

**Filozofia i kognitywistyka –  
przeгляд wybranych zagadnień**



# **Filozofia i kognitywistyka – przegląd wybranych zagadnień**

Redakcja:  
Magdalena Śliwa  
Ewelina Chodźko

Lublin 2020

**Wydawnictwo Naukowe TYGIEL składa serdeczne podziękowania dla zespołu  
Recenzentów za zaangażowanie w dokonane recenzje oraz merytoryczne wskazówki  
dla Autorów.**

**Recenzentami niniejszej monografii byli:**

prof. dr hab. Joanna Górnicka-Kalinowska

dr hab. Piotr Bylica, prof. UZ

dr hab. Anna Kawalec, prof. KUL

dr hab. Katarzyna Markiewicz, prof. WSEi

dr hab. Ewa Baum

dr hab. Anna Pastuszka

dr Małgorzata Bogaczyk-Vormayr

dr Sebastian Gadomski

dr Dorota Tymura

Wszystkie opublikowane rozdziały otrzymały pozytywne recenzje.

Skład i łamanie:

Magdalena Śliwa

Projekt okładki:

Marcin Szklarczyk

Korekta:

Ewelina Chodźko

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

ISBN 978-83-66489-05-9

Wydawca:

Wydawnictwo Naukowe TYGIEL sp. z o.o. ul. Głowackiego 35/341, 20-060 Lublin

[www.wydawnictwo-tygiel.pl](http://www.wydawnictwo-tygiel.pl)

## Spis treści:

Michał Bizoń <i>Starożytna etyka a filozofia moralna</i> .....	7
Ryszard Paradowski, Wiera Paradowska <i>Co pozostało z Platona? O statusie, strukturze i funkcji idei Dobra. O definiowaniu Dobra</i> .....	21
Rafał Niezgoda <i>Emil Meyerson, czyli trud bycia sobą na obcej ziemi. Potrójny portret filozofa jako człowieka, uczonego i przyjaciela w oparciu o jego francuską korespondencję</i> .....	34
Janusz Romanowicz <i>Redukcja transcendentna w fenomenologii Edmunda Husserla</i> .....	47
Łukasz Kołodziejczyk <i>Koncepcja osobowego charakteru przyczyny wszechświata wynikająca z argumentu kosmologicznego kalam – przyczynek do dyskusji</i> .....	54
Andrzej Sołtys <i>Problem realizmu osoby w jej substancjalnych koncepcjach</i> .....	63
Paweł Robert Surowiec <i>Chrześcijański transhumanizm? Wyzwania współczesnej antropologii chrześcijańskiej</i> .....	72
Kamila Panek <i>Wyidealizowany model poznawczy Emiraczyka na podstawie kognitywnej analizy poezji Muḥammada Bin Rāšida al-Maktūma</i> .....	82
Aleksandra Róžańska, Weronika Król <i>Typy giętkości poznawczej na tle narzędzi badawczych do jej pomiaru</i> .....	91
Indeks Autorów .....	100



## Starożytna etyka a filozofia moralna

### 1. Wprowadzenie

Harold Arthur Prichard w wykładzie „Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?” z 1912 roku rozważył różnicę między współczesną filozofią moralną a starożytną myślą etyczną. Teorie dominujące we współczesnej filozofii moralnej łączy przyjęcie za podstawowe pojęcia bezosobowego prawa moralnego, choć spierają się one naturalnie o jego treść. W ramach tych teorii działanie moralne polega na wypełnianiu prawa moralnego przez podmiot moralny. Uznawane jest to na ogół za obowiązek wiążący w sposób kategoryczny. Tymczasem starożytni za podstawowe pojęcie zdają się przyjmować osobisty dobrostan człowieka i wtórnie jedynie argumentują za koniecznością etycznego działania jako warunku jego osiągnięcia. Współczesne filozofie moralne opierają się na pojęciu obowiązku moralnego i działanie moralne jest z zasady bezinteresowne (np. w kantyzmie) lub przynajmniej na równi ceni korzyść własną i cudzą (np. w utylitaryzmie). Etyki starożytne opierają się natomiast na pojęciach szczęścia i cnoty i działanie moralne jest według nich z zasady interesowne, motywowane osobistą korzyścią, jaką człowiek czerpie z cnotliwego działania.

W takim ujęciu etyka starożytna może wydać się czymś osobliwym i z gruntu nieprzystającym do wymogów współczesnej refleksji moralnej. Istotnie, dla Pricharda porównanie współczesnej filozofii moralnej i etyk starożytnych miało charakter raczej historyczny i wypadało na niekorzyść tych drugich, relegując je – w najlepszym wypadku – do roli niedoskonałych poprzedników bardziej rozwiniętych systemów. Jednak raz dostrzeżona rozbieżność stała się zaczynem nowego nurtu w ramach współczesnej filozofii praktycznej o znacznym potencjale. W artykule z 1958 roku „Modern Moral Philosophy” G.E.M. Anscombe podjęła rozróżnienie analizowane przez Pricharda, lecz nadała mu odwrotne wartościowanie. Poddawszy krytyce współczesną filozofię moralną właśnie za poleganie na podstawowym pojęciu obowiązku lub zobowiązania moralnego – które straciło swoje znaczenie ze względu na oderwanie od judeochrześcijańskiej koncepcji objawienia jako źródła i legitymizacji prawa moralnego – Anscombe zapostulowała powrót do starożytnego sposobu uprawiania etyki jako istotowo powiązanej z psychologią (modelem był tu dla niej Arystoteles). Krytyka przeprowadzona przez Anscombe stała się ważnym przyczynkiem do rozwoju etyki cnót, która w drugiej połowie XX wieku wyrosła na konkurentkę dwóch dominujących od początku XIX wieku teorii moralnych, jakimi były deontologizm i konsekwencjonalizm (którego najpowszechniejszą wersją jest prawdopodobnie utylitaryzm). Niemniej, przedstawiciele etyki cnót dążą najczęściej do pogodzenia własnej, nowatorskiej refleksji moralnej z podstawowymi założeniami pozostałych dwóch wymienionych filozofii moralnych. Martha Nussbaum, Julia Annas, Philippa Foot, czy Peter Geach starali się znaleźć na gruncie etyki cnót miejsce dla prawa moralnego<sup>2</sup>. Za

---

<sup>1</sup> mfgbizon@gmail.com, Instytut Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego.

<sup>2</sup> Por. Geach 1977; Foot 1978; Slote 1992; Hursthouse 1999; Korsgaard 1996; Sherman 1997; Engstrom and Whiting 1996; Nussbaum 1986; Annas 1993; White 2002.

próbami takimi stoi myśl, iż pomimo nieobecności takich praw w starożytnej refleksji etycznej, ich sformułowanie na gruncie odpowiednio zreformowanej etyki cnót jest możliwe i będzie stanowiło jej rozwój i uwspółcześnienie. Z drugiej strony autorzy reprezentujący współczesną filozofię moralną jak m.in. Christine Korsgaard czy Peter Singer starają się w ramach swoich deontologicznych i utylitarnych systemów uzasadnić istotną – choć wtórną i podrzędną w stosunku do prawa moralnego – rolę cnót charakteru. Wszyscy ci autorzy zakładają zatem, iż język praw i cnót, język filozofii moralnej i myśli etycznej jest zasadniczo kompatybilny, a różnice między starożytną myślą etyczną a współczesną filozofią moralną wynikają nie tyle z fundamentalnych rozbieżności, ile z odmiennego rozkładu akcentów i obszarów zainteresowań.

## 2. Etyka a moralność

Poniżej chciałbym rozważyć przeciwstawienie starożytnej myśli etycznej i współczesnej filozofii moralnej. Terminów etyka i moralność używam tu w znaczeniu semitechnicznym. Termin etyka pochodzi od greckiego wyrazu *ēthos* oznaczającego nawyk i zwyczajowe zachowanie, ale także cechy charakteru będące jego podstawą. Stąd terminu etyka używam w szerokim znaczeniu obejmującym zarówno ludzkie zachowanie, jak i psychologię stanowiącą jego podstawę. Termin moralność pochodzi od łacińskiego wyrazu *mos* oznaczającego nawyk, ale także reguły postępowania, zwłaszcza w kontekście społecznym. Stąd terminu moralność używam w węższym znaczeniu obejmującym ludzkie zachowanie – szczególnie odnoszące się do innych – oraz zasady nim rządzące. Etyka obejmuje zatem moralność oraz to, co określa się nieraz jako psychologia moralna. Moralność dotyczy przede wszystkim zasad rządzących zachowaniem, szczególnie odnoszącym się do innych. Etyka dotyczy przede wszystkim psychologii ludzkiego charakteru, a wtórnie ludzkiego zachowania, zarówno odnoszącego się do innych, jak i nie oraz reguł nim rządzących. Różnica między etyką a moralnością jest zatem po pierwsze różnicą zakresu a po drugie różnicą pierwszeństwa. Terminu etyka używam w odniesieniu do myśli starożytnej, zaś moralność w odniesieniu do współczesnej filozofii.

Moralność dotyczy zatem przede wszystkim zachowania względem innych i rządzących tym zachowaniem zasadami, które będę określał jako normy moralne. Normy mają odmienną treść w zależności od danej teorii moralnej, jednak główne nurty współczesnej filozofii moralnej są zgodnie odnośnie do podstawowych warunków, jakie musi spełniać norma, aby mogła być określona jako moralna. Norma musi być *i*) obiektywna, tzn. niezależna od jednostkowej woli bądź subiektywnych uwarunkowań; *ii*) powszechna, tzn. obowiązująca dla wszystkich podmiotów moralnych; *iii*) kategoryczna, tzn. obowiązująca bezwzględnie<sup>3</sup>. Warunki te nie muszą być rozłączne. Pojęcie normy moralnej implikuje na gruncie współczesnych teorii moralnych pojęcie podmiotu moralnego, które z kolei najczęściej spełnia co najmniej następujące dwa

<sup>3</sup> Warunki te dotyczą norm moralnych np. w teorii Kanta i neokantyzmie oraz w utylitarystyce. Por. także *Deklarację niepodległości Stanów Zjednoczonych*: „We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness (*Declaration of Independence*, Preamble)”; *Kartę praw człowieka i obywatela*: „Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits.” (*Déclaration des droits de l’homme et du citoyen*, art. 1); *Powszechną deklarację praw człowieka ONZ*: „All human beings are born free and equal in dignity and rights (*Universal Declaration of Human Rights*, art. 1)”.



warunki: i) obiektywność, tzn. bycie podmiotem moralnym nie zależy od subiektywnych uwarunkowań; ii) normatywność, tzn. podmiot moralny z definicji podlega normom moralnym.

Twierdzę, iż obu tych pojęć, tzn. normy moralnej oraz podmiotu moralnego, brak w starożytnej greckiej myśli etycznej. Co więcej, pojęcia te są wykluczone przez fundamentalną strukturę starożytnych koncepcji etycznych. Rację miał zatem Prichard, Anscombe oraz inni teoretycy etyki cnót, iż zachodzi zasadnicza rozbieżność między współczesną filozofią moralną a starożytną myślą etyczną. Nie jest jednak prawdą, jak twierdzą niektórzy z tych ostatnich, iż możliwe jest uzgodnienie tych dwóch nurtów filozofii praktycznej. Przeciwnie, są one z gruntu rozbieżne i sprzeczne. Poniżej skupię się na pojęciu normy moralnej, gdyż pojęcie podmiotu moralnego definiowane jest poprzez pojęcie normy. Przy braku tego ostatniego nie ma sensu rozważać pierwszego. Tezę powyższą rozważę w dwóch krokach. Najpierw rozpatrzę niektóre ważne kandydatury na normy moralne w znaczeniu zbliżonym do współczesnego w nietechnicznych („popularnych”) tekstach greckich. Następnie rozważę argumenty przeciwko możliwości sformułowania norm moralnych w ramach myśli etycznej Platona i Arystotelesa. W podsumowaniu odniosę się do podobieństw między grecką refleksją moralną a grecką praktyką prawną.

### 3. Starożytna etyka „popularna” w tekstach poetyckich i nietechnicznych

W *Retoryce* 1.13 Arystoteles rozróżnia między prawem stanowionym a „prawem powszechnym” (*koinos nomos*, dosł. wspólne prawo):

„Z kolei warto dokonać przeglądu wszelkich wykroczeń oraz czynów praworządnych. Można go rozpocząć od określenia pojęcia czynów sprawiedliwych i niesprawiedliwych w odniesieniu do dwu rodzajów prawa i w odniesieniu do dwu rodzajów adresatów. Mówiąc o dwu rodzajach prawa mam na myśli prawo indywidualne i prawo powszechne. Pierwsze jest prawem po części pisanim, po części niepisanim, ułożonym dla poszczególnych narodów stosownie do ich potrzeb, drugie – powszechnie obowiązującym prawem naturalnym (*kata physin*). Istnieje przecież pewne, objawione niejako poczucie naturalnej sprawiedliwości i niesprawiedliwości, wspólne dla wszystkich ludzi nawet wtedy, gdy nie tworzą oni żadnej wspólnoty i nie mają wzajemnych układów” (Arystoteles, *Retoryka* 1.13, tłum. H. Podbielski).

Prawo powszechne w ujęciu Arystotelesa nie ma jedynie charakteru technicznego, lecz pojęcie to odnosi on od potocznych przekonań o prawie i sprawiedliwości w greckim życiu publicznym i greckiej literaturze. Prawo powszechne zdaje się mieć wymienione cechy prawa moralnego. Jest ono przeciwstawione prawu stanowionemu poszczególnych *poleis*, skąd wynika jego powszechność. Jest ono ugruntowane w naturze, a zatem jest obiektywne. Arystoteles nie wskazuje wyraźnie, czy prawo powszechne jest wiążące kategorycznie. W innym ustępie *Retoryki* Arystoteles argumentuje jednak, że prawo powszechne ma pierwszeństwo normatywne nad prawem stanowionym (*Retoryka* 1374a25-1374b23). Sugeruje to, że nawet jeśli prawo powszechne nie jest kategoryczne w znaczeniu współczesnym jest ono jednak wiążące w najwyższym stopniu w ramach greckiej koncepcji prawa.

Pojęcie prawa powszechnego Arystotelesa jest najlepszym kandydatem na starożytny grecki odpowiednik prawa moralnego we współczesnym znaczeniu. Niestety, Arystoteles niewiele więcej mówi na temat tego pojęcia. W szczególności nie tłumaczy na czym polega jego „naturalność”, jakie jest jego źródło (np. bogowie, rozum,

uwarunkowania biologiczne) ani jaka jest sankcja za jego złamanie (np. sankcja boska eschatologiczna lub doczesna, sankcja naturalna, etc.). Arystoteles ilustruje jednak to pojęcie trzema przykładami, które pomogą ustalić, czy posiada ono istotnie cechy prawa moralnego we współczesnym znaczeniu:

„Właśnie to prawo [tzn. powszechne] wyjawia Antygona Sofoklesa, mówiąc, że czynem sprawiedliwym jest pogrzebanie Polinejesa mimo zakazu, ponieważ jest to akt sprawiedliwy z natury: ‘Nie dziś i nie wczoraj zrodziło się ono,/istniało zawsze, a odkąd – nikt nie wie’ (Antygona 456-457). Na prawo to powołuje się również Empedokles, uzasadniając zakaz zabijania istot żywych, gdy mówi, że to, co jest niesprawiedliwe, w stosunku do jednych, nie może być sprawiedliwe w stosunku do innych: „Jedno dla wszystkich jest prawo, które wszędy przenika,/rządzi w eterze potężnym jak też na ziemi ogromnej”. (DK135) Podobnie też powiedział Alkidamas w swojej *Mowie messeńskiej*<sup>4</sup>.”

Rozważmy najpierw przypadek Alkidamasa. Jeśli stwierdzenie, do którego odwołuje się Arystoteles jest istotnie tym, które przytoczył scholiasta, to spełnia ono przynajmniej dwa warunki prawa moralnego, mianowicie powszechność i obiektywność. W zacytowanej postaci nie ma ono jednak charakteru normatywnego. Jest ono raczej stwierdzeniem domniemanego faktu, iż bycie niewolnikiem nie ma podstaw w przyrodzonej naturze człowieka. Możliwym byłoby jednak wyciągnięcie z niego normatywnych wniosków, gdyby połączyć je na przykład z założeniem normatywności natury. Analogiczne stanowisko utrzymywał sam Arystoteles uznający – przeciwnie niż Alkidamas – iż istotnie niektórzy ludzie są niewolnikami z natury. Naturalność niewolnictwa odnosiła się do osobników na tyle upośledzonych kognitywnie, iż nie byłiby zdolni samodzielnie żyć jako pełnoprawni obywatele wspólnoty politycznej. Samo upośledzenie kognitywne jest domniemanym faktem psychologicznym czy biologicznym. Arystoteles wyciąga jednak z niego wnioski normatywne, gdyż dla niego natura miała charakter ogólnie normatywny. Nie jest jednak jasnym, czy Alkidamas rozumiał własny pogląd o nienaturalności niewolnictwa analogicznie. Nawet, jednak jeśli pogląd o nienaturalności niewolnictwa miał dla Alkidamasa – jak sugeruje Arystoteles – charakter normatywny, nie musiałyby stąd wynikać kategoryczna norma zakazująca niewolnictwa. Sam Arystoteles oprócz niewolnictwa z natury uznawał istnienie niewolnictwa wynikającego z praw stanowionych lub „praw” wojny. Stwierdzenie Alkidamasa nie wyklucza takiej możliwości, a w takim wypadku nie implikowałoby ono normy kategorycznej. Skoro nie jest jasnym czy pogląd Alkidamasa ma charakter normatywny, a jeśli tak to jaki, nie może on być traktowany jako jednoznaczny przykład powszechnej, obiektywnej i kategorycznej normy.

W przypadku Empedoklesa mamy do czynienia z jawnie normatywnym stwierdzeniem (*mē kteinein to empsychon*). Negacja *mē* odnosi się do intencji w formie np. życzenia czy nakazu (tu: zakazu). Co więcej, Empedokles używa wprost określenia *to nomimon* – prawo, reguła. Normatywność tego wyrażenia nie implikuje jednak z konieczności trzech cech prawa moralnego. Dalsza część cytatu wskazuje, że obecna jest tu przynajmniej jedna z nich, mianowicie powszechność – nie jest tak, iżby zabijanie istot żywych dla jednych było sprawiedliwe a dla innych nie. Mniej jednoznaczne jest,

<sup>4</sup> Scholiasta sugeruje, że Arystotelesowi mogło chodzić o wypowiedź Alkidamasa na temat niewolnictwa: „Bóg wszystkich ludzi uczynił wolnymi, natura nie uczyniła nikogo niewolnikiem”. Por. *Retoryka* 68b8; *Etyka nikomachejska* 1134a1, ff.

czy zasada ta ma charakter obiektywny i kategoriyczny. Jej obiektywność można by starać się wyczytać z przyrodniczego i teologicznego języka. Kategoriyczność nie jest wprost stwierdzona, ale cały cytat wyrażony jest w tonie stanowczym na co wskazują użyte zwroty (np. *ēnekeōs tetatai* – jest niezmiennie ustalone). Jeśli Empedokles istotnie głosił kategoriyczny zakaz zabijania wszelkich istot żywych byłby to zaiste zdumiewający pogląd w kontekście greckiej kultury. Nie można z pewnością wykluczyć takiej możliwości. W takim wypadku byłby to uderzający i nadzwyczaj rzadki przypadek normy analogicznej do współczesnego pojęcia prawa moralnego, która zresztą nie byłaby podzielana – biorąc pod uwagę kult wymagający ofiar krwawych – przez praktycznie żadnego z Greków.

Takie odczytanie stwierdzenia Empedoklesa jest możliwe, ale nieprawdopodobne i nieoszczędne interpretacyjnie, wymaga bowiem przyjęcia wielu nieoczywistych założeń. Negacja *mē* ma charakter normatywny, ale niekoniecznie kategoriyczny. Może oznaczać zakaz ale także odradzanie czy życzenie. W tej drugim wypadku pogląd Empedoklesa należałoby odczytać słabiej jako wyrażenie prudencjonalnej reguły, iż lepiej byłoby bądź zaleca się (z tych czy innych powodów), aby nie zabijać istot żywych. Argument przytoczony przez Arystotelesa (będący być może parafrazą oryginału) wskazuje, o jakie powody może chodzić. Przeczy on, iżby zabijanie istot żywych było sprawiedliwe dla jednych a niesprawiedliwe dla drugich. Nie jest jasnym, czy mowa tu o zabijających czy o zabijanych. Niezależnie od tego jednak uznanie, iż zabijanie jest niesprawiedliwe we wszystkich przypadkach nie musi według greckiej praktyki językowej oznaczać kategoriycznego zakazu. Sprawiedliwość (*to dikaion*) oznacza najczęściej zgodność z prawem. Zasada Empedoklesa oznaczałaby zatem, iż zabijanie istot żywych jest niezgodne z prawem w każdym przypadku. Pogląd ten można odczytać w kontekście greckiego pojęcia zmazy kultowej (*miasma*). Zmaza zaciągana była przez akt pozbawienia życia. Nie implikowała jednak zakazu zabijania, lecz potrzebę przeprowadzenia odpowiedniego rytualnego oczyszczenia tego, kto aktu dokonał. W takim ujęciu pogląd Empedoklesa dotyczyłby zalecenia, aby nie zabijać bez podjęcia rytuałów oczyszczających. Takie odczytanie niniejszego cytatu jest oszczędne interpretacyjnie, gdyż jest zgodne z greckimi praktykami kultowymi z V w. p.n.e. oraz z teologicznym wydzwiękiem poematu Empedoklesa. W owym odczytaniu wyrażona tu zasada miałaby charakter powszechny i obiektywny, ale nie kategoriyczny. Nie należy zatem jej uznać za przykład prawa moralnego, a raczej za rodzaj zasady prudencjonalnej analogicznej do tzw. Sentencji delfickich.

Przytoczone przez sofoklesową Antygonę „niepisane prawa bogów” są najczęściej chyba przytaczanym przykładem prawa moralnego u Greków. Aby rozważyć czy tak jest istotnie należy najpierw ustalić jaka jest treść prawa bogów, na które powołuje się Antygoną broniąc swojej decyzji, aby pochować Polinejesa. Z pozoru mogłoby chodzić o prawo nakazujące grzebanie zmarłych, odczytanie to jednak należy raczej wykluczyć, gdyż Antygoną stwierdza iż nie złamałaby zakazu Kreona, gdyby chodziło o męża lub dziecko. Bardziej prawdopodobnym jest, iż chodzi o prawo nakazujące szacunek do krewnych, tu przejawiający się w wykonaniu rytuałów pogrzebowych dla bliskiego.

Nie ma powodu uważać, że Antygoną uznaje prawa bogów za powszechne. Jeśli odwołuje się ona do tradycyjnych obyczajów greckich prawo to dotyczyłoby najwyżej wszystkich Greków. Możliwe nawet, że w mniemaniu Antygony – która konsekwent-

nie powołuje się na swoje wysokie urodzenie i heroiczną przeszłość rodu Labdakidów – prawo to obowiązuje jedynie potomków rodów szlacheckich. Nie jest także jasnym na ile przywołane tu prawa bogów należy uznać za obiektywne. Ich umowność (choć ustanowioną przez bogów, a nie ludzi) sugeruje sam zwrot *to nomimon*, pokrewny potoczniejszemu wyrazowi *nomos*, który oznaczał obyczaj lub umowę i przeciwstawiony był często temu, co naturalne i obiektywne. Z drugiej strony podkreślenie, że prawa bogów są zawsze (*aei pote*), co jest wzmocnione stwierdzeniem, iż nie wiadomo kiedy powstały (*koudeis oiden ex hotou fanē*) można odczytać jako peryfrastyczny wyraz ich obiektywności. Większych trudności nastrocza pytanie, czy prawa bogów obowiązują w sposób kategoryczny. Argumentem za odpowiedzią twierdzącą mogłaby być sugestia Antygony, iż ich przekroczenie wiąże się z karą ze strony (*en theoisi tēn dikēn dōsein*). Należy zatem rozważyć na czym polega ta kara.

Od Homera począwszy Dzeus przedstawiany jest jako strażnik *dikē*. Hezjod określa Dzeusa jako obrońcę personifikowanej *Dikē*, nagradzający ludzi za jej szanowanie i karzący za wykroczenia przeciwko niej (*Prace i dni* 202-297). Ajschylos wygłasza w *Agamemnonie* hymn ku czci Dzeusa obrońcy *dikē* (*Agamemnon* 160-182). Jednak u Homera wola Dzeusa nie wykazuje żadnej prawidłowości, a zapewne nie takiej, którą można by uznać za powszechną i obiektywną. W rozmowie z Priamem Achilles stwierdza, że w domu ojca bogów i ludzi stoją dwa słoje z tym, co dobre i co złe, z których Dzeus daje ludziom wedle swojego uznania (*Iliada* 24.518-551). Wola Dzeusa jawi się jako arbitralna i nieprzewidywalna. Hezjod przywołuje za przykład działania *dikē* bajkę o jastrzębiu i gołębiu, z której wynika naturalna przewaga silniejszego nad słabszym. Ajschylos w hymnie do Dzeusa podsumowuje *dikē* boga jako dającą *pathei mathos*, naukę przez cierpienie. Przede wszystkim termin *dikē* ma w istocie węższe znaczenie procesu prawnego. U Hezjoda uszanowanie *dikē* skutkuje nagrodą od boga w postaci dostatku, jej naruszenie karą w postaci ubóstwa. Można to zrozumieć jako mitologiczne wyrażenie prudencjonalnej zasady, iż praworządność prowadzi do rozkwitu gospodarki, korupcja do rozpadu wspólnoty. Opieka boga nad sprawami ludzi nie oznacza zatem transcendentnej nagrody i kary, lecz naturalnie w przyrodzie występujące cierpienie, z którego ludzie mogą brać naukę, iż należy szanować prawo stanowione jako zabezpieczenie przed destrukcyjnym skutkiem przewagi silniejszych jednostek<sup>5</sup>.

Odczytanie sankcji od bogów jako metafory nieszczęść powodowanych załamaniem się porządku prawnego jest prawdopodobne, jeśli wziąć pod uwagę greckie po-

<sup>5</sup> Por. Heraklit DK22B114: „Trzeba, aby ci, co przemawiają ze zrozumieniem silnie trzymali się tego, co wspólne we wszystkim, jak miasto swego prawa, a nawet dużo silniej. Zasilane są bowiem wszystkie ludzkie prawa przez jedno boskie. Panuje (*kratei*) ono bowiem tyle, ile zechce i starczy go na wszystkich i jeszcze go zostanie dość” (tłum. MB); Heraklit DK22B80: „Trzeba wiedzieć, że wojna jest powszechna, sprawiedliwość sporem, a wszystko dzieje się według sporu i potrzeby” (tłum. MB); Tukidydes, *Wojna peloponeska* 5.105: „Uważamy bowiem, że bogowie, o czym mniemamy, a z pewnością ludzie, z powodu koniecznej natury w każdym wypadku władają tym, od czego są silniejsi. Nie my ustanowiliśmy to prawo, ani nie jako pierwsi się nim posłużyliśmy, lecz skoro przejęliśmy je jako zastane i przekazemy je na zawsze, zatem się nim posługujemy” (tłum. MB); Hezjod, *Prace i dni* 276-80: „Takie wszak prawo sam Zeus ustanowił – dla ludzi wiążące:/Ryby oraz zwierzęta i ptaki przestworza prujące/Mogą się zjadać wzajemnie, bo obce poczucie im prawa./Ludziom zaś dał to poczucie – bezsprzecznie najlepsza to sprawa” (tłum. J. Łanowski).

jęcia kultu. Kult grecki dotyczył jedynie marginalnie obyczaju i kulcie greckim brak pojęcia grzechu jako wykroczenia przeciwko zasadom obyczajowości sankcjonowanym przez bogów. Bogowie zainteresowani są głównie sankcjonowaniem wykroczeń przeciwko regułom kultu. Także praktyka funeralna nie wykazuje rozpowszechnionego wierzenia w kary i nagrody eschatologiczne. Na epitafiach wzmianki o zaświatach, a tym bardziej o pośmiertnej karze czy nagrodzie, są bardzo rzadkie i wyrażone hipotetycznie. Wymownym tego potwierdzeniem jest brak w mowach sądowych odwołań do kar pośmiertnych dla zbrodniarzy, którzy uniknęli kary doczesnej przez śmierć. W takich wypadkach mówcy raczej odwołują się do dziedziczenia kary przez ich potomków.

Takie ujęcie „kary” od bogów znajduje potwierdzenie w wyobrażonej rozmowie opisanej przez Ksenofonta we *Wspomnieniach o Sokratesie* 4.4. Używając języka pokrewnego do tego, którego użyła Antygona Sokrates powołuje się na powszechne prawo „według natury” przeciwko opowiadającemu się za umownością i względnością prawa sofistów Hippiasowi. Jako przykład przytacza obowiązujące niezależnie od ludzkich umów prawo zakazujące kazirodztwa. Jak w przypadku obyczaju grzebania zmarłych bronionego przez Antygonę, prawo to jest powszechne i obowiązuje bezwzględnie, gdyż jest sankcjonowane przez bogów. Sankcja ta jest jednak osobliwie pojmowana, polega bowiem na fizycznej słabości potomstwa ze związku kazirodczego. Sankcja „od bogów”, obiektywna, bo naturalna, jest zatem mitologicznym wyrazem prawidłowości przyrody, nienormatywnego prawa moralnego.

Przy braku innych jednoznacznych wzmianek odnośnie do eschatologicznych sankcji dotyczących wykroczenia przeciwko boskim prawom prawdopodobnym i oszczędnym interpretacyjnie jest odczytanie wypowiedzi Antygony w świetle koncepcji *dike* Hezjoda i Ajschylosa oraz pojęcia praw niepisanych ze *Wspomnień o Sokratesie*. Prawa bogów są tu alegorycznym wyrazem tradycyjnych lub wręcz naturalnych zależności rządzących ludzkim życiem i współżyciem. W przypadku Antygony chodzi konkretnie o potrzebę szanowania bliskich, której zaniedbanie wiąże się z sankcją polegającą być może na załamaniu się relacji rodzinnych bądź utracie reputacji. Wymownym jest, iż Antygona nigdy nie określa, na czym polega kara od bogów, a tym bardziej nie stwierdza iżby była ona natury eschatologicznej. W takim jednak wypadku prawo bogów na które powołuje się Antygona nie ma charakteru kategorycznego, lecz obowiązuje jedynie o tyle o ile chce się uniknąć wiążących się z jego przekroczeniem naturalnych skutków. Można zauważyć, że przekroczyli je zarówno Polinejkes jak i Eteokles – gdyż nie zaopiekowali się własnym ojcem, co nakazywały analogiczne do przytoczonego przez Antygonę prawa bogów – jednak nie są oni potępieni przez samą Antygonę. W jej własnym mniemaniu zatem prawa bogów wyrażają reguły rządzące ludzkim współżyciem i należy je wypełniać, lecz nie mają charakteru kategorycznego, a raczej stanowią rodzaj prudencjonalnej zasady pokrewnej – podobnie jak w przypadku Empedoklesa – sentencjom delfickim.

#### 4. Starożytna etyka filozoficzna w okresie klasycznym

Brak pojęcia moralności we współczesnym znaczeniu w greckiej kulturze podkreślał jeszcze przed Prichardem Nietzsche. Grek Nietzschego, „najbardziej udany, najpiękniejszy, najgodniejszy zazdrości, najbardziej ku życiu uwodzący rodzaj dotychczasowego człowieka” (*Narodziny tragedii. Próba samokrytyki* 1, tłum. L. Staff) nie

posiadał pojęcia moralności, lecz brał życie, jakim jest, bez narzucania nań uprzednio przyjętych normatywnych wzorców. Jednak Nietzsche nie odróżniał jedynie między etyką grecką i współczesną moralnością, ale wskazywał także na zmianę jaka zaszła już w ramach samej greckiej kultury, a za którą odpowiedzialni mieli być myśliciele tacy jak Eurypides i Sokrates. Zmiana ta stała się załączkiem myśli moralnej we współczesnym znaczeniu:

„Co lubię u Tukydidesa, co jest przyczyną, iż stawiam go wyżej od Platona? Wszelka typowość w zdarzeniach i człowieku sprawia mu najrozleglejszą i najszczerzą radość, a każdy typ posiada dlań pewien zasób cennego rozumu: ten radby odkryć. Celuje większą praktyczną sprawiedliwością aniżeli Plato; nie spotwarza i nie umniejsza ludzi, którzy mu się nie podobali lub do tknęli go czemś boleśnie w życiu. Wręcz przeciwnie: widząc jeno typy, umie zawsze dopatrzeć się czegoś wielkiego we wszystkich rzeczach i ludziach; bo i cóżby poczęła ta potomność, której swe dzieło poświęca, z tem wszystkim, co typowe n i e jest! Przedstawia tedy ten myśliciel i znawca ludzi ostatnie wspaniałe kwiecie owej kultury nie oglądającego się na nic znawstwa świata, której poetą był Sofokles, mężem stanu Perykles, lekarzem Hippokrates a przyrodnikiem Demokryt: kultury, co zasługuje nosić miano swych nauczycieli sofistów, i, niestety, od chwili tego chrztu nagle dla nas blednąc i niknąc poczyna, — podejrzujemy bowiem, iż wysoce niemoralna musiała być ta kultura, skoro walczył przeciwko niej Plato wraz ze wszystkimi szkołami sokratycznymi! Prawda jest w tej sprawie tak zagmatwana i powikłana, iż wstręt bierze ją rozplątywać: niechaj więc odwieczny błąd (error veritate simplicior) dalej swym dawnym toczy się torem!” (*Jutrzenka* 168, tłum. S. Wyrzykowski).

Jedną z najbardziej szczegółowych analiz różnicy między grecką myślą etyczną a współczesną filozofią moralną przeprowadził Bernard Williams w *Ethics and the Limits of Philosophy*, gdzie także argumentuje za zasadniczą odmiennością zachodzącą między tymi dwoma rodzajami refleksji. Jednak w *Shame and Necessity*, odwołując się wprost do Nietzschego Williams wskazuje także na różnicę zachodzącą w ramach greckich koncepcji etycznych:

„Tukidydes nie jest zapewne tak bezstronny jak dawniej uważano w sensie lokalnym, w odniesieniu do polityki Aten, demokracji, czy imperium; niemniej, jest taki w tym sensie, że psychologia, którą się posługuje w swoich rozważaniach nie jest na usługach jego poglądów etycznych. (...) Jego celem jest, aby uczynić wydarzenia społeczne zrozumiałymi, a to wymaga rozumnego odniesienia ich do ludzkich pobudek i do tego, jak dane okoliczności jawią się działającym podmiotom. (...) Jednakże pojęcie Tukidydesa rozumnych i swoiście ludzkich pobudek jest szersze i w mniejszym stopniu zależne od określonych przekonań etycznych aniżeli u Platona; lub też raczej – rozróżnienie to jest istotne – jest ono szersze niż przekonania wyrażone w teoriach psychologicznych Platona. To samo dotyczy, choć w mniej oczywisty sposób, Arystotelesa” (Williams: 161-62).

Pogląd o różnicy zachodzącej między „popularną” a filozoficzną etyką Greków jest dość powszechnie przyjęty. Co ważniejsze dla niniejszych rozważań, dał on asumpt dla prób uzgodnienia filozoficznej etyki greckiej, zwłaszcza Platona i Arystotelesa, ze współczesną filozofią moralną. Zasadnicza różnica miałaby zachodzić nie między grecką etyką filozoficzną a współczesną filozofią moralną, a między tą ostatnią a „popularną” grecką etyką, w której istotnie nie miałyby być miejsca na współczesne pojęcie prawa moralnego. Takie próby uzgodnienia etyki Platona i Arystotelesa ze współczesną filozofią moralną podejmowali m.in. Nicholas Smith i Julia Annas<sup>6</sup>.

Nie podejmuję tu zagadnienia, czy filozofia etyczna Platona i Arystotelesa rze-

<sup>6</sup> Zob. Nicholas White, *Individual and Conflict in Greek Ethics*, Clarendon Press, 2005; Julia Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, 1995.

czywiście różni się w zasadniczy sposób od „popularnej” greckiej refleksji etycznej, ani także bardziej szczegółowego pytania, czy różnica ta wynika z tego, iż koncepcje etyczne Platona i Arystotelesa ukształtowane były, jak twierdzi Nietzsche i Williams, przez ich psychologiczne czy moralne przekonania. Nawet jeśli tak jest, nie wystarcza to jednak do ugruntowania spójności etyki Platona i Arystotelesa ze współczesną filozofią moralną. Poniżej rozważę dwie cechy tych koncepcji etycznych, które świadczą przeciwko takiej spójności. Są to: *i*) przyjęcie jednostkowego dobrostanu jako ostatecznego celu działania etycznego; oraz *ii*) uzależnienie treści normy etycznej od jednostkowych okoliczności. Pierwszą cechą określać będę jako egoizm racjonalny, drugą jako partykularyzm etyczny.

Egoizm racjonalny (nazywany też eudajmonizmem) jest poglądem stwierdzającym, iż ostatecznym celem wszelkiego działania etycznego jest dobrostan (*eudaimonia*) podmiotu działającego. Stanowisko to jest powszechne w greckiej filozoficznej refleksji etycznej. Wyrażał je Demokryt<sup>7</sup> oraz Sokrates<sup>8</sup>. W *Państwie* 1 Platona Sokrates przeciwstawia Trazymachowi argument, iż celem każdej (dobrze zdefiniowanej) umiejętności jest dobro jej przedmiotu a nie wykonawcy. Dotyczy to także rządzenia, skąd wynika, iż rządzący rządzą dla dobra nie własnego, a rządzonych. Jest tak w szczególności w przypadku ludzi doskonale etycznych, skąd Sokrates wyciąga wniosek, iż skoro nie zachęci ich do rządzenia zysk materialny: „[M]usi więc nad nimi zawisnąć konieczność i kara, jeśli mają nabrać ochoty do rządzenia” (*Państwo* 1.347c, tłum. Wł. Witwicki). Przypomnijmy, że rządzenie jest tu określone jako rodzaj umiejętności mającej na celu dobro innych (tu: rządzonych). Wyświadczenie tego dobra nie jest, nawet w przypadku doskonale etycznych ludzi, wystarczającym powodem ani motywacją do działania. Sokrates przyjmuje, że wymagana jest motywacja bezpośrednio dotycząca samego działającego. W przypadku ludzi niedoskonałych etycznie może być to korzyść materialna lub społeczna. W przypadku ludzi doskonałych etycznie może to być według Sokratesa jedynie motywacja negatywna, polegająca na odebraniu im jakiegoś dobra (w postaci kary). W obu przypadkach motywacją do etycznego działania może być jedynie własna korzyść (lub groźba jej utraty) działającego.

Wyrazem racjonalnego egoizmu jest także platońska koncepcja sprawiedliwości rozwinięta w *Państwie* 4. Podsumowując rozważania dotyczące podziału duszy i odpowiadających jej podziałom cnót, Platon stwierdza, że:

„[N]aprawdę sprawiedliwość (...) nie polega na zewnętrznym działaniu czynników wewnętrznych człowieka, tylko na tym, co się w nim samym z tymi czynnikami dzieje. (...) [On] uważa i nazywa sprawiedliwym i pięknym każdy taki czyn, który tę jego równowagę zachowuje” (*Państwo* 4.443de, tłum. Wł. Witwicki).

Sprawiedliwość jest w *Państwie* Platona najwyższą z cnót i jej wykonywanie jest najściślejszym wyrazem życia etycznego. W obecnym ustępie nie ma ona jednak charakteru relacyjnego, lecz dotyczy dobrostanu jednostkowego człowieka, określonego tu jako równowaga duszy. Co więcej, sprawiedliwość nie jest także przede wszystkim

<sup>7</sup> Zob. DK68B35; DK68B171; DK68B191; DK68B242. Stanowisko to utrzymują, w różnych formach, m.in. Zeppi 1971; Dudley 1984; Annas 2002. Por. przeciwko Kahn 1998; Johnson 2014.

<sup>8</sup> Zob. np. *Gorgiasz* 468bc; *Menon* 77c-78b. Odnośnie do eudajmonizmu Sokratesa zob. Brickhouse and Smith 2010; Wolfsdorf 2008; Rowe 2007, 2006, 2003; Penner 2000, 1997, 1996, 1991, 1990; Cooper 1999; Frede 1992; Irwin 1995, 1977; Santas 1979.

rodzajem działania, a raczej dotyczy naczelnie swego stanu równowagi psychicznej. Dopiero wtórnie stan ten przejawia się w sprawiedliwych działaniach.

Najszczegółowiej rozwinął być może koncepcję eudajmonistyczną Arystoteles. W *Etyce nikomachejskiej* 1.4 stwierdza:

„Skoro każde poznanie i każde postanowienie zmierza do jakiegoś dobra, rozważmy (...) jakie jest najwyższe ze wszystkich dóbr, które można osiągnąć za pomocą działania. Co do nazwy tego dobra panuje u większości ludzi niemalże powszechna zgoda; zarówno bowiem niewykształcony ogół, jak ludzie o wyższej kulturze upatrują je w szczęściu, przy czym sądzą, że być szczęśliwym to to samo, co dobrze żyć i dobrze się mieć” (EN 1.4, 1095a13-20, tłum. D. Gromska).

Podobnie jak w przypadku określenia sprawiedliwości przez Platona, szczęście (*eudaimonia*) stanowiące według Arystotelesa ostateczny cel (*telos*) działania etycznego jest jednostkowym dobrostanem działającego podmiotu etycznego. Nie jest ono opisane jako relacyjne, choć może wtórnie wiązać się z wyświadczeniem dobra innym (jest tak w szczególności według samego Arystotelesa). Jednak nawet gdy tak jest, ostatecznym celem i motywacją do działania etycznego nie jest przede wszystkim dobro innych, lecz własne. Dodać można, że dla Arystotelesa przyjemność jest konieczną komponentą działania cnotliwego (*Etyka nikomachejska* 1.8).

Wyciągnijmy wstępne wnioski. *Eudaimonia* jako ostateczny cel działania etycznego nie posiada co najmniej jednej cechy prawa moralnego, mianowicie powszechności. Cel działania etycznego jest jednostkowy, odrębny dla każdego podmiotu etycznego. *Eudaimonia* może być celem obiektywnym. Istotnie, przeprowadzony w księdze 2 *Etyki nikomachejskiej* argument z funkcji człowieka zmierza do zakorzenienia koncepcji dobrostanu i cnoty w obiektywnej, rozumnej naturze człowieka. Jednak obiektywność ta ma jedynie bardzo ogólny charakter. Na bardziej konkretnym poziomie zarówno Platon, jak i Arystoteles przyjmują, że szczęście człowieka różni się wraz z jego/jej przymiotami psychicznymi i fizycznymi. W *Państwie* Platona wyrazem tego zróżnicowania celów etycznych jest np. podział na trzy klasy obywateli w Kallipolis oraz tzw. Mít Metali (*Państwo* 3.414e-415d). Arystoteles rozważa co najmniej dwa konkurencyjne rodzaje życia jako najwyższe cele etyczne, mianowicie życie filozofa i życie polityka (*Etyka nikomachejska* 10). Przede wszystkim jednak w ramach etyki eudajmonistycznej nieobecna jest trzecia, zapewne najważniejsza cecha prawa moralnego, mianowicie kategoryczność. Zasada głosząca dążenie do własnego szczęścia nie jest bezwzględnie wiążąca. Najczęściej nie jest ona w ogóle normatywna, lecz wyraża domniemany fakt psychologii, iż każdy człowiek dąży do dobra. W takim jednak wypadku, nawet jeśli działanie sprawiedliwie czy ogólniej cnotliwe jest konieczne dla szczęścia – jak jest według Platona i Arystotelesa – jest to normatywność co najwyżej warunkowa; należy działać cnotliwie o ile dąży się do szczęścia.

Partykularyzm etyczny jest poglądem stwierdzającym, iż niemożliwym jest formułowanie powszechnych norm etycznych. Zarówno Platon, jak i Arystoteles formułują powszechne reguły etyczne, jednak mają one charakter formalny. W przypadku Platona za taką formalną regułę etyczną można uznać uczestnictwo w Idei Dobra przejawiające się w określonych proporcjach i harmoniczności, zaś w przypadku Arystotelesa można wskazać zasadę, iż cnota oznacza działanie zajmujące pozycję środkową między niedostatkiem i nadmiarem. Z tych formalnych sformułowań nie da się jednak wywieść treściwych norm etycznych tzn. takich, które mogłyby służyć do kierowania działaniem.



W przypadku Platona wymagana do tego jest znajomość celu partykularnej umiejętności. Nie wynika stąd niemniej partykularyzm etyczny. Jeśli odczytywać Platona jako partykularystę stanowisko to wynikałoby raczej z jednostkowego charakteru celów etycznych wynikającego ze zróżnicowania psychologicznego podmiotów etycznych. Arystoteles jednak wprost argumentował za niemożliwością formułowania powszechnych norm etycznych. Pierwszym argumentem jest inherentna nieścisłość filozofii praktycznej:

„Nie we wszystkich bowiem wywodach należy szukać tego samego stopnia ścisłości, podobnie jak nie we wszystkich tworach ręki ludzkiej. Tak też co do pojęć piękna moralnego i sprawiedliwości (...) panuje tak daleko idąca rozbieżność i niestałość zdań, że pojawił się nawet pogląd, iż istnienie swe zawdzięczają one tylko umowie, a nie przyrodzie rzeczy. (...) Należy więc być zadowolonym, jeśli omawiając takie przedmioty i opierając się na takich przesłankach, wskaże się prawdę z grubsza tylko i w ogólnych zarysach i jeśli omawiając to, co tylko na ogół zachodzi, i wychodząc z przesłanek o takim samym charakterze, potrafimy też wysnuć tylko tego samego rodzaju wnioski” (*Etyka nikomachejska* 1.3, 1094b2-23).

