującą wykładnią stawania się. Filozof stara się przekonać swoich czytelników, że wola mocy stanowi lepszą alternatywę dla wizji chrześci-

[43]Tamże, s. 226.
[44]Por. tenże, *Dzieła wszystkie. Tom 13. Notatki z lat 1887-1889*, dz. cyt., s. 237.
[45]Por. tenże, *Wola mocy*, dz. cyt., s. 254.
[46]Por. tenże, *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 38.
[47]Por. Danto A. C., *Nietzsche as Philosopher. Expanded Edition*, Columbia University Press, New York 2005, s. 206-207.

jańskiej lub państwowej. Przy czym należy wyraźnie zaznaczyć, że życie rozumiane jako wola mocy, czyli ciągłe dążenie do własnego samoumocnienia i panowania nie może być uznane za kryterium dla interpretacji stawania się, jak stara się to pokazać Nietzsche. Uznanie życia (rozumianego jako wola mocy) za ostateczne kryterium wartości danego zafałszowania stawania się oznaczałoby, że kryterium dla oceny interpretacji stawania się, jako woli mocy byłaby sama wola mocy (będąca określeniem życia).

Można zapytać, dlaczego Nietzsche w ogóle wprowadza do swojej filozofii ideę woli mocy? Jak można wnioskować z jego krytyki chrześcijaństwa i państwa, jego motywację stanowi szczególna troską o człowieka biernie poddającego się unifikującym interpretacjom tego, jaki jest świat oraz tego, jaki jest sens życia i wartości. Chcąc ratować indywiduum stwarza ideę mającą na celu wzmożenie aktywności i pobudzenie twórczych instynktów jednostki. W swoim działaniu filozof nie zatrzymuje się na woli mocy i wprowadza jeszcze dwie idee sprzeczne z jego rozumieniem świata, jako niepoznawalnego i bezcelowego stawania się. Tymi dwiema ideami są: wieczny powrót tego samego i nadczłowiek.

Koncepcja wiecznego powrotu w dwóch opublikowanych za życia Nietzschego prezentacjach zdaje się nie mówić nic o stawaniu się. Opis tej koncepcji we fragmencie *Największy ciężar* z *Wiedzy radosnej* jest prowadzony w trybie przypuszczającym i dotyczy stosunku człowieka do swojego życia, a nie metafizyki[48]. Opis ten nie daje podstaw do tego, by uznać, że filozof ten uważał wieczne powracanie wszystkiego w niezmienionej formie za opis zmian, jakim ulega rzeczywistość stawania się. Natomiast opis koncepcji wiecznego powrotu w *Tak mówił Zaratustra*[49] jest na tyle metaforyczny, że wziąwszy pod uwagę wielość różnorodnych jego interpretacji nie sposób w jednoznaczny sposób stwierdzić, czy Nietzsche zamierzał poprzez tę koncepcję dookreślić swoją wykładnię stawania się[50]. Pozostają pisma pozostałe tego filozofa, fragmenty większego dzieła, które miało stać się jego *opus magnum*. Z notatek tych można się dowiedzieć, że Nietzsche z jednocześnie gromadzi argumenty na rzecz naukowego podparcia swojego twierdzenia na temat wiecznej powtarzalności[51] oraz zastanawia się nad zasadnością tej koncepcji. Nietzsche twierdzi na przykład, że jest ona „niedoskonałą i tylko doraźną hipotezą"[52], że jest „przybliżeniem świata stającego się do świata bytującego"[53]. Innymi słowy, koncepcja wiecznego powrotu jest dla niego kolejnym zafałszowaniem stawania się, jakie

[48]Por. Nietzsche F., *Wiedza radosna (La gaya scienza)*, tłum. L. Staff, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 179.
[49]Por. tenże, *Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, dz. cyt., s. 154-158.
[50]Na fakt istnienia wielu różnych interpretacji koncepcji wiecznego powrotu wskazuje np. Tadeusz Gadacz [por. Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. 1, Wyd. Znak, Kraków 2009, s. 105-108].
[51]Por. Nietzsche F., *Wola mocy*, dz. cyt., s. 315; tenże, *Dzieła wszystkie. Tom 12. Notatki z lat 1885-1887*, dz. cyt., s. 197.
[52]Por. tenże, *Dzieła wszystkie. Tom 13. Notatki z lat 1887-1889*, dz. cyt., s. 321.
[53]Por. tenże, *Wola mocy*, dz. cyt., s. 233.

wprowadza do swojej filozofii. Również to kłamstwo, podobnie jak w przypadku idei woli mocy, jest motywowane troską o dobro ludzkości. Dzięki przyjęciu koncepcji wiecznego powrotu ludzie mają postępować tak, jakby ich życie miało się odtwarzać wiecznie w niezmienionej formie tak samo. Mają zatem – jak przekonuje filozof – czynić ze swego życia dzieło sztuki, zawsze wybierać to, czego chcą, a nie to co wymaga od nich religia lub społeczeństwo. Jednocześnie Nietzsche pomija tu ludzi, którym religijna lub społeczna organizacja życia odpowiada zaspokajając ich potrzeby rozumienia swojego miejsca w świecie, sensu życia i znaczenia wartości. Z notatek możemy również wyczytać, że filozof był przekonany, że ludzie przyjmą jego koncepcję wiecznego powrotu[54]. Oznacza to, że koncepcja wiecznego powrotu nie ma statusu metafizycznego[55], lecz normatywny. Ludzie mają żyć tak, aby chcieli powrotu swojego życia w niezmienionej formie, co nie oznacza, że to nastąpi.

Na koniec omówmy nietzscheański ideał nadczłowieka. Nadczłowiek ma być celem życia człowieka, ideałem do którego ma on dążyć. Nie wchodząc głębiej w zagadnienie dokładnego określania tego, kim jest nadczłowiek[56], należy zauważyć, że jest on ideałem, czyli czymś, co się nie zmienia, co jest stałe, jako cel dążenia. Dodatkowo, pomimo tego, że może on być dla każdego człowieka czymś zupełnie innym, gdyż ma stanowić zwieńczenie i cel indywidualnego dążenia do doskonałości, to jest on czymś wykraczającym poza wolę mocy i wieczny powrót.

Wola mocy ustanawia ciągły rozwój jako naturę stawania się, nadczłowiek oznacza kres rozwoju, gdyż osiągnięcie ideału czyni bezsensownym jakiekolwiek dalsze starania. Dalej, gdyby osiągnięcie ideału nadczłowieka miałoby być możliwe, to wieczny powrót oznaczałby ciągłe przemierzanie drogi od niższego stadium – człowieka, do wyższego – nadczłowieka. Wieczny powrót w kontekście wymogu ciągłego rozwoju wynikającego z idei woli mocy oznacza życie będące ciągłym samoprzemaganiem się – bez określonego stanu finalnego. Koncepcja nadczłowieka wprowadza stan finalny, który przenosi ciężar wartości życia z samego jego przeżycia, rozumianego tu jako rozwój, na cel tego życia, czyli osiągnięcie ideału nadczłowieka.

Pomijając jednak pojawiające się tu problemy dotyczące relacji pomiędzy ideami wprowadzanymi przez Nietzschego do swojej filozofii, należy zwrócić uwagę, że

[54]Por. tenże, *Pisma pozostałe*, dz. cyt., s. 261.

[55]Zdania, że koncepcja wiecznego powrotu jest koncepcją metafizyczną, byli np. Martin Heidegger [por. Heidegger M., *Nietzsche*, tłum. A. Gniazdowski [*et al.*], naukowo oprac. C. Wodziński, t. 1–2, Wyd. PWN, Warszawa 1998–1999. Więcej na temat interpretacji koncepcji wiecznego powrotu Heideggera: por. Benisz H., *Ecce Nietzsche. Interpretacje filozoficzne*, Wyd. Uniwersytet Opolski, Opole 2007, s. 183-202] oraz Gilles Deleuze [por. Deleuze G., *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Wyd. SPACJA, PAVO, Warszawa 1993; tenże, *Nietzsche*, tłum. B. Banasiak, Wyd. Officyna, Łódź 2012. Opracowanie interpretacji Deleuze'a: por. Pałasiński P., *Gillesa Deleuze'a interpretacja filozofii Fryderyka Nietzschego*, „Racjonalia", nr 4, 2014, s. 126-141].

[56]Więcej na temat ideału nadczłowieka w filozofii Nietzschego [por. Pałasiński P., *Nadczłowiek - niespełniony ideał filozofii Fryderyka Nietzschego*, [w:] *W trosce o człowiek. Paradygmaty stare i nowe*, red. Szymczyk M., Grzywacz R., Wyd. WAM, Kraków 2016, s. 115-124].

wszystkie trzy omówione tu pokrótce idee są kłamstwem, czyli pewnymi zafałszowaniami niepoznawalnego stawania się wszystkiego.

5. Wnioski i podsumowanie

Nietzsche przyjmując, że świat jest stawaniem się oraz że jest ono niepoznawalne uznał prawdę za wyraz indywidualnie tworzonej fikcji na jego temat. Człowiek musi kłamać, ponieważ jego myślenie doszukujące się wszędzie stałości nie pozostawia mu innego wyboru. Problemem okazuje się to, że Nietzsche oskarża o kłamstwo chrześcijaństwo i państwo – dwa źródła z których wielu ludzi czerpie wiedzę na temat swojego miejsca w świecie, sensu życia i znaczenia wartości moralnych.

Podstawą krytyki chrześcijaństwa i państwa Nietzschego jest jego własna interpretacja stawania się, czyli też pewna forma kłamstwa, bez którego ludzie nie są w stanie żyć. Stawanie się z nieokreślonego chaosu wiecznej zmienności przeobraża się w jego myśli w cyklicznie odtwarzającą się rzeczywistość rządzoną przez wolę mocy, w której celem życia człowieka jest ciągły rozwój lub osiągnięcie ideału nadczłowieka. Jednocześnie na mocy samych twierdzeń Nietzschego na temat rzeczywistości jego interpretacja ma ten sam status, co inne – również te, których podłożem są tezy religijne, czy ideologiczne[57]. Nie istnieje żadne obiektywne kryterium w filozofii Nietzschego, które pozwalałoby określić, która interpretacja stawania się jest właściwsza dla człowieka. Jedynie człowiek może dokonać wyboru danej interpretacji na podstawie rozpoznania tego, co jest jego „pożytkiem biologicznym". To, czy człowiek przyjmie jedną z istniejących w świecie interpretacji, czy też pokusi się o to, by stworzyć własną zależy wyłącznie od niego samego.

Z filozofii Nietzschego wyłania się zatem osobliwy obraz sytuacji człowieka w świecie. Jest on całkowicie wolny, może wybrać lub stworzyć oraz uwierzyć w jakiekolwiek kłamstwo, jakie zechce. Jednocześnie nie może on wybrać prawdy, gdyż ta jest zanurzona w bezkresnym stawaniu się, a poprzez to niedostępna dla jego poznania. Z tego względu, parafrazując zacytowane na początku pracy słowa Nietzschego, należy uważać, że w jego filozofii „kłamstwo jest czymś boskim", „wartość wszystkich rzeczy polega na tym, że są fałszywe", „powinno się wierzyć w Boga, dlatego że jest fałszywy", a „kłamanie i fałszowanie (przefałszowywanie), wkładanie sensu jest wartością, sensem, celem" życia człowieka.

[57]Stefan Lorenz Sorgner twierdzi, że w filozofii Nietzschego świat bytu, wyłaniający się z wiecznego powrotu tego samego jako forma woli mocy będąca istotą bytu, jest tylko jedną z interpretacji, które tworzą ludzie [Sorgner S. L., *Metaphysics without truth: on the importance of consistency within Nietzsche's philosophy*, Marquette University Press, Wsconsin 2007, s. 131]. Przyjmując tę interpretację należy stwierdzić, że nie ma różnicy między jego koncepcją a innymi, które również opisują to, czym jest byt lub świat, w którym rozgrywa się ludzkie życie. Sorgner zauważa jednak, że Nietzsche uważa, że jego koncepcja góruje nad innymi, gdyż lepiej oddaje ducha nadchodzącej epoki zdominowanej przez myślenie naukowo-techniczne [tamże, s. 159].

Literatura

Arystoteles, *Etyka nihomahejska*, tłum. D. Gromska, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Wyd. PWN, Warszawa 2000.

Baranowska M., *Jednostka, państwo i prawo w filozofii Fryderyka Nietzschego. Mała vs wielka polityka*, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2009.

Benisz H., *Ecce Nietzsche. Interpretacje filozoficzne*, Wyd. Uniwersytet Opolski, Opole 2007.

Buczyńska-Garewicz H., *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*, Wyd. Universitas, Kraków 2008.

Chudy W., *Filozofia kłamstwa. Kłamstwo jako fenomen zła w świecie osób i społeczeństw,* Wyd. Oficyna Wydawnicza VOLUMEN, Warszawa 2003.

Danto A. C., *Nietzsche as Philosopher. Expanded Edition*, Columbia University Press, New York 2005.

Deleuze G., *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Wyd. SPACJA, PAVO, Warszawa 1993.

Deleuze G., *Nietzsche*, tłum. B. Banasiak, Wyd. Officyna, Łódź 2012.

Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. 1, Wyd. Znak, Kraków 2009.

Heidegger M., *Nietzsche*, tłum. A. Gniazdowski [*et al*.], naukowo oprac. C. Wodziński, t. 1–2, Wyd. PWN, Warszawa 1998–1999.

Jaspers K., *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, tłum. D. Stroińska, Wyd. Officyna, Łódź 2012.

Kucharski J., *Usprawiedliwione kłamstwo we współczesnej etyce stosowanej*, Wyd. WAM, Kraków 2014.

