



Edukacja Filozoficzna

69/2020

W NUMERZE:

- Jens Lemanski: *Techniques of Bridging the Gulf: Dialectic and Reductionism in McDowell and Fichte*
- Tomasz Kąkol: *Fenomenologia ucieleśniona (embodied phenomenology) a teza o tożsamości psychofizycznej*
- Piotr Lichacz: *Dylematy komunikacyjne. O sposobach przekazywania dawnych idei filozoficznych*
- Michał Wieczorek: *Film animowany w perspektywie filozofii mediów Gianniego Vattima*
- Antoni Torzewski: *Sekularyzacja jako droga do pełnego chrześcijaństwa w świetle koncepcji Gianniego Vattima*
- Maria Ebner: *Trzy argumenty przeciwko kontekstualizmowi epistemicznemu*
- Andrzej Kucner: *Analiza trendów w kontekście hermeneutyki myślenia perspektywnego*
- Marta Maliszewska: *Atlas obrazów Mnemosyne Aby'ego Warburga a montaż filmowy*
- Jan Zubelewicz: *Antropologia filozoficzna Bogusława Wolniewicza*
- Paweł Okołówski: *Dyskusja o religii i magii*
- Jędrzej Stanisławek: „Patriotyzm” – odpowiedź na recenzję
- Tomasz Pawlikowski: *Recenzja książki: Michał Zembrzusi, Filozofia intelektu. Tomasa z Akwinu koncepcja intelektu możliwościowego*

Rada Programowa / Programme Committee

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

Członkowie / Members: 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 / Editorial Team

Redaktor naczelny / Editor-in-Chief: Marcin Trepczyński

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

Redaktorzy merytoryczni / Editors: Magdalena Gawin, Agata Łukomska, Mateusz Pencuła, Tomasz A. Puczyłowski

Sekretarz redakcji / Managing Editor: Filip Łapiński

Redakcja językowa w języku polskim / Copy-editing in Polish

Marcin Będkowski

Redakcja językowa w języku angielskim / Copy-editing in English

Ewa Balcerzyk

Skład i łamanie / Typesetting

Marcin Trepczyński

Projekt okładki / Cover design

Zygmunt Ziemka

Wydawca / Publisher

Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii

© to the edition by Uniwersytet Warszawski 2020

© to the articles by the authors 2020

ISSN 0860-3839

Nakład / Print run: 110 egz.

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

E-mail: edukacjafilozoficzna@uw.edu.pl

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

Numer dotowany z subwencji Wydziału Filozofii UW.

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 redakcji	5
-------------------	---

Artykuły naukowe

Jens Lemanski

Techniques of Bridging the Gulf: Dialectic and Reductionism in McDowell and Fichte	7
--	---

Tomasz Kąkol

Fenomenologia ucieleśniona (<i>embodied phenomenology</i>) a teza o tożsamości psychofizycznej.....	37
---	----

Piotr Lichacz

Dylematy komunikacyjne. O sposobach przekazywania dawnych idei filozoficznych.....	73
--	----

Michał Wieczorek

Film animowany w perspektywie filozofii mediów Gianniego Vattima.....	85
---	----

Antoni Torzewski

Sekularyzacja jako droga do pełnego chrześcijaństwa w świetle koncepcji Gianniego Vattima	99
---	----

Maria Ebner

Trzy argumenty przeciwko kontekstualizmowi epistemicznemu.....	121
--	-----

Andrzej Kucner

Analiza trendów w kontekście hermeneutyki i myślenia prospekcyjnego	143
---	-----

Marta Maliszewska

<i>Atlas obrazów Mnemosyne</i> Aby'ego Warburga a montaż filmowy.....	169
---	-----

Jan Zubelewicz

Antropologia filozoficzna Bogusława Wolniewicza.....	181
--	-----

Dyskusje

Paweł Okołowski

Dyskusja o religii i magii	209
----------------------------------	-----

Odpowiedzi

Jędrzej Stanisławek

„Patriotyzm” – odpowiedź na recenzję.....	229
---	-----

Recenzje

Tomasz Pawlikowski

Recenzja książki: Michał Zembruski, <i>Filozofia intelektu. Tomasza z Akwinu koncepcja intelektu możliwościowego</i>	235
--	-----

Table of Contents

Editorial	5
Scholarly articles	
Jens Lemanski Techniques of Bridging the Gulf: Dialectic and Reductionism in McDowell and Fichte	7
Tomasz Kąkol Embodied Phenomenology and the Psychophysical Identity Thesis	37
Piotr Lichacz Communication Dilemmas: On the Ways of Conveying the Old Philosophical Ideas Today	73
Michał Wieczorek Animated Film from the Perspective of Gianni Vattimo's Philosophy of Media	85
Antoni Torzewski Secularization as a Path to Full Christianity in the Light of Gianni Vattimo's Concept	99
Maria Ebner Three Arguments against Epistemic Contextualism	121
Andrzej Kucner Analysis of Trends in the Context of Hermeneutics and Prospective Thinking.....	143
Marta Maliszewska <i>Mnemosyne Atlas</i> by Aby Warburg and Cinematic Montage.....	169
Jan Zubelewicz Philosophical Anthropology of Bogusław Wolniewicz.....	181
Discussions	
Paweł Okołowski Discussion on Religion and Magic.....	209
Replies	
Jędrzej Stanisławek "Patriotism" – Reply to the Review.....	229
Book reviews	
Tomasz Pawlikowski Book Review: Michał Zembrzuski, <i>Philosophy of Intellect. Thomas Aquinas on Potential and Active Intellect</i>	235

Od redakcji

Drodzy Czytelnicy,
oddajemy w Państwa ręce kolejny numer czasopisma, którego misją – zgodnie z jego tytułem – jest edukacja filozoficzna. W pogoni za mądrością, jak krążący po Atenach Sokrates, chcemy uczyć się od innych tego, czego sami nie wiemy lub czego nie potrafimy. I do tego samego zapraszamy wszystkich Państwa.

Numer ten stwarza ku temu szczególne możliwości, gdyż zbiera artykuły poświęcone problemom z różnych działów filozofii. Otwiera go tekst prof. Jensa Lemanskiego, pokazujący, jak można wykorzystać dialektykę do zbudowania mostu między redukcjonizmem i antyredukcjonizmem. Kolejne artykuły podejmują zagadnienia z zakresu: fenomenologii („ucieleśnionej”), dyskursu filozoficznego (i związanych z nim dylematów), estetyki, filozofii religii, epistemologii, powiązanych ze sobą: szeroko pojętej filozofii nauki i hermeneutyki, a wreszcie – antropologii filozoficznej.

Szczególnie inspirującym tekstem może być dla wielu Czytelników owoc metody dydaktycznej zastosowanej przez prof. Pawła Okołowskiego, który przeprowadził ze studentkami pedagogiki pisemną dyskusję dotyczącą zaproponowanych lektur, a następnie uwagi studentek i swoje odpowiedzi ułożył w „dyskusję o magii i religii”.

Numer zamykają zaś: kontynuacja toczącej się na łamach naszego czasopisma dyskusji wokół patriotyzmu oraz recenzja monografii dr. hab. Michała Zembruńskiego poświęconej Tomaszowej filozofii intelektu.

Chcielibyśmy też podzielić się z Państwem dwiema informacjami dotyczącymi zmian w naszej redakcji. Z uwagi na inne obowiązki zawodowe z funkcji sekretarza redakcji postanowił ustąpić dr Mateusz Pencuła. Niniejszym składa-

my mu wyrazy wdzięczności za trud prowadzenia spraw redakcji przez ostatnich kilka lat oraz za wkładane w tę pracę intelekt i serce. Cieszymy się, że zgodził się pozostać w naszym zespole jako redaktor merytoryczny i członek redakcji, odpowiedzialny przede wszystkim za teksty z zakresu filozofii religii. Jednocześnie mamy zaszczyt powitać i przedstawić Państwu nowego sekretarza, którym jest mgr Filip Łapiński, doświadczony redaktor, socjolog stawiający coraz śmielsze kroki w dziedzinie filozofii psychologii. Życzymy mu dużo siły, dalszej przemiany w filozofa, a przede wszystkim – radości ze wspólnej pracy dla „Edukacji Filozoficznej”.

Wreszcie, pragniemy już teraz zaprosić Państwa do zapoznania się z najbliższym numerem, który ukaże się pod koniec bieżącego roku, wpisując się w obchody Roku Ojca Józefa Marii Bocheńskiego. Numer ten będzie w całości poświęcony twórczości tego niezwykłego filozofa oraz podejmowanym przez niego zagadnieniom. Artykuły nadesłali już autorzy zarówno z Polski, jak i z zagranicy.

Tymczasem zaś... życzymy owocnej lektury numeru 69/2020!

Zespół redakcyjny

Techniques of Bridging the Gulf: Dialectic and Reductionism in McDowell and Fichte

Jens Lemanski

(University of Hagen, Institute for Philosophy)

1. Introduction

Although “dialectic” is not a widely used term in contemporary analytical philosophy, it has become increasingly interesting for analytic philosophers after the so-called Hegelian turn.¹ For instance, there are some remarks in Robert Brandom’s and John McDowell’s work concerning the dialectical process of Hegel.² This is not surprising, since dialectic as a method of theoretical philosophy has a great influence on the methodological investigation of topics of practical philosophy, e.g. theories of role models, love or recognition.³ These remarks were also the starting point of new discussions about Hegelian dialectic⁴ and new studies

¹ Cf. T. Rockmore, *Analytic Philosophy and the Hegelian Turn*, “The Review of Metaphysics” 2001, Vol. 55, No. 2, pp. 339–370, esp. pp. 359–354.

² Cf. R. Brandom, *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, MA 2002, p. 202 et seqq.; J. McDowell, *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Cambridge, MA 2009, p. 156 et seqq.

³ Cf. J. Lemanski, *An Analogy between Hegel’s Theory of Recognition and Ficino’s Theory of Love*, “British Journal for the History of Philosophy” 2019, Vol. 27, No. 1, pp. 95–113.

⁴ Cf. S. Houlgate, *McDowell, Hegel, and the “Phenomenology of Spirit”*, “Owl of Minerva” 2009/10, Vol. 41, pp. 13–26; M. Gulli *Inferenzialismo e dialettica speculativa: Robert Brandom e la lettura critica di Hegel*, “Giornale di metafisica” 2007, Vol. 3, No. 2, pp. 731–756; J.E. Maybee, *Hegel’s Dialectics*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2019 Edition)*, ed. E.N. Zalta, URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/hegel-dialectics/>.

on comparisons between classical German(-language) philosophy and analytic philosophy.⁵ Most of these studies have shown that there is actually a certain dialectical approach in analytic philosophy after the Hegelian turn and especially in the philosophy of McDowell. In the case of McDowell's dialectic, these comparisons are not limited and should not be limited to Hegel, as e.g. Italo Testa or Tom Whyman have shown.⁶

Also, the present study is concerned with two paradigmatic texts on dialectic in classical German(-language) philosophy and analytic philosophy, i.e. Johann Gottlieb Fichte's *Science of Knowing* 1804 and John McDowell's *Mind and World*. I believe that both philosophers – despite many differences – follow a dialectical method in order to avoid one-sided reductionistic positions in philosophy. In other words, both are searching for techniques of “bridging” the gulf, separated by dualistic positions or concepts that reductionists use to take a position on one side and explain the opposite one from it. The main reason why Fichte's dialectical approach was selected here instead of, e.g., Schleiermacher's, Hegel's, or Adorno's,⁷ is a systematic one: I believe that Fichte's *Sci-*

⁵ The results of these comparisons can vary between two opinions: the first is that there is no dialectical approach in the “Pittsburgh neo-Hegelianism.” This point of view can be represented by Nektarios Limnatis, who claims: “No functional equivalent of [Hegel's] dialectic is to be found in McDowell and Brandom [...]” (*The Dimensions of Hegel's Dialectic*, London 2010, p. 225). The second one refers to, e.g., a “dialectical character” of the relation between first and second nature in McDowell's *Mind and World* that can be compared with the thought of other dialectical philosophers, such as Theodor Adorno (cf. I. Testa, *Criticism from Within Nature: The Dialectic Between First and Second Nature from McDowell to Adorno*, “Philosophy & Social Criticism” 2007, Vol. 33, p. 474). For example, in 2002 Brian Morrison has claimed that McDowell “works dialectically” (*Mind, World and Language: McDowell and Kovesi*, “Ratio: An International Journal of Analytic Philosophy” 2002, Vol. 15, No. 3, p. 295) and demonstrated his assertion by analyzing the argumentation of *Mind and World*. Previously, an entire study about dialectic in McDowell had been published by Fiona Ellis (*On the Dismounting of Seesaws*, “Philosophy” 2001, Vol. 76, No. 1, pp. 31–54).

⁶ Cf. I. Testa, *Criticism from Within Nature*, op. cit.; T. Whyman, *The Irrational in the Rational, or: John McDowell's Dialectic of Enlightenment*, “Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy” 2018, pp. 1–23.

⁷ There are already some studies that emphasize differences and correlations between McDowell and Fichte (cf. G. di Giovanni, *The Jacobi-Fichte-Reinhold Dialogue and Analytical Philosophy*, “Fichte-Studien” 1998, Vol. 14, pp. 63–87; P. Dews, *Nature and Subjectivity: Fichte's Role in the Pippin/McDowell Debate in the Light of His Neo-Kantian Reception*, “Fichte-Studien” 2010, Vol. 35, pp. 227–243; V. Pluder, *Die Vermittlung von Idealismus und Realismus in der Klassischen Deutschen Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2013), but none of these has been focused directly on the two texts mentioned here.

ence of Knowing 1804 can make a good contribution to McDowell's dialectical approach since Fichte focuses on the meta-debate between reductionism and anti-reductionism, which I think McDowell is losing sight of.⁸

Since I believe that McDowell dominates the current discussion and I understand Fichte's position as a systematic contribution to this debate, I will not proceed chronologically, but start with McDowell's approach in Section 2 and then present Fichte's position in Section 3. In both sections, I will try to give a systematic overview of their dialectic approaches in their very own formulations. However, for a better comparison of both positions, I will try to present the main results in Sections 2 and 3 in quasi-logical terms of the so-called bridge principles introduced by Ernest Nagel.⁹ (As I will explain at certain points, a mere logical representation of the given dialectic is problematic.) In Section 4, I interpret McDowell's dialectic as an alternative to the three reductionistic positions which he had discovered in current philosophy (4.1). As a consequence, I will argue that dialectic is a positive method of anti-reductionism that is different from normal anti-reductionistic positions, which are often equated with theoretical holism (or further theoretical individualism),¹⁰ on the one hand, and which are normally just a negative refusal of reductionism, on the other.¹¹ Furthermore, I will argue that Fichte reflects on the debate on reductionism and anti-reductionism itself and that in his opinion anti-reductionism has something quite similar to reductionism, so that the debate on reductionism and anti-reductionism can at least be interpreted as involved in dialectic argumentation (4.2). In my conclusion (Section 5), I will point out why dialectic can be an alternative to reductionism as well as to normal anti-reductionism.

⁸ McDowell's position often comes under suspicion of favouring the reductionistic position of conceptualism, even if McDowell tries to evade this reproach by making certain differentiations (cf. J. Browning *McDowell and the Contents of Intuition*, "Dialectica" 2019, Vol. 73, No. 1–2, pp. 83–104).

⁹ Cf. R. van Riel, *Nagelian Reduction beyond the Nagel Model*, "Philosophy of Science" 2011, Vol. 78, No. 3, pp. 353–375.

¹⁰ Cf. R.H. Jones, *Reductionism: Analysis and the Fullness of Reality*, Lewisburg 2000, pp. 212–217.

¹¹ Cf. D. Pritchard, *A Defence of Quasi-Reductionism in the Epistemology of Testimony*, "Philosophica" 2006, Vol. 78, p. 20: "anti-reductionism" [...] implies a view which is simply the logical negation of reductionism rather than a positive proposal in its own right."

2. John McDowell's "Last Dualism"

The first part of this section (2.1) describes McDowell's criticism of the methodology of recent philosophy and his counter-proposal, which is called the "naturalism of second nature." Part 2.2 is concerned with the dilemma of analytical epistemology in which McDowell is situated.

2.1. The Bridge over the Gulf

In § 3 of the fifth lecture in *Mind and World*, McDowell describes various kinds of dualisms. All "familiar dualisms of modern philosophy," he says, can be traced back to either a (1) "deeper dualism" or a (2) "last dualism."¹² In my view, both types of dualism are working terms that differ depending on their use. But McDowell differentiates these dualisms more precisely, gives them general titles, such as "phenomenalism," "platonism," "naturalism," etc., and assigns them to specific schools or authors of analytical philosophy. In any case, each dualism signifies an unwelcome gulf between concepts such as subject and object, thought and world, or norm and nature. This means that within the dualism, each side of the gulf is represented by a concept that is semantically distinct from the other. In McDowell's opinion, a central aim of modern philosophy is to remove the differences between both sides and concepts: "Modern philosophy has taken itself to be called on to bridge dualistic gulfs, between subject and object, thought and world."¹³

In considering the technique of bridging, McDowell distinguishes between (1) the normal and (2) his own philosophical method. (1) The normal or ordinary method is a kind of "constructive philosophy" that McDowell treats as a deeper dualism; (2) in contrast, his own method is therapeutic¹⁴ and it refers to the last dualism. In the following, I will first introduce the constructive method of (1) deeper dualism, which is differentiated by the dualisms called "phenomenalism" and "rampant platonism." In the second step, I will present (2) the dualisms of "naturalized platonism" and "bald naturalism," which already point to

¹² Cf. J. McDowell, *Mind and World: With a New Introduction*, 5th ed., Cambridge, MA 2000, p. 93 et seqq. (V, § 3).

¹³ Ibid., p. 93 (V, § 3).

¹⁴ Cf. ibid., p. XI (Intr., § 1), p. XVI et seq. (Intr., § 5), p. XXI et seq. (Intr., § 9), p. XXIII et seq. (Intr., § 10), p. 92 et seqq. with Fn. 7 (V, § 3).

McDowell's own position of the "naturalism of second nature," which is described in more detail in Section 2.2.

(1) Concerning the *deeper dualism*, ordinary modern philosophy mediates between both sides of this dualism by favouring one side of the gulf rather than the other. Figuratively speaking, a philosopher stands on one favoured side and uses the existing conceptual material to build up the other one:

Ordinary modern philosophy addresses its derivative dualisms in a characteristic way. It takes its stand on one side of a gulf it aims to bridge, accepting without question the way its target dualism conceives the chosen side. Then it constructs something as close as possible to the conception of the other side that figured in the problems, out of materials that are unproblematically available where it has taken its stand. Of course there no longer seems to be a gulf, but the result is bound to look more or less revisionist. [...] If our construction lacks features that what posed the problem seemed to possess, that is a revisionism that was only to be expected.¹⁵

For McDowell, phenomenalism (Ph) is an example of deeper dualism and the technique of bridging as described in the quote above: it favours one side of the dualism, i.e. experience (B_{ph}), and it develops the world out of it (C_{ph}) as an epiphenomenon; but phenomenalism "aims to overcome anxiety about a gap between experience and the world by constructing the world out of experience, still conceived in just the way that gives rise to the anxiety."¹⁶

One can describe this position with Nagel's definition of reductionism, such that phenomenalism is a reductionistic position since it is supposed to be an explanation between two theories, in which one of these theories can be derived from the other by using bridge principles.¹⁷ In the following, I use a quasi-logical interpretation of bridge principles including conditionals and biconditionals, which are not atypical in the current debate on reductionism.¹⁸ It should be noted,

¹⁵ Ibid., p. 94 et seq. (V, § 3).

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Cf. R. van Riel, R. van Gulick, *Scientific Reduction*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), ed. E.N. Zalta, URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/scientific-reduction/>, sect. 2.2.1.

¹⁸ Cf., e.g., M. Esfeld, C. Sachse, P. Soom, *Marrying the Merits of Nagelian Reduction and Functional Reduction*, "Acta Analytica" 2012, Vol. 27, No. 3, pp. 217–230. Instead of "imply" in bridge principles one can also read "reduced to."

however, that for much-discussed reasons these syntactical statements cannot be interpreted as fragments of a particular formal system of logic:

(Ph) It is not the case that B_{ph} equals C_{ph} . However, B_{ph} may imply C_{ph} .

In its most extreme form, the deeper dualism is to be bridged by “rampant platonism” (RP).¹⁹ This philosophical position represents an extreme because its dualism contains a “spooky” or “supersensible”²⁰ side on which we can find supernatural and transcendent ideas.

Borrowing an expression from Hegel, we could say that “rampant platonism” contains on the one side an “absolute Beyond,”²¹ “something that can *not* be found”;²² but, on the other side, there is an immanent process – trying to construct the transcendence – which, however, “does not completely attain its goal in the present”.²³

Now any platonism has the effect that norms are on the far side of a gulf, and that sets a philosophical task with a familiar shape: to build as close a likeness as possible to what threatened to seem out of reach, using only materials that are reassuringly present on the hither side of the threatening gulf. The aim is that the gulf should disappear. If our construction lacks features that what posed the problem seemed to possess, that is a revisionism that was only to be expected.²⁴

For McDowell, we cannot construct the transcendent side (C_{RP}) out of extensional materials which belong to the other, immanent side (B_{RP}) of the gulf, and therefore it is not possible for rampant platonism to bridge the gap. In terms of bridge principles, one can sum up:

(RP) It is not the case that B_{RP} equals C_{RP} . However, B_{RP} may not imply C_{RP} .

(2) However, the situation is different with the positions of the *last dualism*. McDowell criticizes the fact that ordinary modern philosophy reads a deeper du-

¹⁹ Cf. J. McDowell, *Mind and World*, op. cit., pp. 77–85 (IV, §§ 6–9), p. 92 et seq. (V, § 3), p. 110 (VI, § 1), p. 123 (VI, § 7).

²⁰ *Ibid.*, p. 82 (IV, § 7), pp. 92–95 (V, § 3), p. 176 (III, § 1).

²¹ G.W.F. Hegel, *Faith and Knowledge*, trans. W. Cerf et al., Albany, NY 1977, p. 147.

²² G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller, Oxford 1977, p. 131 (§ 217).

²³ *Ibid.*, p. 326 (§ 534).

²⁴ J. McDowell, *Mind and World*, op. cit., p. 94 (V, § 3).

alism into Ludwig Wittgenstein's writings, and does not recognize that Wittgenstein transforms the transcendent and "rampant platonism" into a "naturalized" one.²⁵ In view of this, both sides come to resemble each other more and more, and for precisely that reason Wittgenstein's "naturalized platonism" illustrates nothing more than the last dualism. Furthermore, McDowell observes this naturalized platonism also in Aristotle's ethics.²⁶ He combines both philosophies with the concepts of *Bildung* and *Erziehung*, which at first glance seem to correspond to Richard Rorty's "edification."²⁷ But before addressing this similarity in greater detail, it is necessary to gain a better idea of what exactly "naturalized platonism" means.

"Naturalized platonism" (NP) seems to be a special type of platonism that offers an alternative to the one-sided construction of the deeper dualism and the unbridgeable or insurmountable rampant platonism since in neither side seems to be the "absolute Beyond" of its opposite. Thus naturalized platonism²⁸ focuses on both sides of the dualism (B_{NP} , C_{NP}) equally and claims that each side of the gulf is just an expansion of the other. With the help of bridge principles one could, therefore, express this two-sided reductionism by using the following statement:

(NP) It is not the case that B_{NP} is not equal to C_{NP} . Therefore, it is the case that C_{NP} is implied from B_{NP} and B_{NP} is implied from C_{NP} .

For McDowell, this special kind of platonism has already been mentioned in an aphorism of Wittgenstein's *Philosophical Investigations*: "Commanding, questioning, recounting, chatting, are as much a part of our natural history as walking, eating, drinking, playing."²⁹ By referring to this aphorism, the differences between the two types of platonism can be made clear. Ordinary platonism states

²⁵ Cf. *ibid.*, p. 91 (V, § 3), p. 110 (VI, § 1). However, a similar interpretation of Wittgenstein can be found in A.S. Janik, *Wie hat Schopenhauer Wittgenstein beeinflusst?*, "Schopenhauer-Jahrbuch" 1992, Vol. 73, pp. 69–78.

²⁶ J. McDowell, *Mind and World*, op. cit., p. 78 et seqq. (IV, § 7).

²⁷ *Ibid.*, p. 87 (IV, § 7); R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, NY 1980, p. 360: "Since 'education' sounds a bit too flat, and *Bildung* a bit too foreign, I shall use 'edification' to stand for this project of finding new, better, more interesting, more fruitful ways of speaking."

²⁸ The assignment of naturalized platonism to the deeper or last dualism is not fully clear. On the one hand, constructivist traits can be seen here, but, on the other hand, the mediating structure already refers to the position McDowell favours.

²⁹ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations: English & German*, 2nd ed., trans. G.E.M. Anscombe, Oxford 1997, p. 12^e (§ 25).

that ideal or mental entities are outside and beyond the reality and world. But, concerning Wittgenstein and Aristotle, McDowell claims that ideas and mental entities can be interpreted as normal and non-transcendent processes, which are natural to human nature and behaviour: commanding, questioning, recounting, chatting are part of our nature, and this extended concept of nature is called “second nature.”³⁰

Consequently, the last dualism of this “naturalism of second nature”³¹ provides an alternative to the deeper and derived dualism because McDowell connects both sides of the dualism “mind and world,” “idea and nature” by naturalizing the spooky side and without favouring just one of both sides. But the naturalism of second nature also stopped short of a reductive or “bald naturalism” (B_N) in which the formerly transcendent side (C_{BN}) is totally unenchanted by the naturalized one (B_{BN}):

(BN) It is not the case that B_{BN} is not equal to C_{BN} .
Therefore, B_{BN} implies C_{BN} .

Therefore, the naturalism of second nature upholds that keeping nature “partially enchanted”³² is necessary – otherwise “we shall certainly need to work at bringing meaning back into the picture when we come to consider human interactions.”³³ Hence, the naturalism of second nature is neither a one-sided construction, like in rampant platonism, nor a one-sided destruction, like in bald naturalism. Rather, it is a therapeutic attempt to partially “exorcize” the spookiness of the more transcendent side, thereby revealing the process of *Bildung*:

Now it is not even clearly intelligible to suppose a creature might be born at home in the space of reasons. Human beings are not: they are born mere animals, and they are transformed into thinkers and intentional agents in the course of coming to maturity. This transformation risks looking mysterious. But we can take it in our stride if, in our conception of the *Bildung* that is a central element in the normal maturation of human beings, we give pride of place to the learning of language.³⁴

³⁰ Cf. J. McDowell, *Mind and World*, op. cit., p. XX (Intr., § 8), p. 84 et seq. (IV, § 7).

³¹ Cf. *ibid.*, p. 94 et seq., p. 98 (V, § 3).

³² Cf. *ibid.*, p. 85 (IV, § 8).

³³ Cf. *ibid.*, p. 72 (IV, § 3).

³⁴ Cf. *ibid.*, p. 125 (VI, § 7).

Unlike Rorty's philosophy of sudden transformation,³⁵ McDowell's concepts of *Bildung* and *Erziehung* signify constant processes occurring within the side of first nature and the emergence of the side of second nature. Therefore, *Bildung* becomes the principle of bridging as well as separating both sides of the gulf.

2.2. Solving the Constructive Dilemma

The naturalism of second nature is not only an alternative to the deeper dualism; it also provides an answer to the conceptualist question – discussed by Wilfrid Sellars, Gareth Evans and Donald Davidson – of why nature seems to be structured by concepts. Simply said: nature appears to be conceptualized because we are, with our conceptual abilities, a part of nature.³⁶ To see the advantage of the naturalism of second nature we have to go back to the beginning of *Mind and World*. There, McDowell has shown a dualism and a dialectic between the coherence theory of Davidson and Evans's modified myth of the given. Instead of deciding arbitrarily between these two unwanted theories that form a constructive dilemma,³⁷ McDowell offers a third way, which has a therapeutic effect on both theories or positions. The reason why McDowell was unable to make a commitment to Evans or Davidson lies in the fact that the position of the former would necessarily tend towards the non-conceptual, and the latter has to approve a deeper dualism which leads – in the worst case – to rampant platonism:

We are confronted with the dilemma whose horns are embraced by Davidson and Evans, each of them, I claim, deceived in the thought that his position is satisfactory. We can avoid the dilemma. We do not need to say that we have what mere animals have, non-conceptual content, and we have something else as well, since we can conceptualize that content and they cannot.³⁸

Both philosophers together form a deeper dualism because each of them takes his stand on one side of the gulf between mind and world. Thus, recent philosophy

³⁵ Cf. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., pp. 359, 360.

³⁶ Cf. in detail S. Heßbrüggen-Walter, *Spontaneity and Causality: McDowell on the Passivity of Perception*, in: *John McDowell: Reason and Nature: Lecture and Colloquium in Münster 1999*, ed. M. Willaschek, Münster 2000, pp. 21–27.

³⁷ McDowell (*Mind and World*, op. cit., p. 62 (III, § 6): “[...] Davidson and Evans represent the two horns of a dilemma [...]”; p. 68 (IV, § 1): “horn of the dilemma”) refers sometimes to the classical concept of “cornutus” (Diog. Laert. II.108f., 135; VI.38; VII.187).

³⁸ *Ibid.*, p. 64 (III, § 7).

shows a dialectical movement between each of the two sides, each in turn represented by one of the two philosophers. McDowell refuses to accept a theory of the non-conceptual, like Evans's myth of the given, by having recourse to Kant's slogan "Thoughts without content are empty, intuitions without concepts are blind" and Sellars's kind of inferentialism,³⁹ which does not transcend the logical space of reason.⁴⁰ Davidson's coherence theory shows a certain tendency to describe the human mind as an excluded by-product or separate epiphenomenon of nature. Thus, McDowell's refusals result from his "philosophical anxieties"⁴¹ that Evans falls back into classical metaphysics and ontology,⁴² while the deeper dualism in Davidson's coherentism runs the risk of becoming a form of supernaturalism.⁴³

Because of this, McDowell has – since the first pages of *Mind and World* – committed himself to a third position beyond the one-sided alternatives of Evans and Davidson. This third position attempts to cure the philosophical oscillation and dialectic between the myth of the given and coherentism in order to allow both sides to calm down.⁴⁴ But how can terms, notions, and ideas of the transcendent side relate to our immanent state? McDowell gives a surprising answer to this question:

We should understand what Kant calls "intuition" – experiential intake – not as a bare getting of an extra-conceptual Given, but as a kind of occurrence or state that already has conceptual content.⁴⁵

³⁹ Cf. W. Sellars, *Inference and Meaning*, "Mind" 1953, Vol. 62, pp. 313–338.

⁴⁰ Cf. J. McDowell, *Mind and World*, op. cit., p. XIV (Intr., § 4).

⁴¹ *Ibid.*, p. XII (Intr., § 2).

⁴² This interpretation can be backed by pointing to the historical background. Michael Dummett had proclaimed against Evans in *Origins of Analytical Philosophy*, Cambridge, MA 1993, p. 4: "A good example of this new trend is Gareth Evans's posthumous book [*The Varieties of Reference*], which essays an account, independent of language, of what it is to think about an object in each of various ways, and then seeks to explain the different verbal means of effecting reference to an object in terms of these ways of thinking about it. On my characterisation, therefore, Evans was no longer an analytical philosopher." Dummett's criticism of Evans may also be read as or transformed to a criticism addressed to McDowell. Therefore, McDowell immunized his theory in the last chapter of *Mind and World* (VI, § 8) against this anti-analytical argument of Dummett and also against a fall-back into classical metaphysics and ontology.

⁴³ Cf. J. McDowell, *Mind and World*, op. cit., p. 78 (IV, § 6), p. 84 (IV, § 7), further: p. 88 (V, § 1).

⁴⁴ Cf. *ibid.*, p. 9 (I, § 3), p. 13 (I, § 6), p. 76 (IV, § 5), p. 86 (IV, § 8), p. 95 (V, § 3), p. 177 (III, § 2); cf. F. Ellis, *On the Dismounting of Seesaws*, op. cit.

⁴⁵ Cf. J. McDowell, *Mind and World*, op. cit., p. 9 (I, § 4).

In experience one finds oneself saddled with content. One's conceptual capacities have already been brought into play, in the content's being available to one, before one has any choice in the matter.⁴⁶

Already at the end of his first lecture, McDowell can demonstrate the advantages of his own position. The advantage is especially shown in the fact that there is an alternative to Evans and Davidson:

In this lecture, I have claimed that we are prone to fall into an intolerable oscillation: in one phase we are drawn to a coherentism that cannot make sense of the bearing of thought on objective reality, and in the other phase we recoil into an appeal to the Given, which turns out to be useless. I have urged that in order to escape the oscillation, we need a conception of experiences as states or occurrences that are passive but reflect conceptual capacities, capacities that belong to spontaneity, in operation.⁴⁷

Firstly, it looks like he wishes to avoid the non-conceptual by establishing a mysterious anteriority of the concept (in contrast to nature):⁴⁸ every experience and impression we make already has conceptual content, and therefore they may be "passively received." Unavoidably, we have to ask ourselves: where do the concepts come from which are anterior to the outside world with which they are in contact, and which are anterior to us who have exclusively the ability to produce awareness of concepts? McDowell's reference to Kant's spontaneity (as a solution to this problem) is not satisfactory without a prior explanation of the "naturalism of second nature." Given that McDowell naturalizes conceptual ability or spontaneity in the form of higher oneness by following the "naturalism of second nature" (NN), as we have seen above, his position – which should be an alternative to Evans and Davidson – loses its air of mystery. Simply said, again: nature (B_{NN}) seems to have conceptual content (C_{NN}) because we are – as concept users (C_{NN}) – a part of nature (B_{NN}). Since both sides of this apparent gulf can now be related to each other, the semantic bridging principle of *Bildung* or *Erziehung* can be interpreted in the form of the following biconditional:

⁴⁶ Ibid., p. 10 (I, § 5).

⁴⁷ Ibid., p. 23 (I, § 8).

⁴⁸ This would be a modern version of idealism similar to Fichte's early work in which the "I" posits the "not-I," or to Hegel's late work in which nature is just a repetition of the logos.

(NN) It is not the case that B_{NN} is not equal to C_{NN} .
Then and only then B_{NN} implies C_{NN} iff C_{NN} implies B_{NN} .

McDowell meets not only the requirement of Kant and Sellars but also makes allowance for Michael Dummett's claim "that the fundamental tenet of analytic philosophy is that philosophical questions about thought are to be approached through language."⁴⁹ By naturalizing the concept or conceptual ability, McDowell offers again a third position as an alternative to Davidson's coherentism and Evans's myth of the given. In this way, the deeper dualism between mind and world, conceptual spontaneity and nature will be transformed in an absolute oneness in which the side of the concept is an expansion of the other side of nature, and both sides shall be combined and separated by the constant process of *Bildung*, which acts as a *principium divisionis* as well as a *principium identitatis*. Through this naturalism of second nature, represented by *Bildung* that connects both sides of the gulf, the seesaw of recent philosophy should be dismantled and the dialectic should come to an end.

3. Johann Gottlieb Fichte's "Absolute Oneness"

In 1804, Johann Gottlieb Fichte presents the first definitive account of the science of knowing (*Wissenschaftslehre*). The overall project of the *Science of Knowing* 1804 is characterized by Fichte as a "complete solution of the riddle of the world and of the consciousness with mathematical evidence" ("vollständige Lösung des Rätsels der Welt mit mathematischer Evidenz").⁵⁰ His basic thesis is that the solution of that riddle can only be achieved by reciprocally conceiving "multiplicity through oneness and oneness through multiplicity."⁵¹ If we let *B* signify "multiplicity" and *C* "oneness," then we can formulate the hypothesis about the dialectic-

⁴⁹ J. McDowell, *Mind and World*, op. cit., p. 124 (VI, § 8).

⁵⁰ Cf. J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre: Zweiter Vortrag im Jahre 1804*, in: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Vol. II/8, eds. R. Lauth, H. Gliwitsky, Stuttgart 1985, p. XX, Fn. 13; This translation is my own. The outstanding position of *Science of Knowing* 1804 in Fichte's late work is made particularly clear by Patrick Tschirner in *Totalität und Dialektik. Johann Gottlieb Fichtes späte Wissenschaftslehre oder die lebendige Existenz des Absoluten als sich selbst bildendes Bild*, Berlin 2017, esp. § 3.

⁵¹ J.G. Fichte, *The Science of Knowing: J.G. Fichte's 1804 Lectures on the Wissenschaftslehre*, trans. W.E. Wright, Albany, NY 2005, p. 24 (= J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre*, op. cit., pp. 8, 23 et seq.).

cal structure of the *Science of Knowing* 1804, which is similar to what McDowell offers in *Mind and World*.

The Science of Knowing 1804 is thematically and methodically divided into two general parts: the first part refers to logic (“doctrine of truth or reason”)⁵² and goes bottom-up from multiplicity to oneness by criticizing the established philosophical methods of his time. The details of this part will be discussed in Section 3.1. The second part refers to phenomenology (“doctrine of appearance”) and it is a foundation of knowing by leading from oneness top-down to multiplicity. This second primary theme of Fichte’s later writing will be discussed in Section 3.2.

3.1. The Bottom-Up Logic

In the first part of the *Science of Knowing* 1804 Fichte begins his search for “absolute oneness” (*absoluten Einheit*)⁵³ which does not turn out to be an “unperceived disjunction” (*nicht wahrgenommenen Disjunktion*).⁵⁴ But before Fichte gives his insight about this absolute oneness, he shows why all the methods which were already well-established in the history of philosophy have to fail: oneness and multiplicity (*Einheit und Mannigfaltigkeit*),⁵⁵ thinking and being (*Denken und Sein*),⁵⁶ or sensibility and supersensibility (*Sinnliches und Übersinnliches*),⁵⁷ etc., are common disjunctions and familiar dualisms in philosophy for which mediations may be sought; and these mediation attempts are called “connection” (*Band*)⁵⁸ or “point of oneness” (*Einheitspunkt*).⁵⁹ First of all, Fichte holds that semantic connotations are unimportant⁶⁰ in investigating the relationship be-

⁵² Doctrine of reason (*Vernunftlehre*) and doctrine of truth (*Wahrheitslehre*) are typical synonyms for “logic” in the 18th century; cf. W. Risse, *Logik I*, 6. (art.), in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 5, ed. J. Ritter, Basel 1980, pp. 359–360.

⁵³ J.G. Fichte, *The Science of Knowing* 1804, p. 23 (= J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre*, op. cit., p. 8.4–27).

⁵⁴ Ibid., p. 25 (= J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre*, op. cit., p. 10.22 et seq.).

⁵⁵ Cf. ibid., p. 23 et seq. (= J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre*, op. cit., p. 8.4 et seq.).

⁵⁶ Cf. ibid., p. 25 et seq. (= J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre*, op. cit., p. 12.5 et seq.).

⁵⁷ Cf. ibid., p. 31 et seq. (= J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre*, op. cit., p. 26.30 et seq.).

⁵⁸ Cf., e.g., ibid., p. 28 (= J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre*, op. cit., p. 20.9).

⁵⁹ Cf., e.g., ibid., p. 41 (= J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre*, op. cit., p. 52.27).

⁶⁰ Cf. ibid., p. 60 (= J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre*, op. cit., p. 94.30–33): “Thus away with all words and signs! Nothing remains except our living thinking and insight, which can’t be shown on a blackboard nor be represented in any way but can only be surrendered to nature.”

tween concepts in disjunctions. What is more decisive is that all of the concepts mentioned (e.g. thinking and being) are complements or subordinate terms (*Nebenglieder/Seitenglieder*) of disjunctions which could be symbolically represented by *B* and *C*. In Fichte's opinion, the mediation, the connection, or point of oneness – sometimes represented by him with the letter α ⁶¹ – were not found by his predecessors (such as Spinoza, Jacobi, Kant, Reinhold, or Hegel). Therefore, Fichte tries to prove this hypothesis by using several methods: (1) one method focuses on one side of the disjunction and it is claimed that this side is α (or has the property or value α); (2) another method does not focus on one side of the disjunction and it is claimed that α is independent of the disjunction.

(1) First, Fichte follows the method of prominent philosophies and focuses on one side of the distinction by identifying this side with the absolute oneness that has been sought. Preferring one side of the distinction will only be possible if the other side is negated. In recognizing that this principle of simultaneous affirmation and negation can be applied to either side of the distinction, Fichte rightly claims that focusing on one side cannot be the method to find the connection (α) or absolute oneness.

An example may be used to illustrate the first problem that Fichte sees in this method.⁶² Let *B* and *C* denote two subordinate terms of a distinction. And let α signify the absolute oneness which is either with *B* or *C*. If a philosopher decides to, e.g., state that *B* is the absolute (α), this can only be done by negating or subtracting *C*. This equation of *B* with the property α works if and only if *C* is negated, abstracted, or subtracted. But based on this premise, α cannot be attributed to *B* because then the absolute oneness (α as *B*) would be in relation to *C* and then it would no longer be an absolute oneness. Furthermore, the philosopher can only make the decision to state that *B* is the absolute on semantic grounds. However, *C* may also be entitled to be the absolute as *B*, and every problem described above that applies to *B* also applies to *C*.

The exact logical representation of this problem is tricky due to several reasons. First, the absolute can be understood as a value or property of a variable or term, which itself stands for a judgement about the syntax.⁶³ As with many think-

⁶¹ Cf., e.g., *ibid.*, p. 24 (= J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre*, op. cit., p. 8.22–27).

⁶² There are more problems which cannot be mentioned here.

⁶³ A similar problem concerning the mixing of syntax and semantics has also been noticed by several authors in Hegel's dialectic (cf. J.E. Maybee, *Hegel's Dialectics*, op. cit., Sect. 3). The ontological structure, which Fichte analyzes, can be set up as a formal system (cf. J. Lemanski, L. Jansen,

ers of this epoch, this is the attraction, but also the problem of interpretation. Second, it is not clear which logical rules Fichte accepts and which he does not.⁶⁴ This makes an interpretation with means of current logic problematic.

Fichte also describes this problem as a problem of understanding or defining positions and concepts. Every side of a disjunction or every subordinate term has not only an extension and intension, but rather a complement term – this is the other term within the disjunction – by which it is defined. The importance of the complement term can be seen in the act of understanding or explaining (similar to the *definitio genetiva sive causalis*): we only fully understand or explain concepts or subordinate terms by understanding or explaining what they are not.⁶⁵ To understand a single subordinate term we, therefore, need the complement term, and it seems to be impossible to state that just one subordinate term could be the absolute oneness since this term always depends on the other side of the disjunction. For example, to understand the term “absolute” (α), we have to understand what “relative” means ($\neg\alpha$).⁶⁶ Fichte describes this behaviour of concepts or subordinate terms as “reciprocal influence” (*gegenseitige Bedingtheit*).⁶⁷

(2) This problem also arises if a is not totally identified with B or C . In order to clarify the situation, Fichte proposes to examine the disjunction of idealism and realism (Chapters 11–14). In this case, a is neither an idealism (B) nor a realism (C) but rather, e.g., a “higher realism” in which idealism and realism are united.⁶⁸ But this higher realism (C_i) underlies a reciprocal influence of a “higher idealism” (B_i), so that both are subordinate terms of a higher disjunction.⁶⁹ However,

Calculus CL as a Formal System, in: *Diagrammatic Representation and Inference: 11th International Conference, Diagrams 2020, Tallinn, Estonia, August 24–28, 2020, Proceedings*, eds. A.-V. Pietarinen et al., Cham 2020, pp. 445–460), but then it no longer corresponds to all statements of Fichte.

⁶⁴ Cf. P. Tschirner, *Totalität und Dialektik*, op. cit., p. 202 et seqq.

⁶⁵ Here too, Fichte takes up and modifies classical dialectical principles, such as “determinatio negatio est” or “verum index sui et falsi (et falsum index sui et veri).”

⁶⁶ Since for Fichte the same applies to the syntax level (see above, prop. 4), from the point of view of modern logic this results in the mixing of syntax and semantics. In particular, I see a mixture of the law of excluded middle and the principle of bivalence in Fichte.

⁶⁷ J.G. Fichte, *The Science of Knowing* 1804, p. 64 (= J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre*, op. cit., p. 104.22).

⁶⁸ Such a union succeeds, e.g., through disjunction (cf. J. Lemanski, L. Jansen, *Calculus CL as a Formal System*, op. cit.). If this semantic assignment is inverted, a union by conjunction is also possible.

⁶⁹ The indices indicate the hierarchical level: the higher the level, the more subordinated disjunctions are under one term.

the absolute (α) cannot be found in the disjunction with the index 1, i.e. B_1 or C_1 , and also not in the even higher disjunction (e.g. B_2 or C_2). The method in which α is not identified with B_i or C_i goes bottom-up *in infinitum* and the absolute is still being sought. In this way, one can find a higher but not an absolute oneness.

Up to now, we have seen that Fichte has examined several methods of finding absolute oneness, but without success. As a result, he has learned that there is an “insurmountable duality” (*unüberwindliche Zweiheit*)⁷⁰ if he follows the classical methods of philosophy. Consequently, a completely new method has to be used. Fichte, therefore, proposes the following:

The science of knowing does even better than they wish, according to rigorous methods and in the shortest possible way. It does not cut off errors individually, since it is evident that in this work as soon as error is removed on one side it springs up on the other; rather it insists on cutting off the single root for all the various branches. For now, the science of knowing asks for patience and that one not sympathize with the individual appearances of disease, which [our science] has no wish to heal: if only the inner man is first healed, then these individual appearances will take care of themselves.⁷¹

This is a prime example of Fichte’s radical therapeutic technique in his late philosophy: not every singular phenomenon or disjunction has to be bridged. Moreover, the principle of phenomena and disjunctions must be found and examined. Fichte thus reflects on the methods used to overcome the insurmountable duality:

Our procedure is almost always this:

- a. we perform something, undoubtedly led in this process by a rule of reason which operates immediately in us. What in this case we really *are* in our highest peak, and that in which we culminate, is still only *facticity*.
- b. we then search out and reveal the law which guided us mechanically in the initial action. Hence, we see *mediately* into what we previously had seen into immediately, on the basis of its principle and the ground of its being as it is; and we penetrate it in the origin {*Genesis*} of its determinateness. In this way we will ascend from factual terms to genetic ones. These genetic elements can

⁷⁰ J.G. Fichte, *The Science of Knowing* 1804, p. 35 (= J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre*, op. cit., p. 40.30f.).

⁷¹ *Ibid.*, p. 77 (= J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre*, op. cit., p. 136.6–16).

themselves become factual in *another* perspective, in which case we would be compelled again in connection with this new *facticity* to ascend genetically, until we arrive at the *absolute source*, the source of the science of knowing.⁷²

Fichte's own method consists in finding the principle of all disjunctions. Formulated in a more logical way, his question can be articulated this way: how do relations between concepts or subordinate terms work and why are there any? Due to the above-mentioned semantic principle, concepts or subordinate terms such as *B* or *C* already behave disjunctively to each other (*B* is equivalent to not *C*) so that they are structured in such a way that they already imply each other. This is conveyed by the expression "reciprocal influence" of subordinate terms, and as a result Fichte states: "The concept's inward and completely immutable essence has already been acknowledged [...] as a 'through' [*Durch*]" and this "through" is defined as "the transition that it makes from one to another."⁷³ If the "through" ($\delta\iota\alpha$) is the inward life and essence of the concept ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$), then *dia-lectic* ($\delta\iota\alpha\text{-}\lambda\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\acute{\eta}$) governs in all domains of signs and language, semiotic and logic. Fichte has thereby found in dialectic "the single root for all the various branches" which can now be "cut off" by a single determinate negation. This *negatio simplex* of subordinate terms or variables ($\{\neg B, \neg C, \neg B, \dots\}$ equals $\neg\alpha$) leads, as an "abstraction from relatedness," to "the very abstraction" ($\neg\neg\alpha$) which is expressed in the "single insight" that absolute oneness is an "esse in mero actu"⁷⁴ which is beyond all subordinate terms because it is itself subordinating every term or concept.

3.2. The Top-Down Phenomenology

Lectures 15 and 16 (including the basic proposition⁷⁵) mark the transition to the second part of the *Science of Knowing* 1804, and the "single insight" exhibited there is the *terminus a quo* of the top-down phenomenology as well as the genesis⁷⁶ by which the construction and formation of the disjunctions can be ex-

⁷² Ibid., p. 51 (= J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre*, op. cit., p. 76.7–19).

⁷³ Ibid., p. 84 (= J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre*, op. cit., p. 154.12; p. 154.23 et seq.).

⁷⁴ Ibid., p. 116 (= J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre*, op. cit., p. 228.30).

⁷⁵ Ibid., p. 121 (= J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre*, op. cit., p. 242.1–3): "Being is entirely a self-enclosed singularity {*Singulum*} of immediately living being that can never get outside itself."

⁷⁶ "Genesis" is the Greek word for "enactment," "Tathandlung"; cf. *ibid.*, p. 106 (= J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre*, op. cit., p. 202.18–204.8).

plained. Whereas previously absolute oneness was sought in the lowly spheres of the disjunctions, Fichte has now the objective of deepening the understanding of the disjunctions by deducing them from absolute oneness. In Lecture 20, the so-called *schema of "from"*⁷⁷ illustrates the structure of the disjunctions: each subordinate term (e.g. B_I , C_I) acts as a higher oneness of two more subordinate terms of a deeper disjunction (B_O , C_O). Each of these two subordinate terms acts itself as a higher oneness of two more subordinate terms (B_{-I} , C_{-I}) and *ad infinitum*. As before, Fichte has to reflect on the genetic principle of the disjunction, since the structure of subordinate terms T is infinite in both directions, ascending (T_{n+1}) and descending (T_{n-1}).

With regard to the upper disjunction, each subordinate term constructs a deeper disjunction (e.g. C_I implies B_O or C_O); with respect to the lower disjunction, both subordinate terms construct a higher oneness (e.g. B_O or C_O implies C_I). Therefore, it is not possible to say if a term is primarily part of a "primordial construction" (*Urconstruction*) or a "re-construction" (*Nachconstruction*)⁷⁸ and which relation, (C_I implies B_O or C_O) or (B_O or C_O implies C_I), is a primordial construction and which is a re-construction. However, the re-construction seems to be a copy of the primordial construction, which is, in contrast to the re-construction, (etiologically) "closer" to the absolute. But every subordinate term or concept behaves as both a primordial construction and a re-construction.

Knowing itself, however, and everything which should arise in it, splits itself absolutely into a duality, whose one term is to be the primordial, and whose other term is to be the reconstruction of the primordial, completely without any diversity of content, and so again absolutely one; differing only in the given form, which obviously indicates a reciprocal relation to one another. (It is really like this in every possible consciousness, if you wish to test the proposition there. Object, representation.)⁷⁹

Due to the fact that the semantic or material content of the term or concept is indifferent ("completely without any diversity of content") and only the form is important ("differing only in the given form"), this implies that it is equal to Fichte whether he signifies a term as primordially constructed or re-constructed.

⁷⁷ Ibid., p. 151 (= J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre*, op. cit., p. 309.12 (Copia!)).

⁷⁸ Ibid., p. 178 et seq. (= J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre*, op. cit., p. 370.20 et seq.).

⁷⁹ Ibid., p. 176. (= J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre*, op. cit., p. 367.21–27).

It is only important and decisive that there can be no qualitative change with regard to content, whatever the function of the concept may be. For this reason, there can also be no change in the structure or construction. In other words, this insight is expressed by Fichte as absolute knowing (*absolutes Wissen*): “This [absolute knowing] is an ‘image-making process’ {*ein Bilden*} positing itself as an image, and positing a law of the image-making process as an explanation of the image.”⁸⁰ Through the genesis – here described as an image-making process – absolute oneness transfers its extensional materiality or content without a qualitative change to every deeper disjunction that is made up of two subordinate terms (e.g. C_i implies B_o or C_o). And each subordinate term needs the other for it to be understood (e.g. B_o implies C_o iff C_o implies B_o).

Therefore, Fichte’s pragmatic turn in the classical German(-speaking) philosophy seems to be fulfilled because the science of knowing has steadily worked towards the goal of a “personal transformation” (*Umschaffung unserer selbst*).⁸¹ common or ordinary knowing (*gewöhnliches Wissen*), which believed that, e.g., either B implies C or C implies B , is transformed into absolute knowing, i.e. knowledge of the logical structures of hierarchically organized terms (representing, e.g., philosophical positions, such as idealism or realism). This knowledge includes propositions such as if B is a subordinated term at level 1, i.e. B_i , then C_i is a complementary term to B_i ; or B is $\neg C$ iff C is $\neg B$, then B and C are subordinate terms of the same hierarchical level. But the science of knowing does not end with the pragmatic turn to absolute knowing (α) since absolute knowing is related to the common one ($\neg\alpha$).

Now, it may happen that ordinary knowing is the primordial condition for the genetic possibility of absolute knowing’s existence, or of the science of knowing. Hence, [it may happen] that its determinations can be explained simply from the presupposition that the science of knowing ought to arise [...].⁸²

⁸⁰ Ibid., p. 180 (= J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre*, op. cit., p. 374.28f.).

⁸¹ Ibid., p. 28 (= J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre*, op. cit., p. 18.34): “What we genuinely comprehend becomes part of ourselves, and if it is a genuinely new insight, it produces a personal transformation. It is impossible that one not be, or that one cease to be, what one has genuinely become [...]”

⁸² Ibid., p. 181 (= J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre*, op. cit., p. 376.29–32).

Absolute oneness and relative disjunctions (or absolute and ordinary knowing) together form an “organic oneness of both”⁸³ because we cannot understand or explain what is absolute if we cannot also understand or explain what is relative (or ordinary). The last standpoint in Fichte’s late philosophy concerns the insight that the absolute (α) can only be attained by negating, abstracting, or subtracting all relative disjunctions, and, furthermore, that the absolute has to fall back again in its relationship to the relative ($\neg\alpha$). From the point of view of the whole science of knowing, the relative and the absolute remain (in themselves) in a state of reciprocal influence (α implies $\neg\alpha$ iff $\neg\alpha$ implies α); but from the singular point of view the relative can (for us) be transformed or reduced bottom-up to the absolute ($\neg\alpha$ implies α), and the absolute can be transformed top-down to the relative (α implies $\neg\alpha$).

4. Dialectic in McDowell and Fichte

In this section, I will discuss two main arguments and topics: in Section 4.1, I will interpret McDowell’s approach as an argument that dialectic is a kind of anti-reductionism which is not necessarily identical with holism (or further with individualism). Concerning the reasoning, I am rather of the opinion that dialectic can express a certain positive method that could be superior to other forms of anti-reductionisms. I want to stress with Fichte, in Section 4.2, that dialectic does not cease as an anti-reductionistic position which is opposed to certain reductionisms. Furthermore, dialectic can be interpreted as a method of examining the relationship of reductionism and anti-reductionism itself.