Drugim argumentem jest niemożliwość teoretycznego opisanie wszystkich możliwych sytuacji wiążących się z działaniem etycznym:

„Prawość (*to epikeikes*) uchodzi przecież za sprawiedliwość; jest ono jednak sprawiedliwością nie objętą żadnymi przepisami prawa. Pominięcia te mogą być świadome ze strony prawodawców albo mimowolnie. Mimowolne są wynikiem przeoczenia, świadome zaś wynikiem niemożności określenia danego przypadku kiedy istnieje konieczność użycia formuły ogólnej, która nie obejmuje wszystkich przypadków, lecz tylko ich większą część. Dotyczą one również tych przypadków, które niełatwo jest określić ze względu na ich nieskończoną różnorodność (...)” (*Retoryka* 1374a25-1374b10, tłum. H. Podbielski).

Z podobnego powodu Arystoteles podkreśla potrzebę doświadczenia dla działania etycznego:

„Rozsądek nie dotyczy też jedynie tego, co ogólne, ale musi także znać konkrety. Dotyczy bowiem działania, a dziedziną działania są konkrety. Z tego powodu niektórzy, choć nie mają wiedzy, lepiej działają od mających wiedzę – a zwłaszcza ci, co są doświadczeni (EN 6.7, 1141b14-21, por. 1142a10-15, 6.10, 6.11)”.

Wyciągnijmy kolejne wnioski. Partykularyzm etyczny nie spełnia przede wszystkim warunku powszechności. Na gruncie filozofii etycznej Platona, a zwłaszcza Arystotelesa ogólne zasady etyczne mogą mieć jedynie charakter formalny, skąd niemożliwym jest wywnioskowanie ich treści. Co więcej, przynajmniej w przypadku Arystotelesa własności formalne nie są normatywne. Dane działanie nie jest etyczne dlatego, że zajmuje miejsce środkowe między niedostatkiem i nadmiarem. Normatywność danego działania wynika z jego ukierunkowania na *eudaimonia*. W przypadku Platona można argumentować, że własności formalne są normatywne, tzn. przymiot duszy (np. cnota) lub działanie jest właściwe lub niewłaściwe ze względu na własności takie jak jedność i proporcja. Własności formalne nie są jednak decydujące dla normatywności. Do tego wymagane jest ustalenie normatywności konkretnego celu dla konkretnego podmiotu etycznego, np. dążenie do jednostkowego dobrostanu lub dążenie do urzeczywistnienia celu określonej umiejętności. Wynika stąd, że partykularyzm w połączeniu z egoizmem racjonalnym wyklucza kategoryczność norm etycznych. Etyka grecka nie posiada zatem pojęcia prawa moralnego, które jest wykluczone przez

dwie jej podstawowe składowe, egoizm racjonalny i partykularyzm etyczny.

## 5. Grecja myśl etyczna a greckie prawo

Pozbawiona pojęcia prawa moralnego grecka refleksja etyczna, zarówno w wersji „popularnej”, jak i filozoficznej znajduje odzwierciedlenie w praktyce greckiego prawa. Prawa greckich *poleis* rzadko wyrażają ogólne normy i dotyczą przede wszystkim kwestii procedury. Podobnie jak w przypadku formalnych reguł u Platona i Arystotelesa, greckie systemy prawne kodyfikowały formalną procedurę rozwiązywania sporu często bez określania treści nakazu bądź zakazu. Prawo w greckich *poleis* nie charakteryzuje się jednolitością treści, natomiast wykazuje wspólne cechy odnośnie do procedury, odróżniające grecką praktykę prawną od praktyk w ramach systemów bliskowschodnich i rzymskich. Wymienić tu można następujące aspekty: *i*) W *poleis* proces sądowy odbywał się poprzez otwartą debatę między stronami, podczas gdy prawne systemy Bliskiego Wschodu opierały się także na procedurach automatycznych takich jak przysięgi bądź próby ognia; *ii*) prawo greckich *poleis* było ogólne i niekompletne. Luki prawne uzupełniano poprzez jego interpretację bądź powołanie się na prawo analogiczne w trakcie rozprawy, podczas gdy systemy prawne Bliskiego Wschodu oraz Rzymu dążyły do kompletności i ścisłości; *iii*) grecka procedura prawna w niewielkim stopniu opierała się na dokumentach pisanych, podczas gdy dokumenty pisane były podstawą transakcji handlowych i procesu prawnego w systemach bliskowschodnich i w Rzymie; *iv*) w greckich *poleis* nie istniały specjalistyczne profesje prawne sędziego, prokuratora, adwokata, czy radcy. Strony reprezentowały się same a rolę sędziów pełnili wylosowani obywatele. Zarówno na Bliskim Wschodzie, jak i w Rzymie miała miejsce daleko idąca specjalizacja profesji prawnych<sup>9</sup>.

Co więcej, o ile rozmaite *poleis* wykazywały daleko idące zbieżności dotyczące procedury orzecznictwa prawnego, o tyle znacznie różniły się odnośnie do treści norm prawnych. Przykładem jest rozbieżność praw regulujących status kobiet w Atenach i Gortynie w V i IV w. p.n.e. W Atenach nawet dorosła obywatelka nie była pełnoprawnym podmiotem prawnym, lecz wymagała zawsze męskiego przedstawiciela (tzw. *kyrios*). W Gortynie kobiety nie wymagały przedstawiciela i mogły samodzielnie występować jako strona w sądzie. W Atenach kobieta nie mogła dysponować samodzielnie majątkiem i nie mogła wchodzić w transakcje handlowe. W Gortynie kobieta zarządzała własnym majątkiem. W Atenach związek kobiety-obywatelki z niewolnikiem był nielegalny i potomstwo z takiego związku miało status niewolny. W Gortynie obywatelki mogły wchodzić w związki małżeńskie z niewolnikami, a potomstwo powstałe z takiego związku miało status wolnego obywatela. Co istotne, nie ma przesłanek, iżby odmienne prawa w jednej *polis* – nawet dotyczące delikatnych i fundamentalnych kwestii obywatelstwa i obyczajowości rodzinnej – były w innej oceniane na podstawie powszechnych, obiektywnych i kategorycznych norm etycznych. Partykularyzm w etyce filozoficznej odzwierciedlony był przez partykularyzm w prawie<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Odnośnie do greckiego prawa zob. Gagarin 2005.

<sup>10</sup> Uderzającym faktem jest, że tak poważne przestępstwo jak zabójstwo powszechnie traktowane było jako *dikē*, wykroczenie dotyczące rodziny, nie *graphē*, wykroczenie dotyczące wspólnoty ścigane z urzędu.

## Literatura:

1. Annas J., *The Morality of Happiness*, OUP, Oxford 1993.
2. Annas J., *Democritus and Eudaimonism*, in V. Caston/D. Graham (eds.), *Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alex Mourelatos*, Aldershot: Ashgate 2002, 169-181.
3. Anscombe G.E.M., *Modern Moral Philosophy*, *Philosophy*, 1958, 33: 1-19.
4. Brickhouse Thomas C., Smith Nicholas D., *Socratic Moral Psychology*, Cambridge University Press 2010.
5. Cooper John M. *Socrates and Plato in Plato's Gorgias*, In John M. Cooper, ed. *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton University Press 1997, s. 29-75.
6. Dudley J.A., *The Ethics of Democritus and Aristotle*, in Benakis 1984, vol. I: 371-385.
7. Frede M. 1992. *Introduction*, In: *Plato: Protagoras* (trans. S. Lombardo and K. Bell). Indianapolis, IN: Hackett, s. vii-xxxiv.
8. Gill C., ed., *Virtue, Norms, and Objectivity*, Oxford, Clarendon Press 2005.
9. Pritchard H. A., *Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?*, 1912, *Mind* 21: 21-37
10. Gagarin M., Cohen D., eds. (2005), *Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge, CUP.
11. Gagarin M., *The Unity of Greek Law*, [w:] Gagarin M., Cohen D., 2005, *The Cambridge Companion to Greek Law*, Cambridge University Press, s. 29-41.
12. Havelock E., *The Greek Concept of Justice*, Cambridge 1978, CUP.
13. Irwin Terence H., *Plato's Ethics*. Oxford: Oxford University Press 1995.
14. Irwin Terence H., *Plato's Moral Theory*. Oxford: Oxford University Press 1997.
15. Johnson Monte Ransom, *Changing our minds. Democritus on what is up to us*, in: Pierre Destrée, R. Salles & Marco Antonio De Zingano (eds.), *Up to Us: Studies on Causality and Responsibility in Ancient Philosophy*, 2014, Sankt Augustin: Academia Verlag. pp. 1-18.
16. Kahn C. (1998), *Pre-Platonic Ethics*, [w:] Everson, S. (ed.), *Ethics*, Cambridge University Press, s. 27-48.
17. Korsgaard C., *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press 1996.
18. MacIntyre Alasdair, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London: Duckworth 1985, 2nd ed.
19. Nussbaum M., *The Fragility of Goodness.: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press 1986.
20. Penner T., *Socrates*, In: C. J. Rowe and Malcolm Schofield, eds. *Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press 2000, s. 164-89.
21. Penner T., *Socrates on the strength of knowledge: Protagoras 351B-357E*, 1977, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 79: 117-49.
22. Penner T., *Knowledge vs. true belief in the Socratic psychology of action*, 1996, *Apeiron* 29: 199-229.
23. Penner T., *Desire and power in Socrates: The argument of Gorgias 466A- 468E that orators and tyrants have no power in the city*, 1991, *Apeiron* 24: 147-202.
24. Penner T., *Plato and Davidson: Parts of the soul and weakness of will*, *Canadian Journal of Philosophy* 16 (Suppl.), 1990: 35-72.
25. Rowe C., *A problem in the Gorgias: How is punishment supposed to help with intellectual error?* In: Christopher Bobonich and Pierre Destrée, eds. *Akrasia in Greek Philosophy*. Leiden and Boston, MA: Brill (Philosophica Antiqua series 106), 2007, s. 19-40.
26. Rowe C., *Socrates in Plato's dialogues*, In: Sara Ahbel-Rappe and Kamtekar Rachana, eds. *A Companion to Socrates*. Malden, MA and Oxford: Blackwell 2006, s. 159-70.
27. Rowe C., *Plato, Socrates, and developmentalism*, In: Naomi Reshotko, ed. *Socrates and Plato: Desire, Identity and Existence*. Kelowna, BC: Academic Printing and Publishing 2003, s. 17-32.
28. Santas G. X., *Socrates: Philosophy in Plato's Early Dialogues*. London and Boston 1979, MA: Routledge and Kegan Paul.
29. Williams B., *Shame and Necessity*, University of California Press 1993.
30. Zeppi S., *Significato e posizione storica dell'etica di Democrito*, *Atti dell'Accademia delle*

Scienze di Torino, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, Torino 1979, s. 499-540.

31. Wolfsdorf D., *Trials of Reason: Plato and the Crafting of Philosophy*, Oxford University Press 2008.

## **Starożytna etyka a filozofia moralna**

### Streszczenie

W 1912 Harold Arthur Prichard zauważył rozbieżność między współczesnymi teoriami moralnymi opartymi na pojęciu prawa moralnego a starożytną etyką, w tym teoriami rozwiniętymi przez Platona i Arystotelesa, opartymi na pojęciu dobrostanu i cnoty. Rozumowanie to podjęła Elizabeth Anscombe, argumentując za potrzebą powrócenia do uprawiania filozofii etycznej w oparciu o psychologię według wzorca danego przez Arystotelesa. Późniejsi autorzy piszący w nurcie etyki cnót starali się jednak pogodzić starożytne podejście oparte na pojęciu dobrostanu i współczesne pojęcie prawa moralnego. W tekście rozważam trzy kandydaty na pojęcie prawa moralnego w starożytnych greckich tekstach poetyckich i retorycznych. Następnie analizuję dwa podstawowe założenia starożytnej filozofii etycznej, jakimi są racjonalny egoizm i partykularyzm etyczny. Założenia te rozpatrzę w oparciu o teorie etyczne Platona i Arystotelesa. W podsumowaniu zwięźle rozważam paralele między założeniami starożytnej etyki greckiej i praktyką greckiego prawa.

Słowa kluczowe: Eudajmonizm, prawo moralne, moralność, etyka, egoizm, partykularyzm, Platon, Arystoteles

## Co pozostało z Platona? O statusie, strukturze i funkcji idei Dobra. O definiowaniu Dobra

„Czy bogowie lubią to, co zbożne, dlatego że ono jest zbożne, czy też ono jest dlatego zbożne, że je bogowie lubią?”

Platon, *Eutyfron*

„...zarówno wierzący w Boga będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak i nie podzielający tej wiary, a te uniwersalne wartości wywodzący z innych źródeł...”

Konstytucja RP

Na jednej z konferencji, organizowanych przez Fundację Tygiel, w ramach wystąpienia, poświęconego metafizycznemu rozstrzygnięciu dylematu monizmu i dualizmu, wspomnieliśmy o pewnym dualistycznym platońskim narzędziu, mogącym wspomóc poszukiwanie definicji Dobra, będącego centralną kwestią platońskiej filozofii. Dziś spróbujemy nieco rozwinąć tę kwestię.

Pytanie zawarte w tytule – co pozostało z Platona – jest w oczywisty sposób prowokacyjne. Z jednej strony uważa się Platona za Filozofa z dużej litery, a sformułowane przezeń problemy filozoficzne za aktualne po dziś dzień. Trochę mniej aktualne są rozwiązania, jakie Platon zaproponował, w każdym razie trochę mniej aktualne dla filozofii, bo teologia dotychczas czerpie pełnymi garściami z Platońskiego materiału. Ale i filozofia karmi się ciągle tym materiałem (podobnie jak materiałem myślowym Arystotelesa), i to nie tylko dlatego, że wielu jej adeptów z trudem tylko odróżnia filozofię od teologii. Co więc pozostało z Platona dla filozofii?

Oczywiście na tak postawione pytanie nie da się w sposób wyczerpujący odpowiedzieć w krótkim eseju filozoficznym. Konieczna jest selekcja, konieczne jest samoo graniczenie. W dalszym wywodzie zamierzamy się ograniczyć do tego, co u Platona najważniejsze – do problemu idei, a przede wszystkim idei Dobra. Ze względu na ramy niniejszego eseju nie będzie to monografia problemu, lecz próba zdefiniowania Dobra, inspirowana dialogiem *Eutyfron*. Powiedzmy od razu, że ta płynąca z *Eutyfrona* inspiracja to właśnie jedna z tych rzeczy, które z Platona zostały.

### 1. *Nous*, dusza, podmiotowe zapośredniczenie

Standardowa interpretacja Platona, skądinąd odpowiadająca na teologiczne zapotrzebowanie, mówi o „niebie idei”, o „duszy nieśmiertelnej”, o „przypominaniu”. Nie trudno wykazać, że niebo idei, przynajmniej w aspekcie socjologicznym, to nic innego jak kultura, „przypominanie” to socjalizacja a „dusza nieśmiertelna” to podmiot – ta część psychiki względnie osobowości, która nie jest zależna od materialno-cielesnych i kulturowych uwarunkowań. Inna rzecz, czy coś takiego w ogóle istnieje. Bardzo po-

<sup>1</sup> Dr hab. Ryszard Paradowski, emerytowany profesor UW, UAM, UMK.

<sup>2</sup> Dr Wiera Paradowska, emerytowany pracownik naukowy IFiS PAN, WSHiFM, WSD im. M. Wańkowicza.

ważne odłamy filozofii odpowiadają przecząco na to pytanie. Chcąc uniknąć regresu do religii i teologii wolą odrzucić samą taką sugestię. Wydaje się jednak, że akurat od tego, czy filozofia odpowie na pytanie o niezdeterminowaną część psychiki twierdząco, zależy jej los jako filozofii – jako dziedziny, która ma swoje własne pole, różne zarówno od pola teologii, jak i pola nauki. Teologia, za Platonem i innymi wczesnymi filozofami, nazywa to coś duszą nieśmiertelną, czym filozofia akurat nie musi się dziś przejmować, pod warunkiem, że będzie wiedziała, jak rozszyfrować zarówno to, jak i inne „pojęcia”, odziedziczone po myśleniu magicznym. Platon, który, podobnie jak inni filozofowie jego czasów, próbował myślenie magiczne odczarować, nie był zbyt konsekwentny w tworzeniu języka filozofii. Po pierwsze dlatego, że filozofia była jeszcze na początku drogi, a od języka dominującej kultury trudno się dystansować nawet tak głębokiemu myślicielowi jak Platon, a po drugie – filozof zapewne pamiętał, jaki był los Anaksagorasa, którego wygnano za ateizm, i los Sokratesa, którego zabito za „demoralizowanie młodzieży” filozofią. Nie brakuje w Platońskich dialogach logicznych wywodów i argumentacji, a więc i nowego języka, jednak znaczną część literackiego materiału stanowi mitologiczne obrazowanie. A to, wraz z dialogową formą i nieobecnością Platona wśród rozmówców powoduje, że dotychczas nie wiadomo, „co właściwie autor miał na myśli”<sup>3</sup>.

„Dusza nieśmiertelna” czy „niebo idei” to w dalszym ciągu słowa magiczne, ale już pojęcie idei jest jak najbardziej świeckie i, w tym wypadku, jak najbardziej filozoficzne. Z czasem jednak zostało na powrót (a zwłaszcza idea Dobra) przekształcone w słowo magiczne. Dobro stało się na powrót „bogiem”, co w ramach interpretacji religijnej przyszło tym łatwiej, że słowa bóg, bogowie, boski używał Platon nagminnie, a czy tylko jako przerośni – co do tego nie można mieć stuprocentowej pewności<sup>4</sup>. Tak jak nie można mieć całkowitej pewności, czy „dusza nieśmiertelna” to w ustach bohaterów jego dialogów przerośnia. Tym bardziej warto poszukiwać jej filozoficznego ekwiwalentu. Częściowo u Platona i z Platonem, częściowo – poza nim. Ale zawsze w związku z jego – lekko tylko ukrytym – nie-monizmem<sup>5</sup>.

Przerośnią nie jest zapewne pojęcie idei, przerośnią nie jest „dobro”, ale to wcale nie znaczy, że wiemy, czym one są, gdzie „mieszkają” i jaką pełnią funkcję na obszarze metafizyki. Filozofia ciągle próbuje udzielić odpowiedzi na te pytania. Najpierw – co terminy te znaczą u Platona, o co zapewne, przynajmniej na pozór, łatwiej (rozmiar

<sup>3</sup> Zob. C.H. Kahn, *Platon i dialog sokratyczny*, przeł. Michał Filipczuk, wyd. Teologia Polityczna, Warszawa 2018, s. 81.

<sup>4</sup> Nie jest to zresztą tylko kwestia języka mitu. Platon czerpał metafory z różnych dziedzin, choćby z wojny i sztuk walki (por. Hans-Georg Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, przeł. Z. Nerczuk, Wyd. ANTYK, Kęty 2002, s. 69, przypis) i w ogóle kultury, czyli po prostu z języka. Język mitu o tyle tylko jest wyróżniony, że religia jako ideologia operuje na obszarach sąsiadujących z filozofią, a częściowo nawet z nią się pokrywających. W kontekście myślenia mitycznego (mityczno-magicznego) najważniejszy jest oczywiście status centralnego dla mitu „pojęcia” (obrazu) boga. Ostateczne oddzielenie filozofii od religii (teologii itd.) następuje wtedy, gdy obraz ten zostaje rozszyfrowany w kategoriach metafizyki. Próbę takiego rozszyfrowania zob. R. Paradowski, *Definiowanie Boga w Księdze Rodzaju i doświadczanie absolutu*. Hybris. Internetowy magazyn filozoficzny. Bóg filozofów 21, 2013. magazynhybris.com. I jeszcze uwaga terminologiczna: to samo słowo (np. „bóg”) może być „mityczne”, kiedy jest elementem mitologicznej narracji, albo „magiczne”, gdy służy zaklinalni rzeczywistości.

<sup>5</sup> O „lekko tylko ukrytym” „nie-monizmie” Platona oraz o dualistycznym potencjale metafizyki Arystotelesa zob. też Paradowska W., Paradowski R., *Monizm, dualizm i metafizyka wyboru*, [w:] E. Chodźko, A. Surma (red.), *Filozofia. Współczesne problemy i zjawiska filozoficzne*, Lublin 2019, s. 9-11.

przypisu do literatury na ten temat przekroczyłyby wszelkie wyobrażenie), następnie – co nawet ważniejsze, jeśli się zgodzimy, że coś jest na rzeczy – co znaczą „w ogóle”. Inaczej mówiąc – czym mogą być idea i eidos poza systemem Platońskim, nawet wówczas, gdyby systemu Platońskiego nie było. I czym może być, czym jest Dobro nie tylko w kontekście Platońskiej spuścizny, ale przede wszystkim w kontekście bytu, a nie tylko w kontekście ściśle Platońskiej jego teorii.

Wydaje się, że wszelkie możliwe relacje między Dobrem i bytem (i szerzej – między ideą, w tym ideą dobra, a bytem), dają się sprowadzić do dwóch: dobra jako istoty bytu i Dobra<sup>6</sup> jako jego sprawcy, Dobra jako demiurga<sup>7</sup>. Spośród tych dwóch aspektów pierwszy jest ontologiczny, drugi zaś metafizyczny. Zawieranie się dobra w bycie, jego składanie się na byt, chociaż – jako składnika wyróżnionego, to jego pozytywne w nim istnienie, po prostu istnienie. Chociaż z góry nie wiemy, pod jaką postacią, albo – w jakiej formie. Rzecz jest jeszcze bardziej złożona w przypadku dobra jako sprawcy. U Platona, o ile przyjąć najbardziej rozpowszechnioną interpretację bycia idei, idea (w tym także idea Dobra) przede wszystkim jest, chociaż jest nie tu, gdzie są rzeczy (świat cieni, świat przedmiotów zmysłowych itp.), ale zupełnie gdzie indziej. Idea ma więc swoje miejsce, zupełnie jak rzeczy, chociaż zupełnie inne. Owo istnienie „gdzie indziej”, chociaż trochę mylące, ze względu na miejsce, na przypisanie do miejsca, ma pierwszorzędne znaczenie: chociaż idea istnieje trochę jak rzecz, rzecz umiejscowiona, to jednak nie jest to rzecz. Nazwanie tej „rzeczy” ideą, względnie eidosem<sup>8</sup>, kieruje naszą intuicję poza rzeczy, z drugiej jednak strony dość łatwo przekierowuje ją poza metafizykę, ku epistemologii. Ostatecznie jednak nie o to chodzi; nie chodzi o hipotezę, nie chodzi, tym bardziej, o potoczną „ideę rzeczy”, chociaż również. Chodzi, przypominamy, o sprawstwo bytu, przy czym – nie w magicznym, ale całkiem rzeczywistym, chociaż w dalszym ciągu metafizycznym, znaczeniu sprawstwa. I w ogóle – czy da się obronić tezę (dawno napiętnowaną jako „idealistyczna”) o tym, że „na początku była Idea”, nie cofając się zarazem nie tylko do „idealizmu”, choćby i „obiektywnego”, ale przede wszystkim do magicznego myślenia teologii. W tym, zwłaszcza, do konceptu boga-stwórcy. U Platona wprawdzie, jak u niemal wszystkich w owym czasie, jest „demiurg”, ale stanowi on raczej problem niż jego rozwiązanie.

Platon starał się więc, w imię obiektywizmu, unikać podmiotowego zapośredniczenia<sup>9</sup>. To idee według niego (ciągle zgodnie z popularną interpretacją), są „podmio-

<sup>6</sup> Użycie dużej litery nie ma tu sugerować statusu Dobra jako synonimu Boga, ale jego wyróżniony status metafizyczny, odnoszący się do tworzenia bytu, w odróżnieniu od ontologicznego, związanego z jego byciem.

<sup>7</sup> Szczególnym przypadkiem demiurga jest nadawanie nazw, na skutek czego potencjalnie coś staje się czymś (albo coś – czymś innym). Dobrym przykładem może tu być zdefiniowanie kobiety jako „pomocnej mężczyźnie” (Rdz 2, 20-23), określające ją poprzez wyznaczenie jej miejsca w hierarchii, a człowieka w ogóle jako „znającego dobo i zło” (Rdz 2,17), co z kolei sytuuje go w porządku niehierarchicznym i przez ten porządek go definiuje. W obu przypadkach na „demiurga” składa się definiujący i definiowany, ten ostatni już to poprzez bierność przyzwolenia, współustanawiające relację hierarchiczną, już to przez aktywny współdziałanie, związany z domaganiem się innego niż wyższy-niższy określenia stron.

<sup>8</sup> Pojęć tych używa się często zamiennie, chociaż ich rozróżnianie ma również swoje uzasadnienie, związane już choćby z faktem, że idea występuje w dialogach nieporównanie częściej niż eidos. Dokładną statystykę zob. np. w: S. Neretina, A. Ogurcow, *Puti k uniwersaliam*, Wyd. Russkoj Christianskoj gumanitarnoj akademii, Sankt-Peterburg 2006, s. 112-121. Tamże omówione zostały różnice znaczeniowe.

<sup>9</sup> Przypisywanie Platonowi poglądu o boskim demiurgu jako posługującym się ideami sprawcy bytu

tami”, im przysługuje sprawstwo bytu. Teologia tę „lukę” wypełniła, bogu przypisując ową podmiotowość, sprowadzając przy okazji idee do statusu myśli boga a dobro do jego immanentnego atrybutu<sup>10</sup>. Filozofowie, pragnąc się odróżnić od teologów, co samo w sobie jest rzeczą chwalebną, na wszelki wypadek pomijają kwestię podmiotowego zapośredniczenia, pozostawiając tym samym pole dla rozstrzygnięć teologicznych. Albo dla jednakowo (choć inaczej) redukcjonistycznych rozstrzygnięć naukowych (eidos, wzór, matter, system, struktura itp. itd.), które również (choć inaczej) wyprowadzają zagadnienie poza zakres kompetencji filozofii, stawiając tym samym jej sens pod znakiem zapytania. Los filozofii zależy więc od podjęcia przez nią kwestii podmiotowego zapośredniczenia.

Kwestia ta zresztą podjęta została przez filozofię dość wcześnie. To *nous* Anksagorasa, to daimonion Sokratesa, w duchu religijnym interpretowany najczęściej jako podmiot boski, ale też jego ja jako tego, który „wie, że nic nie wie” i który, niemniej jednak jest, wedle wyroczni, „najmądrzejszy”. To wreszcie dialog samego Platona, tym bardziej w tej roli niewidoczny, im bardziej leżący na powierzchni. Przy czym jest znacząca różnica: pojedynczy, a raczej nie podzielony *nous* zapośredniczał byt u Anaksagorasa<sup>11</sup>, podczas gdy na podmiotowe zapośredniczenie składają się łącznie u Platona (zapewne więc i u Sokratesa) strony dialogu. Wspomnijmy jeszcze tylko mimochodem o „dialogujących” bogach Majów, którzy najpierw rozmawiali, a potem tworzyli oraz o Bogu *Księgi Rodzaju*, który rychło zrozumiał, że arbitralnie zapośredniczyć (i „stworzyć”) może co najwyżej świat hierarchii, posłuszeństwa i przemocy,

---

wygląda raczej na inspirowaną Biblią „modernizującą” interpretację. Albo na dokonaną przez samego Platona „filozoficzną” syntezę motywów mitologicznych o raczej kosmologicznym (bo niewolnym od mitologicznej metaforyki) niż metafizycznym przeznaczeniu. Zob. Platon, *Timajos*.

<sup>10</sup> Z uwagi na trudność oddzielenia Platona od jego religijnej, sc. chrześcijańskiej interpretacji, związana z pomieszczeniem języka filozofii i języka mitu (w tym mitu kreowanego przez samego Platona), nie da się całkiem wykluczyć, że była to również jego idea, a nie tylko Timajosa. Zob. Platon, *Timajos*, 28c. Tym niemniej jednak przeciwstawienie demiurga z *Timajosa* demiurgowi (wywiedzionemu) z *Eutyfrona* i z całości Platońskiego dzieła mogłoby być owocne tylko pod warunkiem wykazania, że demiurg z *Timajosa* nie jest tylko demiurgiem Timajosa, ale samego Platona (a, jak wiadomo, nie jest to jedyna kwestia, której nie da się w odniesieniu do dialogów stwierdzić jednoznacznie), a także, że na pewno nie jest to metafora, zapożyczona z języka potocznego (demiurgos, rzemieślnik) i języka mitu.

<sup>11</sup> *Nous* Anaksagorasa było pojęciem wieloznacznym, trudno więc przesądzić, czy oznaczało „ducha” pojedynczego, wyróżnionego z całości bytu, wewnątrz niego lub poza nim, czy uniwersalną, wszystko obejmującą „duchowość”. W monoteizmie się owo pojęcie ujednoznacznilo, oznaczało coś zarówno pojedynczego, „boga osobowego”, jak i wszechobecnego, taki zarówno pojedynczy, jak i wszechobecny najwyższy szczebel hierarchii bytu, wszystkowiedząca (i wszechmogąca) władzę najwyższą, od boga pochodzącą, chociaż nie w każdym przypadku się na niego powołującą władzę fuehrera, generalissimusa, caudillo, przewodniczącego itp. Pozornie niechrześcijański, rzekomo antyreligijny, pseudofilozoficzny, adekwatny ideologiczny wyraz dał temu pojęciu ducha Stirner w książce „*Jedyny i jego własność*”. Lapidarnie podsumował go Michel Onfray w książce „*Dekadencja. Życie i śmierć judeochrześcijaństwa*”, przeł. E. i A. Andruszkiewiczowie, wyd. Czarna Owca, Warszawa 2019, s. 499: „W 1844 roku Stirner (...) opublikował płomienne dzieło, które można podsumować jednym zdaniem: jestem tylko Ja i mam prawo do wszystkiego. Do tego stopnia, że to, co nie jest mną [a więc coś takiego istnieje, z góry jest jednak przesądzone, że do mnie należy – R.P.], mogę zniszczyć, robić, złamać, usunąć, zwalczyć, mogę tego unikać i szkodzić temu – wszystko jest możliwe, byle bym mógł zwiększyć Ja, które jest Wszystkim”. W zasadniczo trafnym streszczeniu Michela Onfray brakuje tylko słowa „wykorzystać”, bez tego „zwiększenie Ja” byłoby tylko relatywne – tylko relatywnie większe robi się Ja, gdy „zmniejszeniu” (tylko zmniejszeniu), ulega to, „co nie jest mną”. Nie trzeba dodawać, że tak zdefiniowane Ja jest wedle Stirnera Dobrem jedynym, po prostu Dobrem.



oparty na groźeniu śmiercią za nieposłuszeństwo, że stworzenie kompletnego bytu wymaga odeń rezygnacji z wyłączności, wymaga wzbogacenia struktury zapośredniczającej byt podmiotowości<sup>12</sup>. Wymaga przyznania, że on, bóg, nie jest już alfą i omegą, że inny też może być źródłem dobra. Próżno oczywiście oczekiwać dostrzeżenia tej przemiany przez teologię; nie ma w tym nic dziwnego – nie jest ona całościową, z definicji, filozofią, lecz cząstkową, z uwagi na funkcję, ideologią<sup>13</sup> pierwotnej podmiotowości siły. To właśnie na oznaczenie tej siły używane jest zapożyczony od Platona pojęcie dobra. Które u niego, podobnie jak w *Księdze Rodzaju*, do podmiotowości siły się nie sprowadza.

## 2. Dialog jako demiurg

Podmiotowe zapośredniczenie bytu znajduje u Platona wyraz w filozoficznie, a nie tylko literacko, znaczącej formie dialogu. Filozoficznie, bo jeśli mamy poważnie traktować pojęcie nieba idei (tak czy inaczej jako metaforę), to tym niebem jest właśnie dialog (skądinąd struktura kultury jako takiej), to jego uczestnicy generują idee, wzory, wedle których układa się byt<sup>14</sup>. Ciekawe czy Platon, który sam jeden (albo raczej wraz ze swoimi uczniami i współpracownikami) wygenerował w swoich dialogach bodaj czy nie więcej idei niż ktokolwiek z osobna wzięty przed nim i po nim, miał świadomość tego, gdzie jest owo niebo idei. I że idea jest, owszem, podmiotem, jest stwórcą, ale właśnie jako forma dialogu (a dokładniej – jako forma rzeczy, wytworzona przez dialog). Jeśli mielibyśmy zachować metaforę demiurga (nie ma tu żadnych przeciwwskazań po tym, jak metaforyczny charakter tego pojęcia został stwierdzony, a metafora rozszyfrowana) – to właśnie na oznaczenie dialogu<sup>15</sup>.

Jednym z zagadnień szczególnie nurtujących badaczy Platona jest kwestia jego słynnego, chociaż wielce hipotetycznego tajnego nauczania. Nie brakuje oczywiście w dialogach systematycznych wykładów, w tym na temat teorii idei i statusu Dobra, a mimo to ciągle odnosi się wrażenie, że autor dialogów nie chciał, a może nie potrafił<sup>16</sup> wyartykułować do końca swojej koncepcji. Sam ją zresztą poddał w dialogu *Parmenides* druzgocącej krytyce. Więc może chociaż zostawił jakąś wskazówkę, gdzie

<sup>12</sup> Szarzej zob. Paradowska W., Paradowski R., *Monizm, dualizm i metafizyka wyboru*, op. cit., s. 11-13. Zob. też Paradowski R., *Mit prekolumbijski i rzeczywistość rozdwojona. Przyczynek do definiowania kultury, polityki i ideologii*, *Ameryka Łacińska. Kwartalnik Analityczno-Informacyjny*, 1 (91), 2016, s. 12-15.

<sup>13</sup> W sprawie ideologicznej istoty religii zob. Paradowski R., *Religia jako ideologia*, *Środkowoeuropejskie Studia Polityczne (UAM)* 4/2011.

<sup>14</sup> Generuje je również podmiot najsilniejszy, jednak na pozór tylko całkiem arbitralnie, bo w hierarchicznej relacji z podmiotem słabszym i pod warunkiem przyzwolenia z jego strony. Udział niektórych rozmówców w dialogu z Sokratesem wydaje się często sprowadzać do takiego (tu intelektualnie wymuszonego) przyzwolenia, ale na szczęście nie zawsze. Na przykład Parmenides nie wygląda na kogoś, komu by ktokolwiek, nawet Sokrates, mógł cokolwiek intelektualnie narzucić.

<sup>15</sup> Na oznaczenie dialogu u Platona; w istocie demiurg to zarazem najwyższy szczebel hierarchii bytu, jak i dialog. W kontekście pojęcia absolutu (a demiurg jest osadzony w tym kontekście) można stwierdzić, że te wszystkie elementy się nań (zarówno na absolut, jak i „demiurga”) składają: hierarchia, siła, dialog i strony dialogu.

<sup>16</sup> Inaczej np. B. Dembiński, według którego „teoria idei nie jest zespołem nie powiązanych twierdzeń i intuicji ontologicznych „porozrzuconych wielowątkowo po różnych dialogach, lecz jej rozwój jest uporządkowanym procesem...”. Zob. Dembiński B., *Teoria idei. Ewolucja myśli platońskiej*, Wyd. Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1999, s. 8. Nie da się oczywiście wykluczyć, że zarówno idea ewolucji, jak i poniżej przedstawiony sposób definiowania Dobra są tylko produktem interpretacji Platońskiego materiału, a nie jedyną słuszną odpowiedzią na pytanie, co autor miał na myśli.

szukać odpowiedzi na najważniejsze pytanie, czym jest idea Dobra, odpowiedzi, która będzie (i chyba dlatego jest „tajna”) wychodzić daleko poza to, co mogą sugerować ujęte w formę mitów i metafor, mitu jaskini czy metafory słońca, ale także metafory demiurga, literackie obrazy? Jedną z takich wskazówek i być może nie jedyną<sup>17</sup>, jest rozmowa Sokratesa z Eutyfronem o „zbożności” w dialogu *Eutyfron*.

### 3. Dylemat Platoński

Wydaje się, że, że wybór zbożności na przykładowy przedmiot definiowania nie jest przypadkowy – lepiej niż w przypadku sprawiedliwości, cnoty, męstwa czy piękna, lepiej niż w przypadku samego Dobra widać, że zbożność definiować trzeba nie samą w sobie, nie poprzez takie czy inne jej cechy, a przez jakąś istotną relację, w obrębie której się znajduje i uczestnictwo, w której ją określa. Zbożność, pobożność, itp., to takie idee albo eidosa, które od razu, w sposób naturalny, kojarzą się z bogami, skądinąd podmiotami *par excellence* (albo, ściślej, obrazami lub symbolami podmiotów), a więc łącznie z nimi winny być definiowane<sup>18</sup>. Zobaczymy, że pozostałe eidosa-idee, a już zwłaszcza główne z nich, w tym samo Dobro, również<sup>19</sup>. Zresztą, po co zostawiać to na później: polska Konstytucja, jedyny chyba konstytucyjny traktat filozoficzny na świecie, stwierdza (choć nie jest to w tej kwestii jej twierdzenie jedyne<sup>20</sup>), że dobre jest to, co Bóg uważa za dobre.

Sokrates pyta Eutyfrona, zastawiając nań pułapkę myślenia w kategoriach albo-albo, czy zbożne jest to, co bogowie lubią, czy bogowie lubią to, co zbożne<sup>21</sup>. „Czy bogowie lubią to, co zbożne, dlatego że ono jest zbożne, czy też ono jest dlatego zbożne,

<sup>17</sup> Drugą mogą być wszystkie rozważania związane z matematyką, co podejmują w mniejszym lub większym zakresie wszyscy właściwie komentatorzy Platona. W niniejszym tekście problematyka ta nie zostaje podjęta.

<sup>18</sup> „Zbożność”, a zwłaszcza dobro, to takie („graniczne”) pojęcia, które próżno definiować sposobem klasycznym, przez odnajdywanie najbliższego rodzaju (uzupełnianego specyficzną różnicą); tu potrzebny jest sposób nieklasyczny, definiowanie przez wzajemne definiowanie. Relację między obydwojma sposobami definiowania można jeszcze określić następująco: sposób klasyczny (przez *genus proximum* i *differentia specifica*), jako węższy, celem uzyskania pełnej definicji (choć taka pełna definicja nie zawsze, w szczególności w nauce, jest konieczna, ale jest konieczna w filozofii) powinien być uwzględniany jak część („moment”) wzajemnego definiowania jako całościowej definicji. Istnieją poważne argumenty na rzecz prymatu definicji nieklasycznej (wzajemne definiowanie) nad klasyczną, nie wszyscy jednak podzielają ten pogląd i traktują wzajemne definiowanie jako uzupełnienie definiowania słabszego przez silniejszego.

<sup>19</sup> Gdyby chodziło tylko o zbożność, nie byłoby problemu, a więc i dylematu: akurat w kwestii zbożności bogowie wydają się wystarczającym autorytetem. W dyskusji nad naszym referatem o definiowaniu Dobra (Lublin, UMCS, Fundacja Tygiel, 8 XII 2019 r.) zwrócił na to uwagę prof. J. Czerniawski.

<sup>20</sup> I dlatego to filozofia, a nie po prostu inwokacja.

<sup>21</sup> W przywołanej wyżej pracy Dembiński wspomina mimochodem ideę „zbożności”, nie przywiązując zarazem wagi do sposobu definiowania jej „istoty” poprzez konfrontację dwóch sposobów podejścia do realizacji tego zadania, polegających na dwóch odmiennych sposobach odniesienia jej do „bogów”. Zob. B. Dembiński, op. cit., s. 17 i n. Dembiński koncentruje się na tym, czym jest definiowana idea „sama w sobie”, ze szczególnym uwzględnieniem jej niezależności od podmiotu. Z drugiej strony, szczególnie znaczenie, przypisywane w tym kontekście metodzie majeutycznej („Miejscem, w którym prawda może się ujawnić, jest dusza”), osłabia (zapewne wbrew jego intencji) zamiar uchylecia podmiotowego zapośredniczenia. Poglądu tego nie przypisuje się więc Platonowi, zasadniczo nieufnemu wobec „subiektywności”, w sposób kategoryczny. „Usytuowanie idei w duszy (...) stanowi dla Platona herezję”. S. Blandzi, *Henologia. Meontologia. Dialektyka*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1992, s. 94. Słusznie, bo minimum minimorum to dwie dusze jako źródło.

że je bogowie lubią?”<sup>22</sup>. Filozof, chyba złośliwie, do końca sugeruje swym uporczywie powtarzanym pytaniem, że rozmówca powinien wybrać (bo skądinąd, oczywiście, powinien wybrać), czym doprowadza go do rozpaczy i do rezygnacji z dalszej rozmowy. Sokrates: „jestem głęboko przekonany, że ty (...) jasno wiesz, co zbożne, a co nie. Więc powiedz (...), co to jest? Eutyfron: No, to na drugi raz, Sokratesie: teraz się dokądś śpieszę i czas mi już iść”<sup>23</sup>. Sprawa więc pozostaje nierozstrzygnięta. Ale w rzeczy samej – czy ma rzeczywiście być rozstrzygnięta na zasadzie prawdy i fałszu, czy może na jakiejś innej zasadzie? Bo spójrzmy: uznanie za dobre tego, co bogowie lubią, z daleka trąci posłuszeństwem – bo nie dlatego uznajemy tu dobre za dobre, że jest dobre. Więc może uznać, że nawet bogowie powinni uznać za zbożne (i szerzej – za dobre) to, co **jest** zbożne, co **jest** dobre? Tu pojawia się pierwsza trudność: tam wystarczy się dowiedzieć, co za dobre uznają bogowie, od nich samych lub ich legalnych przedstawicieli, kapłanów i tych wszystkich, których władza od bogów pochodzi, i już wiemy, czym jest Dobro: tym mianowicie, co władza, już to w imieniu własnym, już to w imieniu hipotetycznych bogów, uważa za dobro. Oto definicja Dobra. Albo warunek jego definiowania. Ale, zgodnie z podchwytliwym pytaniem Sokratesa, istnieje inny, odmienny, alternatywny warunek: trzeba za Dobro uważać nie to, co władza uważa za Dobro, bo to bogowie i wszelka władza, ale także wszyscy inni, mają za Dobro uważać to co **jest** Dobre. Ale co jest dobre w tym drugim przypadku? Co jest Dobrem w tym drugim przypadku?

A więc po pierwsze jest drugi przypadek<sup>24</sup>. Wspomina o nim mimochodem (tylko mimochodem) przywołana wyżej polska Konstytucja. O ile niektórzy uważają, że Dobre jest to, co Bóg uważa za dobre, to są też tacy, głosi Konstytucja, którzy wyprawdają Dobro z innego źródła. Istnienie innego źródła sugeruje Sokratejski dylemat: można uważać, że nie tylko pogląd bogów na dobro ma swoje uzasadnienie; nie mniejsze uzasadnienie ma pogląd, zgodnie z którym Dobro jest ponad bogami, a w każdym razie ponad każdym z nich z osobna (nikt nie może w pojedynkę<sup>25</sup> rozstrzygać o tym, co Dobre), więc kompletna definicja Dobra musi się siłą rzeczy składać z dwóch jego definicji i to w dodatku wykluczających się nawzajem – inaczej niepotrzebne by były dwie. Jeśli Dobro to idea, wedle której stwarzany jest świat, to mamy kolejny problem: nie jest łatwo tworzyć, kiedy koło garncarskie obraca się jednocześnie w obu przeciwnych kierunkach. A dwie idee Dobra to takie dwa przeciwne kierunki obrotu koła<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Platon, *Eutyfron* XII E10.

<sup>23</sup> Tamże, XX D15.

<sup>24</sup> Nie jest to dla wszystkich oczywiste. W szczególności Arystoteles stwierdza (prawdopodobnie, w swoim mniemaniu, za Platonem), że „każda Idea jest zawsze jedna”. Ma rację, jeśli dylemat z *Eutyfrona* jest jedynie chwytem retorycznym. Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, I 987b. Jest więc idea tożsama ze sobą, więc to, co pochodzi z „innego źródła”, z innego niż „boskie” źródła (patrz *Preambula Konstytucji RP*) albo jest tym samym („te uniwersalne wartości”) i nie jest potrzebne „inne źródło”, albo należy do „mniemań”, a więc ma inny (niższy) status ontologiczny (i wtedy może sobie pochodzić z najróżniejszych źródeł). W świetle takiej interpretacji *Preambula* nie byłaby minitraktatem filozoficznym, ale teologicznym, a sama konstytucja – konstytucją państwa wyznaniowego.

<sup>25</sup> W pierwszym przypadku (bóg ponad dobrem) zawsze rozstrzyga w pojedynkę „bóg” najsilniejszy, w drugim (dobro ponad „bogami”) wielość podmiotów jest punktem wyjścia do zdefiniowania owego Dobra II); tryb jego definiowania stanowi tu jedność (powiedzmy, „dialektyczną”) z jego istotą (dokładnie tak samo, tylko inaczej, jak to ma miejsce w poprzednim przypadku, w przypadku Dobra I).