Machiavelli N., *Książę*, tłum. C. Nanke, Wyd. Antyk, Kęty 2005.

Nietzsche F., *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, tłum. G. Sowiński, Wyd. NOMOS, Kraków 1999.

Nietzsche F., *Dzieła wszystkie. Tom 12. Notatki z lat 1885-1887*, tłum. M. Kopij, G. Sowiński, Wyd. Officyna, Łódź 2012.

Nietzsche F., *Dzieła wszystkie. Tom 13. Notatki z lat 1887-1889*, tłum. P. Pieniążek, Wyd. Officyna, Łódź 2012.

Nietzsche F., *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, tłum. L. Kalinowski, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2006.

Nietzsche F., *Nachlass. Pisma z lat 1884-1885*, tłum. G. Kowal, Wyd. PWN, Warszawa 2011.

Nietzsche F., *Pisma pozostałe*, tłum. B. Baran, Wyd. Aletheia, Warszawa 2009.

Nietzsche F., *Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo,* tłum. G. Sowiński, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2005.

Nietzsche F., *Wiedza radosna (La gaya scienza),* tłum. L. Staff, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2006.

Nietzsche F., *Wola mocy*, tłum. K. Drzewiecki, S. Frycz, Wyd. vis-á-vis/Etiuda, Kraków 2009.

Pałasiński P., *Duch podporządkowany ciału. Człowiek stający się w filozofii Fryderyka Nietzschego,* [w:] *Człowiek - ciało i duch. Ujęcie humanistyczne*, t. 1, red. K. Krzemiński, K. Olszewska, R. Beszterda, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2015.

Pałasiński P., *Gillesa Deleuze"a interpretacja filozofii Fryderyka Nietzschego,* „Racjonalia", nr 4, 2014.

Pałasiński P., *Nadczłowiek - niespełniony ideał filozofii Fryderyka Nietzschego*, [w:] *W trosce o człowiek. Paradygmaty stare i nowe,* red. M. Szymczyk, R. Grzywacz, Wyd. WAM, Kraków 2016.

Pałasiński P., *Pojęcie woli mocy Fryderyka Nietzschego,* „Rocznik Filozoficzny Ignatianum", tom XXII, zeszyt 1, 2016.

Sorgner S. L., *Metaphysics without truth: on the importance of consistency within Nietzsche"s philosophy*, Marquette University Press, Wisconsin 2007.

Ulanowski K., *Konsekwencja niekonsekwencji. Człowiek – pomiędzy monoteistyczną a politeistyczną interpretacją świata – w twórczości Friedricha Nietzschego. Konfrontacje,* Wyd. Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2008.

Wolniewicz B., *O pojęciu kłamstwa i zasadzie prawdomówności,* „Edukacja Filozoficzna", nr 54.

Rola kłamstwa w filozofii Fryderyka Nietzschego

Streszczenie

Celem niniejszego artykułu jest próba określania roli kłamstwa w filozofii Fryderyka Nietzschego. Niemiecki filozof w licznych wypowiedziach daje wyraz swojemu przekonaniu, że kłamstwo ma większą wartość niż prawda. Powodem tego przekonania jest rozpoznanie przez Nietzschego natury rzeczywistości, jako bezkresnego stawania się, które jest bezcelowe i niepoznawalne. Ludzie stojąc niejako naprzeciw tej rzeczywistości dokonują ciągłych prób jej interpretacji, czyli zafałszowania jej dynamicznego charakteru poprzez nadanie jej pozorów stałości. Nietzsche twierdzi, że takie „fałszowanie" stawania się jest konieczne, ponieważ jest podyktowane „pożytkiem biologicznym" oraz wynika „z natury ludzkiego myślenia".

Problemem rozważanym w pracy jest krytyczny stosunek do Nietzschego do Chrześcijaństwa i instytucji państwa. Filozof ten oskarża je o kłamstwo, gdyż odwołują się one do rzeczy przeczących stawaniu się, np.: niezmiennego wiecznego Boga, absolutnego obowiązywania wartości moralnych, powszechnie obowiązujących praw. Analiza wypowiedzi Nietzschego ujawnia prawdziwą podstawę oskarżeń Nietzschego. Nie jest nią metafizyczne twierdzenie o powszechnym braku stałości w stawaniu się, gdyż religijne i ideologiczne interpretacje świata są podyktowane przez samą „naturę myślenia" - są z konieczności kłamstwem, lecz jest nią konkurencyjna wykładnia stawania się Nietzschego oparta na ideach: woli mocy, wiecznego powrotu i nadczłowieka.

Nietzsche interpretując stawanie się jako wolę mocy wprowadza nakaz ciągłego rozwoju przeciwstawiający się biernemu poddaniu instytucjom kościelnym i państwowym. Człowiek w jego przekonaniu powinien dokonywać prób samodzielnego określenia tego, czym jest stawanie się. Wieczny powrót służy wzmocnieniu normy wynikającej z woli mocy prezentując ludzkie życie jako wiecznie odtwarzane dzieło człowieka tworzącego swoje życie poprzez nadawanie mu interpretacji i wartości. Nadczłowiek natomiast ma stanowić cel, ideał samoprzezwyciężenia i samoumocnienia, którymi ma być przesycone ludzkie życie.

Wnioskiem z przeprowadzonych analiz jest uwydatnienie braku kryterium w filozofii Nietzschego dla fałszerstw dokonywanych na stawaniu się przez człowieka. Każda z interpretacji, niezależnie, czy ma ona podłoże religijne, ideologiczne lub, czy jest wytworem twórczej jednostki dążącej do rozwoju, ma status kłamstwa na temat stawania się. W tym kontekście idee woli mocy, wiecznego powrotu tego samego i nadczłowieka należy również rozumieć, jako tego typu kłamstwa. Nietzsche zatem jednocześnie oskarżał o kłamstwo chrześcijaństwo i instytucję państwową o szerzenie kłamstw oraz sam propagował swoje kłamstwo na temat stawania się, które miało na celu wzmocnić aktywność i twórczość indywiduum.

Słowa kluczowe: Nietzsche F., kłamstwo, stawanie się, interpretacja, wola mocy

Dorota Litwin-Lewandowska[1]

Imperatyw konfliktu

1. Wprowadzenie

Historia ludzkości udowadnia w jednoznaczny sposób, iż konflikty były nieodłączną cechą rozwoju społecznego, a uwzględniając periodyzację dziejów można sformułować tezę, iż nie było takiej epoki historycznej, w której nie występowałyby konflikty, stąd logicznie wynika, iż konflikt jest immanentną cechą zbiorowości ludzkich. W wyniku obserwacji rzeczywistości społecznej powstało szereg konstatacji na temat tego zjawiska, prób teoretyzowania, w końcu budowania teorii społecznej czy socjologicznej teorii konfliktu. Inspiracje do napisania tego tekstu oscylowały wokół pytań o naturę konfliktu, jego uniwersalizm i ponadczasowość, próbę uchwycenia prawidłowości tego społecznego zjawiska, pomimo występowania w różnych czasoprzestrzeniach. Celem zasadniczym niniejszego tekstu jest zatem prezentacja ewolucji teorii konfliktu. Przedmiotem analizy są przedstawione w porządku chronologicznym wybrane teorie społeczne i socjologiczne, z założenia w postaci deskrypcji, które podejmują problem konfliktu społecznego. Ponieważ o teoriach takich w nowoczesnym kształcie możemy mówić dopiero od II poł. XIX w., w tekście odwołuję także do filozofii społecznej, która przedmiotem swych raczej spekulatywnych konstatacji uczyniła zjawisko konfliktu. Po zwięzłym omówieniu genezy teorii konfliktowych, problem imperatywu konfliktu omówiony został przez pryzmat dwóch meta-teorii, integracyjnej i koercyjnej, wykluczających się wzajemnie platform teoretycznych.

Autorka stoi na stanowisku, że światem społecznym rządzi pewien imperatyw, który powoduje, że aktorzy tego świata wchodzą ze sobą w relacje konfliktowe. Jest to stanowisko tożsame z poglądem reprezentowanym przez zwolenników teorii dialektycznych czy koercyjnych, podkreślających odwieczność, przymusowość, nieuchronność i nieskończoność konfliktów. Dla Niklasa Luhmanna, podobnie jak dla klasyków teorii konfliktu: *konflikt stanowi uniwersalne zjawisko występujące wszędzie tam, gdzie komunikuje się sprzeczność, gdzie staje się ona zalążkiem tworzenia własnej struktury konfliktu. W uproszczonym sensie, konflikt polega na mówieniu „nie", którego funkcją jest utrzymanie autopojezy systemu. Występuje we wszystkich rodzajach systemów, na różnych poziomach komunikowania się: interakcyjnym, organizacyjnym i ogólnospołecznym. Ta wszechobecność konfliktu nie zmienia jego zasadniczej natury, jaką jest negatywna podwójna kontyngencja przywracająca system do życia niezależnie od jego struktur. Fakt, że komunikuje się sprzeczności w sposób uzasadniony czy w zamiarze integracji, w niczym nie zmienia tej zasadniczo*

[1] Wydział Politologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłowskiej

radykalnej, odnawiającej siły konfliktu. Wprawdzie buduje on własne struktury, ale nigdy nie opuszcza systemu, w którym się rodzi[2]. Konflikt jest więc takim zjawiskiem społecznym, które charakteryzuje się nieuchronnością[3]. Za podstawową siłę motoryczną większości konfliktów, ów imperatyw, uważa się sprzeczność tkwiącą w strukturze społecznej, także niezgodność ujawniającą się między jednostkami, potencjalnymi antagonistami w sytuacji konfliktu. Imperatyw pochodzi od łacińskiego *imperativus* i oznacza *rozkazujący*, jest to norma, która nie jest poddawana dyskusji i można ją wywnioskować z założeń teoretycznych. W tym sensie jest znaczeniowo pokrewne z takimi pojęciami jak nakaz, prawo, reguła, zasada, a nawet dyktat. Posługując się tym pojęciem należy uwzględniać, iż jest to zasada o charakterze bezwarunkowym i bezwzględnym[4]. Można odwołać się także do pojęcia *imperativum debitum*, oznaczającego nakazaną powinność, obowiązujący nakaz, obowiązek[5].

Z semantycznego punktu widzenia, pojęcie konfliktu wymaga uwzględnienia odniesień filozoficznych, tzn. przyjęcia za podstawę wartości, które są fundamentalne dla konkretnego konfliktu, ale bez ujmowania ich w kategoriach logiki dwuwartościowej, ponieważ rzadko kiedy wartości te charakteryzuje jednoznaczność, zwłaszcza w interpretacji uczestników konfliktu[6]. Innym problemem semantycznym jest określenie zakresu pojęciowego. Wieloznaczność pojęcia konflikt społeczny stwarza bariery komunikacyjne między uczestnikami, niekiedy znacznie utrudniając proces zawarcia porozumienia. Konflikt pochodzi od łacińskiego *conflictus* i dosłownie oznacza *zderzenie*. Współcześnie istnieje wiele synonimów tego pojęcia, akcentujących różne jego aspekty, tj. walka, spór, nieporozumienie, konfrontacja, rywalizacja, konkurencja, antagonizm, kolizja, dyskusja, dysonans[7]. Niedookreśloność pojęcia konfliktu społecznego stwarza też problemy badawcze, może bowiem zawęzić lub rozszerzyć pole naukowych analiz, powodując błędy wnioskowania i syntezy. W tekście posługuję się szeroką definicją konfliktu, zaproponowaną przez Ralfa Dahrendorfa: *używam terminu „konflikt" zarówno w odniesieniu do sporów, rywalizacji, dysput i napięć, jak i otwartych konfliktów sił społecznych. Wszelkie relacje między zbiorami jednostek, które wiążą się z istnieniem niemożnych do pogodzenia różnic(...) są w tym znaczeniu relacjami konfliktu społecznego*[8]. Konflikt można zaliczyć do grupy podstawowych problemów społecznych, przesądza o tym choćby uniwersalistyczny charakter tego procesu oraz strukturalizacja otaczającej rzeczywistości społecznej.

[2] Kaczmarczyk M., *Ślepa plama systemu*, Stan Rzeczy, 1(2)/2012, http://www.stanrzeczy.edu.pl

[3] Chodubski A., *Cywilizacyjna interpretacja konfliktów społeczno-politycznych,* w: Konflikty społeczno-polityczne w III Rzeczpospolitej, pod red. A. Wojtasa i M. Strzeleckiego, Warszawa 2001, s. 20.

[4] Kopaliński W., *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, www.slownik-online.pl/kopalinski

[5] Biesaga T., *Imperatyw kategoryczny*, Powszechna Encyklopedia Filozofii, http://www.ptta.pl/pef/

[6] Sztumski J., *Konflikty społeczne i negocjacje jako sposoby ich przezwyciężania,* Wyd. Wydziału Zarządzania Politechniki Częstochowskiej, Częstochowa 2000, s. 10-11.

[7] Białyszewski H., *Teoretyczne problemy sprzeczności i konfliktów społecznych*, PWN, Warszawa 1983, s.34-38.

[8] Dahrendorf R., *Klasy i konflikt* klasowy *w społeczeństwie przemysłowym*, NOMOS, Kraków 2012, s.125.

