



Edukacja Filozoficzna

67/2019

W NUMERZE:

WOKÓŁ MYŚLI MARIANA PRZEŁĘCKIEGO

Anna Brożek: *Ostatnie lata...*

Jacek Jadacki: *Rezonans idei Szkoły Lwowsko-
-Warszawskiej...*

Marcin Będkowski: *O hermeneutyce analitycznej...*

Anna Jedynak: *Wokół intuicjonizmu metaetycznego...*

Magdalena Matusiak-Rojek: *Antropologiczna refleksja...*

ORAZ:

- Raffaella Giovagnoli: *Collective Intentionality, Team Reasoning and the Example of Economic Behavior*
- Jerzy Tupikowski: *Poznawcza operatywność i własności sądów egzystencjalnych*
- Bogna Kosmulska: *Miejsce i rola Listów w korpusie pism Pseudo-Dionizego*
- Michał Zembrzusi: *Mądrość, kontemplacja, syndereza i sumienie
w etyce Tomasza z Akwinu*
- Katarzyna Rychter: *Sytuacja kobiet w ciąży wysokiego ryzyka jako przykład
sytuacji granicznej – inspiracje Jaspersowskie*
- Elżbieta Magner: *Spójnik I... i...*
- Bogna Kosmulska: *Trochę inne „Wyznania”. O książce Naokiego Higashidy
„Dlaczego podskakuję”*

Rada Programowa

Mieczysław Omyła (przewodniczący, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego), Stanisław Czerniak (IFiS PAN), Stanisław Judycki (Uniwersytet Gdański), Krystyna Krauze-Błachowicz (Uniwersytet Warszawski), Witold Mackiewicz (Uniwersytet Warszawski), Paweł Okołowski (Uniwersytet Warszawski), Ryszard Panasiuk (Uniwersytet Łódzki), Andrzej Półtawski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego), Zbigniew Zwoliński (Uniwersytet Warszawski)

Zespół Redakcyjny

Marcin Będkowski (zastępca redaktora naczelnego), Magdalena Gawin, Agata Łukomska, Witold Mackiewicz (redaktor honorowy), Mateusz Pencuła (sekretarz redakcji), Tomasz A. Puczyłowski, Marcin Trepczyński (redaktor naczelny), Anna Wójtowicz (zastępca redaktora naczelnego)

Redakcja językowa w języku polskim

Marcin Będkowski, Magdalena Gawin

Redakcja językowa w języku angielskim

Agata Łukomska, Barbara Przybylska

Skład i łamanie

Marcin Trepczyński

Projekt okładki

Zygmunt Ziemka

Wydawca

Uniwersytet Warszawski, Instytut Filozofii

ISSN 0860-3839

Nakład: 110 egz.

© to the edition by Uniwersytet Warszawski 2019

© to the articles by the authors 2019

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

E-mail: edukacjafilozoficzna@uw.edu.pl

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

Numer dotowany z funduszy Instytutu Filozofii UW na Badania Statutowe.

Wszystkie teksty oznaczone jako artykuły naukowe przeszły pozytywnie procedurę recenzyjną opisaną na stronie internetowej.

Czasopismo „Edukacja Filozoficzna” znajduje się w wykazie czasopism naukowych MNiSW (20 punktów).

Spis treści

Od redaktora naczelnego.....	5
------------------------------	---

WOKÓŁ MYŚLI MARIANA PRZELĘCKIEGO

Wprowadzenie

Anna Brożek

Ostatnie lata Profesora Mariana Przełęckiego	7
--	---

Artykuły naukowe

Jacek Jadacki

Rezonans idei Szkoły Lwowsko-Warszawskiej w poglądach Mariana Przełęckiego.....	13
--	----

Marcin Będkowski

O hermeneutyce analitycznej. Na marginesie rozważań Mariana Przełęckiego.....	35
--	----

Anna Jedynak

Wokół intuicjonizmu metaetycznego Mariana Przełęckiego.....	63
---	----

Magdalena Matusiak-Rojek

Antropologiczna refleksja Mariana Przełęckiego.....	83
---	----

Raffaella Giovagnoli

Collective Intentionality, Team Reasoning and the Example of Economic Behavior	103
---	-----

Jerzy Tupikowski

Poznawcza operatywność i własności sądów egzystencjalnych	117
---	-----

Bogna Kosmulska

Miejsce i rola <i>Listów</i> w korpusie pism Pseudo-Dionizego	139
---	-----

Michał Zembrzusi

Mądrość, kontemplacja, syndereza i sumienie w etyce Tomasza z Akwinu	155
--	-----

Katarzyna Rychter

Sytuacja kobiet w ciąży wysokiego ryzyka jako przykład sytuacji granicznej
– inspiracje Jaspersowskie..... 181

Elżbieta Magner

Spójnik *I... i...*207

Recenzje

Bogna Kosmulska

Trochę inne *Wyznania*. O książce Naokiego Higashidy *Dlaczego podskakuję*225

Od redaktora naczelnego

Metafora okrętu jest jednym z najpiękniejszych obrazów obecnych w naszej kulturze, w tym w filozofii, zazwyczaj bardzo trafnie opisującym sytuację, do której się odnosi. Niechaj będzie mi wolno posłużyć się nią w szczególnej dla mnie chwili obejmowania dowództwa okrętu, jakim jest czasopismo „Edukacja Filozoficzna”. Okrętu zbudowanego i przez wiele lat kierowanego przez prof. Witolda Mackiewicza, który wraz z kolegium redakcyjnym i radą naukową stworzył wokół niego wspólnotę autorów i czytelników, sprawiając, że jest to ważna jednostka na morzach współczesnej filozofii polskiej. Okrętu, który następca prof. Mackiewicza – dr Marcin Będkowski – wraz z zespołem redakcyjnym wielkim nakładem pracy w krótkim czasie dostosował do obecnych wymagań stawianych polskim periodykom, co zaowocowało m.in. obecnością w najnowszym wykazie czasopism naukowych MNiSW, by teraz (moim zdaniem przedwcześnie) przekazać go w moje ręce.

Przejmując dowodzenie w charakterze redaktora naczelnego, chciałbym podziękować władzom uniwersyteckim, które powierzyły mi to zadanie, oraz radzie programowej i członkom redakcji – za życzliwość, otwartość i zaufanie, a także zapewnić wszystkich o trzech kluczowych sprawach. Po pierwsze, że zamierzam szanować to szczególne dziedzictwo i czerpać z niego inspirację. Po drugie, że siłą tego okrętu i źródłem wszelkich sukcesów jest i będzie pracująca na nie wspólnie załoga. Po trzecie, że dobrze wiem, dokąd płyniemy.

Kierunki te, czy też misję „Edukacji Filozoficznej” wyznacza dla mnie sam tytuł czasopisma. Misję tę postrzegam trojako.

„Edukacja Filozoficzna” to wysokiej jakości filozoficzne czasopismo naukowe, które prezentując nowe wyniki w zakresie filozofii, zarazem służy wzajemnej edukacji środowiska filozofów i osób zainteresowanych filozofią. Jego czytelników i autorów postrzegam jako tych, którzy na wzór Sokratesa, choć czasem coś głoszą, najczęściej jednak poszukują, zadają pytania, chcą poznać to, czego nie wiedzą, i są otwarci na liczne inspiracje – jako wspólnotę miłośników mądrości dzielących się wiedzą, by nie zamykać się w wąskich tematach, lecz czerpiąc z różnych nurtów filozofii być zawsze filozofami pełną piersią.

„Edukacja Filozoficzna” była też zawsze miejscem, w którym pierwsze poważne szlify zdobywali początkujący filozofowie-naukowcy. Zamierzam podtrzymy-

wać tę tradycję, zapewniając im potrzebne wsparcie ze strony redakcji, jednocześnie stawiając wysokie wymagania.

Wreszcie, czasopismo to powinno być miejscem, gdzie prezentowane są wyniki badań i analiz dotyczących edukacji filozoficznej, zarówno akademickiej, jak i szkolnej. W tym roku jesteśmy świadkami znacznego zwiększenia obecności filozofii w szkołach średnich związanego z obowiązkiem prowadzenia przez licea i technika w klasach pierwszych zajęć z muzyki, plastyki, łaciny lub filozofii. To jeden z powodów, dla których warto będzie na bieżąco badać sytuację nauczania filozofii oraz funkcjonowanie obowiązującej dla tego przedmiotu podstawy programowej w polskich szkołach. Zagadnień jest tu jednak o wiele więcej, by wspomnieć choćby coraz bardziej społecznie uświadamianą potrzebę edukacji w zakresie krytycznego myślenia oraz realizowane w tym obszarze projekty.

Mając na względzie zarysowaną powyżej misję, wraz z załogą będę dokładać starań, by każdy numer był inspirującym rejsem, który nawet wytrawnym filozofom ukaże nieznane dotąd zakątki. Jestem pewny, że ciekawych propozycji dostarcza i ten numer. Obok serii świetnych artykułów ukazujących różne aspekty filozoficznej twórczości prof. Mariana Przełęckiego, do której tekst wprowadzający przygotowała prof. Anna Brożek, można w nim znaleźć również m.in. analizy dotyczące dzieł słynnych myślicieli: Pseudo-Dionizego Areopagity i św. Tomasza z Akwinu, rozważania z zakresu logicznych badań nad językiem oraz nad zbiorowym rozumowaniem i działaniem, ujęcie ciąży wysokiego ryzyka jako sytuacji granicznej, a nawet metafizyczne dociekania w duchu Lubelskiej Szkoły Filozoficznej, czy wreszcie recenzję „trochę innych Wyznań”, zapraszającą do filozoficznego spojrzenia na autyzm. Niezależnie od tego, czy będzie to lektura-*delectatio*, czy pełne trudów „drugie żeglowanie” – myślę, że warto.

Przed nami nowy rejs. Zapraszam na pokład. Kotwicę rwij, żagle staw.

Marcin Trepczyński

Ostatnie lata Profesora Mariana Przełęckiego

Anna Brożek

(Uniwersytet Warszawski, Instytut Filozofii)

W 2018 roku upłynęło pięć lat od śmierci Profesora Mariana Przełęckiego. Z tej okazji odbyło się w Instytucie Filozofii UW sympozjum poświęcone jego pamięci – zatytułowane *Zasięg i granice metod logicznych*. Podczas sympozjum referaty wygłosili kolejno: prof. Elżbieta Kałuszyńska, prof. Anna Jedynak, prof. Jacek Jadacki oraz dr Magdalena Matusiak-Rojek, dr Marcin Będkowski i dr Mateusz Pencuła. Część spośród tych referatów ukazuje się właśnie na łamach „Edukacji Filozoficznej”.

Tak się złożyło, że pierwsza trójka spośród wymienionych uczonych to przedstawiciele pokolenia „profesorskiego”, dojrzałego, a druga trójka – to młodzi doktorzy, stojący na początku swojej drogi życiowej i naukowej. Jestem pewna, że Profesorowi Przełęckiemu takie proporcje bardzo by odpowiadały. Cenił sobie bardzo koleżeńskie i przyjacielskie relacje z osobami z kręgu naukowego, do którego należała wspomniana trójka „profesorska”; lubił, gdy jego prace były nie tylko czytane, ale i komentowane w środowisku filozoficznym; chętnie podejmował się polemik.

Podobnie cieszyłby się Profesor Przełęcki z tego, że jego idee są podejmowane przez osoby młode. Kiedyś wspominał, że gdy był wykładowcą w Instytucie Filozofii UW, najchętniej wykladał logikę dla pierwszego roku, czuł bowiem wtedy, że ma duży wpływ na swoich nieukształtowanych jeszcze studentów – na ich kulturę logiczną. Gdy w ostatnich latach życia podejmował problematykę aksjologiczną, także pragnął, aby poglądy przez niego głoszone docierały do młodego pokolenia, które było – jego zdaniem – wystawione na akty agresji ze strony

współczesnego bezwzględne go świata, tak bardzo różnego od świata, w którym sam wzrastał i którego wartości akceptował.

Profesor Przełęcki urodził się 23 maja 1923 roku w Katowicach. Rozpoczął studia tuż po wojnie w Uniwersytecie Łódzkim, gdzie następnie został asystentem Janiny Kotarbińskiej. Od 1952 roku aż do emerytury był pracownikiem Zakładu Logiki w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Głównym obszarem jego zainteresowań naukowych była logika formalna i metodologia nauk (tu głównym dziełem Przełęckiego jest *The Logic of Empirical Theories* – 1969). Począwszy od lat osiemdziesiątych podejmował jednak coraz częściej problematykę aksjologiczną (w 1989 roku wydał *Chrześcijaństwo niewierzących*).

Przełęcki ostatnie dziesięć lat swojego życia spędził w odosobnieniu – w zakładzie opiekuńczym w Otwocku. Trafił tam wraz z żoną, Aleksandrą, znanym biologiem, gdy ta obłożnie zachorowała. Po śmierci żony w 2005 roku Profesor Przełęcki nie zdecydował się już na opuszczenie Otwocka, chociaż do końca był w pełni sprawny umysłowo i samodzielny fizycznie. Niektórzy namawiali go na powrót do Warszawy – także do aktywniejszego życia naukowego. Profesor Przełęcki wolał jednak pozostać w „otwockiej pustelni”, która zapewniała mu warunki potrzebne do łączenia spokojnej pracy twórczej z codzienną kontemplacją piękna przyrody, muzyki i literatury.

Swoją wizję świata Profesor Przełęcki opisywał wielokrotnie – m.in. w takich słowach:

Ten świat mi się jawi jako „cudowny” i „straszliwy” zarazem. Jego „cudowność” to jego niezwykle, niewiarygodne piękno; jego „straszliwość” to dopełniający go niewyobrażalny ogrom cierpienia wszystkich istot czujących. Stąd – z jednej strony – zachwyt nad jego pięknem, z drugiej ból i lęk w obliczu istniejącego i grożącego cierpienia (Przełęcki 2011, s. 305).

W Otwocku Profesor Przełęcki na każdym kroku doświadczał przeżyć, które tę wizję świata utrwały. Przeżył śmierć ukochanej żony i był świadkiem umiarkowania wielu otwockich pensjonariuszy. Zarazem jednak codziennie spotykał się z poświęceniem i oddaniem zakonnic, które cierpieniu swoich podopiecznych próbowały zaradzić, wcielając w życie tak bliski Profesorowi Przełęckiemu ideał miłosierdzia.

W czasie tych dziesięciu otwockich lat Profesora Przełęckiego odwiedzało kilkoro przyjaciół i znajomych, wśród których byłam i ja. Pierwsze moje wizyty

datują się na okres, gdy podjęłam się wraz z prof. Jadackim redakcji naukowej tomów pism Profesora Przełęckiego – *Intuicje moralne* (Przełęcki 2005) i *Horyzonty metafizyki* (Przełęcki 2007). Były to tomy obejmujące rozproszone publikacje, ale udało się nam namówić Profesora Przełęckiego na napisanie kilku tekstów oryginalnych. Wyglądało to tak, że Profesor Przełęcki przysyłał mi rękopisy tych tekstów (pisał zawsze długopisem lub ołówkiem na luźnych kartkach), które przepisywałam na komputerze i odsyłałam do korekty. Za największy owoc otwoczych spotkań uważam książkę *W poszukiwaniu najwyższych wartości. Rozmowy międzypokoleniowe*: zbiór krótkich wypowiedzi uczestników tych spotkań (Profesora Przełęckiego, prof. Jadackiego i moich) na temat takich spraw jak ideał moralny, dobro i zło, sens życia i śmierci itd. (Brożek, Jadacki, Przełęcki 2011).

Ostatnie dwa teksty, które Profesor Przełęcki przekazał mi do przepisania, były najbardziej osobiste. Ukazały się one, zgodnie z życzeniem Autora, już po jego śmierci: jeden na łamach „Edukacji Filozoficznej” (*Wyznania politycznego konformisty*); drugi – „Kwartalnika Filozoficznego” (*Zwierzenia intymne*). W pierwszym – Profesor Przełęcki wyjaśnia swoją postawę polityczną; drugi – sam nazywał swoją „spowiedzią”, a tłumaczy się w nim (głównie, jak zaznaczał, przed swoimi przyjaciółmi) ze sposobu, w jaki udawało mu się – a niekiedy, jak szczerze przyznawał, nie udawało – realizować głoszone przez siebie postulaty moralne.

Wspominam o tych ostatnich publikacjach Profesora Przełęckiego, gdyż ich tytuły dobrze oddają problematykę, która go w ostatnich latach życia nurtowała. Chociaż tylko swoje prace czysto logiczne uważał za prace naukowe, to w otwoczych latach rzadko już do tych prac wracał, tłumacząc się – jak zwykle z ujmującym uśmiechem – że na twórczą pracę w zakresie logiki nie starcza mu już sił intelektualnych. Skądinąd myślę, że powód był inny: jego otwocka perspektywa życiowa kazała mu zwracać się wyłącznie do spraw najważniejszych. O tym zaś, co uważał wówczas za sprawy najważniejsze, pisał m.in. w eseju *Sprawy ważne i nieważne*:

Ważne w życiu ludzkim ma być w rezultacie nie to, co zewnętrzne, głośne, spektakularne, tylko to, co wewnętrzne, ciche i intymne. W tym właśnie ma się przejawiać prawdziwa wartość tego życia, jego prawdziwy sens (Przełęcki 2011, s. 15).

W 2018 roku zwrócił się do Profesora Przełęckiego prof. Piotr Gutowski, przewodniczący Komitetu Nauk Filozoficznych PAN, z propozycją udzielenia wywiadu w ramach cyklu „Nestorzy filozofii polskiej”. Ja miałam ten wywiad przeprowadzić. Profesor Przełęcki długo nie chciał się zgodzić na wywiad, zwłaszcza, że wymagałoby to przyjazdu do „otwockiej pustelni” ekipy filmowej, która przecież do „pustelni” nie pasowała. Ostatecznie udało mi się namówić Profesora Przełęckiego na rozmowę przed kamerą – pod warunkiem, że odbędzie się ona tylko w mojej obecności. Wiosną 2018 roku wzięłam więc swoją amatorską kamerę filmową i pojechałam do Otwocka. Ustawiłam ją na statywie, włączyłam – i długo rozmawialiśmy: ja pytałam, a Profesor Przełęcki odpowiadał. Wywiad został opublikowany – i mówiono mi, że słowa wypowiedziane przez Profesora Przełęckiego zrobiły na internetowej publiczności przejmujące wrażenie.

Nie wiedziałam wtedy, że widzę się z Profesorem Przełęckim po raz ostatni. Parę miesięcy później dostałam wiadomość o pogorszeniu jego stanu zdrowia. Profesor Przełęcki prosił zawsze, by go nie odwiedzać, gdy czuje się słabo. Uszanowałam i wtedy tę prośbę. Zmarł 8 sierpnia. Profesor Przełęcki – niewierzący chrześcijanin, jak się sam określał – mawiał, że modli się inaczej, niż to jest w suplikacji: że prosi o nagłą i niespodziewaną śmierć. Martwił się czasem, że ma mocne serce – bo to mu owej nagłej śmierci nie wróżyło. Obawiał się umierania powolnego, w bólu – ale ostatecznie odszedł bez nadmiernych cierpień. Miał 90 lat i był na śmierć przygotowany. Szkoda tylko, że nie zobaczył imponującej książki pamiątkowej, przygotowanej z okazji jubileuszu. Wiedział jednak o niej i znał wiele podarowanych mu w niej tekstów.

Na końcu wspomnianego wyżej wywiadu zapytałam Profesora Przełęckiego, czy jest jakaś jego ważna myśl, którą chciałby, żebyśmy my – jego czytelnicy – szczególnie zapamiętali. Odpowiedział w sposób dla siebie bardzo charakterystyczny:

Pani Aniu! nikt nie będzie niczego kojarzył z moim nazwiskiem, bo o mnie zapomni natychmiast. Ja nie jestem twórcą żadnej nowej idei filozoficznej. Opowiadam się za taką a nie inną, ale niczego nowego nie stworzyłem. Kiedy zapytano Einsteina, jaki ma sposób na notowanie myśli, odpowiedział: „Myśl – to taka rzadka rzecz”. Więc ja żadnej myśli nie znalazłem i nie martwię się o to, z czym mnie będą kojarzyć...

W ciągu ostatnich lat życia Profesora Przełęckiego bardzo się ze sobą żyliśmy. Ponieważ nie tylko redagowałam tomy jego prac, lecz także obcowałam z ich treścią. Śmierć Profesora Przełęckiego przerwała nasze spotkania, ale coś ze „wspólnoty dusz” pozostało – bo do jego pięknych i sugestywnych wizji metafizycznych i etycznych nie sposób nie wracać, kiedy się je raz poznało. Gdybym to ja miała odpowiedzieć na pytanie o jego najważniejszą myśl – to byłaby to parafraza znanego zwrotu (cenionego przez Profesora Przełęckiego) Fiodora Dostojewskiego: Nawet jeśli Boga nie ma, to nasze czyny mają wartość, a nasze życie ma sens.

Bibliografia

- Brożek A., Jadacki J., Przełęcki M. (2011), *W poszukiwaniu najwyższych wartości. Rozmowy międzypokoleniowe*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Brożek A., Jadacki J. (red.) (2014), *Nauka i język. Seria druga. Księga pamiątkowa Marianowi Przełęckiemu w darze na 90-lecie urodzin*, Lublin: Wydawnictwo Norbertinum.
- Przełęcki M. (1969), *The Logic of Empirical Theories*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Przełęcki M. (1989), *Chrześcijaństwo niewierzących*, Warszawa: Czytelnik.
- Przełęcki M. (2005), *Intuicje moralne*, red. A. Brożek, J. Jadacki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Przełęcki M. (2007), *Horyzonty metafizyki*, red. A. Brożek, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.

Rezonans idei Szkoły Lwowsko-Warszawskiej w poglądach Mariana Przełęckiego

Jacek Jadacki

(Uniwersytet Warszawski, Instytut Filozofii)

Nie jestem [...] wiernym spadkobiercą [...] Szkoły Lwowsko-Warszawskiej [Przełęcki 2007b: 201].

Rezonans idei

Termin „rezonans idei” jest metaforą, która nawiązuje do zjawiska rezonansu akustycznego. Ten ostatni polega – jak wiadomo – na tym, że fale akustyczne, wytwarzane przez określony wibrator (tj. źródło drgań o pewnej częstotliwości, np. strunę), generują, intensyfikują lub filtrują drgania o podobnej częstotliwości w odpowiednim receptorze (np. w pudle rezonansowym). W tytule tego tekstu: Szkoła Lwowsko-Warszawska (dalej krótko: SL-W) jest wibratorem, idee szkoły to drgania o określonej częstotliwości, Marian Przełęcki to receptor, pewne jego poglądy to drgania o częstotliwości podobnej do drgań-idei SL-W – przy czym te poglądy są wytworzone, wzmocnione lub osłabione przez wspomniane idee, tj. poglądy właściwe przedstawicielom SL-W.

Będę więc mówić o tych ideach SL-W, które Przełęcki z przedstawicielami Szkoły dzielił, ewentualnie je bądź modyfikując, tj. wzmacniając (*scil.* radykalizując) lub osłabiając (*scil.* liberalizując), bądź lepiej uzasadniając (*scil.* argumentując na ich rzecz). Chciałbym od razu podkreślić, że chociaż ambicją moją jest

możliwie pełne zestawienie tego, co w twórczości Przełęckiego stanowi rezonans idei SL-W, to w żadnym razie nie można tego zestawienia uważać za pełną prezentację tej twórczości, która wykracza daleko poza ów rezonans.¹

Szkoła i jej przedstawiciele

Nazwa SL-W figuruje w dwóch artykułach Przełęckiego: „Podejście do metafizyki w SL-W” [1989a] i „Antyirracjonalizm w SL-W” [1995]. W artykułach tych przedmiotem analizy jest niejako cała SL-W. Ale u Przełęckiego mamy też rezonans idei poszczególnych przedstawicieli SL-W: znajdujemy go także w pracach, których tytuł na to *explicite* nie wskazuje.

Metodologia i filozofia

Przełęcki pisze:

Dla filozofa SL-W ważne jest nie tylko to, jak jest, ale i to, skąd wiadomo, że tak jest. Stąd waga w jego myśleniu rozważań metodologicznych i powściągliwość w wywodach ontologicznych. Tam zaś, gdzie wysuwa się pewne koncepcje ontologiczne, nie poprzestaje się na apelowaniu do rzekomych intuicji ontologicznych, lecz usiłuje się podawać bardziej obiektywne racje [Przełęcki 1995: 103].²

Myślę, że diagnoza ta pozostaje prawdziwa także wtedy, gdy rozszerzy się ją z „wywodów ontologicznych” na całą filozofię. Dlatego niżej pokażę rezonans, jaki wywołują u Przełęckiego główne idee metodologiczne SL-W (§§ 4–10) oraz idee filozoficzne kilku jej przedstawicieli: Łukasiewicza, Kotarbińskiego, Czeżowskiego i Ajdukiewicza (§§ 11–16).

¹ Tekst powstał w ramach projektu 2016/23/B/HS1/00684 „Miejsce Kazimierza Twardowskiego w kulturze polskiej i filozofii europejskiej”, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki. Jego skrócona wersja została przedstawiona jako referat podczas konferencji *Zasięg i granice metod logicznych*, poświęconej pamięci Mariana Przełęckiego (1923–2013), w Warszawie, 25.06.2018.

² Por. też: [Przełęcki 1997: 153].

Irracjonalizm i antyirracjonalizm

Przełęcki odróżnia dwa aspekty antyirracjonalizmu (*resp.* racjonalizmu) obecnego w SL-W: jeden związany jest z racjonalnością stawianych pytań, a drugi – z racjonalnością uznawania głoszonych poglądów.

Pytanie jest postawione racjonalnie, gdy język, w którym zostało wyrażone, jest intersubiektywnie komunikowalny, czyli znaczeniowo określony (*scil.* zrozumiały), i gdy pytanie jest rozstrzygalne, czyli wiadomo „jakie są środki jego rozstrzygnięcia” [Przełęcki 1995: 98] i środki te są akceptowane przez tych, którzy mają to pytanie rozstrzygać.

Pogląd jest uznawany racjonalnie, gdy stopień jego uznawania, czyli jego prawdopodobieństwo subiektywne, jest równe stopniowi jego uzasadnienia, czyli jego prawdopodobieństwu logicznemu ze względu na określoną wiedzę (*scil.* stopniowi jego konfirmacji).

Według Przełęckiego najczęściej wątpliwości budzi ten drugi aspekt racjonalności, a w szczególności kwestia dopuszczalności odwoływania się w uzasadnieniu do intuicji innych niż ekstraspekja – czyli do introspekcji, do intuicji aksjologicznej (moralnej lub estetycznej) i do intuicji (nazwę ją tak na własną odpowiedzialność) religijnej.

Introspekcję – jako jedną z podstaw uzasadniania – akceptują wszyscy główni przedstawiciele SL-W, przy czym:

Filozofowie ci akceptują tezy introspekcyjne ze względu na to, że tezy te oprócz bezpośredniego uzasadnienia introspekcyjnego dopuszczają również uzasadnienie pośrednie odwołujące się w ostatecznym rachunku do doświadczenia ekstraspekcyjnego [Przełęcki 1995: 101].

Jeśli chodzi o intuicję aksjologiczną, to większość (m.in. Twardowski, Kotarbiński, Czeżowski, Tatarkiewicz) ją także akceptowała, ale byli też tacy (np. Ossowsky), którzy jej wartość argumentacyjną odrzucali. Ci pierwsi – robili to z zastrzeżeniem, że siła uzasadniająca intuicji aksjologicznej jest jednak mniejsza niż siła uzasadniająca ekstraspekji i introspekcji.

W wypadku tez religijnych – są one u tych przedstawicieli SL-W, którzy takie tezy uznają, irracjonalne w aspekcie uzasadnienia, gdyż ich stopień uznania – wysoki, gdyż są to dogmaty religijne – jest zdecydowanie wyższy niż stopień uzasadnienia, które pozwala co najwyżej uważać je za bardzo niepewne hipote-

zy.³ Niektórzy przedstawiciele SL-W, uznający tezy religijne, umieszczają te tezy w sferze «prywatnej» wiary, którą oddzielają od sfery «publicznej» wiedzy.

Przełęcki dystansuje się od takiego „podwójnego myślenia”, które uważa za „z różnych względów trudne do zaakceptowania” [Przełęcki 1995: 103].

Ogólnie – Przełęcki opowiada się za osłabieniem postulatu antyirracjonalności w sformułowaniu, w którym jest on właściwy SL-W.

Jeśli chodzi o aspekt językowy, stoi on na stanowisku, że określoność pytań (i odpowiedzi na nie) nigdy nie jest pełna – nawet w obrębie nauk empirycznych. Dlatego zamiast o dychotomii określoność-nieokreśloność adekwatniej jest mówić w ich wypadku o stopniu określoności. W konsekwencji – zamiast o dychotomii antyirracjonalność-irracjonalność lepiej byłoby może mówić o stopniu antyirracjonalności (*resp.* racjonalności) danego pytania/odpowiedzi. Przełęcki tak daleko jednak nie idzie. Píše:

Jeśli nieokreśloność jakiegoś twierdzenia sprawia, iż przy pewnych dopuszczalnych interpretacjach staje się ono prawdziwe, a przy innych fałszywe, trudno racjonalnie dyskutować nad tym, czy jest tak, jak ono głosi. Aby dyskusja taka była celowa, różnice między dopuszczalnymi interpretacjami danego twierdzenia nie powinny wpływać na jego wartość prawdziwościową; wszystkie jego interpretacje winny być prawdziwe lub wszystkie fałszywe [Przełęcki 1995: 104].

I dalej:

Wśród precyzacji danego twierdzenia istnieje zawsze precyzacja taka, której stopień uzasadnienia pokrywa się ze stopniem uzasadnienia twierdzenia wyjściowego. Jest to jego interpretacja najsłabsza, odpowiadająca alternatywie wszystkich interpretacji dopuszczalnych [Przełęcki 1995: 105].

Racjonalność logiczna i «stymulacyjna»

Antyirracjonalizm postuluje racjonalność naszych poglądów, którą Przełęcki nazywa „racjonalnością logiczną” lub „racjonalnością metodologiczną” [Przełęcki 2006a: 188]. Racjonalność metodologiczną, a więc racjonalność ze względu na

³ Por. w tej sprawie: [Przełęcki 1989b].

dostateczne uzasadnienie – odróżnia on od racjonalności «stymulacyjnej» (którą nazywa – niezbyt szczęśliwie – „racjonalnością pragmatyczną”), właściwą dziedzinie wiary, a nie dziedzinie wiedzy. Píše o tym tak:

W dziedzinie wykraczającej poza poznanie naukowe [...] wartością decydującą o przyjęciu danego przekonania jest nie tyle siła jego uzasadnienia, ile siła nadziei, jaką przekonanie to nam daje [Przełęcki 2006a: 189].

W SL-W najdobitniej o takiej racjonalności stymulacyjnej – do której i ja skądinąd czuję się w prawie odwoływać – mówił Łukasiewicz, cytowany za mną przez Przełęckiego:

Wierzmy, że świat jest urządzony rozumnie i celowo, bo czerpiemy stąd pokrzepienie na dzień dzisiejszy, a nadzieję i ufność na niepewne dni przyszłe [Przełęcki 2006a: 188].

Sfera analizy

Przełęcki w następujący sposób określa swoistość SL-W, a dokładniej – stanowiącej jej jądro Polskiej Szkoły Logicznej:

[Jej] charakter szczególny [...] najtrafniej można określić słowem „analityczny”. Główny wysiłek jest tu bowiem skierowany na wstępną analizę znaczeniową wchodzących w grę terminów: analizę mającą na celu uwyrażnienie ich znaczeń i stosującą dla osiągnięcia tego celu metody logiczne. Toteż najczęstszym rezultatem takich wysiłków jest nie tyle rozwiązanie danego problemu, ile raczej postawienie go w sposób bardziej jednoznaczny i precyzyjny, a tym samym wolny od słownych nieporozumień. Trudno przecenić znaczenie takich wyników tam, gdzie w grę wchodzi problemy notorycznie niejasne i trudno uchwytnie, a takie właśnie bywają tu najczęściej przedmiotem rozważań [Przełęcki 1971: 116].

Jaki jest zasięg takich analiz? Trzeba tu odróżnić analizę pojęć od analizy wypowiedzi – w tym: pojęć i wypowiedzi filozoficznych. W tym drugim wypadku rodzi się pytanie: Czy każda wypowiedź filozoficzna – nawet mająca postać

zupełnej fantazji lub fantasmagorii intelektualnej – nadaje się do tego, aby być przedmiotem analizy? A jeśli tak, to czy warto takie wypowiedzi analizować?

Odpowiedź Przełęckiego na pierwsze pytanie jest negatywna: są wypowiedzi, np. dotyczące ważnych spraw światopoglądowych, które nie nadają się do analizy – i muszą pozostać nieinterpretowalnymi literalnie metaforami.

W SL-W na drugie pytanie nie odpowiadano na ogół w sposób stanowczy, chociaż jedni byli w tej sprawie mniej, inni zaś bardziej surowi. Do tych pierwszych należała np. Kotarbińska, którą Przełęcki uważał za główną swoją mentorkę. Sam Przełęcki skłaniał się natomiast do tych drugich, pisząc o Kotarbińskiej, że niekiedy „czyniła zbyt wielki zaszczyt [...] niejasnym i nieodpowiedzialnym wywodom” niektórych filozofów, poddając je „sumiennej analizie” [Przełęcki 1971: 117].

Rekonstrukcjonizm i deskrypcjonizm

Szczególnym rodzajem analizy jest analiza – lub może należałoby powiedzieć: rekonstrukcja – formalna (*scil.* logiczna). Nie jest łatwo powiedzieć, na czym ona dokładnie polega.⁴ Rozpocznę od ogólnikowych sformułowań Przełęckiego odnoszących się do metodologii formalnej, którą sam z powodzeniem uprawiał:

Jej przedstawiciele poddają badane teorie empiryczne radykalnej rekonstrukcji logicznej na wzór teorii matematycznych. Umożliwia im to stosowanie podobnych, jak w matematyce, metod formalnych, a w konsekwencji wysoką precyzję sformułowań i niezawodność wywodów. Istnieją problemy, które na tej tylko drodze mogą być sformułowane w sposób rozstrzygalny; istnieją takie, które na tej tylko drodze mogą być w ogóle postawione. Osiąga się to za cenę idealizacji, a więc i pewnej deformacji badanych teorii empirycznych [Przełęcki 1971: 124].

Mówiąc mniej ogólnikowo – i zarazem bardziej ogólnie: rekonstrukcja (*resp.* interpretacja) logiczna jakiegoś systemu teoretycznego polega na eksplikacji, a więc „przekładzie tez tego systemu na język pewnej zaksjomatyzowanej i sfor-

⁴ Sprawie tej poświęciłem tekst „Semi-formal analysis of the opposition formality-informality in the spirit of the Lvov-Warsaw School”, przewidziany do wygłoszenia podczas sympozjum *Formal and informal methods in philosophy* (Warszawa, 25–27.06.2018).

malizowanej teorii”,⁵ mającej zagwarantowaną „określoność pojęcia wynikania i innych pochodnych wobec niego pojęć logicznych” [Przełęcki 1997: 149] – a więc ujawnienie struktury logicznej interpretowanego systemu teoretycznego. Wymaga to, rzecz jasna, uprzedniego dokonania intuicyjnej interpretacji systemu wyjściowego i wskazania pewnej zamierzonej pozaformalnej interpretacji (*scil.* treści) teorii – takiej, że na jej język zostaje przełożony system wyjściowy; interpretacja taka podana jest zazwyczaj w tzw. komentarzu słownym do tej teorii, a ów komentarz sformułowany być musi w języku naturalnym. W ten dopiero sposób, według Przełęckiego, może zostać określona dziedzina owej teorii; dziedzina ta może i musi być określona, gdyż bez tego pytanie o prawdziwość tez rozpatrywanej teorii pozostanie zawieszona w próżni.⁶

Dlatego Przełęcki daleki był od przeceniania wartości rekonstrukcji logicznej np. w filozofii. Pisał w tej sprawie:

Sceptycznie [...] zapatruję się na rolę rachunków logicznych w rozważaniach filozoficznych. Precyzacja, którą wnoszą do tych rozważań dotyczy tylko ich strony formalnej, a nie treściowej. Tej ostatniej żaden rachunek logiczny uchwycić nie jest w stanie [Przełęcki 1994: 192].⁷

Sprawa stosowalności metod formalnych w dyscyplinach innych niż matematyczne jest przedmiotem sporu rekonstrukcjonistów z deskrypcjonistami. Ci ostatni uważają, że rekonstrukcja prowadzi do niedopuszczalnego zniekształcenia przedmiotu analizy. Ma być tak dlatego, że:

Aparat formalno-logiczny może być stosowany tylko do języków sztucznych, o dokładnie ustalonych regułach konstrukcji. Stosowanie go do języka naturalnego, dla którego reguły takie nie są wyraźnie sformułowane, jest nadużyciem, deformującym język taki w sposób istotny [Przełęcki 1971: 123].

⁵ Warto zauważyć, że Przełęcki większą rolę przypisuje tutaj formalizacji – nie zaś aksjomatyzacji. Jak pisze: „Podczas gdy aksjomatyzacja ustala własności logiczne pojęć, formalizacja określa ich status logiczny. Pozwala odpowiedzieć na pytanie, czy dane pojęcie odnosi się, dajmy na to, do pewnej własności czy funkcji, a jeśli do funkcji, to iluargumentowej, i co stanowi jej argumenty i wartości” [Przełęcki 1997: 152].

⁶ Nawiasem mówiąc, osobiście uważam, że do tego określenia, w pewnych przynajmniej wypadkach, można się posłużyć innym, uprzednio już dostatecznie sprecyzowanym językiem, a ostatecznie – ostensją. Zresztą i Przełęcki niekiedy stawia sprawę inaczej: rolę języka naturalnego może spełniać w pewnych wypadkach język „terminów obserwacyjnych” [Przełęcki 2003: 179].

⁷ Nawiasem mówiąc – nie podzielam poglądu Przełęckiego w tej sprawie.

Przełęcki – idąc w tym za Kotarbińską – zajmuje stanowisko „umiarkowane”. Formalizacja deformuje język naturalny – i w tym deskrypcjoniści mają rację. Jednakże – wbrew nim – nie jest to deformacja na tyle istotna, że uniemożliwia „powrót do rzeczywistości”. Według Przełęckiego:

Istnieje możliwość [...] przeniesienia z pewnym przybliżeniem na sytuację rzeczywistą rozwiązania otrzymanego dla sytuacji idealnej. [Tyle, że] ta procedura konkretyzacji wymyka się już metodom czysto formalnym. Toteż [...] na tej drodze badawczej nie likwidujemy bynajmniej konieczności dociekań nieformalnych; koncentrujemy je tylko na określonym etapie badań, uwalniając od nich inne. Metodologia formalna nie może zastąpić metodologii nieformalnej – może być tylko jej uzupełnieniem [Przełęcki 1971: 124].

Nawiasem mówiąc – jest to stanowisko bliskie stanowisku deklarowanemu w SL-W przez Łukasiewicza; natomiast założyciel Szkoły skłaniał się raczej ku deskryptywizmowi.⁸

Analityczność i definicje

Z dwóch rodzajów zdań analitycznych: tych, które są prawami logiki (czyli podstawieniami tautologii logicznych), i tych, które takimi prawami nie są (jak np. zdanie „Żaden kawaler nie jest żonaty”) – teoretycznie ciekawsze są te drugie. Ajdukiewicz traktował je jako konsekwencje definicji (projektujących) lub ogólniej: jako konsekwencje postulatów znaczeniowych danego języka.⁹

Przełęcki uważał propozycję Ajdukiewicza za „najdojrzałą próbę” ujęcia tego zagadnienia [Przełęcki 1963: 256]. Był przy tym zdania, że:

Niewątpliwie chwytła ona jedno ze znaczeń, jakie wiążemy z pojęciem zdania analitycznego. Jednocześnie [...] koncepcja ta pociąga konsekwencje niezgodne z innymi intuicjami dotyczącymi zdań analitycznych. Konsekwencje te wydają się świadczyć o tym, że jest to koncepcja zbyt szeroka, zaliczająca do

⁸ Zob. tekst mojego referatu „Wkład Kazimierza Twardowskiego w rozwój logiki w Polsce”, wygłoszonego podczas sympozjum *Szkoła Lwowsko-Warszawska – historia i kontynuacja tradycji* (Wrocław, 19–20.04.2018).

⁹ Por.: [Przełęcki 1988: 58 i nn.].

zdań analitycznych pewne twierdzenia, których byśmy tam skądinąd zaliczyć nie chcieli [Przełęcki 1963: 257].

Rozważmy dla przykładu projektującą definicję częściową terminu 'Q' o postaci (z pominięciem generalizatora wiążącego zmienną indywiduową 'x'):

$$(1) (Px \rightarrow Qx) \wedge (Rx \rightarrow \sim Qx).$$

Konsekwencją definicji (1) jest m.in. teza:

$$(2) Px \rightarrow \sim Rx.$$

Tezę (2) – jako konsekwencję definicji (1) – należałoby uznać za zdanie analityczne; tymczasem ma ona „charakter syntetyczny” [Przełęcki 1963: 259] – i jako taka może okazać się tezą fałszywą. Przełęcki proponuje, aby usunąć ten paradoks przez wyodrębnienie w definicjach częściowych dwóch składników: analitycznego i syntetycznego. Dla definicji typu (1) składnikiem syntetycznym byłaby teza (2), a składnikiem analitycznym – teza:

$$(3) [(Px \wedge \sim Rx) \rightarrow Qx] \wedge [(Rx \wedge \sim Px) \rightarrow \sim Qx].$$

Przy takim ujęciu wszystkie konsekwencje składnika (2) byłyby zdaniami syntetycznymi, a wszystkie konsekwencje składnika (3) – zdaniami analitycznymi.

Radykalny konwencjonalizm

Za pewną wersją radykalnego konwencjonalizmu w obrębie SL-W w swoim czasie opowiedział się Ajdukiewicz. Zgodnie z tą wersją – wszelkie twierdzenia naukowe mają „charakter konwencjonalny”, umowny: o ich przyjęciu lub odrzuceniu ma rozstrzygać „nie doświadczenie, lecz co najwyżej взгляд na – tak czy inaczej rozumianą – wygodę” [Przełęcki 1957: 51].

Przełęcki – może warto to odnotować: w połowie lat pięćdziesiątych – uznawszy, że „paradoksalność radykalnych doktryn konwencjonalistycznych jest oczywista” [Przełęcki 1957: 52], przedstawił racje przemawiające na rzecz doktryn konwencjonalistycznych zliberalizowanych, „ostrożniejszych”, które za konwencjonalne uznają „tylko pewne wybrane twierdzenia” naukowe, np. prawa fizyki,

powołując się na „wyniki analizy twierdzeń i metod nauk szczegółowych” [*ibidem*].

Interesujące Przełęckiego doktryny konwencjonalistyczne obejmują m.in. dwie tezy:

- (1) Twierdzenia, mające pozór praw przyrodniczych, są w istocie „definicjami podstawowych pojęć przyrodniczych lub konsekwencjami takich definicji” [Przełęcki 1957: 53].
- (2) „Definicje podstawowych pojęć” przyrodniczych mają „charakter arbitralny” [*ibidem*].

Zakłada się przy tym, że tezy (1) i (2) są skwantyfikowane za pomocą generalizatorów, tj. mówi się w nich o **WSZYSTKICH** twierdzeniach (kauzalnych i koegzystencjalnych) i **WSZYSTKICH** definicjach. Osłabienie konwencjonalizmu przez Przełęckiego polegało na zamianie kwantyfikatora „wszystkie” na kwantyfikator „tylko niektóre” oraz na wskazaniu, że zarówno twierdzenia, o których mowa w (1), a które nazywa się czasem „zasadami”, jak i definicje, o których mowa w (2), mają empiryczną (*scil.* doświadczalną) genezę. Konkluzja Przełęckiego brzmiała:

Zarówno definicje [...], jak i pewne [...] zasady fizyczne – to środki służące do budowy aparatu pojęciowego nauk przyrodniczych. Jako twierdzenia analityczne nie podlegają one kontroli doświadczenia. Doświadczenie nie decyduje o ich prawdziwości czy fałszywości. [...] Doświadczenie decyduje jednak o tym, czy nadają się one do realizacji zadań, jakie stoją przed naukami przyrodniczymi. Nie chodzi tu o ich mniejszą czy większą dogodność. Przyjmujemy taką a nie inną definicję czy postulat znaczeniowy nie dlatego, że przyjęcie innej spowodowałoby wykonanie owego zadania w sposób mniej dogodny, lecz dlatego, że uniemożliwiałoby ono w ogóle jego realizację. W tej sytuacji nie można twierdzeń tych nazywać „arbitralnymi umowami” [Przełęcki 1957: 67–68].

Semantyka i metafizyka

Przełęcki był – według mego rozeznania – jednym z nielicznych logików i filozofów naprawdę rozumiejących, na czym polega koncepcja prawdy, która pojawiła się w okresie międzywojennym w Warszawskiej Szkole Logicznej i której znaną

na świecie postać nadał Tarski. Nie będę ukrywał, że sam zrozumiałem, o co w niej chodzi, pod wpływem długich rozmów podczas moich wizyt w Otwocku, gdzie Przełęcki mieszkał w ostatnich latach swego życia.

Oto dwuzdaniowa kwintesencja tej koncepcji prawdy:

Semantyczna definicja zdania prawdziwego sformułowana w sposób ścisły przybiera [...] postać [...] definicji indukcyjnej. Jej warunek wyjściowy określa prawdziwość zdań prostych («atomowych»), a warunek indukcyjny prawdziwość zdań złożonych [Przełęcki 1973: 368].

Dość powszechnie uważa się, że koncepcja ta jest – jak to się mówi – „filozoficznie neutralna”. Tymczasem według Przełęckiego:

Sposób interpretacji owego warunku indukcyjnego może być [...] przedmiotem dyskusji ujawniającej różnice stanowisk nieobojętne pod względem filozoficznym. Konsekwencje filozoficzne [...] związane są jednak przede wszystkim ze sposobem interpretacji warunku wyjściowego [*ibidem*].

Pierwotne sformułowanie warunku wstępnego definicji przybiera postać:

(1) Zdanie ‘*p*’ jest prawdziwe, gdy *p*.¹⁰

Przełęcki pierwotnemu sformułowaniu tego warunku nadaje postać teorio-modelową:

(2) Zdanie ‘*p*’ jest prawdziwe, gdy *p*, w interpretacji wyznaczonej przez zamierzony model – lub klasę takich modeli – języka, do którego należy zdanie ‘*p*’.¹¹

Jeśli zdaniem ‘*p*’ byłoby zdanie ‘*a* jest *P*’, a modelem dla jego języka byłaby dziedzina teorii mnogości, to formuła (2) przybrałaby postać:

(3) Zdanie ‘*a* jest *P*’ jest prawdziwe, gdy *a* należy do zbioru będącego denotacją predykatu ‘*P*’.

Otóż jeżeli w zdaniu ‘*p*’ występuje co najmniej jeden termin nieostry (a takie terminy występują często w zdaniach należących do języków empirycznych oraz w zdaniach oceniających), to nie da się wskazać takiego zamierzonego modelu

¹⁰ Często warunek (1) traktuje się jako „kryterium adekwatności semantycznej definicji prawdy” [Przełęcki 1977: 382]. Nie uważam takiego ujęcia za szczęśliwe.

¹¹ Zwracam uwagę na różnicę między *definiensem* – członem występującym po łączniku „gdy” – definicji (1) i definicji (2).

języka, do którego należy zdanie ' p ',¹² że ten model wyznaczałby dokładnie jedną interpretację owego zdania. Tym samym niektóre (ale: TYLKO niektóre!) zdania empiryczne i oceniające nie byłyby – na gruncie warunku wstępnego ze sformułowania (2) – ani prawdziwe, ani fałszywe, a więc byłyby pozbawione wartości logicznej. W rezultacie – koncepcja prawdy, zdefiniowana przy pomocy warunku (2), pociągałaby za sobą ograniczenie ważności metalogicznej zasady wyłączonego środka, co skądinąd jest po myśli Przełęckiego.

I to jest właśnie jedna z metafizycznych konsekwencji tej koncepcji prawdy.

Indeterminizm ontologiczny

Niewielu przedstawicieli SL-W było indeterministami, ale był wśród nich nie byle kto, bo sam Łukasiewicz. Przełęcki odróżnia w doktrynie ontologicznej Łukasiewicza część negatywną i część pozytywną.

Część negatywna – to krytyka pewnej argumentacji przemawiającej za determinizmem. Według Łukasiewicza – determinizm głosi, że:

- (1) Jeżeli jakieś zdarzenie zachodzi w określonej chwili t , to w każdej chwili wcześniejszej niż chwila t zachodzi jakaś przyczyna owego zdarzenia: bezpośrednia lub pośrednia.

Determiniści wyprowadzają pogląd (1) z tego, że:

- (2) Każde zdarzenie ma nieskończony ciąg przyczyn.

Otóż to wyprowadzenie jest – jak pokazuje Łukasiewicz – bezpodstawne, gdyż nieskończony ciąg przyczyn może być ograniczony w czasie. I tę negatywną część doktryny Łukasiewicza Przełęcki aprobeuje.

Inaczej jest z częścią pozytywną tej doktryny – tj. argumentacją na rzecz indeterminizmu. Łukasiewicz przez „indeterminizm” rozumie pogląd, że:

- (3) Są zdarzenie przyszłe, powiedzmy to, że p , które nie są przesądzone w określonej chwili t – a więc w chwili t nie zachodzi ani przyczyna tego, że p , ani przyczyna tego, że nie- p .

¹² Co najmniej wtedy – gdy jest to (meta)język teorio-mnogościowy. Por.: [Przełęcki 1987: 393].

Tak rozumiany indeterminizm jest możliwy, a więc da się pogodzić z poglądem (2). Sam Łukasiewicz podkreśla, że nie przesądza to prawdziwości tezy indeterministycznej.

Komentarz Przełęckiego jest taki:

Argumentacja za indeterminizmem [...] byłaby [...] o wiele wiarygodniejsza, gdyby miała służyć jako argumentacja na rzecz indeterminizmu wziętego jako pewien pogląd epistemologiczny, tj. jako teza dotycząca naszej wiedzy [Przełęcki 1989a: 92–93].

Prawdę mówiąc, nie jest jasne, jaki kształt, zdaniem Przełęckiego, miałyby przyjąć wtedy teza (3). Zaryzykuję następujący:

(4) Są zdarzenie przyszłe, o których w określonej chwili t nie wiadomo, czy zajądą one, czy też nie zajądą w jakiejś chwili późniejszej niż chwila t .

Modalność ontyczna i aletyczna

Na tezie indeterminizmu opiera się Łukasiewiczowska koncepcja możliwości. Przełęcki relacjonuje tę koncepcję tak:

- (1) Stany rzeczy, których zajście nie jest jednoznacznie wyznaczone przez ogół stanów rzeczy wcześniejszych – to możliwe stany rzeczy.
- (2) Spośród przyszłych stanów rzeczy – niektóre są możliwymi stanami rzeczy.
- (3) Zdania opisujące możliwe stany rzeczy – to zdania możliwe.
- (4) Zdania możliwe mają nieokreśloną wartość logiczną, tj. nie są ani prawdziwe, ani fałszywe.

Ocena Przełęckiego tej koncepcji jest następująca:

Daleka jest [ona] od jasności – zwłaszcza w swej warstwie interpretacyjnej. Nie tylko dlatego, że opiera się na wysoce wątpliwym założeniu, ale i dlatego, że posługuje się pojęciami nie dość jasnymi i ścisłymi. Jej precyzacja wymagałaby wprowadzenia wyraźnej relatywizacji do czasu; posługiwania się, w szczególności, zrelatywizowanym do czasu pojęciem prawdziwości: po-

jęciem zdania prawdziwego w chwili t . Muszę się przyznać, że sens takiego zwrotu pozostaje dla mnie dość zagadkowy [Przełęcki 1974: 322].

Pomińmy sprawę zagadkowości zwrotu „prawdziwy w określonej chwili”. Otóż zarzut niejasności i nieścisłości daje się stosunkowo łatwo uchylić przez precyzację tez (1)-(4).

Zgódźmy się (dla uproszczenia), że dany stan rzeczy (ewentualnie ciąg stanów rzeczy) jednoznacznie określa pewien inny – późniejszy – stan rzeczy, gdy ten pierwszy jest przyczyną tego drugiego. Wtedy za precyzację tez (1)-(4) można uznać następujące formuły:

(5) Zdanie Z jest możliwe w chwili $t \leftrightarrow (\sim Z \text{ jest prawdziwe w chwili } t \wedge \sim Z \text{ jest fałszywe w chwili } t)$.

(6) $(\text{W chwili } t_k \text{ zdanie } Z \text{ jest możliwe} \wedge \text{zdanie } Z \text{ stwierdza, że } p) \rightarrow \sim \forall t (\text{chwila } t \text{ jest tożsama lub wcześniejsza względem chwili } t_k \wedge \text{w chwili } t \text{ zaszła przyczyna tego, że } p)$.

Reizm ontologiczny i semantyczny

Reizm ontologiczny Kotarbińskiego głosi, że:

(1) Każdy przedmiot jest rzeczą.

Jako uzasadnienie tezy (1) Kotarbiński podaje tezę reizmu semantycznego, głoszącą (w mojej parafrazie) że:

(2) Jeżeli jakieś zdanie dotyczy przedmiotów innych niż rzeczy i jest prawdziwe, to zdanie to jest redukowalne do pewnego zdania dotyczącego rzeczy.

Przy tym, jak zaznacza Przełęcki:

(3) Zdanie Z_1 jest redukowalne do zdania Z_2 , gdy właściwy sens zdania Z_1 jest niedosłowny i identyczny z dosłownym sensem zdania Z_2 .

W związku z tezą reizmu semantycznego Przełęcki odnotowuje:

Jej uniwersalności ma przeczyć konflikt z matematyką, której wypowiedzi okazują się nieprzekładalne na język rzeczy. Otóż zauważyć warto, że z fak-

tu tego można równie dobrze wysnuć wniosek odmienny – niepodważający ogólności programu reistycznego, lecz kwestionujący literalną sensowność wypowiedzi matematycznych. Nie jest bynajmniej rzeczą oczywistą, że są to zdania sensowne semantycznie – prawdziwe lub fałszywe twierdzenia o rzeczywistości. Z ich funkcji poznawczych można, jak sądzę, zdać sprawę nie przypisując im sensowności innej niż syntaktyczna, a więc czysto formalna [Przełęcki 1976: 110].

Natomiast jeśli chodzi o status tezy (2) jako tezy uzasadniającej tezę reizmu ontologicznego, to Przełęcki podkreśla, że wchodzić tu może w grę jedynie uzasadnienie redukcyjne, gdyż to teza (2) wynika z tezy (1) – a nie na odwrót. W ten sposób teza (1) jest tylko hipotezą wyjaśniającą dla tezy (2). Według Przełęckiego – podobnie oceniał status reizmu ontologicznego sam Kotarbiński.

Przełęcki zarazem wzmacnia uzasadnienie Kotarbińskiego, dodając do niego zasadę zwaną „brzytwą Ockhama”:

Skoro, według semantycznej tezy reizmu, nasza wiedza jest wyrażalna bez przyjmowania istnienia przedmiotów innych niż rzeczy, takie założenie jest, w pewnym sensie, niepotrzebne; a więc nie powinniśmy przyjmować istnienia przedmiotów innych niż rzeczy – w zgodzie z postulatami: *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* [Przełęcki 1989a: 94].¹³

Jak zauważa Przełęcki – i jest to bardzo istotne spostrzeżenie – formuła (2) mówi o redukowalności do zdań reistycznych nie wszystkich, lecz prawdziwych zdań niereistycznych. Bez tego uzupełnienia – brzytwą Ockhama nie dałaby się zastosować we wskazany sposób w argumentacji na rzecz reizmu ontologicznego.

Realizm ontologiczny

Tezę realizmu ontologicznego w ujęciu Ajdukiewicza, który się za nią opowiadał, wolno zrekonstruować następująco:

(1) Nie jest tak, że: zachodzi to, że *p*, gdy '*p*' jest tezą języka nauki.

W konsekwencji bywa tak, że zachodzi pewien stan rzeczy, ale nie jest on stwierdzany przez żadną tezę naukową.

¹³ Zob. w tej sprawie także [Przełęcki 1984].

Argumentacja podana przez Ajdukiewicza na rzecz tezy (1) wygląda, według Przełęckiego, tak. Załóżmy, że prawdziwa jest teza idealizmu ontologicznego, a więc negacja tezy (1) – czyli teza:

(2) Zachodzi to, że p , gdy ' p ' jest tezą języka nauki.

Ajdukiewicz podaje epistemologiczną parafrazę (2) w postaci:

(3) Zdanie ' p ' jest prawdziwe, gdy ' p ' jest tezą języka nauki.

Następnie wykazuje fałszywość tezy (3). Jak to streszcza Przełęcki:

Zbiór prawd nie może być utożsamiony ze zbiorem twierdzeń, ponieważ, zgodnie z metalogiczną zasadą wyłączonego środka, zbiór prawd jest zupełny, podczas gdy, zgodnie z twierdzeniem Gödla, zbiór twierdzeń języka nauki [...] jest niezupełny [Przełęcki 1989a: 95].

Skoro zaś fałszywa jest teza (2), to prawdziwa jest jego negacja w postaci tezy (1).

Przełęcki kwestionuje uniwersalność metalogicznej zasady wyłączonego środka; według niego nie stosuje się ona do języków nieostrych – a takim jest język nauki.¹⁴ Akceptuje natomiast uniwersalny walor logicznej zasady wyłączonego środka, co pozwala mu odrzucić tezę (2).

Realizm praktyczny

Sztandarowym postulatem etycznym Kotarbińskiego był realizm praktyczny. Przełęcki gotów jest się za tym postulatem opowiedzieć „tylko pod warunkiem pewnych jego ograniczeń” [Przełęcki 2006c: 33].

Jak wygląda ten postulat w sformułowaniu Kotarbińskiego – i jakie ograniczenie chciałby nałożyć na ten postulat Przełęcki?

(1) Rozumnie działa ten, kto z dwóch dostępnych mu działań wybiera działanie ważniejsze.

(2) Z dwóch działań ważniejsze jest to, które „zapobiega większemu złu lub większe zło uchyła” [Przełęcki 2006c: 33].

(3) Największym złem jest cierpienie ludzkie.

¹⁴ Zob. w tej sprawie [Przełęcki 1982].

Przełęcki pisze o tym realizmie praktycznym tak:

Kotarbińskiego „etyka walki z cierpieniem” pozostaje nadal trafnym wyrazem moich najgłębszych poczuć moralnych. [...] Etyka ta wymaga [jednak] innego ujęcia pojęciowego [Przełęcki 2006c: 34].

Na podstawie – nie mogę tego nie powiedzieć – dość mglistego przedstawienia przez Przełęckiego tego „innego ujęcia” mamy prawo powiedzieć, że wyglądałoby ono chyba tak:

- (4) Ludzie dążą do szczęścia, tj. do tego, co daje im zadowolenie.
- (5) Różne rzeczy – w tym także „niepraktyczne” [Przełęcki 1976: 110] – dają różnym ludziom to zadowolenie: twórczość, miłość, cnota (*scil.* doskonałość moralna).
- (6) Żadna z tych rzeczy – jako taka – nie podlega ocenie moralnej, a w szczególności nie jest doskonalsza (*resp.* właściwsza) moralnie niż pozostałe.
- (7) Ocenie moralnej podlegają natomiast DZIAŁANIA, które prowadzą do osiągnięcia szczęścia.
- (8) Właściwie moralnie działa ten, kto z dwóch dostępnych mu działań wybiera działanie ważniejsze.
- (9) Z dwóch działań ważniejsze jest to, które „zapobiega większemu złu lub większe zło uchyla”.
- (10) Największym złem jest cierpienie ludzkie.

Jeśli formuły (4)–(10) są uprawioną interpretacją ujęcia Przełęckiego, to wprowadza ono do realizmu praktycznego, wyrażonego w formułach (1)–(3), następujące modyfikacje:

- (a) dodaje formuły (4)–(7), z których dwie pierwsze są formułami opisowymi, a dwie pozostałe – są ocenami moralnymi;
- (b) modyfikuje formułę (1), nadając jej postać formuły (7), w której miejsce „działania rozumnego” zajęte zostaje przez „działanie właściwe moralnie”.

W konsekwencji – w kategoriach moralnych ocenia się nie (jak u Kotarbińskiego) cele, które ludzie sobie stawiają, lecz działania, które miałyby do osiągnięcia tych celów prowadzić – nakładając na te działania kaganiec moralności.

Eternalizm etyczny

Rozważmy następującą sekwencję tez:

- (1) Jeżeli dany czyn był czynem wartościowym moralnie, to pozostanie taki na zawsze.
- (2) Życie danego człowieka ma sens aksjologiczny (*scil.* jest aksjologicznie sensowne), jeżeli czyny tego człowieka są wartościowe moralnie.

Zatem:

- (3) Jeżeli życie danego człowieka miało sens aksjologiczny, to pozostanie sensowne aksjologicznie na zawsze.

W braku przyjętego powszechnie określenia – nazwę tezę (3), ewentualnie wraz z jej racjami (1) i (2) – „eternalizmem etycznym”. Eternalizm taki wyznawał w SL-W Czeżowski. Przełęcki cytuje z aprobatą następującą jego wypowiedź:

Życie, które minęło, nie zapada w nicłość, lecz pozostaje zawsze życiem, choć przeszłym, i zachowuje przysługującą mu wartość [Przełęcki 2006b: 44].

Zwolennik postulatów metodologicznych SL-W czułby się w obowiązku precyzacji tak ujętego eternalizmu. W szczególności chodziłoby o komentarze do tezy (2). Chodzi o to, że teza (2) podaje tylko wystarczający warunek sensowności życia – i o to, że czyny wypełniające życie ludzkie, o których mowa w tezie (2), mają różną wartość (negatywną lub pozytywną, obie w różnych stopniach), więc ocena sensowności całego życia musiałaby być poprzedzona niełatwym rachunkiem dóbr. Przełęcki takich komentarzy nie robi. Uzupełnia tylko sekwencję (1)-(3) dwiema tezami o sensowności *resp.* absurdalności śmierci:

- (4) Śmierć człowieka byłaby absurdalna, gdyby niweczyła sens jego życia.

Ale, zgodnie z tezą (3), sens życia ludzkiego – jeśli to życie ma ów sens – jest niezniszczalny. Zatem:

- (5) Śmierć człowieka nie jest absurdalna, gdyż nie niweczy sensu, który ewentualnie miało jego życie.

Dodajmy sformułowanie jeszcze dobitniejsze:

Tego, co było, nic nie jest w stanie unicestwić. Co więcej, przeszłość jest nie tylko równie realna, ale i równie ważna jak teraźniejszość [Przełęcki 1992: 137].

«Filtrowanie» idei

Dokonany przegląd rezonansu, który wywołały u Przełęckiego idee zrodzone w SL-W (a dokładniej: sformułowane przez Twardowskiego i przedstawicieli dwóch następnych pokoleń Szkoły), upoważnia do stwierdzenia, że rezonans ten polegał najczęściej na «filtrowaniu», „rozluźnianiu” [Przełęcki 1991: 113], osłabianiu tych idei.

Zaryzykowałbym ogólniejszą hipotezę historyczną: rezonans w sferze idei filozoficznych (a może nawet szerzej: humanistycznych) polega prawie ZAWSZE na ich osłabieniu. Hipoteza ma dwa założenia.

Pierwsze założenie Przełęcki sformułował następująco:

Powinniśmy [...] oddzielać wyraźnie dwie sprawy: to, co w dorobku danego filozofa jest najbardziej twórcze i oryginalne, i to, co z takich czy innych względów wydaje nam się najbliższe [Przełęcki 1991: 113].

Zgodnie z drugim założeniem, które skądinąd *implicite* przyjmuje także Przełęcki, oryginalne idee filozoficzne – oryginalne, tj. takie, które są w ogóle zdolne wywołać jakikolwiek rezonans – są ideami radykalnymi, „śmiały” [Przełęcki 2007c: 133], „prowokującymi” [Przełęcki 1991: 112], «nieostrożnymi»: są (jak mawiał Ingarden) „przedwczesnymi rozstrzygnięciami”. Idee, które mają swoją historię, nie są ideami «ostrożnymi», które by w ciągu tej historii ulegały radykalizacji, «intensyfikacji». Trudno byłoby w każdym razie takie idee znaleźć.

Jest więc chyba tak, że myśliciele ostrożni nie mają szans na to, by ich twórczość wywołała rezonans.

Wykaz przytaczanych prac Mariana Przełęckiego

1957 Prawa a definicje. Zob.: [Przełęcki 2007: 51–68].

1963 O pojęciu zdania analitycznego. Zob.: [Przełęcki 1993: 255–277].

- 1969 *Logika teorii empirycznych*. Warszawa 1988: PWN.
- 1971 O twórczości naukowej Janiny Kotarbińskiej. Zob.: [Przełęcki 2007a: 116–124].
- 1973 O pewnych filozoficznych konsekwencjach semantycznej definicji prawdy. Zob.: [Przełęcki 1993: 367–378].
- 1974 O świecie rzeczywistym i światach możliwych. Zob.: [Przełęcki 1993: 313–323].
- 1976 W dziewięćdziesiątą rocznicę urodzin Tadeusza Kotarbińskiego. Zob.: [Przełęcki 2007a: 110–111].
- 1977 Pojęcie prawdy w językach nauk empirycznych. Zob.: [Przełęcki 1993: 379–387].
- 1982 Zasada wyłączonego środka a zagadnienie idealizmu. Zob.: [Przełęcki 1993: 335–356].
- 1984 Argumentacja reisty. Zob.: [Przełęcki 1993: 347–364].
- 1987 Prawda. Zob.: [Przełęcki 1993: 389–399].
- 1989a Podejście do metafizyki w Szkole Lwowsko-Warszawskiej. Zob.: [Przełęcki 2007a: 89–97].
- 1989b Problem racjonalności wierzeń religijnych. Zob.: [Przełęcki 2002: 88–97].
- 1991 O przesłaniach filozofii Tadeusza Kotarbińskiego. Zob.: [Przełęcki 2007a: 112–113].
- 1992 Wspomnienie o Klemensie Szaniawskim. Zob.: [Przełęcki 2007a: 136–137].
- 1993 *Studia z metodologii formalnej*. Warszawa: *Filozofia Nauki* (numer specjalny).
- 1994 Filozofia wartości w ujęciu Bogusława Wolniewicza. Zob.: [Przełęcki 2007a: 190–192].
- 1995 Antyirrationalizm w Szkole Lwowsko-Warszawskiej. Zob.: [Przełęcki 2007a: 98–105].
- 1997 Hermeneutyka logiczna w ujęciu Bogusława Wolniewicza. Zob.: [Przełęcki 2007a: 148–154].
- 2002 *O rozumności i dobroci*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe *Semper*.
- 2003 Religijny sens istnienia w ujęciu Andrzeja Grzegorzcyka. Zob.: [Przełęcki 2007a: 175–184].
- 2006a Racjonalność wiary religijnej w ujęciu Jacka Jadackiego. Zob.: [Przełęcki 2007a: 184–189].

- 2006b Uwagi o sensie życia i śmierci. Zob.: [Przełęcki 2007a: 42–48].
2006c W sprawie realizmu praktycznego. Zob.: [Przełęcki 2007a: 33–37].
2007a *Horyzonty metafizyki*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe *Semper*.
2007b Rozmowa [Anny Brożek] z Profesorem Marianem Przełęckim. Zob.: [Przełęcki 2007a: 198–203].
2007c Wspomnienie o Kazimierzu Ajdukiewiczu. Zob.: [Przełęcki 2007a: 132–c].

Streszczenie

W artykule omawiam idee, które dzielił Marian Przełęcki z przedstawicielami Szkoły Lwowsko-Warszawskiej – bądź je modyfikując, bądź lepiej argumentując na ich rzecz. Są to m.in.: antyirracjonalizm (umiarkowany), racjonalizm stymulacyjny (w stosunku do wiary), rekonstrukcjonizm logiczny (powściągliwy), konwencjonalizm (zliberalizowany), indeterminizm ontologiczny (w części negatywnej), uznanie reizmu ontologicznego za hipotezę wyjaśniającą względem reizmu semantycznego, dyrektywa realizmu praktycznego (wobec działań – a nie celów tych działań) i eternalizm etyczny. Jak pokazuje analiza tego rezonansu – modyfikacja miała u Przełęckiego głównie charakter osłabienia odpowiednich idei.

Słowa kluczowe: antyirracjonalizm, eternalizm etyczny, indeterminizm, Marian Przełęcki, realizm praktyczny, reizm, rekonstrukcjonizm, Szkoła Lwowsko-Warszawska.

Summary

Resonance of the ideas of the Lvov-Warsaw School in the views of Marian Przełęcki

In the article, I discuss the ideas that Marian Przełęcki shared with representatives of the Lvov-Warsaw School – either modifying them or giving better argumentation for them. These are, among others: (moderate) anti-irrationalism, stimulative rationalism (in relation to faith), logical (restrained) reconstructionism, (liberalized) conventionalism, ontological indeterminism (in the negative part), recognition of ontological reism as an explanatory hypothesis regarding semantic reism, the directive of practical realism (towards actions – and not towards the goals of these actions) and ethical eternalism. As the analysis of this resonance shows – Przełęcki's modification was mainly weakening relevant ideas.

Key words: anti-irrationalism, ethical eternalism, indeterminism, Lwov-Warsaw School, Marian Przełęcki, practical realism, reconstructionism, reism

O hermeneutyce analitycznej. Na marginesie rozważań Mariana Przełęckiego^{1, 2}

Marcin Będkowski

(Uniwersytet Warszawski, Instytut Filozofii)

Marian Przełęcki zajmował się naukowo wszystkimi działami logiki, tj. zarówno logiką formalną, jak i semiotyką logiczną czy metodologią nauk. Jednakże – co może się wydawać zaskakujące – nie stronił także od interpretacji utworów poetyckich³, podejmował teoretyczne rozważania nad zawartością poznawczą metafory i wartością poznawczą wypowiedzi literackich⁴. Jego zainteresowania logicznie często kierowały się w stronę interpretacji, rekonstrukcji myśli i rozumowań wyrażonych w języku naturalnym⁵ – wpisywały się one w zakres dociekań metodologicznych, stanowiły ich etap. Przywołane prace Przełęckiego wraz z wieloma innymi – niekiedy wprost rozwijającymi od strony teoretycznej metodologię zabiegów interpretacyjnych⁶ – stanowią przyczynek do ogólnej koncepcji interpretacji wypowiedzi. Ponadto prace te obfitują we wskazówki i inspiracje

¹ Artykuł powstał w ramach projektu nr 2015/18/E/HS1/00478, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki.

² Artykuł stanowi rozwiniętą wersję referatu wygłoszonego podczas sesji naukowej „Zasięg i granice metod logicznych” poświęconej pamięci prof. Mariana Przełęckiego, która odbyła się w 23 czerwca 2018 r. w Warszawie.

³ M. Przełęcki, *Nad wierszem Jarosława Iwaszkiewicza*, „Studia Filozoficzne” 1980, nr 3(172), s. 3–8.

⁴ M. Przełęcki, *Wartość poznawcza wypowiedzi literackich i filozoficznych*, w: *Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna*, red. M. Głowiński, J. Sławiński, Ossolineum, Wrocław 1982, s. 9–25.

⁵ M. Przełęcki, *Argumentacja reisty*, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 5(222), s. 5–22.

⁶ M. Przełęcki, *O interpretacji tekstów filozoficznych*, w: *Słowność metafizyczna*, red. M. Omyła, Wydawnictwo WFiS, Warszawa 1997, s. 97–104.

określające, w jakim kierunku można kontynuować budowę analitycznej metodologii zabiegów interpretacyjnych – hermeneutyki analitycznej.

W niniejszym artykule zamierzam przedstawić zręby koncepcji hermeneutyki analitycznej: jej zadania, narzędzia pojęciowe oraz przykłady zastosowania. Koncepcja ta – z grubsza rzecz biorąc – jest pomyślana jako teoria i metodologia interpretacji tekstów wyrosła na gruncie filozofii analitycznej. W kolejnych częściach podejmę następujące zagadnienia. W pierwszej przywołam kilka definicji hermeneutyki oraz przywołam jej najważniejsze postulaty, by wskazać na tym tle, czym jest lub miałyby być hermeneutyka analityczna. W drugiej przedstawię przykłady interpretacji zaczerpnięte z twórczości Przełęckiego, konkretnie zaś z jego *Lektur platońskich*⁷, poświęcone rekonstrukcji argumentacji zawartych w dialogach Platońskich. Na tym przykładzie scharakteryzuję wybrane narzędzia interpretacyjne, ale także przedstawię pewne uwagi krytyczne dotyczące samych interpretacji. W części trzeciej przedstawię hermeneutykę analityczną w zestawieniu z hermeneutyką logiczną oraz filologiczną w rozumieniu Bogusława Wolniewicza. W podsumowaniu omówię wybrane aspekty hermeneutyki analitycznej jako programu filozoficznego i dydaktycznego.

Czym jest hermeneutyka?

Zgodnie z definicją Andrzeja Bronka hermeneutyka to „kierunek filozoficzny w postaci ontologiczno-epistemologiczno-antropologiczno-historycznej ogólnej teorii każdego rozumienia”. Potocznie zaś jest sztuką rozumienia lub nauką o rozumieniu⁸. Bronk przywołuje także sześć odmiennych sposobów rozumienia „hermeneutyki”, które ukształtowały się na przestrzeni wieków. Po pierwsze, „hermeneutyką” określa się teorię w egzegezie biblijnej (ma ona wiele różnych kierunków: gramatyczny, historyczny, pietetystyczny itp.). Po drugie, hermeneutyka to ogólna metodologia filologii (tzw. hermeneutyka filologiczna). Po trzecie, jest to nauka o wszelkim rozumieniu językowym (takie ujęcie prezentował np. Schleiermacher). Po czwarte, „hermeneutyką” nazywa się metodologiczną

⁷ M. Przełęcki, *Lektury platońskie*, WFiS UW, Warszawa 2000.

⁸ A. Bronk, *Hermeneutyka filozoficzna*, w: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, TN KUL, Lublin 1995, s. 75–92.

podstawę nauk humanistycznych (zgodnie z poglądami Diltheya i jego koncepcją hermeneutyki humanistycznej). Po piąte, jest to fenomenologia istnienia i rozumienia egzystencjalnego (takie ujęcie można znaleźć np. u Heideggera i Gadamera). I wreszcie po szóste, jest to system interpretacji mitów i symboli (hermeneutyka kulturowa Ricoeura)⁹.