<sup>26</sup> Każda kultura rozwiązuje tę „kwadraturę koła” na swój sposób, zawsze jednak 1) przez uwzględnienie obu i 2) przez uznanie jednej z definicji za absolutną, drugiej – za mającą ograniczony zasięg.

Może więc trzeba kopać głębiej, by stwierdzić nie tylko, że już to Bóg jest ponad Dobrem, już to Dobro ponad Bogiem, ale również – czym jest to Dobro, ponad którym jest Bóg i czym jest to Dobro, które jest ponad Bogiem. Wbrew twierdzeniu zawartemu w Konstytucji, nie jest to to samo dobro. Na pierwsze pytanie odpowiedź już mamy; skoro o tym, co dobre, arbitralnie rozstrzyga bóg, to dobrem najwyższym jest posłuszeństwo jego definicji dobra. Gdyby ktoś miał w tej sprawie jakieś wątpliwości, powinien pamiętać, jaka kara przewidziana jest dla tego, kto chciałby spożywać zastrzeżone dla boga owoce z drzewa wiadomości złego i dobrego. A więc Dobrem „stwarzającym” świat jest posłuszeństwo, posłuszeństwo władzy, niższego w hierarchii wyższemu, słabszego silniejszemu. Ono jest, by użyć terminu Arystotelesa, znanego zresztą również Platonowi, formą, wedle której kształtuje się byt. Wielu poprzestaje na tej prawdzie o Dobru, tym bardziej, że łatwo na jej poparcie odwołać się do potocznego doświadczenia. Ale Platon nie poprzestaje, bo i Sokrates nie poprzestaje. Dobro jest r ó w n i e ż ponad Bogiem. Czym jest to Dobro, które, jak posłuszeństwo, ale zupełnie inaczej, formuje byt i ma równy posłuszeństwu status ontologiczny?

#### 4. Dylemat biblijny

Można w tym miejscu wybiec w przyszłość i dać empiryczne przykłady bytu uformowanego przez dobro alternatywne wobec posłuszeństwa – to demokratyczne porządki polityczne i kulturowe, dawne republiki i współczesne państwa liberalno-demokratyczne, gdzie się, lepiej kuba gorzej, przestrzega reguły równości wobec prawa, i, w szczególności, zasady wzajemnie równego traktowania się stron wszelkich możliwych międzyludzkich relacji, między ludźmi w ogóle a między ludźmi różnej płci, rasy, wyznania, orientacji seksualnej szczególnie; możemy cofnąć się w przeszłość i, sięgając do *Księgi Rodzaju*, wskazać alternatywny wobec posłuszeństwa, „boski” (równie boski, chociaż całkowicie mu przeciwstawny, a nawet, jak się okaże, bardziej boski niż posłuszeństwo), wzór kulturowy. Warto zająć się tym przykładem bardziej szczegółowo, zważywszy na to, ile ideologicznie ukształtowanych stereotypów rządzi postrzeganiem Biblii, jednego z bazowych elementów europejskiej kultury. Pierwszy z nich to traktowanie tej księgi jako „świętej”, nie w metaforycznym, ale prostym, religijnym rozumieniu tego pojęcia – jako danej lub natchnionej przez Boga. Tymczasem jest to jeden z pierwszych tekstów literackich i, szerzej, tekstów kultury. Jest on „religijny” w tym elementarnym znaczeniu, że zawiera, oprócz zmitologizowanych (jak na przykład historia Sodomy, Gomory i Lota) przekazów historycznych, a także tekstów w sposób oczywisty poetyckich, jak na przykład Pieśń nad Pieśniami, również

---

W szczególności chrześcijaństwo za definicję absolutną (o uniwersalnym zasięgu) uznało bezwarunkowe podporządkowanie wyższemu (zwłaszcza najwyższemu) szczeblowi hierarchii, a „miłowanie bliźniego” za regułę o zasięgu ograniczonym (do mężczyzn z tego samego szczebla hierarchii). Tak uformowaną relację między definicjami dobra dodatkowo potwierdza przededefiniowanie przymierza jako wzajemnego uznania równych Boga i człowieka kompetencji do definiowania dobra (dobra i zła) w hierarchiczną relację jeszcze silniejszego podporządkowania człowieka Bogu w zamian za „obietnicę”. Takie przededefiniowanie „przymierza” zapobiega logicznej przynajmniej konieczności rozciągnięcia przykazania „miłowania bliźniego jak siebie samego” na wszelkie możliwe podmioty, w tym „Boga” i uznaniu relacji hierarchicznej za szczególnie, podlegający uzgodnieniu między podmiotami, aspekt bytu jako wzajemnego uznania równych statusów stron. To bowiem oznaczałoby nieuchronny upadek chrześcijaństwa; nieprzypadkowo Kościół rzymsko-katolicki tak się broni przed demokracją z jej zasadą równości wobec prawa, a nawet dość skutecznie (wraz z innymi podobnie działającymi czynnikami) próbuje narzucać jej swoją regułę prymatu siły (regułę hierarchii) jako regułę uniwersalną.

(i również ujęte w poetycko-mitologiczną formę) opowieści o bogach, zawierające uniwersalne przesłania, które, nie ze względu na formę (choć po części również ze względu na formę), ale ze względu na treść, bliższe są filozofii niż religii. Nie tylko dlatego, że wbrew ideologicznemu stereotypowi religijnej interpretacji nie z jednym, lecz z dwoma „bogami” (a nawet trzema) mamy tam do czynienia, jeśli uwzględnić radykalną, skokową ewolucję postawy tej literackiej postaci (samo odwołanie się do więcej niż jednego boga jeszcze nie czyni z przesłania tekstu filozoficznego), ale dlatego, że ich (bogów) znaczenie symboliczne<sup>27</sup> staje się bardzo wyraźne (jeśli się zawiesi, lub włoży w nawias, interpretację religijną); i wyraźny, i wyraźnie antynomiczny, jest przekaz, dostarczany z pomocą owego symbolicznego języka<sup>28</sup>. Niegdysiejszy zakaz czytania tego uchodzącego za „święty” tekstu jest wystarczającym dowodem na to, że zawiera on inną treść niż ta, którą dostarczają jego oficjalni interpretatorzy. Na treść tę składa się podwójne (a nie, jak w oficjalnej interpretacji, pojedyncze) przesłanie. Interpretacja oficjalna nie jest nawet oparta na dosłownym brzmieniu tekstu i jedyne, co powtarza z niego dosłownie, to słowo „bóg” (ignorując zarazem jego możliwą symboliczną funkcję i „nieostrość” semantyczną). Tymczasem absolutnym punktem wyjścia *Księgi Rodzaju* (bo o niej tu mowa) jest fakt istnienia dwóch opowieści o Bogu i Człowieku, o „stworzeniu” świata i stworzeniu człowieka. Dwóch, co znacznie autorom tekstu ułatwia skonstruowanie podwójnego przesłania. Pierwszego o tym, że „człowiek”, że równi sobie kobieta i mężczyzna stanowią „obraz boży”, i drugiego o tym, że w charakterze „człowieka” stworzony został mężczyzna, kobieta zaś, istota o niejasnym zakresie człowieczeństwa, jemu do pomocy, co wyraźnie sytuuje ją niżej w hierarchii, a więc, przede wszystkim, konstytuuje samą hierarchię, nieobecną w opowiadaniu pierwszym. Właśnie w tym drugim opowiadaniu pojawia się wyraźnie sformułowana kwestia dobra (dobra i zła), pozostająca w wyłącznej kompetencji tego, który, za próbę kwestionowania tej wyłączności, może karać śmiercią, i korzystaniem z tej władzy grozi<sup>29</sup>. Inna rzecz – i na tym polega ewolucja tej postaci – że przymuszony przez kobietę do zgody na podział kompetencji do definiowania dobra (o tym jest opowieść o zerwaniu owocu z drzewa wiadomości złego i dobrego i podzieleniu go) Bóg przystaje na nowy sposób definiowania kompetencji do definiowania dobra i, pośrednio, samego dobra. Nie jest to już odtąd bezwzględne posłuszeństwo władzy (w szczególności w zakresie tej specyficznej kompetencji), lecz („Oto człowiek stał się taki jak my, zna dobro i zło”<sup>30</sup>) wzajemne uznanie równych statusów stron

<sup>27</sup> Np. jako „*signum, figura, exemplum, memorial, similitudo*”. Zob. M. Pastoureau, *Średniowieczna gra symboli*, przeł. H. Igalson-Tygielska, wyd. Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 15. Akurat takiego centralnego i fundamentalnego dla kultury średniowiecznej symbolu jak „Bóg” Pastoureau nie rozważa.

<sup>28</sup> „Tradycyjny” ateizm nie dostrzega ani symbolicznego statusu pojęcia „boga” ani tym bardziej złożoności tego symbolu. Tak np. R. Dawkins nie dostrzega w *Księdze Rodzaju* podzielenia się przez Boga „boskością” (kompetencją do definiowania dobra i zła) z człowiekiem, podobnie jak nie dostrzega tego oficjalna interpretacja chrześcijańska, i ograniczając się dostrzeżeniem w „Bogu” samego zła (małostkowy, ludobójca, złośliwy tyran itd.), podobnie jak teologia widzi w nim, wbrew oczywistości (oczywistości w ramach niesymbolicznego odczytania), samo dobro. Jako tradycyjny ateista Dawkins koncentruje się na tym, że „Boga nie ma” (tak jak teista – że jest), zamiast problematyzować jego status. A dokładniej – ogranicza zabieg problematyzacji do „nienaukowości”. Zob. R. Dawkins, *Bóg urojony*, przeł. Piotr J. Szwejcar, Wydawnictwo CiS, Warszawa 2007, s. 57.

<sup>29</sup> Rdz 2, 17.

<sup>30</sup> Rdz 3, 22.

(w szczególności właśnie w tym zakresie, w zakresie s t a n o w i e n i a p r a w a). To, czy mamy w Biblii do czynienia z jednym ewoluującym Bogiem, czy z dwoma bogami, bogiem siły i bogiem prawa, nie ma już większego znaczenia. Ważne, że mamy do czynienia z przesłaniem siły i przesłaniem prawa. Przesłaniem, w którym ten najsilniejszy („wszechmocny”) definiuje dobro, którym jest jego niekwestionowana (do czasu) siła, i przesłaniem przymierza, przesłaniem dialogu, gdzie samo dobro (ewidentnie znajdujące się „ponad” „bogami”) zdefiniowane jest jako dialog. Oczywiście przymierze Boga i Noego, Boga i Abrahama z trudem tylko można traktować jak dialog równych (dialog wzajemnie uznających swój równy status stron), chociaż przymierze Boga i całego narodu zdaje się już lepiej spełniać to kryterium; także dialogi prowadzone przez Sokratesa przeważnie nie są dialogami równych, ale to już sprawa czytelnika – czy opowie się za dobrem siły i hierarchii i dialog potraktuje wyłącznie jako ograniczony wyraz dobrej woli i dobrego nastroju władzy, czy jako alternatywny wobec zasady siły kulturowy, etyczny i metafizyczny paradygmat (*arche, eidos, idea*) i będzie się domagał wzajemnego uznania równej kompetencji do definiowania dobra, ryzykując, że bóg siły i dominacji jednak zrealizuje swoją groźbę, wypowiedzianą pod drzewem wiadomości złego i dobrego. A więc dwie definicje Dobra i dwa sposoby jego definiowania. Podobny problem postawił Sokrates przed Eutyfronem, który jednak nie był w stanie uchwycić jego znaczenia, zwiedziony przez Sokratesa kazuistyczną zawilocią materii prawniczej. Nas jednak nic już nie usprawiedliwia, jeśli nie jesteśmy w stanie pojąć, że musimy uznać równorzędne istnienie dwóch sposobów sytuowania i definiowania Dobra i, co jeszcze ważniejsze, uznać konieczność wyboru jednego z nich. Pomocej dłoni nie podał Eutyfronowi Sokrates, godząc się na pozostawienie go w strefie mniemania, czyli zamułonego umysłu. Za to pomocną dłoń (jednak ciągle tylko tym, co mają uszy ku słuchaniu itd.) podaje nam *Księga Rodzaju*: po pierwsze przedstawia w prostych słowach dwa sposoby rozumienia Dobra jako filarów (istoty, zasady, paradygmatu, i d e i, ale także formy) bytu i, po drugie (to już bardziej dla Eutyfronów, chociaż ci i tak nie widzą, bo nie czytają) wskazuje na równe sobie wzajemnie podmioty jako na „obraz boży”. A więc idea to dialog, niebo idei, również tych przeciwnych dialogowi (idei dominacji, przemocy, grożenia śmiercią i zadawania jej), co, nawiasem mówiąc, czyni z niego, czyni z dialogu nie tylko ontologiczną alternatywę posłuszeństwa, ale jednocześnie czyni z niego to metafizyczne piętro, na którym ontologiczna opozycja dialogu i posłuszeństwa ulega zniesieniu<sup>31</sup>. Ulega zniesieniu za sprawą... Za sprawą czego, zostało to już właściwie powiedziane, chociaż tym samym wychodzimy już daleko poza Platona<sup>32</sup>. A może nie wychodzimy, może tylko kontynuujemy jego „tajne nauczanie”.

<sup>31</sup> Opozycja siły (grożenia śmiercią za nieposłuszeństwo itp.) i przymierza (uznania równego prawa innego do definiowania dobra) zniesiona zostaje w *Księdze Rodzaju Starego Testamentu* w pojęciu „obrazu bożego”, odnoszącym się do równych sobie kobiety i mężczyzny. „Przymierze” jest biblijnym ekwiwalentem Platńskiego dialogu w obu jego aspektach – w aspekcie części bytu (obok siły, drugiej jego części) i całości, zważywszy na to, że nawet relacja panowania i posłuszeństwa (z uwagi na to, że bez posłuszeństwa nie ma panowania) jest (skrajnym i często trudno jako taki rozpoznawalnym) przypadkiem dialogu (przymierza) jako relacja między podmiotami, a nie podmiotem i przedmiotem.

<sup>32</sup> W sprawie wyjścia poza Platona bez utraty kontaktu z jego ideą dobra zob. W. Paradowska, R. Paradowski, *Monizm, dualizm i metafizyka wyboru w: Filozofia – współczesne problemy i zjawiska filozoficzne*, op. cit., s. 15-20. Zob. też R. Paradowski, *Wartości w świetle bytu jako dylematu. Wstęp do dialektycznej teorii wartości*, [w:] E. Starzyńska-Kościusko (red.), *Wartości i wartościowanie we współczesnej humanistyce. I. Perspektywa filozoficzna*, Olsztyn 2017.

Ważne, że wychodząc, nie zostawiamy Platona do końca za sobą, pozostało z niego bowiem to, co najważniejsze: świadomość podwójnej struktury i dynamiki bytu, w tym podwójnej struktury Dobra, jako inspiracja dla filozoficznej potomości.

## 5. Metafizyka wyboru i definiowanie Dobra

Biorąc pod uwagę te inspirujące idee (podobnie jak przesłania zawarte w mitach, na przykład w *Popol vuh*<sup>33</sup> i *Księdze Rodzaju*), formułujemy następujący przekaz.

Na początku doświadczamy istnienia ja i nie-ja jako oddzielających się i odróżniających od siebie nawzajem atomów bytu<sup>34</sup>. Można powiedzieć, że tym odróżnianiem i oddzielaniem się od siebie nawzajem ja i nie-ja dzielą w pewnym sensie nicość na pół, wychodząc z niej tym samym; można, ale niekoniecznie, nicość bowiem, nie tylko pierwotna, ale i podzielona, a więc w zaniku, nie jest przedmiotem wspomnianego doświadczenia (nie doświadczamy nicości, tylko oddzielających się od siebie ja i nie-ja), nie jest więc nicość przedmiotem doświadczenia, które, jako bezpośrednie doświadczenie bytu (ale nie nicości przeciw) jest doświadczeniem *par excellence* metafizycznym. Oddzielając się i odróżniając od nie-ja nie mogą odeń oddzielać się po prostu, muszą oddzielać się i odróżniać j a k o ś. A jakoś, to znaczy albo próbując je sobie podporządkować, próbując je uformować jako swój przedmiot albo wręcz jako część siebie (dążąc tym samym, *in extremis*, do nicości, do pełnego z nie-ja połączenia), „stwarzając” tym samym świat, złożony z ja i nie-ja (zawsze tylko z ja i nie-ja) jako świat hierarchii, świat podmiotowo-przedmiotowego porządku, a nie po prostu świat (Bóg Księgi, a ściślej Bóg jednego z dwóch opowiadań o stworzeniu, tworząc człowieka z gliny, najszlachetniejszego wówczas materiału, a kobietę z kości, nie stworzył po prostu świata, stworzył świat hierarchii, panowania i podporządkowania, świat posłuszeństwa) albo, traktując nie-ja jak podmiot i domagając się dla siebie takiego samego traktowania i stwarzając świat przymierza, świat dialogu, w którym wszelkie hierarchie mają charakter umowny i są podporządkowane ograniczającej zasadzie podmiotowo-podmiotowej budowy świata. Albo-albo wskazuje na wybór między podmiotowo-podmiotowym i podmiotowo-przedmiotowym traktowaniem siebie i nie-ja, wybór między Dobrem relacji podmiotowo-podmiotowej i Dobrem relacji podmiotowo-przedmiotowej, między ideą świata podmiotowo-podmiotowego (którego możliwość, a więc i idea, pojawia się już we wczesnych mitach) i ideą świata podmiotowo-przedmiotowego, odziedziczonych skądinąd po samej naturze<sup>35</sup>. Zarazem dziedzictwo natury nie unieważnia wyboru<sup>36</sup>; nie unieważnia go nawet śmierć, a tym bardziej sama groźba śmierci. Wybór to funkcja metafizyczna demiurga – podmiotów wyboru idei Dobra. Wybór idei Dobra jest *par excellence* metafizycznym wyborem.

<sup>33</sup> Zob. *Popol vuh. Księga Rady narodu Quiche*, przeł. H. Czarnocka i Carlos Marrodan Casas, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1980, s. 39.

<sup>34</sup> Zważywszy na to, że ja doświadczają siebie i nie-ja w procesie oddzielania się i odróżniania, którego początku nie doświadczamy i w gruncie rzeczy nie doświadczamy również końca, który jest równoznaczny z końcem doświadczenia, związek ja i nie-ja jest, pomimo dokonującego się, jakkolwiek nie bez pewnych wahań, oddzielania i odróżniania, atomem, e l e m e n t e m bytu jest raczej relacja ja-nie-ja.

<sup>35</sup> Ściślej rzecz biorąc, w naturze występują obie relacje, relacja wzajemnego oddziaływania i relacja determinowania słabszego przez silniejszego, jednak stosunek między nimi w obrębie fisis nie jest przedmiotem niniejszego wywodu.

<sup>36</sup> Zwłaszcza że – patrz poprzedni przypis.

I jest jednocześnie definiowaniem-wytwarzaniem<sup>37</sup> tej idei. A pośrednio – kreowaniem samego bytu, odtwarzaniem w nim struktury Dobra<sup>38</sup>.

## Literatura:

1. Arystoteles, *Metafizyka*.
2. Blandzi S., *Henologia. Meontologia. Dialektyka*, Wyd. IfiS PAN, Warszawa 1992.
3. Dawkins R., *Bóg urojony*, przeł. Piotr J. Szwejcar, Wydawnictwo CiS, Warszawa 2007.
4. Dembiński, B., *Teoria idei. Ewolucja myśli platońskiej*, Wyd. Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1999.
5. Gadamer Hans-Georg, *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, przeł. Z. Nerczuk, Wyd. ANTYK, Kęty 2002.
6. Kahn C.H., *Platon i dialog sokracyjny*, przeł. M. Filipczuk, wyd. Teologia Polityczna, Warszawa 2018.
7. *Konstytucja RP*.
8. Onfray M., *Dekadencja. Życie i śmierć judeochrześcijaństwa*, przeł. E. i A. Andruszkiewicz, wyd. Czarna Owca, Warszawa 2019.
9. Neretina S., Ogurcow, A., *Puti k uniwersaliam*, Wyd. Russkoj Christianskoj gumanitarnoj akademii, Sankt-Peterburg 2006.
10. Paradowska W., Paradowski, R., *Monizm, dualizm i metafizyka wyboru*, [w:] Ewelina Chodźko i Aleksandra Surma (red.), *Filozofia. Współczesne problemy i zjawiska filozoficzne*, Lublin 2019.
11. Paradowski R., *Definiowanie Boga w Księdze Rodzaju i doświadczenie absolutu*, Hybris. Internetowy magazyn filozoficzny. Bóg filozofów 21, 2013. magazynhybris.com.
12. Paradowski R., *Mit prekolumbijski i rzeczywistość rozdwojona. Przyczynek do definiowania kultury, polityki i ideologii*, Ameryka Łacińska, Kwartalnik Analityczno-Informacyjny, 1 (91), 2016.
13. Paradowski R. *Religia jako ideologia*, Środkowoeuropejskie Studia Polityczne (UAM) 4/2011.
14. Pastoureau M., *Średniowieczna gra symboli*, przeł. H. Igalson-Tygielska, wyd. Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.
15. *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*.
16. Platon, *Eutyfron*.
17. Platon, *Timajos*.
18. *Popol vuh. Księga Rady narodu Quiche*, przeł. H. Czarnocka i Carlos Marrodan Casas, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1980.

<sup>37</sup> Badacze Platona, a przedtem jeszcze Sokrates, bardzo są zafascynowani kwestią poznawalności idei Dobra, zakładając tym samym jakieś jej „obiektywne”, a nawet, w jakimś sensie, „przedmiotowe” istnienie. Por. np. 508e 4, 517b 8-c 1, 518c 9-19 itd. Przytaczam za T.A. Szlezak, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, przeł. P. Domański, Wyd. Antyk, Kęty 2005, s. 78. Tymczasem relacja poznawcza (podmiot poznania – idea Dobra) musi tu ustąpić miejsca bardziej pierwotnej relacji wytwarzania (podmioty wyboru metafizycznego – idea Dobra), ujętej w zachowaniu i/lub w słowach, jednego z dwóch możliwych sposobów określenia relacji między podmiotami. Teologia, notabene, całkiem trafnie traktuje tę relację (w jej języku nazywaną „stworzeniem”), jako pierwotną, z tą tylko różnicą, że absolutyzowanie jednego z dwóch, hierarchicznego tylko, trybu „stworzenia” nie ma nic wspólnego z całościowym ujęciem bytu, a jest jedynie apologią władzy, symbolicznie ujętej w postaci „Boga”.

<sup>38</sup> Na użytek sceptycznego czytelnika, ukąszonego przez socjologię: „Związek metafizyki z „rzeczywistością” można uchwycić zdając sobie sprawę, że konkretny wybór (np. podmiotowo-podmiotowy) przekłada się na konkretny typ porządku kulturowego i politycznego wtedy, gdy statystycznie istotna liczba podmiotów dokonuje takiego wyboru, wypierając niejako na margines podmioty wyboru odmiennego. Paradowska W., Paradowski R., *Monizm, dualizm i metafizyka wyboru*, op. cit., s. 17, przypis. To samo (to już na użytek filozofów, którym zależy na bardziej „obiektywnym” i bliższym nauce ujęciu problemu) dotyczy świata jako całości, gdzie po stronie nie – ja występuje już nie tylko kultura, ale wszystko, co nie jest mną.



19. Szlezak T.A., *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, przeł. P. Domański, Wyd. Antyk, Kęty 2005.

## **Co pozostało z Platona? O statusie, strukturze i funkcji idei Dobra. O definiowaniu Dobra**

### Streszczenie

Niniejszy artykuł wysuwa na plan pierwszy kwestię definiowania Dobra, rozróżniając w tym względzie, zgodnie z inspiracją płynącą z zawartych w dialogu *Eutyfron* Sokratejskich pytań o istotę „zbożności”, dwa sposoby definiowania, z których żaden nie sprowadza się do drugiego spośród nich, oraz na tym, że w świetle zaprezentowanego tam dylematu, definiowanie jest każdorazowo wzajemnym definiowaniem, a nie tylko definiowaniem pojęcia zakresowo węższego przez zakresowo szersze, dopełnionego odrobiną specyficznej różnicy, ledwie odnotowującej fakt udziału autodefiniowania i definiowania wzajemnego definiowaniu; w artykule wskazano, że relacyjny, a zarazem związany z wzajemnością charakter wszelkiego definiowania zostaje w pełni ujawniony wówczas, gdy „klasyczny” sposób definiowania (definiowanie niższego przez wyższego) skonfrontowany zostanie z „nieklasycznym”, gdzie zakres wzajemnego definiowania się stron relacji nie sprowadza się do wspomnianej autodefinicji (a w aspekcie ontologicznym – do przyzwolenia na definiowanie, co już lepiej oddaje immanentną wzajemność). Dylemat Sokratejsko-Platoński, konfrontujący klasyczny i nieklasyczny sposób definiowania stanowi zarazem przejście od ograniczonej, epistemologicznej, do całościowej, metafizycznej funkcji definiowania, przejście od częściowego do całościowego ujęcia bytu, w tym do adekwatnego, metafizycznego ujęcia Dobra, wykraczającego poza wszelkie możliwe jego religijne interpretacje.

Słowa kluczowe: idea, dialog, dobro, podmiot, podmiot-podmiot, podmiot-przedmiot, dylemat, metafizyka, wybór

## **Emil Meyerson, czyli trud bycia sobą na obcej ziemi. Potrójny portret filozofa jako człowieka, uczonego i przyjaciela w oparciu o jego francuską korespondencję**

Polski Żyd, skromny pracownik biurowy i jednocześnie filozof, który ośmielił się zaatakować od frontu idee pozytywizmu i swoim głównym dziełem, napisanym w wieku pięćdziesięciu lat – *Identité et réalité* – ogłosił światu, że nauka nie jest pozytywna i uczeni nie myślą wcale w taki sposób, w jaki zarysował to Comte. Uderzenie było tak silne i głośnie, że od razu ściągnęło na niego uwagę największych ówczesnych luminarzy myśli. Ukazanie się tego dzieła było przełomowe, ale należy pamiętać, że był to dopiero początek nowej drogi, natomiast etap dojrzewania myśli Meyersonaznaczony był wieloma trudami, wyrzeczeniami i przeszkodami. Celem tego artykułu jest ukazanie niektórych, wybranych aspektów osobowości i życia filozofa i zbudowanie z okrucich korespondencji i innych przekazów jego portretu, który, z góry należy to podkreślić, nie będzie pełny i jest raczej przyczynkiem do głębszej refleksji nad twórcą i jego myślą. Skupię się przy tym na prywatnych odsłonach biografii filozofa, które mogą zaskoczyć i zaciekawić. Należy ubolewać nad faktem, że w polskiej świadomości, wyjąwszy wąskie grono specjalistów, nazwisko Meyersona nie jest obecne. Co więcej, żadne z jego kluczowych dzieł nie zostało przetłumaczone na język polski. A był przecież polskim Żydem i z urodzenia lublinianinem. Droga, jaką przebył, zaszczyty, jakich dostąpił powinny utorować mu drogę na Parnas polskiej filozofii. Natomiast obecnie to we Francji można zauważyć wzmożone zainteresowanie myślą Emila Meyersona. W niektórych kołach filozoficznych wciąż toczą się debaty i przywoływane jest nazwisko myśliciela. Są również konferencje, na których omawiane jest jego dzieło. Świadczyć o tym mogą również wznowienia dzieł Meyersona. Dom wydawniczy Fayard pokusił się o wydanie niemal całej jego spuścizny, będącej korpusem jego prac. Inicjatywa ta z pewnością pozwoli zrozumieć i odczytać na nowo miejsce, jakie uczone zajmował w filozofii nauki w pierwszej połowie XX wieku, a które z mozołem zdobywał przez bez mała dwadzieścia lat wytężonej pracy. W tym miejscu chciałbym przywołać badaczkę, która jest obecnie niekwestionowanym autorytetem w zakresie myśli meyersonowskiej – Ewę Telkes-Klein, związaną z Centrum Badań Francuskich w Jerozolimie (*Centre de Recherche Français à Jérusalem (CRFJ)*). To dzięki jej zabiegom udało się wydać pokaźnych rozmiarów zbiór listów Emila Meyersona, które są podstawą mojego opracowania. Również w wielu miejscach swojej pracy będę powoływał się na jej ustalenia.

Chciałbym nadmienić, że w przedstawianych rozważaniach nie zajmuję się *stricto* myślą filozofa, ponieważ wychodzi ona poza ramy tematyczne i objętość referatu, natomiast zainteresowanych odsyłam do specjalistycznych opracowań. Na gruncie polskim myślą filozoficzną Emila Meyersona zajął się Adam Dubik<sup>2</sup>, dlatego warto

---

<sup>1</sup> Badacz nieafiliowany.

<sup>2</sup> Dubik A., *Tożsamość i opór. Główne kategorie epistemologii Emila Meyersona*, Toruń 1995. W tej

przywołać tutaj w zarysie część jego ustaleń. Według badacza tym, co wyróżnia epistemologię Meyersona, jest obecność elementów metafizycznych, które filozof łączy ze swoją koncepcją epistemologiczną. Jednym z ważniejszych zagadnień, którym poświęca się filozof, jest wykrycie sposobów funkcjonowania myśli ludzkiej. Meyerson dąży do zbadania owego mechanizmu. Istotną rolę w jego koncepcjach odgrywa potocznie rozumiany zdrowy rozsądek, który „zrównuje” ze statusem myśli naukowej. Według niego częścią składową epistemologii jest sama historia idei, natomiast metody empiryczne wykazują się swoistą „kruchością”, co wypływa z samej natury poznania. Ludzki umysł może zawodzić, tak samo jak introspekcja, która zmusza do przyjęcia postawy jednocześnie obserwatora i przedmiotu obserwacji. Według niego rozum nie jest samowiedny, co wypływa z cech właściwych jego wewnętrznej naturze. Co więcej, Meyerson odrzuca możliwość „obiektywnego” studiowania materiału empirycznego. W jego pracach pojawia się również kwestia tzw. antypsychologizmu. Filozof odmawia „faktom” psychicznym statusu faktów naukowych, ale zakłada, że mogą one dostarczać tzw. „wiedzy prawdopodobnej”.

Jedną z ważnych osi, wokół których obraca się jego myśl, jest krytycyzm w stosunku do pozytywistycznych koncepcji A. Comte’a. Meyerson zarzuca filozofowi, że ten: „[...] opierając swą wizję nauki „pozytywnej” na postulatcie metodologicznym *hypotheses non fingo*, nie mającym wiele wspólnego z rzeczywistym tokiem postępowania badawczego, sprowadził status wyjaśnienia w nauce do ustanawiania niezmiennych praw między zjawiskami”<sup>3</sup>. Dubik słusznie zauważa, że w tej dyskusji Meyerson często patrzył na problem bardziej jako zaangażowany dyskutant, a nie zdystansowany historyk filozofii. Niektórzy z ówczesnych filozofów zarzucali Meyersonowi zbyt jednowymiarową interpretację doktryny pozytywistycznej i nadmierne jej uproszczenie. Epistemologiczna kategoria „oporu” jest ważna dla zrozumienia szeregu doktryn filozofii europejskiej. Dla Meyersona wyraża się ona głównie w obecności elementów irracjonalnych w bycie poznawanego świata: „Jak sugeruje Meyerson, irracjonalna natura wrażeń zmysłowych została trafnie ujęta w metaforze „młynu” Leibniza. Zgodnie z tą metaforą, gdyby nawet udało się kiedyś skonstruować myślącą, czującą i doznającą wrażeń maszynę, to zaglądając do jej wnętrza dostrzeglibyśmy tylko wzajemnie przesuwane części, natomiast nic zgoła z tego, co pozwoliłoby wyjaśnić samą naturę percepcji”<sup>4</sup>. Według A. Dubika, Meyerson ukazuje wizję nauki jako burzliwą arenę dialektycznych zmagania między dążeniem rozumu do racjonalizacji rzeczywistości a irracjonalnymi przeszkodami napotykanymi w bycie. Uczony trafnie konkluduje swoje rozważania o myśli Meyersona, pisząc, że: „Jakkolwiek doktryna Meyersona może się wydać dziś, w swym ogólnym zarysie, nieco archaicznym już wariantem poznania racjonalnego, preferującym swoisty kult ROZUMU wzniesionego na swej redukującej, „utożsamiającej” istocie, to cecha ta nie podważa przecież znaczenia tej powstałej na początku mijającego stulecia doktryny dla współczesnej filozofii. Poszerzając naszą samowiedzę na temat wewnętrznej ewolucji współczesnego racjonalizmu europejskiego, koncepcja Meyersona stanowi ważne ogniwo tej ewolucji, w szcze-

---

nowatorskiej pracy badacz dogłębnie przeanalizował meandry myśli i doktryn filozofa i uporządkował je w spójny system.

<sup>3</sup> Tamże, s. 72.

<sup>4</sup> Tamże, s. 121.

gólności jest świadectwem tej przełomu teoretycznego w epistemologii frankofońskiej pierwszej połowy XX wieku, na drodze do nurtu, który przyjęto określać słowem „neoracjonalizm”<sup>5</sup>.

Zanim przejdę do korespondencji, stanowiącej podstawę prezentowanych rozważań, chciałbym przywołać pokrótce koleje życia filozofa. Urodzony w rodzinie pobożnych i szanowanych lubelskich Żydów, Emil Meyerson od dzieciństwa żył w intelektualnej atmosferze rodzinnego domu, gdzie kładziono nacisk na edukację i bardzo szeroko rozumianą erudycję. Dosyć wcześnie, bo już w wieku jedenastu lat został wysłany do Niemiec, gdzie pobierał nauki w szkole średniej, potem na uniwersytecie w Lipsku, Berlinie, Getyndze i Heidelbergu. W 1882 roku osiedlił się na stałe we Francji. Początkowo podjął pracę w laboratorium chemicznym jako stypendysta *Collège de France*. Aby utrzymać się na paryskim bruku miał się różnych zajęć. Próbował swoich sił również jako wynalazca i przemysłowiec, patentując wynalezioną metodę koloryzacji. Głównym źródłem utrzymania była praca w agencji informacyjnej Havas, jednej z pierwszych tego typu. Jako poliglota władający kilkoma językami włączony został do redakcji wiadomości z działu polityki zagranicznej. Warto dodać, że przy tej wyťažonej i czasochłonnej pracy związanej z agencją, czynnie był zaangażowany w *Jewish Colonisation Association*, filantropijnej organizacji założonej przez barona Edmunda Rothschilda, która zajmowała się osadnictwem Żydów w Palestynie. W związku z pracą w Towarzystwie wiele podróżował, głównie po Europie i Azji Mniejszej. Ten aktywny zawodowo tryb życia wiódł niemal do swojej emerytury, na którą przeszedł w 1923 roku w wieku 64 lat. Warto uświadomić sobie niełatwe położenie Meyersona na obcej, francuskiej ziemi. Jako obcokrajowiec był bowiem pozbawiony wielu praw i przywilejów.

W ciągu swojego pracowitego intelektualnie życia i późniejszych sukcesów, nigdy nie udało mu się uzyskać żadnej posady akademickiej. Swoją pozycję w świecie filozoficznym zdobył dzięki wyťažonej, mozolnej pracy. Często w jego korespondencji pojawia się motyw braku wolnego czasu. Warto podkreślić, że pisząc to, miał zawsze na myśli czas, który mógłby poświęcić ukochanej filozofii. Świadczy o tym dobitnie fakt, że praca nad pierwszą książką, która przyniosła mu rozgłos i uznanie, zajęła osiemnaście długich lat wyťažonej pracy. Opublikował ją późno, mając 50 lat. Nawet ten sukces nie otworzył mu drzwi do francuskich uniwersytetów. Jediną rekompensatą mogło być zaproszenie na serię odczytów na temat filozofii nauki, które wystosował do niego Charles Andler w 1912 roku. Meyerson początkowo przyjął zaproszenie, potem się wycofał, nie czując się na siłach, aby podjąć to wyzwanie. W 1922 roku próbował bezskutecznie przedstawić swoją kandydaturę do *Collège de France*. Również w 1929 roku został zaproszony na cykl odczytów na uniwersytecie Harvarda, ale zaproszenie, ze względów zdrowotnych, odrzucił.

Prawdziwa rekompensata i uznanie przyszło w 1908 roku po opublikowaniu *Identité et réalité*. Z osoby marginalnej stał się powszechnie uznanym nieformalnym akademikiem. Pozytywna opinia filozofów tego formatu jak: Henri Bergson, André Lalande, Léon Brunschvicg, utorowało mu drogę do Francuskiego Towarzystwa Filozoficznego. Tym samym zyskał uznanie, o które od tak wielu lat zabiegał. Ewa Tekles-Klein podkreśla doniosłość tego faktu, który wpłynął na niemal już całkowitą integrację w śro-

<sup>5</sup> Tamże, s. 187.

dowisku francuskich filozofów. Pisze ona, że to właśnie wtedy nastąpiło znaczące wzmoczenie intelektualnej aktywności filozofa. Meyerson regularnie zaczął uczestniczyć w seansach Francuskiego Towarzystwa Filozoficznego, został też zaproszony do współpracy przy powstającym pod redakcją André Lalande'a *Słowniku Filozoficznym*. Zaczął bywać u profesorów Sorbony, od czasu do czasu śniadał u nich, oddawał drobne usługi w postaci weryfikacji tłumaczeń lub ułatwiał spotkania z obcokrajowcami, służąc im jako tłumacz. Meyerson stał się osobistością i osobowością, z którą zaczęto się w środowisku liczyć. Jednakże wiele przeszkód stało na drodze do uznania i sławy, i wszystko mogło wskazywać na to, że nie uda mu się zaistnieć w hermetycznym francuskim świecie filozoficznym. Przede wszystkim był Żydem i Polakiem. Co więcej, cała jego formacja zawodowa i to, że był chemikiem oddalała go od świata uniwersyteckiego *stricto* związanego z filozofią. Dopiero u schyłku życia posypały się wyrazy uznania. W 1926 roku otrzymał obywatelstwo francuskie oraz fotel zagranicznego korespondenta w *Académie des sciences morales et politiques* (ASMP). W 1928 roku otrzymał tytuł Kawalera Legii Honorowej jako dowód uznania i wdzięczności narodu francuskiego za wniesione wybitne zasługi na polu nauki.

Emil Meyerson pozostawił po sobie korespondencję, która częściowo opracowana i wydana, składa się na dosyć okazałych rozmiarów dwa tomy<sup>6</sup>. Zawierają one listy szeregu wybitnych i mniej znanych postaci do filozofa wraz z jego odpowiedziami. Zbiór ten jest ważny z kilku powodów. Przede wszystkim korespondencja rzuca wiele światła na dzieła Meyersona, rozszerza ich kontekst ideowy i pokazuje ich zakotwiczenie w świadomości ówczesnych intelektualnych elit. Jak zaznacza badaczka E. Telkes-Klein, listy te są również cennym świadectwem ukazującym funkcjonowanie środowiska paryskich intelektualistów w latach od 1900 do 1930 roku, paradoksalnie dzięki marginalnej pozycji Meyersona w środowisku akademickim<sup>7</sup>. Co więcej, rzucają również światło i odkrywają inne aspekty trudów życia żydowskiego imigranta, który konsekwentnie aczkolwiek z trudem asymiluje się w środowisku paryskiej burżuazji. O wartości tej korespondencji może świadczyć również fakt, że odsłania nam ona drugie, intymne oblicze filozofa. Jakkolwiek Emil Meyerson był osobowością skrytą i nieskorą do wynurzeń, w swoich listach nie unikał pozostawienia śladów, tropów, dzięki którym można w jakimś stopniu zrekonstruować sposób jego myślenia, patrzenia na świat i oceny różnych zjawisk. Są to z pewnością okruchy, ale jedyne, jakimi dysponujemy.

Meyerson, jakkolwiek podważał idee pozytywizmu, sam był dzieckiem swojej epoki. Sposób jego działania, myślenia, dochodzenia do wiedzy charakteryzował duży upór i wytrwałość. On sam wielokrotnie podkreślał sposób, w jaki do wiedzy doszedł, a który był cierpliwym samodoskonaleniem i samouctwem: „Moja edukacja w dziedzinie filozofii polegała na studiowaniu wyłącznie autorów”<sup>8</sup>. Miał on świadomość, że jest amatorem, co samo w sobie nie podważało wartości i głębi dorobku. Zresztą nie tylko z uniwersyteckimi katedrami związany był duch naukowego postępu. Meyerson

---

<sup>6</sup> *Lettres francaises. Éditées par Bernadette Bensaude – Vincent et Eva Telkes – Klein*, CNRS Éditions, Paris, t. 1, 2, s. 960. [Wszystkie tłumaczenia z języka francuskiego znajdujące się w pracy są mojego autorstwa. R.N.].

<sup>7</sup> Tamże, por., s. 7.

<sup>8</sup> Tamże, s. 14.

odkrywał stopniowo klasyków, dialogował z nimi bez pośrednictwa komentatorów, dlatego jego dzieła charakteryzuje rzadko spotykana świeżość spojrzenia. Dużo czytał, co wiązało się z częstym przepracowaniem i przemyśleniem. Są tego dosyć wyraźne ślady w jego korespondencji. Nierzadko żali się na trudności w zdobywaniu potrzebnych pozycji, kiedy to musi uruchamiać wielu znajomych, aby w końcu zdobyć jakąś upragnioną książkę i zaspokoić konieczność lektury. Często musi „żebrać” o dostęp do specjalistycznych i elitarnych bibliotek, jak ma to miejsce w przypadku szczególnie zasobnej biblioteki *École normale supérieure (ENS)*, kiedy zmuszony jest prosić Luciena Herra i dyrektora *Émile’a Borela* o ułatwienie dostępu<sup>9</sup>. Henriego Delacroix z kolei prosi o zdobycie książek z długiej listy, którą mu dostarcza, pochodzących z biblioteki Victora Cousin. W 1919 roku w celu zdobycia dzieł Hegla musi zabiegać o pomoc *Léona Bermana*, pracownika szpitala wojskowego stacjonującego w Niemczech. W momencie, kiedy nie może korzystać na miejscu w Paryżu ze specjalistycznej prasy prosi z kolei *Xavier Léon’a* o zaabonowanie potrzebnych periodyków.

Jak podkreśliłem, Emil Meyerson nie był formalnie związany z żadnym uniwersytetem i utrzymywał się wyłącznie z pracy w agencji informacyjnej Havas. Badaczka E. Telkes-Klein słusznie zauważa, podkreślając determinizm Meyersona, że nie jest czymś łatwym zdobywanie potrzebnych książek i innych materiałów, będąc ograniczonym godzinami pracy w biurze i gdy często należy podróżować i dłużej przebywać w miastach, gdzie nie ma dostępu do bibliotek, szczególnie kiedy jest się czytelnikiem tak wymagającym jak Meyerson, który wolał czytać dzieła w oryginale, aniżeli powoływać się na tłumaczenia<sup>10</sup>. Myśliciel dużą rolę przykładał do erudycji jako takiej. Jego dzieła są nią przesiąknięte do tego stopnia, że niektórzy robili mu z tego powodu wyrzuty. Odniósł się do nich w przedmowie do *De l’explication dans les sciences*, pisząc: „Erudycja nie jest jakąś przystawką w dziele ani zbędnym ornamentem, ponieważ jest ona elementem składowym poszukiwań badawczych”<sup>11</sup>. Meyerson był świadom swojej erudycji, ale też boleśnie odczuwał niektóre swoje braki, które wynikały z niemożności odbycia konwencjonalnych studiów filozoficznych. Myśliciel pracował w typowy sposób dla ludzi jego czasów. Był uważnym czytelnikiem i podczas lektury sporządzał obszerne i szczegółowe notatki<sup>12</sup>. Pracując, często do nich powracał, weryfikował je, cytował *etc.*

Z powodu alienacji w środowisku naukowym i braku dostępu do ogólnouniwersyteckiej debaty, Meyerson zmuszony był działać i myśleć niemal wyłącznie poprzez listy, które wciąż niestrudzenie wysyłał do różnych osobistości świata nauki i z wytrwałością wręcz obsesyjną wypraszał ich opinie i oceny długich, nierzadko kilkunastostronicowych sprawozdań swoich prac. Telkes-Klein dopowiada, że niemal do wszystkich pisał w podobnej, wyrachowanej konwencji, np. że przykłada dużą wagę do uzyskanej opinii, ponieważ uważa adresata za osobę najbardziej kompetentną itp. Oczywiście był to sprawny chwyt retoryczny i psychologiczny, w pełni zrozumiały, tym bardziej że tego rodzaju schematyczne pochlebstwa bez przeszkód funkcjo-

<sup>9</sup> Tamże, por., s. 14.

<sup>10</sup> Tamże, por., s. 14.

<sup>11</sup> Tamże, s. 15.

<sup>12</sup> E. Telkes-Klein informuje, że w archiwum przechowującym spuściznę po Emilu Meyersonie znajduje się duży karton zawierający wyłącznie fiszki z notatkami pochodzącymi z jego obszernych lektur.

nowały w ówczesnym „wyższym” środowisku. Inną niemal szaleńczą potrzebą było uzyskanie uznania wśród wybitnych przedstawicieli filozofii o ustalonej już renomie (Henriego Bergsona czy *André Lalande'a*).