2. Konfliktowa wizja świata

Źródeł teorii konfliktu społecznego należy doszukiwać się w dorobku starożytnych filozofów, np. Heraklita z Efezu, uważanego za prekursora heglowskiej dialektyki o wyłanianiu się i syntezie przeciwieństw. Także historyków, np. Polibiusza, autora „*Dziejów rzymskich*"[9]. Aleksander Gella pisał, iż teorie konfliktowe w nowym kształcie stworzyli średniowieczny badacz mauretański Ibn Chaldun, szkocki ekonomista, myśliciel polityczny Adam Ferguson i polski socjolog Ludwik Gumplowicz[10]. Ibn Chaldun, twórca teokratyzmu, we *Wstępie* (*Prolegomena*) do wielotomowego dzieła pt. „*Księga pouczających przykładów i informacji z historii Arabów, Persów, Berberów i innych współczesnych im potężnych narodów*", opisał funkcjonowanie społeczności ludzkich, w których największe znaczenie dla ich *status quo* ma solidarność wewnętrzna, *al.-asabijja*. Ośrodkiem koncentrującym życie wspólnoty jest jednostka lub rodzina, powstaje w ten sposób wewnętrzna solidarność grupowa, która z kolei uprawomocnia do posiadania i sprawowania władzy. Gdy władza traci legitymizację, upada i zostaje zastąpiona inną, posiadająca poparcie społeczne[11]. Ibn Chaldun twierdził, że tylko wspólnoty (grupy, państwa) mają podstawy do ciągłości trwania, jeśli były zdolne wytworzyć i utrzymać odpowiednio silną *al.-asabijja*[12]. Istotne jest też utrzymanie pewnego stopnia nierówności w strukturze społecznej: *Chcąc panować i rządzić, trzeba koniecznie utrzymywać różnicę klas w narodzie*[13].

Pod wpływem ewolucjonizmu i darwinizmu społecznego rozwinęło się szereg teorii, w których dominującym był wątek walki o byt, poniżej przytoczę niektóre z nich. Thomas Malthus na początku XIX w. sformułował tezę o rywalizacji grup ludzkich w dostępie do dóbr egzystencjalnych, która powstała wskutek dysproporcji pomiędzy zbyt szybkim wzrostem liczby ludności w stosunku do powolnego wzrostu zasobów żywności. Konstatacje Malthusa uważa się za źródło ewolucjonizmu[14]. Pod wpływem Malthusa, teorię ewolucji biologicznej w 1895r. przedstawił Karol Darwin z jej główna tezą, iż przyroda ewoluuje wskutek permanentnej walki o byt i dobór naturalny. Herbert Spencer uważał natomiast, że walka o byt występuje tylko w ramach społeczeństwa, tym samym prawo konfliktu jest prawem podstawowym. Przewidywał, że dopiero wskutek rozwoju społecznego i przejścia z fazy militarnej do

[9] Graham D. W., *Heraclitus*, w: Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/entries/heraclitus/; S. Jedynak, *Bogowie, władcy i zwykli ludzie. Z historii myśli społecznej starożytnego Wschodu i Grecji*, Warszawa 1986, s.175-178.

[10] Gella A., *Ewolucjonizm a początki socjologii (L. Gumplowicz i L.F. Ward),* Polska Akademia Nauk, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków 1966, s. 47, cyt za: A. Śliz, M. Szczepański, *Konflikt społeczny i jego funkcje. Między destrukcją a kreacją*, Annales UMCS, Sectio I, Vol. XXXVI, 2, 2011, s. 7-8.

[11] Gumplowicz L., *Ibn Chaldun. Socjolog arabski XIV wieku*, Przegląd Filozoficzny, 1897/1898, z. 4, s. 53-56, w: http://gams.uni-graz.at/archive/objects/o:lge-143a/methods/sdef:TEI/get?locale=pl, 10.07.2017.

[12] Śliz A., Szczepański M., op.cit., s.8; S. Jedynak, op.cit, s.12-13.

[13] Gumplowicz L., *Ibn Chaldun*…, s. 58.

[14] MacRae D. G., *Thomas Malthuse. English economist and Demographer*, www.britannica.com/biography/Thomas-Malthus,

industrialnej, prawo to zostanie zastąpione równowagą między narodami i rasami[15]. Wybitny przedstawiciel ewolucjonizmu i darwinizmu, oficer austriacki i socjolog Gustaw Ratzenhofer twierdził, że życie jest wytworem siły pierwotnej, u podstaw której leżą uświadomione interesy jednostek, a ich realizacja odbywa się poprzez walkę w ramach społeczeństwa, dokładniej procesów społecznych. Zasadę „prasiły" zawarł w koncepcji monizmu pozytywnego[16]. W wyniku konfliktu (wojny) pomiędzy konfrontacyjnie nastawionymi grupami powstaje państwo i tylko ono jest w stanie doprowadzić do pokoju między stronami. Według Ratzenhofera konflikt jest procesem nieskończonym, to dzięki niemu społeczeństwa nie ulegają stagnacji i regresowi. Nie jest możliwe także wyeliminowanie go z życia społecznego, natomiast występują okresy pokojowych stosunków. Ta dychotomiczność i cykliczność konflikt - pokój przesądza pozytywnie o możliwościach reorganizacyjnych społeczeństw i ich rozwoju[17]. Znaczenie konfliktu i grup konfliktogennych podkreślał William G. Sumner, dokonując ważnego dla socjologii konfliktu rozróżnienia na grupy wewnętrzne i zewnętrzne oraz wyodrębnienia typu konfliktu międzygrupowego i podkreślenia problemu wewnętrznej spójności stron konfliktu[18]. Wprowadził też pojęcie antagonistycznego współdziałania, *antagonistic coöperation*[19]. Także Sumner był przekonany, że walka o byt jest warunkiem postępu, przyczynia się do eliminacji jednostek słabszych, o mniejszym potencjale siły i zasobach. Ta naturalna selekcja poprzez konflikt (walkę o byt) skutkuje postępem społeczno-ekonomicznym, stąd też postulował by nie eliminować systemu nierówności społecznych.

Prekursor naukowej socjologii, przedstawiciel socjologii konfliktu Ludwik Gumplowicz, dowodził racji dziejowego prawa rozwoju społeczeństw w konfrontacji ras i grup[20]. Priorytetowe znaczenie nadawał konfrontacji (walce, wojnie) także angielski myśliciel, autora dzieł z filozofii społecznej i politycznej Tomasz Hobbes. W „*Lewiatanie*" dowodził, iż stanem naturalnym człowieka jest stan wojny każdego z każdym, *bella omnium contra omnes*: *gdy ludzie żyją nie mając nad sobą mocy, która by ich wszystkich trzymała w strachu, to znajdują się w stanie, który zwie się wojną; i to w stanie takiej wojny, jak gdyby każdy był w stanie wojny z każdym*[21]. „Walka ras" Gumplowicza to socjologiczna teoria oparta na dwóch założeniach, po pierwsze -

[15] Weinstein D., *Herbert Spencer*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/entries/spencer/

[16] Gumplowicz L., *Gustaw Ratzenhofer*, Prawda, nr. 43, 1904, s.512, w: Archiv für die Geschichte der Soziologie in Österreich, http://agso.uni-graz.at/gumplowicz

[17] Gumplowicz L., *Istota rozwoju dziejowego ludzkości*, Przegląd Historyczny, 6/1, 1908, s.6-7, www.bazhum.muzhp.pl/media//...t6.../Przeglad_Historyczny-r1908-t6-n1-s1-12.pdf

[18] W. G. Sumner, *Folkways: A Study of Mores, Manners, Customs and Morale*, Dover Publications, Mineola, New York 2002, s.12-13, www.books.google.pl

[19] Sumner W. G., *Folkways*, op.cit., s.16-17.

[20] G. Mozetič, *Editionsbeschreibung*, Archiv für die Geschichte der Soziologie in Österreich, http://gams.uni-graz.at/archive/objects/context:lge/methods/sdef:Context/get?mode=&locale=pl, 14.7.2017.

[21] Hobbes T., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, PWN, Warszawa 1954, s.109-110.

wzajemna nienawiść jest wrodzoną cechą ludzką, po drugie - zgodnie z poligenetyczną teorią pochodzenia ludzkości, poszczególne plemiona ludzkie ewoluowały niezależnie od siebie. Pomiędzy rasami, w sensie narodów i grup etnicznych, dochodziło do konfliktów i walk, zastąpionych niewolnictwem i panowaniem klasowym pod wpływem rozwoju ekonomicznego. Zdaniem Gumplowicza konflikt plemienny występował w postaci konfliktu klasowego (klasą nadrzędną byli potomkowie najeźdźców, zdobywców) i konfliktu między państwami, którego naturalną tendencją jest ekspansja terytorialna, powodująca w konsekwencji konflikty z innymi państwami. Uważał, że podbój był zasadniczym aktem w historii powstawania państw: *gwałt i podbój są koniecznymi warunkami wszelkiego rozwoju społecznego; stoją one na początku długiego szeregu przeobrażeń społecznych*[22]. Natomiast konflikt międzygrupowy uznawał za główny czynnik rozwoju społecznego przy założeniu zróżnicowania grup, ich ekspansywności, chęci dominacji oraz wewnętrznej spójności[23]. Genezy konfliktów należy doszukiwać się w naturze ludzkiej i konkurencyjnych potrzebach, celach, interesach grup, których konfrontacje Gumplowicz uważał za najistotniejsze: *„Wszystkie formy walk, które staczają grupy ludzkie, a więc zarówno krwawe jak i bezkrwawe, są naturalnymi czynnikami postępu"*[24]. W przeciwieństwie do Marksa, twierdził, że nie jest możliwe zlikwidowanie sprzeczności, ponieważ w strukturach społecznych jest genetycznie zakodowana dychotomia, tym samym odwieczny jest podział na stosunki dominacji i podporządkowania.

3. Współczesne koncepcje konfliktu

Na przełomie XIX i XX wieku powstały istotne z punktu widzenia dorobku empirycznego i teoretycznego prace z dziedziny teorii konfliktu i teorii konfliktowych[25], głównie jako efekt darwinizmu społecznego, marksizmu, funkcjonalizmu oraz pogranicza socjologii i nauk politycznych. W latach 30. badania społeczne, zwłaszcza w USA, koncentrowały się wokół mikrostruktur, w związku z czym prace nad konfliktami, czy szerzej stosunkami i procesami społecznymi w skali makrostrukturalnej, ograniczono. Dopiero pod wpływem sytuacji polityczno-społecznej w latach 50. nastąpił powrót do badań nad konfliktami społecznymi, zmianie uległa też orientacji teoretyczna w kierunku zainteresowania dorobkiem marksizmu i jak twierdzi J. Mucha: *Zainteresowanie konfliktem społecznym przestało być uważane za sprzeczne*

[22] Gumplowicz L., *System socyologii*, Spółka Nakładowa, Warszawa 1887, w: http://socrel.edu.pl/?menu=gmpl_ss0, 6.7.2017.
[23] Ibidem.
[24] Gella A., op.cit., s. 85, 106.
[25] Mucha J. wyraźnie zaznacza, że należy odróżnić od siebie teorie konfliktu i teorie konfliktowe. W przypadku teorii konfliktu wyjaśniane jest realnie występujące zjawisko społeczne jakim jest konflikt, a teorie budowane są na podstawie obserwacji przejawów konfliktu. Natomiast, teorie konfliktowe wyjaśniają różne zjawiska społeczne odwołując się do konfliktogenności przy założeniu, iż życie społeczne ma charakter dynamiczny, a dynamika ta posiada konfliktowy charakter, Wywiad z Januszem Muchą, http://uranos.cto.us.edu.pl/~wroblewp/wywiad_mucha.html

z całokształtem „kultury zachodniej”[26]. Fakt ten miał istotne znaczenie, ponieważ prace badawcze tamtego okresu wzbogaciły dorobek teoriopoznawczy, zwłaszcza, że, jak twierdziła Jessie Bernard, do końca lat czterdziestych poziom analizy teoretycznej pozostał na takim poziomie, na jakim zostawił go George Simmel[27]. Niemały wpływ na tą zmianę miało opublikowanie pracy Roberta Mertona *Social Theory and Social Structure*[28], także artykułów J. Bernard *Where Is the Modern Sociology of Conflict*[29] czy *Parties and Issues in Conflict*[30] oraz zbiorowej monografii *The Nature of Conflict*[31].

Najważniejszym jednak było ukazanie się, niezależnie od siebie, prac Lewisa A. Cosera w USA i Ralfa Dahrendorfa w Niemczech. W roku 1956 opublikowany został polemiczny w stosunku do prac Simmla esej Cosera pt. *The Functions of Social Conflict*[32], w którym zawarł on ogólną konstatację o bezsprzecznie istniejących wewnętrznie skonfliktowanych grupach, zakładając jednocześnie, iż konflikty są funkcjonalne dla systemów społecznych oraz procesu ich zmian oraz tekst *Social Conflict and the Theory of Social Change*, w którym stwierdził: *Conflict, though apparently dysfunctional for highly rationalized systems, om actually ome important latent functional consequences*[33]. Natomiast Ralf Dahrendorf, początkowo w artykule *Klassenstruktur und Klassenkonflikt in der entwickelten Industriegesellschaft*[34], następnie w książce *Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft*[35] oraz *Der moderne soziale Konflikt. Essay zur Politik der Freiheit*[36] przedstawił własny punkt widzenia na sytuację konfliktu w industrialnym społeczeństwie i krytycznie odniósł się do koncepcji marksowskiej, niemniej, bazując na niej stworzył oryginalną teorię konfliktu.

---

[26] Mucha J., *Konflikt i społeczeństwo: z problematyki konfliktu społecznego we współczesnych teoriach zachodnich*, PWN, Warszawa 1978, s.67.

[27] (…) *to leave the scientific study of conflict where Simmel left it*, Bernard J., *Where Is the Modern Sociology of Conflict*, American Journal of Sociology, Vol.56, Nr. 1, s.11, www.jstor.org.

[28] Merton R. K., *Social Theory and Social Structure*, Free Press, New York 1949.