Ze względu na przytoczone definicje można postawić zrozumiałe pytanie: czy określenie „hermeneutyka analityczna” nie jest obciążone błędem *contradictio in adiecto*? Wszak hermeneutyka i filozofia analityczna to dwie tradycje filozoficzne traktowane na ogół jako przeciwstawne. Hermeneutyka wraz z fenomenologią składa się na tzw. filozofię kontynentalną, czy inaczej: „nieanalityczną”. Jeśliby hermeneutykę zdefiniować w sposób analogiczny do sposobu przyjętego przez Hansa-Johanna Glocka dla filozofii analitycznej¹⁰ – mianowicie: przez wskazanie protoplastów tej tradycji, sieci wpływów myślowych, kluczowych tematów oraz ośrodków i czasopism naukowych – to okazałoby się, że nawet pobieżne przejrzanie przedstawicieli obu tradycji, ich przedstawicieli, problemów i metod będzie wystarczające, by orzec ich rozłączność.

Jednakże zarzut *contradictio in adiecto* można oddalić, jeśli wprowadzimy rozróżnienie na hermeneutykę filozoficzną oraz techniczną. Tę pierwszą uprawiają filozofowie reprezentujący fenomenologię i egzystencjalizm oraz upatrujący wyraźną różnicę metodologiczną między dyscyplinami humanistycznymi i naukami ścisłymi. Ta druga ma nieco mniejsze ambicje. Nie zamierza się wypowiadać w sprawie egzystencjalnej funkcji rozumienia ani jego znaczenia jako podstawy nauk o duchu. Zasadniczym celem jej dążeń jest opis i wypracowanie kanonu zasad i metod interpretacji tekstów. Dążenie to może być powiązane z celami hermeneutyki filozoficznej (w powyższym rozumieniu), ale nie musi.

Zasadniczy postulat hermeneutyki

W eseju *Zadanie hermeneutyki* Ricoeur pisze, że „hermeneutyka zrodziła się z wysiłku, aby podnieść egzegezę i filologię do rangi *Kunstlehre*, tj. «umiejętno-

⁹ A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język*, RW KUL, Lublin 1988, s. 27. Por. także: R.E. Palmer, *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Northwestern University Press, Evanston 1969, s. 33–45

¹⁰ H.-J. Glock, *What is Analytic Philosophy?*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

ści», która nie sprowadzałaby się do prostej sumy nie powiązanych operacji”¹¹. Następnie wskazuje dwa źródła programu hermeneutycznego Schleiermachera: romantyzm i Kantowską filozofię krytyczną.

Źródła te znajdują swoje odbicie w dwóch postulatach hermeneutycznych:

Postulat zwalczania nieporozumień zgodnie ze sloganem „hermeneutyka jest wszędzie tam, gdzie panuje nieporozumienie”, ma charakter krytyczny; postulat, by „rozumieć autora tak dobrze lub nawet lepiej, niż on sam siebie rozumiał” jest romantyczny¹².

To właśnie postulatowi romantycznemu: „zrozumieć autora tak dobrze lub nawet lepiej, niż on sam siebie rozumiał”, chciałbym przyjrzeć się nieco bliżej.

Dla klasyków hermeneutyki – Diltheya i Schleiermachera – był to postulat zasadniczy. Jak pisał Dilthey: „Ostatecznym celem postępowania hermeneutycznego jest lepiej zrozumieć autora, niż on sam siebie rozumiał”¹³. Schleiermacher zaś uznawał, że postulat „autora należy lepiej zrozumieć, niż on sam siebie rozumiał”, wyraża najwyższy stopień precyzji interpretacji¹⁴.

Według Ricoeura postulat „zrozumieć autora lepiej, niż sam siebie rozumiał” znany był już przed Kantem¹⁵, który przywoływał go np. w *Krytyce czystego rozumu* (przy okazji dyskusji nad pojęciem idei w myśli Platona):

Zauważę tylko, że nie jest to nic niezwykłego, zarówno w pospolitej rozmowie, jak w pismach, za pomocą porównania myśli, jakie autor wypowiada o swym przedmiocie, rozumieć go lepiej nawet, niż on sam siebie rozumiał, niedostatecznie określając swoje pojęcia, a przez to niekiedy mówiąc, ba, myśląc, wbrew własnemu zamierzeniu¹⁶.

Wzmianki o tej regule znajdujemy także m.in. u Fichtego¹⁷. Warto zauważyć, że dla Schleiermachera i Diltheya postulat ten jest konsekwencją romantyczne-

¹¹ P. Ricoeur, *Zadanie hermeneutyki*, przeł. P. Graff, w: tegoż, *Język, tekst, interpretacja*, PIW, Warszawa 1989, s. 195.

¹² Tamże, s. 196.

¹³ W. Dilthey, *Pisma estetyczne*, PWN, Warszawa 1982, s. 310.

¹⁴ F. Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism: And Other Writings*, ed. A. Bowie, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 23, 33. Zob. także: O.F. Bollnow, *What Does it Mean to Understand a Writer Better Than He Understood Himself*, „Philosophy Today” 1973, No. 23(1), s. 17.

¹⁵ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, PAX, Warszawa 1975, s. 247.

¹⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 148 (B 370).

¹⁷ O. F. Bollnow, *What Does it Mean to Understand a Writer Better Than He Understood Himself*,

go przeświadczenia (tzw. estetyki geniusza), że duch jest nieświadomym twórcą i działa przez jednostki genialne.

Metoda interpretacji twórczej

Znającym historię polskiej filozofii analitycznej omówiony postulat i przedstawione cytaty niewątpliwie muszą nasuwać pewne skojarzenie. Otóż Tadeusz Kotarbiński w eseju *Dobra robota w filozofii* przedstawił dwie metody pracy filozoficznej: metodę globalnie naśladowczą oraz metodę interpretacji twórczej. Tę pierwszą charakteryzował następująco:

Zwolennik metody globalnie naśladowczej, jak historyk myśli badawczej, stawia sobie zadanie wczucia się naśladowczego w świat myślowego i słownego stylu autora, którego dzieła studiuje, starając się myśleć i mówić tak jak on. [...] Tego rodzaju znawstwo sprawozdawcze nie posuwa naprzód samych problemów filozoficznych; nie przyczynia się wprost do ich wyjaśnienia i rozwiązania¹⁸.

Natomiast w wypadku drugiej – tj. metody interpretacji twórczej – stwierdzał:

Inaczej przystępują do pracy zwolennicy metody interpretacji twórczej. I oni też pragną w pewien sposób naśladować wysiłek myślowy badanego filozofa, próbując ustosunkowywać się do zagadnień z taką wnikliwością, z jaką on do nich podchodził. Chcą więc pójść dalej po jego drodze. Adherent interpretacji twórczej stara się, jeżeli tak wolno powiedzieć, zrozumieć problem lepiej, niż to zdołał osiągnąć myśliciel badany, przystępując do namysłu, gdyż to właśnie jest naśladowaniem jego postawy pod względem istotnym. Takim krocząc szlakiem, adherent interpretacji twórczej posuwa dalej sprawę wyjaśnienia i rozwiązania problemu poza punkt, do którego się posunął sam ów badany myśliciel i pisarz filozoficzny. W ten sposób nie tylko powiadamia o treści pism przekazanych, ale posuwa naprzód, niejako w zastępstwie badanego autora, samą problematykę filozoficzną. Stawia sobie ambitne zadanie, by zrozumieć danego myśliciela jaśniej i głębiej, niż on sam siebie rozumiał¹⁹.

dz. cyt., s. 16–28.

¹⁸ T. Kotarbiński, *Dobra robota w filozofii*, „Studia Filozoficzne” 1973, nr 8, s. 4.

¹⁹ Tamże, s. 5.

Kotarbiński wskazuje także źródła tej metody, które sięgają założyciela Szkoły-Lwowsko-Warszawskiej:

Nie potrzebuję dodawać, że Twardowski szerzył taką właśnie metodę podchodzenia do historii filozofii²⁰.

Oczywiście, *quam duos faciunt idem non est idem*. Nie ma wątpliwości, że głębsze porównanie postulatów, by zrozumieć autora lepiej, niż zdołał to zrobić on sam, wykazałoby liczne różnice między podejściem Schleiermachera i Kotarbińskiego. Przede wszystkim postulaty te wyrastają z innej gleby, innych założeń, ale także i sposób realizacji czy zamierzony cel byłyby inne. Znamienne są także pewne przesunięcia, które obserwujemy w tym, jak Kotarbiński wyrażał postulat hermeneutyczny. Mianowicie, zrozumieć autora „lepiej” to zrozumieć go „jaśniej i głębiej”. Przede wszystkim chodzi jednak o dążenie do lepszego zrozumienia problemu i uczynienie kroku dalej w jego przedstawieniu i rozwiązaniu.

Prawdopodobnie najważniejsza rozbieżność między hermeneutyką filozoficzną (nieanalityczną) a analityczną dotyczyłaby tego, jak osiągnąć owo lepsze rozumienie: jakie środki są przewidziane jako narzędzia osiągania celu określonego w postulatcie hermeneutycznym. Jeśli chodzi o hermeneutykę nieanalityczną, to jej rozwój historyczny polegał na poszerzeniu zakresu tego, co podlega rozumieniu: od tekstu do bytu czy bycia. Było to przejście od hermeneutyki technicznej *sensu stricto* do filozoficznej, podejmującej w sposób dyskursywny problemy prawdy, interpretacji, wyjaśniania i rozumienia. W jaki sposób na gruncie hermeneutyki nieanalitycznej można osiągnąć zrozumienie (w szczególności: zrozumienie autora lepsze niż to, jak rozumiał on sam siebie)? Czynności, które to umożliwiają, opierają się na koncepcji koła hermeneutycznego, wczucia się, fuzji horyzontów oraz kategoriach przedrozumienia i przedsądów – by wymienić kilka narzędzi.

Narzędzia oferowane przez filozofię analityczną są inne. O ile zalecenia hermeneutyki nieanalitycznej dotyczą raczej samego procesu dochodzenia do interpretacji oraz kładą nacisk na podmiot, jego stan i zdolności rozumienia, o tyle hermeneutyka analityczna dotyczy wytworów oraz sfery intersubiektywnej. Przyjrzyjmy się rozważaniom Przełęckiego, by zobaczyć, jak podchodzi do wskazanej sprawy na gruncie filozofii analitycznej i jaki arsenał środków wykorzystuje.

²⁰ Tamże.

Lektury platońskie

We wstępie do *Lektur platońskich* Przełęcki wyjaśnia, jaki cel przyświeca mu w podejmowanych rozważaniach:

Taką właśnie analizę [nie tylko historyczną, lecz także merytoryczną – M.B.] stawiam sobie za cel w zebranych w tym tomie esejach. Staram się odpowiedzieć na pytanie, jaki jest właściwy sens tego, co głosi Platon w danym tekście, i czy ma rację w tym, co głosi²¹.

Jak zauważa Przełęcki, filozofowie analityczni mają na ogół krytyczny stosunek do myśli Platona: obcy jest im jego język – raczej potoczny niż naukowy, a przy tym obrazowy i metaforyczny. Bliższy im jest raczej Arystoteles. Jednakże Przełęcki to, co inni uważają za wadę, jest skłonny potraktować jako swoistą wartość, zauważa bowiem:

To [że teksty Platona są precyzyjniejsze i ściślejsze, niż się na pierwszy rzut wydaje – M.B.] sprawia, że teksty te warto poddawać skrupulatnej, interpretacyjnej i krytycznej, analizie; warto stosować do nich narzędzia i metody – obcej skądinąd Platońskiej myśli – filozofii analitycznej²².

Przełęcki nie określa, o jakie konkretnie narzędzia i metody chodzi. Być może byłby skłonny uznać, że nie warto powtarzać rzeczy dobrze znanych, ale kwestię tę z kilku powodów należy uznać za otwartą. Po pierwsze, jako problematyczne można wskazać np. to, że metody filozofii analitycznej służą raczej do uprawiania samej filozofii, nie zaś do interpretacji i krytycznej analizy tekstów filozoficznych. Po drugie, na gruncie filozofii analitycznej lepiej niż same metody określone są pewne wymagania stawiane robocie filozoficznej – chociażby postulat uzasadnienia oraz jasności w wypadku Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Po trzecie, filozofia analityczna słynie ze swego „argumentacyjnego” charakteru – czy jednak na jej gruncie można mówić o dobrze określonych metodach lub narzędziach prowadzenia sporów argumentacyjnych?

Mimo tych wątpliwości można przypuszczać, że Przełęcki ma na myśli „narzędzia i metody” sformułowane na gruncie szeroko rozumianej logiki: jej narzędzia pojęciowe, kryteria poprawności, sposoby analizowania pytań i twierdzeń,

²¹ M. Przełęcki, *Wstęp*, w: tegoż, *Lektury platońskie*, dz. cyt., s. 5.

²² Tamże, s. 6.

być może także pewne twierdzenia. Przy tym szerokim rozumieniu logiki interpretacja tekstu w duchu Przełęckiego polega na rekonstrukcji i krytyce: pojęć (definicji, analiz, eksplikacji), podziałów i porządków oraz rozumowań (w szczególności tez, ich statusu metodologicznego, sposobów ich uzasadnienia, materialnej adekwatności). Ponadto może dotyczyć oceny zastosowanych przez autora metod, sposobu formułowania tez i wyrażania myśli.

Warto jeszcze podkreślić, że Przełęckiemu w jego lekturach platońskich nie chodzi jedynie o to, by odświeżyć język antycznego filozofa, uwspółcześnić kategorie, którymi się posługiwał, lecz – o przyłożenie do tekstu narzędzi analizy filozoficznej, by orzec, czy Platon ma rację. Przy tym dosyć oczywistym zastrzeżeniu, że metodologia takich zabiegów jest jednak wciąż *in statu nascendi*, a sam Przełęcki miał swój niebagatelny wkład jej w rozwój.

Przyjrzyjmy się Przełęckiego rekonstrukcji rozumowania etycznego sformułowanego przez Sokratesa, a przedstawionego w Platońskim *Gorgiaszu*. Teza, której broni Platon, brzmi: „Doznawanie krzywd jest lepsze niż ich wyrządzanie”. Przełęcki pisze:

Argumentacja Sokratesa w dyskusji z Polosem jest formalnie prosta i przejrzysta; dotyczy to w szczególności argumentu stanowiącego jej centralne ogniwo. Jest to możliwe dlatego, że Sokratesowi udaje się uzyskać od Polosa zgodę na taki zestaw przesłanek, z którego etyczna teza Sokratesa bezpośrednio wynika. Główną z tych przesłanek stanowi następujące stwierdzenie o charakterze oceniającym: **wyrządzanie krzywd jest brzydsze niż ich doznawanie** (474 C). Aby z tej przesłanki wyprowadzić konkluzję głoszącą, że **wyrządzanie krzywd jest gorsze niż ich doznawanie**, Sokrates podaje swoistą eksplikację pojęcia piękna i brzydoty, zaakceptowaną bez sprzeciwu przez Polosa. W myśl tej eksplikacji, **piękne jest to, co przyjemne lub dobre, a brzydkie – to, co bolesne lub złe** (474 D – 475 A). A zatem „**kiedy z dwóch rzeczy brzydkich jedna jest brzydsza, to albo bólem, albo złem przewyższa drugą**” (475 B). Jeżeli dołączymy do tego niekwestionowalne twierdzenie faktycznie głoszące, iż to „**nie bólem góruje wyrządzanie krzywd nad ich doznawaniem**” (475 C), otrzymujemy jako natychmiastową konkluzję ową głoszoną przez Sokratesa tezę: „**złem góruje wyrządzanie krzywd nad doznawaniem i dlatego jest gorsze**” (475 C)²³.

²³ M. Przełęcki, *Argumentacja etyczna w „Gorgiaszu” Platona*, w: tegoż, *Lektury platońskie*, dz. cyt., s. 65 (podkr. – M.B.).

Środki pojęciowe

W tym krótkim fragmencie ujawniają się zasadnicze narzędzia pojęciowe należące do środków analizy filozoficznej, czyli pojęcia służące do mówienia o czynnościach wiedzytwórczych i ich wytworach, będących przedmiotem analizy. Owe narzędzia są wprowadzane przez następujące sformułowania: „argument”, „argumentacja”, „(argumentacja) formalnie prosta i przejrzysta”, „(argument) stanowiący centralne ogniwo argumentacji”, „zgoda na zestaw przesłanek”, „główna przesłanka”, „wynikać bezpośrednio”, „stwierdzenie o charakterze oceniającym”, „konkluzja głosząca, że...”, „podać eksplikację pojęcia”, „swoista eksplikacja”, „w myśl eksplikacji: ...”, „niekwestionowalne twierdzenie faktycznie głoszące, iż...”, „teza”, „(otrzymać tezę jako natychmiastową) konkluzję”, „wyprowadzić konkluzję”.

Niektórym z tych pojęć można przypisać dobrze określone znaczenie („wynikać bezpośrednio”), niektórym – kilka znaczeń („teza”), natomiast sposób rozumienia niektórych jest chwiejny („argument”, „eksplikacja”). W wypadku tych ostatnich problemem jest chociażby relacja między zakresami nazw „argument”, „argumentacja” i „wyjaśnianie” czy „eksplikacja” i „definicja projektująca”.

Przełęcki używa także sformułowań, którym nie są przypisane wyrażnie określone znaczenia i które można eksplikować na wiele sposobów, jak np. „argumentacja formalnie prosta i przejrzysta” – nie wiadomo, jakie kryteria prostoty i przejrzystości byłby skłonny przyjąć, bądź też to, w jaki sposób rozumie sam aspekt formalny (i czemu go przeciwstawia). Innym sformułowaniem tego rodzaju zdaje się „niekwestionowalne twierdzenie faktycznie głoszące, że...” – owa niekwestionowalność jest związana z definicyjnym charakterem twierdzenia, natomiast zastrzeżenie „faktycznie” zdaje się sugerować, że treść twierdzenia czy status wypowiedzi jako twierdzenia właśnie Przełęcki wyprowadził w ramach swojej interpretacji dialogu.

Warte podkreślenia jest także uwzględnienie w rekonstrukcji czynników pragmatycznych (jak np. uzyskanie zgody na przesłanki) czy uwzględnienie stwierdzeń o charakterze oceniającym – zjawiska te należą bowiem jedynie do logiki w szerokim znaczeniu, a ich ujęcia trudno uznać za dobrze ugruntowane, raczej nie dojrzały one jeszcze do ustabilizowanych ujęć podręcznikowych.

Jak sądzę, ten pobieżny przegląd świadczy o tym, że aparat narzędzi Przełęckiego jest bogaty i niebanalny, a także – otwarty. Jak widać, autor sięga na ogół

po środki dobrze ugruntowane w szeroko rozumianej logice, obejmującej semiotykę logiczną i metodologię, nie stroni jednak od narzędzi słabiej określonych i będących niejako ciałem obcym w tkance logiki. Dobór narzędzi jest podporządkowany celowi, którym jest interpretacja tekstu filozoficznego.

Rekonstrukcja rozumowania

Mimo niewątpliwego kunsztu interpretatorskiego przejawiającego się w przytoczonych fragmentach *Lektur platońskich* nie sposób nie zauważyć, że ekspozycja rozumowania z *Gorgiasza* może wydawać się nieczytelna. Pod pewnymi względami nie odbiega ona także od sposobu ujęcia interpretacji na gruncie hermeneutyki nieanalitycznej: mamy rozbudowany aparat metajęzykowy, służący do komentowania wypowiedzi, lecz logiczna struktura rozumowania Sokratesa nie jest szczególnie wyraźna. Nie chodzi jedynie o to, że sposób reprezentacji rozumowania powinien być czytelniejszy, np. ze względów dydaktycznych. Sądzę, że sposób reprezentacji rozumowania powinien być w pewien sposób zestandaryzowany, by pozwolić na rygorystyczną ocenę podejmowanych czynności wiedzytwórczych i ich wyników. Zwykle taką funkcję pełni rachunek logiczny wraz ze swoimi zasadami notacyjnymi, pozwalający na formalizację odpowiednich wyrażań i aksjomatyzację teorii, możliwe są jednak także inne sposoby reprezentacji²⁴.

W dalszej części chciałbym odwołać się do jednego z takich sposobów reprezentacji, wcześniej jednak przyjrzyjmy się jeszcze raz rekonstrukcji Przełęckiego. Otóż w ostatnim zdaniu przytoczonego powyżej fragmentu Przełęcki podaje konkluzję Sokratesa: „złem góruje wyrządzanie krzywd nad doznawaniem i dlatego jest gorsze”. Ponieważ zdanie to zawiera słowo-wskaźnik „dlatego”, wyraża ono rozumowanie, którego częścią jest teza, nie zaś samą tezę. Właściwą konkluzję („Złem góruje wyrządzanie krzywd nad doznawaniem”) Przełęcki podał na początku zacytowanego fragmentu, w zdaniu ostatnim pojawia się ona jako wniosek z przesłanki pośredniej.

²⁴ Zob. np. K. Szymanek, *O logicznej analizie tekstu*, w: *Instrukcja obsługi tekstów. Metody retoryki*, red. nauk. J. Wasilewski, A. Nita, GWP, Sopot 2012; A. Indrzejczak, M. Nowak, *Metody logiki. Dedukcja*, WUŁ, Łódź 2016; E. Nieznański, K. Świętorzecka, R. Tomanek, *U podstaw analizy filozoficznego dyskursu z wykorzystaniem interpretacji Władysława Tatarkiewicza*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Wyszyńskiego Warszawa 2010.

To drobna usterka, jednakże z punktu widzenia logiki wymagająca korekty. Moim zdaniem ów drobiazg świadczy także o pewnych niedostatkach werbalnego zdawania sprawy ze struktury rozumowania: językowe przedstawienie struktury danego rozumowania nie jest zbyt efektywne: ani jako sposób reprezentacji, ani jako sposób komunikacji rezultatów interpretacji. Przełęcki trafnie charakteryzuje wywód Sokratesa jako argumentację formalnie prostą i przejrzystą, ale jego omówienie nie ułatwia czytelnikowi uświadomienia sobie, że tak jest. Zauważyliśmy już, że ostatnie zdanie było mylące: konkluzja pojawia się w przytoczonym fragmencie w dwóch sformułowaniach. Ponadto Przełęcki mówi o wyprowadzeniu „natychmiastowym” głównego wniosku z przesłanek – tymczasem wbrew słowom autora wniosek nie jest wyprowadzany bezpośrednio, lecz wymaga dodatkowego kroku (zob. poniżej, przesłanki 2A-a, 2A-b, 2A-c).

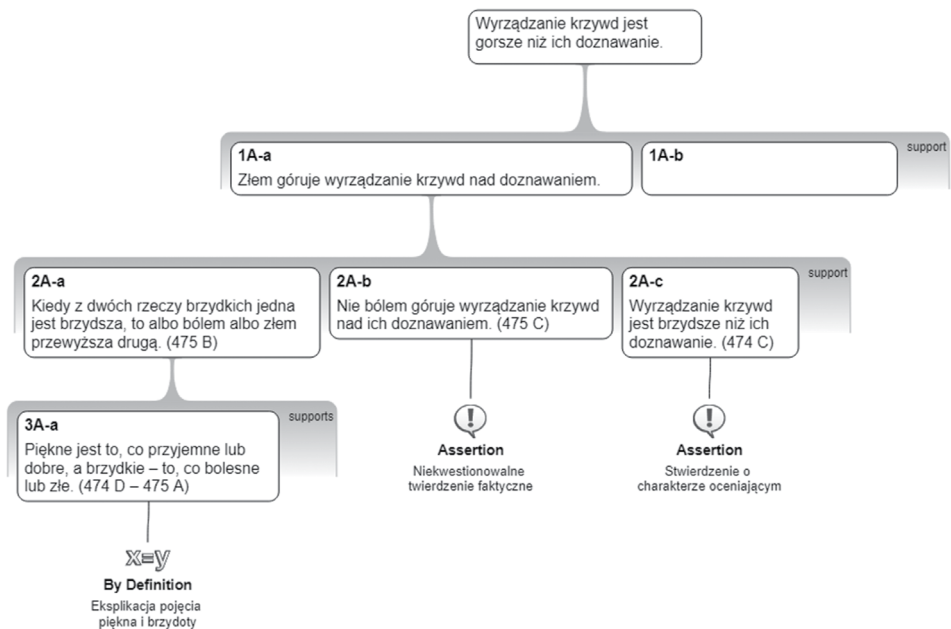


Diagram 1. Diagram argumentacji dla rekonstrukcji przedstawionej powyżej
Diagramy zostały wykonane z wykorzystaniem aplikacji Rationale,
zob. <https://www.rationaleonline.com/>.

Uwagi Przełęckiego zyskują na przejrzystości, jeśli przedstawi się je w bardziej schematycznej „notacji”, uwypuklającej inferencje dokonane przez Sokratesa. Jedną z takich reprezentacji może być diagram rozumowania. Przykładem jest diagram argumentacji dla rekonstrukcji przedstawionej powyżej (diagram 1).

Diagram przedstawia strukturę uzasadnienia, tzn. miejsce każdej z przesłanek w rozumowaniu oraz niekiedy jej status metodologiczny, mianowicie: czy jest ono stwierdzeniem faktycznym, eksplikacją, twierdzeniem wyprowadzonym z innych przesłanek itp. Relację między poziomami niższymi a wyższymi można rozumieć na zasadzie: „A, więc B”, gdzie „A” jest tym, co stwierdzone w zdaniu lub zdaniach na niższym poziomie, a „B” – tym, co stwierdzone w zdaniu na wyższym poziomie. Powyższy sposób reprezentacji pozwala dostrzec lukę w rekonstrukcji Przełęckiego (brak wskazania jednej z przesłanek entymematycznych, przedstawionej jako puste pole), aczkolwiek rzecz jasna nie rozwiązuje innych problemów, np. nie przyczynia się do lepszego ujęcia kategorii „eksplikacji”, „niekwestionowalnego twierdzenia”, „stwierdzenia o charakterze oceniającym” itp.

Poza strukturę formalną

Przełęcki trafnie ocenia, że rozumowanie Sokratesa jest poprawne formalnie (oczywiście, jest entymematyczne i rekonstrukcja także pomija pewne elementy, ale wszystkie luki są stosunkowo łatwe do uzupełnienia). Zasadniczą trudność stanowi natomiast ocena merytorycznej adekwatności rozumowania. Adekwatność ta dotyczy sposobu rozumienia słów kluczowych dla całego wywodu oraz poprawności materialnej rozumowania, czyli sposobu uzasadnienia przesłanek i jego wartości.

W związku z tym należy określić, jaki sens mają w dialogu Platona nazwy „dobry”, „zły”, „piękny”, „brzydki”. W tej kwestii Przełęcki przejawia niezwykłą wnikliwość, ale wskazując dopuszczalne interpretacje, zdaje się niekonsekwentny. Jego uwagi świadczą bowiem o tym, że byłby skłonny przypisywać inne znaczenie wskazanym słowom w 3A-a (eksplikacji pojęć piękna i brzydoty) oraz w przesłance 2A-c²⁵. Tymczasem we wszystkich przesłankach z poziomu trzeciego i drugiego słowa te muszą funkcjonować w tym samym znaczeniu, by rozumowanie było wolne od zarzutu ekwiwokacji. W każdym razie przesłankę 2A-c

²⁵ Tamże, s. 65, 67.

uznaje Przełęcki za nieuzasadnioną i ogólnikową, a 3A-a – za całkowicie dowolną i nieadekwatną. Przyjrzyjmy się obu tym przypadkom.

Zdanie 2A-c ma być nieuzasadnione i ogólne²⁶. Przełęcki stwierdza, że jeśli przyjmiemy definicję „piękny – taki, który jest godny podziwu lub czci” oraz „brzydki – przynoszący wstyd lub hańbę” (i takie znaczenie przypiszemy wyrażeniom występującym w 2A-c), to jest to wówczas twierdzenie w pełni sensowne i możliwe do zaakceptowania²⁷. Ostateczna negatywna ocena tej przesłanki musi być zatem związana z tym, że dopuszczalne i akceptowalne jej rozumienie nie jest tym, które Platon przyjmuje w *Gorgiaszu* – to bowiem określa nam przesłanka 3A-a.

Zdanie 3A-a ma być całkowicie dowolne i nieadekwatne²⁸. Rozumienie tej eksplikacji zależy oczywiście od definicji „dobra” i „zła”. Jak zauważa Przełęcki, Platon w badanym kontekście używa wymiennie nazw „dobro” i „pożytek” (*resp.* „zło” i „szkoda”). Zatem eksplikację można rozumieć jako: „Piękne jest to, co przyjemne lub *pożyteczne*, a brzydkie – to, co bolesne lub *szkodliwe*”. Jednakże pojęcia te są relatywne, zatem wymagają odpowiedniej relatywizacji, mianowicie określenia, dla kogo coś jest *pożyteczne* lub *szkodliwe*. W tym punkcie ujawnia się specyfika podejścia Sokratesa, otóż stara się on uzasadnić tezę altruistyczną, odwołując się do przesłanek egoistycznych: według niego bowiem chodzi o *pożyteczność* dla samego podmiotu działającego. Zatem eksplikację możemy sparafrazować jako: „Piękne jest to, co przyjemne lub *pożyteczne dla podmiotu działającego*, a brzydkie – to, co bolesne lub *szkodliwe dla podmiotu działającego*”.

Rolę tak pojętej definicji „dobra” w zmodyfikowanym wariancie argumentacji, określającej niesprawiedliwość jako podłość duszy, przedstawia poniższy diagram 2 (definicja ta stanowi ogniwo 2A-b).

Przełęcki ujął pytanie o to, jak jest rozumiana szkoda, w związku z eksplikacją pojęcia piękna występującego w analizowanym rozumowaniu (4B-a). Jednakże do związku między definicyjnym utożsamieniem zła i szkody odwołuje się dopiero przesłanka 2A-a. Ponadto na podstawie definicji szkody zostało skonstruowane rozumowanie, którego ważną przesłanką (1A-a) jest stwierdzenie, że wyrządzanie krzywd jest największą szkodą dla podmiotu działającego. Przełę-

²⁶ Tamże, s. 67.

²⁷ Tamże, s. 65.

²⁸ Tamże, s. 67.

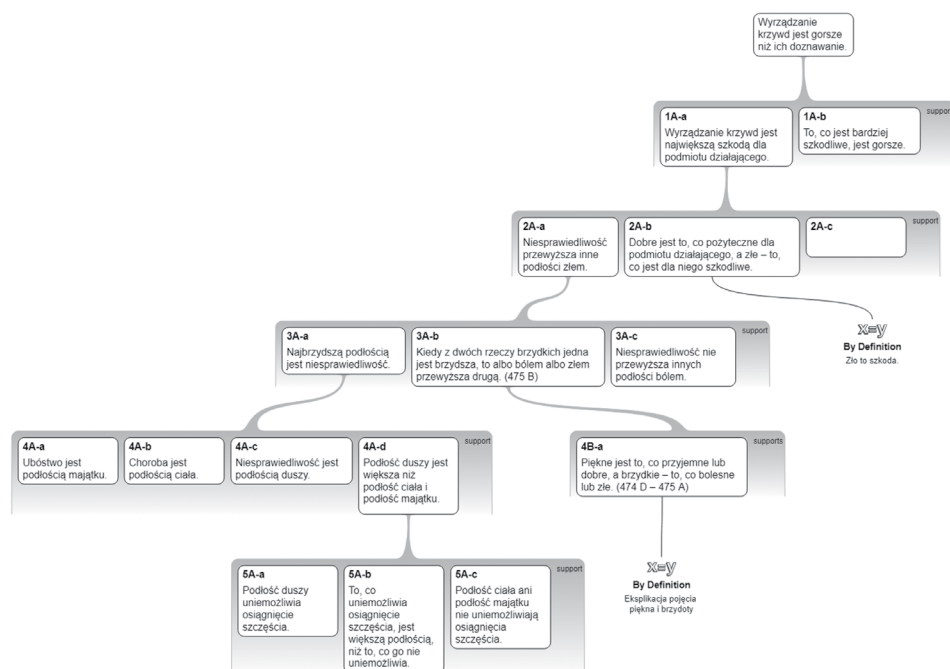


Diagram 2.

cki zauważa, że pojęcie szkody – nie do końca jasne – związane jest z pojęciem szczęścia (zob. 5A-a), a to – z pojęciem sprawiedliwości.

Na czym polega ten związek? Zgodnie z powyższym diagramem związek ten polega na tym, że niesprawiedliwość jest podłością duszy, a podłość jest tym, co uniemożliwia osiągnięcie szczęścia. Przełęcki wskazuje jednak inną interpretację, otóż związek ten może on polegać na utożsamieniu: „Szczęście to kultura i sprawiedliwość” (wówczas sprawiedliwość jest warunkiem koniecznym szczęścia)²⁹. Powołuje się on na definicję z fragmentu: „pięknego i dobrego męża i kobietę nazywam ludźmi szczęśliwymi, a niesprawiedliwych i zbrodniarzy nędznikami” (470 E). W świetle tego fragmentu utożsamienie proponowane przez Przełęckiego zdaje się jednak wątpliwe. Właściwsze wydają się „Szczęście to piękno i dobro” (przy czym w jednym z fragmentów piękno jest definiowane przez dobro), ewentualnie „Szczęście to sprawiedliwość i prawość/prawo-

²⁹ Tamże, s. 66.

rzędność”. Nie jest jednak jasne w wypadku pierwszego z tych sformułowań, czy np. piękno jest warunkiem wystarczającym, czy jedynie koniecznym szczęścia (czy każdy piękny jest szczęśliwy, czy jedynie ci, którzy są zarazem piękni i dobrzy). Natomiast w wypadku drugiego nie jest określone np. to, jak mają się pojęcia sprawiedliwości i prawości/praworządności do pojęć piękna i dobra.

Przełęcki nie rozważa tych problemów³⁰. Finalnie zwraca jedynie uwagę na to, że definicja „szczęścia” zrywa ze znaczeniem potocznym tego słowa (wówczas wywód Sokratesa jest mylący: dowodzi czegoś innego, niż sugeruje). Autor *Lektur platońskich* poświęca także kilka słów na omówienie dwuznaczności słowa „nędznik”. W pierwszym znaczeniu to „nieszczęśliwy, nędzarz”, w drugim – „niegodziwy, nikczemnik”. W pierwszym znaczeniu każdy nędzarz jest nieszczęśliwy, w drugim – choć jest to osoba postępująca nagannie z punktu widzenia moralności, jednakże może ona nie być nieszczęśliwa. Ponieważ wywód Sokratesa odwołuje się do drugiego znaczenia – a poprawność rozumowania byłaby zagwarantowana przy znaczeniu pierwszym – możemy wysunąć zarzut ekwiwokacji. W związku z tym owa dodatkowa argumentacja (zmierzającą do uzasadnienia związku między wyrządzaniem krzywd a nieszczęściem krzywdziciela) jest również nieprzekonująca: albo opiera się na arbitralnej definicji szczęścia, albo błędnie ekwiwokacji.

Jak się jednak zdaje, Sokrates dokonuje pewnego spłotu definicyjnego: definiuje szczęście przez piękno i dobro, piękno przez dobro, dobro przez pożytek lub sprawiedliwość. W tym splocie definicyjnym zachodzi także związek między krzywdzeniem innych a byciem niesprawiedliwym czy niesprawiedliwością, którego eksplikację Przełęcki również pomija (2A-c). W każdym razie to właśnie kwestie pojęciowe i trudności z nimi związane kładą się cieniem na całej argumentacji Sokratesa.

Schematyczny skrót

Przytoczona wyżej argumentacja mimo swej wadliwości pozwala Sokratesowi przekonać Polosa do bronionej przez siebie tezy. Przełęcki rozważa także argu-

³⁰ Zdaje się on przyjmować utożsamienia „Kultura to piękno i dobro”, czy też: „Bycie kulturalnym to bycie pięknym i dobrym”, oraz „Bycie sprawiedliwym to niebycie niesprawiedliwym i niebycie zbrodniarzem”.

mentację Sokratesa sformułowaną w dyskusji z Kaliklosem – który okazuje się przeciwnikiem trudniejszym.

Kalikles odrzuca tezę 2A-c: jego zdaniem natura promuje to, co silniejsze. Ponadto dobro definiuje jako przyjemność – do której maksymalizacji należy dążyć. Sokrates, odpierając atak Kaliklesa, uderza właśnie w definicję dobra jako przyjemności. Moim celem nie będzie tu pogłębiona analiza tego rozumowania, chciałbym ograniczyć się wyłącznie do wskazania jednego wątku interesującego z punktu widzenia celu niniejszego artykułu.

Jak pisze Przełęcki:

Spróbujmy przedstawić ów wywód w schematycznym skrócie.

Składa się on z szeregu kroków, w których Sokrates wysuwa kolejne konsekwencje z założenia, że celem naszych dążeń powinno być dobro (a nie przyjemność). (1) Dobro każdej rzeczy – to swoista dla niej „dzielność”. (2) „Dzielność” danej rzeczy – to właściwy dla niej ład wewnętrzny. A zatem i (3) dobro duszy – to swoisty dla niej ład. (4) Ów swoisty dla duszy ład – to rozumne panowanie nad sobą. A (5) kto rozumnie panuje nad sobą, ten postępuje jak należy (w stosunku do ludzi i bogów). (6) Każdy zaś, kto tak postępuje, musi być sprawiedliwy, zbożny i odważny. Otrzymujemy więc w rezultacie ów poszukiwany związek między dobrem a sprawiedliwością: kto chce osiągnąć dobro, musi być sprawiedliwy³¹.

Oczywiście, Przełęcki podkreśla, że przedstawia wywód Sokratesa skrótowno i schematycznie. Jednakże jego ujęcie zdaje się sugerować, że Sokrates z jednego założenia „Celem naszych dążeń powinno być dobro” wyprowadza resztę tez. Tak jednak nie jest. Wierniejszy obraz (choć wciąż mogący budzić zastrzeżenia), przedstawia diagram 3.

Przede wszystkim należy podkreślić, że zasadniczym celem rozumowania jest wykazanie związku między dobrem a sprawiedliwością, dlatego właśnie główna konkluzja argumentacji na diagramie przyjmuje postać „Ten, kto dąży do dobra, musi być sprawiedliwy, zbożny i odważny”.

Przełęcki opatruje swoją rekonstrukcję komentarzem:

Trudno jednak powiedzieć, aby przekonywała nas ta argumentacja. Każdy jej krok budzi jakieś zastrzeżenia, gdyż każdy opiera się na milczącym założe-

³¹ Tamże, s. 69.

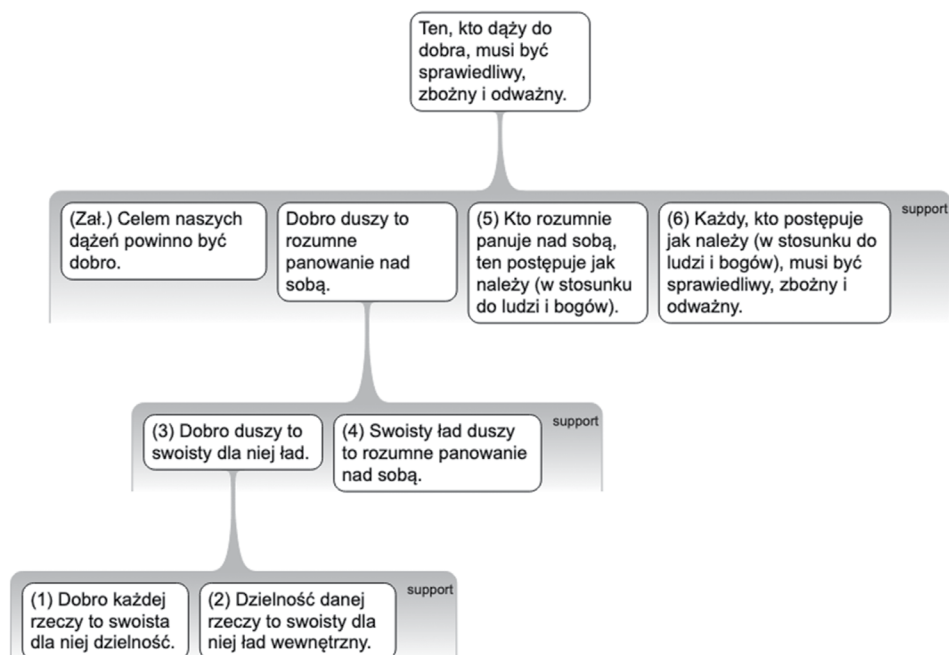


Diagram 3.

niu o mniej lub bardziej wątpliwym charakterze. Najbardziej problematyczne wydają się dwa kroki ostatnie: (5) i (6). Występuje w nich obu nieokreślony bliżej zwrot: „postępować, jak należy”, który dopuszcza co najmniej dwie interpretacje. Krok (5) przekonujący jest tylko wtedy, gdy ów zwrot rozumiany jest w sposób moralnie neutralny, znacząc mniej więcej tyle co: „postępować racjonalnie, roztropnie, czy celowo”. Natomiast prawdziwość twierdzenia (6) wymaga interpretowania go jako zwrotu o sensie moralnym, a więc znaczącego tyle co: „postępować moralnie dobrze”. Bo też nie każdy, kto rozumnie panuje nad sobą, musi być człowiekiem sprawiedliwym; liczne przykłady roztropnych tyranów i wyrachowanych zbrodniarzy świadczą przeciwko takiej zależności³².

³² Tamże.

Jak się zdaje, w obu przesłankach zwrot „postępować, jak należy” wymaga uwzględnienia dodatkowej relatywizacji: „w stosunku do ludzi i bogów” – co przemawia przeciw interpretacji Przełęckiego, że zwrot da się interpretować na dwa sposoby.

Przełęcki pomija także problem bardziej fundamentalny. Wspomniane przez niego założenie mówi o dążeniu do celu. Przesłanka (5) – o tym, kto osiągnie cel, natomiast konkluzja główna – ponownie o dążeniu do celu (w rekonstrukcji Przełęckiego). Rozumowanie jest – abstrahując od sprawy poprawności materialnej, adekwatności merytorycznej – niepoprawne formalnie. Ten, kto dąży do dobra, nie musi jeszcze przejawiać cech posiadanych przez tych, którzy dobro osiągnęli, dopiero wstępuje na ścieżkę do niego prowadzącą.

Władysław Witwicki w komentarzu zauważa:

Sokrates powtarza to, co ustalił razem z Kaliklosem, jak powiada. [...] Za konieczny warunek dzielności przyjmuje porządek wewnętrzny, polegający na panowaniu nad sobą. Z nim zostaje w związku sprawiedliwość, zbożność i odwaga, a z tymi dzielnościami szczęście³³.

To właśnie ów związek sprawiedliwości, zbożności i odwagi z panowaniem nad sobą, z wewnętrznym ładem duszy i szczęściem domaga się szczególnej uwagi. Panowanie nad sobą jest według Witwickiego warunkiem koniecznym dzielności (dobra duszy). Jednakże w tekście znajdziemy sformułowania, które raczej komplikują zależność między tymi cechami: „Kto rozumnie panuje nad sobą, ten będzie postępować, jak należy”, „Jeśli ktoś postępuje jak należy, będzie sprawiedliwy i zbożny, i odważny”, a jeśli będzie sprawiedliwy, to będzie zbożny i odważny, i w końcu: „Człowiek rozumnie panujący nad sobą [...], będąc sprawiedliwym i odważnym, i zbożnym, będzie mężem dobrym w całej pełni, a będąc dobrym, będzie wszystko dobrze i pięknie czynił, cokolwiek by robił, a kiedy mu się tak pięknie będzie wiodło, będzie miał święte życie i szczęśliwy będzie [...]” (507 A – 507 C).

Relacja między pojęciem sprawiedliwości i szczęścia nie jest zatem jednoznaczna. Trafnie zauważa Przełęcki, że sprawiedliwość zdaje się nie tyle warunkiem szczęścia, ile jego „bezpośrednim składnikiem”³⁴. Co więcej, Sokrates

³³ Platon, *Gorgiasz*, w: tegoż, *Dialogi*, t. I, przełożył oraz wstępem i objaśnieniami opatrzył. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 427.

³⁴ M. Przełęcki, *Argumentacja etyczna w „Gorgiaszu” Platona*, dz. cyt., s. 71.

w swoim uzasadnieniu związku między sprawiedliwością i szczęściem ucieka się do przesłanek o charakterze eschatologicznym – wręcz: mitologicznym³⁵.

Hermeneutyka logiczna i hermeneutyka filologiczna

Rozważenia Przełęckiego – w tym zwłaszcza wskazane drobne nieścisłości jego rekonstrukcji – prowokują do poruszenia co najmniej dwóch ważnych kwestii. Pierwsza z nich – to problem reprezentacji czynności wiedzotwórczych. Druga – to zagadnienie narzędzi interpretacyjnych pozwalających na zrealizowanie postulatów hermeneutycznego, czy też: składających się na metodę interpretacji twórczej.

Problem reprezentacji czynności wiedzotwórczych, rezultatów tychże czynności oraz ich własności logicznych przewija się przez całą historię logiki, która poszukiwała sposobów zdyscyplinowania języka naturalnego i niezależnienia się od jego kłopotliwych własności, takich jak eliptyczność czy okazjonalność. Ponadto poszukiwała odpowiedniego środka wyrazu, notacji umożliwiającej odpowiednią reprezentację i tworzenie wyrażeń spełniających narzucone kryteria. Znamienne, że rozwój logiki pod koniec XIX wieku był związany z opracowaniem przez Fregego tzw. ideografii pojęciowej oraz aksjomatyzacją rachunku zdań.

Jedną z postaci hermeneutyki typu analitycznego jest hermeneutyka logiczna przedstawiona przez Bogusława Wolniewicza³⁶. Odróżnia on hermeneutykę logiczną od hermeneutyki filologicznej, określanej także mianem „intuicyjnej”. Ta druga podejmuje się omawiania i objaśniania cudzych tekstów na drodze wczuwania się w intencje autora. Ta pierwsza za cel obiera sobie ujawnianie struktury logicznej systemu filozoficznego, a jej „ideał jest geometryczny”, tj. stanowi go system całkowicie zaksjomatyzowany. Hermeneutyka logiczna dąży zatem do przedstawienia myśli danego autora w postaci zwartego systemu, w którym pewne pojęcia są wyróżnione jako pojęcia pierwotne, pewne twierdzenia – podniesione do rangi aksjomatów, a wszystkie twierdzenia pochodne są z nich wyprowadzone poprzez zastosowanie z góry określonych reguł inferencji. Zabieg

³⁵ Tamże.

³⁶ B. Wolniewicz, *Hermeneutyka logiczna*, w: tegoż, *Filozofia i wartości*, t. 2, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998.

aksjomatyzacji wymaga uzupełnienia luk w systemie filozoficznym – luk, które na ogół ujawniają się dopiero podczas rygorystycznie pojętej aksjomatyzacji.

Wolniewicz zauważał także, że w interpretacji logicznej istotna jest nie formalizacja, lecz dowód – „metodologicznie formalizacja ma wtedy sens, gdy jest instrumentem dedukcji. Inaczej jest tylko formalną maskaradą”³⁷. Warto przypomnieć w tym kontekście rzecz dobrze znaną, mianowicie, że obok systemów typu aksjomatycznego wyróżnia się w teorii dowodu m.in. systemy tzw. dedukcji naturalnej. Systemy te odróżnia od systemów aksjomatycznych przyjmowanie większej liczby reguł, natomiast mniejszej liczby aksjomatów. Podkreśla się, że to właśnie systemy dedukcji naturalnej bardziej odpowiadają zarówno praktyce matematyków oraz innych naukowców, jak i nienaukowców w ich rozumowaniach codziennych³⁸.

Diagramy argumentacji, które zastosowałem jako narzędzie reprezentacji rozumowań Platońskiego *Gorgiasza*, właściwie dałyby się bez większego trudu przełożyć na konwencję systemów dedukcji naturalnej. Zasadniczo przejścia między kolejnymi poziomami odbywają się na mocy reguł odłączania (implikacji, koniunkcji, alternatywy...). Przesłanki najniższych poziomów na każdej z gałęzi należy potraktować jako założenia. Pewną trudność stanowi reprezentacja definicji – diagramy pozwalają uwzględnić je jako definicje realne czy też definicje werbalne w stylizacji przedmiotowej, nie zaś jako definicje werbalne formułowane jako założenia metajęzykowe, ustalające reguły zastępowania wyrażań. Ponadto na diagramach pewne przesłanki mogą pojawić się kilkakrotnie, należy je bowiem powtórzyć przy każdej inferencji, w której występują. Konwencja dowodów założeniowych występujących na gruncie dedukcji naturalnej pozwala zachować w tym punkcie pewną oszczędność, w kolejnych krokach możemy odwoływać się do założeń i wyinferowanych twierdzeń, podając ich numer w opisie danego kroku rozumowania³⁹ (zob. przykład 1 i diagram 5).

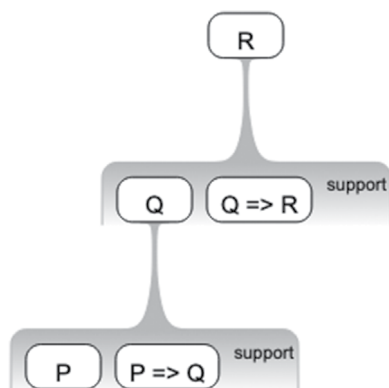
Oczywiście, istnieją także istotne różnice między diagramami a konwencją dedukcji naturalnej. Nie jest nią bynajmniej to, że w konstrukcji diagramów odwołujemy się jedynie do języka naturalnego. Z takim samym powodzeniem moglibyśmy używać wyłącznie języka naturalnego w dedukcji naturalnej. Istotniejszą jest różnica o charakterze pragmatycznym. Diagram przedstawia gotową

³⁷ B. Wolniewicz, *Hermeneutyka logiczna*, dz. cyt., s. 26.

³⁸ Zob. np. A. Indrzejczak, M. Nowak, *Metody logiki. Dedukcja*, dz. cyt.

³⁹ Opis ten określa, na mocy jakich reguł oraz wcześniejszych kroków został wyprowadzony dany krok rozumowania.

1	$P \Rightarrow Q$	zał.
2	$Q \Rightarrow R$	zał.
3	P	zał.
4	Q	MP: 1, 3
5	R	MP: 2, 3



Przykład 1.

Diagram 5.

strukturę i nie określa jednoznacznie procesu wyprowadzania kolejnych tez. Dedukcja naturalna uwzględnia aspekt proceduralny, czyli pokazuje kolejność wyprowadzania kolejnych kroków. Jak sądzę, oba podejścia mogą być w odpowiednich kontekstach wartościowe, w zależności od tego, czy zależy nam bardziej na ukazaniu rezultatu, czy procesu.

Jak sądzę, Przełęcki mógłby skłaniać się ku dedukcji naturalnej jako sposobowi reprezentacji analizowanych przez siebie rozumowań. Byłoby to zgodne z jego uwagami polemicznymi wyrażonymi w odniesieniu do hermeneutyki logicznej Wolniewicza w artykule *Hermeneutyka logiczna w ujęciu Bogusława Wolniewicza*⁴⁰. W przenikliwym komentarzu wskazał, że koncepcja ta – możliwość jej fortunnego zrealizowania – w zasadniczy sposób zależy od pozaformalnej interpretacji wyrażenia systemu aksjomatycznego. Podstawą interpretacji pozaformalnej oraz wszelkich procedur eksplikacyjnych jest język potoczny. Przełęcki nie byłby niechętny hermeneutyce filologicznej, ma ona bowiem więcej do zaoferowania i nie musi przybierać wyłącznie takiego kształtu, jaki wyznaczył jej Wolniewicz.

Negatywna opinia Wolniewicza o hermeneutyce typu filologicznego może opierać się na spostrzeżeniach dotyczących hermeneutyki literaturoznawczej (pewnych jej wersji). Jej metodologia nie jest wyraźnie określona, na ogół jest zdominowana przez „mody interpretacyjne”, np. czytanie biograficzne, czy wręcz psychoanalityczne; czytanie historycznoliterackie, traktujące tekst jedynie

⁴⁰ M. Przełęcki, *Hermeneutyka logiczna w ujęciu Bogusława Wolniewicza*, w: *Horyzonty metafizyki*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2007.

jako przejaw ogólnych trendów; czytanie w duchu strukturalizmu, programowo pozabiograficzne; oparte na teoriach uznawanych apriorycznie za słuszny opis interpretacyjny, np. postkolonializm, feminizm.

Jednakże istnieje także inny typ hermeneutyki typu filologicznego, która rozwinęła się wraz z rozwojem badań poświęconych idiolektom pisarzy, słowników języka twórców oraz zwrotem językoznawczym w kierunku językoznawstwa kognitywnego oraz analizy dyskursu. Za przykład może posłużyć artykuł Jadwigi Puzyniny *Kontekst a rozumienie tekstu*⁴¹. Jak zauważa autorka, celem interpretacji jest odczytanie intencji autora, odejście od ograniczania się do rozumienia tekstu jako do wykrywania skonwencjonalizowanych znaczeń jednostek systemu językowego. Podstawowym narzędziem tak pojętej hermeneutyki jest rama interpretacyjna, nazywana także „kontekstem”.

Puzynina wyróżnia następujące typy kontekstów, które mogą być brane pod uwagę podczas interpretacji tekstu: językowy (składniowy, leksykalny), treściowy, strukturalny (konteksty te mogą występować w wariantach: bliski, autorski, ogólny), intertekstowy, społeczno-kulturowy, dotyczący autora, epoki. Na podstawie różnych kontekstów można tworzyć hipotezy interpretacyjne. W sytuacji konfliktu interpretacji można przyjąć różne kryteria hierarchizacji kontekstów, strategię poszukiwania kontekstu rozstrzygającego itp.

Ujmując rzecz z innej perspektywy, można powiedzieć, że hermeneutyka językoznawcza traktuje daną wypowiedź jako wypowiedź w szerokim sensie okazjonalną, wymagającą uwzględnienia różnych mechanizmów pragmatycznych, uwzględniających przekonania i intencję autora, które pozwolą na odczytanie treści zamierzonej przez autora.

Podsumowanie

Hermeneutykę analityczną Przełęckiego należy osadzić między biegunami wyznaczonymi przez hermeneutykę logiczną i hermeneutykę językoznawczą. Do hermeneutyki logicznej zbliża ją cel, którym jest rekonstrukcja dyskursywnej myśli autora (aczkolwiek niekoniecznie w postaci pełnego systemu). Do hermeneutyki językoznawczej zbliżają ją stosowane narzędzia należące do szeroko

⁴¹ J. Puzynina, *Kontekst a rozumienie tekstu*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego” 1997, nr LIII.

rozumianej semiotyki logicznej, zwłaszcza jej najmłodszej gałęzi – pragmatyki (choć z krytycyzmem i podejściem poniekąd autorskim).

Roboczo można by zdefiniować „hermeneutykę analityczną” jako metodologię interpretacji tekstów (filozoficznych) korzystającą z narzędzi wypracowanych na gruncie filozofii analitycznej, zwłaszcza szeroko rozumianej logiki (w tym semiotyki). Jej wykorzystanie polega na interpretacji dążącej do rekonstrukcji, eksplikacji oraz twórczego rozwinięcia myśli wyrażonej w tekstach (filozoficznych), a także rozwiązania postawionych w nich problemów.

Tak określoną hermeneutykę możemy rozważać w kilku kontekstach pragmatycznych: jako program o charakterze filozoficznym, metodologicznym, dydaktycznym lub społecznym. W tym pierwszym wypadku byłaby to analityczna wersja filozofii szukającej zrozumienia. W drugim – zmierzałaby ona do opisanie czynności metodologicznych podejmowanych przez filozofów, dążący m.in. do ukazania cech charakterystycznych ich rozumowań, np. typów założeń przez nich przyjmowanych czy frekwencji różnych typów rozumowań.

Szerszego objaśnienia wymaga społeczny i dydaktyczny program związany z hermeneutyką analityczną. Jak zauważył Bocheński:

Filozofia jest często pojmowana jako rodzaj gry intelektualisty, bez społeczne-go znaczenia. Tak mówi się jeszcze częściej o filozofii analitycznej niż o daw-niejszych odmianach tej nauki [...]. Można to zilustrować opowiadaniem, któ-re często mam zwyczaj przedkładać w tym kontekście. Młody człowiek, który stracił swoją religię czy światopogląd, przychodzi do filozofa i mówi: „Pan jest mędrce-m, proszę mi powiedzieć...”, i stawia kantowskie pytania: „Co mogę wiedzieć?”, „Co powinienem czynić?”, „Czego wolno mi oczekiwać?”. Jak zareaguje filozof analityk? Przypuszczalnie poda młodemu człowiekowi szklan-kę wody lub papierosa, aby go uspokoić, a potem powie: „To ładnie, że pan troszczy się o te piękne pytania, ale moje zainteresowanie sprowadza się do pytania, jak można by zrekonstruować mistrzowski argument Diodora Kronosa? Pan wie – trzeci wiek przed Chrystusem – brakuje dwu przesłanek”. Tak to jest. Młody człowiek miał nadzieję, że znajdzie mądrego przewodnika dla swego życia – a znajduje fachowca-technika, który nie troszczy się zupeł-nie o jego wielkie pytania. Odchodzi więc i pada ofiarą sofistów, których świat

jest dzisiaj pełny. Tak pojmuje się często rolę filozofii analitycznej: jako gry dla specjalistów obcej życiu⁴².

Bocheński wskazuje, że społeczna rola filozofii analitycznej nie polega na rozwiązywaniu zagadnień moralnych, egzystencjalnych czy światopoglądowych. Jednakże wciąż niesie ona wiele korzyści. Między innymi wzmacnia zmysł krytycyzmu, chroni przed dogmatyzmem, ideologiami, manipulacją – ogólnie: irracjonalną stroną naszej natury. Nie należy być może tych korzyści przeceniać czy wiązać przesadnej wiary w samo nauczanie filozofii analitycznej jako skutecznego środka, ale nie można im także odmówić należnej im wartości – ani wyzbywać się nadziei, że filozofia analityczna przysłuży się tak określonej celowi.

Dydaktyczną rolę i wartość projektu hermeneutyki analitycznej najłatwiej można przedstawić, przywołując opinię Kotarbińskiego o Twardowskim:

Zastawszy w Polsce ugór, porośły wybujałymi chwastami, zakasał rękawy i począł rwać zielsko, a sadzić pożywną jarzynę [...]. I jął tępić słomiany ogień, niepunktualność, zawodność w umowach, niesystematyczność, pogoń za tym, co kogo teraz właśnie najbardziej zajmuje; a zmuszał do przysiadowania fałdów, respektowania więzi organizacyjnej, do pięciopalcówek różnego rodzaju, dokładnych referatów, obiektywnych streszczeń...⁴³

Jeśli streszczenie było podniesione do takiej rangi, tym bardziej nie można odmówić wartości dydaktycznej interpretacjom zmierzającym do ukazania struktury rozumowania (czy jego kolejnych kroków) przedstawionego przez danego autora. Funkcje streszczenia i interpretacji są podobne: polegają na trafnym odczytaniu intencji autora, jego myśli ujętej w kontekstowo uwarunkowanej formie językowej.

⁴² J.M. Bocheński, *O filozofii analitycznej*, w: tegoż, *Logika i filozofia. Wybór pism*, naukowo opracował J. Parys, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 47–48.

⁴³ T. Kotarbiński, *Kazimierz Twardowski*, „Pion” 1936, nr 21(138). Humorystycznie, ale niezwykle wymownie rola streszczeń wybrzmiewa we wspomnieniu Izydory Dąbbskiej, która przez wiele lat pełniła funkcję sekretarza Twardowskiego: „[...] Izydora Dąbbska wspominała, jak żalił się jeden z uczestników seminarium Kazimierza Twardowskiego, że profesor co tydzień na podstawie wybranego artykułu zadaje napisanie rozprawy naukowej, którą nazywa «streszczeniem»”. K. Czarnota, *Jak uczyć logiki – postulaty Kazimierza Ajdukiewicza i ich realizacja*, „Filo-Sofija” 2015, nr 28, s. 123.

Bibliografia

- Bocheński J.M., *O filozofii analitycznej*, w: tegoż, *Logika i filozofia*. Wybór pism, naukowo opracował J. Parys, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- Bollnow O.F., *What Does it Mean to Understand a Writer Better Than He Understood Himself*, „Philosophy Today” 1973, No. 23(1).
- Bronk A., *Hermeneutyka filozoficzna*, w: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, TN KUL, Lublin 1995.
- Bronk A., *Rozumienie, dzieje, język*, RW KUL, Lublin 1988.
- Czarnota K., *Jak uczyć logiki – postulaty Kazimierza Ajdukiewicza i ich realizacja*, „Filo-Sofija” 2015, nr 28.
- Dilthey W., *Pisma estetyczne*, PWN, Warszawa 1982.
- Glock H.-J., *What is Analytic Philosophy?*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- Indrzejczak A., Nowak M., *Metody logiki. Dedukcja*, WUŁ, Łódź 2016.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.
- Kotarbiński T., *Dobra robota w filozofii*, „Studia Filozoficzne” 1973, nr 8.
- Kotarbiński T., *Kazimierz Twardowski*, „Pion” 1936, nr 21(138).
- Nieznański E., Świętorzecka K., Tomanek R., *U podstaw analizy filozoficznego dyskursu z wykorzystaniem interpretacji Władysława Tatarkiewicza*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Wyszyńskiego Warszawa 2010.
- Palmer R. E., *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Northwestern University Press, Evanston 1969.
- Platon, *Gorgiasz*, w: tegoż, *Dialogi*, t. I, przełożył oraz wstępem i objaśnieniami opatrzył W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005.
- Przełęcki M., *Argumentacja etyczna w „Gorgiaszu” Platona*, w: tegoż, *Lektury platońskie*, WFiS UW, Warszawa 2000.
- Przełęcki M., *Argumentacja reisty*, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 5(222).
- Przełęcki M., *Hermeneutyka logiczna w ujęciu Bogusława Wolniewicza*, w: tegoż, *Horyzonty metafizyki*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2007.
- Przełęcki M., *Lektury platońskie*, WFiS UW, Warszawa 2000.
- Przełęcki M., *Nad wierszem Jarosława Iwaszkiewicza*, „Studia Filozoficzne” 1980, nr 3(172).
- Przełęcki M., *O interpretacji tekstów filozoficznych*, w: *Sklonność metafizyczna*, red. M. Omyła, Wydawnictwo WFiS, Warszawa 1997.

- Przełęcki M., *Wartość poznawcza wypowiedzi literackich i filozoficznych*, w: *Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna*, red. M. Głowiński, J. Sławiński, Ossolineum, Wrocław 1982.
- Puzynina J., *Kontekst a rozumienie tekstu*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego” 1997, nr LIII.
- Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka*, PAX, Warszawa 1975.
- Ricoeur P., *Zadanie hermeneutyki*, przeł. P. Graff, w: tegoż, *Język, tekst, interpretacja*, PIW, Warszawa 1989.
- Schleiermacher F., *Hermeneutics and Criticism: And Other Writings*, ed. A. Bowie, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- Szymanek K., *O logicznej analizie tekstu*, w: *Instrukcja obsługi tekstów. Metody retoryki*, red. nauk. J. Wasilewski, A. Nita, GWP, Sopot 2012.
- Wolniewicz B., *Hermeneutyka logiczna*, w: tegoż, *Filozofia i wartości*, t. 2, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998.

Streszczenie

Artykuł przedstawia koncepcję hermeneutyki analitycznej jako teorii i metodologii interpretacji tekstów wyrosłej na gruncie filozofii analitycznej. W pierwszej części przywołano wybrane definicje hermeneutyki oraz jej najważniejsze postulaty, a także metodę interpretacji twórczej sformułowaną przez Tadeusza Kotarbińskiego. W drugiej przedstawiono przykłady interpretacji zaczerpnięte z *Lektur platońskich* Mariana Przełęckiego, które posłużyły do scharakteryzowania wybranych narzędzi interpretacyjnych hermeneutyki analitycznej. Część trzecia zawiera zestawienie hermeneutyki analitycznej z hermeneutyką logiczną oraz filologiczną w rozumieniu Bogusława Wolniewicza. W podsumowaniu omówiono wybrane aspekty hermeneutyki analitycznej jako programu filozoficznego, metodologicznego, społecznego i dydaktycznego.

Słowa kluczowe: Marian Przełęcki, hermeneutyka, filozofia analityczna, Szkoła Lwowsko-Warszawska

Summary

Analytical hermeneutics. Reflections on Marian Przełęcki's *Readings in Plato*

The article presents the conception of analytical hermeneutics as a theory and methodology of text interpretation developed on the grounds of analytical philosophy. In the first part, the author recalls selected definitions of hermeneutics and its most important postulates, as well as the method of creative interpretation formulated by Tadeusz Kotarbiński. The second section presents examples of interpretations taken from Marian Przełęcki's *Lektury platońskie* [*Readings in Plato*], which were used to describe selected interpretative tools of analytical hermeneutics. The third part contains a comparison of analytical hermeneutics with logical and philological hermeneutics defined by Bogusław Wolniewicz. The summary discusses selected aspects of analytical hermeneutics as a philosophical, methodological, social and didactic program.

Key words: Marian Przełęcki, hermeneutics, analytic philosophy, Lvov-Warsaw School

Wokół intuicjonizmu metaetycznego Mariana Przełęckiego

Anna Jedynak

(Uniwersytet Warszawski, Instytut Filozofii)

Intuicjonizm Przełęckiego

Metaetyczne poglądy Mariana Przełęckiego miały trojakić źródło: po pierwsze – jego własne intuicje moralne. Po drugie – refleksję nad potocznym dyskursem etycznym. Po trzecie i być może najistotniejsze – jego własne indukcyjnystyczne poglądy na poznanie naukowe. Choć bowiem odróżniał on etykę od nauki, poznanie moralne modelował według swojej wizji poznania w naukach empirycznych. Płynące z tych źródeł przekonania złożyły się na Przełęckiego metaetyczny obiektywizm, kognitywizm i intuicjonistyczny indukcyjnizm¹.

Za główną inspirację swoich własnych przekonań moralnych uważał etykę ewangeliczną, choć zarazem dystansował się od ewangelicznej metafizyki. Swoje stanowisko nazywał „chrześcijaństwem niewierzących”. Za główny, jeśli nie jedyny motor i wyróżnik moralnego postępowania uważał altruizm, troskę o innych, gotowość przedłożenia cudzych potrzeb ponad własne i bezinteresowne działanie dla dobra bliźnich. Działania uważane przez niektórych za chwalebne, jak dążenie do własnej doskonałości moralnej, pogarda dla grzeszników czy odwet na krzywdzicielach już się w tej formule nie mieszczą. Doskonałość może, zdaniem Przełęckiego, być jedynie ubocznym skutkiem altruistycznych działań, lecz celowe do niej dążenie jest przeciwnie skuteczne, gdyż jako motyw działania

¹ Pojęcia te objaśnione zostaną nieco dalej.

wysuwa się ona na plan pierwszy, ponad autentyczną troskę o innych, którą może przytłumić. Z kolei grzesznik potrzebuje współczucia i pomocy, a nie pogardy, odwet zaś nie tylko nie pomoże krzywdzicielowi zmienić postawy, lecz może wzmacniać antagonizm².

Zauważył Przełęcki, że użytkownicy języka potocznego, wypowiadając oceny, przydają im obiektywny sens. Twierdząc, że jakiś czyn jest dobry czy szlachetny, nie odnoszą się do siebie ani swoich postaw wobec tego czynu, lecz do niego samego i jego cech. Twierdzenia te mówią w ich przekonaniu coś o rzeczywistości, mogą być prawdziwe-lub-fałszywe, a o ich prawdziwości-możemy się wypowiadać w uzasadniony sposób. Przekonując w tym kontekście o obiektywnym sensie predykatów wartościujących, powołał się Przełęcki na pewne konsekwencje teoriomodelowej koncepcji prawdy, pozwalające nadać wartościującym predykatom ten sam status, co i opisowym, zwykle interpretowanym obiektywnie. Charakterystyczny w przyjętym języku sposób rozumienia jednych i drugich pozwala dla każdego predykatu – czy to opisowego, czy wartościującego – wyróżnić trojaki rodzaj elementów: należące do jego denotacji, nienależące do denotacji i mieszczące się w obszarze nieostrości. Predykaty wartościujące różniłyby się od opisowych tylko większym stopniem nieostrości. Jeśli zatem metaetyk chce sprawozdawczo, a nie projektująco definiować dobro moralne, winien – zdaniem Przełęckiego – uszanować potoczny sens, w jakim predykaty oceniające funkcjonują. Obserwacja ta przydała mocy metaetycznemu obiektywizmowi i kognitywizmowi Przełęckiego.

Przez wiele lat zajmował się Przełęcki logiką i metodologią nauk empirycznych. Rekonstruował stosowane w tych naukach procedury, sytuując się w tradycji liberalnego empiryzmu logicznego i indukcjonizmu. Jego model uprawiania nauk empirycznych przedstawia się mniej więcej tak:

Podstawę tych nauk stanowią zdania obserwacyjne, weryfikowane w drodze bezpośredniej obserwacji. Niektóre z nich bywają uznane, choć są fałszywe, a jest tak z powodu zawodności poznania bezpośredniego (ze szczególnym uwzględnieniem złudzeń zmysłowych). Do praw ogólnych prowadzą indukcyjne uogólnienia zdań jednostkowych. Ponieważ indukcja jest wnioskowaniem zawodnym, pojawia się tu druga droga, jaką do nauk empirycznych dostać się może fałsz. I jest jeszcze trzecia, związana z użyciem terminów teoretycznych,

² M. Przełęcki, *Protest przeciw krzywdzie czy pomoc krzywdzonemu?*, w: tegoż, *O rozumności i dobroci*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2002, s. 164–167.

formułowaniem teorii i wyjaśnianiem teoretycznym. Znaczenie terminów teoretycznych charakteryzowane jest przez ich związki z terminami obserwacyjnymi. Scharakteryzował Przełęcki różne typy postulatów znaczeniowych dla terminów teoretycznych, lecz zawsze kształt tych postulatów pozostawia terminom teoretycznym mniejszy lub większy margines niedookreślenia. Wskutek tego teorie okazują się niedodeterminowane empirycznie: zawierają naddatek informacyjny ponad to, co mieści się w granicach obserwacji. Nie wynikają z żadnych obserwacji, choć na ich podstawie obserwacje można przewidywać. Mimo prawdziwości zdań obserwacyjnych, przewidzianych na bazie teorii i potwierdzających ją w ten sposób, w naddatku tym może kryć się fałsz. Prawa czy teorie nauk empirycznych ulegają odwołaniu, gdy fałszywe okazują się pewne nowe, poczynione na ich podstawie predykcje.

Nie znalazły się w koncepcji Przełęckiego pewne wątki wykraczające już poza logiczny empiryzm, jak na przykład zarzucenie dychotomii: analityczne/syntezytyczne albo holizm, albo teoretyczne skażenie obserwacji, prowadzące ostatecznie do zarzucenia dychotomii teoria/obserwacja. Obserwacja jest u niego podstawą, źródłem i ostatecznym probierzem prawdziwości teorii naukowych czy poszczególnych praw, prawa zaś i teorie wspierają się na bazie obserwacji i są względem niej wtórne.

Echa tego właśnie modelu odnajdujemy w Przełęckiego poglądach na poznanie moralne. Jednak jego zdaniem, mimo wielu podobieństw zachodzących między poznaniem dotyczącym empirii a poznaniem moralnym, choć to pierwsze może zakwalifikować się do nauki – drugie granicy naukowości nigdy nie przekracza. Przyjrzyjmy się temu bliżej.

Źródłem bezpośredniego poznania moralnego jest według Przełęckiego uczucie. Poszedł tu za Ajdukiewiczem (który mówił w analogicznym kontekście o uczuciu, sumieniu czy aprobacie moralnej) i za Elzenbergiem (który mówił o intuicji). Jednostkowe oceny, dotyczące poszczególnych czynów, mają być właśnie dyktowane naszą intuicyjną/uczuciową reakcją na te czyny. Pozytywna reakcja prowadzi do dodatniej oceny, a negatywna – do ujemnej. Uczucie pozwala rozpoznawać wartości. Właśnie: rozpoznawać, a nie: kreować. Wartości bowiem przysługują rzeczom obiektywnie, niezależnie od tego, czy są przedmiotem czyjiegokolwiek oglądu i refleksji, podobnie jak przysługują rzeczom ich cechy empiryczne, niezależne od czyichkolwiek spostrzeżeń. Na przykład, przedmiot jest czerwony sam w sobie, nie zaś wskutek tego, że obserwator doznaje wrażenia

czerwieni. Podobnie jak prawdziwości zdań spostrzeżeniowych nie można definiować, odwołując się do spostrzeżeń, tak samo prawdziwości ocen nie można definiować, odwołując się do uczuć. Nie wartość przedmiotu bierze się bowiem z reakcji uczuciowej odbiorcy, lecz przeciwnie: reakcja uczuciowa odbiorcy bierze się z wartości przedmiotu. Spostrzeżenia i uczucia służyć mogą jako kryteria prawdziwości opisów czy ocen, lecz nie – jako ich definicyjna podstawa. Reakcje odbiorcy i ich werbalizacja są bowiem wtórne względem obiektywnych realiów. Zarówno zmysły, jak i intuicja są omyłne, zawodne, i mogą czasem dawać fałszywe świadectwo co do cech rzeczy lub ich wartości. (Do tego wątku jeszcze wrócimy).

Intuicję moralną uważał Przełęcki za aposterioryczną, dotyczącą jednostkowych, konkretnych czynów, a nie aprioryczną, dotyczącą od razu ogólnych, abstrakcyjnych zasad. Do zasad moralnych można bowiem dojść dopiero w drodze uogólnienia jednostkowych ocen, podobnie jak w nauce, gdzie dochodzi się do zasad empirycznych wskutek uogólnień jednostkowych zdań obserwacyjnych.

Intuicyjne reakcje uczuciowe są zatem jednostkowe i wyrażają się w jednostkowych ocenach poszczególnych czynów, które były źródłem owych reakcji. Aby jednak można było uogólnić je do postaci zasad etycznych, potrzebne jest uchwycenie wspólnych cech działań, budzących taką samą reakcję uczuciową. Jak inaczej można by wyśłowić zasadę? Chyba tylko przez enumerację poszczególnych działań, które jawiłyby się jako przypadkowa zbieranina. A zasada straciłaby wtedy ogólny sens i walor. Ogólna wizja etyczna, prezentująca jakiś porządek aksjologiczny, wymaga praw ogólnych, w których podlegające ocenom czyny ujęte są również ogólnie, ze względu na wspólne im cechy.