4.1. Dialectic as a Kind of Anti-Reductionism

In Section 2, five positions were analyzed: phenomenalism (Ph) and rampant platonism (RP), as two kinds of a deeper dualism, as well as naturalized platonism (NP), bald naturalism (BN) and the naturalism of second nature (NN), as three kinds of a last dualism. I will list the individual bridging principles here, but will omit the index since the assignment of the two variables to the respective dualisms should be clear:

⁸³ Ibid., p. 41 (= J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre*, op. cit., p. 54.8f.).

(1) Kinds of Deeper Dualism

- (Ph) It is not the case that *B* equals *C*. However, *B* may imply *C*.
(RP) It is not the case that *B* equals *C*. However, *B* may not imply *C*.

(2) Kinds of Last Dualism

- (NP) It is not the case that *B* is not equal to *C*. Therefore, it is the case that *C* is implied from *B* and *B* is implied from *C*.
(BN) It is not the case that *B* is not equal to *C*. Therefore, *B* implies *C*.
(NN) It is not the case that *B* is not equal to *C*. Then and only then *B* implies *C* iff *C* implies *B*.

Both kinds of deeper dualism differ from the last dualism by their premises and antecedents: whereas (Ph) and (RP) took the premises that it is not the case that *B* equals *C*, (NP), (BN), and (NN) hold that it is the case that *B* is equal to *C*.⁸⁴ The fact that (BN) shows similarity to both kinds of the deeper dualism and that McDowell argues for (NN) is based on the consequences: like (Ph) and (RP), (BN) stands on one side of the gulf (*B*) and construes the other one (*C*) out of it. This methodological strategy of constructing or bridging, which I have described in quasi-logical terms, e.g. *B* implies *C*, can be characterized as an argumentative attribute of reductionism: (Ph) takes its stand (*B*) on experience, (RP) on immanence, and (BN) on the natural world, and all three together try to involve opposite positions (*C*), such as world, transcendence, or mind.

Following McDowell, all three reductionisms are mainly differentiated from one another in that they use semantically different concepts for their reductionistic starting point (*B*) and their targeted objective (*C*), on the one hand, and that they fail because of different results, on the other. Whereas the former differentiation can be regarded as unimportant since it just relates to the extensional force of the respective concept, the latter differentiation concerning the fallibility of each reductionism is more interesting. It is not impossible to interpret McDowell's

⁸⁴ As was hopefully evident from Section 2, McDowell sees equality between *B* and *C* under different aspects, sometimes as a semantic equality, sometimes as an extensional equality, equality at the level of phenomena, etc. Here, however, an attempt has been made to present this always by using the expression of implication.

discussion of the three reductionisms as having anti-reductionistic arguments (e.g. the anti-reductionistic argument of inexplicable phenomena which corresponds to the spooky side of platonism), but I think that they fail for another reason. Each of the three positions of reductionism can be associated with one of the three forms of the Agrippa trilemma: (Ph) fails because its result is identical to the premise (circularity); (RP) fails because its premise requires that *B* can never reach *C* so that no result can be found (*progressus ad infinitum*); and (BN) claims dogmatically that *C* has always been part of *B* (assumption).

As a consequence of the fallibility of each reductionism, it is expected that McDowell opts for an anti-reductionistic position, and anti-reductionistic positions are often equated with holism (or sometimes with individualism).⁸⁵ But to claim holism (or individualism) instead of reductionism would be nothing else than another kind of dogmatic assumption and, therefore, argumentatively similar to bald naturalism. This problem has previously been highlighted by Duncan Pritchard, as I have mentioned in Section 1: anti-reductionism, as the word indicates, would only be a negation or denial of reductionism, without offering a positive argumentative method. Furthermore, if one identifies anti-reductionism with holism (or individualism), it is to be assumed that normally reasoning for anti-reductionism is just a reversal of reductive argumentation: since it is accepted that one side of the gulf is constructed by the other one, both sides apply equally.

I believe that McDowell's (NN) is a kind of anti-reductionism that neither inverts the reductive argumentation nor simply negates reductionism.⁸⁶ Like (RP) and dissimilar to (Ph) and (BN), (NN) does neither claim that *B* does not equal *C* (Ph) nor *B* equals *C* (BN). Of course, one can expect now that (NN) is liable to the same problem as (RP), i.e. that there is "something that can *not* be found" (Hegel), so that the argumentation goes *ad infinitum*. But McDowell exemplifies with the binary opposite concepts of mind (Davidson) and world (Evans) that the result is given in the process itself. I repeat the consequence of Section 2 in similar words: the world (*B*) is a part of the mind (*C*) since the mind (*C*) is a part of the world (*B*): *B* implies *C* iff *C* implies *B*. In contrast to (RP), (NN) demonstrates with the concepts of "mind" and "world" that *C* is something that can be found

⁸⁵ Cf., e.g., J. Mittelstraß, *Theoria: Chapters in the Philosophy of Science*, Berlin 2018, Chap. 1.

⁸⁶ As in many theoretical debates in analytical philosophy, the binary positions can easily be exchanged, e.g. in the following, reductionism and non-reductionism can be substituted for conceptualism and non-conceptualism.

by *B*, though only if *B* can be found by *C*. Therefore, (NN) avoids the question-begging problems of (Ph) and (BN), and escapes also the problem of fruitlessness, which is represented by (RP).

Moreover, if one is willing to interpret the concepts of “mind” and “world” rhetorically as a merism, then she is able to interpret the argumentative structure “*B* implies *C* iff *C* implies *B*” as a form of holism – but this holism is the result of a two-sided process and not only simple assertion. In any case, McDowell’s argumentative structure shows that anti-reductionism is not just a negative reaction to reductionism, but can also offer a positive method and a process which goes dialectically from *B* to *C* and vice versa.

4.2. Dialectic as a Debate on Reductionism and Anti-Reductionism

In Section 4.1, we have seen that reductionism can be interpreted as a philosophical position that stands on one side of the gulf (*B*) and construes the other one (*C*) out of it, in short: *B* implies *C*. We have also seen that the anti-reductionistic dialectic is neither only a negative answer to reductionism nor an approach necessarily identical to holism (or individualism). Instead, with McDowell anti-reductionism can be interpreted in a positive way as a dialectical method or figure (*B* implies *C* iff *C* implies *B*). I believe that what we have said with McDowell in Section 4.1 could have also been exemplified by Fichte. For example, Valentin Pluder has done something similar with Fichte’s debate on Kant and on idealism and realism in the *Science of Knowing* 1804.⁸⁷ For instance, Fichte demonstrates that each idealism as well as realism maintains to take the right side of the gulf and to construe the opposite out of it, i.e. *B* implies *C* or *C* implies *B*. Like McDowell’s (Ph), (RP), etc., neither of those positions is convincing and both argumentation strategies just lead to higher idealisms and higher realisms that argue reductively in the same manner as their predecessors (normal idealism and realism and so on).

Similar to McDowell, Fichte offers a third way between idealism and realism, which has a therapeutic effect on both sides. In the implementation of the therapy, Fichte and McDowell differ considerably from one another: while for McDowell the anti-reductionistic dialectic is the solution of the problem of reductionism (as we have seen in Section 4.1), for Fichte dialectic itself seems to be

⁸⁷ V. Pluder, *Die Vermittlung von Idealismus und Realismus*, op. cit.

the problem. For Fichte, the debate on idealism and realism, which form both sides of the gulf, is dialectical itself since, first of all, “dialectic” is the word that indicates that each of the two reductionisms in the one debate claim to be right. For instance, idealism argues that B implies C *iff* realism asserts that C implies B and vice versa. While for McDowell the dialectical method or figure (B implies C *iff* C implies B) is the solution to the problem of mutually incompatible reductionisms, Fichte argues at first that a therapy can only work on reductionism, if one is able to act on both sides of the gulf at the same time, e.g. by negation. The result that both sides calm down simultaneously will only be possible if one is willing to avoid the dialectical debate itself (B implies C *iff* C implies B). So far it looks as if for McDowell dialectic is the anti-reductionistic solution of the problem of reductionism, and as if for Fichte dialectic is the problem of reductionism that can bring us to anti-reductionism, on the condition of avoiding dialectic itself. In simple words, McDowell’s therapy seems to be a harmonization by dialectic, while Fichte’s therapy seems to be an amputation of dialectic. But this is just one insight into the science of knowing, which may later turn out to be incorrect or incomplete.

Fichte goes on and argues that reductionism can be identified with ordinary knowing. In contrast, anti-reductionism is equal to absolute knowing. Like Rorty and McDowell, Fichte assures us that there is a process of edification and transformation that leads from ordinary knowing to the absolute one. What makes Fichte interesting for us today, is the insight that ordinary knowing (reductionism = $\neg\alpha$) and absolute knowing (anti-reductionism = α) are themselves in a dialectical relationship to one another.⁸⁸ Here again (as explained in Section 2.1), the fundamental principle is that we can only fully understand or explain absolute knowing by understanding or explaining the ordinary one and vice versa. In other words, anti-reductionism behaves analogously to reductionism, just as idealism and realism do.

From this insight, two hypotheses can be derived. (1) First of all, if anti-reductionism is just one side of the gulf in opposition to reductionism, then anti-reductionism cannot argue in another way than reductionism can, i.e. B implies C . (2) Second, if anti-reductionism is just one side of the gulf in opposition to reductionism, then there can be no one-side technique of bridging the gulf

⁸⁸ However, as I pointed out above, this fertility is caused by the problem that one must either say that Fichte violates the rules of modern logic (which of course he does not know) or that Fichte cannot be interpreted meaningfully with the rules of modern logic.

that is satisfactory or convincing, but merely a double-sided technique which is called “dialectic,” i.e. B implies C iff C implies B . I think that it is not necessary to argue in detail that both hypotheses are derived from the principles which were detailed before. But I will give a short comment on both hypotheses. (1) It might seem odd, given that anti-reductionism seems to be another form of reductionism itself. But this is not, however, meant in a semantic way, but rather in a methodological way: anti-reductionism is the opposite of reductionism, but both argue against one another in the same way which originates in debates in which two purely reductionistic sides are involved, e.g. idealism and realism. (2) What initially appeared to be the problem of reductionism developed within Fichte’s argumentation as the endpoint of every debate with two inherently contradictory positions in which each side tries to reduce the other one to itself. If it cannot be convincing that one position is right, Fichte tries to develop a point of view in which each position applies with equal accuracy and validity at the same time. At this point, Fichte finds out that the amputation of dialectic cannot be a therapy that leads from reductionism (ordinary knowing) to anti-reductionism (absolute knowing) since both positions form two sides of the gulf which behave like normal reductionism itself. Therefore, dialectic cannot be treated, but rather is the treatment of his therapy.

I think that, on this issue, Fichte is close to McDowell, as we have seen at the end of Section 4.1. In my view, the advantage of Fichte’s doctrine is not that he represents an anti-reductionistic position,⁸⁹ but rather that he reflects on the debate of reductionism and anti-reductionism itself.

5. Conclusion

I will conclude by enumerating three systematic results from both approaches given in the previous sections that may be interesting to current debates on reductionism, anti-reductionism, and dialectic:

- (1) Anti-reductionism is not necessarily identical to holism or individualism, but it can also be equal to dialectic. Therefore, dialectic is an alternative to reductionism and normal anti-reductionism.

⁸⁹ In this paper I have refrained from accusing McDowell of a reductionistic standpoint of conceptualism.

- (2) However, anti-reductionism stands in opposition to reductionism and cannot argue in another way than reductionism can; even the double-sided method of dialectic is just a one-sided attempt to bridge the gulf to non-dialectical positions.
- (3) The debate on reductionism and anti-reductionism can at least be interpreted as a form of dialectic itself in which both sides claim to be the right one simultaneously, which can involve the other one in or construe the other one out of it.

If one is looking for an answer on the question of whether McDowell or Fichte succeeds in showing that dialectic bridges the gulf, then I would tend to reject the question itself. Since dialectic is for both the method that shows how far it is possible to go within a debate of two incompatible positions and without arguing dogmatically for just one of two positions. But the only reason why I would plead for studying Fichte today and not only McDowell concerns the point that Fichte reflects on the gulf between reductionism and anti-reductionism itself, whereas McDowell is satisfied with having bridged the gulf between the two main reductionisms (mind and word).

Concerning our three results, the question remains if Steve Gerrard and Fiona Ellis could be right in criticizing the dialectician as someone who is clothed in “metaphysical mystery” by “building more epicycles in the metaphysical castle.”⁹⁰ I think the criticism does not appear unjustified, but what we can learn from Fichte and McDowell could be that there is just one alternative to dialectic: to build more and more arguments in our reductionistic castles. Being a non-dialectician or a dialectician depends on the question of what philosophy should actually achieve: do we want to stand on one side and build a one-way bridge or do we want to visit both sides by using a two-way bridge. However, we can conclusively state with Rorty that “whichever happens, however, there is no danger of philosophy’s ‘coming to an end.’”⁹¹

⁹⁰ Cf. S. Gerrard, *A Philosophy of Mathematics between Two Camps*, in: *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, ed. Hans Sluga et al., Cambridge 1996, p. 171; F. Ellis, *On the Dismounting of Seesaws*, op. cit.

⁹¹ Cf. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., p. 394.

Acknowledgement

The present paper is the result of a series of attempts to bring the dialectical method into a more or less logical form. My special thanks go to Benjamin Daise (Hobart and William Smith Colleges), who has motivated me again and again to make this attempt, and who has helped me with numerous comments. I would also like to thank the two anonymous reviewers of *Edukacja Filozoficzna*.

Bibliography

- Brandom R., *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, MA 2002.
- Browning J., *McDowell and the Contents of Intuition*, "Dialectica" 2019, Vol. 73, No. 1–2, pp. 83–104.
- Dews P., *Nature and Subjectivity: Fichte's Role in the Pippin/McDowell Debate in the Light of His Neo-Kantian Reception*, "Fichte-Studien" 2010, Vol. 35, pp. 227–243.
- Dummett M., *Origins of Analytical Philosophy*, Cambridge, MA 1993.
- Esfeld M., Sachse C., Soom P., *Marrying the Merits of Nagelian Reduction and Functional Reduction*, "Acta Analytica" 2012, Vol. 27, No. 3, pp. 217–230.
- Ellis F., *On the Dismounting of Seesaws*, "Philosophy" 2001, Vol. 76, No. 1, pp. 31–54.
- Fichte J.G., *Die Wissenschaftslehre: Zweiter Vortrag im Jahre 1804*, in: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Vol. II/8, eds. R. Lauth, H. Gliwitsky, Stuttgart 1985.
- Fichte J.G., *Concerning the Concept of the Wissenschaftslehre*, in: J.G. Fichte, *Early Philosophical Writings*, trans. and ed. D. Breazeale, Ithaca, NY 1993, pp. 87–137.
- Fichte J.G., *The Science of Knowing: J.G. Fichte's 1804 Lectures on the Wissenschaftslehre*, trans. W.E. Wright, Albany, NY 2005.
- Gerrard S., *A Philosophy of Mathematics between Two Camps*, in: *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, ed. Hans Sluga et al., Cambridge 1996, pp. 171–198.
- di Giovanni G., *The Jacobi-Fichte-Reinhold Dialogue and Analytical Philosophy*, "Fichte-Studien" 1998, Vol. 14, pp. 63–87.
- Gulli M., *Inferenzialismo e dialettica speculativa: Robert Brandom e la lettura critica di Hegel*, "Giornale di metafisica" 2007, Vol. 3, No. 2, pp. 731–756.
- Hegel G.W.F., *Faith and Knowledge*, trans. W. Cerf et al., Albany, NY 1977.

- Hegel G.W.F., *Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller, Oxford 1977.
- Heßbrüggen-Walter S., *Spontaneity and Causality: McDowell on the Passivity of Perception*, in: *John McDowell: Reason and Nature: Lecture and Colloquium in Münster* 1999, ed. M. Willaschek, Münster 2000, pp. 21–27.
- Houlgate S., *McDowell, Hegel, and the “Phenomenology of Spirit”*, “Owl of Minerva” 2009/10, Vol. 41, pp. 13–26.
- Janik A.S., *Wie hat Schopenhauer Wittgenstein beeinflusst?*, “Schopenhauer-Jahrbuch” 1992, Vol. 73, pp. 69–78.
- Jones R.H., *Reductionism: Analysis and the Fullness of Reality*, Lewisburg 2000.
- Lemanski J., *An Analogy between Hegel’s Theory of Recognition and Ficino’s Theory of Love*, “British Journal for the History of Philosophy” 2019, Vol. 27, No. 1, pp. 95–113.
- Lemanski J., Jansen L., *Calculus CL as a Formal System*, in: *Diagrammatic Representation and Inference: 11th International Conference, Diagrams 2020, Tallinn, Estonia, August 24–28, 2020, Proceedings*, eds. A.-V. Pietarinen et al., Cham 2020, pp. 445–460.
- Limnatis N., *The Dimensions of Hegel’s Dialectic*, London 2010.
- Maybee J.E., *Hegel’s Dialectics*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2019 Edition)*, ed. E.N. Zalta, URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/hegel-dialectics/>.
- McDowell J., *Mind and World: With a New Introduction*, 5th ed., Cambridge, MA 2000.
- McDowell J., *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Cambridge, MA 2009.
- Mittelstraß J., *Theoria: Chapters in the Philosophy of Science*, Berlin 2018.
- Morrison B., *Mind, World and Language: McDowell and Kovesi*, “Ratio: An International Journal of Analytic Philosophy” 2002, Vol. 15, No. 3, pp. 293–308.
- Pluder V., *Die Vermittlung von Idealismus und Realismus in der Klassischen Deutschen Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2013.
- Pritchard D., *A Defence of Quasi-Reductionism in the Epistemology of Testimony*, “Philosophica” 2006, Vol. 78, pp. 13–28.
- Rockmore T., *Analytic Philosophy and the Hegelian Turn*, “The Review of Metaphysics” 2001, Vol. 55, No. 2, pp. 339–370.
- Rorty R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, NY 1980.

- Risse W., *Logik I*, 6. (art.), in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Vol. 5, ed. J. Ritter, Basel 1980, pp. 359–360.
- Sellars W., *Inference and Meaning*, “Mind” 1953, Vol. 62, pp. 313–338.
- Sellars W., *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, MA 1997.
- Testa I., *Criticism from Within Nature: The Dialectic Between First and Second Nature from McDowell to Adorno*, “Philosophy & Social Criticism” 2007, Vol. 33, pp. 473–498.
- Tschirner P., *Totalität und Dialektik. Johann Gottlieb Fichtes späte Wissenschaftslehre oder die lebendige Existenz des Absoluten als sich selbst bildendes Bild*, Berlin 2017.
- van Riel R., *Nagelian Reduction beyond the Nagel Model*, “Philosophy of Science” 2011, Vol. 78, No. 3, pp. 353–375.
- van Riel R., Van Gulick R., *Scientific Reduction*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2019 Edition)*, ed. E.N. Zalta, URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/scientific-reduction/>.
- Whyman T., *The Irrational in the Rational, or: John McDowell’s Dialectic of Enlightenment*, “Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy” 2018, pp. 1–23.
- Wittgenstein L., *Philosophical Investigations: English & German*, 2nd ed., trans. G.E.M. Anscombe, Oxford 1997.

Summary

“Dialectic” has been a matter of growing interest in contemporary philosophy. The present article analyzes dialectical methods and positions them by reference to two paradigmatic texts of German idealism and analytic philosophy, i.e. J.G. Fichte’s *Science of Knowing* (1804) and J. McDowell’s *Mind and World*. Both dialectical approaches will be interpreted with regard to their contribution in the debate on reductionism and anti-reductionism: both Fichte and McDowell claim that philosophical positions and logical terms stand in a dualistic relationship to one another, on the one hand, but are separated by a gulf, on the other. I will argue that for McDowell dialectic seems to be an alternative to one-sided reductionisms as well as to normal anti-reductionistic holism. Furthermore, for

Fichte dialectic is an adequate method for describing the relationship of reductionism and anti-reductionism itself. Both see in dialectic a technique for bridging the gulf between binary opposite terms of logic as well as mutually exclusive positions, such as mind and world, subject and object, or idealism and realism.

Key words: dialectic, reductionism, anti-reductionism, conceptualism, bridge principles

Streszczenie

Techniki budowania mostu nad przepaścią: dialektyka i redukcjonizm u McDowella i Fichtego

We współczesnej filozofii „dialektyka” cieszy się rosnącym zainteresowaniem. Artykuł ten analizuje metody dialektyczne i rozważa je w odniesieniu do dwóch paradygmatycznych tekstów z obszarów idealizmu niemieckiego i filozofii analitycznej, tj. *Teorii wiedzy* J.G. Fichtego (1804) oraz *Umysłu i świata* J. McDowella. Przedstawione w nich ujęcia dialektyczne zostaną zinterpretowane w kontekście ich wkładu do debaty na temat redukcjonizmu i antyredukcjonizmu. Zarówno Fichte, jak i McDowell uważają, że stanowiska filozoficzne oraz terminy logiczne: z jednej strony są ze sobą powiązane, z drugiej zaś – oddzielone są od siebie przepaścią. Pokażę, że dla McDowella dialektyka wydaje się alternatywą zarówno dla jednostronnego redukcjonizmu, jak i dla normalnego antyredukcjonistycznego holizmu. Ponadto zaś – że dla Fichtego dialektyka jest adekwatną metodą opisywania relacji między redukcjonizmem i antyredukcjonizmem. Obaj myśliciele widzą w dialektyce technikę budowania mostu nad przepaścią rozciągającą się pomiędzy binarnie przeciwnymi terminami logicznymi, a także pomiędzy tym, co zdaje się wzajemnie wykluczać, jak umysł i świat, podmiot i przedmiot czy idealizm i realizm.

Słowa kluczowe: dialektyka, redukcjonizm, antyredukcjonizm, konceptualizm, zasady pomostowe

Fenomenologia ucieleśniona (*embodied phenomenology*) a teza o tożsamości psychofizycznej

Tomasz Kąkol
(Uniwersytet Gdański, Instytut Filozofii)

[...] how a brain (or anything else that is physical) could manage to be a locus of conscious experience... This is, surely, among the ultimate metaphysical mysteries; don't bet on anybody ever solving it.

J.A. Fodor

[...] we will not get very far in giving a scientific account of the relationship between consciousness and the brain unless we have a clear conception of what it is that we are trying to relate.

S. Gallagher, D. Zahavi

Wstęp

W XX- i XXI-wiecznej filozofii umysłu wiele analiz poświęcono argumentacji za tezą o tożsamości psychofizycznej i przeciw niej. Jeśliby jednak zapytać kogoś, kto studiował ten problem pod kierunkiem np. Saula Kripkego, Jaegwona Kima czy Davida Chalmersa, jak zapatruje się na tę kwestię *fenomenologia*, odpowiedziałby zapewne, że albo nie interesuje jej to zagadnienie, albo (co bardziej prawdopodobne) odrzeknie, że bliżej (co najmniej) jej do negacji tej tezy, gdyż fenomenologia od początku stanowiła nurt antynaturalistyczny w filozofii. Funkcjonuje

jednak dość liczna grupa badaczy nie ograniczających się do egzegezy dzieł Edmunda Husserla i jego uczniów czy kontynuatorów, ale rozumiejących znaczenie ich wglądów dla współczesnej kognitywistyki, z którą to kognitywistyką współpracują, a nie tylko krytykują. Nurt ten najprościej określić mianem „fenomenologii ucieleśnionej”, gdyż fenomen ucieleśnienia (*embodiment*), różnie zresztą opisywany przez takich myślicieli jak Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre czy Paul Ricoeur, jest przez nich uważany za kluczowy dla zrozumienia wielu problemów filozoficznych. Sądzę, że badaczy pracujących w ramach analitycznej filozofii umysłu – zarówno zwolenników, jak i przeciwników tezy o tożsamości psychofizycznej – może zaciekawić fakt, że rzeczona teza zdaje się otrzymywać nieoczekiwane (w świetle stereotypowego rozumienia fenomenologii) poparcie właśnie ze strony nurtu kojarzonego z najwybitniejszym antynaturalistą początku XX wieku: Husserlem. W artykule tym będę jednak bronił tezy, że jest to pozór: kwestia tożsamości psychofizycznej pozostaje otwarta.

*

Fragmenty prawie 700-stronicowej pracy zbiorowej pod redakcją lidera tego nurtu, Shauna Gallaghera (oraz Daniela Schmickinga)¹, zdają się nie pozostawiać wątpliwości: Dorothée Legrand pyta retorycznie: „czy można być samoświadomym bez bycia ciałem?”²; niżej czytamy, „jak to jest być ciałem” (*what it feels like to be a body*)³, a nieco dalej, iż „postrzegające ja (*self*) odpowiada ciału-jako-podmiotowi”, lecz „ciało-jako-podmiot jest tym samym obiektem fizycznym, co ciało-jako-przedmiot”⁴. Podobnie pisze kolejny autor, Jean-Luc Petit, o „doświadczeniu (*experience*) bycia ciałem”⁵, natomiast David Morris pisze bez ogródek, że „umysł *jest* ciałem... ciało *jest* umysłem” (podkr. w oryg.)⁶. W swojej innej pracy Gallagher wraz z Danem Zahavim, innym wybitnym przedstawicielem współ-

¹ *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, eds. S. Gallagher, D. Schmicking, Springer, Dordrecht–New York–Heidelberg–London 2010. Przekłady z angielskiego, o ile nie zaznaczono inaczej – T.K.

² D. Legrand, *Myself with No Body? Body, Bodily-Consciousness and Self-consciousness*, w: *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, dz. cyt., s. 181 i nn.

³ Tamże, s. 183.

⁴ Tamże, s. 188.

⁵ J.-L. Petit, *A Husserlian, Neurophenomenological Approach to Embodiment*, w: *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, dz. cyt., s. 203.

⁶ D. Morris, *Empirical and Phenomenological Studies of Embodied Cognition*, w: *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, dz. cyt., s. 242.

czesnej fenomenologii, piszą o „ciału jako podmiocie, jako doświadczającym, jako sprawcy”⁷ – tj., że „jestem nim” (*I am it*), tj. owym ciałem⁸ – a żeby nie było wątpliwości, dodają: „co opisujemy jako przeżywane (*lived*) ciało z perspektywy fenomenologicznej, jest dokładnie tym samym ciałem, co ciało biologiczne, które badamy z perspektywy obiektywnej”⁹. Pytanie Kartezjusza (i nie tylko) „kim jestem?” zyskuje zatem jasną, niekartezjańską odpowiedź: jestem (pewnym) ciałem. Jak brzmi jednak argument za tą tezą? Czy może raczej – skoro mowa o fenomenologii – jest to po prostu teza opisowa, zdająca sprawę z pewnego faktu?

Spróbujmy wpiąć drogą z pozoru odległą od fenomenologii – tj. pytając o odniesienie wyrażenia nominalnych w tezie „[ja] jestem [pewnym] ciałem”¹⁰.

Nieredukowalność ja

Do czego odnosi się „ja”? Na pierwszy rzut oka sprawa wydaje się jasna: do czegokolwiek, co wypowiedziało zdanie (czy koniecznie całe zdanie?) zawierające „ja”¹¹. A jeśli jest to papuga, komputer lub choćby człowiek nie znający tej reguły semantycznej¹²? W tym ostatnim przypadku nie ma, jak się zdaje, problemu: wystarczy odróżnić odniesienie *wyrażenia* i odniesienie *użytkownika*¹³ – to pierwsze określa reguła podana wyżej, to drugie zaś może nawet nie istnieć (lub rozmijać się z pierwszym). Tylko że takowe reguły określa właśnie użytkownik lub (jak choćby w przypadku „ja”) jacyś przeszli użytkownicy, zatem możemy *ich* rozważyć. Oto i oni – możemy założyć, że „wynaleźli” właśnie

⁷ S. Gallagher, D. Zahavi, *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, Routledge, London–New York 2008, s. 136.

⁸ Tamże, s. 143.

⁹ Tamże, s. 140.

¹⁰ Zamiast tłumaczyć się z rozumienia relacji między filozofią analityczną a fenomenologią, odpowiem słowami Davida Woodruffa Smitha: „Może i jest przepaść kulturowa między tymi tradycjami, ale nie ma między nimi przepaści filozoficznej, jeśli chodzi o zagadnienia, które tu poruszę” (D.W. Smith, *The Circle of Acquaintance. Perception, Consciousness, and Empathy*, Kluwer, Dordrecht–Boston–London 1989, s. 2).

¹¹ Por. np. J. Campbell, *Personal Identity*, w: *The Oxford Handbook of The Self*, ed. S. Gallagher, Oxford University Press, New York 2011, s. 344.

¹² Por. np. J. Bremer, *Osoba – fikcja czy rzeczywistość? Tożsamość i jedność Ja w świetle badań neurologicznych*, Aureus, Kraków 2008, s. 261.

¹³ Por. S.A. Kripke, *Nazywanie a konieczność*, tł. B. Chwedeńczuk, PAX, Warszawa 1988, s. 28 i nn., zwł. przyp. 3.

reguły semantyczne rządzące słowami np. „tu”, „teraz”, „ty” i „on”, a teraz kolej na „ja”. Czy rozumują tak: „niech «ja» odnosi się do czegokolwiek, co wypowiada zdanie lub inne wyrażenie zawierające «ja». Oto jaskiniowiec z naprzeciwka jęknął coś w rodzaju «ja». Gdyby więc miał to na myśli, co ja [*sic!*] teraz, odniósłby się – zgodnie z regułą wyżej – do *siebie*. O – właśnie użyłem «ja». A zatem, odniosłem się do *siebie*”. Ta zmyślona historyjka – zmyślona w tym samym sensie, co nowożytna opowieść o zawarciu dawno temu tzw. umowy społecznej – ma jednak w sobie (podobne jak owe opowieści) ziarno prawdy: pokazuje, że znajomość reguły określającej odniesienie „ja” zakłada zdolność do *autoreferencji* (odnoszenia się do siebie)¹⁴. Inny wariant tej historyjki mógłby być taki: „niech «ja» odnosi się do czegokolwiek, co wypowiada zdanie lub inne wyrażenie zawierające «ja». Ja mam... A zatem, ja [*sic!*] odniosłem się do *siebie*”.

Ktoś powie: „ależ nie, rozważ taką wypowiedź: «Siedzący Byk jest zły na Siedzącego Byka» – przy założeniu, że jest tylko jeden obiekt dostępny wypowiadającemu to zdanie o takim desygnatorze. Po co w ogóle to «ja»? I cóż szczególnego w autoreferencji? Nic bardziej szczególnego niż w dowolnej innej zwrotnej relacji. Czemu np. nie zastanawiać się nad rzekomo ciekawym faktem, że wódz myje siebie?”.

Robert Nozick uważa, że osobliwość autoreferencji polega na tym, że odniesienie nie zachodzi ot tak, po prostu, ale z jakiejś racji, a racją tą jest spełnianie jakiegoś warunku (posiadanie określonej własności)¹⁵. Kiedy formułujemy regułę semantyczną dla „ja”, przypisujemy referentowi *własność* użycia (wypowiedzenia) „ja”: to dzięki *niej* „ja” odnosi się do tego, do czego się odnosi. Tylko że własność ta pojawia się *dzięki* temu samemu aktowi! Z drugiej strony, podobnie jest z „teraz”, *jeśli* zgodzimy się, że „teraz” oznacza czas równoczesny z czasem wypowiedzi zawierającej „teraz”¹⁶: chwila *t* staje się referentem „teraz” dzięki równoczesności z czasem wypowiedzi z „teraz”, ale mówienie o równoczesności jest tylko słownym komplikowaniem prostej sytuacji, gdyż nie mamy dwóch chwil (i jedna jest równoczesna z drugą), tylko jedną (podobnie gdy mówimy, że Kloss jest identyczny z Moczulskim, nie oznacza to, że są dwie osoby, z czego jedna jest iden-

¹⁴ Por. D. Zahavi, *First-person thoughts and embodied self-awareness: Some reflections on the relation between recent analytical philosophy and phenomenology*, „Phenomenology and the Cognitive Sciences” 2002, Vol. 1, Issue 1, s. 10.

¹⁵ R. Nozick, *Philosophical Explanations*, Clarendon Press, Oxford 1981, s. 72.

¹⁶ Oczywiście o ile „teraz” jest użyte w supozycji zwykłej (niżej też zakładamy ten warunek).

tyczna z drugą)¹⁷. Innymi słowy, chwila *t* staje się referentem „teraz” dzięki samemu aktowi użycia „teraz” w *t*. Można więc powiedzieć, że słowa podobne do „ja” czy „teraz” odnoszą się bezpośrednio do swych referentów¹⁸. Jeśli ktoś uważa, że nie, może wpaść w kłopoty podobne do Nozicka, który konsekwentnie uważa, że *ja* (*self*) to *causa sui* – coś, co powołuje siebie (*nomen omen*) do istnienia w akcie autoreferencji [!]¹⁹. Z drugiej strony, bezpośrednia referencja dla wielu wygląda „tajemniczo”: właściwie skąd wiemy, że ma miejsce? Czy nie głosimy, że „ja” czy „teraz” są jakimiś „magicznymi” słowami, że nie mogą być „źle użyte” (w sensie: nieodnoszenia się „tak, jak powinny”)²⁰? Niestety, czai się tu wiele trudnych wątków filozoficznych: problem sceptycyzmu i konwencjonalizmu na przykład. Kiedy wyobrażamy sobie wyposażanie znaków językowych w odniesienie do świata przez formułowanie reguł semantycznych w rodzaju „niech «ja» odnosi się do czegokolwiek, co wypowiada zdanie lub inne wyrażenie zawierające «ja»”, naturalne jest pytanie o resztę już użytych w tej regule znaków językowych – regres lub błędne koło można zlikwidować przez „przebicie się” do świata, ale to oznacza właśnie uznanie pewnych znaków za „naturalnie odnoszące się”²¹.

No dobrze, ale czym właściwie jest referent „ja” czy „teraz”? Nawet jeśli te wyrażenia bezpośrednio odnoszą nas do swoich referentów, jakie cechy mają owe referenty? A jeśli nie jest to jasne, to może nie ma mowy o żadnym bezpośrednim odnoszeniu się?

Ktoś może powiedzieć: „rozważ słowo «tu». Jest ono wieloznaczne, co widać w zdaniach typu «tu jest ciemno» czy «tu jest drzazga». W pierwszym przypadku odniesienie dookreśla kontekst – np. gdy wchodzisz do podziemnego korytarza łączącego sieć bunkrów, kiedy to znalazłeś w lesie wąż nieużywany od zakończenia ostatniej wojny w pierwszym, w drugim w zasadzie też – o ile w skład

¹⁷ Szczególna teoria względności wprowadza tu komplikację, ale zaczynamy od „codziennej”, „zdroworozsądkowej” analizy. (Co do przykładu, oficer Abwehry Hans Kloss okazał się agentem Stanisławem Moczulskim w popularnej w latach 70. serii komiksowej pt. *Przygody kapitana Klossa*).

¹⁸ Co do „ja”, wyrażnie wyartykułował to John McTaggart.

¹⁹ R. Nozick, *Philosophical...*, dz. cyt., s. 75. A co np. z czasem? [!]

²⁰ Od czasu Sydneya Shoemakera mówi się w tym przypadku o „odporności na pomyłkę błędnej identyfikacji”.

²¹ Zob. J. Haldane, *Teoria identyczności umysł–świat a wyzwanie antyrealizmu*, tł. S. Judycki, T. Szubka, w: *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*, red. P. Gutowski, T. Szubka, TN KUL, Lublin 1998, s. 131, 133; A. Pruss, *One Body*, Notre Dame University Press, Notre Dame 2013, s. 319; A. Chrudzimski, *Teoria intencjonalności Rodericka Chisholma*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2009, t. 37, nr 3, s. 78.

kontekstu wchodzi np. twój palec pokazujący na jedną z kończyn denata w gabinecie zakładu medycyny sądowej. Bez tego reguła «tu» byłaby bardzo mętna, np. «fragment przestrzeni w okolicy użycia 'tu'». Dlaczego nie widzisz w «ja» coś tak podobnie mało zajmującego jak w przypadku «tu»?».

Odpowiedzieć można na to tak: owszem, przykład z „tu” pokazuje, że tu (*sic!*) także mamy do czynienia ze zjawiskiem analogicznym do tego związanego z „ja”. Użyliśmy bowiem w domniemanej regule semantycznej dla „tu” wyrażenia „w okolicy użycia «tu»”. Jak określić bliżej znaczenie wyrażenia „okolica”, jeśli nie przez coś podobnego do wyrażenia „tu” albo „tam”? Podobnie, wyżej powiedzieliśmy, że „chwila *t* staje się referentem «teraz» dzięki samemu aktowi użycia «teraz» w *t*” – nie da się zrozumieć, co znaczy, że coś zachodzi w pewnej chwili, bez uprzedniego uchwycenia referenta „teraz”.

Nozick pyta: jeśli znajomość siebie zachodzi wyłącznie dzięki jakiemuś narzędziu referencyjnemu (desygnatorowi, wyrażeniu), to skąd można wiedzieć, że to narzędzie odnosi się do *mnie* (albo: że *ja* odnoszę się dzięki niemu do *siebie*)?²² Czy można odpowiedzieć, że wynika z tego, że mamy jakiś przedjęzykowy dostęp do siebie, np. „niemą” (samo)obserwację? Ale skąd wiemy, że obserwujemy *siebie*? Amerykański filozof rozważa hipotezę, że „ja” jest czymś w rodzaju miejsca zastępującego swój referent, co uważa *prima facie* za paradoksalne („czy nośnik referencji zawsze musi być obiektem językopodobnym?” – pyta retorycznie²³), ale gdy przyjrzymy się bliżej, nie różni się to tak bardzo od koncepcji bezpośredniej referencji. Pozostaje jednak jego zdaniem pytanie, *skąd* wiem, że ów „nośnik” (czyli *ja*) odnosi się do siebie. Dokonuję pewnego aktu. Ba, ukryte w końcówce czasownika jest już „ja”²⁴, zatem jest pewien sprawca (podmiot, nośnik) tego aktu. Skąd jednak wiem, pyta Nozick, że nośnik poprzedzał akt, że istniał przed aktem? Dlaczego nie przyjąć, że zaistniał z *aktem*²⁵? Wydaje się, że świadomość retencjonalna, tak plastycznie opisana przez Husserla²⁶, byłaby dobrą odpowie-

²² Por. R. Nozick, *Philosophical...*, dz. cyt., s. 81.

²³ Tamże, s. 82.

²⁴ Może dlatego Nozick uważa wyżej zasugerowaną hipotezę za *prima facie* paradoksalną, bo istotnie, fałszem jest, powie ktoś, że Tomasz Kąkol ukryty jest w końcówce czasownika „dokonuję” (gdy tenże Tomasz go wypowiada). Ktoś powie, że dokonaliśmy trywialnego pomieszczenia języka z metajęzykiem – otóż nie, skoro wedle hipotezy rozważanej przez Nozicka „ja” jest niejako „pustym miejscem” na mnie właśnie.

²⁵ Tamże, s. 87.

²⁶ E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tł. J. Sidorek, PWN, Warszawa 1989.

dzią na wątpliwości związane z możliwym nieistnieniem ja przed aktem; aby jednak upewnić się, że rozwiązanie, które ostatecznie proponuje Nozick, jest nie do przyjęcia, przestudiujemy krótko węzłowe punkty teorii amerykańskiego filozofa.

Po pierwsze, Nozick idzie dalej niż „tylko” postulowanie zaistnienia ja „w momencie” dokonania (przez co?) aktu refleksyjnej (czy też pierwszoosobowej) autoreferencji²⁷: pisze o akcie odnoszącym się do siebie, niczym samomyśląca się myśl Arystotelesa albo antynomialne zdanie paradoksu kłamcy. Zgadzam się z Wojciechem Żelańcem, że coś takiego jest niemożliwe, podobnie jak rysująca siebie ręka²⁸. Nie jest prawdą, że tylko w przypadku takiego „samostwarzającego się” ja można wyjaśnić zadziwiającą odporność „ja” na błędne odniesienie. Nozick rozważa związany z tym zarzut „momentalności” ja, ale jego odpowiedź jest błędna. Świadomość czy samoświadomość, jak twierdzimy (za Husserlem, ale pierwotne są oczywiście względy rzeczowe, nie autorytet), nie jest dana inaczej jak m.in. w horyzoncie retencjonalnym. To m.in. umożliwia w ogóle refleksję czy autoreferencję refleksyjną, a nie przeszkadza w wyjaśnieniu odporności „ja” na błędne odniesienie! Nozick próbuje „przedłużyć” czasowo swoje „momentalne” ja przez powiedzenie, że ja konstytuuje czy „wbudowuje w siebie” także „pewne przeszłe stadium ja”²⁹ – pytanie tylko, o które „ja” (*self*) chodzi? Tym bardziej, że mowa tamże o „przeszłym ja mojego [!] przeszłego ja” (*my past self's past self*) i, jak można się domyślać, kolejnych iteracjach. „Po stronie przyszłości” także nie jest lepiej: „ja decyduje, które z rozmaitych przyszłych bytów [...] będą nim [!]”³⁰. Nozick oczywiście jest świadomy ograniczeń w „samostwórczości” ja, choć niechętnie, można powiedzieć, wspomina o nich – np. na s. 667 (przyp. 54) rozważa możliwość, że konstytucja ja zależy od interakcji w ramach wspólnoty – ani

²⁷ W przypadku „Siedzący Byk jest zły na Siedzącego Byka” teoretycznie, tj. czysto językowo patrząc, mogliśmy mieć nierefleksyjną, czy też: trzecioosobową, autoreferencję, ale wódz najprawdopodobniej odnosi się do siebie pierwszoosobowo, może zabrakło mu tylko narzędzi językowych, aby to wyrazić.

²⁸ Przypomina mi się tu słynna grafika Mauritsa Eschera: dwie rysujące się nawzajem ręce. Zob. W. Żelańiec, *On the Non-Paradoxality of the Veridic*, „Fenomenologia” 2014, nr 12, s. 77–85. Zauważam, że Żelańiec nie twierdzi, że każda autoreferencja jest pozorna – nie jest tak np. z czysto językową autoreferencją typu „to zdanie jest napisane po polsku” (tamże, s. 83). Nawiasem mówiąc, Nozick jest świadomy „niestrawności” swojego rozwiązania, gdy pisze: „can the rabbit be pulled out of the rabbit?” (nie „ha!”, skoro *causa sui*!; R. Nozick, *Philosophical...*, dz. cyt., s. 89), ostatecznie zadowolając się niestety tylko powołaniem się na autorytet Fichtego („ja ustanawia siebie w samym tym akcie ustanawiania się, i ustanawia siebie jako ustanawiającego siebie, itd.”).

²⁹ R. Nozick, *Philosophical...*, dz. cyt., s. 91.

³⁰ Tamże, s. 105.

chybi różnych ja³¹! Czy oznacza to, że „pierwsze ja” miały więcej swobody w „autostworczości”? Czy może odwrotnie, owe interakcje umożliwiają swobodę? Nie mówiąc o tym, że trzeba jakoś odpowiedzieć na zarzut kolistości, choć z drugiej strony trudno oczekiwać tego, skoro już samostwarzanie ja jest jaskrawym przykładem koła. Ostatecznie Nozick uznaje, że ja to pewna *własność*, a nie podmiot własności [!]³². Wydaje się to jeszcze bardziej gmatwać sprawę, niż rozjaśniać, zwłaszcza gdy weźmiemy pod uwagę to, co już rzekomo wiemy o ja dzięki Nozickowi. Czym/kim jestem? Jestem własnością. Jaką? Ja, względnie byciem ja albo – ładniej językowo – *byciem mną*. Ty też jesteś tą samą własnością co do typu, choć nie co do egzemplarza, stąd mówię, że jesteś *byciem tobą*. A podmiot tej własności? Jest to... ciało [!]³³. Siedzi tu przed komputerem pewne ciało, które ma własność... *bycia mną*? Wydaje się to podpisaniem się pod teorią tożsamości psychofizycznej, czemu przecież przeczy prawie na każdej stronie teoria Nozicka. Trzeba by więc raczej powiedzieć, że to spore ciało ma własność, którą jestem ja. Jestem własnością tego oto ciała. Choć Nozick pisze, jakby śmiejąc się w twarz Leibnizowi i nie tylko, o własnościach wędrujących z podmiotu do podmiotu³⁴, można przypuszczać, że jest ona (ta własność) chwilową własnością tego ciała i z nim ginie. Jak się ona ukonstytuowała? Poprzez akt refleksyjnej autoreferencji? Czy może raczej ona jest tym aktem? Ale czy taka identyfikacja jest spójna? Pytania można by mnożyć.

Bardziej umiarkowane stanowisko wydaje się zajmować Lynne Rudder Baker, która wyróżnia kilka stopni, jak je nazywa, pierwszoosobowych zjawisk (lub perspektyw)³⁵. Najsłabszy z nich to jej zdaniem posiadanie punktu widzenia (perspektywy). Posiadanie stanów umysłowych w rodzaju przekonań może występować nawet przy braku bardziej wyrafinowanych zdolności od posiadania perspektywy [!]. Językowy wyraz stanu percepcyjnego np. kota byłby czymś w rodzaju, dajmy na to, „[ja] widzę mysz”, ale równie dobrze, zdaniem Baker, można ów stan wyrazić przez „tu jest mysz”. Rola „ja” byłaby bowiem w takim przypadku taka jak rola „tu” (albo „tu i teraz”). Wydaje się, że zamazuje to jednak pewną różnicę: stan „tu jest mysz”, jeśli może wystąpić u kota, może wystąpić

³¹ Znowu, był to temat popularny u niemieckich idealistów.

³² Tamże, s. 111.

³³ Tamże, s. 112.

³⁴ Tamże. Co do Leibniza, chodzi o słynny § 7. *Monadologii*.

³⁵ L.R. Baker, *The First-Person Perspective: A Test for Naturalism*, „American Philosophical Quarterly” 1998, Vol. 35, No. 4, s. 327–348.

bez stanu „widać mysz”³⁶. Po drugie i ważniejsze, przekonanie jest prawdopodobnie czymś więcej niż stanem percepcyjnym. Jeśli zakładać, jak to robi Baker, kocie przekonania, to trzeba by raczej wyrazić podobne do przywołanego przez np. „jestem przekonany, że tu jest mysz”, tylko co począć wtedy z „ja?” Czy można sparafrazować owe rzekome przekonanie przez „tu jest przekonanie, że tu jest mysz?”. Sądzę, że stanowisko to byłoby nieco bardziej wiarygodne, gdyby głosiło, że najsłabszym zjawiskiem pierwszoosobowym jest posiadanie perspektywy, co jest związane z występowaniem stanów percepcyjnych, których językowy wyraz obejmowałby wyrażenia okazjonalne przestrzenne i/lub czasowe. Z kolei silnym zjawiskiem pierwszoosobowym, które zdaniem Baker stanowi szczególnie wyzwanie dla redukcyjnego naturalizmu, jest nawet nie autoreferencja, ale *przypisywanie* (innym bądź sobie) autoreferencji³⁷. Teza ta faktycznie nie różni się tak bardzo od tezy Nozicka, gdyż jeśli powiemy, że chodzi o refleksyjną czy pierwszoosobową autoreferencję, Baker powinna się, jak sądzę, zgodzić, że jest to równie silne zjawisko. Przekonanie wyrażone w zdaniu „jestem wysoki” (albo: zdanie „jestem wysoki”, o ile stanowi wyraz relewantnego przekonania) nie tylko jest świadectwem dokonania refleksyjnej autoreferencji, lecz także zawiera, wbrew Baker, przypisanie sobie takowej – skoro bowiem mowa o *przekonaniu*, jego pełny wyraz brzmi „jestem przekonany, że jestem wysoki”, to znaczy przypisuję *sobie* przekonanie (czy jak nazwiemy ten stan umysłowy) o treści wyrażonej przez „ja”, a to już oznacza samoprzypisanie autoreferencji³⁸.

Podobnie jak Nozick, Baker bardzo sugestywnie argumentuje za potrzebą uwzględnienia refleksyjnej autoreferencji (w jej terminologii: pełnej czy silnej pierwszoosobowej perspektywy): oślepienie się mitycznego Edypa nie da się wyjaśnić rozumowaniem typu „1. Ktokolwiek zabił Lajosa, powinien być oślepiiony. 2. Edyp zabił Lajosa. *Ergo*: 3. Edyp powinien być oślepiiony”, bez uwzględnienia jego przerażającego uświadomienia sobie, że to *on sam* go zabił („ja go zabiłem!”)³⁹.

³⁶ Por. zabawną parafrazę pewnego sylogizmu praktycznego według recepty Baker, dokonaną przez Johna Perry’ego: „Z przodu w tej filiżance gorąca kawa; tu jest pragnienie i deprywacja kofeiny; zatem pij” (J. Perry, *On Knowing One’s Self*, w: *The Oxford Handbook...*, dz. cyt., s. 382).

³⁷ L.R. Baker, *The First-Person...*, dz. cyt., s. 330 i nn.

³⁸ Tamże, s. 328, 330.

³⁹ Zob. R. Nozick, *Philosophical...*, dz. cyt., s. 72 i nn.; L. R. Baker, *The First-Person...*, dz. cyt., s. 337 (Baker błędnie sądzi, że zamiast „Edyp” równie dobrze można wstawić wszędzie „ja”).

Wreszcie, samoświadomość zakłada, zdaniem Baker, zjawiska pierwszoosobowe (pełna samoświadomość – pełną perspektywę pierwszoosobową)⁴⁰. Odkładając na bok zagadnienie świadomości, amerykańska autorka chce dowieść nieredukowalności (pełnej) *samoświadomości* poprzez nieredukowalność refleksyjnej autoreferencji (relatywnie do stanu obecnej wiedzy, rzecz jasna). Nie zadowala jej np. postulowanie jakiegoś dodatkowego, „szczególnego [...] pierwszoosobowego sposobu przedstawienia”, dzięki któremu pewne organizmy mogą refleksyjnie odnosić się do siebie, bo bez dalszych szczegółów, w szczególności – bez zaproponowania mechanizmu powstania takiego sposobu, nie posuniemy się w wyjaśnieniu, tylko porzucamy na innej werbalizacji problemu⁴¹. Dodajmy, że Baker przyjmuje ostatecznie konwencję, by nazywać „pierwszoosobową perspektywą” tylko jej „pełną” wersję⁴².

Zdaniem Zahaviego Baker błędnie opisuje stany percepcyjne; dotyczy to zarówno ekstraspekcji jak i propriocepcji⁴³. W pierwszym przypadku wyróżnione jest jedno „tu”, mianowicie perceptor. W drugim natomiast mamy coś bardzo podobnego do „odporności na błędną identyfikację”: nie sposób pomylić się, czy poruszam swoją stopą, czy inną, choć mogę pomylić się, czy oglądam swoją stopę, czy zony⁴⁴. Zresztą kiedy weźmiemy pod uwagę to, że wrażenia propriocepcyjne i kinestetyczne – pomijając przypadki patologiczne – współwystępują z ekstraspekcją, okazuje się, że już „zwykła” percepcja wymaga pewnej samoświadomości. Z jednej strony wydaje się, że spór jest werbalny, bo Baker, jak wspomnieliśmy, wyraźnie pisze o stopniowalności samoświadomości. Zdaniem Zahaviego nie uwzględnia jednak specyfiki stanów percepcyjnych oraz faktu, że to, dla czego rezerwuje nazwę „pierwszoosobowa perspektywa”, jest nabywane przez doświadczenie innych podmiotów. To ostatnie to bardzo delikatny punkt. Klasyczni fenomenolodzy z godnym uwagi wahaniem skłaniają się ku tezie, że tzw. poznanie innych umysłów jest poznaniem bezpośrednim, a nie jakimś rodzajem wnioskowania⁴⁵. Co więcej, twierdzą, że to dzięki uchwyceniu Innych

⁴⁰ L.R. Baker, *The First-Person...*, dz. cyt., s. 327 i nn.

⁴¹ Tamże, s. 327, 341, 343, 346, przyp. 30.

⁴² Tamże, s. 332.

⁴³ Zob. D. Zahavi, *First-person thoughts...*, dz. cyt., s. 11 i nn.

⁴⁴ Np. gdy jeszcze jest dość ciemno w pokoju, a nasze słabo widoczne stopy wystają spod kołdry.

⁴⁵ To samo dotyczy też fenomenologów z nurtu „ucieleśnionego”. Zob. np. D. Zahavi, *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*, Bradford Book/MIT Press, Cambridge, MA 2005, s. 186–189; S. Gallagher, D. Zahavi, *The Phenomenological Mind...*, dz. cyt., s. 178–180, 186 i nn. Por. także T. Kąkol, *On empathy. E. Stein and R. Ingarden vs cognitive psychology*,

dopiero dochodzimy do *potraktowania*⁴⁶ naszego „żywego tu” (nawiązując do żargonu Husserla⁴⁷) jako jednego z wielu fragmentów przestrzeni⁴⁸. Jak jednak owe inne podmioty stały się podmiotami, jeśli dysponują pełną pierwszoosobową perspektywą? Można to nazwać problemem Pierwszego Podmiotu. Zahavi próbuje go rozwiązać przez wyjaśnienie uchwycenia innych umysłów za pomocą czegoś w rodzaju uprzedniego autowczucia, by tak rzec, tj. percepcji typu *Einfühlung* skierowanej na swoje ciało przeżywane pierwszoosobowo⁴⁹. Czy można jednak powiedzieć, że autowczucie *generuje* czy *wyjaśnia* refleksyjną autoreferencję? Chyba raczej ją zakłada.

Wniosek byłby taki, że pewna postać refleksyjnej autoreferencji występuje już w przypadku „zwykłego”, percepcyjnego bycia w świecie. Może mylące byłoby tu słowo „refleksyjna”, gdyż nie ma tu mowy o refleksji w sensie stanu umysłowego odniesionego do swojego innego stanu czy innego obiektu umysłowego (gdy np. myślę „gdzie ja wówczas miałem oczy!”), niemniej jednak warto zachować tę konwencję Nozicka, pamiętając, że ma on na myśli to samo, co wyraża określenie „pierwszoosobowa” (Edyp przed poznaniem prawdy o sobie też odnosił się do siebie poprzez „morderca Lajosa”, ale trzecioosobowo). Jeśli od wielu dni po drodze do pracy dostrzegam brudny śnieg, bądyle, zakurzone samochody i czołg-pomnik, nie muszę spełniać osobnych aktów, żeby uświadomić sobie, że *to moje* stany percepcyjne – co innego, kiedy teraz aktowo (czynnie) przywołuję te przeszłe stany. Nie oznacza to jednak, że zanim uczyniłem je obiektem terażniejszych myśli, stany te były nieświadome lub niczyje (czyżbym, jadąc do pracy, bywał zombi?)⁵⁰. Percepcja i w ogóle stany umysłowe „umysłowymi” zowią się

„Miscellanea Anthropologica et Sociologica” 2019, t. 20, nr 1, s. 36–38, 42 i nn., gdzie próbuję wyjaśnić to „wahanie się”.