[29] Bernard J., *Where Is the Modern…,* op.cit.

[30] Bernard J., *Parties and Issues In Conflict*, Journal of Conflict Resolution, Vol. 1, Issue 2, 1957.

[31] Bernard J., T. H. Pearl, R. Aron, R. C. Angell, *The Nature of Conflict. Studies on the sociological aspects of international tensions*, UNESCO 1957; J. Mucha, *Konflikt i społeczeństwo*…, s.67 i n.

[32] Coser L., *The Functions of Social Conflict*, The Free Press, New York 1956. Polskie wydanie tej książki: Coser L., *Funkcje konfliktu społecznego*, NOMOS, Kraków 2009.

[33] Coser L. A., *Social Conflict and the Theory of Social Change*, The British Journal of Sociology, 1957, vol. VIII, nr 3, s. 200, www.jstor.org.

[34] Dahrendorf R., *Klassenstruktur und Klassenkonflikt in der entwickelten Industriegesellschaft*, Die neue Gesellschaft, 2, 1955.

[35] Dahrendorf R., *Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft*, Stuttgart 1957. Polskie wydanie: R. Dahrendorf, *Klasy i konflikt klasowy w społeczeństwie przemysłowym*, NOMOS, Kraków 2012.

[36] Dahrendorf R., *Der moderne soziale Konflikt. Essay zur Politik der Freiheit*, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1992. Wydanie w j. polskim: R. Dahrendorf, *Nowoczesny konflikt społeczny. Esej o polityce wolności,* Czytelnik, Warszawa 1993.

Ponadto, od 1957 r. zaczęło ukazywać się czasopismo naukowe poświęcone problematyce konfliktu „The Journal of Conflict Resolution”[37], wydawane przez Centre for Research on Conflict Resolution uniwersytetu stanu Michigan w Ann Arbor, instytucji utworzonej w celu prowadzenia badań nad konfliktami społecznymi[38].

Na kształt współczesnych teorii konfliktu wpłynęło dialektyczne postrzeganie rzeczywistości społecznej. W literaturze przedmiotu występuje pogląd, że teoria konfliktu społecznego jest jedną z pierwszych orientacji teoretycznych, za prekursora której J. H. Turner podaje Karola Marksa, a jego krytykami, przyczyniającymi się jednocześnie do rozwoju tej teorii, byli Max Weber i Georg Simmel. Twierdzenia Marksa były w ówczesnym czasie inspiracją dla środowiska naukowego na stworzenie uniwersalnej teorii konfliktu, także wykorzystywane do polemik ze zwolennikami funkcjonalizmu, poddawanego wtedy ostrej krytyce. Źródła dialektyki marksowskiej znajdują się w filozofii Georga W. F. Hegla, z tym, że idealizm został zastąpiony wartościami materialistycznymi. Heglowska dialektyka pana i niewolnika (*Herrschaft und Knechtschaft*) jest jednym z najważniejszych założeń filozoficznego systemu, opisanego w „*Fenomenologii Ducha*”, akcentującego problem samoświadomości i samowiedzy. I sprowadza do konfliktu, może nawet walki o hegemonię w świecie, nadając jej sens gry o sumie zerowej, w której jest tylko jeden zwycięzca[39].

Marks uważał, po pierwsze, nierówności w rozdziale dóbr prowadzą do wewnętrznego konfliktu interesów, po drugie, po uzyskaniu świadomości niesprawiedliwego podziału dóbr, grupa upośledzona ekonomicznie formułuje własne interesy i dąży do ich redystrybucji, a następnie delegitymizacji systemu, po trzecie, powstają uwarunkowania sprzyjające uzyskaniu świadomości rzeczywistego konfliktu interesów[40]. Marks analizował społeczeństwa antagonistyczne i stworzył ich model biegunowy. Zasadnicze znaczenie nadawał walce klas, u genezy której leżała strukturalna sprzeczność interesów, a rozwiązanie Marks widział tylko w rewolucji klasowej. Warunkiem było jednak uzyskanie świadomości klasowej poprzez krystalizacje i instytucjonalizację interesów oraz osiągnięcie statusu grupy w sensie socjologicznym. Dopiero wówczas byłoby możliwe dokonanie rewolucji przez masy pracujące, przejście przez okres przejściowy tzw. dyktaturę proletariatu i osiągnięcie ostatniego ze stadiów rozwoju społecznego, komunizmu. Marksowska teoria jest w pełni teorią dialektyczną, a walka klasowa (konflikt społeczny) posiada elementarne znaczenia dla zrozumienia tego dziejowego procesu[41].

[37] Czasopismo ukazywało się w latach 1950-2013, wydanych zostało 57 woluminów.
[38] Mucha J., *Konflikt i społeczeństwo*…, s. 67.
[39] Zob. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia Ducha*, PWN, Warszawa 1963, s. 221-228; Mucha J., *Konflikt i społeczeństwo…*, s. 45.
[40] Turner J. H., *Struktura teorii socjologicznej*. *Wydanie nowe,* PWN, Warszawa 2000, s. 177-178.
[41] J. Mucha, Konflikt i społeczeństwo…, s.47-49.

Abstrahując od ideologicznego wydźwięku, za szczególnie istotny w rozwoju teorii uznaje się dorobek Marksa z tezą leżąca u jej podstaw, mianowicie trwałej i naturalnej sprzeczności, występującej pomiędzy dwoma antagonistycznymi makrostrukturami społecznymi (klasą dominującą i podporządkowaną), a dotyczącej posiadania i podziału zasobów (środków produkcji). Fakt ten skutkuje powstaniem strukturalnej sprzeczności interesów, która z kolei prowadzi do konfliktu klasowego z mocna podbudową o charakterze genetycznym, endogennym. Tak długo nie jest możliwy on do wyeliminowania, jak długo w świadomości głównych aktorów konfliktu utrzymywać się będzie przeświadczenie o wykluczających się wzajemnie interesach. Marks widział zasadniczy sposób na rozwiązanie tego konfliktu, rewolucję klasową, ale pod pewnymi warunkami. Dychotomicznie ukształtowany system może zostać zdelegitymizowany tylko wówczas, gdy w świadomości klasy podporządkowanej powstanie wskutek krystalizacji interesów ideologia kwestionująca dotychczasowe zasady podziału zasobów, dóbr i wartości. Kolejnym warunkiem jest mobilność klasy upośledzonej i jej gotowość do rozpoczęcia konfliktu. Intensywność konfliktu uzależniona będzie m.in. od stopnia poczucia upośledzenia względem grupy uprzywilejowanej[42]. Według Marksa konflikt był nieuniknioną właściwością systemów społecznych, wpisany w teorię linearnego rozwoju społecznego.

Ustalenia Marksa zostały poddane krytycznej analizie przez Maxa Webera, przede wszystkim teza o rewolucyjnym charakterze zmiany wskutek konfliktu. Weber kwestionował też akcentowanie jedynie ekonomicznych podstaw konfliktu, w zamian podniósł problem pojawienia się „charyzmatycznych przywódców", zdolnych do mobilizacji mas i zmian społecznych. W obszernym dziele „*Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*" najwięcej miejsca konfliktowi poświęcił w rozdziale III, w którym opisał typy panowania. Za główną przyczynę konfliktu Weber uznaje wycofanie legitymizacji panującym, na ogół wąskiej elicie, która zogniskowała wokół i dla siebie władzę, dobrobyt i prestiż. Mechanizm pojawienia się konfliktu jest bardzo podobny jak u Marksa, krystalizuje się świadomość nierówności i pozbawienia dostępu do dóbr, zasobów i wartości, a inspiratorami tego procesu są właśnie owi charyzmatyczni przywódcy. Wokół nich powstają organizacje zdolne do przeciwstawienia się i obalenia istniejącego porządku społecznego. W przeciwieństwie zaś do Marksa, dostrzegał więcej konfiguracji niż tylko polaryzację na dwie antagonistyczne grupy. Za kryteria przyjął dystrybucję władzy, bogactwa i prestiżu oraz stopień, w jakim posiadający jeden z zasobów potrafią kontrolować inne zasoby. Ponadto, nie uważał, że posiadanie, dostęp czy podział zasobów są *constans*, zakładał zmienność, nielinearność i nieciągłość w dysponowaniu nimi[43].

[42] Zob. Marks K., Engels F., *Manifest komunistyczny* (1848r.), www.filozofia.uw.edu.pl/skfm/publikacje/marks-engels01.pdf

[43] Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej,* PWN, Warszawa 2002, s. 158-185; Turner J. H., op.cit., s.180-182.

Tożsama z poglądami Marksa i Webera była teza Georga Simmla o wszechobecności konfliktu. Simmel sformułował nową koncepcję społeczeństwa opartą na „*Wechselwirkung"*, tj. działaniach i wzajemnych oddziaływaniach: *Für „Wechselwirkungen" spricht nach Simmel der logische Grund, dass damit gegen alle atomistischen, individualistischen oder substantialistischen Grundlegungen der Aspekt der Relationalität betont wird*[44]. Fundamentem interakcji w obu znaczeniach jest konflikt w sensie jednej z podstawowych zasad organizujących społeczeństwo. W słynnym eseju udowadniał, że znaczenie konfliktu nie podlega kwestionowaniu: *conflict (Kampf) has in principle never been disputed*[45], z racji faktu, iż jest to naturalny proces społeczny, który przyczynia się do integracji grupy i wzmacniania jej normatywnej tożsamości, tezę tą rozwinie w późniejszym czasie Lewis A. Coser. Simmel uważał, że konflikty przyczyniają się do solidarności, integracji i systematycznej zmiany i w tym celu badał konflikty o mniejszej intensywności i gwałtowności[46]. Konflikt postrzegał jako zmienną niosącą pozytywne skutki dla systemu, sprzyjającą jego egzystencji, zwłaszcza w sytuacji, gdy w systemie istnieje silna zależność funkcjonalna. Tym samym teorię konfliktu Simmla należy umieścić w nurcie wyjaśniającym, kiedy konflikt przyczynia się do ujednolicania i spójności. Odmiennie niż Marks oceniał wpływ uświadomienia sobie interesów przez grupę, twierdząc że jej wyższy stopień stabilizuje konflikt i minimalizuje ryzyko konfrontacyjnego rozwiązania sporu, przekierowując dążenia grupy z walki na cele i efektywne działania. Pogląd ten wydaje się być słuszny, zwłaszcza w przypadku konfliktu o wartości ekonomiczne, w trakcie którego dążenia uczestników (robotników najemnych) do wszczęcia konfliktu ustępują miejsca dążeniom ku negocjacjom. Ponadto, występowanie częstych, niezbyt gwałtownych konfliktów w systemie o licznych powiązaniach funkcjonalnych prowadzi do instytucjonalizacji konfliktu poprzez jego normatywną regulację[47]. Podejście Simmla do problemu konfliktu społecznego zostało skrytykowane między innymi przez Dahrendorfa.

Sięgając do fundamentów współczesnych teorii konfliktu należy podkreślić znaczenie dorobku funkcjonalistów. Orientacja ta sprowadza się do stwierdzenia, że najważniejszymi atrybutami życia społecznego są *consensus* i *equilibrium* o dynamicznej naturze. Pojawiający się w systemie społecznym konflikt nie jest zjawiskiem pożądanym, dlatego też aktywizuje się w systemach określone mechanizmy, które pozwalają na eliminację tego zjawiska. Konflikty są naturalnymi destruktorami, są też

[44] Schützeichel R., *Georg Simmel: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, w: Senge K., Schützeichel R., Hauptwerke der Emotionssoziologie, Springer Fachmedien Wiesbaden 2013, s. 312.

[45] Simmel G., *Conflict. The Web of Group-Affiliations*, The Free Pres, New York 1955, s.13, www.books.google.pl

[46] W jego opinii konflikty nie muszą być gwałtowne, ponieważ nie zawsze powodują zmiany systemowe. Ten parametr konfliktu wzrasta, gdy dochodzi do silnego pobudzenia emocjonalnego uczestników konfliktu, J.H. Turner, op.cit., s. 185.

[47] Turner J. H., op.cit., s. 184-185

wtórne w stosunku do innych zjawisk, zwłaszcza sprzeczności społecznych, a w związku z tym siły te zaburzają homeostazę systemu, a aby system mógł sprawnie funkcjonować powinien znajdować się w stanie *constans.* Czołowy przedstawiciel tego kierunku, Talcott Parsons, wykorzystując do analizy konfliktu model integracji doszedł do wniosku, że konflikty można porównać do społecznej choroby, którą należy jak najszybciej uleczyć[48]. Parsons podkreślał też: „*wzmocnienie zdolności adaptacyjnej*", która staje się istotną cechą systemu doświadczającego zmiany, bez względu na to, czy jest to proces, którego celem jest zmiana czy podtrzymanie systemu. Wstępnym etapem tego procesu jest różnicowanie, wymuszające wzbudzenie procesów adaptacyjnych, inaczej usprawniających, naprawczych, prowadzących do integracji, a finalnie powstania lepszego pod względem jakości systemu[49].

Od połowy XX wieku możemy mówić o zarysowaniu się nowego spojrzenia na konflikt, jego istotę i społeczne funkcje. Decydującym było ukazanie się, niezależnie od siebie, wyników prac badawczych, w Niemczech Ralfa Dahrendorfa, zwolennika dialektycznej koncepcji konfliktu i w USA Lewisa A. Cosera, spadkobiercy szkoły chicagowskiej[50]. Jak twierdzi J. Mucha, prace tych autorów miały pionierski charakter i stanowią nadal punkt odniesienia w badaniach nad konfliktami społecznymi, ich znaczenie jest więc fundamentalne dla socjologii konfliktu[51].