Bernadette Bensaude i Ewa Telkes-Klein wyróżniły trzy typy personalnych relacji, które można wyodrębnić na podstawie korespondencji filozofa. Jest to struktura, która cechuje się rodzajem hierarchizacji, co nie powinno dziwić, zważywszy na fakt, że listy były dla Meyersona drugim po publikacjach sposobem dotarcia do innych uczonych, nawiązania z nimi polemiki, zdobycia cennych wskazówek i w końcu zakorzenienia się w tym hermetycznym środowisku. Można również, czytając jego listy zauważyć, że forma epistolarna była gatunkiem dobrze „oswojonym” przez myśliciela i nie była uciążliwym obowiązkiem, lecz autentyczną radością wyrażania swoich myśli w takiej właśnie formie. Pierwszą kategorię listów stanowią te, które można określić francuskim mianem *paire à paire*, czyli równy z równym. Są to myśliciele przeważnie związani z Francuskim Towarzystwem Filozoficznym, jak: Gaston Milhaud, *Léon Brunschvicg*, *André Lalande*, *Dominique Parodi*, *Désiré Roustan* i inni. Meyerson wymienia z nimi poglądy, ale i różne usługi, np. pomaga w tłumaczeniach. Druga grupa to jego uczniowie. Meyerson od dawna pielęgnował chęć posiadania własnych kontynuatorów i stworzenia czegoś na kształt szkoły filozoficznej. Częściowo mu się to udało. Mimo że, jak sygnalizuje Telkes-Klein, niemal od zawsze odczuwał lęk na myśl o publicznych wystąpieniach, miło łechcąca myśl o kole filozoficznym stała się dla niego niejaką rekompensatą i zawodowym spełnieniem. Grupa uczniów, którą udało mu się zebrać, skupiła głównie osoby młode, będące filozoficznymi debiutantami. To m.in. *Jean Baruzi*, *Alexandre Koyré*, *René Poirier*, *Henri Gouhier*. Wszyscy oni widzą w Meyersonie mentora i mistrza, szukają jego aprobaty, a niektórzy wybrańcy asystują w jego pracach. Do nich z pewnością należy *André Metz*, z zawodu żołnierz, z powołania filozof samouk podobnie jak Meyerson. Metz pozwala prowadzić się przez mistrza i poddaje jego ocenie wszystkie swoje prace, projekty i pisma. Jest on z tego powodu bardzo dumny, o czym donosi już na początku znajomości bezpośrednio samemu Einsteinowi: „Od jakiegoś czasu wszedłem w relacje z p. Meyersonem, którego dzieła filozoficzne Pan docenia (z tego, co słyszałem): stałem się jego uczniem i obecnie pracuję pod jego kierownictwem nad rozpowszechnianiem jego idei”<sup>13</sup>. Osobą, która uważała się za ucznia Meyersona był również *Alexandre Koyré*. Swoje czołowe dzieło *Études galiléennes*, które ukazało się w 1939 roku dedykował „swojemu drogiemu mistrzowi”. Uczniem Meyersona był też jego powinowaty, *Ignacy Meyerson*. Przybył do Paryża w 1906 roku i od razu został wzięty pod opiekuńcze skrzydła wuja, który ułatwiał mu stawianie pierwszych kroków w paryskim środowisku naukowym. *Ignacy* miał naturę buntowniczą. Zdarzały się momenty konfliktów z wujem, zrodzone na tle zależności jednego i dominacji drugiego. Ostatecznie wyzwolił się spod jego wpływu i zdobył intelektualną niezależność stając się ojcem psychologii historycznej. Trzecią kategorią korespondentów były osoby i nazwiska o najwyższym naukowym autorytecie. To dla nich Meyerson zarezerwował swoje największe uznanie i wyrazy szacunku, co też nie wynikało wyłącznie z ich wysokich pozycji akademickich, ale z osiągnięć i zasług na polu filozofii. Są to nazwiska tego kalibru jak *Einstein*, który jest umiejscowiony przez Meyersona na równej linii z takim twórcą jak *Kartezjusz*. Pojawia

---

<sup>13</sup> Dz. cyt. *Lettres francaises*, s. 19.

się nazwisko wybitnego fizyka Paula Langevin, chemika Georges'a Urbain i przede wszystkim najbardziej podziwianego Henriego Bergsona.

Zasadniczo niewiele można znaleźć informacji o prywatnym życiu Meyersona. Z listów, które posiadamy wyłania się obraz człowieka bardzo wrażliwego, często cierpiącego i zarazem uważnego obserwatora życia naukowego i społecznego. Listy pozwalają również uchylić nieco szerzej drzwi i zajrzeć do środowiska paryskiej oraz żydowskiej burżuazji w tej schyłkowej i kruchej *La Belle Époque*.

Można przystać, że epistolarna aktywność Meyersona w największym stopniu przyczyniła się w jego integracji ze środowiskiem francuskich intelektualistów. Na fakt ten wskazuje badaczka Telkes-Klein, uwypuklając trudności, z jakimi się borykał filozof nie tylko na początku swojej filozoficznej i życiowej drogi, ale i później. Meyerson był naturą upartą i wytrwałą. Wbrew przeciwnościom, przemęczeniu, swoim zajęciom zawodowym, wielu podróżom i częstym problemom zdrowotnym potrafił znaleźć czas na lekturę, na korespondencję, na pisanie. Można pójść dalej i stwierdzić, że okazał się nawet bardziej dyspozycyjny niż jego korespondenci, profesorowie Sorbony, którzy uważali się za osoby przeciążone pracą i obowiązkami. Ale paradoksalnie to właśnie korespondencja, którą utrzymywał, stała się dla niego pomostem w rozwoju jego myśli i idei. Jest to widoczne w dwudziestostronicowym liście skierowanym do chemika Georges'a Urbain, w którym komentuje miałkość powierzchownych kontaktów z akademikami: „Wie Pan, że przez długie lata pracowałem w samotności, bez żadnego kontaktu z jakąkolwiek żywą myślą. A tym samym, od czasu publikacji mojego pierwszego dzieła, kiedy w końcu udało mi się poznać osobiście innych myślicieli, ten kontakt okazał się bardzo zredukowany, ponieważ nie będąc profesorem, nie miałem kolegów ani uczniów. Dlatego byłem zmuszony, ni mniej ni więcej, otaczać się tym, co zostało przeze mnie samego utkane, jak przez jedwabnika w swoim kokonie i odda mi pan nieocenioną przysługę, pomagając mi oswobodzić się z niego”<sup>14</sup>.

Jasną stroną w życiu Meyersona okazała się jego długoletnia przyjaźń z Bernardem Lazarem. Łączyło ich wiele, wspólne zainteresowania i powinowactwo charakterów, co w przypadku osobowości tak hermetycznej, jaką był Meyerson wydaje się kluczowe. Obaj wzajemnie postrzegali siebie jako *alter ego*. To w tej relacji, niemal namacalnie, odbija się druga, intymna twarz filozofa. Bernard Lazare (1865-1903) był pisarzem i dziennikarzem politycznym, zagorzałym syjonistą, który bardzo aktywnie zaangażował się w sprawę Dreyfusa. W jego relacji z Meyersonem pojawiają się jednakże „czarne plamy”, sytuacje nie do końca jasne, może nawet dwuznaczne. Momentami nasuwać się może pytanie, co ich tak naprawdę łączyło? W okresie kiedy się poznali, byli w niemal identycznym wieku, obaj byli kawalerami. Meyerson był starszy o jedyne sześć lat. Według Telkes-Klein znali się już w 1887 roku, potem z niewiadomych przyczyn nastąpiła przerwa. Być może była ona spowodowana jakimś wydarzeniem destrukcyjnym dla ich przyjaźni. Trudno teraz na to pytanie udzielić jednoznacznej odpowiedzi. Niemniej nie był to stan trwałego rozbratu, ponieważ w latach późniejszych nastąpił wyraźny renesans przyjaźni. O tej emocjonalnej „temperaturze” relacji może zaświadczyć list Lazare'a wysłany z Cimiez w Nicei: „Uradował mnie Pan mówiąc mi, że moja przyjaźń była dla Pana dobroczynna i pokrzepiająca. Proszę wierzyć, że i Pańska, tak braterska, była również taka sama dla mnie. Wiedz to,

<sup>14</sup> Tamże, s. 7.



mój drogi, tylko przed Panem mogę wypowiedzieć wszystkie moje myśli, tylko Pan jest ciągle w gotowości, aby mnie wysłuchać i aby mnie zrozumieć, i przypominam to sobie każdego dnia z największą radością [...] Mam takie przyzwyczajenie, że nigdy niczego nie robię bez pomyślenia o Panu”<sup>15</sup>. Wśród ocalałej korespondencji można natknąć się na listy, które dodatkowo naświetlają ich wzajemną relację poprzez intymny i poufaly ton, będący z jednej strony świadectwem emocjonalnej głębi, ale też momentami wykracza poza konwencjonalność epistolarną epoki. Wyjątkowe i trwałe miejsce w ich wzajemnej korespondencji zajmują sprawy związane z kwestią zasiedlenia Palestyny przez Żydów oraz rozgrzewająca ówczesnie umysły Francuzów sprawa Dreyfusa. Lazare był bezpośrednio zaangażowany z obroną tego oficera.

W kontekście relacji Meyersona i Lazare’a pojawia się inna sprawa, która domaga się wyjaśnienia. Dziełem życia Lazare’a był utwór, nad którym pracował ponad dziesięć lat pt. *Gnojowisko Hioba (Le fumier de Job)*<sup>16</sup>. Analizuje w nim problem antysemityzmu jako stałego zjawiska na przestrzeni wieków. W swoim testamencie (Lazare umarł dosyć młodo, tj. w wieku 38 lat) zobowiązał Emila Meyersona i Luciena Herra do wydania rękopisu. Zastanawiające jest to, że nie spełniono jego ostatniej woli. Fakt ten budzi zdumienie i dziś, otwierając pole różnym dywagacjom. Kwestia ta do tej pory pozostaje nierozstrzygnięta. Równie niejasna okazuje się sama relacja pomiędzy przyjaciółmi. Jednakże nasuwa ona jedynie różne poszlaki, które budzą domysły i dodatkowe pytania. Czy ich wzajemna bliskość była czymś więcej niż tylko zażyłą przyjaźnią? W pozostawionych po Meyersonie rękopisach można się natknąć na dosyć kuriozalny tekst zatytułowany *Analiza snu (Analyse de rêve)*. Tekst został naszkicowany w nocy z 10 na 11 grudnia 1908 roku. W tym opowiadaniu Meyerson przypomina okoliczności podróży, którą odbył wraz z Lazarem do Londynu. Wyjazd był związany z ich działalnością w stowarzyszeniu Hovevei Tsion. Meyerson i Lazare zostali ulokowani w jednym pokoju i w jednym łóżku. Nic się nie wydarzyło, niemniej Meyerson większość część nocy nie mógł z emocji zasnąć. Rzucza to wiele światła na jego ukryte lęki i fobie. Telkes-Klein po wnikliwej analizie tekstu stawia przypuszczenie, że sytuacja hotelowa i tajemniczy, podbudowany erotyką sen mogą świadczyć o drugiej, zablokowanej i wypieranej homoseksualnej naturze Emila Meyersona<sup>17</sup>.

Na pełniejszy portret filozofa składa się również próba jego umiejscowienie w środowisku paryskim przełomu wieków. Pierwsze kroki młody Emil w nadsekwańskiej socjocie stawał niepewnie. W końcu znalazł się w miejscu, które było ówczesnie *caput mundi* dla oświeconych elit. Paryskie życie intelektualne w tym schyłkowym okresie *La Belle Époque* cechowała niezwykła frenetyczność, co było widoczne zwłaszcza w życiu kawiarnianym i salonowym. To właśnie salony skupiały umocowane już autorytety i sławy, natomiast życie kawiarniane było probierzem nowych, dopiero co rodzących się idei. Francuska stolica była prawdziwym Babilonem, który szczycił się, że nim jest. Jakie było to paryskie towarzystwo? Można podeprzeć się cytatem, który punktuje istotę tego wrzącego tygla w czasie, kiedy Meyerson się tam znalazł:

---

<sup>15</sup> Cyt. za: Telkes-Klein E., *Bernard Lazare intime à la lumière des archives Meyerson, Les belles lettres, Archives juive*, 2008/2 – N° 41, s. 51.

<sup>16</sup> W Polsce niedawno ukazała się pod tytułem: „Antysemityzm. Historia i przyczyny”.

<sup>17</sup> Por. *Mélanges. Petites pièces inédites*, ed. Eva Telkes-Klein, Bernadette Bensaude-Vincent, Éditions Honoré Champion, s. 15.

„[...] wszystko to, co Paryż zaliczał do przyszłych gwiazd artystycznych, naukowych, literackich i... lekkoduchów spotykało się wówczas – dwa lata temu – na *rendez-vous* w słynnej kawiarni na bulwarze St. Michel. Dziennikarze bez zatrudnienia w jakimkolwiek dzienniku, dyrektorzy przeglądów bez zatrudnienia w żadnym przeglądzie, kabotyni bez teatru, muzycy pozbawieni koncertów, studenci nie wiadomo co studiujący, powieściopisarze niewydawani i poeci niezrozumiani, oni wszyscy: dekadenci, neuropaci, idealisci, lamarckiści, symboliści, wagneryści, weryści, przybywali tam, aby wygłaszać swoje teorie, po to, aby zwalczać wspólnego wroga: burżujstwo”<sup>18</sup>. Do tego barwnego świata został Meyerson wprowadzony przez poetę symbolistę Gustave’a Khana. Jakiś czas później przeszedł do towarzystwa skupionego wokół Jeana *Moréasa*, urzędującego w knajpie nazywanej „filozofarium”. Według Telkes-Klein Meyerson w początkowych latach regularnie bywał w kawiarniach, co wiązało się z pierwszymi i niepewnymi krokami stawianymi w paryskim środowisku. Kawiarnie miały być dla niego pierwszą sceną, gdzie ostrożnie badał towarzyski grunt. Ważną przestrzenią, w której w późniejszych latach się obracał, były salony, czyli miejsca, gdzie najpewniej budowało się reputację lub ją burzono. Dzięki salonom, jak powszechnie mniemano, można było uzyskać lukratywne i prestiżowe posady. Meyerson bywał w nich, bowiem mógł tam spotkać osoby, do których dostęp w innych warunkach byłby znacząco utrudniony. Co więcej, można uznać, że salony w jakimś stopniu zaspokajały jego rozbudzone intelektualne potrzeby i były namiastką naukowego uznania. Przez jakiś czas bywał u Aline Boutroux, która była siostrą Henri’ego Poincaré, również w salonie *Cécile* Brunshvicg, czy w tym prowadzonym przez *Lévy-Bruhla*. Jak informuje Telkes-Klein, Meyerson po wycofaniu się z życia zawodowego w 1923 roku sam otworzył salon i przyjmował głównie swoich przyjaciół i młodych adeptów filozofii. Jean Baruzi takie oto zostawił po latach jego jakże pochlebne świadectwo: „Żywiołowe i precyzyjne rozmowy, podczas których wprowadzał nas Pan raz to, w Pańskie myśli, raz to w koncepcje einsteinowskie sprawiały mi niezapomnianą radość”<sup>19</sup>. Słowa te mogą świadczyć nie tylko o poziomie intelektualnym, ale i o temperaturze emocjonalnej, która tworzyła spotkania.

Zastanawiającą i kontrowersyjną kwestią, jak się okaże, może być stosunek Meyersona do kobiet, który był często co najmniej ambiwalentny. Myśliciel miał do kobiet podejście wybitnie patriarchalne i nawet jeśli wśród jego filozofujących korespondentów znajdowały się kobiety (zaledwie dwie: *Hélène Metzger-Bruhl* i *Lucy Prenant*), były one wyjątkami od reguły, według której kobieta była przede wszystkim gospodynią i matką, a nie filozofem. Nawet jeśli *Cécile* Brunshvicg-Kahn była prezydentką unii na rzecz przyznania praw wyborczych kobietom, w oczach Meyersona pozostawała wciąż damą, która prowadziła wyłącznie salon<sup>20</sup>. Przykładem kobiety, która na próżno próbowała zdobyć swoją intelektualną niezależność w oczach mistrza, była z pewnością *Hélène* Metzger. Pomimo, że bardzo przyczyniła się do rozpowszechnienia idei filozofa, była bardzo aktywna na polu nauki i zdobyła rozgłos, Meyerson upierał się, aby traktować ją z pełną wyższości pobłażliwością, jak to miał w zwyczaju

<sup>18</sup> L. Deschamps „Les polichinelles”, *La Plume*, nr 12, 1 octobre 1889, cyt. za: Eva Telkes-Klein, *Émile Meyerson: „Coucher avec ma Chimère” itinéraires parisiens d’un Juif polonais*, *Corpus, revue de philosophie*, n. 58, 2010, s. 103.

<sup>19</sup> Dz. cyt. *Lettres francaises*, s. 9.

<sup>20</sup> Tamże, por., s. 10.

w stosunku do swoich uczniów lub asystentów badań. W pewnym momencie Metzger nie wytrzymała presji i na kilka miesięcy przed śmiercią Meyersona nastąpiło zerwanie ich więzi. W ostatnim jej liście, w którym, jak zauważa Telkes-Klein, wybuchy emocji zmieszane są z feministycznymi postulatami, Metzger daje wyraz swojemu, zresztą słusznemu rozżaleniu, a nawet złości<sup>21</sup>: „[...] Tylko Pana proszę, niech Pan nie próbuje już mnie zmieniać ani poprawiać, ani formować, ani deformować albo w sensie czysto uczelnianym być moim „mistrzem”. Zawsze postrzegałam jako wrogów w najwyższym stopniu wszystkich tych osobników (rodziców, profesorów, lekarzy, *etc.*), którzy posiadają jakąkolwiek cząstkę autorytetu i którzy chcą się posłużyć swoim prestiżem, aby mi narzucić swoje idee lub swój sposób patrzenia... Jestem z urodzenia demokratką i jeśli chodzi o wykorzystanie mojej inteligencji i wolnej woli, którą niebo nas wszystkich równo obdarowało, życzyłabym sobie abyśmy sami byli odpowiedzialni za nasze wady i błędy, a nie za te, które inni nam narzucają. Jeśli się myślę, pokaż mi to, ale proszę nie posługiwać się Pańską wyższością pochodzącą z faktu, że jest Pan wielkim filozofem jako argumentem... W Republice Ducha wszyscy jesteśmy sobie równi i to Pan powinien udowodnić, że ma Pan rację, a nie narzucać ją za pomocą siły czy onieśmiania. Widok jakiegoś wartościowego dzieła pobudza tylko we mnie chęć współzawodnictwa, a nie potrzebę uległości wobec samego dzieła lub jej autora. Kiedy Pana czytam wcale nie czuję się skromną, małą dziewczynką wobec Pańskiej wielkości, mam za to ochotę, aby więcej i lepiej pracować. Tak samo jak Correggio i Monteskiusz mam ochotę zakrzyknąć „I ja również jestem malarzem”. Proszę mnie już więcej nie traktować jak dziecko, jak studentkę, ale jako kobietę dojrzałą, która wiele wycierpiała z powodu straszliwej żałoby i poważnej choroby”<sup>22</sup>.

Z pewnością był w tym okresie Meyerson bardzo intelektualnie i towarzysko aktywny. To wtedy można natrafić na ślady (jakkolwiek ta sprawa nie jest wystarczająco zbadana) jego przynależności do wolnomularstwa. Poszlaką na to może być jedynie list, jaki wystosował do niego Leon Deutsch. Zawiera on wyrazy ubolewania „naszych braci” z powodu wyjazdu Meyersona w 1886 do pracy w przemyśle chemicznym.

W swoim życiu Meyerson zarysował sobie dwa główne cele, do których dążył uparcie. Pierwszym była filozofia, drugim zaangażowanie w sprawy Żydów i Palestyny, co było przedsięwzięciem absorbującym i nerwowym: „[...] gdy została mi dana możliwość, abym tę moją „chimerę” dotknął z bliska, (było to już od początku mojej działalności w *Jewish Colonization Association*, kiedy zająłem się sprawami Palestyny, w tym okresie nie było jeszcze kwestii związanej z interesami Rothschildów) z wielkim trudem broniłem się przed tą pokusą. Zaprawdę, nie były to motywacje altruistyczne: nie byłem przekonany, pomimo nacisków ze strony moich kolegów ze stronnictwa, że moja aktywność będzie niezbędna dla tej sprawy, ale czułem – mogę to wyznać otwarcie – iż zaczęła ona być użyteczna i że pomimo kilku braków w charakterze, które znasz i które przeszkadzają mi być równie dobrym administratorem, jakim chciałyby być, widziałem bardzo jasno to, co było w rzeczywistości dla sprawy niezbędne i miałem więcej woli niż niektórzy inni, aby poprowadzić w dobrym kierunku to, co robiłem, zwłaszcza że robiłem to dla mojej własnej satysfakcji, [...]”<sup>23</sup>. W 1898

<sup>21</sup> Tamże, por., s. 20.

<sup>22</sup> Dz. cyt. *Lettres francaises*, s. 515.

<sup>23</sup> Cyt. za: Telkes-Klein E., *Émile Meyerson: „Coucher avec ma Chimère” itinéraires parisiens d’un Juif*

roku Meyerson odbył liczne podróże do Palestyny. W tym czasie spoczywała na nim odpowiedzialność związana z zarządem i administracją żydowskich kolonii w Palestynie, a co za tym idzie z ich mieniem. Jak duża to była odpowiedzialność może świadczyć to, że od jego decyzji zależało wydatkowanie na różne cele zgromadzonych środków. W jego gestii leżało również godzenie zwaśnionych stron, ponieważ konflikty często pojawiały się w obrębie tej żydowskiej kolonii.

Korespondencja, która stanowi główny człon spuścizny po Emilu Meyersonie, w dużej mierze dotyczy zagadnień związanych z filozofią i filozofią nauki. Jest to motyw dominujący i zauważalny, ale nie jedyny. Oprócz niego można wskazać, co prawda w charakterze marginalnym, ale i nie mniej cennym, inne zagadnienia czy problemy, które mogą rzucić nieco więcej światła na samego Meyersona, jego osobowość, poglądy i zapatrywania na większe lub mniejsze sprawy związane z ówczesnymi, aktualnymi wydarzeniami. Jako filozof wypowiadał się bardziej wylewnie na tematy pokrewne jego zainteresowaniom np. związane z pojęciem cywilizacji, kultury, nacjonalizmów, *etc.* W tym miejscu powinna pojawić się inna kwestia otwarta, związana z przynależnością narodową Meyersona. Jak wiadomo, urodził się w Polsce, wychował w polskim domu o korzeniach żydowskich, pozostawił w Polsce swoich najbliższych i często do Polski przyjeżdżał. Ale czy miał więzi z kulturą polską? Jak rozumiał polskość? Czy miała ona dla niego wartość? Odpowiedź jest wyraźna. W liście do Louisa Dumura z 1915 roku składa takie oto jednoznaczne wyznanie: „jestem Francuzem; ta sprawa mnie nie dotyczy; interesują mnie wyłącznie interesy Francji”<sup>24</sup>. Nie należy się tym słowom nazbyt dziwić. Meyerson był pragmatykiem, umysłowością konkretną. Z Polski wyjechał w wieku jedenastu lat. Szkołę średnią i studia wyższe odbył w Niemczech. Swoje dojrzałe życie związał z Francją. Jakkolwiek znał historię Polski, swojej rodziny, uwarunkowania Żydów w Polsce, z umysłowości był kosmopolitą, natomiast najbardziej leżały mu na sercu sprawy związane z własnym żydowskim narodem i z ideą przesiedlenia go do Palestyny. Do kwestii nacjonalizmu podchodził z wrogością i można stanowczo stwierdzić, że nie był jego zwolennikiem, ale czasem rozumiał i usprawiedliwiał jego porywy. Takie stanowisko jest wyrażone w niedatowanym liście do Louisa Coutourat. Meyerson nawiązuje w nim bardzo żywo i emocjonalnie do postaci Wincentego Lutosławskiego, który w kuriozalny sposób chciał stworzyć polski, narodowy system filozoficzny podbudowany romantycznym mesjanizmem i połączyć go z koncepcją platońskiego idealizmu. Nie znalazło to uznania w oczach Meyersona, co więcej, wzbudziło gniew i szyderstwo: „Zna Pan tego Lutosławskiego? Sądzę, że jest to jakiś półszaleniec. [...] Wymieszał on tutaj już nawet nie wiem jakie idee mesjanistyczne i apokaliptyczne. Rozumiem i wybaczam tego rodzaju dywagacje oparte na patriotyzmie rozjątrzoną przez prześladowania”<sup>25</sup>. W kolejnym liście do tego samego adresata kontynuuje swoje nieprzychylnie rozważania: „Powiem Panu wprost to, co myślę o Lutosławskim, jakkolwiek znam go osobiście niewiele, wymieniwszy z nim tylko kilka konwencjonalnych zdań. Co więcej, zawsze się miałem na baczności, aby się zbytnio do niego nie zbliżyć, ponieważ

---

*polonais, Corpus, revue de philosophie*, n. 58, 2010, s. 110.

<sup>24</sup> Dz. cyt. *Lettres francaises*, s. 165.

<sup>25</sup> Tamże, s. 124.

uważam go, podobnie jak i Pan, za niebezpiecznego szaleńca”<sup>26</sup>. Te krótkie urywki listów jakże wiele mówią o myślicielu. Meyerson nie był filozofem polityki i opinie, które pozostawił można uznać za marginalne, natomiast ich zaletą jest to, że pozwalają uchylić rąbka osobowości i prywatnych poglądów myśliciela ukształtowanych przez burzliwe wydarzenia epoki.

Emil Meyerson na trwałe zapisał się w annałach filozofii. Obecnie jego myśl jest badana na uniwersytetach. Świadczy o tym konferencja, która odbyła się 4 grudnia 2009 roku na uniwersytecie Paris-Ouest i książka *Frédérica Fruteau de Laclos*, wydana w 2014 roku, której głównym celem było ukazanie zakorzenienia Meyersona w antropologii filozoficznej oraz roli myśli meyersonowskiej w szerszej debacie. Największy wkład w badanie i popularyzację jego dorobku zawdzięczamy Ewie Telkes-Klein, historyczce związanej z Centrum Badań Myśli Francuskiej w Jerozolimie oraz profesorce Bernadette Bensaude-Vincent, które poświęciły *gros* swojej naukowej pracy twórczości filozoficznej Meyersona. Kwestią niewyjaśnioną jest również testament Meyersona, w którym dał poruczenia, co do swojego osobistego archiwum i cennego zbioru rycin, które ze znanstwem przez dużą część życia gromadził. Miały one trafić do Lublina, miasta jego urodzenia. Obecnie z różnych powodów są przechowywane w Głównym Archiwum Syjonizmu w Jerozolimie.

Reasumując chciałbym jeszcze raz zaznaczyć, że trudno jest ująć na kilkunastu stronach tak bogatą osobowość, dlatego z pokaznego zbioru listów wybrałem te, które rzuciły nieco światła, ujawniły mniej znane szczegóły i w ten sposób złożyły się na zarys sylwetki filozofa w delikatnych konturach, cieniowanych sytuacjami, które można znaleźć jedynie wertując tomy listów czy wspomnień. Obraz ten, jakkolwiek daleki od komplementarności, może być zacznym szerszej dyskusji lub badań, które przywrócą Meyersonowi jego zasłużone miejsce w szerszej świadomości społecznej.

## **Literatura:**

1. *Lettres francaises. Éditées par Bernadette Bensaude – Vincent et Eva Telkes – Klein*, CNRS ÉDITIONS, Paris, t. 1, 2, s. 960.
2. Dubik A., *Tożsamość i opór. Główne kategorie epistemologii Emila Meyersona*, Toruń 1995.
3. Koyré A., *Études galiléennes*, Paris: Hermann, 1939.
4. Lazare B., *Le fumier de Job. Fragments inédits précédés du portrait de B. Lazare par Charles Péguy*, P., Rieder (coll. Judaïsme), 1928 (1929), s. 175; polskie wydanie: „Antysemityzm. Historia i przyczyny”.
5. Telkes-Klein E., *Bernard Lazare intime à la lumière des archives Meyerson*, *Les belles lettres, Archives juive*, 2008/2 – N° 41.
6. Telkes-Klein E., *Émile Meyerson: „Coucher avec ma Chimère” itinéraires parisiens d’un Juif polonais*, *Corpus, revue de philosophie*, n. 58, 2010.
7. *Mélanges. Petites pièces inédites*, ed. Eva Telkes-Klein, Bernadette Bensaude-Vincent, Éditions Honoré Champion.
8. Meyerson E., *Identité et réalité*, Paris 1908 (wyd. II – 1912, III – 1926, IV – 1932, V – 1957; tłum. ros. 1911, tłum. ang., niem., 1930).
9. Meyerson E., *La Déduction relativiste*, Payot, Paris 1925 (tłum. ang. 1985).

---

<sup>26</sup> Tamże, s. 125.

## **Emil Meyerson czyli trud bycia sobą na obcej ziemi. Potrójny portret filozofa jako człowieka, uczonego i przyjaciela w oparciu o jego francuską korespondencję**

### Streszczenie

Zadaniem referatu jest przybliżenie sylwetki francuskiego filozofa o polskich korzeniach Emila Meyersona (1859-1933), nazywanego ojcem epistemologii, w oparciu o wybrane momenty życia. Postać myśliciela dotąd pozostaje w cieniu innych, wybitnych nazwisk. W Polsce jest on znany jedynie wąskiej grupie specjalistów. We Francji od jakiegoś czasu można zauważyć ponowne zainteresowanie jego myślą, dlatego celem tej pracy jest próba zarysowania jego postaci, ale nie tyle pod kątem filozoficznym, ile z położeniem nacisku na mniej znane albo i niemal całkiem nieznane wydarzenia z jego życia. Ten pochodzący z Lublina Żyd i wybitny francuski filozof, autor dzieła *Identité et réalité*, które wprowadziło go w krąg wybitnych myślicieli swojej epoki, w pełni zasługuje na zakotwiczenie w polskiej świadomości społecznej. Życie Emila Meyersona nie było łatwe. Należy pamiętać, że był Żydem i obcokrajowcem, a to nie ułatwiało kariery w hermetycznym środowisku francuskich akademików. Filozof w ciągu swojego życia nie był formalnie związany z żadnym uniwersytetem, co było dużym utrudnieniem dla badań, które prowadził. Odcięty od środowiska naukowego musiał mozolnie, w zaciszu swojego gabinetu, wypracowywać swoją doktrynę. Praca zatem ukazuje Meyersona jako człowieka, w jego otoczeniu, z jego poglądami, nadziejami i rozczarowaniami. Kluczowym punktem odniesienia dla autora tej pracy jest obfita francuska korespondencja filozofa, z której dokonałem wyboru pod kątem wyżej wskazanych zagadnień. Autor nie dąży również do ujęcia całościowego osoby Meyersona, a jedynie kreśli dosyć mocno wysublimowany jego portret, który powinien być jedynie zaproszeniem do dalszej eksploracji tego zapoznanego w Polsce myśliciela, filozofa nauki.

Słowa kluczowe: Emil Meyerson, portret filozofa, korespondencja

## Redukcja transcendentalna w fenomenologii Edmunda Husserla

Dzieło Edmunda Husserla (1859-1938) w znaczący sposób wpłynęło na europejską myśl filozoficzną XX wieku. Jego metoda fenomenologiczna, wyłożona na gruncie teorii poznania mierzy się z problematyką możliwości poznania transcendentnego bytu przez immanentną świadomość. Opis sposobu pojawiania się w świadomości obserwatora rzeczy, ludzi i zdarzeń ma wynikać z bezpośredniego oglądu, gwarantującego „powrót do rzeczy samych”. Odrzucenie nastawienia naturalnego i przekonania o przedmiotowym istnieniu świata może prowadzić do percepcji bytu w jego czystej naoczności.

Realistyczny opis przedmiotów i zdarzeń zewnętrznych wobec poznającego podmiotu może napotykać trudności i sprzeczności w dotarciu do ich istoty. Dlatego też nabiera znaczenia zmiana perspektywy: z opisu przedmiotów transcendentnych na sam fakt oraz sposoby ich pojawiania się w świadomości poznającego podmiotu. Taka zmiana stanowi sens opisu fenomenologicznego, wyrażającego się w pojęciu redukcji fenomenologicznej (*epoché*). Zakłada ona konieczność odrzucenia naturalistycznych przesądów, uprzedzeń, dotychczasowego nastawienia i wstępnych oczekiwań wobec napotykaných przedmiotów, ludzi i zdarzeń, i swoistego wzięcia ich „w nawias” (*Einklammerung*). *Epoché* wiąże się ze zmianą oglądu w kategoriach przedmiotowych – na opis ujawniania się bytu transcendentnego w świadomości obserwatora, bez jego ingerowania w istotę tego bytu. Redukcja fenomenologiczna umożliwia zatem dokonanie rozróżnienia pomiędzy pojawiającym się bytem i samym jego pojawianiem się, sposobem i sferą tego pojawiania się.

Wychodząc od niepowątpiewalnych twierdzeń, metoda fenomenologiczna daje możliwość lepszego rozumienia świata z perspektywy ontologicznej. Uwzględniając sposób bycia transcendentnego bytu, umożliwia odczytanie sensu poznawanego świata w granicach intencjonalnej świadomości. Mierzy się z problemem poznania i ujawnienia w świadomości transcendentnych przedmiotów, z problemem przejścia od immanencji do transcendencji.

Metoda fenomenologiczna, wychodząc od krytyki psychologizmu i postulując zasadę „powrotu do rzeczy samych” miała na celu źródłowy i bezpośredni opis transcendentnych przedmiotów, konstytuujących się w immanentnej świadomości. Tym samym miała być podstawą nowej filozofii, bezzałożeniowej, dającej pewne podstawy epistemologiczne nie tylko na gruncie filozofii, jako jeden z jej projektów, ale także dla pozytywnych nauk szczegółowych. O tej nowej filozofii Husserl pisze: „Tak oto stajemy przed nauką – o której rozległym zakresie współcześni nie mają jeszcze wyobrażenia – będącą wprawdzie nauką o świadomości, a jednak nie psychologią: przed *fenomenologią świadomości* w przeciwstawieniu do *przyrodniczej nauki o świadomości*”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Janusz Romanowicz, janusz.romanowicz.pl@gmail.com, prawnik, doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu w Białymstoku, Plac NZS 1, 15-420 Białystok; <https://orcid.org/0000-0002-7898-982X>.

<sup>2</sup> Husserl E., *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. Galewicz W., Fundacja Aletheia, Warszawa 1992, s. 25.

Według Husserla jakkolwiek psychologię i fenomenologię łączy wspólny obszar badań, jakim jest świadomość, to jednak obie nauki postrzegają go odmiennie. Psychologia zajmuje się „świadomością empiryczną”, poznawaną doświadczalnie jako element świata przyrody, natomiast fenomenologia – „czystą świadomością” (*reine Bewusstseins*) w rozumieniu fenomenologicznym. Poznanie z perspektywy psychologicznej obarczone jest błędem nierozróżnienia „świadomości empirycznej” i „świadomości czystej” lub „naturalizacji czystej świadomości”<sup>3</sup>. Poznanie wychodzące od nauk przyrodniczych może rodzić potrzebę krytyki doświadczenia i charakteru myślenia właściwego naukom empirycznym. Taki typ poznania może być obarczony błędem psychologicznym. Jak pisze Husserl: „Oczekiwać rozwiązania jakiegokolwiek problemu, który tkwi w przyrodoznawstwie *jako takim* (...) od samego przyrodoznawstwa, czy choćby tylko sądzić, że może ono dostarczyć jakichś *przesłanek* dla rozwiązania tego rodzaju problemu, znaczy poruszać się w błędnym kole”<sup>4</sup>. Odrzucenie naukowego i przednaukowego uznania przyrody, a także sądów dotyczących jej obserwatora wiąże się z uznaniem bytu za odpowiednika świadomości. Wówczas badanie jest „skierowane na naukowe istotowe poznanie świadomości, na to, czym w swej istocie »jest« *sama* świadomość we wszystkich swoich dających się rozróżnić ukształtowaniach, ale zarazem na to, co ona »znaczy«, jak też na różne sposoby, w które – zgodnie z istotą tych ukształtowań (...) domniemywa ona coś *przedmiotowego* i ewentualnie »ukazuje« (*erweist*) to jako »ważny«, »rzeczywisty« byt”<sup>5</sup>.

Przedmiotem poznania i analizy fenomenologicznej są *fenomeny* – przedmioty aktów percepcji, ujawniające się w naoczności (w postrzeżeniach zmysłowych i intelektualnych operacjach), dostępne w źródłowej oczywistości. *Fenomenami* mogą być określone fizycznie, konkretne przedmioty, stany i stosunki rzeczy, przedmioty i stany rzeczy ogólne i idealne, wartości, dzieła kultury. Analiza fenomenologiczna dotyczy powiązania aktów percepcji, ich przedmiotów oraz sposobów ich ujawniania się w świadomym przeżyciu.

Podstawowe zasady metody fenomenologicznej stanowią ogląd i opis oraz ideacja, powiązana z redukcją fenomenologiczną. Celem bezzałożeniowego opisu i oglądu jest dotarcie do podstawowej treści fenomenów i uchwycenie pierwotnego sensu tego, co przejawia się w ich manifestacji. Ideacja w analizie ejdetycznej opiera się na procesie uzmienniania swoistości fenomenów, czyli systemowego badania i odrzucania tych ich własności, które nie są bezwzględnie konieczne i po których odrzuceniu zachowana jest istota fenomenu. Zasadom i metodzie redukcji fenomenologicznej (transcendentalnej) poświęcony jest niniejszy artykuł.

W naszym codziennym „naturalnym nastawieniu” doświadczamy świata w jego czasoprzestrzennej otwartości i nieskończoności, za pomocą funkcji zmysłowych: widzenia, słyszenia, powonienia, smaku, dotyku, a także przypomnienia i wyobrażenia. Mamy świadomość realnego istnienia jednostkowych materialnych przedmiotów i zdarzeń, a także istot żywych: ludzi i organizmów świata roślinnego i zwierzęcego. Doświadczamy ich bezpośrednio i naocznie, lecz nie muszą one w danej chwili znajdować się w naszym polu percepcji. Rzeczywisty ich byt nie podlega wątpliwości

<sup>3</sup> Tamże, s. 26.

<sup>4</sup> Tamże, s. 23.

<sup>5</sup> Tamże, s. 23-24.



bez względu na zakres wiedzy podmiotu o ich własnościach. Świadomość realności obiektów zewnętrznego świata poza polem naoczności jest wiedzą o ich faktycznym istnieniu, niemającą nic wspólnego z pojęciowymi operacjami. Na podstawie bezpośrednich relacji z innymi ludźmi poznajemy ich myśli, uczucia, pragnienia, wyobrażenia, ale też stajemy się dla nich takim samym obiektem poznania. Jesteśmy częścią świata, który jednocześnie uznajemy za obiektywny i zewnętrzny.

Czasowy horyzont przeszłości i przyszłości wyznacza nieograniczone pole doświadczenia bytowego w stosunku do nieograniczonej przestrzennie teraźniejszości. Punkt obserwatora może zmieniać się w czasie i przestrzeni, przez co podmiot może dysponować pełną uważnością w dowolnej chwili, zawsze w powiązaniu ze zmieniającą się treścią „tego” świata. Treść ta obejmuje nie tylko własności doświadczane naocznie, ale też wartości i stany rzeczy z ich praktycznym zastosowaniem.

Husserlowska „generalna teza naturalnego nastawienia” dobrze wyraża się w słowach: „Znajduję stale obecną (*vorhanden*), jako coś, co mam naprzeciw siebie, przestrzennie-czasową rzeczywistość, do której sam należę tak jak wszyscy inni ludzie znajdujący się w niej i w podobny sposób się do niej odnoszący. »Rzeczywistość« tę – już samo słowo to mówi – zastaję jako istniejącą i przyjmuję ją też, tak jak mi się prezentuje, jako istniejącą”<sup>6</sup>. Pomimo błędów w poznaniu tego świata, a także wątplenia odnośnie do jego danych nie podlega zakwestionowaniu fakt jego istnienia oraz „generalna teza naturalnego nastawienia”. Lepszym i głębszym poznaniem tego świata zajmują się nauki pozytywne i szczegółowe „uprawiane w nastawieniu naturalnym”.

Uświadamianie przez podmiot „tego” świata jako istniejącej rzeczywistości nie jest skutkiem jakiegoś wolicjonalnego aktu, ale stale utrzymującego się w ludzkiej świadomości przekonania o realności jego istnienia. Postrzeganie i uobecnianie elementów naturalnego świata, tego co „uświadamiane doświadczeniowo i przed wszelkim myśleniem, posiada w swej całości i we wszystkich wyodrębnionych członach charakter [czegoś] »tu [istniejącego]« („*da*”), czegoś »obecnego [pod ręką]« („*vorhanden*”); charakter, na którym z istoty da się oprzeć wyraźny (orzekający) sąd egzystencjalny z nim zgodny”<sup>7</sup>. Husserl podejmuje się radykalnej zmiany „naturalnego nastawienia”. Przywołuje „ogólną próbę wątplenia” Kartezjusza, która może być zastosowana jako „metodyczny środek pomocniczy”. Wątplenie o tym, co jest uświadomione jako istniejące, powinno spowodować uchylenie tezy jako sprzecznej wewnętrznie. Teza ta nie zostaje jednak odrzucona, ale zmodyfikowana. Nie zmieniając jej istoty, „jakby uchylamy jej działanie (...) »wyłączamy ją«, »bierzemy ją w nawias« (...) Teza jest przeżyciem, nie czynimy jednak z niej »żadnego użytku”<sup>8</sup>. „Ujmowanie w nawias”, „wyłączanie” daje się łatwo wyprowadzić z „próby wątplenia”. Według Husserla to wyłączenie można zastosować do każdej tezy i „przeprowadzić tę osobliwą *ἐποχή*, pewne wstrzymanie się od sądu, które godzi się z niezachwianym i ewentualnie niedającym się zachwiać, gdyż oczywistym, przekonaniem o prawdziwości [tego sądu]”<sup>9</sup>. Zatem teza ulega modyfikacji poprzez wyłączenie jej z działania i „ujęcie w nawias”,

<sup>6</sup> Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, tłum. Gierulanka D., PWN, Warszawa 1975, s. 87.

<sup>7</sup> Tamże, s. 88.

<sup>8</sup> Tamże, s. 90.

<sup>9</sup> Tamże, s. 91.

a sąd w ogóle zostaje zmodyfikowany w „sąd ujęty w nawias”.

Zradykalizowana *epoché* Husserla, służąca filozofii opierającej się na źródłowych i pewnych podstawach, dotyczy uchylecia „generalnej tezy naturalnego nastawienia” w sensie ontycznym. Fenomenolog nie kwestionuje istnienia świata naturalnego, które nie podlega problematyzacji i pozostaje bezsporne. W świadomości podmiotu „ten” świat pozostaje cały czas rzeczywistością. Sens „ujmowania w nawias”, „wyłączenia”, sens fenomenologicznej *epoché* polega na powstrzymaniu się i zaniechaniu wszelkich sądów o przestrzenno-czasowym bycie. Wyłączeniu podlegają wszelkie nauki dotyczące naturalnego świata, badające go i opisujące, a następnie formułujące tezy i twierdzenia odnoszące się do niego. Użyteczność naukowa tych twierdzeń oraz ich prawdziwość i sens nie są kwestionowane, i nie podlegają wątpieniu. Podlegają one jednak wyłączeniu z użycia w takim sensie, w jakim służą do opisu rzeczywistości objawiającej się w naturalnym świecie i w jakim są prawdami o niej. Jako niepodlegające wątpieniu i naukowo istotne, twierdzenia te mogą podlegać przyjęciu i stosowaniu jedynie pod warunkiem fenomenologicznego „wzięcia ich w nawias”: „Jedynie w zmodyfikowanej świadomości polegającej na wyłączeniu sądu, a więc właśnie nie tak, jak to twierdzenie występuje w nauce, jako twierdzenie, które rości sobie prawo do słuszności i którego słuszność uznaję i korzystam z niej”<sup>10</sup>.

Radykalnej *epoché* Husserla podlega znany i uznawany w doświadczeniu, i nie kwestionowany, naturalny świat, a także wspomniane już i dotyczące go pozytywne i szczegółowe nauki, oraz formułowane naukowe sądy i teorie. Ale nie tylko. „Wzięciu w nawias” podlega też nasze empiryczne „Ja”, któremu w codziennym doświadczeniu naturalny świat się objawia. Celem fenomenologii Husserla jest ujawnienie „dziedziny bytu indywidualnego”, która dotyczy „czystego przeżycia”, „czystej świadomości”, „czystego Ja”, danych w naturalnym nastawieniu i doświadczeniu. Akty świadomościowe „Ja” (*cogitationes*) należą do tego samego naturalnego porządku świata, do którego przynależy także realne ludzkie „Ja”. Zmieniające się i syntetyzujące, modyfikujące się przeżycia wypełniają świadomość człowieka. Psychologiczny wgląd w tę świadomość ujawnia całość indywidualnych przeżyć jako realne zdarzenia w świecie i jako punkt wyjścia fenomenologicznych analiz: „sfery przeżyć są tym, z czego przez nowe nastawienie wyłania się ta nowa dziedzina”<sup>11</sup>.