Zarówno poznanie empiryczne, jak i moralne przebiegać może bezpośrednio lub pośrednio. W wypadku tego pierwszego poznanie bezpośrednie znajduje wyraz w jednostkowych opisach, zaczerpniętych wprost ze świadectwa zmysłów. Poznanie pośrednie zaś reprezentują albo same prawa (uzyskane ze świadectw wskutek zastosowania odpowiednich rozumowań), albo wydedukowane z nich pewne obserwowalne fakty, które jednak przedmiotem naszej obserwacji nie były. Wiemy o nich pośrednio, dzięki zasadom i pracy myślowej. Podobnie jest w poznaniu moralnym: można albo sformułować jednostkową ocenę jakiegoś czynu na podstawie własnej, bezpośredniej reakcji uczuciowej, albo też powoływać się na sformułowane na podstawie jednostkowych ocen prawa ogólne, repre-

zentujące poznanie pośrednie, i ewentualnie wywodzić z nich inne jednostkowe oceny, niewymagające już oparcia na reakcjach uczuciowych.

Jednak zarówno w poznaniu empirycznym, jak i moralnym, ostateczną instancją pozostają bezpośrednie świadectwa – wszak to z nich wywodzą się zasady, czy to empiryczne, czy etyczne. I właśnie te świadectwa pozwalają w razie potrzeby uchylić wcześniej przyjęte prawa. W poznaniu empirycznym wydedukowane z przyjętej zasady predykcje mogą okazać się fałszywe. Dzieje się tak na ogół wtedy, gdy poszerza się jakościowo obszar dostępnego doświadczenia: zasada wydawała się dobrze potwierdzona w pewnym wąskim obszarze, lecz wraz z jego poszerzeniem przestaje się „sprawdzać”. Rzeczą naturalną i praktykowaną jest wtedy uchylenie takiego prawa lub przynajmniej ograniczenie zasięgu jego stosowności. Podobnie w poznaniu moralnym: pewien czyn, chwalebny i zalecany w myśl jakiejś zasady, może wzbudzić czyjś zdecydowany, motywowany uczuciowo sprzeciw. I podobnie jak w poznaniu empirycznym, dzieje się tak raczej w sytuacjach nowych, niewziętych pod uwagę przy uogólnianiu do postaci zasady uprzednich jednostkowych ocen. Skłania to do rewizji zasady lub przynajmniej do ograniczenia jej zasięgu.

Swoją koncepcję metaetyczną (której zręby zaczerpnął od Ajdukiewicza) nazwał Przełęcki intuicjonistycznym indukcjonizmem, gdyż intuicję miał za źródło bezpośredniego, jednostkowego poznania moralnego, indukcję zaś – za niezbędną w poznaniu moralnym ogólnym i pośrednim. Mając wartości – jak i empiryczne cechy rzeczy – za istniejące realnie, a wiedzę o nich za wyrażalną w zdaniach prawdziwych-lub-fałszywych, deklarował się jako obiektywista i kognitywista metaetyczny. Wbrew emotywiście przypisywał predykatom wartościującym sens obiektywny, a sądom wartościującym walor poznawczy. Wbrew naturalistom upominał się o autonomię świata wartości względem faktów empirycznych.

W podobny sposób interpretował powody odwoływalności praw nauk empirycznych i zasad moralnych. I zmysły fizyczne, i intuicja moralna są zawodne, zatem już w punkcie wyjścia w obu typach poznania może pojawić się fałsz. Nadto i opisy, i oceny posługują się predykatami nieostrymi. A tam, gdzie orzeka się o pewnych przedmiotach predykaty nieostre, łatwiej o błąd. Bywają one różnie doprecyzowane, stąd zawierającemu je językowi odpowiada nie jeden tylko model właściwy, lecz rodzina takich modeli. Zdanie jest prawdziwe, gdy jest spełnione w każdym modelu właściwym (tj. przy najmocniejszej interpretacji wy-

stępujących w nim predykatów nieostrych); jest fałszywe, gdy nie jest spełnione w żadnym modelu właściwym (tj. przy najsłabszej interpretacji występujących w nim predykatów nieostrych); gdy zaś spełnione jest w pewnych, lecz nie wszystkich modelach właściwych – jest nieokreślone semantycznie i prawdziściowo. A użytkownicy języka, kierowani indywidualnym poczuciem semantycznym, mogą jednak próbować rozstrzygać takie zdania – stąd dodatkowe furtki dla fałszu. Dalej, fałsz może wkraść się przy uogólnieniach, wprowadzających naddatek informacyjny w stosunku do wyjściowej bazy, złożonej ze zdań jednostkowych.

Mimo tych wszystkich analogii etyka nie przekracza w ujęciu Przełęckiego granic nauki (w czym nie jest zresztą odosobniony). A to dlatego, że predykaty oceniające uważa za daleko bardziej niedookreślone od opisowych, intuicję moralną zaś za znacznie bardziej zawodną i niepewną od zmysłów fizycznych. Przytacza przykłady notorycznych rozbieżności w ocenach moralnych, których to rozbieżności nie uważa jednak za przekonujący argument na rzecz subiektywizmu. Pokazuje środki zaradcze: na przykład, daleko ostrzejsze od klasyfikacyjnych predykatów oceniających (jak *moralnie dobry*) wydają mu się analogiczne predykaty porównawcze (jak *moralnie lepszy*). Zatem aby zaradzić niedogodnościom etyki, spowodowanym przez nieostrość predykatów oceniających, radzi Przełęcki stosować je w wersji raczej komparatywnej niż klasyfikacyjnej.

Porada ta może mieć zresztą także inny, dodatkowy powód. Opowiadał się Przełęcki za etyką nie nakazów, lecz preferencji. Zamiast ostro odgradzać czyny nakazane od indyferentnych, lepiej jest uszeregować je na skali według stopnia naszej intuicyjnej aprobaty moralnej, jaką budzą. I zamiast wymagać od wszystkich ścisłego przestrzegania arbitralnie wyznaczonych nakazów, lepiej zachęcać, aby każdy określił na tej skali sam dla siebie – według swoich sił, możliwości, wrażliwości i poczucia ważności spraw – obszar obejmujący czyny, które będzie realizował. W szczególności, zdaniem Przełęckiego, nie można bohaterstwa uważać za obowiązek, choć można i trzeba wysoko je cenić czy podziwiać. Jego etyka preferencji pozostaje w zgodzie zarówno z jego ukierunkowaniem na porównawcze predykaty oceniające, jak i z jego przekonaniem, że w kwestii moralności indywidualne przypadki bardzo się między sobą różnią, są wielorako uwarunkowane i dlatego trudno tam o formułowanie bezdyskusyjnych, bezwyjątkowych powinności.

Na szczęblel zasad etyka jest również w większym stopniu zawodna od nauk empirycznych. Pominąwszy już zawodność samej indukcji, poznanie pośrednie

dziedziczy i multiplikuje niedoskonałość i niepewność poznania bezpośredniego, a to ostatnie, wyrażone w obszarze etyki w formie jednostkowych ocen, jest szczególnie dalekie od consensu. Właśnie ze względu na szczególną zawodność i niepewność poznania moralnego wyłączył je Przełęcki z obszaru nauki. Ale – uwaga: naukowość okazuje się tu sprawą stopnia, a nie jakości. A skoro tak, to i samą „naukowość” można by uznać za pojęcie nieostre.

Choć nienaukowa, może być jednak etyka zdaniem Przełęckiego uprawiana racjonalnie. Spełnia ona dwa podstawowe, przyjęte w Szkole Lwowsko-Warszawskiej, a podzielane przez niego kryteria racjonalności: komunikowalność i intersubiektywną sprawdzalność. Nadto może – w zależności od tego, jak jest uprawiana – spełniać dodatkowe, również przyjęte w Szkole pragmatyczne kryterium, w myśl którego stopień pewności, z jaką żywione jest dane przekonanie, ma być dostosowany do stopnia jego uzasadnienia. Można zatem racjonalnie rozważać kwestie etyczne, jeśli wyniki tych rozważań przyjęte będą z należytą dozą ostrożności, w stopniu nieprzekraczającym siły zastosowanej argumentacji.

Do antidotów, mających neutralizować w jakimś stopniu wielką niepewność rozstrzygnięć etycznych, zaliczył Przełęcki przyjęcie warunków, jakie muszą być spełnione, aby ocena moralna była wiarygodna. Za najważniejsze bowiem stojące przed intuicjonizmem wyzwanie uważał pytanie o powody notorycznej rozbieżności ocen moralnych. Aby na nie odpowiedzieć, zaadaptował dla potrzeb intuicjonizmu naturalistyczną teorię idealnego obserwatora i zbliżoną do niej emotywistyczną metodę kontrolowanej postawy. Koncepcje te pokazują, że nie wszelkie oceny moralne są trafne, lecz tylko niektóre, wydane w określonych warunkach, a do tych należy np. bezstronność obserwatora czy jego dokładna wiedza o wszystkich istotnych okolicznościach, np. o motywacji sprawcy. Naturaliści chcieli w ten sposób zdawać sprawę z sensu terminów moralnych, a emotywiści – wskazać kryterium słuszności postaw moralnych. Przełęcki zaś chciał zdać sprawę z rozbieżności ocen: stąd mianowicie ona się bierze, że nie zawsze wszystkie wspomniane warunki są spełnione. A tylko wtedy, gdy są spełnione, reakcja uczuciowa jest miarodajna.

Ważką częścią pracy etyka stanowi uogólnienie jednostkowych ocen do postaci zasad, które musi być poprzedzone znalezieniem wspólnych cech ocenianych tak samo czynów. Ogólne prawo, przyznające określoną wartość owym czynom, odwoływać się ma właśnie do ich wspólnych cech i przyjmować te cechy jako podstawę uogólnienia. Znalezienie tych cech nie wymaga, zdaniem Przełęckiego

go, szczególnej inwencji ani pracy koncepcyjnej. Jest to zwykła, sprawozdawcza praca, a jej rezultaty mają być weryfikowane empirycznie. Uznał Przełęcki, że wspólną cechą tych czynów, które budzą jego intuicyjną aprobatę moralną, jest altruistyczna motywacja. I tutaj jego przekonania moralne znajdują wspólny punkt z metaetycznymi. Za uzasadnione intuicyjnie i indukcyjnie uznał te zasady etyczne, które przyznają wartość, doceniają czy zalecają altruizm i troskę o dobro innych, nawet z zaniedbaniem własnych potrzeb.

Refleksje i wątpliwości

Wśród refleksji, do jakich motywują przedstawione poglądy Mariana Przełęckiego, poruszone będą trzy wątki: 1. Trudne związki intuicjonizmu z naturalizmem. 2. Kwestia złudzeń i omylności intuicji moralnej. 3. Miejsce uczuć w racjonalistycznej epistemologii.

Ad 1. Intuicjonizm, także ten Przełęckiego, podziela z naturalizmem nastawienie kognitywistyczne. Poza tym jednym wspólnym punktem dystansuje się od naturalizmu całkowicie. Naturalizm uważa wartości i/lub powinności za sprowadzalne do empirii, co pozwala mu na empiryczne uzasadnianie etyki (które to nastawienie wytknie jego zwolennikom Hume jako *błąd naturalistyczny*). Intuicjonizm natomiast przyznaje ocenom wartość poznawczą, a wartościom istnienie obiektywne – lecz tych ostatnich nie szuka pośród empirycznych cech rzeczy. Wartości tworzyć mają sferę autonomiczną względem empirii. Właśnie dlatego dla poznawania ich potrzebna jest inna władza niż zmysły fizyczne, sięgająca w odmienny obszar, a jest to intuicja.

Zbadajmy, jak to się ma do procesu formułowania zasad etycznych w ujęciu Przełęckiego.

Przed sformułowaniem zasady etyk ma wyabstrahować z ocenianych w podobny sposób czynów (niech to będą, powiedzmy, czyny dobre moralnie) ich wspólne cechy, przy czym nie mają to być w żadnym razie cechy definicyjne. Mają to być jedynie cechy przygodne. Przełęcki wskazuje tu na motywację altruistyczną. Uzyskane przez etyka rezultaty mają mieć status zdań empirycznych, odwoływalnych w razie niezgodnych z nimi świadectw. A odwołanie to ma nie naruszać naszych intuicji językowych. Nie dlatego czyny mają budzić u odbiorcy pozytywne uczucia, że są altruistyczne, lecz z bliżej niewyjaśnionych przyczyn,

altruistyczna zaś motywacja ma tam występować jedynie przygodnie. Na tej podstawie etyk formułuje zasadę etyczną, w myśl której wartościowe moralnie są czyny motywowane altruistycznie.

Nacisk na przygodność i niedefinicyjność cech wspólnych czynom dobrym moralnie, a potrzebnych dla sformułowania zasady, jest zrozumiały w kontekście różnicy między intuicjonizmem a naturalizmem. Gdyby zgodzić się, że altruistyczna motywacja definiuje czyny moralnie dobre – różnica ta stanęłaby pod znakiem zapytania. Altruistyczna motywacja jest bowiem opisową, a nie oceniającą cechą czynu, da się wyśłowić w języku psychologicznym i być może jest sprawdzalna empirycznie w drodze odpowiednich testów, na pewno zaś jest sprawdzalna w drodze doświadczenia introspekcyjnego. Dobro moralne, wprowadzone definicyjnie do takiej motywacji, „zjechałoby” rychło do poziomu cech empirycznych, a intuicjonizm, uchodzący powszechnie za odmienny od naturalizmu, okazałby się nieoczekiwanie bardzo naturalizmowi bliski, jeśli nie stanowiący wręcz jakiejś jego odmiany. Stąd podkreślał Przełęcki przygodność cech empirycznych, wspólnych czynom dobrym moralnie i dających podstawę zasadzie.

Ale jeśli istotnie są one przygodne, pociąga to za sobą dwie problematyczne konsekwencje. Po pierwsze, status zasad etycznych zostaje narażony na szwank. Cecha przygodna może przedmiotowi przysługiwać, ale może i nie przysługiwać, nie powodując przez swój brak zamieszania ani w języku, ani w naszej wizji prawidłowości rządzących światem. W opisanej sytuacji zasada etyczna jest nieustannie narażona na odwołanie, i to nie tylko z tych przyczyn, które Przełęcki w swojej metaetyce uwzględnił, i nie przez jakiś błąd w sztuce, lecz ze względu na jeszcze dalej idącą wątpliwość swych podstaw: wszak każdej chwili może się okazać, że od dziś nasza intuicja wzywa nas do pozytywnej oceny czynów egoistycznych! Zasadę należy wówczas odwołać, i to nie dlatego, że zmienił się świat, wartości czy intuicja, nie dlatego, że intuicja pobłądziła, lecz ot, po prostu dlatego, że takie okazały się przygodne koleje naszej wędrówki poprzez poznanie moralne...

Po drugie, etyka oparta na zasadach odwołujących się do przygodnych cech czynów moralnie dobrych ocierałaby się o irracjonalność. Jeśli czyny te okazują się altruistyczne nie z istoty rzeczy, wiążącej altruizm z dobrem moralnym, lecz przygodnie, to nie sposób wyjaśnić, w czym tkwi istota moralnego dobra. Co więcej, nie sposób wyjaśnić tego sięgając do jakichkolwiek innych cech wspólnych czynom dobrym, bo wszelkie takie cechy miałyby być tylko przygodne! Etyka

staje się wtedy irracjonalna i taka sama staje się intuicja moralna: nie sposób zrozumieć, dlaczego dyktuje nam ona takie, a nie inne oceny, ani co nią kieruje. Pozostaje intuicjonizm tylko ślepe podążanie za jej wezwaniem. I, ewentualnie, formułowanie roboczych zasad o wątpliwym statusie.

Przełęcki był świadom tego słabego punktu intuicjonizmu (o czym autorka wie m.in. z bezpośrednich z nim rozmów). Z jednej strony przyznawał, że uznanie głównej zasady etycznej za definicję dobra moralnego implikowałoby naturalizm, z drugiej jednak w obronie wartości zasad moralnych wspominał przy innych okazjach, że to właśnie w altruizmie tkwi istota dobra moralnego. Inne jego wypowiedzi także wskazują na dystans wobec zadeklarowanej przygodności, dotyczącej współwystępowania altruizmu z dobrem moralnym. Jeśli ma to być tylko przygodne współwystępowanie, dlaczego miarodajność oceny moralnej wymaga, aby oceniający koniecznie znał motywację sprawcy? I jeszcze: wskazując na nieostrość podziału predykatów na opisowe i oceniające, Przełęcki podał przykład predykatu *okrutny*, który miał znaczyć: *nieznający litości* (element opisu) i *z tej racji zły* (element oceny). Odnotujmy w tym kontekście słowa: *z tej racji*. Czy nie jest tak, że naturalizm, wyrzucony drzwiami, zagląda tu oknem?

Tę ambiwalencję Przełęckiego można próbować interpretować następująco: gdy etyk przystępuje dopiero do refleksji nad jednostkowymi intuicyjnymi ocenami, pojęcie dobra moralnego jest bardzo nieostre i niedoprecyzowane. Jego definicja (zapewne częstkowa i bardzo ułomna) nie obejmuje jeszcze altruistycznej motywacji. Stopniowo dochodzi etyk do uogólnienia głoszącego, że intuicja kwalifikuje jako dobre moralnie czyny altruistyczne. Im mocniej jest ono potwierdzone, tym łatwiej dojść może do zmiany jego statusu z empirycznego uogólnienia na definicyjną zasadę. (Ajdukiewicz nazywał tego rodzaju zmianę racjonalizacją języka – w procesie tym wzmacnia się treść pojęć w taki sposób, że pewne zagadnienia pierwotnie empiryczne znajdują już rozstrzygnięcie czysto językowe). Pojęcie dobra moralnego miałyby ulec doprecyzowaniu i wzmocnieniu i objąć wskutek tego zabiegu altruizm jako swą cechę definicyjną. Do tego etapu pracy etyka miałyby się odnosić wypowiedzi, włączające cechy empiryczne w treść pojęć wartościujących.

Ale interpretacja taka nie na wiele się zda. Po dokonaniu bowiem wspomnianej racjonalizacji problem naturalizmu wraca z całą mocą. Ujawniają się tu niepożądane przez żadną ze stron związki intuicjonizmu z naturalizmem.

Tradycyjnie stanowiska te pojmowano jako opozycyjne i wyłączające się. Refleksja nad metaetyką Przełęckiego nasuwa inny obraz, mianowicie – kontinuum stanowisk, gdzie na jednym biegunie występuje skrajny, wolny od domieszek naturalizmu intuicjonizm, na drugim – skrajny, wolny od domieszek intuicjonizmu naturalizm, między nimi zaś – stanowiska pośrednie.

Na pierwszym biegunie mielibyśmy wspomniany już wcześniej intuicjonizm irracjonalny, niewiążący treści żadnych pojęć moralnych z żadnymi cechami empirycznymi. Intuicja byłaby w dużej mierze nieprzewidywalna, a racjonalna etyka znacznie utrudniona. Na drugim biegunie sytuowałby się taki naturalizm, który kompletnie pomija ludzkie odczucia i motywowane uczuciowo przeświadczenia moralne. Definiowalność predykatów oceniających za pomocą predykatów opisowych praktycznie likwiduje tu etykę jako odrębną dyscyplinę, redukując ją do dziedzin empirycznych, z zatraceniem całej jej specyfiki i doniosłości. Czystemu naturalizmowi brakuje podstawy, aby kwalifikować pewne obiekty z racji ich cech empirycznych jako tak a tak wartościowe. Wartości nie są tu zależne od empirii ani uzasadniane przez nią, lecz zostają wręcz sprowadzone do niej czy przez nią wchłonięte – nie są niczym więcej niż ona. Nie tyle zostaje tu zniesiona autonomia wartości względem empirii, ile raczej w ogóle istnienie wartości różniących się czymkolwiek od cech empirycznych.

Oba te skrajne poglądy wydają się nie do przyjęcia. W poznaniu wartości potrzebne są dwa elementy: znajomość cech ocenianych czynów oraz impuls wartościujący, wzbudzony przez te czyny dlatego, że są one takie właśnie. Impuls ten odnosi się zdecydowanie do czegoś więcej niż naga empiria.

Intuicjonizm potrzebuje szczypty nastawienia naturalistycznego, jeśli intuicja moralna ma być przewidywalna, predykaty oceniające wyposażone w minimum sensu wykraczającego poza werdykty kapryśnej nieraz intuicji, a etyka wolna od chaosu i racjonalna. Naturalizm potrzebuje szczypty nastawienia intuicjonistycznego, jeśli specyfika etyki i jej rola w ludzkim życiu ma być zachowana. Do kognitywisty należy decyzja, jak wyważy proporcje i jakie miejsce znajdzie dla siebie na tle wspomnianego kontinuum. Granica między intuicjonizmem a naturalizmem nie przedstawia się tu jako przepaść nie do przebycia, lecz raczej jako stopniowa zmiana krajobrazu.

Jest jeszcze inny powód, który wskazuje na bliższy związek metaetyki Przełęckiego z naturalizmem, niż widział to sam jej Autor. Intuicję moralną uważał on za aposterioryczną. Zarazem wyrażał przekonanie, że do oceny moralnej czynu

nie trzeba być jego bezpośrednim świadkiem, bo wystarczy go sobie wyobrazić. Ale przecież wyobrażenia nie wystarcza do rozstrzygania zdań niewątpliwie aposteriorycznych, takich jak np. *jelito cienkie człowieka ma długość ponad 4 metry*. A tam, gdzie wyobrażenia wystarcza, rozstrzygamy zdania aprioryczne, takie jak np. *przekątne kwadratu połowią się*. Czy zatem istotnie intuicja moralna miałaby być aposterioryczna? Można wątpić. Skoro może ona działać na podstawie samej wyobraźni – znaczy to, że opiera ocenę moralną na przywołanych w wyobraźni cechach czynu, wraz z całym kontekstem sytuacyjnym. I zapewne sięga do apriorycznie znanych sobie powiązań między tymi cechami i kontekstem z jednej strony, a wartością moralną czynu z drugiej. Innymi słowy, sięga do istoty wartości moralnej, zakorzenionej jakoś w świecie empirii.

Być może uznanie *explixite* aprioryczności ocen korespondowałoby z modelowaniem poznania moralnego nie według indukcjonistycznego wzorca rozwoju nauki, ale według nowszego wzorca hipotetyczno-dedukcyjnego, uwzględniającego skażenie obserwacji teorią. Od tego jednak Przełęcki był daleki.

Ad 2. Intuicję uważał za omylną, i to w większym stopniu omylną niż zmysły fizyczne (dlatego m.in. relegował etykę poza granice nauki). Niemniej jednak zaproponował intuicjonistyczną teorię złudzeń moralnych, analogiczną do teorii złudzeń zmysłowych, zaburzających poznanie empiryczne. Na czym omylność intuicji moralnej miałaby polegać i skąd się brać, można odczytać z warunków, jakie – za naturalistami i emotywistami – nałożył na miarodajność intuicyjnej oceny moralnej. Otóż ocena jest miarodajna, gdy wydający ją jest poczytalny, wolny od obciążeń psychicznych, zdolny do koncentracji, bezstronny, niezaangażowany osobiście w sytuację i niemający wpływu na jej rozwój, zdolny do emocjonalnego reagowania, do empatii i do poznawczego uchwycenia wszystkich istotnych cech ocenianej sytuacji, w tym – motywacji sprawcy, wreszcie – abstrahujący w ocenie od faktów nierelevantnych. Nadto ocena ma być zgodna z niesprzecznym i niezbyt skomplikowanym zbiorem zasad ogólnych. Sporadyczną reakcję uczuciową, prowadzącą do postawy niezgodnej z przyjętymi pryncypiami, uważa Przełęcki za analogiczną do ignorowanej zazwyczaj w nauce obserwacji jednostkowej niezgodnej z całokształtem dobrze potwierdzonej teorii.

Ową intuicjonistyczną teorię złudzeń moralnych można rozbudować, wykorzystując dwojakie analogie złudzeń emocjonalnych i zmysłowych.

Zmysły informują nas fałszywie o rzeczywistości w dwojakiego typu sytuacjach. Pierwsza polega na tym, że na interesujące nas wrażenia, na podstawie

których mamy wydać sąd o tym, co dzieje się w wybranym fragmencie rzeczywistości, nakładają się wrażenia inne, które zaburzają lub zmieniają obraz przedstawiony przez te pierwsze. Wrażenie sumaryczne stanowi jakąś wypadkową ich wszystkich. Najprostszym przykładem jest patrzenie na świat przez ciemne okulary – wszystko wydaje się wtedy przyciemnione. W wypadku uczuć analogiczną sytuację mamy, gdy na uczucie, mające stanowić podstawę do oceny moralnej danej sytuacji, nakłada się uczucie inne, nierelevantne. Może to być wpływające na ocenę osobiste zaangażowanie oceniającego, może to być jego zmęczenie, nieoczekiwane zaktywizowane jakieś emocjonalne wspomnienie itp.

Pomocna bywa wtedy rozumowa refleksja, czy to w wypadku zmysłów, czy intuicji. Choć genetycznie zmysły są w poznaniu pierwsze, ich sędzią i rozjemcą jest rozum. Podobną rolę może pełnić wobec intuicji moralnych. Wracając do przykładów, można zwyczajnie wziąć pod uwagę, że oglądamy przedmioty przez ciemną przesłonę albo że do oceny czyjegoś postępowania przystąpiliśmy w stanie irytacji – i stosownie do tej wiedzy skorygować nasz ogląd rzeczywistości, starając się pominąć wpływ czynników ubocznych. Z Przełęckiego teorii złudzeń moralnych skorzystać można nie tylko po to, aby wiedzieć, jakie to uboczne czynniki powinny być przy wydawaniu oceny nieobecne, lecz – nieco realistyczniej – także po to, aby w sytuacji, w której czynniki te są nieuniknione, umieć je zidentyfikować, rozpoznać ich niepożądany wpływ i spróbować go zneutralizować.

Ale jest jeszcze drugi typ sytuacji, w których zmysły zwodzą. Wrażenie, na podstawie którego opisujemy jakiś fragment rzeczywistości, nie zostaje zakłócone przez inne, uboczne wrażenia, które miałyby się na tamto nałożyć, zostaje natomiast mylnie zinterpretowane i dlatego opis może być fałszywy. Tak jest, gdy zmysł działa wadliwie – na przykład, zgodnie z wrażeniami krótkowidza pewien napis jawi się jako rozmazany, choć wcale taki nie jest. Tak jest również, gdy sytuacja jest nietypowa – na przykład w wypadku włożonego do wody kija, który wydaje się złamany. Remedium w obu wypadkach stanowi oczywiście re-interpretacja danych zmysłowych. Aby to się stało, potrzebna jest refleksja rozumowa, angażująca pewnego rodzaju „teorię”, odmienną od „teorii”, w ramach której zwykliśmy interpretować dane zmysłowe bezrefleksyjnie i niemal automatycznie. Natychmiast nasuwa się skojarzenie z teoretycznym skażeniem obserwacji, którego to wątku Przełęcki w swojej logice nauk empirycznych nie wykozystał. W nauce – im mocniej są obserwacje skażone teoretycznie, tym łatwiej

pojawia się potrzeba odwołania zdań, zdających z nich sprawę. W życiu potocznym – analogicznie, im więcej założeń obejmuje zdroworozsądkowa „teoria”, do której odnosimy wrażenia, tym łatwiej o potrzebę reinterpretacji tych wrażen. W skrajnym wypadku żadnych takich założeń nie ma – i wtedy z wrażen zdaje sprawę tylko język fenomenalistyczny, niemówiący niczego o zewnętrznej rzeczywistości.

Opisana sytuacja znajduje swój odpowiednik na gruncie bezpośredniego poznania moralnego. Uczucia, tak jak i zmysły, mogą fałszywie informować o rzeczywistości. W myśl tzw. dwuczynnikowej teorii emocji, sformułowanej przez S. Schachtera i J. Singera, na emocję składa się po pierwsze – fizjologiczne pobudzenie ciała i zwykle zaaktywizowana wówczas dyspozycja do działania, a po drugie – interpretacja tego pobudzenia. Otóż zdarza się, że ta interpretacja jest fałszywa. Pobudzenie zostaje złożone na karb innej przyczyny niż ta, która je faktycznie wywołała. A ponieważ intuicyjna ocena kieruje się ku przedmiotowi, który w przekonaniu oceniającego miał wywołać pozytywne lub negatywne wrażenia, ocenę tę zbiera domniemana, lecz nietrafnie zidentyfikowana przyczyna! Pierwszy komponent uczucia – pobudzenie – nie podlega dyskusji, nie da się go negować, ale też nie może sam w sobie być nośnikiem fałszu. Analogiczny jest do czystych wrażen zmysłowych, z których zdaje sprawę język fenomenalistyczny. Zdania wygłoszone w takim języku, jeśli tylko są szczere, nie mogą być fałszywe. Za to drugi komponent uczucia – interpretacja pobudzenia – może być nośnikiem fałszu. Jeśli tak się dzieje, można powiedzieć, że uczucie jest fałszywe.

Liczne teorie emocji można uporządkować według tego, jak ważką rolę przydają komponentowi poznawczemu uczuć. W uproszczeniu przyjmuje się podział dychotomiczny na uczucia epistemiczne i nieepistemiczne. W istocie teorie emocji tworzą pewne kontinuum, biorąc pod lupę różnego typu uczucia, a te bywają w różnym stopniu epistemiczne. Na jednym biegunie mamy wśród uczuć czyste pobudzenia ciała w reakcji na bodźce. Tak jak i czyste wrażenia, nie są odnoszone do swego zewnętrznego źródła. Na przeciwnym biegunie mamy wyraźne sądy wartościujące, wsparte odczuciami, ale i może pamięcią, uprzednio przyjętymi zasadami itp. Im bardziej epistemiczne uczucie, tym większa w nim rola myśli i tym mocniej pobudzenie ciała związane jest w myślach z zewnętrznymi przedmiotami czy zdarzeniami, mającymi to pobudzenie wywołać. A wartościujący sąd dotyczy wtedy tych właśnie przedmiotów czy zdarzeń. Interpretacja pobudzenia analogiczna jest do teorii, powodującej skażenie obserwacji. Można

powiedzieć, że uczucia epistemiczne „skażone” są komponentem myślowym. Im więcej miejsca zajmuje w uczuciu interpretacja pobudzenia, tym łatwiej o ewentualną tego uczucia fałszywość czy złudność. Ciekawe, że Przełęcki w filozofii nauki pomijał skażenie teoretyczne obserwacji, natomiast w filozofii moralnej pojmował uczucia jako zdecydowanie epistemiczne, o aksjologicznych walorach poznawczych.

Znajomość mechanizmów, powodujących zwodnicze działanie zmysłu moralnego, jest pierwszym krokiem do prób kontrolowania i ewentualnie korygowania jego pracy. Przełęckiego teorię złudzeń moralnych owocnie uzupełnić może wspomniana dwuczynnikowa teoria emocji.

Ad 3. W poprzednim punkcie rozum jawi się jako interpretator, kontroler i sędzia zarówno wrażeń zmysłowych, jak i impulsów emocjonalnych. Należy do niego w szczególności ocena komponentów poznawczych jednych i drugich. Rozum bierze pod uwagę wrażenia zmysłowe i emocjonalne i dokonuje refleksji nad najprostszym, narzucającym się niemal automatycznie sposobem, w jaki skłonni jesteśmy te wrażenia (jedne i drugie) sobie tłumaczyć i wydawać na ich podstawie sądy o rzeczywistości. Czasem krytycznie ocenia tę pierwszą interpretację i uchyła ją, przyjmując w zamian inną, która odmiennie przedstawia rzeczywistość.

O tym, że rozum taką rolę wobec zmysłów wypełnia, wiadomo w filozofii od kilku stuleci. U progu nowożytności empiryzm konfrontował się z wąsko pojętym racjonalizmem, który przeciwstawiał poznanie myślowe doświadczalnemu, podnosząc walory pierwszego i mankamenty drugiego, a w konsekwencji przedkładając pierwsze nad drugie. W rezultacie tej konfrontacji racjonalizm – który wszak potrzebuje do rozumowań jakichś przesłanek wyjściowych, ale sam ich sobie nie dostarczy – wchłonął z czasem empiryzm, przekształcając się do postaci tzw. racjonalizmu szerokiego, sankcjonującego empiryczną bazę poznania. Choć w granicach tego szerokiego racjonalizmu genetycznie pierwsze są w poznaniu zmysły, jednak rozum pozostaje nadrzędną władzą poznawczą, gdyż kontroluje całość procesu poznawczego, jest rozjemcą zmysłów w razie ich konfliktu, ocenia ich wiarygodność i dostarczony przez nie materiał i ustala jego interpretację, niekiedy wybierając krytycznie spośród różnych możliwości. Tak, o tym wiadomo od dawna.

Natomiast uczucia pozostawały poza tą rozumowo-empiryczną symbiozą, tworzącą podstawę metody naukowej. A przecież opozycja między poznaniem naukowym a intuicyjnym czy uczuciowym przypomina bardzo dawną opozycję

miedzy wąskim racjonalizmem a empiryzmem. I można spodziewać się podobnego przewyższenia obecnej opozycji. Otóż rozum, nawet wsparty o poznanie empiryczne, nie ma skąd zaczerpnąć przesłanek do wyznaczania autotelicznych celów ludzkiej działalności (podobnie jak ongiś, odżegnując się od poznania doświadczalnego, nie miał skąd zaczerpnąć przesłanek dla poznawania otaczającego nas świata). Cele instrumentalne można bowiem wyznaczać racjonalnie ze względu na to, czy stanowią skuteczne środki do realizacji celów nadrzędnych. Ale co z celami najwyższymi, których już do niczego ponad nimi samymi odnieść nie można? Czy ich wybór ma być irracjonalny?

Wyborowi celów autotelicznych czy najwyższych wartości uzasadnienia dostarczyć może właśnie intuicja czy nasze reakcje uczuciowe. Rozum może albo odżegnywać się od nich (tak jak kiedyś odżegnywał się od świadectw zmysłowych jako od zawodnych, niepewnych i mniej doskonałych niż świadectwa rozumu), albo rozciągnąć nad nimi swego rodzaju patronat, zwierzchność i kontrolę (znowu – jak kiedyś nad poznaniem empirycznym), włączając je w obszar swoich dociekań. Byłby to kolejny krok w poszerzaniu racjonalizmu u jego genetycznych podstaw o przesłanki jeszcze mniej pewne niż poprzednio, ale z wypełnieniem ważnej luki poznawczej, której wypełnienie w inny sposób byłoby co najmniej trudne, jeśli nie niemożliwe.

W podobnym kierunku idzie W. Jamesa model rozszerzonej racjonalności. Racjonalność przekonań zależy tam nie tylko od świadectw empirycznych i ich myślowej obróbki, ale także – od spodziewanych skutków przyjęcia tych przekonań. Oczywiście, w pierwszym rzędzie ważyc mają świadectwa, lecz wobec ich braku racjonalnie jest uznać przekonanie, które np. pociągnie za sobą motywacje do pożądanых działań, zakorzenione w określonej wizji świata. Modelowi Jamesa bliska jest koncepcja racjonalności uwzględniającej intuicję. Znajdujemy ją właśnie u Przełęckiego, który (już poza kontekstem metaetycznym) odróżnił racjonalność logiczną od pragmatycznej. Ta pierwsza zależy ma od uzasadnienia przekonań, a druga od ich praktycznego znaczenia dla naszego życia, od ich związku z naszymi uczuciami, nadziejami i postawami.

Intuicji i uczuć potrzebuje rozum nie tylko dla uzasadnienia najwyższych celów czy wartości. Potrzebuje ich do sprawy jeszcze bardziej podstawowej niż ta, do której potrzebuje przesłanek empirycznych. Mianowicie – do ukształtowania języka. U podstaw języka leży bowiem ustrukturuowane w jakiś sposób widzenie rzeczywistości. Struktura ta powstaje z wyodrębnienia obiektów i zdarzeń z potoku wrażeń oraz z łączenia ich w klasy. Podstawą tego ostatniego zabiegu

są owocujące później powstaniem nazw ogólnych tzw. standardy podobieństwa. Mogą one być różne, w zależności od elementarnych potrzeb społeczności oraz od wagi, jaką przydaje ona różnym fragmentom zewnętrznej rzeczywistości i różnym swoim z nią interakcjom. A potrzeby, poczucie ważności spraw, ukierunkowanie uwagi – to już jest ten obszar, w którym operują impulsy, uczucia i intuicja. Były i są niezbędne do tego, abyśmy nie żyli w chaosie nieuporządkowanych wrażeń, aby świat nasz był intelligibilny i abyśmy mogli się między sobą na jego temat komunikować.

Rysuje się na tej podstawie pewne kontinuum władz poznawczych, gdzie na jednym biegunie mamy rozum (nadrzędny, najmniej narażony na błędy, najmniej samowystarczalny, potrzebujący niezbędnego genetycznego wsparcia od innych władz). Na przeciwnym biegunie – intuicja i uczucia, z włączeniem impulsów, potrzeb, selektywności uwagi, poczuciem ważności spraw (najbardziej narażone na błędy, szczególnie wymagające rozumowej kontroli, ale w podstawowym sensie genetycznie pierwsze w poznaniu werbalnym). A pośrodku – zmysły dostarczające wiedzy empirycznej (bardziej zawodne niż rozum, ale nie tak bardzo, jak intuicja; wymagające kontroli ze strony rozumu, lecz niezbyt usilnej; dostarczające przesłanek dla pracy rozumu nad kształtowaniem ogólnej wiedzy empirycznej, lecz zarazem opierające się na pewnych rezultatach działania intuicji).

Metaetyka Przełęckiego, z uwzględnieniem jej ewentualnych a zaproponowanych tutaj uzupełnień, idzie dokładnie w kierunku kolejnego kroku w poszerzeniu racjonalizmu do postaci obejmującej także intuicję. Dla zaznaczenia szczególnej zawodności intuicji sytuuje aksjologię w obszarze dociekań racjonalnych, choć nienaukowych. Ciekawe, że rozum, czy sankcjonuje poznanie empiryczne (*resp.* uczuciowe), czy nie, genetycznie zawsze się na nim (jednym i drugim) niechybnie opiera. Owo „poszerzanie” zatem to tylko usankcjonowanie stanu faktycznego.

Bibliografia

- Ajdukiewicz K., *Obraz świata i aparatura pojęciowa*, w: tegoż, *Język i poznanie*, t. I, Wybór pism z lat 1920–1939, PWN, Warszawa 1985.
- Ajdukiewicz K., *Postępowanie człowieka*, w: tegoż, *Język i poznanie*, t. I, Wybór pism z lat 1920–1939, PWN, Warszawa 1985.

- Elzenberg H., *Intuicja*, w: *Materiały Henryka Elzenberga zebrane w Archiwum Polskiej Akademii Nauk*, sygn. III-181-95, 1940.
- Elzenberg H., *Epistemologia wartości. Wykłady 1949–1950*, w: tegoż, *Pisma aksjologiczne*, Wyd. UMCS, Lublin 2002.
- James W., *Prawo do wiary*, tłum. A. Grobler, Wyd. Znak, Kraków 1996.
- Neurobiology of Human Values*, J.-P. Changeux, A. Damasio, W. Singer (eds.), Springer, Berlin 2005.
- Przełęcki M., *Logika nauk empirycznych*, tłum. z ang. J.E. Jasińska, PWN, Warszawa 1988.
- Przełęcki M., *Chrześcijaństwo niewierzących*, Czytelnik, Warszawa 1989.
- Przełęcki M., *Poza granicami nauki*, Znak-Język-Rzeczywistość, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1996.
- Przełęcki M., *O pewnych filozoficznych konsekwencjach semantycznej definicji prawdy*, „*Studia Filozoficzne*” 1973, nr 6(91).
- Przełęcki M., *O rozumności i dobroci*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2002.
- Przełęcki M., *Sens i prawda w etyce*, Znak-Język-Rzeczywistość, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 2004.
- Przełęcki M., *Intuicje moralne*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2005.
- Przełęcki M., *Horyzonty metafizyki*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2007.
- Schachter S., Singer J., *Cognitive Social and Physiological Determinants of Emotional State*, „*Psychological Review*” Sept. 1962 (69), s. 379–399.

Streszczenie

Choć Marian Przełęcki uważał poznanie moralne za nienaukowe, poglądy na nie modelował według swoich wcześniejszych poglądów na poznanie w naukach empirycznych. Nauka wychodzi od zdań jednostkowych, opartych na poznaniu zmysłowym i doświadczeniu, a następnie je indukcyjnie uogólnia, dochodząc do zasad. Poznanie moralne zaś wychodzi od jednostkowych ocen, których źródłem jest intuicja czy zmysł moralny, po czym uogólnia je indukcyjnie do postaci zasad etycznych. Swoje stanowisko metaetyczne nazwał zatem indukcjonistycz-

nym intuicjonizmem. Niniejszy tekst przedstawia trzy refleksje, do jakich motywuje przemyślenie tego stanowiska: 1. Granica między intuicjonizmem a naturalizmem jest nieostra. Co więcej, wbrew rozpowszechnionemu przekonaniu i przekonaniu samego Przełęckiego, każde z tych stanowisk musi zawierać jakąś przymieszkę drugiego. 2. Istnieją pewne interesujące analogie (wykraczające poza projekt Przełęckiego) między złudzeniami zmysłowymi a złudzeniami intuicji moralnej. 3. A także analogie, dotyczące relacji, w jakie rozum wchodzi z jednej strony z poznaniem zmysłowym, a z drugiej – z intuicyjnym poznaniem moralnym.

Słowa kluczowe: indukcjonizm, intuicjonizm, metaetyka, naturalizm, Przełęcki, zasada etyczna

Summary

Reflections on Marian Przełęcki's Metaethical Intuitionism

Although Marian Przełęcki considered moral cognition as non-scientific, he shaped his views on its sources and structure according to his earlier views on cognition in natural sciences. The starting point in the latter are individual sentences based on experience and sensual cognition, which are then generalized as empirical principles or laws. On the other hand, the starting point in moral cognition are individual assessments rooted in intuition or moral sense, next generalized inductively as moral principles. Therefore, Przełęcki named his metaethical views an inductive intuitionism. The paper presents three reflections evoked by those views: 1. In metaethics, the border between intuitionism and naturalism is vague. Moreover, in spite of the common view and Przełęcki's conviction, each of those two concepts must include an admixture of the other. 2. There are some interesting analogies (going beyond Przełęcki's project) between sensual illusions and moral-sense illusions. 3. As well as there exist analogies dealing with the relations between the reason and, on the one hand, empirical cognition, and on the other hand, intuitive moral cognition.

Key words: inductionism, intuitionism, metaethics, moral principle, naturalism, Przełęcki.

Antropologiczna refleksja Mariana Przełęckiego

Magdalena Matusiak-Rojek
(Uniwersytet Łódzki, Wydział Nauk o Wychowaniu)

Marian Przełęcki o swoich zainteresowaniach badawczych pisał w następujących słowach:

Wśród moich prac filozoficznych wyróżnić można dwie główne grupy: prace logiczne i prace etyczne. Przedmiotem, którym zajmowałem się jako pracownik Zakładu Logiki, była oczywiście szeroko rozumiana logika. Etykę natomiast uprawiałem niezależnie od moich zajęć uniwersyteckich. To, co nazywam tu „logiką”, określić można bliżej jako metodologię nauk empirycznych. Jej głównym działem była logiczna semantyka języka teorii empirycznych. Reprezentowane przede mną ujęcie tej semantyki polegało na zastosowaniu do niej aparatu pojęciowego logicznej teorii modeli¹.

Warto jednak pamiętać, że oprócz tych dwóch kierunków potrafił on bardzo umiejętnie poruszać się także w ramach innych obszarów tematycznych. Na uwagę zasługują tu zwłaszcza jego rozważania o racjonalności wierzeń religijnych oraz o wartości poznawczej dzieł literackich i muzycznych. Antropologia pojawia się zaś w twórczości Przełęckiego w sposób epizodyczny, niemniej jednak są to rozważania bardzo cenne, warte wyeksplikowania, co przyjmuje sobie za cel niniejszy artykuł. Tekst składa się z czterech części. We wstępie zawarte zostały rozstrzygnięcia terminologiczne oraz umiejscowienie antropologicznych rozważań Mariana Przełęckiego, zarówno na tle filozoficznej szkoły, w duchu której prowadził swoją naukową działalność, jak i ich lokalizacji w jego twórczo-

¹ M. Przełęcki, *Moja filozofia*, w: A. Brożek, J. Jadacki (red.), *Księga pamiątkowa Marianowi Przełęckiemu w darze na 90-lecie urodzin*, Norbertinum, Lublin 2014, s. 7.

ści. Część druga koncentruje się wokół zagadnienia ludzkiej dobroci i zawiera w sobie także omówienia poglądów innych myślicieli, z którymi Marian Przełęcki się zgadzał lub wchodził w polemikę. Część trzecia analizuje jego stosunek do Pascalowskiej wizji człowieka, część czwarta zaś prezentuje poglądy filozofa na kwestie determinizmu oraz relacji ludzi do zwierząt.

Antropologia – nauka koncentrująca się na człowieku – może być uprawiana w ramach różnych dyscyplin. W odniesieniu do myśli Mariana Przełęckiego należy ją rozumieć ściślej, w znaczeniu, w jakim niekiedy mówi się o wąsko rozumianej filozofii człowieka. Jest to dział filozofii starający się znaleźć odpowiedź na pytanie: czym jest człowiek? Próbuje uchwycić naturę człowieka, istotę jego osobowego bytu. Biorąc pod uwagę ludzką działalność, stara się wyjaśnić, jakie miejsce zajmuje człowiek w świecie przyrody oraz w społeczeństwie. Zagadnienia antropologiczne raczej nie były podejmowane wprost przez filozofów związanych ze Szkołą Lwowsko-Warszawską², choć można oczywiście doszukiwać się takich wątków pobocznie, np. przy okazji pewnych przemyśleń etycznych. Nakreślony przez Tadeusza Kotarbińskiego ideał poległego opiekuna, z całym szeregiem charakteryzujących go cech, bez wątpienia zawiera w sobie pewną koncepcję człowieka. Niemniej jednak hasło „antropologia” na gruncie XX-wiecznej filozofii polskiej przywodzi na myśl nazwiska reprezentantów zupełnie innych nurtów filozoficznego dyskursu³. Zainteresowania tematyką antropologiczną można natomiast dostrzec wśród uczniów, którzy kształcili się pod kierunkiem czołowych przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej i współpracowali z nimi w okresie powojennym. Najbardziej zagadnienie to pochłonęło Andrzeja Grzegorzczaka⁴. Wyrazem jego antropologicznych zaintere-

² Chodzi tu o samego Kazimierza Twardowskiego oraz jego bezpośrednich uczniów.

³ Wskazać tu można fenomenologa Romana Ingardena i jego *Książeczkę o człowieku* (R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1998), personalistyczne rozważania Karola Wojtyły zawarte w tomie *Osoba i czyn* K. Wojtyły, (*Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000), czy też refleksje w obrębie filozofii dialogu prowadzone przez Józefa Tischnera (J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011).

⁴ W latach 1946–1948 pełnił on funkcję asystenta Władysława Tatarkiewicza.

sowań są książki takie jak *Schematy i człowiek*⁵, czy też *Psychiczna osobliwość człowieka*⁶. U Mariana Przełęckiego takich zwartych publikacji dotyczących filozofii człowieka szukać próżno. Jedyną kwestią antropologiczną, którą poruszał wprost, było pytanie, czy ludzie są dobrzy. Pozostałe splatają się z rozważaniami etycznymi lub dotyczącymi przekonań religijnych. Powodów, dla których Przełęcki dotykał filozofii człowieka, można wskazać kilka. Z całą pewnością, podobnie jak w wypadku rozważań dotyczących przekonań religijnych i sensu ludzkiego życia, ogromną rolę odegrały tu inspiracje czerpane z wypowiedzi innych myślicieli, bliskich filozofowi prywatnie lub z którymi jego ścieżki połączyła praca zawodowa. Wymienić tu należy wspomnianego wyżej Andrzeja Grzegorzczaka, ale także Leszka Kołakowskiego i Bogusława Wolniewicza, z którym Przełęcki przez pięć lat prowadził seminarium zatytułowane „Logika i filozofia”⁷. Kwestie antropologiczne implikowała także skonstruowana przez filozofa koncepcja etyczna chrześcijaństwa niewierzących. Ponieważ był agnostykiem, nie mógł odwołać się przecież do chrześcijańskiej wizji człowieka, według której człowiek został celowo powołany do istnienia na obraz i podobieństwo Boga. Pewne założenia antropologiczne zostały także przez filozofa przywołane i wplecione w rozważania o racjonalności.

Dyskusja o ludzkiej dobroci

Pytanie o to, czy człowiek jest z natury dobry czy też zły, jest zagadnieniem starym i wielokrotnie podejmowanym w obrębie dyskursu filozoficznego. Odpowiedzi na nie podjął się także Marian Przełęcki, zainspirowany przemyśleniami Leszka Kołakowskiego, który w 2009 roku opublikował esej *Ludzie są dobrzy*⁸. A ponieważ filozof z większością zawartych w tym tekście refleksji się zgadzał, zasadne wydaje się w tym miejscu krótkie jego streszczenie. Kołakowski wyszedł w nim od następującego stwierdzenia:

⁵ A. Grzegorzczak, *Schematy i człowiek*, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Warszawa 1963.

⁶ A. Grzegorzczak, *Psychiczna osobliwość człowieka*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003.

⁷ W roku akademickim 1973/74, wówczas w zajęciach uczestniczył m.in. Roman Suszko, a następnie od roku 1977 do roku 1981.

⁸ L. Kołakowski, *Ludzie są dobrzy*, w: L. Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 240–247.

Jest w nas korzeń zła i nie mamy siły, by go z naszego bytu do szczytu wyrwać, ale jest też nasienie dobra, które użyźniać możemy. Jest to pewien obraz świata zdroworozsądkowy i banalny, któremu większość z nas przytaknie: jesteśmy źli czasem, a czasem dobrzy, nosimy w sobie obie jakości: dobro i zło, ale – i to jest trywialna prawda – w różnych proporcjach u różnych ludzi. Ile jednego, i ile drugiego, tego wyliczyć niepodobna, ale reagujemy żywiołowo na ludzkie uczynki i charaktery stosownie do naszych całkiem nie matematycznych kalkulacji⁹.

Następnie zwrócił uwagę, że w historii filozofii, od Sokratesa przez Thomasa Hobbesa i we wczesnych przemyśleniach Davida Hume'a, po poglądy utylitarystów, funkcjonuje przekonanie, że ludzie w swym działaniu kierują się przede wszystkim interesem własnym. Zdaniem filozofa założenie to ma formę psychologicznego opisu i trudno je podważyć, odwołując się do empirii, bo nawet w działaniach ludzi uważanych za świętych można doszukiwać się pierwiastka motywacji egoistycznej, wyrażającej się oczekiwaniem nagrody w niebie. Z drugiej strony odniesienie do stanów wewnętrznych stanowi jednocześnie znaczącą słabość tego twierdzenia, bo jeśli uważamy, że nasze motywacje są bezinteresowne, w wielu wypadkach nie sposób bezspornie udowodnić, że tak nie jest. Kolejną myślą, w której Kołakowski szukał rozwikłania zagadki dobra i zła w ludzkiej naturze, jest antropologia chrześcijańska, wedle której człowiek jako jedno z dzieł Bożych jest dobry, co postrzegać należy jako założenie metafizyczne. Zło pojawia się w tej koncepcji jako pokłosie wyborów wolnej woli, jaką zostali obdarzeni ludzie. Swoboda decyzji, możliwość postąpienia dobrze lub źle otwiera moralny wymiar ludzkiej egzystencji, w którym o odpowiedź na pytanie, czy człowiek jest dobry, o wiele trudniej. Kołakowski, usilnie poszukując pozytywnego rozstrzygnięcia tej kwestii, odwołał się do zasady wyznawanej przez kwaków¹⁰, która głosi, że w każdym człowieku jest pierwiastek dobra, nazywany przez nich także Bożą iskrą. Odrywając to przekonanie od kontekstu religijnego, można sparafrazować je w tezie, że każdy człowiek nosi w sobie potencjalną zdolność do czynienia dobra, predyspozycje do bezinteresownej miłości bliźniego. Niestety idea ta, podobnie jak założenie o egoistycznych pobudkach wszelkich działań ludzkich, jest nieweryfikowalna. Kołakowski uważał, że ze względu na to, wia-

⁹ Tamże, s. 240.

¹⁰ Kwakrzy – potoczna nazwa Religijnego Towarzystwa Przyjaciół, wspólnoty chrześcijańskiej wywodzącej się z purytanizmu.

ra w tkwiącą w człowieku zdolność do czynienia dobra bardziej przekonująco wypada skorelowana z konkretnymi wierzeniami, a jej wartość ujawnia się, gdy spojrzymy na nią z perspektywy praktycznych skutków, jakie za sobą niesie. Pisał on:

Jeśli wierzymy w tę prawdę, wierzymy zarazem, że nikt nie jest absolutnie i bezwzględnie skorumpowany i do niczego prócz zła niezdolny (...). Tym samym trzeba nam zakładać, że środki wychowawcze stosowane, by ludzi uczynić lepszymi, mają zawsze szansę powodzenia¹¹.

Wiara w tkwiący w człowieku pierwiastek dobra czyni sensownymi działania wychowawcze, pozytywne środki stosowane, aby zмагаć się ze złem. Stanowi też asumpt ku temu by przypuszczać, że w niektórych przypadkach w uwarunkowaniach społecznych jednostki doszukiwać się należy przyczyn jej niegodziwego postępowania. Kołakowski podkreślał jednak, że jego przemyślenia są wyłącznie pewną propozycją podejścia do problemu dobra i zła w człowieku oraz nie chciał, by były one traktowane jako konkretna teoria natury ludzkiej.

Marian Przełęcki zgadzał się w większości z przemyśleniami Leszka Kołakowskiego, uznał jednak, że propozycja ta domaga się pewnych uzupełnień i komentarzy, zarówno w zakresie treści, jak i jej metodologicznego statusu. Jego uwagę przykuło zwłaszcza pojęcie dobra moralnego. Kołakowski zdawał się interpretować je jako bezinteresowną miłość bliźniego, co budziło aprobatę Przełęckiego, który za czyny moralnie właściwe uznawał działania altruistyczne, mające swoje źródło w trosce o dobro drugiego człowieka. Jednocześnie Przełęcki zauważał, że owo dobro bliźniego może być rozumiane na dwa sposoby: jako przymnożenie radości lub ochrona przed cierpieniem i podążając za postulowaną przez realizm praktyczny Tadeusza Kotarbińskiego hierarchią wartości, większą doniosłość dostrzegał w zapobieganiu złu. Zwrócił uwagę, że w propozycji Kołakowskiego kluczową rolę odgrywa motywacja, której istota jego zdaniem tkwi w zdolnościach człowieka do empatii, a ściślej mówiąc umiejętności współczucia. Sądził, że skłonność do pomagania bliźnim bierze się z dyskomfortu, jaki odczuwamy obcując z cierpieniem drugiego człowieka. Był świadom, że taki rodzaj motywacji stawia pod znakiem zapytania altruizm danego czynu. Pisał:

¹¹ L. Kołakowski, *Ludzie są dobrzy...*, dz. cyt. s. 245.

Czy nie postępuję raczej samolubnie, jeśli z dwóch stojących przede mną możliwości wybieram po prostu tę, która sprawia mniej przykrości? Pomoc cierpiącemu raczej niż trudny do zniesienia ból współczucia? Myślę, że altruistyczny charakter takiej motywacji można widzieć właśnie w tym, że cierpienie, którego chcę uniknąć, jest moją reakcją na cierpienie innego człowieka. Altruistyczny niewątpliwie jest też zamierzony cel mojego czynu: pomoc innej istocie ludzkiej¹².

Kołąkowski tezę, że w każdym człowieku tkwi zdolność do czynu moralnie dobrego, uważał za tezę nierozstrzygalną, pozbawioną empirycznego sensu. Przełęcki przeciwnie, podjął się próby przypisania jej takiego właśnie sensu, chociaż zdawał sobie sprawę, że sformułowana za pomocą kwantyfikatora „każdy” nie daje perspektyw na jednoznaczną weryfikację bądź falsyfikację w oparciu o empiryczne przesłanki. Widział jednak możliwości uzasadnia jej częściowo. Sądził, że o ile rzeczywiście odwołanie się do motywacji, a więc do pewnych stanów psychicznych stanowi pewną trudność, to jednak można ich w pewnym stopniu dowodzić, chociażby poprzez wnioskowanie o cudzych przeżyciach na drodze analogii do doświadczeń własnych. Dla Przełęckiego większym kłopotem w tezie postawionej przez Kołąkowskiego był fakt, że mówi ona o pewnej dyspozycji do czynienia dobra, nie zaś o konkretnych zdarzeniach. A w związku z tym, jeśli odrzuci się dodatkowe przesłanki natury religijnej, jedynym sposobem jej weryfikacji okazuje się zaistnienie potwierdzającego ją czynu moralnie dobrego. Mówiąc prościej, aby jednoznacznie określić, czy w danym człowieku tkwi potencjał do dobrego działania, musi on przynajmniej raz postąpić moralnie właściwie. Ostatecznie filozof zmuszony był zgodzić się z Kołąkowskim, że jest to wyłączenie hipoteza, której przyjęcie stanowi bardziej akt wiary niż wiedzy, ale którą akceptował, intuicyjnie¹³ uznając, że bardziej prawdopodobnym wydaje się to, że każdy człowiek posiada zdolność do czynienia dobra, niż to, że takiej predyspozycji nie posiada. Przełęcki, idąc w ślad za Kołąkowskim przyznawał, że dużo bardziej przekonujące są w tej kwestii przesłanki natury pozapoznawczej, mające swoje odzwierciedlenie w stosunku do drugiego człowieka. Wyraźnie dostrzegał

¹² M. Przełęcki, *Czy ludzie są dobrzy?*, w: „Edukacja Filozoficzna” 2009, nr 49; przedruk w: A. Brożek, J. Jadacki, M. Przełęcki, *W poszukiwaniu najwyższych wartości. Rozmowy międzypokoleniowe*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2011, s. 87.

¹³ Zob. M. Przełęcki, *Sens i prawda w etyce*, Znak-Język-Rzeczywistość, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 2004, s. 31–32.

korelacje między przyjmowaniem tezy, że w każdym człowieku tkwi zdolność do czynienia dobra, a postępowaniem względem innych, wiarą, że zło można pokonać dobrem. Zauważył, że ową „kwakerską” moralną normę przyjmował w swoim życiu Tadeusz Kotarbiński. Jednocześnie dostrzegał, że oprócz aprobaty owej tezy, można spotkać się z jej stanowczą krytyką, której wyrazicielem stał się Bogusław Wolniewicz, poprzez zbudowanie pewnej teorii antropologicznej.

Warto w tym momencie wspomnieć, co zainspirowało Wolniewicza do skonstruowania takiej właśnie koncepcji i pokrótce zarysować jego propozycję. Przyczynkiem do niej była bowiem zawarta w tekście Mariana Przełęckiego *O dwóch koncepcjach postępowania moralnego*¹⁴ polemika z poglądami filozofa dotyczącymi motywacji etycznej. Bogusław Wolniewicz był zdania, że dyskusja ta ujawniła dwa odmienne spojrzenia na naturę ludzką. Pierwsze z nich, przypisywane Przełęckiemu, określił jako meliorizm, drugie, z którym się utożsamiał, jako pejoryzm. Pisał:

Przez meliorizm rozumiem przeświadczenie, że nikt świadomie nie dąży do złego, wszyscy dążą stale *in meliora*, „ku lepszemu”. Pejoryzm jest negacją meliorizmu: nie wszyscy tak dążą, bo niektórzy dążą świadomie *in peiora*, *ku gorszemu*¹⁵.

Zdaniem Wolniewicza dla pejorystów podstawą sumienia jest wrodzony i niezmienny charakter. Potwierdzeniem owej stałości ludzkiej natury mają być dokonania współczesnej nauki, które donoszą, że wszystkie nasze cechy zdeterminowane są w genetycznym zapisie. Melioryści natomiast po Kantowsku utożsamiają sumienie z rozumem praktycznym i wierzą w to, że każdy jest zdolny do czynu dobrego. W kwestii charakteru opowiadają się za jego plastycznością, a przyczyn wszelkiej słabości skłonni są upatrywać w niekorzystnych uwarunkowaniach społecznych i złych doświadczeniach jednostki. W recepcji Przełęckiego rozważania Wolniewicza sprowadzają się do tezy, że istnieją ludzie pozbawieni zdolności do czynienia dobra, bezwzględnie zli. Wydawała się ona filozofowi nieprzekonująca i gotów był ją raczej postrzegać w kategorii pesymistycznego uogólnienia szeregu pewnych empirycznych doświadczeń. Wyrażał przekonanie, że równie dobrze można wskazać wiele budujących przykładów przemian ludzkich

¹⁴ M. Przełęcki, *O dwóch koncepcjach postępowania moralnego*, „Edukacja Filozoficzna” 2007, nr 44, s. 19–26.

¹⁵ B. Wolniewicz, *Meliorizm contra pejoryzm*, w: B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, t. 4, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2016, s. 273.

charakterów. Bogusław Wolniewicz, prowadząc swoje rozważania, posłużył się dość drastycznym przykładem zła, przytaczając historię dwóch młodzieńców znęcających się nad kotami¹⁶. Zdaniem Mariana Przełęckiego opowieść ta ilustrowała nie tyle zachowanie moralnie złe, co sadystyczne, w którym podmiotowi działającemu sprawia przyjemność cudze cierpienie. Dla pejorysty takie zachowanie, będące wyrazem braku empatii, stanowi przejaw złego charakteru. Meliorysta gotów jest postrzegać je w kategoriach patologii, za którą zwykle kryją się jakieś traumy. Przełęcki sądził, że takie dysfunkcje bywają naprawialne. Ponadto zauważał, że często osoba o skłonnościach sadystycznych nie przejawia tego typu zachowań wobec wszystkich i równolegle potrafi być opiekuńcza np. wobec swoich bliskich, czyli zdolność do czynienia dobra nie tylko posiada, ale i realizuje¹⁷. Wolniewicz ripostował, że to forma usprawiedliwiania człowieka, która odpowiedzialność za zło przerzuca na czynniki zewnętrzne. Punktował, że nie każdy złoczyńca ma za sobą złe doświadczenia i, odwrotnie, nie każdy, kto przeszedł przez pewne traumatyczne perypetie, postępuje moralnie niewłaściwie. Tłumaczy, że:

Pejorysta nie twierdzi, że „są ludzie niezdolni do żadnego czynu dobrego”, bo coś dobrego może zrobić nawet diabeł. Twierdzi jedynie, że ludzie bywają zdolni do czynów diabelskich; i że to widać¹⁸.

Ponadto zdaniem Wolniewicza meliorysta uciekając się do pojęcia patologii, medykalizuje zło, jednocześnie popełniając w swoim rozumowaniu błąd *petitio principii*. Jeśli bowiem postępowanie moralnie naganne uważa za odchylenie, to podświadomie zakłada, że człowiek jest z natury dobrotliwy, czyli tezę, którą próbuje bronić.

Konflikt między zdeklarowanym pejorystą, a zdecydowanym meliorystą wydaje się nierozstrzygalny, pojawia się jednak pytanie, które stanowisko przemówiłoby do osoby próbującej się dopiero w tej kwestii określić. Oba punkty widzenia mają swoje mankamenty. Pejoryzm, bardzo klarownie wyłożony przez Bogusława Wolniewicza, razi zbyt dużą wiarą w genetyczne zdeterminowanie. Można mu również zarzucić, że w pewien sposób medykalizuje zło, traktując je jako nieuleczalną chorobę złego charakteru. Prowokuje, by poprosić o definicję

¹⁶ Zob. B. Wolniewicz, *Melioryzm...*, dz. cyt., s. 275.

¹⁷ Zob. M. Przełęcki, *Czy ludzie...*, dz. cyt., s. 90–91.

¹⁸ B. Wolniewicz, *W sprawie pejoryzmu*, w: B. Wolniewicz, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 291.

złego i dobrego charakteru oraz wyznaczenie między nimi wyraźnej linii demarkacyjnej. Przyglądając się otaczającej rzeczywistości, możemy zaobserwować, że ludzie zachowują się różnie w zależności od całego szeregu czynników, zarówno tych wewnętrznych, czyli samopoczucia, systemu przekonań, itd., jak i zewnętrznych okoliczności, np. inaczej reagują w relacjach z osobami bliskimi, albo też w sprawach dla danego człowieka ważnych. Pojawia się zatem pytanie, w jaki sposób wyciągnąć pewną charakterologiczną średnią? Na płaszczyźnie praktyki pejoryzm zdaje się zachęcać do bierności, przekreśla sens działań wychowawczych, ale także pracy nad samym sobą. I z tego względu właśnie, melioryzm wydaje się dużo lepszą alternatywą. Opcją, która daje nadzieję, że może być lepiej i inspirować do działania, by próbować dokonywać zmian ku poprawie. Jest przy tym propozycją wymagającą umiejętności obiektywnego spojrzenia na zaistniałą sytuację, a także realnego oszacowania możliwości własnych i drugiego człowieka. Może okazać się, więc niebezpieczny w sytuacjach nadmiernego emocjonalnego zaangażowania. Przykładowo zakochana w oprawcy ofiara przemocy, będzie nieustannie go usprawiedliwiać i wierzyć w poprawę sytuacji, narażając przy tym swoje zdrowie i życie. Dobrym połączeniem wydaje się w tym kontekście przyjęcie założenia melioryzmu i działanie według dyrektyw realizmu praktycznego.

Wracając do antropologicznych rozważań Mariana Przełęckiego, zauważył on, że Kołakowski wskazał na jedną możliwość zaprzeczenia tezie, że każdy człowiek jest zdolny do moralnie dobrego działania. Wiąże się ona z wszelkiego rodzaju stanowiskami hedonistycznymi czy utylitarystycznymi, które głoszą, że człowiek, działając, zawsze kieruje się własną korzyścią. Założenie to przekreśla możliwość czynów podyktowanych troską o dobro drugiego człowieka, czyli właśnie interpretowanych przez obu filozofów jako moralnie dobrych. Kołakowski próbował zniwelować zagrożenie płynące ze strony tych, przypisujących wszelkiemu ludzkiemu postępowaniu motyw egoistyczne, teorii, uznając je za empirycznie nierozstrzygalne. Przełęcki sprowadził tę teorię do dwóch tez. Pierwsza zwana „psychologicznym hedonizmem”, mówi o tym, że:

każdy człowiek dąży zawsze do tego, do czego mu jest przyjemniej (lub mniej przykro) dążyć¹⁹.

¹⁹ M. Przełęcki, *Czy ludzie...*, dz. cyt., s. 91.

W jego opinii wydaje się ona znajdować potwierdzenie w potocznym doświadczeniu. Stanowiska, które akcentują egoistyczne motywacje człowieka, opierają się jednak na dużo mocniejszym stwierdzeniu, głoszącym, że:

Każdemu człowiekowi zawsze jest przyjemnie (lub mniej przykro) dążyć do dobra własnego niż do dobra cudzego²⁰.

Zdaniem Mariana Przełęckiego tezie tej przeczą czyny motywowane empatią. Osoba głęboko współodczuwająca cierpienia innych ludzi, gotowa jest poświęcić swój komfort i pomóc drugiemu człowiekowi. Mniej przykre są dla niej trud własny i pewne wyrzeczenia, niż dojmujące uczucie litości, którego doświadcza obcując z nieszczęściem bliźniego. Stąd za zasadne uznaje postulaty hedonizmu odrzucić.

Stanowisko Mariana Przełęckiego w kwestii ludzkiej dobroci stało się punktem wyjścia do dalszej debaty, którą podjęli Anna Brożek oraz Jacek Jadacki na łamach książki *W poszukiwaniu najwyższych wartości. Rozmowy międzypokoleniowe*²¹.

Pascalowska koncepcja człowieka w recepcji Mariana Przełęckiego

W artykule *Prawo do wiary*²² Marian Przełęcki wprost przyznaje, że źródłem jego poczuć moralnych jest konkretna wizja człowieka. Pesymistyczny obraz ludzkiej egzystencji, który odnalazł na kartach *Myśli* Blaise'a Pascala, a zwłaszcza we fragmencie mówiącym o obserwowaniu śmierci cudzej i oczekiwaniu na własną²³. Nawiązanie to wydaje się zaskakujące o tyle, o ile w rozważaniach o sprawach ostatecznych Przełęcki deklarował się jako zwolennik stanowiska epikurejskie-

²⁰ Tamże, s. 92.

²¹ A. Brożek, J. Jadacki, M. Przełęcki, *W poszukiwaniu najwyższych wartości...*, dz. cyt.

²² M. Przełęcki, *Prawo do wiary*, w: M. Przełęcki, *O rozumności i dobroci*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2002, s. 98–104.

²³ „Wyobraźmy sobie gromadę ludzi w łańcuchach, skazanych na śmierć, codziennie kat morduje jednych na oczach drugich, przy czym ci, którzy zostają, widzą własną dolę w doli swoich bliźnich i, spoglądając po sobie z boleścią a bez nadziei, czekają swojej godziny. Oto obraz doli ludzkiej” – B. Pascal, *Myśli*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2012, s. 136.

go²⁴, w którym nie ma racjonalnych przesłanek ku temu, by obawiać się kresu własnej egzystencji. Filozof pisał:

Jak nikt inny, widzi Pascal – obok wielkości – nędzę człowieka: tego „robaka ziemi”, zawieszonego „między dwiema otchłaniami Nieskończonością i Nicością”. Przejmująco trafna wydaje mi się ta wizja człowieka i jego losu. Przemawiają za nią moje najgłębsze doświadczenia egzystencjalne, w których człowiek (każdy człowiek!) jawi mi się jako ktoś, kto budzi najwyższe współczucie, kto zasługuje na nieograniczone miłosierdzie²⁵.

Pascalowa antropologia zdaje się przemawiać do Przełęckiego w kontekście relacji człowiek – świat. Z tej perspektywy istota ludzka jawi się jako krucha oraz przytłoczona świadomością własnej przemijalności. Można się w tym miejscu pokusić o spekulacje, skąd u filozofa żyjącego w czasach naznaczonych technologicznym postępem, wiarą w tkwiący w człowieku potencjał do okiełznania nie tylko sił przyrody, ale także własnej fizycznej słabości (wynikającą z ogromnego rozwoju medycyny), tak przejmujące doświadczenia egzystencjalne. Nasuwają się tutaj dwie hipotetyczne przyczyny. Pierwsza z nich dotyczy rzeczy samej w sobie pozytywnej, a mianowicie ogromnej wrażliwości filozofa na piękno przyrody. Marian Przełęcki wraz z żoną Aleksandrą mieli w zwyczaju spędzać wakacje w górach²⁶. Obcowanie z majestatem tatrzańskich szczytów napawa zachwytem, ale też uświadamia małość człowieka względem potęgi przyrody. Wędrówki górskie, nawet te po względnie bezpiecznych i oznakowanych szlakach, uczą człowieka pokory wobec wytworów natury, ale także własnych możliwości. Drugi hipotetyczny powód antropologicznego pesymizmu filozofa stanowi biograficzne doświadczenie dramatu militarnego konfliktu. Wojenna pożoga dotknęła Mariana Przełęckiego w młodzięcym okresie jego życia, czyli czasie kształtowania się jego osobowości i poglądów na świat.

W antropologicznej wizji Blaise’a Pascala, oprócz czynników świadczących o ludzkiej słabości, można odnaleźć także elementy, które przemawiają na rzecz

²⁴ Zob. M. Przełęcki, *Czas i życie wieczne*, w: A. Brożek, J. Jadacki, M. Przełęcki, *W poszukiwaniu najwyższych wartości...*, dz. cyt., s. 286.

²⁵ M. Przełęcki, *Prawo do...*, dz. cyt., s. 100.

²⁶ Zob. Wywiad z prof. Marianem Przełęckim z cyklu „Wywiady z nestorami filozofii polskiej”, <http://academicon.pl/2016/03/29/wywiad-z-prof-marianem-przeleckim-z-cyklu-wywiady-z-nestorami-filozofii-polskiej-odc-3/>.

wielkości i pozytywnie rozumianej wyjątkowości człowieka²⁷. Najważniejszym z nich jawi się rozumność. Francuski filozof pisał:

Człowiek jest tylko trzcina, najwężlejszą w przyrodzie, ale trzcina myślącą. Nie potrzeba, by cały wszechświat uzbroił się, aby go zmiażdżyć: mgła, kropla wody wystarczą, aby go zabić. Ale gdyby nawet wszechświat go zmiażdżył, człowiek byłby i tak czymś szlachetniejszym niż to, co go zabija, ponieważ wie, że umiera, i zna przewagę, którą wszechświat ma nad nim. Wszechświat nie wie nic o tym. Cała nasza godność spoczywa tedy w myśli. Z niej trzeba nam się wywodzić, a nie z przestrzeni i czasu, których nie umielibyśmy zapełnić. Silmy się tedy dobrze myśleć: oto zasada moralna²⁸.

Podobnie godność ludzką rozumiał Marian Przełęcki, co ujawnił broniąc racjonalnego poglądu na świat²⁹. W początkowym okresie swojej działalności naukowej, analogicznie do Pascala, skłonny był uważać jasność myśli za moralną powinność. Z czasem złagodził swoje zapatrywania w tej kwestii i chociaż nadal wysoko cenił intelektualny honor, naczelne miejsce w hierarchii wartości filozofa zajęło miłosierdzie, ufundowane na współczuciu wobec cierpienia bliźniego. Nakreślony przez Pascala obraz ludzkiej natury jest dynamiczny, naznaczony ciągłym poczuciem niedosytu, pogonią za szeroko rozumianym szczęściem, inspirującą poszczególne jednostki do działania³⁰. Człowieka wyłaniającego się z rozważań Mariana Przełęckiego również charakteryzuje aktywność i dążenie do szczęścia³¹. W tym jednak aspekcie ujawnia się znacząca różnica między koncepcjami antropologicznymi obu filozofów. Stanowisko Pascala ma swoje mocne zakorzenienie w wierze chrześcijańskiej, stąd wszelka ludzka działalność nabiera sensu dopiero, gdy za cel obiera sobie spotkanie z Bogiem w niebie. Przełęcki metafizyczne założenia odrzucał, ale wierzył w wieczność prawdy o dobrych czynach

²⁷ Adam Węgrzecki, analizując koncepcje człowieka Pascala, wyróżnia sześć takich elementów 1. Złożoność ludzkiej natury z ciała i ducha 2. Rozumność. 3. Zdolność do kochania 4. Odczucie ciągłego niedosytu powodujące ruch ludzkiej natury 5. Dynamizm 6. Pragnienie szczęścia; Zob. A. Węgrzecki, *Koncepcja człowieka u Blaise Pascala*, w: Z. Żarnecka (red), *Szkice Filozoficzne: Romanowi Ingardenowi w darze*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1964, s. 371–373.