⁴⁶ D. Zahavi pisze mocniej: utożsamienia. Wydaje mi się to przedwczesne. Zob. D. Zahavi, *First-person thoughts...*, dz. cyt., s. 19, 21; tenże, *Beyond Empathy. Phenomenological Approaches to Intersubjectivity*, „Journal of Consciousness Studies” 2001, Vol. 8, No. 5–7, s. 159 i nn., 162.

⁴⁷ Husserl mówił o „żywym teraz” – wydaje się, że czas jest z istoty czymś dynamicznym, płynącym, w przeciwieństwie do statycznej przestrzeni. Z drugiej strony jednak przestrzeń też wydaje się konstituować, nie jest „tępo zastana” (gdy się przyjrzeć sprawie fenomenologicznie, por. fenomen „rozpościerania się”, który w samej nazwie zdradza pewną dynamikę). Zaznaczam, że piszę o „żywym tu”, mając na myśli fenomen „żywego” a dokładniej – „przeżywanego” (z punktu widzenia pierwszej osoby) ciała.

⁴⁸ Zob. np. E. Stein, *On the Problem of Empathy*, tł. W. Stein, ICS Publications, Washington 1989, s. 63.

⁴⁹ D. Zahavi, *Beyond Empathy...*, dz. cyt., s. 161, 163.

⁵⁰ Zob. np. D. Zahavi, *Subjectivity and Selfhood...*, dz. cyt., s. 21; S. Gallagher, D. Zahavi, *The Phenomenological Mind...*, dz. cyt., s. 45.

może właśnie ze względu na tę dziwną własność, że są one tak wyjątkowe jak owe światło ze znanej metafory – oświetlając wszystko inne, oświetlają też siebie⁵¹. Średniowieczni myśliciele odróżniali refleksję *in actu signato* i refleksję *in actu exercito* (*vel concomitans*); w szeroko rozumianej tradycji Brentanowskiej mowa o świadomości wtórnej (Brentano), praświadomości (Husserl) czy intuicji przeżywania (Ingarden); w tradycji analitycznej⁵² o świadomości preintrospekcyjnej, (samo)świadomości prerefleksyjnej czy *implicite*⁵³. Często jednak wyrażano się w sposób podobny do Nozicka, tj. traktując zbyt dosłownie *autoreferencję stanu*⁵⁴. Problem tylko (i aż) w tym, że nie mamy dobrego zrozumienia tej własności i musimy posiłkować się niedoskonałymi metaforami.

*

Pozostaje jeszcze odpowiedzieć na teorie „redukcjonistyczne”, przy czym – czego czytelnik mógł już się domyślić – przy okazji niejako przedyskutujemy nie tylko nieredukowalność osób, lecz także czasów i miejsc.

⁵¹ Zob. np. D. Zahavi, *First-person thoughts...*, dz. cyt., s. 17; D. Zahavi, *Subjectivity and Selfhood...*, dz. cyt., s. 61. Sama metafora, wyeksponowana choćby przez Al-Ghazalego, ma oczywiście źródło w Platońskiej paraboli Słońca.

⁵² Na marginesie, na dobrą sprawę można by i tę tradycję zaliczyć do Brentanowskiej (pytanie pół żartem, pół serio: czy można pomyśleć Moore’a albo Twardowskiego bez Brentana? Albo Russella bez Meinonga, ucznia Brentana?).

⁵³ Zob. np. R. Poczobut, *Rodzaje samoświadomości*, „Analiza i Egzystencja” 2008, nr 7, s. 5–31; R. Ziemińska, *Samoświadomość i samowiedza z punktu widzenia epistemologii*, dz. cyt., s. 33–51.

⁵⁴ „Na przykład najprostszy akt [...] ma [...] za obiekt wtórny – sam siebie” (F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, tł. W. Galewicz, PWN, Warszawa 1999, s. 223); „przy intuitywnym przeżywaniu aktu, to, co poznawane, jest po prostu identyczne z poznawaniem, poznanie jest w tym wypadku uchwytowaniem samego siebie” (R. Ingarden, *O niebezpieczeństwie petitionis principii w teorii poznania*, tł. D. Gierulanka, w: tegoż, *U podstaw teorii poznania*, PWN, Warszawa 1971, s. 377). Wychodzi więc na to, że akty (wszystkie, zdaniem Brentana; niektóre, zdaniem Ingardena) mają dwa przedmioty: np. pewne spostrzeżenie długopisu jest zarazem spostrzeżeniem długopisu i siebie [!]. Ktoś mógłby jednak zauważyć, że krytyka „samomysłającej się myśli” odwoływała się do *aktu* – wspomniany wyżej Żelaniec proponuje czytelnikowi spróbować spełnić akt... odnoszący się do siebie, mający siebie za przedmiot: może w przypadku biernych stanów nie ma żadnego problemu, tylko w przypadku intencjonalnej próby (co właściwie jest pleonazmem) samoodniesienia jesteśmy zmuszeni dokonywać kolejnego aktu (refleksja)? Z drugiej strony jednak mamy „bierny” przykład: znak ostrzegający przed sobą [!] (por. W. Żelaniec, *On the Non-Paradoxality...*, dz. cyt., s. 83 i nn., przyp. 26), przy czym nie chodzi, jak słusznie podkreśla autor, o nośnik znaku (trójkątny metal na słupku odpowiednio pomalowany), ale o to, co znaczy... no właśnie, co takiego ów znak znaczy?

David Hugh Mellor potraktowałby powyższą obronę nieredukowalności ja jako pociągającą tezę, że istnieją „perspektywiczne fakty”, tj. „niesuwalnie subiektywne”, np. że *teraz* w Gdańsku jest 14.33 7 lutego 2019, albo że *jestem* filozofem (w odróżnieniu od „obiektywnego” faktu, że Tomasz Kąkol jest filozofem, jeśli chodzi o ten drugi przykład)⁵⁵. Tymczasem przekonanie, że jestem filozofem i przekonanie, że Tomasz Kąkol jest filozofem, odnosi się do tego samego faktu z tego prostego względu, że ja = Tomasz Kąkol. Jedyne morale to takie, że faktu tego nie należy utożsamiać z treścią przekonania – treścią pierwszego przekonania jest funkcja przyporządkowująca osobę żywiącą te przekonanie faktowi bycia przez tę osobę filozofem, treścią drugiego zaś funkcja przyporządkowująca osobę żywiącą to przekonanie faktowi bycia przez Tomasza Kąkła filozofem. Theodore Sider twierdzi podobnie: przekonanie to po prostu jedna z relacji między osobą a funkcją od argumentów będących w zależności od zwrotów okazjonalnych występujących w językowym wyrazie tego przekonania – chwilami, osobami, miejscami itp. (Ponieważ bywa, że przekonania się zmieniają, można też mówić o chwilowych relacjach)⁵⁶.

Wydaje się, że ta riposta nie jest zadowalająca. Strategia „w świecie nie ma błędu, może on być tylko w naszych przekonaniach” nie bierze pod uwagę tego, że, paradoksalnie, w ten sposób *potwierdza* raczej, niż neguje dualizm „świat – przekonania” (czy inne stany umysłowe). Nie neguje tu się także osób czy chwil – przeciwnie, potwierdza się z całą mocą ich niezbędność. Owszem, ktoś powie np. „I co z tego? Osoby są tu rozumiane jako solidne, materialne byty, a chwile zgodnie z „obiektywną” teorią czasu, tak zwaną od czasów McTaggarta B-serią: różnica między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością jest jedynie różnicą w perspektywie; obiektywnie, ontologicznie są one równorzędne”⁵⁷. Otóż niezupełnie, gdyż kiedy jestem przekonany, że *teraz* w Gdańsku jest 14.33 7 lutego

⁵⁵ D.H. Mellor, *Filozofia analityczna i jaźń*, tł. R. Majeran, w: *Filozofia brytyjska...*, dz. cyt., s. 415–435.

⁵⁶ T. Sider, *Four-Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*, Oxford University Press, Oxford 2001, s. 18–21. Dokładnie taką samą (Kaplanowską) semantykę zakładają Herman Cappelen i Josh Dever, autorzy pracy pod prowokacyjnym tytułem *The Inessential Indexical. On the Philosophical Insignificance of Perspective and the First Person* (Oxford University Press, Oxford 2013, s. 16).

⁵⁷ Por. T. Sider, *Four-Dimensionalism...*, dz. cyt., s. 21; D.H. Mellor, *Filozofia...*, dz. cyt. O czasie zob. też M. Łagosz, *Realność czasu*, Wyd. UW, Wrocław 2007; J. Gołosz, *Upływ czasu i ontologia*, Wyd. UJ, Kraków 2011; por. też T. Kąkol, *In Defense of Presentism and an Extratemporal God*, w: *God, Time, Infinity*, ed. M. Szatkowski, de Gruyter, Berlin–Boston 2018, s. 53–60.

2019, albo – aby uprościć przykład – że *teraz w Gdańsku jest druga*, to wedle tej teorii jestem w pewnej specyficznej relacji do pewnego obiektu matematycznego (funkcji), który obecną chwilę przyporządkowuje byciu w Gdańsku drugą [?], tyle że należałoby sprecyzować w B-języku, o jakiej chwili mówimy. Nie pomoże uwaga „ależ problem jest (albo był, bo go właśnie rozwiązaliśmy) ontologiczny, nie językowy!”, bo mogę zapytać krócej, bez wspomniania o języku – o którą chwilę chodzi? Oponent może jedynie odpowiedzieć, podnosząc głos: „o, O TĘ właśnie”, zakładając tym samym, wbrew sobie, że „teraz” odnosi się bezpośrednio do swojego referenta; względnie może spojrzeć na zegar i powiedzieć, że o chwilę (choć ze względu na uproszczony przykład trudno tu mówić o chwili!) zwaną „drugą”. To drugie (*nomen omen*) jednakże oznacza, że zdanie „teraz w Gdańsku jest druga” znaczy... „o drugiej w Gdańsku jest druga”. Gdyby tak było, po co zegary, skoro zdania o czasie są niczym tautologie? I choć możemy rozważyć zdanie typu „jestem filozofem” i dojść do podobnych wniosków, już w samym opisie przekonania o czasie (czy dowolnego mojego przekonania) mowa przecież o „przyporządkowaniu osobie” – a zatem, o którą osobę chodzi? „Jeśli to Twoje przekonanie, sam przyznałeś, że o Ciebie” – odpowie oponent. No właśnie: spodziewałem się, że powie: „o Tomasza Kąkola”. Kiedy zapytałbym, kim on jest, nie zadowoli mnie odpowiedź wymijająca („nie żartuj, przecież wiesz”) – jeśli usłyszę: „Tobą!”, zapytam, ma się rozumieć, o odniesienie tego wyrażenia; a jeśli usłyszę: „Tomaszem Kąkolem”, to odpowiem, że to wie każdy. „Ależ jeśli chcesz wykazać, że nie jesteś TYM [słucham? którym dokładnie?] materialnym ciałem, tylko jakimś „nie wiadomo, jakim ja”, to argument ten nic nie da. Zgodzisz się przecież, że ja = Tomasz Kąkol, a to już oznacza, że znasz odniesienie tego zaimka osobowego i stroisz sobie ze mnie żarty”. Taka riposta ponownie oznacza przyznanie się, że „ja” i podobne wyrażenia okazjonalne odsyłają bezpośrednio do swoich referentów. Nieredukowalność ja (oraz chwil i miejsc) nie jest, powtórzmy, nieredukowalnością odpowiadających im wyrażen okazjonalnych – język nie wyznacza, z całym szacunkiem dla oponentów⁵⁸, ontologii, inaczej mielibyśmy boską moc powoływania światów słowem do istnienia, a podobno śmiejemy się z ludzi traktujących poważnie historie o czarownicy, która stosownym zaklęciem zamienia księcia w żabę – język raczej próbuje dopasować się, z lepszym lub gorszym skutkiem, do świata. Mówienie o bezpośrednim odsyłaniu to przyznanie,

⁵⁸ Por. T. Kąkol, *Realizm epistemologiczny. Dyskusja z dwoma wybranymi „manifestami antyrealistycznymi”* (Goodman, Putnam), „Filo-Sofija” 2014, nr 27, s. 29–41.

że możemy być pewni istnienia ja, tu czy teraz. Mówiąc słowami Kartezjusza: ja jestem, ja istnieję!

Pytanie tylko: czym jest to ja, które (m.in.) myśli?

✱

Zanim spróbujemy odpowiedzieć na to pytanie, rozważmy jeszcze tylko propozycję Davida Lewisa. Z jednej strony jest ona uznawana za redukcjonistyczną, tj. pokrewną koncepcji Mellora czy Sidera (tak poza tym Lewis jest uznawany za zwolennika tezy o tożsamości psychofizycznej, choć można go też interpretować jako funkcjonalistę⁵⁹). Z drugiej jednak jest ona próbą wykazania, że stany propozycjonalne *de se* są pierwotne w stosunku do *de dicto* [!]: „być o czymś przekonany to przypisywać *sobie* [podkr. – T.K.] stosowną własność”, np. jeśli jestem przekonany, że śnieg jest biały, to znaczy, że przypisuję sobie własność zamieszkiwania świata, w którym śnieg jest biały⁶⁰. Jeśli jestem przekonany, że jestem Tomaszem Kąkolem, przypisuję *sobie* własność zamieszkiwania świata, w którym *jestem* Tomaszem Kąkolem. Mam rację, bo mam tę własność (co innego, gdybym uważał, że jestem np. Napoleonem). Podobnie jest nie tylko w przypadku stanów, w których językowych wyrazach występuje „ja” (lub odpowiednia końcówka czasownika, jak np. w języku polskim), ale i „tu” czy „teraz”⁶¹. Taki opis zakłada jednak autoreferencję! Co ciekawe, Lewis wypowiada dziwne jak na kogoś, kto twierdzi, że jesteśmy materialnymi częściami świata, słowa: „Bez względu na to, jak wiele mogę wiedzieć o rzeczach tworzących świat [...], wiedza o tym, która z tych rzeczy to *ja*, jest czymś dodatkowym. Ta wiedza *de se* [...] nie jest wiedzą o tym, jaki jest świat”⁶². Porównuje też „perspektywiczną wiedzę” do znanej turystom mapy stacjonarnej, na której widnieje kropka (lub inny znak)

⁵⁹ W planowanej pracy na temat problemu psychofizycznego podejmuję (m.in.) to zagadnienie.

⁶⁰ Zob. D. Lewis, *Attitudes De Dicto and De Se*, w: tegoż, *Philosophical Papers*, Vol. 1, Oxford University Press, New York–Oxford 1983, s. 137. Dokładniej, powinniśmy napisać „jednego ze światów”, ale to mogłoby sprawiać błędne wrażenie, że propozycja Lewisa zakłada jego (nie) sławny „ultrarealizm modalny”.

⁶¹ Z „teraz”, ściśle rzecz biorąc, jest trochę bardziej skomplikowana sytuacja, gdyż prowadzi to, zdaniem Lewisa, do tzw. perdurantyzmu (w uproszczeniu, tezy, że otaczające nas obiekty takie jak ludzie czy stoły są nie trój-, ale czterowymiarowymi tworam). Zob. tamże, s. 143 i nn. Pomińmy tutaj krytykę tej koncepcji.

⁶² D. Lewis, *Redukcja umysłu*, tł. M. Iwanicki, w: *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*, red. M. Miłkowski, R. Poczobut, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 215.

z podpisem „tu znajduje się ta mapa”⁶³. Bez tego znaczka mapie zdecydowanie czegoś by brakowało⁶⁴ (nie chodzi oczywiście o tę banalną prawdę, że każdej mapie, jako pewnemu uproszczeniu, czegoś brakuje). Można, rzecz jasna, interpretować Lewisa jako głoszącego po prostu, że eliminacja „perspektywiczności” to eliminacja jakiejś porcji „obiektywności”, bo ta pierwsza to wyróżniony przypadek tej drugiej⁶⁵. Niemniej jednak podejście to albo jest niekoherentne, gdy kontrastuje ze sobą świat i ja (pomijam już tu i teraz), albo zamazuje różnicę między pierwszoosobową i trzecioosobową autoreferencją⁶⁶.

⁶³ Lewis, *Attitudes...*, dz. cyt., s. 138, 144. Zauważmy przy okazji, że o ile np. okrągła tarcza na słupku z napisem „miejsce tego znaku” podpada pod zarzut Żelańca („JAKIEGO znaku?” – można by się zapytać bez nadziei na uzyskanie niekolistej odpowiedzi), to przykład Lewisa zdaje się, wbrew temu, co sugerowaliśmy wyżej w przypisie 54, pokazywać koherencję aktu poznającego siebie, pod warunkiem że poznaje zarazem jeszcze coś innego! Uważam, że warto byłoby to bliżej zbadać.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Tak to rozumieją Mellor czy Sider. Por. też P. Engel, *Czy naturalistyczna teoria umysłu eliminuje subiektywność?*, tł. J. Margański, w: *Filozofia podmiotu*, red. J. Górnicka-Kalinowska, Aletheia, Warszawa 2001, s. 243–259.

⁶⁶ Por. L. R. Baker, *Persons and Bodies. A Constitution View*, Cambridge University Press, Cambridge, MA 2000, s. 77, przyp. 35. Co do propozycji Chisholma (zob. tegoż, *The First Person. An Essay on Reference and Intentionality*, University of Minneapolis Press, Minneapolis 1981) Baker we wspomnianym przypisie słusznie zauważyła, że Chisholm naraża się na taki sam zarzut, co Lewis: zamazanie różnicy między „Mam nadzieję, że Jones przeżyje lot” i „Mam nadzieję, że przeżyję lot” (oba zdania wypowiedziane przez tegoż Jonesa). Zob. też A. Chrudzimski, *Teoria intencjonalności...*, dz. cyt., s. 82 i nn. Czytelnik może też być ciekawy, co myśleć o jednej z nowszych propozycji, wspomnianej wyżej w przyp. 56. Otóż przede wszystkim autorzy wyrażają się tak, jakby przeczyli sobie, np. wystarczy w cytowanym przez nich z aprobatą tekście Ruth Millikan podkreślić wszędzie „ja” (por. „It [= „Ruth Millikan” – T.K.] names a person whom I [!] know, under that name, how to manipulate directly... But in order to know how to manipulate this person, why would I [!] need to think indexical thoughts?” – s. 44 i nn.); podobnie na s. 65, przyp. 4 („they”); s. 103 („to himself” w kontekście Lewisowskiego Zeusa); s. 159 i nn. („itself” o kolejnym fikcyjnym bycie, noszącym wszędzie ze sobą lustra); s. 170 (o Johnie, który „fails to recognize himself as himself” [sic!]) czy s. 177 („what we receive through vision is information about the features of, and spatial relations among various objects [among them, us and parts of our body]”). Na s. 135 czytamy, że propriocepcja nie musi dotyczyć „self”, bo może dotyczyć... „the compound bodily parts that belong to self” [podkr. – T.K.]. Słabym argumentem są też eksperymenty myślowe z kręgu science-fiction (s. 131 oraz przyp. 4); zrównanie informacji o „naszych przeszłych ja” z informacjami o innych ludziach [!] (s. 177); branie za dobrą monetę bez argumentu tzw. redukcyjnych teorii tożsamości osobowej (s. 178 i nn.); wmawianie, że sylogizmem praktycznym „kogoś boli; ten ktoś jest w szczególnej relacji ze mną; a zatem powinienem mu ulżyć” posługują się psychopaci [!] (s. 179) czy sugestia, że „stworzenia, które uciekają przed drapieżnikami tylko wtedy, kiedy egzemplifikują szczególne stany *de se* „predator-avoiding”, najprawdopodobniej zostaną zjedzone” (s. 180). Autorzy nie dostrzegają też różnicy między *Leib* a *Koerper*, o czym więcej niżej.

Kwestia ciała, czyli ja, *Leib* i *Koerper*

Fenomenologiczna różnica między polem czuciowym a „zewnątrzną” przestrzenią jest faktem, a argumenty za tożsamością psychofizyczną mogą kogoś przekonać, ale tego faktu nie uchylą. Mówiąc o polu czuciowym, chcę za pomocą tego terminu objąć wszystkie tzw. pola wrażeniowe⁶⁷, jak i te dane pierwszoosobowe, które trudno podciągnąć pod pojęcie „wrażenia”⁶⁸. Odczuwam teraz m.in. ucisk na kończyny oparte o stół, krzesło, podłogę⁶⁹, czuję „pod palcami” klawisze, odczuwam ułożenie części ciała, mam wrażenia słuchowe, wzrokowe (zwłaszcza); czasem miewam coś, co można by nazwać wrażeniem, że kiedyś pomyślałem już myśl, że..., itd. „Żywe tu” rozciąga się tak szeroko, jak pole czuciowe – można tu także użyć znanego w literaturze fenomenologicznej terminu „*Leib*” (w znaczeniu ciała przeżywanego w pierwszoosobowej perspektywie)⁷⁰. Kiedy teraz patrzę na moje palce przesuwające się po klawiaturze, jestem oczywiście przekonany, że nie jest to ciało np. sąsiada z trzeciego piętra, ale pod względem przestrzenności, podlegania czynnikom fizycznym (np. oparzenie racą) itp. nie jest to coś *radikalnie* innego od plastikowych przycisków, (żywych) marchewek czy (żywych) dżdżownic. Fluktuacje pola czuciowego, a więc granic (jeśli można tu mówić o granicach⁷¹) *Leib*, są dobrze znane – czasem nie potrzeba urazów czy środków

⁶⁷ Zob. np. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. II, cz. 2, PWN, Warszawa 1987, s. 200, 212, 224 czy T. Fuchs, *Phenomenology and Psychopathology*, w: *Handbook...*, dz. cyt., s. 563 („experiential space”). „Pole czuciowe” nie ma tu nic wspólnego z tak samo brzmiącym określeniem w neuroanatomii, gdzie oznacza część kory mózgowej. Zob. np. W.Z. Traczyk, *Fizjologia człowieka w zarysie*, PZWL, Warszawa 1989, s. 130, 132, 143, 145, 168 i nn. Anonimowy recenzent zwrócił słusznie uwagę na fakt, że niektórzy (idąc zresztą za pewnymi uwagami Husserla z *Idei II*) odróżniają od siebie pole wrażeniowe od pola czuciowego. Niestety, nie mogę tu poświęcić miejsca na argumentację za tym, że rozróżnienie to (np. tak, jak je przeprowadza Łukasz Przybylski) jest moim zdaniem nieprzekonujące – do tej kontrowersji mam nadzieję odnieść się w planowanej rozprawie.

⁶⁸ Por. D.W. Smith, *The Circle of Acquaintance...*, dz. cyt., s. 96; D. Chalmers, Świadomość i jej miejsce w naturze, tł. R. Poczubot, T. Ciecierski, w: *Analityczna metafizyka...*, dz. cyt., s. 444.

⁶⁹ Mimo butów i skarpetek (podobnie czuję ucisk na krzesło, mimo ubrania). Fenomen czucia końcem protezy lub innego urządzenia (por. przykład Ingardena – pilot „czujący” samolotem, *Spór...*, dz. cyt., s. 199) jest skrajnym przypadkiem tego zjawiska.

⁷⁰ Husserl niekiedy pole sensoryczne utożsamiał z *Leib*, por. cytaty przytoczone w J.-P. Petit, *A Husserlian...*, dz. cyt., s. 206, przyp. 10.

⁷¹ Przynajmniej o ile granicę rozumiemy jako coś ostro zarysowanego.

farmakologicznych, żeby zaburzyć jego „typowe” rozpościeranie się⁷². Biorąc pod uwagę to, co pisaliśmy wyżej, chciałoby się przyznać, że „ja” pierwotnie odnosi się do *Leib*. Na przeszkodzie stoi jednak fakt, że czasem *Leib* jawi się jako coś, co – mimo że różny od wszystkiego, co dane poza nim – wykracza niejako poza „właściwe ja”, podobnie jak widziana teraz moja noga (i słyszana – jej ruchy powodują skrzypienie krzesła). Nie tracąc charakterystycznego „zakotwiczenia” czy „częściowego zatopienia” w polu czuciowym, ja może do pewnego stopnia „przeświećlać” czasem dość spore połacie owego pola, „wycofując się”⁷³ niejako z jedności z nim, co jest może mylącym określeniem, ale trudno tutaj o lepsze. „Wycofanie się” można bowiem rozumieć np. jako wypieranie się związku z czymś/kimś, czy wręcz wypieranie się swojej tożsamości. Kiedy np. patrząc rano w lustro i jestem zatrwożony moim *Koerper* danym wzrokowo, mogę wykrzyknąć (jak w kultowym *Misiu*) „ta obrośnięta małpa z czarnym ryjem to mam być ja?!” Niemniej jednak, „ja” w tym użyciu jest podobne do „ja” w przypadku wypowiedzi typu „leczę do Bostonu” – nie znaczy to, że leczę o własnych siłach, ale szczelnie zamknięty w odrzutowcu⁷⁴. Nie znaczy to też, że ja pierwotnie należy rozumieć jako coś, co mieści się w *Koerper* jak np. mózg w czaszce, gdyż mózg też jest częścią *Koerper* (także żywy mózg – np. pacjenta podczas trepanacji albo mój, dany mi pośrednio na monitorze funkcjonalnego rezonansu magnetycznego). „Wycofywanie się z jedności z polem czuciowym” niekoniecznie występuje, jak można by się spodziewać, np. gdy oddajemy się „abstrakcyjnym”, jak to się mówi, problemom (np. jak sformalizować jakieś rozumowanie Kartezjusza) – wtedy można bowiem interpretować ten stan jako pewnego rodzaju zapomnienie o owej jedności (mniej więcej w takim sensie, w jakim zapominam, że mam rękę bądź

⁷² Por. choćby słynną „iluzję gumowej ręki” (zob. np. M. Tsakiris, *The Sense of Body Ownership*, w: *The Oxford Handbook...*, dz. cyt., s. 182; popularny opis jest np. w „Świecie Nauki” 2008, nr 1(9) [wydanie specjalne]) czy nawet coś przypominającego OBE (*out-of-body-experience*) bez użycia przezczaszkowej stymulacji czy tym podobnych technik (M. Tsakiris, *The Sense...*, dz. cyt., s. 197). Pacjenci pozbawieni poczucia prawie całego ciała to IW, Christine czy LB (zob. np. J. Cole, *Agency with Impairments in Movement*, w: *Handbook...*, dz. cyt., s. 655 i nn.; J. Bremer, *Osoba...*, dz. cyt., s. 429 i nn.; A. Damasio, *Tajemnica świadomości. Ciało i emocje współtworzą świadomość*, tł. M. Karpiński, Rebis, Poznań 2000, s. 230 i nn.).

⁷³ S. Judycki pisze w tym przypadku o „dystansowaniu się”. Zob. tegoż, *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, TN KUL, Lublin 2004, s. 106, 311, 314. Podobnie A. Chmielecki, *Miedzy mózgiem a świadomością. Próba rozwiązania problemu psychofizycznego*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2001, s. 80.

⁷⁴ Por. U. Meixner, *Classical Dualism Modernized. A Proposal*, w: *Dualistic Ontology of the Human Person*, red. M. Szatkowski, Philosophia Verlag, Muenchen 2013, s. 17.

bieliznę na sobie – po prostu „żyję z nią w jedności”), gdyż ja pochłonięte jest czymś zupełnie innym. Paradoksalnie, w moim przynajmniej przypadku stan, w którym ja wyraźnie odcina się od przynajmniej części pola czuciowego, występuje w przytłumionych stanach świadomości, np. w pewne noce, między jawą a snem. Np. wczoraj położyłem się do łóżka, mając świadomość „zdominowaną” przeżyciem czegoś, co nieporadnie można by nazwać „zmęczeniobólem” (bo był to wyraźny splot uczucia silnego zmęczenia i uczucia bólu), lokalizującym się fenomenalnie (więc z mocno rozmytymi granicami) w głowie, z wyraźnym nasileniem w okolicach gałek ocznych. Prócz zwykłych doznań typu dźwięk oddechu i bicia serca zaznaczył się dobrze mi znany niezwykle delikatny⁷⁵ szum, który przejściowo zmienił swą „barwę i ton”, by za chwilę powrócić do poprzedniego stanu, co neurofizjolog by wyjaśnił np. chwilowym odkształceniem się trąbek słuchowych. Ów delikatny szum z pewnym wahaniem mógłbym porównać do szumu wydawanego przez znaną osobom mojego pokolenia suszarkę „farelkę”, używaną do usypiania dzieci. Jej skuteczność tłumaczono generowaniem wrażeń, które dziecko doznawało w łonie matki (ciepło połączone z szumem krwi w naczyniach krwionośnych matki)⁷⁶. Myśli wyrażone w tych zdaniach również pojawiły się „w kontekście” nocnych doznań, o których tu teraz piszę, choć w formie bardziej „rozmydłonej”, czemu zresztą trudno się dziwić, gdy świadoma kontrola była ograniczona. Najciekawszy w tym wszystkim był właśnie fenomen ja „wyłączającego się” (przynajmniej częściowo) z doznań⁷⁷, co teraz, na jawie, można zinterpretować moim zdaniem tak: ja traktuje doznania (wrażenia i inne dane pierwszoosobowe) jako nie różnicujące między *Leib* a „resztą świata” – w tym sensie, że to, co nazwałem „delikatnym szumem”, jak i to, co pojawia się teraz w postaci słuchowych doznań (np. szum pojazdów z obwodnicy), konstituuje sferę *Leib* (pole czuciowe) bez „skoku jakościowego” między tym, co potraktowane jako „płynące z ciała” (np. „przemęczony mózg”, „pulsująca krew”), a tym,

⁷⁵ Wyraźnie odróżnia się on od intensywnego szumu, który może parę razy w życiu pojawił się w stanach wyraźnie patologicznych (skrajne przemęczenie, gorączka, uboczne skutki podania pewnych leków). Ten drugi miał jakościowo odmienny charakter.

⁷⁶ Na marginesie, dla ciekawych: byłem zaskoczony, kiedy Rafał Palczewski wskazał mi na ogólnodostępne nagrania „farelki” – zob. np. <https://www.youtube.com/watch?v=SDuEcDTPITM>, dostęp: 27.02.19, uwaga: na tym filmiku nie widnieje oryginalna, pomarańczowa „farelka” z lat 70.

⁷⁷ Już po napisaniu relacji z mojego doświadczenia „ja wycofującego się z pola wrażeń”, podobny opis znalazłem u Maine de Birana dzięki D. Legrand (zob. D. Legrand, *Phenomenological Dimensions of Bodily Self-Consciousness*, w: *The Oxford Handbook...*, dz. cyt., s. 210).

co potraktowane jako „płynące z okolic” („świst wiatru w kominie”, „szczekanie psa za oknem”). Krótko mówiąc, ja *nie sposób* utożsamić bez reszty z *Leib*, z perspektywy pierwszej osoby.

Oczywiście, ideałem byłaby sprawdzalność tego opisu w stopniu zbliżonym do sprawdzalności reakcji nogi pacjenta na uderzenie poniżej rzepki – inaczej, powie ktoś, jesteśmy zmuszeni do czegoś w rodzaju wierzenia na słowo opisu-jącego swój sen. Analogia ta jednak, powie fenomenolog, jest jednak nietrafna, gdyż nie chodzi o idiosynkratyczne doznania, ale o typowe – „zweryfikuj to sam na sobie, jak nie wierzysz”. Jeśli ktoś twierdzi, że problem w tym, że ktoś może powiedzieć „sprawdziłem i nie widzę tego, co ty”, to nie ma szans na dojście do jakiejś neutralnej instancji, która by rozsądziła spór. Możemy co prawda kierować się zgodnością (zawsze przybliżoną) relacji z refleksji fenomenologicznej, ale – podobnie, jak w przypadku snu – nie da się wykluczyć (pomijając już nieszczer-łość), że relacjonujący nie dostrzegł czegoś, co powinien (jeśli „przedmiotowa” analiza snów jest trafna, w co można wątpić⁷⁸) albo po prostu szybko zapomniał, czego doznał (jak w przypadku często nawet bardzo wyrazistych snów – z każdą sekundą po obudzeniu zdolność jego odtworzenia u mnie stopniowo się zaciera).

★

Skonfrontujmy powyższy opis z klasyczną analizą niektórych aspektów problemu psychofizycznego zawartą w paragrafach 76–79 *Sporu...* Ingardena⁷⁹. Kluczowe moim zdaniem w tym doskonale znanym (przynajmniej wśród polskich fenomenologów) tekście są następujące spostrzeżenia:

Cokolwiek by twierdzić o domniemanych przerwach w strumieniu świadomości, „u podstawy” domniemanej jedności strumienia świadomości leży „tożsamość przeżywającego ja”⁸⁰. „Czując przerwę w toku przeżyć [np. w przypadku snu bez marzeń sennych – T.K.], nie odczuwamy jej wcale w naszym istnieniu”⁸¹. Ingarden doskonale wie, że czym innym jest problem uprawomocnienia tego

⁷⁸ Tj., że w śnie nie „projektujemy” (przynajmniej do pewnego stopnia) doznań, ale napotykamy przedmioty, których aspekty można dostrzegać albo i nie, tj. w tym drugim przypadku pozostają one „niedostrzeżone”. Oczywiście, *nie* znaczy to, że „przedmiotowa” analiza snów zakłada, że obiekty śnione są realnymi przedmiotami, np. gdzieś teraz lub w przeszłości (lub przyszłości? A może na innej planecie?) istniejącymi domami.

⁷⁹ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. II, cz. 2, PWN, Warszawa 1987, s. 141–236.

⁸⁰ Tamże, s. 162.

⁸¹ Tamże.

doświadczenia (należy on do „epistemologii”⁸²); w każdym razie przestałbym normalnie funkcjonować, „gdyby choć na chwilę tego poczucia zabrakło”⁸³. Rozważmy też popularny niegdyś pogląd⁸⁴, że ja jest niepoznawalne w tym sensie, że owszem, jest *założeniem* wszelkiego poznania, ale z definicji niejako nie może być *przedmiotem* poznania (bo jest *podmiotem* tegoż). Teza ta jest równoważna temu, że relacja poznawania nie może być zwrotna – pytanie tylko, skąd to wiemy. Gdyby jednak o ja nie można było nic wiedzieć, to skąd mogę wiedzieć, że np. teraz myślę, ba, że myślę ja, a nie ktoś inny? – pyta retorycznie Ingarden⁸⁵. Niemniej jednak termin „ja” jest systematycznie wieloznaczny w tym sensie, że jego desygnaty można zdaniem autora *Sporu...* tak oto uporządkować: (a) ja jako podmiot świadomy, bez zakładania czegokolwiek innego; (b) ja jako złożone centrum osoby (przy czym należy zapytać, co to jest osoba); (c) ja jako istota umysłowa; (d) ja jako istota psychofizyczna, przy czym nawet w obrębie aspektu fizycznego granice ja nie są ostre (por. wyżej, przykład z odrzutowcem, choć Ingarden ogranicza się do wskazania na ubranie⁸⁶). Derek Parfit wraz z innymi pytał, skąd wiemy, że dalej jesteśmy tym samym ja⁸⁷. Owszem, nie czuję przerwy w istnieniu między ja wczorajszym a ja dzisiejszym, powiedziałby, ale – pomijając możliwość złudzenia – czuję, że mówiąc o mnie, że np. płakałem jako pięciolatek, mówisz o kimś innym: tu czuję może nie przerwę, ale po prostu różnicę, jaką ty czujesz, kiedy ktoś mówi o dwóch różnych osobach (i ty wiesz, że one są różne).

Wielu próbowało polemizować z Parfitem (ale też wielu Parfit przekonał [*sic!*]), niemniej jednak trudno polemizować z czuciem. Można odwoływać się do czuć innych (i próbowano to robić; inna sprawa, czy przypadkiem rzekomego potwierdzenia teorii Parfita⁸⁸ nie osiągnięto przez podsuwanie respondentom sugestywnych pytań), ale moim zdaniem nie da się tego interpretować inaczej niż jako przypadek amnezji, gdyż alternatywne wyjaśnienie przypisuje trywialny

⁸² Tamże.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Wiązany z Kantem (nb. Ingarden polemizuje w tym kontekście z neokantystą Paulem Natorpem). Dziś broni go Andrzej Chmielecki. Zob. A. Chmielecki, *Między mózgiem...*, dz. cyt., s. 80.

⁸⁵ R. Ingarden, *Spór...*, dz. cyt., s. 168.

⁸⁶ Tamże, s. 170.

⁸⁷ Wątpliwości wprowadziły tu rozważania Johna Locke’a czy Davida Hume’a.

⁸⁸ Zob. pracę Raymonda Martina, *Self-Concern. An Experiential Approach to What Matters in Survival*, Cambridge University Press, Cambridge, MA 1998.

błąd (projektującą definicję „ja”, np. „to, z czym czuję się mocno psychologicznie powiązany”, co zresztą jest koliste)⁸⁹.

Mówiąc jednak o amnezji, mówimy o pamięci; pamięć jednak nie jest jako taka *przeżyciem*, ale pewną *dyspozycją*. Ja traktowane wyłącznie jako podmiot przeżyć (oraz jego przeżycia) nie wystarcza. Podobnie, kiedy stoję, mówiąc przenośnie, przed dylematem (pisać mimo zmęczenia czy iść spać) i doznając wysiłku, wybieram (pisać!), mam splot nierzadko „sprzecznych” przeżyć (zmęczenie, ból, bezradność, gniew, nadzieja, przeżycie siły, ulga... pomijam typowo „percepcyjne” przeżycia, np. postrzeżenia wzrokowe), z których kotłowaniny różne przebijają się na pierwszy plan, aby za chwilę ustąpić miejsca innym. Przeżycie siły nie jest jednak siłą, podobnie jak pamięć (w przeciwieństwie do aktu przypomnienia sobie na przykład) nie jest przeżyciem. Siła czy zdolność wyboru to dyspozycje. Przeżywające ja jest więc pewną abstrakcją, także z tego powodu, że przeżywanie jako pewna aktualna charakterystyka ja (np. kiedy teraz percypuję, myślę itp.) zakłada zdolność, dyspozycje właśnie owego ja do wykonywania tych rzeczy. W tym sensie ja jest złożone (zob. „ja” *sub* (b)). I w tej złożoności, w wielu swoich aspektach, trudno poznawalne, jak to już było napisane na ścianie delfickiej świątyni, ba, czasem „bardzo obce”⁹⁰.

A czy jest unikalne? Czy może przeciwne, może mieć „sobowtóra”? Intuicyjna odpowiedź brzmi: w żadnym wypadku⁹¹. Wyobraźmy sobie zresztą spotkanie ze swoim rzekomym „sobowtorem”. Wchodzi teraz do pokoju zdziwiony człowiek, który wygląda jak moje odbicie lustrzane. Jestem przerażony, że ma takie same nerwowe ruchy i taki sam denerwujący głos, który czasem słyszę na nagrany po cichu przez dziecko filmiku. Na moje pytania o sprawy, o których tylko (jak mi się wydaje) ja wiem, odpowiada zgodnie z prawdą⁹². Zresztą nie musi to być,

⁸⁹ Por. G. Madell, *The Essence of the Self. In Defense of the Simple View of Personal Identity*, Routledge, New York–London 2015, s. 74. Zgadza się z Zahavim, że „tożsamość ja (*self*) definiuje się w terminach dania (*givenness*) raczej niż czasowej ciągłości” (D. Zahavi, *Unity of Consciousness and the Problem of Self*, w: *The Oxford Handbook...*, dz. cyt., s. 328 i nn.). Por. też tegoż, *Subjectivity and Selfhood...*, dz. cyt., s. 234 i nn., przyp. 14, gdzie Zahavi formułuje identyczny argument jak Ingarden (nie znając prawdopodobnie *Sporu...*) przeciwko koncepcji „sekwencji ja” przedzielonych całkowitą nieświadomością (zob. R. Ingarden, *Spór...*, dz. cyt., s. 153–158, 161–163).

⁹⁰ R. Ingarden, *Spór...*, dz. cyt., s. 187.

⁹¹ Tamże, s. 186 i nn.

⁹² Mistrzowski opisał podobną sytuację Fiodor Dostojewski w *Sobowtórze* właśnie.

powie ktoś, duplikat umysłowo-fizyczny⁹³: a zatem założmy, że ma wygląd zupełnie nieznanego mi człowieka, ale zachowanie, relacje z rzeczy „osobistych” itp., wszystko „się zgadza”. Czy zachwiałoby to moim poczuciem tożsamości? Czy mogłoby tak być, że rozmawiałbym *ze sobą*? Otóż nie. We wczuciu dana mi jest jego psychika (a może jednak to filozoficzny zombi?); nie wiem jednak, co mu jest dane ze mnie, póki go o to nie zapytam – owszem, relacjonuje mi rzeczy, które nikt z ludzi poza mną (i żoną, ale jej wierności jestem pewien jak *ego cogito* Kartezjusza), jak mi się wydaje, nie może wiedzieć (np. ile razy współżyłem z żoną – czyżby włamywacze nie zostawiający śladów znaleźli mój tajny notatnik?), ale z tego jeszcze nie wynika w żadnym razie, że to *ja*⁹⁴. „No ale skąd wiesz, że to jednak nie Ty!” – powie ktoś. „Z tego, że nie wynika, możesz co najwyżej wnioskować, że nie wiesz, że to Ty, ale nie, że wiesz, że to *nie* Ty”. Owszem, ale wtedy wystarczy, bym np. wyjechał do Włoch, a moje rzekome „drugie ja” – na Hawaje [!]⁹⁵.

Wracając do Ingardena, polski fenomenolog przyjmuje konwencję terminologiczną, by mocno obciążonego wyrazu „dusza” używać na oznaczenie podmiotu dyspozycji umysłowych i cech charakteru. Podmiot ten jednak to po prostu ja, tyle że nie ujęte już tylko w aspekcie bycia podmiotem przeżyć. „Osobą” ma się z kolei nazywać dusza, w której „kierowniczą rolę” pełni właśnie ów podmiot

⁹³ Pojęcie „duplikat umysłowy” jest tak poza tym sprzeczne, o ile to, co umysłowe, uważa się za ściśle związane czy wręcz tożsame z perspektywą pierwszoosobową, co zresztą jest trafne fenomenologicznie. Niektórzy dualiści dziwnym trafem tego nie widzą. Zob. np. R. Swinburne, *The Structure of the Soul*, w: *Persons and Personality. A Contemporary Inquiry*, eds. A. Peacocke, G. Gillett, Basil Blackwell, Oxford 1987, s. 51, 55; G. Madell, *The Essence...*, dz. cyt., s. 92 i nn.

⁹⁴ Nawiasem mówiąc, gdyby faktycznie ktoś taki teraz tu wszedł, pomyślałbym, że to halucynacja lub jakaś wizja „nadprzyrodzona”, diabeł, anioł itp. (muzułmanin mógłby pomyśleć podobnie, uwzględniając jeszcze dżinny; hinduista lub buddysta – zależnie od szkoły – także by miał w pogotowiu jakiś pakiet „dopuszczalnych istot” itp.).

⁹⁵ Nie może w żadnym przypadku być tak, by np. stan świadomy widzenia czerwonych maków na błękitnym tle nieba i symultaniczny (albo prawie symultaniczny, jeśli ktoś chce, by uwzględnić fizycznie możliwy limit prędkości, choć – z uwagi na niewielką odległość – nie jest to istotne) stan świadomy widzenia Wenus czarną nocą na niebie były stanami tego samego podmiotu *ludzkiego* (pomijamy tu oczywiście dostęp zapośredniczony przez np. urządzenie telekomunikacyjne). Jeśli ktoś powie, że jest to możliwe, tyle że stany te są „wzajemnie niedostępne”, to sytuacja taka nie różni się od przypadku dwóch osób/podmiotów, np. prezydenta Włoch kontemplującego drogę na Rzym i prezydenta USA kontemplującego w tym czasie hawajskie niebo. Nie pomoże tu zapewnienie, że może tu istnieć „pozaempiryczna różnica”, o ile nie ma niczego w podmiotowości, co by wykraczało poza punkt widzenia pierwszej osoby.

przeżyć⁹⁶, co sugeruje, że dusza może istnieć bez takiego ustroju, co brzmi co najmniej dziwnie. Można to rozumieć tak, że „nieosobowa (jeszcze? już?) dusza”, jeśli tak można powiedzieć, występuje w stanach nieświadomości lub/i w jakichś schorzeniach psychicznych, ale interesujące są tu problemy rzeczowe, nie terminologia. Ingarden słusznie pisze o „wrażeniach wewnętrznych”, że „jakby” rozciągnięte są w ciele (dlatego pokazują lekarzowi, gdzie mnie boli⁹⁷) – chodzi o ciało w sensie *Koerper*, same wrażenia konstytuują ostatecznie *Leib*⁹⁸. Ja w szerszym tego słowa znaczeniu (*sub* (c), a zwłaszcza *sub* (d)) jest systemem, „którego równowaga jest zawsze w pewnym stopniu chwiejna”⁹⁹ w tym sensie, że różne aspekty (*Leib*, *Koerper*, ja „czyste”) mogą uzyskiwać w nim „przewagę”, czy wręcz: pozostawać w domniemanym konflikcie. Przykładów jest mnóstwo: ja nie chce „przyjąć do wiadomości”, że „jej” *Koerper* nie jest już posiadaczem bujnej czupryny (szampon „Samson” okazał się niewypałem); narastające określone wrażenia cielesne niepokoją „czyste” ja (co zresztą prowadzi do pojawienia się innych wrażeń cielesnych), a niepokoją z powodu obserwator *Koerper*, podczas gdy *Koerper* zaczyna w pewnych miejscach drżeć, co powoduje, jak się wydaje, wyraźny niepokój na twarzy tejże obserwator *Koerper* itd.; zmęczenie i ból oczu rozlewający się po *Leib* doprowadza ja do przerwania pisania itd.

Ingarden zadaje pytanie: czy można zapytać, gdzie podjąłeś decyzję, by pisać dalej, tak jak można zapytać, gdzie mniej więcej czujesz ból (teraz? okolice oczu)? Odpowiada, że pytanie to nie ma sensu¹⁰⁰. Można jednak ripostować, że nikt nie powie, że np. w krześle bądź nodze¹⁰¹. Ja „czyste”, zdaniem Ingardena, „w jakiś sposób” znajduje się w ciele¹⁰², choć – podobnie jak wrażenia – „bez żadnej jednak bliższej lokalizacji”¹⁰³. Nieprzypadkowa jest sugestia, że ja, jeśli w ogóle, jest „w okolicach głowy”¹⁰⁴, ale nie wynika to z rzutowania na nasze doświadczenie odkryć neuronauk, ale, jak trafnie zauważył Chmielecki, z umiejscowienia narządów zmysłów (głównie oczu). Oto jego eksperyment myślowy: nasze nerwy są rozciągliwe i ktoś bezboleśnie (i „cudownie” zapobiegając krwotokom itp.) wyj-

⁹⁶ R. Ingarden, *Spór...*, dz. cyt., s. 191.

⁹⁷ Tamże, s. 196.

⁹⁸ Tamże, s. 213 i nn., zwłaszcza przyp. 86.

⁹⁹ Tamże, s. 202.

¹⁰⁰ Tamże, s. 211.

¹⁰¹ Tamże, s. 213.

¹⁰² Tamże, s. 211.

¹⁰³ Tamże, s. 213.

¹⁰⁴ Tamże.

muje nasz mózg i pokazuje go nam (nie przerywając unerwień z „resztą nas”) – doświadczenie domniemanego „umieszczenia ja” nie zmieni się! Gdyby z kolei wyjąć w podobny sposób nasze oczy i odwrócić je, doznalibyśmy czegoś w rodzaju przeżycia autoskopicznego¹⁰⁵. Z drugiej strony, słuchu i czucia wewnętrznego (zwłaszcza mocno unerwionej twarzy) też nie można zaniedbywać: podczas moich nocnych przeżyć opisanych wyżej, przy braku wyraźnych doznań wzrokowych, jeśli musiałbym użyć jakiejś wzrokowej metafory zapytany o lokalizację ja, opisałbym je jako otoczone czy otulone przez „fenomenalną głowę”, czy może jeszcze bardziej zmysłowo: ja niczym głowa otulona czapką i szalikiem doznań. Okolice głowy wyraźnie się narzucają¹⁰⁶.

★

Podsumując, ja wyodrębnia się choć nie odrywa od pola czuciowego, to z kolei kontrastuje z tym, co dane jako widziane teraz palce, słyszany stukot klawiatury, co więcej, słyszane teraz krącenie mojej krwi w głowie i odczuwany nacisk na opuszki palców. Ingarden sprawia wrażenie, że utożsamia *Leib* z *Koerper* i niestety nie jest w tym odosobniony: widziany „od zewnątrz” kawałek *Koerper*, palec, *jest zarazem* „odczuty od wewnątrz”, więc stanowi fragment *Leib*¹⁰⁷. Owszem, można powiedzieć, że widzę palec i odczuwam ten sam palec, ale wrażenie wzrokowe jak i wrażenie czuciowe (propriocepcyjne, kinestetyczne itp.) nie jest palcem, podobnie jak wrażenia wzrokowe, które mam, patrząc na ekran, nie są ekranem. Trudno zresztą oczekiwać od myśliciela tej klasy co Ingarden przejścia na (krytykowane przecież przez niego gdzie indziej) stanowisko idealistycz-

¹⁰⁵ Zob. A. Chmielecki, *Między mózgiem...*, dz. cyt., s. 12. O doświadczeniach autoskopicznych zob. np. A.L. Mishara, *Autoscopy: Disrupted Self in Neuropsychiatric Disorders and Anomalous Conscious States*, w: *Handbook...*, dz. cyt., s. 591 i nn.

¹⁰⁶ W przypadku śniącej świadomości także użyłbym pojęcia „fenomenalnej głowy” jako czegoś „utkanego z czuć”, choć jest to mniej wyraźne, a w każdym razie zależy od snu. Np. w jednym śnie przeżywam siebie jako mającego „głowową” lokalizację poczucia ja, np. w jednym z nich czuję przystawione do głowy zimne lufy pistoletów (zapewne wpływ oglądanych filmów kryminalnych), w innym – a czasem tym samym – zmienia się nagle mój punkt widzenia i w ogóle przeżywania tak, że mam wrażenie autoskopiczne (poczucie oglądania i przeżywania siebie występuje pomimo odmienności wyglądu ciała! Choć pamiętam tylko jeden jedyny przypadek, jeszcze z dzieciństwa, gdzie nie miałem ciała ludzkiego, lecz... kocie. Nienaturalne powiększenie lub pomniejszenie – a przynajmniej przeżywane jako takie, deformacje czy nawet rozkładanie się, już częściej. Niewrażliwość na strzały, na grawitację – a przynajmniej do pewnego stopnia – to znane rzeczy wielu śniącym).

¹⁰⁷ Zob. R. Ingarden, *Spór...*, dz. cyt., s. 195, 200, 210; E. Stein, *On the Problem...*, dz. cyt., s. 43.

ne czy fenomenalistyczne, utożsamiające przedmiot percepcji z wiązką wrażeń. Współcześnie raczej, jak wiadomo, dokonuje się identyfikacji wrażeń czy czuć z procesami neurofizjologicznymi („czymś fizycznym”), czego Ingarden nie przyjmował, choć, jeśli go dobrze interpretuję, dopuszczał¹⁰⁸. Jest zresztą charakterystyczne, że przedstawiciele „fenomenologii ucieleśnionej”, choć dobrze znają różnicę między *Leib* a *Koerper*, czasem wyrażają się w sposób zdumiewający. Bliski skądinąd „fenomenologii ucieleśnionej” José Luis Bermudez lekceważy tę dystynkcję¹⁰⁹, oświadczając przy okazji, że „czucie i wrażenia są doświadczane tylko w granicach ciała”¹¹⁰ – zapewne chodzi o *Koerper*, gdyż *Leib* wyznaczony jest właśnie przez pole czuciowe. Pytanie tylko, co wyznacza granice *Koerper*¹¹¹. Z jednej strony twierdzi, że „przestrzenność cielesnego doświadczenia (*bodily experience*) jest fundamentalnie inna niż przestrzenność naszego doświadczenia świata”¹¹², ale ostatecznie sprowadza się to, jego zdaniem, do różnych układów odniesienia¹¹³. Wspomniana na samym początku niniejszego eseju Legrand także doskonale zna różnicę między *Leib* i *Koerper*¹¹⁴, ale ostatecznie ją przekreśla¹¹⁵. Zacytujmy jeszcze raz Gallaghera i Zahaviego, którzy starannie odróżniając *Leib* i *Koerper*, konstatują, iż „co opisujemy jako przeżywane (*lived*) ciało z perspektywy fenomenologicznej, jest dokładnie tym samym ciałem, co ciało biologiczne, które badamy z perspektywy obiektywnej”¹¹⁶. Jeśli jednak wrażenia istotnie są

¹⁰⁸ R. Ingarden, *Spór...*, dz. cyt., s. 210, 218 (zwł. przyp. 93), 220, 226–228.

¹⁰⁹ J. L. Bermudez, *Bodily Awareness and Self-Consciousness*, w: *The Oxford Handbook...*, dz. cyt., s. 158 i nn., 175.

¹¹⁰ Tamże, s. 164.

¹¹¹ Najprościej wskazać na skórę, ale – nawet pomijając koncepcje tzw. umysłu rozszerzonego (zob. np. A. Clark, D. Chalmers, *Umysł rozszerzony*, tł. M. Miłkowski, w: *Analityczna metafizyka...*, dz. cyt., s. 342–357; w planowanej rozprawie odniosę się także do tej propozycji) – jest to do pewnego stopnia arbitralne, a poza tym problem się tylko przesunie, gdy zapytamy o granice skóry. Por. też prace Erica Olsona, który to, utożsamiając ja z *Koerper* (rozumianym jako biologiczny organizm), próbuje znaleźć jego granice, dochodząc do szokujących wniosków (np. że nie istnieją mózgi i kończyny [!], czy postulując odrzucenie terminu „body” jako wprowadzającego błąd); zob. tegoż, *Why I Have no Hands* [i nie tylko – T.K.], „Theoria” 1995, Vol. 61, No. 2, s. 182–197; tegoż, *A Compound of Two Substances*, w: *Soul, Body and Survival*, ed. C. Corcoran, Cornell University Press, Ithaca and London 2001, s. 73–88; tegoż, *Is There a Bodily Criterion of Personal Identity?*, URL: https://www.sheffield.ac.uk/polopoly_fs/1.101671!/file/BodilyCriterion.pdf, dostęp: 22.08.2019).

¹¹² J. L. Bermudez, *Bodily Awareness...*, dz. cyt., s. 176.

¹¹³ Tamże, s. 175–177.

¹¹⁴ D. Legrand, *Phenomenological Dimensions...*, dz. cyt., s. 209.

¹¹⁵ Tamże, s. 222.