Wgląd we własną świadomość ma prowadzić do uchwycenia jej istoty oraz wyjaśnienia, w jaki sposób konstytuują się w niej elementy transcendentnej rzeczywistości. Analiza treści immanentnych ma ujawnić, że „świadomość w sobie samej posiada sobie właściwy byt (*Eigensein*), którego w jego absolutnej właściwej mu istocie nie trafia fenomenologiczne wyłączenie”<sup>12</sup>, co Husserl nazywa „fenomenologicznym residuum”. Jest to właściwy obszar badawczy nowej filozofii, na którym dokonanie *epoché*, właściwie rozumianej redukcji fenomenologicznej, może odsłonić „czystą świadomość” i umożliwić eksplorację pola badawczego fenomenologii. *Epoché* jawi się w tym kontekście jako operacja podstawowa nowej nauki. Jest to metoda ujawniania sposobu konstytuowania się transcendensów w immanentnej świadomości, co było niemożliwe w nastawieniu naturalnym. Fenomenologiczną *epoché*,

<sup>10</sup> Tamże, s. 93.

<sup>11</sup> Tamże, s. 96.

<sup>12</sup> Tamże.

odslaniajácą „czystą świadomość” nazywa Husserl „transcendentalną *epoché*”, zaś tę świadomość: „transcendentalną świadomością”.

Transcendentalna *epoché* wyłącza rezultaty działania intencjonalnych przeżyć, dotyczące czegoś innego niż własna subiektywność podmiotu. Redukcja do transcendentalnego „Ja” z wyłączeniem tego, co obce ma sens, gdy „w nastawieniu transcendentalnym (...) moje – tego, który medytuje – ego nie występuje w swej transcendentalnej sferze własnych zasobów jako zwykłe ludzkie Ja, zredukowane do samego tylko korelatywnego fenomenu będącego częścią całościowego fenomenu świata”<sup>13</sup>. Sens tej redukcji sprowadza się raczej do „pewnej istotowo określonej struktury zacieśniającej pole uniwersalnej konstytucji, konstytucji, w której transcendentalne ego, jako konstytuujące świat obiektywny, uczestniczy swym życiem”<sup>14</sup>.

W nastawieniu transcendentalnym spostrzegane dotychczas bezpośrednio w nastawieniu naturalnym, elementy świata uzyskują status fenomenowi posiadającego szczególny sens bytowy. Transcendentalna *epoché* wyłącza wszystko, co w doświadczeniu podmiotu jest obce. Redukcja dotyczy tego, co określa specyfikę ludzkiego istnienia, związanego ze szczególnym statusem „Ja”. Dotyczy również sfery duchowej tego, co obce, np. wytworów kultury. Wyłączenie obejmuje także charakter obecności i dostępności jako „bycia światem otaczającym dla każdego”, który określa obiekty fenomenalne i decyduje o ich obcości.

Skutkiem redukcji oddziela się od fenomenu świata, jawiącego się jako obiektywny, stanowiąca jego podłoże część, sama przyroda, rozumiana w sensie istotowym, a nie empirycznym. Ostatecznie, w wyniku redukcji „znika (...) całkowicie sens »obiektywność«, który przynależy do wszystkiego, co istnieje w granicach świata jako do czegoś, co jest ukonstituowane intersubiektywnie, co da się przez każdego doświadczać”<sup>15</sup>.

Istotnym doświadczeniem w zredukowanej warstwie świata jest ciało własne podmiotu, które poza sensem przedmiotowym jest doświadczane jako ciało żywe, posiadające własne pole wrażeń zmysłowych. Osoba władająca swoim ciałem może to robić przy pomocy kinestetycznych ruchów narządów, a także wolicjonalnych aktów, w tym świadomej percepcji zmysłowej. W ten sposób podmiot może spostrzegać i odnosić się zarówno do zewnętrznego świata, jak i do własnego ciała, występującego w podwójnej roli podmiotowo-przedmiotowej.

Ciało własne po redukcji fenomenologicznej ujawnia swoistą dla podmiotu „istotę obiektywnego fenomenu Ja jako ten oto człowiek”, to „żywe ciało i dusza”, to po redukcji: „jestem ja sam, ujęty jako jedność psychofizyczna, jedność zawierająca Ja osobowe, które działa w tym ciele, a za jego *pośrednictwem w świecie zewnętrznym*, Ja, które tego świata doznaje i które w ten sposób (...) konstytuuje się w ogóle w psychofizycznej jedności z posiadającym materialne podłoże żywym ciałem (*körperlichen Leib*)”<sup>16</sup>.

Redukcja fenomenologiczna w zakresie zewnętrznego świata, ciała własnego i jedności psychofizycznej do własnej sfery podmiotu uchyla znaczenie i sens jego „Ja”,

<sup>13</sup> Husserl E., *Medytacje kartezjańskie*, tłum. Wajs A., PWN, Warszawa 1982, s. 136.

<sup>14</sup> Tamże, s. 136-137.

<sup>15</sup> Tamże, s. 141.

<sup>16</sup> Tamże, s. 142-143.

jakie mu przysługiwały w nastawieniu naturalnym. W wyniku transcendentalnej *epoché* zachowany został „pewnego rodzaju »świat«, zredukowana do tego, co własne, przyroda, a wraz z nią, wcielone w nią poprzez fizyczne ożywione ciało, psychofizyczne Ja, składające się z żywego ciała i duszy oraz Ja osobowego, czegoś, co w tym zredukowanym »świecie« stanowi absolutny wyjątek”<sup>17</sup>.

Redukcja fenomenologiczna nie oznacza braku zaangażowania podmiotu w realnym świecie, ale też ten świat nie może ograniczać i determinować wolnego umysłu. Analiza fenomenologiczna może być czymś więcej, niż tylko zastosowaniem metody naukowej. Odnosząca się do czystej świadomości, może wykraczać poza czynności techniczne „ujmowania w nawias” i „wyłączania”. Jak pisze Emmanuel Lévinas:

„Redukcja fenomenologiczna staje się zatem metodą życia duchowego. Umożliwiona przez nią fenomenologia jest dyscypliną, która usuwając naiwność postawy naturalnej, rozprasza nieprzejrzystość przedmiotu, na którym dokonujemy »operacji intelektualnych«, rozkładając go na oczywistości, które go ukonstytuowały. Śledzi ona różne kategorie przedmiotów, służące jej jako nici przewodnie w odnajdywaniu aktów, które je ukonstytuowały w procesie syntezy. Rozwiązując problemy konstytucji, jakie nasuwają przedmioty, obejmuje całe pole nauk przyrodniczych i nauk moralnych”<sup>18</sup>.

### Literatura:

1. Husserl E., *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. Galewicz W., Fundacja Aletheia, Warszawa 1992.
2. Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, tłum. Gierulanka D., PWN, Warszawa 1975.
3. Husserl E., *Medytacje kartezjańskie*, tłum. Wajs A., PWN, Warszawa 1982.
4. Husserl E., *Badania logiczne. Tom 1: Prolegomena do czystej logiki*, tłum. Sidorek J., Wydawnictwo Comer, Toruń 1996.
5. Husserl E., *Badania logiczne. Tom 2: Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania, część I i II*, tłum. Sidorek J., Wydawnictwo Naukowe PWN SA, Warszawa 2000.
6. Husserl E., *Idea fenomenologii*, tłum. Sidorek J., Wydawnictwo Naukowe PWN SA, Warszawa 2008.
7. Husserl E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, tłum. Walczewska S., Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999.
8. Husserl E., *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. Sidorek J., PWN, Warszawa 1989.
9. Lévinas E., *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, tłum. E. Sowa, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008.
10. Święcicka K., *Husserl*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993.
11. Ingarden R., *Wstęp do fenomenologii Husserla*, tłum. A. Półtawski, PWN, Warszawa 1974.
12. Kołakowski L., *Husserl i poszukiwanie pewności*, tłum. P. Marciszek, Biblioteka Aletheia, Warszawa 1990.
13. Wesołowska A., *Fenomenologia jako nieskończona praca filozofowania*, [w:] IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych, nr XXVII, Białystok 2015.
14. Strzyżewska A., *O metodzie fenomenologii Husserla*, [w:] Humanistyka i Przyrodoznawstwo, nr 20, Olsztyn 2014.
15. Czarkowski J., *Koncepcja czystego Ja w fenomenologii transcendentalnej Edmunda Husserla*, [w:] Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia, nr 16 (279)/1995.

<sup>17</sup> Tamże, s. 143.

<sup>18</sup> Lévinas E., *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, tłum. Sowa E., Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 40.

## **Redukcja transcendentna w fenomenologii Edmunda Husserla**

### Streszczenie

Dzieło Edmunda Husserla (1859-1938) w znaczący sposób wpłynęło na europejską myśl filozoficzną XX wieku. Jego prace dotyczące teorii poznania i zastosowanie metody fenomenologicznej, mierzą się z problematyką możliwości poznania transcendentnego bytu przez immanentną świadomość. Opis sposobu pojawiania się w świadomości obserwatora rzeczy, ludzi i zdarzeń ma wynikać z bezpośredniego oglądu, gwarantującego „powrót do rzeczy samych”. Odrzucenie nastawienia naturalnego i przekonania o przedmiotowym istnieniu świata może prowadzić do percepcji bytu w jego czystej naoczności.

Realistyczny opis przedmiotów i zdarzeń zewnętrznych wobec poznającego podmiotu może napotykać trudności i sprzeczności w dotarciu do ich istoty. Dlatego też nabiera znaczenia zmiana perspektywy: z opisu przedmiotów transcendentnych na sam fakt oraz sposoby ich pojawiania się w świadomości poznającego podmiotu. Taka zmiana stanowi sens opisu fenomenologicznego, wyrażającego się w pojęciu redukcji fenomenologicznej (*epoché*). Zakłada ona konieczność odrzucenia naturalistycznych przesądów, uprzedzeń, nastawienia i oczekiwań wobec napotykaných przedmiotów, ludzi i zdarzeń, i swoistego wzięcia ich „w nawias”. *Epoché* wiąże się ze zmianą oglądu w kategoriach przedmiotowych – na opis ujawniania się bytu transcendentnego w świadomości obserwatora, bez jego ingerowania w istotę tego bytu. Redukcja fenomenologiczna umożliwia zatem dokonanie rozróżnienia pomiędzy pojawiającym się bytem i samym jego pojawianiem się, sposobem i sferą tego pojawiania się.

Wychodząc od niepowątpiewalnych twierdzeń, metoda fenomenologiczna daje możliwość lepszego rozumienia świata z perspektywy ontologicznej. Uwzględniając sposób bycia transcendentnego bytu, umożliwia odczytanie sensu poznawanego świata w granicach intencjonalnej świadomości. Mierzy się z problemem poznania i ujawnienia w świadomości transcendentnych przedmiotów, z problemem przejścia od immanencji do transcendencji.

Słowa kluczowe: metoda fenomenologiczna, redukcja transcendentna, analiza eidetyczna, fenomeny, intencjonalna świadomość, Edmund Husserl

# Koncepcja osobowego charakteru przyczyny wszechświata wynikająca z argumentu kosmologicznego *kalam* – przyczynek do dyskusji

## 1. Wprowadzenie

W 2019 roku opublikowałem artykuł *Natura przyczyny wszechświata wynikająca z argumentu kosmologicznego kalam – przyczynek do dyskusji* w zbiorowej monografii zatytułowanej *Filozofia – współczesne problemy i zjawiska filozoficzne*. Tekst powstał na bazie wcześniejszych wystąpień na dwóch konferencjach filozoficznych. Niniejsza praca jest kontynuacją wspomnianego artykułu i porusza zagadnienie, na które zabrakło miejsca zarówno na konferencjach, jak i w publikacji. Główną inspiracją do rozszerzenia zakresu badań okazało się pytanie prof. Yujina Nagasawy (z uniwersytetu w Birmingham), które zadał mi podczas konferencji *New Perspectives in European Philosophy of Religion* w Mariborze (Słowenia). Mianowicie, gdy przedstawiłem zbiór własności przysługujących przyczynie wszechświata, na bazie argumentu kosmologicznego *kalam*, profesor zapytał jak ustosunkowuję się do zagadnienia osobowości pierwszej przyczyny. Czy ta przyczyna jest obiektem osobowym? Jako że poprzedni artykuł (oraz rzeczona prezentacja konferencyjna) pomijały tę kwestię, niniejszym prezentuję wstępne badania w zakresie koncepcji osobowości przyczyny wszechświata.

Zakres artykułu nie pozwala jednak na dogłębną analizę tematu i finalne postawienie tezy, czy na podstawie argumentu kosmologicznego *kalam* możemy stwierdzić istnienie osobowej przyczyny wszechświata. Z tego powodu celem tego tekstu jest jedynie wypracowanie pojęcia osobowego charakteru podmiotu będącego przyczyną istnienia wszechświata. Żeby odpowiedzieć na pytanie prof. Nagasawy należy ustalić co znaczy, że jakiś podmiot jest osobą (lub ma charakter osobowy). Badanie dotyczące możliwości przypisania statusu osobowego przyczynie istnienia wszechświata będzie przedmiotem kolejnego artykułu.

W kolejnych rozdziałach dokonam przeglądu dawniejszych sposobów rozumienia osoby, a także przedstawię, jak definiują osobowość absolutu współcześni filozofowie religii. Następnie wskażę (wraz z uzasadnieniem) na zespół cech koniecznych, jakim musiałaby dysponować przyczyna wszechświata, żeby móc orzec jej osobowy charakter.

## 2. Wstępne ustalenia

Argument kosmologiczny *kalam* (AKK) to jeden z argumentów za istnieniem przyczyny wszechświata, która często utożsamiana jest z Bogiem chrześcijaństwa (lub osobowym Bogiem islamu). Jednym z głównych obrońców i propagatorów AKK jest amerykański filozof i teolog William Lane Craig, korzystający z argumentu przede wszystkim w celach apologetycznych. AKK swoją historią sięga myśli wczesnochrze-

---

<sup>1</sup> lukaszpawelkolodziejczyk@gmail.com, doktorant w Katedrze Teorii Poznania Wydziału Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

ścijańskiej i muzułmańskiej. Zwłaszcza w tej ostatniej był wyjątkowo rozwinięty i opracowany. W niniejszych badaniach używa się wersji AKK zaproponowanej przez W.L. Craiga w książce *The Kalam Cosmological Argument* (1979). Wersja ta brzmi następująco<sup>2</sup>:

(AKK1) Cokolwiek, co zaczyna istnieć posiada przyczynę swojego istnienia.

(AKK2) Wszechświat zaczął istnieć.

(AKK3) Zatem wszechświat posiada przyczynę swojego istnienia.

Jeśli zgodzimy się, że AKK jest poprawny zarówno pod względem formalnym, jak i materialnym oraz między przesłankami a wnioskiem zachodzi logiczny związek, to należy przyznać, że wszechświat posiada przyczynę swojego istnienia. W artykule *Natura przyczyny wszechświata wynikająca z argumentu kosmologicznego kalam – przyczynek do dyskusji* wykazywałem, że o przyczynie wszechświata (dalej: PW), której istnienie stwierdza się na podstawie AKK jesteśmy uprawnieni orzekać pewne cechy takie, jak:

PW nie posiada przyczyny swojego istnienia.

PW nie ma początku swojego zaistnienia.

PW jest transcendentna wobec wszechświata.

PW jest niesamowicie potężna.

PW jest niezmienna.

Każda z wymienionych cech jest dyskusyjna. Ponadto można próbować wykazywać jeszcze inne cechy PW. W niniejszym tekście podjęto analizę koncepcji osobowości PW.

Na wstępie warto podkreślić, że ani w poprzednim artykule, ani w niniejszym autor nie orzeka czy AKK jest argumentem konkluzywnym. Z pewnością natomiast jest argumentem istotnym dla filozofii religii, ponieważ dyskusja na jego temat toczy się od wielu wieków i ciągle AKK ma swoich przeciwników, jak i zwolenników. W pewnym sensie taka analiza pozwoli zdecydować czy w ogóle jest sens badać materialną poprawność AKK.

### **3. Zagadnienie osobowości**

#### **3.1. Definicje osoby**

Klasyczną definicję osoby przedstawił Boecjusz w VI wieku po Chrystusie w traktacie *Contra Eutychem et Nestorium*: Osoba to indywidualna substancja natury rozumnej (*Persona est naturae rationalis individua substantia*), innymi słowy: samoistny byt natury rozumnej<sup>3</sup>. Takie określenie osoby przejął dalej, chociażby św. Tomasz z Akwinu, rozwijając myśl, że każdy człowiek jest osobą. Tomasz ponadto uważał, że bycie osobą jest niestopniowalne. To znaczy, że nie można być osobą bardziej lub mniej, ponieważ osobowość ściśle związana jest z substancją. Nawet człowiek, który traci w jakimś sensie zdolność do zwykłego używania rozumu nie przestaje być osobą. Co więcej, jeśli dusza zostanie oddzielona od ciała, to nie będzie ona osobą w ścisłym tego słowa znaczeniu. Oddzielona dusza nie stanowi kompletnej ludzkiej substancji<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Craig W.L., *The Kalam Cosmological Argument*, The Macmillan Press, 1979, s. 63.

<sup>3</sup> Kijewska A., *Boecjusz i patrystyczne źródła koncepcji osoby*, Biblioteka Teologii Fundamentalnej 3, 2008, s. 22.

<sup>4</sup> Copleston F.C., *The Human Person in Contemporary Philosophy*, Philosophy. The Journal of the Royal Institute of Philosophy, Vol. 25, No. 92, 1950, s. 3.

Filozofowie późniejsi kładli nacisk na inne elementy definiowania osoby. Dla Kartezjusza największe znaczenie ma świadomość, jako główny wyznacznik osobowości. John Locke zdefiniował osobę jako „Myślący, inteligentny byt, który ma rozum i namysł i który może pojąć siebie, jako siebie”<sup>5</sup>.

Współcześnie do zagadnienia osobowości podchodzi się również na inne sposoby, często zrównując osobowość z posiadaniem pewnych cech. Za *Stanford Encyclopedia of Philosophy*<sup>6</sup> można wskazać koncepcję L.R. Baker, w ramach której twierdzi się, że podmiot  $x$  jest osobą w czasie  $t$ , gdy  $x$  posiada pewne cechy mentalne. Chisholm z kolei twierdzi, że wystarczy, aby  $x$  był zdolny nabyć te cechy (nie musi ich mieć w czasie  $t$ , by w czasie  $t$  został uznany za osobę), natomiast Wiggins, że wystarczy przynależać do gatunku, którego członkowie zwyczajowo posiadają cechy osobowe w stanie dojrzałym i zdrowym<sup>7</sup>.

Spór o rozumienie osoby jest poważny i szeroki. Nie dziwi więc, że filozofowie różnią się w kwestii stwierdzenia co jest momentem konstytutywnym dla osoby. W celu dalszego rozjaśnienia przydatny może się okazać podręcznikowy cytat: „Jedni widzą go [moment konstytutywny – Ł.K.] w samoistności (subsystencji), drudzy w samoświadomości (lub szerzej: czynnika duchowym, niematerialnym) i wiążącej się z nią zdolności do samookreślenia (autodeterminacja czynów), inni w niepowtarzalności, nie zastępowalności (względem jakiegokolwiek innego bytu) itd. M.A. Krąpiec wymienia (za tradycją starożytną i scholastyczną) następujące cechy charakterystyczne osoby: zdolność do intelektualnego poznania i miłości, wolność, podmiotowość (wobec prawa, zupełność (całość) i godność”<sup>8</sup>.

Warto wskazać również, w jaki sposób „osoba” jest rozumiana intuicyjnie oraz potocznie. Słownik języka polskiego wskazuje, że pod pojęciem osoby rozumie się, między innymi, jednostkę ludzką<sup>9</sup>. Wydaje się, że potoczne rozumienie osoby jest takie samo. To znaczy, że (przeciętny) człowiek zapytany co rozumie pod pojęciem osoby, wskaże człowieka jako desygnat tej nazwy. Co więcej, tym desygnatem będzie człowiek żyjący. Potocznie raczej nie mówi się o ciele zmarłego, że to nadal jest osoba. Natomiast wspominając zmarłego, wspomina się go jako osobę, ale już nieżyjącą. Status osoby ewidentnie zatem powiązany jest z życiem. Część respondentów powyższego pytania stwierdzi także, że osobą jest poczęte (ale jeszcze nienarodzone) dziecko. Inni powiedzą, że takie dziecko jest osobą od pewnego momentu jego istnienia (na przykład: od piątego tygodnia ciąży) i tylko jeśli ciągle jest żywe. Jeszcze inni osobowość człowiekowi przyznają dopiero od momentu narodzin.

W rozumieniu potocznym osobą określa się wyłącznie człowieka, chociaż w chrześcijaństwie przyjęło się nazywać hipostazy Trójcy Świętej trzema osobami Boskimi. Nie jest przesądzone czy takie użycie terminu „osoba” jest poprawne, natomiast chrześcijaństwo intuicyjnie orzekają o Bogu, że jest Bogiem osobowym. To znaczy, uważają że Bóg w jakimś stopniu jest podobny do człowieka (myśli, działa, podejmuje decyzje).

<sup>5</sup> Locke J., *Essay Concerning Human Understanding*, Londyn, 1961, s. 280.

<sup>6</sup> Olson E.T., *Personal Identity*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/identity-personal/>, 18.11.2019 r.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Stępień A.B., *Wstęp do filozofii*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1995, s. 375-376.

<sup>9</sup> <https://sjp.pwn.pl/slowniki/osoba.html>, 23.11.2019 r.



Prawdopodobnie można by było rozszerzyć zakres desygnatów nazwy osoba, gdyby się okazało, że istnieją cywilizacje pozaziemskie, których uczestnikami są stworzenia zdolne wytwarzać kulturę. Osobowość jest pojęciem szerszym niż człowiek, zatem ludzie są desygnatami nazwy osoba w sensie „minimalnym”. To znaczy, że każdy organizm na niższym poziomie rozwoju, niż człowiek nie będzie określony jako osoba. Natomiast każdy organizm na wyższym stopniu rozwoju prawdopodobnie będzie określony jako osoba. Przyjętym kryterium do określania stopnia rozwoju będzie w tej sytuacji kryterium rozwoju intelektualnego, rozumianego jako zdolność do racjonalnego i wolitywnego działania. Na gruncie takiego kryterium wydaje się, że człowiek jest najwyższym rozwiniętym gatunkiem żywym, jaki do tej pory został poznany empirycznie.

Jak widać z powyższego określenie czym jest osoba oraz co można określić jako osobę jest bardzo trudne. Warto więc wydobyć zestaw charakterystycznych cech osoby i na podstawie tego zestawu zastanowić się czy PW może zostać uznana za osobę. Taki zestaw niekoniecznie będzie wyczerpujący i niekoniecznie wymienione cechy będą (sumarycznie) momentem konstytutywnym osoby. Pole do dalszej, bardziej precyzyjnej, dyskusji pozostaje zatem otwarte. W pierwszej kolejności jednak przedstawiony zostanie przegląd koncepcji osobowego absolutu w ujęciu różnych myślicieli zajmujących się dziedzinami, takimi jak: teologia naturalna, filozofia religii, teologia analityczna, filozofia teologiczna, czy też filozofia Boga<sup>10</sup>.

### **3.2. Osobowość absolutu w myśli filozoficznej**

Istnieją różne koncepcje bytu absolutnego, które niekiedy utożsamiają ten byt z Bogiem religii monoteistycznych (zwłaszcza religii kontynuujących dziedzictwo Abrahama, to jest: judaizmu, chrześcijaństwa oraz islamu), przypisując mu szereg atrybutów w tym charakter osobowy (lub osobowość). Jedną z najbardziej rozpowszechnionych koncepcji osobowego Boga przyjmuje tzw. teizm klasyczny (tudzież teizm tradycyjny). Oprócz tego, że uznaje Boga za byt osobowy, teizm tradycyjny przypisuje mu też takie cechy, jak wszechwiedza, wszechmoc, doskonałość moralna. Co więcej, Bóg stworzył i podtrzymuje wszechświat w istnieniu, jednocześnie będąc ontycznie różny od wszechświata<sup>11</sup>. Wydaje się więc, że W.L. Craig, wyprowadzając przymioty PW z AKK rysuje koncepcję Boga teizmu klasycznego.

W pierwszej kolejności zostaną przedstawione poglądy W.L. Craiga na teorię osobowości absolutu, ponieważ to właśnie koncepcje amerykańskiego filozofa analizowane były w artykule pierwotnym. Otóż, tak pisze Craig: „Możemy zasadnie twierdzić, że przyczyna wszechświata jest bytem osobowym”<sup>12</sup> oraz „Transcendentna przyczyna jest najprawdopodobniej osobowa”<sup>13</sup>. Autor nie wskazuje, że przyczyna wszechświata jest osobą, ale że jest osobowa. Innymi słowy, ma charakter osobowy. Ta dystynkcja u Craiga, którego styl filozofowania jest dość precyzyjny, nie jest przypadkowa.

---

<sup>10</sup> Przegląd kwestii metodologicznych dotyczących teologii naturalnej został zwięźle zaprezentowany [w:] Wojtyśiak J., *Wprowadzenie do teologii naturalnej*, Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”, Kraków 2013, s. 17-22.

<sup>11</sup> Buckareff A.A., Nagasawa Y. (red.), *Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine*, Oxford University Press, 2016, s. 1.

<sup>12</sup> Craig W.L., *The Kalam...*, s. 149.

<sup>13</sup> Craig W.L., Sinclair J.D., *The kalam cosmological argument*, [w:] Craig W.L., Moreland J.P., *The Blackwell Companion to Natural Theology*, Wiley-Blackwell, 2009, s. 192.

W poprzednim artykule argumentowałem, że PW musi być transcendentna wobec wszechświata. Musi go całkowicie „przekraczać”. W związku z tym, gdyby przyjąć hipotetycznie, że PW jest osobą, to jednak bezpieczniej byłoby powiedzieć, że PW jest osobowa – ma charakter osobowy. Unika się dzięki problemowi porównywania PW, jako osoby z osobami w powszechnym rozumieniu, czyli z ludźmi. Stwierdzenie osobowego charakteru sugeruje, że da się wyodrębnić pewien zestaw cech charakterystycznych dla bytów osobowych, ale pewne cechy mogą być różne.

R. Swinburne, jeden z najbardziej uznanych współczesnych filozofów religii, pisze następująco: „Przez <<Boga>> rozumiem coś, co można określić jako <<osobę bez ciała, tj. ducha, który jest wieczny, wolny, zdolny do zrobienia wszystkiego, wszystko wiedzący, doskonale dobry, będący odpowiednim obiektem ludzkiej czci i posłuszeństwa oraz stwórcą i podstawą wszechświata”<sup>14</sup>.

A. Plantinga tak opisuje Boga chrześcijańskiego: „Bóg jest osobą, czyli bytem posiadającym intelekt i wolę. Osoba posiada (lub może posiadać) wiedzę oraz przekonania, ale również może zachowywać się afektywnie, kochać i nienawidzić; ponadto osoba posiada (lub może posiadać) intencje i działać tak, żeby te intencje spełnić. Bóg posiada wszystkie te jakości a niektóre (na przykład: wiedzę, moc i miłość) w stopniu maksymalnym”<sup>15</sup>.

W odniesieniu do Boga teizmu personalistycznego R. Pouivet wskazuje, że „osoba jest to byt z życiem mentalnym tworzonym przez stany mentalne, takie jak myśli (reprezentacje mentalne), czy pragnienia (...) Bóg, jako osoba jest niematerialny, ale posiada myśli (reprezentacje) i pragnienia, jak te które można przypisać osobie”<sup>16</sup>.

J. Wojtysiak we „Wprowadzeniu do teologii naturalnej” pisze: „Bóg nie jest taką osobą, jak ludzie lub inne znane nam (empirycznie) osoby, np. nie jest osobą cielesną (...) Bóg odznacza się pewnymi osobowymi przymiotami, podobnymi do (niektórych) pozytywnych przymiotów osobowych, jakimi odznaczamy się my sami; w tym sensie możemy więc mówić, że Bóg posiada intelekt (poznaje), wolę (chce) i moc (sprawia)”<sup>17</sup>. Wskazane zostały więc trzy atrybuty, które wydają się konieczne (ale niewystarczające), żeby mówić o osobowości danego podmiotu: intelekt, wola, moc. Moc rozumiana jest jako zdolność do czynienia (działania).

### 3.3. Cechy bytu osobowego

W sekcji 3.1 przedstawiony został zarys rozumienia osoby w ogólnym ujęciu filozoficznym i potocznym, natomiast w 3.2 w ujęciu filozofii religii w odniesieniu do absolutu<sup>18</sup>. W niniejszej sekcji zostanie podjęta próba podania zestawu cech, których posiadanie wskazywałoby, że PW jest osobowym.

Zatem, żeby dany byt mógł zostać zakwalifikowany, jako byt mający charakter osobowy musi on posiadać następujące cechy (kolejność nie ma znaczenia):

(C1) Intelekt.

(C2) Wola.

<sup>14</sup> Swinburne R., *Spójność teizmu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 31.

<sup>15</sup> Plantinga A., *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, 2000, s. VII.

<sup>16</sup> Pouivet R., *Against Theistic Personalism: What Modern Epistemology Does to Classical Theism*, European Journal for Philosophy of Religion, Vol 10, No , 2018, s. 3.

<sup>17</sup> Wojtysiak J., *Wprowadzenie do...*, s. 220.

<sup>18</sup> Filozofia religii rozumiana jest tutaj nieściśle, jako ogólna analiza filozoficzna zagadnienia istnienia absolutu i jego przymiotów.

(C3) Moc (zdolność do działania).

Na podstawie wcześniej przytoczonych definicji osoby, wydaje się zasadne przyjąć, że C1-C3 stanowią minimalny zestaw cech, a wszelkie inne własności będą wobec nich pochodne. Zestaw cech może uzupełniać jeszcze C4 – posiadanie stanów mentalnych. Jednakże, C1 jest uwarunkowane posiadaniem pewnego rodzaju stanów mentalnych, to znaczy, żeby posiadać intelekt, musi istnieć swego rodzaju podstawa, którą definiuję jako: posiadanie stanów mentalnych. Jednocześnie stany mentalne posiadają również zwierzęta<sup>19</sup>, których nie określimy jako osoby. Dlatego też, posiadanie intelektu jest istotnym wyróżnikiem charakteru osobowego.

Do minimalnego zestawu cech charakterystycznych nie należy materialność (to znaczy, że byt o charakterze osobowym może być niematerialny). Empirycznie poznany bytami osobowymi są wyłącznie ludzie (przynajmniej częściowo), ale nie ma powodów, by uznawać materialność za warunek konieczny osobowości.

Pod pojęciem intelektu rozumiem (dość klasycznie) „władzę poznawczą właściwą bytom osobowym; umysłową władzę poznawczą duszy, która w treściach zmysłowych odczytuje ogólne, konieczne struktury (istoty) bytów, co przejawia się w poznaniu pierwszych zasad bytów i w refleksji nad własnymi aktami”<sup>20</sup>. W powyższej definicji wątpliwości może przynosić zwrot „umysłową władzę poznawczą duszy”. W tym miejscu jednak nie zostanie podjęta dyskusja dotycząca istnienia duszy. Definicję można zastosować nawet z pominięciem zwrotu „dusza”. Intelekt zatem odnosi się do pewnej władzy podmiotu (niekoniecznie tylko do władzy człowieka) „dokonującej prostego, bezpośredniego poznania natury rzeczy”<sup>21</sup>. Dzięki intelektowi możliwe będzie również prowadzenie rozumowania, czyli przechodzenia od przesłanek do wniosku. Podobnie intelekt pozwala na refleksję nad własnymi aktami, co uwidocznione zostało w definicji powyżej. Z tego wynika, że podmiot, który intelektu nie posiada nie będzie mógł analizować swoich własnych zachowań.

Wola jest przejawem aktywności danego podmiotu, przez co M.A. Krąpiec rozumie „określony sposób działania, pewną manifestację własnej <<osobowości>> i przejaw charakteru (...) jaźni”<sup>22</sup>. Wola jest przejawem całej aktywności psychicznej podmiotu. Wola jest „reakcją na partykularne, odśrodkowe dążenia psychiczne”<sup>23</sup>. Dzięki woli podmiot może podjąć jakąś decyzję wobec przedmiotu. Krąpiec wręcz twierdzi, że – w perspektywie człowieka, jako podmiotu – dążenia „psychiczne ku dobru, zarówno materialnemu, jak i niematerialnemu, przyjemnemu lub przykreemu, osobistemu czy wspólnemu, mają swe psychiczne źródło zwane właśnie wolą w ścisłym rozumieniu”<sup>24</sup>.

Istnienie stanu psychicznego w podmiocie zatem nie wystarcza, żeby podmiot ten posiadał wolę. Wola jest władzą umysłową, która reprezentuje dążenie („Władzą dążeń właściwych tylko dla człowieka jest wola”<sup>25</sup>). Intelekt natomiast reprezentuje po-

---

<sup>19</sup> Kwestia posiadania stanów mentalnych przez zwierzęta nie jest rozstrzygnięta.

<sup>20</sup> Mazur P.S., *Intelekt*, [w:] Maryniarczyk A., Gondek M.J., Zawojska T., Szymaniak A. (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/i/Intelekt.pdf>, 29.11.2019 r.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Krąpiec M.A., *Ja – człowiek*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 282.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Tamże, s. 283.

<sup>25</sup> Świeżawski S., *Św. Tomasz na nowo odczytany*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1983, s. 179.

znanie. Oba pojęcia (intelektu i woli) mieszczą się w granicach życia umysłowego.

Moc, rozumiana jako zdolność działania, jest równie istotną cechą charakteru osobowego. Działanie jednak nie jest wyłącznie bytom osobowym. Chociażby zwierzęta również posiadają pewną moc. Działanie jednak bytu osobowego jest związane z intelektem i wolą, stąd osobowy charakter działalności człowieka. Działanie rozumiane jest tutaj szeroko, jako czynienie czegoś i nie ogranicza się do działania na przedmiotach materialnych. Podmiot działa nawet wtedy, gdy myśli. Żeby myśleć, zatem podmiot musi mieć zdolność działania. W związku z tym, przypisując podmiotowi C1 i C2 należy również przypisać C3. Jeśli podmiot ma intelekt i ma wolę, to znaczy, że ma zdolność działania. Wynika to z definicji woli przytoczonej we wcześniejszych akapitach. Wola jest określonym sposobem działania<sup>26</sup>. Koniecznie zatem wola łączy się ze zdolnością do działania. Jeśli tak, to można wyprowadzić zarzut, że nie ma potrzeby wskazywania C3 i wystarczy zaproponować C1-C2, jako cechy konstytutywne charakteru osobowego. Jednakże, warto zwrócić uwagę, że C2 pociąga C3, ale nie odwrotnie. To znaczy, że może być podmiot dysponujący mocą działania, ale nie dysponujący wolą. Wydaje się, że takimi podmiotami będą rośliny. Ciężko przypisać roślinom działanie wolitywne, ale z pewnością można im przypisać zdolność do działania.

### 3.4. Możliwe zarzuty

Krytyka może być różnego rodzaju i dotyczyć różnych aspektów całego zagadnienia. Ktoś może zarzucić, że C2 i C3 są cechami konstytutywnymi osoby, ale C1 już nie jest. Ktoś inny z kolei może powiedzieć, że osoba nie jest definiowana przez posiadanie jakichkolwiek cech, ale status osoby przynależy się każdemu osobnikowi danego gatunku.

Odpowiedź na możliwe zarzuty przekracza ramy niniejszego artykułu, natomiast chciałbym odnieść się do krytyki w tym miejscu w pewien sposób ogólny. Mianowicie, każdy zarzut wobec „wyboru” cech konstytutywnych osoby może być przyjęty i niepoddany dyskusji, stosując swego rodzaju wybieg. Bardzo prawdopodobne jest, iż cechy C1-C3 wcale nie konstytuują osoby. To nie ma większego znaczenia. Można powiedzieć, że C1-C3 konstytuują „jedynie” byt o charakterze osobowym albo innymi słowy: byt, dysponujący C1-C3, ma charakter osobowy. Posiadanie intelektu, woli i mocy jest na tyle interesującym zbiorem cech, że nawet odmawiając statusu osobowego podmiotowi, który nimi dysponuje, stajemy przed bardzo doniosłym faktem. Mianowicie przed faktem istnienia podmiotu, który może działać, chce działać (lub nie chce działać), jest w stanie analizować swoje pragnienia i swoje działania i – co istotne – nie jest człowiekiem. Od tego już niedaleka droga do utożsamienia takiego podmiotu z bogiem niektórych religii monoteistycznych, a zwłaszcza: judaizmu, chrześcijaństwa i islamu.

### 4. Podsumowanie

Powyższe rozważania mają charakter wstępny i pomocniczy. Ustalony został zestaw trzech cech (C1-C3), którymi (przynajmniej) musi dysponować podmiot, żeby orzec o nim charakter osobowy. Dzięki tej klasyfikacji można przystąpić do dalszych rozważań dotyczących tego, czy PW ma charakter osobowy. Owe cechy, to: posiadanie intelektu, woli oraz mocy (rozumianej jako zdolność do działania). Rzecz jasna,

<sup>26</sup> Krąpiec M.A., *Ja – człowiek*, s. 282.

biorąc pod uwagę ogromny zakres dyskusji dotyczącej osoby i osobowego charakteru, to zaprezentowane cechy są dyskusyjne i nieostateczne. Jednakże ciężko znaleźć filozoficzną koncepcję osoby, w której pominięta jest jakakolwiek cecha z C1-C3.

Rozważenie osobowego charakteru PW ma doniosłe znaczenie. Posiadanie przez podmiot intelektu, woli i mocy jest diametralnym przeskokiem w statusie bytowym wobec podmiotu, który tych cech nie posiada. Jeśli przyczyna istnienia wszechświata jest bytem osobowym, to argument kosmologiczny *kalam* staje się mocnym argumentem za istnieniem Boga w rozumieniu największych religii monoteistycznych.

Niniejszy tekst miał na celu wyłącznie wypracowanie minimalnego zestawu cech, którymi dysponować musi podmiot, żeby orzec o nim osobowy charakter. Cel ten został spełniony poprzez wskazanie cech C1-C3. Bez realizacji tego zadania niemożliwe byłoby ustalenie czy PW ma charakter osobowy, ponieważ nieznanymi byłby zestaw cech przesądający o takim charakterze. Jednakże z uwagi na formę niniejszego tekstu autor nie zdecydował się na podjęcie dalszych rozważań prowadzących do stwierdzenia (lub odrzucenia) charakteru osobowego PW. Ten cel zostanie zrealizowany w oddzielnej pracy.

### **Literatura:**

1. Buckareff A.A., Nagasawa Y. (red.), *Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine*, Oxford University Press, 2016.
2. Copleston F.C., *The Human Person in Contemporary Philosophy*, Philosophy. The Journal of the Royal Institute of Philosophy, Vol. 25, No. 92, 1950, s. 3-19.
3. Craig W.L., *The Kalam Cosmological Argument*, The Macmillan Press, 1979.
4. Craig W.L., Sinclair J.D., *The kalam Cosmological Argument*, [w:] Craig W.L., Moreland J.P. (red.), *The Blackwell Companion to Natural Theology*, Wiley-Blackwell, 2009, s. 101-201.
5. Kijewska A., *Boecjusz i patrystyczne źródła koncepcji osoby*, Biblioteka Teologii Fundamentalnej 3, 2008, s. 21-52.
6. Krąpiec M.A., *Ja – człowiek*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005.
7. Locke J., *Essay Concerning Human Understanding*, Londyn 1961.
8. Mazur P.S., *Intelekt*, [w:] Maryniarczyk A., Gondek M.J., Zawojska T., Szymaniak A. (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/i/Intelekt.pdf>, 29.11.2019 r.
9. Plantinga A., *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, 2000.
10. Pouivet R., *Against Theistic Personalism: What Modern Epistemology Does to Classical Theism*, European Journal for Philosophy of Religion, Vol 10, No , 2018, s. 1-19.
11. Stępień A.B., *Wstęp do filozofii*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1995.
12. Swinburne R., *Spójność teizmu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.
13. Świeżawski S., *Św. Tomasz na nowo odczytany*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1983.
14. Wojtysiak J., *Wprowadzenie do teologii naturalnej*, Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”, Kraków 2013.
15. Olson, E.T., *Personal Identity*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/identity-personal/>, 18.11.2019 r.

## Koncepcja osobowego charakteru przyczyny wszechświata wynikająca z argumentu kosmologicznego *kalam* – przyczynek do dyskusji

### Streszczenie

Artykuł jest kontynuacją wcześniejszej pracy autora zatytułowanej: „Natura przyczyny wszechświata wynikająca z argumentu kosmologicznego *kalam* – przyczynek do dyskusji” opublikowanej w monografii zbiorowej „Współczesne problemy i zjawiska filozoficzne” wydanej przez Wydawnictwo Naukowe Tygiel w 2019 r. We wspomnianej pracy autor przeanalizował jakie cechy przyczyny wszechświata mogą zostać jej przypisane na podstawie argumentu kosmologicznego *kalam*. Zostało wspomniane, że cecha osobowości przyczyny wszechświata jest na tyle istotna, że wymaga oddzielnego opracowania. W niniejszym artykule autor przedstawił wstępne ustalenia pozwalające na dalszą, pogłębioną analizę tego zagadnienia. Wersja argumentu kosmologicznego *kalam*, która jest podstawą przedmiotowych analiz brzmi następująco (wersja zaproponowana przez Williama Lane’a Craiga): (1) Cokolwiek, co zaczyna istnieć, ma przyczynę swojego istnienia; (2) Wszechświat zaczął istnieć; (3) Zatem wszechświat posiada przyczynę swojego istnienia. W niniejszej pracy podjęto próbę ustalenia wstępnych zagadnień dotyczących zagadnienia osobowości w odniesieniu do próby przypisania tej cechy przyczynie wszechświata. Celem głównym było opracowanie zestawu cech, którymi koniecznie musi dysponować podmiot, żeby móc orzec o nim, że posiada osobowy charakter. Wyboru cech dokonano na podstawie krótkiego rysu historycznego zagadnienia osobowości. Autor skomentował wybrane koncepcje osobowości obecne w ogólnej myśli filozoficznej, a także w dziedzinie filozofii religii. Wnioski z przeprowadzonych analiz są następujące: (1) minimalny zestaw cech, którymi musi dysponować podmiot, żeby orzec o nim osobowy charakter, to: intelekt, wola, moc (zdolność do działania); (2) posiadanie przez podmiot powyższego zestawu cech przesądza o jego charakterze osobowym, ale niekoniecznie o byciu osobą; (3) szczegółowe rozróżnienie pomiędzy osobą a bytem osobowym wymaga głębszej analizy; (4) wypracowany zestaw cech umożliwia analizę PW pod kątem jej potencjalnego charakteru osobowego.

Słowa kluczowe: argument kosmologiczny *kalam*, William Lane Craig, filozofia religii, Bóg osobowy

## Problem realizmu osoby w jej substancjalnych koncepcjach

### 1. Wstęp

Filozoficzna wiedza o człowieku ma dla niego samego znaczenie fundamentalne. Z niej wynika bowiem sposób życia zarówno jednostki, jak i społeczeństwa. Stąd jakakolwiek deformacja w pojmowaniu człowieka jest najbardziej krzywdząca dla niego samego. Wiele odmian współczesnych humanizmów, chociaż afirmuje priorytet człowieka wśród wszystkich bytów tego świata, to nie postrzega go jako bytu osobowego, bądź ten wymiar bytu deprecjonuje<sup>2</sup>. Różne odmiany humanizmów wysuwają roszczenia do wyłączności na pełną prawdę o człowieku. Jednak gruntowna filozoficzna analiza tych humanizmów oraz ich konfrontacja z danymi doświadczenia podważa pretensje każdego z nich do monopolu na prawdę o człowieku. Nie znaczy, iż są one zbyt sztywne, bowiem człowieka można poznawać także przez pryzmat różnych nauk przyrodniczych, czy społecznych. Jednakże żadna z tych nauk i wzmacniane ich poznawczymi wynikami humanizmy nie odsłaniają bytowej struktury człowieka i nie mogą udzielić ostatecznej odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek.

Rzeczono humanizmy inspirują niestety wielu współczesnych teoretyków i praktyków działania. W konsekwencji ci unikają kategorii osoby, zastępując ją chętnie kategorią człowieka<sup>3</sup>. Tymczasem błędna wizja człowieka ostatecznie podporządkowuje osobę celom rzekomo wyższym od niej samej nie zostawiając w niej miejsca na osobowo-twórczy wymiar aktywności i pracy człowieka. Dla właściwego jednostkowego życia, a także odpowiednich form życia społecznego konieczne jest, aby podstawą zarówno teorii ogólnie-etycznych, jak i teorii społecznych czynić personalistyczną koncepcję człowieka. Jej specyfiką jest dostrzeżenie prawdy o osobowym charakterze bytowania i działania człowieka.