²⁸ B. Pascal, *Myśli*, dz. cyt., s. 107–108.

²⁹ Zob. M. Przełęcki, *O metafizyce teistycznej*, w: M. Przełęcki, *Horyzonty metafizyki*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2007, s. 80–81.

³⁰ Zob. A. Węgrzecki, *Koncepcja człowieka u Blaise Pascala*, s. 373.

³¹ Zob. M. Przełęcki, *W sprawie realizmu praktycznego*, w: M. Przełęcki, *Horyzonty...*, dz. cyt., s. 37.

kach³². Dlatego moralnie właściwa aktywność może być w świetle jego koncepcji rozumiana jako jedyna szansa śmiertelnego człowieka na pozostawienie po sobie niezatartego śladu własnego istnienia.

Poglądy na kwestię determinizmu oraz relacji ludzi do zwierząt

Większość myślicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej skłaniała się ku tezie o zdeteterminowaniu ludzkiej woli. Pogląd taki wyrażał zarówno sam założyciel Szkoły Kazimierz Twardowski³³, jak i jego uczniowie, m.in. Tadeusz Kotarbiński, który pisał, że:

Naszym zdaniem, podleganie we wszystkim, co się robi, powszechnym prawom zdarzeń nie wyklucza aktów wyboru, które mogą odbywać się wedle tych praw, gdyż wybór takich, a nie innych czynów nie dotyczy respektowania owych praw stawania się lub wyłamывania się z nich, lecz dotyczy decyzji pójścia w prawo lub lewo, w każdym przypadku zgodnie z prawami ruchu i prawami motywacji³⁴.

W tym samym duchu za determinizmem opowiadał się Marian Przełęcki³⁵. Wątek ten pojawił się m.in. w kontekście polemiki na temat twórczości opartej na tezie wyrażonej w rozprawie *Psychiczna osobliwość człowieka*. Jej autor, Andrzej Grzegorzczak, analizując wyjątkowość istoty ludzkiej na tle innych gatunków, wskazał, że czynnikiem najbardziej wyróżniającym człowieka jest twórczość. Marian Przełęcki ogólnie akceptował argumentację prowadzącą do tej konkluzji, jednak nie zgadzał się z jedną zawartą w niej kwestią. Grzegorzczak twierdził, że twórczość ludzka nierozzerwalnie łączy się z wolnością woli, postulując tym samym niezdeteterminowanie niektórych ludzkich zachowań. Przełęcki natomiast był zdania, że nie ma podstaw ku temu, by w tym kontekście odrzucać zasadę powszechnego determinizmu³⁶. Sądził, że twórczość jest możliwa także

³² Zob. M. Przełęcki, *Uwagi o sensie życia i śmierci*, w: M. Przełęcki, *Horyzonty...*, dz. cyt., s. 44.

³³ Zob. np. K. Twardowski, *Etyka i prawo karne wobec zagadnienia wolności woli*, „Etyka” 1983, nr 20, s. 123–159.

³⁴ T. Kotarbiński, *Hasło życia zgodnego z naturą*, w: T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1987, s. 370.

³⁵ Zob. np. M. Przełęcki, *Przekonania jako przedmiot oceny moralnej*, w: M. Przełęcki, *O rozumności i dobroci*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2002, s. 79–87.

³⁶ Zob. M. Przełęcki, *Człowiek a zwierzę*, w: M. Przełęcki, *Intuicje moralne*, Wydawnictwo Nauko-

bez zakładania indeterminizmu. W rozprawie *Psychiczna osobliwość człowieka* empirycznie rozróżnia się zachowania szablonowe, które są odruchowe lub wymagają jedynie przypomnienia sobie schematu działania, oraz zachowania twórcze przełamujące rutynę. Wybór zachowania twórczego opiera się na dwóch elementach – dostrzeżeniu nowej możliwości oraz oszacowaniu jej zastosowania jako cenne. Andrzej Grzegorzczak nazywał sytuacje takich wyborów jako momenty twórczości i traktował jako chwile, w których „realizuje się metafizyczna wolność jednostki ludzkiej”³⁷. Marian Przełęcki interpretował je w sposób odmienny. Uważał, że decyzje takie nie są wolne od zdeterminowania przyczynowego. Podjęcie ich warunkuje okoliczność zaistnienia nowej możliwości oraz dokonane przez podmiot działający wartościowanie, które z kolei stanowi wypadkową osobowości oraz bagażu doświadczeń danej jednostki. Filozof dostrzegł w rozumowaniu swego kolegi tezę ostrożniejszą, mówiącą o wolności decyzji, ale w kontekście nie braku jakiegokolwiek zdeterminowania, ale zewnętrznych przyczynowych uwarunkowań. Zakładał, więc w wypadku działań twórczych wyłącznie motywację samoistną. Ale jak twierdzi współczesny psycholog twórczości Edward Nęcka:

Twórczość nie jest bynajmniej wyjątkiem, jeśli chodzi o motywację samoistną, na podobnej zasadzie bowiem przebiega zabawa, swobodna eksploracja lub aktywność seksualna. W takich wypadkach nagrody immanentnie zawarte w wykonywanych czynnościach powodują, że nie są potrzebne żadne nagrody zewnętrzne ani inne czynniki motywujące³⁸.

Opinia ta pozwala wnioskować, że usilnie broniąc metafizycznego założenia indeterminizmu, Andrzej Grzegorzczak nieświadomie działał na rzecz osłabienia swej tezy głównej, akcentującej twórczość jako cechę wyróżniającą gatunek homo sapiens. Bardziej przekonujące wydaje się zatem stanowisko Mariana Przełęckiego, zakładające pewnego rodzaju zdeterminowanie w tej kwestii. Co ciekawe, takie przyczynowe uwarunkowanie można odnaleźć w większości psychologicznych teorii opisujących proces twórczy, zarówno tych klasycznych, jak i współczesnych³⁹. Dla przykładu, w koncepcji interakcji twórczej mówi się o procesie ciągłego wzajemnego oddziaływania celu oraz struktur próbnych, zmierzających

we Semper, Warszawa 2005, s. 103–105.

³⁷ A. Grzegorzczak, *Psychiczna osobliwość...*, dz. cyt., s. 124.

³⁸ E. Nęcka, *Psychologia twórczości*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005, s. 89.

³⁹ Zob. tamże, s. 35–52.

do jego realizacji. Kierunek dążenia warunkuje przedsięwzięte środki. Wybór celu zawsze jest w pewien sposób zdeterminowany polem możliwości, jakimi dysponuje jednostka, oraz jej preferencjami osobistymi. Rozumiany w ten sposób proces twórczy to nie moment, jak chciał tego Grzegorzczuk, ale pewien ciąg przyczyn i skutków. Obrany przez człowieka cel warunkuje jego wartościowanie. Za nowe i cenne będzie postrzegane tylko to, co zgodne z dążeniami jednostki. Młody artysta plastyk może nosić w sobie cały szereg oryginalnych pomysłów, ale świadomie ograniczać swoją ekspresję, gdy jego celem będzie dostanie się na akademię sztuk pięknych.

Refleksje antropologiczne zmierzają zwykle do tego, by uchwycić wyjątkowość człowieka na tle innych stworzeń. Roman Ingarden pisał:

Natura ludzka polega na nieustannym wysiłku i przekraczaniu granic zwierzęcości tkwiącej w człowieku i wyrastaniu ponad nią, człowieczeństwem i rolą człowieka jako twórcy wartości⁴⁰.

Różnice te akcentował w swoich rozważaniach również Andrzej Grzegorzczuk, co skłoniło Mariana Przełęckiego do pewnej refleksji, którą z wahaniem zdecydował się wyrazić.

Wspólność człowieka i zwierzęcia wydaje mi się ważniejsza – metafizycznie i moralnie – od wszelakich dzielących ich różnic. Łączy nas przede wszystkim wspólnota naszej doli. Wszyscy rodzimy się i umieramy; wszystko, co żyje, czeka na śmierć. Łączą nas też przeżycia uczuciowe o najbardziej fundamentalnym charakterze; tak jak my, zwierzęta cierpią i radują się, przeżywają strach, ból i rozkosz, a nawet zdolne bywają – jak wierzy laik – do uczuć takich jak przywiązanie i tęsknota, miłość i uwielbienie dla swego człowieczego opiekuna. Ta wspólnota uczuć, wspólnota naszej doli i niedoli, stwarza w nas poczucie bliskości w stosunku do wszelakich istot zwierzęcych, a zarazem – związane z tym poczuciem bliskości, uczucie litości dla tych naszych „braci mniejszych”. Wobec faktu ich absolutnej niewinności wszelkie ich cierpienie odczuwamy jako niezasłużoną krzywdę, a cierpienia okrutne lub bezmyślnie zadawane im przez ludzi – jako krzywdę niewybaczalną⁴¹.

⁴⁰ R. Ingarden, *Książeczka...*, dz. cyt., s. 25.

⁴¹ M. Przełęcki, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 106.

Pogląd ten budzi dwa skojarzenia. Pierwsze odsyła do postaci św. Franciszka z Asyżu, zwłaszcza przez użycie sformułowania „bracia mniejsi”. Założyciel zakonu franciszkanów również, kierując się ogromną wrażliwością na obecne w świecie cierpienie, podkreślał wspólnotę losu ludzi i zwierząt. Żywił takie przekonanie w powiązaniu z głęboką wiarą w Boga i dobro zawarte w Jego stworzeniu, co oczywiście zupełnie nie współgra z poglądami Mariana Przełęckiego. Zwrócenie uwagi na tę korelację ma jednak sens z perspektywy głoszonej przez filozofa etyki, koncepcji chrześcijaństwa niewierzących. Odgrywa znaczącą rolę w kreśleniu granic moralnego zobowiązania.

Druga asocjacja po raz kolejny prowadzi do Tadeusza Kotarbińskiego. Nauczyciel Przełęckiego zdawał się uznawać wyższość człowieka nad otaczającą go przyrodą. Ale uprzywilejowanie to nierozzerwalnie wiązał z poczuciem odpowiedzialności za otaczający świat. Kwestię zapobiegania cierpieniom zwierząt, traktował w kategoriach moralnego obowiązku spoczywającego na człowieku⁴². Uważał, że chociaż ludzie mają prawo zwierzęta zabijać, powinni dołożyć wszelkich starań oszczędzić im męczarni. Postrzeganie stosunku do zwierząt w kategoriach etycznej powinności wydaje się bliskie spojrzeniu Mariana Przełęckiego.

Rozproszone w twórczości Mariana Przełęckiego wątki antropologiczne z jednej strony ukazują jego wiarę w tkwiące w człowieku dobro, a z drugiej przekonanie o kruchości ludzkiego istnienia. Myśli te stanowią niezbędne tło dla zaproponowanej przez Przełęckiego idei chrześcijaństwa niewierzących. Koncepcji etycznej, w której bardzo istotny element stanowi przeświadczenie, że nie zajmujemy względem drugiego człowieka uprzywilejowanej pozycji. Rozważania antropologiczne pozwalają lepiej zrozumieć, czemu w chrześcijaństwie niewierzących tak mocno akcentowane są wrażliwość na ludzką krzywdę i poczucie międzyludzkiej solidarności. Wyjaśniają, rekomendowane przez Przełęckiego, powstrzymanie się od moralnego osądu drugiego człowieka, który mimo niewłaściwego postępowania, nosi w sobie potencjalną zdolność do czynienia dobra.

Abraham Joshua Heschel w swojej książce *Kim jest człowiek?* pisał:

⁴² T. Kotarbiński, *Unikanie cierpienia*, w: T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1987, s. 459.

Impuls do rozmyślań nad człowieczeństwem człowieka pochodzi z dyrektywy naszego sumienia, jak również z intelektualnej ciekawości. To niepokój skłania nas do rozmyślań, nie zaś zwykle pragnienie, by coś dodać do sumy informacji na temat przedstawiciela gromady ssaków⁴³.

Wydaje się, że w przemyśleniach Mariana Przełęckiego znajdujemy zarówno ten niepokój sumienia, jak i intelektualnego wyzwania, by podejmowane problemy przeanalizować jak najdokładniej i jak najpełniej.

Bibliografia

- Brożek A., Jadacki J., Przełęcki M., *W poszukiwaniu najwyższych wartości. Rozmowy międzypokoleniowe*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2011.
- Darowski R., *Filozofia człowieka. Zarys problematyki*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008.
- Grzegorzczak A., *Psychiczna osobliwość człowieka*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003.
- Grzegorzczak A., *Schematy i człowiek*, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Warszawa 1963.
- Heschel A.J., *Kim jest człowiek?*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Punctum Pracowania Oświatowo-Wydawnicza, Łódź–Warszawa 2014.
- Ingarden R., *Księżeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1998.
- Kołąkowski L., *Ludzie są dobrzy*, w: L. Kołąkowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.
- Kotarbiński T., *Hasło życia zgodnego z naturą*, w: T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1987.
- Kotarbiński T., *Unikanie cierpień*, w: T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1987.
- Nęcka E., *Psychologia twórczości*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005.
- Pascal B., *Myśli*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2012.

⁴³ A.J. Heschel, *Kim jest człowiek?*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Punctum Pracowania Oświatowo-Wydawnicza, Łódź–Warszawa 2014, s. 24.

- Przełęcki M., *Czas i życie wieczne*, w: A. Brożek, J. Jadacki, M. Przełęcki, *W poszukiwaniu najwyższych wartości. Rozmowy międzypokoleniowe*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2011.
- Przełęcki M., *Człowiek a zwierzę*, w: M. Przełęcki, *Intuicje moralne*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2005.
- Przełęcki M., *Czy ludzie są dobrzy?*, „Edukacja Filozoficzna” 2009, nr 49.
- Przełęcki M., *Moja filozofia*, w: A. Brożek, J. Jadacki (red.), *Księga pamiątkowa Marianowi Przełęckiemu w darze na 90-lecie urodzin*, Norbertinum, Lublin 2014.
- Przełęcki M., *O dwóch koncepcjach postępowania moralnego*, „Edukacja Filozoficzna” 2007, nr 44.
- Przełęcki M., *Prawo do wiary*, w: M. Przełęcki, *O rozumności i dobroci*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2002.
- Przełęcki M., *Przekonania jako przedmiot oceny moralnej*, w: M. Przełęcki, *O rozumności i dobroci*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2002.
- Przełęcki M., *Sens i prawda w etyce*, Znak-Język-Rzeczywistość, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 2004.
- Przełęcki M., *Uwagi o sensie życia i śmierci*, w: M. Przełęcki, *Horyzonty metafizyki*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2007.
- Przełęcki M., *W sprawie realizmu praktycznego*, w: M. Przełęcki, *Horyzonty metafizyki*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2007.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011.
- Węgrzecki A., *Koncepcja człowieka u Blaise Pascala*, w: Z. Żarnecka (red), *Szkice Filozoficzne: Romanowi Ingardenowi w darze*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1964.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000.
- Wolniewicz B., *Melioryzm contra pejoryzm*, w: B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, t. 4, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2016.
- Wolniewicz B., *W sprawie pejoryzmu*, w: B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, t. 4, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2016.

Źródła multimedialne:

Wywiad z prof. Marianem Przełęckim z cyklu „Wywiady z nestorami filozofii polskiej”, <http://academicicon.pl/2016/03/29/wywiad-z-prof-marianem-przeleckim-z-cyklu-wywiady-z-nestorami-filozofii-polskiej-odc-3/>.

Streszczenie

Marian Przełęcki znany jest przede wszystkim ze swojej naukowej twórczości na płaszczyźnie szeroko rozumianej logiki oraz etyki. Artykuł koncentruje się natomiast na wątkach antropologicznych, rozsianych w różnego rodzaju tekstach filozofa. Pokazuje wiarę Mariana Przełęckiego w tkwiącą w człowieku dobroć, jego zainteresowanie wizją bytu ludzkiego nakreśloną przez Pascala, a także poglądy na kwestię determinizmu oraz stosunku ludzi do zwierząt.

Słowa kluczowe: antropologia, Marian Przełęcki, koncepcja człowieka Pascala

Summary

Anthropological reflection developed by Marian Przełęcki

Marian Przełęcki is primarily known for his scientific work on the broadly understood logic and ethics. However, the anthropological threads are found in various texts of this philosopher, therefore this article is an attempt to present and discuss them. M. Przełęcki expresses a strong faith in the goodness inherent in man, he is interested in the vision of human being developed by Pascal, as well as in views on determinism and the attitude of people to animals.

Key words: anthropology, Marian Przełęcki, Pascal's concept of man

Collective Intentionality, Team Reasoning and the Example of Economic Behavior

Raffaella Giovagnoli

(Faculty of Philosophy, Pontifical Lateran University)

Introduction

Collective intentionality is essential to understanding how we act as a “team”. In this article, I will offer an overview of the contemporary debate on the sense of acting together. There are some theories that focus on unconscious processes and the capabilities we share with animals (Tomasello, Walther, Hudin) and others that concentrate on the voluntary, conscious processes of acting together (Searle, Tuomela, Bratman, Gilbert). Collective intentionality is also a relevant issue for economic theories. The theories of team reasoning move from the assumption that agents can sometimes behave according to the beliefs and preferences attributed to a group or a team.

From a philosophical perspective, intentionality is the propriety of the human mind which allows it to be directed at objects, state of affairs, goals and values. In this sense, intentionality is the means for knowledge and action. Consequently, collective intentionality (CI) corresponds to that property of human minds to be “jointly” directed at objects, states of affairs, goals and values.

There are some important modes in which CI occurs in everyday life: 1) shared intention, 2) joint attention, 3) shared beliefs, 4) collective acceptance, 5) collective emotion. Shared intention means that the participants act in the world together intentionally, in a coordinated and cooperative fashion, and to achieve collective goals. Joint attention is the process through which the world is experi-

enced as perceptually available for a plurality of agents. Shared beliefs represent our common background knowledge that becomes salient when we decide to share information with others. Collective acceptance is the fundamental prerequisite for creating social practices, a world of symbols, institutions and social statuses. Collective emotions are very important because they provide us with a conception of common good; they create the group perspective from which we can reason and act; moreover, we can conceive ourselves in terms of our social identities and social roles.

The Famous “Central Problem”

Let us first address the central problem connected with CI: is CI a primitive phenomenon or does it derive from the collection of individual mental states?

If I want to go to the cinema to see “The Wolf of Wall Street” tomorrow and you want to go to the cinema to see “The Wolf of Wall Street” tomorrow, does it mean that we have a collective intention? No, to have a collective intention does not mean to summate individual intentions. CI is irreducible to individual intentionality, and by virtue of this irreducibility, CI can be attributed to participants *as a group*. Obviously, the fact that intentions are shared by a group does not block the attribution of the intentionality in question to the individuals. So, for instance, to say that a group intends to go for a walk is *the same as* saying that the participating individuals intend to go for a walk.

Some philosophers criticize the irreducibility thesis and propose the individual ownership thesis (Miller, Pettit), namely the basic claim that each individual has a mind of his/her own and has a sort of intentional autonomy that is incompatible with the view that individual minds are somehow fused when intentional states are shared.

Let us introduce a brief history of CI. This notion was introduced by John Searle (1990), but we can try to find some similar background ideas. Starting from sociology, Emile Durkheim (1898) presents a study on “collective consciousness” and Max Weber (1922) thinks that we have a “subjective meaning” of what he calls communal or consensual action. In the field of philosophy, the most important sources come from phenomenology and existential philosophy. Gerda Walther (1923) maintains that we can have empathetic experience and identifica-

tion with others. Max Scheler (1954) and Martin Heidegger (1928/29) think that a common intentional attitude like a reciprocal awareness is not the combination of individual intentionality and reciprocal attitudes. In the ambit of analytic philosophy, Wilfrid Sellars (1980) presents an interesting account of what he calls “we-intentions”. We-intentions involve a shared point of view from which the participants may critically assess each other’s contributions.

CI as a Natural Capacity

If we think that CI can be an unconscious process, then our task is to consider our natural capacity for shared intentionality. CI is at the center of important studies in evolutionary anthropology and developmental psychology. Michael Tomasello (2009) and his collaborators investigated our capacity for shared intentionality that is the most basic difference between humans and other primates. They did many experiments by studying the behavior of primates and concluded that they seem to be apt strategic reasoners with an impressively well-developed sense of what other individuals perceive. On the contrary, humans have an inclination to cooperation even where this does not immediately serve one’s own purposes. This basic cooperative-mindedness expresses human capacity for shared intention and so it is the prerequisite for human communication and language.

Jennifer Hudin (2009) shows that we have natural reasons to cooperate or to act in a *we mode* and moreover, that we share this possibility with many animals. It seems an important philosophical point to find some natural locus for demonstrating the fact that we “can” act in an altruistic way because of an emotional bond. I quote three examples:

- Two people are engaged in a conversation while they are walking down the street. They come to a stoplight at the corner of the street and without interrupting their conversation, they stop. When the light turns green, they proceed across the street with no lapse in their conversation.
- George Bailey decides to commit suicide one snowy evening by jumping off a bridge into a river when he sees a man who has just fallen into the river. George jumps into the river and saves the drowning man.
- Lassie (a dog) sees Timmy fall into the lake. Lassie jumps into the lake and pulls Timmy to shore, saving his life.

At first glance these actions seem irrational if we reason according to the laws of self-interest. Thus the conditions for social acts, which must be underscored to overcome the constraints of this approach are the following: 1) they require another person to be the acts that they are and 2) they require a certain degree of self sacrifice even if this means minimally censoring their behavior in terms of their self interest in order to consider the benefit of another.

The interesting point of Hudin's argumentation is the functioning of social intentionality as entailed by the cognitive operator principle (COP). Hudin's challenge is to demonstrate that COP is responsible for collective intentionality by showing how neural mechanisms could operate to transform the indexicality of the mental state from I to we, from the self into the collective self.

CI as a Voluntary Phenomenon

Let us briefly refer to the most relevant studies of CI. John Searle (1995, 2010) coined the term "collective intentionality" while extending his previous research on intentionality and speech acts to society. He thinks that CI is as "primitive" as individual intentionality and "has to exist inside individuals' heads". CI cannot be analyzed as the summation of individual intentional behavior. The sense is that persons think and conceive a joint action in a "we" form, which is characteristic for cooperation. Joint action means that each person derives his/her contribution and participatory intention from his/her collective intention, assuming that the respective other will perform his/her contribution.

Michael Bratman (1999) presents a study on joint activity. The participants have to intend this activity in such a way that their intending is aligned both socially and with other plans on each side and that it is common knowledge among them. He rests his conception on three fundamental points:

- 1) participants must be mutually responsive to the intentions and actions of others;
- 2) participants must each be committed to the joint activity;
- 3) participants must each be committed to supporting the efforts of the others.

Raimo Tuomela (1995, 2007) introduced the theory of "we-intentions" regarding joint activity, grounded in:

- 1) the intention of the agent to do his/her part;
- 2) a belief that others will do their part;
- 3) a belief that there is (or will be) mutual belief among the agents involved that relevant opportunities for performing the joint activity exist.

Margaret Gilbert (1996) focuses on the notion of “joint commitment”, namely a kind of commitment of the will. In this case, the wills of two or more people create it, and two or more people are committed to it. Joint commitments imply a normative relationship in some way, then each of the partners is obligated to act accordingly and each of them is entitled to demand the other’s conforming action. Gilbert introduces three conditions:

- 1) people must know that are entering into an agreement by communicating it clearly (even if they are coerced);
- 2) the agreement implies that each member is obligated to completing the final goal;
- 3) because of the implied obligation, any and all members may rebuke anyone who fails to do their part towards achieving the goal. The right to rebuke is stated as a necessary feature of the group arrangement. This functions as a tool for each member of the group to ensure the goal is achieved.
- 4) in order to break the agreement, there has to be joint consent among all members of the group.

Collective Intentionality and Team Reasoning

Team reasoning is an important topic in the field of CI because it studies rational coordination. Coordination is at the center of classical “game theory” and “Bayesian equilibrium”, which apply to economics. Game theory fails because it does not consider conventions and institutions that help the agents to coordinate their actions. For this point, we can also refer to the latest research conducted by Cristina Bicchieri on the function of social norms to overcome the problems of game theory (Bicchieri 2016).

The idea of team reasoning is that agents may choose from a joint perspective; they do not consider what is best for them, individually, given the other’s expected choice, but look at such situations with an eye on what is best for them “jointly”. Team reasoning in economics is represented in the very important

theories of Michael Bacharach (2006) and Robert Sugden (2000). They build on the assumption that sometimes agents can behave according to preferences and beliefs attributed to a group or a team. For this reason, we have to accept the necessity of institutions to account for coordination and more generally for agent's choices in strategic interactions.

Institutions are usefully defined as *social norms, conventions, legal rules or formal organizations that generate a set of consistent beliefs in a population such that a stable behavioral pattern is observable through time*. Starting from this idea, I refer to Herbert Gintis (2009) and Cyril Hedoin (2013), who formalize institutions as “correlated equilibria” in games.

Table 1: The property game

		Bob	
		attack	negotiate
Ana	attack	$(V-C)/2; (V-C)/2$	$V; 0$
	negotiate	$0; V$	$V/2; V/2$

Table 1 shows the so-called “property game” (also known as the chicken game). It depicts an interaction where two agents are fighting for an asset (a prize, a territory) of value V . Each player has two strategies available: either to attack in order to take the asset by force or to negotiate peacefully. When one of the players attacks while the other attempts to negotiate, the former wins the prize for sure. If both negotiate, they share the asset equally. If both attack, each player wins with a probability of $1/2$ and the loser suffers a loss of $-C$ that is interpreted as an injury. It is assumed that $C > V$.

The players know this structure and act in accordance with the two Nash equilibria (negotiate; attack). There is also a third strategy, namely the case in which each player attacks with the probability V/C . But because $C > V$, each player could prefer to lose the asset rather than fight when the other attacks. But this result is inconsistent with the fact that players want to take the asset.

Inconsistency can be avoided if we consider the institutions as already having selected one of the equilibria. Entitlements to the asset depend on the situation of the two players.

Table 2: The property game with incumbent and challenger

		Bob			
		always attack	always negotiate	attack if incumbent	attack if challenger
Ana	always attack	$(V-C)/2$	V	$(3V-C)/4$	$(3V-C)/4$
	always negotiate	0	$V/2$	$V/4$	$V/4$
	attack if incumbent	$(V-C)/4$	$3V/4$	$V/2$	$(V-C)/2$
	attack if challenger	$(V-C)/4$	$3V/4$	$(V-C)/2$	$V/2$
<i>N.B. Only the payoffs of the row player are shown.</i>					

Table 2 shows that a norm could distinguish between the actual possessor of the asset (the incumbent) and the non-possessor (the challenger). Starting from the assumption that each player is equally likely to be the incumbent and the challenger, they can use “conditional” strategies which associate an action to a state of the world. A “property norm” will select, for instance, the (attack if incumbent; attack if incumbent) equilibrium avoiding costly conflicts that arise with the probability of $(V/C)^2$ when the players play the mixed-strategy equilibrium.

To explain the problem of coordination, we can therefore choose between standard economic theory and CI as the ground for joint action and coordination. The former maintains that institutional facts are tied to a set of actions, which entail a set of incentives, namely a measure of relative desirability of the components of a set of possible actions. We do not need a deep analysis of the source of these incentives as long as they function for the desired behavior. CI on the contrary provides a deep background for theories of coordination and institutions.

The Role of the Institution for Cooperation

Hedoin tries to elucidate the distinction between the two perspectives. He quotes a very famous example by Searle:

Consider for example a primitive tribe that initially builds a wall around its territory. The wall is an instance of a function imposed in virtue of sheer physics: the wall, we will suppose, is big enough to keep intruders out and the members of the tribe in. But suppose the wall gradually evolves from being a physical barrier to being a symbolic barrier. Imagine that the wall gradually decays so that the only thing left is a line of stones. But imagine that the inhabitants and their neighbours continue to recognize the line of stones as marking the boundary of the territory in such a way that it affects their behaviour. [...] The line of stones performs the same function as a physical barrier but it does not do so in virtue of its physical construction, but because it has been collectively assigned a new status, the status of a boundary marker (Searle 1995, 39–40).

Smit et al. (2011) offer the following alternative account of borders as institutional objects. Let's imagine two individuals who Hedoin will name, for the sake of consistency, Ana and Bob. These two individuals are lost on a desert island. After a dispute, Ana warns Bob that if he enters this half of the island she will beat him up. To give some substance to her words, Ana simultaneously points to two rocks on opposite sides of the island, cutting the island in half. Bob angrily replies to Ana that the same will be true for her if she enters his half of the island. Assume that the threats are credible. Given this assumption and provided that incentives to ignore the credible threats are insufficient for both individuals, then the invisible line drawn by the two rocks will actually function as a border. According to the authors:

It would be difficult to deny that a border had been set up on the island. But this has happened in a way that violates the essence of Searle's view. Firstly, the requirement for collective intentionality has not been met, as all the relevant thoughts and claims can be expressed using the singular 'I'. Secondly, nowhere is reference needed to any irreducibly social facts, objects, or properties. Both actors can understand the situation fully by using concepts like 'line', 'crossing', 'probability of getting beaten up', etc. [...] We need nothing

beyond an understanding of the incentives and beliefs of the two actors in order to grasp the situation fully (Smit, et al. 2011, 9).

The authors' account makes the creation of the border depend on the effectiveness of incentives. Contrary to what Searle argues, CI is not constitutive of the creation of the border. Hedoin thinks that the authors' argument, though perfectly in line with a standard rational choice or game-theoretic account, is partially misguided. It fails both to properly state Searle's approach and to acknowledge the hidden epistemic requirements for their explanation to be valid. The authors appear to underestimate the role of language in Searle's theory of institutional facts. Searle has forcefully argued that there cannot be institutional facts and institutions without language, i.e. that language is constitutive of institutional reality. Language is a set of symbolic devices representing something beyond themselves, and helps to convey meaning because it consists of symbolic devices that are publicly understandable.

The notion of "status function" is a peculiar kind of function from which we as humans create the social world. Our social world is strictly dependent on intentionality-relative functions that are characterized by two special features. They require (a) a shared intentionality, namely "collective intentionality", and (b) collective imposition and recognition of a status.

The "constitutive rule" is essential to the process of the constitution of institutions in general. The canonical form introduced by Searle (1997, 2010) is:

Status Function = X counts as Y in C

For instance, a certain expression counts as a promise in a certain context C. So, it is fundamental to assign functions to objects and persons. We use ordinary language to represent state of affairs and norms, namely to understand what the conditions are of satisfying different acts of speech (assertions, commands, promises, etc.). Beyond the classical dimensions of syntax, compositionality and generativity, there is a fundamental dimension which generates public norms, i.e. "deontology", which is characterized by the speech act of "declaration". For example, if we say "This is my house" or "This is my coach", we not only represent a state of affairs, but we create a deontology which manifests itself in rights, obligations and duties as well as in the acceptance of the corresponding speech acts on the part of the interlocutors. This is the process by which a public deontology is created, namely public reasons for acting that are desire-independent. Lan-

guage not only describes something but creates and “partially” constitutes what it describes and creates at the same time. Representations that partially constitute institutional reality, the reality of government, private property, money, universities and cocktail parties, are essentially linguistic. What must be clarified is the sense of what this “partially” constitutes, because language use works on the basis of a prelinguistic dimension embedding background capacities, such as the capacity to cooperate, to act as a “we”.

Together with the notion of status function, there are two more basic notions that occur in explaining the successful functioning and stability of social institutions. The first is “cooperation” as a “strong” form of collective intentionality and the second is “collective recognition” as its “weak” form. We think that these two forms of intentionality correspond to the notion of “flexibility”, which implies the voluntary control over our actions and to the notion of “rigidity”, which characterizes the mere following of rules in the sense of routine behavior (Giovagnoli 2016, 2017, 2018, 2019).

For example, in an actual transition when I buy something from somebody and put money in their hands, which they accept, we have full-blown cooperation. But in addition on this intentionality, we have prior of the transaction and continuing after the transaction an attitude toward the piece of paper of the type I am placing in the hands of the seller, that we both recognize or accept the pieces of paper as money and indeed, we accept the general institution of money as well as the institution of commerce. As a general point, institutional structures require *collective recognition* by the participants in the institution in order to function, but particular transactions within the institution require *cooperation* of the sort I have been describing (Searle 2010, 57).

First, we need to be moved to act in a certain way. We-intentionality works when we want to do something together (we have a collective intention) so that we can cooperate to achieve our common goal. As we already anticipated, collective intentionality takes a weak form (collective recognition) and a strong form (cooperation). Both are crucial to create and stabilize social norms and institutions. To schematize:

- 1) We have “collective recognition”, which means that people simply accept the deontic dimensions that structure the relevant social situation;

- 2) But, the actual performance of the required moves is an example of active cooperation, in which individuals enter in a new social situation, consequently acquiring new social statuses;
- 3) This fact is obtained by the performance of corresponding speech acts, depending on the roles of the agents in the relevant social contexts.

Conclusion

We presented several conceptions of we-intentionality or CI. We recognize that a theoretical consideration of this notion also has important results for economics. Even though “spontaneous order” provides an explanation of how institutions can emerge and also of the capacities we share with animals, team reasoning introduces the plausible view of institutions as correlated equilibria in which players can coordinate.

Beyond this important contribution, we need to investigate the dimensions of cooperation and the role of ordinary language in the creation of the social world that represents the most important device humans have to coordinate their actions and to favor social order. Ritual behavior is a fruitful dimension that aims at favoring the stabilization of cultural norms and institutions. Non-human animals also have their rituals, but in the human case, they are expressed in a different form of we-intentionality. Moreover, they need conventional devices that are mutually recognized through ordinary communication. Rituals have the important function of helping to create social spaces in which individuals can share emotions, experiences, values, norms and knowledge. The function of helping to share experiences is fulfilled when a social space exists, created by cooperation with the view of reaching a certain goal. In this context, cooperation is a kind of intersubjectivity typical of human beings who, differently from apes, are able to have “collective intentionality”, i.e. the basic intention to cooperate and therefore to reach a certain goal together. If we want to achieve a positive result about the role of norms and institutions to coordinate social behavior, we need to move from an analysis of the notions of “weak” and “strong” cooperation, which are the fundamental dimensions of ritual behavior.

References

- Bacharach M. (2006). *Beyond Individual Choice: Teams and Frames in game Theory*, Princeton University Press, Princeton.
- Bicchieri C. (2016). *Norms in the Wild. How to Diagnose, Measure and Change Social Norms*, Oxford University Press, Oxford.
- Bratman M. (1999). *Faces of Intention: Selected Essays on Intention and Agency*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Durkheim E. (1898, 1994). *On Social Facts*, in *Reading in the Philosophy of the Social Sciences*, in: M. Martin and L. McIntyre (eds.), MIT Press, Cambridge, Mass., pp. 433–440.
- Gilbert M. (1996). *Living Together: Rationality, Sociality and Obligation*, Rowman and Littlefield, Lanham–Boulder–New York–London.
- Gintis H. (2009). *The Bounds of Reason: Game Theory and The Unification of the Behavioral Sciences*, Princeton University Press, Princeton.
- Giovagnoli R., ed. (2009). *Prelinguistic Practice, Social Ontology and Semantics*, in: *Etica et politica/Ethics & Politics*, XI/1:27.
- Giovagnoli R. (2015). *Life-world, Language and Religion. Habermas' Perspective*. “Aquinas” LVIII, 1–2, p. 253–260.
- Giovagnoli R. (2016). *Communicative Life-world and Religion*, “Asian Research Journal of Arts & Social Sciences” 1(3), p. 1–7.
- Giovagnoli R. (2017). *Habits and Rituals*, Proceedings of the IS4SI 2017 Summit Digitalisation for a Sustainable Society, Gothenburg, Sweden, 12–16 June 2017, <https://doi.org/10.3390/IS4SI-2017-03983>
- Giovagnoli R. (2018). *From Habits to Rituals: Rituals as Social Habits*, in: G. Dodig-Crnkovic and R. Giovagnoli (eds.), *Habits and Rituals*, Special Issue “Open Information Science” V.2 I. 1, <https://www.degruyter.com/view/j/opis.2018.2.issue-1/opis-2018-0014/opis-2018-0014.xml?format=INT>
- Giovagnoli R. (2019). *From Habits to We-Intentionality: Rituals as Social Habits*, forthcoming in: R. Giovagnoli and R. Lowe (eds.), *The Logic of Social Practices*, Springer, Sapere Series, Cham.
- Hedoin C. (2013). *Collective Intentionality in Economics: Making Searle's Theory of Institutional Facts Relevant for Game Theory*, “Erasmus Journal for Philosophy and Economics” vol. 6, no. 1, pp. 1–27.

- Heidegger M. (1928/29, 1996). *Einleitung in die Philosophie*. in: *Gesamtausgabe*, vol. 27, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Hudin J., *Collective Intentionality as a Primitive*, manuscript.
- Pettit P. (2007). *Rationality, Reasoning and Group Agency*, "Dialectica" 61(4), pp. 495–519.
- Scheler M. (1912, 1954). *The Nature of Sympathy*, Routledge, London.
- Searle J. (1990). *Collective Intentions and Actions*, in: P. Cohen, J. Morgan and M.E. Pollak (eds.), *Intentions in Communication*, Bradford Books, MIT Press, Cambridge, Mass.
- Searle J. (1995). *The Construction of Social Reality*, The Free Press, New York.
- Searle J. (2010). *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, Oxford University Press, New York.
- Sellars W. (1980). *On Reasoning about Values*, "American Philosophical Quarterly" 17(2), pp. 81–101.
- Sugden R. (2003). *The Logic of Team Reasoning*, "Philosophical Explorations" 6(3), pp. 165–181.
- Tomasello M. (2009). *The Origins of Human Communication*, MIT Press, Cambridge, Mass.
- Tuomela R. (1995). *The Importance of Us – A Study of Basic Social Notions*, Stanford University Press, Stanford.
- Tuomela R. (2007). *The Philosophy of Sociality*, Oxford University Press, Oxford.
- Walther G. (1923). *Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften*, "Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung" 6, pp. 1–158.
- Weber M. (1922). *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, in: M. Weber (ed.), J.C.B. Mohr, Tübingen.

Summary

Collective intentionality is essential to understanding how we act as a "team". We offer an overview of the contemporary debate on the sense of acting together. There are some theories which focus on unconscious processes and on the capabilities we share with animals (Tomasello, Walther, Hudin), while others concentrate on the voluntary, conscious processes of acting together (Searle, Tuomela,

Bratman, Gilbert). Collective intentionality also represents a relevant issue for economic theories. The theories of team reasoning move from the assumption that agents can sometimes behave in accordance with beliefs and preferences attributed to a group or a team. We will point out the role of institutions as created by collective intentionality (Searle) for understanding coordination and cooperation.

Key words: collective intentionality, team reasoning, economic behavior, institutions, cooperation

Streszczenie

Intencjonalność zbiorowa, myślenie zespołowe oraz przykład zachowania ekonomicznego

Pojęcie intencjonalności zbiorowej jest kluczowe dla prób zrozumienia, w jaki sposób ludzie działają „zespołowo”. Przegląd współczesnej debaty na temat natury wspólnego działania, jaki proponuje niniejszy artykuł, pozwala wyróżnić w niej dwa główne wątki: część teorii skupia się na nieświadomych procesach oraz na kompetencjach, które dzielimy ze zwierzętami (Tomasello, Walther, Hudin), podczas gdy inne interesują się przede wszystkim świadomym, celowym podejmowaniem wspólnego działania (Searle, Tuomela, Bratman, Gilbert). Zbiorowa intencjonalność jest także istotna dla teorii ekonomicznych. Teorie myślenia zespołowego wychodzą z założenia, że podmioty działają czasami na podstawie przekonań i preferencji, które przypisują swojej grupie lub zespołowi. Dlatego na szczególną uwagę zasługuje rola, jaką w koordynacji ich działań i komunikacji między nimi odgrywają tworzone przez zbiorową intencjonalność instytucje (Searle).

Słowa kluczowe: intencjonalność zbiorowa, myślenie zespołowe, zachowania ekonomiczne, instytucje, współpraca

Poznawcza operatywność i własności sądów egzystencjalnych

Jerzy Tupikowski

(Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Instytut Filozofii Chrześcijańskiej)

Uwagi wstępne

Jednym z najczęściej przywoływanych oraz dyskutowanych terminów na gruncie całego dyskursu filozofii, ale również w obrębie innych dziedzin nauki, jest pojęcie prawdy. Jest ona bowiem prymarną i z wielu powodów konstytutywną wartością poznawczą, która nie tylko stanowi cel naukowych przedsięwzięć, ale również jest taką *rzeczywistością*, która zaznacza swoją obecność, choćby w sposób całkowicie załączkowy i tylko presuponowany, już u ich źródeł, ale także na mocy intuicji, poniekąd w całym procesie ich realizacji. Podejmując w tym artykule problematykę operatywności sądów egzystencjalnych¹ jako głównych *nośników* realności istnienia świata i wtórnie – samej prawdy, nie wdając się tutaj w szczegółowe spory prowadzone pomiędzy koncepcjami skrajnymi, między innymi ze sceptycyzmem, relatywizmem, czy też agnostycyzmem², trzeba się zgodzić z tezą, że to właśnie prawda – jej nośność – jest tym gruntem, który funduje i poniekąd porządkuje całą strukturę ludzkich aktów poznawczych pojmowanych jako ich rezultat, a także, z drugiej strony, samego poznania rozumianego

¹ Podjęte w tym artykule analizy są rozwinięciem i aktualizacją problematyki zawartej w moim tekście: *Epistemiczna nadprawdziwość i bezznakowość sądów egzystencjalnych*, „Quaestiones Selectae” 2012, t. XXI, z. 30, s. 7–22.

² Zob. m.in. R. Ziemińska, *Spór relatywizmu z absolutyzmem na temat pojęcia prawdy*, „Roczniki Filozoficzne” 2009, t. 57, z. 1, s. 299, 311–312.

na sposób czynnościowy³. Zasygnalizowana debata wokół fenomenu prawdy i jej sądowych komunikatorów, a więc jej genezy, istoty oraz kryteriów dotyczy zasadniczo jej eksplikacji w horyzoncie epistemicznym (definicyjnym). Naturalnie, zwróćmy raz jeszcze uwagę na to, że konstatacje w tym obszarze są wyjściowe i newralgiczne w całym dyskursie teoretycznym, ale komunikują sobą również wieloaspektowe dyskusje i konsekwencje w przestrzeni całej ludzkiej egzystencji.

Podstawowe aporie

W zasygnalizowanym kontekście problemowym warto zauważyć, że perspektywa prawdy w jej odśłonie logicznej (epistemicznej) odwołuje się do, czy wręcz domaga się, jej ujęcia oraz reflektowania na bardziej jeszcze pierwotnym, źródłowym gruncie, a mianowicie rozumienia prawdy w jej aspekcie ontycznym. Naturalnie, taki sposób jej poznawczej percepcji i wyjaśniania posiada specyficzne umiejscowienie systemowe w tym znaczeniu, że refleksja na kanwie prawdy w jej charakterystyce ściśle ontycznej (z metafizycznego punktu widzenia – wyjściowej) pojawia się głównie w nurcie filozofii klasycznej, a wyrażając się bardziej precyzyjnie – w obszarze analiz w ramach tzw. filozofii realistycznej, filozofii bytu kojarzonej, zwłaszcza na gruncie polskim, z lubelską szkołą filozoficzną⁴.

W tym bowiem ujęciu absolutnie pierwszoplanowym polem odczytywania i reflektowania prawdy jest sam istniejący realnie byt oraz jego ontyczne uposażenie, czyli wewnętrzna struktura, poniekąd nakłaniająca bezpośrednio do formułowania pytań o fundamentalne własności bytu, co w tym wypadku suponuje uwzględnienie całej architektury jego charakterystyk transcendentalnych. Ponadto w tej poznawczej optyce całkowicie wyróżnione znaczenie i rola przypada swego rodzaju *transmitterom* tychże powszechnych (transcendentalnych) właściwości bytu, jakimi są dwa typy sądów: sądy predykatywne (podmiotowo-orzecznikowe) oraz, w sposób bardziej jeszcze pryncypialny, sądy egzystencjalne jako najbardziej źródłowe i epistemicznie najbardziej doniosłe *komunikatory*

³ Por. A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995, s. 68.

⁴ Porządkowania sposobu rozumienia „filozofii klasycznej” jako *sui generis* synonimu „lubelskiej szkoły filozoficznej”, bądź też „lubelskiej szkoły filozofii klasycznej”, dokonują – z metodologicznego punktu widzenia – A. Bronk i S. Majdański w artykule: *Klasycyzm filozofii klasycznej* („Roczniki Filozoficzne” 1991–1992, t. 39–40, z. 1, s. 367–391).

bytu, a zatem zasadniczo wszystkiego, co istnieje i jako takie jest odczytywane w najgłębszym realizmie, to znaczy w samym akcie jego realnego istnienia⁵.

Dla systematyzacji dalszych analiz podjętych w niniejszym artykule na planie refleksji wokół prawdy, głównie w jej aspekcie ontycznym, zasadne wydaje się przypomnienie kilku węzłowych ustaleń w obrębie tak natury, jak i struktury sądów egzystencjalnych jako jej naturalnych komunikatorów. Odnotujmy ponownie, że odsłaniają się one jako podstawowe *nośniki* poznawczej komunikowalności ujawniającego się w ludzkich aktach poznania rzeczywistości. W związku z powyższym należy zaznaczyć to, że wszelka afirmacja, przede wszystkim afirmacja samego istnienia bytów, a więc tego wszystkiego, co jest-istnieje, zachodzi na płaszczyźnie artykulacji i obowiązywalności tych właśnie sądów. Ich pierwotna nośność charakteryzuje się tym, że prezentują się one jako spontaniczne oraz bezpośrednie znaki znajdujące się u samych korzeni stwierdzania realności świata w jego rzeczywistym bytowaniu⁶.

Kompozycja sądu egzystencjalnego komunikuje dwie konstytutywne jego składowe, a mianowicie to, że: (i) niesie on w sobie zrelacjonowanie do dowolnego (jakiegokolwiek) przedmiotu, a więc dowolnie danej treści (X), jakiegokolwiek bytu oraz, co jest w tym miejscu czymś newralgicznym, (ii) ujawnia się tutaj kluczowy rys, jakim jest moment afirmatywny, którego poznawcza moc odnosi do najbardziej fundamentalnej afirmacji, jaką jest prosty w zasadzie komunikat – *coś* (cokolwiek jako przedmiot X) istnieje⁷. Wspomniany moment wyraża zatem faktyczne (w znaczeniu: ‘realne’) istnienie danego, jakiegokolwiek X. Można w związku z tym ustaleniem stwierdzić, że w swojej podstawowej funkcjonalności sąd egzystencjalny, jego epistemiczna operatywność, jest w istocie jedyną platformą poznawczą, która – już na etapie poznania potocznego, czysto zdroworozsądkowego i afirmuje (aspekt metafizyczny), i komunikuje (aspekt epistemologiczny) jednocześnie strukturę rzeczywistości jako ontyczny kompleks istniejących realnie faktów.

⁵ Zob. szerzej: A. Gondek, *Egzystencjalny sąd*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. III, red. A. Maryniarczyk i in., PTTA, Lublin 2002, s. 45–51.

⁶ Por. J. Tupikowski, *Realizm i analiza. Zarys metafizycznego rozumienia świata rzeczy i osób*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2018, s. 81–82.

⁷ Zob. na ten temat: E. Gilson, *Byt i istota*, tłum. D. Eska, J. Nowak, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2006, s. 61 i nn. Zob. analizy, które w związku z tym tematem przeprowadza Piotr S. Mazur w pracy: *Metafizyka istnienia człowieka*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2018, s. 15 i nn.

Zasygnalizowane wyżej wstępne ustalenia prowadzą do prostego w swej warstwie znaczeniowej wniosku, który pomimo swojej prostej czytelności, wydaje się uwagą niosącą istotną informację. Wynika stąd bowiem, że na gruncie przywoływanego tutaj epistemicznego realizmu, czy też *sui generis* naturalnej zdroworozsądkowości, ujawnia się możliwość wstępnego rozumienia i formułowania takich sądów (zdań-twierdzeń) o otaczającym człowieka świecie, które w perspektywie kolejnych poznawczych czynności są jak najbardziej niezbywalne i pierwszoplanowe. Sądy egzystencjalne, bądź konsekwentnie się wyrażając: sądy pierwsze, odznaczają się bowiem tym ich naturalnie wewnętrznym, poznawczym komunikatem, który wyraża i więcej – *reprezentuje* byt w samym akcie jego istnienia⁸.

Przedstawiona wstępnie własność sądów egzystencjalnych niesie tę pierwszoplanową, poznawczą informację, że byt, a uściślając: byt-podmiot, jest samym faktycznie (realnie) istniejącym bytem. Dochodzi jednak do tego kolejna *kwalifikacja* tego sądu, która komunikuje to, że tym samym jest on orzeczeniem. Dlatego też należy w tym miejscu skonstatować, że w takiej mierze, w jakiej sądy wtórne, czyli sądy podmiotowo-orzecznikowe (predykatywne), stanowią zasadniczy grunt, który pozwala poznawczo ujmować treści rzeczy, czyli ich wewnętrzną (ontyczną) kompozycję, tak sądy pierwotne, sądy wyjściowe, którymi są sądy egzystencjalne, i odnoszą się do samego *rdzenia* bytu, i wyrażają go, a więc jego realizm⁹. Odnotujemy w związku z tym, że w odnośnym horyzoncie problematyki Mieczysław A. Krąpiec podkreśla to, że wszelkie, jak się wyraża, „porządki rzeczywistości”, będące rezultatem poznania o charakterze czysto abstrakcyjnym, w pełni pojęciowym, zawsze zakładają ów w zupełności pierwotny, „porządek” rzeczywistości, jakim jest (realne) istnienie bytu w jego niepowtarzalnej konkretności. Autor ten dodaje, że samo istnienie – zawsze istnienie rzeczywiste – ludzki intelekt afirmuje i wyraża „pierwotnie i oryginalnie” właśnie w strukturze i nośności sądu egzystencjalnego. Wyprowadza stąd istotny dla toku tych analiz wniosek, że „jest”, to znaczy „jest” w jego funkcji podstawowej – egzystencjalnej, stanowi bazę względem afirmacyjnej, czyli prymarnej funkcji owego „jest” („jest” jako łącznika zdaniowego)¹⁰.

⁸ Por. J. Tupikowski, *Epistemiczna nadprawdziwość*, dz. cyt., s. 8–9.

⁹ Odnotujemy w tym miejscu wagę poznawczej operatywności metody separacji. Zwraca na to uwagę Piotr S. Mazur – zob. tenże, *Zarys podstaw filozofii człowieka. Antropologiczne zastosowanie metody separacji*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2016.

¹⁰ Por. M.A. Krąpiec, *Dzieła*, t. VIII: *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*, RW KUL, Lublin 1994, s. 270–271.

Zasygnalizowana wyżej wyjściowa dystynkcja pomiędzy sądami pozwala na poczynienie wstępnego ustalenia, że sądy o strukturze podmiotowo-orzecznikowej (sądy o konstrukcji: „SeP”) ukierunkowują się do treści bytu. Komunikują one ontyczną formę oraz jej *zawartość*. Wskazują na zakres treści, informując poznający go podmiot, że dany, konkretny byt (*coś*) jest po prostu *jakiś*, czyli odsłania jemu właściwy, określony ściśle układ zawartości. Krótko mówiąc: byt jest zawsze *czymś*, zawsze jest jakąś określoną treścią. Natomiast będące przedmiotem naszego zainteresowania sądy egzystencjalne (sądy o prostej strukturze: „S”) komunikują *formę* bytu – *kompozycję* danego stanu rzeczy absolutnie fundamentalną. Ich informatywność jest niezwykle naturalna, ponieważ odnosi się i jednocześnie ujmuje ontyczną podstawę rzeczy, a jest nią sam akt jej realnego istnienia¹¹.

Istotne przy tym jest to, że rzeczony tutaj akt istnienia jako akt (realnego) istnienia, akt stwierdzany w sądzie egzystencjalnym nie komunikuje żadnej cechy, jakiegokolwiek własności bytu-rzeczy. Konkluzja, jaka się tu zarysowuje, jest taka, że ten typ sądu nie jest i żadną miarą nie może być zredukowany do operatywności sądów podmiotowo-orzecznikowych. Jego głównym wyróżnikiem jest to, że poniekąd już w punkcie wyjścia *nastraja* on akty poznania w ontycznym układzie rzeczywistym, tj. u samych podstaw istnienia. Wynika stąd także, że sam fakt istnienia rzeczy jako fakt całkowicie pierwotny nie komunikuje o niej jakichkolwiek treści, mimo że akt (realnego) istnienia jest z pewnością pierwszą racją bytu, a więc racją jego rzeczywistego (za)istnienia¹².

W tym miejscu warto dodać, że nośność sądów egzystencjalnych stanowi grunt tak samego istnienia rzeczywistości oraz jej ontycznych składowych, jak i jej poznawczej afirmacji. Ta ostatnia odsłania, przywołany wcześniej, sam fakt bycia bytem, ale ponadto stanowi podstawę dla poznania świata w swej istocie pluralistycznego. Oznacza to, że owa afirmacja jest egzemplifikacją sposobu ujęć właściwych metafizyce realistycznej, czyli ujęć o charakterze transcendentalizującym – powszechnym, nie zaś ujęć o charakterze uniwersalizującym, a zatem „zakresowym”¹³. Dodajmy tu także, że rozumienie – jako specyficzny dobór i układ poznawczych czynności, właśnie czynności na sądach – dotyczy bytu,

¹¹ Por. J. Tupikowski, *Realizm i analiza*, dz. cyt., s. 82–83.

¹² Por. E. Gilson, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 91.

¹³ Por. J. Tupikowski, *Epistemiczna nadprawdziwość*, dz. cyt., s. 10; Zob. M.A. Krąpiec, *Dzieła*, t. VII: *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, RW KUL, Lublin 1995, s. 39–41; Tenże, *Dzieła*, t. XIII: *Język i świat realny*, RW KUL, Lublin 1995, s. 94–95.

który w swej istocie jest złożony, a więc charakteryzujący się jemu właściwą wewnętrzną konstytucją, czyli elementem treściowym, jak i samym, zawsze proporcjonalnym względem niego aktem istnienia, co tym samym *eliminuje* wszelkie odmiany ontycznego monizmu. Powadzi to do wniosku, że – z tego punktu widzenia – istnieć realnie, czyli być bytem jako bytem, to istnieć jako *coś* (*cokolwiek*) w sobie zdeterminowanego – właśnie jako złożenie, a więc ontyczna kompozycja. Z tego wynika, że to rzeczona pierwotna afirmacja istnienia świata komunikuje jednocześnie jego złożoność, czyli jego pluralistyczną architekturę – różnorodność i ontyczną mnogość rzeczy. Oczywiście, ów pluralizm rzeczywistości zakłada konieczność poznawczej afirmacji tego, co go w ogóle umożliwia, a tym samym dostatecznie uniesprzecznia, czyli akt istnienia¹⁴.

Istotne cechy sądów egzystencjalnych

We wstępie do tej części analiz zauważmy, że pierwszą i poniekąd całkowicie naturalną własnością sądów egzystencjalnych jest ich epistemiczna spontaniczność. Afirmując konkretny akt istnienia, to znaczy komunikując daną bytowość, fakt istnienia *czegoś*, sądy te nie są sądami w jakiś sposób *nakierowanymi* treścią tego, co jest – istnieje. Nie są to zatem sądy refleksyjne (metodycznie pokierowane), lecz w zupełności spontaniczne. Jako takie stanowią one najbardziej gruntowną, a więc i pierwotną intuicję istnienia. Ta właśnie intuicja, na kanwie jego realności konstytuuje zarówno samo sformułowanie, jak i adekwatne wyartykułowanie pojęcia bytu – *czegoś* istniejącego, *czegoś*, co jest niezaprzeczalnym, ontycznym faktem. Nadmienmy, że jakkolwiek samo istnienie – akt istnienia – nie jest w istocie *pojęciowalne*, niemniej jednak dane, konkretne *sposoby* istnienia¹⁵, które chwytają i charakteryzują konkretne treści, pozwalają się ująć na mocy *pojętowości* pewnych specyficznych pojęć¹⁶.

Uwaga ta prowadzi do wniosku, że dzięki swojej poznawczej *przejrzystości* każdy sąd egzystencjalny komunikuje ściśle określony akt istnienia, będąc jednocześnie podstawą kompozycji tego wyróżnionego epistemicznego ujęcia,

¹⁴ Zob. tenże, *Dzieła*, t. XXII: *O rozumienie świata*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2002, s. 102.

¹⁵ Pisałem na ten temat szerzej w monografii *Logos i prawda. Od projektu naturalnej teologii do afirmatywnej chrystologii*, Wydawnictwo Salvator, Kraków 2017, s. 33–34.

¹⁶ Por. J. Tupikowski, *Spór o podstawy teizmu. Racje realnego świata czy kreacja religijnych sensów?*, Wydawnictwo PWT, Wrocław 2009, s. 340.

które cechuje się tym, że jest ono przedznakowe. Dlatego też, ponieważ ze swojej natury, ujęcie takie komunikuje aktową refleksję w perspektywie bezznakowego właśnie i, co z tego wynika, zupełnie spontanicznego ujmowania – odczytywania aktu istnienia (jako aktu istnienia) wszelkich bytów.

Analizowane tutaj przedznakowe sądy, jakimi są sądy egzystencjalne w sensie formalnym, są uprzednie wobec aktów pojęciowania. Sprawia to, że same pojęcia jako swoiste *znaki*, reprezentacje rzeczywistości posiadają *podłoże* egzystencjalne. Sam zaś sąd jest afirmowany spontanicznie i pierwotnie w poznawczym układzie rzeczywistości *kierującej się* działaniem intelektu. Tak zatem sądy egzystencjalne jako nośniki wyrażające realne istnienie tejże rzeczywistości wskazują i to wskazują wprost na (i) epistemicznie otwarte oraz (ii) bezpośrednio zrelacjonowanie poznania i odpowiadającej mu rzeczywistości¹⁷.

W związku z tym, jak to podkreśla Krąpiec, specyfika sądów egzystencjalnych nie koncentruje się „na przydzieleniu” do konkretnego podmiotu zwykłego orzecznika „byt”, ale w prymarnym i podstawowym rzędzie jest afirmacją aktu istnienia jako aktu istnienia. To właśnie ono jest *kluczem* zarówno całego porządku ontycznego, jak i epistemicznego. Można w związku z tym stwierdzić, że – przynajmniej w pewien sposób (analogicznie) – sąd orzecznikowy w postaci: „X jest (dowolnym) bytem”, stanowi ponieważ swoistą „pierwszą zamianę”, a więc *sui generis* „przełożenie” operatywności sądu egzystencjalnego na strukturę pojęć, a zatem – konsekwentnie – na sieć sądów orzecznikowych, co tym samym nie prowadzi do wniosku, że pojęcie jako pojęcie stanowi *jakiś* przedmiot owego spontanicznego poznania¹⁸.

Prowadzi to natomiast do konkluzji, że pojęcie jest w swej istocie *znakiem*, a zatem swoistym *medium*, na mocy którego podmiot poznający odczytuje zawartość (treść) jawiącej mu się poznawczo rzeczy. Naturalnie, istnienie samo, to znaczy istnienie jako akt (racja) bytu ujawnia się tutaj jako *coś* absolutnie beztreściowego. Nie jest zatem i żadną miarą nie może być ono reprezentowane poprzez *osłonę* i nośność jakiegokolwiek znaku, gdyż ze swojej natury nie jest ono nigdy *czymś* jako ontyczna cecha bądź jakakolwiek własność (kategoria) bytu, bądź nawet cała paleta ontycznych charakterystyk. Wynika stąd zatem, że byt jako (realny) byt istnieje i jako (realnie) istniejący *modeluje* ponieważ ciągle swe

¹⁷ Por. tenże, *Realizm prawdy a poznawcza nośność sądów egzystencjalnych*, „Studia Philosophiae Christianae” 2011, t. 47, nr 1, s. 74–75.

¹⁸ Por. M.A. Krąpiec, *Dzieła*, t. I: *Teoria analogii bytu*, RW KUL, Lublin 1993, s. 105–106; zob. tenże, *Dzieła*, t. II: *Realizm ludzkiego poznania*, RW KUL, Lublin 1995, s. 78–81.

ontyczne uposażenie, czyli w istocie realizuje zróżnicowane układy cech. Tak więc konsekwentnie same pojęcia jako takie reflektowane w ich naturalnej reprezentatywności okazują się identyczne z naturą bytu uchwyconą aspektywnie, przy czym jednak sama owa natura bytu nie jest tożsama z układem znakowej reprezentacji¹⁹.

Przywołany tutaj kontekst analiz jest podstawą do wyartykułowania wniosku, że czymś całkowicie fundamentalnym jest tutaj swego rodzaju poznawczy *dostęp* do oglądu (intuicji) istnienia realnej rzeczy. Nie chodzi zatem w owym punkcie wyjścia o intuicję samego znaku, a zatem jej reprezentacji. Prowadzi to również do konstatacji, że samo tylko aspektywne ujmowanie tożsamości siatki pojęć z treścią istniejących rzeczy, nie komunikuje aktu istnienia, z czego też wynika, że nie może go także adekwatnie przedstawić. Oznacza to w konsekwencji, że reprezentacja – z samej jej natury – w ujętej treści jest zawsze mniej *pojemna* względem faktycznej treści danego poznawczo stanu rzeczy. Ponadto w związku z tym, że treść każdego konkretnego bytu jest bogato uposażona, intelekt ludzki nie posiada zdolności poznawczej, pełnej jej eksploracji. A zatem poznanie ludzkie jest zawsze poznaniem aspektywnym, z czego też wynika, że umysł człowieka nie dysponuje intuicją wszystkich aspektów poznawanej rzeczy²⁰.

Na podstawie powyższych uwag można skonstatować, że poznawcze ujęcie bytu w jego realności, czyli poznanie rejestrujące realną rzecz wprost, czyli bez pośrednictwa jakichkolwiek znaków, jest gruntem dla wszelkiego – wtórnego względem niego – typu poznania. Tym samym stanowi jego konieczną rację epistemiczną. Zarysowuje się więc tutaj i ta uwaga, że każdy dany w poznaniu realny przedmiot poznania umożliwia wszelkie (wtórne) akty, chwytające z różnych innych punktów widzenia (aspektów poznania) poznawcze dane. Ustalenie to odnosi się tak do aktów poznania intelektualnego, jak i wszystkich odśłon poznania opartego na pracy zmysłów, co jeszcze dodatkowo podkreśla ich naturalną odpowiedność²¹.

Wszystko to sprawia, że to pierwotne *medium* rzeczywistości, jakim jest operatywność sądu egzystencjalnego nie stanowi jedynie afirmacji samego tylko podmiotu, lecz jest odzwierciedleniem i afirmacją jego realnego istnienia. Istnienie bowiem jako akt bytu – to w metafizyce Krąpca i innych przedstawicieli

¹⁹ Por. J. Tupikowski, *Epistemiczna nadprawdziwość*, dz. cyt., s. 11–12.

²⁰ Por. M.A. Krąpiec, *Poznawać czy myśleć*, dz. cyt., s. 266.

²¹ Por. J. Tupikowski, *Realizm i analiza*, dz. cyt., s. 110–111.

tomizmu egzystencjalnego jest kluczowe – nie jest redukowalne do jego treści. Stąd też istnienie jako takie (istnienie jako fundamentalny akt bytu), nie podlega zabiegowi pojęciowania w jego zwykłym znaczeniu. Istnienie jakichkolwiek stanów rzeczy, istnienie realnych bytów nie jest *przedmiotem*, który jest poznawczo *dany*. Nie jest ono *dane* na płaszczyźnie prostych spostrzeżeń; nie jest również *dane* w obszarze samej li tylko komunikowalności pojęć. Pojęcia bowiem ujmują i wyrażają jedynie aspekt bytu treściowy. Ten zaś ze swej natury *nie mieści* w swym wnętrzu aktu istnienia, a zatem także go nie komunikuje. Dlatego też trzeba stwierdzić, że jedynie sąd egzystencjalny jako sąd w pełnym tego słowa znaczeniu pierwotny relacjonuje adekwatnie zrelacjonowanie do istnienia jako (aktu) istnienia. To pozwala na wyprowadzenie podstawowego dla tych refleksji wniosku, a mianowicie tego, że (i) sąd egzystencjalny nie komunikując treści bytu, ale sam fakt jego realnego istnienia i (ii) jest w swej *istocie* sądem – jak się wyraża Krąpiec – nadprawdziwościowym. Bowiem jako taki, w aspekcie najbardziej źródłowym, afirmuje istnienie rzeczy, z czego wynika – przypomnijmy – że wszystkie pozostałe sądy, jak i *nabudowane* na ich operatywności akty poznania są całkowicie pochodne²².

Przytoczona powyżej kwestia bezznakowości oraz nadprawdziwości sądów egzystencjalnych odwołuje także do fundamentalnej na gruncie metafizyki realistycznej problematyki, a mianowicie do zagadnienia wewnętrznej struktury bytu. W tym kontekście sam sąd egzystencjalny, będący komunikatorem jego ontycznego *rdzenia*, czyli istnienia, oraz nabudowany na nim sąd podmiotowo-orzecznikowy, będący z kolei zasadniczym nośnikiem prawdy, ukazuje się jako poznawczy grunt racjonalności i komunikowalności samej ontycznej substruktury. Ciekawe w tym miejscu jest to, że z drugiej strony, sam sąd egzystencjalny – jego bytowa i poznawcza operatywność – zyskuje nieco głębsze jeszcze uzasadnienie. Otóż jest on bardziej jeszcze zrozumiały w tle tej uzupełniającej uwagi, że ontyczna kompozycja rzeczywistości mieści w sobie ów *funktor*, który (i) odsłania się jako transcendentny wobec treści oraz (ii) są zdolne wyrazić same akty poznawcze – akty intelektualne.

Wynika stąd, że istnieje jakby drugie *dno* bytu jako ten jego aspekt, który wymyka się możliwości uchwycenia go w siatce pojęć, jak również na sposób ujęć definicyjnych. Okazuje się więc, że jedynym poznawczym *narzędziem* zdolnym ten charakter rzeczy adekwatnie uchwycić i zakomunikować jest sąd ściśle egzy-

²² Zob. M.A. Krąpiec, *Język i świat realny*, dz. cyt., s. 92–93, 95.

stencjalny. Dopiero bowiem jego operatywność za każdym razem bądź afirmuje podmiot, bądź też dokonuje negacji jego istnienia. Stanowi on zatem podstawę wszelkiej poznawalności i konsekwentnie – zrozumiałości świata. A w związku z tym, że pojęcie bytu, jak to podkreśla Krąpiec, jest „pierwszą konceptualizacją istnienia”, dlatego też i sąd orzecznikowy, przybierający strukturę: „X jest dowolnym bytem”, stanowi tym samym pierwszą konwersję, a równocześnie stanowi pierwszy *sui generis* przykład komunikowalności sądu egzystencjalnego na – ze swej natury prawdziwościową – nośność sądu podmiotowo-orzecznikowego²³.

Ponadto wskazane wyżej zrelacjonowanie układu sądów egzystencjalnych oraz sądów predykatywnych upewnia o tym, że sam ludzki intelekt, w jego zwrotności względem danego mu poznawczo przedmiotu, jest poniekąd nieustannie ukierunkowywany przez niego samego interioryzowaną strukturą rzeczy. Umożliwia to również poczynienie refleksji na płaszczyźnie dyskusji wokół osi poznawczej: podmiot – przedmiot. Wszystko bowiem, co jawi się w polu poznawczego działania podmiotu, a więc cokolwiek on poznaje, jest *wydobywane* z ontycznej architektury samego tylko bytu. Z tego punktu widzenia treść jego poznania, a więc wszystko to, co ustala, nie nosi tutaj cech apriorycznych, a więc w nie jest czymś (przed)założonym. Stawia się tutaj tezę, że interioryzowane ciągle przez intelekt dane poznawcze mają swoje źródło w samych faktach wydobywanych z układu rzeczywistości, z czego wynika, że nie są one (apriorycznie) konstruowane przez sam poznający podmiot. Prowadzi to zatem do wniosku, że poznający intelekt, opierając się na fakcie operatywności sądów egzystencjalnych, niejako ze swej wewnętrznej natury kieruje się realizmem bytów, jakie jawią się w jego zasięgu²⁴.

W tym miejscu warto raz jeszcze dodać, że refleksje wokół bytu dokonują się zasadniczo w horyzoncie aktów poznania spontanicznego, z czego też wynika, że są to w istocie akty przedrefleksyjne. W tym właśnie kontekście sądy egzystencjalne koncentrują się na afirmacji aktu istnienia, czyli uwypuklają sygnalizowane już wcześniej „jest” w jego aspekcie ściśle egzystencjalnym. To „jest” jest prymarne względem „jest” w charakterze orzecznika. Stąd też funkcja „jest” czysto egzystencjalna, która jest podstawą całego procesu poznawczej prawdziwości transmitowanej w układzie sądów predykatywnych, jest gruntem transcendentności, tak poznania, jak i języka²⁵. Sądy egzystencjalne zatem odsłaniają

²³ Tenże, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 566–567; por. J. Tupikowski, *Realizm prawdy*, dz. cyt., s. 76–77.

²⁴ Por. M.A. Krąpiec, *Dziela*, t. X: *Człowiek i prawo naturalne*, RW KUL, Lublin 1993, s. 90–92.

²⁵ Analizę bogactwa rozumienia istnienia przedstawia Jacek Wojtyśiak w swoim tekście: *Czym jest*

się jako nieredukowalne żadną miarą do skali nośności sądów orzecznikowych. Dzieje się tak z uwagi na to, że ich formalna struktura jest bezorzecznikowa²⁶. Dlatego też fundamentalna funkcja sądów egzystencjalnych bazuje na odzwierciedlaniu afirmacji istnienia wszystkiego, co istnieje, a więc każdej rzeczy w jej realizmie. Oznacza to, że w ich epistemicznej funkcjonalności realizuje się taka poznawcza łączność, która jest pierwotnie źródłowa i jako taka jest tym samym absolutnie niezapośredniczona, gdyż jest w swej istocie bezznakowa – nie zakłada jakiegokolwiek konceptualizacji²⁷.

Dochodzi zatem tutaj do pewnego rodzaju *styczności* aktów poznawczych z samą rzeczą jako właściwym przedmiotem poznania. Można więc powiedzieć, że (i) sąd egzystencjalny jako taki istnieje poniekąd wprost, w znaczeniu – jest on chwytywany bezpośrednio, ponieważ zaznacza swą *obecność* w samej afirmacji istnienia bytu. Dodajmy jednak i to, że (ii) jest również ujmowany w sposób pośredni, a mianowicie na kanwie uchwycenia treści istniejącej rzeczy. Oznacza to, że w kompozycji tego sądu sam aspekt asertywny ujawnia się jako w pewnym sensie *narzucony* faktycznością, *ostrością* istnienia poznawanego stanu rzeczy (przedmiotu poznania). Zachodzi zatem w tym miejscu skorelowanie nośności sądu egzystencjalnego z epistemiczną eksploracją rozumu szczegółowego²⁸. Tak zatem intelekt potwierdza istnienie danej konkretnej rzeczy, której pewien (wybrany) szczegółowy aspekt odsłania poznawczo praca zmysłów i właśnie to (konkretne) istnienie synchronizuje z reprezentowaną przez owe zmysły konkretnością, przydając tym samym jakiś nowy sens, nowy aspekt, który ostatecznie przekonuje o tym, że faktyczne (realne) istnienie tejże rzeczy jest jej (własnym) istnieniem. Jak to potwierdza treść transcendentale odrębności, jest istnieniem danej rzeczy jako (tej oto) rzeczy w jej konkretności (transcendentalnie rozumianej ontycznej odrębności)²⁹.

W świetle powyższych uwag należy teraz podkreślić to, że sądy egzystencjalne, mimo że ujawniają jakieś podobieństwo względem sądów predykatywnych, co ma miejsce z uwagi na ich dwuwyrazową architekturę, to jednak nie są i nie mogą

istnienie?, w: S. Świeżawski: *osoba i dzieło*, red. J. Czerkawski, P. Gut, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 141–151.

²⁶ M.A. Krąpiec, *Dzieła*, t. XI: *Byt i istota. Św. Tomasza „De ente et essentia” przekład i komentarz*, RW KUL, Lublin 1994, s. 72–74.

²⁷ Por. J. Tupikowski, *Epistemiczna nadprawdziwość*, dz. cyt., s. 14.

²⁸ Zob. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba ustalenia relacji między światem a Bogiem*, TN KUL, Lublin 1972, s. 106–107.

²⁹ Por. M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 406–407, 450, 453.

być do nich redukowane. Wszak sąd egzystencjalny jest ze swej *natury* sądem bezorzecznikowym. Poznawcze komunikaty w postaci: „Coś istnieje”, „Coś jest”, zdradzają walor czysto egzystencjalny, a więc jako wyrażenia (*stricte*) egzystencjalne nie występują w tych przypadkach w funkcji samego tylko orzecznika³⁰. Stanowią natomiast wyrażenie pierwotnej afirmacji istnienia, a zatem potwierdzenia realności owego *czegoś* – jakiegokolwiek bytu³¹.

Warto również dodać, że sam akt afirmujący realne istnienie bytu dokonuje się poza płaszczyzną jakichś rozgrywających się w tym obszarze refleksji. Takie ujęcie bowiem, które jest ujęciem bezpośrednim, jako właśnie proste oraz bezpośrednie, gwarantuje ujmowanie i *czytanie* rzeczywistości wprost, to znaczy w ujawnianiu się jej bezwzględnie pierwotnego realizmu. Konkluzja, która się tutaj pojawia jest wyjątkowo intuicyjna, a jej treść pozwala na (intuicyjnie proste) stwierdzenie, że rzeczywistość, jaka ona faktycznie jest, odsłania się poznawczo w jej *oryginalności*. Stąd właśnie wyrażanie konkretnego (i realnego) istnienia, jakie zachodzi w układzie sądów egzystencjalnych, stanowi ten źródłowy i pierwotny akt, który lokuje poznającego człowieka *naprzeciw* samej rzeczywistości i jej ontycznego bogactwa³².