3.1. Funkcjonalna teoria konfliktu Lewisa A. Cosera

Coser scalił dwie perspektywy postrzegania rzeczywistości społecznej, niszczycielską siłę konfliktu i zdolność systemu do trwania w nienaruszonym stanie, dając tym samym podstawy do funkcjonalnej koncepcji konfliktu. Jest to jedna z teorii integracyjnych. Zyskała ona ogromną popularność i jako teoria średniego zasięgu stała się naukowo przydatna do opisu i analizy zjawisk z dziedziny socjologii polityki, zwłaszcza analizowania sił destabilizujących system, powodujących w nim zmiany, lecz także umożliwiających powrót do stanu równowagi. Teorię tą omówię nieco szerzej, ze względu na jej wartość poznawczą, a także fakt, iż w środowisku naukowym wywołała szereg polemik[52].

Przyczyny konfliktu Coser dostrzegał w prawomocności rozdziału dóbr. Im bardziej upośledzeni społecznie członkowie systemu kwestionują prawomocność istniejącego rozdziału zasobów, tym bardziej prawdopodobne, że zainicjują oni konflikt. Dodatkowym warunkiem jest wzrost czynnika emocjonalnego, w im większym stopniu deprywacje ulegają przekształceniu z obiektywnych w relatywne,

[48] Mucha J., *Konflikt i społeczeństwo…*, s.64.
[49] Parsons T., *Społeczeństwo: spojrzenie ewolucyjne i porównawcze*, w: Współczesne teorie socjologiczne, t. I, red. Jasińska-Kania A., Nijakowski L.M., Szacki J., Ziółkowski M., Scholar, Warszawa 2006, s. 383-384, cyt. s. 383.
[50] Zob. s.7.
[51] Mucha J., *Konflikt i społeczeństwo*…, s.67-68.
[52] Mucha J., Wprowadzenie do twórczości Lewisa A. Cosera, w: L. A. Coser, Funkcje konfliktu…, s. X-XI.

tym bardziej prawdopodobne, że jednostki upośledzone społecznie doprowadzą do konfliktu[53].

W związku z tym dla Cosera najważniejszymi częściami składowymi systemu są grupy społeczne oraz jednostki znajdujące się w sytuacjach konfliktowych, przy czym grupie przypisywał on zdecydowanie większą wagę. Jednostka zyskiwała na znaczeniu i stawała się kategorią analityczną, ale tylko wtedy, gdy jej stosunki z grupą były konfliktowe, albo co najmniej wrogie[54]. Mimo, iż Coser zakładał dychotomiczność konfliktu, nie wykluczył tzw. „antagonistycznego współdziałania"[55], stanu, w którym dwaj uczestnicy konfliktu o odmiennych interesach zawierają sojusz przeciwko stronie trzeciej. Jest to sytuacja opisywana w literaturze politologicznej jako *Inimicus, hostis noster est* (wróg mojego wroga jest moim przyjacielem).

Coser dokonał też typologizacji konfliktu i wyróżnił jego dwa typy, konflikt rzeczywisty i nierzeczywisty. Konflikt rzeczywisty jest realnym konfliktem interesów, wartości czy celów, a biorący w nim udział uczestnicy prowadzą racjonalną walkę, przy czym klasycznie rozumiana walka może zostać zastąpiona przez inne sposoby rozstrzygania konfliktów, takie jak mediacja, arbitraż czy negocjacje Natomiast w przypadku konfliktu nierzeczywistego ważny jest sam konflikt, proces ten jest celem samym w sobie, a przedmiot konfliktu (jeśli w ogóle istnieje) ma znaczenie drugorzędne[56]. Interesujący poznawczo jest podział systemów na sztywne (zamknięte) i elastyczne (otwarte), za kryterium do ich wyodrębnienia Coser przyjął właściwości systemu do ujawniania wrogości i sprzeczności interesów. W strukturach sztywnych blokowane są naturalne kanały ich ujawniania, w zamian wykorzystuje się instytucję „kozła ofiarnego", która służy rozładowywaniu narastających napięć społecznych[57]. Natomiast cechą specyficzną systemów elastycznych jest pojawianie się konfliktów jako jednego ze sposobów rozwiązania sprzeczności. W takich systemach występują zinstytucjonalizowane sposoby przejawiania się konfliktów, jednocześnie są one mechanizmem równoważącym siły w systemie i tym samym pozytywnie wpływają na jego stabilność. Oznacza to, że system skonfliktowany wewnętrznie wcale nie znajduje się w gorszej kondycyjnie sytuacji, aniżeli ten, w którym konflikty są rzadkie lub nie ma ich wcale. Znajomość specyfiki rzeczywistości społecznej nakazywałby sądzić, że

[53] Coser L., *Funkcje konfliktu*…, s.28-29.
[54] Ibidem, s. 55.
[55] Pojęcie zaczerpnięte od Sumnera W., patrz przypis 18.
[56] Coser L., *Funkcje konfliktu*…, s. 38-43.
[57] Instytucja ta pozwala na odwrócenie uwagi od rzeczywistego konfliktu i skierowanie społecznych frustracji, niezadowolenia czy roszczeń na podmiot, który nie jest stroną w konflikcie, ale ma na tyle mały potencjał siły, iż łatwo wskazać go jako przyczynę powstałego niezadowolenia, uznać za winnego złej sytuacji i pokonać. Taktyka ta nie likwiduje sprzeczności, tym bardziej nie rozwiązuje problemu, jest jedynie sposobem na odsunięcie konfliktu w czasie czy zamaskowaniem rzeczywistości. W dłuższej perspektywie czasowej nierozwiązane sprzeczności mogą spiętrzać się i być zagrożeniem dla stabilności systemu, Coser L., Funkcje konfliktu…, s. 35-36, 42-43.

brak konfliktów jest cechą nienaturalną[58]. Opisując te systemy, Coser odwoływał się też do specyfiki stosunków między członkami grupy. Twierdził, że im większa jest bliskość emocjonalna i większe zaangażowanie osobowości jednostki w życie grupy, tym większa jest tendencja do ukrywania wrogości, tym samym system staje się mniej elastyczny. Odwrotnie wygląda zależność zaangażowanie emocjonalne a wrażliwość na życie grupy. Członkom zależy na trwaniu grupy, w związku z czym naruszenie norm grupowych jest skrywane i gwałtownie tłumione, podobnie jak napięcia, a następnie dochodzi do konfrontacji. Jest to moment zagrożenia stabilności i trwałości grupy[59].

Cosera interesował też problem spójności społeczeństwa, nie tylko solidarności grupowej. Uważał, że jest ona zależna od ilości konfliktów występujących w systemie społecznym. Ważny był przy tym problem nakładania się i przecinania konfliktów. W systemie można przeprowadzić wiele linii podziałów pod warunkiem, że społeczeństwo to jest zróżnicowane pod wieloma względami, charakteryzuje je złożona struktura społeczna, jest uwarstwione, posiada zróżnicowane interesy, cele i wartości, cechuje je odmienność pod względem ekonomicznym, politycznym, kulturowym, narodowościowym itp. Ta różnorodność prowadzi co prawda do konfliktogenności, ale dzięki niej konflikty są niezależne od siebie i nie zagrażają rozbiciu systemu. Gdy mamy do czynienia z sytuacją odwrotną, wówczas może ona spowodować powstanie podziału społecznego polaryzującego społeczeństwo i zagrażającego rozpadem systemu[60].

3.2. Koercyjna teoria konfliktu Ralfa Dahrendorfa.

Ralfa Dahrendorfa uważa się za kontynuatora Marksa, w obu teoriach konfliktu faktycznie nietrudno nie dopatrzeć się analogii. Niemniej prace Dahrendorfa są polemiczne w stosunku do dorobku Marksa: *w znacznym stopniu debatą z Marksem i śmiało korzysta z jego wielu idei*[61]. Dahrendorf posługuje się co prawda pojęciem klasy, z tym że posiada ona zupełnie inne znaczenie, bliższe weberowskiemu imperatywnie skoordynowanemu zrzeszeniu (*Herrschaftsverband)*[62], sam proponuje posługiwać się tym pojęciem w sensie „grupy konfliktowej"[63]. Ponadto, konflikt wynika ze sprzeczności występujących pomiędzy podmiotami, będącymi w relacji podrzędności-nadrzędności. Ze względu na charakter głównego stosunku społecznego występującego w imperatywnie skoordynowanych zrzeszeniach tworzyć je mogą tylko dwie grupy o przeciwstawnych celach[64].

[58] Mucha J., *Konflikt i społeczeństwo*…, s. 116.
[59] Coser L., *Funkcje konfliktu*…, s. 53-55.
[60] Ibidem, s. 58-59.
[61] Mucha J., K. Müller, *Ralfa Dahrendorfa konfliktowa wizja społeczeństwa. Konteksty teoretyczne, założenia filozoficzne i zagadnienie aktualności współczesnego klasyka*, w: R. Dahrendorf, Klasy i konflikt…, s. XV.
[62] Dahrendorf, *Klasy i konflikt*…, s. 151.
[63] Ibidem, s.179- R. 182.
[64] Ibidem, s. 156.

W odróżnieniu od funkcjonalizmu, Dahrendorf proponuje za kryterium organizujące jednostki systemu w całość uznać nie wartości, lecz władzę. Odwołując się do Webera, Dahrendorf pisał, że: „*o ile władza jest tylko faktyczną relacją, o tyle zwierzchnictwo jest prawomocnym stosunkiem dominacji i podporządkowania*”[65]. W imperatywnie skoordynowanych zrzeszeniach, instytucjach o zdefiniowanych granicach, składzie i określonych stosunkach pomiędzy częściami składowymi problem władzy jest szczególnie istotny i przez niego akcentowany. Władza jest atrybutem jednej z dwóch antagonistycznych grup tworzących związek i główną determinantą konfliktu. W związkach tych występuje grupa dominująca i grupa podporządkowana, nazywane przez Dahrendorfa właśnie klasami[66].

Jak wspomniano, klasa występuje w teorii Dahrendorfa w innym niż marksowskie znaczeniu, autor wiąże jej usytuowania z posiadanymi celami (interesami), jest kategorią analityczną. Klasy są zatem grupami interesu zrodzonymi przez pewne warunki strukturalne i wywołującymi takie zmiany[67]. Każda jednostka może przynależeć do jednej lub drugiej klasy w ramach imperatywnie skoordynowanego zrzeszenia, a to oznacza, iż społeczeństwa ze swej natury są społeczeństwami klasowymi. Klasa społeczna w sensie grupy interesu, którą można wyodrębnić na podstawie kryterium posiadania władzy jest jedną z podstawowych kategorii tego modelu. Dahrendorf nie uzależniał ważności interesu od faktu uświadomienia go czy zinternalizowania, zaznaczał natomiast odmienność interesów ukrytych i jawnych (świadomych celów)[68]. Istotna w teorii Dahrendorfa jest „grupa interesu”, pojęcie zdecydowanie szersze od grupy konfliktowej. W odróżnieniu od „quasi-grup” posiadają one uświadomione interesy i są grupami wtórnymi, genetycznie związanymi z szeregiem pozycji społecznych, niekoniecznie zaś z pozycjami struktury władzy[69]. Imperatywnie skoordynowane zrzeszenia w modelu Dahrendorfa konstruują się w oparciu o walkę o władzę i dzięki istnieniu konfliktu o nią cechują się trwałością. Władza pełni więc funkcję dwojakiego rodzaju, z jednej strony – prowadzi do konfliktu i destabilizuje system, ale z drugiej - przyczynia się do trwałości i spójności systemu[70].

Zasadnicze znaczenie Dahrendorf nadał systemowi aksjologicznemu, na który składają się takie wartości jak: strukturalizacja społeczeństwa na podstawie kryterium władzy, fakt występowania klas społecznych bez względu na ich jakościowy i ilościowy skład oraz aprobata dla istnienia otwartych konfliktów, których brak powodowałby sztuczną statyczność i nienaturalność oraz zagrażałby podstawowym zasadom demokratycznym. Nie tylko możliwość ujawniania się konfliktów jest ważna, lecz także fakt ich nakładania się. Jednostka może należeć do różnych klas spo-

[65] Ibidem, s. 150.
[66] Ibidem, s. 151.
[67] Ibidem, s. 65-66.
[68] Ibidem, s.161.
[69] Ibidem, s.162-164.
[70] Dahrendorf odwoływał się do definicji władzy zaproponowanej przez Webera M..

łecznych i zajmować w nich różne pozycje. Podobnie jak Coser, był zdania, że nakładanie się konfliktów potęguje ryzyko wystąpienia konfliktu, a ich przecinanie sprzyja spójności społeczeństwa, ryzyko destrukcji układu społecznego jest bowiem wtedy bardzo małe[71].

Dahrendorf wyodrębnił szereg konfliktów, które powstały przy zastosowaniu dwóch kryteriów, z jednej strony są to podmioty konfliktogenne (role społeczne, grupy społeczne, organizacje, społeczeństwa, bloki państw), z drugiej – stosunki między nimi (równości, nadrzędności-podrzędności, całości-części). Powstała rozbudowana typologia, w której autor wyodrębnił 15 klas konfliktów i pogrupował je w 6 typach, tj. konfliktach ról, konkurencji, walki klasowej, mniejszości i zachowań dewiacyjnych, walki o udział proporcjonalny, stosunków międzynarodowych[72].