¹¹⁶ S. Gallagher, D. Zahavi, *The Phenomenological Mind...*, dz. cyt., s. 140.

pewnym specyficznym rodzajem procesów neurofizjologicznych, to *jeśli* ja nie utożsamimy po Hume'owsku z wiązką wrażeń¹¹⁷, *nie* dokonamy utożsamienia istotnego dla teorii tożsamości psychofizycznej, gdyż z rozważań, jakie przeprowadziliśmy, zagadnienie psychofizyczne nie sprowadza się do odnalezienia „jak” między dwoma, ale między *trzema* członami: ja, polem czuciowym i *Koerper*.

Znawcy „fenomenologii ucieleśnionej” mogą jednak zauważyć, że status wrażeń jest tu problematyczny. Będą ochoczo podkreślać za takimi choćby krytykami fenomenologii jak Daniel Dennett, że nie istnieją *qualia* rozumiane jako obiekty „atomiczne, nierelacyjne, niewyraźne, nieporównywalne i niekorygowalne”¹¹⁸. Tyle że dawno przed Dennettem zauważono, że tzw. czyste dane wrażeniowe są pewną abstrakcją – nawet w specjalnie dobranych warunkach (ciemne pomieszczenie, rozbłyśki monochromatycznego światła) umysł zdaje się¹¹⁹ spontanicznie dokonywać „przedmiotowej interpretacji” wrażeń („widzę coś jakby zieloną eksplozję”) z jednej, „synchronicznej” niejako strony, a wpisania w kontekst życia umysłowego – z drugiej („diachronicznej”) – „powie działem «eksplozję», bo to chyba najlepsze słowo, biorąc pod uwagę moje wcześniejsze doświadczenia”). W związku z tym opisy Dennetta typu „jak to jest być luteranśkim parafianinem słuchającym Bacha w Lipsku w 1720 roku” są jak najbardziej na miejscu, ale z pewnością nie mogą być argumentem za tezą, że *qualia* są fikcją¹²⁰.

Dodajmy jeszcze, że stosunek między ja a polem czuciowym, który został tylko w przybliżeniu opisany niejasnymi metaforami, sprawiał fenomenologom kłopoty. Np. Edyta Stein z jednej strony podkreśla, że wrażenie „nie wypływa z czystego «ja»” i „nigdy nie przyjmuje postaci «cogito»”¹²¹, podczas gdy kilka

¹¹⁷ W każdym razie ani „klasyczna”, ani „ucieleśniona” fenomenologia (jeśli w ogóle dokonywać takiego podziału) nie popiera w tym względzie Hume'a. James Baillie i Józef Bremer za Oliverem Sacksem sugerują, że gdyby Hume miał rację, podmiot cierpiałby na coś podobnego do zespołu Korsakowa [!] (zob. J. Baillie, *Problems in Personal Identity*, Paragon House, New York 1993, s. 107 i nn.; J. Bremer, *Osoba...*, dz. cyt., s. 181, przyp. 11).

¹¹⁸ S. Gallagher, D. Zahavi, *The Phenomenological Mind...*, dz. cyt., s. 118.

¹¹⁹ Piszę tak ostrożnie, by nie przesądzać o prawdziwości tej teorii. Zob. M. Rosiak, *Realizm i czas*, w: *Świadomość, świat, wartości*, red. D. Leszczyński, M. Rosiak, Oficyna Naukowa PFF, Wrocław 2013, s. 383 i nn., a zwłaszcza przyp. 42; tenże, *Czym jest rozciągłość*, „Lectiones & Acroases Philosophicae” 2015, t. 8, nr 2, s. 38 i nn., 44.

¹²⁰ Por. D. Dennett, *Consciousness Explained*, Little, Brown and Co., Boston–Toronto–London 1991, s. 386–388. W planowanej rozprawie dodam także swoje trzy grosze do krytycznych analiz tej pracy.

¹²¹ E. Stein, *On the Problem...*, dz. cyt., s. 42.

stron dalej twierdzi, że „wrażenia są realnymi składnikami świadomości i jako takie przynależą «ja»” i że „zmysłowe uczucia [...] wypływają z mojego «ja»”¹²². Można przypuszczać, że nieprzypadkowo w tych kolejnych miejscach nie ma mowy o „czystości” tego ja, ale chodzi też, jak sądzę, o to, że wrażenia czy (u) czucia, jako konstytuujące sferę świadomości, nie mogą być bez ja, skoro świadomość bez ja jest nie do pomyślenia¹²³. Nie ma natomiast sensu upodabnianie wrażenia do percepcji poprzez wiązanie wrażenia z podmiotem z jednej strony a przedmiotem z drugiej na sposób: „odnoszę wrażenie, że *p*” – zwrot ten ma bowiem sens czysto metaforyczny: „odnoszę wrażenie, że tam stoi drzewo” znaczy tyle co „wydaje mi się, że tam stoi drzewo”, względnie „tamto wygląda mi na drzewo”. Albo, bardziej bezpośrednio: „hm, takie wrażenia wzrokowe wytwarzać może drzewo”¹²⁴. Przy czym ten ostatni zwrot wyraża spontanicznie (naturalnie, por. „nastawienie naturalne”) żywione przekonanie realistyczne.

*

Istnieje jednak jeszcze inna interpretacja stanowiska fenomenologii ucieleśnionej w kwestii tradycyjnego problemu psychofizycznego. Można potraktować przytoczone wypowiedzi ich przedstawicieli za niefortunne, a uwydatnić taką na przykład: „pojęcie ucieleśnienia, pojęcie ucieleśnionego umysłu lub «uumsłowionego» (*minded*) ciała, ma za zadanie zastąpić tradycyjne pojęcia umysłu i ciała, które to pojęcia są derywacjami i abstrakcjami [w stosunku do tych poprzednich]”¹²⁵. Evan Thompson¹²⁶ i Robert Hanna interpretują to następująco: problem psychofizyczny ma, jak rzekomo pokazuje współczesna fenomenologia

¹²² Tamże, s. 48 i nn.

¹²³ Na marginesie: anonimowy recenzent wskazał, że świadomość bez ja pomyślał Sartre w latach 30. Owszem, w tym sensie „pomyślało” ją sobie wielu: Hume, Lichtenberg, Nietzsche, Parfit, Metzinger, nie mówiąc o samym Husserlu (w *Badaniu Piątym*) – pytanie tylko, czy nie ulegli nieporozumieniu (pozytywną odpowiedź na nie uzasadnił moim zdaniem Zahavi w *Subjectivity and Selfhood*..., dz. cyt., s. 33–36, 99–130).

¹²⁴ Ta ostatnia parafraza może wydawać się (*nomen omen*) nietrafna, jeśli abstrahujemy od (domniemanego tu jedynie) kontekstu sytuacyjnego.

¹²⁵ S. Gallagher, D. Zahavi, *The Phenomenological Mind*..., dz. cyt., s. 135. Także w *Subjectivity and Selfhood*... Zahavi podkreśla tuż po tezie „jestem ciałem”, że chodzi o *Leib*, podczas gdy *Koerper* to „abstrakcja” (s. 205 i nn.).

¹²⁶ Wraz z Franciskiem Varełą i Emily Rosch współautor *The Embodied Mind* (MIT Press, Cambridge, MA 1991), uważaną za pracę otwierającą „ucieleśnioną” odmianę zarówno współczesnej fenomenologii jak i kognitywistyki.

i kognitywistyka, „proste” rozwiązanie – własności „świadomościowe”, czy też „przeżyciowe” (albo *phenomenal*, w żargonie współczesnej filozofii umysłu), i fizyczne („konstytuujące” *Koerper*) to nieidentyczne ze sobą, ale konieczne, aspekty *Leib*¹²⁷. Chodzi więc o znaną skądinąd tzw. teorię podwójnego aspektu, tyle że nie mamy tu „neutralnego” czy „protofenomenalnego” albo wręcz „nieznanego” *X* będącego podmiotem tych aspektów, ale znany z fenomenologii *Leib*. Autorzy są świadomi tego, że nieidentyczność (w sensie negacji logicznej identyczności¹²⁸) to jedno; drugie to pozytywna charakterystyka relacji między wspomnianymi „aspektami”. Hanna i Thompson piszą o „nie-analitycznej konieczności” i tak ją definiują: zdanie *P* jest nie-analitycznie konieczne wtedy i tylko wtedy, gdy *P* jest prawdziwe w każdym logicznie możliwym świecie niesprzecznym z „metafizyką świata realnego” (przy czym światy te muszą być też fizycznie możliwe), natomiast poza wyróżnioną klasą światów weryfikujących *P* zdanie to nie przyjmuje żadnej wartości logicznej¹²⁹. Pomijając już pytanie, co należy rozumieć przez logiczną możliwość¹³⁰ i o jakiej to metafizyce mowa, z pewnością nie ma to większego związku z fenomenologią „ucieleśnioną” niż np. z propozycją Chalmersa, którego autorzy zresztą błędnie interpretują (np. jako rzekomo różniące się w kwestii zombi¹³¹). W eseju pt. *Świadomość i jej miejsce w naturze* australijski filozof wyraźnie skłania się ku neorussellizmowi, który opisuje czasem podobnie jak autorzy, tj. jako teorię podwójnego aspektu¹³², ale czasem też interpretuje jako wariant teorii tożsamości psychofizycznej właśnie¹³³! Zakładając tzw. strukturalizm fizyczny (musimy odłożyć dyskusję nad argumentami za tym stanowiskiem)¹³⁴, niektórym może nasunąć się możliwość, że przeżyciowy cha-

¹²⁷ Zob. R. Hanna, E. Thompson, *The Mind-Body-Body Problem*, „Theoria et Historia Scientiarum” 2003, Vol. 7, No. 1, s. 25–44.

¹²⁸ Identyfikacja logiczna spełnia określone aksjomaty: jest relacją zwrotną i implikuje nieodróżnialność (co z kolei pociąga m.in. symetryczność i przechodność), zob. np. P. Garbacz, *Logika i artefakty*, Wyd. KUL, Lublin 2006, s. 43 (nb., formalizm jest opisany na s. 16 i nn.).

¹²⁹ R. Hanna, E. Thompson, *The Mind...*, dz. cyt., s. 31.

¹³⁰ Por. T. Kąkol, *Monadologia Leibniza dziś*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2018, t. 13, nr 1, s. 47, przyp. 36.

¹³¹ R. Hanna, E. Thompson, *The Mind...*, dz. cyt., s. 38–40.

¹³² Por. D. Chalmers, *Świadomość...*, dz. cyt., s. 484, 487.

¹³³ Stąd nazywa go często „monizmem” (pewnego typu). Tamże, s. 482, 484 i nn.

¹³⁴ Zob. np. J. Foster, *The Immaterial Self. A Defence of the Cartesian Dualist Conception of Mind*, Routledge, London and New York 1991, s. 121–125; W. V. O. Quine, *Rzeczy i ich miejsce w teoriach*, tł. T. Szubka, w: *Metafizyka w filozofii analitycznej*, red. T. Szubka, TN KUL, Lublin 1995, s. 48; D. Chalmers, *Świadomość...* w: *Analityczna metafizyka...*, s. 446, 468 i nn., 482–484.

rakter jest aspektem fizycznego, i to aspektem fundamentalnym – w tym sensie, że to, co zwykle nazywamy „fizycznym”, jest „zaledwie” formą, strukturą, siecią relacji (przestrzennych, przyczynowych) i dyspozycji (czynnych i biernych), a nie „treścią”, „co» rzeczy”: tym „czymś” właśnie są *qualia*¹³⁵. Tak w każdym razie można również interpretować tezę, że *Leib* jest podstawowy, a *Koerper* z „fizycznej”, a *qualia* z „mentalnej” strony – „abstrakcjami”. Czy jednak o to chodzi liderom „fenomenologii ucieleśnionej”? I jaki argument można wysunąć na rzecz tego stanowiska, skoro fenomenologicznie właśnie – jak wyżej staraliśmy się wykazać – sprawa z tożsamością ja i *Leib* ma się inaczej¹³⁶?

✱

Reasumując, starałem się pokazać, że odpowiedź na pytanie „czy w świetle fenomenologii ucieleśnionej teza o tożsamości psychofizycznej jest lepiej uzasadniona?” jest negatywna. Fenomenologia, zgodnie z drugim mottem, słusznie stara się wiernie opisać świadome doświadczenie zamiast przystępować z niesprecyzowanymi intuicjami na temat „świadomości” do zagadnienia redukcji czy braku takowej. Zgodnie jednak z pierwszym mottem, problem psychofizyczny pozostaje tak samo zagadkowy, jak przed opisami powstałymi w obrębie nurtu „fenomenologii ucieleśnionej”: sprawa domniemanej tożsamości psychofizycznej jest i być może długo jeszcze pozostanie otwarta¹³⁷.

Ciekawy argument podaje M. Heller w swoich *Elementach mechaniki kwantowej dla filozofów* (Copernicus Center Press, Kraków 2014, s. 168–172; przegląd sporu w tenże, *Spór o realizm strukturalistyczny*, w: tegoż, *Filozofia i wszechświat*, Universitas, Kraków 2012, s. 197–234).

¹³⁵ Por. J. Foster, *The Immaterial...*, dz. cyt., s. 121–125. Choć dla wielu zaliczanie Chalmersa do skłaniających się ku teorii tożsamości psychofizycznej brzmi jak dysonans, sam Chalmers wyraźnie uważa za kwestię terminologiczną, a nie ściśle rzeczową, zaliczanie neorussellizmu do grupy teorii, jak pisze, „materialistycznych” (zob. D. Chalmers, *Świadomość...*, dz. cyt., s. 484 i nn.).

¹³⁶ Wracając jeszcze do wspomnianej propozycji Hanny i Thompsona, można jeszcze dodać, że ich utożsamienie *Leib* z „animal” brzmi jak dysonans, zwłaszcza gdy weźmiemy pod uwagę przywoływany przez nich Erica Olsona. Zob. R. Hanna, E. Thompson, *The Mind...*, s. 26 i nn., 32 i nn. i wyżej, przyp. 111.

¹³⁷ Niektórzy mogą jeszcze wziąć pod uwagę deklarację Gallaghera i Zahaviego, iż „tym, co odkrywamy w fenomenologii... jest umyślne zatarcie różnicy między ontologią a epistemologią i, w konsekwencji, jasne odrzucenie realizmu metafizycznego” (S. Gallagher, D. Zahavi, *The Phenomenological Mind...*, dz. cyt., s. 126). Jeśli jednak tak ma się rzecz, nie tylko problem psychofizyczny, ale wszelkie metafizyczne zagadnienie jest dla fenomenologii nieporozumieniem!

Bibliografia

- Baillie J., *Problems in Personal Identity*, Paragon House, New York 1993.
- Baker L. R., *The First-Person Perspective: A Test for Naturalism*, „American Philosophical Quarterly” 1998, Vol. 35, No. 4, s. 327–348.
- Baker L. R., *Persons and Bodies. A Constitution View*, Cambridge University Press, Cambridge, MA 2000.
- Bermudez J. L., *Bodily Awareness and Self-Consciousness*, w: *The Oxford Handbook of The Self*, ed. S. Gallagher, Oxford University Press, New York 2011, s. 157–179.
- Brentano F., *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, tł. W. Galewicz, PWN, Warszawa 1999.
- Bremer J., *Osoba – fikcja czy rzeczywistość? Tożsamość i jedność Ja w świetle badań neurologicznych*, Aureus, Kraków 2008.
- Campbell J., *Personal Identity*, w: *The Oxford Handbook of The Self*, ed. S. Gallagher, Oxford University Press, New York 2011, s. 339–351.
- Cappelen H., Dever J., *The Inessential Indexical. On the Philosophical Insignificance of Perspective and the First Person*, Oxford University Press, Oxford 2013.
- Chalmers D., Świadomość i jej miejsce w naturze, tł. R. Poczobut, T. Ciecierski, w: *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*, red. M. Miłkowski, R. Poczobut, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 442–494.
- Chisholm R., *The First Person. An Essay on Reference and Intentionality*, University of Minneapolis Press, Minneapolis 1981.
- Chmielecki A., *Między mózgiem a świadomością. Próba rozwiązania problemu psychofizycznego*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2001.
- Chrudzimski A., *Teoria intencjonalności Rodericka Chisholma*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2009, t. 37, nr 3, s. 75–87.
- Clark A., Chalmers D., *Umysł rozszerzony*, tł. M. Miłkowski, w: *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*, red. M. Miłkowski, R. Poczobut, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 342–357.
- Cole J., *Agency with Impairments in Movement*, w: *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, eds. S. Gallagher, D. Schmicking, Springer, Dordrecht–New York–Heidelberg–London 2010, s. 655–670.

- Damasio A., *Tajemnica świadomości. Ciało i emocje współtworzą świadomość*, tł. M. Karpiński, Rebis, Poznań 2000.
- Dennett D., *Consciousness Explained*, Little, Brown and Co., Boston–Toronto–London 1991.
- Engel P., Czy naturalistyczna teoria umysłu eliminuje subiektywność?, tł. J. Margański, w: *Filozofia podmiotu*, red. J. Górnicka-Kalinowska, Aletheia, Warszawa 2001, s. 243–259.
- Foster J., *The Immaterial Self. A Defence of the Cartesian Dualist Conception of Mind*, Routledge, London and New York 1991.
- Fuchs T., *Phenomenology and Psychopathology*, w: *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, eds. S. Gallagher, D. Schmicking, Springer, Dordrecht–New York–Heidelberg–London 2010, s. 547–573.
- Gallagher S., Zahavi D., *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, Routledge, London–New York 2008 (polski przekład: *Fenomenologiczny umysł*, tł. M. Pokropski, PWN, Warszawa 2015).
- Garbacz P., *Logika i artefakty*, Wyd. KUL, Lublin 2006.
- Gołosz J., *Upływ czasu i ontologia*, Wyd. UJ, Kraków 2011.
- Haldane J., *Teoria identyczności umysł–świat a wyzwanie antyrealizmu*, tł. S. Judycki, T. Szubka, w: *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*, red. P. Gutowski, T. Szubka, TN KUL, Lublin 1998, s. 117–154.
- Hanna R., Thompson E., *The Mind-Body-Body Problem*, „Theoria et Historia Scientiarum” 2003, Vol. 7, No. 1, s. 25–44.
- Heller M., *Spór o realizm strukturalistyczny*, w: tegoż, *Filozofia i wszechświat*, Universitas, Kraków 2012, s. 197–234.
- Heller M., *Elementy mechaniki kwantowej dla filozofów*, Copernicus Center Press, Kraków 2014.
- Husserl E., *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tł. J. Sidorek, PWN, Warszawa 1989.
- Ingarden R., *O niebezpieczeństwie petitionis principii w teorii poznania*, tł. D. Gierulanka, w: tegoż, *U podstaw teorii poznania*, PWN, Warszawa 1971, s. 357–381.
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. II, cz. 2, PWN, Warszawa 1987.
- Judycki S., *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, TN KUL, Lublin 2004.

- Kąkol T., *Realizm epistemologiczny. Dyskusja z dwoma wybranymi „manifestami antyrealistycznymi”* (Goodman, Putnam), „Filo-Sofja” 2014, nr 27, s. 29–41.
- Kąkol T., *Monadologia Leibniza dziś*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2018, t. 13, nr 1, s. 39–53.
- Kąkol T., *In Defense of Presentism and an Extratemporal God*, w: *God, Time, Infinity*, ed. M. Szatkowski, de Gruyter, Berlin–Boston 2018, s. 53–60.
- Kąkol T., *On empathy. E. Stein and R. Ingarden vs cognitive psychology*, „Miscellanea Anthropologica et Sociologica” 2019, t. 20, nr 1, s. 36–45.
- Kripke S.A., *Nazywanie a konieczność*, tł. B. Chwedeńczuk, PAX, Warszawa 1988.
- Legrand D., *Myself with No Body? Body, Bodily-Consciousness and Self-consciousness*, w: *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, eds. S. Gallagher, D. Schmicking, Springer, Dordrecht–New York–Heidelberg–London 2010, s. 181–200.
- Legrand D., *Phenomenological Dimensions of Bodily Self-Consciousness*, w: *The Oxford Handbook of The Self*, ed. S. Gallagher, Oxford University Press, New York 2011, s. 204–227.
- Lewis D., *Attitudes De Dicto and De Se*, w: tegoż, *Philosophical Papers*, Vol. 1, Oxford University Press, New York–Oxford 1983, s. 133–159.
- Lewis D., *Redukcja umysłu*, tł. M. Iwanicki, w: *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*, red. M. Miłkowski, R. Poczobut, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 191–222.
- Łagosz M., *Realność czasu*, Wyd. UW, Wrocław 2007.
- Madell G., *The Essence of the Self. In Defense of the Simple View of Personal Identity*, Routledge, New York–London 2015.
- Martin R., *Self-Concern. An Experiential Approach to What Matters in Survival*, Cambridge University Press, Cambridge, MA 1998.
- Meixner U., *Classical Dualism Modernized. A Proposal*, w: *Dualistic Ontology of the Human Person*, red. M. Szatkowski, Philosophia Verlag, Muenchen 2013, s. 15–22.
- Mellor D.H., *Filozofia analityczna i jaźń*, tł. R. Majeran, w: *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*, red. P. Gutowski, T. Szubka, TN KUL, Lublin 1998, s. 415–435.
- Mishara A.L., *Autoscopy: Disrupted Self in Neuropsychiatric Disorders and Anomalous Conscious States*, w: *Handbook of Phenomenology and Cognitive*

- Science*, eds. S. Gallagher, D. Schmicking, Springer, Dordrecht–New York–Heidelberg–London 2010, s. 591–634.
- Morris D., *Empirical and Phenomenological Studies of Embodied Cognition*, w: *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, eds. S. Gallagher, D. Schmicking, Springer, Dordrecht–New York–Heidelberg–London 2010, s. 235–252.
- Nozick R., *Philosophical Explanations*, Clarendon Press, Oxford 1981.
- Olson E., *Why I Have no Hands*, „Theoria” 1995, Vol. 61, No. 2, s. 182–197.
- Olson E., *A Compound of Two Substances*, w: *Soul, Body and Survival*, ed. C. Corcoran, Cornell University Press, Ithaca and London 2001, s. 73–88.
- Olson E., *Is There a Bodily Criterion of Personal Identity?*, URL: https://www.sheffield.ac.uk/polopoly_fs/1.101671!/file/BodilyCriterion.pdf, dostęp: 22.08.2019.
- Petit J.-L., *A Husserlian, Neuropsychological Approach to Embodiment*, w: *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, eds. S. Gallagher, D. Schmicking, Springer, Dordrecht–New York–Heidelberg–London 2010, s. 201–216.
- Poczobut R., *Rodzaje samoświadomości*, „Analiza i Egzystencja” 2008, nr 7, s. 5–31.
- Pruss A., *One Body*, Notre Dame University Press, Notre Dame 2013.
- Quine W. V. O., *Rzeczy i ich miejsce w teoriach*, tł. T. Szubka, w: *Metafizyka w filozofii analitycznej*, red. T. Szubka, TN KUL, Lublin 1995, s. 31–51.
- Rosiak M., *Realizm i czas*, w: *Świadomość, świat, wartości*, red. D. Leszczyński, M. Rosiak, Oficyna Naukowa PFF, Wrocław 2013, s. 375–389.
- Rosiak M., *Czym jest rozciągłość*, „Lectioes & Acroases Philosophicae” 2015, t. 8, nr 2, s. 9–51.
- Sider T., *Four-dimensionalism: an Ontology of Persistence and Time*, Oxford University Press, Oxford 2001.
- Smith D.W., *The Circle of Acquaintance. Perception, Consciousness, and Empathy*, Kluwer, Dordrecht–Boston–London 1989.
- Stein E., *On the Problem of Empathy*, tł. W. Stein, ICS Publications, Washington 1989.
- Swinburne R., *The Structure of the Soul*, w: *Persons and Personality. A Contemporary Inquiry*, eds. A. Peacocke, G. Gillett, Basil Blackwell, Oxford 1987, s. 33–55.
- Traczyk W.Z., *Fizjologia człowieka w zarysie*, PZWL, Warszawa 1989.

- Tsakiris M., *The Sense of Body Ownership*, w: *The Oxford Handbook of The Self*, ed. S. Gallagher, Oxford University Press, New York 2011, s. 180–203.
- Zahavi D., *Beyond Empathy. Phenomenological Approaches to Intersubjectivity*, „Journal of Consciousness Studies” 2001, Vol. 8, No. 5–7, s. 151–167.
- Zahavi D., *First-person thoughts and embodied self-awareness: Some reflections on the relation between recent analytical philosophy and phenomenology*, „Phenomenology and the Cognitive Sciences” 2002, Vol. 1, Issue 1, s. 7–26.
- Zahavi D., *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*, Bradford Book/MIT Press, Cambridge, MA 2005.
- Zahavi D., *Unity of Consciousness and the Problem of Self*, w: *The Oxford Handbook of The Self*, ed. S. Gallagher, Oxford University Press, New York 2011, s. 316–335.
- Ziemińska R., *Samoświadomość i samowiedza z punktu widzenia epistemologii*, „Analiza i Egzystencja” 2008, nr 7, s. 33–51.
- Żełaniec W., *On the Non-Paradoxality of the Veridic*, „Fenomenologia” 2014, nr 12, s. 77–85.
- „Świat Nauki”, 2008 nr 1(9) [wydanie specjalne].

Streszczenie

Przedstawiciele tzw. fenomenologii ucieleśnionej sprawiają wrażenie, że bronią tezy o tożsamości psychofizycznej. Po argumentacji za nieredukowalnością ja – wyróżniam fenomenologicznie tzw. pole czuciowe i ciało rozumiane jako *Koerper*, wskazując, że utożsamienie tych trzech elementów nie jest wystarczająco uzasadnione, przynajmniej na gruncie fenomenologii.

Słowa kluczowe: ciało, fenomenologia, ja, *Koerper*, *Leib*, teza o tożsamości psychofizycznej, ucieleśnienie

Summary

Embodied Phenomenology and the Psychophysical Identity Thesis

Phenomenologists inspired by the embodiment approach seem to subscribe to the psychophysical identity thesis. I argue that I (ego) cannot be eliminated and I differentiate phenomenologically between the sensory field and the body understood as a *Koerper* holding that the identification of those three items as “in fact one and the same” is not sufficiently warranted, at least on phenomenological grounds.

Key words: body, embodiment, I, *Koerper*, *Leib*, phenomenology, the psychophysical identity thesis

Dylematy komunikacyjne

O sposobach przekazywania dawnych idei filozoficznych

Piotr Lichacz

(Instytut Filozofii i Socjologii PAN)

Wprowadzenie

Ponieważ mówi się, że filozofia polega m.in. na „artykułowaniu tego, co początkowo nie zostało wyartykułowane”¹, zamierzam wyartykułować siedem dylematów komunikacyjnych w przedstawianiu myśli filozoficznej dawnych autorów. Następnie zasugeruję, według jakiego schematu dylematy te można analizować, wyjaśniać i klasyfikować.

Zaznaczmy, że chodzi tu o przedstawianie dawnych idei, a nie o budowanie hagiografii lub wspieranie kultu. Nie chodzi też o „hejtowanie” nie lubianych autorów. „Dylematem komunikacyjnym” nazywam wątpliwość, przed jaką staje autor, gdy uświadamia sobie różnorakie uwarunkowania, którym podlega jego ewentualny przekaz, i gdy autor ten nie ma od razu jasności, jakich środków użyć, by jego przekaz był skuteczny. Zakładam tutaj, że fundamentalny dylemat – Czy w ogóle zabierać głos? – spotyka się z odpowiedzią twierdzącą. Po odparciu go mogą się pojawić przedstawione poniżej grupy dylematów.

¹ C. Taylor, *Philosophy and Its History*, w: *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, ed. by R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner, Cambridge University Press, Cambridge 1984, s. 18.

I. Dylematy

1. Myśl bezimienna?

Jeden z pierwszych, jak miemam, dylematów komunikacyjnych w przedstawianiu myśli dawnego autora opiera się na wątpliwości, czy wspominać, że dana myśl pochodzi od tego właśnie autora, czy też przedstawić samą myśl, argument, rozróżnienie, opis czy obserwację – i nie przyznawać się, skąd one pochodzą, jeśli nikt nie zapyta. W niektórych instytucjach akademickich lub w niektórych periodykach filozoficznych wstępne pominięcie źródła danego argumentu jest niemal warunkiem dla w miarę obiektywnego wysłuchania tego argumentu, natomiast podawanie od początku źródła danej myśli wydaje się zamykać możliwość dotarcia do odbiorcy, bo rozbija się albo o mur lub kilka murów stereotypów, albo o dyskwalifikujący zarzut, że mówisz głównie o innych autorach (w domyśle: to nie jest filozofia, tylko historia filozofii, a historia filozofii mnie nie interesuje).

Choć w Polsce, Niemczech czy Francji taka postawa nie jest częsta, w świecie filozofii anglo-amerykańskiej nie jest trudno z taką postawą się zetknąć. Tom Sorell, w swym tekście o fenomenie oporu względem historii filozofii, przywołuje przykład Gilberta Harmana, słynnego filozofa analitycznego, etyka z Princeton University². Harman wprawdzie zarzeka się, że nie jest wrogiem historii filozofii ani nikogo do niej nie zniechęca, ale mimo to jest przekonany, że nie należy obciążać studentów filozofii historią filozofii, czyli *de facto* nie należy wymagać żadnej znajomości historii filozofii, bo to jest zwykle niepotrzebne i wcale nie przyczynia się do lepszego filozofowania, budowania kariery filozoficznej i zdobywania prestiżowych katedr, a czasem przynosi skutek wręcz odwrotny. Harman miał nawet przez jakiś czas w latach 80. na drzwiach swego profesorskiego biura przyczepiony napis: „History of Philosophy: Just Say No!” – z jasnym dla wszystkich Amerykanów odniesieniem do spopularyzowanego przez Nancy Regana sloganu: „Just say no to drugs!”.

Anthony Kenny odnotowuje w podobnym duchu, że niedawno słyszał w audycji radiowej o możliwości wpływania gwiazd na ludzkie życie, wspartej całą serią argumentów Tomasza z Akwinu, ale bez wspomnienia, od kogo te argumenty

² Zob. T. Sorell, *On Saying No to History of Philosophy*, w: *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, ed. by T. Sorell, G.A.J. Rogers, Oxford University Press, Oxford 2005, s. 43–44.

pochodzą³. Dodajmy tutaj, że w Wielkiej Brytanii mogło to stanowić roztropliną strategię komunikacyjną.

2. Jaki target?

Inny dylemat komunikacyjny polega na wątpliwości, czy zasadne jest przedstawianie jakiegoś aspektu myśli dawnego autora, jeśli się ma świadomość szeroko rozpowszechnionych wykrzywionych sposobów ujmowania całych epok, czy też należy najpierw raczej podejmować walkę z tymi szerszymi nieprawdziwymi stereotypami. Można bowiem sobie pomyśleć, że moim zadaniem jest przedstawienie myśli danego autora, natomiast jeśli ktoś nie rozumie moich wywodów lub je zniekształca, bo nosi soczewki wykrzywających stereotypów, sam jest sobie winny. Ja zaś będę mówił do tych, którzy takich soczewek nie noszą i mnie zrozumieją. Inaczej ten dylemat można ująć jako wątpliwość, jaki jest zakres ignorancji odbiorcy i jaki efekt zamierzyć, by nie wystawiać się zbyt na frustrację wynikłą z jałowości wysiłku czy niezrozumienia. Językiem marketingowców można powiedzieć, że ten dylemat dotyczy targetu czy zakresu tego targetu: do kogo kierowany jest przekaz, czy chcę dotrzeć do szerokiego grona odbiorców, czy do tych bardziej świadomych, licząc się z tym, że przez szersze grono będę niezrozumiany.

3. Ile historii? Ile filozofii?

Kolejny z dylematów komunikacyjnych w przedstawianiu dawnych filozofów opiera się na wyborze lub wyważeniu pomiędzy ilością historii i ilością filozofii. Z jednej strony niuanse kontekstów historycznych mogą zaciemnić samą treść filozoficzną, ale z drugiej strony historyczne argumenty filozoficzne mogą być ujmowane i osądzone, jak to często bywa w filozofii analitycznej, tak jakby je ktoś wypowiedział wczoraj lub dzisiaj, co jest bardzo narażone na powierzchowność rozumienia lub wręcz brak rozumienia przez błąd anachronizmu. François-Xavier Putallaz zarzucał błędne rozumienie poszczególnych elementów myśli Tomasza z Akwinu i anachronizmy w dyskusjach zawartych w jednej z książek Rogera Pouiveta⁴. Ale Pouivet zgrabnie bronił się przed tymi zarzutami, doma-

³ A. Kenny, *The Philosopher's History and the History of Philosophy*, w: *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, dz. cyt., s. 18.

⁴ R. Pouivet, *Après Wittgenstein, saint Thomas*, Presses universitaires de France, Paris 1997. F.-X. Putallaz, *Wittgenstein, saint Thomas et l'intériorité: Une discutale lecture de Roger Pouivet*, „Revue thomiste” 2011, t. 111, s. 35–65.

gając się przestrzeni dla refleksji współczesnej filozofii analitycznej nad konkretnymi problemami na podstawie inspiracji z dawnych źródeł, nawet jeśli te źródła rozumiane są tak ogólnie, że przestają wyraźnie przypominać oryginalną myśl, czyli nie są dokładnie zgłębiane i osadzone w kontekście historycznym⁵.

Być może jest to jeden z aspektów tego samego dylematu komunikacyjnego, a być może dotykamy tu odrębnego dylematu komunikacyjnego, i to niebagatelnego, który opiera się na potrzebie rozsądzania, na ile przedstawienie dawnej myśli ma pasować do współczesnego mainstreamu filozoficznego, a na ile może zachować coś ze specyfiki dyskursu źródłowej epoki. Rzecz jasna, dążenie do dopasowania dawnej myśli do współczesnej filozofii odbywa się za cenę pewnej deformacji, zachowanie zaś specyfiki dawnego dyskursu niesie ryzyko niezrozumienia w odbiorcach nieświadomych tej specyfiki lub niewprawnych w niej. Przykładem takiego dyskusyjnego dopasowania dawnej myśli do dyskursu współczesnej filozofii jest przedstawione w książce *Aquinas* autorstwa Eleonore Stump omówienie pojęcia wieczności w myśli Akwinaty z wykorzystaniem aparatury pojęciowej światów możliwych⁶.

Po drugiej stronie skrajności w tym samym dylemacie trzeba zauważyć, że intensywność akcentowania kontekstu historycznego może przybrać problematyczne rozmiary. Yves Charles Zarka trzeźwo zauważa, że użytek z kontekstu historycznego jest konieczny, ale czasem bywa nadużywany, gdy mianowicie sugeruje odbiorcy zniekształcony obraz przedstawianej myśli; czasem kontekst bywa wykorzystywany (nadużywany) w służbie jakiejś ideologii⁷. Zarka przedstawia jedną współczesną ideologię, w której kontekst staje się ważniejszy od tekstu, bo rzekomo kontekst jest faktualny, natomiast tekst domaga się interpretacji. Przy czym w opisywanej przez Zarkę ideologii nie mówi się, że kontekst nie jest tak po prostu dany, lecz że trzeba go odtworzyć, zrekonstruować, wybrać z dostępnych danych historycznych to, co wpływa lub może wpływać na rozumienie konkretnego tekstu. Sporo tu miejsca na arbitralność i służenie jakimś pozamerytorycznym interesom. Zarka o tym nie pisze, ale z bliższej rodzimej perspektywy można też wskazać przykład oficjalnej sowieckiej historiografii, w której kontekst tak

⁵ R. Pouivet, *Saint Thomas, philosophe analytique? Défense d'une lecture discutable*, „Revue thomiste” 2011, t. 111, s. 655–660.

⁶ E. Stump, *Aquinas*, Routledge, London–New York, 2003, s. 131–158.

⁷ Y.C. Zarka, *The Ideology of Context: Uses and Abuses of Context in the Historiography of Philosophy*, w: *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, dz. cyt., s. 147–159.

właśnie był wykorzystywany⁸. Ideologiczny kontekstualizm dostarcza fałszywego, powykrzywanego obrazu filozofii czy dawnej myśli.

4. Wielkie narracje: progres? przełom? bezruch?

Inny dylemat komunikacyjny opiera się na tym, czy przyjmować, czy może odrzucać, wielkie narracje teleologicznego (celowościowego) zmierzania dziejów historii do punktu kulminacyjnego rozwoju historii filozofii, po którym ewentualnie może następować okres dekadencji. Funkcje takiego punktu kulminacyjnego mógł przyjmować ze śmiertelną powagą marksizm-leninizm (ze „śmiertelną” lub wręcz „śmiercionośną” powagą), ale też tomizm, kantyzm, heglizm albo ahistoryzm Wittgensteina, natomiast na gruncie etyki – utylitaryzm Sigwicka czy antynaturalizm Moore’a.

Wielkie narracje mogą dotyczyć nie tylko punktu kulminacyjnego; może to być także punkt przełomowy, od którego dopiero tak naprawdę zaczyna się filozofia godna tego miana, jak nastanie protestantyzmu, które wyzwoliło umysły filozoficzne z okowów dogmatu i posłuszeństwa hierarchii kościelnej do tworzenia prawdziwych systemów filozoficznych – albo jak nastanie rewolucji naukowej, od której prawdziwie naukowa filozofia (czyli, jak się mniema, po prostu filozofia) bierze początek, czy jak odrzucenie historycyzmu w analityzmie Russella. Oto od danego przełomowego momentu faktycznie może rozpocząć się historia filozofii, w przeciwieństwie do wcześniejszej historii, bo ta wcześniejsza nie zasługuje na miano historii filozofii, gdyż trzeba ją raczej nazwać *historia stultitiae*⁹. Tym sposobem historia filozofii łatwo może stać się narzędziem marginalizacji innych ujęć i poszukiwania potwierdzeń dla własnych uprzedzeń. Warto tutaj zwrócić uwagę na dwa pouczające pod tym względem studia. Jednym jest książka Johna Inglisa, *Spheres of Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy*¹⁰, w której autor krytycznie opisuje między innymi XVIII-wieczną historiografię Bruckera czy późniejszych Tennemanna i Hegla, ale też XIX-wieczne historiografie tomistyczne. Drugie – to studium autorstwa Leo Catany, *Historiographical Concept ‘System of Philosophy’*, w którym autor podważa zasadność

⁸ Zob. imponujące opracowanie: E. van der Zweerde, *Soviet Historiography of Philosophy: Istoriko-Filosofskaja Nauka*, Springer, Dordrecht 1997.

⁹ Por. tamże, s. 4.

¹⁰ J. Inglis, *Spheres of Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy*, Brill, Leiden 1998.

używania w historiografii terminu „system filozofii” jako narzędzia metodologicznego względem myśli zrodzonej przed XVII wiekiem¹¹.

Odrzucenie tych wielkich narracji może też przybrać formę poglądu, że w filozofii nic się nie zmienia¹², jak w przypadku Voltaire’a – porównującego „metafizyków do postaci tańczących menueta, poruszających się w sali w wytwornych pozach, stale w ruchu, choć bez żadnego postępu, i kończących w tym samym punkcie, od którego rozpoczęli”¹³ – czy wspomnianego już Wittgensteina, który utrzymywał, że w całej historii to język zawsze wprowadza nas w te same pytania.

5. Jakie narzędzia służą wyważonemu podejściu?

Jeśli nie przyjmować tych wielkich narracji, a poszukiwać bardziej wyważonego podejścia do historii filozofii, pojawia się kolejny dylemat: jakich narzędzi użyć, lub jakich unikać, aby nie wpadać w wątpliwe tory wielkich narracji. Swoisty wigizm, z jakim mamy do czynienia w przypadku wielkich narracji w historii

¹¹ L. Catana, *Historiographical Concept ‘System of Philosophy’: Its Origin, Nature, Influence and Legitimacy*, Brill, Leiden–Boston 2008. „Brucker [...] gave the concept ‘system of philosophy’ a central role in his *Historia critica philosophiae*. In the method employed on the history of philosophy in this work, the concept ‘system of philosophy’ is among the most important methodological tools, if not the most important” (s. 3). „[T]he historiographical concept ‘system of philosophy’ – authoritatively developed by Brucker [...] has served as a regulative, methodological concept in a substantial number of histories of philosophy composed in the eighteenth, nineteenth and twentieth centuries, and it would be fair to say that it has been the dominant historiography of philosophy from Brucker’s days until at least the first half of the twentieth century” (s. 7). „Apparently, it did not cross Brucker’s mind that the mere effort to detect a past philosopher’s ‘system’ could, per se, be a delusion, if the past philosopher in question did not possess, nor refer to, any such system. Brucker simply assumes that philosophers have always intended to work out systems of philosophy, though not always with good results. Even Plato did so, albeit imperfectly, Brucker holds” (s. 18). „[...] we need to reckon the elementary fact that the specific, methodological meaning of the term ‘system’ did not exist before the seventeenth century, and that the concept conveyed by this term was also foreign to thinkers before that period” (s. 284). „[...] the concept is anachronistic and illegitimate as a historiographical tool, in particular in regard to pre-seventeenth-century philosophy” (s. 295). „At least until very recently, the concept ‘system of philosophy’ has served as a principle of exclusion in the history of philosophy” (s. 297).

¹² „The major philosophical problems, according to this view, are all still being debated after centuries of discussion, and are no nearer to any definitive resolution. Anyone looking back over the long history of philosophy is bound to wonder: does philosophy get anywhere? Have philosophers, for all their efforts over the centuries, actually learnt anything?”. A. Kenny, *The Philosopher’s History...*, dz. cyt., s. 14.

¹³ Tamże.

filozofii, karmiących swoje samozadowolenie i celebrujących własną epokę, może z kolei strony być tak stanowczo odrzucany, że imperatywem stanie się antywigizm, którego w gruncie rzeczy też nie da się sensownie utrzymać¹⁴.

Wspomniany powyżej Inglis, na przykład, próbując odróżnić się czy odciąć od wielkich XIX-wiecznych historiografii tomistycznych, a szczególnie od późniejszej historiografii Gilsonowskiej, przesadził w drugą stronę, bo w ostatniej części swej cennej pod innymi względami książki próbował wykazywać, że w średniowieczu nie było filozofii. Jego niedopowiedzenie dotyczy tego, że nie było takiej zsekularyzowanej, jaką znamy z wielu uniwersytetów krajów zachodnich i że taka zsekularyzowana winna być ujmowana jako normatywna dla całych dziejów filozofii.

Terrence Irwin w swym trzytomowym dziele *The Development of Ethics*¹⁵, podważa pogląd, że historia etyki da się scharakteryzować jako jednostajny postęp i nie uważa, że odrzucone koncepcje czy teorie z pewnością warte były odrzucenia. Część swojego zadania jako historyka filozofii upatruje właśnie w tym, by wskazywać, że niektóre racje stojące za odrzuceniem poszczególnych teorii są niewystarczające albo opierają się na błędnych interpretacjach. Unika zarazem zbyt łatwego przypisywania późniejszym krytykom szkolnych błędów. Robi to, przyjmując dosyć mocne założenie, że późniejsza krytyka danych teorii wskazuje na słabe punkty czy niedopracowanie tych teorii. Częścią tego dylematu jest wątpliwość, czy to założenie jest słuszne i czy podstawy dla jego przyjęcia są wystarczające.

6. Jaka krytyczność?

Następny dylemat komunikacyjny polega na wyważeniu pomiędzy prezentacją myśli dawnego autora a akademickim wymogiem wykazania się krytycznością myślenia (czyli na wyważeniu pomiędzy malowaniem laurki a szukaniem dziury w całym). Nie wszyscy dostrzegają zdolność do krytycznego myślenia w poprawnym przedstawieniu myśli dawnego autora i domagają się, by jakoś tę myśl skrytykować. Taka krytyka czasem jest zasadna, a czasem jest usilnym wynajdowaniem problemów, by sprostać wątpliwym formalnym wymaganiom. Częściowo

¹⁴ Zob. np. A. Baltas, *On the Harmful Effects of Excessive Anti-Whiggism*, w: *Trends in the Historiography of Science*, ed. by K. Gavroglu et al., Kluwer Academic Publishers, 1993, s. 107–119.

¹⁵ T. Irwin, *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study*, Vol. 1, Oxford University Press, Oxford 2007, s. 8.

powstawanie tego typu krytyk da się wyjaśnić szczególnym naciskiem na krytyczne myślenie w niektórych krajach. W Stanach Zjednoczonych czy w Wielkiej Brytanii bywa tak, że studenci pierwszego czy drugiego roku filozofii w ramach wymagań formacyjnych piszą eseje, w których mają krytycznie przedstawić na przykład teorię prawa naturalnego czy teorię cnoty. Czasem trudno oprzeć się wrażeniu, że w późniejszych publikacjach profesorów wyrosłych z takiej formacji znajdują się fragmenty tych właśnie esejów.

7. Ile współczesności?

Kolejny dylemat komunikacyjny w przedstawianiu myśli filozoficznej dawnych autorów polega na wyważeniu pomiędzy postawą wzięcia w nawias (lub wprost odrzucenia) obecnych wydarzeń i trosk społecznych, politycznych, kulturowych i religijnych, a postawą skłaniającą do robienia ciągłych odniesień, aluzji, zastrzeżeń czy składania intelektualnych hołdów (jak tego mieliśmy wiele przykładów w czasie rozkwitu naukowego socjalizmu, ale ciągle mamy w cytowaniu Baracka Obamy, wyrażaniu trwogi przed falą populizmu, eksponowaniu odrazy względem Donalda Trumpa, czy też w innym kontekście w cytowaniu Papieża Franciszka, Benedykta czy Jana Pawła II). Z jednej strony nawiązanie do dzisiejszych problemów zmniejsza w czytelnikach i słuchaczach dystans pomiędzy dawną myślą a naszymi troskami. Z drugiej jednak strony takie nawiązania szybko się dezaktualizują i stają się wręcz śmieszne. Część tego problemu polega na tym, że te nawiązania mogą tworzyć właśnie bariery komunikacyjne, gdy wbrew pozorom okazuje się, że odbiorca ma zgoła odmienne poglądy polityczne.

* * *

Są to tylko przykłady dylematów komunikacyjnych w przedstawianiu myśli dawnych autorów (ściślej ujmując, czasem są to trylematy albo tetralematy). Podawałem parokrotnie odniesienia do historii filozofii średniowiecznej, szczególnie do Tomasza z Akwinu, ale wydaje się, że dylematy te dotyczą co najmniej w równym stopniu historii filozofii starożytnej, a w jakiejś mierze w ogóle historii filozofii. Co ważne, wydaje się, że każdy z tych dylematów może być rozwiązany w którąkolwiek stronę bez szkody dla jakości czy wartości pracy naukowej, a wybór uzależniony jest od wielu czynników. Zdawanie sobie sprawy z tych dylematów może zrodzić zdrowy dystans zarówno w przedstawiającym dawne idee, jak

i w odbiorcach. Odbiorców może to ustrzec na przykład przed arbitralną krytyką, opartą jedynie na własnym guście czy temperamentie filozoficznym, negującą wartość owoców innych gustów i temperamentów filozoficznych.

II. Sugestia sposobu analizowania, wyjaśniania i klasyfikowania dylematów komunikacyjnych

Jak usystematyzować te dylematy? A raczej: jak zlokalizować czynniki wpływające na obranie którejś z możliwości w wyliczonych dylematach? Proponuję wykorzystać narzędzie myślowe pochodzące z zamierzchłej przeszłości: schemat wyjaśniania według czterech Arystotelesowskich przyczyn, czyli według przyczyny celowej, materialnej, sprawczej i formalnej.

Odpowiednie obranie przyczyny celowej w danej sytuacji przekazywania dawnych idei filozoficznych wydaje się kluczowe dla rozwikłania kilku z przedstawionych powyżej dylematów. Jaki skutek w odbiorcach chcę osiągnąć moim tekstem czy wystąpieniem i dlaczego chcę osiągnąć ten skutek? Tak rozumiana przyczyna celowa dla zabierania głosu w jakiejś sprawie może nie być wyraźnie wpisana w szersze ukierunkowanie zawodowe, czy jeszcze szersze: życiowe, ale też może być jednym z elementów świadomie obranej strategii albo konkretną składową rozlicznych przejawów ogólnego zmierzania ku pełni życia.

Z kolei odpowiednie zidentyfikowanie przyczyny materialnej w przekazywaniu dawnej myśli również dotyka kilku dylematów. Przyczyną materialną są nie tylko źródła historyczne przekazywanej myśli, lecz także obecny stan wiedzy odbiorców i ich możliwości przyswajania podawanych treści. Dodatkowo do przyczyny materialnej należy stan wiedzy podmiotu przekazującego oraz jego możliwości (zdolności) przekazywania dawnych idei, a jeszcze bardziej fundamentalnie – jego aktualne dostrzeganie sensu zabierania głosu. Poza tym do przyczyny materialnej należy *momentum* przekazywania, czyli okoliczności czasu, miejsca czy wymagań instytucjonalnych. Młodzi pracownicy naukowcy, starający się o kolejny tytuł naukowy, mają odmienny zestaw trosk w porównaniu do emerytowanego profesora, który pamięta, w czym z różnych stron był krytykowany i w czym sam krytykował innych. A jeszcze bardziej odmienny będzie zestaw trosk rodzica rozmawiającego o dawnych ideach filozoficznych z kilkuletnimi dziećmi albo nauczyciela uczącego filozofii w liceum.

Przyczyną sprawczą jest oczywiście przekazujący dawne idee. Ta przyczyna jest ściśle związana z przyczyną celową i od prostoty wnętrza podmiotu przekazującego dawną myśl, czyli od jednoznaczności obranego celu, od jasności zamierzenia, samoświadomości i oddania sprawie zależy ogromnie dużo w zaistnieniu, określaniu i rozwiązywaniu wymienionych powyżej dylematów. Podmiot targany wieloma motywacjami – np. chęcią zaimponowania studentom albo kolegom, chęcią zyskania pozycji, poniżenia innych, osiągnięcia władzy, zmarginalizowania innych, przyłożenia oponentom czy cwaniakom, itd. – będzie miał inny zestaw dylematów od podmiotu dążącego do przekazania dawnej myśli.

Przyczyna formalna przekazu dawnych idei filozoficznych jest przede wszystkim samym sposobem przekazywania, kompozycją tekstu, mowy czy prezentacji, sformułowaniem treści, doborem środków retorycznych, przykładów, nawiązań, itd. Żeby przekaz mógł nastąpić, forma musi odpowiadać receptywności odbiorców i zdolnościom intelektualnym, oratorskim czy pisarskim przekazującego.

Spośród tych czterech najważniejsza wydaje się przyczyna celowa, bo to ona określa formę przekazu, choć sama jest częściowo określona czy uwarunkowana tym, co stanowi podmiot przekazu, jak i tym, co stanowi odbiorcę przekazu, oraz tym, co jest samą treścią przekazu. Niemniej jednak przyczyna celowa istotnie określa przekaz dawnej myśli i od odpowiedniego, czyli stosownego, jej obrania w dużej mierze zależy, czy sam przekaz dawnych idei będzie faktycznie przekazem, czy tylko czczą mową – albo jałową produkcją tekstu. Od odpowiedniego obrania przyczyny celowej zależeć też będzie intensywność dylematów komunikacyjnych i ich wpływ na wyważenie racji lub sparaliżowanie w nieokreśleniu podmiotu przekazującego.

Bibliografia

- Baltas A., *On the Harmful Effects of Excessive Anti-Whiggism*, w: *Trends in the Historiography of Science*, ed. by K. Gavroglu et al., Kluwer Academic Publishers, 1993, s. 107–119.
- Catana L., *Historiographical Concept 'System of Philosophy': Its Origin, Nature, Influence and Legitimacy*, Brill, Leiden–Boston 2008.

- Inglis J., *Spheres of Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy*, Brill, Leiden 1998.
- Irwin T., *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study*, Vol. 1, Oxford University Press, Oxford 2007.
- Kenny A., *The Philosopher's History and the History of Philosophy*, w: *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, ed. by T. Sorell, G.A.J. Rogers, Oxford University Press, Oxford 2005, s. 13–24.
- Pouivet R., *Après Wittgenstein, saint Thomas*, Presses universitaires de France, Paris 1997.
- Pouivet R., *Saint Thomas, philosophe analytique? Défense d'une lecture discutable*, „Revue thomiste” 2001, t. 111, s. 655–660.
- Putallaz F.-X., *Wittgenstein, saint Thomas et l'intériorité: Une discutable lecture de Roger Pouivet*, „Revue thomiste” 2011, t. 111, s. 35–65.
- Sorell T., *On Saying No to History Philosophy*, w: *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, ed. by T. Sorell, G.A.J. Rogers, Oxford University Press, Oxford 2005, s. 43–60.
- Stump E., *Aquinas*, Routledge, London–New York 2003.
- Taylor C., *Philosophy and Its History*, w: *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, ed. by R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner, Cambridge University Press, Cambridge 1984, s. 17–30.
- van der Zweerde E., *Soviet Historiography of Philosophy: Istoriko-Filosofskaja Nauka*, Springer, Dordrecht 1997.
- Zarka Y.C., *The Ideology of Context: Uses and Abuses of Context in the Historiography of Philosophy*, w: *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, ed. by T. Sorell, G.A.J. Rogers, Oxford University Press, Oxford 2005, s. 147–159.

Streszczenie

Zamiar przedstawiania filozoficznej myśli dawnych autorów dzisiejszym odbiorcom rodzi różnorakie dylematy. W tym tekście najpierw podejmuję próbę zidentyfikowania siedmiu z nich i zilustrowania na wybranych przykładach, a następnie krótkiego usystematyzowania.

Słowa kluczowe: historia filozofii, przekazywanie wiedzy, edukacja filozoficzna, przeszkody komunikacyjne

Summary

Communication Dilemmas: On the Ways of Conveying the Old Philosophical Ideas Today

Any intention to present the philosophical ideas of ancient authors to a contemporary audience provokes various dilemmas. In this text I attempt first to identify and illustrate seven such dilemmas and then suggest briefly a way of their systematization.

Key words: history of philosophy, transfer of knowledge, philosophical education, communication obstacles

Film animowany w perspektywie filozofii mediów Gianniego Vattima

Michał Wieczorek
(Dublin City University)

Wprowadzenie

Niniejszy artykuł ma na celu przedstawienie interesujących cech filmu animowanego z perspektywy filozofii mediów Gianniego Vattima. Przybliżę w nim, na czym w ocenie tego myśliciela polega emancypujący i wzbogacający ludzkie doświadczenie świata charakter mediów masowych powiązany z wrażeniem oscylacji, które zaprezentuję za Vattimem na podstawie filmu. Następnie, przybliżając rozważania włoskiego filozofa na temat kategorii odrzeczywistnienia i jego granic (które uniemożliwiają zajście efektu oscylacji), pokażę, dlaczego w moim przekonaniu to film animowany można uznać za medium w sposób szczególnie pasujące do filozofii Vattima i związanych z nią etyczno-politycznych nadziei. Przedstawię, dlaczego wyraźne oderwanie obrazów świata prezentowanych w filmie animowanym od rzeczywistości czyni z animacji formę sztuki najlepiej realizującą opisywany przez Vattima charakter mediów masowych.