Wskazane wydaje się jeszcze raz zaznaczyć kwestię podstawową, jaką jest aspekt bezznakowości, a zatem i całkowitej bezpośredniości poznawczych ujęć sądów egzystencjalnych. Z tą kwestią w ścisłym związku pozostaje i ta, że sądy te jako sądy naturalnie pierwotne, tzn. ujmujące rzeczywistość najbardziej źródłowo, są ponadprawdziwe. Są bowiem koniecznym podłożem dla samej prawdziwości, jak i jej komunikowalności w odsłonię wszelkich sądów wtórnych, głównie sądów podmiotowo-orzecznikowych. Wynika z tego, że to sama prawda jako prawda jest naczelnym *protokołem* tego typu (i) adekwatnego i jednocześnie (ii) pełnego poznania, którym są akty sądzenia. Co ciekawe, sam sąd predykatywny, który ujawnia się tutaj jako naturalny *przekaznik* prawdy, w swej poznawczej siatce komunikuje intelektualny – *przezroczysty* – znak faktycznego istnienia. Jest on ściśle określoną strukturą *treści*, która się odsłania jako realnie skonkretyzowana i ujęta w samej rzeczy. Ta właśnie struktura uwidacznia się w aktach sądzenia³³.

³⁰ Na ten temat zob. obszernie wyjaśnienia J. Wojtysiaka w jego pracy: *O słowie „być”. Z teorii wyrażań egzystencjalnych i ich filozoficznego zastosowania*, TN KUL, Lublin 2005.

³¹ Por. J. Tupikowski, *Epistemiczna nadprawdziwość*, dz. cyt., s. 15.

³² Por. tenże, *Realizm prawdy*, dz. cyt., s. 79–80.

³³ Por. tenże, *Realizm i analiza*, dz. cyt., s. 112, 118–119.

Konsekwentnie zatem sądy wyjściowe, którymi są sądy egzystencjalne, są istotnie sądami (nad)prawdziwościowymi, ponieważ odsłaniają swoje wewnętrzne zrelacjonowanie do tego aspektu bytu, który chwyta i ujawnia konkretny układ treści w bycie jako fakcie istniejącym. Tak więc, w gruncie rzeczy, to w sądach egzystencjalnych wprost oraz pośrednio w całej kompozycji transcendentnych cech bytu intelekt poniekąd wiąże się poznawczo z *obrazem, znakiem* konkretnie danego istnienia. Dodatkowo umacnia to ich epistemiczną adekwatność, czyli także ich sprawdzalność, przez co poznawana rzeczywistość jest (bardziej jeszcze) weryfikowalna. Naturalnie, prowadzi to do konkluzji, że każdy rodzaj poznania komunikowanego za pomocą układu znaków, czyli *de facto* poznania, które chwyta naturę danych w poznaniu rzeczy, nie jest poznawczym aktem fundamentalnym, w znaczeniu – źródłowym, lecz zakłada *czytanie* świata bezpośrednio, a więc na ile to tylko możliwe, w jego realnym istnieniu. Jedynie takie poznanie wyklucza pośredniczenie jakiegokolwiek znaku. Natomiast w takim wypadku jest ono aktem prostym, ponieważ nie zakłada takich składowych, które – dla swej weryfikacji – domagałyby się potwierdzenia w sieci jakiś znaków. Ostateczny więc wniosek, jaki na tym etapie analiz się narzuca, jest taki, że (pierwotna) afirmacja istnienia rzeczywistości jest pierwszą i podstawową racją bytu wobec samego aktu poznania jako takiego³⁴.

Funkcjonalność sądów egzystencjalnych

W tej części analiz należy zwrócić uwagę na to, że istnieją dwa typy źródłowych sądów formułowanych o świecie. Są nimi sądy egzystencjalne bezpośrednio, a zatem te, które komunikują istnienie rzeczy wprost, wyrażają sam realizm istnienia w jego *sui generis* naoczności, a także sądy egzystencjalne pośrednie, które ujawniają się w polu, owszem, afirmacji istnienia czegoś, ale samo stwierdzanie realności tego istnienia jest rezultatem pewnego typu refleksji i rozumowań, co też zakłada i domaga się akceptacji jakichś dodatkowych faktów bądź jakiejś uzupełniającej, wyjaśniającej teorii, która to istnienie adekwatnie uzasadnia. Dobrym przykładem takiego rodzaju sądu jest zdanie-sąd – „Bóg istnieje”³⁵.

³⁴ Por. tenże, *Poznawać czy myśleć*, dz. cyt., s. 259 i n., 262.

³⁵ Zob. A.B. Stępień, *Studia i szkice filozoficzne*, t. I, red. M.A. Krąpiec, T. Szubka, TN KUL, Lublin 1993, s. 194–195; zob. M.A. Krąpiec, *Dzieła*, t. V: *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, RW KUL, Lublin 1995, s. 287.

W tym szczególnym wypadku trzeba jednak od razu podkreślić, że sąd egzystencjalny pośredni, którego treścią jest afirmacja istnienia Boga, w swej operatywności stanowi kres wszelkich, racjonalnych uniesprzecznień metafizyki³⁶. W tej konkretnej sytuacji wszelkie inne sądy, a więc, przykładowo, sądy mające za cel uchwycenie Jego natury, nie przydają w zasadzie żadnych dodatkowych informacji. Mogą więc one być jedynie sądami (zdaniami), które pojawiają się tutaj jako sądy niesprzeczne z owym węzłowym, który stwierdza samą konieczność istnienia Boga³⁷. Wyływa stąd ważny wniosek, a mianowicie ten, że konieczność afirmacji Jego istnienia *lokuje się* w sądzie egzystencjalnym pośrednim, a zatem takim sądzie, który *się odsłania* jako (specyficznie) metafizyczne przekładanie sądów bezpośrednich na sieć pojęć i samego rozumienia bytu³⁸.

Warto także rozważyć inne ontyczne sytuacje, jak w przypadku analizy istnienia bytów materialnych, gdzie ich istnienie jest ujmowane poznawczo jako materialne lub niematerialne, a więc w zależności od samego aspektu ujęcia. Oznacza to, że jeśli podkreśla się fakt realizmu różnicy pomiędzy istnieniem (aktem istnienia), a istotą rzeczy (jej naturą, właściwościami), wtedy można *zauważyć*, że ujawnia się ono jako *coś* absolutnie różnego od materii. W tym wypadku jest ona swego rodzaju *znakiem* istoty. Samo istnienie natomiast stanowi tu ostateczny akt treści (istoty) i dlatego też, właśnie jako akt, nie jest ono *czymś* materialnym. Trzeba zatem skonstatować kolejny raz, że istnienie jest poznawalne wprost. Ponadto jeśli materia jako materia stawia pewien naturalny poznawczy *opór*, to tym samym musi być ona przez poznający ją intelekt (intencjonalnie) zdematerializowana³⁹.

Zauważmy przy tym, że analogiczna prawidłowość z jej konsekwencjami nie dotyczy jednak (aktu) istnienia, ponieważ to – niejako ze swej natury – nie jest, nie musi być poddawane zabiegowi owej poznawczej dematerializacji. Jest ono wszak – przypomnijmy – stwierdzane, afirmowane źródłowo w funkcjonalności sądów egzystencjalnych. Natomiast z innej jeszcze poznawczej perspektywy rzeczzone tutaj istnienie rzeczy materialnych ujawnia się poniekąd jako *materialne*. Ta z kolei prawidłowość zachodzi z uwagi na to, że istnienie, będąc aktem – jako

³⁶ Por. J. Tupikowski, *Realizm i analiza*, dz. cyt., s. 164.

³⁷ Na ten temat zob. analizy, jakie przeprowadza Wojtysiak w tekście: *O tym, jak dowieść istnienia Boga*, w: *Filozofia religii. Kontrowersje*, red. J. Hołówka, B. Dziobkowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2018, s. 75–100.

³⁸ Por. M.A. Krapiec, *Struktura bytu*, dz. cyt., s. 290–291.

³⁹ Por. J. Tupikowski, *Realizm prawdy*, dz. cyt., s. 82–83.

aktem materii, czyli *czegoś* w swej istocie czysto potencjalnego, w zrelacjonowaniu do samej materii – odsłania się jako *coś* transcendentalnego. Staje się to jeszcze bardziej czytelne, gdy bierze się pod uwagę i to, że jeśli istnienie jest (faktycznie) istnieniem rzeczy materialnej, to tym samym poza *kontekstem* materii właśnie nie może być ono ani adekwatnie ujęte, ani też zreflektowane. Ostatnio poczyniona uwaga przekonuje, że intelekt właściwie nie może ująć istnienia jako istnienia (jako aktu bytu) w całkowitej izolacji od elementu potencjalnego, jakim jest metafizycznie rozumiana materia. Dochodzi zatem tutaj do zrelacjonowania samego istnienia i odsłony bytu-rzeczy w jej materialnym aspekcie⁴⁰.

Z uwag tych wypływa wniosek, że sąd egzystencjalny jest takim specyficznym aktem umysłu, który na płaszczyźnie swego poznawczego oddziaływania jest swego rodzaju łącznikiem względem afirmacji innego aktu, to znaczy – w tym wypadku – aktu istnienia (materialnego) przedmiotu. Sama jego architektura sprawia, że istnienie jako niezbywalny grunt realizmu rzeczywistości *objawia się* w obszarze ludzkiej myśli, co też oznacza, że jest takim w pełni wyróżnionym sądem, który afirmuje i komunikuje istnienie rzeczy i to komunikuje z jej naczelnym aktem, jakim pozostaje akt istnienia. Ponadto sąd egzystencjalny wiąże w poznaniu (i wtórnie – w myśleniu) to, co w sieci realnych stanów rzeczy i tak jest już naturalnie zrelacjonowane. Zarysowujące się tutaj egzystencjalne pojęcie oraz (wtórnie) rozumienie bytu stanowi podstawowy i *operatywny instrument* względem procesu myślenia, który (przekonują o tym inne akty poznania) uwiadacza się w palecie sądów predykatywnych⁴¹.

Inną jeszcze funkcją sądów egzystencjalnych jest fakt, że odnoszą się one do różnych typów relacji, jakie mają miejsce w poznawczym obszarze: podmiot – przedmiot. Mianowicie, istnieje taki typ sądów egzystencjalnych, które swoją nośnością afirmują istnienie bytów (przedmiotów) zewnętrznych, to znaczy stwierdzają rzeczywiste istnienie rzeczy poza samym poznającym podmiotem. Są jednak i takie sądy, których operatywność wyraża afirmację istnienia podmiotowego, to znaczy w takim wypadku – „ja” poznającego podmiotu. Biorąc pod uwagę pierwszą ich grupę, sprawa wydaje się mniej złożona, ponieważ prosta afirmacja istnienia rzeczy (zewnętrznych) jest wprost przyporządkowana wobec poznawczego ujmowania ich treści. W drugiej zaś sytuacji, samo stwierdzenie, jak i wyrażenie istnienia *dane* jest poniekąd od wewnętrznej *strony* bytu. W tym

⁴⁰ Por. tenże, *Epistemiczna nadprawdziwość*, dz. cyt., s. 17.

⁴¹ Por. M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 453–454.

wypadku podmiot niejako intuicyjnie i w całkiem naturalny sposób *przeczuwa*, że ujawniające się „ja” jest *czymś* istotowo różnym od wszystkiego tego, co może być ujęte jako w różnych aspektach „moje”⁴².

Z uwag tych wynika, że afirmacja własnej jaźni podmiotu – podmiotu (siebie), który po prostu istnieje i tym samym uzasadnia wszelkie akty ujmowane i refleksjonowane jako wieloaspektowo „moje” względem „mnie”-„ja” podmiotu, jest specyficznym wyakcentowaniem istnienia owego podmiotowego „ja”. W tej perspektywie zyskuje ono jednocześnie rysy immanentne i transcendentne w stosunku do wszystkich tych aktów odczytywanych w różnych poznawczych płaszczyznach jako „moje”. Oznacza to, że sam sąd egzystencjalny dotyczy szczególnie doniosłej kwestii, jaką jest i doświadczenie, i wyartykułowanie własnej egzystencji podmiotu. Tym samym podkreśla to kolejny raz bezwzględny prymat i transcendencję istnienia względem treści, która w zasygnalizowanym tutaj polu personalnym prezentuje swoje wielopostaciowe *oblicze*. Chodzi tu bowiem o „moje” w sensie posiadania, o „moje” w sensie psychicznym, a także „moje” na płaszczyźnie duchowej⁴³.

Ponadto zarysowana tutaj problematyka transcendencji osoby wobec natury – natury jako „zdeteminowanego źródła działania”, komunikuje to, że podmiot, jakim w tym wypadku jest byt osobowy, jest istotą zupełnie wyróżnioną. Zatem człowiek ujawnia się tutaj jako podmiot, który samobytuje, co znaczy, że w sensie ścisłym istnieje w sobie, co także oznacza, że jest bytem-podmiotem (względnie) doskonałym, gdyż istnieje i działa *w sobie i dla siebie*⁴⁴.

Prawda w horyzoncie sądów egzystencjalnych

Wniosek, jaki się nasuwa w związku z przeprowadzonymi dotąd analizami, jest taki, że sądy egzystencjalne są podstawowymi nośnikami, które zapewniają kontakt z wszystkimi – oczywiście, wyłącznie aspektywnie – ontycznymi faktami, czyli z otaczającą poznający podmiot rzeczywistością. Nadmienmy raz jeszcze, że jej ontycznym gruntem jest akt istnienia, który uniesprzecznia i komunikuje sam realizm świata, a także, konsekwentnie – realizm poznania. To ostatnie bo-

⁴² Zob. tenże, *Dzieła*, t. IX: *Ja – człowiek*, RW KUL, Lublin 1991, s. 120 i nn.

⁴³ Zob. tamże.

⁴⁴ Por. tamże, s. 416 oraz 421 i nn.

wiem jest odzwierciedleniem *sui generis* przyłgnięcia do bytów – stanów rzeczy, a więc poniekąd jest przyjęciem ich jako intencjonalnej i oczywiście zdematerializowanej *własności*. Oczywiście, istnienie samo jako konieczny akt bytu – pomimo jego naturalnej (sądowej) poznawalności, jak i odsłaniania się poza siatką pojęć – swoją nośnością nie komunikuje treści, co jednakże nie oznacza, że się nie odsłania w polu świadomości podmiotu. Jako takie, jest ono bowiem odpoznawane oraz afirmowane w układzie sądów egzystencjalnych⁴⁵.

W związku z tym należy stwierdzić, że (podmiotowe – świadome) akty poznania są całkowicie *zawieszone* na ontycznej zawartości świata, dlatego też żadną miarą nie są one uzależnione od jakiegokolwiek formy aprioryzmu. Okazuje się zatem, że to sama rzeczywistość jest fundamentalnym kryterium prawdziwości, a więc i realizmu tych aktów. Wiążąc te ustalenia z obowiązującą korespondencyjnego rozumienia prawdy, należy podkreślić fakt, że to właśnie na tym gruncie możliwe jest (i) afirmowanie wszystkiego tego, co jest, gdy rzeczywiście zachodzi (rzeczywiście jest-istnieje), i analogicznie – (ii) brak takiej afirmacji w sytuacji, gdy określony stan rzeczy nie zachodzi (faktycznie nie istnieje)⁴⁶.

Kontynuując ten wątek, warto zauważyć, że rzecz-byt analizowany w aspekcie wyjściowym, jakim jest aspekt egzystencjalny, jest (i) fundamentem dla skonstruowania oraz obowiązywalności zasady niesprzeczności oraz (ii) sama zasada niesprzeczności jest swego rodzaju *demonstracją* treści rzeczy, co głównie dokonuje się w obszarze jej właściwości transcendentálnych. Stąd też sama prawda, prawda w jej ujęciu definicyjnym (epistemicznym), jest refleksem odpowiedniości, jaka ma miejsce pomiędzy tym, co istnieje (samym bytem), a poznającym intelektem. Intelkt, powtórzmy tutaj, na mocy poznawczego ujęcia rzeczy komunikuje intencjonalną z nią adekwatność, bądź też – na gruncie właściwych danych – brak takiej zgodności. Dlatego też prawda – prawda w jej sensie ontycznym jako właściwy i pierwszy przedmiot poznania komunikuje nie tylko zachodzące w tym kontekście bądź niezachodzące uzgodnienie myśli z istotą (treścią) rzeczy, lecz także jeszcze bardziej i wprost z jej (realnym) istnieniem⁴⁷.

Tak zatem bogactwo i operatywność zasygnalizowanego klasycznego rozumienia prawdy jako poznawczej wartości nadrzędnej stanowi uwypuklenie przesłanek poznania jako poznania. Inaczej mówiąc, chodzi tutaj o wyakcento-

⁴⁵ Por. tenże, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 90–91.

⁴⁶ Por. tenże, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 193.

⁴⁷ Por. J. Tupikowski, *Realizm i analiza*, dz. cyt., s. 142–243.

wanie epistemicznej jedności, jaka się realizuje między poznającym intelektem podmiotu a ujawniającym się poznawczo bytem. Oczywiście, w tym obszarze refleksji zasadnicze jest to, aby uwydatnić znaczenie faktyczności, realizmu samego przedmiotu, gdyż to właśnie on *uobecnia* się w jego ontycznej pierwotności. Wynika z tego, że racją zaistnienia refleksji, także refleksji towarzyszącej, a więc odnoszącej się do funkcjonowania podmiotu, jest absolutnie pierwotna, źródłowa afirmacja istnienia. To prowadzi do wniosku, że sam podmiot jako podmiot, zanurzony poznawczo w danych mu stanach rzeczy i je poznający, odsłania się jako *czysty*. W związku z tym każda refleksja oraz każde rozumowanie odnoszące się tak do przedmiotu, jak i w jego zrelacjonowaniu do podmiotu, jawi się jako operacja wtórna, ponieważ umieszczona w polu obowiązywalności faktów czyśto egzystencjalnych⁴⁸.

Tak więc rzeczywiste istnienie przedmiotu komunikuje się w poznaniu, które jest swego rodzaju znakiem działającego (realnie) podmiotu. Zachodząca w sądzie zgodność tych dwu istot, a więc przedmiotu i poznającego go intelektu, nie jest wyrazem jakiegoś rodzaju zwielokrotnienia w reprezentacji świata, ale jest niezbywalnym osadzeniem i zarazem uzasadnieniem realizmu poznania jako takiego. Prowadzi to do wniosku, że do aktów poznania zachodzącego w sieci sądów, a zatem do jego wewnętrznej specyfiki, nie przynależy jakiś mechanizm suponowania nowej struktury treści, lecz sam fakt konstatacji, czyli przywołanego już wcześniej poznawczego *styku* danej, nowej konstrukcji treści z istniejącym bytem, czy też z naturalnymi następstwami jej realnego istnienia. A zatem każdy akt poznawczy, jaki się zaznacza w strukturze sądów, jest płaszczyzną odsłaniającą skalę i wagę tej *styczności* aktów intelektu, który ujmuje zarówno istotę rzeczy, czyli jej treściową architekturę, jak i samo jej istnienie⁴⁹.

Naturalnie, trzeba pamiętać o tym, że poza aktem istnienia jako aktem bytu ujmowanym w operatywności sądu egzystencjalnego nie ujawnia się ani sam *rdzeń*, a więc faktyczność, realizm rzeczy, ani też nie jest możliwe jakiegokolwiek (adekwatne) poznanie, które przecież ze swej natury – przypomnijmy – ma charakter prawdziwościowy. Prowadzi to do prostej konkluzji, że wszelkie układy samej tylko treści, nawet najbardziej obfitej, *in abstracto* od (aktu) istnienia, nie istnieją. Występującemu tutaj zatem, w pełni naturalnemu, przyporządkowaniu zarówno aspektu treściowego, jak i egzystencjalnego bytu-rzeczy można przypy-

⁴⁸ Por. M.A. Krapiec, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 101–102, 107.

⁴⁹ Por. tenże, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 89–89, 408–409.

sać miano proporcjonalnego zintegrowania. Następstwem zachodzącej tu proporcjonalności owych bytowych *porządków* jest poszerzenie rozumienia zasygnalizowanej wcześniej (względnej) jedności bytu oraz reflektowania go nie tylko na płaszczyźnie obowiązywalności zasady relatywnej tożsamości, lecz także, *per analogiam*, relatywnej jedności bytu⁵⁰.

Zarysowuje się tutaj wniosek, że w istocie wszystko, co (aktualnie) istnieje, bądź też (potencjalnie) może (za)istnieć, zawiera w sobie realizację: (i) aktualną – w sytuacji realizowanego już faktu, bądź też (ii) potencjalną – w sytuacji dowolnej możliwości jakiejś treści. Oczywiście, jedynie z tym zastrzeżeniem, by rzeczone w tym kontekście aspekt potencjalności nie pozwalał na realizowanie się jakiegokolwiek sprzeczności, gdyż każdą treść można poznać jedynie na gruncie jej realności oraz poza wszelkim *polem* sprzecznościowym. Warto dodać, że afirmowane w poznaniu sądowym istnienie jako akt bytu jest tutaj poniekąd domniemane, ponieważ poza jego nośnością nie jest możliwe aktualizowanie się – urzeczywistnianie się – jakiegokolwiek realnej bytowości. Stąd też autor monografii *Język i świat realny* z naciskiem stwierdza, że pierwotna afirmacja istnienia – ta dokonuje się w sądach egzystencjalnych – z samej swej natury jest, jako bezznakowa, nadprawdziwa i jako taka właśnie jest epistemiczną racją w stosunku do każdego innego aspektu prawdy jako najwyższej poznawczej wartości⁵¹.

Uwagi końcowe

Podsumowując powyższe analizy skoncentrowane na naturze i operatywności sądów egzystencjalnych, zauważmy, że poza realnością aktu istnienia ujmowanym i komunikowanym przez te właśnie sądy w ich spontaniczności, bezznakowości i nadprawdziwości, nie byłaby możliwa ani faktyczność-realizm bytu z właściwą mu treścią (jego istotą), ani też istotne – prawdziwościowe poznanie. Tak zatem struktura treści *in abstracto* od aktu istnienia nie istnieje, gdyż musiałaby być realizowaniem się ewidentnej sprzeczności, ponieważ w takiej sytuacji – na płaszczyźnie ontycznej – byłaby istnieniem czysto potencjalnym, co na płaszczyźnie epistemicznej konsekwentnie oznaczałoby poznanie rzeczy nieistniejących (nierzeczywistych).

⁵⁰ Por. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, dz. cyt., s. 129–130.

⁵¹ Por. M.A. Krąpiec, *Język i świat realny*, dz. cyt., s. 95.

Stąd też wszystko, cokolwiek istnieje i ewentualnie może istnieć, odznacza się spełnianiem rzeczywistej bądź potencjalnej treści, pod tym jednak koniecznym warunkiem, aby ta ostatnia była jawnym usunięciem realizowania się jakiegokolwiek sprzeczności. Jest to ważne tym bardziej, że wyraźną specyfiką poznania na gruncie metafizyki jest poznanie istotowe (prawdziwościowe), a to dokonuje się jedynie w sytuacji rzeczy istniejącej, a więc wykluczając realizowanie wszelkiej sprzeczności. Afirmowane zatem w sądzie egzystencjalnym istnienie jest w polu tej refleksji (przynajmniej) *domniemane*, bowiem poza jego *polem* w ogóle nie realizuje się byt jako właściwy przedmiot poznania.

Bibliografia

- Bronk A., Majdański S., *Klasyczność filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 1991–1992, t. 39–40, z. 1, s. 367–391.
- Gilson E., *Byt i istota*, tłum. D. Eska, J. Nowak, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2006.
- Gondek A., *Egzystencjalny sąd*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. III, red. A. Maryniarczyk i in., PTTA, Lublin 2002.
- Krąpiec M.A., *Dzieła*, t. XI: *Byt i istota. Św. Tomasza „De ente et essentia” przekład i komentarz*, RW KUL, Lublin 1994.
- Krąpiec M.A., *Dzieła*, t. X: *Człowiek i prawo naturalne*, RW KUL, Lublin 1993.
- Krąpiec M.A., *Dzieła*, t. IX: *Ja – człowiek*, RW KUL, Lublin 1991.
- Krąpiec M.A., *Dzieła*, t. XIII: *Język i świat realny*, RW KUL, Lublin 1995.
- Krąpiec M.A., *Dzieła*, t. VII: *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, RW KUL, Lublin 1995.
- Krąpiec M.A., *Dzieła*, t. XXII: *O rozumienie świata*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2002.
- Krąpiec M.A., *Dzieła*, t. VIII: *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*, RW KUL, Lublin 1994.
- Krąpiec M.A., *Dzieła*, t. II: *Realizm ludzkiego poznania*, RW KUL, Lublin 1995.
- Krąpiec M.A., *Dzieła*, t. V: *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasz z Akwinu*, RW KUL, Lublin 1995.
- Krąpiec M.A., *Dzieła*, t. I: *Teoria analogii bytu*, RW KUL, Lublin 1993.

- Mazur P.S., *Zarys podstaw filozofii człowieka. Antropologiczne zastosowanie metody separacji*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2016.
- Mazur P.S., *Metafizyka istnienia człowieka*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2018.
- Stępień A.B., *Studia i szkice filozoficzne*, t. I, red. M.A. Krąpiec, T. Szubka, TN KUL, Lublin 1993.
- Stępień A.B., *Wstęp do filozofii*, TN KUL, Lublin 1995.
- Tupikowski J., *Epistemiczna nadprawdziwość i bezznakowość sądów egzystencjalnych*, „Quaestiones Selectae” 2012, t. XXI, z. 30, s. 7–22.
- Tupikowski J., *Logos i prawda. Od projektu naturalnej teologii do afirmatywnej chrystologii*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2017.
- Tupikowski J., *Realizm i analiza. Zarys metafizycznego rozumienia świata rzeczy i osób*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2018.
- Tupikowski J., *Realizm prawdy a poznawcza nośność sądów egzystencjalnych*, „Studia Philosophiae Christianae” 2011, t. 47, nr 1, s. 69–88.
- Tupikowski J., *Spór o podstawy teizmu. Racje realnego świata, czy kreacja religijnych sensów?*, Wydawnictwo PWT, Wrocław 2009.
- Wojtysiak J., *Czym jest istnienie?*, w: S. Swieżawski: *osoba i dzieło*, red. J. Czerkawski, P. Gut, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 141–151.
- Wojtysiak J., *O słowie „być”. Z teorii wyrażen egzystencjalnych i ich filozoficznego zastosowania*, TN KUL, Lublin 2005.
- Wojtysiak J., *O tym, jak dowieść istnienia Boga*, w: *Filozofia religii. Kontrowersje*, red. J. Hołówka, B. Dziobkowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018, s. 75–100.
- Zdybicka Z.J., *Partycypacja bytu. Próba ustalenia relacji między światem a Bogiem*, TN KUL, Lublin 1972.
- Ziemińska R., *Spór relatywizmu z absolutyzmem na temat pojęcia prawdy*, „Roczniki Filozoficzne” 2009, t. 57, z. 1, s. 299–314.

Streszczenie

Rdzeniem realizmu metafizyki jest podstawowa kategoria poznawcza, jaką jest poznanie sądowe wyrażające się głównie w operatywności sądów egzystencjalnych i w strukturze sądów predykatywnych. Nosicielami prawdy są prze-

de wszystkim sądy podmiotowo-orzecznikowe, ale ich epistemiczny status jest uwarunkowany nośnością sądu pierwszego, jakim jest zawsze sąd egzystencjalny. Ten bowiem sąd afirmuje istnienie świata całkowicie spontanicznie i bezpośrednio. Pierwotna zatem afirmacja istnienia dokonuje się w poznawczej nośności sądu egzystencjalnego i z tego powodu ze swej natury jest on sądem nadprawdziwościowym oraz bezznakowym. Jest on bowiem racją prawdy i jako taki staje się gruntem operatywności samych sądów prawdziwościowych, jakimi są sądy predykatywne. Dlatego też, sąd egzystencjalny jest głównym komunikatorem rzeczywistego istnienia świata i jako specyficzny *znak* prawdy w jej aspekcie epistemicznym (definitywnym) jest podstawą rozumienia oraz wyjaśniania jego ontycznej architektury.

Słowa kluczowe: istnienie, sąd egzystencjalny, sąd predykatywny, prawda, bezznakowość, byt, rzeczywistość

Summary

Cognitive operability and properties of existential judgements

Judicial cognition – the basic cognitive category – expressed mainly in the operability of existential judgements and in the structure of predicative judgements is the core of metaphysical realism. As transmitters of truth primarily serve the subjective and predicative judgements, but their epistemic status depends on the cogency of the first judgement, which is always the existential judgement. It is this very judgement that affirms the existence of the world completely spontaneously and directly. Thus, the initial affirmation of existence takes place in the cognitive cogency of the existential judgement and for this reason, by its very nature, it is a super-intelligible and signless judgement. For it is the *raison d'être* of truth and, as such, it becomes the basis for the operability of the truth-transmitting/intelligible judgements, which are predicative judgements. Therefore, the existential judgement is the main communicator of the real existence of the world and as a specific *sign* of truth in its epistemic (defining) aspect, is the basis for comprehending and explaining its ontic structure.

Key words: existence, existential judgement, predicative judgement, truth, signlessness, entity, reality

Miejsce i rola *Listów* w korpusie pism Pseudo-Dionizego

Bogna Kosmulska

(Uniwersytet Warszawski, Instytut Filozofii)

Wprowadzenie

Autor, współcześnie nazywany „Pseudo-Dionizym Areopagitą”, a dawniej „boskim Dionizym”, jest postacią tyleż tajemniczą, co i wpływową: trudzili się nad jego dziełami Syryjczycy, Grecy i łacinnicy, trudzą współcześni historycy, teolodzy i filozofowie religii. Czasem niesłusznie jest on uznawany za twórcę teologii apofatycznej, której był jednak głównym źródłem w myśli średniowiecznej i późniejszej¹, słusznie zaś – za twórcę teoretycznego pojęcia hierarchii, które na kilka wieków zdominowało wyobraźnię chrześcijańską, w tym zwłaszcza łacińską².

¹ Warto przywołać tu bardzo udane sformułowanie Rafała Tichego: „Na początku był Dionizy. Był na początku, choć w pewnym sensie był też na końcu. Cała wcześniejsza tradycja starożytnej mistyki, mająca takich Ojców jak Klemens Aleksandryjski, Orygenes czy Grzegorz z Nyssy, właśnie w mistyce Dionizego znajduje swe dopełnienie, ukoronowanie i najwspanialszy wyraz. Ale był też na początku, w nim bowiem ta pierwsza linia mistyki chrześcijańskiej zyskuje niejako swoją samoświadomość” (tenże, *Ukryte Oblicze. O mistyce i mesjanizmie*, Poznań 2013, s. 15). Zdania te można odnieść także do apofatyki, która, co więcej, ma także swoje równoległe linie rozwojowe. Być może owa samoświadomość negatywności poznania Boga, która jest siłą napędową mistyki, była właśnie skutkiem wyraźnego zetknięcia się dwóch z tych linii – chrześcijańskiej i pogańskiej – w myśli Pseudo-Dionizego. Samą natomiast trudność w ustaleniu historycznego pierwszeństwa w dziedzinie teologii apofatycznej, a także miejsce w niej Pseudo-Dionizego, interesująco prezentuje praca D. Carabine, *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, Louvain 1995.

² Ogólna idea hierarchiczności jako gradacji zstępowania i wstępowania, silnie zaznacza się w filozofii helleńskiej, zwłaszcza późnej, niemniej pojawia się ona – pytanie, na ile jako sku-

Artykuł ma na celu przybliżenie stosunkowo najmniej komentowanej części korpusu pism Dionizjańskich, czyli *Listów*, z tym że nie będzie on analizą poszczególnych *epistula*, a raczej – jak to sygnalizuję w tytule – ich usytuowania i płynącego stąd wspólnego ich znaczenia. Potraktowanie ich zaś nie tyle jako dodatku do pozostałych dzieł tego autora, ile jako ważnej składowej całości *Corpus Dionysiacum*³, a wręcz – idąc za bp. Alexandrem Golitzinem – jako jej chrystocentrycznego zwieńczenia⁴, wydaje mi się rozwiązywać niektóre problemy interpretacyjne: zarówno te wewnątrztekstualne, jak i związane z zagadką tożsamości myśliciela (tzw. kwestią Dionizjańską), od której wypadnie mi zacząć.

tek wpływu pogańskiego – także w myśli chrześcijańskiej, rodząc w niej istotne napięcia (por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, przeł. J. Prokopiuk, Kraków 2007, s. 12–14). Niezależnie jednak od obecności owej idei, jej systematyczne chrześcijańskie rozwinięcie i utworzenie samego terminu *hierarchia*, mimo że pochodzi on od pogańskiego *hierarchy*, jest przypisywane Pseudo-Dionizemu (także łacińskie jego zapożyczenie wiąże się z recepcją tego autora przez Eriugene) – zob. P. Rorem, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and Introduction to Their Influence*, Oxford 1993, s. 19 i nast.; T. Stępień, *Hierarchia niebiańska jako wzór idealnej społeczności. Polityczny aspekt myśli Pseudo-Dionizego Areopagity*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2014, t. 27, z. 1, s. 161–170.

³ Na *Corpus Dionysiacum* (= CD), wedle kolejności przyjętej we wszystkich greckich rękopisach, składają się: *Hierarchie niebiańska* (= CH) i *kościelna* (= EH), *Imiona boskie* (= DN), *Teologia mistyczna* (= MTh) i *Listy* (= Ep.Ep.). W tych zachowanych utworach znajdują się również wzmianki, a nawet rodzaj streszczeń kilku innych dzieł, które – niezależnie o tego, czy rzeczywiście powstały (a jest to rzecz ze wszech miar wątpliwa – por. A. Louth, *Denys the Areopagite*, London 1989, s. 19–20) – mają jednak swoje miejsce w całościowym zamysłu teologiczno-filozoficznym Pseudo-Dionizego (por. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2, cz. 1, przeł. E. Marszał i J. Zakrzewski, Kraków 2007, s. 152–161, zwł. s. 154).

⁴ Por. tenże, *Mystagogy. A Monastic Reading of Dionysius Areopagita*, Collegeville, Minnesota 2013 (nt. założeń tej pracy zob. tamże, s. xxxiii–xxxviii; wyewoluowała ona z wcześniejszej, również bardzo inspirującej monografii tego autora *Et introibo ad altare Dei: Mystagogy of Dionysius Areopagita*, Θεσσαλονίκη 1994). Ta chrystocentryczna orientacja Pseudo-Dionizego była chyba wyraźna dla autorów bizantyńskich (a może raczej stanowiła założenie ich lektury), dla współczesnych badaczy, zwłaszcza dla znawców neoplatonizmu, nie jest jednak oczywista (por. np. W. Beierwaltes, *Dionizy Areopagita – chrześcijański Proklos?*, w: tegoż, *Platonizm w chrześcijaństwie*, przeł. P. Domański, Kęty 2003, zwłaszcza s. 68 i nn.). W kontekście nieoczywistej recepcji chrystocentrycznej także w samym Bizancjum por. też tezę Johna Meyendorffa o potrzebie „chrystologicznej korekty” dzieła Dionizjańskiego, jakiej miała dokonać późniejsza grecka tradycja, zwłaszcza palamicka. Zarówno współczesne spory wokół tej problematyki, jak i próbę historycznego się z nią zmierzenia podejmuje Agnieszka Świątkiewicz-Blandzi w pracy *Pseudo-Dionizy a Grzegorz Palamas. Bizantyjska synteza wschodniej patrystyki*, Warszawa 2018. Autorka wprawdzie odwołuje się w swoich rozważaniach do dzieł Aleksandra Golitzina, a nawet dochodzi do zbliżonych wniosków co prawosławny badacz – o pewnej sztuczności zagadnienia tak postawionego przez Meyendorffa – niemniej czyni to w celach o wiele szerszych niż obecny artykuł, skupiający się na problemie sytuowania *Listów* Pseudo-Dionizego w świetle wczesnej recepcji całości CD.

Corpus Dionysiacum: fałszerstwo czy fikcja literacka?

Dziś, po długotrwałych i żmudnych poszukiwaniach tożsamości autora *Corpus Dionysiacum*, czy też: wedle starszej terminologii, *Corpus Areopagiticum*, jedna tylko kwestia nie ulega wątpliwości, a mianowicie fakt, że dzieło to napisał Pseudo-Dionizy, czy też Pseudo-Areopagita⁵, nie zaś Dionizy, znany ze świadectwa *Dziejów Apostolskich*⁶ lub z *Historii Kościelnej* Euzebiusza z Cezarei⁷. To ostatnie źródło, które łączy postać konwertyty Dionizego, słuchacza słynnej mowy św. Pawła na Areopagu z postacią Dionizego, pierwszego biskupa Aten, tworzy także inne ciekawe powiązanie. Oto bowiem informacji o identyczności obu ateńskich Dionizych zasięgnął Euzebiusz u innego jeszcze ich imiennika, Dionizego z Koryntu, który miał być nade wszystko płodnym epistolografem. Jak bowiem pisze historyk z Cezarei, wymieniając zasługi owego korynckiego biskupa: „[n]ajwiększy pożytek sprawił wszystkim swymi *Listami katolickimi*, które pisał do różnych Kościołów”⁸. Niewykluczone, że autor *Corpus Dionysiacum*, decydując się, by nadać części swych pism formę listu, liczył nie tylko na oczywiste dla chrześcijańskich czytelników skojarzenie z apostolską epistolografią, lecz także, że chciał on wywołać asocjacje z Dionizym korynckim i jego listami⁹. Niezależnie od trafności tego ostatniego przypuszczenia Pseudo-Dionizy Areopagita, jak się zrazu wydaje, podpada pod zawartą u Euzebiusza krytyczną ocenę Dionizego z Koryntu, który miał tak komentować fałszerstwa dokonywane na jego listach:

⁵ Gdyby prawdziwy autor korpusu miał na imię Dionizy, wówczas mielibyśmy do czynienia z Dionizym Pseudo-Areopagitą (jak w przypadku prób jego utożsamienia z Dionizym Wielkim, Małym czy Scholastykiem – por. zestawienie i problematyzacja także pozostałych prób identyfikacji autora Areopagityków w: R.F. Hathaway, *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius. A Study in the Form and Meaning of the Pseudo-Dionysian Writings*, The Hague 1969, s. 31–35; M. Manikowski, *Pierwsza Zasada, świat stworzony i drogi poznania. Pseudo-Dionizy Areopagita – jego filozofia i teologia*, Kraków 2006, s. 32–61). W toku nowożytnej recepcji określenie Pseudo-Areopagita pojawia się w 1619 r. u Georga Calixta, określenie Pseudo-Dionizy związane jest natomiast z etapem współczesnej krytyki.

⁶ Dz 17, 34.

⁷ HE IV, 23.

⁸ Tamże, cyt. za: Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, oprac. H. Pietras, przekł. pol. A. Lisiecki, A. Caba, Kraków 2013, s. 275.

⁹ Podobne przypuszczenie wysuwa współcześnie Rosemary A. Arthur (w: *Pseudo-Dionysius as Polemicist. The Development and Purpose of the Angelic Hierarchy in Sixth Century Syria*, London 2008, s. 1); historycznie zaś – w kontekście wątpliwości związanych z paryską legendą Pseudo-Dionizego – taką możliwość rozpatrywał Piotr Abelard (por. P. Rorem, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts*, dz. cyt., s. 16 wraz z odnośnikami).

Na prośbę braci pisałem listy. Jednak apostołowie diabelscy domieszali do nich kąkol, tu coś wycinając, tu zaś dodając. Biada im! Nic dziwnego, że niektórzy z nich odważyli się fałszować nawet Pisma Pańskie, skoro dokonali takiego zamachu na inne pisma, niedorównujące tamtym¹⁰.

Pseudo-Dionizy Areopagita pozornie dokonał także swego rodzaju fałszerstwa, skoro podsztył się pod autora z czasów apostołskich. Nie wydaje się jednak, by przywołanie ewangelicznej symboliki kąkolu w przytoczonym cytacie z Euzebiusza miało na celu krytykę podszywania się innych autorów pod Dionizego z Koryntu, co byłoby analogiczne do sytuacji Pseudo-Dionizego. Ów kąkol, co widać wyraźniej, gdy spojrzy się choćby na następny rozdział *Historii kościelnej*, poświęcony Teofilowi z Antiochii, oznacza po prostu herezję, a więc fałszowanie nauki apostołskiej pod względem treści¹¹, a dopiero w dalszej kolejności, o ile w ogóle, ma on coś wspólnego z kwestią tożsamości autora.

Można założyć, biorąc pod uwagę choćby misterną konstrukcję całego *Corpus Dionysiacum* (zarówno jego części istniejących, jak i tych znanych tylko z nazwy¹²), że ich autor żyjący w V albo VI wieku¹³ nie tyle przekształcił istniejące utwory Dionizego z Aten dla własnych celów, co byłoby rodzajem fałszerstwa, opisanym przez Euzebiusza¹⁴, ile ustylizował dzieło własnego autorstwa na dawniejsze, by współczesnym jawiło się jako autorytatywnie prawdziwe. Jest to po części zgodne z dyrektywą zawartą w *Liście VI Areopagityków*: „powstrzymuj się od wszelkich oskarżeń wobec innych, a tylko rozprawiaj w taki sposób o prawdzie, aby to, co powiesz, stało się niepodważalne”¹⁵.

¹⁰ HE IV, 23; cyt. za: Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, dz. cyt., s. 279.

¹¹ HE IV, 24.

¹² Por. powyżej, przyp. 3.

¹³ Takie ostrożne sformułowanie pomija długotrwały spór pomiędzy datowaniem CD na 2. poł. w. V a 1 poł. w. VI, który rozpoczął się wraz z ukazaniem się pionierskich prac Hugona Kocha (z r. 1895) i Josepha Stiglmayra (z r. 1895 i zwłaszcza „drugiego przyczynka do pytania o Dionizego” z tego samego roku) i trwa do dziś – por. I. Perczel, *Pseudo-Dionysius the Areopagite and the Pseudo-Dormition of the Holy Virgin*, „Le Muséon” 2002, vol. 125, s. 56–60.

¹⁴ Dodatkową przesłanką, że nie mamy tu do czynienia z tego rodzaju fałszerstwem jest fakt, że nic nie wiemy o utworach owego opisanego w *Dziejach Apostołów* Dionizego, który miał być także pierwszym biskupem Aten. Być może Pseudo-Dionizy też nic o nich nie wiedział, co mogło być jedną z zalet wyboru przez autora CD takiego pseudonimu.

¹⁵ Ep. VI, 1077A/B (164, 9–10); cyt. za: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, przeł. M. Dzielska, przedm. T. Stępień, Kraków 2005, s. 339; por. Ep. VII, 1080A (165, 12–166, 6).

Tak opisany zabieg uczynienia niepodważalnymi własnych słów niewątpliwie powiódł się Dionizemu, który dzięki pseudonimowi wzniósł się ponad bieżącą polemikę doktrynalną swoich czasów, do wątku tego jeszcze powrócę, i spełnił tym samym warunek powstrzymywania się od otwartych oskarżeń wobec innych. Co się jednak tyczy niepodważalności w znaczeniu samej prawdy przekazu, czyli prawowierności, która tylko formalnie *stała się* niepodważalna dla czytelników dzięki akceptacji apostołskiego autorytetu *Areopagityków*, stanowiła ona wielkie wyzwanie interpretacyjne.

Zagadka wczesnej recepcji Pseudo-Dionizego

Spisanie nowych utworów (nowych zarówno w sensie chronologii, jak i nowatorskiego sposobu stawiania kwestii, niewątpliwie inspirowanego późnym neoplatonizmem¹⁶) pod szatą starych oczywiście nie przesądzało z góry o ich ortodoksji, która to kwestia, jak już wspomniałam, przede wszystkim nurtowała choćby Dionizego z Koryntu, gdy uskarżał się na fałszerzy swoich listów.

Ponadto, ukrycie się rzeczywistego, historycznego Pseudo-Dionizego pod imieniem ucznia św. Pawła, które zwłaszcza należące do *Corpus Dionysiacum* listy – z racji ich przynależności gatunkowej – naraża na zarzut fikcyjności, nie zmienia faktu, że już w toku najwcześniejszej znanej nam recepcji jego utworów zarzut fałszerstwa został niemal jednogłośnie oddalony¹⁷. Co zaś ważniejsze z perspektywy nie tylko wczesnego, lecz także wielowiekowego późniejszego oddziaływania, Pseudo-Dionizy Areopagita od razu albo niemal od razu *stał się*

¹⁶ Zob. bardzo dobre i stosunkowo krótkie ujęcie tej kwestii wraz z literaturą przedmiotu w przywoływanym już tekście Wernera Beierwaltesa, *Dionizy Areopagita – chrześcijański Proklos?*. Do wątku tego jeszcze powrócę.

¹⁷ Często przywoływane wątpliwości Hypatiusza z Efezu co do autentyczności pism Dionizjańskich nie były w VI w. odosobnione, czego pośrednim świadectwem są chociażby *Scholia* Jana ze Scytopolis, ale też – jak można sądzić po szerokości pozytywnej recepcji (w tym i samego Jana) – nie należy przeceniać ich siły i znaczenia – por. P. Rorem, J.C. Lamoreaux, *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite*, Oxford 1998, s. 17–18. W późniejszym okresie, gdy *Scholia* Jana ze Scytopolis oraz Maksyma Wyznawcy niejako zrosły się z *Areopagitykami*, dowodem podobnego wahania jest dopiero wzmianka w *Bibliotece* Focjusza, kod. 1 [1a], skądinąd w kontekście obrony *Corpus Dionysiacum* przez niejakiego Teodora, żyjącego być może w VI w. (Focjusz, *Biblioteka*, t. 1: Kodeksy 1–150, przeł. O. Jurewicz, Warszawa 1986, s. 4, przyp. 2 i 3). Niestety ten rozdział polemiki w VI wieku nie jest nam bliżej znany (P. Rorem, J.C. Lamoreaux, *John of Scythopolis...*, dz. cyt., s. 105–106).

Dionizym Areopagitą. Odkąd znalazł uznanie jako autor dawny, ale i ortodoksyjny, w czym wielki udział mieli Jan ze Scythopolis i Maksym Wyznawca, twórcy – nieodłącznych od *Areopagityków* – *Scholiów*, zaczęto nawet bronić jego dzieł, stosując zarzut fałszerstwa podobny do tego, który miał formułować Dionizy z Koryntu, a mianowicie, że niektóre fragmenty *Corpus Dionysiacum* modyfikowano w złej wierze. Tak zostały ocenione przez żyjącego w VIII wieku myśliciela Józefa Hazzaya niektóre fragmenty bardzo wczesnego syryjskiego (syriackiego) przekładu Sergiusza z Reszainy – rzecz charakterystyczna, przekład ów był wcześniejszy nawet niż najstarsze greckie *Scholia*, które w drugim tłumaczeniu syryjskim Fokasa bar Sergiusa włączono do tekstu¹⁸. Również za fałszerstwo uznano w toku toczących się w VII wieku sporów chrystologicznych wprowadzenie do treści Dionizjańskiego *Listu IV* drobnej, lecz znaczącej modyfikacji – zamiast o Chrystusowym „nowym bogoludzkim działaniu”, twórcy aleksandryjskiego porozumienia pomiędzy chalcedończykami (neochalcedończykami) a monofizytami (miafizytami) woleli mówić o „jednym” takim działaniu. Biorąc pod uwagę możliwą, choć nigdzie niepotwierdzoną lekcję „wspólnym bogoludzkim działaniem”, było to może jedynie subtelne wzmocnienie języka jednej ἐνέργεια (κοινῇ zamiast καὶνῇ)¹⁹, ale to drobne fałszerstwo – jeśli było nim rzeczywiście, bo zachowały się głównie źródła chalcedońskie, dobitnie ukazuje, że w VII wieku pisma Pseudo-Dionizego cieszyły się już tak wielkim autorytetem, że opłacało się je modyfikować w celach doktrynalnej polemiki.

Dionizjański *List IV* w toku wczesnej greckiej recepcji *Areopagityków* jest jednak wyjątkowy – również w wieku VI był on przedmiotem dogmatycznej dyskusji²⁰, czego nie można powiedzieć, przynajmniej biorąc pod uwagę stan naszej wiedzy, o większości pozostałych dzieł składających się na *Corpus Dionysiacum* (wykorzystywano jeszcze *Imiona boskie*, ale także w ograniczonym zakresie). Poza *Scholiami* nie podjęto wówczas w świecie greckim poświadczonej w źród-

¹⁸ Por. P. Rorem, J.C. Lamoreaux, *John of Scythopolis...*, dz. cyt., s. 107–108 oraz s. 37 i s. 105, przyp. 26; Ch.M. Stang, *Apophysis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite: “No longer I”*, New York 2012, s. 23 i s. 24, przyp. 55; co może nieco zaskakujące, R.A. Arthur w: *Pseudo-Dionysius as Polemicist...*, dz. cyt. s. 138 i 186, wpisuje krytyczną reakcję Józefa w argumentację na rzecz Sergiuszowego autorstwa *Corpus Dionysiacum*.

¹⁹ Zob. moje *Historyczne i doktrynalne uwarunkowania rozwoju myśli Maksyma Wyznawcy*, Warszawa 2014, s. 123 i nn.); por. także nast. przyp.

²⁰ Zob. streszczenie tych sporów w: P. Rorem, J.C. Lamoreaux, *John of Scythopolis...*, dz. cyt., s. 11–22; por. także dyskusję wokół domniemanych monofizyckich inklinacji Ps.-Dionizego w: M. Manikowski, *Pierwsza Zasada...*, dz. cyt., s. 34–35; 57–61 i 101–108.

łach całościowej lektury *Areopagityków*, która, co więcej, nie byłaby uwikłana jedynie w spory chrystologiczne, do których Pseudo-Dionizy zdaje się odnosić z rezerwą. *Areopagityki* dostarczają bowiem jedynie bardzo skromnego materiału do technicznej dyskusji chrystologicznej (choć nawet te skrawki zostały skwapliwie wyzyskane przez uczestników sporów wokół liczby Chrystusowych natur, a w późniejszym czasie także wokół liczby działań i woli), ale nawet one są na tyle nieokreślone, że mogły być rzeczywiście interpretowane na korzyść nawet zwalczających się stronnictw owych sporów.

Być może przyczyną tej nieokreśloności był wpływ *Henotikonu* cesarza Zenona (jak sądził już Stiglmayr²¹), który zakazywał dyskusji nad liczbą natur Chrystusa. Innym możliwym wyjaśnieniem jest stylizacja *Corpus Dionysiacum* na czasy apostolskie (tak uważają Rorem i Lamoreaux²²), w których wspomniane problemy liczby natur i im towarzyszące jeszcze nie zostały sformułowane, jednak należy wziąć pod uwagę także i inną przyczynę. Był to może skutek głębszego zamiaru Pseudo-Dionizego, by w ogóle nie podejmować technicznej dyskusji chrystologicznej. Z jednej strony wykraczała ona bowiem poza wspólną dla neoplatonizmu pogańskiego i chrześcijaństwa płaszczyznę dyskusji skupionej na filozofii Boga z jej odniesieniem do problematyki jedno – wiele, z drugiej zaś – w tym, co było krokiem Pseudo-Dionizego ku opisowi czysto już Chrystusowej teurgii nowego rodzaju, do wątku tego jeszcze powrócę, owa techniczna dyskusja przez jeszcze długi czas wprowadzała raczej zamęt, aniżeli konkretne dogmatyczne rozwiązania. Raz jeszcze przywołując fragment *Listu VI*, powstrzymywanie się od udziału w chrystologicznym sporze, było też właśnie powstrzymywaniem się „od wszelkich oskarżeń wobec innych” i zarazem sposobem na niepodważalność przekazu.

Jest więc kwestią godną przemyślenia, w jaki sposób „boski Dionizy”, tak pod względem zaangażowania doktrynalnego nieprzystający do swoich czasów, pojawił się na arenie dziejów, dając początek zarówno najwcześniejszej – paradoksalnie: chrystologicznej – recepcji, jak i późniejszym odczytaniom i nawiązaniom,

²¹ Zob. tenże, *Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Lateranconcil 649*, w: *IV Jahresbericht des öffentlichen Privatgymnasiums an der Stella Matutina zu Feldkirche*, Feldkirche 1895, s. 39 i nn.; w kontekście Dionizjańskich Listów por. także L. Couloubaritsis, *Le statut de la critique dans les Lettres du Pseudo-Denys, „Byzantion”* 1981, vol. 51, s. 112–121; wątpliwości co do tego związku wyrażali m.in. Rorem i Lamoreaux w: *John of Scythopolis...*, dz. cyt., s. 10 oraz István Perczel w artykule *Pseudo-Dionysius the Areopagite and the Pseudo-Dormition...*, dz. cyt., s. 58 i nn.

²² P. Rorem, J.C. Lamoreaux, *John of Scythopolis...*, dz. cyt., s. 10.

lepiej oddającym specyfikę Dionizjańskiego dzieła, poczynawszy od wszechstronnego jego potraktowania w twórczości Maksyma Wyznawcy. Sądzę, że ogólna odpowiedź na tak postawione, również bardzo ogólne pytanie sprowadza się do bynajmniej nieoczywistej, jeśli chodzi o wnioski, konstatacji, że mnich Pseudo-Dionizy musiał pisać dla innych mnichów. Ci zaś wcale nie musieli pozostawić śladów swojej nawet bardzo powszechnej czy wnikliwej lektury. Dopiero w tym kontekście nabiera znaczenia interesujące spostrzeżenie Paula Rorema i Johna C. Lamoreaux, którzy z pewnym zdziwieniem odnotowali występowanie u Cyryla ze Scythopolis, autora „najbardziej niefilozoficznego z teologicznych pism w przebiegu VI stulecia”, źródłowo Dionizjańskiego terminu *hierarchia*²³.

Znaczenie kolejności dzieł w *Corpus Dionysiacum*

Jest to, jeśli nie najważniejszy termin w całym *Corpus Dionysiacum*, to w każdym razie termin kluczowy dla obu *Hierarchii* – *niebiańskiej* i *kościelnej*, a także dla zbioru *Listów*. Tradycyjnie uznawano te właśnie dzieła za odpowiednio rozpoczynające i kończące całość *Areopagityków*, tzn. *Hierarchie* we wszystkich greckich manuskryptach otwierały korpus, podczas gdy *Epistula* go zamykały²⁴. Stąd też nie można się zgodzić z twierdzeniem Rorema, że „[n]ie ma żadnej wskazówki, który z traktatów był właściwie napisany jako pierwszy, a stąd żadnej historycznie wiarygodnej wskazówki co do miejsca, w którym należy rozpocząć lekturę”²⁵. Wprawdzie nie wiemy, które z pism zawartych w *Corpus Dionysiacum* powstało jako pierwsze, nie wiemy przecież nawet, ile tych pism rzeczywiście powstało, jeśli wziąć w rachubę zapowiedzi Pseudo-Dionizego²⁶, ale zgodność rękopisów stanowi jednak przynajmniej właśnie historycznie wiarygodne świadectwo ich kolejności w toku już stosunkowo wczesnej recepcji (*editio princeps Areopagityków* wyszła od Jana ze Scythopolis). Nie unieważnia to oczywiście bardzo wartościowej próby komentatorskiej Rorema, który rozpoczyna swoje wprowadzenie do Pseudo-Dionizego od analizy *Listów*, co czyni z dwóch powodów – ich zaletami z pro-

²³ P. Rorem, J.C. Lamoreaux, *John of Scythopolis...*, dz. cyt., s. 21, przyp. 41. W kwestii pochodzenia terminu zob. powyżej, przyp. 2.

²⁴ Taką kolejność odnaleźć można także w dziele *Patrologia Graeca* Jacques'a Paula Migne'a; por. A. Golitzin, *Mystagogy. A Monastic Reading of Dionysius Areopagita*, s. xxxvi.

²⁵ *Pseudo-Dionysius. A Commentary...*, s. 6.

²⁶ Por. powyżej, przyp. 3.

pedeutycznego punktu widzenia są, w jego ujęciu, ich krótkość oraz zawartość niemal wszystkich zagadnień, poruszanych w innych znanych utworach, a nawet w dziełach jedynie sygnalizowanych tytułem (przykładowo w *Liście IX* do Tytusa mamy pełne streszczenie nieznanej nam, a być może w ogóle niepowstałej *Teologii symbolicznej*²⁷). Jednakże lektura Listów jako jedynie wprowadzenia do traktatów nie oddaje im sprawiedliwości, jeśli rzeczywiście są to pisma końcowe i jeśli całość *Corpus Dionysiacum* należy odczytywać wedle klucza mystagogicznego, co zwłaszcza w świetle wywodów *Teologii mistycznej* – skądinąd często postrzeganych jako ostatnie słowo Dionizjańskiego korpusu – wydaje się trafne.

Problemem jest zatem nie to, czy mystagogiczna lektura *Areopagityków* ma w ogóle rację bytu, ale czy wtajemniczenie proponowane czytelnikom przez Pseudo-Dionizego osiąga swoje zwieńczenie w *Teologii mistycznej* czy w *Listach*. Biorąc już pod uwagę sam tekst, łatwo zauważyć, że zakończenie *Teologii* i początek *Epistula* są ściśle powiązane motywem jasności i ciemności poznania, a sama dynamika wznoszenia załamuje się na *Liście II*, gdy z wyżyn boskiej niewiedzy czytelnik powraca do rozważania Boga w Bóstwie i Dobru, co stanowi już poziom intelektualnego rozważania, charakterystyczny dla – wcześniejszych niż ostatni – rozdziałów *Teologii mistycznej* oraz dla *Imion boskich*²⁸. Zstępowanie rozpoczyna się natomiast w *Liście III* z jego słynnym początkowym „nagle”, literalnie współbrzmiającym zresztą i to zapewne zamierzenie z Platońskim ἐξαιφνης²⁹. Tę drogę zstępującą można już otwarcie traktować jako chrystocentryczną, jest ona bowiem odejściem od porządku ściśle hierarchicznego, całkowicie niespodziewaną i udzieloną darmo osobistą ingerencją Boga w dzieje³⁰. Zstępowanie dotyczy wszak samej boskiej nadsubstancjalności, która „przyjmuje ludzką

²⁷ O której mowa również w III rozdz. MTh.

²⁸ Por. podsumowanie DN w MTh III.

²⁹ Zbieżność Dionizjańskiego Ep. III z Platońskim użyciem tego terminu, a w szczególności z brzmieniem trzeciej hipotezy z *Parmenidesa*, była szeroko omawiana w literaturze przedmiotu – zob. np. W. Beierwaltes, *Ἐξαιφνης oder die Paradoxie des Augenblicks*, „Philosophisches Jahrbuch” 1966/67, vol. 74, s. 271–283; tenże, *Dionizy Areopagita – chrześcijański Proklos?*, dz. cyt., s. 71–76; w kluczu chrystocentrycznym zob. A. Golitzin, *Mystagogy...*, dz. cyt., s. 41 i nn. oraz tenże, *Revisiting the ‘Sudden’: Epistle III in the Corpus Dionysiacum*, „Studia Patristica” 2001, vol. 37, s. 482–491. Zbieżność ta stała się nawet źródłem interesującej, choć odmawiającej Pseudo-Dionizemu tożsamości chrześcijańskiej, całościowej lektury Listów w monografii R.F. Hathaway, *Hierarchy and the Definition...*; por. także I. Perczel, *The Christology of Pseudo-Dionysius the Areopagite: The Fourth Letter in Its Indirect and Direct Traditions*, „Le Muséon” 2004, vol. 117, s. 409–412.

³⁰ Por. jednak w tym chrystocentrycznym kontekście również DN I, 4 (od 592A; 113, 6).

substancjalność³¹ i poprzez „nowe bogoludzkie działanie” – to już wzmiankowany wcześniej *List IV* – odsłania opisaną w *Liście V* świetlistą ciemność, która nie jest ani czystą katafazą teologii pozytywnej, ani czystą apofazą teologii negatywnej, lecz samoudzielaniem się Logosu w objawieniu. Dalsze *Epistula* w różnorodny sposób opisują to bogoludzkie udzielanie się – zarówno jego aspekt poznawczy (odrzuć, by użyć określenia Lambrosa Couloubartsisa, refutatywnej dialektyki w *Liście VI* i *Liście VII*³², znaki opisane w *Liście VII* i sposoby wysłowania Pisma, analizowane w *Liście IX*), jak i dobroczynny (dobrodziejstwa hierarchicznego porządku, do których jeszcze powrócę, wskazywane w *Liście VIII*, dobrodziejstwa bezpośredniej soteriologicznej Bożej ingerencji, ukazane poprzez opowiadanie snu Karposa z *Listu VIII* oraz eschatologicznie pobrzmiwająca zapowiedź uwolnienia Jana z *Listu X*).

Misterna konstrukcja *Listów*: fikcyjność i celowość

Chrystocentryczne odczytywanie *Epistula* nie wyklucza jednak lektury skoncentrowanej na wspomnianym już pojęciu hierarchii. Oto bowiem, adresatami *Listów* są kolejno przedstawiciele: stanu mniszego³³ (Gajusz – *Listy* od I do IV), diakonatu (Doroteusz – *List V*), stanu kapłańskiego (Sozipater – *List VI*), biskupstwa (Polikarp – *List VII* i Tytus – *List IX*) oraz – w kontekście hierarchii pojętej jako tradycja Kościoła – stanu apostolskiego (Jan Ewangelista w *Liście X*)³⁴. Badacze często zwracają uwagę na zachwianie tego układu, jakim jest adresowanie *Listu VIII* do mnicha Demofila. List ten poświęcony jest jednak w swej większej części właśnie problematyce zachwiania hierarchii przez Demofila, mnicha bezprawnie upominającego kapłana, co w wystarczający sposób wyjaśnia wyrazisty zabieg Pseudo-Dionizego³⁵.

Przegląd adresatów Dionizjańskiej epistolografii dobrze ukazuje również spójność tego podzbioru *Corpus Dionysiacum*, którą uwyrażnia także tematyczne zazębianie się poszczególnych *Listów*, podobne do tego, z jakim mieliśmy do

³¹ Ep. III, 1069B (159, 6); cyt. za: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, s. 336.

³² L. Couloubartsis, *Le statut...*, s. 112–121.

³³ W braku laikatu ma on zapewne reprezentować całość chrześcijańskiej wspólnoty.

³⁴ Polikarp i Tytus również wpisują się w tę apostolską linię, w którą wpisują się przecież wszyscy biskupi.

³⁵ Por. P. Rorem, *Pseudo-Dionysius. A Commentary...*, s. 18–24; T. Stępień, *Hierarchia...*, s. 166–168.

czynienia pomiędzy *Teologią mistyczną* a całością *Epistula*. Misterna konstrukcja epistolograficznej części *Areopagityków* jest jednak zarazem dowodem, że są to listy fikcyjne – co więcej, także traktaty mają przecież swoich adresatów i nie wyróżnia ich spodziewana odmienna długość³⁶. Wybór listownej formy – właściwie jedynie czysto nominalnej, szczególnie w przypadku pierwszych pięciu listów – wydaje się podyktowany zamysłem stylizowania utworów na czasy apostołskie, co uwidaczniają bogate w *Listach* elementy uprawdopodobniające ich dawność: poza imionami Gajusza, Tytusa, Polikarpa i Jana, relacja Pseudo-Dionizego z jego rzekomego świadkowania ciemnościom zalegającym ziemię w dniu śmierci Jezusa i odwołanie do wczesnochrześcijańskiej opowieści w relacji ze snu Karposa. Logika ukrywania się pod pseudonimem nie zakłada jednak, by autor *Areopagityków* zamierzał przede wszystkim stworzyć u czytelników wrażenie, że mają oni do czynienia z autentycznymi listami – listy poruszają bowiem zagadnienia bardzo uniwersalne. Lektura tak dawnej epistolografii (pomiędzy rzekomą datą powstania *Corpus Dionysiacum* a datą jego faktycznego powstania rozciąga się okres co najmniej czterech stuleci) zawsze poniekąd abstrahuje od jej zawartości faktograficznej. Fakty opisane w dawnych listach zawsze czyta się przecież z myślą o współczesności. Zgodnie z interesującą hipotezą bpa Alexandra Golitzina bezpośrednim kontekstem powstania *Listów* i całego korpusu pism była polemika z wciąż istniejącym w VI wieku w Syrii, prawdopodobnej ojczyźnie Pseudo-Dionizego, nurtem mesalianizującym, który podkopywał wiarę w potrzebę kościelnego i sakramentalnego pośrednictwa w drodze do Boga³⁷. Dalsze rozpowszechnienie się *Areopagityków* w gronach monastycznych, w tym sukces dzieła przypieczętowany Dionizjańską recepcją w dziele Maksyma Wyznawcy i w czasach późniejszych, miały już odmienne konteksty – wykorzystanie *Listu IV* w dziedzinie chrystologii jest tylko pierwszym znanym greckim polem, na którym uznany apostołski autorytet *Corpus Dionysiacum* okazał się pomocny.

Jeśli natomiast forma listowna części *Areopagityków* miała do odegrania szczególną rolę na tle traktatów należących do dzieła Dionizjańskiego, było nią, poza utwierdzeniem datowania zgodnego z pseudonimem autora, nadanie rozważaniom bardziej partykularnego charakteru. Podczas gdy jednak autentyczne listy z czasów apostołskich i wczesnochrześcijańskich były faktycznie odpowiedziami na konkretne problemy Kościołów i jednostek, lecz ostały się jako uni-

³⁶ Por. A. Louth, *Denys the Areopagite*, dz. cyt., s. 17.

³⁷ A. Golitzin, *Mystagogy...*, dz. cyt., s. xxxiii-xxxvii.

wersalne fragmenty Pisma czy Tradycji, to *Listy* Dionizjańskie, choć w swojej fikcyjności i archaizacji miały już charakter literackiego uogólnienia, zachęcały do spojrzenia na całość *Areopagityków* w perspektywie jednorazowości wcielenia i jednorazowości dziejów pojedynczego chrześcijanina oraz jego hierarchicznej wspólnoty.

Zakończenie

Wymieniając części składowe *Corpus Dionysiacum*, łatwo skupić się na *Imionach boskich* oraz *Teologii mistycznej*, a także na *Hierarchiach niebiańskiej i kościelnej*, a następnie dopiero po chwili namysłu dodać: „A, i jeszcze *Listy*”³⁸. Wydaje mi się, że taka niefrasobliwość w traktowaniu epistolograficznej części dzieła Pseudo-Dionizego może skutkować zachwianiem – i tak już częściowo zachwianych przez samego autora – proporcji pomiędzy uprawianymi przez niego rodzajami teologii. Skupienie się zaś na hierarchicznym porządku *Hierarchii kościelnej* i *niebiańskiej*, teologii naturalnej *Imion boskich* czy apofatyce *Teologii mistycznej*, choć każde z tych dzieł zawiera elementy oryginalnie chrześcijańskie, także te płynące z objawienia, jak w przypadku biblijnych imion Boga, czynić może z „boskiego Dionizego” po prostu jednego z neoplatoników – *chrześcijańskiego Proklosa* czy *chrześcijańskiego Damaskiosa*. Dzięki poważniejszemu potraktowaniu *Listów* z ich subtelnym, ale wyraźnym otwarciem na misterium wcielenia, Pseudo-Dionizy może się jawić bardziej jako twórca *nowej filozofii*, symbolicznie powtarzając sytuację i przesłanie mowy św. Pawła na Areopagu. W tym sensie pseudonim *Dionizy*, choć w bezwzględnych miarach antydatowany, z teologicznego i historiozoficznego punktu widzenia wydaje się adekwatny. *Listy* są, jak sądzę, tą częścią *Corpus Dionysiacum*, która najlepiej uwiarygodnia tę względną miarę.

³⁸ Można podać wiele przykładów takiego pominięcia, ograniczę się jedynie do dwóch: W. Bierwaltes, *Dionizy Areopagita – chrześcijański Proklos?*, dz. cyt., s. 39 (wprawdzie autor wspomina o „kilku listach”, o których zresztą pisze w dalszych częściach wywodu, to jednak po raz pierwszy charakteryzując układ CD, nie wymienia *Epistula* ani z nazwy, ani nie włącza ich do wstępnie zarysowanego planu całości *Areopagityków*); Piotr Sikora natomiast, choć słusznie zaznacza, że zarówno w średniowieczu, jak i później najczęściej komentowane były DN i MTh ze szkodą dla głębszej recepcji CH i EH, nie wspomina w tym kontekście o *Listach* (zob. tenże, *Logos niepojęty. Teza „Jezus jako pełnia objawienia” w perspektywie teologii apofatycznej. Analiza filozoficzna*, Kraków 2010, s. 58–59).

Bibliografia

Źródła

- Corpus Dionysiacum I. Pseudo-Dionysius Areopagita: De divinis nominibus*, B.M. Suchla (ed.), Walter de Gruyter, Berlin–New York 1990.
- Corpus Dionysiacum II. Pseudo-Dionysius Areopagita: De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae*, G. Heil, A. M. Ritter (eds.), Walter de Gruyter, Berlin–New York 1991.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, przeł. M. Dzielska, przedm. T. Stępień, Znak, Kraków 2005.
- Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, oprac. H. Pietras, przekł. pol. A. Lisiecki, A. Caba, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013.
- Focjusz, *Biblioteka*, t. 1: Kodeksy 1–150, przeł. O. Jurewicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986.

Opracowania

- Arthur R.A., *Pseudo-Dionysius as Polemicist. The Development and Purpose of the Angelic Hierarchy in Sixth Century Syria*, Ashgate, London 2008.
- Balthasar von, H.U., *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2, cz. 1, przeł. E. Marszał i J. Zakrzewski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.
- Beierwaltes W., *Dionizy Areopagita – chrześcijański Proklos?*, w: tenże, *Platonizm w chrześcijaństwie*, przeł. P. Domański, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2003, s. 38–76.
- Beierwaltes W., *Ἐξαίφνης oder die Paradoxie des Augenblicks*, „Philosophisches Jahrbuch” 1966/67, vol. 74, s. 271–283.
- Carabine D., *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, Peeters, Louvain 1995.
- Couloubaritsis L., *Le statut de la critique dans les Lettres du Pseudo-Denys*, „Byzantion” 1981, vol. 51, s. 112–121.
- Golitzin A., *Revisiting the ‘Sudden’: Epistle III in the Corpus Dionysiacum*, „Studia Patristica” 2001, vol. 37, s. 482–491.
- Golitzin A., *Et introibo ad altare Dei: Mystagogy of Dionysius Areopagita*, George Dedousis’s Publishing Company, Θεσσαλονίκη 1994.

- Golitzin A., *Mystagogy. A Monastic Reading of Dionysius Areopagita*, Cistercian Publications, Collegeville, Minnesota 2013.
- Golitzin A., *Revisiting the 'Sudden': Epistle III in the Corpus Dionysiacum*, „*Studia Patristica*” 2001, vol. 37, s. 482–491.
- Hathaway R.F., *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius. A Study in the Form and Meaning of the Pseudo-Dionysian Writings*, Springer, The Hague 1969.
- Koch H., *Proklos als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre von Bösen*, „*Philologus*“ 54 (1895), s. 438–454.
- Kosmulska B., *Historyczne i doktrynalne uwarunkowania rozwoju myśli Maksyma Wyznawcy*, Campidoglio, Warszawa 2014.
- Louth A., *Denys the Areopagite*, Continuum, London–New York 1989.
- Manikowski M., *Pierwsza Zasada, świat stworzony i drogi poznania. Pseudo-Dionizy Areopagita – jego filozofia i teologia*, Aureus, Kraków 2006.
- Meyendorff J., *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, przeł. J. Prokopiuk, WUJ, Kraków 2007.
- Perczel I., *Pseudo-Dionysius the Areopagite and the Pseudo-Dormition of the Holy Virgin*, „*Le Muséon*” 2002, vol. 125, s. 55–97.
- Perczel I., *The Christology of Pseudo-Dionysius the Areopagite: The Fourth Letter in Its Indirect and Direct Traditions*, „*Le Museon*” 2004, vol. 117, s. 409–446.
- Rorem P., *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and Introduction to Their Influence*, Oxford University Press, New York – Oxford 1993.
- Rorem P., Lamoreaux J.C., *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite*, Clarendon Press, Oxford 1998.
- Stang Ch.M., *Apophasis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite: “No longer I”*, Oxford University Press, New York 2012.
- Sikora P., *Logos niepojęty. Teza „Jezus jako pełnia objawienia” w perspektywie teologii apofatycznej. Analiza filozoficzna*, rozdz. III, Universitas, Kraków 2010.
- Stępień T., *Hierarchia niebiańska jako wzór idealnej społeczności. Polityczny aspekt myśli Pseudo-Dionizego Areopagity*, „*Warszawskie Studia Teologiczne*” 2014, t. 27, z. 1, s. 161–170.
- Stiglmayr J., *Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Lateranconcil 649*, zamieszczoną w „*Jahresbericht des öffentlichen Privetgymnasiums an der Stella Matutina zu Feldkirch*” 4 (1895), s. 3–96.

- Stiglmayr J., *Der Neuplatoniker Proklos als Vorlage des sog. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel*, „Historisches Jahrbuch“ 16 (1895), s. 253–273, 721–748.
- Świtkiewicz-Blandzi A., *Pseudo-Dionizy a Grzegorz Palamas. Bizantyjska synteza wschodniej patrystyki*, Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, Warszawa 2018.
- Tichy R., *Ukryte Oblicze. O mistyce i mesjanizmie*, Flos Carmeli, Poznań 2013.

Streszczenie

Artykuł ma celu przedstawić kilka kwestii dotyczących tak samego tajemniczego autora *Corpus Dionysiacum*, jak i jego odczytywania w większej mierze w świetle Dionizjańskich Listów oraz ich wczesnej recepcji (VI–VII w.).

Słowa kluczowe: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Corpus Dionysiacum*, hierarchia, lektura mystagogiczna

Summary

The Place and Role of the *Letters* in Pseudo-Dionysian Writings

The article aims to present some questions concerning the mysterious author of *Corpus Dionysiacum* as well as of its lecture more in the light of Dionysian *Letters* and their early reception (6th – 7th c.).

Key words: Pseudo-Dionysius the Areopagite, *Corpus Dionysiacum*, hierarchy, mystagogical lecture

Mądrość, kontemplacja, syndereza i sumienie w etyce Tomasza z Akwinu

Michał Zembrzuski

(Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie,
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej)

Wprowadzenie

Mądrość, kontemplacja i sumienie podane zostały przez Mieczysława Gogacza jako zasady etyki tomistycznej, nazwanej przez niego „etyką chronienia osób”¹. Choć ta propozycja etyki związana jest ściśle z pewnymi zasadniczymi założeniami metafizyki tomizmu konsekwentnego, opartego na dostrzeżeniu w myśli Tomasza egzystencjalnych twierdzeń opisujących byt istniejący, to należy domniemywać, że wskazane pryncypia przynależą do kluczowych norm etyki samego Akwinaty.