Niestety także i w kwestii pojmowania osoby filozofia człowieka nie mówi jednym głosem. Mieczysław Gogacz badając w filozofii zagadnienie osoby wskazuje na dwa główne sposoby opisu człowieka<sup>4</sup>. Źródłem pierwszego jest Platon. Wedle tego opisu to, czym jest człowiek znajduje się poza nim samym. W tej tradycji myślowej wypracowywano także koncepcje człowieka jako osoby. W nich pojmowano osobę ludzką jako relację do bytów, które ontycznie istnieją niezależnie od człowieka. Koncepcje charakteryzujące osobę jako relację zwykło się nazwać relacjonalnymi, właściwymi dla filozofów tradycji kantowskiej<sup>5</sup>. Relacjonalne koncepcje osoby reprezentują prace Søren-

---

<sup>1</sup> asoltys@prz.edu.pl, Katedra Nauk Humanistycznych i Społecznych, Wydział Zarządzania, Politechnika Rzeszowska.

<sup>2</sup> Zob. Kowalczyk S., *Humanizm*, [w:] *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 276-278.

<sup>3</sup> Chodzi tu o różne odmiany humanizmu apersonalistycznego: humanizm scjentystyczno-ewolucyjny Huxley'a J.S., humanizm marksistowski, humanizm strukturalistyczny C. Lévi-Straussa, M. Foucaulta postrzegający podmiotowość człowieka jedynie jako sumę struktur. Por. tamże.

<sup>4</sup> Por. Gogacz M., *Wokół problemu osoby*, „Pax”, Warszawa 1974, s. 17.

<sup>5</sup> Por. Trydeński M., *Karla Jaspersa pytanie o człowieka*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe”, 2014/1, s. 45-47.

na Kierkegaard<sup>6</sup>, Karla Jaspersa<sup>7</sup>, Karla Rahnera<sup>8</sup>, czy prace filozofów dialogu między innymi Emmanuela Levinasa<sup>9</sup>, Martina Bubera<sup>10</sup>. Źródłem drugiego opisu człowieka zwanego substancjalistycznym jest Arystoteles. Z kolei w tym opisie, to czym jest człowiek istotnie, jest w nim samym. Wewnętrzna jedność ontyczna czyni z człowieka byt w sobie – substancję. W dalszej części pracy poddamy analizie dwie substancjalistyczne koncepcje osoby, którymi są koncepcja esencjalna osoby i koncepcja egzystencjalna. Celem niniejszego studium jest zbadanie, która z tych koncepcji jest bliższa realnie istniejącej osobie.

## 2. Zasada analogii w poznaniu realnego bytu i osoby

Prawdziwość poznania wyraża naszą zależność od realnego bytu. Sposób poznania jest zależny od struktury bytowej, bowiem to realnie istniejący świat rzeczy i osób jest właściwym przedmiotem ludzkiego poznania. Językowym wyrazem rezultatów naszego poznania są między innymi koncepcje poznawanego przedmiotu. Niestety nie są one zawsze koncepcjami przedmiotu realnego. Odkąd I. Kant wysunął problem samej możliwości uprawiania metafizyki, ze względu na wątpliwą empiryczną prawomocność myślenia metafizycznego i rozwiązań metafizycznych, metafizyka ewoluowała w kierunku myślenia spekulatywnego<sup>11</sup>. Kant uznał, że tylko metafizyka człowieka konstruowana na oglądzie siebie samego jako podmiotu jest jedyną możliwą metafizyką. W metafizyce Kanta pojęcie duszy substancjalnej zostało wyparte przez pojęcie podmiotowości transcendentalnej, której przedstawienie otrzymujemy na bazie transcendentalnej jedności apercepcji<sup>12</sup>. W konsekwencji zatarła się granica pomiędzy rzeczywistością realnie istniejącej osoby a porządkiem poznawczym, intencjonalnym<sup>13</sup>. W oparciu o istniejącą w porządku intencjonalnym treść świadomości zaczęto kreować pojęcia osoby wyprzedzające porządek realnego jej istnienia. Wielość powstałych w ten sposób koncepcji nasuwa potrzebę wyodrębnienia takich koncepcji, które są koncepcjami osoby realnie istniejącej. Jednym z narzędzi takiej realnej desygnacji jest analogia. Jako zasada wprowadza ona do całej rzeczywistości analogiczną jedność, zaś w odniesieniu do człowieka wewnętrzną analogiczną jedność osoby. Analogia jako zasada realnego bytu jest zasadą wszystkich własności transcendentalnych. Każda z własności transcendentalnych istnieje w realnym bycie na sposób analogiczny. Można więc powiedzieć, iż zasada analogii jest pierwszą własnością transenden-

<sup>6</sup> Zob. Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie*, przeł. Karol Toeplitz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2018; Mazurkiewicz M., *Jednostka a absolut w filozofii Sörena Kierkegarda*, „Studia Redemptorystowskie”, 2005/3, s. 97-119.

<sup>7</sup> Zob. Jaspers K., *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowiński, Znak, Kraków 1999.

<sup>8</sup> Zob. Rahner K., *Sluchacz słowa ugruntowanie filozofii religii*, przeł. R. Samek, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008; P. Eicher, *Die antropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Freiburg 1970.

<sup>9</sup> Zob. Lévinas E., *Całość i nieskończoność*, przeł. Małgorzata Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

<sup>10</sup> Zob. Buber M., *Ja i Ty*, przeł. J. Doktor, „Pax”, Warszawa 1992.

<sup>11</sup> Por. Judycki S., *Co to jest metafizyka? Trzy wielkie koncepcje Zachodu*, [w:] red. A. B. Stępień, T. Szubka, *Studia metafizyczne I: Dyscypliny i metody filozofii*, Towarzystwo naukowe KUL, Lublin 1993, s. 40-41.

<sup>12</sup> Por. Krąpiec M.A., *Osoba*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk i inni, t. 7, Wydawnictwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 885.

<sup>13</sup> Por. Fotta P., *Wpływ rozumienia osoby na koncepcję kultury*, Zeszyty Naukowe KUL 2015/1, s. 88.



talną. Podobnie jak wszystkie pozostałe transcendentalia, analogia jako zasada bytu określa graniczny aspekt realnego bytowania. Termin graniczność wskazuje na ujęcie w poznaniu metafizycznym powszechnych i jednocześnie koniecznościowych własności bytu, których negacja pociąga za sobą negację samego bytu<sup>14</sup>.

Odkrycie analogii jako zasady realnego bytu wiąże się ściśle z faktem bytowego pluralizmu. Arystotelesowskie próby wyjaśnienia tego faktu poprzez odwołanie się do hylemorficznego złożenia bytu nie wyjaśniały dostatecznie ani faktu istnienia konkretnych rzeczy, ani samego pluralizmu bytowego. Forma w bycie nie jest racją jego realności, także i materia nie czyni bytu jednostkowym i konkretnym w przeciwieństwie do tego, jak utrzymywał Arystoteles. Trafnie konstatuje Andrzej Maryniarczyk, iż W tak pojętym pluralizmie poszczególne rzeczy bytują na rzecz gatunku, który określa forma. Stąd pluralizm dotyczy zasadniczo gatunków, a nie jednostek. Jednostki są tylko reprezentantami gatunku<sup>15</sup>. Rozwiązanie kwestii bytowego pluralizmu przyniosło odkrycie św. Tomasza, iż istnienie w bycie jest tym czynnikiem, który sprawia realność bytu, czyni byt jednostkowym i indywidualnym. Dopiero istnienie czyni byt faktycznie spluralizowanym, bowiem istnienie jest zawsze jednostkowe. Ostateczną bytową racją pluralizmu bytowego jest złożenie w bycie z istoty i istnienia, zaś istnienie jest czynnikiem realno-twórczym i jednostkującym każdy byt.

Byt realny jest analogiczny transcendentálną analogią proporcjonalności. Wewnętrzna metafizyczna struktura bytu realnego jest analogiczną jednością poprzez wspólny analogon (istnienie), z którym wszystkie składowe wewnętrznej metafizycznej struktury bytu tworzą proporcje, zaś te wobec siebie są ontycznie związane (przez wspólny analogon) jednością proporcjonalną. *Wszystkie elementy ontycznej struktury pozostając w koniecznych i bytowych relacjach do wspólnego im istnienia tworzą tym samym proporcjonalne układy członów, czyli analogię proporcjonalności*<sup>16</sup>. Byt realny jest więc analogiczny transcendentálną analogią proporcjonalności. Analogia proporcjonalności jest transcendentálna na mocy analogonu, którego skończona miara w poszczególnych istotach czyni je bytami kontyngencyjalnymi a przez to pozostającymi w kauzalnej zależności od Analogatu Głównego, który jest *ipsum Esse Subsistens*. Elementy metafizycznej struktury bytu realnego pozostają wobec siebie w takim stosunku, w jakim pozostaje akt do możności. Tłumaczy to z jednej strony wewnątrzbytową zmienność, ale zarazem tożsamość bytu. Relacyjna tożsamość bytu w jego zmiennościach relacji jest analogią wewnątrzbytową<sup>17</sup>. W ten sposób realizuje się analogiczna jedność wewnętrznie złożonego bytu realnego, którego partykularyzacją jest osoba ludzka. Skoro więc analogiczność jest własnością *graniczną* realności bytu i realny byt jest analogiczny transcendentálną analogią proporcjonalności, to te koncepcje osoby, które ukazują osobę jako byt analogiczny inną analogią aniżeli transcendentálna analogia proporcjonalności, nie mogą być uznane za koncepcje osoby realnej.

<sup>14</sup> Por. Krapiec M.A., *Filozofia co wyjaśnia?*, Wydawnictwo Gutenberg – Print, Warszawa 1997, s. 5.

<sup>15</sup> Maryniarczyk A., *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 100.

<sup>16</sup> Sołtys A., *Analogia jako zasada bytu w metafizyce Mieczysława Alberta Krapca*, [w:] *Współczesne problemy filozofii człowieka – wybrane zagadnienia*, red. Ł. B. Pilarz, K. Maciąg, Wydawnictwo Naukowe TYGIEL, Lublin 2018, s. 11.

<sup>17</sup> Por. Krapiec M.A., *Wprowadzenie do filozofii*, red. tenże i inni, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996, s. 205.

### 3. Analogia osoby w substancjalno-esencjalnej koncepcji

Esencjalne pojęcie bytu legło u podstaw starożytnej koncepcji osoby. Arystoteles dochodzi do stworzenia tej koncepcji bytu na drodze rozwiązywania aporii jedności i wielości. Dla Arystotelesa wspomniana aporia była wprawdzie problemem semantycznym. Rozwodził on, jak jest możliwe, aby o tym samym podmiocie orzekać różne predykaty<sup>18</sup>. Zauważył, że nie wszystkie predykaty orzekane o podmiocie tworzą z nim tę samą jedność. Kiedy orzekam, że *Sokrates jest człowiekiem*, to mówię o jedności Sokratesa i człowieczeństwa. Natomiast inna jest jedność predykatu z podmiotem, gdy orzekam, że *Sokrates jest chory*<sup>19</sup>. W tym drugim przypadku jedności predykatu z podmiotem mogą orzekać o podmiocie wiele predykatów, jak na przykład, że *Sokrates jest muzykiem*, że jest on biały itd. Rozwiązywanie problemu aporii megarejskich oraz odróżnienie dwóch rodzajów jedności (jedności w akcie i jedności w możliwości) prowadzi Arystotelesa do wypracowania przez niego teorii kategorii metafizycznych<sup>20</sup>. Byt istnieje bądź jako substancja bądź jako przypadłość. Konkretny byt jest substancją-podmiotem, zaś substancja posiada wiele przypadłości. Można więc orzekać o bycie substancjalnie bądź orzekać o jego przypadłościach. W przypadku orzekania akcydentalnego można orzekać wiele predykatów o tej samej substancji, bowiem w substancji jest zapodmiotowanych wiele przypadłości. Substancja jest pierwszą spośród kategorii. Byt istniejący konkretnie Arystoteles nazwał substancją pierwszą (*prote ousia*). Ona też jest podstawą dla urobienia przedmiotu naukowego poznania (bytu). Z kolei przedmiot naukowego poznania, który odznacza się ogólnością, stałością i koniecznością nazwał substancją drugą (*deutera ousia*). Substancja druga jest gatunkowym ujęciem tego, co istnieje konkretnie<sup>21</sup>. Rozumiany w ten sposób byt, nazwany przez Arystotelesa istotą (*to ti en einai*)<sup>22</sup> jest zdolny do samodzielnego istnienia. Arystoteles zorientował więc własną metafizykę na badanie tego przedmiotu pojętego jako zespół ukwalifikowań treściowych.

W starożytności chrześcijańskiej na bazie zarysowanej esencjalnej koncepcji bytu sformułowano pierwszą definicję osoby. Boecjusz rzymski tłumacz i komentator dzieł Arystotelesa na kanwie Arystotelesa pojęcia bytu pojął istotę człowieka jako osobę, zaś osobą jest jednostkowa substancja natury rozumnej (*persona est naturae rationalis individua substantia*)<sup>23</sup>. Osoba jest najpierw bytem – substancją, czyli zespołem pewnych ukwalifikowań treściowych. *Otóż i człowiek – powiada Boecjusz – ma pewną istotę, czyli ousia, i byt samoistny, ousiosis, i hypostasis, czyli substancję, i prosopon, czyli osobę. [Ma] istotę, czyli ousia, ponieważ istnieje, ousiosis zaś, czyli byt samoistny, ponieważ nie jest w niczym zapodmiotowany, hypostasis zaś czyli substancję, ponieważ jest podmiotem dla innych [rzeczy], które nie są bytami samoistnymi, czyli ousiosis; jest prosopon, czyli osobą, ponieważ jest rozumnym indywiduum*<sup>24</sup>.

<sup>18</sup> Arystoteles, *Fizyka*, I, 2, 185b.

<sup>19</sup> Por. Aubenque P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris 1962, s. 160.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 163-164.

<sup>21</sup> Por. Krąpiec M. A., Maryniarczyk A., *Byt*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk i inni, t. 1, Wydawnictwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000, s. 765.

<sup>22</sup> Por. tamże s. 766.

<sup>23</sup> Boecjusz A.M., *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, przeł. R. Bielak, A. Kijewska, Kęty 2001, s. 70; tenże, *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium*, c. 3 (PL 64, 1345 CD).

<sup>24</sup> Tenże, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, s. 72.

Jak więc wynika z przywołanej charakterystyki osoby dokonanej przez Boecjusza, układ treści utworzony z materii i formy oraz rozumności konstytuuje osobę. Substancjalność jest w tej charakterystyce najważniejszą komponentą. Właśnie substancjalność uzdalniała osobę do samodzielnego istnienia i bycia podmiotem dla wszystkiego, co w człowieku nie ma istnienia w sobie. Substancja osoby nie może być jednak prosta, czego dowodzi z jednej strony fakt podlegania osoby zmianom, zaś z drugiej strony byt osobowy zachowuje swoją tożsamość. Podobnie jak każda substancja, osoba jest więc substancją złożoną z treściowej hylemorficznej struktury utworzonej z materii i formy substancjalnej. W substancji osoby materią jest ciało, zaś formą substancjalną dusza. Są one związane wewnętrzną i konieczną relacją dopiero tworząc z niej substancję zupełną<sup>25</sup>. Ciało jednostkuje ogólną formę substancjalną, czyniąc z niej substancję zindywidualizowaną. Z kolei ciało otrzymuje swoją realność od duszy. W tym hylemorficznym układzie to zindywidualizowana przez ciało forma substancjalna ma naturę rozumną, jest ona czynnikiem prostym i jako taka jest podmiotem rozumnego i wolnego działania oraz racją tożsamości bytu osobowego.

Osoba w zarysowanej koncepcji jest bytem analogicznym. Analogię osoby tworzy wewnątrzbytowy układ relacji, w którym jedne korelaty są przyporządkowane do drugich i jedne od drugich zależne kauzalnie. Analogatem głównym w analogicznej strukturze osoby jest prosta forma substancjalna, która udziela realności i rozumności ciału, które w stosunku do analogatu głównego jest analogatem mniejszym. Z kolei analogat mniejszy-ciało jest aktem w innym aspekcie, aniżeli aspekt realności i rozumności, bowiem jest aktem – przyczyną sprawczą dla analogatu głównego w aspekcie jego zindywidualizowania. Analogat mniejszy – ciało partycypuje formalnie (wewnętrznie) w analogacie głównym – prostej formie substancjalnej. Z racji przyporządkowania analogatu mniejszego do analogatu głównego i zależności kauzalnej od niego ten typ analogii nazywa się w tradycji suarezańskiej analogią atrybucji *ad unum*<sup>26</sup>, natomiast z racji wewnętrznej spełniania się doskonałości analogatu głównego w analogacie mniejszym oraz zależności kauzalnej tego ostatniego od analogatu głównego, wewnętrzną analogią atrybucji *ad unum*<sup>27</sup>.

Realny byt nie jest analogiczny według powyższej odmiany analogii. Wewnętrzna analogia atrybucji *ad unum* jest odmianą analogii poznawczej. Skoro więc substancjalno-esencjalna koncepcja ukazuje osobę jako byt analogiczny wewnętrzną analogią atrybucji *ad unum* i byt realny nie jest analogiczny tą odmianą analogii, znaczy to, że substancjalno-esencjalna koncepcja osoby nie może być uznana za koncepcją osoby realnej. W myśl tej koncepcji osoba jest zespołem treściowych ukwalifikowań takich jak dusza, ciało, rozumność i one wystarczą do tego, aby być samodzielnym bytem osobowym<sup>28</sup>. Tymczasem wskazane treściowe kwalifikacje mają charakter potencjalny. Bez aktu te nie mogą być realnymi. Wewnętrzna analogia atrybucji *ad unum*, którą osoba jest analogiczna w badanej koncepcji, nie wyjaśnia, *jak jest możliwa aktualizacja osoby pojętej jako analogiczny układ bytowej treści*<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Por. Wciórka L., *Filozofia człowieka*, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1982, s. 112n.

<sup>26</sup> Por. Gryżenia K., *Analogia w scholastyce nowożytnej*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2019, s. 73.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 79.

<sup>28</sup> Gogacz M., *Wokół problemu osoby*, s. 36.

<sup>29</sup> Sołtys A., *Analogiczny charakter bytu osobowego*, [w:] *Człowiek – podmiot – osoba*, red. P. Paczkowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2019, s. 112.

#### 4. Analogia osoby w substancjalno-egzystencjalnej koncepcji

W kontekście św. Tomasza nowej koncepcji bytu została zmodyfikowana esencjalno-egzystencjalna koncepcja osoby. W nowym pojęciu bytu św. Tomasz uznał istnienie za czynnik realno-twórczy, zaś ontyczną strukturę utworzoną z proporcji istoty do istnienia uznał za strukturę transcendentálną. Z tego względu, iż w tej nowej koncepcji istnienie jest czynnikiem realno-twórczym nazwano ją egzystencjalną koncepcją bytu<sup>30</sup>. Egzystencjalna koncepcja bytu legła też u podstaw substancjalno-egzystencjalnego pojmowania osoby<sup>31</sup>. W myśl tej koncepcji osoby wiedzę na temat tego, co czyni człowieka osobą osiąga się z oglądu człowieka od wewnątrz, innymi słowy w doświadczeniu wewnętrznym. Znaczącą w tym względzie stała się wypowiedź św. Tomasza, iż człowiek doświadcza siebie, że jest tym samym, który poznaje i odczuwa<sup>32</sup>. Współczesny tomista M.A. Krąpiec, odwołując się do tego tekstu zwraca uwagę, że św. Tomasz po raz pierwszy rozciągnął pojmowanie doświadczenia na wewnętrzne doświadczenie siebie jako osoby<sup>33</sup>. W swoim wewnętrznym doświadczeniu człowiek odkrywa, że autonomicznie działa. W działaniu bowiem człowiek ujawnia siebie jako *ja* istniejące. Pierwszym więc sądem wewnętrznego doświadczenia jest afirmacja własnego istnienia wyrażona w sądzie egzystencjalnym *ja istnieję*.

Doświadczenie wewnętrzne jest także źródłem wiedzy o *ja* jako podmiocie moich własnych działań. W doświadczeniu wewnętrznym człowiek doświadcza nie tylko zróżnicowania własnych działań, ale także fundamentu jedności owych aktów, a jest nim *ja*-podmiot obecny we wszystkich tych aktach<sup>34</sup>. W doświadczeniu człowiek ujmuje także istnienie innych bytów, w tym innych bytów osobowych, ale doświadcza je od strony przedmiotowej, natomiast jedynie siebie doświadcza jako podmiotu. Doświadcza siebie jako tego samego podmiotu immanentnego we wszystkich działaniach zarówno tych materialnych, jak i niematerialnych, a jednocześnie doświadcza siebie jako transcendującego każde z tych działań. Doświadczenie wewnętrzne jest więc doświadczeniem jego własnej tożsamości<sup>35</sup>. Wszystko, co wykracza poza treść wewnętrznego doświadczenia człowieka jest efektem poznania pośredniego, to znaczy rozumowania poprzedzonego filozoficzną analizą istnienia podmiotu i analizą natury działania tego podmiotu. Treść wewnętrznego doświadczenia człowieka i natura jego działania są z kolei podstawą dla wypracowania substancjalno-egzystencjalnej koncepcji osoby.

Podmiot istnieje na sposób niematerialny. O niematerialnej naturze *ja* wnioskujemy na podstawie wykonywania przez podmiot zróżnicowanych, co do natury działań. Jeśli podmiot spełnia czynności o charakterze materialnym i niematerialnym, skoro podmiot jest jeden dla wszystkich działań, a jest to fakt doświadczenia wewnętrznego

<sup>30</sup> A. Maryniarczyk, *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, s. 31nn.

<sup>31</sup> Substancjalno-egzystencjalną koncepcję osoby prezentują prace współczesnych tomistów egzystencjalnych.

<sup>32</sup> Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse corporis formam, oportet quod inveniat modum quo ista actio quae est intelligere, sit huius hominis actio, experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit. [...] Et primum quidem stare non potest, ut supra ostensum est, propter hoc quod ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire, sentire autem non est sine corpore, unde oportet corpus aliquam esse hominis partem. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 76, a. 1.

<sup>33</sup> Por. Krąpiec M.A., *Człowiek jako osoba*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 119.

<sup>34</sup> Zob. tenże, *Ja-człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Redakcja Wydawnictwa KUL, Lublin 1991, s. 126-128.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 148.

człowieka, to *ja* nie może istnieć na sposób materialny w myśl klasycznej zasady *nemo dat quod non habet*. Tylko podmiot o naturze niematerialnej jako podmiot stojący wyżej w hierarchii bytowej może być podmiotem dla tego, co jest zhierarchizowane niżej. W poznaniu pośrednim odkrywamy także, że to istnienie konstytuuje osobę, co św. Tomasz wyraził w słowach *Esse pertinet ad ipsam constitutionem personae*<sup>36</sup>. Osoba jest realna w efekcie przyjmowania przez formę substancjalną osobowego istnienia, to znaczy istnienia *dopasowanego* do tej formy substancjalnej<sup>37</sup>. Niematerialne ja–podmiot – forma substancjalna nie ma racji istnienia w sobie, stąd przyjmuje własną miarę istnienia, czyli istnienie osobowe jako dochodzące do niej z zewnątrz<sup>38</sup>. Niematerialna forma substancjalna jest ogólna, a staje się osobą, czyli jednostkową substancją natury rozumnej, gdy dochodzące do niej istnienie czyni z niej realny i jednostkowy podmiot. Istnienie więc konstytuuje osobę w aspekcie realności i zindywidualizowania. Natomiast podmiotowość osoby konstytuuje w swej treści prosta forma substancjalna. Nie mogłaby być ona złożona, bowiem jako złożona nie byłaby wówczas racją doświadczanej przez człowieka tożsamości. Jakkolwiek forma substancjalna jest prosta w swej treści, to nie jest prosta w aspekcie bytu, bowiem przyjmuje w siebie dochodzące do niej z zewnątrz osobowe istnienie i tego istnienia udziela ciału, stając się zindywidualizowaną substancją natury rozumnej *rationalis naturae individua substantia*, ale jest taką dopiero pod aktualnym osobowym istnieniem. Forma substancjalna jest podmiotem – osobą tylko pod aktualnym osobowym istnieniem. Istnienie czyni z osoby substancję zupełną dopóty, dopóki niematerialny podmiot udziela osobowego istnienia ciału.

Zarysowana substancjalna koncepcja ukazuje osobę jako byt istniejący analogicznie. W metafizycznej strukturze osoby jedno osobowe istnienie jest wspólnym analogonem dla wszystkich składowych bytu ludzkiego. Skoro istnienie jest w bycie realnym jedynym i powszechnym aktem<sup>39</sup>, to także osobowe istnienie jest w osobie jedynym i powszechnym aktem. Relacja osobowego istnienia do prostego w swej treści *ja* – podmiotu tworzy więc fundamentalną proporcję z racji tego, iż w bycie osobowym jest jedno istnienie oraz jeden prosty w swej treści niematerialny podmiot. Wszystkie inne proporcje w tej analogii osoby są już tworzone poprzez układ nierównych proporcjonalnych partycypacji poszczególnych składowych bytu ludzkiego w osobowym istnieniu. Partycypacje są nierówne, bowiem miarę takich partycypacji wyznacza natura poszczególnych składowych bytu osobowego będących w analogicznej strukturze bytu osobowego analogatami. Wobec siebie natomiast poszczególne proporcje w bycie osoby układają się w stosunku podobieństwa, przybierając kształt struktury formalnej  $a/c \approx b/c$ . Poszczególne analogiczne człony w ontycznej strukturze osoby są ze sobą związane tym samym analogonem, który jest osobowym istnieniem i prostym niematerialnym podmiotem – analogatem, który udziela osobowego istnienia wszystkim analogatom w bycie ludzkim niebędącym podmiotem. W świetle egzystencjalno-esencjalnej koncepcji osoba jest analogiczna transcendentálną analogią

<sup>36</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* III, q. 19, a.1, ad 4.

<sup>37</sup> Sołtys A., *Sens bytu ludzkiego w antropologii M. A. Krapca*, „Sensus Historiae”, 2018/3, s. 132.

<sup>38</sup> Por. Krapiec M.A., *O rozumienie filozofii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991, s. 243.

<sup>39</sup> (...) hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et perfectio omnium perfectionum. Św. Tomasz z Akwinu, *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9.

proporcjonalności. Skoro więc byt realny jest analogiczny transcendentálną analogią proporcjonalności i osoba w przedstawionej koncepcji jest analogiczną tą odmianą analogii, to badana koncepcja otrzymuje silną metafizyczną rację za tym, iż jest ona koncepcją osoby realnie istniejącej.

### Literatura:

1. Arystoteles, *Fizyka*, I, 2, 185b.
2. Aubenque P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris 1962.
3. Boecjusz A.M., *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium*, c. 3 (PL 64, 1345 CD).
4. Boecjusz A.M., *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, przeł. R. Bielak, A. Kijewska, Kęty 2001.
5. Buber M., *Ja i Ty*, przeł. J. Doktor, „Pax”, Warszawa 1992.
6. Eicher P., *Die antropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Freiburg 1970.
7. Fotta P., *Wpływ rozumienia osoby na koncepcję kultury*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2015/1, s. 87-98.
8. Gogacz M., *Wokół problemu osoby*, „Pax”, Warszawa 1974.
9. Gryżenia K., *Analogia w scholastyce nowożytnej*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2019.
10. Jaspers K., *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowiński, Znak, Kraków 1999.
11. Judycki S., *Co to jest metafizyka? Trzy wielkie koncepcje Zachodu*, [w:] red. A. B. Stępień, T. Szubka, *Studia metafizyczne I: Dyscypliny i metody filozofii*, Towarzystwo naukowe KUL, Lublin 1993, s. 39-91.
12. Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie*, przeł. Karol Toeplitz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2018.
13. Kowalczyk S., *Humanizm*, [w:] *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 276-278.
14. Krąpiec M.A., *Człowiek jako osoba*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005.
15. Krąpiec M.A., *Filozofia co wyjaśnia?*, Wydawnictwo Gutenberg – Print, Warszawa 1997.
16. Krąpiec M.A., *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991.
17. Krąpiec M.A., Maryniarczyk A., *Byt*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk i inni, t. 1, Wydawnictwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000, s. 746-785.
18. Krąpiec M.A., *O rozumienie filozofii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991.
19. Krąpiec M.A., *Osoba*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk i inni, t. 7, Wydawnictwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 873-887.
20. Krąpiec M.A., *Wprowadzenie do filozofii*, red. tenże i inni, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996.
21. Lévinas E., *Całość i nieskończoność*, przeł. Małgorzata Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
22. Maryniarczyk A., *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005.
23. Mazurkiewicz M., *Jednostka a absolut w filozofii Sörena Kierkegarda*, „Studia Redemptorystowskie”, 2005/3, s. 97-119.
24. Rahner K., *Sluchacz słowa ugruntowanie filozofii religii*, przeł. R. Samek, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008.
25. Sołtys A., *Analogia jako zasada bytu w metafizyce Mieczysława Alberta Krąpca*, [w:] *Współczesne problemy filozofii człowieka – wybrane zagadnienia*, red. Ł. B. Pilarz, K. Maciąg, Wydawnictwo Naukowe TYGIEL, Lublin 2018, s. 7-14.
26. Sołtys A., *Analogiczny charakter bytu osobowego*, [w:] *Człowiek – podmiot – osoba*, red. P. Paczkowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2019, s. 103-117.

27. Sołtys A., *Sens bytu ludzkiego w antropologii M. A. Krapca*, Sensus Historiae, 2018/3, s. 123-134.
28. Św. Tomasz z Akwinu, *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9.
29. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 76, a. 1.
30. Trydeński M., *Karla Jaspersa pytanie o człowieka*, Humaniora. Czasopismo Internetowe, 2014/1, s. 37-48.
31. Wciórka L., *Filozofia człowieka*, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1982.

## **Problem realizmu osoby w jej substancjalnych koncepcjach**

### Streszczenie

Filozoficzna odpowiedź na pytanie, kim jest człowiek ma doniosłe znaczenie. Od niej bowiem zależy wybierany przez człowieka sposób życia. Współcześnie coraz mocniej lansowane pewne sposoby organizowania życia jednostkowego i społecznego, już od najmniejszej społeczności, jaką jest małżeństwo i rodzina, zasadzają się na błędzie antropologicznym. Przejawia się on w przyjmowaniu nierealistycznego pojęcia człowieka bądź nierealistycznego pojęcia osoby ludzkiej. W kontekście wielości pojęć osoby i ich roli dla sposobu organizowania przez człowieka życia jednostkowego i społecznego, szczególnego znaczenia nabiera zwrot w kierunku realistycznego pojęcia osoby. W niniejszym studium odwołując się do narzędzia analogii przeprowadzono krytyczną analizę współczesnych substancjalnych koncepcji osoby: substancjalno-esencjalnej i substancjalno-egzystencjalnej. Zbadanie, która z tych koncepcji nie jest koncepcją osoby realnie istniejącej, było celem tego studium. Jego realizacja wzmocniła uzasadnienie, iż to koncepcja substancjalno-egzystencjalna wyjaśnia osobę istniejącą realnie.

Słowa kluczowe: analogia, byt, osoba, realizm, substancja

# Chrześcijański transhumanizm?

## Wyzwania współczesnej antropologii chrześcijańskiej

### 1. Wprowadzenie

Człowiek na różnych etapach swojego życia konfrontuje się ze słabościami fizycznymi lub duchowymi, które mają wpływ na codzienne funkcjonowanie jednostki: od samookaleceń, depresji, stanów lękowych, przez zwykłe codzienne niepowodzenia lub niegroźne schorzenia aż po nowotwory i nieuleczalne choroby. Jednocześnie w dojrzałym ludzkim funkcjonowaniu charakterystyczne jest unikanie takich sytuacji, poszukiwanie środków zaradczych, leczenie czy wręcz zapobieganie. Na tym gruncie, z udziałem rozwijającej się technologii, medycyny i dziedzin pokrewnych, kształtują się idee związane z transhumanizmem (H+) rozumianym nie tylko jako biotechnologiczne udoskonalanie człowieka jako jednostki i samego człowieczeństwa w ogóle, ale również jako działania ukierunkowane na redefinicję człowieczeństwa – natury ludzkiej, duszy, umysłu.

Wobec powyższych w swoistej konfrontacji staje współczesna antropologia chrześcijańska, poszukując odpowiedzi na pytania: o granicę aplikacji biomedycznych, które z człowieka czynią bardziej cyborga-maszynę niż świadomą i refleksyjną jednostkę ludzką; o znaczenie dążeń ludzkości do doskonałości; o współczesne rozumienie nieśmiertelności; o teleonomię rozwoju człowieczeństwa; czy w końcu o samą naturę ludzkiego istnienia. Z tego powodu niniejszy tekst ma być przyczynkiem do dyskusji o możliwości dialogu antropologii chrześcijańskiej z ideami transhumanizmu.

### 2. Idee transhumanistyczne

Transhumanizm jako termin zaczął funkcjonować w powszechnej świadomości od 1957 roku, kiedy to angielski biolog i filozof użył go w eseju o takim samym tytule. Jak definiuje Sean A. Hays, transhumanizm to niejednorodny „ruch filozoficzny i społeczny poświęcony promowaniu badań i rozwojowi stabilnej technologii ulepszania człowieka”<sup>2</sup>. Przedstawiciele transhumanizmu są żywo zainteresowani poszukiwaniem naukowych i technicznych rozwiązań, które poprawiłyby nie tylko fizyczną i psychiczną kondycję człowieka, ale i doprowadziły do jego szeroko pojętej nieśmiertelności. Jest to związane z poszukiwaniami biorącymi swój początek w epoce oświecenia. Reforma społeczeństwa, a nawet chęć ulepszenia samej ludzkiej natury za sprawą ludzkiego rozumu i jego dokonań to idee reprezentowane przez takich filozofów, jak chociażby Francis Bacon, Isaac Newton, Thomas Hobbes, John Locke, Immanuel Kant, Nicolas de Condorcet, Julien O. la Mettre, Benjamin Franklin, Friedrich Nietzsche, a współcześnie rozszerzanych i propagowanych przez Juliana Huxley’a, Nicka Bostroma – oksfordzkiego wykładowcę filozofii i czołowego transhumanistę przełomu XX i XXI wieku oraz aktywnego w mediach społecznościowych Andersa Sandberga czy towa-

<sup>1</sup> pawel.r.surowiec@gmail.com, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, www.kul.pl.

<sup>2</sup> Hays S.A., *Transhumanism*, [w:] Encyclopedia Britannica, <https://www.britannica.com/topic/transhumanism> [dostęp: 24.10.2019].



rzyszających jego poszukiwaniom Arjena Kamphuisa i Natashę Vita-More. To właśnie akademicki dorobek A. Sandberga i jego towarzyszy doprowadził do finansowania przez Unię Europejską (w ramach projektu ENHANCE) badań dotyczących etyki udoskonalania ludzi<sup>3</sup>.

Sami transhumaniści zrzeszeni w World Transhumanism Association (WTA) i jego krajowych agendach wskazują na dwa główne opisy rozpowszechnianych przez siebie idei określając transhumanizm jako:

- ruch intelektualno-kulturowy, pozytywnie odnoszący się do możliwości, jak i potrzeby fundamentalnej zmiany ludzkiej kondycji, szczególnie poprzez wykorzystanie technologii do wyeliminowania procesu starzenia się i do ogromnego udoskonalenia intelektualnych, fizycznych i psychicznych możliwości człowieka;
- badanie konsekwencji, skutków i potencjalnych zagrożeń wynikających z użycia nauki, techniki, i innych środków twórczych, mających na celu przezwycięzenie podstawowych ludzkich ograniczeń<sup>4</sup>.

Według N. Bostroma transhumanizm podziela oświeceniowe przekonanie humanizmu o ciągłym doskonaleniu się człowieka i wykorzystaniu technologii do stopnia umożliwiającego nawet przemianę natury człowieka. Celem transhumanizmu byłoby zatem wyprodukowanie/narodziny (post)człowieka, który nie musiałby się nudzić, irytować, męczyć, a jedynie żyć jak najdłużej, pozostając cały czas w stanie szczęścia<sup>5</sup>. Ponadto, K. Adamski twierdzi, że „od historycznego humanizmu kierunek ten różni się przyzwoleniem i oczekiwaniem na radykalne zmiany w naturze człowieka i możliwościach ludzkiego życia, oferowanych przez nowoczesne technologie”<sup>6</sup>.

Skupianie się wyłącznie na biotechnologicznym aspekcie idei transhumanistycznych jest zbyt daleko idącym uproszczeniem, jednak mocno zakorzenionym zarówno w kulturze popularnej jak dyskursie naukowym<sup>7</sup>. Wynika to z faktu, że transhumanizm nie jest jednorodnym, zunifikowanym nurtem filozoficznym, ale raczej konglomeratem spojrzeń i rozważań, które oscylują wokół głównych, wyżej wymienionych założeń transhumanizmu.

I tak oto transhumanizm skrajny (który śmiało można by określić cybertranshumanizmem) reprezentuje zainteresowanie wyłącznie technologicznymi aplikacjami biomedycznymi mającymi udoskonalić kondycję człowieka, rozumianymi nie tylko jako korygowanie defektów (np. bioniczna ręka), ale przede wszystkim jako pozytywna wartość dodana do już posiadanych umiejętności (np. widzenie w podczerwieni

<sup>3</sup> Zob. Garasic M., *Human Enhancement in the EU*, Australian and New Zealand Journal of European Studies, 4 (2012), s. 31-41.

<sup>4</sup> Bostrom N., *The Transhumanist FAQ. A general introduction version 2.1.*, Oxford 2003, s. 4.

<sup>5</sup> „Transhumanizm ku cywilizacji ‘potrójnego S’: Super-inteligencji, Super-żywołności, Super-szczęśliwości” głosi napis na głównej stronie WTA. Zob. [www.transhumanist.com](http://www.transhumanist.com) [dostęp: 13.12.2019].

<sup>6</sup> Adamski K., *Transhumanizm – między utopią, biotechnologią a gnozą*, Roczniki teologii moralnej, 4 (2012), s. 108.

<sup>7</sup> Por. Barbrook R., *Przyszłości wyobrażone. Od myślącej maszyny do globalnej wioski*, przeł. Dzierżogowski J., Wyd. Muza, Warszawa 2009; Ilnicki R., *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Komitet Naukowy Serii Wydawniczej Monografie Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2011; Cieślak A., *Golem czy postczłowiek?: transhumanizm z perspektywy nie-ludzkiej*, Acta Humana, 4 (2013), s. 95–108; Guzowski J., *Transhumanizm – eskapizm czy wizjonerstwo?*, Szkice Humanistyczne, t. 14, 1 (2014), s. 89–105; Walewska E., *Techno-organiczna hybryda człowiekiem przyszłości?: od idei transhumanizmu do antropologii cyborgów*, Transformacje, 1 (2012), s. 474-499.

niczmy z filmu „Predator”, aby sprawnie poruszać się w ciemności lub dostrzegać zmiany temperatur obiektów w swoim otoczeniu).

Po drugiej stronie wahadła idei transhumanizmu jego propagatorzy umieszczają ją, chociażby Teilharda de Chardin, katolickiego kapłana, członka Towarzystwa Jezusowego, filozofa, paleontologa i teologa<sup>8</sup>. On to przez swoją koncepcję człowieka omegalnego (ukazaną w dalszej części poniższych rozważań) zdał się wiele wnieść do współczesnego rozumienia rozwoju człowieka – jednostki, społeczeństwa i ludzkości<sup>9</sup>. Jego teleologiczne spojrzenie na procesy biologiczne zaowocowało oryginalnym złączeniem „naukowej idei ewolucji z wywodzącą się od greckich Ojców Kościoła koncepcją świata jako dokonywanej przez Chrystusa historii zbawienia”<sup>10</sup>.

Wobec powyższych skrajności, transhumanizm w ogólności to, jak zauważa w swojej przekrojowej pracy K. Szymański, koncepcja opierająca się „na dostrzeganiu ewolucyjnego rozwoju człowieka, interpretując go jako »twór«, który stale ulega doskonaleniu, a także dostosowuje otoczenie w celu realizacji potrzeb. Przewiduje on stopniową ewolucję człowieka w stronę transczłowieka, a następnie postczłowieka, gdzie każda z kolejnych form przekracza zdolności poprzedniej na wszelkich dostępnych im płaszczyznach egzystencji. Transhumanizm afirmuje również przyspieszenie w kulturze, co stanowi dla niego podstawę do krytyki dotychczasowej ewolucji biologicznej człowieka, która według H+ jest czymś, co powinno zostać ulepszone wyłącznie z tego względu, że posiadamy (lub będziemy posiadać) [możliwości], by tego dokonać. Inną negatywną cechą ewolucji jest to, że nie jesteśmy w stanie kontrolować zmian, które dzięki niej zachodzą”<sup>11</sup>. Skutkiem tego, wedle słów Szymańskiego, „człowiek wraz ze swoim »naturalnym« rozwojem uzyskał pewne cechy, które postrzegane są przez transhumanizm jako wady, np. niewystarczająca długość życia, ograniczenia zmysłowe czy intelektualne. Transhumaniści sądzą, że gdyby ludzie uzyskali możliwość samodzielnego kierowania dalszym biegiem swojego rozwoju ewolucyjnego, to byłiby oni zdolni zniwelować swoje »wady«, a także rozwijać się w sposób celowy w stronę hipotetycznie »lepszych jednostek oraz doskonalszego społeczeństwa«”<sup>12</sup>.

Tak przedstawiony transhumanizm jest swoistą konsekwencją społeczeństwa ponowoczesnego, gdzie, jak opisuje to Z. Bauman, istotne i ponadczasowe normy etyczne oraz wartości regulujące zasadami życia w społeczeństwie są podważane, negowane, zanikają lub są zastępowane innymi<sup>13</sup>. Nie neguje to idei rozwoju – również

<sup>8</sup> Zob. Steinhart E., *Teilhard de Chardin and Transhumanism*, Journal of Evolution and Technology, t. 20, 1 (2008), s. 1-22.

<sup>9</sup> Por. Bartnik Cz. S., *Teilhardowska wizja dziejów*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1975, s. 19, 22.

<sup>10</sup> Bartnik Cz. S., *Teilhardowska wizja...*, dz. cyt., s. 17.

<sup>11</sup> Szymański K., *Transhumanizm w kontekście stanowisk historiozoficznych*, s. 31, [w:] Gałuszka D., Ptaszek G., Żuchowska-Skiba D. (red.), *Technokultura: transhumanizm i sztuka cyfrowa*, Libron, Kraków 2016, s. 25-45; por. Bostrom N., *The Transhumanist FAQ. A general introduction version 2.1.*, Oxford 2003, s. 5; Tenże, *Transhumanist Values*, s. 5, [w:] Adams F., *Ethical Issues for the Twenty-first Century*, Philosophy Documentation Center, 2005, s. 3-14; Tenże, *Why I Want to Be a Posthuman When I Grow Up*, s. 15, [w:] Gordijn B., Chadwick R. (red.), *Medical Enhancement and Posthumanity*, Springer, 2008, s. 107-137.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> Bauman Z., *Ponowoczesność*, [w:] Bogdan Szlachta (red.), *Słownik społeczny*, Wyd. WAM, Kraków 2004, s. 903-904.

społecznego – ale wskazuje na jego kierunek, sposób realizacji wyznawanych idei czy podzielanych wartości nie tylko przez naukowców, reprezentujących dany nurt myślowy, ale także całych społeczności, w których konkretne idee są rozpowszechniane, propagowane i aplikowane. Za przykład mogą posłużyć techniki manipulacji społecznej, będące takimi oddziaływaniami na człowieka, dzięki którym staje się on zdolny i skłonny jako jednostka i jako członek zbiorowości społecznej do realizowania określonych celów – w tym przypadku transhumanistycznych, utylitarystycznych i przesyconych konsekwencjalizmem – na co wskazuje praktyka kampanii społecznych opisanych przez P. Pawełczyka<sup>14</sup>.

Wobec stanowisk transhumanistycznych opozycyjną opcją jest biokonserwatyzm, określany w swoim nurcie pośrednim jako dopuszczający ingerencje ulepszające ludzką naturę, jednak bez jej radykalnych przekształceń<sup>15</sup>. M. Soniewicka w swoim tekście wskazuje na niejednorodność tej grupy badaczy, kiedy pisze, że „biokonserwatyści, do których zalicza się m.in. Leona Kassa, C.S. Lewisa, Jürgena Habermasa, Francisa Fukuyamę czy Michaela Sandela, stanowią zróżnicowaną grupę, którą w nieco mylący sposób ochrzczono wspólnym mianem. Łączy ich to, że uznają ideę ulepszenia gatunku ludzkiego, zwłaszcza za pomocą ingerencji wywołujących dziedziczne zmiany genetyczne, za moralnie wątpliwą lub wręcz niedopuszczalną. Nie kwestionują jedynie metod ulepszenia, w tym ryzyka związanego z nieznanymi konsekwencjami ich zastosowania. Odnoszą się sceptycznie do samej idei transhumanizmu, krytykując przede wszystkim cele, które mają owe metody usprawiedliwić, oraz założenia, na których rozumowanie jego obrońców się opiera. Biokonserwatyści nie są, jak sugerowałaby nazwa, zwolennikami zachowania za wszelką cenę *status quo*. Z pewnością nie należy postrzegać ich też jako wrogów postępu biotechnologicznego”<sup>16</sup>. To, co charakteryzuje biokonserwatystów to odejście od utylitarystycznych preferencji, jakim jest konsekwencjalizm. Krytycy skrajnych idei transhumanistycznych (cybertranshumanistycznych) dostrzegają, że nie tylko skutki stanowią o ostatecznej wartości danej rzeczy, ale też motywacje, intencje czy chociażby sama wewnętrzna wartość ocenianej rzeczy, na co wskazuje T. Jaszczewski – idąc za A. Strollem i R.H. Popkinem<sup>17</sup>.