Choć Vattimo znany jest przede wszystkim ze swojej radykalnej filozofii hermeneutycznej podejmującej zagadnienia nihilizmu i interpretacyjnego charakteru wiedzy oraz formułującej koncepcję prawdy, która nie sprowadza tejsze do zgodności sądu z rzeczywistością¹, w książce *Spółeczeństwo*

¹ Więcej na ten temat zob. A. Zawadzki, *Koniec nowoczesności: nihilizm, hermeneutyka, sztuka*, w: G. Vattimo: *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Universitas, Kraków 2006, s. V–XXI oraz F. D'Agostini, *Vattimo's Theory of Truth*, w: *Between Nihilism and Politics: The Hermeneutics of Gianni Vattimo*, eds. S. Benso, B. Schroeder, State University of New York Press, Albany, New York 2010 s. 33–46.

*przejrzyste*² przedstawił on niezwykle interesującą i oryginalną analizę mediów masowych. Całościowe przyjrzenie się jego namysłowi nad techniką³ pozwala mówić o Vattima filozofii techniki i mediów.

Jednym z jej centralnych elementów jest przekonanie włoskiego filozofa, że wraz z rozwojem technologii komunikacyjnych dochodzić będzie do reprodukcji coraz większej liczby obrazów świata. Ma to dla autora *Końca nowoczesności* pozytywny wymiar⁴, gdyż konkurujące ze sobą kanały rozpowszechniania informacji powinny w jego przekonaniu przedstawiać wydarzenia z coraz to nowych perspektyw, zwiększając zasięg i znaczenie interpretacji rzeczywistości, które dotychczas nie znajdowały dostatecznego wydźwięku.

Różnice między poszczególnymi interpretacjami, wynikające m.in. z wielości punktów widzenia i nastawienia interpretujących, prowadzić miałyby do nieustającego konfliktu interpretacji, w wyniku którego osłabione zostaną w istocie metafizyczne koncepcje postulujące istnienie jedyne go zasadnego opisu rzeczywistości. Zdaniem Vattima w dobie mediów masowych świat rozumiany będzie w sposób lżejszy, bardziej swobodny i emancypujący rozmaite grupy, które dotychczas nie dysponowały środkami umożliwiającymi dołączenie do głównego nurtu obiegu informacji. Ostatecznie, rzeczywistość epoki mediów masowych jest w jego przekonaniu niczym więcej jak „rezultatem krzyżowania się [...] wielości obrazów, interpretacji, rekonstrukcji, które niekoordynowane przez jakiegokolwiek «centrum», rozpowszechniają konkurujące ze sobą media”⁵.

Oscylacja

Kluczowym dla opisu sytuacji, w której znajdować miałyby się współczesny podmiot, jest dla Vattima pojęcie oscylacji⁶, silnie związane z jego koncepcjami

² Zob. G. Vattimo, *Spółeczeństwo przejrzyste*, tłum. M. Kamińska, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2006.

³ Na pewne jego elementy wskazują Ashley Woodward (zob. A. Woodward, *Being and Information: On the Meaning of Vattimo*, „Philosophy Today” 2016, No. 3(60), s. 723–41) oraz Erik M. Vogt (zob. E.M. Vogt, *Postmodernity as the Ontological Sense of Technology and Democratic Politics*, w: *Between Nihilism and Politics: The Hermeneutics of Gianni Vattimo*, eds. S. Benso, B. Schroeder, State University of New York Press, Albany, New York, 2010 s. 221–240).

⁴ Zob. G. Vattimo, *Spółeczeństwo przejrzyste*, dz. cyt., s. 15–24.

⁵ Tamże, s. 21.

⁶ Zob. tamże, s. 55–70.

estetycznymi⁷. Włoski filozof twierdzi, że odbiorca przekazów dobywających się z mediów masowych będzie bezustannie wystawiany na odmienne rozumienia rzeczywistości, co doprowadzi do pewnego rozchwiania. Kontakt z często sprzecznymi interpretacjami bieżących wydarzeń i obowiązujących światopoglądów powinien doprowadzić do sytuacji, w której żadne przekonanie nie może być traktowane jako pewne i oczywiste. Współczesny podmiot oscyluje zatem pomiędzy wieloma możliwymi i zasadnymi odczytaniem swojego otoczenia, dokonując prób zorientowania się w obliczu niezwykle szybko przekształcających się treści doświadczenia. Choć Vattimo rozumie przez oscylację odczucie znajdujące się pomiędzy opisywanym przez Martina Heideggera zjawiskiem *Stoß*⁸ i uczuciem *shocku* przedstawionym przez Waltera Benjamina⁹, dla potrzeb moich rozważań istotniejsze jest odwołanie do tego drugiego. W swojej interpretacji Benjamina Vattimo podkreśla przede wszystkim zawrotne tempo oraz ogromną intensywność bodźców docierających zewsząd do współczesnego człowieka.

Ukazując *shock* jako doświadczenie podwyższonej uwagi w obliczu zmieniającego się bez przerwy otoczenia, włoski filozof zwraca uwagę między innymi na możliwe porównanie do sytuacji przechodnia, który zmuszony jest do reagowania na zagrożenie związane z ruchem przemykających wokół niego samochodów. Vattimo dostrzega też, co istotne, zasadność przywołania filmu jako formy sztuki, w której *shock* odznacza się w sposób najpełniejszy. Podobnie jak prowokacyjne dzieła sztuki dadaistycznej film składa się z pocisków wymierzonych „w kierunku widza, w jego bezpieczeństwo, w oczekiwania jego zmysłów czy przyzwyczajenia percepcyjne”¹⁰ i dostrzegalne jest to przede wszystkim w warstwie montażowej. Jak pisze Vattimo, „powstały obraz jest natychmiast zastępowany obrazem następnym, a oczy i umysł widza muszą się do niego przystosować”¹¹. Cięcia filmowe, tworzące interpretowalne sekwencje następujących po sobie obrazów, są dla widza czymś nowym, zmuszającym go do zorientowania się w nieznanej sytuacji i sensownego wypełnienia luki powstałej między dwoma ujęciami. Musi on za

⁷ Te dobrze przybliżyła Anna Ziółkowska-Juś (zob. A. Ziółkowska-Juś, *Doświadczenie estetyczne w świecie późnej nowoczesności. W horyzoncie hermeneutyki Gianniego Vattimo*, „Estetyka i Krytyka” 2017, nr 2(45), s. 155–174).

⁸ Zob. M. Heidegger, *Źródło dzieła sztuki*, w: tegoż, *Drogi lasu*, tłum. J. Mizera, Aletheia, Warszawa 1997, s. 7–62.

⁹ Zob. W. Benjamin, *Dzieło sztuki w dobie reprodukcji technicznej*, w: tegoż, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, tłum. J. Sikorski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1996, s. 201–240.

¹⁰ G. Vattimo, *Spółczesność przejrzysta*, dz. cyt., s. 59.

¹¹ Tamże.

pomocą wyobraźni aktywnie dopasować swoje rozumienie odbieranych treści do tego, jak mógł „widzieć” je twórca (bez tego byłyby jedynie niezrozumiałym ciągiem obrazów), i wydaje mi się, że konieczne jest to nie tylko do uporządkowania poszczególnych ujęć w spójną całość, ale wpływa na możliwość postrzegania w sposób filmowy¹² – a więc postrzegania postaci, rekwizytów, scenografii czy dźwięków raczej przez pryzmat ich znaczenia w kontekście danego filmu, a nie ich dosłownego znaczenia, jakie mogłyby mieć poza ekranem. Mam tu na myśli chociażby to, że potwór niszczący makietę miasta dzięki takiej filmowej percepcji niszczy samo miasto (przynajmniej na poziomie świata przedstawionego), podczas gdy znani aktorzy postrzegani są przez widzów jako postaci odgrywane w filmie, a nie jako ludzie, na których przy odrobinie szczęścia można natknąć się na ulicy.

Rozumiana w ten sposób oscylacja – umożliwiająca nowe rozumienie dotychczas postrzeganych zjawisk i dostrzeżenie zjawisk radykalnie nowych (oraz wymuszająca dopasowanie tego rozumienia i tych zjawisk do istniejącego światopoglądu) – powinna być w przekonaniu Vattima stanem, w który publiczność mediów masowych wpadać będzie właściwie bezustannie. Podmiot wystawiony na wpływ nieskończonej liczby konkurujących ze sobą przekazów medialnych miałby raz po raz oscylować i na nowo orientować się w swoim odniesieniu do świata, za każdym razem rozszerzając swoje wyobrażenie o zasadnych interpretacjach rzeczywistości. W rezultacie społeczeństwo mediów masowych powinno charakteryzować się według Vattima większą otwartością na różnego rodzaju mniejszości i odmienne sposoby myślenia. Jak nietrudno zauważyć i jak zaznacza włoski filozof w swojej rewizji wcześniejszych poglądów na temat mediów¹³, tak się jednak nie stało. Z perspektywy Vattima można powiedzieć, że społeczeństwo nie zbliżyło się do spełnienia optymistycznych nadziei włoskiego filo-

¹² Należy przypomnieć, że choć skupiam się tu jedynie na Benjaminowskim wymiarze oscylacji (który Vattimo przedstawia ze względu na jego powszechność), zjawisko to ma także wiele wspólnego z Heideggerowskim *Stoß*, zachodzącym wtedy, gdy dzieło sztuki w fundamentalny sposób zmienia ludzkie rozumienie – oscylacja w rozumieniu Vattima zachodzi równie często co *shock*, jednak odznacza się siłą oddziaływania zbliżoną do zjawiska opisywanego przez Heideggera. W tym sensie, sposoby postrzegania obiektów umożliwiające (i w pewnym sensie wymuszone) przez film, można rozumieć jako radykalnie nowe formy interpretowania zjawisk.

¹³ Mam na myśli esej *Granice odrzeczywistnienia*, który ukazał się w roku 2000 i stał się częścią drugiego wydania *Spółczesności przejrzystej* jako uzupełnienie wcześniejszych twierdzeń filozofa i na podstawie którego opisuję kategorię odrzeczywistnienia. Zob. G. Vattimo, *Spółczesność przejrzysta*, dz. cyt., s. 126–40.

zofa. Z perspektywy dzisiejszej należałoby wręcz zauważyć, że rozwój mediów masowych doprowadził do postępującej polaryzacji poszczególnych grup i ich zamykania się wewnątrz odrębnych „baniek medialnych”¹⁴.

Odrzeczywistnienie

Według autora *Końca nowoczesności* problem ten wiąże się z czymś, co określa on jako granice odrzeczywistnienia. By do oscylacji zachodziło, publiczność mediów masowych musi odbierać nie tylko więcej przekazów, lecz także więcej *różnych* przekazów reprezentujących możliwie najwięcej odmiennych od siebie perspektyw. Dla Vattima niezbędna do oscylacji pełna kreatywność w formułowaniu interpretacji możliwa jest jedynie wtedy, gdy spektrum zasadnych rozumień nie jest w sztuczny sposób ograniczone przez rozmaite zasady rzeczywistości określające z góry, co może być rozumiane jako prawdziwe i akceptowalne. Do takich zasad można zaliczyć chociażby klasyczne konstrukcje metafizyczne, ściśle determinujące, czym jest i czym może być prawda, oraz wykluczające wszelkie odmienne rozumienia, często za pomocą przemocy (zarówno fizycznej i symbolicznej)¹⁵. Jednak według Vattima najważniejsza z takich zasad wiąże się ściśle z mechanizmami rynkowymi. Już Karol Marks pokazywał, w jaki sposób zachodzące w społeczeństwie stosunki ekonomiczne naturalizowane są przez przedstawicieli klas panujących, a prawa ekonomii prezentowane jako konieczne¹⁶. Vattimo argumentuje w podobny sposób, wskazując, że spektrum perspektyw i interpretacji reprodukowanych w dzisiejszych mediach jest ściśle powiązane z logiką zysku. Do głosu dochodzą tylko te stanowiska i reprezentowane są jedynie te wizje świata, które właściciele koncernów medialnych uznali za dostatecznie bezpieczne i przystępne dla przeciętnego odbiorcy. Reprodukacja obrazów świata ma przynosić zysk, nie prowadząc zarazem do nadmiernego ryzyka utraty pieniędzy. W związku z tym media reprodukuja według Vattima obrazy znane, nie-

¹⁴ Więcej na ten temat zob. C.R. Sunstein, *#Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media*, Princeton University Press, Princeton 2017.

¹⁵ Jak zauważa Santiago Zabala, jednym z celów filozofii Vattima jest redukcja wszelkich form przemocy poprzez osłabienie jej metafizycznych podstaw. Zob. S. Zabala, *Introduction: Gianni Vattimo and Weak Philosophy* w: tegoż, *Weakening Philosophy: Essays in Honour of Gianni Vattimo*, McGill-Queen's University Press, Montreal, Kingston 2007, s. 30.

¹⁶ Zob. K. Marks, *Proces wytwarzania kapitału*, red. P. Hoffman, B. Minc i E. Lipiński Książka i Wiedza, Warszawa 1951, s. 76–89.

prowokujące do myślenia i oscylacji oraz banalne – pełen kiczu język wizualny, jakim posługuje się reklama, jest w moim przekonaniu doskonałym przykładem podporządkowania treści i formy przekazu zobiektywizowanym prawom ekonomii. Choć warto zastanowić się, czy argumentacja Vattima pozostaje aktualna w świecie dziennikarstwa obywatelskiego, alt-mediów – czy nawet mediów społecznościowych, w których każdy użytkownik Internetu może rozpowszechniać interpretacje świata nieobecne w mediach głównego nurtu – na potrzeby tego eseju zagadnienie granic odrzeczywistnienia traktuję w jego wąskim, przedstawionym przez Vattima, sensie. Odrzeczywistnienie jest zatem tym, co pozwala na tworzenie treści istotnie umożliwiających ich odbiorcom oscylację. Oderwanie się od rozmaicie rozumianych zasad rzeczywistości polega na zdystansowaniu się od tego, co wyznacza, o czym, w jaki sposób i z jakiej perspektywy można mówić, podczas gdy granice odrzeczywistnienia zmuszają do przedstawiania zjawisk w taki sposób, by powstałe opisy zmieściły się w spektrum akceptowalnych interpretacji. Mówiąc krótko, by media masowe osiągnęły potencjał, jaki zauważył w nich Vattimo, niezbędne jest, aby twórcy reprodukowanych w nich treści sięgali po nowe środki przekazu, podchodzili z dystansem do tego, co klasycznie rozumiemy przez pojęcia świata, przedmiotu, podmiotu i prawdy, oraz poświęcali *prawdopodobność* na rzecz kreatywności, otwierając nas tym samym na nowe i niepowtarzalne sposoby postrzegania i interpretowania.

Odrzeczywistniona ontologia filmu animowanego

Prowadzi mnie to do wspomnianego na samym początku filmu animowanego. W moim przekonaniu jest on formą sztuki, w której do opisywanego wyżej odrzeczywistnienia może dochodzić w stopniu najwyższym, a zatem ma on największy potencjał do wywoływania poczucia oscylacji. Animacja odznacza się mniej wyraźnym związkiem między światem przedstawionym a przedmiotami pochodzącymi ze świata rzeczywistego niż film aktorski. O ile w tym drugim poszczególne rekwizyty, aktorzy i elementy scenografii widziane są w sposób filmowy, a ich *rzeczywiste* pochodzenie brane jest w nawias i może być pomijane w procesie rozumienia filmu, o tyle ostatecznie są to jednak *te same* obiekty, na które moglibyśmy trafić, gdybyśmy wybrali się na spotkanie z twórcami czy odwiedzili studio filmowe. Akcja filmu aktorskiego może być odczytywana jako

funkcja wydarzeń zachodzących w świecie widza – Roger Scruton zwraca wręcz uwagę, że „idealny” film czy zdjęcie są powiązane w sposób przyczynowo-skutkowy z istniejącymi obiektami i oddają te obiekty w podobny sposób, jak oddaje je lustro¹⁷. Po wyizolowaniu wpływu, jaki mogą wywierać praca kamery, zabiegi montażowe czy reprezentacyjne relacje fikcji (aktor nie występuje jako on sam, ale gra pewną fikcyjną postać), zasady rządzące światem filmu są podobne do zasad rządzących światem rzeczywistym – spektrum możliwych do wytworzenia obrazów jest więc w najbardziej dosłowny i przyziemny sposób ograniczone przez zasady rzeczywistości jako takie. Oczywiście zastosowanie rozmaitych filmowych *tricków* pozwala na przekonanie widza, że jest inaczej. Same te tricki również funkcjonują jednak w obrębie pozornie kwestionowanej przez siebie logiki zamiast za nią wykaczać – mogą one przekształcać nasze postrzeganie relacji przyczynowo-skutkowych, ale nie są w stanie im fundamentalnie zaprzeczyć¹⁸. Nawet jeśli uważamy, że jeden z bohaterów zostaje postrzelony przez drugiego – więcej, *widzimy* to na ekranie – nie oznacza to, że został on rzeczywiście trafiony kulą. Twórcy filmu tradycyjnego mogą co najwyżej przekonać nas, że morderstwo miało miejsce, ale nie mogą pokazać morderstwa bez pozbawiania życia jednego z aktorów.

Film animowany odznacza się w tym względzie inną naturą. Jeżeli przyjrzymy się najbardziej podstawowej formie animacji, a więc wprawianiu w ruch rysunków, okaże się, że istnieje pewna nieredukowalna różnica pomiędzy materialną podstawą filmu animowanego a jego formą obserwowalną na ekranie. Tak jak film aktorski może być rozumiany jako pewna forma reprodukcji cech istniejących obiektów (nawet jeśli jest to celowo niedokładna i sugestywna reprodukcja, jak w przypadku omawianego wyżej postrzelenia jednego z bohaterów), tak film animowany z zasady ustanawia nowe właściwości rysunków. Choć można prześledzić i opisać złudzenie optyczne przekształcające nieruchome szkice w ruchome obiekty filmowe, w pewnym sensie są to radykalnie od siebie różne byty, podlegające odmiennym zasadom – eksplikacja wyłącznie relacji przyczynowo-skutkowych nie wystarcza do wykazania, w jaki sposób poszczególne rysunki stają się w oczach widza czymś więcej niż uporządkowanymi kształtami i plama-

¹⁷ Zob. R. Scruton, *Photography and Representation*, „Critical Inquiry” 1981, Vol. 7, No. 3, s. 577–603.

¹⁸ Więcej na temat związku między zdjęciami i filmem a obiektami na nich widzianymi można przeczytać w K.L. Walton, *Transparent Pictures: On the Nature of Photographic Realism*, „Critical Inquiry” 1984, Vol. 11, No. 2, s. 246–277.

mi barwnymi. Doskonałą tego ilustracją jest krótki metraż *Czerwone i czarne*¹⁹. Mam tu na myśli scenę, w której walczące ze sobą postaci odwracają lustro tak, że oczom widza ukazują się reżyser i operator kamery. W myśl proponowanej przeze mnie interpretacji, zaskoczenie tych ostatnich nie wynika jedynie z tego, że stworzone przez nich postaci wystąpiły przeciwko nim. Dochodzi tu do szokującego przemieszania porządków – twórcy filmu mają ze swojej perspektywy do czynienia jedynie z serią następujących po sobie nieruchomych szkiców, przez co jakikolwiek wpływ świata animacji na rzeczywistość twórców powinien być niemożliwy w myśl zasad rządzących tym, co „prawdziwe”. Próba rozłożenia sekwencji na ciąg wydarzeń będących funkcją obiektów istniejących w świecie rzeczywistym nie przybliży nas do zrozumienia, co właściwie stało się na filmie.

Odwołując się ponownie do Scrutona, można powiedzieć, że w przeciwieństwie do fotografii i tradycyjnego filmu, rysunek i animacja nie opierają się przede wszystkim na związkach przyczynowo-skutkowych z istniejącymi obiektami (rysunki są jedynie materialną podstawą, a nie właściwą treścią animacji). Ich sposób bycia jest fundamentalnie związany z relacjami intencjonalności, które mogą nadać obserwowanym na filmie obiektom cechy odmienne od cech ich materialnej podstawy (i to w znacznie większym stopniu, niż dzieje się to w wypadku użycia tricków filmowych). Poszczególne obiekty rozpoznajemy jako to, co reprezentują, i to, co jest częścią naszego codziennego doświadczenia w wyniku określonej intencji twórców, która ma również wpływ na cechy, jakie jesteśmy skłonni w tych obiektach zaakceptować – w procesie interpretacji w różnym stopniu przyswajamy sobie myśli i perspektywę, którą autor animacji próbował przekazać. Intencjonalny ładunek zawarty w filmie animowanym nakazuje widzowi odczytywać poszczególne kształty właśnie jako postaci i scenografię, których ruchy składają się na konkretną historię, nawet jeśli materialna podstawa tych elementów w sposób oczywisty nie może być z nimi utożsamiana i nie mogłaby doprowadzić do takiego biegu wydarzeń. Daje to także twórcom ogromną swobodę dotyczącą formy reprezentacji poszczególnych elementów dzieła oraz ich granic, ponieważ właściwości bohaterów filmu animowanego związane są przede wszystkim z wyobraźnią twórców, a nie z fizycznymi właściwościami rzeczy istniejących w świecie rzeczywistym. I tak w *Czerwonym i czarnym* zarówno torreador, jak i byk mogą swobodnie zmieniać kształty, a nawet – swoją „naturę”, jak wtedy, gdy byk zamknięty w butelce od tuszu staje się właśnie tuszem.

¹⁹ W. Giersz, *Czerwone i czarne*, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=4t9Ffhhb5PZY>, dostęp: 6.06.2019.

Powyższy przykład pozwala pokazać, jak kategorie odrzeczywistnienia i oscylacji mogą być wykorzystane do analizy filmu animowanego. To, co można w moim przekonaniu nazwać *odrzeczywistnioną ontologią filmu animowanego* (odrzeczywistnioną, bo oddzieloną od świata rzeczywistego i rządzących nim zasad, a zbudowaną na intencjonalnych właściwościach dzieła – to przede wszystkim one, podobnie jak w malarstwie, oddają treść i charakter filmu animowanego), użyte zostało przez autorów *Czerwonego i czarnego* jako środek pozwalający wywołać szok, czy wręcz oscylację, nie tylko w widzach, ale także w samych twórcach występujących wewnątrz swojego dzieła. Reakcja operatora zakrywającego czapką obiektyw kamery może być rozumiana jako próba dopasowania pewnych przyzwyczajęń interpretacyjnych i pojęciowych do radykalnie odmiennej sytuacji, w której jako widz został on postawiony przez dzieło sztuki. Jeśli czymś podstawowym we wrażeniu oscylacji jest konfrontacja sztywnych, standardowych i uporządkowanych kategorii poznawczych z tym, co nie powinno mieć miejsca i nie może być zrozumiane, a mimo to zachodzi i musi podlegać procesowi interpretacji, to specyfika środków, jakimi dysponuje animacja, może w znaczny sposób przyczyniać się do wytworzenia wrażenia oscylacji. Odrzeczywistnienie, cecha konstytutywna filmu animowanego oderwanego od swojej materialnej podstawy, zmusza widza do porzucenia utartych sposobów myślenia i do wytworzenia nowych, które mogłyby pomóc w dopasowaniu rozumienia do nowych zjawisk i nowych form przedstawiania istniejących już zjawisk.

Chociaż przywołany przeze mnie przykład dotyczy filmu rysunkowego, warto zaznaczyć, że jeszcze ciekawsza w analizie mogłaby okazać się animacja komputerowa, w której odrzeczywistnienie na poziomie związków między światem rzeczywistym a światem przedstawionym zachodzi w jeszcze większym stopniu. O ile materialna podstawa filmu rysunkowego odznacza się podobieństwem do obiektów świata filmu (można powiedzieć, że w podobnej relacji znajdują się obiekty świata rzeczywistego i ich zdjęcia – są *tym samym* dzięki relacjom reprezentacji, ale nie *tym samym* w sensie materialnej identyczności), to sytuacja komplikuje się jeszcze bardziej, gdy mowa o animacji komputerowej. Na gruncie materialnym, odpowiednikiem szkicu w tej formie twórczej byłby dysk twardy, na którym zapisany został zero-jedynkowy zapis animacji – odpowiednik treści rysunku. To, co z kolei rozumieć można jako najbliższy odpowiednik rysunku, z perspektywy wizualnej byłoby nieruchomą klatką na ekranie komputera, a więc już jakąś reprezentacją, odznaczającą się radykalnie innym statusem ontologicznym od swojej materialnej podstawy. Jak zauważa Rafe McGregor, popu-

laryzacja technik komputerowych uwolniła film od ograniczeń związanych z tradycyjnymi metodami reprodukcji obrazu, „w związku z czym możliwy zakres reprezentacji powiększył się w sposób wykładniczy”²⁰. Relacja między animacją komputerową a rzeczywistością, którą taka animacja mogłaby reprezentować, jest zatem mocno skomplikowana, ale bez wątpienia świat przedstawiony takiej animacji jest w chyba najmniejszym stopniu związany logiką rządzącą światem rzeczywistym²¹ (jakiegokolwiek takie wiązanie wynikałoby raczej z intencji twórczych) i ma chyba największą możliwość *mówienia za siebie*.

Reprezentacja w filmie animowanym

Warto zastanowić się jeszcze nad samym pojęciem reprezentacji, które przywołałam kilkakrotnie w powyższych rozważaniach, jako że zasadnym kontrargumentem przeciwko mojej interpretacji mogłoby być stwierdzenie, że choć odrzeczywistnienie zachodzi w filmie animowanym na poziomie ontologicznym, to ograniczone jest ono w sposób istotny przez relacje reprezentacji, jakie zachodzą między światem filmu i światem rzeczywistym – wspomniane już *Czerwone i czarne* opiera się przecież na *reprezentacji* walki z bykiem, a więc związane jest wieloma zasadami pochodzącymi ze świata rzeczywistego. Przypuszczam, że konieczność reprezentowania przedmiotów świata rzeczywistego może stanowić istotny limit dla kreatywności twórców, jednak chciałbym tu krótko przybliżyć dwa interesujące podejścia do kwestii reprezentacji możliwe na gruncie filmu animowanego. Pierwsze opiszę w związku z szeroko rozumianym filmem lal-

²⁰ R. McGregor, *A New/Old Ontology of Film*, „Film-Philosophy” 2013. Vol. 17, No. 1, s. 273.

²¹ Interesujące w tym kontekście są rozważania Julie Lobalzo Wright (zob. J. Lobalzo Wright, *Animation and the Star Body*, „Film-Philosophy” 2019, Vol. 23, No. 2, s. 194–211), która zastanawia się nad związkiem między ciałem Mauiego z animacji *Vaiana: Skarb Oceanu*, a ciałem Dwayne’a Johnsona, które posłużyło za inspirację dla animatorów. Lobalzo Wright słusznie zauważa, że relacja między ciałami rzeczywistymi a ciałami wytworzonymi za pomocą animacji komputerowej jest bardzo skomplikowana, a relacje reprezentacji w podobnych wypadkach są przez widzów odczytywane dzięki różnym odniesieniom kulturowym, powtarzaniu motywów i akcentowaniu podobieństw między wzorcem i reprezentacją. Szczególnie istotny dla mojego eseju jest nacisk na dodatkową plastyczność, jaką Lobalzo Wright przypisuje Mauiemu. Jego ciało może ulegać zmianom i wchodzić w konfiguracje niedostępne dla Johnsona, pokazując moim zdaniem ogromny potencjał tkwiący w animacji mogącej ukazywać to, co znane nam z rzeczywistości, w sposób całkowicie nowy, stymulując w ten sposób naszą wyobraźnię do tworzenia nowych obrazów świata.

kowym, a drugie przedstawię na przykładzie filmu *Begone Dull Care* Normana McLaren²².

Animacja lalkowa jest formą animacji chyba najściślej związaną ze światem rzeczywistym – polega ona bowiem na wprawianiu w ruch istniejących w tym świecie obiektów, a nie ich rysunków. Jednak przyjrzenie się filmom lalkowym, takim jak na przykład filmy Jana Švankmajera, pozwala dostrzec, że choć lalki i inne przedmioty stanowią materialną podstawę bohaterów filmu, to różnią się od nich na tyle, że nie sposób utrzymywać, aby bohaterowie reprezentowali tę podstawę w filmie. Ruchy, jakich dokonują postaci, przedmioty świata przedstawionego oraz transformacje, jakim ulegają, wskazują, że bohaterowie filmu nie oddają na ekranie jedynie cech swojej materialnej podstawy, ale nabierają nowych, wymykając się wielu ograniczeniom wyznaczonym przez świat rzeczywisty. O ile można powiedzieć, że stanowią oni reprezentację lalek, to warto zastanowić się, czy w rzeczywistości nie byłibyśmy skłonni myśleć o tej relacji reprezentacji w sposób odwrotny – to bohater filmu jest właściwym przedmiotem podstawowym, a materialna podstawa *jedynie* jego lalką, oddającą w lepszy lub gorszy sposób wiele jego cech, ale nie samego bohatera.

Begone Dull Care pozwala z kolei zauważyć, że odwołanie do klasycznych relacji reprezentacji nie jest warunkiem koniecznym dla istnienia filmu animowanego. Choć krótki metraż McLaren składa się z wielu obiektów nałożonych lub namalowanych na taśmie filmowej, to nie można powiedzieć, że reprezentuje on te obiekty. W procesie animacji zostają one przekształcone w coś innego i reprezentują raczej treść i formę muzyki napisanej na potrzeby filmu. Zostają w związku z tym *uwolnione* od ograniczeń narzucanych przez relację reprezentacji, jaka powinna była zająć między obiektami „występującymi” w filmie a treścią filmu. Choć oczywiście McLaren nie wymaga od widzów zerwania ze wszelkimi dotychczasowymi formami postrzegania – odrzeczywistnienie nie zachodzi zatem w sposób całkowity, bo takie pełne zerwanie jest niemożliwe²³ – to umiejętnie ich dezorientuje, by przestroić ich nastawienia i oczekiwania percepcyjne, otwierając tym samym nową formę zestrojonego pojmowania muzyki i filmu.

²² N. McLaren, *Begone Dull Care*, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=0r2COvWPO4Y>, dostęp: 6.06.2019.

²³ Według Vattima zawsze zamieszkujemy w obrębie pewnej historycznodziejowej tradycji kulturowej i choć możemy ją przekształcać, to nie możemy występować z pozycji znajdującej się poza nią. Zob. G. Vattimo, *Poza interpretacją*, tłum. K. Kasia, Universitas, Kraków 2011, s. 91–111.

Zakończenie

W świetle powyższych rozważań za zasadne uważam stwierdzenie, że filozofia Vattima może stanowić interesujące narzędzie do interpretacji filmu animowanego, a kluczowe dla jego analizy mediów kategorie oscylacji i odrzeczywistnienia wydają się szczególnie stosowne w odniesieniu do animacji. Starałem się wykazać, że odrzeczywistniona ontologia filmu animowanego oraz otwarta przez animację możliwość zerwania z klasycznymi relacjami reprezentacji prowadzić mogą do wytworzenia nowych sposobów pojmowania świata. Nietypowe obrazy i zaskakujące zabiegi stosowane przez twórców filmów animowanych mogą wywoływać w widzu poczucie dezorientacji będące warunkiem koniecznym do zaistnienia odpowiednich dla nich form interpretacji. Dzięki stosunkowo niewielkiemu związaniu zasad rządzących światem przedstawionym filmu animowanego i zasad rządzących światem rzeczywistym animacja jako forma sztuki dysponuje ogromnym potencjałem do wywoływania takiej dezorientacji, czy też oscylacji.

Sytuacja, w której autorzy filmów animowanych jak najczęściej staraliby się zrealizować ten potencjał, byłaby zatem czymś pożądanym (przynajmniej, jeśli podzielamy optymistyczną wizję rozwoju mediów masowych, jaki prezentuje Vattimo). Choć wpływ rynku na ograniczanie kreatywności twórców, jaki opisywał w swoich pracach autor *Końca nowoczesności*, również w wypadku filmów animowanych można uznać za istotny czynnik, to przedstawione przeze mnie cechy filmu animowanego wskazują, że sytuacja nie jest beznadziejna. Pozwala to żywić nadzieję, że rosnąca liczba eksperymentów dokonywanych także w animacjach głównego nurtu oraz siła ich oddziaływania na masowe *imaginarium* mogą doprowadzić do sytuacji, w której opisywany przeze mnie rodzaj filmowy w znaczący sposób przyczyniłby się do wywoływania wrażenia oscylacji i, co za tym idzie, rozszerzania spektrum tego, co uznajemy za zasadne sposoby rozumienia świata. Zbliżyłoby nas to tym samym do spełnienia etyczno-politycznych nadziei Vattima.

Bibliografia

Benjamin, W., *Dzieło sztuki w dobie reprodukcji technicznej*, w: tegoż, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, tłum. J. Sikorski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1996, s. 201–240.

- D'Agostini, F., *Vattimo's Theory of Truth*, w: *Between Nihilism and Politics: The Hermeneutics of Gianni Vattimo*, eds. S. Benso, B. Schroeder, State University of New York Press, Albany, New York 2010, s. 33–46.
- Giersz W., *Czerwone i czarne*, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=4t9Ffhhb5PZY>, dostęp: 6.06.2019.
- Heidegger, M., *Źródło dzieła sztuki*, w: tegoż, *Drogi lasu*, tłum. J. Mizera, Aletheia, Warszawa 1997, s. 7–62.
- Marks, K., *Proces wytwarzania kapitału*, red. Paweł Hoffman, Bronisław Minc i Edward Lipiński Książka i Wiedza, Warszawa 1951, s. 76–89.
- McGregor R., *A New/Old Ontology of Film*, „Film-Philosophy” 2013, Vol. 17, No. 1, s. 265–80.
- McLaren N., *Begone Dull Care*, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=0r2COvWPO4Y>, dostęp: 6.06.2019.
- Scruton R., *Photography and Representation*, „Critical Inquiry” 1981, Vol. 7, No. 3, s. 577–603.
- Sunstein, C. R., *#Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media*, Princeton University Press, Princeton 2017.
- Vattimo, G., *Poza interpretacją*, tłum. K. Kasia, Universitas, Kraków 2011.
- Vattimo, G., *Społeczeństwo przejrzyste*, tłum. M. Kamińska, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2006.
- Vogt, E. M., *Postmodernity as the Ontological Sense of Technology and Democratic Politics*, w: *Between Nihilism and Politics: The Hermeneutics of Gianni Vattimo*, eds. S. Benso, B. Schroeder, State University of New York Press, Albany, New York 2010, s. 221–240.
- Walton K. L., *Transparent Pictures: On the Nature of Photographic Realism*, „Critical Inquiry” 1984, Vol. 11, No. 2, s. 246–277.
- Woodward A., *Being and Information: On the Meaning of Vattimo*, „Philosophy Today” 2016, No. 3(60), s. 723–41.
- Wright Lobalzo J., *Animation and the Star Body*, „Film-Philosophy” 2019, Vol. 23, No. 2, s. 194–211.
- Zabala S., *Introduction: Gianni Vattimo and Weak Philosophy* w: tegoż, *Weakening Philosophy: Essays in Honour of Gianni Vattimo*, McGill-Queen's University Press, Montreal, Kingston 2007, s. 1–34.
- Zawadzki A., *Koniec nowoczesności: nihilizm, hermeneutyka, sztuka*, w: G. Vattimo: *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Universitas, Kraków 2006, s. V–XXI.

Ziółkowska-Juś A., *Doświadczenie estetyczne w świecie późnej nowoczesności. W horyzoncie hermeneutyki Gianni Vattimo*, „Estetyka i Krytyka” 2017, nr 2(45), s. 155–174.

Streszczenie

W artykule przedstawiam wybrane zagadnienia z obrębu filozofii mediów Gianni Vattimo, skupiając się przede wszystkim na pojęciu oscylacji, z którym włoski filozof wiąże nadzieje emancypacyjne. Opisując poszczególne cechy filmu animowanego z perspektywy filozofii mediów Vattimo, argumentuję, że animacja jest dziedziną sztuki w najwyższym stopniu pasującą do teorii autora *Końca nowoczesności*. Rozwój eksperymentalnych form animacji powinien w związku z tym przyczynić się w ogromnym stopniu do spełnienia etyczno-politycznych nadziei Vattimo.

Słowa kluczowe: Gianni Vattimo, film animowany, oscylacja, odrzeczywistnienie, emancypacja, hermeneutyka, estetyka

Summary

Animated Film from the Perspective of Gianni Vattimo's Philosophy of Media

In this paper, I overview selected ideas central to Gianni Vattimo's philosophy of media, while focusing on the idea of oscillation, to which the Italian philosopher attached some emancipatory hopes. By describing certain aspects of animated film from the perspective of Vattimo's philosophy of media, I argue that animation is the form of art most fitting to the theory proposed by the author of *The End of Modernity*. As a result, the development of experimental forms of animation should contribute to a great extent to the fulfilment of Vattimo's ethico-political hopes.

Key words: Gianni Vattimo, animated film, oscillation, derealisation, emancipation, hermeneutics, aesthetics

Sekularyzacja jako droga do pełnego chrześcijaństwa w świetle koncepcji Gianniego Vattimo

Antoni Torzewski

(Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, Instytut Filozofii i Socjologii)

Wprowadzenie

Postępująca w dzisiejszym świecie sekularyzacja stanowi impuls do refleksji dla współczesnych filozofów. Kojarzy się ona przede wszystkim ze stosunkiem państwa do religii i jest postrzegana jako nastawienie antyreligijne¹. Mimo to niektórzy myśliciele starają się ukazać sekularyzację jako, paradoksalnie, drogę do pełni dominującej na zachodzie religii, tj. chrześcijaństwa. Nie wiadomo, na ile jest to jedynie desperacka próba „uratowania” religii przez wierzących w dobie powszechnego odchodzenia od transcendencji, na ile zaś autentyczna i ważka refleksja filozoficzna. Wydaje się jednak, że taka interpretacja sekularyzacji niesie za sobą wiele ciekawych filozoficznie konsekwencji. Skupimy się tu głównie na włoskim filozofie Giannim Vattimo i jego pozytywnej interpretacji sekularyzacji².

¹ Por. Ch. Taylor, J. Maclure, *Secularism and Freedom of Conscience*, Harvard UP, Cambridge, MA 2011, s. 5. Tłumaczenia cytatów z dzieł podanych w języku angielskim dokonał autor.

² Pominiemy w tym tekście kwestie biografii Gianniego Vattimo. Niektórzy badacze jednak wydadają się twierdzić, iż nie sposób wyrazić czy zrozumieć omawianej tu filozofii bez znajomości życiorysu jej autora (por. np. Z. Kobylińska, *Gianniego Vattimo postulat słabego chrześcijaństwa*, „Seminare” 2016, t. 37, nr 3, s. 61–71 albo P. Artemiuk, „Myśl słaba” Gianniego Vattimo a chrześcijaństwo, „Studia nad Rodziną” 2012, nr 16/1–2(30–31), s. 447–468). Nas jednak interesować będzie myśl, nie zaś człowiek, który za nią stoi.

Sekularyzacja

Pojęcie sekularyzacji (czy sekularyzmu) jest używane tak często, że jego znaczenie stało się rozmyte i nieostre. Zanim więc przejdziemy do rozważań dotyczących wpływu sekularyzacji na osiągnięcie pełni chrześcijaństwa, musimy zdefiniować, czym ona jest. To, co jawi się w świadomości powszechnej, gdy mówimy „sekularyzacja”, to przede wszystkim postulat separacji państwa od religii – im bardziej państwo jest niezależne od Kościoła, tym bardziej postępuje proces sekularyzacji. To jednak stanowi w istocie tylko część tego, co mają na myśli filozofowie podejmujący refleksję na ten temat, ponieważ sekularyzacja „nie może zostać uchwycona poprzez proste sformułowania takie jak «separacja państwa od Kościoła»”³. Forma słowa „sekularyzacja” wskazuje na pewien proces. Nas natomiast będzie raczej interesowała intelektualna podstawa tego procesu (pogląd filozoficzny), którą Taylor nazywa „sekularyzmem”.

Sekularyzm można podzielić na dwa typy: 1) polityczny i 2) społeczny:

[...] sekularyzacja polityczna jest procesem, przez który państwo potwierdza swoją niezależność od religii, natomiast jednym z elementów sekularyzacji społecznej jest zanik wpływu religii w praktykach społecznych oraz w konkretnym przeżywaniu. Podczas gdy sekularyzacja polityczna wyraża się w prawie pozytywnym i polityce społecznej, sekularyzacja społeczna jest fenomenem socjologicznym urzeczywistnionym w konkretnych koncepcjach świata i stylach życia⁴.

Kanadyjski myśliciel na określenie sekularyzmu politycznego używa francuskiego słowa „laïcité”, zatem możemy przyjąć, że na gruncie języka polskiego używać będziemy słowa „laicyzm”. Określając cechy laicyzmu, Taylor nie wskazuje bynajmniej jedynie na stosunek państwa do religii. Wyróżnia natomiast dwie kategorie postulatów, które pojawiają się na gruncie laicyzmu: postulat moralny oraz postulaty instytucjonalne⁵. Postulat moralny, będący fundamentem omawianego poglądu, głosi wolność sumienia czy bardziej konkretnie: równość w wolności religijnej. Na nim zaś nadbudowane są postulaty instytucjonalne: 1) separacji państwa od Kościoła i 2) neutralności państwa wobec religii.

³ Tamże, s. 19.

⁴ Tamże, s. 15.

⁵ Por. tamże, s. 20.

Warto wspomnieć, że w zależności od środków, za pomocą których realizuje powyższe postulaty, laicyzm dzieli się na dwa typy: a) liberalno-pluralistyczny i b) republikański⁶. Postulaty laicyzmu zarówno w typie a), jak i w typie b) pozostają takie same. Każdy z nich jednak odnosi się do polityki, nie zaś do społeczeństwa. Dlatego właśnie w Taylorowskiej teorii sekularyzmu występuje wspomniane wyżej odróżnienie sekularyzmu politycznego (laicyzmu) od społecznego. Ten drugi bowiem wyraża pewne społeczne nastawienie, dążenie obecne we współczesności, które charakteryzuje się zanikiem *sacrum*, transcendencji, a nie wymuszeniem konkretnych działań, których wymagamy od państwa.

Aby lepiej ukazać to rozróżnienie, powołajmy się na teorię konfliktów między społecznością polityczną i religijną, którą możemy znaleźć u Węclawskiego. Wyróżnia on trzy rodzaje konfliktów: 1) na tle kulturowo-religijnym, 2) o porządek władzy i 3) o moralność społeczną⁷. Pierwszy odnosi się do wypierania jednej religii przez drugą, jest wywołany „przez rozwój nowej religii lub nowej formy religijności w ramach istniejącej już tradycyjnej struktury społecznej”⁸, co jednak nie dotyczy omawianej tu problematyki. Drugi natomiast wyraża Taylorowską ideę laicyzmu. Konflikt o porządek władzy w tym wypadku jest konfliktem między religią a państwem, wywołany zostaje „przez konkurencję hierarchii religijnej i politycznej lub przez rozwój nowych form władzy politycznej w istniejącej już społecznej tradycji życia religijnego”⁹. Ponieważ zaś żyjemy w XXI wieku, rozgrywa się on pokojowo poprzez sukcesywne wprowadzanie stosownego prawa¹⁰. Trzeci rodzaj konfliktu opisywanego przez Węclawskiego charakteryzuje to, co Taylor nazywa sekularyzmem społecznym – jest to konflikt między wartościami wyznawanymi przez społeczność religijną i społeczność świecką (którą Węclawski nazywa po prostu społecznością polityczną). Ta druga będzie wymagać porzucenia religijnych wartości, przede wszystkim zaś porzucenia *sacrum* i transcendencji, proponując w zamian jakieś inne wartości. Taki konflikt wywołany jest „przez rozbieżność między wartościami i ocenami uznawanymi przez tradycyjną społeczność religijną i aktualnie (zazwyczaj zmiennymi) wyb-

⁶ Por. tamże, s. 34.

⁷ Por. T. Węclawski, *Wspólny świat religii*, Znak, Kraków 1995, s. 246.

⁸ Tamże, s. 246.

⁹ Tamże, s. 247.

¹⁰ Mówiąc „pokojowo”, mam na myśli głównie społeczeństwa wysokorozwinięte. Przykładem zaś konfliktu rozwiązywanego niepokojowo może być spór papieża Grzegorza VII z cesarzem Henrykiem IV.

rażeniami o «dobru społecznym» określającymi polityczne działania grupy nią rządzącej»¹¹. Kategorie ukazane przez polskiego filozofa dobrze obrazują Taylorski podział na laicyzm i sekularyzm społeczny.

Kanadyjski myśliciel nie prezentuje jednak koncepcji, na gruncie której laicyzm czy sekularyzm miałyby jednoznacznie prowadzić do pełni chrześcijaństwa. Nie jest również skłonny oceniać tych zjawiska wprost pozytywnie, choć wydaje się, że przychylił się do liberalno-pluralistycznej wersji laicyzmu, zarazem krytykując sekularyzację, ponieważ „państwo musi dążyć do bycia politycznie zsekularyzowanym, lecz nie promować sekularyzacji społecznej”¹². Bardziej przejrzystą pod tym względem koncepcję prezentuje natomiast Gianni Vattimo.

Gdzie jednak należałoby umieścić głoszoną przez niego sekularyzację, biorąc pod uwagę omówione wyżej kategorie Taylora i Węclawskiego? Włoski filozof definiuje sekularyzację jako „proces «dryfowania», który odsunął nowoczesną laicką cywilizację od jej sakralnych początków”¹³. Wydaje się, że należy rozumieć te słowa w kontekście przede wszystkim społecznym. Szczególnie, że Vattimo wskazuje także na „inne” rozumienia sekularyzacji, które jednak nie wyrażają dokładnie jego poglądu:

[...] można również mówić o współczesności jako sekularyzacji w innych sensach, które jednak wciąż są powiązane z ideą desakralizacji agresywnego [violent], autorytatywnego i absolutnego *sacrum* religii naturalnej: na przykład, zmiana władzy państwowej, z nadanej przez bóstwo do ustanowionej konstytucyjnie monarchii, czy aż do demokracji pośredniej, może być równie dobrze (jeśli nie wyłącznie) opisana w ramach sekularyzacji¹⁴.

Sekularyzacja zatem, w myśli Vattimo, stanowi proces przede wszystkim społecznych przemian prowadzących do desakralizacji świata¹⁵. Używając Taylorskiej kategorii, Vattimo rozważa sekularyzm społeczny, nie zaś polityczny, omawia konflikt na tle moralności społecznej (jak nazwałby to Węclawski), który toczy się między współczesnymi laikami dążącymi do desakralizacji i wprowa-

¹¹ Tamże, s. 248.

¹² Ch. Taylor, J. Maclure, dz. cyt., s. 16.

¹³ G. Vattimo, *Belief*, Stanford UP, Stanford 1999, s. 41.

¹⁴ Tamże, s. 42.

¹⁵ Ciekawym zagadnieniem jest, na ile źródłem sekularyzmu jest współczesny skrajny antropocentryzm i indywidualizm. Nie tylko bowiem religia traci swoje znaczenie na gruncie współczesności, lecz także wszystko, co związane z jakimś rodzajem transcendencji i *sacrum*.

dzenia „wartości antropocentrycznych” (takich jak konkretnie pojęta równość, wolność, solidarność wywiedzione z areligijnych podstaw) a wierzącymi, którzy potrafią jeszcze dostrzec transcendencję i w związku z tym postulują „wartości boskie” (takie jak pobożność czy miłość bliźniego oparte na fundamentach religijnych).

Czy jednak faktycznie tak przedstawia się filozofia Vattima? W kolejnej części tekstu skupimy się na tym konflikcie wartości oraz postaramy się ukazać, jak interpretuje go włoski myśliciel. Należy jednak wpierw przedstawić jeszcze dwa inne konteksty związane z jego rozważaniami nad sekularyzacją, aby pełniej zrozumieć jego myśl oraz aby móc odnieść jego koncepcję sekularyzacji do omawianej w tym artykule tezy, że prowadzi ona do pełni chrześcijaństwa.

Filozofia Gianniego Vattima jest nazywana „myślą słabą” [*pensiero debole*] (bądź stanowi jej część), która nie jest „ideą myślenia, które jest bardziej świadome własnych granic, które porzuca roszczenia do oglądu całościowego i metafizycznego, ale przede wszystkim jest teorią osłabiania jako konstytutywnego charakteru Bycia w epoce końca metafizyki”¹⁶. Również prezentowana przez Vattima teoria sekularyzacji wpisuje się w ten kontekst. „Myśl słaba” skupia się przede wszystkim na „przezwyjęciu metafizyki” (w sensie *Verwindung*) – osłabieniu mocnych struktur Bytu. Zamiast „klasycznej” metafizyki propagatorzy „myśli słabej” proponują, za Heideggerem, ontologię Bytu, który się wydarza, który jest historyczny czy dziejowy. Jako taki zaś, Byt nie jest niezmienny i jeden, lecz nieustannie ewoluuje, zmienia się, dlatego nie można głosić o nim, że jest jakiś i zawsze taki będzie, np. nie głoszą przedstawiciele „myśli słabej”, że człowiek ma jakąś naturę, która jest mu wewnętrzna oraz określona. „Przezwyjęcie metafizyki” prowadzi z jednej strony do tezy ontologicznej – że „bycie nie «jest», ale «staje się» [...] ontologia nie jest niczym innym jak interpretacją naszej kondycji i sytuacji, jako że bycie spełnia się w całości w swoim «wydarzeniu», następującym w procesie jego i naszego stawania się historią”¹⁷ – z drugiej natomiast do stanowiska epistemologicznego – że prawda obiektywna albo jest niepoznawalna, albo wręcz nie istnieje, ponieważ „prawda, owo otwarcie, w którym świat każdorazowo jawi się historycznym społecznościom, jest wydarzeniem, a nie stabilną strukturą”¹⁸. Zabala, określając tę myśl, pisze:

¹⁶ Tamże, s. 35.

¹⁷ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Universitas, Kraków 2006, s. 3.

¹⁸ Tamże, s. 68.

[] myśl postmetafizyczna ma na celu przede wszystkim ontologię osłabiania, która redukuje wagę obiektywnych struktur i przemoc dogmatyzmu [...]. [F]ilozofia nie ukazuje jakiejś prawdy, ale jedynie sprzyja możliwości konsensusu, który może być postrzegany jako prawda¹⁹.

Nacisk na dziejowość ontologiczną i relatywizm poznawczy przejawia się także konkretnie w rozważaniach nad religią i sekularyzacją. „Śmierć Boga” wyrażona w dziele Nietzschego²⁰ jest dla przedstawicieli „myśli słabej” śmiercią Boga metafizycznego: „wiera w Boga nie jest już potrzebna ani nawet «moralnie» możliwa – przynajmniej wiara w Boga tradycji onto-teologicznej”²¹. „Śmierć Boga” jest zerwaniem w myśleniu z Bogiem pojętym scholastycznie, z Bogiem, o którym można orzekać (niezależnie, czy *via negativa*, czy *via positiva*), wreszcie z Bogiem, który jest (w odróżnieniu od Boga, który się wydarza). Świat po śmierci Boga to świat, w którym „metanarracje zostały oddalone a każdy autorytet na szczęście zdemitologizowany, włączając w to autorytet «obiektywnej wiedzy»”²². W sekularyzacji natomiast widzą oni wyraz „myśli słabej”, jako że sekularyzacja to wydarzenie połączone z „konceptcją historii współczesności jako osłabianiem i rozpadaniem się (metafizycznego) Bytu”²³. Założenie o niepoznawalności albo braku prawdy obiektywnej ze względu na dziejowość Bytu prowadzi do interpretacji sekularyzacji jako pozytywnego efektu²⁴, który demaskuje „mocne struktury”, poprzez desakralizację bowiem odziera się Boga z jego absolutności, a więc odziera się z niej także religię jako taką. „«Odczarowanie» – pisze Vattimo – to rozpoznanie, że *nie istnieją* obiektywne struktury, wartości, prawa, że wszystko jest ludzkim ustanowieniem i kreacją”²⁵. Oczywiście stanowi to pewnego rodzaju kryzys autorytetu, ponieważ przed sekularyzacją istniała instancja, do której zawsze można było się odwołać, która zawsze dostarczała ostatecznych odpowie-

¹⁹ S. Zabala, *A Religion Without Theists or Atheists*, w: R. Rorty, G. Vattimo, *The Future of Religion*, ed. by S. Zabala, Columbia UP, New York 2005, s. 9.

²⁰ Por. F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Warszawa 1906, s. 125.

²¹ G. Vattimo, *Poza interpretacją*, tłum. K. Kasia, Kraków 2011, s. 121. Por. także, tenże, *Koniec nowoczesności*, dz. cyt., s. 20.

²² R. Rorty, G. Vattimo, dz. cyt., s. 54.

²³ G. Vattimo, *Belief*, dz. cyt., s. 41.

²⁴ Jak pisze Vattimo: „Sekularyzacja stanowi [...] istotny aspekt historii zbawienia”. G. Vattimo, *After onto-theology: philosophy between science and religion*, w: *Religion after Metaphysics*, ed. M. Wrathall, Cambridge UP, Cambridge 2003, s. 35.

²⁵ G. Vattimo, *Spółeczeństwo przejrzyste*, tłum. M. Kamińska, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji, Wrocław 2006, s. 104.

dzi i wyznaczała arbitralne granice. W dobie sekularyzacji natomiast instancja taka już nie istnieje. Patrząc na to w szerszym kontekście, sekularyzacja realizuje dokładnie te same dążenia, co „myśl słaba” (oraz nihilistycznie pojęta hermeneutyka), która również chce osłabić autorytet i ukazać, że prawda obiektywna jest złudzeniem (albo że nie da się do niej dojść, co w pewnym kontekście znaczy prawie to samo²⁶). Co więcej „cechą *kenosis*, w którym realizowana jest historia zbawienia, musi być całe to doświadczenie [...] osłabiania mocnych struktur”²⁷, a więc właśnie sekularyzacja.