Etyce Tomasza z Akwinu poświęcono oczywiście wiele studiów i w związku z tym nie należy się silić na prezentowanie różnych ujęć czy interpretacji, ponieważ z góry są skazane na zarzut fragmentaryczności. Należy mimo wszystko zwrócić uwagę na to, że odczytanie przez Tomasza w naturze ludzkiej dwóch zasad poznawania: intelektu możliwościowego i czynnego, które organizują specyficznie ludzki kontakt z rzeczywistością, pozwala na wskazanie, że działania tych władz, a w konsekwencji udoskonalenia, umożliwiają lepsze działanie człowieka

¹ Zob. M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1998, s. 11–14; tenże, *Ku etyce chronienia osób. Wokół podstaw etyki*, Warszawa 1991, s. 172–177; tenże, *Sumienie, kontemplacja, mądrość (z problematyki podstaw etyki)*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1989, nr 25, z. 2, s. 65–71.

w ramach osiągnięcia celu, a być może po prostu zapewniają dobre działania, to znaczy właściwe dla człowieka jako natury rozumnej. Dzięki temu normy moralności powinny być uzasadniane w świetle tych dwóch władz poznawczych. Normatywność zasad postępowania moralnego jest w ten sposób osadzona na naturze człowieka i w niej ma uzasadnienie. Mądrość jest dla Tomasza sprawnością (teoretyczną) intelektu możliwościowego, podobnie jak syndereza (sprawność praktyczna), natomiast kontemplacja i sumienie stanowią akty intelektu możliwościowego.

W artykule przyjrzymy się tym czterem zasadom etyki, odczytując ich znaczenie w tekstach Tomasza z Akwinu, a także powiążemy je z dwoma wyróżnionymi za Arystotelesem intelektami: możliwościowym i czynnym. Artykuł będzie więc próbą zweryfikowania, na ile teksty Tomasza pozwalają na wprowadzenie sugerowanych przez twórcę etyki chronienia osób zasad postępowania moralnego. Z pewnością, gdy mowa jest o sprawnościach intelektu jako warunkujących postępowanie, należałoby szczególne miejsce poświęcić roztropności. Ta wyjątkowa sprawność jednak o wiele częściej stanowi przedmiot zainteresowania badaczy myśli etycznej Akwinaty i zyskała dogłębne opracowania w kontekście czynności poznawczych².

Treść artykułu została uporządkowana tematycznie. Najpierw omówiona zostanie mądrość i jej znaczenie w etyce Akwinaty, następnie kontemplacja, a na końcu syndereza i sumienie. Mądrości poświęcono najwięcej miejsca ze względu na jej uprzywilejowane miejsce w całej twórczości Tomasza. Zastosowanie zasad mądrości do praktycznych działań jest samorzutne. Bardzo łatwo można odnaleźć pryncypia postępowania etycznego, które wynikają z pozycjonowania mądrości. Z pewnością podobne aplikowanie wypowiedzi Tomasza powinno dotyczyć także pozostałych działań poznawczych, jednak nie zostało zrealizowane w niniejszym artykule.

² Zob. W. Galewicz, *Wstęp tłumacza*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o roztropności*, Kęty 2011, s. 7–39. Por. M. Zembrzusi, *Sprawności intelektu wyrazem wewnętrznej kultury osoby w kontekście myśli Tomasza z Akwinu*, „*Studia Philosophica Wratislaviensia*” 2016, t. 11, nr 3, s. 85–102; tenże, *Wychowanie jako uprawa intelektu. Problematyka sprawności intelektu w ujęciu wybranych tomistów polskich* (J. Woroniecki, S. Świeżawski, M. Gogacz), w: *Myśl pedagogiczna neoscholastyki i neotomizmu*, red. A. Murzyn, M. Krasnodębski, Warszawa 2014, s. 179–202.

Rola mądrości w etyce Akwinaty

Przez „mądrość” Akwinata rozumiał „wiedzę” (w znaczeniu „skutku poznania”, a nie „sprawności dla sprawności”) przedmiotowo zorientowaną na najwyższe przyczyny (lub najwyższą przyczynę). Była to dla niego jednocześnie pewna dyspozycja do osądzania i porządkowania wszystkiego według ostatecznych zasad. Jak pisze Tobias Hoffmann, można to rozumieć dwojako – zarówno komparatywnie, jak i absolutnie³. Komparatywne rozumienie związane jest z tym, że „człowiekiem mądrym” może być nazywany ten, kto zna się na rzeczach wyższego rzędu, a dzięki takiej wiedzy, może oceniać rzeczy niższego rzędu – architekt jest mądrzejszy niż murarz i dekarz. Absolutne rozumienie wskazuje na człowieka mądrego, który będzie posiadał wiedzę o najwyższej przyczynie (którą jest Bóg) i będzie oceniał na tej podstawie całą niższą rzeczywistość względem tej jedynej. Akwinata, jak się wydaje, zastosował to absolutne rozumienie mądrości do trzech poziomów poznania Boga, tym samym wyróżnił trzy jej odmiany, wypowiadając się na ten temat w różnych swoich dziełach: (1) mądrość wyznaczona przez naturalne poznanie Boga (na tyle, na ile jest ono możliwe) w ramach tego, co bywa obecnie nazywane „teologią filozoficzną”, a wcześniej było nazywane po prostu „metafizyką”⁴; (2) mądrość utożsamiona z teologią jako *sacra doctrina*, jako wiedza o Bogu opartą na Objawieniu⁵; (3) mądrość jako dar Ducha Św., dzięki któremu człowiek może oceniać rzeczywistość zgodnie z zasadami Bożymi⁶. Trzeba dodatkowo pamiętać, że Akwinata mądrość wiąże ze szczęściem (rozumianym zarówno jako *felicitas*, jak i *beatitudo*), przez co okazuje się ona najważniejszą spośród teoretycznych sprawności intelektualnych, najmocniej oddziałujących na etyczne postępowanie⁷. Konsekwencją tego będzie to, że życie

³ Zob. T. Hoffmann, *The intellectual virtues*, w: *The Oxford Handbook to Aquinas*, ed. by B. Davies, E. Stump, Oxford University Press 2012, s. 330.

⁴ Zob. SCG I, c. 2; *InMET* I, l. 1, n. 35. W artykule stosuję następujące skróty odnoszące się do tekstów Akwinaty: *SENT* – *Commentum in libros sententiarum magistri Petri Lombardi*; *SCG* – *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium seu Summa contra gentiles*; *ST* – *Summa theologiae*; *QDV* – *Quaestiones disputatae de veritate*; *InMET* – *Sententia libri Metaphysicae*; *InPA* – *Sententia libri Posteriorum Analyticorum*; *InNE* – *Sententia libri Ethicorum*; *InCOR* – *Super II Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*; *InDC* – *Sententia libri De caelo et mundo*. Korzystam z tekstów łacińskich znajdujących się na stronach internetowych: www.corpusthomicum.org.

⁵ Zob. *ST* I, q. 1, a. 6, co.

⁶ Zob. *ST* II-II, q. 45, a. 1–6.

⁷ Zob. *ST* I-II, q. 4, a. 8, co.

kontemplacyjne, jako wyraz działań człowieka będącego osobą, będzie wyższe i ważniejsze niż życie praktyczne.

Ujęcie komparatywne i absolutne mądrości można wyrazić jeszcze inaczej: 1) mądrość rozważa nie tylko to, co przynależy do jakiegoś najwyższego, ale szczególnie obszaru rzeczy intelektualnie poznawalnych (fizyka ostatecznie rozważa najważniejsze zasady bytów podlegających zmianom a matematyka najwyższe zasady rzeczywistości ilościowej), lecz także to, co wprost stanowi obszar najwyższych przyczyn i zasad bytu (należą do nich między innymi istota i istnienie, akt i możliwość, forma i materia w bycie, substancja i powiązanie jej z przypadłościami); 2) ponieważ mądrość dotyczy tego, co jest najważniejsze w całej rzeczywistości, to może funkcjonować jako wiedza o charakterze architektonicznym – może rozważać różne rodzaje nauk, koordynować relacje między nimi, a także bronić się wedle swoich zasad przed tą wiedzą, która mogłaby mądrość niszczyć. Akwinata o tej funkcji jednoczącej mówi, że mądrość działa wówczas dzięki rozumieniu (*intellectus*)⁸; 3) ze względu na pierwszeństwo wśród różnych rodzajów wiedzy, mądrość wedle Tomasza pozostaje czymś jednym (*sapientia non sit nisi una*)⁹. Mądrość pozostaje więc wiedzą uzyskaną przez intelekt, wiedzą najwyższą, bo odnoszącą się do tego, co najwyższe i ostateczne w rzeczywistości.

Przejdźmy teraz do ukazania wartości mądrości. Można tego dokonać przez wskazanie, jak Tomasz zinterpretował pochodzące od Arystotelesa określenie mądrości¹⁰. Sformułowania te odnaleźć można w jego *Komentarzu do „Metafizyki”* Stagiryty (nieco inaczej będzie je prezentował w *Komentarzu do „Etyki”*¹¹). Tomasz interpretuje wypowiedzi Arystotelesa dwojako – jako wskazówki dotyczące samej mądrości, a także wypowiedzi określające samą metafizykę jako mądrość. Co ciekawe, w interpretacji Arystotelesa w żaden sposób nie aplikuje rozważań o mądrości w znaczeniu teologicznym, uznając za własne wypowiedzi Filozofa. Zdaniem Tomasza mądrość można opisać za pomocą sześciu punktów, które stanowią jej swoiste warunki albo też wyznaczniki: 1) maksymalizm poznawczy¹²; 2) poznanie tego, co trudne dla poznania (przedmiotem jest to, co intelektualne,

⁸ *InPA* II, l. 20, n. 15: „Sapientia, ut ibidem dicitur, comprehendit in se scientiam et intellectum, est enim quaedam scientia et caput scientiarum”.

⁹ *ST* I-II, q. 57 a. 2 co. „Ad id vero quod est ultimum in hoc vel in illo genere cognoscibilium, perficit intellectum scientia. Et ideo secundum diversa genera scibilium, sunt diversi habitus scientiarum, cum tamen sapientia non sit nisi una”.

¹⁰ Zob. Arystoteles, *Metafizyka* I, 2 (982a1–983a23), tłum. K. Leśniak, Warszawa 2009, s. 24–27.

¹¹ Zob. *InNE* VI, l. 5, n. 1–9.

¹² *InMET* I, l. 2, n. 1.

a nie to, co zmysłowe)¹³; 3) pewność wiedzy¹⁴; 4) znajomość przyczyn, co wyjaśnia każdą rzecz¹⁵; 5) wiedza, która jest wybierana ze względu na nią samą¹⁶; 6) wiedza godniejsza niż wiedza służebna¹⁷.

Wszystkie te określenia odpowiadają mądrości jako pewnemu rodzajowi wiedzy, która pozwala na wyciąganie wniosków z poznania pierwszych zasad. Ma ona naturę teoretyczną, co wcale nie jest jakąś szkodą czy uszczerbkiem, ale pokazuje, jak bardzo zdolność poznawcza człowieka może wznieść się do oglądania tego, co jest możliwie najwyższe do oglądania. Ale i tak najważniejsza dla tego teoretycznego obrazu jest wskazówka mówiąca o tym, że mądrość pozostaje najważniejszą spośród sprawności intelektualnych człowieka (zarówno teoretycznych i praktycznych)¹⁸. W sposób bezwzględny (*simpliciter*) sprawności intelektualne są najwyższymi dyspozycjami człowieka ze względu na przedmiot¹⁹. Oczywiście, wątpliwości mogą budzić zastrzeżenia wynikające z przeciwstawienia mądrości i roztropności. Jednak to właśnie ściśle określony przedmiot mądrości, która obraca się wokół najwyższych przyczyn (*de altissimis*), pozwala na osądzanie przyczyn niższych, a nawet zarządzanie nimi, by doprowadzić do stanu mądrości. Akwinata, wyrażając wyższość mądrości nad innymi sprawnościami intelektualnymi, dopuszczał, że inne sprawności mogą w pewien sposób uzyskać poziom usprawnień, który odpowiadałby samej mądrości. Oczywiście, takie postawienie sprawy nie było łatwe, ze względu na przypadek różnych rodzajów wiedzy, które z samej definicji dotyczą przyczyn w pewnym obszarze, a mądrość jest przecież jedna. Kłopotem, przed jakim stał Tomasz, było to, czy można faktycznie pokazać ściśle różnice między mądrością, sprawnością zasad i wiedzą²⁰. Przecież można uznać, że wyrażenia stanowiące ich nazwy są synonimiczne. Mądrość przecież też jest pewnego rodzaju wiedzą, choć ma w sobie coś, co ją wynosi ponad wszystkie inne wiedze, a także jest pewną sprawnością zasad. Różnice między nimi, jak sądzi Tomasz, bardziej wynikają z porządku zależności, aniżeli z różnych przedmiotów materialnych: wiedza zależy od sprawności zasad, a obydwie

¹³ *InMET* I, l. 2, n. 2.

¹⁴ *InMET* I, l. 2, n. 3.

¹⁵ *InMET* I, l. 2, n. 4.

¹⁶ *InMET* I, l. 2, n. 5.

¹⁷ *InMET* I, l. 2, n. 6.

¹⁸ Zob. *ST* I-II, q. 66, a. 5, co.

¹⁹ *ST* I-II, q. 66, a. 3, co.

²⁰ Zob. *ST* I-II, q. 57, a. 2, co.

od mądrości, „która obejmuje pojmowanie i wiedzę, gdyż osądza tak wnioski wiedzy, jak i jej zasady”²¹.

Jeśli zaś chodzi o wyższość mądrości nad roztropnością, to Tomasz podkreśla, że poza przedmiotem można mówić także o służebnej roli roztropności względem mądrości – „decyduje o rzeczach służących mądrości, mianowicie o tym, jak ludzie powinni nabywać mądrości”²². Dodatkowo należy określić mądrość przez kres, do którego zmierza, a jest nim szczęście każdego człowieka, roztropność obraca się wyłącznie wokół środków prowadzących do niego. Oczywiście, samo poznanie celu i rozważanie go wcale nie oznacza natychmiastowego posiadania tego przedmiotu. Mądrość, w której usprawnia się człowiek, jest zapoczątkowaniem pełnej mądrości uzyskanej w osiągnięciu kresu ludzkiego życia. W ten sposób mądrość przewyższa roztropność tym, że jest „częstkowym zapoczątkowaniem” szczęścia²³. Nieposiadanie doskonałej mądrości ściśle wiąże się z pewnością, jaką człowiek mógłby (choć nie może) uzyskać w ramach poznania najwyższej przyczyny. W tym aspekcie mogłoby się wydawać, że roztropność posiada większą pewność, gdyż obraca się wokół tego, co stanowi przedmiot ludzkiej wiedzy i mieści się w zasięgu jego zdolności poznawczych. Z różnych rodzajów wiedzy może przecież wynikać roztropne działanie, które może być skuteczniejsze od działania wynikającego z mądrości. Tomasz odpowiada na ten zarzut jednoznacznie, odwołując się do różnych wypowiedzi Arystotelesa na temat niepełności poznania najdoskonalszych przedmiotów: 1) „w odniesieniu do bytów niebieskich wielką wartość ma nawet poznanie niepewne i niedoskonałe”; 2) „milszą rzeczą jest dowiedzieć się choćby niewiele o rzeczach wznioślejszych, niż wiedzieć wiele o rzeczach mniej ważnych”; 3) „choć zatem mądrość, której dziełem jest poznanie Boga, zwłaszcza w tym życiu nie może przysługiwać człowiekowi w stopniu tak doskonałym, by stanowiła jakby jego własność – w ten bowiem sposób przysługuje tylko Bogu (...) – to jednak nawet tę skromną wiedzę,

²¹ ST I-II, q. 57, a. 2, ad 2. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Traktat o cnotach*, tłum. W. Galewicz, Kęty 2006, s. 141.

²² ST I-II, q. 66, a. 5, ad 1. Bardzo interesujący w tym względzie jest zarzut z artykułu podejmującego problem wyjątkowości mądrości. Arystoteles sugerował, że to w ramach polityki roztropność wskazuje na to, jakie nauki w systemie edukacyjnym powinny być uprawiane. Tomasz odwraca ten porządek pokazując, że polityka służy mądrości: „prowadzi do niej, gotując jej drogę, tak jak odźwierny wprowadza króla”. ST I-II, q. 66, a. 5, ad 1. Por. M. Gogacz, *Mądrość buduje państwo*, Niepokalanów 1993, s. 5–9.

²³ Zob. ST I-II, q. 66, a. 5, ad 2.

którą dzięki mądrości możemy uzyskać o Bogu, trzeba przenosić nad wszelką inną²⁴.

Tomasz rozważa także to, czy intelekt (rozumienie) zasad (*intellectus principiorum*) albo też sprawność, która może wykształcić się w jego ramach, nie stanowi większej umiejętności niż mądrość. Odpowiedź na tę wątpliwość jest dość zaskakująca, gdyż Tomasz mówi, że błędne byłoby rozumienie mądrości, gdyby widziało się w niej wyłącznie zdolność do poznania skutków wynikających z najwyższych zasad. Mądrość raczej dotyczy zarówno poznania zasad niedowodliwych, rozumienia podstawowych pojęć i terminów, których używa się we wnioskowaniach, jak i pozwala na ich ocenę oraz obronę przed tymi, którzy mogliby je negować. Mądrość ponownie jest rozumiana w kontekście metafizyki jako rozumienie podstawowych ujęć rzeczywistości, które zawsze sprowadzają się do rozumienia bytu i składowych jego części: „poznanie pojęcia bytu (*cognoscere enim rationem entis*) i niebytu, całości i części, i innych pojęć wiążących się z bytem, które jako terminy wchodzi w skład niedających się udowodnić zasad, jest zadaniem mądrości, ponieważ powszechny byt jest właściwym skutkiem najwyższej przyczyny, czyli Boga²⁵. Mądrość jest zatem najszerzą spośród teoretycznych sprawności intelektu możliwościowego, ale także i najdalej sięgającą, a także rozporządza sprawnościami praktycznymi. W kontekście mądrości widać wyraźnie, że Tomasz podkreślał rolę tego właśnie intelektu, który dzięki sprawnościom (intelekt czynny nie podlega usprawnieniom) jest w stanie doskonale realizować swoje akty.

Praktyczne znaczenie mądrości

Praktyczne zastosowanie mądrości w etyce można odnaleźć po następujących jej określeniach, które można wyczytać z tekstów Akwinaty. Dotychczasowe wypowiedzi akcentowały wyłącznie poznawczą jej funkcję – była ona widzeniem rzeczywistości w świetle najwyższych, najpierwotniejszych pryncypiów (albo też jednej najwyższej Przyczyny). Akcenty, które pojawiają się teraz, stanowią dopo-

²⁴ ST I-II, q. 66, a. 5, ad 3. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Traktat o cnotach*, dz. cyt., s. 236.

²⁵ ST I-II, q. 66, a. 5, ad 4. „Cognoscere autem rationem entis et non entis, et totius et partis, et aliorum quae consequuntur ad ens, ex quibus sicut ex terminis constituuntur principia inde monstrabilia, pertinet ad sapientiam, quia ens commune est proprius effectus causae altissimae, scilicet Dei”. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Traktat o cnotach*, dz. cyt., s. 236.

wiedzenia wynikające z pierwszego ujęcia, nie są jednak zbędnym dodatkiem, ale zrębem Tomaszowych wypowiedzi mającym kluczowe znaczenie.

1. *Sapientia est ordinare et gubernare* – określenie mądrości jako działania porządkującego i zarządzającego, wpisanych w zadania i powinności mędrca, pojawiły się jako wyrażony przez Tomasza cel *Summy przeciw poganom* (który został zresztą w niezwykle sposób zrealizowany²⁶). Dla Akwinaty to wyrażenie oznacza kluczową charakterystykę mądrości (zresztą i tak pochodzącą z pism Arystotelesa²⁷): „jest zaś rzeczą konieczną, by reguła rządzenia i porządku płynęła z celu, do którego jest przyporządkowane to, czym się rządzi. Wtedy bowiem każdą rzeczą rozporządza się najlepiej, gdy się ją odpowiednio skieruje do celu – gdyż celem każdej rzeczy jest jej dobro”²⁸. Akwinata nazwie „mędrce wprost” (*simpliciter*) człowieka, który rozważa cel wszechświata, który jest zarazem zasadą porządkującą go. Odniesienie do celu nie jest jedynym *ordo*, jaki może odczytywać ludzki intelekt, a szczególnie intelekt mędrca. Do porządku można także zaliczyć układ zależności (np. wcześniej–później), relacje, a także hierarchiczność związaną z porządkiem zależności partycypacji.

2. *Sapientia est consideratio veritatis* – określenie mądrości, która rozważa prawdę, pojawiło się również w *Summie przeciw poganom* w kontekście określenia Stwórcy, który ustala porządek i cel natury następnie odczytywany przez mędrca. Ostatecznym celem wszechświata jest dobro intelektu, a więc prawda²⁹. Co interesujące, Akwinata od razu pokazuje, w jaki sposób powiązać mądrość (i filozofię) z prawdą i istnieniem: „Lecz i pierwszą filozofię określa Filozof jako znajomość prawdy – nie jakiegokolwiek prawdy, lecz tej, która jest źródłem wszelkiej prawdy, a mianowicie tej, która odnosi się do pierwszej zasady istnienia wszystkich rzeczy (*primum principium essendi omnibus*). Stąd też prawda o niej jest zasadą wszelkiej prawdy, tak samo bowiem mają się rzeczy do prawdy, jak do istnienia”³⁰. W *Summie teologii* Tomasz omawiał teoretyczne sprawności inte-

²⁶ Zob. M. Przanowski, *Święty Tomasz z Akwinu o Bogu. Studia teologiczne*, Warszawa 2015, s. 27–51.

²⁷ Zob. Arystoteles, *Metafizyka* I, 2 (982 a 17–18), s. 25.

²⁸ SCG I, c. 1: „Omnium autem ordinatorum ad finem, gubernationis et ordinis regulam ex fine sumi necesse est: tunc enim unaquaeque res optime disponitur cum ad suum finem convenienter ordinatur; finis enim est bonum uniuscuiusque”. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2003, s. 17.

²⁹ Zob. SCG I, c. 1.

³⁰ SCG I, c. 1: „Sed et primam philosophiam philosophus determinat esse scientiam veritatis; non cuiuslibet, sed eius veritatis quae est origo omnis veritatis, scilicet quae pertinet ad primum

lektu w kontekście doskonalenia w poznawaniu prawdy, co dokonuje się właśnie albo poprzez sprawność zasad i ich rozumienie (*habitus principiorum*), albo poprzez wiedzę, albo poprzez mądrość. Rozumienie prawdy w tym dziele i w tym kontekście pojawia się już jako warunek osądzania, polegający na sprowadzeniu czegokolwiek do pierwszych przyczyn i zasad³¹.

3. *Sapientia est quasi sapida scientia* – to określenie genetycznie wyjaśnia mądrość jako „smaczną wiedzę”. Podkreśla w sposób wyjątkowy powiązanie poznania i wiedzy z przyjemnością płynącą z niej. W jednym z fragmentów Akwinata pisze: „To właśnie stanowi sedno mądrości, która jak wiadomo jest jakimś doznawaniem smaku czy rozkoszy w poznawaniu prawdy – w myśl słów «mądrość bowiem nauki jest według imienia swego» (Syr 6, 22)”³². Mądrość więc wiąże się ściśle ze sferą afektywną, z reakcją woli, gdyż przejawia się w doświadczaniu duchowej przyjemności i słodczy (*experiri spirituales delectationes sive dulcedines*)³³ płynącej z poznania pierwszych przyczyn i zasad. W innym fragmencie przez ten zwrot podkreślone zostaje zaspokojenie, jakie przynosi poznanie mądrościowe: „wówczas mamy do czynienia z prawdziwą mądrością, kiedy działanie intelektu jest udoskonalone i dopełnione przez uspokojenie i zadowolenie pragnienia. Stąd nazywa się mądrość jakby smaczną wiedzą”³⁴.

4. *Sapientia est virtus quaedam omnium scientiarum* – „mądrość jest pełnią możliwości wszystkich wiedzy”. Takie określenie mądrości pojawiło się w Tomaszowym *Komentarzu do „Etyki nikomachejskiej”* Arystotelesa, który pozostaje kompletnym wykładem i wyjaśnieniem etyki Filozofa³⁵. Polscy tłumacze fragmentów dotyczących „cnót intelektu” wskazują, że mądrość w tym dziele zostaje potrak-

principium essendi omnibus; unde et sua veritas est omnis veritatis principium; sic enim est dispositio rerum in veritate sicut in esse”. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 18.

³¹ Zob. ST I-II, q. 57, a. 2, co.

³² ST I, q. 43 a. 5 ad 2: „Et haec proprie dicitur sapientia, quasi sapida scientia, secundum illud Eccli. VI, sapientia doctrinae secundum nomen eius est”. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. O Trójcy przynajświętszej*, tłum. P. Bełch, t. 3, Londyn 1978, s. 218.

³³ Zob. ST II-II, q. 45 a. 2 arg. 2. W odpowiedzi na ten zarzut, który lokował mądrość wprost w woli, Akwinata wskazuje, że określenie to zostało zaczerpnięte ze „sławy, jaką ma w oczach wszystkich ludzi”. Zob. ST II-II, q. 45, a. 2, ad 2.

³⁴ *InCOR.* II, cap. 13 l. 3: „Quia tunc est vera sapientia, quando operatio intellectus perficitur et consummatur per quietationem et delectationem affectus. Unde sapientia dicitur, quasi sapida scientia”.

³⁵ *InNE* VI, l. 5, n. 9.

towana wyjątkowo³⁶. Po pierwsze, mądrość określona jest jako pewien rodzaj kunsztu, czyli pewien rodzaj mistrzostwa ze względu na pewność tego rodzaju wiedzy (pewność wynika ze znajomości zasad). Po drugie, mądrość w ten sposób określona jako pełnia możliwości jakiegokolwiek rzeczy, wyraża się w osiągnięciu tego, co ostateczne i najdoskonalsze. Po trzecie, mądrość jako zdolność poznania tego, co w ramach poznania zasad bytu dochodzi do tego, co najogólniejsze, a tak naprawdę konieczne w rzeczywistości („takie są zasady charakteryzujące byt, o ile jest bytem i których poznanie należy do mądrości”³⁷). Po czwarte, pełnia możliwości władz realizowana w mądrości objawia się tym, że „stwierdza prawdę w odniesieniu do samych zasad”, co przekłada się na objaśnianie tego, co mieści się w terminach zasad (całość–część, równe–nierówne, itd). Po piąte, Tomasz pisze o jej znakomitości, która wiąże się z tą charakterystyką: „odróżnia się jednak od wiedzy wziętej w ogólności, z uwagi na znakomitość, która pośród innych wiedz jej przysługuje; jest bowiem pewną pełnią możliwości wszystkich wiedz”³⁸. Tłumacze podkreślają, że cały problem interpretacyjny tkwi w przełożeniu i interpretacji słowa *virtus*, które jest zastosowane do mądrości jako *ultimum potentiae* („pełnia możliwości”). Jeśli do rozumienia mądrości zastosujemy określenie „kresu możliwości”, swoistego maksimum, wówczas finalność z tym związana, ukaze mądrość jako urzeczywistnienie wszystkiego, co człowiek czyni, tworzy, w czym się usprawnia. Jednak mądrość nie będzie tylko celem do spełnienia, ale również – jako coś, w czym człowiek się doskonali – będzie tym, co będzie w nim najdoskonalsze. Dobrze oddają to słowa Tomasza z *Komentarza do „O niebie”* Arystotelesa: „Jeśli ktoś może unieść sto talentów, będzie mógł unieść i dwa, i jeśli może przejść sto stadiów, może przejść i dwa; jednakże pełnię możliwości (*virtus*) rzeczy przypisuje się tylko temu, co najdoskonalsze; inaczej mówiąc, pełni możliwości rzeczy upatruje się w tym, co jest najdoskonalsze z wszystkiego, co ona może. To właśnie czytamy w innym przekładzie tego miejsca «pełnia możliwości jest tym, co w możliwości ostateczne», pełnię możliwości rzeczy bowiem określa się według maksimum tego, co ona może. Ma to także miejsce w wypadku cnót duszy: cnotą człowieka bowiem jest to, dzięki czemu człowiek może spełniać to, co jest najdoskonalszym z zadań człowieka”³⁹.

³⁶ Zob. Tomasz z Akwinu, *O cnotach rozumu. Komentarz do VI księgi „Etyki nikomachejskiej” Arystotelesa*, tłum. M. Głowala, J. Kostaś, M. Otlewska, W. Ziółkowski, Wrocław 2010, s. 94–97.

³⁷ *InNE VI*, l. 5, n. 7.

³⁸ *InNE VI*, l. 5, n. 9. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *O cnotach rozumu*, dz. cyt., s. 97.

³⁹ *InDC I*, l. 25 n. 4. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *O cnotach rozumu*, dz. cyt., s. 94.

5. *Sapientia est donum Spiritus Sancti* – mądrość jako dar Ducha świętego wyraża teologiczny kontekst Tomaszowych wypowiedzi, jednak jest on interesujący poznawczo, gdyż jeszcze bardziej poszerza *spectrum* widzenia mądrości. Dar ten, którego źródłem jest sam Bóg, pozwala na osądzanie wszystkiego wedle prawideł Bożych (*per regulas divinas*)⁴⁰ bądź wedle prawdy Bożej (*secundum veritatem divinam*)⁴¹. Zdolność do tego rodzaju aktów sądzenia wynika ze szczególnego pokrewieństwa, które człowiek zyskuje dzięki temu darowi, a także dzięki miłości, która pozwala na zjednoczenie z Bogiem⁴². Dodatkowo Tomasz podkreśla, że ten dar gwarantuje ukierunkowanie życia ludzkiego, przez co nie jest wyłącznie jakiegoś rodzaju wiedzą, ale dyspozycją praktyczną. Poprzez o wiele głębszą bliskość z najwyższym przedmiotem mądrości dar ten nie należy wyłącznie do dziedziny teoretycznej (kontemplacyjnej), ale wywołuje skutki w dziedzinie praktycznej⁴³.

6. *Sapientia est directiva humanae vitae* – określenie mądrości jako kierowniczki życia pojawia się w *Summie teologii* w miejscu, w którym Akwinata zastanawia się nad relacją bojaźni Bożej do mądrości. W sposób bardzo wyraźny i ostry rysuje różnicę między mądrością filozofów i mądrością wierzących. Jej poznawcza funkcja została opisana w ramach filozoficznego pragnienia poznania najwyższej przyczyny (*est cognoscitiva Dei*), natomiast funkcja w życiu chrześcijańskim ma postać kierowania zasadami Bożymi (*est directiva humanae vitae*). Takie odróżnienie pozwala na wskazanie tego, co jest początkiem życia ludzkiego, tzn. co jest zasadą (*principium*) wyznaczającą odpowiedni kierunek. Choć Tomasz nie pisze o tym, co jest początkiem mądrości jako funkcji poznawczej (można się z łatwością domyślić, że są to zasady bytu), to jednak wskazuje, że początkiem mądrości chrześcijańskiej są „artykuły wiary; stąd to mówimy, że wiara jest początkiem mądrości”⁴⁴. Ale początek mądrości może również oznaczać „to, od czego zaczyna ona swoje kierownicze działanie”⁴⁵. Tym początkiem w życiu chrześcijańskim będzie bojaźń Boża (*timor*) i to zarówno w sensie bojaźni niewolniczej, jak i dziecięcej. Można zastanowić się jednak, co byłoby odpowiednikiem takiego początku w ramach „filozoficznej mądrości”. Musiałby być to początek,

⁴⁰ ST II-II, q. 47, a. 1, co.

⁴¹ ST II-II, q. 47, a. 1, ad 2.

⁴² ST II-II, q. 47, a. 2, co.

⁴³ ST II-II, q. 47, a. 3, co; ad 1.

⁴⁴ ST II-II, q. 19, a. 7, co.

⁴⁵ ST II-II, q. 19, a. 7, co. „(...) initium sapientiae est unde sapientia incipit operari”.

który otwiera, wzmaga i czyni doskonałym (choć nie najdoskonalszym zgodnie z przekonaniem Akwinaty) poznanie najwyższej przyczyny. Z całą pewnością pilność (*studiositas*) byłaby takim elementem. Tomasz pisze o niej następujące słowa: „Pilność właściwie oznacza mocne zwrócenie umysłu ku czemuś. Umysł zaś zwraca się ku czemuś tylko w celu poznawczym. Stąd w pierwszym rzędzie umysł zwraca się ku poznaniu, w drugim zaś ku temu, ku czemu człowiek kieruje się przez poznanie. Dlatego pilność ma na uwadze przede wszystkim wiedzę, a następnie wszystko, do zdziałania czego potrzebne jest kierownictwo wiedzy”⁴⁶.

Rola kontemplacji w etyce Akwinaty

Zagadnienie kontemplacji nieprzypadkowo zostało umieszczone wśród zagadnień etyki Akwinaty. Jest tak dlatego, że autorzy omawiający to zagadnienie podkreślają, że kontemplacja jest zasadą regulującą życie człowieka, a także jest kryterium poprawnego, zgodnego z rzeczywistością, podejmowania decyzji⁴⁷. To kontemplacja wymagając spokoju i pewnego zatrzymania wszelkiej aktywności, wprowadza porządek w uczuciach, a wymagając cnót nabywanych i wlnych, jednocześnie je doskonali. Ponieważ to zagadnienie znakomicie ułatwia dostrzeżenie wagi dystynkcji między intelektem możliwościowym i czynnym, należy poświęcić mu kilka chwil uwagi.

Wypowiedzi Tomasza z Akwinu na temat kontemplacji jest bardzo wiele, są różnorodne i domagają się szerszego opracowania. Wśród interpretacji, szczególnie wśród polskich autorów, odnaleźć można przynajmniej dwa sposoby podejścia do tego zagadnienia. Jedno z nich prezentuje Lech Szyndler, a drugie odna-

⁴⁶ ST II-II, q. 166, a. 1, co. „(...) studium praecipue importat vehementem applicationem mentis ad aliquid. Mens autem non applicatur ad aliquid nisi cognoscendo illud. Unde per prius mens applicatur ad cognitionem, secundario autem applicatur ad ea in quibus homo per cognitionem dirigitur. Et ideo studium per prius respicit cognitionem, et per posterius quaecumque alia ad quae operanda directione cognitionis indigemus”. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Umiarkowanie*, tłum. S. Bełch, t. 22, Londyn 1963, s. 308.

⁴⁷ Zob. L. Szyndler, *Zagadnienie „verbum cordis” w ujęciu Tomasza z Akwinu*, w: *Wokół średnio-wiecznej filozofii języka*, t. 1, red. A. Górniak, Warszawa 2002, s. 97. Akwinata pisze o tym w odwrotnym porządku pokazując, że wszelkie działania służą życiu kontemplacyjnemu. W takiej sytuacji, gdybyśmy zapytali, czy dobór działań służących kontemplacji zależy od czegoś, to z pewnością to cel wyznaczałby dobór właściwych i najlepszych środków do niego prowadzących. Zob. SCG III, c. 37.

leżć można w publikacjach Janusza Idźkowskiego⁴⁸. Co ciekawe, różnice między nimi pokazują, jak bardzo niejasne jest Tomaszowe rozstrzygnięcie dotyczące tego, czy obydwa intelektu biorą udział w kontemplacji. Zdaniem Szyndlera, kontemplacja związana jest ściśle z intelektem możliwościowym i wolą i pojawia się na pewnym etapie opisu poznania intelektualnego. Zdaniem Idźkowskiego kontemplacja jest szerokim zagadnieniem, a ze względu na przedmiot – byty istniejące i Bóg – domaga się korzystania z władz zmysłowych i udziału intelektu czynnego w tej operacji. Różnic pomiędzy ich ujęciami jest bardzo wiele, jednak ciekawe jest to, że stanowią komplementarne ujęcia tego wieloaspektowego zagadnienia. Szyndler na przykład akcentuje ujęcie tego zagadnienia od strony władz człowieka i powiązań między nimi, podkreślając tym samym, poznawczy i naturalny sposób, w jaki się dokonuje (w tym ujęciu jest oczywiście miejsce na perspektywę nadprzyrodzoną i kontemplowanie Boga – jedynie zaznaczona jest wyjściowa rola kontemplacji jako aktu intelektu i woli w odniesieniu do poznawanego bytu). Szyndler do analizy tekstów Akwinaty podchodzi z wypracowanymi już kategoriami określającymi to, na czym polega poznanie, czym jest rzeczywistość, a także to, czym jest filozofia w ujęciu Akwinaty. Z kolei Idźkowski, wychodząc od analizy tekstów Akwinaty, dostrzega niejednoznaczność wypowiedzi, następnie porządkuje terminologię, by uchwycić zasadnicze, zarazem całościowe i finalne, określenie kontemplacji. Okazuje się w jego ujęciu, że kontemplacja dotyczy bytów w taki sam sposób jak i Boga, że może dotyczyć naturalnej drogi poznawczej, ale może być także wydoskonalona przez całe nadprzyrodzone uposażenie człowieka (w ten sposób zapowiada wizję ostatecznej szczęśliwości, która polega na kontemplacji Boga). Spróbujmy krótko prześledzić najważniejsze punkty ich interpretacji tego zagadnienia.

Szyndler bardzo mocno podkreśla, że kontemplacja jest ściśle związana z obszarem rozumienia intelektualnego i przeciwstawia się działaniom, w których intelekt współdziała z innymi władzami poznawczymi czy dążeniowymi⁴⁹. Jest

⁴⁸ Zob. J. Idźkowski, *Próba wyjaśnienia, czym jest kontemplacja według św. Tomasza z Akwinu*, w: *Człowiek i świat wokół niego. Studia z filozofii średniowiecznej*, red. M. Manikowski, Wrocław 2008, s. 65–71.

⁴⁹ Jego zdaniem oznacza to, że działanie intelektu możliwościowego nastawione jest na pryncypia bytu, a nie na przypadłość bytu, poznawane przez zmysły zewnętrzne. W ten sposób kontemplacja jako zwrócenie się do bytu będzie oznaczała ostatecznie zwrócenie się do istnienia i jego własności przez wiązanie się z nim relacjami. Będzie to zwrócenie się do bytu jako gwaranta prawdy pojawiających się w intelekcie rozumień. Jednocześnie wyłączenie innych władz może być związane także ze wskazaniem, że inne władze mogą utrudniać działanie kontemplacji – za-

zrozumiałe, że akt kontemplacji będzie bliższy rozumieniu (*intelligere, simplex apprehensio*) aniżeli rozumowaniu (*rationcinatio, discurrendo, inquisitio*). Wyjątek, jeśli chodzi o współpracę z innymi władzami, stanowi wola, gdyż sama kontemplacja jest „zareagowaniem intelektu i woli na poznany byt (...) jest działaniem intelektu możnościowego wpływającego uzyskanym rozumieniem intelektualnym na wolę, intelektualną władzę dążeniową, w wyniku czego następuje skierowanie się do bytu (...) jest swoistym świadczeniem przez intelekt i wolę o realności bytu i łączących z nim więziach”⁵⁰.

Kontemplacja jest działaniem (aktem) intelektu, a więc nie jest wiedzą (sprawnością), co więcej dokonuje się zanim intelekt zacznie wiedzę tworzyć. Oznacza to, że dokonuje się w ramach naturalnego poznania każdego człowieka, gdy intelekt osiągnie kres poznania i nastąpi zrodzenie słowa serca (*verbum cordis*). Według Szyndlera kres kontaktu poznawczego jest jednocześnie racją nabywania wszystkich usprawnień – zarówno teoretycznych (np. mądrość, wiedza), jak i praktycznych (np. synderezy). To, co szczególne w prezentacji Szyndlera, to akcent postawiony na zwracanie się człowieka w akcie kontemplacji do poznawanego bytu. Z jednej strony jest więc zagwarantowana poznawany bytem, a z drugiej jest swoistym zwróceniem się do niego. Ten zwrot do bytu skutkuje po pierwsze skupieniem się na bycie (pewność poznania) a także zdumieniem wyrażającym się w nieznanomości przyczyn, które spowodowały poznawany przez nas skutek⁵¹. Jednocześnie Tomaszowe wypowiedzi o tym, że przedmiotem kontemplacji jest prawda⁵², zyskują swoje uzasadnienie, gdyż intelekt: „dochodzi do zasady swego rozumienia. Stwierdza, choć nie w pojęciowy sposób, odpowiedniość, zgodność, ale i jednocześnie zależność między swoim «słowem serca» a bytem. Można po-

równie władze zmysłów wewnętrznych (szczególnie wyobraźnia), jak i zmysłowe władze dążeniowe (uczucia).

⁵⁰ L. Szyndler, *Zagadnienie „verbum cordis”*, dz. cyt., s. 89–90; 94. Wpływ intelektu na wolę jest przez Szyndlera interesująco opisany. Jego zdaniem zgodnie z tekstami Tomasza można mówić o dwóch aspektach tego wpływu. Po pierwsze, intelekt swoim rozumieniem tak wpływa na wolę, że jest ona nastawiona, nakierowana na byt, realizuje postawę *inclinatio* (to wola staje się samą „inklinacją” do dobra, które jest bytem). Po drugie, to nastawienie realizuje się za pomocą zamierzenia (*intentio*), które również dotyczy dobra jako celu działania. Zob. L. Szyndler, *Zagadnienie „verbum cordis”*, dz. cyt., s. 90–91

⁵¹ Zob. L. Szyndler, *Zagadnienie „verbum cordis”*, dz. cyt., s. 96. Zob. *SENT* II, d. 18, q. 1, a. 3, co. Zdaniem Szyndlera zdumienie obejmuje zarówno „samą rzeczywistość, jak również specyficzny sposób uzyskiwania takich ujęć przez człowieka”. Zob. L. Szyndler, *Zagadnienie „verbum cordis”*, dz. cyt., s. 98.

⁵² Zob. *ST* II-II, 180, a. 3, co.

wiedzieć, że dopiero w tym momencie, gdy zostanie potwierdzona realność bytu, nastąpi swoisty powrót do niego, dokonuje się stwierdzenie zgodności ujęcia intelektualnego z samym bytem”⁵³. W ten sposób stwierdzanie adekwatności w poznaniu, a więc i poznanie prawdy jest wynikiem aktu kontemplacji, przy czym przyczyną rozumienia jest byt, a intelekt wyłącznie stwierdzałby jego zgodność z bytem. Na sam koniec należy podkreślić za Szyndlerem, że według Tomasza *delectatio* jest swoistą „kropką nad i” działań poznawczych w ramach kontemplacji. Kontemplacja sprawia radość i zadowolenie, które, co ciekawe, stanowią znak rozpoznawczy zachodzenia jakiegokolwiek działania zgodnego z bytem i naturą danej władzy, jest to „sam akt danej władzy”⁵⁴. W ten sposób to intelekt możliwościowy odgrywa kluczową rolę w kontemplacji.

Idźkowski podkreśla z kolei, że w tekstach Tomasza bardzo trudno ustalić jednolitą i jednoznaczną koncepcję kontemplacji. Podkreśla on, że zasadnicze zręby wyjaśnienia kontemplacji można odnaleźć w relacji życia teoretycznego do praktycznego. Tomasz z Akwinu charakteryzując kontemplację odróżniał ją od innych aktów intelektu – szczególnie od aktu rozważania (*cogitatio*), badania (*inquisitio*) czy rozmyślenia (*meditatio*). To, co charakterystyczne zdaniem Idźkowskiego w ujęciu Tomaszowym, to przedmiot, którym jest: 1) prawda, gdyż kontemplacja jest prostym jej ujęciem⁵⁵; 2) Bóg, jako „Ostateczna Prawda i jedyna przyczyna rzeczywistości zmysłowo-umysłowo poznawalnej”⁵⁶; 3) stworzenia ujęte w pierwszych zasadach, które jest rozważane w odniesieniu do Boga, gdyż prowadzi do Niego. Ten ostatni punkt zdaniem Idźkowskiego wynika z tego, że jeśli Bóg jest przedmiotem kontemplacji, to również stworzenia, przez które człowiek ogląda Boga, stanowią jej przedmiot. W tym aspekcie widzi on zwią-

⁵³ L. Szyndler, *Zagadnienie „verbum cordis”*, dz. cyt., s. 96.

⁵⁴ Tamże, s. 98.

⁵⁵ Przez „*simplex intuitus veritatis*” Idźkowski rozumie intelektualny, intuicyjny ogląd rzeczywistości (podpadającej pod zmysły) w jej pierwszych zasadach bytowania, czyli pryncypiach, ale również wieńczący akt oglądu intelektualnego, czyli widzenie Boga. Zob. J. Idźkowski, *Próba wyjaśnienia, czym jest kontemplacja*, dz. cyt., s. 67.

⁵⁶ J. Idźkowski, *Próba wyjaśnienia, czym jest kontemplacja*, dz. cyt., s. 67. Ten aspekt kontemplacji, w którym pojawia się Bóg, rozwija Izabella Andrzejuk w swoim artykule poświęconym relacjom pomiędzy omawianym aktem intelektu a mistycznym poznaniem *per raptum*. Interpretując również kontemplację u Tomasza, kładzie akcenty na jeszcze inne sprawy: odniesienie Tomasza do opisów kontemplacji w szkole Wiktorynów, wskazanie kontemplacji jako całościowego celu życia ludzkiego, samo „*raptus*” jest zinterpretowane jako właśnie kontemplacja. Zob. I. Andrzejuk, *Kontemplacja i poznanie „per raptum”*. *Tomaszowe źródła rozumienia istoty doświadczenia mistycznego*, „Rocznik Tomistyczny” 2017, nr 6, s. 59–76.

zek między kontemplacją a „spekulacją”. W tym drugim działaniu odczytuje Tomaszowe *videre per speculum*, a więc widzenie w zwierciadle (odbiciu). O ile kontemplacja odnosiłaby się wprost do Boga, to przez spekulację mogłoby się dokonywać „widzenie Boga w stworzeniach lub poprzez stworzenia”⁵⁷. W ten sposób „dostosowany do człowieka” sposób widzenia Boga oznaczałby korzystanie z władz zmysłowych, a także intelektu czynnego, który w aktach abstrahowania, rozumowania mógłby doprowadzić do poznawania Boga (oczywiście poznania tego, że istnieje). Tym samym rola intelektu czynnego nie tylko nie zostaje zbagatelizowana, ale wręcz pokazana jako konieczna w ramach działania kontemplacji.

Idźkowski bardzo mocno akcentuje za Tomaszem uwarunkowania zachodzenia kontemplacji, które dotyczą cnót moralnych i intelektualnych. Jak pisze: „cnoty porządkują nieuporządkowane poruszenia uczuciowe i tym samym odsuwają nastręczające się wyobrażenia, z drugiej zaś strony powstrzymują natłok zewnętrznych zajęć i chronią przed nadmiernym uwikłaniem się w sprawy «tego świata». Cnota moralna najistotniej oddziałująca przystosowawczo na czynność kontemplacji to umiarkowanie, gdyż to właśnie umiar odpowiada światłu i harmonii rozumu”⁵⁸. Jego zdaniem według Tomasza teoretyczne sprawności intelektu mają zasadniczy wpływ na działanie kontemplacji, a szczególnie na jej jakość. Najważniejszą jest mądrość, obejmującą zarówno wiedzę, jak i sprawność rozumienia zasad. Usprawniona mądrość w człowieku powoduje pełniejszą kontemplację, „czyli tym głębsze i wyraźniejsze są ujęcia intelektu i tym większa łatwość ich wykonywania, oraz towarzysząca im przyjemność”⁵⁹. W ujęciu Tomasza kontemplacja jest, zgodnie z Arystotelesowskim ujęciem, ściśle związana z ostatecznym szczęściem człowieka. Szczęście niedoskonałe, które może człowiekowi towarzyszyć w ramach filozoficznych dociekań jest tylko początkiem i zapowiedzią szczęścia doskonałego⁶⁰. Tomasz zresztą, odwołując się do fragmentów biblijnych, interpretuje wypowiedź Chrystusa pochodzącą z *Ewangelii św. Łuka-*

⁵⁷ Zob. *ST* II-II, 180, a. 3, ad 2; *SENT* III, d. 35, q. 1, a. 2, qc. 3, co. „Unde et nomen contemplationis significat illum actum principalem, quo quis Deum in seipso contemplatur; sed speculatio magis nominat illum actum quo quis divina in rebus creatis quasi in speculo inspicit”.

⁵⁸ J. Idźkowski, *Próba wyjaśnienia, czym jest kontemplacja*, dz. cyt., s. 69. Zob. *ST* II-II, q. 180, a. 2, ad 3; *ST* II-II, q. 182, a. 3, co.

⁵⁹ J. Idźkowski, *Próba wyjaśnienia, czym jest kontemplacja*, dz. cyt., s. 69.

⁶⁰ Zob. *SENT* III, d. 35 q. 1 a. 2 qc. 3 co. „Et similiter etiam felicitas contemplativa, de qua philosophi tractaverunt, in contemplatione Dei consistit: quia, secundum philosophum, consistit in actu altissimae potentiae quae in nobis est, scilicet intellectus, et in habitu nobilissimo, scilicet sapientia, et etiam objecto dignissimo, quod Deus est”.

sza a dotyczącą kontemplacyjnego życia i tego, że z dwóch kobiet tylko Maria wybrała „najlepszą część, której nie będzie pozbawiona” (Łk 10, 42). Tomasz pisze, powołując się na autorytet Augustyna: „Dowiedz się, dlaczego lepszą: bo jej nie będzie pozbawiona. Ty będziesz kiedyś pozbawiona ciężaru życia: wieczna jest słodycz prawdy”⁶¹. W ten sposób Tomasz zdecydowanie podkreśla wyższość życia kontemplacyjnego nad czynnym⁶². Idźkowski podkreśla ostatecznie, że akt kontemplacji według Tomasza jest ruchem okrężnym polegającym na konfrontacji i zestawianiu istnienia Boga i istnienia stworzeń, prostego pojmowania istnienia Boga i pojmowania istnienia Boga.

Jak zostało powiedziane, te dwie interpretacje są w pełni komplementarne. Teksty Tomasza pozwalają na szerokie zaprezentowanie tematu kontemplacji, a także na postawienie odpowiednich akcentów. Ujęcie kontemplacji od strony władz poznawczych, albo też zaakcentowanie doskonałego przedmiotu, do którego zmierza kontemplacja, są zgodne, choć różne. Warto jednak podkreślić, że Tomasz, pisząc o naturalnej kontemplacji, która faktycznie jest źródłem filozofowania, akcentował odwoływanie się do poznania zmysłowego, a także korzystania z intelektu czynnego. To dopiero kontemplacja teologiczna mogła „wyzwolić się” od abstrahowania (choć też nie do końca) i korzystać ze światła wiary, cnoty miłości oraz darów Ducha Św., które oddziaływały na intelekt i wolę człowieka. Tomasz, pisząc o naturalnej drodze kontemplacji, pisał jednoznacznie: „ludzka kontemplacja w obecnym stanie życia nie może obejść się bez wyobrażeń. Zdaniem Filozofa bowiem, zgodnie ze swoją naturą człowiek widzi umysłowe formy poznawcze w wyobrażeniach. Wszelako intelektualne poznanie nie zatrzymuje się na samych wyobrażeniach, ale w nich kontempluje czystość umysłowej prawdy. Zachodzi to nie tylko w poznaniu naturalnym, ale także w tym, co poznajemy z objawienia”⁶³. Kontemplacja wychodzi, ale także rozwija się i dokonuje w ramach poznania, które polega na czerpaniu z wyobrażeń. I to w nich dokonuje się pojmowanie pryncypiów bytu. Nie oznacza więc to, że kontemplacja na wyobrażeniach się zatrzymuje.

⁶¹ ST II-II, q. 182, a. 1, co. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Charyzmaty*, tłum. P. Belch, t. 23, Londyn 1982, s. 167.

⁶² Tomasz uważa i tak, że kontemplacja ma znaczenie zarówno dla życia kontemplacyjnego, jak i czynnego. Zob. SENT III, d. 35, q. 1, a. 2, qc. 1, ad 1. „(...) finis contemplationis, inquantum contemplatio, est veritas tantum; sed secundum quod contemplatio accipit rationem vitae, sic induit rationem affectati et boni”.

⁶³ ST II-II, q. 180, a. 5, ad 2. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Charyzmaty*, dz. cyt., s. 147.

Rola synderezy (prasumienia) i sumienia w etyce Akwinaty

Przechodząc teraz do zagadnienia synderezy i sumienia, należy wspomnieć o historycznym kontekście pojawienia się tej problematyki. Ich odróżnienie pojawiło się na początku XIII w. u Aleksandra z Halles i zyskało popularność w całej myśli chrześcijańskiej. Syndereza oznaczała dla niego sumienie o ogólnym charakterze, które miało postać sprawności właśnie, natomiast sumienie miało szczegółowe zastosowanie i było aktem. Oczywiście, scholastyczni myśliciele wprowadzili wiele koncepcji sumienia nie tylko przypisując różne funkcje do tych określeń, ale także wiążąc nie tylko z intelektem możliwościowym, lecz również z wolą (np. woluntaryzm Bonawentury, Henryka z Gandawy czy Ryszarda z Middleton). Samo greckie słowo „synderesis” zostało odczytane w jednym z komentarzy do księgi Ezechiela, które napisał św. Hieronim († 451). Greckie słowo pozostało w chrześcijańskich teoriach etycznych jako odpowiednik sprawności poprzedzającej jakiegokolwiek akt danej władzy (czy to poznawczy, czy pożądawczy), dla sumienia zaś zarezerwowano termin łaciński – „conscientia”⁶⁴. Warto nadmienić, że dzięki pracom Stefana Świeżawskiego i jego tłumaczeniom tekstów Tomasza upowszechniło się stosowanie słowa „prasumienie” jako odpowiednika „synderesis”.

Artur Andrzejuk za Tomaszem z Akwinu określił synderezę jako naturalną sprawność, co należałoby rozumieć jako sposób działania ludzkiego intelektu, wynikający z jego natury – jeśli podmiotuje on działania teoretyczne (sprawność pierwszych zasad), to również i działania praktyczne (sprawność synderezy)⁶⁵. Tomasz nie waha się jej określić mianem sprawności wrodzonej, tłumacząc, że warunkiem jej zaistnienia jest akt poznawczy intelektu, w którym nastąpiłoby wydobywanie i zaktualizowanie zasad postępowania⁶⁶. Określenie prasumienia jako czegoś „naturalnego” oznacza to, że nie trzeba jej w szczególny sposób nabywać, że przysługuje każdemu bytowi rozumnemu jako takiemu. Jej wrodzoność w pewien sposób zostaje potwierdzona w *Komentarzu do „Sentencji”*: „intelekt

⁶⁴ Zob. J. Zatorowski, *Synderesis et conscientia. Koncepcja podmiotowej normy moralnej w tekstach Tomasza z Akwinu – jej źródła i kontynuacje*, Warszawa 2013, s. 171–173. Por. A. Andrzejuk, *Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999, s. 50–53.

⁶⁵ Zob. A. Andrzejuk, *Prasumienie i sumienie w tekstach Tomasza z Akwinu*, w: J. Zatorowski, *Synderesis et conscientia. Koncepcja podmiotowej normy moralnej w tekstach Tomasza z Akwinu – jej źródła i kontynuacje*, Warszawa 2013, s. 142–144.

⁶⁶ Zob. QDV, q. 17, a. 1, ad 14.

możliwość sam z siebie jest niezdeterminowany, tak jak jest niezdeterminowana materia pierwsza, potrzebuje sprawności, dzięki czemu uczestniczyłby w słuszności swoich reguł⁶⁷. Funkcjonowanie według posiadanych reguł wyraża funkcjonowanie prasuśmienia. Wrodzoność nigdy nie zanika, przez co również nie zanika sprawność, która we władzach jest oznaką stałości – jak powie Tomasz: „dopóki trwa natura, nie można usunąć skłonności do dobra nawet u potępionych”⁶⁸. Trwałość postępowania ludzkiego nie wynika z samej sprawności, ale jest oparta także na stałości samych zasad: „nie mogłoby bowiem być żadnej stałości ani pewności w tym, co wywodzi się z zasad, gdyby one same nie były mocno utwierdzone. Dlatego właśnie wszystko, co zmienne, sprowadza się do czegoś pierwszego niezmiennego. Dlatego również wszelkie poznanie pochodzi od jakiegoś najpewniejszego poznania, które nie może być błędne. Jest to poznanie pierwszych powszechnych zasad, które stanowią sprawdzian wszelkiego poznania i dzięki którym uznaje się wszelką prawdę i odrzuca wszelki fałsz”⁶⁹. Tomasz, bardzo wyraźnie akcentując rolę synderezy, formułuje analogie do teoretycznego poznania pierwszych zasad. Jest tak dlatego, że chciał ją wpisać w ujęcie pięciu sprawności intelektu (czego nie dokonał Arystoteles mówiący o cnotach intelektu).

Skłonność do dobra i unikania zła, która jest wyrazem działania synderezy, jest podstawą wydawania sądów przez intelekt możliwościowy. W dalszej kolejności są one podstawą określania przedmiotów naszych działań, a także podstawą ich oceny. Wedle Tomasza zasady ludzkiego działania (*principia operabilia*), wedle których działanie ludzkie wyznacza syndereza, pokrywają się z powszechnymi zasadami prawa naturalnego (*universalia principia iuris naturalis*)⁷⁰. Zasady te, ze względu na umieszczenie ich w działaniach ludzkiego intelektu, będą w tym miejscu posiadały źródło porządku normatywnego.

Andrzejuk zwraca również uwagę, że Tomaszowa prezentacja synderezy poddyktowana jest także odniesieniem jej do zdolności wolnego wyboru. Píše on: „otóż syndereza wydaje sąd dotyczący powszechnych zasad postępowania (dobra i zła), natomiast do wolnego sądu należy orzekanie w konkretnych jednost-

⁶⁷ SENT III, d. 23, q. 1, a. 1, co.: „Sed intellectus possibilis qui de se est indeterminatus, sicut materia prima, habitu indiget, quo participet rectitudinem suae regulae”.

⁶⁸ QDV q. 16, a. 3, ad 5. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *De conscientia. O sumieniu*, tłum. A. Białek, Lublin 2010, s. 41.

⁶⁹ QDV q. 16, a. 2, co. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *De conscientia. O sumieniu*, dz. cyt., s. 34.

⁷⁰ Zob. QDV q. 16, a. 1, co.

kowych działaniach, co św. Tomasz nazywał także «sądem wyboru». Z nim św. Tomasz wiązał zagadnienie sumienia (*conscientia*), które stosuje powszechny sąd sumienia do szczegółowych działań i w tym zakresie może doznawać różnorodnych braków i błędów⁷¹.

Jeśli chodzi o sumienie, to jest ono „aktem zastosowania którejkolwiek sprawności lub wiedzy do jakiegoś jednostkowego działania”⁷². Sumienie jest doradcą, świadkiem i sędzią naszego postępowania⁷³, przez co staje się główną zasadą moralności. Tomasz oczywiście rozkłada tę odpowiedzialność zarówno na sprawność, jak i właśnie akt, uwypuklając to, że sam akt stale zależy od sprawności, którą właśnie w literaturze polskiej określa się „prasumieniem”. Aplikowanie wiedzy w akcie sumienia oznacza dla Tomasza skorzystanie ze sprawności wiedzy oraz roztropności jako sprawności intelektu możliwościowego, a także z poznania, które dokonuje się w zmysłach zewnętrznych aktualnie bądź dokonywało się uprzednio (przez co korzystamy z pamięci jako jednego ze zmysłów wewnętrznych)⁷⁴. Skorzystanie ze sprawności wiedzy może się dokonać albo poprzez nakazanie tego, co należy czynić, bądź też nie czynić, albo po dokonaniu czynu, poprzez ocenę tego, „czy czyn był prawy, czy też nie”⁷⁵. Tomasz wskazuje, że te dwie drogi są analogiczne do funkcjonowania wiedzy teoretycznej – w ramach odkrywania i sądzenia (*via inveniendi et iudicandi*). W *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* pisze: „Gdy bowiem na podstawie wiedzy namyślamy się, co wypada uczynić, jakby naradzając się sami z sobą, przypomina to odkrywanie, polegające na wyprowadzaniu wniosków z zasad. Gdy zaś rozważamy i badamy, czy to, co już zostało uczynione, jest prawe, przypomina to drogę sądzenia, polegającą na sprowadzaniu wniosków do zasad”⁷⁶. Skutkiem tych dwóch rodzajów aplikacji wiedzy są odpowiednie akty sumienia: 1) pobudzanie, nakłanianie

⁷¹ A. Andrzejuk, *Syndereza i sumienie w tekstach św. Tomasza z Akwinu*, w: Tomasz z Akwinu, *De conscientia. O sumieniu*, tłum. A. Białek, Lublin 2010 s. 118.

⁷² QDV, q. 17, a. 1, co. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *De conscientia. O sumieniu*, dz. cyt., s. 52.

⁷³ Zob. A. Andrzejuk, *Prasumienie i sumienie w tekstach Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 153.

⁷⁴ W tym miejscu warto wspomnieć o współczesnych debatach prowadzonych przez tomistów nad zagadnieniami etycznymi, które wiążą się ściśle z neuronaukami. Temat fundowania zachowań etycznych na podstawie zmysłów wewnętrznych podejmuje M. Mróz w artykule: *Physiological and Psychological Foundation of Virtues: Thomas Aquinas and Modern Challenges of Neurobiology*, „Scientia et Fides” 2018, No. 2, s. 115–128. Dyskusje nad zagadnieniami neuronauk podejmuje również P. Lichacz: *Neuroetyka a Tomasz z Akwinu. O użyteczności myśli średniowiecznej we współczesnych debatach etycznych*, Warszawa 2018.

⁷⁵ QDV, q. 17, a. 1, co.

⁷⁶ QDV, q. 17, a. 1, co. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *De conscientia. O sumieniu*, dz. cyt., s. 54–55.

i zobowiązanie, gdy sumienie skłania nas do czynu; 2) oskarżanie i dręczenie, gdy akt jest niezgodny z wiedzą; 3) obrona lub uniewinnienie, gdy działanie jest wedle sumienia adekwatne do wiedzy⁷⁷.

Akwinata, dotykając zagadnienia sądu sumienia, podkreśla różnice, jakie zachodzą między nim a wolnym wyborem i sądem wyboru (*iudicium electionis*). O ile syndereza odnosiła się do ogólnych zasad działania, o tyle obydwie wymienione sądy dotyczą konkretnego działania. Sąd sumienia ma mimo wszystko charakter poznawczy, w przeciwieństwie do sądu wyboru, który właśnie jest zastosowaniem poznania do aktów woli (*affectiones*). Ta dystynkcja i niesiony wraz z nią problem etyczny sprowadza się do niezwykle intrygującego zagadnienia, które wyjaśnia Andrzejuk: „na mocy sądu wolnego wyboru człowiek podejmuje działania, co do których posiada negatywny sąd sumienia. Przyczyną tego stanu rzeczy są okoliczności towarzyszące samemu działaniu, np. krępujący wolę strach lub przeciwnie – pożądliwość”⁷⁸.

Tomaszowa koncepcja sumienia uchodzi za intelektualistyczną, ale jednocześnie za rygorystyczną. Akwinata jest bowiem przekonany, że sumienie obowiązuje w sposób bezwzględny, nawet gdyby można było jego ocenę uznać za błędną. Taka ocena zresztą wskazywałaby bardziej na samą błędną wiedzę, aniżeli na słabość woli, czy też samego sumienia. Tomasz w *Summie teologii* rozwiązuje problem obowiązywalności błędnego sumienia, odróżniając rodzaje czynów, które (1) są z natury dobre, (2) obojętne, lub też (3) z natury złe. Tomasz odrzuca jako niesłuszny pogląd, wedle którego sumienie nie powinno obowiązywać, gdyby nakazywało rzeczy, które są same w sobie złe, lub też zabraniało rzeczy, które są same w sobie dobre. Wedle niego nawet w takich sytuacjach wolę (intelektualne pożądanie) należałoby ocenić negatywnie (jako złą), nie mówiąc o sytuacji, w której mielibyśmy do czynienia z czynem obojętnym moralnie (Tomaszowy przykład: powstrzymanie się od rozwiązłości, które może być przedstawione przez wiedzę człowieka jako zło, uczyni wolę złą)⁷⁹. Tomasz rozważa także drugą stronę tego pytania: czy błędne sumienie usprawiedliwia z błędnych działań podjętych z tego powodu? Przy tym pytaniu wskazuje jednoznacznie, że problem tkwi w samej wiedzy: „jeżeli błąd rozumu lub sumienia jest błędem, który dopełnia się dobrowolnie – bądź przez bezpośrednie chcenie, bądź przez

⁷⁷ Zob. QDV, q. 17, a. 1, co.

⁷⁸ A. Andrzejuk, *Prasumienie i sumienie w tekstach Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 156.

⁷⁹ ST I-II, q. 19, a. 5.

zaniedbanie, jak to jest z błędem dotyczącym tego, co ktoś powinien wiedzieć – wówczas tego rodzaju błąd nie uwalnia od winy i nie zmienia niczego w tym, że wola zgodna z rozumem lub sumieniem popełniającym taki błąd jest zła”⁸⁰. Tak więc należy podkreślić dobitnie, że błędne sumienie, które jak się wydaje powinno usprawiedliwiać z powodu błędnej wiedzy (np. nie zawinionej), nie usprawiedliwia w żaden sposób i nadal obowiązuje.

Podsumowanie

Mądrość, kontemplacja oraz syndereza i sumienie wyraźnie pokazują, w jaki sposób poznawcze działania intelektu możliwościowego i czynnego służą rozpoznaniu rzeczywistości, a w dalszej konsekwencji pozwalają na działania wynikające z natury ludzkiej, rozpoznającej siebie i dobro, do którego ma zmierzać. Uwagi na temat intelektu możliwościowego i czynnego jako odpowiadających za działania moralne człowieka uzasadniają przypisywany Tomaszowi intelektualizm etyczny, gdyż to właśnie władze poznawcze warunkują jakiegokolwiek akty dążeniowe i wybory. Mądrość, kontemplacja i syndereza wraz z sumieniem uzasadniają wyodrębnienie tych zasad jako odpowiadających swoistej „etyce intelektu”, która nie będąc całą etyką Tomaszową, akcentuje funkcje intelektualne służące rozpoznaniu bytu, a w dalszej kolejności rozpoznaniu prawdy i dobra. To, że Akwinacie przypisuje się etykietę intelektualisty etycznego, może wydawać się oczywiste, jednak wyjaśnienie, jaki jest sens tej etykiety powinno być przedmiotem szerszych badań. Ukazanie intelektualnych działań poznawczych może stanowić jedynie wstęp do szerszego uzasadnienia takiego przypisywanego Tomaszowi stanowiska.

Mądrość jest sprawnością intelektu możliwościowego wiążącą się ze sprawnościami różnych rodzajów wiedzy, a także sprawnością rozumienia zasad. Mądrość jest wiedzą o rozpoznanej rzeczywistości w jej ostatecznych przyczynach, a także wiedzą o ostatecznej przyczynie. W praktycznym wymiarze mądrość wiąże się z porządkowaniem, poznaniem prawdy, smakowaniem płynącym z wiedzy, a także zasadą życia ludzkiego. Kontemplacja jest aktem intelektu możliwościowego, który posługuje się działaniem intelektu czynnego w rozpoznawaniu rze-

⁸⁰ ST I-II, q. 19, a. 6. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Traktat o ludzkim działaniu*, tłum. W. Galewicz, Kęty 2013, s. 209.

czywistości zmysłowej tak, aby dostrzeżone było w niej to, co konieczne i ogólne (abstrakcja). Kontemplacja rzeczywistości wiąże się z jej rozpoznawaniem i zatrzymywaniem tak, aby istniejące byty stanowiły punkt odniesienia jakiegokolwiek dalszego aktu poznawczego, a także aktu wyboru. Syndereza jest praktyczną sprawnością intelektu możliwościowego, sumienie zaś aktem tegoż intelektu. Syndereza, będąc sprawnością, odpowiada za realizację „złotej reguły” postępowania moralnego, natomiast sumienie korzysta z niej w ocenie każdorazowego pragnienia i podjętej decyzji.

Bibliografia

- Andrzejuk A., *Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999.
- Andrzejuk A., *Prasumienie i sumienie w tekstach Tomasza z Akwinu*, w: J. Zatorowski, *Synderesis et conscientia. Koncepcja podmiotowej normy moralnej w tekstach Tomasza z Akwinu – jej źródła i kontynuacje*, Warszawa 2013, s. 131–169.
- Andrzejuk A., *Syndereza i sumienie w tekstach św. Tomasza z Akwinu*, w: Tomasz z Akwinu, *De conscientia. O sumieniu*, tłum. A. Białek, Lublin 2010, s. 111–128.
- Andrzejuk I., *Kontemplacja i poznanie «per raptum»*. *Tomaszowe źródła rozumienia istoty doświadczenia mistycznego*, „Rocznik Tomistyczny” 2017, nr 6, s. 59–76.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2009.
- Gogacz M., *Ku etyce chronienia osób. Wokół podstaw etyki*, Warszawa 1991.
- Gogacz M., *Mądrość buduje państwo*, Niepokalanów 1993.
- Gogacz M., *Sumienie, kontemplacja, mądrość (z problematyki podstaw etyki)*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1989, nr 25, z. 2, s. 65–71.
- Gogacz M., *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1998.
- Hoffmann T., *The intellectual virtues*, w: *The Oxford Handbook to Aquinas*, red. B. Davies, E. Stump, Oxford 2012, s. 327–336.
- Idźkowski J., *Próba wyjaśnienia, czym jest kontemplacja według św. Tomasza z Akwinu*, w: *Człowiek i świat wokół niego. Studia z filozofii średniowiecznej*, red. M. Manikowski, Wrocław 2008, s. 65–71.

- Lichacz P., *Neuroetyka a Tomasz z Akwinu. O użyteczności myśli średniowiecznej we współczesnych debatach etycznych*, Warszawa 2018.
- Mróz M., *Physiological and Psychological Foundation of Virtues: Thomas Aquinas and Modern Challenges of Neurobiology*, „Scientia et Fides” 2018, No. 2, 115–128.
- Przanowski M., Święty Tomasz z Akwinu o Bogu. *Studia teologiczne*, Warszawa 2015.
- Szyndler L., *Zagadnienie „verbum cordis” w ujęciu Tomasza z Akwinu*, w: *Wokół średniowiecznej filozofii języka*, red. A. Górniak, t. 1, Warszawa 2002, s. 21–115.
- Tomasz z Akwinu, *O cnotach rozumu. Komentarz do VI księgi „Etyki nikoma-chejskiej” Arystotelesa*, tłum. M. Głowala, J. Kostaś, M. Otlewska, W. Ziółkowski, Wrocław 2010.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Charyzmaty*, tłum. P. Bełch, t. 23, Londyn 1982.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. O Trójcy przynajświętszej*, tłum. P. Bełch, t. 3, Londyn 1978.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Umiarkowanie*, tłum. S. Bełch, t. 22, Londyn 1963.
- Tomasz z Akwinu, *Traktat o cnotach*, tłum. W. Galewicz, Kęty 2006.
- Tomasz z Akwinu, *Traktat o ludzkim działaniu*, tłum. W. Galewicz, Kęty 2013.
- Tomasz z Akwinu, *Traktat o roztropności*, tłum. W. Galewicz, Kęty 2011.
- Zatorowski J., *Synderesis et conscientia. Koncepcja podmiotowej normy moralnej w tekstach Tomasza z Akwinu – jej źródła i kontynuacje*, Warszawa 2013.
- Zembrzusi M., *Sprawności intelektu wyrazem wewnętrznej kultury osoby w kontekście myśli Tomasza z Akwinu*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2016, t. 11, nr 3, s. 85–102.
- Zembrzusi M., *Wychowanie jako uprawa intelektu. Problematyka sprawności intelektu w ujęciu wybranych tomistów polskich (J. Woroniecki, S. Swieżawski, M. Gogacz)*, *Myśl pedagogiczna neoscholastyki i neotomizmu*, red. A. Murzyn, M. Krasnodębski, Warszawa 2014, s. 179–202.

Streszczenie

Celem artykułu było zaprezentowanie czterech zasad etyki Tomasza z Akwinu. Mądrość, kontemplacja, a także synderesa i sumienie można określić zarówno jako sprawności, ale także akty intelektu możliwościowego. Pokazują one w sposób wystarczający w jaki sposób poznawcze zdolności intelektu służą do poznania rzeczywistości a także wynikają z natury ludzkiej rozpoznającej siebie a także dobro, które jest jej celem. Lektura tekstów Tomasza z Akwinu na temat mądrości, kontemplacji oraz synderesy i sumienia pozwala dostrzec jak wielką rolę odgrywają w postępowaniu moralnym oraz jak usprawiedliwiają Tomaszowy intelektualizm etyczny. To właśnie te działania intelektu determinują każdy akt woli i każdy wybór człowieka.

Słowa kluczowe: mądrość, kontemplacja, synderesa, sumienie, etyka, Tomasz z Akwinu, cnoty i sprawności, intelekt możliwościowy i czynny

Summary

Wisdom, contemplation, synderesis and conscience in the ethics of Thomas Aquinas

The aim of the article was to present four principles of the ethics of Thomas Aquinas. Wisdom, contemplation, synderesis and conscience are either habits and acts of the possible intellect. Wisdom, contemplation and synderesis and conscience clearly show how the cognitive activities of the intellect serve to recognize reality, and, in a further consequence, allow actions resulting from human nature that recognize self and the good to which it is to aim. Remarks about wisdom, contemplation as well as synderesis and conscience, as responsible for moral actions of man, justify ethical intellectualism attributed to Aquinas, because the intellect determines any volitional acts and choices.

Key words: wisdom, contemplation, synderesis, conscience, ethics, Thomas Aquinas, virtues and habits, possible and agent intellect

Sytuacja kobiet w ciąży wysokiego ryzyka jako przykład sytuacji granicznej – inspiracje Jaspersowskie

Katarzyna Rychter
(Uniwersytet Śląski, Wydział Nauk Społecznych)

Wprowadzenie

W ramach artykułu podejmuję skromną próbę wykorzystania kategorii „sytuacji granicznej” (rozumianej tak, jak ją scharakteryzował Karl Jaspers, a także tak, jak została podjęta w ramach psychologii prokreacji oraz socjologii i pedagogiki), do opisu (zarysu, szkicu) położenia i kondycji kobiet w ciąży wysokiego ryzyka, ryzyko których pochodzi z diagnozy wad rozwojowych/chorób płodu, w tym wad/chorób płodu, (a) które nie występowały wcześniej w rodzinach (tych kobiet) oraz (b) których pełna etiologia nie jest znana bądź ze względu na wczesny etap diagnozy, bądź ze względu na wieloczynnikowy charakter etiologii.