Dahrendorf twierdził, że nierealny jest postulat zakończenia konfliktu, inaczej – konflikty nie kończą się, możliwa jest jedynie ich regulacja i rozwiązywanie poszczególnych problemów konfliktowych[73]. Procesualność konfliktu jest ponadto wartością, ponieważ dzięki temu rzeczywistość społeczna nie ulega stagnacji czy regresowi: *Wszystko, co wiąże się z kreatywnością, innowacją i rozwojem w życiu jednostki oraz grupy i społeczeństwa, do których należy, jest w znacznym stopniu wynikiem działania konfliktów(...) ten fundamentalny fakt usprawiedliwia sąd wartościujący, według którego konflikt jest zasadniczo czymś „dobrym" i „pożądanym"*[74]. Pół wieku od wydania „*Klassen und Klassenkonflikt*…" tego poglądu nie zmienił: *Nie należy zamazywać konfliktów, gdyż są one naturalnym elementem relacji pomiędzy państwami demokratycznymi*[75]. W eseju „*Nowoczesny konflikt społeczny*…", podtrzymuje tezę o sprawczej roli konfliktu i jego potencjale postępu[76].

Zasadnicza różnica pomiędzy integracyjnymi a koercyjnymi teoriami konfliktu dotyczy statyki i dynamiki społecznej, dążenia do stabilizacji lub poddawanie się ciągłej zmienności. W obu teoriach przyjmuje się założenie wszechobecności konfliktów, z tą różnicą, że w teorii integracyjnej podmioty skonfliktowane dążą do równowagi i zakończenia konfliktu, a w teoriach koercyjnych przyjmuje się, iż konflikty są nieskończone. Wynika stąd kolejne założenie, funkcjonalności i dysfunkcjonalności konfliktów. Teorie koercyjne, teorie dialektyczne powstały w zasadzie jako krytyka funkcjonalizmu, zasadniczo negując jedną z właściwości systemów społecznych, mianowicie dążenie do homeostazy. Zwolennicy dynamicznego modelu społeczeństwa *a priori* przyjmują założenie o nieuchronności konfliktów jako nieodłącznego zjawiska towarzyszącego zmienności społecznej.

---

[71] Dahrendorf R., Klasy i konflikt…, s.191-193.

[72] Dahrendorf R., *Gesellschaft und Freiheit. Zur soziologischen Analyse der Gegenwart*, R. Piper & Co Verlag H., München 1961, s. 203-207, cyt. za: Mucha J., *Konflikt i społeczeństwo*…, s. 96; zob. też: Białyszewski, op.cit., s. 42-44, tabela s.43.

[73] R. Dahrendorf, *Klasy i konflikt*…, s.198.

[74] Ibidem, s. 185.

[75] Porębski L., Krzyżowski Ł., *Ralfa Dahrendorfa potyczki ze współczesnością,* w: Dahrendorf R., Klasy i konflikt…, s. XLV.

[76] Dahrendorf R., *Nowoczesny konflikt*…, s.12.

4. Podsumowanie

Prezentacja ważniejszych teorii konfliktu pozwala na wyodrębnienie pewnych ich cech wspólnych. Miejscem ujawniania się konfliktów są mikro- i makrostruktury społeczne, ponieważ zawsze rozgrywają się one między jednostkami ludzkimi, elementarnymi jednostkami tychże struktur. Do głównych przyczyn konfliktów zaliczyć można stan niedostatku, deficytu pewnych dóbr, zasobów czy wartości, doświadczanych przez jednostki/grupy/organizacje społeczne. Występuje przy tym prosta zależność, że im bardziej dane dobro jest pożądane, zasób ograniczony czy wartość zagrożona, tym większe będzie ryzyko eskalacji konfliktu. Oznacza to, że konflikt wynika z niezgodności międzyludzkich i(lub) sprzeczności społecznych. U podstaw konfliktów leży zatem cel, interes, dążenie czy potrzeba, które w konfrontacji z celami, interesami, dążeniami, potrzebami innych prowadzą wprost do sytuacji konfliktogennych. Za imperatyw konfliktu uznać należy różnice czy rozbieżności międzyludzkie, posiadające różnorodny zakres przedmiotowy i przejawiające się w różnych formach. Siła oddziaływania tego imperatywu jest wprost proporcjonalna do znaczenia, jakie aktorzy konfliktu nadają przedmiotowi sporu. Do typów konfliktów najsilniej angażujących strony zalicza się konflikty o wartości moralne, egzystencjalne i dotyczące tożsamości[77].

Pomimo wieloletnich badań nad konfliktami nadal pozostaje on zjawiskiem niedookreślonym pod względem semantycznym. Ponadto, współcześnie postrzega się konflikt przede wszystkim z dwóch perspektyw, dynamicznej i stabilnej, to odziedziczone po dialektyce marksowskiej i funkcjonalistach stanowisko, pokutuje wciąż wśród współczesnych badaczy, jaskrawo widoczne jest w teorii Cosera i Dahrendorfa. Począwszy od pierwszych deskrypcji konfliktu z czasów starożytnych i średniowiecza, aż do współczesności, przyjmowano logikę konfliktu opartą na założeniu korzyści jednostronnych, gry o sumie zerowej, w której „zwycięzca bierze wszystko". Konflikt jest także wynikiem oddziaływań kulturowych i jak podkreśla William L. Ury, społeczeństwa zostały wyedukowane w kierunku kultury korzyści jednostronnych[78]. Zanikły klasy społeczne, dekompozycji uległa cała struktura klasowa, a marksowskie widzenie konfliktu straciło na adekwatności. Od czasu napisania przez Dahrendorfa *Klassen und Klassenkonflikt…* świat społeczny uległ dynamicznym przeobrażeniom, o tym pisał sam autor w eseju *Nowoczesny konflikt społeczny*... Jego teoria jest mimo to nadal uniwersalna, ponieważ klasa to konfliktowa grupa interesu, z tym zastrzeżeniem, że obecnie występuje trend odchodzenia od logiki korzyści jednostronnych w kierunku wielostronnych zysków, co jest bardziej adekwatne w społeczeństwie wiedzy. Dychotomia podkreślana w teorii Dahrendorfa jest tym samym podważana przez wyniki badań empirycznych nad konfliktami[79].

[77] Coleman P.T., *Konflikt trudno rozwiązywalny*, w: Rozwiązywanie konfliktów. Teoria i praktyka, pod red. Deutscha M. i Colemana P.T., Wyd. UJ, Kraków 2005, s.427.
[78] Zob. Ury W. L., *Dochodząc do zgody. Przekształcanie konfliktów w domu, w pracy i na świecie*, Biblioteka Moderatora, Taszów 2006.
[79] Ibidem, passim.

Literatura

Bernard J., *Parties and Issues In Conflict*, Journal of Conflict Resolution, Vol. 1, Issue 2, 1957.

Bernard J., Pearl T. H., Aron R., Angell R. C., *The Nature of Conflict. Studies on the sociological aspects of international tensions*, UNESCO 1957, www.books.google.pl

Białyszewski H., *Teoretyczne problemy sprzeczności i konfliktów społecznych*, PWN, Warszawa 1983.

Biesaga T., *Imperatyw kategoryczny*, Powszechna Encyklopedia Filozofii, http://www.ptta.pl/pef/

Chodubski A., *Cywilizacyjna interpretacja konfliktów społeczno-politycznych*, w: Konflikty społeczno-polityczne w III Rzeczpospolitej, pod red. A. Wojtasa i M. Strzeleckiego, Warszawa 2001.

Coleman P.T., *Konflikt trudno rozwiązywalny*, w: Rozwiązywanie konfliktów. Teoria i praktyka, pod red. M. Deutscha i P.T. Colemana, Wyd. UJ, Kraków 2005.

Coser L. A., *Funkcje konfliktu społecznego*, NOMOS, Kraków 2009.

Dahrendorf R., *Der moderne soziale Konflikt. Essay zur Politik der Freiheit*, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1992.

Gella A., *Ewolucjonizm a początki socjologii (L. Gumplowicz i L.F. Ward),* Polska Akademia Nauk, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków 1966.

Gesellschaft und Freiheit. Zur soziologischen Analyse der Gegenwart, R. Piper & Co Verlag, München 1961.

Graham D. W., *Heraclitus*, w: Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/entries/heraclitus/;

Gumplowicz L., *Gustaw Ratzenhofer*, Prawda, nr. 43, 1904, Archiv für die Geschichte der Soziologie in Österreich, http://agso.uni-graz.at/gumplowicz

Hegel G. W. F., *Fenomenologia Ducha*, PWN, Warszawa 1963.

Hobbes T., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, PWN, Warszawa 1954.

Ibn Chaldun. Socjolog arabski XIV wieku, Przegląd Filozoficzny, 1897/1898, z. 4, http://gams.uni-graz.at/archive/objects/o:lge-143a/methods/sdef:TEI/get?locale=pl.

Istota rozwoju dziejowego ludzkości, Przegląd Historyczny, 6/1, 1908, www.bazhum.muzhp.pl/media//...t6.../Przeglad_Historyczny-r1908-t6-n1-s1-12.pdf

Jedynak S., *Bogowie, władcy i zwykli ludzie. Z historii myśli społecznej starożytnego Wschodu i Grecji*, Warszawa 1986.

Kaczmarczyk M., *Ślepa plama systemu*, Stan Rzeczy, 1(2)/2012, http://www.stanrzeczy.edu.pl

Klassenstruktur und Klassenkonflikt in der entwickelten Industriegesellschaft, Die neue Gesellschaft, 2, 1955.

Klasy i konflikt klasowy w społeczeństwie przemysłowym, NOMOS, Kraków 2012.

Kopaliński W., *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, www.slownik-online.pl/kopalinski

MacRae D. G., *Thomas Malthuse. English economist and Demographer*, www.britannica.com/biography/Thomas-Malthus,

Marks K., Engels F., *Manifest komunistyczny (1848r..)*, www.filozofia.uw.edu.pl/skfm/publikacje/marks-engels01.pdf

Merton R. K., *Social Theory and Social Structure*, Free Press, New York 1949.

Mozetič G., *Editionsbeschreibung*, Archiv für die Geschichte der Soziologie in Österreich, http://gams.uni-graz.at/archive/objects/context:lge/methods/sdef:Context/get?mode=&locale=pl

Mucha J., *Konflikt i społeczeństwo: z problematyki konfliktu społecznego we współczesnych teoriach zachodnich*, PWN, Warszawa 1978.

Mucha J., Müller K., *Ralfa Dahrendorfa konfliktowa wizja społeczeństwa. Konteksty teoretyczne, założenia filozoficzne i zagadnienie aktualności współczesnego klasyka*, w: R. Dahrendorf, *Klasy i konflikt klasowy w społeczeństwie przemysłowym*, NOMOS, Kraków 2012.

Nowoczesny konflikt społeczny. Esej o polityce wolności, Czytelnik, Warszawa 1993.

Parsons T., *Społeczeństwo: spojrzenie ewolucyjne i porównawcze*, w: Współczesne teorie socjologiczne, t. I, red. A. Jasińska-Kania, L.M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski, Scholar, Warszawa 2006.

Porębski L., Krzyżowski Ł., *Ralfa Dahrendorfa potyczki ze współczesnością,* w: Klasy i konflikt klasowy w społeczeństwie przemysłowym, NOMOS, Kraków 2012.

Schützeichel R., *Georg Simmel: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, w: K. Senge, R. Schützeichel, Hauptwerke der Emotionssoziologie, Springer Fachmedien Wiesbaden 2013.

Simmel G., *Conflict. The Web of Group-Affiliations*, The Free Pres, New York 1955, www.books.google.pl

Śliz A., Szczepański M., *Konflikt społeczny i jego funkcje. Między destrukcją a kreacją*, Annales UMCS, Sectio I, Vol. XXXVI, 2, 2011.

Social Conflict and the Theory of Social Change, The British Journal of Sociology, 1957, vol. VIII, nr 3, www.jstor.org.

Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft, Stuttgart 1957.

Sumner W. G., *Folkways: A Study of Mores, Manners, Customs and Morale*, Dover Publications, Mineola, New York 2002, www.books.google.pl

System socyologii, Spółka Nakładowa, Warszawa 1887, http://socrel.edu.pl/?menu=gmpl_ss0.

Sztumski J., *Konflikty społeczne i negocjacje jako sposoby ich przezwyciężania,* Wyd. Wydziału Zarządzania Politechniki Częstochowskiej, Częstochowa 2000.

The Functions of Social Conflict, The Free Press, New York 1956.

Turner J. H., *Struktura teorii socjologicznej*. *Wydanie nowe*, PWN, Warszawa 2000.

Ury W. L., *Dochodząc do zgody. Przekształcanie konfliktów w domu, w pracy i na świecie*, Biblioteka Moderatora, Taszów 2006.

Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej,* PWN, Warszawa 2002.

Weinstein D., *Herbert Spencer,* Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/entries/spencer/

Where Is the Modern Sociology of Conflict, American Journal of Sociology, Vol.56, Nr. 1, www.jstor.org.

Wprowadzenie do twórczości Lewisa A. Cosera, w: L. A. Coser, Funkcje konfliktu społecznego, NOMOS, Kraków 2009.

Wywiad z J. Muchą, http://uranos.cto.us.edu.pl/~wroblewp/wywiad_mucha.html

Imperatyw konfliktu

Streszczenie

Prezentowany tekst jest systematycznym i krytycznym przedstawieniem podstawowych zagadnień związanych z poznaniem istoty konfliktu, ujętych w syntetycznej i zwięzłej formie. Stawiane cele badawcze koncentrują się wokół przedstawienia istniejących teorii z zakresu nauk humanistycznych prowadzących do w miarę prawdziwego i obiektywnego rozpoznania istoty konfliktu społecznego, począwszy od średniowiecznej, arabskiej filozofii Ibn Chalduna, poprzez teorie Georga Simmla, Maxa Webera, Karola Marksa, Lewisa Cosera, Ralfa Dahrendorfa, a na współczesnym dorobku z dziedziny nauk społecznych kończąc, np. wynikach prac badawczych Williama L. Ury"ego. Kryteriami wyznaczającymi analizę konfliktu społecznego były przestrzenie, w których dochodzi do zdarzeń o charakterze konfliktogennym, takich jak przestrzeń idei, aktora, rzeczy czy czasu, przenikających i stymulujących się wzajemnie.