Sekularyzacja w teorii Vattima wiąże się również z myślą Renego Girarda dotyczącą relacji *sacrum* i przemocy²⁸. Włoski myśliciel podaje interpretację, zgodnie z którą to, co święte, ma ścisły związek z przemocą i to przemocą pojętą jako „przemoc metafizyczna”. „Naturalna świętość jest przemocą nie tylko dlatego, że mechanizm ofiary zakłada spragnioną zemsty boskość, ale również dlatego, że przypisuje tej boskości atrybuty wszechmocy, doskonałości, wieczności i «transcendencji» w stosunku do ludzkości”²⁹ – pisze Vattimo. Bóg (Byt), który jest, jest prawdą obiektywną, można o nim konkretnie mówić (dochodzić do prawdy), a to, co mówimy, ukazuje jego potęgę. Bóg jest istotą absolutną, wszechmocną, wszechwiedzącą, wieczną itd. W jego obliczu wszystko inne jest marnością, a to, co on nakazuje, jest absolutnie prawomocne. Taki Bóg jawi się w tradycji żydowskiej – jest tak wielką mocą, że lepiej się do niego nie zbliżać. Nie dlatego, że jest zawistny albo że lubuje się w przemoc, ale dlatego, że jest jak człowiek, który chodzi drogą pełną mrówek; nie ma wobec nich złych intencji, ale jego moc jest tak wielka, że może doprowadzić do ich śmierci „przez przypadek”³⁰.

Dlatego właśnie Bóg nigdy nie ukazuje się człowiekowi bezpośrednio, lecz zawsze pośrednio, np. za pomocą gorejącego krzewu. Moc Boga wypływa właśnie z tego, konkretnego metafizycznego rozumienia. Zatem człowiek żyjący z takim pojęciem Boga jest w pewnym sensie poddany przemocy z jego strony, przemo-

²⁶ Vattimo uważa, że prawda nigdy nie będzie obiektywna, dotyka bowiem tylko pewnego wycinka rzeczywistości: „każde stwierdzenie może zostać zweryfikowane lub sfalsyfikowane jedynie w obrębie jakiegoś horyzontu (otwarcia, paradygmatu, języka), który z kolei sam nie może być zweryfikowany”. G. Vattimo, *After onto-theology...*, dz. cyt., s. 34.

²⁷ Tenże, *Belief*, dz. cyt., s. 52.

²⁸ Por. Girard, R., *Sacrum i przemoc*, tłum. M. Plecińska, Wydawnictwo Brama, Poznań 1993.

²⁹ G. Vattimo, *Belief*, dz. cyt., s. 39.

³⁰ Por. P. Cary, *Philosophy and Religion in the West*, The Teaching Company, wykład szósty, 1993. Istnieje także pogląd, że Bóg w istocie jest zawistny, żądny zemsty. Wtedy tym bardziej jego moc byłaby przemocą wobec człowieka.

cy metafizycznej. Można także twierdzić, że takie rozumienie Boga jest źródłem faktycznej przemocy, tj. konfliktów czy wojen prowadzonych na tle religijnym, ponieważ myślenie o Bogu w kategoriach mocy, prawdy czy absolutu sprawia, że wszystko inne, co związane z religią, również pojmowane jest poprzez te pojęcia. Sekularyzacja natomiast służy właśnie temu, aby zerwać z takim pojmowaniem istoty najwyższej i tym samym zerwać z przemocą – zarówno metafizyczną, jak i immanentną światu. „To właśnie Jezus uwidacznia, że świętość jest przemocą, i rozpoczyna w ten sposób nową historię ludzkości”³¹. Umożliwia to oczywiście omówione wyżej „przezwyćczenie metafizyki” prowadzące do zniesienia Boga jako najwyższej instancji i autorytetu – „rozpad metafizyki stanowi również koniec takiego obrazu Boga, śmierć Boga, o której mówił Nietzsche”³². Należy zatem na gruncie sekularyzacji zreinterpretować pojęcie Boga w kategoriach niemetafizycznych, a możliwe jest to dzięki odwołaniu się do postaci Jezusa. W tym miejscu bardzo ważna staje się, używana przez Vattima, kategoria *kenosis* – uniżenia. Jak bowiem mielibyśmy mówić o Bogu jako transcendencji, nie używając pojęć metafizyki? Aby wyjść z tego impasu, należy stwierdzić, że Bóg pozbawia sam siebie własnej transcendencji, uniża się jako Jezus i pojawia się w ludzkim świecie, tym samym czyniąc się bytem dziejowym. Wtedy nie jest on „ani prawdą, ani mocą, lecz tylko miłością”³³. Natomiast z perspektywy klasycznej metafizyki „jedynym wielkim paradoksem i skandalem chrześcijańskiego objawienia jest [właśnie] wcielenie Boga, *kenosis* – pozbawienie wszelkich transcendentnych, niepojętnych, tajemniczych czy wręcz dziwacznych cech [...]”³⁴. Co więcej, kenotyczny Bóg-Jezus poprzez swoje przyjście ukazuje „tajemnicę” religii, którą stanowi interpretacja.

Sekularyzacja w myśli Vattima sytuuje się zatem w obrębie sekularyzmu społecznego (nie zaś politycznego), ukazuje konflikt na tle moralności społecznej (nie jest to natomiast konflikt na tle walki o władzę) i obejmuje co najmniej dwie perspektywy, z których należy na nią patrzeć – z jednej strony sekularyzacja jest wyrazem dążenia „myśli słabej” do przezwyćczenia metafizyki, z drugiej zaś stanowi próbę neutralizacji przemocy. Jednak włoski myśliciel pojmuje sekularyzację również na poziomie znacznie głębszym, utożsamia bowiem z se-

³¹ G. Vattimo, *Spółeczeństwo przejrzyste*, dz. cyt., s. 52.

³² Tenże, *Belief*, dz. cyt., s. 39.

³³ R. Rorty, G. Vattimo, dz. cyt., s. 36.

³⁴ G. Vattimo, *Belief*, dz. cyt., s. 55.

kularyzmem samo chrześcijaństwo³⁵ – posługuje się w tym celu wspomnianą już kategorią *kenosis* odniesioną do Jezusa. Rudolf Otto, charakteryzując Świątość, zwraca uwagę na trzy jej aspekty: *tremendum*, *numinosum* i *fascinans*³⁶. Bóg metafizyczny zawiera je wszystkie, Jezus natomiast dzięki uniżeniu pozostawia za sobą element *tremendum* i *numinosum*. Jedyne, co zostaje, to *fascinans*, o czym świadczyć może fragment: „I rzekł do nich: «Pójdźcie za Mną, a uczynię was rybakami ludzi». Oni natychmiast zostawili sieci i poszli za Nim³⁷ – Piotr i Andrzej ulegli elementowi *fascinans* w Jezusie, nieodpartej „mocy przyciągania”, która z niego emanowała. Jezus był dla nich „czymś szczególnie pociągającym, czarującym, fascynującym³⁸. Natomiast pozostałe dwa elementy są już nieobecne. To ukazuje, że Jezus nie jest już tym Świętym, tym absolutnym Bogiem metafizyki, lecz kimś nowym, bardziej ludzkim, pozbawionym transcendencji. Wraz z przyjściem Jezusa zmienia się także relacja człowieka do Boga, ponieważ „nie powinniśmy już myśleć o sobie jako o sługach bożych, ale jego przyjaciółach³⁹. Czymże innym zaś jest takie pozbawianie transcendencji niż sekularyzacją?

To właśnie centralna postać chrześcijaństwa, postać Jezusa, wskazuje na sekularny charakter całego chrześcijaństwa jako rezygnacji z transcendencji, osłabiania mocnych struktur. „Jezus Chrystus przybył, aby zapomnieć, a nie żeby dopełnić świętość i potrzebę ofiary. Jezus jest pierwszym, wielkim desakralizatorem religii naturalnych. Przybywa i pokazuje wszystkim, że to nieprawda, iż Bogu należy składać ofiary. A nawet, że Bóg nazywa nas przyjaciółmi⁴⁰. Desakralizacja odnosi się również nie tylko wewnątrz do chrześcijaństwa – chrześcijaństwo nie tylko sekularyzuje samo siebie, lecz także jest sekularyzacją wobec innych, wcześniejszych religii np. judaizmu czy różnego rodzaju politeizmów (tego wszystkiego, co Vattimo nazywa „religią naturalną”). Bazując na swej teorii chrześcijaństwa jako sekularyzacji, Vattimo mógłby wysnuć zarzut wobec scho-

³⁵ W swej autobiografii Vattimo pisze, że Rene Girard „jest człowiekiem, dzięki któremu zacząłem myśleć, że istnieje możliwość połączenia osłabienia, sekularyzacji i chrześcijaństwa”. G. Vattimo, P. Paterlini, *Nie być Bogiem. Autobiografia na cztery ręce*, tłum. K. Kasia, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2011, s. 135. Rozważania nad myślą francuskiego filozofa doprowadziły go w końcu do utożsamienia chrześcijaństwa z sekularyzacją, o czym świadczy wykład pod tytułem *Christianity as Secularization*.

³⁶ Por. R. Otto, *Świątość*, tłum. B. Kupis, Thesaurus Press, Wrocław 1993.

³⁷ Mt 4, 19.

³⁸ R. Otto, dz. cyt., s. 59.

³⁹ G. Vattimo, *Belief*, dz. cyt., s. 55.

⁴⁰ G. Vattimo, P. Paterlini, *Nie być Bogiem...*, dz. cyt., s. 136.

lastyki, że opacznie rozumiała przekaz Jezusa i zamiast zgodzić się na sekularyzację, również jego włączyła w ramy metafizyki, co jednak przeczyłoby temu, że chrześcijaństwo jako takie jest sekularyzacją.

Można także spróbować przenieść teorię Vattima z płaszczyzny społecznej na polityczną i zbadać, czy również w tym wymiarze sekularyzacja będzie prowadziła do pełni chrześcijaństwa. Tym jednak zajmiemy się w dalszej części tekstu, wpierw bowiem należy ukazać, czym dla Vattima jest owa pełnia chrześcijaństwa – jaka jest jego istota? Jaką rolę pełni w nim Bóg? Jak należy rozumieć współczesne zsekularyzowane chrześcijaństwo?

Pełnia chrześcijaństwa

Centralnym pojęciem chrześcijaństwa wedle Vattima jest kategoria miłosierdzia (albo miłości). Podobnie do przedstawicieli religii moralnej⁴¹ włoski myśliciel sprowadza omawianą religię głównie do wartości, które niesie, oraz do moralności, która z nich wypływa:

[...] istota zbawienia zostaje zredukowana do miłosierdzia, wszystko inne natomiast związane jest z nie-ostatecznością różnorodnych doświadczeń historycznych, wręcz mitologii, które w danym czasie wydawały się być 'wiązącymi' dla konkretnych historycznych społeczności⁴².

Przykazanie miłości, które objawia Jezus, jest istotą chrześcijaństwa i wedle niego jedynie należy postępować. Wszystko inne jest tylko „naleciałością” historyczną, w religii bowiem liczy się mój stosunek do drugiego oraz naśladowanie Jezusa, które wyraża się w działaniu podług przykazania miłości. Natomiast wypełnianie praktyk religijnych, takich jak uczęszczanie na mszę świętą czy przyjmowanie komunii itd., nie stanowi ważnej wewnętrznej cechy religii chrześcijańskiej, jest to jedynie pewnego rodzaju nadbudowa, która może stanowić coś

⁴¹ Mam tu na myśli np. Kanta, Lessinga, Hegla czy Fichtego. Można zauważyć ciekawe paralele między teorią Vattima a koncepcją religii moralnej, nawet do takiego stopnia, by uznać tego pierwszego za pewnego rodzaju kontynuatora myśli filozofów nowożytnych (oczywiście w pewnych wąskich aspektach, istnieje bowiem wiele kwestii podstawowych i ogólnych, co do których Vattimo nie zgodziłby się z wspomnianymi filozofami).

⁴² G. Vattimo, *Belief*, dz. cyt., s. 77.

istotnego jedynie dla „religijnie muzykalnych”⁴³ ludzi. Inni natomiast, tacy jak sam Vattimo, wyznają:

[...] powracam do kościoła jedynie przy smutnych lub formalnych okazjach [...]: na pogrzeby ludzi, którzy byli mi drodzy, albo na ich chrzty czy śluby. Kilka razy, i to z powodów czysto estetycznych [...], byłem na śpiewanej łacińskiej liturgii Bożego Narodzenia w jednym z niewielu kościołów, które jeszcze to praktykują⁴⁴.

Jeśli zaś kult i obrządek religijny, którego celem jest oddawanie czci Bogu⁴⁵, zostaje zmarginalizowany (albo sprowadzony tylko do estetyki), to warto zapytać: jaki jest status Boga w tym, nowym, chrześcijaństwie? Vattimo wydaje się przyjmować w tej kwestii postawę sceptyczną, nie chce nic sądzić o Bogu i umieszcza go poza sferą epistemologiczną. Zabala, charakteryzując myśl włoskiego filozofa, pisze, iż dochodzi on do wniosku, że „pytania o naturę Boga są bezużyteczne z powodu słabości naszego rozumu”⁴⁶. Mamy tu na myśli oczywiście Boga nie-metafizycznego, zsekularyzowanego, tj. Boga pozbawionego Ottowskich elementów *tremendum* i *numinosum*.

Bóg metafizyczny bowiem dla włoskiego filozofa (który podąża tu za Nietzschem) jest bogiem umarłym⁴⁷. Przy takim rozumieniu tworzy się pewien paradoks, ponieważ Bóg traci swoją ważność i wartość w stanowisku teistycznym – rodzi się teizm bez Boga, który zasadniczo teizmem już nie może być nazywany. Vattimo jednak zdaje sobie z tego sprawę – nazywa siebie katolikiem ateistą. Włoski myśliciel nie traktuje bowiem chrześcijaństwa jako teizmu, ale raczej jako pewien zbiór wartości niekoniecznie ukonstytuowanych na transcendentnych podstawach, w którym Bóg nie odgrywa zbyt dużej roli (ewentualnie jako uniżony Bóg-Jezus). W ponowoczesności „chrześcijaństwo umożliwiło eksplikację swego całkowicie antymetafizycznego efektu a «rzeczywistość» we wszystkich jej aspektach została zredukowana do przesłania”⁴⁸.

⁴³ Vattimo używa tego pojęcia jako przeciwnego do kategorii Webera – „religijnie niemuzyczny”.

⁴⁴ G. Vattimo, *Belief*, dz. cyt., s. 69.

⁴⁵ Oczywiście można tu wskazać również inne cele, takie jak np. zacieśnianie więzi wspólnoty Kościoła. Nie o to jednak będzie chodzić włoskiemu myślicielowi.

⁴⁶ S. Zabala, dz. cyt., s. 11.

⁴⁷ Por. G. Vattimo, *Ślad śladu*, tłum. E. Łukaszyk, w: J. Derrida, G. Vattimo, *Religia*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 103.

⁴⁸ R. Rorty, G. Vattimo, dz. cyt., s. 49.

Przykładem, który dobrze ilustruje taką wizję religii, jest praca misjonarzy, którzy jadąc „ewangelizować” ludy prymitywne, w pierwszej kolejności nie mówią o tym, że Bóg jest w trzech osobach, że Maryja została wniebowzięta itd., ale raczej budują szpitale, szkoły, starają się polepszyć warunki bytowe ludzi, których spotykają. Kierują się bowiem przykazaniem miłości i dzięki temu, że okazują miłość innym, przybliżają ich do wiary chrześcijańskiej. Nie dzieje się tak zaś dlatego, że na misjach poświęcają większość czasu, który posiadają, edukacji chrześcijańskiej tubylców⁴⁹. Słowo „ewangelizacja” podaliśmy w cudzysłowie właśnie dlatego, że trudno już dziś mówić o ewangelizacji, praca misjonarzy nie skupia się bowiem na zapoznaniu innych ludzi z ewangelią, ale poprzez „praktyczną” naukę wiary w postaci przyczyniania się do polepszenia życia tych ludzi i nadanie sensu ich egzystencji ukazując religię chrześcijańską.

Dzisiejsza wiara chrześcijańska, wedle Vattima, to już nie autorytarne rządy metafizycznego Boga mocy, ale społeczność ludzi kochających się nawzajem i chętnych udzielać sobie pomocy zgodnie z przykazaniem miłości. „Jedyną prawdą, którą odkrywa przed nami Biblia, jest praktyczne wezwanie do miłości, do miłosierdzia. Prawdą chrześcijaństwa jest rozpad samej metafizycznej koncepcji prawdy. Chrześcijaństwo bez Boga reprezentuje wiarę wolną od obiektywistycznej metafizyki, która wierzyła we własną możliwość wykazania [...] istnienia Najwyższej Istoty”⁵⁰ – pisze Zabala o religii wedle Vattima.

Włoski myśliciel wskazuje także na interpretacyjny charakter chrześcijaństwa. Jezus bowiem swoim nauczaniem i życiem nie robił nic innego, jak właśnie interpretował zastaną religię judaistyczną. Jak pisze Vattimo:

Objawienie nie mówi o prawdzie obiektywnej, lecz o wciąż trwającym zbawieniu. Co więcej, może to być widoczne już w relacji, jaką Jezus ustanowił między sobą a prorokami Starego Testamentu: ukazuje siebie jako autentyczną interpretację proroctw, chociaż przed opuszczeniem swoich wyznawców obiecuje, że ześle na nich Ducha Prawdy, który będzie kontynuował nauki i zarazem również historię zbawienia przez reinterpretowanie również doktryn samego Jezusa⁵¹.

⁴⁹ Por. G. Vattimo, *Christianity as Secularization*, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=qK3ZsvPSLZI&t=4374s>, dostęp: 20.04.2020.

⁵⁰ R. Rorty, G. Vattimo, dz. cyt., s. 14.

⁵¹ G. Vattimo, *Belief*, dz. cyt., s. 48.

Jezus wskazał na inne, bardziej metaforyczne i głębsze, rozumienie Starego Testamentu, a także ukazał klucz interpretacyjny w postaci przykazania miłości. Wedle tej miłości działał, żył oraz rozumiał otaczający go świat. Naśladowaniem Jezusa zatem, dla współczesnych chrześcijan, będzie interpretacja Biblii w sposób ukazujący jej znaczenie dla konkretnego człowieka, dziś, w epoce, w której żyje. Jedyną granicą tej interpretacji (i zarazem sekularyzacji, demitologizacji) jest przykazanie miłości albo słowa Augustyna „kochaj i rób, co chcesz”. „Jedyną prawdą, którą objawia nam Pismo, prawdą, która nie może zostać zdemitologizowana – ponieważ nie jest ona twierdzeniem eksperymentalnym, logicznym czy metafizycznym, lecz praktycznym wezwaniem – jest prawda miłości, miłosierdzia”⁵². Vattimo także zbawienie widzi w kontekście demitologizacji (która kończy się na miłości), ponieważ zdaje sobie sprawę, że:

[...] sam Chrystus jest demaskatorem, i że zapoczątkowana przez niego demaskacja [...] jest znaczeniem samej historii zbawienia. Zatem wierzyć w zbawienie nie będzie znaczyło trzymać się wszystkiego, co napisane w Ewangeliach i zawarte w dogmatycznych naukach Kościoła, lecz raczej próbować znaleźć znaczenie tekstu ewangelicznego dla mnie, tu i teraz⁵³.

Historia zbawienia to historia postępującej sekularyzacji, postępującego demitologizowania świata, samo zaś zbawienie zostaje zredukowane do miłosierdzia (miłości), jest wyzbyciem się przemocy rozumianej zarówno jako przemoc metafizyczna, jak i jako przemoc faktyczna, taka jak wojny na tle religijnym. Wierzyć w zbawienie zatem to wierzyć w interpretację Biblii dostosowaną do potrzeb konkretnego człowieka w konkretnym czasie i miejscu, nie zapominając przy tym o miłości bliźniego. Na gruncie omawianej filozofii religii objawienie ma charakter dziejowy. Mogłoby to stanowić ciekawą bazę do obrony aktualności przesłania Biblii i zawartej w niej prawdy obiektywnej. Częstym zarzutem bowiem jest właśnie dystans czasowy, który dzieli napisanie Świętej Księgi i życie Jezusa od współczesności. Krytycy twierdzą, że prawdy tam zawarte straciły już swoją ważność ze względu na czasy, w których zostały sformułowane. Przyjmując jednak, że Biblię należy rozumieć w kontekście historycznym, przyjmujemy także, że należy ją interpretować w zależności od czasu i epoki. Taka obrona jednak nie jest możliwa na gruncie filozofii Vattima, ponieważ neguje on pojęcie prawdy obiektywnej.

⁵² R. Rorty, G. Vattimo, dz. cyt., s. 50–51

⁵³ G. Vattimo, *Belief*, dz. cyt., s. 66.

Sekularyzacja jako droga do pełni chrześcijaństwa

Włoski filozof uznaje, że dopiero dzięki sekularyzacji możliwe jest pełne chrześcijaństwo, tj. chrześcijaństwo oparte na przykazaniu miłości. Sekularyzacja bowiem, jak powiedzieliśmy wcześniej, osłabia mocne struktury, prowadzi do zerwania z przemocą oraz niszczy autorytet i metafizycznego Boga. Jak pisze Vattimo:

Sekularyzacja jako fakt „pozytywny” podkreślający rozpad sakralnych struktur społecznych, przejście do etyki autonomii, do laickiego państwa, do bardziej swobodnego podejścia w interpretowaniu dogmatów i przykazań, powinna być rozpatrywana nie jako porażka czy odejście od chrześcijaństwa, lecz jako pełniejsze realizowanie jego prawdy, którą jest, jak pamiętamy, *kenosis*, uniżenie się Boga, które osłabia „naturalne” cechy bóstwa⁵⁴.

Coraz bardziej zatem proces sekularyzacji umożliwia wyłonienie się chrześcijaństwa, w którym nie liczą się dogmaty dotyczące natury Boga albo jego autorytarne rządy, lecz sformułowane przez Jezusa przykazanie miłości oraz dokonana przez niego interpretacja Biblii – wskazanie na dziejowy charakter nie tylko Świętej Księgi, lecz także samego Boga. Udocześnienie religii wydarzające się za sprawą sekularyzacji kieruje wzrok ku doczesności i moralności, ku drugiemu człowiekowi. Ważne staje się zagadnienie, jak być konkretnym chrześcijaninem tu i teraz. Jest to problem stawiany np. przez Taylora w pracy *A Catholic Modernity*, w której pisze:

[...] nie chodzi o to, aby być „współczesnym katolikiem”, jeśli przez to zaczynamy postrzegać się (być może nie w pełni świadomie i tajemniczo) jako ostatecznych „absolutnych katolików” podsumowujących i wykraczających poza naszych mniej uprzywilejowanych przodków [...]. Chodzi raczej o to, aby rozumieć naszą współczesną cywilizację jako kolejną z tych wielkich form kultury, które przychodziły i odchodziły poprzez ludzką historię, aby zobaczyć, co to znaczy być chrześcijaninem tutaj, aby znaleźć nasz autentyczny głos w możliwym katolickim chórze [...]⁵⁵.

⁵⁴ Tamże, s. 47.

⁵⁵ Ch. Taylor, *A Catholic Modernity*, dz. cyt., s. 15.

Zwraca on jednak uwagę na to, że nie należy myśleć o dzisiejszym chrześcijaństwie jako „lepszem”, „ostatecznym” czy „urzeczywistnionym”, co natomiast wydaje się twierdzić Vattimo. Oczywiście włoski myśliciel nie użyłby słowa „lepsze”, ponieważ to zakładałoby, że znany nam jest jakiś konkretny stan idealny, do którego mielibyśmy się przybliżyć. Zamiast tego mówi o „pełnym” chrześcijaństwie, co jednak narzuca pewnego rodzaju aksjologiczny wydźwięk, ponieważ „pełne” jest raczej lepsze niż „niepełne”. Szczególnie w odniesieniu do chrześcijaństwa.

Vattimo zakłada, że proponowana przez niego interpretacja chrześcijaństwa bardziej oddaje jego „sedno” niż interpretacje np. metafizyczne. Mimo to kwestia bycia chrześcijaninem tu i teraz pozostaje ważna zarówno dla włoskiego myśliciela, jak i dla Taylora. Wydaje się, że jest to wyraz uznania historycznego charakteru religii (przy czym przypuszczalnie Taylor nie uznałby również Boga tylko za wydarzającego się, tak jak czyni to Vattimo). Charakter ten natomiast ukazany jest właśnie między innymi przez sekularyzację. Jeśli bowiem uznamy sekularyzację za proces – a tak ją rozumie Vattimo – i stwierdzimy również, że chrześcijaństwo jako takie jest właśnie tym procesem, to musimy wysnuć wniosek, że chrześcijaństwo jest historyczne. Kwestia historycznego Boga natomiast nie wypływa już wprost z sekularyzacji, dlatego możliwa jest sytuacja, w której Vattimo uznaje Boga za dziejowego, a Taylor niekoniecznie.

Włoski myśliciel zwraca jeszcze uwagę na kwestię moralności chrześcijańskiej i jej związku z sekularyzacją. Powstaje bowiem zagrożenie, że wraz ze śmiercią Boga metafizycznego i osłabianiem mocnych struktur, rozpadnie się również moralność, która wydaje się mieć swe podstawy właśnie w tych mocnych strukturach i tym, metafizycznym Bogu. Cóż by wtedy pozostało z religii? Dla Vattima wartości i moralność chrześcijańska odgrywają kluczową rolę, są istotnym aspektem religii, dlatego stara się on znaleźć rozwiązanie tego problemu w świetle pozytywnie rozumianej sekularyzacji. Moralność chrześcijańska nie musi być (czy wręcz nie jest) obiektem sekularyzacji, ponieważ proces ten dotyczy jedynie jej podstaw, nie zaś jej samej. Podstawy te w istocie rozpadają się, moralność mimo to pozostaje. Ma teraz jednak inne fundamenty. Nawoływania do przestrzegania moralności proponowanej przez Kościół nie są już konstytuowane na niezmiennych dogmatach czy naturze Boga, ale stanowią dla wierzących pewnego rodzaju wyzwanie. Wymaga się bowiem od nich czegoś więcej. Vattimo posługuje się przykładem moralności seksualnej – do ujemnej wartości

moralnej czynu takiego jak masturbacja nie dochodzi się poprzez porównywanie jej do ludobójstwa (jak to miało czasem miejsce wcześniej), ale poprzez wizerunek „prawdziwego wierzącego”. Podobnie nakazy i zakazy związane z rodziną, stosunkiem przedmałżeńskim czy używaniem środków antykoncepcyjnych nie mają już swego usprawiedliwienia w dogmatach czy doktrynie, ale w tym, że „prawdziwy wierzący” będzie się do nich stosował. Pomaga to odróżnić się od innych, właśnie poprzez „praktykowanie cnoty, której nie wymaga żadna rozsądna moralność, lecz która służy umocnieniu jedności Kościoła pojmowanego prawie jak armia, w której niecałkowicie oddani żołnierze nie są w ogóle dopuszczani do służby”⁵⁶. Moralność chrześcijańska zatem mimo braku fundamentu, jakim były dogmaty, utrzymuje się jako element historycznej tradycji Kościoła. Wszyscy wierzący bowiem, jak twierdzi Vattimo, zdają sobie sprawę z (możliwej) absurdalności niektórych wymogów Kościoła (skierowanych także wobec kapłaństwa kobiet czy osób homoseksualnych).

Należy zaznaczyć, że Vattimo nie ma na celu pokazania „niedzisiejszego” charakteru moralności chrześcijańskiej i w gruncie rzeczy jej krytyki, lecz docenia w pełni jej rolę. Nie traktuje jej jednak całościowo. Głównym bowiem pojęciem, nad którym podejmuje refleksję jest kategoria miłości i związane z nią przykazanie sformułowane przez kenotycznego Jezusa. Dla włoskiego myśliciela idea miłości zawarta w chrześcijaństwie i jej praktyczne konsekwencje stanowią właściwą istotę religii⁵⁷. Natomiast wiele innych kwestii związanych z moralnością w chrześcijaństwie rozumie Vattimo jako „dziwne” czy nie mające już zbyt dużej wartości, tak jak jest to np. w przypadku moralności związanej życiem seksualnym. Na bardzo ogólnym poziomie miłości bliźniego oraz wartości takich jak: solidarność, miłosierdzie, potępienie rasizmu czy wojny, moralność chrześcijańska jest, wedle Vattima, istotna⁵⁸. Wchodząc natomiast w szczegóły, widać, że wymaga ona nieco dystansu.

Jeśli zatem zależy nam na chrześcijaństwie, które pozbywa się swojego „naturalnego sacrum”, które rezygnuje z metafizycznego pojęcia Boga i mocnych struktur, lecz w którym pozostają wartości i moralność, to sekularyzacja jak najbardziej przybliżyła nas do tego obrazu religii⁵⁹.

⁵⁶ G. Vattimo, *Belief*, dz. cyt., s. 56.

⁵⁷ Por. np. G. Vattimo, *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, tłum. K. Kasia, Universitas, Kraków 2011, s. 64.

⁵⁸ G. Vattimo, *Belief*, dz. cyt., s. 56.

⁵⁹ Por. Vattimo, *After onto-theology...*, dz. cyt., s. 35.

Laicyzacja jako droga do pełnego chrześcijaństwa

Teoria sekularyzacji Gianniego Vattima jest teorią społeczną. Wymiar polityczny nie pojawia się tak wyraźnie jak społeczny i nie stanowi również dla włoskiego myśliciela sedna problemu związanego z religią we współczesności. Jak jednak przedstawiałaby się jego teoria sekularyzacji na płaszczyźnie politycznej? Czy po zmianie sekularyzacji na laicyzację nadal będzie ona mogła prowadzić do pełni chrześcijaństwa, którą określiliśmy wcześniej? Można by spytać jeszcze: dlaczego w ogóle warto rozważać ten problem, skoro świadomie nie pojawia się on u Vattima? Wydaje się jednak, że jest on istotny szczególnie ze względu na swoje praktyczne konsekwencje dotyczące polityki państwowej⁶⁰. Również Richard Rorty dostrzega wagę tego problemu i krótko pokazuje, jak koncepcja Vattima łączy się w pewnych aspektach z jego własną, która z kolei dotyczy laicyzacji (sekularyzacji politycznej). W ramach laicyzacji zaś skupimy się głównie na jednym z postulatów instytucjonalnych (wyróżnionych przez Taylora) – postulatcie separacji państwa od religii⁶¹. Pozostałe bowiem (tj. postulat neutralności państwa wobec religii oraz postulat równości w wolności sumienia) zarówno nie są w tym kontekście aż tak istotne, jak i częściowo łączą się z omawianym postulatem. Laicyzm zatem będziemy rozumieć wąsko – jako oddzielenie państwa od religii, innymi słowy: prywatyzację religii.

Rorty⁶² stwierdza, że jednym z głównych dążeń Vattima jest usunięcie zarówno Boga, jak i religii ze sfery epistemologicznej, co pomaga uniknąć konfliktu z nauką, który toczy się od wieków⁶³. Religia porzuca swoje roszczenia do ja-

⁶⁰ Filozofia Vattima jest szczególnie skupiona na praktycznym wymiarze filozofii takim jak etyka czy polityka. Sam Vattimo był czynnym uczestnikiem europejskiej sceny politycznej poprzez mandat w Parlamencie Europejskim. Dlatego właśnie wydaje mi się istotnym zbadać polityczny wymiar sekularyzacji, o której pisze włoski filozof.

⁶¹ Ponieważ zaś Rorty mógłby być zakwalifikowany przez Taylora jako zwolennik republikańskiego modelu sekularyzacji politycznej, to właśnie taki model będę tu rozważać. Por. Ch. Taylor, J. MacLure, dz. cyt., s. 34.

⁶² O religii i sferach publicznej oraz prywatnej u Rorty'ego zob. np. E. Dann, *Philosophy, Religion and Religious Belief after Rorty*, w: R. Rorty, *An Ethics for Today*, Columbia UP, New York 2011.

⁶³ Vattimo jednak widzi inne rozwiązanie tego problemu niż Rorty (usunięcie religii ze sfery publicznej czy sfery poznania) – wskazując na nieobiektywny charakter prawdy zarówno w przypadku religii, jak i nauki (oraz w ogóle wszystkiego, co w jakiś sposób opisuje świat). Opis świata proponowany przez religię i opis prezentowany przez naukę nie wchodzą ze sobą w konflikt, ponieważ stanowią oddzielne paradygmaty, interpretacje nie pretendujące do odzwierciedlania prawdy obiektywnej.

kiejkolwiek prawdziwości, nie chce również badać rzeczywistości i wypowiadać o niej sądów, które miałyby mieć jakąś aksjologię i zatem konkurować z nauką o to, która lepiej czy prawdziwiej wyjaśnia rzeczywistość. Mówiąc krótko: „nie ma już sensu tak ostro przeciwstawiać sobie wiary i rozumu”⁶⁴. W przypadku postulatu pozbawienia religii znaczenia poznawczego Rorty zauważa możliwość połączenia swojej teorii z koncepcją Vattima, ponieważ „sfera epistemiczna jest przestrzenią publiczną, przestrzenią, z której religia może i powinna się wycofać”⁶⁵. Przy takim rozumieniu problem religii przenosi się z płaszczyzny społecznej na polityczną. Nie jest już istotne ludzkie nastawienie do religii jako takiej, lecz kwestia stosunku państwa, władzy politycznej do wierzących (a więc również do Kościoła). Rorty jednak prawdopodobnie myli te dwie płaszczyzny i utożsamia je ze sobą. Piszę bowiem:

Vattimo wydaje się mieć na celu właśnie taką sprywatyzowaną religię, kiedy opisuje sekularyzację kultury europejskiej jako spełnienie obietnicy wcielenia rozważanego jako *kenosis*, boskie oddanie nam wszystkiego. Zachód im bardziej jest zsekularyzowany, tym mniej hierokratyczny się staje, tym lepiej wypełnia obietnicę ewangelii, że Bóg nie będzie miał nas za swe sługi, ale za przyjaciół⁶⁶.

Rorty sam używa słowa „kultura”, co już wskazuje bardziej na kontekst społeczny niż polityczny, w innym wypadku należałoby powiedzieć zamiast tego: „państw europejskich”. Aby jednak dobrze ukazać, czy Rorty faktycznie się myli, należy zbadać możliwość pełni chrześcijaństwa na gruncie laickiej koncepcji sekularyzacji.

Teoria Vattima opisująca pełnię chrześcijaństwa zwraca uwagę przede wszystkim na wartości i moralność obecne w tej religii. To one są jej sednem i to one również powinny stanowić to, co zostanie z religii po procesie sekularyzacji. Moralność jednak odwołuje się do relacji międzyludzkich i nie może raczej zostać sprywatyzowana. Wydaje się, że jedyną możliwą religią prywatną jest taka, która skupia się głównie na relacji człowieka z Bogiem, kontemplacji, modlitwie itd. Religia wedle Vattima taka nie jest. Prywatyzacja chrześcijaństwa, w którym najważniejsza jest moralność, doprowadziłaby do jego śmierci, tak jak wcześniej

⁶⁴ G. Vattimo, *Belief*, dz. cyt., s. 87.

⁶⁵ R. Rorty, G. Vattimo, dz. cyt., s. 36.

⁶⁶ Tamże, s. 38.

umarł Bóg metafizyki. Oczywiście same wartości wynikające z chrześcijaństwa by nie zanikły, ponieważ nadal mogłaby być obecna solidarność, miłość itd. Jednak nikt nie mógłby powiedzieć, że czyni tak a tak, ponieważ wyznaje wartości chrześcijańskie, albo dlatego, że zwyczajnie jest chrześcijaninem. Powodowałoby to zjawisko, które Rorty nazywa „przerywaczem-konwersacji”⁶⁷ – gdy powie się, że zajmuje się jakieś stanowisko ze względów religijnych, dyskusja się kończy. Amerykański neopragmatysta przyznaje, że religia (usunięta ze sfery epistemo-logicznej) to coś, co przynależy nie tylko do szeroko pojętej sferze prywatnej, ale wręcz do samotności – „religia, która nie uważa kwestii ateizmu–teizmu za interesującą, może być tym, co pasuje twojej samotności”⁶⁸. Rorty jednak podaje, że jest to również stanowisko Vattima, co nie jest zgodnie z tym, co przedstawiliśmy. Wydaje się zatem, że koncepcja laicka nie prowadzi do pełnej realizacji chrześcijaństwa, tak jak ma to miejsce w przypadku sekularyzacji, oraz że Rorty, opisując teorię Vattima, nie dostrzega ważnego rozróżnienia na sekularyzm i laicyzm⁶⁹.

Sekularyzacja pojęta społecznie jako konflikt wartości może, czy wręcz musi, prowadzić do pełniejszej realizacji prawdy chrześcijaństwa, którą jest miłość. Na gruncie tej koncepcji filozofowie przyczyniający się do „odczarowania” świata, demaskowania i demitologizowania go, stają się orędownikami dobrej nowiny niesionej przez Jezusa. Nietzsche, Freud, Marks i inni wypełniają nieświadomie karty w księdze historii zbawienia zapoczątkowanej przez wcielonego Boga pozbawiającego się transcendencji. Teoria Vattima może zostać rozszerzona w taki sposób, że samo chrześcijaństwo jest również rozumiane jako sekularyzacja. Dzieje Jezusa bowiem ukazują, że sam Bóg jest demaskatorem i interpretatorem. Interpretacja jednak nie jest zakończona. Drugim, zaraz obok przykazania miłości, najważniejszym przesłaniem Jezusa jest interpretacyjny charakter wiary, Biblii czy samego Boga. Zadaniem wiernych zaś jest naśladować Zbawiciela w sensie moralnym – działać wedle przykazania miłości oraz znajdować właściwą dla siebie, w konkretnym czasie i miejscu, interpretację wiary. Ważne jednak jest to,

⁶⁷ Por. R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, New York 1999, s. 171.

⁶⁸ R. Rorty, G. Vattimo, dz. cyt., s. 39.

⁶⁹ Podobnie błędnie (w tym aspekcie) przedstawia myśl Vattima Zdzisława Kobylińska: „Autor *Końca nowoczesności* jest więc zwolennikiem sprywatyzowania religii”. Z. Kobylińska, dz. cyt., s. 68. Błąd ów oparty jest na myśleniu o prywatyzacji religii jako jedynie odseparowaniu Kościoła od państwa. Prywatyzacja jednak (przynajmniej w formie, w której rozumie ją Rorty) ma za zadanie wyrzucić religię jako taką ze sfery publicznej ze względu na jej „przerywający” charakter. W takim zaś sensie Vattimo na pewno nie jest zwolennikiem sprywatyzowania religii.

aby pamiętać, że cały czas mówimy o sekularyzacji jako fenomenie społecznym wyrażającym nastroje ludzi i ich stosunek do wiary, nie zaś o laicyzacji (tj. sekularyzacji politycznej), która w przeciwieństwie do sekularyzacji nie prowadzi do pełni chrześcijaństwa. Spycha ona bowiem wartości i moralność chrześcijańską do sfery prywatnej.

Bibliografia

- Artemiuk P., „*Myśl słaba*” Gianniego Vattimo a chrześcijaństwo, „*Studia nad Rodziną*” 2012, nr 16/1–2(30–31), s. 447–468.
- Dann E., *Philosophy, Religion and Religious Belief After Rorty*, w: R. Rorty, *An Ethics for Today*, Columbia UP, New York 2011.
- Girard R., *Sacrum i przemoc*, tłum. M. Plecińska, Wydawnictwo Brama, Poznań 1993.
- Kobylińska Z., *Gianniego Vattimo postulat słabego chrześcijaństwa*, „*Seminare*” 2016, t. 37, nr 3, s. 61–71.
- Nietzsche F., *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Warszawa 1906.
- Otto R., *Świętość*, tłum. B. Kupis, Thesaurus Press, Wrocław 1993.
- Rorty R., *Philosophy and Social Hope*, Penguin Book, New York 1999.
- Rorty R., Vattimo, G., *The Future of Religion*, ed. by S. Zabala, Columbia UP, New York 2005.
- Taylor Ch., Maclure J., *Secularism and Freedom of Conscience*, Harvard UP, Cambridge, MA 2011.
- Taylor Ch., *A Catholic Modernity*, Oxford UP, New York–Oxford 1995.
- Vattimo G., *After onto-theology: philosophy between science and religion*, w: *Religion after Metaphysics*, ed. M. Wrathall, Cambridge UP, Cambridge 2003.
- Vattimo G., *Belief*, Stanford UP, Stanford 1999.
- Vattimo G., *Ślad śladu*, tłum. E. Łukaszyk, w: J. Derrida, G. Vattimo, *Religia*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Vattimo G., *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Universitas, Kraków 2006.
- Vattimo G., *Spółczesność przejrzyste*, tłum. M. Kamińska, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji, Wrocław 2006.

Vattimo G., *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, tłum. K. Kasia, Universitas, Kraków 2011.

Vattimo G., Paterlini P., *Nie być Bogiem. Autobiografia na cztery ręce*, tłum. K. Kasia, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2011.

Węclawski T., *Wspólny świat religii*, Znak, Kraków 1995.

Streszczenie

W artykule przedstawiono elementy filozofii religii włoskiego filozofa Gainniego Vattima skupione wokół zagadnienia sekularyzacji i jej relacji z chrześcijaństwem lub przynajmniej z pewną interpretacją tej religii. Refleksję nad desakralizacją świata przedstawioną w myśli Vattima ujęto w ramy klasyfikacji sekularyzacji dokonanej przez Taylora i Węclawskiego, a następnie zestawiono z koncepcją Rorty'ego, który twierdzi, że jego pogląd jest podobny do przedstawianego przez Vattima. Nie ma jednak wystarczających podstaw, aby przychylić się do tezy Rorty'ego.

Słowa kluczowe: Vattimo, sekularyzacja, chrześcijaństwo, religia, hermeneutyka

Summary

Secularization as a Path to Full Christianity in the Light of Gianni Vattimo's Concept

A part of the Italian philosopher Gianni Vattimo's philosophy of religion, focused on the question of secularization and its relation to Christianity or at least to some interpretation of this religion, is presented in the article. The concept of desacralizing the world which is present in Vattimo's thought is considered on the grounds of Taylor's and Węclawski's classification of secularization, and then compared with Rorty's concept, which claims to be similar to Vattimo's. However, there is no sufficient base on which one could support Rorty's thesis.

Key words: Vattimo, secularization, Christianity, religion, hermeneutics

Trzy argumenty przeciwko kontekstualizmowi epistemicznemu

Maria Ebner

(Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii)

Wprowadzenie

Kontekstualizm epistemiczny spotyka się z różnego rodzaju krytyką. Część zarzutów dotyczy kontekstualistycznego ujęcia zdań przypisujących wiedzę i znajdują one zastosowanie także w odniesieniu do innych wyrażen uznawanych za zależne od kontekstu. Inny rodzaj zarzutów jest ściśle związany z przyjmowaniem kontekstowej zależności słowa „wiedzieć” i na ogół zarzuty z tej grupy nie są odnoszone do innych wyrażen zaliczanych do wrażliwych na zmianę kontekstu – co nie znaczy, że przy odrobinie pomysłowości i wprowadzeniu pewnych modyfikacji nie byłoby to możliwe. Trzy argumenty wymierzone przeciw kontekstualizmowi epistemicznemu stanowiące przedmiot niniejszego artykułu należą do obu z wymienionych grup. Pierwsze dwa nie są ściśle związane z kontekstualistycznym opisem słowa „wiedzieć” czy zdań przypisujących wiedzę, natomiast trzeci – już tak.

Owe trzy argumenty są następujące (w kolejności, w jakiej zostaną omówione):

1. Argument odwołujący się do sytuacji sporu pomiędzy rozmówcami w kwestii przypisania pewnemu podmiotowi (lub pewnym podmiotom) wiedzy.
2. Argument polegający na przedstawieniu dialogu, w którym jeden z rozmówców zmienia zdanie. Chociaż wypowiedzane kwestie są zgodne z wy-

tycznymi kontekstualizmu, pojawiają się poważne wątpliwości co do właściwości (czy też, przy innej interpretacji: prawdziwości) niektórych wypowiedzi.

3. Argument, który – wychodząc od analogii pomiędzy funkcjonowaniem słowa „wiedzieć” a funkcjonowaniem wyrażen zaliczanych do podstawowego zestawu wyrażen okazjonalnych oraz wyrażen wieloznacznych – ma na celu wykazanie, że kontekstualizm nie jest interesującym stanowiskiem teoretycznym z punktu widzenia podstawowych pytań epistemologicznych.

Jakie racje można wymienić dla wyboru tych właśnie zarzutów pod adresem kontekstualizmu spośród wielu innych? Dwa z zaprezentowanych argumentów wskazują na trudności, przed którymi staje kontekstualizm ze względu na niezgodności z praktyką językową. Rozważając kontekst sporu, stajemy przed pytaniem, czy taki spór ma prawo mieć miejsce na gruncie przyjętych założeń teoretycznych. Przewidywania kontekstualizmu wydają się niesłuszne także w wypadku kontekstu zmiany zdania (czy nie dysponujemy prawem oceny naszych poglądów jako błędnych, także kiedy związane są z dokonywanymi askrypcjami wiedzy?).

Wybór trzeciego argumentu został podyktowany odmiennego rodzaju racją. Ponieważ kontekstualizm epistemiczny jest traktowany z reguły zarówno przez swoich zwolenników, jak i oponentów nie jako *l'art pour l'art*, ale ważny głos w sprawie istotnych zagadnień epistemologicznych, trzeba sobie postawić pytanie, czy ten głos jest w ogóle relewantny w dyskusji nad naturą i warunkami wiedzy, czy też nie ma w tej debacie żadnego znaczenia. Jest to pytanie, które podejmuje Ernest Sosa w tekście *Skepticism and Contextualism*.

Zdania przypisujące wiedzę w ujęciu kontekstualizmu

Podstawową kwestią, która wymaga poruszenia, jest dokonanie zwięzłej charakterystyki kontekstualistycznego ujęcia zdań przypisujących wiedzę. Na gruncie tego stanowiska sąd wyrażany przez zdanie o postaci „*S wie, że p*” zależy od okoliczności wypowiedzenia tego zdania. O ile pewne parametry kontekstu podlegają określonego rodzaju zmianom, o tyle odpowiednio zmienia się także treść zdania. Innymi słowy: kontekstualiści twierdzą, że różni rozmówcy posługują

się różnymi pojęciami wiedzy w różnych sytuacjach (bądź też jeden rozmówca posługuje się różnymi pojęciami wiedzy w zależności od okoliczności rozmowy).

Kontekstualiści starają się uzasadnić taką koncepcję mechanizmów semantycznych związanych z funkcjonowaniem słowa „wiedzieć” poprzez przedstawienie przekonujących przykładów, skłaniających do przyznania różnej wartości logicznej zdaniu przypisującemu wiedzę danemu podmiotowi w danej sprawie w zależności od okoliczności wypowiedzenia. Przyjrzyjmy się jednemu takiemu przykładowi w celu zilustrowania strategii, którą posługują się kontekstualiści (przykład ten zaczerpnęłam od Cohena i przedstawiam w zmodyfikowanej postaci)¹:

Sytuacja A:

Maria i Jan znajdują się na lotnisku i mają zamiar polecieć do Nowego Jorku. Chcą się dowiedzieć, czy ich samolot będzie miał międzylądowanie w Chicago. Słyszą, jak ktoś pyta oczekującego na ten sam lot Smitha, czy samolot będzie miał międzylądowanie w Chicago. Smith spogląda na rozkład lotów i odpowiada: „Tak, samolot będzie miał międzylądowanie w Chicago”. Ponieważ kwestia międzylądowania nie ma tak wielkiego znaczenia (chodzi tylko o kupienie perfum dla krewnej, co można zrobić także w innym miejscu), Maria stwierdza: „Smith wie, że samolot będzie miał międzylądowanie w Chicago. Będziemy mogli kupić tam perfumy”.

Sytuacja B:

Małgorzata i Piotr znajdują się wraz z Marią i Janem na lotnisku. Zamierzają udać się do Nowego Jorku. Chcą się dowiedzieć, czy samolot będzie miał międzylądowanie w Chicago. Słyszą, jak ktoś pyta oczekującego na ten sam lot Smitha, czy samolot będzie miał międzylądowanie w Chicago. Smith spogląda na rozkład lotów i odpowiada: „Tak, samolot będzie miał międzylądowanie w Chicago”. Okazuje się, że Małgorzata i Piotr mają bardzo ważne spotkanie biznesowe na lotnisku w Chicago. Małgorzata stwierdza: „Rozkład lotów może zawierać błąd. Smith nie wie, że samolot będzie miał międzylądowanie w Chicago. Lepiej zasięgnijmy informacji z bardziej wiarygodnego źródła, na przykład od kontrolera lotów”.

¹ S. Cohen, *Contextualism, Skepticism, and the Structure of Reasons*, „Philosophical Perspectives” 1999, Vol. 13, s. 58.

Rozważmy obie przedstawione sytuacje w duchu kontekstualizmu. W sytuacji A Maria przypisuje Smithowi wiedzę w kwestii międzylądowania ze względu na obowiązywanie niższych standardów epistemicznych niż w sytuacji B – natomiast pozycja epistemiczna Smitha względem sądu, że samolot będzie miał międzylądowanie w Chicago nie ulega zmianie, ponieważ uzasadnieniem dla przekonania Smitha jest i w jednym, i w drugim wypadku informacja zawarta w rozkładzie lotów. Sytuacja B charakteryzuje się o wiele wyższymi standardami epistemicznymi, którym Smith nie jest w stanie sprostać, co sprawia, że Małgorzata jest skłonna zaprzeczyć prawdziwości zdania „Smith wie, że samolot będzie miał międzylądowanie w Chicago”.

Pierwszy zarzut przeciw kontekstualizmowi

Zastanówmy się jednak, czy gdyby Maria i Małgorzata spotkały się i zaczęły dyskutować na temat dysponowania przez Smitha wiedzą w kwestii międzylądowania, kontekstualizm potrafiłby wyjaśnić istotę sporu pomiędzy rozmówcami? Skoro sądy wyrażane przez zdanie „Smith wie, że samolot będzie miał międzylądowanie w Chicago” są różne w sytuacji A i sytuacji B, to wydaje się, że spór jest *de facto* sporem pozornym.

Przedstawmy zarzut związany z sytuacją sporu pomiędzy rozmówcami, posługując się odmiennym przykładem:

Maria i Jan interesują się historią sztuki i prowadzą ze sobą dyskusję dotyczącą atrybucji *Koncertu wiejskiego*. Maria stwierdza: „Nareszcie wiemy, kto namalował *Koncert wiejski*. Historycy sztuki ustalili, że autorem tego arcydzieła jest Tycjan”. Jan replikuje: „Jednak nie wszyscy zgadzają się z takim wnioskiem. Wielu historyków wciąż przypisuje ten obraz pędzlowi Giorgionego, za czym przemawiają charakterystyczne elementy stylistyczne. Ciągłe nie mamy pewności w tej sprawie”.

Czy mamy w przedstawionym powyżej wypadku do czynienia z autentycznym sporem? O ile jesteśmy skłonni odpowiedzieć na to pytanie twierdząco, kontekstualizm musi wyjaśnić taką sytuację, co *prima facie* stanowi istotną trudność dla tego stanowiska teoretycznego². Skoro Maria i Jan operują różnymi

² Kontekstualizm określony mianem „relatywizmu okazjonalnego” został zaliczony przez Maxa Kölbel’a do zbioru stanowisk, które nie dopuszczają istnienia pozbawionych błędów sporów

pojęciami wiedzy (przypisanie wiedzy przez Jana wymaga spełnienia wyższych standardów epistemicznych niż przypisanie wiedzy przez Marię), spór jawi się jako pozorny, ponieważ argumentowanie na rzecz własnego stanowiska wydaje się pozbawione jakiegokolwiek przekonującego uzasadnienia z punktu widzenia adwersarza. Jeśli rzeczywiście brak jakiegokolwiek kryterium pozwalającego rozstrzygnąć, które standardy są obowiązujące w sytuacji rozważanej rozmowy, każdy z rozmówców pozostaje przy swoim zdaniu (Maria twierdzi „Wiemy, kto jest autorem *Koncertu wiejskiego*”, Jan obstaje przy zdaniu „Nie wiemy, kto jest autorem *Koncertu wiejskiego*”) i nie zostaje wypracowany żaden konsensus³.

Jednak kontekstualista może zarówno zdecydować, że w ramach danej rozmowy obowiązują, jak określa to DeRose, „osobiste tablice wyników” (*personal scoreboards*), jak i utrzymywać, że uczestnicy rozmowy posiadają „wspólną tablicę wyników” (*single scoreboard*)⁴.

W pierwszym wypadku warunkowoprawdziwościowa treść słowa „wiedzieć” zostaje wyznaczona odrębnie dla obu osób zaangażowanych w spór, co może prowadzić do konkluzji – o ile nie uznamy jednego z używanych pojęć wiedzy za uprzywilejowane w danej sytuacji – że nie istnieje żadne racjonalne rozstrzygnięcie sporu.

(„faultless disagreements”). W sytuacji takiego rodzaju sporu rozmówcy wygłaszają sprzeczne ze sobą twierdzenia (jedna ze stron konfliktu twierdzi, że *p*, a druga twierdzi, że nie-*p*), a mimo to żadna z zaangażowanych osób nie popełnia błędu (M. Kölbel, *Faultless Disagreement*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 2004, Vol. 104, s. 53–54). Ponieważ na gruncie relatywizmu okazjonalnego treść zdania *p* jest zmienna w zależności od modyfikacji określonych parametrów kontekstu, wygłoszenie zdania nie-*p* niekoniecznie prowadzi do zanegowania sądu wyrażonego przez zdanie *p*. Stanowiskiem przeciwnym (i konkurencyjnym) wobec relatywizmu okazjonalnego jest relatywizm. Dopuszcza on, że zdarzają się sytuacje sporu, w których żadna strona nie popełnia błędu. Mimo że treść sprzecznych ze sobą zdań nie jest zależna od zmian kontekstu, zdanie *p* wyrażające określony sąd może być prawdziwe ze względu na perspektywę danego rozmówcy, a fałszywe z punktu widzenia innego rozmówcy. Operowanie zrelatywizowanym pojęciem prawdy oznacza, że wygłoszenie przez jedną stronę sporu zdania *p*, a przez drugą zdania nie-*p* niekoniecznie prowadzi do uznania, że ktokolwiek powinien zrewidować swoje poglądy.

³ Pomijam trudności wiążące się z brakiem dokładnego określenia, kogo dokładnie oznacza podmiot domyślny w analizowanych zdaniach. W razie pojawienia się wątpliwości zawsze możemy rozważać rozmowę dotyczącą przypisania wiedzy w sprawie autorstwa *Koncertu wiejskiego* konkretnej osobie.

⁴ K. DeRose, *The Case for Contextualism: Knowledge, Skepticism and Context*, Vol.1, Oxford University Press, Oxford 2009, s. 134–135, por. też R. Palczewski, *Wiedza w kontekstach. W obronie kontekstualizmu epistemicznego*, t. II, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2014, s. 222–223.