### **3. Antropologia chrześcijańska**

Rozpatrując antropologię chrześcijańską w kontekście dyskusji z ideami transhumanistycznymi, warto zauważyć związek między czasem i przestrzenią oraz dostrzec wyniki poszukiwań początku istnienia świata, na które to wskazują współczesne nauki przyrodnicze. Poszukiwania praczątki elementarnej, która rozpoczęła bieg zdarzeń w horyzoncie dziejów Wszechświata (określanej mianem bozonu Higgsa) splatają się ze sformułowaną przez B. Cartera zasadą antropiczną, którą w kontekście ewolucji ko-

<sup>14</sup> Zob. Pawełczyk P., *Kampanie społeczne jako forma socjotechniki*, Wolters Kluwer SA, 2015, s. 15.

<sup>15</sup> Hołub G., Duchliński P., *Wprowadzenie. Pomiędzy transhumanizmem a biokonserwatyzmem*, s. 14-15, [w:] Hołub G., Duchliński P. (red.), *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2018, s. 9-19.

<sup>16</sup> Soniewicka M., *Transhumaniści kontra biokonserwatyści*, Znak, 749 (2017), s. 14.

<sup>17</sup> Por. Jaszczewski T., *Analiza pojęcia człowiek w koncepcji językowej S. Kripke i H. Putnama w świetle współczesnej embriologii i etyki P. Singera*, s. 51, [w:] Nowak B.A., Maciąg K. (red.), *Filozoficzne rozważania o naturze człowieka*, Wydawnictwo Naukowe TYGIEL, Lublin 2017, s. 46-58; Popkin R.H., Stroll A., *Filozofia*, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 1994, s. 57.

smologicznej przybliża czytelnikowi M. Heller<sup>18</sup>. Wspomniana zasada z kolei nakłada na dolną i górną granicę wieku Wszechświata ograniczenia związane z fenomenem zaistnienia inteligentnego obserwatora (słaba zasada antropiczna) oraz ogranicza same własności Wszechświata (mocna zasada antropiczna), właśnie z powyższego powodu<sup>19</sup>. Te fakty – na wskroś empiryczne, naukowe, fizyczne – wskazują na teleonomię (celowość) otaczającego nas świata, którego początek wciąż określamy mglistym terminem „osobliwości początkowej”<sup>20</sup> modelu standardowego. Dzieje się tak, mimo wszechobecnego w trwającej epoce antropocenu scjentyzmu, rozciągającego się na wszelkie ludzkie działania. Doświadczenia stricte egzystencjalne rozpatrywane łącznie z wynikami odpowiedzialnych poszukiwań filozofii nauki są tymi, które wytyczają przesuwające się granice ludzkiego poznania, podobnie jak w fizyce czyni to zasada nieoznaczoności Heisenberga.

Wobec powyższych ograniczeń metodologicznych i semantycznych, koniecznym jest integralne podejście do fenomenu człowieka (także: indywidualnej jednostki), korzystając z dorobku nauk przyrodniczych, filozofii, jak i teologii. S. Kowalczyk wskazuje, że ta ostatnia podkreśla przewyższenie, transcendencję świata przez Boga, jak i immanencję Absolutu poprzez Jego zaangażowanie w działanie dla świata, czyniąc z niego fundamentalną zasadę celowościową<sup>21</sup>.

J. Pańkowski stwierdza, że „punktem wyjścia antropologii chrześcijańskiej jest obecność obrazu i podobieństwa Bożego w człowieku (Rdz 1, 26). Ta *protologiczna* prerogatywa idzie w parze z wolnością, która to wolność zwiastuje odpowiedzialność za czyny i dokonane wybory. Wszystko to było darem, ale i wyzwaniem, przywilejem, lecz jednocześnie zostało obciążone konsekwentnością. Antropologia chrześcijańska uległa diametralnej przemianie po upadku człowieka. Największej deformacji i okaleczenia doznała ludzka natura, doświadczyła rozszczępienia bytowego na duszę i ciało, wskutek śmierci, i zniszczenia. Najbardziej bolesną była utrata naturalnego wyboru dobra, które od teraz wymaga wyjątkowego wysiłku i samozaparcia. Wybór zła stał się bardziej naturalny, aczkolwiek niepożądany”<sup>22</sup>. W moim przekonaniu, nie ma jednak mocnych argumentów, aby kulturę naukowo-techniczną przeciwstawiać zamysłowi stworzenia. Dzieje ludzkości pokazują, że zdobycze techniki i aplikacje technologiczne do codziennego życia mogą być wykorzystane – jak każde narzędzie – do celu dobrego lub złego. Wskazuje to, że w konkretnej ludzkiej jednostce to, co doczesne, materialne spleta się z tym, co przynależne jedynie człowiekowi – rozumność, wolna wola, zdolność do autorefleksji, a zatem i do rozwoju. Wynika to z faktu cielesno-duchowego sposobu bytowania człowieka, który we współczesnej kulturze wciąż rozpatrywany jest redukcjonistycznie, wąsko, w odniesieniu do umysłowości, biologii bądź poziomu użyteczności społecznej, ekonomicznej itp.

Chrześcijaństwo, w przeciwieństwie do skrajnych idei transhumanistycznych, szanując wolność człowieka rozpatruje go jako: zdolnego do samodzielnego rozpoznania prawdy; tego, który przez autonomiczne akty ludzkiej, osobowej działalności decyduje o własnej wolności i przedmiocie swojej miłości. M. Szymonik dodaje, iż

<sup>18</sup> Zob. Heller M., *Nowa fizyka i nowa teologia*, Copernicus Center Press, Kraków 2015, s. 137.

<sup>19</sup> Zob. Barrow J.D., Tipler F.J., *The Anthropic Cosmological Principle*, Clarendon Press, Oxford 1986.

<sup>20</sup> Heller M., dz. cyt., s. 142.

<sup>21</sup> Por. Kowalczyk S., *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wyd. Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1995, s. 61; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum, Poznań 2002, 300-301.

<sup>22</sup> Pańkowski J., „*Współczesna*” *antropologia chrześcijańska*, s. 14, [w:] Politeja, 19 (2012), s. 13-22.

„chrześcijaństwo jest promocją naturalnych i niezbywalnych praw osoby, jak również rodziny, narodu czy innych wspólnot. Chrześcijańska zaś wizja porządku społecznego nie jest wizją teokratyczną. (...) W doktrynie chrześcijańskiej odnajdujemy też prawdę o afirmacji porządku doczesnego z poszanowaniem jego słusznej autonomii. Afirmowana przez chrześcijan wolność dla nich samych i dla wszystkich ludzi znajduje tylko jedno ograniczenie, a mianowicie w wypadku, gdy wolność staje się wynaturzeniem, naruszeniem naturalnych uprawnień osoby”<sup>23</sup>.

#### 4. Nowy Adam

Biorąc pod uwagę zarysowany kontekst idei transhumanistycznych, w antropologii chrześcijańskiej wybija się idea Nowego Człowieka (Nowego Adama), oparta o fakt zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, na co zwracają uwagę teolodzy chrześcijańscy (np. Bartnik, Derdziuk, Szymik itp.)<sup>24</sup>. Wedle tej koncepcji, Chrystus jest nie tylko Założycielem eklezjalnej wspólnoty chrześcijan, ale i doskonałym moralnie człowiekiem stanowiącym wzór do naśladowania, przykładem postępowania, wzorcem cnót i etycznych odniesień skontrastowanym ze skłonnością do złego i ułomnością postępowania biblijnego Adama z Księgi Rodzaju. Jednocześnie, co podkreśla Derdziuk, antropologia chrześcijańska kontynuuje przełożenie akcentów z trzeciej osoby (oceny z zewnątrz) na pierwszą, stawiając dobro człowieka w centrum samorozumienia i decyzyjności. Dobrem osoby będą zatem istotne decyzje warunkujące kierunek jej rozwoju, ze szczególnym uwzględnieniem życiowych motywów postępowania<sup>25</sup>. Jako dobro ostateczne i cel egzystencji ludzkiej, antropologia chrześcijańska wskazuje zjednoczenie z Nowym Adamem przez upodobnienie do jego doskonałego człowieczeństwa<sup>26</sup>. Bartnik twierdzi wręcz, że „nie ma osoby bez kształtowania się w kierunku doskonałości (hebr. *mikelol*, gr. *teleiosis*, łac. *perfectio*)”<sup>27</sup>.

W podobny sposób wypowiada się P.T. de Chardin, który „wprowadził dynamiczne, aktualistyczne i immanentne światu rozumienie stworzenia”<sup>28</sup>. Ten francuski filozof zauważa, że „w otaczającym nas świecie – poza **ludźmi**, którzy na nim żyją i rozmnażają się – musimy dostrzec **człowieka**, który się kształtuje. Innymi słowy, człowiek nie osiągnął jeszcze zoologicznej dojrzałości. Pod względem psychologicznym także nie doszedł do kresu swych możliwości”<sup>29</sup>. Teilhard kontynuuje: „co więcej, kształtuje się już jakaś postać nadczłowieczeństwa” – rozumianego jako stadium przejściowe człowieka między etapem obecnym a finalnym (omegalnym) – „która pod bezpośrednim czy pośrednim wpływem socjalizacji musi się w końcu pojawić. Przed nami – nie tylko bezmiar przyszłego czasu, ale i Przyszłość, która już się kształtuje. Oto wizja tak olśniewająca, że człowiek na pewno już jej nigdy nie zapomni...”<sup>30</sup>. Właśnie przez te

<sup>23</sup> Szymonik M., *Antropologia chrześcijańska w służbie ludzkiej godności*, Veritati et Caritati, 201 (2010), s. 317-318.

<sup>24</sup> Zob. Szymik J., *Amor ergo sum. Miłość w centrum antropologii chrześcijańskiej*. Wprowadzenie teologa, Ethos, 2-3 (2008), s. 71-77.

<sup>25</sup> Zob. Derdziuk A., *Chrystocentryzm personalistyczny*, Roczniki teologii moralnej, 1 (2009), s. 41-42.

<sup>26</sup> Bliski temu rozumowaniu jest motyw *theosis* (przeobóstwienie) obecny w prawosławiu.

<sup>27</sup> Bartnik Cz.S., *Traktat III: O człowieku*, s. 386, [w:] Tenże, *Dogmatyka katolicka*. Tom I. Traktaty I-VI, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 255-457.

<sup>28</sup> Tamże, s. 260.

<sup>29</sup> de Chardin P.T., *Wybór pism*, przeł. Sukiennicka W., Tazbir M., Instytut Wydawniczy PAX, 1965, s. 270.

<sup>30</sup> Tamże.

i podobne wypowiedzi, T. de Chardin stał się nielicznym z chrześcijańskich autorów, którego rozważania mają znaczący wpływ na współczesny transhumanizm<sup>31</sup>.

Jak zauważa Bartnik, ewolucja u Teilharda obejmuje całą rzeczywistość, ale nie jest identyczna z postępowaniem. Teilhardowska wizja dziejów przedstawiana jest integralnie w obrazie „spirali o sukcesywnych kręgach ruchu”<sup>32</sup> zmierzających ku ostatecznemu punktowi Omega ( $\Omega$ ), w którym człowiek osiąga stan najwyższego zjednoczenia i najdoskonalszej unifikacji. Ten finalny etap jest jednocześnie wynikiem rozwoju i historii. W odniesieniu do chrześcijaństwa oznacza to nie tylko postępowanie konkretnego człowieka idące za wzorem Nowego Adama, ale doskonalenie całego człowieczeństwa – w sferze autorefleksji, myślenia, wolności, wzniesienia się ponad podziały kulturowe, rasowe, narodowościowe itp.<sup>33</sup>

Rozważania T. de Chardin dotyczące sposobu praktycznej realizacji powyższych myśli w życiu społecznym, zostały ujęte przez niego samego w ramach etyki dynamicznej, zakładającej podmiotowe (osobowe) traktowanie ludzi. Analizując etykę dynamiczną T. de Chardin, G. Pacewicz zauważa, że według francuskiego filozofa „życie jest podtrzymywane w rozwoju przez wartości etyczne – byt i wartość przenikają się. Energią moralności jest miłość”<sup>34</sup>. Pacewicz przy tym wskazuje, iż etyczne konsekwencje teilhardowskiej wizji świata „charakteryzuje niespotykana otwartość i wiara w możliwości »stworcze« człowieka”<sup>35</sup>.

## 5. Konflikt na linii chrześcijaństwo – transhumanizm a przestrzeń do dialogu

Transhumanistyczny ruch myślowy opisuje i rozważa człowieka w inny sposób niż antropologia chrześcijańska. Choć nie wyklucza wspólnej przestrzeni do dialogu z transhumanizmem, to wskazuje na liczne rozbieżności w postrzeganiu człowieka i jego roli w świecie. W moim przekonaniu wynika to z różnych punktów wyjścia: transhumanizm skupia się na efekcie aplikowanych ulepszeń ludzkiego sposobu funkcjonowania w świecie, umniejszając przy tym rolę metody dotarcia do celu. Antropologia chrześcijańska pokazuje natomiast integralną wizję człowieka i człowieczeństwa, uwzględniając nie tylko cele, zamierzenia i plany rozwoju ludzkości, ale również istnienie obiektywnych norm postępowania. Podmiotowe traktowanie człowieka (zarówno ludzkości i jednostki) zderza się więc z transhumanistycznym postrzeganiem człowieka jako przedmiotu kolejnych badań empirycznych i udoskonalień – nie tylko biotechnologicznych.

Co więcej, w mojej opinii, częste próby negowania istnienia natury ludzkiej lub zastępowanie jej pojęciem „kondycji ludzkiej”, wzmocniają przekonanie o przedmiotowym traktowaniu człowieka – podobnie do zoologicznego okazu gatunku, który on reprezentuje. Takie spojrzenie na istnienie osobowego bytu ludzkiego skutkuje, wspomnianą już wcześniej, cyborgizacją osoby ludzkiej w ramach idei transhumanistycznych.

<sup>31</sup> Por. Steinhart E., *Teilhard de Chardin and Transhumanism*, dz. cyt.; Delio I., *Transhumanism or Ultra-humanism? Teilhard de Chardin on Technology, Religion and Evolution*, Theology and Science, 2 (2012), s. 153-166; Schlegel J., *Le transhumanisme et Teilhard de Chardin*, Esprit, 3 (2017), s. 68-75.

<sup>32</sup> Tenże, *Teilhardowska wizja...*, dz. cyt., s. 19.

<sup>33</sup> Zob. Tamże, s. 19, 21, 29.

<sup>34</sup> Pacewicz G., *Wszystkiego próbować. Etyka dynamiczna Pierre'a Teilharda de Chardin*, Humanistyka i Przyrodoznawstwo, 6 (2000), s. 59.

<sup>35</sup> Tamże.

Osoba Jezusa Chrystusa – jako omegalny cel ludzkich dążeń do doskonałości – ma szczególne znaczenie zarówno w etyce dynamicznej P. T. de Chardin, jak w teilhardowskiej wizji ewolucji Wszechświata. Idea Nowego Adama – choć nie zyskuje jeszcze odbicia w nurtach transhumanistycznych, gdzie panteistyczne postrzeganie świata prowadzi, w moim przekonaniu, wprost ku idei samozbawienia – nie wyklucza dialogu chrześcijańsko-transhumanistycznego.

Wbrew pozorom, chrześcijańska wizja doskonałości człowieka podziela z przedstawicielami nurtów transhumanistycznych pewną przestrzeń wspólną. Tak chrześcijaństwo, jak transhumanizm poszukuje aktualnej ścieżki badań przystającej do realiów współczesności. Dialog antropologii chrześcijańskiej i transhumanizmu na gruncie wizji doskonałości człowieka jest, moim zdaniem, otwarty na wspólne wnioski. O ile transhumanizm dopiero tworzy całościowy system postrzegania człowieka, o tyle antropologia chrześcijańska może dokonać reinterpretacji swoich dociekań właśnie dzięki głęboko biblijnej i jakże aktualnej za sprawą de Chardin, idei Nowego Człowieka – Omegalnego Adama.

Jako że człowiek w swym obecnym kształcie jest zaledwie stadium przejściowym ku czemuś więcej (na gruncie antropologii chrześcijańskiej ku zjednoczeniu z Omegalnym Adamem; na gruncie transhumanizmu ku postczłowiekowi) przestrzeń do filozoficznych poszukiwań stanowi owo stadium *trans*, któremu – o czym jestem głęboko przekonany – warto nadać znaczenie, chociażby ze względu na szerokie spektrum działań człowieka, który jest – idąc za P.T. de Chardin – istotą refleksyjną<sup>36</sup>.

Owa refleksyjność, której nie negują transhumaniści, przynagla do spojrzenia na *poszerzone człowieczeństwo* (H+) jako szansę na bycie bardziej człowieczym, moralnym, wewnętrznie integralnym – bardziej ludzkim. Rozwój rozumu, technologii, idei – rozpatrywany łącznie z pogłębieniem moralności – staje się zobowiązujący tak na gruncie antropologii chrześcijańskiej, jak transhumanizmu, stając się swoistym wyzwaniem dla tej pierwszej. Nie można bowiem, jak wskazuje Z. Krasnodębski w *Upadku idei postępu*, iść przez życie w oderwaniu od wartości, refleksji, moralności, gdyż „po przejściu całej drogi okazuje się, że pozostajemy z pustymi rękoma”<sup>37</sup>. Dlatego, w mojej opinii, ze względu na ograniczenia niniejszego opracowania, osobnego opracowania domaga się etyka implementacji transhumanistycznych, która wskazałaby granice udoskonalania biotechnologicznego. Podejmowana w dyskursie transhumanistycznym chęć „transferu umysłu”<sup>38</sup>, powinna tym bardziej pobudzić współczesnych myślicieli chrześcijańskich do zaakcentowania ograniczonych możliwości aplikacji transhumanistycznych, z których kwestia zachowania jaźni konkretnej osoby i zakaz ingerencji w strukturę osobowości (dobrowolność i świadomość swoich aktów; uczucia; poczucie samodzielności *ja*) wydaje się być nagłym problemem wartym zastanowienia i naukowych poszukiwań.

## 6. Podsumowanie

Gdyby nakreślić wyzwania antropologii chrześcijańskiej wobec idei transhumanistycznych, w moim przekonaniu osiami dyskursu należałoby uczynić:

<sup>36</sup> Por. Rogacz D., *Osoba i wolność w myśli Pierre'a Teilharda de Chardina*, Filozofia chrześcijańska, 10 (2013), s. 152-153.

<sup>37</sup> Krasnodębski Z., *Upadek idei postępu*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1991, s. 259.

<sup>38</sup> Bortkiewicz P., *Religia i Bóg w świecie transhumanizmu*, Ethos, 3 (2015), s. 116.

- **wzrost standardów etycznych** (moralnych) wobec rozpowszechnienia się liczy różnorodnych możliwości doskonalących biotechnologicznie ludzką naturę;
- **integralne podniesienie ludzkiej natury na wyższy poziom rozwoju** nie tylko przez fizyczne aplikacje biotechnologiczne, ale też **przez całościowy, wielokierunkowy rozwój człowieczeństwa** (społeczny, kulturowy, osobisty, psychiczny, duchowy itd.).

Tak ukierunkowaną dyskusję naukową, w moim przekonaniu, można sformułować w postulacie chrześcijańskiego transhumanizmu. Otwiera to drogę do stworzenia nowego modelu opisu rzeczywistości na gruncie filozoficzno-teologicznym, który z jednej strony wypełniłby pustkę duchową idei transhumanistycznych treścią chrześcijańskiej doskonałości; z drugiej – wskazałby odniesienie do osoby Jezusa Chrystusa jako moralnego przykładu do naśladowania oraz Pełni i niedościgniętego wzoru człowieczeństwa. W ten sposób teilhardowska wizja Nowego Człowieka (Nowego Adama) jako omegalnego celu dążeń ludzkości do doskonałości może mieć ogromne znaczenie, zważywszy na szacunek transhumanistów do dorobku P.T. de Chardin. Uważam, że dialog antropologii chrześcijańskiej i idei transhumanistycznych nie tylko jest możliwy, ale wobec wszystkich powyższych rozważań staje się współczesną koniecznością (re)interpretacji idei transhumanistycznych na gruncie chrześcijaństwa.

### Literatura:

1. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum, Poznań 2002, 300-301.
2. Adamski K., *Transhumanizm – między utopią, biotechnologią a gnozą*, Roczniki teologii moralnej 2012, 4.
3. Barbrook R., *Przyszłości wyobrażone. Od myślącej maszyny do globalnej wioski*, przeł. Dzierżgowski J., Wyd. Muza, Warszawa 2009.
4. Barrow J. D., Tipler F. J., *The Anthropic Cosmological Principle*, Clarendon Press, Oxford 1986.
5. Bartnik Cz.S., *Teilhardowska wizja dziejów*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1975.
6. Bartnik Cz.S., *Traktat III: O człowieku*, [w:] Bartnik Cz. S., *Dogmatyka katolicka*. Tom I. Traktaty I-VI, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 255-457.
7. Bauman Z., *Ponowoczesność*, [w:] Bogdan Szlachta (red.), *Słownik społeczny*, Wyd. WAM, Kraków 2004, s. 903-904.
8. Bortkiewicz P., *Religia i Bóg w świecie transhumanizmu*, Ethos 2015, 3.
9. Bostrom N., *The Transhumanist FAQ. A general introduction version 2.1.*, Oxford 2003.
10. Bostrom N., *Transhumanist Values*, [w:] Adams F., *Ethical Issues for the Twenty-first Century*, Philosophy Documentation Center, 2005, s. 3-14.
11. Bostrom N., *Why I Want to Be a Posthuman When I Grow Up*, [w:] Gordijn B., Chadwick R. (red.), *Medical Enhancement and Posthumanity*, Springer, 2008, s. 107-137.
12. de Chardin P.T., *Wybór pism*, przeł. Sukiennicka W., Tazbir M., Instytut Wydawniczy PAX, 1965.
13. Cieślak A., *Golem czy postczłowiek?: transhumanizm z perspektywy nie-ludzkiej*, Acta Humana, 4 (2013).
14. Delio I., *Transhumanism or Ultrahumanism? Teilhard de Chardin on Technology, Religion and Evolution*, Theology and Science, 2 (2012).
15. Derdziuk A., *Chrystocentryzm personalistyczny*, Roczniki teologii moralnej 2000.
16. Garasic M., *Human Enhancement in the EU*, Australian and New Zealand Journal of European Studies 2012, 4.
17. Guzowski J., *Transhumanizm – eskapizm czy wizjonerstwo?*, Szkice Humanistyczne 2014, t. 14, 1.
18. Hays S. A., *Transhumanism*, [w:] *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/transhumanism> [dostęp: 24.10.2019].
19. Heller M., *Nowa fizyka i nowa teologia*, Copernicus Center Press, Kraków 2015.



20. Hołub G, Duchliński P., *Wprowadzenie. Pomiedzy transhumanizmem a biokonserwaty-zmem*, [w:] Hołub G, Duchliński P. (red.), *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2018, s. 9-19.
21. Ilnicki R., *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Komitet Naukowy Serii Wydawniczej Monografie Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2011.
22. Jaszczewski T., *Analiza pojęcia człowiek w koncepcji językowej S. Kripke i H. Putnama w świetle współczesnej embriologii i etyki P. Singera*, [w:] Nowak B. A., Maciąg K. (red.), *Filozoficzne rozważania o naturze człowieka*, Wydawnictwo Naukowe TYGIEL, Lublin 2017, s. 46-58.
23. Kowalczyk S., *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wyd. Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1995.
24. Krasnodębski Z., *Upadek idei postępu*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1991.
25. Pacewicz G., *Wszystkiego próbować. Etyka dynamiczna Pierre'a Teilharda de Chardin*, Humanistyka i Przyrodoznawstwo 2000, 6.
26. Pańkowski J., „*Współczesna*” antropologia chrześcijańska, Politeja 2012, 19.
27. Pawełczyk P., *Kampanie społeczne jako forma socjotechniki*, Wolters Kluwer SA, 2015.
28. Popkin R. H., Stroll A., *Filozofia*, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 1994.
29. Rogacz D., *Osoba i wolność w myśli Pierre'a Teilharda de Chardina*, Filozofia chrześcijańska 2013, 10.
30. Schlegel J., *Le transhumanisme et Teilhard de Chardin*, Esprit 2017, 3.
31. Soniewicka M., *Transhumanści kontra biokonserwatyści*, Znak 2017, 749.
32. Steinhart E., *Teilhard de Chardin and Transhumanism*, Journal of Evolution and Technology 2008, t. 20, 1.
33. Szymański K., *Transhumanizm w kontekście stanowisk historyzoficznych*, [w:] Gałuszka D., Ptaszek G., Żuchowska-Skiba D. (red.), *Technokultura: transhumanizm i sztuka cyfrowa*, Libron, Kraków 2016, s. 25-45.
34. Szymik J., *Amor ergo sum. Miłość w centrum antropologii chrześcijańskiej. Wprowadzenie teologa*, Ethos 2008, 2-3.
35. Szymonik M., *Antropologia chrześcijańska w służbie ludzkiej godności*, Veritati et Caritati, 201 (2010).
36. Walewska E., *Techno-organiczna hybryda człowiekiem przyszłości?: od idei transhumanizmu do antropologii cyborgów*, Transformacje, 1 (2012).

## **Chrześcijański transhumanizm? Wyzwania współczesnej antropologii chrześcijańskiej**

### Streszczenie

Człowiek na różnych etapach swojego życia konfrontuje się ze słabościami fizycznymi lub duchowymi, które mają wpływ na codzienne funkcjonowanie jednostki: od samookaleczeń, depresji, stanów lękowych, przez zwykle codzienne niepowodzenia lub niegroźne choroby aż po nowotwory i nieuleczalne choroby. Jednocześnie w dojrzałym ludzkim funkcjonowaniu charakterystyczne jest unikanie takich sytuacji, poszukiwanie środków zaradczych, leczenie czy wręcz zapobieganie. Na tym gruncie, przy udziale rozwijającej się technologii, medycyny i dziedzin pokrewnych, kształtują się idee związane z transhumanizmem rozumianym nie tylko jako biotechnologiczne udoskonalanie człowieka jako jednostki i samego człowieczeństwa w ogóle, ale również jako działania ukierunkowane na redefinicję człowieczeństwa – natury ludzkiej, duszy, umysłu. Za przykład mogą posłużyć badawcze odniesienia do idei postczłowieka, funkcjonujące już organizacje podobne do „Humanity+” oraz pojawiające się sformułowania definiujące podmiot stanowienia prawą jako osobowość, świadomość i zdolność do moralnie istotnych zainteresowań w zamian za słowa jednostka, człowiek, zbiorowość.

Współczesne próby sformułowania nowych definicji człowieczeństwa, natury ludzkiej lub jej negacji, zmuszają do poszukiwań filozoficznych i teologicznych w odniesieniu do pojawiających się opisów antropologicznego pojmowania ludzkiego bytu. Dotykając sedna ludzkiej egzystencji nie sposób nie poszukać chrześcijańskiej (re)interpretacji powyższych idei.

Słowa kluczowe: transhumanizm, chrześcijaństwo

# Wyidealizowany model poznawczy Emiraczyka na podstawie kognitywnej analizy poezji Muḥammada Bin Rāšida al-Maktūma

## 1. Wstęp

Pytanie, na które postaram się odpowiedzieć na łamach niniejszego artykułu brzmi: Czy istnieje wyidealizowany model poznawczy Emiraczyka? Wierzę, że druga część mojego wystąpienia, czyli analiza wierszy, nie tylko odpowie na to pytanie w sposób przeczący lub twierdzący, ale wytłumaczy proveniencję pewnych schematycznych wyobrażeń i ich umocowanie we współczesnym społeczeństwie. Mam nadzieję, że praca na temat wpływu uwarunkowań geograficznych, historycznych, religijnych i kulturowych na twórczość poetycką, będzie stanowiła interesujące studium mentalności współczesnego społeczeństwa arabskich państw Zatoki Perskiej. Społeczeństwa żyjącego w kraju z jednej strony rozwiniętym przemysłowo i technologicznie, ale z drugiej strony o silnych, konserwatywnych poglądach. Na początku jednak przyjrzyjmy się przedmiotowi badań, czyli samej poezji Nabaṭī<sup>2</sup>.

## 2. Poezja Nabaṭī

Poezja Nabaṭī to wernakularna poezja tworzona przez beduinów na terenie Półwyspu Arabskiego. Jej początki sięgają XI w. n.e. Jest to fenomen arabskich państw Zatoki Perskiej i kulturowe dziedzictwo tego obszaru. Ten typ poezji narodził się na terenie dzisiejszego Iraku, skąd rozprzestrzenił się po całym Półwyspie, poprzez Arabię Saudyjską, aż po Kuwejt i Bahrajn [2]. Tak też dotarł do Zjednoczonych Emiratów Arabskich i właśnie z tym krajem jest dziś najbardziej kojarzona poezja Nabaṭī. Jest tak między innymi dlatego, że cały aparat państwowy wspiera odradzający się ruch poetycki. Wiersz Nabaṭī jest wszechobecny w przestrzeni publicznej Dubaju. Bogate życie kulturalne i różnego typu aktywności i wydarzenia literackie są sponsorowane przez instytucje prywatne, społeczne i państwowe. Trudno, żeby było inaczej skoro do jego twórców zalicza się sam władca emiratu. Muḥammad Bin Rāšid al-Maktūm to wice prezydent, premier Zjednoczonych Emiratów Arabskich i władca Dubaju. Szejk publikuje swe wiersze na profilach społecznościowych: Twitterze i Instagramie, co pozwala na szeroki odbiór jego twórczości w kraju i poza jego granicami.

## 3. Przyjęte metody badawcze wynikające z lingwistyki kognitywnej

Przedmiotem mojego zainteresowania są przede wszystkim procesy poznawcze zachodzące w umyśle autora (oraz odbiorcy) podczas tworzenia (i lektury) wiersza Nabaṭī. Postanowiłam posłużyć się tą metodologią, gdyż odczytując mechanizmy kognitywne stojące za powstaniem wiersza, jesteśmy w stanie „zdekodować” postrzeganie otaczającego świata i emocje danej jednostki w danym społeczeństwie. Badacze

---

<sup>1</sup> kamila.panek@hotmail.com, Katedra Arabistyki i Islamistyki, Wydział Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski.

<sup>2</sup> Stosuję zapis wielką literą, gdyż jest to nazwa własna. Ponadto, zapis taki funkcjonuje w literaturze zachodniej. Zob. Saad Abdullah Sawayan, *Nabati Poetry: The Oral Poetry of Arabia* [1].

z kręgu *neuroscience* twierdzą, że na to jak odbieramy jakiś wytwór kultury wpływa jego estetyka (w przypadku wiersza Nabaṭī może to być jego melodyjność). Co kluczowe, lingwistyka kognitywna potrafi wyjaśnić moc symbolizacji obecną w odmiennych kręgach kulturowych. Język dokonuje „odkodowania” i uzewnętrznienia myśli człowieka za pomocą symboli, który z kolei składa się z dwóch form: odsyłacza i obrazu, z którym jest asocjowany [3]. Znaczenie jest z kolei idealną, tradycyjną zawartością, kryjącą się pod symbolem. Znaczenie związane z symbolem językowym jest połączone bezpośrednio z reprezentacją umysłową zwaną konceptem [4]. Kategoryzowanie świata pozwala nam w nim przetrwać [5], a kategorie pojęciowe, które tworzymy są podstawą języka i myślenia [5]. Tak więc, narzędzia lingwistyki kognitywnej są uniwersalne i można je stosować do badań nie tylko nad innymi kulturami, ale również mniejszymi jednostkami, takimi jak grupy społeczne.

W swojej metodologii korzystam z głównych i wybranych ujęć lingwistyki kognitywnej ustalonych przez jej badaczy, a są nimi: teoria konceptualizacji (kategoryzowania), teoria prototypu i wyidealizowanego modelu poznawczego oraz teoria metafory pojęciowej, która dokonuje odwzorowań z domeny źródłowej na docelową. Poniżej prezentuję krótką charakterystykę każdego z wymienionych ujęć wraz z podkreśleniem jej znaczenia dla analizy arabskiego materiału badawczego.

### **3.1. Konceptualizacja (kategoryzowanie)**

To, co odróżnia językoznawców kognitywnych od językoznawców stosujących inne podejścia (np. generatywną szkołę Chomsky’ego bazującą na „suchej” analizie języka, konkludującej, że użycie języka da się przyrównać do wzoru matematycznego), to stojące u podstaw badań założenie, że język odwzorowuje schemat myśli [5]. Badanie języka z tej perspektywy określa się mianem konceptualizacji. Konceptualizacja, czyli sposób kategoryzowania świata, jest efektem tego, jak ludzki organizm funkcjonuje w danym środowisku. Teoretyczne modele systemu języka i literatury ustępują miejsca rozważaniom na temat związku komunikacji językowej z budową ludzkiego aparatu psychicznego, emocjami i empatią, ucieleśnieniem czy też społecznym i kulturowym osadzeniu ludzkiego umysłu/poznania (embodied mind/cognition paradigm) [5]. Jak pisze w swej fundamentalnej pracy Langacker:

„W semantyce kognitywnej znaczenie traktowane jest jako konceptualizacja powiązana z wyrażeniami językowymi. [...] Choć gramatyka jest zjawiskiem mentalnym, jest ona także osadzona w rzeczywistości fizycznej, tj. pracy mózgu. Mózg jest nieodłączną częścią ludzkiego ciała, które z kolei jest nieodłączną częścią świata. Znaczenia językowe są również osadzone w interakcji społecznej, jako że są one negocjowane przez użytkowników języka na podstawie dokonywanych przez nich ocen wzajemnej wiedzy, myśli i intencji”.

Kognitywizm językoznawczy nie ogranicza się więc do samego języka, abstrakcyjnego systemu, ale „utożsamia badanie języka z badaniem ludzkiego poznania, [...] włącza w sferę swoich zainteresowań także procesy percepcji i przetwarzania informacji oraz ogólną wiedzę człowieka o otaczającym świecie” [6]. Literatura jest wytworem kultury [7], a nie natury, dlatego by ją właściwie odczytać i zbadać należy rozłożyć ją na czynniki, tzn. najpierw zrozumieć proces, w którym zrodziło się dzieło i takich narzędzi dostarcza właśnie lingwistyka kognitywna [8]. Innymi słowy, strategie jej poznawania nie mogą czerpać jedynie z nauki. Literatura nie jest bowiem odbiciem naturalnego porządku, tylko jest wytworem ludzkiego umysłu [9].

Reasumując, kategoryzowanie (konceptualizowanie) świata pozwala nam w nim przetrwać [5], a kategorie pojęciowe, które tworzymy są podstawą języka i myślenia [5]. Kolejne podrozdziały wyjaśnią specyfikę pozostałych – bardziej uszczegółowionych zjawisk – wyodrębnianych przez kognitywistów. Wydają mi się one kluczowe w kontekście badań nad arabskim wierszem i formułowaniem tez dotyczących arabskiej kultury.

### 3.2. Wyidealizowany model poznawczy i prototyp

Jak zostało wyjaśnione w poprzednim podrozdziale, ludzie organizują świat w kategorii. W każdej kulturze obecne są pewne stereotypowe schematy myślenia o danej kategorii. Konkretnie cechy sprawiają, że dany obiekt do niej niewątpliwie przynależy, a niektóre z kolei cechy poddają jej przynależność w wątpliwości. Obiekt, który spełnia wszystkie warunki, by należeć do kategorii, a tym samym jest najbardziej rozpoznawalny (tak jak w naszej kulturze myśląc „ptak” bardziej prawdopodobne, że wyobrazimy sobie wróbla, a nie pingwina) to tzw. prototyp. Na podobnej zasadzie w Polsce za prototypowy owoc uznamy jabłko, a z kolei w Zjednoczonych Emiratach Arabskich będzie to daktyl. Za twórcę teorii prototypu uznaje się Eleanor Rosch. Odnosi się do niej także Lakoff [11] oraz Taylor. Z prototypem zaś związany jest ściśle wyidealizowany model poznawczy. Inaczej bywa nazywany ramą, modelem kulturowym, modelem kognitywnym, domeną czy gestaltem (doświadczeniowym) [5]. Konkretnie ramy (czyli ICM – *Idealized Cognitive Model* – Wyidealizowany Model Poznawczy) mogą istnieć tylko w jednej lub w kilku kulturach [5]. Powstaje on na zasadzie relacji pomiędzy kategoriami, które to relacje ustala społeczeństwo i kultura, do której należymy. Ramy interpretacyjne są z kolei – zdaniem Fillmore’a – ściśle związane z prototypami [12]. Modele kognitywne są tym, co powoduje efekt prototypowy i umiejętność definiowania i rozróżniania kategorii. Takim sposobem modele kognitywne stają się w efekcie modelami kulturowymi. Inaczej mówiąc, kulturę można definiować jako zespół wspólnych danej grupie sądów reprezentowanych przez ramy czy też modele kulturowe [5].

### 3.3. Metafora pojęciowa

Poetyka kognitywna podkreśla znaczenie naszego *ucieleśnionego doświadczenia*, które widoczne jest dzięki stworzonym przez nasze umysły *metaforom pojęciowym*. Spośród dostępnych narzędzi lingwistyki kognitywnej, wybrałam metaforę pojęciową, by dzięki niej wyodrębnić wyidealizowany model poznawczy. Wydaje mi się, że owo narzędzie w sposób najbardziej kompleksowy jest w stanie zaprezentować i uwypuklić cechy mentalności arabskiej. W modelu Lakoffa i Johnsona polega na relacji odwzorowania pomiędzy dwiema domenami: źródłową i docelową. Jak podaje Koevecses, na schemacie źródło-ścieżka-cel opartych jest wiele metafor. Schemat ten z kolei jest umotywowany powszechnym cielesnym doświadczeniem [5]. Przykładem niech będzie metafora ŻYCIE TO PODRÓŻ oraz metafora CELE TO DESTYNACJE.

Na metaforę pojęciową składają się zasadniczo dwa modele kulturowe [7]. Jak głosi, wspomniana już zasada inwariancji, mapowanie, odbywa się z reguły w jednym kierunku. Tak więc struktura modelu pojęciowego domeny docelowej nie może zmienić struktury modelu domeny źródłowej. Źródła metafor pojęciowych zdają się mieć umocowanie przede wszystkim w codziennych doświadczeniach. Z kolei domena źródłowa z reguły opiera się na bardzo podstawowych kategoriach [5]. W nauk-

ach kognitywnych dużą rolę odgrywa tzw. baza doświadczeniowa [5]. Pozwala ona zrozumieć język i myśl, które zakorzenione są w doświadczeniu człowieka. Proweniencja określonych domen źródłowych i docelowych w kulturach zachodniej oraz wschodniej, wraz z zaznaczeniem podobieństw i różnic pomiędzy nimi stanowi treść kolejnego podrozdziału.

### **3.4. Domena źródłowa i domena docelowa**

Jak zauważył już Lakoff i Johnson, abstrakcyjne pojęcia są systematycznie strukturalizowane w formę domen pojęciowych. Te z kolei wywodzą się z ludzkiego doświadczenia zachowań obiektów fizycznych, takich jak ruch, pionowe wznoszenie się czy fizyczna bliskość [10].

Zapoznając się z literaturą arabską zauważyłam, że do popularnych domen docelowych występujących zarówno w kulturze europejskiej jak i arabskiej należą: moralność, społeczeństwo/naród, relacje międzyludzkie oraz rodzina. Zdaniem Lakoffa, metafora pojęciowa ma neurologiczne podstawy [10], co wyjaśnia fakt, że punktem odniesienia dla Beduinów były cnoty gwarantujące im poczucie bezpieczeństwa w trudnych pustynnych warunkach. Doświadczenia życiowe mogą wpływać na wybór określonej domeny źródłowej. Dla Arabów słońce i wysoka temperatura, słowem – środowisko pustynne oznacza zło. Z kolei oaza, w której palmy zapewniają ochronę przed słońcem, w których cieniu można odpocząć i posilić się owocami daktylowymi jest synonimem szczęśliwości (niekiedy raju).

W literaturze arabskiej – przede wszystkim liryce arabskich państw Zatoki Perjskiej – spotkałam się ponadto z często powtarzającymi się metaforami związanymi z władzą, których nie zauważyłam (przynajmniej nie w takim natężeniu) w poezji zachodniej. Do najpopularniejszych należą: WŁADCA TO JEDNOSTKA AKTYWNA, RZĄDZENIE TO PROCES DYNAMICZNY, RZĄDZENIE TO ZACHOWYWANIE DZIEDZICTWA.

Spośród typowych europejskich domen źródłowych wyróżnia się m.in. ŚWIATŁO i MROK oraz siły (np. PRZYCZYNOWOŚĆ TO SIŁA). Najpopularniejszą jednak domeną źródłową jest pojęcie czasu. Ludzie mają skłonność do mówienia o czasie, jakby to była przestrzeń, np. długie wakacje.

Do szeroko rozpowszechnionych metafor zarówno w cywilizacji zachodniej, jak i wschodniej należą metafory pojęciowe, takie jak: czas jest ruchomy, życie to podróż, miłość to substancja, kryzys to wojna, chaos to osoba (przeciwnik), śmierć to osoba (przeciwnik), szczęście to w górę, twarz to człowiek, oczy to pojemniki na uczucia, głowa to władza, czas to pieniądz, miłość to gra, teorie to budynki, śmierć to odejście, idee to rośliny, życie to dzień, ambicja to głód, emocja to głód, emocja to siła fizyczna, moralność to siła [4]. Podstawa metafor jest więc taka sama w obu kręgach kulturowych, jednak wiele z nich prezentuje zniuansowane różnice wynikające z ucieleśnionego doświadczenia.

Kolejna część mojego artykułu jest już stricte poświęcona analitycznym badaniom nad wierszem. Korzystając z nauk kognitywnych, wyłonię wyidealizowany model poznawczy. Konkretniej – dojdzie do tego za pomocą ukazania metafor pojęciowych w rozumieniu lingwisty kognitywnego George'a Lakoffa.

## **4. Analiza wierszy**

Artykuł podejmuje omówienie trzech aspektów osobowościowych współczesnego Emiraczyka. Pierwszym z nich jest obraz człowieka pozostającego w bliskim kontakcie ze światem zwierzęcym, w szczególności – z koniem i sokołem. Analiza wiersza

poświęconego temu tematowi nie tylko ukazuje wrażliwość Araba, ale dowodzi oddaniu i poszanowaniu tradycji. Kolejnym aspektem, będącym niejako rozwinięciem pierwszego, jest zobrazowanie współżycia potomka Beduinów z naturą. Stanowi to tym bardziej ciekawe zagadnienie, że obecnie arabskie państwa Zatoki Perskiej jawią się jako postępowe i rozwinięte technologicznie, a tym samym pozbawione uzależnienia od praw przyrody. Trzecim i ostatnim aspektem będzie obecność miłości romantycznej w życiu współczesnego Emiraczyka.

#### 4. Wyidealizowany model poznawczy Emiraczyka – miłośnika zwierząt

W środowisku beduińskim, na terenach dzisiejszego Państwa Zjednoczonych Emiratów Arabskich, konie stanowiły niezastąpiony element życia. Były wykorzystywane do transportu, a także podczas wojen [2]. Od najdawniejszych czasów organizowano wyścigi konne by zademonstrować szybkość i umiejętności zarówno jeźdźca, jak i wierzchowca. Dla Emiraczyka koń to dziedzictwo i tożsamość.

Wiersz pt. „Al-‘Ādiyāt” (*Konie*) [13], który w tym momencie przytoczę wspomina również sokoła. Obok konia i wielbłąda, najważniejsze zwierzę dla mieszkańca Zjednoczonych Emiratów Arabskich – nota bene symbol ZEA – widnieje na godle państwa. Relacja pomiędzy sokołem, a sokolnikiem jest jednym z najpiękniejszych przykładów interakcji człowieka z przyrodą. Ponadto sport, do którego wykorzystywane są sokoły jest jednym z najstarszych na terenie Półwyspu [2]. Jest on utożsamiany z dumą, wysoką samooceną, a także poszanowaniem tradycji. Ponadto sokół, podobnie jak gazela, jest uznawany za symbol piękna. Szczególną cechą jest duży nos – uznawany również jako wyznacznik męskiej urody.

Świat poezji nie ma tajemnic przede mną,  
Wiem, gdzie jego początki a gdzie krańce sięgną  
Miłość do koni krąży w moich żyłach  
Kocham je i kocham każde ich wspomnienie  
Bóg o nich wspomina na łamach  
Świętej Księgi mówiąc o pięknym akcie stworzenia  
Zaniedba konia ten, któremu jest on obcy  
Wypełni sokołowi jedzeniem okres postny  
Konie których kopyta  
Wierzgając wzbudzają błysk płomienia  
Gdy odległości zdają się nie mieć końca  
To nie dla nich czas wytchnienia,  
jej zdolności nie gasną, cały świat zastygł z oniemia.