W artykule wykorzystuję materiał pochodzący z rozmów, jakie przeprowadziłam (w okresie lipiec – listopad 2018 roku)¹, z kobietami w ciąży wysokiego ryzyka, a także materiał pochodzący z filmu pt. *Moje dziecko jest aniołem* w reżyserii M. Górskiej oraz książki pt. *Dar czasu. O kontynuowaniu ciąży z nieuleczalnie chorym dzieckiem* autorstwa A. Kuebelbeck i D.L. Davis.

¹ Rozmowy przeprowadziłam w okresie lipiec–listopad 2018 roku, techniką wywiadu swobodnego ukierunkowanego. W badaniu brało udział 30 kobiet (w wieku 22–43 lata; z wykształceniem zawodowym, średnim i wyższym, zamieszkałych w województwach: śląskim, dolnośląskim i małopolskim) w ciąży wysokiego ryzyka, po badaniach prenatalnych (z diagnozą wad rozwojowych płodu).

Uwagi teoretyczne

Słów kilka na temat współpracy filozofii i nauk szczegółowych

Są kategorie filozoficzne, które trafiają na warsztat badawczy nauk szczegółowych, stając się przy tym inspiracją dla kolejnych pokoleń badaczy, w tym badaczy z różnych dyscyplin. Zdarza się, że kategorie te wracają na łono filozofii, choćby po to, by filozofowie mogli z nich skorzystać podczas swoich dociekań nad kolejnymi zjawiskami (problemami), dostrzeganymi na granicy między refleksją filozoficzną a badaniami naukowymi. Podstawową zasadą, która przyświeca tego typu działaniom, jest zasada wzajemnej pozytywnej relacji między filozofią i naukami szczegółowymi: stałej (współ)obecności i wzajemnej uważności. Tak sformułowana zasada uderza zarówno w postulaty neopozytywistycznego scjentyzmu, jak i neoromantycznego antyintelektualizmu², stanowiąc przy tym podstawę do poszukiwania twórczego kompromisu i miejsca gdzieś „w pół drogi” – między jednym a drugim stanowiskiem.

Sytuacja graniczna w ujęciu Karla Jaspersa³

Wyjątkową kategorią filozoficzną, która została na nowo skonceptualizowana i zoperacjonalizowana w ramach nauk szczegółowych, w tym m.in. w ramach psychologii (i psychoterapii), psychiatrii, pedagogiki, socjologii i antropologii, jest kategoria „sytuacji granicznej”, autorstwa Karla Jaspersa – niemieckiego psychiatry i filozofa. O jej wyjątkowości świadczy chociażby fakt, że jej autor doświadczenia i inspiracje do jej sformułowania, zdobywał/odnajdywał i w nauce (psychologia, psychiatria), i w praktyce (psychiatria, psychoterapia), i w filozofii (filozofia egzystencjalna). Wyjątkowości tej kategorii filozoficznej dodaje również fakt jej ogromnej mocy inspiracyjnej.

Sytuacja graniczna definiowana jest przez Jaspersa jako specyficzny rodzaj sytuacji. Jej specyfika wynika z kilku czynników wiążących się m.in. z jej istotą, przebiegiem, intensywnością oraz funkcją zmianotwórczą, w tym sensotwórczą. Cierpienie, śmierć, wina – to niektóre przykłady sytuacji granicznych.

² Por. F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.

³ Jaspers K., *Sytuacje graniczne*, w: Jaspers, R. Rudziński, Seria: Myśli i Ludzie, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978, s. 186–242.

Życie ludzkie toczy się w sytuacjach. Każdy człowiek doświadcza m.in. trosk, zmartwień i cierpienia, jako sytuacji możliwych (do przepracowania i w miarę prawidłowego funkcjonowania). Sytuacje możliwe tworzą pewien rodzaj rutyny. Opierają się zarówno na tych wrodzonych, jak i na nabytych, w tym wypracowanych na różnych etapach życia, mechanizmach radzenia sobie z napotkanymi i/lub prowokowanymi trudnościami. Rutyna rządzi życiem. W codzienności przeciętnego człowieka nie ma miejsca na refleksję nad życiem. Puls codzienności zagłusza dopominające się postawienia i repliki, pytania egzystencjalne. Każdy człowiek w jakiś konkretny sposób (po części zarezerwowany dla niego samego, po części dzielony z innymi – z danej grupy, kultury, a po części charakterystyczny dla człowieka jako przedstawiciela gatunku *Homo sapiens*⁴) postrzega siebie, innych ludzi i świat. Przynależy do jakiegoś miejsca i czasu, i z perspektywy tego miejsca i czasu patrzy, słucha, ocenia, itd. Jest wśród znanych (bliskich) i nieznanymi (dalekich) sobie osób. Posiada rzeczy, które to miejsce wypełniają, i z którymi się identyfikuje. Działa w pewien mniej lub bardziej określony sposób. Działania jakie podejmuje, wypełniają jego czas, z kolei wytwory działań – przynajmniej niektórych – miejsca. Schematy (myślenia i działania), jakich używa w codziennym życiu, stwarzają poczucie bezpieczeństwa.

Są jednak momenty (sytuacje graniczne) – nierzadkie, stanowiące naturalne (powszechne) zjawisko w ludzkich biografiach – w których następuje „pęknięcie w codziennej rzeczywistości”⁵, zaburzenie rutyny (zniesienie, tymczasowe zniszczenie potoczności⁶), utrata kontroli (poznawczej, behawioralnej)⁷, wstrząs i rodzące się z niego – zdumienie i zadziwienie, a także strach i niepewność, w tym wręcz fundamentalny niepokój, który dotyka konkretnego człowieka w jego całości (we wszystkich wymiarach jego bycia i funkcjonowania – w jego fizyczności, myśleniu, emocjach, duchowości, społecznych więziach, jakie tworzy⁸). Nic już nie jest takie, jakie było wcześniej. Sytuacje graniczne są niepowtarzalne,

⁴ Por. M. Trydeński, *Doświadczenie graniczne w perspektywie filozofii Karla Jaspersa*, w: *Karl Jaspers: w kręgu wielkich myślicieli współczesności*, red. Cz. Piecuch, UNIVERSITAS, Kraków 2015, s. 151–152.

⁵ A. Kargulowa, *O teorii i praktyce poradnictwa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 133.

⁶ M. Trydeński, *Doświadczenie graniczne w perspektywie filozofii Karla Jaspersa*, dz. cyt., s. 148.

⁷ K. Polak, *Sytuacje graniczne – szczególne spotkanie pedagogiki i pedagogii*, w: *Sytuacje graniczne w biegu ludzkiego życia*, red. J. Wiśniewska, Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej, Warszawa 2015, s. 27–28.

⁸ M. Trydeński, dz. cyt., s. 153–154; K. Polak, dz. cyt., s. 25.

a przez to wymagają zupełnie nowego podejścia/ujęcia/odnalezienia się, w tym postawienia podstawowych dla ludzkiej egzystencji pytań (pytań m.in. o to: kim jestem/kim mogę być, co wiem/mogę wiedzieć, czego się spodziewam/czego mogę się spodziewać, co czynię i co powinienem (powinnam) czynić⁹, a dalej czym jest dla mnie śmierć, czym jest życie i jaki ma dla mnie sens i cel, itd.). Nie sprawdzają się wcześniej przyjęte schematy poznawcze, realizowane w życiu jednostki wzory zachowań, a nawet przyjmowane normy i wartości. Próżno szukać punktu oparcia w dotychczasowym „ja”, w znanym świecie, w innych: bliskich i dalekich. Sytuacje graniczne czynią człowieka samotnym w odczuciach, w podejmowanych decyzjach i odpowiedzialności za nie. Bycie samotnym to bycie zamkniętym – mimo (konieczności) obecności innych – we własnym świecie, który w wyniku doświadczania sytuacji granicznych staje się człowiekowi obcy, nieprzewidywalny. To również zamknięcie we własnym języku¹⁰.

Specyficzną przeszkodę w komunikacji tworzy nieadekwatność języka wobec sytuacji granicznej. Innemu (drugiemu) trudno wytłumaczyć (ująć w słowa) to, co się czuje, przeżywa, zwłaszcza wówczas, gdy się jest zanurzonym w sytuacji granicznej (nieco inaczej jest w przypadku retrospekcji). Taka specyfika sytuacji wynika, z jednej strony, z trudności zrozumienia przez osobę doświadczającą tego, czego doświadcza. Z drugiej – z niedostatków języka, tj. m.in. z jego tymczasowego, nieadekwatnego, niewspółmiernego charakteru (z niemożności ujęcia za pomocą słów, zmieniającej się rzeczywistości odczuć i przeżyć)¹¹.

Potencjał sytuacji granicznych¹²

Sytuacje graniczne wypełnione są możliwościami (człowiek jest bytem dynamicznym, określa się w sytuacjach i poprzez sytuacje; możliwości, które wykorzystuje lub których nie wykorzystuje). W sytuacjach granicznych tkwi potencjał, i to zarówno niszczyielski, jak i potencjał do rozwoju (do tego, by człowiek je

⁹ Por. Pytania stawiane przez I. Kanta: „Co mogę wiedzieć?”, „Czego mogę się spodziewać?”, „Co powinienem czynić?”, „Kim jest człowiek?”.

¹⁰ Por. „Cierpieć, to nic nie mówić, bo cierpieć, to nie móc nic czynić, więc także nie móc zdobyć się na dystans wobec swych doświadczeń, nawet na odległość słowa”, z: M. Opoczyńska, *Dyskurs cierpienia – dialog świadków?*, w: M. Straś-Romanowska, M. Żurko, B. Bartosz, *Psychologia małych i wielkich narracji*, ENETEIA, Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa 2010, s. 279.

¹¹ „(...) niema niemożliwość komunikacji – niemota, która zarówno sobie, jak i innym nie potrafi powiedzieć, czym jest, i pozostaje tęskna, bezradna, bezmowna”, z: K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, Znak, Kraków 1999, s. 141; por. K. Polak, dz. cyt., s. 29–30.

¹² Na podstawie: K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, dz. cyt., s. 186–242.

przeżywający mógł stać się autentyczną egzystencją). Niszczyielska moc sytuacji granicznych sprowadza się w gruncie rzeczy do niewykorzystania potencjału sytuacji granicznych, do pozostania w ramach egzystencji nieautentycznej (bytu empirycznego), w tym do zaprzeczania istnienia i działania doświadczeń terminalnych i ich sensotwórczej (zmianotwórczej) roli w życiu człowieka.

Doświadczenia graniczne przepełnione są skrajnie negatywnymi emocjami, które to mogą prowokować zachowania ucieczkowe. Przy czym ucieczka od sytuacji nieuniknionych, takich jak doświadczenia (sytuacje) graniczne, jest tylko pozorna i wymaga zaangażowania sporych zasobów psychicznych. Zasoby te są pożytkowane m.in. na uruchomienie mechanizmów obronnych, w tym, m.in. zaprzeczenia (częściowego, tj. tłumienia/supresji lub całkowitego, czyli wyparcia/represji¹³) czy racjonalizacji (por. ucieczka w światopogląd). U podłoża mechanizmów obronnych leży strach/ lęk¹⁴ przed konfrontacją z sytuacją graniczną: z czysto ludzkim cierpieniem, odczuciem winy czy bliskością śmierci (własnej lub bliskiej osoby). Strach/lęk może być chwilowy (przejściowy) lub trwały. Może prowadzić do zatracenia się w empiryczności.

Sytuacja graniczna może również wyzwolić potencjał kreatywny, osobotwórczy, potencjał do poznania samego siebie i świata, w tym do poszukiwania (nadawania) sensu i mobilizowania sił w trudnych sytuacjach – do konstruktywnej konfrontacji (jako przeciwieństwa ucieczki) oraz do rozwoju. Doświadczenie sytuacji granicznej może stać się okazją do odsłonięcia prawdy o człowieku jako takim, o jego skończoności, ograniczoności, oraz o możliwościach, ale przede wszystkim prawdy o „mnie” (tak o moich ograniczeniach, jak i o możliwościach), jako o konkretnym człowieku. Jest to możliwe o tyle, o ile istnieją ku temu odpowiednie warunki: wewnętrzne i zewnętrzne, indywidualne i społeczne. Warunkiem podstawowym jest otwartość na sytuację, zdanie sobie sprawy z zagrożenia i z szansy, jakie niesie i potraktowanie jej jako wyzwania¹⁵. Podjęcie wyzwania wymaga reakcji: sytuacja graniczna domaga się reakcji. Nie sprawdza się bierna postawa (samo)obserwacji.

¹³ Zob. też inne mechanizmy obronne wymieniane w literaturze psychologicznej.

¹⁴ W tekście nie odróżnia się strachu i lęku.

¹⁵ „(...) stajemy się sami sobą, gdy z otwartymi oczyma wkraczamy w sytuacje graniczne”, za: K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, dz. cyt., s. 189.

Rozumienie sytuacji granicznych w naukach szczegółowych

W psychologii, w tym m.in. w psychologii społecznej, rozwojowej (w tym prenatalnej), w psychologii prokreacyjnej, psychologii poznawczej, psychologii emocji, osobowości podejmuje się badania teoretyczne i empiryczne nad sytuacjami granicznymi i im pokrewnymi, np.: *epizody nuklearne* (D. McAdams), *zdarzenia krytyczne* (D. Tripp, 1996¹⁶), *krytyczne wydarzenia* (Ch. Bühler, 1999¹⁷), *okresy krytyczne* (Erikson, 2004¹⁸), *momenty kluczowe, punkty przełomowe* (M. Gladwell, 2009¹⁹), *doświadczenie dna* (F. Thorne, 1963²⁰), *zdarzenia zmieniające* (L. Greenberg, 1986²¹), *sytuacje kryzysowe* (Tomaszewski, 1975²²), w tym nad konkretnymi sytuacjami granicznymi (por. badania nad śmiercią) oraz badania, które potraktować można jako badania pomocnicze (np. nad stresem psychologicznym, strategiami radzenia sobie ze stresem²³).

Wszystkim wyżej wymienionym kategoriom przypisać można cechy wspólne, takie jak: nagły charakter, nieprzewidywalność, obciążenie, głównie skrajnie negatywnymi emocjami, oraz potencjał zmianotwórczy.

Najogólniej, można powiedzieć, że próby badania przez psychologów kategorii „sytuacji granicznej” sprowadzają się do podjęcia (trudu) obserwacji, a także pomiarów i opisu:

- a) odczuć i zachowań (reakcji) osób, które doświadczają/doświadczyły konkretnej sytuacji granicznej i wpływu (pozytywnego i/lub negatyw-

¹⁶ D. Tripp, *Zdarzenia krytyczne w nauczaniu. Kształtowanie profesjonalnego osądu*, Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1996, s. 29, za: M. Wrona, *Sytuacje graniczne w chaosie pojęciowym – próba syntezy znaczeń*, w: *Sytuacje graniczne w biegu ludzkiego życia*, dz. cyt., s. 12.

¹⁷ Ch. Bühler, *Bieg życia ludzkiego*, PWN, Warszawa 1999, s. 258–260, za: M. Wrona, dz. cyt., s. 11.

¹⁸ E. Erikson, *Tożsamość i cykl życia*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2004, s. 111, za: M. Wrona, dz. cyt., s. 12.

¹⁹ M. Gladwell, *Punkt przełomowy*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 13–17, za: M. Wrona, dz. cyt., s. 14.

²⁰ F.C. Thorne, *The clinical use of peak and nadir experience reports*, „Journal of Clinical Psychology” 1963, vol. 19, No. 2, s. 248–250, za: R. Stagg, *The nadir experience: crisis, transition and growth*, „The Journal of Transpersonal Psychology” 2014, vol. 46, No. 1, s. 72, za: M. Wrona, dz. cyt., s. 16.

²¹ L.S. Greenberg, *Change Process Research*, „Journal of Consulting and Clinical Psychology” 1986, Vol. 54, No. 1, s. 6; za: M. Wrona, dz. cyt., s. 18.

²² T. Tomaszewski, *Psychologia*, Warszawa 1975, s. 31–32.

²³ R.S. Lazarus, S. Folkman, *Stress, appraisal and coping*, Springer, New York 1984; N.S. Endler, D.A. Parker, *Multidimensional assessment of coping: A critical evaluation*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1990, vol. 58, No. 5, s. 844–854.

nego) tej sytuacji na ich funkcjonowanie emocjonalne, poznawcze, społeczne i/lub

- b) cech oraz zasobów (m.in. emocjonalnych, poznawczych, społecznych²⁴) osób, które doświadczają (doświadczyły) sytuacji granicznych i korelacji tych cech ze sposobem reakcji na takie sytuacje (por. strategie radzenia sobie ze stresem a konkretne cechy jednostki) i/lub
- c) reakcji osób bliskich/dalekich na zachowania osoby pozostającej w sytuacji granicznej/osoby, która była w sytuacji granicznej (por. zjawisko emocjonalnego wsparcia), przy uwzględnieniu różnych okoliczności i zmiennych, np. różnic indywidualnych w zakresie temperamentu, płci, wieku, szczególnych potrzeb osób badanych oraz warunków, w jakich zachodzą sytuacje graniczne (por. warunki zwykłe trudne oraz warunki odbiegające od standardów codzienności przeciętnego człowieka np.: warunki misji wojskowych, wojny, pobyty w więzieniu, sytuacji długotrwałej hospitalizacji, psychoterapii, praktyk inicjacyjnych).

W ramach psychologii prokreacji, prowadzi się badania m.in. nad:

- a) odczuciami (przeżyciami) i zachowaniami (reakcjami) kobiet, które doświadczają/doświadczyły niepowodzeń położniczych (poronienie, aborcja selektywna, przedwczesny poród) oraz takich, które urodziły dziecko z wrodzoną wadą rozwoju, w tym wadą letalną (śmiertelną), oraz wpływu (pozytywnego lub negatywnego) tych doświadczeń na ich funkcjonowanie emocjonalne, poznawcze, społeczne. Badaniu poddaje się m.in. emocje, jakie towarzyszą kobietom (por. badania nad dystresem prenatalnym oraz zwrotnym wpływem stresu na przebieg ciąży²⁵). Znaczną część badań stanowią badania nad zaburzeniami emocjonal-

²⁴ S. Hobfoll, *Stres, kultura i społeczność. Psychologia i filozofia stresu*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2006, s. 61–76.

²⁵ Por. P.B. Rodrigues, C.F. Zimbaldi, A. Cantilino, E. Botelho, E.B. Sougey, *Special features of high-risk pregnancies as factors in development of mental distress: a review*, „Trends Psychiatry Psychotherapy” 2016, vol. 38, No. 3, s. 136–140; L.E. Sockol., C.N. Epperson, J.P. Barber, *The relationship between maternal attitudes and symptoms of depression and anxiety among pregnant and postpartum first-time mothers*, „Archives of Women's Mental Health” 2014, vol. 17, No. 3, s. 199–212; M.Semczuk, S. Steuden, K. Szymona, *Ocena nasilenia i struktury stresu u rodziców w przypadkach ciąży wysokiego ryzyka*, „Ginekologia Polska” 2004, nr 75(6), s. 417–424.

nymi i psychicznymi kobiet w ciąży, poddawanych wpływowi nadmiernego i długotrwałego stresu²⁶ i/lub

- b) cechami oraz zasobami kobiet w ciąży wysokiego ryzyka i/lub
- c) reakcjami osób bliskich/dalekich na zachowania kobiet w ciąży wysokiego ryzyka (zob. zjawisko emocjonalnego wsparcia przez ich partnerów²⁷).

Badania nad sytuacjami granicznymi prowadzone są również przez socjologów, w ramach m.in. socjologii zdrowia i choroby (w tym socjologii choroby przewlekłej, doświadczenia choroby, socjologii diagnozy), socjologii rodziny (w tym badań nad społecznymi uwarunkowaniami prokreacji). Podejmuje się badania nad społecznym kontekstem i konsekwencjami konkretnych sytuacji granicznych, dotyczących jednostki, a także grup społecznych. Wskazuje się na oczekiwania, jakie społeczeństwo ma wobec jednostki/grupy pozostającej w danej trudnej sytuacji, a także, jakie jednostka/grupa ma i może mieć wobec społeczeństwa. Uwagę zwraca się np. na zaburzenia w funkcjonowaniu społecznym jednostki, znajdującej się w okolicznościach obiektywnie i subiektywnie trudnych, w tym na zaburzenia w ramach pełnionych ról społecznych (np. rola społeczna chorego a inne jego role²⁸; rola społeczna kobiety-matki a inne role; konflikt/napięcie w roli społecznej²⁹) oraz w relacjach interpersonalnych (z grupami pierwotnymi, wtórnymi). Sporo uwagi poświęca się, dzielonemu z psychologią społeczną, zagadnieniu wsparcia społecznego: potrzebie takiego wsparcia, realnym konsekwencjom jego udzielenia lub nie udzielenia. Coraz chętniej, podejmuje się rozważania i badania empiryczne nad doświadczeniem jednostki (np. socjologia doświadczenia choroby) i wpływem kontekstu socjokulturowego na sposoby doświadczania, a także nad wpływem tego doświadczenia na społeczne funkcjonowanie jednostki³⁰.

²⁶ M. Makara-Studzińska, J. Moryłowska, K. Sidor, *Zaburzenia depresyjne i lękowe w ciąży*, „Przegląd Ginekologiczno-Położniczy” 2009, nr 9(2), s. 63–66.

²⁷ Ł. Bieleninik, M. Bidzan, D. Salwach, A. Zdolska-Wawrzekiewicz, *Wsparcie od partnera a radzenie sobie z problemami prokreacyjnymi*, w: *Rodzina i praca w warunkach kryzysu*, red. L. Golińska, E. Bielawska-Batorowicz, Łódź 2011, s. 177–186.

²⁸ T. Parsons, *Struktura społeczna a osobowość*, Warszawa 1969, s. 150.

²⁹ W. J. Goode, *Teoria napięcia w roli*, w: *Socjologia. Lektury*, red. P. Sztompka, M. Kucia, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 156; J. Turowski, *Socjologia. Małe struktury Społeczne*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2001, s. 135; P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, s. 118, 132.

³⁰ F. Schütze, G. Reimann, *Trajektoria jako podstawowa koncepcja teoretyczna w analizach cier-*

Kategoria sytuacji granicznej nie jest obca również pedagogice, w ramach której to traktuje się ją m.in. jako element mający znaczenie w procesie wychowania i kształcenia osób w różnym wieku, z różnymi potrzebami i problemami. Jako jedno z najpierwszych zadań pedagogiki przyjmuje się przygotowanie człowieka zarówno do życia w świecie: do wymagań otoczenia społecznego i przyrodniczego (przystosowanie zewnętrzne), jak i do życia w zgodzie ze sobą (przystosowanie wewnętrzne). Znaczącą częścią tego przygotowania jest wykształcenie w człowieku świadomości (wszech)obecności sytuacji trudnych (granicznych), potencjału, jaki w nich tkwi, a także konieczności (konstruktywnej) adaptacji do tych sytuacji – z wykorzystaniem działań samodzielnych (samopomocowych, samorozwojowych) oraz działań wspierających, w tym poszukiwania wsparcia i umiejętności korzystania z niego³¹.

Początki trudnego macierzyństwa – ciąża wysokiego ryzyka

Ciąża wysokiego ryzyka to ciąża zagrożona, w przebiegu której fizjologiczne i/lub psychologiczne czynniki występujące u matki lub płodu postrzegane są jako zagrażające ich zdrowiu, życiu lub przynajmniej ich wzajemnej relacji³².

Sama kategoria „ciąży zagrożonej” („ciąży wysokiego ryzyka”) jest kategorią szeroką. Kryje ona w sobie długą listę zagrożeń. Wynikiem zagrożeń mogą być m.in.: bądź poronienie, bądź przedwczesny poród (spontaniczny lub wywołany przez lekarzy), bądź konieczność podjęcia decyzji o aborcji selektywnej, bądź o kontynuacji ciąży, a dalej być może decyzji o intensywnej terapii płodu lub terapii nowonarodzonego dziecka (konwencjonalnej lub eksperymentalnej), bądź urodzenie chorego dziecka i wynikające z tego konsekwencje, a także ryzyko pogorszenia stanu zdrowia kobiety, a nawet zagrożenie dla jej życia³³.

pienia i bezładnych procesów społecznych, „Kultura i Społeczeństwo” 1992, nr 36(2), s. 89–109; M. Bury, *Chronic Illness as Biographical Disruption*, „Sociology of Health and Illness” 1982, vol. 4, No. 2, s. 167–182; za: M. Skrzypek, *Perspektywa chorego w socjologii choroby przewlekłej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011.

³¹ M. Straś-Romanowska, *Doświadczenie graniczne w rozwoju człowieka: wyzwanie dla poradnictwa*, w: *Poradownictwo – kontynuacja dyskursu*, red. A. Kargulowa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 65–83.

³² E. Bielawska-Batorowicz, *Ciąża i poród w świetle badań psychologicznych*, „Przegląd Psychologiczny” 1987, nr 30(3), s. 680–693; T. Widomska-Czekajską, J. Górajek-Jóźwik, *Encyklopedia dla pielęgniarzek i położnych*, t. 1, Warszawa 2010, s. 136.

³³ Por. J. Skrzypczak, T. Pisarski, L. Pawelczyk, *Trudności w urodzeniu zdrowego dziecka*, w: *Położnictwo i ginekologia. Podręcznik dla studentów*, red. T. Pisarski, PZWŁ, Warszawa 1998, s. 333–334.

Diagnoza ciąży wysokiego ryzyka³⁴ wymuszać może m.in.: konieczność wdrożenia odpowiedniego leczenia (matki i/lub płodu/dziecka), nierzadko hospitalizacji³⁵, a także reorganizacji w dotychczasowym trybie (sposobie) życia kobiety i całej rodziny, i zorientowania go na zachowanie ostrożności i przestrzeganie zaleceń lekarskich, a także wiąże się z silnymi, negatywnymi reakcjami, emocjami i uczuciami występującymi u kobiety, jej partnera oraz bliższego i dalszego otoczenia. Szczególnym przypadkiem ciąży zagrożonej, jest ciąża obciążona ryzykiem urodzenia dziecka z wadami rozwojowymi.

Wady rozwojowe płodu

Wady rozwojowe płodu to wady, które powodują zaburzenia w strukturze i/lub funkcji jednego lub wielu narządów i (znacznie) utrudniają lub nawet uniemożliwiają prawidłowe funkcjonowanie i rozwój (fizyczny, psychiczny, społeczny). Wśród wad rozwojowych płodu wyodrębnić można m.in.: wady struktury i wady funkcji; wady genetyczne dziedziczne i wady *de novo* u płodu; wady duże, w tym wady letalne i małe; izolowane (pojedyncze) i mnogie, zespoły wad; wady sprzężone i niesprzężone z płcią³⁶.

³⁴ Zob. *Diagnostyka prenatalna w praktyce*, red. P. Węgrzyn, D. Borowski, M. Wielgoś, PZWL, Warszawa, 2015.

³⁵ Hospitalizacja traktowana jest jako dodatkowy stresor. Do tego dochodzi także kwestia roli personelu medycznego; por. A. Rutkowska, A. Rolińska, W. Kwaśniewski, M. Makara-Studzińska, A. Kwaśniewska, *Lęk – jako stan i jako cecha u kobiet w ciąży prawidłowej i wysokiego ryzyka*, „Current Problems of Psychiatri” 2011, No. 12, s. 56–59, za: M. Lewicka, M. Wójcik, M. Sulima, M. Makara-Studzińska, *Nasilenie negatywnych emocji u kobiet ciężarnych w okresie hospitalizacji*, „Annales Academiae Medicae Silesiensis (online)” 2015, No. 69, s. 182; *Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 16.08.2018 r., w sprawie standardu organizacyjnego opieki okołoporodowej*, dostępne na stronie: <http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20180001756/O/D20181756.pdf>.

³⁶ Por. *Ciąża wysokiego ryzyka*, wyd. II rozszerzone, red. G.H. Bręborowicz, Ośrodek Wydawnictw Naukowych, Poznań 2006; J. Miłkowski, J. Miłkowski, *O wadach wrodzonych*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989; *Medycyna perinatalna*, t. II, red. Z. Słomko, Warszawa 1986; H. Bartel, *Embriologia. Podręcznik dla studentów*, wydanie IV, PZWL, Warszawa 2004.

Charakterystyka badanej grupy

Kobiety, z którymi miałam przyjemność rozmawiać, to kobiety różniące się wiekiem (22–43 lata), wykształceniem, wykonywanym zawodem oraz miejscem zamieszkania (miasto: duże, małe, średnie, lub wieś). Wszystkie te kobiety to kobiety zamężne, co w najmniej 25 tygodniu ciąży, po diagnozie wady rozwojowej płodu. Wśród zdiagnozowanych wad płodu, były zarówno wady duże i/lub zespół wad, jak i wady małe, sprzężone, jak i niesprzężone z płcią. W znacznej części były to wady układu nerwowego (m.in. wrodzona przepuklina przeponowa), układu krążenia (m.in. krytyczne zwężenie aorty, zespół niedorozwoju lewego serca (HLHS)), układu pokarmowego, narządów płciowych oraz wady genetyczne powstałe w wyniku aberracji chromosomowych (m.in. trisomie 21). W jednym przypadku zdiagnozowano wadę letalną płodu (trisomia 18). Na podstawie rozmów oraz pobieżnego przejrzenia dokumentacji medycznej, uzyskałam informację, że etiologia tych wad na danym etapie diagnozy albo nie jest ustalona, albo ustalono ją, wskazując na szereg czynników ryzyka, bez podania czynnika dominującego. Wszystkie kobiety, z którymi rozmawiałam, były pod ścisłą kontrolą lekarską. U większości kobiet nie zdiagnozowano chorób genetycznych, ani żadnych innych chorób (np. cukrzycy, nadciśnienie, otyłość), które mogłyby stanowić czynnik ryzyka wad/chorób płodu.

Wśród kobiet, z którymi rozmawiałam, były zarówno takie, które dopiero co poznały diagnozę wady/choroby płodu, jak i takie, które miały okazję oswoic się z informacjami na temat wady/choroby i ewentualnych rokowań. Reakcje tych kobiet były różne. To, co je łączyło, to ładunek emocjonalny ich reakcji – lęk pomieszany z nadzieją oraz świadomość nieuniknionych zmian. Dodatkowymi cechami wspólnymi były: pojawiająca się u tych kobiet (nierzadko pierwszy raz w życiu), refleksja nad sensem życia, śmierci, świata (zob. samoistne filozofowanie) oraz poczucie osamotnienia (wręcz absolutnego) i jednocześnie ogromna potrzeba wsparcia.

Sytuacja kobiet w ciąży wysokiego ryzyka jako przykład sytuacji granicznej

Przyjmuję, że sytuację tych konkretnych kobiet, a także sytuację kobiet w ciąży wysokiego ryzyka, określić można jako sytuację graniczną, tak jak ją rozumie Karl Jaspers oraz tak, jak jest podejmowana w psychologii prokreacji oraz socjologii i pedagogice. Charakterystykę sytuacji granicznej zawrzeć można, w mojej opinii, w kilku punktach (zob. powyżej). To sytuacja, która przede wszystkim:

1. jest naturalnym elementem ludzkich biografii:
 - powoduje „pęknięcie w codziennej rzeczywistości”,
 - wiąże się z silnymi (nadmiarowymi) emocjami,
2. jest sytuacją trudną (kryzysową, traumatyczną, zagrażającą), o ogromnym potencjale zmianotwórczym, w tym sensotwórczym:
 - wymusza zmianę schematów działania i myślenia, w tym zmianę celów i środków ich osiągania oraz indukuje przyjęcie nowej (nowych) roli (ról) / modyfikację ról dotychczas pełnionych,
 - prowokuje postawienie pytań egzystencjalnych,
 - wzbudza konieczność/potrzebę (prze)wartościowania,
3. ma swoje społeczne konsekwencje:
 - wiąże się z jednej strony z absolutnym osamotnieniem, z drugiej – z koniecznością poszukiwania wsparcia i jego otrzymania.

Sytuacja graniczna jako naturalny element ludzkich biografii. „Pęknięcie w codziennej rzeczywistości” – diagnoza ciąży wysokiego ryzyka i towarzyszące jej emocje

Sytuacja ciąży, czy to prawidłowej, czy zagrożonej, jest sytuacją trudną, kryzysową, tj. taką, która prowokuje zmiany i wymusza konieczność adaptacji do tych zmian (Glynn i in. 2008; Sęk 2004; Kuryś 2010³⁷). Wśród tych zmian są zmiany fizyczne, psychiczne i społeczne. Ilość i jakość, w tym zakres tych zmian, powodują pojawienie się zróżnicowanych emocji – emocji negatywnych i pozytywnych.

³⁷ L.M. Glynn, C.D. Schetter, C.J. Hobel, C.A. Sandman, *Pattern of perceived stress and anxiety in pregnancy predicts preterm birth*, *Health Psychology*, „Official Journal Of The Division Of Health Psychology, American Psychological Association” 2008, No. 27, s. 43–51; K. Kuryś, *Urodzenie dziecka jako wydarzenie krytyczne w życiu kobiet i mężczyzn*, Kraków 2010; H. Sęk, *Rola wsparcia społecznego w sytuacjach stresu życiowego. O dopasowaniu wsparcia do wydarzeń stresowych*, w: *Wsparcie społeczne, stres i zdrowie*, red. H. Sęk, R. Cieślak, Warszawa 2004, s. 18–19, s. 49–67.

Ciąże wysokiego (podwyższonego) ryzyka, nie są zjawiskiem marginalnym. Tego typu ciąży obarczone są głównie, choć niewyłącznie, emocjami negatywnymi. Szczególny, zwłaszcza pod względem emocjonalnym, jest m.in. moment diagnozy wady/choroby płodu³⁸.

Przyjmowanie diagnozy – etapy³⁹

Pierwszy etap po diagnozie to etap szoku. Najpierwszą i najczęstszą reakcją matki (rodziców) jest szok. Reakcja ta jest odpowiedzią na traumę. Na początku informacja o wadzie (chorobie) płodu nie jest przyjmowana. W wyniku ostrego stresu następuje u matki (rodziców) zaburzenie funkcji poznawczych (uwagi, pamięci, percepcji), które blokuje możliwość jej przyjęcia. Trudność ta wiąże się z i treścią, i z formą przekazywanej informacji, w tym z jej niezgodnością z oczekiwaniami, oraz z ogromnym ładunkiem emocjonalnym, jaki ze sobą niesie. Trudno wyrazić słowami, co się czuje. Z prowadzonych przeze mnie rozmów z kobietami w zagrożonej ciąży, wynika, że to, co czuje kobieta po usłyszeniu negatywnej diagnozy, odbiera jej głos, więzi go w gardle (odbiera możliwość złapania oddechu, a tym samym uwolnienia głosu⁴⁰). Do tego, niemożliwość opowiedzenia innym dokładnie tego, co się czuje, wiąże się z niezrozumieniem tego, co się dzieje, a także z niezrozumieniem tego, co się czuje, oraz z niechęcią do mówienia

³⁸ Słowa jednej z matek (Annette G.): „Początkowo sądziłam, że badająca miała problem z wykonaniem pomiarów, bo nasz maluch był bardzo ruchliwy. Wkrótce ta iluzja pękła i moje życie podzieliło się na «przed» i «po». Być może był to decydujący moment mojego życia”; Słowa Elizabeth: „To wyglądało, jakbyśmy stopniowo spadali ze szczytu schodów. Początkowo, podczas mojego powtórnego badania ultrasonograficznego, odkryli u Katherine przepuklinę przeponową. Potem miałam badanie amniopunkcji i tego samego dnia zostałam skierowana do kardiologa dziecięcego, który ocenił, w jakiej kondycji jest serce Katherine. Trzy dni później zderzyliśmy się z diagnozą trisomii 13”, w: A. Kuebelbeck, D. Davis, *Dar czasu. O kontynuowaniu ciąży z nieuleczalnie chorym dzieckiem*, Krakowskie Hospicjum dla Dzieci im. ks. Józefa Tischnera, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2017, s. 27, s. 35.

³⁹ Por. *Jak żyć z chorobą i jak ją pokonać*, red. I. Heszen-Niejodek, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2000, s. 80–105; E. Góralczyk, *Choroba dziecka w twoim życiu: o dzieciach ciężko i przewlekle chorych i ich rodzicach*, Warszawa 1996; L. Kowalewski, *Psychologiczna i społeczna sytuacja dzieci niepełnosprawnych*, w: *Dziecko niepełnosprawne w rodzinie*, red. I. Obuchowska, Warszawa 1995.

⁴⁰ Wypowiedź matki, z którą rozmawiałam: „(...) to tak, jakby ktoś ścisnął za gardło. Chcesz coś powiedzieć, ale nie możesz”.

o tym⁴¹. Pytaniem, jakie wówczas najczęściej się pojawia, jest pytanie: „Dlaczego (ja, my), dlaczego nas, nasze dziecko (to spotkało)?”.

Najbardziej pierwotnymi reakcjami na zagrożenie, a tak określić można diagnozę choroby/wady płodu, są walka lub ucieczka. W przypadku informacji o chorobie, przychodzącej w większości przypadków nagle i niespodziewanie, przynajmniej w okresie zaraz po diagnozie, na walkę, tj. na aktywną konfrontację z przeciwnikiem, organizm kobiety-matki nie ma siły. Najczęściej, pozostaje ucieczka, która ujawnić się może w postaci uruchomienia mechanizmów obronnych.

Po etapie szoku, a często wraz z nim (w jego przebiegu), pojawia się kolejny etap – etap zaprzeczenia. Intensywność poprzedzającego go okresu, zostaje złagodzona. Na tym etapie następuje wstępne (powierzchowne) przyjęcie informacji o chorobie i jednocześnie ich zaprzeczenie. Matka (rodzice) podważa kompetencje specjalistów, zaprzecza diagnozie, konsultuje się z innymi specjalistami⁴² (zjawisko „kupowania lepszej diagnozy”, „gonitwa terapeutyczna”).

Faza zaprzeczenia kończy się w momencie, gdy diagnoza zostaje potwierdzona przez innych specjalistów lub wraz z upływem czasu. Czasami faza ta przechodzi w fazę wyparcia. Częściej – pojawia się konfrontacja z diagnozą. Wraz z przyswojeniem informacji o chorobie (wadzie, zaburzeniu), pojawiają się pytania o to, co dalej, jak sobie z tym poradzić. Wtedy też (nieraz wcześniej, nieraz później), rozpoczynają się poszukiwania winnego. Kobietom towarzyszy ogromne poczucie winy, wstydu i szukanie przyczyn w sobie. Medyczne ułożenie przyczyny, pozwala nieco obniżyć poczucie winy, choćby poprzez wyjaśnienie mechanizmu wystąpienia danej wady. W dalszej kolejności istotne są informacje o rokowaniach i objawach, które mogą wprowadzić pewien element przewidywalności i poczucia kontroli. Brak informacji na temat choroby dziecka bądź jej niezrozumienie przez matkę (rodziców) stanowi dodatkowe, ogromne źródło stresu⁴³.

⁴¹ Kobiety z ciążą zagrożoną charakteryzuje wysoki stopień powściągliwości, skrytości, niechęci do mówienia o sobie, swoich przeżyciach, uczuciach, doświadczeniach; por. K. Szymona-Pałkowska, *Psychologiczna analiza doświadczeń rodziców w sytuacji ciąży wysokiego ryzyka*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2005, s. 119–153.

⁴² K. Mrugalska, *Czy rodzice i profesjonaliści mogą być sojusznikami?*, w: *U źródeł rozwoju dziecka*, red. I. Olechnowicz, Nasza Księgarnia, Warszawa 1998, s. 36–45, za: E. Pisula, *Psychologiczne problemy rodziców dzieci z zaburzeniami rozwoju*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998, s. 19.

⁴³ R. Śmigiel, *Diagnostyka prenatalna – fakty i mity*, w: *Dziecko i jego środowisko: wyzwania pedia-*

Czas, który upływa od momentu diagnozy, może zmienić (nie)wiele. Po etapie zaprzeczenia następuje najczęściej etap adaptacji (wynikający, jak się wydaje z potrzeby powrotu do „normalności”), współwystępujący z procesem konfrontacji (przeciwieństwo ucieczki). Może to być adaptacja pozorna (powierzchniowa) bądź konstruktywna (głęboka)⁴⁴. Etap adaptacji pozorowanej może być etapem wstępnym adaptacji konstruktywnej. Może się też okazać, że adaptacja konstruktywna nie następuje. Jeden rodzaj adaptacji od drugiego różni poziom akceptacji dla zaistniałej sytuacji. W przypadku adaptacji konstruktywnej uzyskana diagnoza zaczyna wyznaczać czas oczekiwania na dziecko (o oczekiwaniu może być mowa, tylko wówczas, gdy matka (rodzice) zaakceptowała fakt choroby dziecka; z pytań o to „dlaczego ja/mnie?” mogą wyłonić się pytania: „dlaczego nie ja / nie mnie?”⁴⁵).

(Współ)tworzenie roli kobiety-matki i związane z tym zmiany

Od momentu diagnozy choroby (wady) lub później (w zależności od działania różnych czynników) – kobieta przyjmuje na siebie rolę matki⁴⁶ chorego dziecka, czasem matki umierającego dziecka, a czasem, dziecka, które już zmarło (aborcja, poronienie)⁴⁷. Każda z tych ról, jest jej po części narzucona (przez społeczeństwo, w tym przez środowisko medyczne), po części jest przez nią projektowana (*role-making*). Społeczeństwo ma określone oczekiwania wobec kobiet w ciąży (oczekiwania te są przekazywane w procesie socjalizacji pierwotnej i wtórnej).

Bycie (już w okresie ciąży) matką przewlekłe nieuleczalnie chorego dziecka/umierającego dziecka/dziecka, które zmarło jest rozszerzeniem i/lub modyfikacją roli matki (w przypadku i pierwszego, i kolejnego dziecka), a dalej także roli żony (parterki), córki, przyjaciółki, pracownika itd. Może się np. okazać, że rola ta staje się nadrzędna (podrzędna), a wszystkie pozostałe są jej podporządkowane (i wszystkim pozostałym jest podporządkowana)⁴⁸. Zmiany w pełnieniu po-

trii XXI wieku – wady wrodzone dzieci: problem kliniczny, psychologiczny i socjoekonomiczny, red. A. Steciwko, D. Kurpas, L. Sochocka, Conlinuo, Wrocław 2011.

⁴⁴ Wiele zależy od tego, jakie konkretna jednostka posiada mechanizmy regulacji emocji i sposoby radzenia sobie z sytuacjami trudnymi.

⁴⁵ Słowa matki, u dziecka której wykryto wadę letalną, z filmu pt. *Moje dziecko jest aniołem*.

⁴⁶ E. Bielawska-Batorowicz, *Ciąża i poród w świetle badań psychologicznych*, „Przegląd Psychologiczny” 1987, nr 30(3), s. 680–693.

⁴⁷ Dla kobiet, o czym więcej, w dalszych rozważaniach, określenie „płód” raczej nie jest zasadne. Niemalże od początku, mówią one i myślą o „dziecku”.

⁴⁸ V. Będkowska-Heine, *Tworzenie roli matki dziecka niepełnosprawnego*, w: *Wybrane zagadnienia*

szczególnych ról, mogą być przy tym na tyle duże (i znaczące), że mogą stanowić zagrożenie dla prawidłowego wypełniania tych ról (wszystkich lub niektórych).

Przyjęcie na siebie którejś z tych ról, a wcześniej sytuacja ciąży, diagnozy, co potwierdzają pytane przeze mnie kobiety: (a) wymagają reorientacji, zorganizowania wielu rzeczy na nowo i ponownej konsolidacji; (b) stwarzają możliwość (okazję) do poznania siebie, w tym swoich prawdziwych, tj. wypróbowanych w realnej sytuacji, a nie deklarowanych, przekonań (w rozmowach, jakie przeprowadziłam, dało się słyszeć, że niektóre kobiety, mimo iż deklarowały przed zajściem w ciążę, że są przeciwne aborcji (także z racji wyznawanej religii), to w trakcie ciąży, gdy same stanęły w obliczu decyzji o przerwaniu ciąży, choć takiej decyzji nie podjęły, to też zupełnie jej nie wykluczyły⁴⁹); (c) stwarzają szansę na postawienie fundamentalnych pytań.

Zmiany w obrazie siebie, innych, świata. Przestrzeń dla pytań egzystencjalnych

Silne negatywne emocje, w tym głównie lęk (lęk o zdrowie i życie dziecka, własne życie i zdrowie, o własne kompetencje macierzyńskie, lęk o przyszłość⁵⁰), jakie towarzyszą kobietom w zagrożonej ciąży, prowokują modyfikacje w obrazie siebie i w obrazie otoczenia: (część) potęgują pewne negatywne wyobrażenia na swój temat, lub prowokują pojawienie się negatywnych odczuć i przekonań na swój temat⁵¹, bądź (rzadziej) pozwalają odkryć i docenić w sobie, w otoczeniu, pozytywne cechy⁵².

psychopatologii rozwoju dzieci młodzieży, red. S. Mihilewicz, Kraków 2003, za: A. Maciarz, dz. cyt., s. 16–17.

⁴⁹ Materiał z rozmów z kobietami w ciąży wysokiego ryzyka, prowadzone w okresie lipiec – listopad 2018.

⁵⁰ M. Barańska, G. Kmita, E. Ciastoń-Przeclawska, H. Cerańska-Goszczyńska, *Lęk i strategie radzenia sobie u kobiet w ciąży ryzyka hospitalizowanych na oddziale patologii ciąży*, „Klinika Perinatologii i Ginekologii. Suplement” 1996, nr 13, s. 167–173, za: K. Szymona-Pałkowska, dz. cyt., s. 48; A.M. Yali, M. Lobel, *Coping and distress in pregnancy: an investigation of medically high risk women*, „Journal of Psychosomatic Obstetric Gynecology” 1999, No. 20, s. 39–52, za: K. Szymona-Pałkowska, dz. cyt., s. 48.

⁵¹ Wypowiedź jednej z moich rozmówczyń (kobieta, 37 lat, pierwsze dziecko, 2 tygodnie po diagnozie): „Chyba nie nadaję się na matkę, bo moje dziecko jest chore”.

⁵² Wypowiedź jednej z moich rozmówczyń (kobieta, 32 lata, pierwsze dziecko, 20 dni po diagnozie): „Chyba dam radę, bo teraz już wiem, że mam wspianego męża” – tego typu wypowiedzi stanowiły mniejszość.

Wyniki badań wskazują, że u kobiet w zagrożonej ciąży spada poziom poczucia własnej wartości, samooceny, kobiecości, poczucia kontroli nad własnym życiem⁵³, a także znacznie obniża się poczucie kompetencji macierzyńskich⁵⁴. To z kolei przekłada się na negatywne relacje z otoczeniem (partnerem, pozostałymi dziećmi).

Przyczyn negatywnych zmian można by doszukiwać się w tym, że sytuacja dana (wada/choroba płodu, zagrożenie ciąży) jest niezgodna, po pierwsze, z oczekiwaniami społecznymi wobec kobiety, a po drugie, z jej własnymi pragnieniami (czego się spodziewam?), które też po części formowane są społecznie.

Zdarza się jednak, że ta niezgodność implikuje konstruktywne zmiany. Kiedy pragnienia (czego oczekuję? czego się spodziewam?) kobiety-matki, ulegają głębokiej modyfikacji w wyniku uświadomienia sobie przez nią sytuacji, w jakiej się znalazła, i umieszczenia jej w szerszym kontekście swojej biografii, może w jej życiu pojawić się przestrzeń dla innych (być może wcześniej nieakceptowanych, niepraktykowanych) zdarzeń, odczuć, doświadczeń (otwartość na przyjęcie tego, czego mogę się spodziewać). Realna, a przy tym silnie angażująca, sytuacja stwarza bowiem możliwość reorganizacji i ujawnienia się dotąd skrywanych bądź pojawienia się zupełnie nowych zachowań/przekonań/emocji.

Wówczas też jest czas i miejsce na zmiany w hierarchii wartości, w stawianych sobie celach. Niczym dziwnym nie są wówczas także pytania fundamentalne (ogólne), o to czym jest życie, jakie jest miejsce człowieka w świecie, wśród innych ludzi, postawienie których w innych okolicznościach, dla większości ludzi, nosi na sobie znamiona „dziwactwa”. Nie peszą (samiych zadających) także pytania o to, kim jestem, co mogę, a czego nie mogę, dlaczego postępuję w taki, a nie inny sposób, dlaczego mnie to spotyka itd. To wówczas, nawet niewprawne ucho, może „wysłyszeć”, występujące u osób w sytuacji granicznej, oznaki „filozofowania”.

⁵³ M. Kościelska, *Trudne macierzyństwo*, WSiP, Warszawa 1998; Fisher M., *Parenting Stress and the Child With Attention Deficit Hyperactivity Disorder*, „Journal of Clinical Psychology” 1990; J. Rola, *Niepełnosprawność dziecka jako czynnik depresji u matki – uwarunkowania osobowe i środowiskowe*, w: *Dziecko niepełnosprawne w rodzinie*, red. M. Chodkowska, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1995, s. 33–34.

⁵⁴ D. Dulude, J. Wright, C. Belanger, *The effect of pregnancy complications on the parental adaptation process*, „Journal of Reproductive and Infant Psychology” 2000, vol. 18, No. 1, s. 5–16, za: K. Szymona-Palkowska, dz. cyt., s. 34.

Samoistne filozofowanie

Poprzez sytuację graniczną i w niej, o czym już była mowa, „dochodzą do głosu” pytania fundamentalne. Zdaniem Jaspersa, przywilej zadania tego typu pytań, a dalej, choćby próba repliki, przysługuje tym osobom, które otwierają się na sytuację graniczną i na siebie samych w takiej sytuacji. Dzięki zadawaniu takich pytań i poszukiwaniu na nie odpowiedzi człowiek próbuje na nowo ułożyć swój świat (zrozumieć/wyjaśnić sytuację, w jakiej się znalazł). Postawienie pytań i udzielenie odpowiedzi odbywa się w określonym kontekście, głównie w kontekście doświadczeń indywidualnych. Do tego pytania te kierowane są: do siebie samego (samej), do innych, do Boga. Często – odpowiedzi w ogóle nie padają albo, jeśli już padają, to są pełne metafor. Ludzie dookoła, niewiele mówią albo mówią bardzo dużo, ale nie o tym, co dotyczy „spraw ważnych” (życia: jego sensu, celu, śmierci). Inni zachowują się tak, jakby bali się, że mówiąc o bólu, cierpieniu, sami takich odczuć doświadczą. Sami zainteresowani – milczą (w momencie największego szoku), a potem pytają. Nierzadko – pytaniami wypełniają całą przestrzeń i czas.

W rozmowach, jakie przeprowadziłam, kobiety – niemalże jednym tchem – wymieniły listę pytań, jakie sobie zadawały w tamtej chwili (będąc w ciąży), a jakich nigdy wcześniej nie stawiały. Były to pytania: „czy jestem dobrym człowiekiem, skoro moje dziecko jest chore?”, „jak moje życie (życie mojego męża; mojego drugiego syna) będzie teraz wyglądać?”, „czy życie z taką ciężką chorobą, jaką ma moje dziecko, ma sens?”, „co zrobiłam Panu Bogu, że mnie tak doświadcza/doświadcza moje dziecko?”, „dlaczego to spotkało moje dziecko/mnie/moją rodzinę?”, oraz „dlaczego nie mnie, miałoby to dotknąć?”, „czy Bóg mi pomoże?”. A także pytania ogólne: „czy jest Bóg? i „gdzie teraz jest?”, „czy jest jakaś sprawiedliwość na tym świecie?”, „kim jest człowiek wobec choroby?”, „ile świat pomieści cierpienia, bólu, łez?”, itd. Mimo całej gamy różnic (w statusie społecznym, pochodzeniu, wieku, stanie rodzinnym) między moimi rozmówczyniami i wyjątkowości (indywidualności) każdej z nich, można wskazać pewne podobieństwa i prawidłowości. Niektóre pytania się powtarzały i to w określonych okolicznościach, tj. w zależności od tego, jak długi czas upłynął od diagnozy. Powtarzające się pytania dotyczyły: przyszłości dziecka, swojej i swojej rodziny, relacji z innymi, z Bogiem, a także sensu życia, śmierci, dobra i zła we własnej biografii, w świecie, a także (nie)sprawiedliwości. Bardzo często pojawiały się

pytania o Boga. Im krócej od momentu diagnozy – tym więcej rozgoryczenia, obwiniania (siebie, innych, Boga), ujawniającego się w pytaniach.

(Prze)wartościowanie

W odczuciu winy (poprzez nie), które towarzyszy kobietom w zagrożonej ciąży, czy, szerzej, w sytuacji granicznej, ujawniają się (stare i nowe) wartości. W doświadczaniu sytuacji granicznych mogą przestać obowiązywać, pewne wcześniej wyznawane przez jednostkę, normy i standardy moralne bądź mogą one ulec modyfikacji. Sytuacja graniczna rzuca nowe/inne światło na uznawane (powszechnie, indywidualnie) wartości. Zdarza się, że występują znaczące różnice, między tymi deklarowanymi a realizowanymi przez jednostkę. Do tego, mówienie o normach i wartościach uniwersalnych, jest nadużyciem – wartości nie mają mocy obowiązującej same w sobie, dla wszystkich i wszędzie (por. K. Jaspers, S. Kierkegaard, F. Nietzsche, J.P. Sartre, H. Enzelberg, Z. Bauman).

Kiedy moc tracą pewne normy, zasady, wartości, wtedy jest czas i miejsce na wartościowanie (wybór spośród wielu różnych wartości). Jedynym kompetentnym, tj. powołanym do tego, by wypracować/przyjąć/wybrać standardy, normy i wartości – jest osoba, która jest w sytuacji granicznej. To ona dźwiga ciężar wolności i to na niej ciąży odpowiedzialność za podjęte decyzje (wybory), a dalej także wina (za to, co zrobiła i/lub czego nie zrobiła; Jaspers, 1979)⁵⁵.

Szczególną, jest sytuacja odpowiedzialności w relacji matka – dziecko (także dziecko nienarodzone). Jaspers wskazuje na jej pierwotny, genetyczny wymiar. Rodzice (matka) do dziecka i odwrotnie przynależą w pewien niezastąpiony (niezastępowalny) sposób, tj. współzależą od siebie i są za siebie odpowiedzialni⁵⁶. Odpowiedzialność ta, przez konkretne osoby rozumiana może być w odmienny sposób, a przez to wiąże z wyborem i realizacją przeróżnych wartości, nierazko sprzecznych ze sobą, a także zmianami w hierarchii wartości. Wartościami nadrzędnymi, w większości przypadków, stają się życie i zdrowie dziecka (co potwierdza literatura z zakresu psychologii prokreacji, a także zebrane przeze

⁵⁵ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1954, s. 220, za: R. Rudziński, *Człowiek w obliczu nieskończoności. Metafizyka i egzystencja w filozofii Karla Jaspersa*, Warszawa 1980, s. 56, za: K. Rozmarynowska, *Sytuacja graniczna jako moment doświadczenia siebie w ujęciu Karla Jaspersa*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 2012, t. 48, nr 3, s. 172; K. Jaspers, *Philosophie*, t. 2, Berlin 1955, s. 246–248.

⁵⁶ K. Jaspers, *Philosophie*, dz. cyt., s. 215–216, za: Cz. Piecuch, *Metafizyka egzystencjalna Karla Jaspersa*, Universitas, Kraków 2011, s. 59.

mnie informacje od kobiet w ciąży wysokiego ryzyka). Tym dwóm wartościom ustępują miejsca takie wartości, jak np. kariera, samorozwój, dobra materialne, wygląd, zdrowie kobiety.

Osamotnienie w sytuacji granicznej. Inni ludzie a kobieta w ciąży zagrożonej

Każdy osobisty dramat rozgrywa się w samotności⁵⁷. Kolejne akty dramatu kobiety i kobiety-matki (w zagrożonej ciąży) także rozgrywane są w samotności, mimo, że wokół są ludzie (partner, rodzina, lekarze). Samotność ta wynika z jednostkowości, pojedynczości i wyjątkowości przeżyć i różnic perspektyw (kobiety-matki i otoczenia, w tym środowiska medycznego). Kobięta (matczyna) perspektywa jest inna niż męska (ojcowska), a dalej także, inna niż społeczna, w tym medyczna. Dla wielu kobiet (rodziców), urealniony (np. poprzez ruchy, w badaniu USG) płód jest realnym dzieckiem, a kobieta w ciąży – matką, podczas gdy dla lekarzy, określenie „płód” funkcjonuje niemalże przez cały okres ciąży pacjentki, a kobieta ciężarna jest „przyszłą matką”. Z takiej różnicy perspektyw wynikają także konsekwencje dla decyzji, jakie należy podjąć w odniesieniu do zagrożeń ciąży. Kobieta, która musi podjąć decyzje co do przyszłości ciąży, dziecka, życia swojego i rodziny, staje w obliczu wyborów egzystencjalnych i dylematów moralnych, a ewentualne niepowodzenia (np. urodzenie obciążonego wadami dziecka) dotyczą jej w całości, w najbardziej fundamentalny sposób, kiedy to dla lekarzy decyzje te są decyzjami o zabiegu ratującym życie, najczęściej obcej osoby⁵⁸.

Tak charakteryzowana samotność nie wyklucza obecności innych i konieczności wsparcia kobiet w trudnej sytuacji. Kobiety, z którymi rozmawiałam, mówiły o potrzebie wsparcia, zwłaszcza wsparcia informacyjnego i psychologicznego – wsparcia bliższego (mąż/partner, rodzina) i dalszego otoczenia (personel medyczny, instytucje, w tym szpitale, poradnie specjalistyczne, pracodawca), i to zarówno wsparcia w trakcie trwania ciąży, jak i po jej zakończeniu⁵⁹.

⁵⁷ Nie rozróżnia się tutaj samotności i osamotnienia.

⁵⁸ B. Kędzierska, M. Miniszewska, *Strata perinatalna – poczucie winy w medycynie perinatalnej*, w: *Postępowanie paliatywne w opiece perinatalnej. Praktyka kliniczna, Etyka, Prawo, Psychologia*, red. M. Rutkowska, S. Szczepaniak, PZWL, Warszawa 2018, s. 358–361; A. Maciarz, dz. cyt., s. 24.

⁵⁹ Wypowiedź jednej z moich rozmówczyń: „Dobrze, że mój mąż jest przy mnie (...) Przydałby się jeszcze psycholog”.

Kilka słów na zakończenie

Prezentowany artykuł jest, co najwyżej, pewnym szkicem – próbą opisu sytuacji kobiet w ciąży wysokiego ryzyka. Wielu wątków bądź w ogóle nie poruszyłam, bądź jedynie je zaznaczyłam (po to, by je rozwinąć przy innej okazji). Kategorią podstawową, wykorzystaną przeze mnie w tym artykule, jest kategoria „sytuacji granicznej”, która to, moim zdaniem, okazuje się użyteczna do opisu sytuacji kobiet w ciąży wysokiego ryzyka – na ile, to pokażą czas i ludzie, a przede wszystkim wyniki dalszych rozważań i badań empirycznych, dzięki którym będzie można precyzyjniej przedstawić (naszkicować) sytuację zarówno w ujęciu szczegółowym (w odniesieniu do konkretnej grupy kobiet, z którymi miałam okazję rozmawiać), jak i ogólnym. Rozległość kategorii „sytuacji granicznej” i jej ogromny potencjał inspiracyjny pozwalają – moim zdaniem – na ukazanie złożoności, a także (po)wagi sytuacji kobiet, w tym m.in.: jej nagłego i wyjątkowego przebiegu, tj. przebiegu obciążonego emocjami, ważnymi pytaniami oraz wymuszającego konieczność/potrzebę reorganizacji i reorientacji w różnych sferach życia kobiet-matek.

Oddany do rąk czytelnika artykuł, jest pierwszym z serii artykułów, w których przy wykorzystaniu inspiracji Jaspersowskich, rozważam położenie i kondycję kobiet w sytuacjach granicznych. Kolejny (drugi z serii) planowany jest jako analiza i opis sytuacji kobiet opiekujących się i wychowujących dzieci w ciężkim stanie klinicznym (dzieci przewlekłe nieuleczalnie chore). Planuję również badania nad funkcjonowaniem emocjonalnym i poznawczym kobiet w sytuacjach granicznych, w tym w sytuacji diagnozy choroby (wady) płodu/dziecka. Wydaje się, że kwestie związane z tą właśnie grupą osób, w tym problemy, jakie jej dotyczą, nie są, z różnych względów, zbyt chętnie eksplorowane (podejmowane), przynajmniej przez przedstawicieli nauk społecznych. Zupełnie inaczej, rzecz się ma w naukach medycznych (medycynie prenatalnej, ginekologii, położnictwie). Moim zdaniem, nadszedł już czas, ze względu choćby na to, że problem, mimo że aktualny i ważny, wciąż jest spychany, a przez filozofów prawie w ogóle niepodjęmowany, by te zaległości nadrobić. Tym bardziej, że można, a nawet należy, wykorzystać potencjał, jaki daje filozofia – dawniejsza (Jaspers) i najnowsza (choćby ta współpracująca z kognitywistyką), do rozważań nad kwestiami, które dotyczą znacznej (znaczącej) części społeczeństwa, pozostającej w sytuacji o wymiarze fundamentalnym.

Bibliografia

- Barańska M., Kmita G., Ciastoń-Przeclawska E., Cerańska-Goszczyńska H., *Lęk i strategie radzenia sobie u kobiet w ciąży ryzyka hospitalizowanych na oddziale patologii ciąży*, „Klinika Perinatologii i Ginekologii. Suplement” 1996, nr 13, s. 167–173.
- Bartel H., *Embriologia. Podręcznik dla studentów*, wydanie IV, PZWL, Warszawa 2004.
- Bartel H., *Embriologia medyczna*, Warszawa 2009.
- Będkowska-Heine V., *Tworzenie roli matki dziecka niepełnosprawnego*, w: *Wybrane zagadnienia psychopatologii rozwoju dzieci młodzieży*, red. S. Mihilewicz, Kraków 2003, s. 77–93.
- Bielawska-Batorowicz E., *Ciąża i poród w świetle badań psychologicznych*, „Przegląd Psychologiczny” 1987, t. 30, nr 3, s. 680–693.
- Bieleninik Ł., Bidzan M., Salwach D., Zdolska-Wawrzekiewicz A., *Wsparcie od partnera a radzenie sobie z problemami prokreacyjnymi*, w: *Rodzina i praca w warunkach kryzysu*, red. L. Golińska, E. Bielawska-Batorowicz, Łódź 2011, s. 177–186.
- Bühler Ch., *Bieg życia ludzkiego*, PWN, Warszawa 1999.
- Ciąża wysokiego ryzyka*, wyd. 2 rozszerzone, red. G.H. Bręborowicz, Ośrodek Wydawnictw Naukowych, Poznań 2006.
- Diagnostyka prenatalna w praktyce*, red. P. Węgrzyn, D. Borowski, M. Wielgoś, PZWL, Warszawa, 2015.
- Dulude D., Wright J., Belanger C., *The effect of pregnancy complications on the parental adaptation process*, „Journal of Reproductive and Infant Psychology”, 2000, 18(1), s. 5–16.
- Endler N.S., Parker D.A. *Multidimensional assessment of coping: A critical evaluation*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1990, vol. 58, No. 5, s. 844–854.
- Erikson E., *Tożsamość i cykl życia*, Wydawnictwo Zys i S-ka, Poznań 2004.
- Gladwell M., *Punkt przełomowy*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.
- Glynn L.M., Schetter C.D., Hobel C.J., Sandman C.A., *Pattern of perceived stress and anxiety in pregnancy predicts preterm birth*, *Health Psychology*, „Official Journal Of The Division Of Health Psychology, American Psychological Association” 2008, No. 27, s. 43–51.

- Goode W.J., *Teoria napięcia w roli*, w: *Socjologia. Lektury*, red. P. Sztompka, M. Kucia, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005.
- Góralczyk E., *Choroba dziecka w twoim życiu: o dzieciach ciężko i przewlekle chorych i ich rodzicach*, Warszawa 1996.
- Greenberg L.S., *Change Process Research*, „Journal of Consulting and Clinical Psychology” 1986, vol. 54, No. 1, s. 4–9.
- Hobfoll S., *Stres, kultura i społeczność. Psychologia i filozofia stresu*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2006.
- Jaspers K., *Problem winy*, „Etyka” 1979, nr 17, s. 143–207.
- Jaspers K., *Sytuacje graniczne*, w: R. Rudziński, *Jaspers*, Myśli i Ludzie, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978, s. 186–242.
- Jaspers K., *Wprowadzenie do filozofii. Dwanaście odczytów radiowych*, Wydawnictwo Siedmioróg, Wrocław 1998.
- Jaspers K., *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, Znak, Kraków 1999.
- Kargulowa A., *O teorii i praktyce poradnictwa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Kędzierska B., Miniszewska M., *Strata perinatalna – poczucie winy w medycynie perinatalnej*, w: *Postępowanie paliatywne w opiece perinatalnej. Praktyka kliniczna, Etyka, Prawo, Psychologia*, red. M. Rutkowska, S. Szczepaniak, PZWL, Warszawa 2018, s. 353–365.
- Koss J., Rudnik A., Bidzan M., *Doświadczenie stresu a uzyskiwane wsparcie społeczne przez kobiety w ciąży wysokiego ryzyka. Doniesienia wstępne*, „Family Forum” 2014, t. 4, s. 183–201.
- Kościelska M., *Trudne macierzyństwo*, WSiP, Warszawa 1998.
- Kowalewski L., *Psychologiczna i społeczna sytuacja dzieci niepełnosprawnych*, w: *Dziecko niepełnosprawne w rodzinie*, red. I. Obuchowska, Warszawa 1999, s. 55–100.
- Kuebelbeck A., Davis D.L., *Dar czasu. O kontynuowaniu ciąży z nieuleczalnie chorym dzieckiem*, Krakowskie Hospicjum dla Dzieci im. ks. Józefa Tischnera, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2017.
- Kuryś K., *Urodzenie dziecka jako wydarzenie krytyczne w życiu kobiet i mężczyzn*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2010.
- Lazarus R.S., Folkman S., *Stress, appraisal and coping*, Springer, New York 1984.

- Łukasik R., Waksmańska W., Golańska Ż., Woś H., *Różnice w wyobrażeniach matki i ojca o życiu prenatalnym dziecka*, „Problemy Pielęgniarstwa” 2007, t. 15, z. 4., s. 254–261.
- Makara-Studzińska M., Moryłowska J., Sidor K., *Zaburzenia depresyjne i lękowe w ciąży*, „Przegląd Ginekologiczno-Położniczy” 2009, nr 9(2), s. 63–66.
- Medycyna perinatalna*, t. 2, red. Z. Słomko, Warszawa 1986.
- Miłkowski J., Miłkowski J., *O wadach wrodzonych*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989.
- Mrugalska K., *Rodzice i dzieci*, w: *U źródeł rozwoju dziecka: o wspomaganiu rozwoju prawidłowego i zakłóconego*, red. H. Olechnowicz, Warszawa 1999, s. 11–37.
- Nietzsche F., *Niewczesne rozważania*, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.
- Parsons T., *Struktura społeczna a osobowość*, Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 1969.
- Pisula E., *Psychologiczne problemy rodziców dzieci z zaburzeniami rozwoju*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998.
- Polak K., *Sytuacje graniczne – szczególne spotkanie pedagogiki i pedagogii*, w: *Sytuacje graniczne w biegu ludzkiego życia*, red. J. Wiśniewska, Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej, Warszawa 2015, s. 24–32.
- Rodrigues P.B., Zimbaldi C.F., Cantilino A., Botelho E., Sougey E.B., *Special features of high-risk pregnancies as factors in development of mental distress: a review*, „Trends Psychiatrii Psychotherapy” 2016, vol. 38, No. 3, s. 136–140.
- Rola J., *Niepełnosprawność dziecka jako czynnik depresji u matki uwarunkowania osobowe i środowiskowe*, w: *Dziecko niepełnosprawne w rodzinie*, red. M. Chodkowska, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1995, s. 33–44.
- Semczuk M., Steuden S., Szymona K., *Ocena nasilenia i struktury stresu u rodziców w przypadkach ciąży wysokiego ryzyka*, „Ginekologia Polska” 2004, nr 75(6), s. 417–424.
- Sęk H., *Rola wsparcia społecznego w sytuacjach stresu życiowego. O dopasowaniu wsparcia do wydarzeń stresowych*, w: *Wsparcie społeczne, stres i zdrowie*, red. H. Sęk, R. Cieślak, Warszawa 2004, s. 49–67.
- Schütze F., Reimann G., *Trajektoria jako podstawowa koncepcja teoretyczna w analizach cierpienia i beładnych procesów społecznych*, „Kultura i Społeczeństwo” 1992, t. 36, nr 2, s. 89–109.

- Skrzypczak J., Pisarski T., Pawelczyk L., *Trudności w urodzeniu zdrowego dziecka*, w: *Położnictwo i ginekologia. Podręcznik dla studentów*, red. T. Pisarski, PZWL, Warszawa 1998.
- Skrzypek M., *Perspektywa chorego w socjologii choroby przewlekłej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011.
- Sockol L.E., Epperson C.N., Barber J.P., *The relationship between maternal attitudes and symptoms of depression and anxiety among pregnant and postpartum first-time mothers*, „Archives of Women’s Mental Health” 2014, No. 17(3), s. 199–212.
- Straś-Romanowska M., *Doświadczenie graniczne w rozwoju człowieka: wyzwanie dla poradnictwa*, w: *Poradownictwo – kontynuacja dyskursu*, red. A. Kargulowa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 65–83.
- Straś-Romanowska M., Żurko M., Bartosz B., *Psychologia małych i wielkich narracji*, ENETEIA, Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa 2010.
- Szymona-Palkowska K., *Psychologiczna analiza doświadczeń rodziców w sytuacji ciąży wysokiego ryzyka*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2005.
- Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002.
- Tedeschi R.G., Calhoun L.G., *The post-traumatic growth inventory: Measuring the positive legacy of trauma*, „Journal of Traumatic Stress” 1996, vol. 9, No. 3, s. 455–471.
- Tomaszewski T., *Psychologia*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975.
- Tripp D., *Zdarzenia krytyczne w nauczaniu. Kształtowanie profesjonalnego osądu*, Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1996.
- Turowski J., *Socjologia. Małe struktury Społeczne*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2001.
- Trydeński M., *Doświadczenie graniczne w perspektywie filozofii Karla Jaspersa*, w: *Karl Jaspers: w kręgu wielkich myślicieli współczesności*, red. Cz. Piecuch, Universitas, Kraków 2015, s. 147–163.
- Wrona M., *Sytuacje graniczne w chaosie pojęciowym – próba syntezy znaczeń*, w: *Sytuacje graniczne w biegu ludzkiego życia*, red. J. Wiśniewska, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Technologii Eksploatacji, Radom 2015, s. 9–23.
- Yali A.M., Lobel M., *Coping and distress in pregnancy: an investigation of medically high – risk women*, „Journal of Psychosomatic Obstetric Gynecology” 1999, vol. 20, No. 1, s. 39–52.

Streszczenie

Niniejszy artykuł ma na celu pokazanie, że użytecznym może być wykorzystanie kategorii „sytuacji granicznej”, tak jak ją rozumiał Karl Jaspers, i tak jak jest ona charakteryzowana w ramach psychologii prenatalnej oraz socjologii i pedagogiki, do opisu sytuacji kobiet w ciąży wysokiego ryzyka – z diagnozą wady rozwojowej/choroby płodu, w tym wad, które: (a) nie występowały wcześniej w rodzinach (tych kobiet) oraz, (b) których pełna etiologia nie jest znana. W artykule wykorzystałam materiały pochodzące z rozmów, jakie przeprowadziłam z kobietami w ciąży wysokiego ryzyka, a także materiały z filmu *Moje dziecko jest aniołem* i książki *Dar czasu. O kontynuowaniu ciąży z nieuleczalnie chorym dzieckiem*.

Słowa kluczowe: sytuacja graniczna, Jaspers, psychologia prenatalna, kobiety w ciąży wysokiego ryzyka, wady rozwojowe płodu

Summary

The Situation of Women with High-Risk Pregnancies as an Example of Border Situation – Jaspers Inspirations

This paper aims to presenting that to use the category of ‘border situation’ from the perspective of Karl Jaspers’ philosophy and from the perspective of psychology of reproduction and sociology and pedagogics may be legitimate to characterize the situation of women with high-risk pregnancies – with diagnosis of fetal malformations which: (a) did not occur in their families earlier, and (b) a full etiology of malformations is unknown. In the text I used materials from conversations which I conducted with women with high-risk pregnancies and materials from the film *My child is an angel* and from the book *A gift of Time. Continuing Your Pregnancy When Baby’s Life Is Expected to Be Brief*.

Key words: ‘border situation’, Jaspers, psychology of reproduction, women with high-risk pregnancies, fetal malformations

Spójnik *I... i...*

Elżbieta Magner

(Uniwersytet Wrocławski, Katedra Logiki i Metodologii Nauk)

Wprowadzenie

W książce *Logiczne podstawy języka*, której autorami są Barbara Stanosz i Adam Nowaczyk, znajdziemy następującą uwagę: „W przypadku języka etnicznego powstaje problem odszukania stałych logicznych w postaci słownych odpowiedników symboli stosowanych w logice”¹. Problem ten jest wciąż aktualny.

Poszukując najlepszych odpowiedników z języka naturalnego dla spójników logicznych, swoją uwagę zwróciłam na spójnik *I... i...*. Zainteresowanie tym spójnikiem wzbudził we mnie artykuł Olgierda Wojtasiewicza *Formalna i semantyczna analiza polskich spójników przyzdaniowych i międzyzdaniowych oraz wyrazów pokrewnych*², w którym rozróżnia on spójnik *p i q* od spójnika *I p i q*. Główną różnicą, wskazaną przez autora, jest brak interpretacji eksplikatywnej spójnika *I... i...*. Spójnik ten, choć mogłoby się tak wydawać, nie jest więc zwykłym wariantem stylistycznym spójnika *i*. Za rozróżnieniem tych spójników przemawia także fakt, że *I... i...* widnieje jako osobny spójnik na liście zbiorczej spójników polskich, którą proponuje w książce *Właściwości składniowe polskich spójników* Anna Łojasiewicz³.