W drugim wypadku wartość logiczna wypowiedzianych zdań przypisujących wiedzę jest rejestrowana wspólnie dla obu rozmówców, co sprawia, że treść tych zdań (a co za tym idzie znaczenie słowa „wiedzieć”) jest jednakowa (mimo że początkowo wydaje się różna) dla obu rozmówców. Ustalenie tej wspólnej treści jest właśnie zadaniem dla stron sporu, które wypracowują konsensus dotyczący przyjęcia określonego zestawu standardów epistemicznych. Sytuacja sporu prezentuje się nam teraz w nowym – zgodnym z założeniami kontekstualizmu – świetle, prowadzącym do uznania, że – o ile spór dotyczy *explicite* kwestii ustalenia standardów epistemicznych, ze względu na to, że wiedza dotycząca faktów (w tym wypadku argumentów wysuwanych przez historyków sztuki na poparcie przyjmowanej tezy dotyczącej atrybucji *Koncertu wiejskiego*) jest podzielana przez obie strony sporu – o tyle rozstrzygnięcie sporu wymaga wypracowania wspólnego stanowiska dotyczącego siły pozycji epistemicznej domniemanego podmiotu wiedzy wymaganej w danej sytuacji. Zarzut skierowany przeciwko kontekstualizmowi chyba zatem celu, ponieważ spór może mieć źródło w odmiennych zapatrywaniach różnych osób na kryteria, których spełnienia wymaga posiadanie wiedzy (nawet kiedy te zapatrywania nie zostają wyrażone wprost, a jedynie ujawniają się w skłonnościach sceptycznych jednej osoby i braku takich skłonności drugiej osoby)⁵.

Drugi zarzut przeciw kontekstualizmowi

Przejdźmy do kolejnego argumentu wysuwanego przeciwko kontekstualizmowi. Ma on inny charakter, ponieważ w przedstawionej sytuacji rozmówcy zachowują się tak, jak gdyby kontekstualizm był trafną teorią odnośnie do semantyki słowa

⁵ Mark Richard przeprowadza analogię pomiędzy sporem dotyczącym prawdziwości zdania, w którym występują przymiotniki wrażliwe kontekstowo, takie jak „bogaty”, a sporem dotyczącym kwestii przypisania komuś wiedzy. W odniesieniu do przykładu niezgody pomiędzy rozmówcami dotyczącym wartości logicznej zdania „Maria jest bogata” Richard stwierdza: „Wyłącznie werbalne nieporozumienie nie jest nieporozumieniem. Przynajmniej nie jest tak naprawdę nieporozumieniem. Twierdzę, że w wypadkach takich jak spór nieporozumienie nie jest czysto werbalne. Jest istotne, ponieważ istnieje pojęcie, które obaj [rozmówcy] dzielą – bycia bogatym – co do którego kryteriów się nie zgadzają” (M. Richard, *Contextualism and Relativism*, „Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition” 2004, Vol. 119, No. 1/2, s. 238).

„wiedzieć”, a mimo to kwestie wypowiedziane przez osoby biorące udział w rozmowie brzmią niewłaściwie. Przyjrzyjmy się następującemu dialogowi:

A: Czy to jest zebra?

B: Tak, to jest zebra.

A: Ale czy potrafisz wykluczyć, że to jest po prostu sprytnie pomalowany muł?

B: Nie, nie potrafię.

A: Czy zatem przyznajesz, że nie wiedziałeś, że to jest zebra?

B: Nie, wiedziałem wówczas, że to jest zebra. Ale po twoim pytaniu już tego nie wiem⁶.

Postępowanie rozmówców przedstawionego powyżej dialogu wydaje się zgodne z wytycznymi kontekstualizmu, ponieważ w momencie, gdy rozmówca A poprzez zadane pytanie podwyższa standardy epistemiczne („Ale czy potrafisz wykluczyć, że to jest po prostu sprytnie pomalowany muł?”), osoba B odmawia sobie wiedzy w kwestii, w której przypisywała sobie wiedzę przed podwyższeniem standardów.

Kontekstualista zasadniczo może obrać dwie różne strategie odpowiedzi na zaprezentowany argument⁷. Zgodnie z pierwszą strategią zostaje zakwestionowane pierwsze zdanie ostatniej wypowiedzi osoby B („Nie, wiedziałem wówczas, że to jest zebra”), zgodnie z drugą strategią zostaje podane w wątpliwość drugie zdanie tej wypowiedzi („Ale po twoim pytaniu już tego nie wiem”). Rozważmy najpierw drugą z wymienionych strategii, która pod pewnymi względami wydaje się niesatysfakcjonująca. Kontekstualista, obierając tę strategię, przyjmuje, że samo wspomnienie alternatywnej hipotezy (czyli w tym wypadku hipotezy, że obserwowane zwierzęta to nie zebry, lecz pomalowane w paski muły) nie wystarcza do podwyższenia standardów epistemicznych. Za jeden z warunków uwieńczonego powodzeniem podwyższenia standardów epistemicznych może zostać uznanie takiej hipotezy za rozsądną hipotezę w danej sytuacji przez wszystkie osoby biorące udział w rozmowie (w naszym przykładzie osoba B musi zaakceptować przedstawioną przez A hipotezę jako rozsądną w kontekście prowadzonej rozmowy).

⁶ P. Yourgrau, *Knowledge and Relevant Alternatives*, „Synthese” 1983, Vol. 55, No. 2, s. 183. Przykład z zebraw został przez Yourgrau zaczerpnięty z tekstu Freda Dretskego (F. Dretske, *Epistemic Operators*, w: *Skepticism. A Contemporary Reader*, eds. K. DeRose, T.A. Warfield, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 138).

⁷ Por. R. Palczewski, *Wiedza w kontekstach. W obronie kontekstualizmu epistemicznego*, t. I, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2014, s. 358–362.

Problem z taką odpowiedzią polega, w odniesieniu do analizowanego przykładu, na udzielonej przez osobę B zgodzie na podwyższenie standardów epistemicznych; osoba B na końcu rozmowy zaprzecza, że wie, że zaobserwowane zwierzęta to zebry, mimo przypisywania sobie wiedzy w tej kwestii na początku dialogu. O ile wspomnienie przez rozmówcę A hipotezy o charakterze sceptycznym wydaje się nieuzasadnione bez uzupełnienia dialogu przez dodatkowe okoliczności, które czyniłyby tę hipotezę rozsądną i przekonującą, o tyle zawsze istnieje możliwość uzupełniania w taki sposób przykładu, co czyni kwestię podwyższenia standardów w toku rozmowy, jeśli nie bezdyskusyjną, to przynajmniej niepodatną na poważne wątpliwości.

Przejdźmy zatem do pierwszej z wymienionych strategii, czyli strategii podważającej zasadność przypisania sobie przez osobę B na początku rozmowy wiedzy, że zaobserwowane zwierzę to zebra (po czym natychmiast następuje stwierdzenie, że nastawienie sądzeniowe z początku dialogu mimo wszystko nie powinno zostać zakwalifikowane jako wiedza). Na gruncie kontekstualizmu przypisującego (*attributor contextualism*) standardy epistemiczne decydujące o tym, czy dane wypowiedzenie przypisujące wiedzę uznamy za prawdziwe to standardy obowiązujące w aktualnym kontekście osoby przypisującej wiedzę w odróżnieniu od standardów epistemicznych rządzących w kontekście, w którym znajduje się domniemany podmiot wiedzy. Może się oczywiście zdarzyć (tak jak to jest w obecnym wypadku), że podmiot przypisujący wiedzę i podmiot, któremu wiedza jest przypisywana, są jednym i tym samym podmiotem, a standardy epistemiczne obowiązujące ze względu na ten podmiot nie ulegają zmianie, niezależnie od roli, ze względu na którą jest rozpatrywany. Z taką sytuacją mamy do czynienia wówczas, gdy wypowiedzenie, w którym ktoś przypisuje sobie wiedzę, zostaje dokonane w kontekście o takich samych istotnych parametrach (zwłaszcza związanych z przyjmowanymi kryteriami decydującymi o tym, czy dane przekonanie zostaje zaklasyfikowane jako wiedza) jak parametry obowiązujące w odniesieniu do kontekstu tej osoby jako domniemanego podmiotu wiedzy. Zmiana poglądów danej osoby w kwestii tego, jak dobrze powinno zostać uzasadnione przekonanie, które słusznie może pretendować do miana wiedzy (w jak silnej pozycji epistemicznej powinien znajdować się podmiot względem danego sądu) może ulec zmianie w czasie, co wiąże się z pojawieniem istotnych różnic w kontekście podmiotu przypisującego dokonującego wypowiedzenia w momencie t_2 (po dokonanej rewizji poglądów na kwestię uzasadniania przekonań) o postaci „S wie (w momencie t_1 , czyli przed zmianą poglądów na kwestię uzasadniania), że p ”

oraz kontekście domniemanego podmiotu wiedzy (podmiotu o określonych zapatrywaniach dotyczących kwestii uzasadniania przekonań w momencie t_1), nawet kiedy podmiot przypisujący wiedzę oraz podmiot, któremu wiedza jest przypisywana, są jedną i tą samą osobą. Z takiego typu sytuacją mamy do czynienia w rozważanym przykładzie; osoba B ocenia swoją wiedzę w momencie przed podwyższeniem standardów epistemicznych i dochodzi do wniosku, że nastawienie sędzeniowe z tego momentu (z początku rozmowy) nie powinno zostać zaklasyfikowane jako wiedza z punktu widzenia kontekstu o wyższych standardach epistemicznych (po wspomnieniu hipotezy, że zaobserwowane zwierzę to pomalowany w paski muł). Wypowiedzenie pierwszego zdania analizowanego dialogu („Nie, wiedziałem wówczas, że to jest zebra”) jest niewłaściwe, skoro osoba przypisująca sobie wiedzę zmieniła zapatrywania na kwestię uzasadniania przekonania, że zaobserwowane zwierzę to zebra, co doprowadziło do istotnych różnic pomiędzy parametrami kontekstu podmiotu przypisującego wiedzę oraz domniemanego podmiotu wiedzy.

Druga strategia odpowiedzi na trudności wyłaniające się w związku z przykładem, który zaprezentował Palle Yourgrau, wydaje się zatem o wiele bardziej obiecująca niż pierwsza, chociaż w związku z nią także wyłaniają się pewne wątpliwości. Rozstrzygnięcia wymaga przede wszystkim pytanie, czy przedostatnie zdanie wypowiedziane przez osobę B jest niewłaściwe z punktu widzenia zasad pragmatyki (na przykład nie stosuje się do maksym konwersacyjnych), czy jest po prostu fałszywe. Nawet kiedy kontekstualista przychyliła się do przyjęcia drugiej z wymienionych możliwości, istnieje podstawa do zakwestionowania spójności takiego poglądu z zajmowanym stanowiskiem teoretycznym. Czy kontekstualista nie jest zobowiązany do uznania, że podmiot dysponował wiedzą ze względu na niższe standardy epistemiczne obowiązujące na początku rozmowy, czyli wypowiedzenie zdania „Wiedziałem wówczas, że to jest zebra” jest prawdziwe? Na kontekstualiście spoczywa zatem ciężar rozstrzygnięcia szczegółowych zagadnień pojawiających się z drugą strategią.

Trzeci zarzut przeciw kontekstualizmowi

Jednak nawet kiedy kontekstualista wyjdzie zwycięsko z drugiej próby, której zostało poddane jego stanowisko teoretyczne, musi odpowiedzieć na przedstawiony przez Ernesta Sose zarzut zupełnie innej natury, podważający tezę głoszącą

przydatność kontekstualizmu w celu udzielenia odpowiedzi na ważne pytania epistemologiczne⁸. Punktem wyjścia argumentu Sosy jest dokonanie porównania pomiędzy słowem „wiedzieć” a wyrażeniami, których wrażliwość kontekstowa nie budzi kontrowersji. Do takich wyrażen należą wyrażenia zaliczane do podstawowego zestawu wyrażen okazjonalnych (na przykład zaimek osobowy „ja” lub zaimek wskazujący „to”). Kolejną grupą wyrażen o znaczeniu zależnym od zmian kontekstu są wyrażenia wieloznaczne (takie jak słowo „zamek”)⁹. Właściwa ocena argumentu Sosy wymaga zbadania, jak daleko sięga podobieństwo pomiędzy wyrażeniami należącymi do obu wymienionych zbiorów oraz słowem „wiedzieć”.

Zacznijmy od bliższego przyjrzenia się porównaniu z wyrażeniami okazjonalnymi, które stanowią centralny temat *Demonstratives* Kaplana. W pracy Kaplana zostaje wyróżniony charakter wyrażenia i treść wyrażenia, przy czym charakter to funkcja z kontekstu do treści wyrażenia, a treść to funkcja z okoliczności oceny do ekstensji. Na przykład w wypadku wyrażenia okazjonalnego „ja” charakter wyrażenia wyznacza odniesienie danego wypowiedzenia, którym każdorazowo jest osoba dokonująca wypowiedzenia. Słowu „wiedzieć” także można przypisać określony charakter, a mianowicie wybieranie sądów stanowiących przedmiot przekonań danego podmiotu spełniających warunek prawdziwości. Dodatkowym warunkiem wymagającym spełnienia i wyznaczonym przez charakter słowa „wiedzieć” jest znajdowanie się przez podmiot w odpowiednio dobrej pozycji epistemicznej względem tych prawdziwych sądów. Siła pozycji epistemicznej podmiotu może zostać uznana za odpowiednio dobrą, żeby dane przekonanie zostało zaklasyfikowane jako wiedza w pewnych okolicznościach oceny wypowiedzenia zdania przypisującego wiedzę, a nie wystarczać do zaliczenia nastą-

⁸ E. Sosa, *Skepticism and Contextualism*, „Philosophical Issues” 2000, Vol. 10. Do tych ważnych problemów epistemologicznych, które można próbować rozwiązać na gruncie kontekstualizmu należą między innymi: zagadnienie sceptycyzmu, problem Gettier’a czy przykład loterii.

⁹ Rafał Palczewski w artykule *O wrażliwości kontekstowej zdań typu „S wie, że p”* obok okazjonalności i wieloznaczności wymienia inne własności semantyczne, które mogą być odpowiedzialne za wrażliwość kontekstową zdań przypisujących wiedzę: nieostrość i eliptyczność (R. Palczewski, *O wrażliwości kontekstowej zdań typu „S wie, że p”*, „Analiza i Egzystencja” 2005, nr 2, s. 135–137) Te dodatkowe własności zostały pominięte w niniejszej pracy z dwóch powodów: 1) Sosa nie odnosi się do nich, formułując swój zarzut wymierzony względem kontekstualizmu. 2) w moim przekonaniu okazjonalność i wieloznaczność to o wiele bardziej przekonujące kandydatury (można wskazać więcej cech wspólnych łączących wyrażenia, którym bezspornie przysługują te własności, z operatorem wiedzy).

wienia sądzeniowego do takiej kategorii w innych okolicznościach, o wyższych standardach epistemicznych¹⁰.

Wspólne cechy wyrażen wieloznacznych oraz słowa „wiedzieć” są dużo trudniejsze do wskazania i ograniczają się właściwie do ogólnej konstatacji, że wraz ze zmianą kontekstu użycia wyrażenia zmienia się treść tego wyrażenia¹¹. W wypadku wyrażen wieloznacznych zmiana znaczenia ma jednak o wiele bardziej ewidentny charakter i powinna zostać w jednoznaczny dla odbiorcy sposób zasygnalizowana przez nadawcę wypowiedzenia. Kiedy zostaje wypowiedziane zdanie przypisujące wiedzę, sytuacja wygląda odmiennie, ponieważ intencja nadawcy wypowiedzenia nie jest czynnikiem decydującym (albo przynajmniej nie jest jedynym czynnikiem decydującym), jakie standardy epistemiczne obowiązują w kontekście rozmowy¹².

¹⁰ Brian Weatherston w artykule *Questioning Contextualism* argumentuje, że istnieje znacząca różnica pomiędzy operatorem wiedzy a wyrażeniami okazjonalnymi w wąskim rozumieniu (wyrażeniami z listy Kaplana) polegająca na spełnianiu przez pytania zawierające te ostatnie – w przeciwieństwie do słowa „wiedzieć” – czterech własności: mówcy, wyjaśnienia, różnych odpowiedzi, przeczącej zgody. I tak na przykład w wypadku pytania zawierającego słowo „tutaj” z listy Kaplana „Czy jest tutaj Moriarty?” skierowanego przez Watsona, który przebywa na przyjęciu w Liverpoolu, do Holmesa śledzącego Moriarty’ego przez satelitę te cztery własności zostają objaśnione następująco:

MÓWCA: Odpowiedź na pytanie zależy od kontekstu Watsona, to znaczy jest twierdząca wówczas, gdy Moriarty jest wraz z Watsonem na przyjęciu w Liverpoolu, a przecząca, gdy Moriarty znajduje się gdzie indziej.

WYJAŚNIENIE: W niektórych kontekstach jest dopuszczalne zadanie przez Holmesa dodatkowego pytania w celu uzyskania odpowiednich informacji dotyczących okoliczności, w których znajduje się Watson (na przykład pytania „Gdzie jesteś?”).

RÓŻNE ODPOWIEDZI: Gdyby pytanie „Czy jest tutaj Moriarty?” skierowała do Holmesa osoba, która znajduje się w innym miejscu niż Watson, Holmes udzieliłby tej osobie innej odpowiedzi niż Watsonowi (gdyby odpowiedział Watsonowi twierdząco, tej innej osobie odpowiedziałby przecząco).

PRZECZĄCA ZGODA: Istnieje możliwość udzielenia spójnej odpowiedzi poprzez zaprzeczenie, które polega na powtórzeniu wyjściowego pytania po partykule „nie” z odpowiedzią zmianą szyku słów („Nie, Moriarty jest tutaj”).

¹¹ Warto przy okazji odnotować, że kontekstualizm i koncepcja wieloznaczności niesystematycznej to dwa różne, niewykluczające się stanowiska.

¹² Arnold Zwicky i Jerrold Sadock w tekście *Ambiguity Tests and How to Fail Them* przedstawiają różnorakie testy pozwalające określić, czy dane wyrażenie jest wieloznaczne (A. Zwicky, J. Sadock, *Ambiguity Tests and How to Fail Them*, w: *Syntax and Semantics*, ed. J. Kimball, Vol. 4, New York Academic Press, New York 1975). Niektóre z tych testów bardzo przypominają zaproponowane przez Hermana Cappellena i Ernesta Lepore’a testy na okazjonalność. Jednak zastosowanie zarówno pierwszego, jak i drugiego rodzaju testów nie daje jednoznacznych rezultatów, ponieważ w zależności od wybranego przykładu zdania przypisującego wiedzę można argu-

Obok kwestii semantycznych, które wyłaniają się na gruncie kontekstualizmu, odpowiedzi wymaga pytanie, czy przyjęcie takiej teorii w kwestii funkcjonowania słowa „wiedzieć” umożliwi bardziej dogłębne spojrzenie na podstawowe problemy epistemologiczne. Odpowiedź na to pytanie udzielona przez autora *Skepticism and Contextualism* jest przecząca: epistemologów interesują bowiem

mentować, że przechodzą z pozytywnym rezultatem testy jednego typu, drugiego typu bądź też obu rodzajów jednocześnie (choć przeciwnicy kontekstualizmu często twierdzą, że operatora wiedzy wcale nie można zaklasyfikować na podstawie zaproponowanych testów jako wyrażenia wrażliwego kontekstowo, a ponieważ spór dotyczy intuicji wywołanych przez konkretne przykłady, wydaje się, że nie dysponujemy kryterium niezależnym od naszych predylekcji teoretycznych pozwalającym stwierdzić, która ze stron ma rację).

Ograniczmy się do przywołania jednego testu, czyli testu redukcji, którego zastosowanie służy stwierdzeniu, czy dane wyrażenie jest wieloznaczne (test ten jest bardzo podobny do testu tworzenia wspólnych opisów zaproponowanego przez Cappellena i Lepore’a, jednak dokonanie szczegółowego porównania tych testów wykracza poza ramy tej pracy). Test redukcji polega na sprawdzeniu, czy w zdaniu utworzonym za pomocą koniunkcji trzeba powtórzyć badane wyrażenie w celu zachowania pierwotnego sensu zdań wyjściowych (w przeciwnym razie otrzymujemy albo zdanie zeugmatyczne, albo różne znaczenia tego wyrażenia w zdaniach wyjściowych zostają ujednolicone). Przyjrzyjmy się konkretnym przykładom:

1) Powstanie zeugmy: połączenie za pomocą koniunkcji zdań „Bal jest spróchniały” oraz „Bal jest uroczysty” prowadzi do brzmiącego absurdalnie zdania „Bal jest spróchniały i uroczysty”.

2) Ujednolicenie znaczenia: koniunkcję zdań „Żony uczestników insurekcji Kościuszkowskiej przechowują kosy” oraz „Żony mieszkańców wsi Głuchowo przechowują kosy” interpretujemy w taki sposób, że słowo „kosy” odnosi się w zdaniu „Żony uczestników insurekcji Kościuszkowskiej oraz żony mieszkańców wsi Głuchowo przechowują kosy” do kos-narzędzi rolniczych, mimo że we wsi Głuchowo jedyne kosy to ptaki, ponieważ jest to wieś zamieszkała wyłącznie przez ornitologów.

Jak wygląda zastosowanie tego testu do zdań zawierających operator wiedzy? W niektórych wypadkach nie ma podstawy do zaklasyfikowania tych zdań jako wieloznacznych, jak zauważa Rafał Palczewski, posługując się przykładem zdania „Robert wie, że prawo sylogizmu hipotetycznego jest tautologią klasycznego rachunku zdań oraz że Ania była wczoraj w kinie” – powstałego poprzez połączenia za pomocą koniunkcji zdania „Robert wie, że prawo sylogizmu hipotetycznego jest tautologią klasycznego rachunku zdań” oraz zdania „Robert wie, że Ania była wczoraj w kinie” (R. Palczewski, *Wiedza w kontekstach. W obronie kontekstualizmu epistemicznego*, tom I, dz. cyt., s. 380) W innych wypadkach wyniki są bardziej niejednoznaczne: czy na przykład wypowiedziane przez jakąś osobę podczas dochodzenia policyjnego zdanie „Państwo Kowalscy i państwo Wiśniewscy wiedzą, że Piotr był we wtorek w pracy” przyjmuje jednolite znaczenie związane z operowaniem bardziej restrykcyjnym pojęciem wiedzy (ze względu na obowiązujące w kontekście śledztwa wysokie standardy epistemiczne), chociaż państwo Kowalscy widzieli jedynie kapelusz Piotra wiszący w korytarzu, natomiast państwo Wiśniewscy widzieli samego Piotra urzędującego w swoim biurze? Oczywiście w tym wypadku można byłoby argumentować, że wypowiedziane podczas śledztwa utworzone za pomocą koniunkcji zdanie jest po prostu fałszywe (co przechyłaloby szalę zwycięstwa na korzyść własności okazjonalności). Sytuacja jednak nie jest w tym wypadku jasna.

wypadki przypisania wiedzy dokonywane w kontekstach o wysokich (względnie: najwyższych) standardach epistemicznych, które stanowią jedynie pewien podzbiór przykładów analizowanych przez kontekstualistów. Mimo że opracowanie adekwatnej teorii semantyki operatora wiedzy uwzględniającej aspekt kontekstowej zależności oraz kwestia aplikacji tej teorii w dziedzinie epistemologii to dwa odrębne zagadnienia, jednak pozostają ze sobą we wzajemnej zależności wbrew mylącym pozorom, za które odpowiadają sami przedstawiciele kontekstualizmu epistemicznego. Lektura tekstów najbardziej znanych obrońców kontekstowej zależności słowa „wiedzieć” może w niektórych wypadkach prowadzić do wniosku, że dopracowanie kwestii semantycznych odgrywa drugorzędną rolę, ponieważ nie wpływa na doniosłość nurtu kontekstualistycznego jako dostarczającego świeżej i płodnej perspektywy na rozważane od stuleci problemy epistemologiczne. Takiemu podejściu czasem towarzyszy pogląd, że nie jest ważne (z punktu widzenia epistemologii), jaką teorię kontekstualistyczną przyjmujemy, o ile tylko uwzględnimy aspekt zmiany treści słowa „wiedzieć” wraz z odpowiednimi zmianami parametrów kontekstu. Wydaje się jednak, że ustalenie, jak wygląda mechanizm semantyczny odpowiadający za kontekstową zależność operatora wiedzy, odgrywa niebagatelne znaczenie. Gdyby słowo „wiedzieć” należało na przykład zaliczyć do kategorii wyrażen, które mają więcej cech wspólnych z wyrażeniami wieloznacznymi niż wyrażeniami okazjonalnymi, wypadałoby uznać, że intencja nadawcy wypowiedzenia przypisującego wiedzę decyduje, z jakim znaczeniem mamy w danym wypadku do czynienia. O ile założymy przy tym, że nadawca nie jest skrzepowany jakimiś niezależnymi „zewnętrznymi” normami, przypisywanie komuś wiedzy podlega znacznej subiektywizacji. Posłużmy się przykładem. Osoba wypowiadająca zdanie „Zamek jest zniszczony” nie jest skrzepowana żadnymi zewnętrznymi kryteriami określającymi, czy słowo „zamek” odnosi się do zamku-budowli, czy do zamku-mechanizmu umożliwiającego otwieranie i zamykanie drzwi. Kiedy nawet kontekst konwersacyjny wskazuje, że chodzi o zamek-budowlę (na przykład w trakcie zwiedzania ruin średniowiecznego zamku), nadawca wypowiedzenia nadal może sprostować, że wypowiedział zdanie „Zamek jest zniszczony”, myśląc o zamku w drzwiach w swoim mieszkaniu. Wprawdzie takie wypowiedzenie jest niewątpliwie niewłaściwe z pragmatycznego punktu widzenia, ale nadawca może podać wyjaśnienie takiego zwrotu w rozmowie, chociażby za pomocą następujących słów: „Zniszczony średniowieczny zamek nasunął mi myśl, że także zamek w drzwiach w moim mieszka-

niu jest zniszczony. Już dawno miałem go wymienić i teraz znowu sobie o tym przypomniałem”. Czy przykład pragmatycznie niewłaściwego wypowiedzenia słowa „wiedzieć” (założywszy, że semantyka tego słowa pozwala zaklasyfikować je do wspólnej kategorii z wyrażeniami wieloznacznymi) znajduje analogiczne, przekonujące rozwinięcie? Zmodyfikowana wersja przykładu z lotniskiem wydaje się sugerować, że nie:

Maria zainteresowana zakupem perfum na lotnisku rozmawia z Małgorzatą mającą w planach ważne spotkanie biznesowe w Chicago. Cała rozmowa dotyczy znanych rozmówczyń wypadków zmiany planu lotów ze względu na różne nieprzewidziane okoliczności oraz zdarzających się błędów w rozdawanych pasażerom wydruków wyszczególniającym miejsca międzylądowań. Małgorzata stwierdza między innymi: „Rozkład lotów może zawierać błąd. Smith nie wie, że samolot będzie miał międzylądowanie w Chicago”, na co Maria odpowiada „A jednak Smith wie, że samolot będzie miał międzylądowanie w Chicago”.

Nawet kiedy Maria doda: „Z mojego punktu widzenia wydaje się oczywiste, że Smith wie, że samolot będzie miał międzylądowanie w Chicago. Chodzi przecież tylko o zakup perfum”, dokonane wcześniej wypowiedzenie wcale nie uzyskuje odpowiedniego wyjaśnienia. Może to wskazywać, że to wypowiedzenie jest nie tylko pragmatycznie niewłaściwe, ale po prostu fałszywe.

Inaczej wyglądałaby sytuacja, gdybyśmy uznali, że semantyka słowa „wiedzieć” wygląda podobnie do takich zależnych kontekstowo przymiotników jak przymiotnik „wysoki”, co pozwalałoby zaklasyfikować operator wiedzy do innej kategorii wyrażań niż wyrażenia wieloznaczne. Trafne przypisanie jakiemuś przedmiotowi własności bycia wysokim wymaga porównania tego przedmiotu z określonym zbiorem przedmiotów wyznaczonym przez kontekst. Na przykład trener koszykówki może przypisać inną wartość logiczną wypowiedzeniu „Jan Kowalski jest wysoki” niż wychowawca klasy IIIa. Trener koszykówki poszukujący członków drużyny operuje dużo wyższymi standardami bycia wysokim (zbiór przedmiotów, z którymi zestawia daną osobę, to gracze w koszykówkę) niż wychowawca klasy IIIa porównujący Jana z pozostałymi podopiecznymi (Jan może być najwyższą osobą w klasie, a mimo to nie nadawać się na gracza w koszykówkę z powodu zbyt niskiego wzrostu).

Podobieństwo pomiędzy słowem „wiedzieć” a słowem „wysoki” jest szczególnie widoczne, kiedy weźmiemy pod uwagę kontekstualistyczną teorię istotnych możliwości, na przykład w wersji przedstawionej przez Davida Lewisa. Zgodnie

z tą teorią uznanie zdania przypisującego wiedzę za prawdziwe wymaga wykluczenia przez świadectwo domniemanego podmiotu wiedzy wszystkich relewantnych alternatywnych scenariuszy (często o charakterze sceptycznym)¹³. Ponieważ kontekst wyznacza, którym scenariuszom przysługuje własność istotności, może się tak zdarzyć, że oceniając prawdziwość konkretnego zdania o postaci „S wie, że *p*” w jednym kontekście ewaluacji bierzemy pod uwagę pewien alternatywny scenariusz, a w innym nie.

Jednak podobieństwa pomiędzy semantyką słowa wiedzieć a semantyką słowa „wysoki” nie ograniczają się jedynie do wyznaczenia przez kontekst odpowiednich klas przedmiotów (w pierwszym wypadku) lub scenariuszy (w drugim wypadku) stanowiących odpowiednią podstawę dokonania porównania. Podczas gdy standardy dla uznania jakiegoś przedmiotu za wysoki są w pewnych kontekstach wyższe niż w innych, standardy dla uznania danego zdania przypisującego wiedzę za prawdziwe są bardziej wymagające w wybranych sytuacjach wymagających wyeliminowania większej liczby alternatywnych scenariuszy. Trzeba też zauważyć, że parametr, na który wywiera wpływ liczba wyeliminowanych scenariuszy, czyli stopień uzasadnienia przekonania, pozostaje stały niezależnie od tego, w jakim kontekście dokonujemy ewaluacji wartości logicznej danego zdania o postaci „S wie, że *p*”. Analogicznie: o tym, czy dana osoba jest wysoka, decyduje to, ile ma centymetrów wzrostu (im więcej centymetrów mierzy, tym jest wyższa, nawet kiedy nie możemy określić tej osoby mianem „wysokiej” ze względu na klasę porównawczą obowiązującą w danym kontekście).

W wypadku przymiotnika „wysoki” intencja nadawcy wypowiedzenia nie jest czynnikiem decydującym o jego wartości logicznej – należy także wziąć pod uwagę inne aspekty kontekstu. Posłużmy się przykładem, żeby zilustrować tę własność badanego wyrażenia (którą podziela, jak wskazują wcześniejsze wywody, ze słowem „wiedzieć”):

Trener koszykówki: Poszukuję zawodników do mojej drużyny.

Wychowawca klasy IIIa: Wielu moich podopiecznych lubi grać w koszykówkę.

Trener koszykówki: Zawodnicy powinni odznaczać się wysokim wzrostem.

¹³ Definicja podana przez Lewisa jest następująca: „S wie, że *p* wtedy i tylko wtedy, gdy świadectwo S-a eliminuje każdą możliwość, w której nie-*p* – pst! – oprócz tych możliwości, które w uprawniony sposób ignorujemy” (D. Lewis, *Elusive Knowledge*, w: *Skepticism. A Contemporary Reader*, eds. K. DeRose, T.A. Warfield, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 225). Ponieważ w powyższej definicji występuje słowo „każdy”, kontekstowa wrażliwość słowa „wiedzieć” ma podobny charakter do zależności kontekstowej zwrotów kwantyfikujących.

Wychowawca klasy IIIa: Jan Kowalski jest wysoki. To najwyższy uczeń w mojej klasie.

Trener koszykówki: Ile centymetrów wzrostu ma Jan Kowalski?

Wychowawca klasy IIIa: Jan jest mniej więcej mojego wzrostu.

Trener koszykówki: W takim razie Jan nie jest wysoki. Gracze w koszykówkę są przynajmniej o pół głowy wyżsi.

Wychowawca klasy IIIa: Nie zgadzam się z tobą. Jan Kowalski jest wysoki. To najwyższy uczeń w mojej klasie.

Ostatnie wypowiedzenie dokonane przez wychowawcę klasy IIIa jest niewłaściwe. Wyjaśnienie tej niewłaściwości może się odwoływać do czynników pragmatycznych (wtedy zdanie „Jan Kowalski jest wysoki” oceniamy jako prawdziwe) albo semantycznych, kiedy uznamy, że sąd wyrażany przez zdanie przypisujące Janowi własność bycia wysokim jest fałszywy. Ponieważ manewr polegający na wyraźnym wskazaniu przez nadawcę wypowiedzenia towarzyszącej intencji, czyli dokonanie porównania z konkretnym zbiorem przedmiotów („To najwyższy uczeń w mojej klasie”), nie przynosi oczekiwanych skutków (takimi skutkami byłoby skłonienie rozmówcy do uznania prawdziwości wypowiedzenia „Jan Kowalski jest wysoki”), wypada raczej uznać, że dokonane przez wychowawcę klasy IIIa wypowiedzenie jest wadliwe nie tylko ze względów pragmatycznych, lecz także semantycznych.

Przeprowadzone rozważania pozwalają nam powrócić do kwestii wpływu mechanizmów semantycznych odpowiedzialnych za funkcjonowanie operatora wiedzy na wymagające rozstrzygnięcia pytania epistemologiczne. Gdyby semantyka słowa „wiedzieć” wyglądała tak jak w wypadku wyrażen wieloznacznych kwestia przypisania danemu podmiotowi wiedzy, podlegałaby – na co zwróciliśmy uwagę uprzednio – znacznej subiektywizacji. W takim wypadku teoria kontekstualistyczna nie byłaby interesująca dla epistemologa, którego interesuje wiedza *per se*, a nie – intencje użytkowników języka posługujących się słowem „wiedzieć”. Inaczej wygląda sprawa z zestawieniem operatora wiedzy z takim zależnym kontekstowo przymiotnikiem jak „wysoki” i przyjęciu, że pomiędzy semantyką tych wyrażen istnieją znaczące podobieństwa. O ile tak jest, prawomocnym użyciem słowa „wiedzieć” rządzą normy niezależne od podmiotu dokonującego wypowiedzenia, a wyznaczone przez szeroko rozumiany kontekst. Oczywiście nawet wtedy nie można powiedzieć, że obowiązuje jeden niezmienny i maksymalnie wysoki standard dla wiedzy, który jest interesujący z punktu wi-

dzenia epistemologa. Ale czegoś takiego nie chcemy chyba powiedzieć, ponieważ byłaby to droga prowadząca ku sceptycyzmowi (maksymalnie wysoki standard wymagałby wyeliminowania wszystkich alternatywnych scenariuszy, co jest praktycznie niemożliwe)¹⁴. Przyjęcie sceptycyzmu byłoby podobne, uciekając się znowu do analogii ze słowem „wysoki”, do tak znacznego rozszerzenia zbioru alternatywnych możliwości, że przestają być w ogóle interesujące (jakbyśmy rozszerzyli zbiór przedmiotów, z którymi porównujemy Jana, zastanawiając się nad wartością logiczną zdania „Jan jest wysoki”, żeby obejmował nie tylko ludzi, ale także góry i wieżowce).

Sosa nie przykładła wiele wagi do istotnych różnic pomiędzy poszczególnymi wersjami teorii kontekstualistycznej określonych ze względu na odmienny punkt zapatrywania na semantykę operatora wiedzy. Mimo to da się zauważyć przekonanie o ścisłym związku pomiędzy kwestiami semantycznymi a kwestiami epistemologicznymi. Uznanie istnienia istotnych podobieństw pomiędzy słowem „wiedzieć” a wyrażeniami zaliczanymi do podstawowego zestawu wyrażen okazjonalnych lub wyrażeniami wieloznacznymi może oznaczać, że studiowanie przykładów wypowiedzeń zdań przypisujących wiedzę, które oceniane są jako prawdziwe z punktu widzenia codziennych kontekstów o niskich standardach epistemicznych, może nic nie wносить do badań epistemologa biorącego pod uwagę konteksty o wysokich standardach epistemicznych – podobnie jak bez znaczenia dla odpowiedzi na postawione przez Jana pytanie „Czy byłem wczoraj w ki-

¹⁴ Michael Blome-Tillmann zwraca uwagę, że zarówno David Lewis, jak Ernest Sosa przyjmują, że w kontekście rozważań epistemologicznych obowiązuje kontekst sceptyczny (zakładamy maksymalnie wysoki standard dla wiedzy). W wypadku przedstawiciela teorii relevantnych alternatyw takie stanowisko wiąże się z przyjęciem „reguły uwagi”, która głosi, że jeśli osoby mówiące w kontekście *C* zwracają uwagę na możliwość *w*, wówczas *w* nie może zostać w uprawniony sposób zignorowana w *C*. Ponieważ w wypadku teoretycznych rozważań nad pojęciem wiedzy hipotezy sceptyczne zawsze stanowią tło prowadzonych rozważań, Blome-Tillman formułuje konkurencyjną względem „reguły uwagi” – „regułę presupozycji konwersacyjnej”:

(RPK) Jeśli *w* jest niekompatybilna z konwersacyjnymi presupozycjami osób mówiących w *C*, wówczas może zostać w uprawniony sposób zignorowana w *C* (o ile reguła inna niż (RPK) nie stwierdza, że *w* nie może zostać w uprawniony sposób zignorowana w *C*) (M. Blome-Tillmann, *Contextualism and the Epistemological Enterprise*, „Proceeding of the Aristotelian Society” 2007, Vol. 107, No. 3, s. 393).

W wypadku, gdy filozof podziela zazwyczaj przyjmowane w codziennych kontekstach presupozycje (takie jak presupozycja, że nie jesteśmy pozbawionymi rąk mózgami w naczyniu), sceptycyzm nie jest nieuchronnym wynikiem, do jakiego prowadzi zajmowanie się zagadnieniami epistemologicznymi.

nie?” jest dokonane przez Piotra wypowiedzenie „Byłem wczoraj w kinie” (bądź wypowiedzenie wskazującego wewnątrz swojej szafy na ubrania Piotra „Wszystkie zamki są zniszczone” jako reakcja na chęć dowiedzenia się przez Jana, czy wiele zamków obronnych jest zniszczonych). Dociekania filozoficzne takie jak próba określenia natury, warunków i zakresu ludzkiej wiedzy nie odnoszą korzyści, jak sugeruje Sosa, z badania teoretycznych podstaw kontekstualizmu. Osoby formułujące teorie epistemologiczne posługują się innym pojęciem wiedzy niż użytkownicy języka znajdujące się w codziennych sytuacjach. Autor *Skepticism and Contextualism* zauważa wprawdzie, że słowo „wiedzieć” pod pewnymi względami bardziej przypomina takie zależne kontekstowo przymiotniki jak „wysoki” niż wyrażenia z podstawowego zestawu wyrażen okazjonalnych oraz wyrażenia wieloznaczne, ponieważ aspekty brane pod uwagę przy określeniu znaczenia słowa „wiedzieć” (na przykład aspekt związany z uzasadnieniem przekonania) nie zmieniają się wraz ze zmianą kontekstu, jednak nie wpływa to na zasadniczą diagnozę dotyczącą braku przydatności kontekstualizmu w celu rozstrzygnięcia podstawowych pytań epistemologicznych.

Zarzut sformułowany przez Sosę stawia kontekstualistę w niekorzystnej sytuacji o tyle, że kontekstualista zwraca właśnie uwagę na cechy wspólne wyrażen zaliczanych do podstawowego zestawu wyrażen okazjonalnych oraz innych wyrażen, których kontekstowa zależność stanowi przedmiot sporu z inwariantystami, a eksponowanie różnic pomiędzy tymi grupami wyrażen oznacza (a przynajmniej tak może być postrzegane) podcinanie korzeni własnej teorii oraz skłanianie się w kierunku teorii uznawanej przez oponentów. Jednak sformułowana właśnie trudność mająca wzmocnić zarzut skierowany przeciwko kontekstualizmowi nie ma decydującego charakteru i może zostać odparta poprzez wyróżnienie rozmaitych kategorii wyrażen zależnych od zmian kontekstu, które mają wprawdzie pewne cechy wspólne, ale których funkcjonowanie wiąże się z różnego rodzaju mechanizmami semantycznymi. Co więcej należy zauważyć, powracając do *meritum* argumentu Sosy, że opinia dotycząca nieprzydatności kontekstualizmu w celu określenia natury, warunków i zakresu ludzkiej wiedzy nie została należycie uzasadniona. Dlaczego by nie przyjąć, że natura wiedzy wygląda w taki sposób, w jaki przedstawiają tę kwestię kontekstualiści, czyli że nie istnieje jeden zestaw standardów epistemicznych powszechnie obowiązujący, lecz podlegają one zróżnicowaniu w zależności od kontekstu? Dlaczego nie przyjąć, że stopień, w jakim muszą zostać spełnione warunki nałożone na wiedzę (na przykład zawsze jest brana pod uwagę siła pozycji epistemicznej podmiotu

względem danego sądu, ale wymagany stopień tej siły jest rzeczą zmienną), zależy od okoliczności wypowiedzenia zdania przypisującego wiedzę? Dlaczego nie uznać, że zakres ludzkiej wiedzy zależy od pojęcia wiedzy, którym się posługujemy? Argument Sosy zdaje się raczej zakładać, że inwariantyzm jest słusznym teoretycznym ujęciem semantyki słowa „wiedzieć”, niż dostarczać racji dla przyjęcia takiego poglądu. Kontekstualista znajduje zatem także odpowiedź (nawet jeśli nie jest to odpowiedź w pełni satysfakcjonująca z punktu widzenia inwariantysty) na trzeci z przedstawionych zarzutów.

Zakończenie

Jakie wnioski podsumowujące można wyciągnąć z zestawienia trzech zrekonstruowanych i omówionych argumentów wymierzonych przeciwko kontekstualizmowi? Podejmując próbę odpowiedzi z punktu widzenia teorii kontekstualistycznej, starałam się pokazać, że żaden z tych argumentów nie ma decydującego charakteru, czyli że kontekstualista znajduje odpowiedź pozwalającą obronić zajmowane stanowisko, nawet kiedy (w wypadku drugiego z przedstawionych argumentów) nie jest to odpowiedź w pełni przekonująca.

Zarzut przedstawiony przez Sosę, odbiegający charakterem od dwóch poprzednich, budzi najwięcej wątpliwości (wspiera się między innymi na przyjęciu podobieństwa *in extenso* pomiędzy semantyką wyrażen okazjonalnych z zestawu podstawowego a semantyką słowa „wiedzieć”, co nie jest uprawnionym założeniem). Charakter tego zarzutu jest odmienny między innymi dlatego, że ściśle wiąże się z funkcjonowaniem słowa „wiedzieć” i nie znajduje prostego przełożenia na funkcjonowanie innego rodzaju wyrażen uznawanych za wrażliwe kontekstowo. Wprawdzie analogiczny zarzut można sformułować, jak zauważa Sosa, w odniesieniu do pojęć etycznych takich jak pojęcie szczęścia, ale sytuacja jest moim zdaniem asymetryczna, ponieważ nawet przez moment nie wydaje się rozsądne, że przyjmując kontekstową zależność słowa „szczęśliwy”, odpowiadamy na centralne pytania etyki (czy potrafimy znaleźć jakąkolwiek wspólną cechę charakteryzującą wszystkich ludzi określanych mianem „szczęśliwy?”), natomiast teoria kontekstualistyczna pozwala dostrzec pewne aspekty wiedzy, które nie zostały w pełni wyeksponowane przed sformułowaniem tej teorii (wspólna cecha przysługująca wszystkim wypadkom uzasadnionego przypisania wiedzy to odpowiednio silna pozycja epistemiczna podmiotu, któremu przypisujemy

wiedzę, natomiast obowiązujące standardy epistemiczne są wyznaczone przez kontekst osoby przypisującej wiedzę)¹⁵.

Odmienne miejsce zajmuje pierwszy z przedstawionych argumentów, ponieważ podobne trudności można wskazać w odniesieniu do innych rodzajów wyrażen (przywołany został tekst Richarda, wychodzący od rozważenia wypadku sporu dotyczącego wartości logicznej zdania przypisującego danemu podmiotowi własność bycia bogatym). Jeśli chodzi o argument drugi – to także i w tym wypadku odnajdujemy stosowną analogię poprzez przedstawienie przez DeRose’a dialogu, w którym użyte zostaje kontekstowo zależne słowo „możliwy”¹⁶. Konkluzja nasuwająca się w świetle przeprowadzonego podziału argumentów przeciwko kontekstualizmowi (na argumenty specyficzne dla słowa „wiedzieć” oraz argumenty podzielane przez inne wyrażenia uznawane za zależne od zmian kontekstu) polega na zauważeniu trudności, w obliczu których stoi kontekstualizm epistemiczny (podobnie jak inne rodzaje kontekstualizmu) przy jednoczesnym uznaniu, że teoria ta rzuca nowe światło na sięgające swoimi korzeniami antyku pytania epistemologiczne stawiane przez filozofów.

Bibliografia

- Bach, K., *The Emperor’s New ‘Knows’*, w: *Contextualism in Philosophy. Knowledge, Meaning and Truth*, eds. G. Preyer, G. Peter, Oxford University Press, Oxford 2005, s. 51–90.
- Blome-Tillmann M., *Contextualism and the Epistemological Enterprise*, „Proceeding of the Aristotelian Society” 2007, Vol. 107, No. 3, s. 387–394.
- Cappelen H., Lepore E., *Insensitive Semantics: A Defense of Semantic Minimalism and Speech Act Pluralism*, Oxford, Blackwell 2005.
- Cohen S., *Ascriber Contextualism*, w: *The Oxford Handbook of Skepticism*, ed. J. Greco, Oxford University Press, Oxford 2008, s. 415–434.

¹⁵ Kant twierdził, że pojęcie szczęścia jest pojęciem empirycznym, ponieważ wyprowadzane jest z doświadczenia, co sprowadzałoby dociekania kontekstualistów nad tym pojęciem do przeprowadzenia badania, w jaki sposób ludzie używają tego pojęcia. Pojęcie wiedzy jest natomiast innego rodzaju pojęciem, a kontekstualizm pomaga lepiej uchwycić aporie, które ze sobą niesie, zwłaszcza w odniesieniu do problemu sceptycyzmu.

¹⁶ K. DeRose, *The Case for Contextualism: Knowledge, Skepticism and Context*, Vol. 1, Oxford University Press, Oxford 2009, s. 205.

- Cohen S., *Contextualism, Skepticism, and the Structure of Reasons*, „Philosophical Perspectives” 1999, Vol. 13, s. 57–89.
- Cohen S., *Knowledge and Context*, „The Journal of Philosophy” 1986, Vol. 83, No. 10, s. 574–583.
- DeRose K., *Solving the Skeptical Problem*, w: *Skepticism. A Contemporary Reader*, eds. K. DeRose, T.A. Warfield, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 183–219.
- DeRose K., *The Case for Contextualism: Knowledge, Skepticism and Context*, Vol. 1, Oxford University Press, Oxford 2009.
- Dretske F., *Epistemic Operators*, w: *Skepticism. A Contemporary Reader*, eds. K. DeRose, T.A. Warfield, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 131–144.
- Feldman, R., *Contextualism and Skepticism*, „Philosophical Perspectives” 1999, Vol. 13, s. 91–114.
- Kaplan D., *Demonstratives*, w: *Themes from Kaplan*, eds. J. Almog, J. Perry, H. Wettstein, Oxford University Press, Oxford 1989, s. 481–563.
- Kölbel M., *Faultless Disagreement*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 2004, Vol. 104, s. 53–73.
- Lewis D., *Elusive Knowledge*, w: *Skepticism. A Contemporary Reader*, eds. K. DeRose, T.A. Warfield, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 220–239.
- Palczewski R., *O wrażliwości kontekstowej zdań typu „S wie, że p”, „Analiza i Egzystencja”* 2005, nr 2, s. 127–155.
- Palczewski R., *„Śledzący” kontekstualizm semantyczny, jego źródła i konsekwencje*, „Filozofia Nauki” 2004, nr 12(1), s. 51–82.
- Palczewski R., *Wiedza w kontekstach. W obronie kontekstualizmu epistemicznego*, t. I i II, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2014.
- Richard M., *Contextualism and Relativism*, „Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition” 2004, Vol. 119, No. 1/2, s. 215–242.
- Schiffer S., *Contextualist Solutions to Scepticism*, „Proceedings of the Aristotelian Society, New Series” 1996, Vol. 96, s. 317–333.
- Sosa E., *Skepticism and Contextualism*, „Philosophical Issues” 2000, Vol. 10, s. 1–18.
- Szubart T., *O typach kawy. Kontekstualizm DeRose’a jako strategia antysceptyczna*, „Analiza i Egzystencja” 2018, nr 44, s. 61–81.
- Yourgrau P., *Knowledge and Relevant Alternatives*, „Synthese” 1983, Vol. 55, No. 2, s. 175–190.
- Weatherston B., *Questioning Contextualism*, w: *Aspects of Knowing*, ed. S. Hetherington, Elsevier Science, Amsterdam 2006, s. 133–147.

Zwicky A., Sadock J., *Ambiguity Tests and How to Fail Them*, w: *Syntax and Semantics*, ed. J. Kimball, Vol. 4, New York Academic Press, New York 1975, s. 1–36.

Streszczenie

Celem artykułu jest zrekonstruowanie i krytyczna analiza trzech antykontekstualistycznych argumentów o różnym charakterze, wymierzonych w kontekstową zależność operatora wiedzy. Argumenty te można podzielić na dwie odrębne kategorie. Pierwsza zawiera takie argumenty, które znajdują łatwe i naturalne rozszerzenia w kontekście badania innych rodzajów wyrażeń uważanych zazwyczaj za wrażliwe kontekstowo. Druga jest specyficzna dla słowa „wiedzieć”. Rekonstrukcja trzech argumentów należących do tych kategorii (dwóch do pierwszej, jednego do drugiej) stanowi punkt wyjścia podjęcia oceny wybranych odpowiedzi udzielonych z punktu widzenia stanowiska kontekstualistycznego.

Słowa kluczowe: kontekstualizm, zdania przypisujące wiedzę, pozycja epistemiczna, standardy epistemiczne, parametry kontekstu, wyrażenia okazjonalne

Summary

Three Arguments against Epistemic Contextualism

Three anti-contextualist arguments of various character aimed at contextual dependence of the knowledge operator are reconstructed and critically analyzed in the paper. These arguments may be divided into two distinct categories. One category encompasses such arguments which are easily and naturally extendable against other sorts of expressions regarded as contextually sensitive. The second category is specific to the word „know”. Reconstruction of the three arguments belonging to these categories (two to the first one, one to the second one) is followed by the attempt to assess some contextualist responses which may be given to these arguments.

Key words: contextualism, sentences ascribing knowledge, epistemic position, epistemic standards, context parameters, occasional expressions

Analiza trendów w kontekście hermeneutyki i myślenia prospekcyjnego

Andrzej Kucner

(Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Instytut Filozofii)

Wprowadzenie

Swoje rozważania poświęcę analizie trendów jako swoistemu i zyskującemu na znaczeniu sposobowi analizowania zmian, którego wyróżnikiem jest dążenie do ich rozumienia oraz równoczesnego wartościowania, a kontekstem podejmowanych badań jest przyszłość. Każdy z tych celów łączy się z odmienną strategią analizy zmian. W pierwszym przypadku, gdy chodzi o rozumienie, analiza trendów polega na dążeniu do uchwycenia zmian istotnych, wpływających na myślenie i postępowanie ludzi, formy życia, kierunki rozwoju kultury, po to by sformułować ich możliwe spójną wykładnię. W drugim przypadku wartościowanie wynikające z analizowania trendów pozwala rozumieć znaczenie zachodzących procesów oraz tego, co może wynikać z nich w przyszłości. Próby wartościowania zmian pozwalają na ich hierarchizację oraz sensotwórczą interpretację. Wyróżnikiem trendów, zróżnicowanych zasięgiem, skalą i siłą oddziaływania, jest ich realny wpływ na wiedzę, działanie społeczeństwa, kulturę, gospodarkę i politykę.

W ostatnich kilkunastu latach analiza trendów jako podejście badawcze zyskała na znaczeniu w wymiarze teoretycznym i praktycznym. Upowszechniła się jako sposób ujmowania zmian w zakresie foresightu, badań nad przyszłością (*futures thinking*), metod scenariuszowych. Znalazła również (i przede wszyst-

kim) liczne zastosowania praktyczne. Analiza trendów jest integralną częścią opracowywanych strategii rozwojowych przedsiębiorstw gospodarczych i technologicznych, jest składnikiem strategii rozwoju organizacji. Jest ona także częścią badań użytkowników w procesach projektowych przy tworzeniu innowacyjnych rozwiązań, przy projektowaniu strategii komunikacyjnych, przy tworzeniu produktów oraz usług. Wykorzystuje się ją również przy tzw. projektowaniu społecznym. Jest wówczas składnikiem procesu projektowego i kreuje perspektywę rozumienia zmian, w jakiej powstają innowacje służące rozwiązywaniu realnych problemów społecznych¹. Analiza trendów zyskała na znaczeniu w obliczu zmian emergentnych, dynamicznych, trudno przewidywalnych lub uznawanych za następstwo tzw. dzikich kart.

Dotychczasowe teoretyczne i praktyczne zastosowania analizy trendów świadczą o tym, że posiada ona potencjał opisowo-eksplanacyjny oraz znaczenie społeczne (rozwiązywanie zdiagnozowanych problemów, projektowanie rozwiązań dostosowanych do potrzeb). Jako podejście nie jest jednak szerzej i głębiej analizowana krytycznie. Tym artykułem staram się wypełnić tę lukę i wskazać kluczowe cechy tego podejścia. Łącząc je z hermeneutyką, przyjmuję założenie, że w analizie trendów istnieje wiele filozoficznych uwarunkowań rozumienia zmian, które warto poznać głębiej, oraz że sama analiza wymaga krytycznego namysłu nad jej znaczeniem. Śledząc rozwój jej kolejnych zastosowań, można przyjąć, że staje się istotnym narzędziem wykorzystywanym w badaniach nad przyszłością oraz służącym do przeobrażania rzeczywistości w postaci strategii rozwojowych i projektów.