Słowa kluczowe: konflikt społeczny, imperatyw, teoria koercyjna, teoria integracyjna

Dawid Krupa[1]

Przemoc ideologiczna jako źródło władzy

Zasadniczym obszarem teoretycznym dla rozważań w pierwszej części niniejszego artykułu są prace francuskiego myśliciela Michela Foucaulta, który w swoich dociekaniach stara się opisać, poprzez analizę dotyczącą dyskursów historycznych, kształtowanie się relacji wiedzy i władzy jako czynników organizujących przestrzeń społeczną. Ze względu na ważkość zagadnień poruszanych przez Foucaulta, konieczne jest uściślenie samej przestrzeni teoretycznej i metodologicznej w jakiej porusza się autor *Nadzorować i karać.* Najogólniejszym polem badawczym jest dla niego historia idei, którą organizują dwie zasadnicze dla jego myśli subdyscypliny: archeologia oraz genealogia. Nie są one jednak przez niego rozumiane w swoim klasycznym znaczeniu. Otóż cytując za Lemertem i Gillanem, badaczami jego myśli: „Genealogia albo archeologia to nauka historyczna, której przedmiot stanowią zarówno problemy polityczne i epistemologiczne (…), lub też problemy wiedzy i władzy”[2]. W związku z powyższym stwierdzić można, iż nie istnieje według Foucaulta rozdział pomiędzy naukami historycznymi a politycznymi, co więcej, nie istnieje także podział na praktykę oraz na teorię. Analizując więc historię władzy, analizujemy także historię wiedzy, obie te dziedziny stapiają się tutaj w jedno. W tym kontekście należy dodać, że jakikolwiek dyskurs, czyli „(…) regularność w obrębie przedmiotów, wypowiedzi, pojęć i wyborów tematycznych”[3], roszczący sobie pretensje do ujmowania prawdy (a więc chyba każda wiedza) jest zgoła synonimem władzy[4]. Błędem byłoby jednak rozumienie w tym kontekście prawdy jako autotelicznego celu, o którym pisali greccy filozofowie[5]. Prawda pełni tutaj rolę instrumentalną służącą danej wspólnocie do walki z innymi wspólnotami: „Jeżeli stosunek sił wyzwala prawdę, prawda z kolei wyłoni się tylko o tyle, i tylko o tyle się jej poszukuje, o ile będzie mogła stać się faktyczną bronią w stosunku sił”[6]. W tym też kontekście użyte w tytule pojęcie „ideologia” należy rozumieć jako wszelką wiedzę, której zasadniczą cechą jest to, iż służy ona danej wspólnocie do walki z innymi o władzę. Z powyższego wynika implikacja, iż każdy

[1]dawidkr@hotmail.com, Instytut Filozofii, Wydział Socjologiczno-Historyczny, Uniwersytet Rzeszowski
[2] Lemert Ch. C., Gillan G., *Michel Foucault: teoria społeczna i transgresja*, przeł. Leszczyński D., Warszawa 1999, s. 89.
[3] Kowalska M., *Dialektyka poza dialektyką: od Bataille'a do Derridy*, Warszawa 2000, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009 s. 283.
[4] Zob. Tamże, s. 270.
[5] „(…) związek prawdy z pokojem, tą środkową, medialną pozycją, która jak pokazał Jean-Pierre Vernant, była, przynajmniej od pewnego momentu konstytutywna dla myśli greckiej, zostaje tu rozerwany” (M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w College de France, 1976*, przeł. Kowalska M., Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 60).
[6] Tamże.

rodzaj wiedzy należy postrzegać jako potencjalne narzędzie przemocy skierowanej w stosunku do innych.

Foucault zarysowuje ów proces skupiając się na nowoczesnych technikach przemocy ideologicznej. Początek tego procesu przynosi ze sobą już siedemnasty wiek, który zapoczątkował nowy rodzaj dyskursu znajdujący swoje oparcie zarówno po stronie teorii jak i praktyki. Od strony tej pierwszej można wyróżnić dyskurs narodu/państwa (np. dyskurs Sieyèsa), który pozwolił na praktyczną realizację technik dyscyplinujących pozwalających na usprawnienie funkcjonowania państwa za pomocą aparatu władzy, czyli instytucji. Od tego momentu dyskurs ten stanie się paradygmatem pozwalającym uzasadnić sprawiedliwość rozwoju systemu technik dyscyplinujących a także normalizujących. Te ostatnie staną się z czasem narzędziem służącym rewitalizacji sił tkwiących w państwie. Proces ten usunął w cień fakt dominacji i wojny, obecny jeszcze w okresie rozwoju teorii walki klas. Jak dowodzi Foucault, ten rodzaj nowoczesnego dyskursu nie usunął jednak całkowicie przemocy władzy, usunął jednak jej jawność, czego wyrazem jest długa lista samych technik dyscyplinujących, które od XVIII wieku stały się czymś na tyle powszechnym, iż praktycznie niezauważalnym w swoim panoptycznym spojrzeniu. Wiek rozumu zapoczątkowany przez Oświecenie staje się więc zarazem pochodem skrytych technik pozwalających różnicować przestrzeń społeczną na poziomie samych instytucji, wykorzystując wiedzę normalizującą jako matrycę, która stanowić będzie o przydatności jednostki, czyli jej jakości.

Od strony teoretycznej przykładem transformacji jaka miała miejsce jest tekst[7] Emmanuela-Josepha Sieyèsa, jednego z inicjatorów Rewolucji. Konkretyzując, odchodzi on w swojej pracy od narodu rozumianego jako jeden z wielu, jako ten, który znajduje się w ciągłej walce z innymi. Sieyès stwierdza, iż warunkiem istnienia narodu są dwa elementy konieczne. Pierwszym z nich jest prawo i instancja ustawodawcza, drugim zaś praca i funkcje[8]. Znaczy to, iż element formalno-prawny musi posiadać swoje ufundowanie w substancjalnych warunkach narodu, czyli w tym, co Sieyès „nazywa *pracami*, to znaczy, po pierwsze, o rolnictwo, po drugie, o rzemiosło i przemysł, po trzecie, o handel, po czwarte, o sztuki wyzwolone. Ale poza tymi *pracami* potrzebne jest coś, co nazywa *funkcjami*: to wojsko, wymiar sprawiedliwości, Kościół i administracja. *Prace* i *funkcje*; prawdopodobnie powiedzielibyśmy raczej *funkcje* i *aparaty*, aby oznaczyć te dwa zespoły historycznych rekwizytów narodu"[9]. Sieyès pisząc o tych substancjalnych desygnatach narodu miał tutaj na myśli trzeci stan, który nie posiadał swojej prawnej reprezentacji, ponieważ system ustawodawczy był wyrazem woli arystokracji. Stąd też roszczenia tej kategorii, która wbrew temu, że

[7] Sieyès E.J., *Qu'est-ce que le tiers état ?*, 1789, (fr.), tłum.: [w:] Sobańska-Bondaruk M., Lenard S.B., *Wiek XVI-XVII w źródłach*, Warszawa 1997, s. 484.
[8] Zob. Foucault M., *Trzeba bronić społeczeństwa…*, s. 217-218.
[9] Tamże, s. 218-219.

stanowiła element istotowy narodu, zapewniając jego funkcjonowanie, była pozbawiona uniwersalnych praw tworzonych w ich interesie.

Odbiegając od samej treści tegoż dyskursu, należy zwrócić szczególną uwagę na jego formę, ponieważ stanowi ona przejaw nowego dyskursu narodowo/państwowego. Otóż w tej nowej, pozbawionej wojny i przemocy walce widzi się tych, którzy posiedli praktyczną wiedzę i którzy tak naprawdę stanowią o sile samego narodu. Co więcej, kategoria ta tworzy nie skutek funkcjonowania państwa, ale substancjalny warunek jego istnienia. Z tego względu domaga się ona praw, które powinny realizować właśnie ich interesy. W tej formie buntu, nie ma jednak mowy o odwołaniu się do historii, o potrzebie uznania szczególnego statusu jakiejś wspólnoty ze względu na powstałą w przeszłości niesprawiedliwość dziejową, której skutkiem było pozbawienie jej władzy. Odejście od przeszłości jest tutaj wkroczeniem na teren teraźniejszości, by wydobyć z narodu scalającą moc państwa, które od tego momentu stanie się areną walki cywilnej, praktycznie pozbawionej walki z użyciem przemocy fizycznej. Jak twierdzi Foucault, sama walka toczyć się będzie od teraz „poprzez ekonomię i w stronę ekonomii, poprzez instytucje, produkcję i administrację”[10]. Odtąd też, szczególnie uprawniony zostaje ten typ polityki i praktycznych działań w przestrzeni społecznej, które oparte będą na wiedzy pozwalającej maksymalizować siłę państwa poprzez maksymalizację jego cech istotowych, czyli wspominanych funkcji administracyjnych.

Ten typ sprawowania władzy za pomocą substancjalnych dla narodu funkcji administracyjnych nie znajduje swojej prostej genealogii. Jednak, jak twierdzi Foucault, wśród opisywanych technik można odnaleźć wspólne metody, które znajdują się najwcześniej w praktykach kolegiów. Jednak niezależnie od formy, ich przedmiotem jest zawsze ciało. Ciało było oczywiście już wcześniej obiektem, na którego nakierowana była uwaga władzy jak i myślicieli, czego przykładem jest „Wielka Księga o Człowieku-Maszynie, [która] była pisana w dwu rejestrach – anatomiczno-metafizycznym, którego pierwsze stronice nakreślił Kartezjusz, a następnie lekarze i filozofowie, i w techno-politycznym, na który złożyła się całość regulaminów wojskowych, szkolnych, szpitalnych oraz praktyczne i przemyślane metody kontrolowania i korygowania ciał”[11]. Niemniej jednak w XVIII wieku metody służące kontroli stały się elementem powszechnej dominacji wiedzo-władzy nad ciałem. Jak dowodzi Foucault, w ramach nowej „politycznej anatomii szczegółu” pojawiają się wcześniej nieobecne, a jeśli obecne to nie w takim stopniu, metody u*ja*rzmiania. Stały się nimi obróbka detaliczna, ekonomia skuteczności, i kontrola. Elementy te, mające na celu usprawnić działanie ciała ludzkiego, w ramach dyskursu narodowo/państwowego, skupiły się na, po pierwsze, zrozumieniu zasad funkcjonowania ciał na poziomie gestu, po drugie, na skuteczności ruchów i ich harmonii i po trzecie, na nieustannym przymusie dotyczącym przebiegu czynności, parcelacji czasu, przestrzeni oraz gestów. Efektem tegoż procesu stał się człowiek, a lepiej byłoby określić go jako ciało, które

[10] Tamże, s. 224.
[11] Tenże, *Nadzorować i karać…*, s. 132.

jest pożyteczne, gdyż nie czyni tylko tego, co chce od niego władza, ale przede wszystkim, czyni to w taki sposób w jaki został do tego wyuczony – zgodnie z określoną szybkością i wydajnością. Tworzy to układ ścisłej podległości, którego cechą szczególną jest niejawność. Owa niejawność wynika stąd, iż jednostka w efekcie końcowym „tresury" staje się tożsama z wyuczonymi technikami, gubiąc świadomość zewnętrzności procesów u*j*arzmiania jakie się na niej dokonały[12].

Po krótce warto wskazać w jaki sposób, praktycznie, realizują się opisywane dyscypliny ujarzmiania i blokowania, które niejako produkują podmioty społeczne.

Pierwsza z nich, czyli repartycja polega na lokowaniu ciał w przestrzeni. Dokonuje się ona poprzez[13]:

- Dekomponowanie całości ciała społecznego np. w koszarach, manufakturach, fabrykach. Proces ten służy usprawnieniu pracy w ramach organizacji,
- Parcelację ciał, która realizuje się poprzez wyznaczanie każdemu z osobna miejsca w przestrzeni (np. przestrzeni produkcyjnej),
- Rozmieszczanie funkcjonalne, czyli organizowanie przestrzeni w taki sposób, by każde działanie miało swoje określone miejsce,
- Podział ze względu na rangę, czyli hierarchizacja jednostek ze względu na określoną normę[14].

Druga z dyscyplin skupiona jest na kontroli aktywności zarówno na poziomie mechaniki działania jak i czasu. Polega ona na[15]:

- Kontroli zajęć, czyli ustalaniu ich rytmu, określaniu przedmiotu działań oraz wprowadzaniu jednostki w cykl powtórzeń,
- Temporalnym powtarzaniu aktu, polegającym na przyzwyczajaniu jednostki do czynności mających na celu wprowadzenie ich w nawyk,
- Jednoczeniu ciała i gestu, czyli wykorzystaniu ciała w celu stworzenia jak najlepszego powiązania go z wydajnością i szybkością,
- Tworzeniu jedności ciała i przedmiotu pozwalającym w jak najlepszym stopniu wykorzystać narzędzia pracy,
- Racjonalizacji czasu negującej lenistwo, a przede wszystkim, pozwalającej podnieść próg wydajności i szybkości każdej czynności.