¹ B. Stanosz, A. Nowaczyk, *Logiczne podstawy języka*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1976, s. 100.

² O. Wojtasiewicz, *Formalna i semantyczna analiza polskich spójników przyzdaniowych i międzyzdaniowych oraz wyrazów pokrewnych*, „Studia Semiotyczne” 1972, nr 3, s. 109–144.

³ A. Łojasiewicz, *Właściwości składniowe polskich spójników*, Warszawa 1992, s. 35–44.

W artykule tym chcę przyjrzeć się bliżej temu spójnikowi: wskazać na pewne istotne różnice między spójnikiem *i* a spójnikiem *I... i...* oraz odpowiedzieć na pytanie, czy nadaje się on na odpowiednik któregoś z funktorów logicznych.

Spójnik *I... i...* a spójnik *i*

Rozważania rozpocznę od zaprezentowania bazy słownikowej, której przegląd zakończę przykładowymi listami polskich spójników. Będzie to pierwszy argument za odrębnością spójnika *I... i...* oraz spójnika *i*. Następnie przejdę do rozważań Wojtasiewicza dotyczących różnych interpretacji spójnika *I... i...*

Wychodzę z założenia, że spójnik *i* oraz spójnik *I... i...* są różnymi spójnikami. Jednak już wstępne zapoznanie się z materiałem normatywnym pokazuje, że spójnik *I... i...* nie jest przez słowniki eksponowany.

Poniżej przedstawię różne słowniki, w których znajdziemy zwielokrotniony spójnik *i*, choćby w formie przykładu. Prezentację bazy słownikowej zakończę pozycje, w których wyraźnie opisywany jest interesujący mnie spójnik *I... i...*

W *Praktycznym słowniku współczesnej polszczyzny* znajdziemy tylko uwagę, że kiedy spójnik powtarza się w danym zdaniu, to trzeba postawić przed nim przecinek⁴, oraz przykład: „Czego tam nie było: i mięsiwa, i pieczone, i owoce, i sery, i napitki wszelkie”⁵.

⁴ Na marginesie dodam prostą zasadę interpunkcji: „W piśmie drugie, trzecie i każde następne występowanie spójnika szeregowego jest poprzedzone przecinkiem” (M. Bańko, *Wykłady z polskiej fleksji*, Warszawa 2002, s. 116). Podobną instrukcję interpunkcyjną znajdziemy w *Słowniku ortograficznym z zasadami pisowni i interpunkcji*: „Przecinek stawiamy przed powtórzonymi spójnikami: *i*, *oraz...*” (E. Polański, P. Żmigrodzki, *Słownik ortograficzny z zasadami pisowni i interpunkcji*, Kraków 1999, s. 70). I właśnie do niej stosuję się w niniejszej pracy. Jednak Mirosław Bańko zauważa, że „Zasada dotycząca powtórzonych spójników z grupy *i-lub-ani* nie jest (...) precyzyjna i nie powinno się jej stosować mechanicznie” (M. Bańko, za: <https://sjp.pwn.pl/poradnia/haslo/interpunkcja-a-powtorzone-spojniki;12135.html>; dostęp: 04.07.2018). Chodzi o to, że dotyczy ona tylko „spójników powtórzonych na tym samym poziomie struktury zdania” (M. Bańko, <https://sjp.pwn.pl/poradnia/haslo/powtorzony-spojnik-szeregowy;6749.html>; dostęp: 04.07.2018). Weźmy zdanie: „Wróciłam do domu i zdjęłam czapkę i szalik. (...) [w tym – E.M.] przykładzie spójniki występują na różnych poziomach struktury zdania (pierwszy łączy frazy czasownikowe, drugi rzeczowniki wewnątrz drugiej z tych faz)”. Zaś w przykładzie: „Wróciłam do domu i zdjęłam i czapkę, i szalik. (...) pierwszy spójnik nadal występuje na innym poziomie niż drugi i trzeci, ale drugi i trzeci są pod tym względem równorzędne, toteż trzeci poprzedzono przecinkiem” (tamże).

⁵ *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, t. 14, homotetia – japs, red. H. Zgólkowa, Poznań

W *Innym słowniku języka polskiego* spójnik *I... i...* nie jest wyraźnie przedstawiony. Można dopatrywać się go w następującym opisie: „Słowem *i* łączymy zdania lub wyrażenia, które charakteryzują te same osoby, rzeczy lub fakty. (...) *Widać stąd i miasto, i rzekę, i jakiś ludzi idących wzdłuż brzegu... Żyjemy tak bez telewizji i bez radia, i nawet bez gazet...*”⁶. Podobną definicję znajdziemy w *Uniwersalnym słowniku języka polskiego PWN*. Zostaje tam ona zilustrowana przykładem: „*Rzucił okiem na zabytkowe kamieniczki i na ratusz, i na rynek, i na nadwiślańskie bulwary*”⁷. W słowniku, którego redaktorem jest Mieczysław Szymczak, znajdziemy definicję: „Spójnik przyłączający uzupełnienie treści, jej rozwinięcie lub wniosek z niej wypływający: *Było pod dostatkiem i jadła, i napojów*”⁸.

W słowniku Bogusława Dunaja spójnik *i* opisywany jest w następujący sposób: „łączy zdania współrzędne lub równorzędne części zdań; wprowadza dodanie nowych treści: (...) *Kup masło i chleb, i jeszcze bułki*”⁹.

W *Słowniku 100 tysięcy potrzebnych słów*¹⁰ nie znajdziemy wyraźnego opisu dla spójnika *I... i...*. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w słownikach: *Słownik języka polskiego PWN*¹¹ (opracowanie zbiorowe), *Ilustrowany słownik języka polskiego*¹², *Nowy słownik języka polskiego PWN*¹³, czy też w słowniku autorstwa Haliny Zgółkowej¹⁴, czy Zofii Kurzowej¹⁵.

W niektórych słownikach można znaleźć same przykłady ze zwielokrotnionym *i*. Tak jest choćby w *Słowniku języka polskiego* Edwarda Polańskiego, Toma-

1998, s. 94.

⁶ *Inny słownik języka polskiego PWN*, A-Ó, red. M. Bańko, Warszawa 2000, s. 520.

⁷ *Uniwersalny słownik języka polskiego PWN*, A-J, red. S. Dubisz, Warszawa 2006, s. 1178; *Uniwersalny słownik języka polskiego*, t. 2, H-N, red. S. Dubisz, Warszawa 2003, s. 73.

⁸ *Słownik języka polskiego PWN*, A-K, red. M. Szymczak, Warszawa 1995, s. 717; *Słownik języka polskiego PWN*, t. 1, A-K, red. M. Szymczak, Warszawa 1992, s. 764.

⁹ B. Dunaj, *Język polski. Współczesny słownik języka polskiego*, a-n, Warszawa 2007, s. 511.

¹⁰ *Słownik 100 tysięcy potrzebnych słów*, red. J. Bralczyk, Warszawa 2005, s. 240.

¹¹ *Słownik języka polskiego PWN*, opr. L. Drabik, A. Kubiak-Sokół, E. Sobol, L. Wiśniakowska, Warszawa 2016, s. 268.

¹² *Ilustrowany słownik języka polskiego*, red. E. Sobol, Warszawa 2004, s. 264.

¹³ *Nowy słownik języka polskiego PWN*, red. E. Sobol, Warszawa 2002, s. 266.

¹⁴ H. Zgółkowa, *Podstawowy słownik języka polskiego z zarysem gramatyki polskiej*, Poznań 2008, s. 153.

¹⁵ Z. Kurzowa, *Ilustrowany słownik podstawowy języka polskiego wraz z indeksem pojęciowym wyrazów i ich znaczeń*, indeks pojęciowy opr. J. Winiarska, Kraków 1999, s. 71.

sza Nowaka i Marka Szopy: „Zapomniałem ze sobą zabrać i dowodu osobistego, i paszportu, i nawet legitymacji szkolnej”¹⁶.

W powyższych słownikach zwielokrotniony spójnik *i* został niejako „wyłuskany” spośród innych proponowanych znaczeń dla tego spójnika. Niekiedy tylko przykład sugerował o zakwalifikowaniu go pod dany opis. Nie było zaś oddzielnego wyraźnego odróżnienia spójnika *I... i...* od spójnika *i*.

Powyższe propozycje leksykograficzne wskazują na pojawienie się problemu dotyczącego granicy między spójnikiem *I... i...*, a spójnikiem *i*. Kłopot polega na tym, że zarówno spójnik *i*, jak i spójnik *I... i...* mogą tworzyć narastający ciąg wyliczeniowy. Ilustrują to przykłady:

- a) Gram na giełdzie i dokarmiam białe niedźwiedzie, i śpiewam w Operze Wrocławskiej i...
- aa) I gram na giełdzie, i dokarmiam białe niedźwiedzie, i śpiewam w Operze Wrocławskiej i...
- b) „Przez drzwi w głębi wraca Jasiek i patrzy dokoła, i oczom nie wierzy, i coraz się śłania od grozy”¹⁷.
- bb) „I patrzy dokoła, i oczom nie wierzy, i coraz się śłania od zgrozy”¹⁸.

W zdaniu a) oraz w zdaniu b) mamy zwielokrotniony spójnik *i*, zaś w zdaniach aa) i bb) to spójnik *I... i...* tworzy ciąg wyliczeniowy.

Jadwiga Wajszczuk wymienia cztery podstawowe kombinacje dotyczące pozycji *i* charakterystyczne dla narastającego ciągu wyliczeniowego: „(i) spójnik przed ostatnim członem; (ii) spójnik przed każdym członem oprócz pierwszego; (iii) spójnik użyty raz przed dowolnym członem poza pierwszym i ostatnim; (iv) spójnik przed każdym członem (również pierwszym)”¹⁹. Możliwości (i)–(iii) dotyczą spójnika *i*, zaś ostania (iv) – spójnika *I... i...*. Przykład a) oraz b) podpada pod możliwość (ii), zaś przykłady aa) i bb) pod (iv). Rozróżnienie to stawia ostrą granicę między spójnikiem *i*, a spójnikiem *I... i...*²⁰. Patrząc więc przez pry-

¹⁶ E. Polański, T. Nowak, M. Szopa, *Słownik języka polskiego*, Katowice 2004, s. 170. Identyfikacyjny przykład w: E. Dereń, T. Nowak, E. Polański, *Słownik języka polskiego z frazeologizmami i przysłowiami*, Warszawa 2002, s. 135.

¹⁷ S. Wypiański, *Wesele*, s. 152, za: www.lektury.waw.pl/303/304/wesele, dostęp: 03.07.2018.

¹⁸ S. Wypiański, *Wesele*, za: O. Wojtasiewicz, dz. cyt., s. 137. Przykład ten podaje Wojtasiewicz jako ilustrację dla interpretacji spójnika *I... i...* sekwencyjnego.

¹⁹ J. Wajszczuk, *System znaczeń w obszarze spójników polskich: wprowadzenie do opisu*, Warszawa 1997, s. 91. Autorka zaznacza przy tym pewne trudności teoretyczne związane z możliwością (iv) (por. tamże, s. 93). Rozróżnienie spójnika *i* od *I... i...* pozwala na ich ominięcie.

²⁰ Jadwiga Wajszczuk, pisząc o pracach Anny Wierzbickiej, zauważa: „Główna idea jej pionierskich

zmat powyższych ustaleń nie trudno stwierdzić, które z powyższych słowników mówiły tylko o zwielokrotnionym spójniku *i*, a które o spójniku *I... i...*.

Zwrócę jeszcze uwagę na trzy pozycje: dwa słowniki i jeden poradnik, w których mamy opisany spójnik *I... i...*.

W *Wielkim słowniku poprawnej polszczyzny* PWN znajdziemy sześć znaczeń słowa *i*: trzy z nich to spójniki, dwa to partykuły, a jeden to wykrzyknik. Interesujący mnie spójnik jest opisywany w następujący sposób: „«spójnik, zwykle powtórzony, wyróżniający jakiś człon zdania lub pojedynczy wyraz»: *I tańczyła pięknie, i śpiewać umiała. I gości było dużo, i jedzenia pod dostatkiem. I chciała-bym, i boję się. Jest i miły, i ładny, i dobrze wychowany*”²¹.

W *Praktycznym słowniku poprawnej polszczyzny nie tylko dla młodzieży* przeczytamy: „spójnik wyróżniający jakiś wyraz w zdaniu, zwykle zwielokrotniony: *Umiał być i układowy, i miły, i dowcipny*”²².

W książce *Język polski. Poradnik Profesora Andrzeja Markowskiego* autor wyróżnia trzy rodzaje spójników. W pierwszej grupie, spójników jednowyrazowych, znajdziemy spójnik *i* opisywany jako: „1. łączący współrzędne zdania lub części zdań o treściach uzupełniających się lub, rzadziej, wynikających jedna z drugiej (...). 2. [spójnik, który – E.M.] przyłącza wtrącenie”²³. Pierwszy z nich kwalifikowany jest jako neutralny, zaś drugi jako lekko książkowy. W drugiej i trzeciej grupie zostają wyróżnione spójniki złożone z kilku wyrazów: ciągłe i nieciągłe. W tej ostatniej grupie (nieciągłe i złożone z kilku wyrazów) znajduje się spójnik *I... i...*, charakteryzowany jako: spójnik co „wyróżnia człon zdania lub pojedynczy wyraz (...): *I zrobić umiał, i w domu pomagał. Okazała się i miła, i dobrze wychowana*”²⁴. Opatrzony jest on kwalifikatorem: neutralny.

Następnym argumentem za odróżnieniem spójnika *i* od *I... i...* są różne listy polskich spójników. Wydaje się, że najbardziej kompletną prezentuje w swojej

prac eksplikacyjnych w dziedzinie spójników i partykuł – to teza o metatekstowości tych wyrażen. Pozwoliła ona autorce potraktować spójniki jako wyrażenia niosące własne znaczenie”. (J. Wajszczuk, *O metateksie*, Warszawa 2005, s. 142). Jadwiga Wajszczuk podjęła się próby zapisu eksplikatywnego spójnika *i* (por. J. Wajszczuk, *System...*, dz. cyt., s. 292). Otwartą sprawą pozostaje taki zapis dla spójnika *I... i...*

²¹ *Wielki słownik poprawnej polszczyzny* PWN, red. A. Markowski, Warszawa 2008, s. 331.

²² *Praktyczny słownik poprawnej polszczyzny nie tylko dla młodzieży*, red. A. Markowski, Warszawa 1995, s. 98.

²³ *Język polski. Poradnik Profesora Andrzeja Markowskiego*, Warszawa 2003, s. 311.

²⁴ Tamże, s. 319.

książce, wspomniana już na wstępie, Anna Łojasiewicz. Jej lista obejmuje 338 spójników, a wśród nich: spójnik *i* oraz spójnik *I... i...*. Autorka sporządzając ją uwzględniła dziesięć pozycji różnego typu: poczynając od słowników (np. *Słownik języka polskiego*, pod red. W. Doroszewskiego, Warszawa 1958–1968; *Słownik języka polskiego*, pod red. M. Szymczaka, Warszawa 1978–1981; *Słownik poprawnej polszczyzny* PWN, Warszawa 1978), poprzez gramatyki (np. S. Szober, *Gramatyka języka polskiego*, Warszawa 1968), a kończąc na pracach dotyczących składni i opracowaniach monograficznych (np. Z. Klemensiewicz, *Zarys składni polskiej*, Warszawa 1968)²⁵. I choć znajdziemy tu zarówno spójnik *i*, jak i spójnik *I... i...*, to zauważa się pewną różnicę w uwzględnianiu tych spójników w pozycjach źródłowych owej listy: spójnik *i*, podobnie jak jeszcze 14 innych spójników, jest uwzględniony we wszystkich pozycjach, zaś spójnik *I... i...*, tylko w pięciu²⁶. Autorka zwraca uwagę, że „Liczba 15 odpowiada czysto formalnemu potraktowaniu danych: oznaczenie „spójnik” otrzymały na liście zbiorczej tylko jednostki explicite nazwane spójnikami w źródłach”²⁷.

Z pozycji źródłowych, z których korzystała Anna Łojasiewicz, zwrócę uwagę na prace: Olgierda Wojtasiewicza i Macieja Grochowskiego. Olgierd Wojtasiewicz wymienia około 90 wyrażen: niektóre z nich są spójnikami *sensu stricto* (około 50 jednostek), a niektóre autor nazywa spójnikami przydaniowymi. Spójniki owe to wyrażenia tylko modyfikujące zdania, a nie je spajające²⁸. Na liście tej znajdziemy zarówno spójnik *i*, jak i spójnik *I... i...*.

²⁵ Por. A. Łojasiewicz, *Właściwości składniowe polskich spójników*, Warszawa 1992, s. 25–26.

²⁶ Por., tamże, s. 38.

²⁷ Tamże, s. 45.

²⁸ O. Wojtasiewicz, *Formalna i semantyczna analiza polskich spójników przydaniowych i międzydaniowych oraz wyrazów pokrewnych*, „Studia semiotyczne” 1972, t. 3, s. 109–144. Można w tym miejscu postawić pytanie o definicję spójnika. Według *Encyklopedii językoznawstwa ogólnego* spójnik to „wyraz pomocniczy pełniący funkcję wskaźnika syntaktycznego. Wiąże składniki zdaniowe w zespoły zwane zdaniami złożonymi bądź składniki wyrazowe wewnątrz pojedynczych zdań” (S. Karolak, *Spójnik*, w: *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*, Wrocław 2003, s. 545). Zaś w *Wielkim Słowniku Poprawnej Polszczyzny* Hanna Jadacka odnotowała: „Spójnik należy (...) do nieodmiennych części mowy. Jego funkcją jest łączenie (spajanie) zdań lub ich części” (H. Jadacka, *Spójnik*, w: *Hasła problemowe*, w: *Wielki słownik poprawnej polszczyzny* PWN, red. A. Markowski, Warszawa 2008, s. 1671). Podobnie rzecz się ma na gruncie logiki: „Spójniki zdaniowe logiki zdań są podobne do pewnych spójników zdaniowych języka naturalnego, jeśli weźmie się pod uwagę jedynie ich rolę syntaktyczną. Rola ta polega na tworzeniu zdań złożonych z innych zdań (złożonych lub nie), tak jak to jest w przypadku spójników języka polskiego: „i”, „lub”, „jeżeli...to” itp.” (W. Marciszewski, *Logika zdań*, w: *Logika formalna. Zarys encyklopedyczny*, Warszawa 1987, s. 13). Łojasiewicz pisząc o Wojtasiewiczowej

Lista Macieja Grochowskiego obejmuje 51 spójników. Nie znajdziemy jednak na niej spójnika *I... i...*²⁹.

Dodam jeszcze jedną pozycję, z której nie korzystała Anna Łojasiewicz. W książce *Język polski. Poradnik Profesora Andrzeja Markowskiego* znajdziemy listę z około 150 spójnikami, a wśród nich zarówno spójnik *i* jak i *I...i*³⁰.

Na inny aspekt odróżniający spójnik *i* od spójnika *I... i...* kładzie nacisk Olgierd Wojtasiewicz: to ilość możliwych interpretacji danego spójnika. Spójnik *i* ma cztery interpretacje: koniunkcyjną, sekwencyjną, eksplikatywną i akcesoryjną, zaś spójnik *I... i...* – trzy. Różnica dotyczy interpretacji eksplikatywnej.

Dla zilustrowania powyższego stwierdzenia założmy, że mamy cztery możliwe interpretacje spójnika *I... i...*: sekwencyjną, akcesoryjną, eksplikatywną i koniunkcyjną. Trzy pierwsze interpretacje możemy wyróżnić przez zastąpienie spójnika *I... i...* występującego w danym wyrażeniu przez odpowiednio: *a potem* (dla podkreślenia, że mamy do czynienia z elementem czasowym: czynnością wcześniejszą i późniejszą), *a przy tym* (dla uwyrażnienia, że mamy czynność główną i dodatkową) oraz *dlatego* (aby zaznaczyć, że to, co przed spójnikiem, było przyczyną tego, co nastąpiło po nim)³¹. Możliwość zastąpienia spójnika *I... i...* przez któreś z podanych wyżej wyrażen pokazuje, że nie mamy do czynienia z interpretacją koniunkcyjną. Zakładam w tym miejscu istnienie głównej/podstawowej interpretacji danego wyrażenia oraz możliwość jej odczytania.

Sposób postępowania będzie podlegał następującemu schematowi: rozpocznę od podania przykładu charakterystycznego dla danej interpretacji spójnika *i*; następnie zamienię spójnik *i* na spójnik podkreślający/uwypuklający daną inter-

liście spójników zauważa, że: „Spójnik w sensie językoznawczym autor rozpatruje jako analogon funktora z logicznego rachunku zdań. (...) Wobec tego w klasie spójników znalazło się np. słowo *nie*” (A. Łojasiewicz, *Właściwości...*, dz. cyt., s. 28). Z tego względu proponowaną przez Wojtasiewicza listę spójników dzieli się na spójniki *sensu stricto* i inne.

²⁹ M. Grochowski, *Składnia wyrażen polipredykatywnych* w: *Gramatyka współczesnego języka polskiego. Składnia*, red. Z. Topolińska, Warszawa 1984, s. 271–293. Anna Łojasiewicz korzystała z następujących pozycji: M. Grochowski, *Składnia wyrażen polipredykatywnych*, maszynopis; M. Grochowski, *O właściwościach syntaktycznych polskich spójników*, „Polonica” 1977, t. 3, s. 17–25; M. Grochowski, *Pozycja linearna polskich spójników dwusegmentowych*, „Slavica Slovaca” 1977, t. 3, s. 261–264.

³⁰ *Język polski. Poradnik Profesora Andrzeja Markowskiego*, dz. cyt., s. 307–320.

³¹ Spójnik *I... i...* jest nieciągły. Jego przykładowe zastępniki nie mają tej cechy. Może to prowadzić do pewnych trudności.

pretację; potem zastąpię spójnik *i* spójnikiem *I... i...*; kolejnym krokiem będzie próba skomentowania zastanej sytuacji.

Interpretacja eksplikatywna

Podstawowym argumentem za tym, że mamy do czynienia z różnymi spójnikami, jest to, że spójnik *i* może mieć cztery interpretacje: sekwencyjną, koniunkcyjną, akcesoryjną i eksplikatywną, zaś spójnik *I... i...* w eksplikatywnej nie występuje. Rozważmy przykład charakterystyczny dla tej interpretacji *i*:

c) Kózka skakała i złamała nóżkę.

Mamy tutaj do czynienia z *i* eksplikatywnym, gdyż możemy bez zmiany znaczenia całego wyrażenia zastąpić *i* przez *dlatego*, co podkreśli tylko eksplikatywny charakter spójnika:

c') Kózka skakała, dlatego złamała nóżkę.

Rozważmy ten sam przykład, ale dla spójnika *I... i...*:

cc) Kózka i skakała, i złamała nóżkę.

W tym przypadku nie istnieje możliwość neutralnego dla znaczenia całego wyrażenia zastąpienia spójnika *I... i...* przez *dlatego*. Użycie spójnika *I... i...* spowodowało, że mamy tutaj tylko wyliczenie: kózka skakała, kózka złamała nóżkę. Nie ma zaś związku wyjaśniającego: kózka skakała, dlatego złamała nóżkę. Wojtasiewicz zauważa, że w takim przypadku: „nawet bodaj podkreślamy brak związku między opisywanymi tu zdarzeniami”³². Z tego względu mówi się, że spójnik *I... i...* nie posiada interpretacji eksplikatywnej.

Interpretacja akcesoryjna

Jako punkt wyjścia dla rozważań wezmę przykład charakterystyczny dla akcesoryjnej interpretacji *i*:

d) Artur kieruje autobusem i słucha radia.

W tym przypadku *i* może zostać zastąpione przez wyrażenie najbardziej charakterystyczne dla tej interpretacji – *a przy tym* – bez zmiany znaczenia całego wyrażenia:

d') Artur kieruje autobusem, a przy tym słucha radia.

Zastąpię teraz *i* spójnikiem *I... i...*:

dd) Artur i kieruje autobusem, i słucha radia.

³² O. Wojtasiewicz, *Formalna...*, dz. cyt., s. 137.

Zarówno w przypadku (d) jak i (dd) możemy wyróżnić czynność główną – kierowanie autobusem – oraz czynność dodatkową – słuchanie radia. Mamy tu do czynienia z równoczesnością czynności. Nie można zatem wyróżnić czynności wcześniejszej i późniejszej. Nie ma też elementu przyczynowego: czyli, że kierowanie autobusem jest przyczyną słuchania radia. Jedyne rozróżnienie jakie się nasuwa jest takie, że w przypadku (dd) zostaje wyróżnione kierowanie autobusem, czego nie mamy w przykładzie (d). Wojtasiewicz pisał: „Interpretacja akcesoryjna jest chyba dopuszczalna, ale użycia takie są chyba dość rzadkie”³³. Myślę, że problem polega na tym, że akcesoryjność w przypadku spójnika *I... i...* jest – w porównaniu do spójnika *i* – o wiele słabiej wyczuwalna, jest o wiele mniej wyraźna.

Interpretacja sekwencyjna

Dla interpretacji sekwencyjnej charakterystyczny jest moment czasowy: to, co wpraw, zostaje umieszczone przed spójnikiem, a to, co potem – po spójniku. Dla spójnika *i* przy tej interpretacji charakterystycznym wyrażeniem podkreślającym sekwencyjność członów jest *a potem*. Rozważmy przykład:

e) Artur wsiadł na motor i odjechał.

Jeżeli zastąpimy *i* przez *a potem* otrzymamy wyrażenie o niezmienionym znaczeniu:

e') Artur wsiadł na motor, a potem odjechał.

Zastąpmy teraz *i* przez spójnik *I...i...i...*:

ee) Artur i wsiadł na motor, i odjechał.

W tym przypadku wydaje się, że użycie spójnika *I... i...* wpłynęło tylko na wyakcentowanie zdania pierwszego. Taka sytuacja nie miała miejsca w zdaniu (e). Spójnik *I... i...* tylko wyakcentowujący zdanie pierwsze pozwala mówić o interpretacji sekwencyjnej: Artur wpraw wsiadł na motor, a potem odjechał.

Interpretacja koniunkcyjna

Rozważmy przykład:

f) Artur jest himalaistą i karmi białe niedźwiedzie.

I koniunkcyjne charakteryzuje się brakiem czynności głównej i towarzyszącej, brakiem akcentu czasowego czy też przyczynowego. Dlatego nie jest możliwe

³³ Tamże.

zastąpienie *i* przez: *a potem, a przy tym, dlatego*, bez zmiany znaczenia danego wyrażenia.

f'?) Artur jest himalaistą, /a potem/ a przy tym/dlatego karmi białe niedźwiedzie.

Mogłoby się wydawać, że interpretacja akcesoryjna jest tutaj możliwa. Jednak ze względu na brak wyróżnienia czynności głównej i dodatkowej taką interpretację pomijam. Podobnie czynię z interpretacją eksplikatywną, gdyż bycie himalaistą nie jest przyczyną karmienia białych zwierząt. Zastała jeszcze interpretacja sekwencyjna, która także nie jest dobra, gdyż nie może być tak, że Artur jest wprawdzie himalaistą, a potem karmi niedźwiedzie. Możemy więc stwierdzić, że *i* występujące w tym wyrażeniu jest koniunkcyjne.

Wojtasiewicz zauważa, że taka interpretacja, obok sekwencyjnej, jest typowa dla spójnika *I... i...*. Zastąpmy więc *i* w naszym przykładzie spójnikiem *I... i...*:

ff) Artur *i* jest himalaistą, *i* karmi białe niedźwiedzie.

Zastąpienie to wpłynęło na podkreślenie enumeracyjnego charakteru całego wyrażenia.

Interpretacja koniunkcyjna jest jedyną dla spójnika *i*, przy której jest możliwe komutatywne przekształcenie danego wyrażenia:

f*) Artur karmi białe niedźwiedzie *i* jest himalaistą.

Wyliczeniowy charakter spójnika *I... i...* jest własnością pożądaną przy przekształceniach komutatywnych:

ff*) Artur *i* karmi białe niedźwiedzie, *i* jest himalaistą.

Do kwestii komutatywności powrócę jeszcze.

Spójnik *I... i...* a funktor koniunkcji

Zaznaczone różnice pomiędzy spójnikiem *i* a spójnikiem *I... i...* uwypukliły fakt, że są to różne spójniki. Zasadnym więc jest pytanie o zastosowanie spójnika *I... i...* jako odpowiednika dla któregoś funktora w logice. Rodzaj funktora zostaje niejako narzucony choćby przez słownikowe opisy tego spójnika: głównie znajdziemy go pod hasłem *i*. Spójnik *i* jest najczęstszym odpowiednikiem funktora koniunkcji³⁴. Stąd spójnik *I... i...* także jest odpowiednikiem tegoż funktora.

³⁴ Przykładowo wymienię tu kilka pozycji, w których dla funktora koniunkcji używa się jako odpowiednika z języka naturalnego spójnika *i*: B. Stanosz, *Ćwiczenia z logiki*, Warszawa 1999,

W logice funktor koniunkcji łączy zdania, które są jego argumentami. Z tego powodu weźmiemy pod uwagę tylko te przypadki, w których spójnik *I... i...* będzie wiązał zdania. W takich przypadkach spójnik ów rozpoczyna każdy z członów zdania złożonego:

„I tańczyła pięknie, i śpiewać umiała”³⁵.

„I gości było dużo, i jedzenia pod dostatkiem”³⁶.

„I chciałabym, i boję się”³⁷.

„I zrobić umiał, i w domu pomagał”³⁸.

Taka możliwość poprzedzania pierwszego z łączonych składników jest charakterystyczna prawie dla wszystkich spójników szeregowych³⁹. Istnieją także takie przypadki, w których spójnik *I... i...* łączy człony zdania złożonego i podpada pod schemat (iv), jednak nie rozpoczyna całego zdania złożonego. Przykładem może być tutaj zdanie:

„Kowalski i spadł z konia, i złamał rękę”⁴⁰.

Podobną sytuację mamy w zdaniach ilustrujących różne interpretacje spójnika *I... i...*:

cc) Kózka i skakała, i złamała nóżkę.

dd) Artur i kieruje autobusem, i słucha radia.

ee) Artur i wsiadł na motor, i odjechał.

ff) Artur i jest himalaistą, i karmi białe niedźwiedzie.

s. 7–8; J. Wajszczyk, *Wstęp do logiki z ćwiczeniami*, Olsztyn 2001, s. 27; Z. Ziemiński, *Logika praktyczna*, Warszawa 2001, s. 85; S. Lewandowski, M. Machińska, A. Malinowski, J. Petzel, *Logika dla prawników*, Warszawa 2002, s. 97. Autorzy ostatniej pozycji odnotowują, że oprócz *i* „spójnikowi koniunkcji w mowie potocznej odpowiadać może wiele różnych wyrażen, takich jak ‘oraz’, ‘a chociaż’, ‘lecz’, ‘pomimo, że’, ‘lecz także’, ‘a także’, ‘jak również’” (tamże). Uzupełniają daną listę jeszcze o *a* oraz *choć* (tamże). Spójnik *I... i...* nie jest jednak brany pod uwagę.

³⁵ *Wielki słownik poprawnej polszczyzny* PWN, red. A. Markowski, Warszawa 2008, s. 331.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

³⁸ *Język polski. Poradnik Profesora Andrzeja Markowskiego*, dz. cyt., s. 319.

³⁹ Por. M. Bańko, *Wykłady z polskiej fleksji*, Warszawa 2002, s. 116. Spójnikiem, który nie ma takiej właściwości, jest spójnik *lub* (por. tamże). Kazimierz Polański zauważa, że „w niektórych układach parataktycznych mogą wystąpić tzw. spójniki wielokrotne, tj. spójniki, które powtarzają się przed każdym zdaniem składowym (...). Czasem ze względów rytmicznych spójnik wielokrotny w jednym ze zdań składowych może nie wystąpić na początku, lecz po pierwszym wyrazie...” (K. Polański, *Składnia zdania złożonego w języku górnołużyckim*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1967, s. 29).

⁴⁰ O. Wojtasiewicz, *Formalna...*, dz. cyt., s. 137.

Dla spójników szeregowych charakterystyczne jest to, że mogą łączyć dowolną liczbę składników współrzędnych. Wiąże się to z ich powtarzalnością⁴¹. „Rozwińmy” więc dla przykładu zdanie (ff):

ff+) Artur i jest himalaistą, i karmi białe niedźwiedzie, i uprawia hazard.

ff++) Artur i jest himalaistą, i karmi białe niedźwiedzie, i uprawia hazard, i śpiewa w Operze Wrocławskiej.

ff+++...) Artur i jest himalaistą, i karmi białe niedźwiedzie, i uprawia hazard, i śpiewa w Operze Wrocławskiej, i...

Koresponduje to z sytuacją, jaką mamy na gruncie logiki: funktorem koniunkcji, w tym przypadku powtarzającym się, możemy łączyć dowolną liczbę argumentów, przy czym nie ma tu możliwości poprzedzenia pierwszego argumentu tym funktorem.

ff+) $p \wedge q \wedge r$

ff++) $p \wedge q \wedge r \wedge s$

ff+++...) $p \wedge q \wedge r \wedge s \wedge \dots$

Problem komutatywności

W logice funktor koniunkcji jest komutatywny. Odpowiednik z języka naturalnego dla tego funktora też w związku z tym powinien mieć taką własność. Jeżeli chodzi o spójnik *i*, który najczęściej podaje się jako odpowiednik funktora koniunkcji, to tylko przy koniunkcyjnej interpretacji jest on przemienny⁴². A jak wygląda sytuacja ze spójnikiem *I... i...*? Zobaczmy.

Przypadek *I... i...* akcesoryjnego

dd) Artur i kieruje autobusem, i słucha radia.

Czynność wymieniona tu jako pierwsza jest czynnością ważniejszą/główną, zaś czynność, o której mowa w członie drugim – czynnością dodatkową/towarzystwą. Z tego też powodu przekształcenie komutatywne nie jest neutralne wobec znaczenia całego wyrażenia, choć wydaje się, że nie jest to tak wyraźne jak w przypadku, kiedy byłby spójnik *i*. W przykładzie będącym komutatywnym

⁴¹ Por. M. Bańko, *Wykłady...*, dz. cyt., s. 116.

⁴² Istnieją próby sprowadzenia wszystkich interpretacji spójnika *i*, które proponuje Wojtasiewicz, do *i* koniunkcyjnego. E. Magner, *Koniunkcja w ekstensjonalnej logice, a spójnik międzyczdaniowy „i” w języku naturalnym*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 2005, nr 1, s. 101–114.

przekształceniem (dd) znak zapytania sygnalizuje zmianę znaczenia wyrażenia w stosunku do wyrażenia pierwotnego:

dd*) Artur i słucha radia, i kieruje autobusem.

Przypadek *I... i...* sekwencyjnego

ee) Artur i wsiadł na motor, i odjechał.

Mamy tutaj do czynienia z pewną sekwencją: wpierw Artur wsiadł na motor, a potem odjechał. W tym przypadku sekwencyjny charakter spójnika *I... i...* powoduje, że nie można bez zmiany znaczenia całego wyrażenia przekształcić go komutatywnie:

ee*) Artur i odjechał, i wsiadł na motor.

Przypadek *I... i...* koniunkcyjnego

ff) Artur i jest himalaistą, i karmi białe niedźwiedzie.

W tym przypadku nie mamy wyróżnionej czynności głównej ani czynności towarzyszącej. Nie jest też tak, że Artur wpierw jest himalaistą, a potem karmi niedźwiedzie. Dlatego w tym wypadku bez zmiany znaczenia całego wyrażenia możemy dokonać przekształcenia komutatywnego:

ff*) Artur i karmi białe niedźwiedzie, i jest himalaistą.

Przypadek *I... i...* eksplikacyjnego

Pojawia się pytanie, co z przekształceniem zdania, w którym *i* w interpretacji eksplikatywnej zostało zastąpione przez spójnik *I... i...*. Czy takie zdanie będzie komutatywne? Przyjrzyjmy się.

cc) Kózka i skakała, i złamała nóżkę.

Użycie spójnika *I... i...* podkreśliło tylko to (z czym nie mieliśmy do czynienia w przypadku użycia spójnika *i*), że kózka skakała i wyeliminowało możliwość sytuacji, że skakanie przyczyniło się do złamania. Wydaje się zatem, że powinna istnieć możliwość komutatywnego przekształcenia tego zdania:

cc*) Kózka i złamała nóżkę, i skakała.

Rysują się tutaj dwa rozwiązania: pierwsze, w którym po odrzuceniu możliwości interpretacji eksplikatywnej dochodzi do głosu sekwencyjność; drugie, w którym zauważa się, że użyty w przykładzie (cc) spójnik *I... i...* podkreśla

brak związku między opisywanymi zdarzeniami⁴³, czyli, że mamy do czynienia z $I... i...$ koniunkcyjnym. Drugie rozwiązanie wydaje się trafnym.

Spójnik $I... i...$, podobnie jak spójnik i , jest przemienny tylko przy interpretacji koniunkcyjnej⁴⁴.

We wspomnianej we wstępie książce *Logiczne podstawy języka* autorzy zwracają uwagę na kwestię „identyfikacji stałych logicznych wśród wyrażeń pewnego określonego języka etnicznego”⁴⁵. Zauważają przy tym, że „w przypadku funktorów logiki zdań wystarczającym kryterium jest spełnienie przez dane wyrażenie odpowiedniej tabelki”⁴⁶. W przypadku spójnika $I... i...$, podobnie zresztą jak dla spójnika i , będzie to tabelka dla funktora koniunkcji. Czyli zdanie złożone, którego głównym spójnikiem jest spójnik $I... i...$, jest prawdziwe, gdy wszystkie zdania będące jego argumentami są prawdziwe.

Spójniki i oraz $I... i...$ są odpowiednikami funktora koniunkcji. Cechę komutatywności mają tylko przy interpretacji koniunkcyjnej. Tworzą zdania złożone, które są prawdziwe pod takimi samymi warunkami. Czy wobec tego coś wnosi w kwestię odpowiedników z języka naturalnego dla funktorów logicznych rozróżnienie między spójnikiem i a spójnikiem $I... i...$? Odpowiedź jest następująca. Barbara Stanosz zauważa, że „Niekiedy (zwłaszcza w piśmie) ani zewnętrzna postać zdania, ani jego treść, nie pozwala ustalić roli składniowej poszczególnych składników; wówczas to zdanie jest wieloznaczne, nie zawiera więc żadnej określonej informacji”⁴⁷. W takich przypadkach spójnik $I... i...$ pomaga w ujednoznacznieniu danego wyrażenia. Rozważmy przykład (spójnik, który jest odpowiednikiem funktora głównego w danym wyrażeniu, został wyróżniony):

g) Jeśli będę dokarmiał białe niedźwiedzie, to stracę fortunę i wyjadę do Szwajcarii.

Zdanie to może być rozumiane na dwa sposoby:

g') Jeśli będę dokarmiał białe niedźwiedzie, to stracę fortunę i wyjadę do Szwajcarii.

$(p \rightarrow q) \wedge r$

⁴³ Por. O. Wojtasiewicz, *Formalna...*, dz. cyt., s. 137.

⁴⁴ Przemienność spójnika i koniunkcyjnego nie jest jednak bezproblemowa. Patrz: E. Magner, *Pewne problemy z komutatywnością 'i' koniunkcyjnego*, maszynopis.

⁴⁵ B. Stanosz, A. Nowaczyk, dz. cyt., s. 103.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ B. Stanosz, *Ćwiczenia z logiki*, Warszawa 1999, s. 10.

g'') Jeśli będę dokarmiać białe niedźwiedzie, **to** stracę fortunę i wyjadę do Szwajcarii.

$$p \rightarrow (q \wedge r)$$

Jeśli zaś zamiast spójnika *i* zostanie użyty spójnik *I... i...*, to zniknie problem wieloznaczności:

gg) Jeśli będę dokarmiać białe niedźwiedzie, to i stracę fortunę, i wyjadę do Szwajcarii.

$$p \rightarrow (q \wedge r)$$

Inny przykład:

h) Będę dokarmiać białe niedźwiedzie lub stracę fortunę i wyjadę do Szwajcarii.

Możliwe interpretacje:

h') Będę dokarmiać białe niedźwiedzie **lub** stracę fortunę i wyjadę do Szwajcarii.

$$p \vee (q \wedge r)$$

h'') Będę dokarmiać białe niedźwiedzie lub stracę fortunę **i** wyjadę do Szwajcarii.

$$(p \vee q) \wedge r$$

Jeśli zaś użyjemy spójnika *I... i...*, to przyczyni się to do precyzji wypowiedzi:

hh) Będę dokarmiać białe niedźwiedzie lub i stracę fortunę, i wyjadę do Szwajcarii.

$$p \vee (q \wedge r)$$

Podsumowanie

Spójnik *I... i...* nie jest zwykłym wariantem stylistycznym spójnika *i*. Spójnik *I... i...* oraz spójnik *i* to dwa różne spójniki. Ale zarówno pierwszy z nich, jak i drugi, są odpowiednikami funktora koniunkcji w logice. Czy któryś z ich lepiej pełni tę funkcję? Wydaje się, że spójnik *I... i...*

Bibliografia

- Bańko M., *Interpunkcja a powtórzone spójniki*, za: <https://sjp.pwn.pl/poradnia/haslo/interpunkcja-a-powtorzone-spojniki;12135.html>, (dostęp: 04.07.2018).
- Bańko M., *Powtórzony spójnik szeregowy*, za: <https://sjp.pwn.pl/poradnia/haslo/powtorzony-spojnik-szeregowy;6749.html>, (dostęp: 04.07.2018).
- Bańko M., *Wykłady z polskiej fleksji*, Warszawa 2002.
- Dereń E., Nowak T., Polański E., *Słownik języka polskiego z frazeologizmami i przysłowiami*, Warszawa 2002.
- Dunaj B., *Język polski. Współczesny słownik języka polskiego*, t. a-n, Warszawa 2007.
- Grochowski M., *Składnia wyrażen polipredykatywnych w: Gramatyka współczesnego języka polskiego. Składnia*, red. Z. Topolińska, Warszawa 1984.
- Ilustrowany słownik języka polskiego*, red. E. Sobol, Warszawa 2004.
- Inny słownik języka polskiego PWN*, red. M. Bańko, t. A-Ó, Warszawa 2000.
- Jadacka H., *Spójnik*, w: *Hasła problemowe*, w: *Wielki słownik poprawnej polszczyzny PWN*, red. A. Markowski, Warszawa 2008.
- Język polski. Poradnik Profesora Andrzeja Markowskiego*, Warszawa 2003.
- Karolak S., *Spójnik w: Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*, Wrocław 2003.
- Kurzowa Z., *Ilustrowany słownik podstawowy języka polskiego wraz z indeksem pojęciowym wyrazów i ich znaczeń*, indeks pojęciowy opr. J. Winiarska, Kraków 1999.
- Lewandowski S., Machińska M., Malinowski A., Petzel J., *Logika dla prawników*, Warszawa 2002.
- Łojasiewicz A., *Właściwości składniowe polskich spójników*, Warszawa 1992.
- Magner E., *Koniunkcja w ekstensjonalnej logice, a spójnik międzyzdaniowy „i” w języku naturalnym*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 2005, nr 1, s. 101–114.
- Magner E., *Pewne problemy komutatywnością „i” koniunkcyjnego*, maszynopis.
- Marciszewski W., *Logika zdań*, w: *Logika formalna. Zarys encyklopedyczny*, Warszawa 1987.
- Nowy słownik języka polskiego PWN*, red. E. Sobol, Warszawa 2002.
- Polański E., Nowak T., Szopa M., *Słownik języka polskiego*, Katowice 2004.
- Polański E., Żmigrodzki P., *Słownik ortograficzny z zasadami pisowni i interpunkcji*, Kraków 1999.

- Polański K., *Składnia zdania złożonego w języku górnołużyckim*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1967.
- Praktyczny słownik poprawnej polszczyzny nie tylko dla młodzieży*, red. A. Markowski, Warszawa 1995.
- Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, red. H. Zgółkowa, t. 14: *homotetia–japs*, Poznań 1998.
- Słownik języka polskiego PWN*, opr. L. Drabik, A. Kubiak-Sokoł, E. Sobol, L. Wiśniakowska, Warszawa 2016.
- Słownik języka polskiego PWN*, red. M. Szymczak, t. A–K, Warszawa 1995.
- Słownik języka polskiego PWN*, red. M. Szymczak, t. 1: A–K, Warszawa 1992.
- Słownik 100 tysięcy potrzebnych słów*, red. J. Bralczyk, Warszawa 2005.
- Stanosz B., *Ćwiczenia z logiki*, Warszawa 1999.
- Stanosz B., Nowaczyk A., *Logiczne podstawy języka*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1976.
- Uniwersalny słownik języka polskiego PWN*, red. S. Dubisz, t. A–J, Warszawa 2006.
- Uniwersalny słownik języka polskiego*, red. S. Dubisz, t. 2: H–N, Warszawa 2003.
- Wajszczuk J., *O metatekście*, Warszawa 2005.
- Wajszczuk J., *System znaczeń w obszarze spójników polskich: wprowadzenie do opisu*, Warszawa 1997.
- Wajszczuk J., *Wstęp do logiki z ćwiczeniami*, Olsztyn 2001.
- Wielki słownik poprawnej polszczyzny PWN*, red. A. Markowski, Warszawa 2008.
- Wojtasiewicz O., *Formalna i semantyczna analiza polskich spójników przyzdanowych i międzydaniowych oraz wyrazów pokrewnych*, „*Studia Semiotyczne*” 1972, nr 3, s. 109–144.
- Wyspiański S., *Wesele*, s. 152, za: www.lektury.waw.pl/303/304/wesele (dostęp: 03.07.2018).
- Ziemiński Z., *Logika praktyczna*, Warszawa 2001.
- Zgółkowa H., *Podstawowy słownik języka polskiego z zarysem gramatyki polskiej*, Poznań 2008.

Streszczenie

Poszukując najlepszych odpowiedników z języka naturalnego dla funktorów logicznych swoją uwagę zwróciłam na spójnik *I... i...*. Spójnik ten, choć mogłoby się tak wydawać, nie jest zwykłym wariantem stylistycznym spójnika *i*. Spójnik *i* oraz spójnik *I... i...* to dwa różne spójniki. Uważam, że spójnik *I... i...* jest lepszym odpowiednikiem funktora koniunkcji w logice niż spójnik *i*.

Słowa kluczowe: spójnik *I... i...*, spójnik *i*, koniunkcja

Summary

The Connective „I... i...” In Polish

Looking for the best natural language equivalents to various functors in logic I turned my attention to the Polish connective “I... i...” (“both... and...” in English). This connective, although it may look like one, is not a simple, stylistic variant of the Polish connective “i” (“and” in English). The connective “i” and the connective “I... i...” are two different connectives. I consider the connective “I... i...” a better equivalent to the functor of conjunction in logic than the connective “i”.

Key words: the “I... i...” connective, the “i” connective, conjunction

Trochę inne Wyznania. O książce Naokiego Higashidy *Dlaczego podskakuję*

Bogna Kosmulska
(Uniwersytet Warszawski, Instytut Filozofii)

Przekład książki *Dlaczego podskakuję* Naokiego Higashidy¹, której poświęcę tych kilka uwag, powstał na podstawie innego przekładu, co musiało zniekształcić recepcję oryginału², ale zapewne tej okoliczności zawdzięczamy stosunkowo szybkie ukazanie się tytułu na polskim rynku wydawniczym³. Pierwotna japońska wersja została opublikowana się w roku 2007 i przez dłuższy czas jej zasięg był dość ograniczony. Dopiero udostępnienie jej w języku angielskim i opatrzenie wstępem przez Davida Mitchella, znanego brytyjskiego pisarza, upowszechniło dzieło i wywołało szeroką dyskusję, wykraczającą nawet poza środowisko osób autystycznych i ich rodzin, w naturalny sposób zainteresowanych autorem, który sam ma autyzm. Obecnie książka w polskim przekładzie nie jest już do nabycia w księgarniach, nawet w wersji elektronicznej. Trzeba się zatem po nią zwrócić do bibliotek, ale te bardzo różnie ją klasyfikują, co sprawia, że książkę tę, zresztą niewielkich rozmiarów, łatwo przeoczyć. Na egzemplarzu, który udało mi się wypożyczyć dla celów tej recenzji, widnieje na przykład nalepka MED na grzbiecie. Należy rozwinąć ją jako „Literatura niebeletrystyczna” – półka z działem me-

¹ Przeł. D. Cieśla-Szymańska na podstawie angielskiego tłumaczenia K.A. Yoshidy i D. Mitchella, Wydawnictwo W.A.B, Warszawa 2015.

² Por. poniżej, przyp. 7.

³ Dwa lata po ukazaniu się wersji *The Reason I Jump. The Inner Voice of a Thirteen-Year Old Boy with Autism*, Random House, New York 2013. Naoki Higashida jest również autorem innych prac, w tym przełożonego na język angielski przez K.A. Yoshidę i D. Mitchella *Fall Down 7 Times Get Up 8. A Young Man's Voice from the Silence of Autism*, Random House, New York 2017.

dycznym. Jest to przyporządkowanie niemal tak mylne, jak gdyby zaszeregować w ten sposób *Wyznania* św. Augustyna, dzieło, które często przychodziło mi na myśl w trakcie lektury *Dlaczego podskakuję*, na zasadach zarówno podobieństwa: perspektywy (głębokiej introspekcji), jak i przeciwieństwa: Augustyn opisuje na ogół typowe ludzkie doświadczenia, a Higashida – w większości nietypowe (sam tak to ujmuję, pisząc o swoim dążeniu do bycia po prostu człowiekiem, mimo odmienności⁴). Obaj autorzy różnią się też zasadniczo poglądami natury filozoficznej: co do Hipponencyka, tło chrześcijańskie jego konfesji jest oczywiste, co do młodego japońskiego twórcy, zdradza on miejscami swoje przywiązanie do rozmaitych odcieni własnej kultury: buddyzmu, subtelnego i estetyzującego naturalizmu czy poetyckiego psychologizmu.

Wracając jednak do kwestii klasyfikacji, więcej dowiemy się o książce Higashidy, sprawdzając hasła przedmiotowe w katalogach, w których figuruje ona w działach „Autyzm”, „Ludzie autystyczni”, ale i „Pamiętniki japońskie XXI w.”. *Dlaczego podskakuję* jest literackim autoportretem trzynastoletniego japońskiego chłopca ze stosunkowo głębokim autyzmem. Rzekoma medyczność tego autoportretu wynika zapewne stąd, że autor jest nietypowy, chociażby z tego względu, iż książki właściwie nie napisał ani nie podyktował (mówienie sprawia mu bowiem wielką trudność), ale przeliterował, pokazując na planszy odpowiednie znaki systemu sylabicznego hiragany, najbliższego japońskiego odpowiednika alfabetu⁵. Czy jednak człowiek, który prawie nie mówi i, co jest motywem stale powtarzającym się w opowieści Naokiego, odczuwa świat dalece odmiennie niż ludzie nieautystyczni, nie może stworzyć dzieła, łączącego szczerą wyznania z elementami retorycznymi czy wręcz fikcyjnymi, jakie płyną z literackiej konwencji? Obie te rzeczy: zarówno możliwie otwarte wypowiedzanie siebie, jak i wykazywanie się talentem w dziedzinie przekonywania i opowiadania⁶, są oczywiście czymś nieczęstym u autyków, ale, jak widać, spotykanym⁷. Talent zaś, nawet

⁴ Por. np. *Dlaczego podskakuję*, dz. cyt. s. 26 i 139.

⁵ Zob. tamże, s. 13 (ze *Wstępu* Mitchella) i s. 21–26 (Przedmowa Naokiego, ilustracja planszy do komunikacji i *Pytanie 1: W jaki sposób piszę te zdania?*). Problemowi z mową (werbalną) poświęcone są w głównej mierze pytania od 1 do 11.

⁶ Por. *Dlaczego podskakuję*, s. 26: „nie ma nic ważniejszego niż zdolność wyrażenia siebie. Dla mnie więc ta plansza to nie tylko możliwość składania zdań – dzięki niej mogę przekazać innym to, co dla mnie ważne”.

⁷ Należy tu wspomnieć o wątpliwościach dotyczących się wyłączności autorstwa książki: jedno oparte na zewnętrznej krytyce, drugie – wewnętrznej. Po pierwsze więc, sam proces pisania, a właściwie wskazywania liter przez osobę, która nie ma innej możliwości przekazania swoich myśli,

jeśli z autyzmem wiązą się czasem wyjątkowe i w pewnej mierze neurologicznie uwarunkowane zdolności, do których zresztą raczej nie zaliczają się te literackie, nie jest sprawą medycyny.

Istnieje jeszcze jedno zagrożenie dla odbioru książki, płynące z samej tylko klasyfikacji: łatwo można ją potraktować jako rodzaj poradnika i wówczas cały walor książki ogranicza się do grona osób autystycznych i ich najbliższych, poszukujących w książkach pomocy. Taka jest niewątpliwie geneza wydania angielskiego, o czym pisze we wprowadzeniu wspomniany już David Mitchell:

Pewnego dnia moja żona [Keiko Yoshida, główna autorka późniejszego przekładu – B. K.] dostała wyjątkową książkę, którą zamówiła w Japonii (...) jego [tj. Higashidy – B. K.] wyjaśnienia, dlaczego dzieci autystyczne zachowują się tak, a nie inaczej, były dla mnie odpowiedziami, na które czekałem. (...) Po

prowadzi niekiedy do głębokiej, często nawet nieświadomej interwencji osób wspierających cały proces (jak to się dzieje np. w systemie ułatwionej komunikacji, w której samo wskazywanie nie jest w pełni samodzielne – zob. J. Donovan, C. Zucker, *Według innego klucza. Opowieść o autyzmie*, przeł. A. Homańczyk, Wydawnictwo UJ, Kraków 2017, s. 374 i nast.; por. jednak obronę tego sposobu komunikowania w tekście E. Manning, *Etyka tworzącego się języka*, przeł. M. Rogowska-Stangret, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2017, nr 1(46), zwł. s. 135–136). Zarzutu tego nie można jednak w pełni zastosować do opowieści Higashidy, ponieważ komunikuje się on także na inne sposoby (por. argumentację T. Grandin w recenzji w czasopiśmie „Cerebrum” 2014, No. 1(3), wersja online: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4087189/>, dostęp z dnia 13 V 2019). Zarzuty dotyczące treści są zarazem mocniejsze, ale i trudniejsze do udowodnienia: pewne stwierdzenia zawarte w książce są np. nad wyraz dojrzałe, co każe domyślać się wpływu dorosłych otaczających trzynastoletniego autora, ale nie wiemy i na pewno nie dowiemy się, jaki charakter miałby mieć ten wpływ. Zakładanie, że był on przemożny, oznacza, że z góry podważamy autorstwo Higashidy. Kwestie stylistyczne także nie są w pełni przekonujące: np. liczba mnoga zastosowana przez autora nie musi przecież ujawniać współautorów, może być natomiast i chyba jest świadomie przez niego użytym środkiem (wypowiada się on w imieniu swoim i innych autyków). Istnieje jeszcze kwestia przekładu, łącząca krytykę zewnętrzną i wewnętrzną: ile z książki w wersji angielskiej, pochodzi od tłumaczy (por. S. Tisdale, *Voice of the Voiceless*, „The New York Times” 23 VIII 2013, wersja online: <https://www.nytimes.com/2013/08/25/books/review/the-reason-i-jump-by-naoki-higashida.html>, dostęp z dnia 13 V 2019). Odpowiedź na ten argument, zwielokrotniony jeszcze o drugie tłumaczenie na język polski, wymagałaby obszernej filologicznej analizy, która byłaby czymś innym niż recenzja czytelnicza. Wątpię jednak, czy byłoby możliwe, aby ingerencja translatorska na tym poziomie skutkowałą całkowitym przekłamaniem. Wszystkie wymienione wątpliwości stara się rozwiązać również sam Mitchell we wprowadzeniu do drugiej książki Higashidy *Fall Down 7 Times Get Up* 8 (zob. powyżej, przyp. 3).

raz pierwszy czułem, jakby nasze dziecko, słowami Naokiego, mówiło do nas o tym, co dzieje się w jego głowie⁸.

Mitchell, mimo tej deklaracji, podkreśla, że jest dla niego jasne, iż Naoki Higashida nie tylko aspiruje do zostania pisarzem, ale „już nim jest – szczerym, skromnym, refleksyjnym autorem, który przezwyciężył niezwykle przeszkody i przekazał światu płynącą z własnego doświadczenia wiedzę głęboko autystycznego umysłu”⁹. Zgadzam się w pełni ze stwierdzeniem, że mamy tu do czynienia przede wszystkim z literaturą – miejscami jak najbardziej *beletrystyczną* – ale wstęp tłumacza, choć pod wieloma względami bardzo dobry, niekiedy brzmi tak, jak gdybyśmy mieli jednak do czynienia z poradnikiem. Czytając zdanie: „Jakby tego było mało, *Dlaczego podskakuję* mimochodem obala najbardziej przygnębiające wyobrażenie na temat autyzmu – że autycy to aspołeczni samotnicy pozbawieni empatii”¹⁰, łatwo możemy zapomnieć o słówku „mimochodem”. Bezinteresowność lektury zakłóca jednak i sam Higashida, który zbyt łatwo daje nam wskazówki, jak mamy traktować „nas, dzieci z autyzmem”, jak gdyby wcale nie zwracał się do nas, ludzi w ogóle (w tym do innych autyków), tylko do rodziców i opiekunów. Mimo tych wszystkich elementów poradnikowych, odnajdziemy w *Dlaczego podskakuję* wiele przemyśleń swoją uniwersalnością przekraczających ramy umysłu „autystycznego”, bo rzeczywiście:

Ta książka to jednak nie tylko źródło informacji. Stanowi ona dowód, że w tym z pozoru bezradnym autystycznym ciele jest zamknięty umysł równie pełen ciekawości, subtelny i złożony jak twój, mój lub czyjkolwiek¹¹.

Oczywiście, nie sposób dowieść tej tezy Mitchella, a byłoby to marzenie rodziców dzieci z autyzmem, zwłaszcza tych, które nie mówią albo wręcz w ogóle nie dysponują skutecznymi narzędziami komunikacji, można jednak z powyższego zdania wyciągnąć nietrywialny wniosek: według brytyjskiego pisarza właściwie nie ma czegoś takiego jak „umysł autystyczny” (mimo że używa takiego określenia), jeśli coś jest w człowieku dotknięte autyzmem, to mózg, a z nim ciało. Według niego książka Higashidy jest więc po prostu pięknym świadectwem funkcjonowania ludzkiego umysłu w specyficznych warunkach, jakie wyznacza

⁸ *Dlaczego podskakuję*, s. 12–13.

⁹ Tamże, s. 16.

¹⁰ Tamże, s. 14.

¹¹ Tamże, s. 13.

autyzm. Cała trudność polega jednak na tym, czym miałyby być ów ludzki umysł, który nawet pozostając w zamknięciu (często stosowana przy autyzmie metafora), byłby jednak nienaruszalny, czym zbliżałby się do Arystotelesowskiego *voûc ποιητικός*. Nie jest to więc oczywiście pytanie z dziedziny medycyny ani nawet nie do końca psychologii, w każdym razie nie tej klinicznej, lecz metafizyczne.

W samym tekście Higashidy można się dopatrywać pewnych intuicji metafizycznych: z jednej strony metafizycznych w klasycznym tego słowa rozumieniu. Jego doświadczenie autyzmu stwarza bowiem często sytuacje graniczne, które nakazują mu stawiać kwestie relacji umysł–ciało czy intersubiektywności. Z drugiej zaś – jest w jego opowieści wiele metafizyki rozumianej potocznie, stawia on pytania o sens własnego życia, a nawet porusza wątki eschatologiczne, jak w opowiadaniu *Jestem tutaj*, zamieszczonym tuż przed posłowiem¹².

Ta podwójność – relacji z własnych ograniczeń (w dużej mierze obejmujących koordynację tego, co umysłowe i cielesne, a także przeszkody w komunikacji z innymi ludźmi) oraz swobodnej opowieści – do pewnego stopnia widoczna jest w różnolitości gatunków literackich zastosowanych przez autora książki. Większa jej część złożona jest z pytań i odpowiedzi, dotyczących konkretnych trudności, ale pomiędzy nimi, w porządku, jakiego nie umiem wyjaśnić, znajdują się drobne formy czysto beletrystyczne: bajki (*Wygrana przez potknięcie*, *Czarna wrona i mały gołąbek*), krótka scenka (*Ziemianin i Autyzmianin*), parabola (*Niekończące się lato*), historyjka (*Zasłyszana historia*), wspomnienie (*Wielki posąg Buddy*)¹³ i, wzmiankowane już, nieco dłuższe opowiadanie, które można uznać, trzymając się słów Higashidy, także za parabolę. Podział ten – na część z gatunku jakże przypominającego starożytne *quaestiones et responsiones* i niejednorodną część prozatorską – częściowo przekłada się na podział na kwestie szczegółowe i ogólniejszą refleksję, ale niecałkowicie. Również w ramach owych kwestii szczegółowych wiele jest przemyśleń natury ogólnej. Jednym z przykładów jest odpowiedź na *Pytanie 39: Dlaczego lubicie być w wodzie?* Pewne jej elementy można nazwać rzeczowym wyjaśnieniem:

W wodzie jest tak cicho (...). W wodzie nikt nam nie zawraca głowy i jest tak, jakbyśmy mieli nieskończoną ilość czasu (...). Poza nią zawsze za dużo bodźców atakuje nasze oczy i uszy i nie potrafimy zgadnąć, jak długo trwa sekunda lub godzina.

¹² Tamże, s. 120–137.

¹³ Odpowiednio na stronach 52 i 110–111, 63, 82, 90–91, 100.

Inne jednak są daleko idącą interpretacją:

Po prostu lubimy wracać. Do odległej, bardzo odległej przeszłości. Do czasów pierwotnych, zanim jeszcze pojawili się ludzie. Myślę, że wszyscy autycy mają w tej sprawie podobne odczucia. Wodne formy życia pojawiły się i ewoluowały, ale dlaczego musiały wyjść na suchy ląd i zmienić się w ludzi, którzy wybrali sobie życie podporządkowane czasowi? To dla mnie naprawdę wielka tajemnica. (...) Autycy nie są wolni. To dlatego, że stanowimy inny rodzaj ludzi, urodziliśmy się z pierwotnymi zmysłami¹⁴.

Higashida oddaje się następnie marzeniu o powrocie do „tej odległej, pradawnej wodnej przeszłości”. Te intuicje, które zbyt łatwo przenosi również na innych autyków, choć czasem się mityguje, znajdują przedłużenie w odpowiedzi na *Pytanie 58: Co sądzisz na temat samego autyzmu?*

Myślę – odpowiada Naoki [czy może jego literackie *alter ego*? – B.K.] – że ludzie z autyzmem urodzili się poza reżimem cywilizacji. To oczywiście tylko moja teoria, ale uważam, że skutkiem wszystkich zbrodni na świecie i samolubnego niszczenia planety, którym winna jest ludzkość, jest głębokie poczucie kryzysu. Autyzm w jakiś sposób stanowi tego wynik. (...) Jesteśmy raczej jak podróżnicy z bardzo odległej przeszłości. Gdybyśmy swoją obecnością mogli przypominać ludziom, co jest naprawdę ważne dla Ziemi, sprawiłoby to nam cichą radość¹⁵.

Ten ekologiczny wątek rozważań Higashidy dość ostro zaatakował swego czasu Michael Fitzpatrick, autor książek, które rzetelnie rozprawiają się z rozpowszechnionymi, a niespełniającymi kryteriów naukowych wyjaśnieniami pochodzenia autyzmu i alternatywnymi, czasem wręcz szkodliwymi terapiami¹⁶. Dopatruje się on w niektórych tezach Naokiego z jednej strony pewnej ideowej więzi z ruchami promującymi alternatywną medycynę czy dość idealistyczne podejście do problemów cywilizacyjnych (jak amerykańska Canary Party, którą określa mianem „antyszczepionkowych zelotów”), z drugiej zaś – schlebianie gustom „zachod-

¹⁴ Tamże, s. 86.

¹⁵ Tamże, s. 118.

¹⁶ Chodzi o następujące spośród pozycji tego autora: *MMR and Autism: What Parents Need to Know*, Routledge, New York 2004, i *Defeating Autism: A Damaging Delusion*, Routledge, New York 2009.

nich czytelników w średnim wieku, należących do klasy średniej”¹⁷. Elementami służącymi temu przypodobaniu są: deklaracja szczególnego stosunku do natury, mającego dalece przekraczać zwykły zachwyt nad jej pięknem¹⁸, niechęć do rywalizacji¹⁹ czy płacz wzruszenia przed wielkim posągiem Buddy²⁰. Jakkolwiek chyba rzeczywiście te i im podobne poglądy Higashidy bardzo odpowiadają zachodniemu czytelnikowi, nie doszukiwałabym się w nich wyrachowania, raczej świadczą one o głębokim zakorzenieniu w japońskiej kulturze, która od wielu dekad fascynuje Europejczyków. Nawet niechęć Naokiego do rywalizacji jest tylko negacją własnej tradycji, nie mówiąc już o – tym razem całkowicie aprobujących ją: umiejętności podziwiania przyrody i możliwym wzruszeniu posągiem Buddy w mieście Kamakura. Higashida tak pisze o tym ostatnim, ujawniając swój refleksyjny stosunek do historii:

Kiedy go zobaczyłem, byłem tak poruszony, że łzy napłynęły mi do oczu. Nie tylko że był majestatyczny i pełen godności – chodziło też o sam ciężar historii i całych pokoleń ludzkich nadziei, modlitw i myśli, który mnie przytłoczył, tak że nie mogłem pohamować łez. Jakby sam Budda mówił do mnie: ‘Wszystkie istoty ludzkie muszą pokonywać trudności, więc nigdy nie zbaczaj ze swojej ścieżki’. Każdy z nas ma serce, które coś może poruszyć²¹.

Fragment ten można łatwo ocenić po prostu jako sentymentalny, ale chyba tkwi w nim wiele głębi. Po pierwsze, niesie on wspaniałą wiadomość o tym, że dla człowieka nawet z głębokim autyzmem możliwe jest zakorzenienie w kulturze. Wprawdzie Naoki twierdzi, co już przytaczałam, że autycy „urodzili się poza reżimem cywilizacji”, ale to urodzenie i wiążąca się z tym trudność w przystosowaniu się do jej wymogów, najwyraźniej nie wyklucza uczestnictwa w ludzkich wspólnotach religijnych, narodowych czy artystycznych, dlatego też tym bardziej obstać przy literackim traktowaniu świadectwa Higashidy. Traktowanie tego

¹⁷ Recenzja książki Higashidy pt. *No, autistic children are not the spiritual saviours of mankind* w czasopiśmie „Spiked” 23 VIII 2013, wersja online: <https://www.spiked-online.com/2013/08/23/no-autistic-children-are-not-the-spiritual-saviours-of-mankind/>, dostęp z dnia 18 V 2019.

¹⁸ Por. zwł., obok wymienionych odwołań do niepamiętnej, wodnej przeszłości z *Pytań* 39 i 58, odpowiedź na *Pytanie* 45: *Dlaczego tak bardzo lubisz spacerować?* (*Dlaczego podskakuję*, s. 96, por. także odpowiedzi na pytania związane z potrzebą ucieczki, tamże, s. 101–104) i na *Pytanie* 47, s. 98–99.

¹⁹ Tamże, s. 95, por. s. 88.

²⁰ Tamże, s. 100.

²¹ Tamże.

utworu jako literackiego ogranicza zarzuty, jakie można by wysunąć w odniesieniu do faktografii czy możliwości przeniesienia doświadczeń Naokiego na innych autyków, ale stawia wymagania właściwe sztuce: zarówno formalne, jak i treściowe.

Po drugie, odnosząc się już do bardziej szczegółowej zawartości wspomnienia o Buddzie, chciałabym podkreślić jego potencjał filozoficzny czy religijny. Naoki, przytaczając swoje odczucia związane z odwiedzeniem posągu, opowiada o powodach, dla których osoba z autyzmem może płakać, nagle wybucha płaczem, których przyczyn nie domyślają się nawet najbliżsi, mają może czasem swoje duchowe uzasadnienie, niekoniecznie zaś są wynikiem przeciążenia sensorycznego czy, w innym miejscu precyzyjnie opisanych przez Naokiego, kłopotów z chaotycznym uporządkowaniem wspomnień²². Przywołana kategoria serca w powiązaniu z refleksją nad płaczem i natłokiem wspomnień, w pewnym sensie bardzo przypomina literackie uniwersum Augustyńskich *Wyznań*. Augustyn płacze z różnych powodów: jako niemowlę, nad śmiercią Dydony, nad śmiercią przyjaciela, a przede wszystkim nad własną nędzą duchową, Naoki zaś opłakuje swoją nędzę cielesną – niemożność wyrażenia siebie. Chrześcijański myśliciel wcale jednak, przy całym swoim kunszcie *wymowy*, nie jest wolny od trudności wypowiedzenia siebie. W czasach, kiedy literatura nie znała, poza żywiołem poetyckim, tak dogłębnej literackiej spowiedzi, wymyśla dla siebie nowy gatunek – *Confessiones*. Higashida w swoim zagubieniu w czasie, poczuciu, że nie przystaje do innych „ludzi, którzy wybrali sobie życie podporządkowane czasowi”²³, musi także wymyślić dla siebie nowy literacki gatunek: są nim także *Wyznania*, tym razem jednak całkowicie nielinearne w swoim porządku czasowym, problemowym i refleksyjnym. Ich inność jest oczywiście wynikiem inności autora, ale ta inność okazuje się jedynie *trochę inna*, jest doświadczeniem na wskroś ludzkim, dlatego nawet neurotypowy, zbyt wiele i zbyt łatwo mówiący człowiek może je choć po części zrozumieć.

²² Tamże, s. 54 (odpowiedź na Pytanie 19: *Jak to jest kiedy coś ci się nagle przypomina?*), por. tamże, s. 53 i 73 (odpowiedź na Pytanie 18 o nagle wybuchy śmiechu).

²³ Por. cytāt powyżej oraz s. 29 i 79.

Bibliografia

- Augustyn, św., *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004.
- Donvan J., Zucker C., *Według innego klucza. Opowieść o autyzmie*, przeł. A. Ho-
mańczyk, Wydawnictwo UJ, Kraków 2017.
- Fitzpatrick M., *MMR and Autism: What Parents Need to Know*, Routledge, New
York 2004.
- Fitzpatrick M., *Defeating Autism: A Damaging Delusion*, Routledge, New York
2009.
- Fitzpatrick M., *No, autistic children are not the spiritual saviours of mankind*, „Spi-
ked” 23 VIII 2013, wersja online: [https://www.spiked-online.com/2013/08/23/
no--autistic-children-are-not-the-spiritual-saviours-of-mankind/](https://www.spiked-online.com/2013/08/23/no--autistic-children-are-not-the-spiritual-saviours-of-mankind/), dostęp
z dnia 18.05.2019.
- Grandin T., *Review: The Reason I Jump: The Inner Voice of a Thirteen-Year-Old
Boy with Autism* „Cerebrum” 2014, No. 1(3), wersja online: [https://www.ncbi.
nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4087189/](https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4087189/), dostęp z dnia 13.05.2019.
- Higashida N., *The Reason I Jump. The Inner Voice of a Thirteen-Year Old Boy with
Autism*, przeł. K.A. Yoshida, D. Mitchell, Random House, New York 2013.
- Higashida N., *Fall Down 7 Times Get Up 8. A Young Man's Voice from the Silence
of Autism*, przeł. K.A. Yoshida, D. Mitchell, Random House, New York 2017.
- Higashida N., *Dlaczego podskakuję*, przeł. D. Cieśla-Szymańska na podstawie an-
gielskiego tłumaczenia K.A. Yoshidy i D. Mitchella, Wydawnictwo W.A.B.,
Warszawa 2015.
- Manning E., *Etyka tworzącego się języka*, przeł. M. Rogowska-Stangret, „Prze-
gląd Filozoficzno-Literacki” 2017, nr 1(46), s. 119–149.
- Tisdale S., *Voice of the Voiceless*, „The New York Times” 23.08.2013, wersja online:
[https://www.nytimes.com/2013/08/25/books/review/the-reason-i-jump-by-
naoki-higashida.html](https://www.nytimes.com/2013/08/25/books/review/the-reason-i-jump-by-naoki-higashida.html), dostęp z dnia 13.05.2019.

Noty o autorach

- Marcin Będkowski – dr, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Warszawski, Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa, mbedkowski@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2787-9487.
- Anna Brożek – prof. dr hab., Zakład Semiotyki Logicznej, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Warszawski, Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa, abrozek@uw.edu.pl, ORCID: 0000-0003-1807-7631.
- Raffaella Giovagnoli – prof., Pontifical Lateran University, Piazza San Giovanni in Laterano 4, 00120, Vatican City, raffa.giovagnoli@tiscali.it, ORCID: 0000-0001-6468-3064.
- Jacek Juliusz Jadacki – prof. em. UW, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Warszawski, Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa, jacek.j.jadacki@gmail.com, ORCID: 0000-0003-1749-402X.
- Anna Jedynak – dr hab., prof. UW, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Warszawski, Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa, anna.jedynak@uw.edu.pl, ORCID: 0000-0002-1893-8289.
- Bogna Kosmulska – dr, Zakład Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Warszawski, Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa, bkosmulska@uw.edu.pl, ORCID: 0000-0002-1933-1892.
- Elżbieta Magner – dr, Katedra Logiki i Metodologii Nauk, Uniwersytet Wrocławski, ul. Koszarowa 3/20, 51-149 Wrocław, elzbieta.magner@uwr.edu.pl, ORCID: 0000-0002-9329-0136.
- Magdalena Matusiak-Rojek – dr, Uniwersytet Łódzki, Wydział Nauk o Wychowaniu, Katedra Badań Edukacyjnych, ul. Pomorska 46/48, 91-408 Łódź, magdalema@poczta.onet.pl, ORCID: 0000-0001-8900-0901.
- Katarzyna Rychter – mgr, Uniwersytet Śląski, Wydział Nauk Społecznych, ul. Bankowa 11, 40-007, Katowice, katarzyna_rychter@interia.pl, ORCID: 0000-0001-9065-3520.
- Jerzy Tupikowski – dr hab., prof. PWT, Papieski Wydział Teologiczny, Instytut Filozofii Chrześcijańskiej, Katedra Metafizyki, ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław, jtupikowski@gmail.com, ORCID: 0000 0003 1086 5000.
- Michał Zembrzusi – dr, Katedra Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, ul. Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa, mizem@tlen.pl, ORCID: 0000-0002-5107-8428.