Podmiot liryczny opisuje jak miłość do tych pięknych zwierząt krąży w jego żyłach (jest to metafora pojęciowa ŻYŁY TO POJEMNIKI NA UCZUCIA). Wskazuje to na organiczne uczucie obecne we wnętrzu podmiotu lirycznego. Miłość do koni jest dla niego czymś naturalnym i oczywistym. To część jego dziedzictwa, z tego wyrósł. Podobnie niemożliwym byłoby wyrugowanie emocji związanych z końmi z duszy podmiotu lirycznego. Z drugiej strony czemu miałyby do tego dochodzić skoro piękno stworzenia konia jest opisane na łamach świętej dla muzułmanina księgi – Koranu. Przyrodzona miłość do koni staje się więc jakoby usprawiedliwiona w dwojaki sposób. Pierwszym jest ukazanie cielesnej przynależności a drugim akceptacja boska. Warto

zauważyć, że w dzisiejszym społeczeństwie emirackim, czy społeczeństwie arabskich państw Zatoki Perskiej w ogóle, są to dwa główne odnośniki. Trudno znaleźć Emiraczyka, który by tłumaczył swoje zachowanie porównaniem do tego co robią inni, czy do zmieniającego się świata. Tutaj bardzo silne jest przywiązanie do tradycji i dzieciństwa i wpływająca z tego duma. Podczas gdy na Zachodzie wydaje się być przeciwnie – w cenie jest postępowość.

#### 4.2. Wyidealizowany model poznawczy Emiraczyka będącego w synergii z naturą

Przytoczony poniżej wiersz pochodzi z tomiku „*40 Qašīda min aš-šahrā*” (40 wierszy z pustyni) [12].

Gdy nastaje zachód słońca i promienie wreszcie bledną  
Światło dnia kohlem czerni nocy oczy  
Zatrzymałem się przy nim a jego wzrok i oczy gasną  
Wygląda jak – tak, to jego historia przede mną kroczy  
Krok jego jakby okuty, nogi jego – jedna za jedną  
Trzecia jego noga jednak wskroś na lewo toczy  
Plecy są cięciwą podeszłym wiekiem wygiętą

Już w pierwszych wersach autor odnosi się do naturalnego biegu przyrody (następowanie po sobie dnia i nocy) jako nieodłącznego elementu życia człowieka, które jest zaprezentowane za pomocą metafory życie to dzień. Wskazuje to na silną więź z przyrodą. Współczesne społeczeństwa zachodnie nie często odczuwają aż tak mocną integralność z naturą. Życie beduińskie uzależnione było od ciężkich warunków przyrody. Człowiek przez długi czas musiał być im posłuszny, by przeżyć. Dopiero od niedawna, bo od lat 30. XX wieku (czyli odkrycia i eksploatacji złóż ropy), można mówić o modernizacji tych terenów i uniezależnienia się w dość dużym stopniu od warunków naturalnych. Podmiot liryczny jest obserwatorem. Mamy tutaj do czynienia ze szczególnym przypadkiem metafory pojęciowej, jaką jest personifikacja, tzn. Dzień to człowiek. Dzień jest uosobiony poprzez wykonywanie czynności zasadniczo ludzkiej, a tu dokładniej – kobiecej, jaką jest malowanie rzęs. Występuje tu więc także metafora ciemność to noc. Kuḥl, czyli tradycyjny arabski tusz do rzęs (proszek antymonowy) jest elementem szeroko obecnym w kulturze już od najdawniejszych czasów. Beduinki malowały oczy właśnie używając tej substancji. Można tu iść dalej i widzieć noc jako personifikację kobiety. Przecież Layla to imię kobiece oznaczające właśnie noc. Nie bez znaczenia jest też porównywanie piękna kobiecego do księżyca – najlepiej w pełni. Zupełnie inna metafora jest używana w zachodniej kulturze (piękna kobieta jest zdecydowanie częściej przyrównywana do słońca niż księżyca). Istotne jest to, że noc przedstawiona w tym fragmencie pozbawiona jest blasku, czy to księżyca czy gwiazd. Może to implikować zmierzch życia człowieka jako etap pozbawiony pozytywnych aspektów. Wniosek ten jest pesymistyczny i przygnębiający, jednak kolejne dwie linijki wydają się raczej potwierdzać tę tezę aniżeli jej przeczyć.

Obecna jest tu metafora oczy są zwierciadłem duszy. Oznacza to, że w oczach człowieka widać jego życie, nie tylko duszę, ale również serce. Przez spojrzenie w oczy, podmiot liryczny jest w stanie odczytać historię tego starego człowieka. Jed-

nocześnie ujawnia się tu metafora orientacyjna koniec to ruch w dół. Obecna jest tu metafora starość to więzienie. Ów mężczyzna jest związany swym zniedołężnieniem wynikającym z podeszłego wieku i jest jak gdyby więźniem samego siebie. W oryginalnym występuje samo słowo „wiek”.

Reasumując ten podrozdział, Emiraczyk postrzega swoje życie jako nieodłączny element naturalnego cyklu przyrody. Świadom jest ograniczoności czasu, jakim dysponuje w ciągu swojego życia. Do zjawiska śmierci podchodzi w sposób spokojny, akceptując odwieczne prawa natury jako niezmiennie i nadrzędne względem ludzi.

### 4.3. Wyidealizowany model poznawczy Emiraczyka – kochanka

W odniesieniu do siły romantycznego uczucia w poezji Nabaī często występuje schemat wyobrazeniowy sił natury. Na jej podstawie tworzona jest metafora pojęciowa emocje to siła natury. Jak zauważa Koevecses, metafora ta związana jest z silnym przywiązaniem człowieka do środowiska naturalnego i jego bezbronności względem jej żywiołów. W środowisku beduińskim mocno ukonstytuowana jest opozycja ciepło-zimno. Arabska liryka miłosna jest bogata w różnego rodzaju metafory pojęciowe, dzięki którym możliwe staje się zrozumienie podejścia Arabów do kwestii związków i relacji damsko-męskich. Przyjrzyjmy się pierwszemu fragmentowi wiersza pt. „*Ha-diya ḥubb*” (*Miłość w prezencie*) [15]:

Twoja ręka w wodzie i nie brak ci niczego  
Gdy cię proszę o spotkanie radości nie taję  
Odpowiedziałaś ostrożnie maskując kłamstwo i to mnie zasmuciło

W powyższej stronie widoczna jest metafora kłamstwo to napastnik. Wprowadził on podmiot liryczny w stan żalu i przygnębienia. Jest to znamieny zabieg ukazujący niechęć artykułowania winy po stronie ukochanej. Fragment ten pokazuje siłę uczucia arabskiego mężczyzny do ukochanej. W pierwszych wersach wiersza obecne jest nawiązanie do natury. Występuje metafora pojęciowa ogień to zło oraz metafora woda to dobro. Bez wątplenia obie te metafory pojęciowe są mocno zakorzenione w świadomości arabskiej. Dla Beduinów – oraz w szerszym kontekście dla mieszkańców gorącego pustynnego klimatu – upał był zabójczy, podczas gdy chłód wody stanowił najlepsze wyobrażenie. Metafory te nie są w dokładnie takim wymiarze obecne w kulturze zachodniej. Można wyróżnić metaforę ogień to piekielne tortury, ale równie często występuje ogień w pozytywnym kontekście na przykład, ogień to miłość rodzinna w powiedzeniu *ciepło domowego ogniska*.

Powiedziałaś; daj mi swą duszę ja rzekłem oddaję  
Powiedziałaś: ofiaruj życie – nie chciałem niczego innego  
Ale chcesz bym o tobie zapomniał, ale nie nie potrafię  
Zmusić do oziębłości serca mego i krwi twej miłości pełnego

W tym fragmencie widoczna jest metafora dusza to istota człowieka. Warto zaznaczyć, że w przekonaniu podzielanym przez Arabów, dusza to coś więcej niż serce. To ostateczne jestestwo danej osoby. Wydaje się, że w kulturze zachodniej różnica ta nie wybrzmiewa aż z taką siłą jak w kulturze arabskiej. Ciekawym przykładem może być



przekonanie wśród Arabów, że dusza zaczyna mieszkać w człowieku w 120 tygodniu życia. Stąd wynika przepis o zakazie aborcji po tym okresie [14].

## 5. Wnioski

Przeprowadzona analiza potwierdza istnienie wyidealizowanego modelu poznawczego wśród Emiraczyków. Prototypowy Emiraczyk jawi się jako miłośnik zwierząt, żyjący w zgodzie z naturą. W odniesieniu do kobiety jest gotowy na głębokie uczucie, przenikające nawet jego duszę. Przedstawione przykłady z poezji dowodzą, że ów wyidealizowany model kognitywny jest głęboko zakorzeniony w mentalności beduińskiej, w której dużą rolę odgrywał surowy klimat i ciężkie warunki życia, a tym samym uległość względem sił natury. Metafora EMOCJE TO SIŁY NATURY stanowi tu idealną ilustrację tej zależności, która przekładana jest na życie uczuciowe. Zauważyć można wiele metafor o zniuansowanym znaczeniu – metafor nieobecnych w kulturze zachodniej.

Reasumując, podrozdziiał ten unaocznia fakt, że w wierszach Nabaṭī o tematyce miłosnej najczęściej pojawiającymi się metaforami są: EMOCJE TO SIŁY NATURY, MIŁOŚĆ to substancja, żyły to pojemniki na uczucia, dusza to człowiek. Pozwala to wysnuć następujące wnioski:

- Miłość jest dla Araba silnym uczuciem, z którym trudno się zmierzyć i mu przeciwstawić, podobnie jak niemożliwym jest całkowite opanowanie sił przyrody. Mimo postępu cywilizacyjnego, w świadomości współczesnego Emiraczyka wciąż obecna jest pokora względem natury i konieczność poddania się jej prawom.
- Uczucie, którym darzy ukochaną jest jak gorąca substancja, która wypełnia jego ciało (metafora żyły to pojemniki na uczucia), wobec czego usprawiedliwiona jest jego zewnętrzna aktywność podyktowana emocjami.
- Wyidealizowany model poznawczy Emiraczyka – kochanka jawi się jako jednostka zaangażowana w związek i relacje romantyczne. Gotowa jest do poświęcenia i poniesieniu się uczuciu.

Wykorzystanie narzędzi językoznawstwa kognitywnego w badaniach nad poezją Nabaṭī jest doskonałym przykładem na połączenie z sobą nie tylko dziedzin językoznawstwa i literaturoznawstwa, ale również dowodzi, że do badań orientalistycznych warto podejść kompleksowo z wykorzystaniem niestandardowych aparatów metodologicznych. Za syntezę niniejszego artykułu niech posłuży cytat z Koevecsesa, według którego:

„Ignorowanie materialnych zakotwiczeń (pojawiających się dzięki amalgamatom pojęciowym) i praktyk kulturowych, a także sposobu, w jaki przyczyniają się one do podtrzymywania i rozwoju kultury doprowadziłoby do znacznego zubożenia obszaru badań nad kulturą”[5]. Popularna dziś więc poezja Nabaṭī w połączeniu z narzędziami lingwistyki kognitywnej, które można wykorzystywać do jej analizy mogą otworzyć nowy rozdział w badaniach nad (jeszcze) egzotycznymi dla nas kulturami.

## Uwagi ogólne

W niniejszej pracy do transkrypcji zastosowano system ISO (*International Standardization Organization*), używany w polskich publikacjach naukowych dla języka arabskiego. Wszystkie wiersze poddane analizie są mojego tłumaczenia. Nazwy metafor zapisane zostały małymi kapitalikami, zgodnie z przyjętymi zasadami stosowanymi w literaturze światowej.

## Literatura:

1. Sawayan, S.A., *Nabati Poetry: The Oral Poetry of Arabia*, University of California, 1985;
2. Ḥumaīd S., *Māḍā ta'rif 'an dawlat al-Imārāt al-'arabiya al-muttaḥida wa 'an al-mūwāṭin al-imārātī?*, Al Mezmaah Studies & Research Center, Rijad 2012, s. 68.
3. Langacker R.W., *Foundations of cognitive grammar. Volume 1: Theoretical prerequisites*, Stanford University Press, Palo Alto 1987.
4. Evans V., *Language and Time: A Cognitive Linguistics Approach*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, s. 7.
5. Koevecses Z., *Język, umysł, kultura. Praktyczne wprowadzenie*, Universitas, Kraków 2011, s. 37.
6. Tabakowska E., *Komunikowanie i poznawanie w językoznawstwie*, Teksty Drugie, nr 12/2005, s. 5253.
7. Nycz R., *Kulturowa natura: kilka uwag o przedmiocie poznania literackiego*, Teksty Dru-  
gie: teoria literatury, krytyka, interpretacja, nr 5 (70), s. 4-14, 2001.
8. Markowski M.P., *Interpretacja i literatura*, [w:] Bolecki W., Nycz R. (red.), *Sporne i bez-  
sporne problemy współczesnej wiedzy o literaturze*, 2002, s. 394.
9. Sobolczyk P., *Prototypy w dyskursach literaturoznawczych*, [w:] Balicki B., Lewiński D.,  
Ryz B., Szczerbuk E. (red.), *Obserwacja systemu i badania empiryczne. Wiedza o litera-  
turze z punktu widzenia obserwatora II*, 2006, s. 164
10. Lakoff G., *Women, fire and dangerous things: What categories reveal about the mind*,  
University of Chicago Press, Chicago 1987, s. 5-153.
11. Fillmore Ch., *Cognitive Development and the Acquisition of Language*, The Research  
Foundation of State University of New York, Nowy Jork 1973.
12. Maktūm M., *40 Qaṣīda min aṣ-ṣaḥrā'*, Motivate Media Group, Dubaj 2011, s. 52.
13. Maktūm, M. *Wamḍāt min aṣ-ṣ'ir*, Explorer Publishing & Distribution, Dubaj 2015, s. 49.
14. Demirel S., *Abortion from an Islamic Ethical Point of View*. Int J Bus Soc Sci., 2, 2011,  
s. 230-237.
15. Strona internetowa J.W. Szejka Muḥammada Bin Rāṣīda al-Maktūma [https://sheikhmo-  
ammed.ae/ar-AE/Poetry](https://sheikhmo-<br/>ammed.ae/ar-AE/Poetry) [dostęp:] czerwiec 2019.

## Wyidealizowany model poznawczy Emiraczyka na podstawie kognitywnej analizy poezji Muḥammada Bin Rāṣīda al-Maktūma

### Streszczenie

Poezja Nabaṭī (inaczej poezja starobeduńska) przeżywa obecnie swój renesans w krajach arabskich Zato-  
ki Perskiej, w szczególności w Państwie Zjednoczonych Emiratów Arabskich. Celem wystąpienia było  
wykazanie, że lingwistyka kognitywna dostarcza cennych narzędzi do interpretacji współczesnej poezji  
arabskiej typu Nabaṭī. To z kolei przyczynia się do głębszego i bardziej kompleksowego zrozumienia  
odmiennej kultury. Na podstawie przykładowej analizy fragmentów wierszy udowodniono obecność wy-  
idealizowanego modelu poznawczego (*Idealized Cognitive Model – ICM*) w świadomości społeczeńst-  
wa ZEA. Objaśnienie mechanizmu powstawania ICM zaprezentowano za pomocą metody opisowej. Do  
badań nad poezją Nabaṭī zastosowano metodologię kognitywną. W pracy wykorzystano dorobek cenionych  
światowych lingwistów kognitywnych, takich jak Eleanor Rosch czy George Lakoff. Odniesiono się  
również do kwestii istnienia kategorii prototypów, która jest ściśle związana z ICM. W pracy wyjaśniono  
proces jego powstawania, tzn. zasadę relacji pomiędzy kategoriami, które to relacje ustala społeczeństwo  
i kultura, do której należymy. Praca podjęła się również wyjaśnienia prowienicencji pewnych schematy-  
cznych wyobrażeń i ich umocowania we współczesnym społeczeństwie emirackim. Przeprowadzona  
analiza potwierdza istnienie wyidealizowanego modelu poznawczego wśród Emiraczyków. Co więcej,  
dowodzi, że ów model jest głęboko zakorzeniony w mentalności beduińskiej, a wiele na to przykładów  
można znaleźć w popularnej dziś poezji. Powyższe wyniki stanowią cenny materiał badawczy w pracy  
orientalisty. Przybliżają one funkcjonujący w społeczeństwie model kulturowy, którego znajomość jest  
jednym z koniecznych warunków stawiania trafnych hipotez dotyczących obcych kultur. Praca prezentuje  
innowacyjne, interdyscyplinarne podejście do literatury arabskiej.

Słowa kluczowe: wyidealizowany model poznawczy, prototyp, poezja Nabaṭī, Zjednoczone Emiraty  
Arabskie, analiza kognitywna

# Typy giętkości poznawczej na tle narzędzi badawczych do jej pomiaru

## 1. Wprowadzenie

Definiując giętkość poznawczą na poziomie ogólnym możemy powiedzieć, że jest ona zdolnością, czyli cechą, która warunkuje odpowiedź człowieka na zmieniające się warunki środowiskowe i tym samym pełni niezwykle istotne funkcje adaptacyjne. Jednak badania nad giętkością poznawczą w różnych obszarach psychologii ujawniają niejednoznaczność w rozumieniu tego pojęcia przez poszczególnych badaczy.

Podejmując próbę zrozumienia i uporządkowania wiedzy na temat tego zjawiska, w bieżącym rozdziale przedstawimy dwa główne powody, które naszym zdaniem prowadzą do trudności w jednoznacznym definiowaniu giętkości i wyborze odpowiednich metod pomiarowych. Ustalenie jednej definicji giętkości poznawczej może pomóc rozstrzygnąć, czy wybrane zadania do pomiaru tej zdolności są trafne. W bieżącym rozdziale skupiamy się na aspekcie poznawczym, porównując ze sobą różne narzędzia do pomiaru giętkości poznawczej, które możemy podzielić na dwa typy zadań zgodnie z przyjętym w literaturze podziałem giętkości poznawczej.

## 2. Trudności w definiowaniu giętkości poznawczej

W psychologii giętkość poznawcza definiowana jest poprzez rodziny znaczeniowe różnych pojęć, które opisują wiele aspektów giętkości poznawczej. W badaniach poznawczych wysoki poziom giętkości bywa określany jako elastyczność poznawcza. Natomiast stosowane w badaniach podstawowych w obszarze neuropsychologii i psychologii różnic indywidualnych określenia „sztywność poznawcza”, „stabilność” lub „perseweratywność” koncentrują się na jej niskim biegunie (tj. braku giętkości). Sugeruje to istnienie w zachowaniu przetargu między stabilnością a giętkością, który wynika z konieczności utrzymywania równowagi pomiędzy utrzymaniem celu aktywności a elastycznym przełączaniem się na inne zadania w obliczu zmieniających się okoliczności [1]. Nadmierne przesunięcie zachowania w kierunku jednego z tych biegunów skutkuje – odpowiednio – zawyżoną sztywnością bądź impulsywnością działania, które stanowią osiowe objawy wielu zaburzeń zachowania i zespołów neuropsychologicznych.

Zbyt wysoki poziom giętkości poznawczej może łączyć się z zachowaniami impulsywnymi [2], podwyższonym poziomem dopaminy [3] lub zachowaniami ryzykownymi [4]. Z kolei zbyt niski poziom giętkości poznawczej może skutkować usztywnieniem strategii działania, uniemożliwiającym zmianę aktywności i wygenerowanie nowych pomysłów [5]. Wiele badań z obszaru neuropsychologii koncentruje się zatem na tej cesze, wskazując na konsekwencje jej niskiego lub wysokiego poziomu.

---

<sup>1</sup> [aleksandra.rozanska@doctoral.uj.edu.pl](mailto:aleksandra.rozanska@doctoral.uj.edu.pl), Uniwersytet Jagielloński, Wydział Filozoficzny, Instytut Psychologii, <https://psychologia.uj.edu.pl/>.

<sup>2</sup> [weronikakrol@onet.eu](mailto:weronikakrol@onet.eu), Uniwersytet Jagielloński, Wydział Filozoficzny, Instytut Psychologii, <https://psychologia.uj.edu.pl/>.

Badania nad giętkością poznawczą są prowadzone także w innych obszarach psychologii – psychologii twórczości, psychologii bólu [6], czy psychologii społecznej [7]. Należy jednak zaznaczyć, że w każdym z obszarów zagadnienie to jest rozpatrywane nieco inaczej, stosowana jest odmienna metodologia oraz wykorzystywane są różne definicje, kładące nacisk na inne aspekty tego zjawiska.

Na przykład w badaniach z zakresu psychologii emocji giętkość poznawcza określana jest jako zdolność do elastycznego reagowania na emocjonalne aspekty sytuacji lub bodźców i umiejętność adekwatnego oderwania się od nich [8]. Z kolei w badaniach z zakresu psychologii poznawczej i neuropsychologii jest opisywana jako podstawowa zdolność adaptowania się do zmieniających się sytuacji i zadań [9] lub jako zdolność do przełączania się pomiędzy alternatywnymi celami [10]. Jeszcze inna definicja giętkości sugeruje, że pojęcie to odnosi się do procesu rekonfiguracji trybu przetwarzania i reprezentacji w kategoriach „zestawu zadań” [11]. Przetwarzanie „zestawu zadań” odwoływać się może do konieczności przełączania się pomiędzy bodźcami, co wskazywałoby na zasadność prowadzenia badań nad giętkością poznawczą, wykorzystując paradygmat przerzutności uwagi (*task-switching*).

Przerzutność uwagi jest zdolnością należącą do funkcji wykonawczych i jednocześnie rodzajem giętkości poznawczej, która poprzez wykorzystanie mechanizmów uwagowych umożliwia przełączanie się z jednego zadania na inne [12].

Nieco szerzej zjawisko elastyczności ujmuje trójaspektowa koncepcja giętkości poznawczej opisana przez Canas, Fajardo i Salmerón [13], która rozwija definicję giętkości o konkretne jej aspekty. Pierwszy z aspektów tej koncepcji oznaczać może, że giętkość poznawcza odnosi się do procesu uczenia się, czyli nabywania doświadczenia bycia elastycznym. Kolejny aspekt obejmuje dostosowanie strategii przetwarzania poznawczego, czyli rozwiązywanie sytuacji problemowej. W wyniku dwóch pierwszych aspektów możliwe staje się radzenie sobie w sytuacjach złożonych, czyli adaptacja do nowej i nieoczekiwanej zmiany środowiskowej.

Wspólnym mianownikiem opisującym giętkość poznawczą we wskazanych wyżej obszarach jest zatem elastyczne przełączanie się na nowe bodźce, przy jednoczesnym pomijaniu tych już nieaktualnych. Ponadto w kontekście trójaspektowej koncepcji giętkości poznawczej można zauważyć, że większość przytoczonych definicji skupia się jedynie na aspekcie adaptacji, pomijając zdolność uczenia się i rozwiązywania problemów. Brak jednej, spójnej definicji giętkości poznawczej oraz brak integracji badań z różnych obszarów psychologii w jeden interdyscyplinarny model, opisujący szczegółowo to zjawisko skutkuje trudnością w zidentyfikowaniu tego, co stanowi podstawę różnicującą poziom tej zdolności. Tym samym zrozumienie istoty pojęcia staje się utrudnione i mało oczywiste.

### **3. Trudności w operacjonalizacji i doborze metod do pomiaru giętkości poznawczej**

Kolejną trudnością w integracji wiedzy na temat giętkości poznawczej jest różnorodność metod stosowanych przez badaczy. Nie wiadomo, czy dobór metod badawczych jest trafny, to znaczy, czy dane zadanie, na podstawie którego określa się poziom giętkości poznawczej, faktycznie mierzy tę zdolność, oraz czy dobór zadań stosowany przez badaczy umożliwia pomiar całości zjawiska. Wydaje się, że najczęściej stosowane w badaniach nad giętkością poznawczą są metody wykorzystujące paradygmat

*task set-switching*, tj. zadania polegające na przełączaniu się pomiędzy różnymi aktywnościami (np. reagowanie na znaczenie vs na kolor bodźca) [14, 15]. W paradygmacie tym ocenia się koszty związane z naprzemiennym wykonywaniem różnych zadań w porównaniu do warunku ciągłego wykonywania jednego zadania [16]. Ten typ zadań jest też wykorzystywany w badaniach nad wyborem strategii wykonywania kilku zadań wymagających przełączania się [17, 18]. W paradygmacie *task set-switching* osoba badana zna właściwą regułę, zgodnie z którą ma wykonać dane zadanie, i wie, kiedy ją zastosować. Trudność w wykonaniu zadania polega więc wyłącznie na przestawieniu się na inny typ zadania (np. rozpoznawanie liter vs rozpoznawanie kolorów), nie zaś na domyśleniu się, które zadanie w danym momencie należy wykonać.

Inną metodą badawczą wykorzystywaną do pomiaru giętkości poznawczej są zadania typu *set-shifting*. Zadania te odnoszą się do przerzutności uwagi i wymagają zmiany nastawienia uwagowego [19]. Podobnie jak wspomniane wyżej zadania typu *set-switching*, zadania *set-shifting* polegają na przełączaniu się pomiędzy kategoriami bodźców. Różnica polega na tym, że zadania typu *set-shifting* wymagają samodzielnego odkrycia reguły rządzącej prawidłowym rozwiązaniem przez osoby badane. Różnorodność metod pomiarowych giętkości poznawczej obrazują badania neuropsychologiczne, które wskazują zarazem na istnienie wielu form przełączania się [20]. Należy więc założyć, że wybór wyłącznie jednego zadania do pomiaru giętkości poznawczej pokazuje jedynie fragment opisywanego zjawiska, gdyż jego wynik odzwierciedla tylko pewien typ umiejętności wchodzących w skład giętkości poznawczej. Być może pełny obraz zjawiska umożliwiającego dostosowanie się do zmieniających się okoliczności i zadań otrzymamy w wyniku badania związku pomiędzy różnymi formami przełączania się oraz zadaniami polegającymi na generowaniu pomysłów – opartymi na myśleniu dywergencyjnym.

Ten ostatni typ zadań jest stosowany w badaniach nad giętkością myślenia prowadzonych w obszarze psychologii twórczości. Na przykład Mekern, Sjoerds i Mommel [21] w badaniu nad wpływem wydajności w zadaniach poznawczych w zależności od kontroli poznawczej wykorzystali między innymi zadanie na fluencję słowną, które polega na wymienieniu jak największej liczby słów na L, B i S w ciągu jednej minuty [22] oraz zadanie z testu niezwykłych zastosowań [23], które polegało na wymienieniu jak największej liczby zastosowań dla wskazanych przedmiotów codziennego użytku. Na podstawie takiego zadania można określić poziom płynności (ilość pomysłów), giętkości (ilość kategorii, do jakich można przypisać pomysły) oraz oryginalności (unikalność pomysłów) myślenia [24].

W literaturze zaproponowany został podział giętkości poznawczej na adaptacyjną, która dotyczy zmiany strategii działania oraz spontaniczną, służącą umiejętności generowania nowych pomysłów [25]. W tym kontekście zadania, które wykorzystywane były we wspomnianym już badaniu Merkerna i in. [21], odwoływały się do pomiaru giętkości spontanicznej i mierzyły jej poziom w odniesieniu do płynności i giętkości, pomijając pomiar innych wskaźników giętkości poznawczej.

W przyjętym przez nas podejściu poznawczym z metodologicznego punktu widzenia poziom giętkości poznawczej może być wyrażony za pomocą wskaźników takich jak wyuczona nieadekwatność oraz perseweratywność. Wyuczona nieadekwatność jest jednym z mechanizmów wykorzystujących zdolność przerzutności uwagi. Odnosi się

ona do umiejętności reagowania na bodźce, które wcześniej były nieistotne [26]. Z kolei perseweratywność w kontekście giętkości poznawczej polega na reagowaniu na te same bodźce (z pominięciem nowych), mimo że przestały już one spełniać warunki zadania [1]. Takie ujęcie odnosi się do adaptacyjnego aspektu giętkości poznawczej.

Dotychczas nie były prowadzone badania, które integrowałyby zadania odnoszące się do dwóch typów giętkości poznawczej – adaptacyjnej i spontanicznej – w związku z paradygmatem *task-switching*, co stanowi ciekawy i być może obiecujący obszar przyszłych badań empirycznych. Ustalenie związków pomiędzy różnymi zadaniami pozwoli zweryfikować zasadność wykorzystywania zadań zgodnych z paradygmatem *set-switching* lub *set-shifting* do pomiaru giętkości poznawczej. Poniżej prezentujemy opisy kilku zadań do pomiaru tej funkcji, wykorzystywanych w badaniach z zakresu psychologii poznawczej, neuropsychologii oraz psychologii twórczości. Wybrane metody opisane zostały w oparciu o przegląd dostępnej literatury.

#### 4. Opis przykładowych metod pomiaru giętkości poznawczej

W tabeli 1 przedstawiono podsumowanie obejmujące opisane zadania i pochodzące z nich wskaźniki giętkości poznawczej. Zgodnie z definicjami typów giętkości poznawczej: adaptacyjnej i spontanicznej i historią badań w tym zakresie dokonujemy podziału zadań na dwa mierzące te typy giętkości poznawczej.

##### 4.1. Metody komputerowe

*Task set-switching* [27] – osobom badanym na ekranie prezentowane są litery i/ lub cyfry, należy jak najszybciej nazwać przedstawiony znak. Zadanie polega na przełączaniu się pomiędzy nazywaniem litery i nazywaniem cyfry co drugą próbę, dlatego też próby są przewidywalne. Kluczowe jest zauważenie tej prawidłowości. Kolor okna, w którym pojawia się dany bodziec podpowiada na jaki znak należy zareagować. Miarą giętkości poznawczej jest czas reakcji oraz zakres poprawności wykonania zadania.

Zadanie na przerzutność uwagi [28] – prezentowane są 2 twarze i 2 budynki. Obiekty z różnych kategorii nałożone są na siebie, tworząc 2 złożone bodźce. Badany metodą prób i błędów sprawdza, który obiekt (twarz lub budynek) jest bodźcem docelowym. Po każdej odpowiedzi osoby badanej obiekty zamieniane są miejscami, a zadaniem badanego jest ponowne zareagowanie na ten sam obiekt docelowy. Natomiast po co drugiej odpowiedzi pojawia się informacja zwrotna. Dzięki procedurze częściowej informacji zwrotnej i zmianie położenia obiektów możliwe jest zrozumienie, na który obiekt reaguje osoba badana. Po udzieleniu przez badanego 6 poprawnych odpowiedzi zmienia się bodziec docelowy.

Test wyuczonej nieadekwatności [29] – zadaniem osób badanych jest nauczenie się reguły (na podstawie informacji zwrotnej), która rządzi wybieraniem bodźców spośród dostępnych opcji (np. kolor, kształt). Następnie, kiedy osoba badana zrozumie już tę regułę, otrzymuje nowy zestaw bodźców i musi od nowa poszukiwać dla nich reguły. Należy daną regułę przerzucić do nowego zestawu przykładów. Zmiana warunków zadania wymaga od osoby reakcji na bodźce, które wcześniej były nieistotne.

Zadanie na persewerację i wyuczoną nieadekwatność [1] – na każdej z prezentowanych planszy pojawiają się dwa bodźce jednocześnie (2 cyfry lub 2 litery – jedna nad drugą). Zadaniem osoby badanej jest reagowanie na bodziec w zdefiniowanym kolorze. Test składa się z 6 bloków (3 bloki mierzą perseweratywność oraz 3 bloki mierzą

wyuczoną nieadekwatność). Każdy blok składa się z 60 prób, po 40 próbach pojawia się wskazówka i zmiana koloru. Wskaźniki pomiaru giętkości poznawczej odnoszą się do oceny poprawności odpowiedzi oraz czasu reakcji odpowiedzi.

## 4.2. Metody papierowe

Zadania fluencji słownej z Zeszytów Łuckiego [30] – osoba badana proszona jest o wymienienie jak największej liczby słów należących do wskazanej kategorii w wyznaczonym czasie (1 minuta). W zadaniu stosuje się kategorię literową (słowa rozpoczynające się na literę K) oraz semantyczną (zwierzęta oraz przedmioty ostre).

Zadanie na myślenie dywergencyjne z testu twórczego myślenia [31] – zadaniem osoby badanej jest podanie w ciągu 5 minut jak największej liczby obiektów podobnych pod różnymi względami do widelca.

Wskaźniki pomiaru giętkości poznawczej w kontekście fluencji słownej odnoszą się do oceny płynności (ilości udzielonych odpowiedzi), zaś w przypadku zadań na myślenie dywergencyjne do płynności oraz giętkości (ilości kategorii, do których można zaliczyć wskazane odpowiedzi).

Tabela 1. Podział opisanych zadań ze względu na paradygmat lub obszar, z którego wywodzi się dany wskaźnik do pomiaru giętkości poznawczej oraz dany typ giętkości poznawczej

Typ giętkości poznawczej	Nazwa paradygmatu/ obszaru	Nazwa zadania
Giętkość adaptacyjna	Zadania zgodne z paradygmatem task switching	Task – set Switching (Rogers i in., 1998)
Giętkość adaptacyjna	Zadanie zgodne z paradygmatem set shifting	Zadanie na przerzutność uwagi (Hampshire i Owen, 2006)

Giętkość adaptacyjna	Zadania mierzące giętkość poznawczą wyuczoną nieadekwatność i/lub persewerację	Test wyuczonej nieadekwatności (Gruszka, Owen, 2015) – zgodne z paradygmatem set shifting Zadanie na persewerację i wyuczoną nieadekwatność (Dreisbach i Goschke, 2004) – zgodne z paradygmatem task switching
Giętkość spontaniczna	Zadania mierzące płynność i/lub giętkość	Zadania fluencji słownej z <b>Zeszytów Łuckiego</b> (Łucki, 1995) Zadanie na myślenie dywergencyjne z testu twórczego myślenia (Nęcka i Rychlicka, 1987)

## 5. Wnioski

Analizując pojęcia: giętkość poznawcza oraz przerzutność uwagi pod kątem definicyjnym można zauważyć podobieństwo pomiędzy tymi terminami. Częścią wspólną tych pojęć jest umiejętność przełączania się pomiędzy zadaniami, podczas reagowania na nowe bodźce. W świetle przeprowadzonego przeglądu metod można się jednak zastanawiać, czy rzeczywiście istnieją dwa typy giętkości poznawczej: adaptacyjna vs spontaniczna, mające różne mechanizmy. Zgodnie z definicją, giętkość spontaniczna polega na generowaniu nowych pomysłów, a giętkość adaptacyjna na wprowadzaniu zmian w zachowaniu ukierunkowanych na realizację celu zadania. Należy jednak rozważyć czy te zdolności faktycznie są od siebie niezależne. Być może należy mówić o różnych typach zadań mierzących giętkość poznawczą, a nie typach giętkości poznawczej.

Przeprowadzony przegląd metod do pomiaru giętkości poznawczej wskazuje na ich dużą różnorodność. Prowadzi to do wniosku, że konieczne jest przeanalizowanie związków pomiędzy wskaźnikami pochodzącymi z poszczególnych zadań w celu określenia trafności poszczególnych metod. W świetle dostępnej literatury można zauważyć popularność zadań zgodnych z paradygmatem *task-switching* lub *set-shifting* [32]. Jednak kluczowa jest odpowiedź na pytanie jak bardzo zadania tego typu odwołują się do różnych wskaźników giętkości poznawczej np. perseweracji i wyuczonej nieadekwatności. Z drugiej strony, zadania do pomiaru perseweracji i wyuczonej nieadekwatności polegają na przełączaniu się pomiędzy bodźcami lub przełączaniu się pomiędzy kategoriami w obrębie wykonywanych zadań, co wymaga wykorzystania przerzutności uwagi. Zasadne jest więc wykorzystywanie zadań wykorzystujących ten



mechanizm do pomiaru giętkości poznawczej oraz prowadzenie badań nad tym zagadnieniem w paradygmacie przeczutności uwagi (*task-switching*).

Pragniemy podkreślić, że w literaturze brakuje badań wskazujących na istnienie związków pomiędzy opisanymi typami zadań. Zapewne wybór zadań do określenia poziomu giętkości poznawczej wykorzystujących paradygmat *task-switching* lub *set-shifting* oraz zadań z zakresu psychologii twórczości odbywa się na podstawie definicji giętkości poznawczej przyjętej przez badacza. Nie jest więc jasne, w jakim stopniu różne wskaźniki w przytoczonych zadaniach mają ze sobą związek. Tym samym nie wiadomo, czy wybrane narzędzie do określenia poziomu giętkości poznawczej w obrębie danego typu tej zdolności faktycznie mierzy giętkość poznawczą.

Podsumowując, na obecnym etapie wiedzy, zasadne wydaje się eksplorowanie związków pomiędzy różnymi zadaniami i pochodzącymi z nich wskaźnikami giętkości poznawczej, co przyczyni się także do jej lepszego zrozumienia i zdefiniowania. Natomiast w kolejnym etapie, warto byłoby rozszerzyć badania na specyficzne grupy i sytuacje. Warto na przykład empirycznie zweryfikować poziom giętkości poznawczej w konkretnych zawodach, które z obserwacyjnego punktu widzenia wymagają szybkiego dostosowywania się do nowych okoliczności (np. nauczyciele, pielęgniarki, piloci, kierowcy), ukazując tym samym charakter implikacyjny giętkości poznawczej.

### Literatura:

1. Dreisbach G., Goschke T., *How positive affect modulates cognitive control: reduced perseveration at the cost of increased distractibility*, Journal of Experimental Psychology: Learning, memory and cognition, 30 (2), (2004), 343-353.
2. Muller V.L., Langner R., Cieslik E.D., Rottschy C., Eickhoff S.B., *Interindividual differences in cognitive flexibility: influence of gray matter volume, functional connectivity and trait impulsivity*, Brain Structure and Function, 220, (2015), 2401-2414.
3. Dreisbach G., Müller J., Goschke T., Strobel A., Schultze K., Lesch K.P., Brocke B., *Dopamine and cognitive control: the influence of spontaneous eyeblink rate and dopamine gene polymorphisms on perseveration and distractibility*, Behavioral Neuroscience, 119 (2), (2005), 483-490.
4. Kapsomenakis A., Simos P.G., Kanstantakopoulos G., Kasselimis D.S., *In Search of Executive Impairment in Pathological Gambling: A Neuropsychological Study on Nontreatment Seeking Gamblers*, Journal Gambling Studies, 34, (2018), 1327-1340.
5. Chermahini S.A., Hommel B., *The (b)link between creativity and dopamine: spontaneous eye blink rates predict and dissociate divergent and convergent thinking*, Cognition, 115, (2010), 458-465.
6. McCracken L.M., Barker E., Chilcot J., *Decentering, rumination, cognitive defusion, and psychological flexibility in people with chronic pain*, Journal Behavioral Medicine, 37, (2014), 1215-1225.
7. Bukowski M., Lemus de S., Marzecová A., Lupiáñez J., Gołowska M.A., *Different faces of (un)controllability: Control restoration modulates the efficiency of task switching*, Motivation and Emotion, 43, (2018), 12-34.
8. Malooly A.M., Genet J.J., Siemer M., *Individual Differences in Reappraisal Effectiveness: The Role of Affective Flexibility*, Emotion, 13(2), (2013), 302-313.
9. Lovden M., Backman L., Lindenberger U., Schaefer S., & Schmiedek, F., *A theoretical framework for the study of adult cognitive plasticity*, Psychological Bulletin, 136, (2010), 659-676.
10. Serrien D.J., O'Regan L., *Stability and flexibility in cognitive control: Interindividual dynamics and task context processing*, PlosOne, 14(7), (2019), 1-14.
11. Rogers R.D., & Monsell S., *Costs of a predictable switch between simple cognitive tasks*, Journal of Experimental Psychology: General. 124, (1995). 207-231.

12. Monsell S., Yeung N., & Azuma R., *Reconfiguration of task-set: Is it easier to switch to the weaker task?* Psychological Research, 63, (2000), 250-264.
13. Cañas J.J., Fajardo I., Salmerón L., *Cognitive flexibility*, Theoretical issues in ergonomic science 03/2006, 296-301.
14. Steinhäuser R., Steinhäuser M., *Error-preceding brain activity links neural markers of task preparation to cognitive stability and flexibility*, NeuroImage, 197, (2019), 344-353.
15. Frober K., Pfister R., Dreisbach G., *Increasing reward prospect promotes cognitive flexibility: Direct evidence from voluntary task switching with double registration*, Quarterly Journal of Experimental Psychology, 00(0), (2019), 1-19.
16. Koch I., Poljac E., Müller H., Kiesel A., *Cognitive structure, flexibility and plasticity in human multitasking – an integrative review of dual – task and task – switching research*, Psychological Bulletin, 8, (2018), 1-28.
17. Reissland J., Manzey D., *Serial or overlapping processing in multitasking as individual preference: Effects of stimulus preview on task switching and concurrent dual-task performance*, Acta psychologica, 168, (2016), 27-40.
18. Kiesel A., & Dignath D., *Effort in multitasking: Local and global assessment of effort*, Frontiers in Psychology, 8, (2017), 1-13.
19. Gabrys R.L., Howell J.W., Cebulski S.F., Anisman H., Matheson K., *Acute stressor effects on cognitive flexibility: mediating role of stressor appraisals and cortisol*. Stress, The International Journal on the Biology of Stress, (2019), 1-9.
20. Ravizza S.M., Carter C.S., *Shifting set about task switching: Behavioral and neural evidence for distinct forms of cognitive flexibility*, Neuropsychologia, 46(12), (2008), 2924-2935.
21. Mekern V.N., Sjoerds Z., Hommel B., *How metacontrol biases and adaptivity impact performance in cognitive search tasks*, Cognition, 182, (2019), 251-259.
22. Troyer A.K., Moscovitch M., & Winocur G., *Clustering and switching as two components of verbal fluency: Evidence from younger and older healthy adults*. Neuropsychology, 11(1), (1997), 138-146.
23. Guilford J.P., *The nature of human intelligence*, New York: McGraw-Hill, 1967.
24. Nęcka E., *Psychologia twórczości*, Sopot: GWP, 2012.
25. Gorman B., Breskin S., *Non – verbal rigidity, creativity and problem solving*, Perceptual and Motor Skills, 29, (1969), 715-718.
26. Mackintosh N.J., *A Theory of Attention: Variations in the Associability of Stimuli with Reinforcement*, Psychological Review, 82, (1975), 276-298.
27. Rogers R.D., Sahakian, B.J., Hodges, J.R., Polkey, C.E., Kennard, C., Robbins, T.W., *Dissociating executive mechanisms of task control following frontal lobe damage and Parkinson's disease*, Brain, 121, (1998), 815-842.
28. Hampshire A., Owen A. M., *Fractionating attentional control using event-related fMRI*, Cerebral Cortex, 16, (2006), 1679-1689.
29. Gruszka A., Owen A.M., *Temperamental variation in learned irrelevance in humans*. Current Issues in Personality, 3 (2), (2015), 94-104.
30. Łucki W., *Zestaw prób do badania procesów poznawczych u pacjentów z uszkodzeniami mózgu*, Warszawa: Pracownia Testów Psychologicznych PTP, 1995.
31. Nęcka E., Rychlicka A., *Test twórczego myślenia (TTM)* (niepublikowany maszynopis), 1987.
32. Kortte K.B., Horner M.D., Windham W.K., *The trail making test, part B: cognitive flexibility or ability to maintain set?* Applied Neuropsychology, 9(2), (2010), 106-109.

## **Typy giętkości poznawczej na tle narzędzi badawczych do jej pomiaru**

### Streszczenie

Typy giętkości poznawczej na tle narzędzi badawczych do jej pomiaru Streszczenie Giętkość poznawcza jest niezwykle ważną predyspozycją adaptacyjną, warunkującą dostosowywanie się do zmieniających się warunków środowiskowych. W literaturze można zauważyć, że pojęcie to definiowane jest przez różnych autorów w sposób spójny, jako łatwość przełączania się na inne bodźce lub zadania w przypadku zmieniających się okoliczności. Jednocześnie daje się zauważyć, że w psychologii istnieje cała rodzina pojęć opisujących różne aspekty tego zjawiska (np. elastyczność poznawcza, „sztywność poznawcza”, „perseweratywność”, przerzutność uwagi, przełączanie pomiędzy zadaniami, itp.), które są stosowane w badaniach z zakresu podstawowego i w obszarze neuropsychologii, neuronauki lub psychologii różnic indywidualnych. Ponadto w literaturze wyróżnia się dwa rodzaje giętkości poznawczej: spontaniczną i adaptacyjną. Pomimo tego, że z punktu widzenia teoretycznego oba typy giętkości różnią się między sobą i wymagają wykorzystania innych zdolności, w opisach badań rzadko nawiązuje się do tej różnorodności i rzadko podawane są odniesienia do rodzaju giętkości poznawczej, jaką mierzy zastosowane w danej pracy narzędzie badawcze. W efekcie rozumienie pojęcia giętkości poznawczej staje się mniej oczywiste. Celem bieżącego rozdziału jest omówienie giętkości poznawczej w kontekście różnic w definicjach pojęcia oraz porównanie różnych narzędzi do jej pomiaru.

Słowa kluczowe: giętkość poznawcza, przerzutność uwagi, metody pomiaru giętkości poznawczej, typy giętkości poznawczej

## **Indeks Autorów:**

Bizoń M. ....	7
Kołodziejczyk Ł. ....	54
Król W. ....	91
Nieżgoda R. ....	34
Panek K. ....	82
Paradowska W. ....	21
Paradowski R. ....	21
Romanowicz J. ....	47
Różańska A. ....	91
Sołtys A. ....	63
Surowiec P.R. ....	72