[12] Zob. Tamże, s. 132-133.
[13] Zob. Tamże, s. 137-144.
[14] Proces hierarchizacji – zdaniem Foucaulta zapoczątkowany w kolegiach jezuickich – stanie się w szybkim czasie techniką normalizującą, określającą wartość jednostki w ramach systemu. Wzrost jej znaczenia zapoczątkuje szerszy proces, który przeniesiony w realia technik działania instytucji pozwoli ocenić przydatność jednostki ze względu na kryterium jakim jest określony rodzaj wiedzy. Przykładem takiej formy jest na przykład psychiatria, która przejęła po części kompetencje sądownicze pozwalając określić stopień zdemoralizowania i możliwości resocjalizacji skazanego
[15] Zob. Tamże, s. 144-151.

Trzecią z opisywanych dyscyplin jest wymieniona przez Foucaulta organizacja genez, czyli technika panowania nad czasem, ciałem i siłą, których efektem jest zysk i pożytek. Wymienić tutaj należy[16]:

- Rozdział czasu na określone etapy, np. czas nauki praktyki i czas nauki teorii,
- Analityczny układ czynności, od najprostszych do najtrudniejszych,
- Testowanie nabytych zdolności za pomocą egzaminów,
- Różnicowanie czynności nauczania ze względu na poziom zaawansowania jednostek.

Ostatnią z technik jest kompozycja sił, która stała się ostateczną formą dekomponowania sił mającą na celu wytworzyć harmonię elementów maksymalizującą zysk. Jej wyrazem jest[17]:

- Możliwość kompozycji i dekompozycji ciał pozwalająca stworzyć z sumy ciał sprawnie działającą maszynę,
- Dopasowanie czasu jednostek umożliwiające sprawne wykorzystanie całości,
- Upraszczanie procesu zarządzania wyrażające się w przejrzystej hierarchii i komunikacji na poziomie sygnałów, czyi najzwięźlejszych przekazów.

Widać teraz wyraźniej dwojakie znaczenie terminu dyscyplina, które służy oznaczeniu technik analitycznych, które służą dekompozycji całości społecznych i poznaniu ich wewnętrznej struktury. Objawia się jednak tutaj także drugie znaczenie dyscypliny jako wiedzy, która służy ujarzmianiu całości społeczeństwa, czyli jego „tresurze". Innymi słowy, uprawomocniona wiedza to taka, która służy analizie społeczeństwa, ale to także taka wiedza, która usprawnia jego działanie[18].

Bourdieu ujmuje widzenie społeczeństwa w podobny do Foucaulta sposób. Występują pomiędzy nimi ścisłe powiązania, jeżeli chodzi o postrzeganie samego porządku społecznego. Niech posłuży tutaj za przykład teoria szkolnictwa jako narzędzia przemocy symbolicznej.

Dla państwa, według Bourdieu, podstawowym narzędziem zapewniającym panowanie w porządku symbolicznym jest szkoła. Szkoła dyscyplinuje i normalizuje jednostki (nawiązując do adekwatnych terminów Foucaulta). Jej siła tkwi w jej zwodniczo-pozytywnym charakterze. Bourdieu przeciwstawia się mitowi szkoły jako oświeceniowemu wynalazkowi, który służy powszechnej edukacji mającej niwelować różnice pomiędzy uczniami pochodzącymi z różnych środowisk. Podkreśla on szczególnie treść szkolnego programu, który z gruntu nie jest, tak jakby chciano, obiektywny, ale polityczny – za wiedzą, programami nauczania – co wspólne dla koncepcji autora *Dystynkcji* i Foucaulta – znajduje się zawsze władza. Instytucje

[16] Zob. Tamże, s. 151-157.
[17] Zob. Tamże, s. 158-163.
[18] W kontekście pokrewnych technik sprawowania *biowładzy* warto zapoznać się z następującymi publikacjami Foucaulta: Tenże., *Historia seksualności*, przeł. Banasiak B., Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1995; Tenże, *Bezpieczeństwo, terytorium populacja*. *Wykłady w College de France 1977-1978*, przeł. Herer M., Wydawnictwo PWN, Warszawa 2014.

edukacyjne pełnią rolę arbitra, który ocenia nieświadomie kapitał symboliczny (habitus), który nie jest tożsamy z wiedzą nabytą w szkole. Kapitałem tym jest na przykład: zdolność przyswajania wiedzy, sposób myślenia o świecie (np. zdolność do abstrakcyjnego myślenia), opanowanie języka mówionego i pisanego, akcent, ton i natężenie głosu, mimika, poprawność językowa, styl wypowiedzi, cielesne przejawy zdenerwowania i maniery – są to kryteria na podstawie których szkoła, poprzez nauczycieli, promuje jednych a karze drugich[19]. Ogólnie rzecz ujmując, to, co szkoła poddaje pod ocenę to nie tylko zestaw umiejętności, których wypis znajduje się w regulaminach i kodeksach – dzieci w szkole szeregowane są także ze względu na swój habitus, który wynieśli z domu, ze środowiska rówieśników wraz z którymi się wychowywali itd. Nie mniej, to właśnie zinternalizowane dyspozycje są tym, co wyróżnia dzieci pochodzące z klas wyższych od tych znajdujących się na drugim końcu piramidy społecznej. Te niedostrzegalne na pozór różnice, czego dowodzi Bourdieu w swojej pracy pt. *Reprodukcja*, mają jednak kolosalne znaczenie dla przyszłości jednych i drugich. Ich zdolności są selekcjonowane przez system edukacji, nagradzają posiadających prawomocny habitus – podnosząc ich już tak uprzywilejowaną pozycję – i karcą tych, którzy z zasady skazani są na porażkę. W konsekwencji, dzieci pochodzące z klas wyższych realizują swoją drogę ku wielkim karierom, zaś ich rówieśnicy z klas niższych sami decydują się na zakończenie edukacji i podjęcie zajęć, które są adekwatne dla ich rodzinnego habitusu. Zjawisko to w sposób anonimowy służy jednak klasie uprzywilejowanych zapewniając społeczny *status quo*, cementując aktualny porządek dominacji.

Bourdieu znosi w konsekwencji rozumienie szkoły jako narzędzia wyrównywania szans, znoszenia nierówności społecznych. Za to nadaje jej funkcje podstawową jaką jest reprodukowanie porządku społecznego. Stwierdza on wprost, że szkolnictwo – jego współczesna forma – jest efektem działalności „arystokracji wykształconych", która usankcjonowała także porządek państwowy: „arystokracja państwowa, we Francji, (…) jest ciałem, które stworzyło się, tworząc państwo, które musiało stworzyć państwo, by stworzyć siebie jako posiadacza legitymizowanego monopolu na władzę państwa"[20]. Wydaje się więc, że Bourdieu, podobnie do Foucaulta, za źródło nowoczesnego porządku społecznego uznaje zmiany, które nastąpiły w okolicach osiemnastego wieku, gdzie wraz z upadkiem porządku monarchicznego powstał nowy typ władzy – normalizującej i optymalizującej działanie społeczeństwa.

[19] Zob. Bourdieu P., Passeron J.C., *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, przeł. Neyman E., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 208-209. Warto również w tym kontekście zapoznać się z pracami Basila Bernsteina, który stworzył koncepcję językowych kodów kulturowych. Jego zdaniem są one różne dla określonych klas społecznych i wobec siebie nieadekwatne i nieprzekładalne, co stanowi kryterium dominacji jednej klasy społecznej nad drugą. (Zob. B. Bernstein, *Odtwarzanie kultury*, przeł. Z. Bokszański, Piotrowski A., Wydawnictwo Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1990.)

[20] Bourdieu P., *Rozum praktyczny. O teorii działania*, przeł. Stryjczyk J., Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 43.

W konsekwencji zarówno Bourdieu jak Foucault aktualny układ stosunków społecznych postrzegają jako wypadkową sytuacji miejsca i czasu, aktualnego stanu sił, gdzie doniosłe znaczenie ma władza usankcjonowana przez określony rodzaj wiedzy. U Foucaulta wiedzą tą są praktyki dyscyplinujące i normalizujące w dziedzinach szkolnictwa, instytucji koszarowych, szpitalnych itd., natomiast dla Bourdieu czynnikiem porządkującym jest przede wszystkim system szkolny. Szkoła dla jednego i drugiego stanowi przede wszystkim narzędzie dominacji. Jednak dla Bourdieu władza nie jest jak dla Foucaulta anonimowa w tym samym sensie. O ile dla autora *Dystynkcji* jest ona wyrazem nieświadomych pragnień klasy wyższej, o tyle dla autora *Historii seksualności* jest ona anonimowa, ponieważ nie znajduje się za nią żadna konkretna kategoria społeczna – władza po upadku porządku monarchicznego stała się według niego czystą formą służącą optymalizacji działania społeczeństwa. Ponadto Bourdieu dostrzega, że porządek władzy nie jest niezależny od struktur pól wewnątrz państwa, które nieustannie mogą jej zagrozić i dokonać rewolucji. Same pola okazują się być obszarem ciągłej walki i dominacji jednych nad drugimi, gdzie w ramach podpól znajdują się określone frakcje różnicujące wewnętrznie przestrzeń. W ich ramach istotowe znaczenie mają zarówno struktury obiektywne jak i subiektywne (habitus), co odróżnia widzenie przedmiotu badań od Foucaulta, dla którego podstawowe znaczenie mają od XVIII wieku instytucje znajdujące się jak gdyby poza obszarem kontroli konkretnych ludzi[21].

W związku z powyższym pojawia się pytanie o praktyczne wnioski jakie można wyprowadzić z powyższych rozważań. Przede wszystkim koncepcji Foucaulta i Bourdieu nie jest łatwo analizować bez wiedzy na temat kontekstu ich użycia, jako narzędzia krytyki opresyjnego społeczeństwa zwalczającego różnego rodzaju mniejszości, czy to etniczne, rasowe czy też seksualne. Jednak w świetle wyżej przedstawionych koncepcji należy wyrazić przekonanie, iż nic bardziej błędnego nie może się pojawić w trakcie analiz pola społecznego jak wniosek, iż ideologia mniejszości jest mniej opresyjna niż ideologia jaką posługuje się tzw. „większość". Będąc konsekwentnym należy stwierdzić, iż wolności jednostki równie dobrze może zagrażać totalitarna władza jak i tyrania mniejszości, która przejmując instytucje władzy ideologicznej, tj. szkoły, uczelnie, środki masowego przekazu – wszystko to, o czym pisali Foucault i Bourdieu – dokonuje marszu przez instytucje tworząc ideał człowieka zgodne z ich światopoglądem. Praktyczna nauka wynikająca z rozważań tych dwóch francuskich myślicieli uczyć powinna nade wszystko ostrożności w kierowaniu się tym, co aktualnie jest zgodne z panującym porządkiem ideologicznym czy też poprawnością polityczną, gdyż właśnie w tych obszarach może znajdować się ośrodek walki o władzę, której siłą jest właśnie anonimowość i neutralność.

[21] Nie zmienia to jednak faktu, że współczesny porządek władzy jest dla Foucaulta wynikiem rozwoju idei (walki o władzę) a nie przejawem obiektywnych praw historii, przyrody itp.

Literatura

Bernstein B., *Odtwarzanie kultury*, przeł. Z. Bokszański, Piotrowski A., Wydawnictwo Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1990.

Bourdieu P, *Rozum praktyczny. O teorii działania*, przeł. Stryjczyk J., Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.

Bourdieu P., Passeron J.C., *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, przeł. Neyman E., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.

Foucault M., *Bezpieczeństwo, terytorium populacja. Wykłady w College de France 1977-1978,* przeł. Herer M., Wydawnictwo PWN, Warszawa 2014.

Foucault M., *Historia seksualności*, przeł. Banasiak B., Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1995.

Foucault M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. Komendant T., Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.

Foucault M., *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w College de France, 1976*, przeł. Kowalska M., Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.

Kowalska M., *Dialektyka poza dialektyką: od Bataille"a do Derridy*, Warszawa 2000.

Lemert Ch. C., Gillan G., *Michel Foucault: teoria społeczna i transgresja*, przeł. Leszczyński D., Warszawa 1999.

Sobańska-Bondaruk M., Lenard S.B., *Wiek XVI-XVII w źródłach*, Warszawa 1997.

Przemoc ideologiczna jako źródło władzy

Streszczenie
W artykule zostały poddany analizie formułowane przez Michela Foucaulta i Pierre"a Bourdieu koncepcje teoretyczne opisujące system organizacji porządku społecznego. Dla obydwu myślicieli wspólne jest to, iż postrzegają oni ów system jako układ ukrytych mechanizmów przemocy ideologicznej, które jest na pozór niedostrzegalny lub też sprytnie kamuflowany przez dominujący porządek władzy i wiedzy jako mechanizmów dominacji, które realizowane są za pomocą technik dyscyplinujących i normalizujących. Druga część artykułu, odnoszącą się do koncepcji Pierre"a Bourdieu stanowi dopełnienie poglądów Foucaulta. W tym zakresie przedstawione zostały podstawowe kategorie wprowadzające do socjologii Bourdieu, mechanizmy dominacji klas wyższych nad niższymi za pomocą przemocy symbolicznej oraz analiza państwa jako monopolisty na rynku kapitałów. Podsumowaniem powyższych rozważań jest próba zarysowania wniosków, które umożliwią odczytanie myśli Foucaulta i Bourdieu w kontekście niebezpieczeństw, które wynikają z ideologicznego zawłaszczenia przestrzeni symbolicznej.
Kluczowe słowa: przemoc, ideologia, władza

Indeks Autorów:

Binek M. 125

Bogucki K. 21

Gzyra D. 135

Jaszczewski T. 46

Kopeć A. 173

Krupa D. 218

Litwin-Lewandowska D. 200

Molina J. 100

Musioł A. 160

Nowicki P. 75

Pałasiński P. 187

Pilarz Ł. B. 59

Polakowski F. 150

Sołtys A. 34

Winiarska P. 7