Usiłując określić przydatność analizy trendów, Sarwant Singh wskazuje na globalny, znaczący, głównie makroekonomiczny charakter zmian trendowych. Według niego odnoszą się one do rozwoju gospodarki, społeczeństwa, kultury, jak również do indywidualnych doświadczeń ludzi. Kształtują przyszłość świata i wpływają na tempo zachodzących zmian oraz wskazują na ich główne czynniki sprawcze². Na wstępie trzeba podkreślić, że nie da się ograniczyć analizy trendów wyłącznie do modelu badawczego, którego podstawę stanowi podejście empiryczne, a bezpośrednim przedmiotem są ustalone fakty. Właści-

¹ T. Brown, J. Wyatt, *Design Thinking for Social Innovation*, „Stanford Social Innovation Review”, Winter 2010, URL: https://new-ideo-com.s3.amazonaws.com/assets/files/pdfs/news/2010_SSIR_DesignThinking.pdf, dostęp: 8.10.2020.

² S. Singh, *New Mega Trends: Implications for our Future Lives*, Palgrave Macmillan, London 2012, s. 4–5.

wą analizę rozpoczyna próba poszukiwania związków i możliwych konsekwencji zachodzących zmian, dlatego nie sposób praktyki badawczej ograniczać tylko do jednej dyscypliny oraz koncentrować się na przeszłości oraz teraźniejszości. Istotne dla rozumienia zmian jest to, że praktyka badawcza nie wynika wyłącznie z danych dostępnych, lecz wymaga odwołań do wartości niematerialnych (*intangible outputs*), czyli tego, co wynika z wnioskowania, intuicji oraz metod pośrednich. W takich warunkach analiza trendów jest zwykle częścią szerszych, strategicznych analiz, przybierających postać foresightu, myślenia przyszłościowego i badań nad przyszłością³. Pod tym względem analiza w większym stopniu przypomina próby tworzenia możliwych obrazów i scenariuszy przyszłości i ich rozumienia niż budowanie teorii naukowej zorientowanej na cele *stricte* poznawcze: poszukiwanie prawidłowości, formułowanie praw, budowanie teorii opisywanych zjawisk i procesów. Wskazuję je jako jeden z możliwych celów, bez intencji ograniczania nauki do wybranego modelu czy rozważania kwestii jej historycznego rozwoju i koncepcyjnego zróżnicowania.

Inter- i transdyscyplinarność analizy trendów

Badania skoncentrowane na analizie zmian są jednym z kluczowych sposobów postępowania rozpowszechnionego w nauce i w związanych z nią dziedzinach życia. Powszechnie przyjmuje się, że umiejętność rozumienia dokonujących się procesów decyduje o znajomości rzeczywistości oraz o wynikających z tego możliwościach działania, polegającego na abstrakcyjnie pojętym tworzeniu, przekształcaniu czy odtwarzaniu.

Analiza trendów ma obecnie kilka postaci i w każdym przypadku lokuje się na ścieżce inter- oraz transdyscyplinarnej. Na użytek rozważań nie traktuję tych podejść alternatywnie, nie wikłam się również w szeroko komentowane spory o sens i konsekwencje każdej z tych postaw badawczych⁴. Zależy mi głównie na

³ J. Voros, *A Generic Foresight Process Framework*, „Foresight” 2005, Vol. 5, No. 3, s. 11, doi:10.1108/14636680310698379.

⁴ Por. M. Kita, „Razem”: konsiliencja, interdyscyplinarność, transdyscyplinarność, w: *Transdyscyplinarność badań nad komunikacją medialną*, t. 1: *Stan wiedzy i postulaty badawcze*, red. M. Kita, M. Ślawska, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012, URL: https://rebus.us.edu.pl/bitstream/20.500.12128/2543/1/Kita_%20Razem_konsiliencja_interdyscyplinarnosc_transdyscyplinarnosc.pdf, dostęp: 3.07.2019; *Interdyscyplinarnie o interdyscyplinarności. Między ideą a praktyką*, red. A. Chmielewski, M. Dudzikowa, A. Grobler, Oficyna Wydawnicza „Impuls”,

tym, by wyjaśnić, w jaki sposób w każdym z tych podejść kształtuje się interakcja między odmiennymi dyscyplinami naukowymi, jak zmienia się rozumienie przedmiotu poznania, możliwości badawcze oraz jak pojawiają się całkowicie nowe wyzwania poznawcze i interpretacyjne.

Przyjmuję, że interdyscyplinarność polega na takim podejściu w badaniach, które angażuje odmienne dyscypliny, stwarzając możliwość analizy tych samych zmian z wykorzystaniem odmiennych teorii i metod oraz uzyskania wyników tworzących nowe wartości poznawcze oraz nową wiedzę o badanych zjawiskach. Interdyscyplinarność zakłada współdziałanie odmiennych dyscyplin. Traktuję ją nie tylko instrumentalnie, jako specyficzne podejście badawcze, lecz także jako historycznie ugruntowane dążenie do syntezy wyników poznania naukowego w dziedzinach zdolnych do badawczej, twórczej interakcji.

Abstrahuję zarazem od interdyscyplinarności jako teoretycznego problemu z zakresu filozofii nauki i ogólnej metodologii nauk, któremu towarzyszą spory i dyskusje mające swoje własne dzieje oraz orędowników i przeciwników. Pomiąam zatem kwestię ściśle teoretycznych sporów o interdyscyplinarność – powstają one w sposób nieuchronny jako wynik analizy i krytyki osiągnięć badawczych, rodzących się w rezultacie interakcji odmiennych dziedzin wiedzy.

Sądzę, że trudnym do zakwestionowania osiągnięciem interdyscyplinarności jako praktyki badawczej jest możliwość uchwycenia złożoności analizowanych zjawisk oraz tworzenia komplementarnego obrazu analizowanych zmian. To podejście nie jest wolne od wad, wymaga bowiem syntezy wiedzy z zakresu dyscyplin, które osiągnęły autonomię poznawczą oraz historyczne ugruntowanie, a zatem określiły przedmiot, ukształtowały swój język, metodę i instrumenty badawcze, sformułowały podstawy teoretyczne i określiły swoje miejsce w strukturze poznania. Wszystkie one wyznaczają tożsamość dyscyplin, mogą zatem ograniczać interakcję uwarunkowaną czynnikami społecznymi, kulturowymi czy politycznymi, a w dalszej kolejności wpływającymi na ostateczną postać interdyscyplinarności⁵.

Kraków 2012; *Głosy w sprawie interdyscyplinarności. Socjologowie, filozofowie i inni o pojęciach, podejściach i swych doświadczeniach*, red. J. Kurczewska, M. Lejzerowicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2014.

⁵ J. Kurczewska, *Wariacje na temat interdyscyplinarności*, w: *Oceny nauki*, red. Sz. Biliński, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 2014, s. 81, URL: http://pau.krakow.pl/Debaty_PAU/T_I/Debaty_PAU_I_dyskusja_Kurczewska.pdf, dostęp: 08.07.2019.

Z kolei transdyscyplinarność traktuję jako etap w rozwoju badań i możliwość współdziałania dyscyplin tradycyjnie uchodzących za autonomiczne, a jednocześnie za otwarte poznawczo i zdolne do zwrotów badawczych. Owe zwroty mogą wynikać z pojawiających się potrzeb, doświadczeń i możliwości uczestników i beneficjentów badań. Ich efektem jest świadome przekraczanie granic dyscyplinarnych na rzecz nowych sposobów poznania, nowych metod badawczych, nowych podejść teoretycznych oraz nowych rozstrzygnięć mających znaczenie praktyczne. Zmiany łączą się wówczas z podejściem pozwalającym zarówno określić i zrozumieć rzeczywiste i formalne ograniczenia, jak i poszukiwać sposobów ich przekraczania⁶. Rozwój dyscyplin, polegający na przedmiotowej i metodologicznej transgresji, na poszukiwaniu możliwości uwalniania się od istniejących wzorców oraz kooperowania z innymi dyscyplinami, jest jednym z czynników przeobrażeń nauki oraz – co w tym przypadku ważniejsze – pozwala w kontekstowy i zmienny sposób analizować obserwowane zmiany, szczególnie wtedy, gdy nie są przedmiotem zainteresowania tylko jednej dyscypliny. W transdyscyplinarność wpisuje się idea interpretatywnego podejścia badawczego oraz poszukiwania nowych możliwości wykorzystania osiągniętej wiedzy⁷. Jeszcze jednym i ważnym jej wyznacznikiem jest nieuchronne przesuwanie się granic poszczególnych dyscyplin oraz podejmowanie nowych problemów, takich, jakie dotąd nie pojawiały się na gruncie poszczególnych nauk⁸.

Analiza trendów jest w humanistyce podejściem badawczym o stosunkowo niewielkim zaawansowaniu teoretycznym⁹. Odmienne doświadczenia w tym zakresie mają ekonomiści, głównie za sprawą modeli, metod i narzędzi analizy

⁶ Zob. M. Kita, dz. cyt., s. 19 i nn.

⁷ R. Rorty, *Intelektualista humanistyczny: jedenaście tez*, w: tegoż, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, tłum. S. Tokariew, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013.

⁸ J. Tabaszewska, „Wędrujące pojęcia”. *Koncepcja Mieke Bal – przykład inter- czy transdyscyplinarności?*, „Studia Europaea Gnesnensia” 2013, nr 8, s. 113–130, URL: http://bazhum.muzhp.pl/media//files/Studia_Europaea_Gnesnensia/Studia_Europaea_Gnesnensia-r2013-t8/Studia_Europaea_Gnesnensia-r2013-t8-s113-130/Studia_Europaea_Gnesnensia-r2013-t8-s113-130.pdf, dostęp: 12.07.2019; J. Bernstein, *Transdisciplinarity: A Review of Its Origins, Development, and Current Issues*, „Journal of Research Practice” 2015, Vol. 11, Issue 1, URL: <http://jrp.icaap.org/index.php/jrp/article/view/510/436>, dostęp: 12.07.2019.

⁹ Por. J. Pieriegud, *Wykorzystanie megatrendów do analizy przyszłościowego rozwoju sektorów gospodarki*, w: *Megatrendy i ich wpływ na rozwój sektorów infrastrukturalnych*, red. J. Gajewski, W. Paprocki, J. Pieriegud, Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową – Gdańska Akademia Bankowa, Gdańsk 2015, s. 13–20.

statystycznej. Analizę trendów w naukach ekonomicznych zdominowały metody ilościowe. Analiza trendów społecznych, kulturowych, technologicznych i środowiskowych poszerza je o metody jakościowe. Analizie tej nie towarzyszy wypracowana historycznie, jednolita i rozpowszechniona metodologia ani szeroka teoretyczna podbudowa, duże znaczenie ma za to możliwość łączenia potencjałów poznawczych wielu dyscyplin. Uzasadnieniem jest to, że zmiany przybierające postać trendów mają zwykle charakter złożony (są np. ujmowane jako sieciowe oraz jako mieszane, występujące w kilku dziedzinach rzeczywistości jednocześnie), wymagają zatem badań prowadzonych z wielu perspektyw oraz wykorzystania kilku metod jednocześnie, np. triangulacji. Innym, równie istotnym wyróżnikiem analizy trendów jest to, że zwykle podejmuje się ją w kontekście zadań praktycznych, a więc nie tyle w imię celów wyłącznie teoretycznych, ile dla stworzenia podstaw do dalszych działań, np. projektowania przyszłych zmian w związku z określonym procesem lub zadaniem¹⁰.

Analizy trendów generują wiedzę o zmianach pozwalającą rozpoznawać złożoność badanych zjawisk, szczególnie wtedy, gdy odnoszą się one do kilku różnych dziedzin rzeczywistości i wymagają możliwie szerokiego podejścia, pozwalającego na odzwierciedlenie sieciowych zależności tychże zmian. Przykładem obrazującym tę sytuację może być trend, jakim jest starzenie się społeczeństwa. Jego analiza wymaga podejścia znamiennego zarazem dla demografii, socjologii, ekonomii, kultury i technologii. By kompleksowo poznać i zrozumieć charakter zjawiska, niezbędne są zarówno badania podstawowe, jak i próba zmierzenia się z wyzwaniami wynikającymi ze zmiany jakościowej pojawiającej się wraz z przeobrażeniami struktury wiekowej społeczeństwa. Analiza trendu służy wyjaśnieniu samej zmiany oraz warunkuje działania związane z jej znaczeniem i możliwymi konsekwencjami (por. raporty *Future of an Ageing Population*, 2016; *World Population Ageing*, 2017; *The 2018 Ageing Report Underlying Assumptions & Projection Methodologies*, 2017).

Innym przykładem transdyscyplinarnej interpretacji zjawisk jest podejście ekonomii behawioralnej, łączące kwestię psychicznych uwarunkowań indywidualnych decyzji, mechanizmów zachowań społecznych oraz ekonomicznych konsekwencji działań podejmowanych przez ludzi jako konsumentów¹¹. W tym in-

¹⁰ Praktycznie zorientowane podejście analityczne prezentuje praca A.L. Kjaer, *The Trend Management Toolkit. A Practical Guide to the Future*, Palgrave Macmillan, London 2014, s. 55 i nn.

¹¹ R.H. Thaler, *Zachowania niepoprawne. Tworzenie ekonomii behawioralnej*, tłum. J. Konieczny, Wydawnictwo Media Rodzina, Poznań 2018.

terdyscyplinarnym modelu wyjaśniania Richard Thaler, nawiązując do Daniela Kahnemana i Amosa Tversky'ego, usiłował „odkodować” i zinterpretować wiele zjawisk ekonomicznych z perspektywy wewnętrznych doświadczeń i decyzji ludzi. Wykazywał przy tym, że racjonalność zachowań ma ograniczony charakter lub w nikłym stopniu poddają się interpretacji przy użyciu teorii racjonalnego wyboru i klasycznych teorii ekonomicznych¹².

Analiza trendów – poziom i zakres badań

Analiza trendów jako forma badań zmian pełni kilka funkcji: opisową, nomotetyczną oraz narracyjną. W tym ujęciu jest ona sensotwórczym, a zarazem istotnym poznawczo oraz zróżnicowanym funkcjonalnie ustalaniem i interpretowaniem badanych zmian. Jego wynikiem jest kategoryzacja i opis zmian obserwowanych (faktycznych) oraz możliwych, a także poszukiwanie logiki zachodzących procesów, wskazywanie więc uniwersalnych czynników i następstw rozwoju, wyszukiwanie korelacji między pozornie całkowicie niezależnymi od siebie zjawiskami¹³. Trzecia funkcja – narracyjna – polega na dążeniu do stworzenia szerszego i sensownego obrazu przemian możliwych, przyszłościowych. Jej znaczenie wyraża się w kontekstowym rozumieniu zachodzących procesów, łączeniu ich z praktykami żywymi w sferze potrzeb, zachowań, relacji.

Częścią analizy trendów jest wartościowanie badanych przemian. W wymiarze aksjologicznym chodzi więc o próbę nadawania wartości badanym zmianom, o ich hierarchizowanie oraz o określanie znaczenia, zasięgu i sposobu oddziaływania. Trend jako kategoria opisowo-aksjologiczna pozwala łączyć ze sobą odrębne dziedziny rzeczywistości i dokonujące się w nich zmiany, wskazuje na sposoby ich przenikania się oraz określa ich możliwe znaczenie¹⁴.

Trend nie jest jedynie abstrakcyjną kategorią analizy teoretycznej. W praktyce wskazuje na możliwości zmian, a w węższym zakresie określa potrzeby, postawy,

¹² D. Kahneman, *Pułapki myślenia. O myśleniu szybkim i wolnym*, tłum. P. Szymczak, Wydawnictwo Media Rodzina, Poznań 2012.

¹³ Zob. A. Kucner, *Aksjologiczne i ontologiczne aspekty trendów*, w: A. Kucner, G. Pacewicz, A. Rutkowska, R. Sierocki, J. Sobota, M. Sternicka-Kowalska, R. Szulc, M. Świgoń, P. Wasyluk, *Trendy. Interpretacje i konfrontacje*, Instytut Filozofii UWM w Olsztynie, Olsztyn 2018, s. 194, URL: http://wmbc.olsztyn.pl/Content/5521/Trendy_Interpretacje%20i%20konfrontacje-min.pdf, dostęp: 22.07.2019.

¹⁴ Tamże, s. 138.

wybory jednostek i grup społecznych, pozwala rozumieć oczekiwania, podejmowane decyzje i zachowania ludzi, określa istniejące ryzyka. W szerszym zakresie określa sens zagregowanych zmian społecznych, środowiskowych, kulturowych, technologicznych, ekonomicznych i politycznych. Takie podejście wymaga zarówno uznania złożoności badanych zjawisk, jak i możliwości zastosowania odmiennych ujęć interpretacyjnych, wynikających ze specyfiki poszczególnych dyscyplin¹⁵.

Ostateczny charakter analizy trendów determinuje jej cel oraz miejsce w ogólnej strukturze badań. Analiza może mieć charakter autonomiczny, może być również częścią szerszych praktyk badawczych i projektowych. W pierwszym przypadku polega ona na dążeniu do uchwycenia dominujących tendencji wśród obserwowanych zmian i ich interpretacji, czyli określeniu znaczenia, kierunku, dynamiki, trwałości procesów. Drugi przypadek odnosi się do badań foresightowych oraz myślenia przyszłościowego, w których analiza trendów stanowi jedną z części procesu badawczego i służy celom praktycznym. Dla analizy trendów istotna jest możliwość równoczesnego uchwycenia wpływu, jak i znaczenia obserwowanych zmian na różnych poziomach abstrakcji. Rozpoznanie trendu – według Martina Raymonda – może polegać np. na uchwyceniu jego emocjonalnego, intelektualnego i duchowego znaczenia, a więc tego, co decyduje o sile i skali oddziaływania¹⁶. Analiza trendów może być próbą interpretacji zmian i służyć opracowaniu strategii rozwojowych, scenariuszy przyszłości, jest więc zorientowana na określanie oraz realizację praktycznych celów. Analiza może również stanowić część szerszego procesu, np. planowania strategii, wdrażania planów lub koncepcji rozwoju czy różnego rodzaju audytów dedykowanych innym celom. W dalszej kolejności może służyć organizacji działań marketingowych, budowaniu wizerunku czy komunikacji z odbiorcami dóbr i usług. Efektem staje się ostatecznie mniej lub bardziej spójna wizja przyszłości, wyróżniona przewodnią ideą lub zbiorem charakterystycznych rozwiązań¹⁷.

¹⁵ Przykładem takiego interdyscyplinarnego podejścia do analizy i interpretacji zmian jest mający wiele odmian model STEEP, znajdujący praktyczne zastosowań w ekonomii, naukach o zarządzaniu, foresightcie. Zob. A. Hines, P. Bishop, *Thinking about the Future: Guidelines for Strategic Foresight*, Hinesight, Houston 2015, s. 130 i nn.

¹⁶ M. Raymond, *The Trend Forecaster's Handbook*, Laurence King Publishing, London 2010, s. 14.

¹⁷ Por. A. Stasik, *Narracje o przyszłości a projektowanie innowacji – perspektywa studiów nad nauką i technologią*, „Stan Rzeczy” 2018, nr 1(14), s. 163–164.

Dotychczasowa praktyka badawcza wskazuje na to, że pod jednym wspólnym określeniem analizy trendów występują niekiedy odległe od siebie sposoby badania procesów i wykorzystania ich rezultatów. Singh przez „megatrendy” rozumie – ze względu na ich zagregowany, wielkoskalowy charakter – globalne, trwałe, makroekonomiczne czynniki rozwojowe (*macroeconomics forces*), które oddziałują na sferę biznesu, gospodarki, społeczeństwa, kultury oraz na jednostkowe doświadczenia ludzi, by „tym samym – jak pisze – określić nasz przyszły świat i jego wzrastające tempo zmian”. Megatrendy wyróżniają zatem globalna skala, trwałość czynników przemian oraz złożone oddziaływanie na wiele równoległych dziedzin życia¹⁸. Znaczenie megatrendów Singh przyrównuje do Newtonowskich zasad dynamiki, wskazując na stałość wpływu megatrendów na zachodzące zmiany oraz konstatując, że szybkość i skala wpływu megatrendów jest wprost proporcjonalna do globalnych sił, które na nie oddziałują. Przyjmuje również, że każdemu megatrendowi towarzyszy równie silna i przeciwnie skierowana reakcja¹⁹. Warto dodać, że takie ujęcie jest równoznaczne z najszerszą interpretacją procesów przemian, lecz nie wyczerpuje możliwych sposobów rozumienia trendów i zasięgu ich analizy. Odwołuję się jednak do niego, gdyż pozwala na jednostronne określenie granicy rozważań ze względu na swoistą perspektywę interpretacji zmian. Oznacza to, że skala mega jest zewnętrzną granicą ich rozumienia i że w praktyce nie podejmuje się bardziej abstrakcyjnych badań w tym zakresie. Równie istotne jest wówczas przyjęcie założenia, że każdy inny poziom analizy trendów jest tworzeniem kolejnych, paralelnych, nierzadko krzyżujących się ścieżek rozumienia.

W zupełnie innym kierunku idzie interpretacja przywoływanego wcześniej Raymonda, który nawiązując do Dawkinsowskiej koncepcji samolubnego genu (*memu*), stara się tłumaczyć fenomen trendów i wywoływanych nimi zachowań z perspektywy biologii ewolucyjnej²⁰. Według Raymonda, trendy – na wzór memów – mają ścisły związek z mechanizmami przystosowania się organizmów do zmieniających się warunków życia. W takiej narracji znaczenie memu przejawia się w różnorodnych formach wpływu na indywidualne i społeczne wybory oraz zachowania. Tego rodzaju determinacja nie jest zupełnie świadomym działaniem. Jest uwarunkowana pierwotnym, głęboko zakorzenionym mechanizmem,

¹⁸ S. Singh, dz. cyt., s. 4.

¹⁹ Tamże, s. 226.

²⁰ R. Dawkins, *Samolubny gen*, tłum. M. Skoneczny, Pruszyński i Spółka, Warszawa 2012.

który można rozumieć i któremu można jednocześnie podlegać. Rozprzestrzenianie się trendu jest – według porównania Raymonda – jak niekontrolowana epidemia wirusów²¹.

Innym czynnikiem, wskazywanym przez niego i mającym znaczenie w rozpowszechnianiu się trendów, są innowacje. Odwołuje się on do znanej koncepcji dyfuzji innowacji Everetta Rogersa²² i w sześciu opisywanych etapach dostrzega analogie pozwalające rozumieć logikę procesu rozpowszechniania się trendów jako zjawisk obejmujących kulturę, technologię, życie społeczne, gospodarkę oraz czynniki środowiskowe²³.

Przywołane powyżej przykłady interpretacji trendów na podstawie reguły *per analogiam* (w powiązaniu z mechaniką Newtonowską, Dawkinsowską koncepcją samolubnego genu czy Rogersowską koncepcją dyfuzji innowacji) świadczą o tym, że nie istnieją jednoznacznie sformułowane i rozpowszechnione wzorce rozumienia zmian trendowych, a ich łączenie z różnorodnymi konceptami pokazuje spory potencjał interpretacyjny, choć nie zawsze świadczy on o dużych możliwościach eksplikacyjnych, jakich można by oczekiwać od teorii nomotetycznych, takimi bowiem nie są. Istotniejsze dla analizy trendów jest dążenie do nadania znaczenia aktualnym i przyszłym zmianom niż teoretyzowanie. W analizach trendów, prowadzonych z perspektywy różnych dyscyplin nauki, mieszają się odmienne wzorce i tradycje badawcze. Przykładem mogą być nauki ekonomiczne oraz demografia, w których analizy trendów bazują na metodach ilościowych (głównie statystycznych) oraz polegają przede wszystkim na kwantyfikacji zmian. Z kolei analizy istotne z kulturowego punktu widzenia są prowadzone głównie na podstawie metod jakościowych.

Zmienność perspektyw i kontekstowość badań wskazuje na szerokie możliwości analizowania trendów, uzmysławia zarazem, że trend jako sposób interpretacji zmian nie odnosi się jedynie do zjawisk odkrywanych na podstawie obserwacji, lecz w równym stopniu polega na konceptualizacji różnorodnych danych. Innymi słowy, w analizie trendów zbiegają się dwa podejścia: jedno – typowe dla metodologii empirycznej, rejestrujące i generalizujące; drugie – charakterystyczne dla myślenia hermeneutycznego, które polega na określaniu znaczenia zmian na podstawie ich rozumienia, ten zaś proces przekracza wyłącznie obser-

²¹ M. Raymond, dz. cyt., s. 15–17.

²² Por. E. Rogers, *Diffusion of Innovations*, The Free Press, New York, London 1983, s. 247 i nn.

²³ J. Mikołajec, *Dwa typy dyfuzji innowacji i ich ontologiczne założenia*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej” 2014, z. 72, s. 128.

wowalne dane. Jego istotnym elementem jest przedrozumienie, zawierające ogół czynników wyznaczających sposób podejścia do badań, np. kontekst kulturowy, gospodarczy, społeczny, konsumpcyjny, etyczny, a także idee orientujące kierunek rozumienia, jak np. zrównoważony rozwój lub cyrkularność²⁴. Istotna dla nich jest wszelka wcześniejsza wiedza, wyobrażenia i doświadczenia, stanowią one bowiem płaszczyznę i punkt odniesienia podejmowanych analiz. Analiza trendów nie jest więc ani bezzależniowa, ani *stricte* faktograficzna. Jej orientację określają przyszłe, możliwe, oczekiwane efekty zmian, których nie sposób jednoznacznie przewidzieć, dlatego analiza nie jest prognozowaniem w ścisłym znaczeniu, nie polega na tworzeniu jednego tylko scenariusza przyszłości, nie ogranicza się do jednej wykładni ani jednej perspektywy rozważań.

Uwzględniając zasięg i trwałość badanych zmian, w analizie trendów da się wyodrębnić kilka poziomów – obok wspominanej wcześniej analizy megatrendów, rozróżnia się analizę makro- oraz mikrotrendów²⁵. Stopniowe zawężanie perspektywy badawczej pozwala wprawdzie na wnikliwsze i głębsze analizy, lecz jednocześnie odnosi się do coraz mniejszego zasięgu oraz krótszych okresów zmian, sprawiając, że w praktyce powstająca interpretacja tłumaczy tylko wybrane procesy i nie aspiruje do takich wartości jako powszechność czy – tym bardziej – konieczność. Zmienia ono również kontekst i znaczenie analizowanych procesów. Trzeba dodać, że tego rodzaju trójstopniowy podział ma charakter czysto instrumentalny, istotniejsza od niego wydaje się logika podejmowanych analiz. O sytuacji, w której interpretowanie zmian polega na analizie trendów, Hans Rosling i Mattias Horx twierdzą, że jest wyrazem posybilizmu, a więc takiej postawy, która koncentruje się na ustalaniu i wskazywaniu możliwości i która wyraża się w poszukiwaniu kompromisu między tym, co nieuniknione, nieuchronne a tym, co możliwe do zaplanowania i stworzenia²⁶. O ile posybilizm w obecnych realiach może być traktowany przez analityków przyszłości jako reakcja na rzeczywistość ujmowaną w formule VUCA (*volatility, uncertainty, complexity, ambiguity*²⁷), o tyle z filozoficznego punktu widzenia można przyjąć, że

²⁴ *Trend and Future of Sustainable Development*, eds. H. Lakkala, J. Vehmas, Finland Futures Research Centre, Helsinki 2011.

²⁵ Por. C. Durst, M. Durst, M. Saffer, *Weak Signals, Hypes or Trends – Identify Innovation Opportunities and stay ahead of your Game*, 2017, s. 5, doi: 10.13140/RG.2.2.27409.02408.

²⁶ M. Horx, *13-Future Trends. Zwei neue Trendbegriffe für 2018*, URL: <https://www.horx.com/future-trends/>, dostęp: 11.02.2019.

²⁷ Por. np. *The VUCA Report*, The Strategic Agility Institute, 2016, URL: <https://static1.squarespace.com/static/5579c941e4b00a23147233ce/t/56eff7f420c6474a7cd617ab/1458567164889/>

jest to pewien sposób uprawiania ontologii jako namysłu nad tym, co możliwe, oraz jako jednej z możliwych postaci analizy zmian.

Z analizy trendów nie wyłania się spójny, jednoznacznie uporządkowany obraz zmian. Jej wyniki nie stanowią teorii „z jednej bryły”. Są natomiast próbą porządkowania, łączenia oraz wskazywania wpływu poszczególnych czynników zmian na wybrane sfery ludzkiej aktywności. Analizę trendów należy traktować jako kontekstowe i wielopoziomowe podejście badawcze i interpretacyjne, skoncentrowane głównie na rozumieniu rzeczywistych oraz możliwych zmian, a w dalszej kolejności na praktycznym wykorzystaniu tej wiedzy.

Hermeneutyczna perspektywa rozumienia trendów

W dotychczasowych rozważaniach kilkakrotnie wskazywałem na rozumienie zmian jako jeden z ważniejszych celów analizy trendów. Ów cel nie jest jedynie teoretycznym wyzwaniem analityków, lecz wysiłkiem mającym znaczenie społeczne, ekonomiczne, kulturowe i aksjologiczne, które odzwierciedla się w motywach, wyborach i działaniach ludzi. Pojęciem „rozumienia” określał wszelkie wysiłki poznawcze oraz interpretacyjne zmierzające do uczynienia obserwowanych oraz możliwych procesów zmian sensownymi, a więc takimi, gdy możliwe staje się wskazanie ich znaczenia, charakteru i konsekwencji. Analiza trendów jest zorientowana na przyszłość, nie jest jednak wyłącznie spekulatywnym sposobem odnoszenia się do niej, a próbą jej tłumaczenia na podstawie tego, co się wydarzyło, tego, co się dzieje, oraz tego, co wydaje się możliwe. Trudno lokować ją wśród podejść typowo futurologicznych, jak również redukować do roli archeologii przyszłości.

Odwołanie do hermeneutyki jako metody tłumaczenia egzystencji i wytworów człowieka, której dwoma istotnymi analitycznymi składnikami są przedrozumienie (uprzedzenia) i rozumienie, powiązane postępującą, wzajemnie uwarunkowaną i nieodwracalną zmianą każdego z nich, pozwala spojrzeć na trendy jako możliwy przedmiot takiego podejścia²⁸. Trudno je zredukować do wymiaru czysto poznawczego, jak również problematyczne może się wydawać ogranicze-

The_VUCA_Report_1.1_March_2016.pdf, dostęp: 22.02.2019.

²⁸ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 382.

nie jego znaczenia wyłącznie do ważnej egzystencjalnie funkcji sensotwórczej. Przedrozumienie pełni rolę ukierunkowującą i syntezującą, zawiera istotne reguły, formy i sposoby rozumienia, zarówno te istotne logicznie i językowo, jak również kulturowe i społeczne. „Uchwytyjca całość antycypacja sensu – jak pisał Gadamer – staje się wyraźnym zrozumieniem dzięki temu, że części, określające się na podstawie całości, ze swej strony określają tę całość”²⁹. Uzupełnieniem form rozumienia są wartości, pozwalające określać znaczenie poszczególnych trendów (w dalszych rozważaniach świadomie pomijam spory powstałe wokół kluczowych kwestii aksjologicznych, nie mają bowiem w tym miejscu istotnego znaczenia). Innymi słowy, w przedrozumieniu zawarte są osadzone w przeszłości warunki rozumienia przyszłości, opisywanej z perspektywy trendów jako zmian. Są one zarówno transcendentalne – zawarte w świadomości jako warunki wszelkiej refleksji, a więc niezależne od zewnętrznej obiektywnej rzeczywistości (faktów), jak również realne – związane z tym, co obserwowane, doświadczane, istniejące poza granicami świadomości. Obok nich szczególną sferę stanowią przeżycia i doświadczenia indywidualne oraz społeczne interakcje, jako to, w czym ujawniają się trendy. Warto dodać, że już samo odwołanie do trendu jako formy zmiany jest interpretacją, a więc określonym sposobem jej rozumienia, takim, w którym istotne jest zarówno to, co się wydarza, jak i to, jak może być pojmowane, doświadczane i oceniane.

W pracy *Hermeneutyczny zwrot filozofii* Andrzej Przyłębski na podstawie obszernych analiz historyczno-filozoficznych sformułował kluczowe tezy własnego ujęcia paradygmatu filozofii hermeneutycznej³⁰. Ich konfrontacja ze zorientowanymi na przyszłość analizami trendów pozwala na wniosek, że w tego rodzaju podejściu ujawnia się wiele zbieżności z hermeneutycznym wzorcem myślenia.

²⁹ Tamże, s. 400.

³⁰ A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2005, s. 242–244. Odwołuję się do tej próby koncepcyjnego ujęcia paradygmatu filozofii hermeneutycznej ze względu na jej syntetyczny charakter i ze względu na przystawalność tego podejścia do analizy trendów jako dążenia do interpretacji i rozumienia dokonujących się zmian. Jednocześnie mam świadomość, że wykorzystywany tu paradygmat jest jedną z wielu możliwości ujęcia hermeneutyki, jej przedmiotu, zadań i znaczenia, a nie jedyną i uniwersalną jej wykładnią. Warto dodać, że próba powiązania analizy trendów z myśleniem hermeneutycznym wywołuje skojarzenia z wyzwaniem, które z hermeneutyką jako formułą metodologiczną humanistyki formułował na początku ubiegłego stulecia Wilhelm Dilthey, z zastrzeżeniem jednak, że nie dzieje, lecz przyszłość wyznacza przedmiot analizy trendów i dążenia do zrozumienia zmian. Zob. J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 109 i nn.

Sens analizowania trendów wynika z dążenia do nadania zróżnicowanym przejawom zmian możliwie spójnej i zrozumiałej postaci. Kluczowy cel nie jest tu epistemologiczny, lecz praktyczny i egzystencjalny, odnosi się bowiem do różnorodnych sposobów bycia człowieka w świecie. Analiza trendów służy rozumieniu i wartościowaniu zmian. Wyróżnia ją również to, że przekracza ona czysto historyczne ramy myślenia, nie polega bowiem na ekstrapolacyjnym przenoszeniu minionych doświadczeń i sposobów ich rozumienia w sferę przyszłości, lecz określa znaczenie ludzkiego życia w kontekście możliwości przyszłości (np. w postaci jej scenariuszy). Istotniejsze w dążeniu do zrozumienia przyszłości wydaje się nawet przekroczenie historycznych wzorców i sposobów myślenia i w tym sensie można traktować hermeneutykę jako podejście, które „optymalizuje szanse przetrwania, wzrostu i rozwoju”³¹.

Analiza trendów nie aspiruje do miana wiedzy pewnej i powszechnie ważnej w sensie kantowskim. Istotniejszy jest dla niej kontekst oraz perspektywa, w jakich podejmuje się wysiłek analizowania zjawisk niż spekulatywne wnioskowanie na podstawie apriorycznych reguł myślenia w celu osiągnięcia poznania syntetycznego *a priori*. Kontekstowość i perspektywiczność – znamienne dla myślenia hermeneutycznego – ujawniają się również w praktycznym wykorzystaniu interpretacji przyszłości. Jest ona wynikiem założeń oraz odwołań do istniejącego rozumienia, a jednocześnie jej znaczenie kształtuje się w określonych realiach społecznych, kulturowych i technologicznych³². Podstawą wszelkich analiz jest język, a jego uwarunkowania oraz otwarty charakter przesądzają o sposobach rozumienia zmian i możliwościach partycypacji człowieka w tym, co się wydarza. Celem analiz jest istotne egzystencjalnie uczynienie świata zrozumiałym i przystępnym dla człowieka, zarazem jednak sposobem osiągnięcia tego celu nie jest tworzenie jakichkolwiek normatywnych systemów. Analiza jako podejścia tłumaczącego zmiany polega na tym, że „wnosi jedynie świadomość do sytuacji, w której się wszyscy znajdujemy, powiększając zawsze skończony i ograniczony obszar naszej wolności”³³.

Przemiany wzorców i sposobów myślenia o przyszłości wskazują na to, że nie sposób uczynić jej przedmiotem ani jednoznacznej, ani wyłącznie statystycznej interpretacji. Rozumienie zmian jest otwartym poznawczo oraz – co warto pod-

³¹ A. Przyłębski, dz. cyt., s. 242.

³² V. Smil, *Global Catastrophes and Trends. The Next 50 Years*, The MIT Press, Cambridge, London 2012, s. 4 i nn.

³³ A. Przyłębski, dz. cyt., s. 244.

kreślić – zorientowanym praktycznie wykorzystaniem osiągniętego doświadczenia w celu nadania znaczenia zmianom już rozpoznany oraz możliwym. W takim podejściu ujawnia się zarówno ogół uwarunkowań rozumienia (indywidualnych, społecznych, kulturowych, technologicznych), jak i potrzeba inter- i transdyscyplinarnego spojrzenia na dokonujące się zmiany. Ich rozumienie jest wówczas efektem prób interpretacji oraz rekomendacji ściśle związanych z poszczególnymi dziedzinami życia, a w dalszej kolejności podejścia praktycznego (np. projektowego), wynikającego z rozpoznanych zmian³⁴.

Analizy trendów są osadzone w badaniach międzykulturowych i mają charakter triangulacyjny. Sygnalizując w tym miejscu złożony problem badawczy, ograniczę się do charakterystyki kwestii. To podejście można tłumaczyć łąčeniem metod umożliwiających poznanie, doświadczenie, zrozumienie zmian i zjawisk oraz partycypację. Metody mogą mieć charakter zarówno ilościowy, jak i jakościowy, a ich uzupełnieniem są praktyka i doświadczenia, w których obok łączenia różnych metod³⁵, na wzór etnometodologii właściwie nie rozdziela się roli badacza oraz aktywnego uczestnika badanych procesów³⁶. Pozwala to na równoczesne śledzenie zmian oraz wzajemną walidację i rozumienie sposobów działania, ich wynikiem zaś jest uchwycenie zjawisk w ich złożoności oraz komplementarność doświadczeń i praktyki badawczej³⁷. Obejmuje ona wszelkie możliwe sposoby obserwowania, mapowania, dokumentowania danych i łączenia ich w dalszej kolejności z analizą i kluczowymi sygnałami zmian, by ostatecznie stały się podstawą wniosków z analizy. Triangulację traktuję tu jako efekt poszukiwania i tworzenia strategii badawczej, w której trendy poddają się zarówno ujęciu ilościowemu, jak i pogłębionej analizie jakościowej. Warto zastrzec, że triangulacji towarzyszą spory metodologiczne, wynikają bowiem z praktyki łączenia wzorców badawczych, uznawanych dotąd za alternatywne i autonomiczne³⁸.

³⁴ Fjord Trends 2019, URL: https://trends.fjordnet.com/Trends_2019_download.pdf, dostęp: 29.07.2019. To złożone podejście prezentuje i wykorzystuje praktycznie w modelu analitycznym 4D – A.L. Kjaer, dz. cyt., s. 14–21.

³⁵ Zob. T. Wieczorek, *Triangulacja metod w badaniach społecznych*. „Zagadnienia Społeczne” 2014, nr 1(1), s. 15 i nn., URL: [http://czasopismo.nwsp.pl/01%20TWieczorek%20Triangulacja%20metod%20w%20badaniach_1\(1\)%202014.pdf](http://czasopismo.nwsp.pl/01%20TWieczorek%20Triangulacja%20metod%20w%20badaniach_1(1)%202014.pdf), dostęp: 5.08.2019.

³⁶ Por. Z. Skalska, *New Normal. Trendbook 2019/2020*, Nederlanse Interieur Instituut (NII), 2019; Z. Skalska, *VUCA Times. Trend Book 2020/21*, 360inspiration, Greenhat Innovation, 2020.

³⁷ M. Raymond, dz. cyt., s. 122 i nn.

³⁸ Por. E. Hornowska, A. Brzezińska, K. Kaliszewska-Czeremska, K. Appelt, J. Rawecka, A. Bujacz, *Paradoksalny efekt triangulacji?*, „Edukacja” 2012, nr 4(120), s. 72.

Prospekcja – praktyczny aspekt analizy

Podejmowane przez analityków trendów próby interpretacji dokonujących się zmian zwykle nie mają charakteru *stricte* teoretycznego, a ich znaczenie nie polega jedynie na zaspokajaniu potrzeb poznawczych (są jedną z ważniejszych przesłanek działań projektowych). Analizy zmierzają do praktycznie zorientowanej prospekcji oraz łączenia jej wyników z konkretnymi przedsięwzięciami, stanowiącymi odpowiedź na dokonujące się zmiany, a niekiedy będącymi antycypowaniem przyszłych procesów. Prospekcja wymaga otwartej i innowacyjnej orientacji myślenia w podejściu projektowym³⁹.

Analiza trendów obejmuje w istocie wiele odmiennych strategii i podejść do interpretacji zmian. Różnice między nimi wynikają głównie z przyjmowanej perspektywy, zasięgu badań oraz sposobu wykorzystania osiągniętych wyników. Jeśli analizę trendów rozumieć szeroko w sensie wielości oraz interaktywności ujmowanych procesów (np. jako sieciową analizę STEEP – czynników społecznych, technologicznych, ekonomicznych, środowiskowych oraz politycznych), a więc interdyscyplinarnie oraz długookresowo, będzie ona wyrazem poszukiwania i wskazywania globalnych możliwości rozwojowych przy pomocy analizy megatrendów⁴⁰. W takich próbach istotne okazuje się nie tylko formułowanie ontologii przyszłości, lecz również dążenie do określenia jej wpływu na sposób rozumienia zmian zachodzących aktualnie. Innymi słowy, holistyczny namysł nad przyszłością kształtuje zarazem obraz i rozumienie teraźniejszości. Nie chodzi tu o skrajnie instrumentalne i techniczne pojmowanie analizy trendów, jak traktował ją np. Ted Gordon, współtwórca Warunkowej Analizy Trendów (*Trend Impact Analysis*, TIA)⁴¹, czy jak ma to miejsce w przypadku Strukturalnej Analizy Trendów (SAT), ale o umiejętność interpretowania zmian w podejściu jakościowym, dla którego metody i narzędzia analizy ilościowej są istotnym komponentem, jednak rozumienie zmian osiąga się na podstawie analizy wartości,

³⁹ Z. Skalska, *New Normal. Trendbook 2019/2020*, dz. cyt., s. 4.

⁴⁰ Najważniejsze założenia tego rozpowszechnionego podejścia rekonstruuje m.in. K. Halicka, *Prospektywna analiza technologii – metodologia i procedury badawcze*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Białostockiej, Białystok 2016, s. 188.

⁴¹ T.J. Gordon, *Trend Impact Analysis*, 1994, URL: <http://www.foresight.pl/assets/downloads/publications/Gordon1994-Trendimpact.pdf>, dostęp: 22.02.2019; *Thinking about the Future. Guidelines Strategic Foresight*, eds. A. Hines, P. Bishop, Social Technologies LLC, Houston 2015, s. 138 i nn.

danych, indywidualnych wyborów i zachowań oraz mnogości zjawisk w sferze kultury, życia społecznego, gospodarki i technologii⁴². Zdania na temat ich ciągłości i przewidywalności lub ich braku są podzielone i wynikają nie tylko z tego, że każde z tych podejść można poprzeć stosownymi przykładami, jak robi to np. Smil⁴³, lecz przede wszystkim są rezultatem przeciwstawnych sposobów interpretacji zmian. Te zaś okazują się być powiązane z historycznie osadzonymi i przeobrażającymi się wzorcami rozumienia. Powody zmienności są różne. Są one skutkiem źródeł i liczby dostępnych danych (np. *big data*), technologicznych sposobów gromadzenia oraz możliwości interpretacji danych (np. z wykorzystaniem sztucznej inteligencji)⁴⁴. Nierzadko interpretację kauzalną wypiera i zastępuje poszukiwanie korelacji między różnymi zjawiskami, a podstawowym podejściem do rzeczywistości jest jej danetyzacja. Wykorzystanie *big data* zasadniczo reorientuje myślenie o przyszłości, ta bowiem ani nie jest całkowicie nieznana, ani nie jest z góry bezwzględnie zdeterminowana:

Nic nie jest z góry ustalone, ponieważ zawsze możemy odpowiednio zareagować na pozyskane informacje. Prognozy *big data* nie są ustalone raz na zawsze – mówią tylko o prawdopodobnych rezultatach, a to oznacza, że możemy je zmienić, jeśli tylko chcemy. Możemy dowiedzieć się, jak najlepiej przygotować się na nadejście przyszłości i zapanować nad nią [...]. Żeby to osiągnąć, nie będziemy musieli poznać natury wszechświata ani udowodnić istnienia bogów – wystarczy nam *big data*⁴⁵.

Jeśli się śledzi sposoby, którymi znawcy i zwolennicy technologii jako narzędzia do zarządzania przyszłością starają się określić jej potencjał i sposoby wykorzystania, można sądzić, że w tych podejściach dominuje optyka instrumentalna, pomija się zaś szerszy kontekst następstw, ich znaczenie oraz próby formułowania spójnej wizji rozwoju⁴⁶. Uwaga ta nie jest zarzutem przeciwko wartości tego podejścia. Jego znaczenie polega na możliwości zastosowania w konkretnych sy-

⁴² M.B. Miles, A.M. Huberman, *Analiza danych jakościowych*, tłum. S. Zabielski, Trans Humana Wydawnictwo Uniwersyteckie, Białystok 2000, s. 6–7.

⁴³ V. Smil, dz. cyt., s. 71 i nn.

⁴⁴ V. Mayer-Schönberg, K. Cukier, *Big Data. Rewolucja, która zmieni nasze myślenie, pracę i życie*, tłum. M. Glatki, MT Biznes, Warszawa 2014, s. 44 i nn.

⁴⁵ Tamże, s. 149.

⁴⁶ Por. K. Halicka, dz. cyt.

tuacjach, wymagających precyzyjnych i skutecznych narzędzi. Stara się to zresztą pokazać autorka jednej z odmian prospektywnej analizy technologii⁴⁷.

Na analizę trendów i możliwość jej wykorzystania można spojrzeć jeszcze inaczej, z perspektywy przemian historycznych i współczesnych form organizacji życia społecznego i gospodarczego. Zmiana paradygmatyczna w sposobie myślenia, na jaką wskazuje Jeremy Rifkin, dokonuje się między erą kapitalizmu a erą współpracy. Według niego, istnieją liczne zależności między procesami gospodarczymi i społecznymi a rozwojem technologii w sferze komunikacji, tworzenia danych i zarządzania nimi oraz źródłami energii i swobodnym dostępem do nich. Idea społeczeństwa zerowych kosztów krańcowych stanowi próbę szerokiego spojrzenia na możliwe zmiany, których uniwersalną logikę wyznaczają malejące koszty implementacji, dostępu do technologii, a w rezultacie przekształcanie wartości, postaw społecznych, metamorfoza całego systemu gospodarczego. Zmiana w sposobie myślenia polega na redefinicji kluczowych pojęć, pozwalających rozumieć zmieniającą się rzeczywistość (praca, dostęp, prosumpcja, *crowdfunding*, internet rzeczy, inteligentna gospodarka, *zero waste*, cyrkularność)⁴⁸. Każdy z tych wyznaczników zmian odpowiada trendom współtworzącym obraz przemijającej i stającej się rzeczywistości.

Rozumienie dokonujących się zmian z poznawczego i praktycznego punktu widzenia polega na nadawaniu im znaczenia. Sensmaking, będący lingwistycznym pokłosiem Wittgensteinowskiej tezy o językowym obrazie i językowej granicy świata, można uznać za sposób opisu i rozumienia trendów w każdej dziedzinie ludzkiej aktywności. Wysiłki polegające na poszukiwaniu i tworzeniu językowych form, określających dokonujące się zmiany, przybiera postać „hybrydyzacji”. Raymond wskazuje na hybrydowość jako jeden z aspektów interpretacji. Najogólniej rzecz biorąc, polega ona na łączeniu pojęć i nadawaniu powstałym neologizmom swoistego znaczenia, oddającego charakter pojawiających się trendów.

⁴⁷ Tamże, s. 33, 50, 65.

⁴⁸ Rifkin wskazuje na kilka decydujących kierunków zmian, ich wynikiem będą zaś przeobrażenia systemowe. Za decydujące uznaje rozwój internetu rzeczy, robotyzację, dostęp otwartych form edukacji, dostęp do druku 3D, prosumeryzm, nowe formy kooperacji, rozwój gospodarki współdzielenia czy głęboką biocentryczną redefinicję konsumpcji. J. Rifkin, *Spółczesność zerowych kosztów krańcowych. Internet przedmiotów. Ekonomia współdzielenia. Zmierzchn kapitalizmu*, tłum. A. D. Kamińska, Wydawnictwo Studio EMKA, Warszawa 2016, s. 31.

By zobrazować tego rodzaju podejście, odwołam się do kilku określeń powstałych w ten sposób takich, jak np. *consumanism* (*conscience* + *consumerism*) na oznaczenie świadomej konsumpcji, polegającej na wyborach towarów i usług, wynikających z wiedzy o ich społecznych, etycznych czy środowiskowych następstwach. Innym przykładem hybrydy językowej opisującej zmiany jest *freesumerism* (*free* + *consumerism*) na oznaczenie zyskującego na znaczeniu trendu i ruchu społecznego na rzecz tych marek, towarów i usług, które są dostępne za darmo lub zawierają takie składniki. Ostatnim przykładem językowej hybrydy używanej do opisu zmian jest pojęcie *womenomics* (*women* + *economics*). Ma ono wskazywać na rosnącą ekonomiczną, społeczną oraz intelektualną rolę kobiet⁴⁹.

Język jest kluczową sferą pozwalającą konceptualizować obserwowane zmiany, natomiast nadawanie im znaczenia jest następstwem konstruktywnego podejścia badawczego i praktycznego. Językowa perspektywa świata sprawia, że każda zmiana ostatecznie daje się sprowadzić do języka (nazwy, zdania), którego znaczenie określa granicę świata. Wymaga jednak uwzględnienia tego, co jest po drugiej stronie, czyli tego, co nie zostało nazwane i nie zyskało formy językowej. Językowe porządkowanie danych i doświadczeń jest koniecznością, jednak oczekiwanie, że w ten sposób zdołamy sformułować wszelką treść przeżyć przekracza faktyczne możliwości poznawcze i stanowi treść wiedzy apofatycznej⁵⁰. Rozumienie przyszłości jest zarazem działaniem osadzonym w teraźniejszości i przeszłości, jak również projektowaniem możliwego obrazu zachodzących przemian. Wymaga zarówno odwołania do wiedzy istniejącej, jak i wskazywania jej możliwych konsekwencji.

Wnioski

Analiza trendów jest współcześnie jednym z wielu sposobów konceptualizowania procesów, które wpłyną na przyszłość i sposoby jej rozumienia. W tym podejściu eksponuje się szeroko rozumiane związki między zdarzeniami, zarówno te, które można ująć w postaci relacji kauzalnych, jak i te, w których stwierdza się występowanie korelacji. Obie te ścieżki interpretacji uspoólniają pod względem

⁴⁹ M. Raymond, dz. cyt., s. 206 i nn.

⁵⁰ N.N. Taleb, *Antykruchość. O rzeczach, którym służą wstrząsy*, tłum. O. Siara, Kurhaus Publishing, Warszawa 2017, s. 53.

metodologicznym obraz przyszłości oraz umożliwiając wskazywanie konsekwencji zmian. Jednocześnie analiza poszerza tę wiedzę o aspekt aksjologiczny i praktyczny. Integralną częścią rozumienia zmian jest ich wartościowanie i nadawanie znaczenia (wskazywanie czynników dominujących, niepowtarzalnych, nowych, unikalnych), a w dalszej kolejności określanie ich uchwytnych lub możliwych konsekwencji.

Mimo wielości i zróżnicowania podejść (ekonomicznych, socjologicznych, technologicznych czy kulturowych), analizę trendów w większym stopniu należy traktować jako projektowanie i rozumienie przyszłości niż jako prognozowanie zorientowane na wskazywanie nieuchronnych następstw rozpoznanych przyczyn. Istotny jest dla niej kontekst oraz sposób rozumienia zmian, nie zaś spełnienie rygorystycznych wymagań logiki efektywności wiedzy o badanych procesach (pewność, powszechność, niezawodność). Analizy trendów nie aspirują do rangi jednoznacznej interpretacji zmian, choć w podejściu, jakim posługują się ekonomiści (analizy to m.in. element badań foresightowych i myślenia przyszłościowego – *futures thinking*), są metodologicznie rozwinięte i rozpowszechnione. Analiza trendów odnosi się do badań i działań realizowanych na zróżnicowanych poziomach abstrakcji oraz ścisłości metodologicznej, w każdym jednak przypadku charakteryzuje się dążeniem do ujmowania i interpretowania zmian oraz określania ich znaczenia.

Bibliografia

- Bernstein J., *Transdisciplinarity: A Review of Its Origins, Development, and Current Issues*, „Journal of Research Practice” 2015, Vol. 11, Issue 1, URL: <http://jrp.icaap.org/index.php/jrp/article/view/510/436>, dostęp: 12.07.2019.
- Brown T., Wyatt J., *Design Thinking for Social Innovation*, „Stanford Social Innovation Review”, Winter 2010, URL: https://new-ideo-com.s3.amazonaws.com/assets/files/pdfs/news/2010_SSIR_DesignThinking.pdf, dostęp: 8.10.2020.
- Dawkins R., *Samolubny gen*, tłum. M. Skoneczny, Pruszyński i Spółka, Warszawa 2012.
- Durst C., Durst M., Saffer M., *Weak Signals, Hypes or Trends – Identify Innovation Opportunities and stay ahead of your Game*, 2017, s. 5, doi: 10.13140/RG.2.2.27409.02408.

- Fjord Trends 2019, URL: https://trends.fjordnet.com/Trends_2019_download.pdf, dostęp: 29.07.2019.
- Future of an Ageing Population, Government Office for Science, OGL, London 2016, URL: https://www.ageing.ox.ac.uk/files/Future_of_Ageing_Report.pdf, dostęp: 11.07.2019.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Głosy w sprawie interdyscyplinarności. Socjologowie, filozofowie i inni o pojęciach, podejściach i swych doświadczeniach, red. J. Kurczewska, M. Lejzerowicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2014.
- Gordon T.J., *Trend Impact Analysis*, 1994, URL: <http://www.foresight.pl/assets/downloads/publications/Gordon1994-Trendimpact.pdf>, dostęp: 22.02.2019.
- Grondin J., *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysień, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.
- Halicka K., *Prospektywna analiza technologii – metodologia i procedury badawcze*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Białostockiej, Białystok 2016.
- Hines A., Bishop P., *Thinking about the Future: Guidelines for Strategic Foresight*, Hinesight, Houston 2015.
- Hornowska E., Brzezińska A.I., Kaliszewska-Czeremska K., Appelt K., Rawecka J., Bujacz A., *Paradoksalny efekt triangulacji?*, „Edukacja” 2012, nr 4(120), s. 72–83.
- Horx M., *13-Future Trends. Zwei neue Trendbegriffe für 2018*, URL: <https://www.horx.com/future-trends/>, dostęp: 11.02.2019.
- Interdyscyplinarnie o interdyscyplinarności. Między ideą a praktyką, red. A. Chmielewski, M. Dudzikowa, A. Grobler, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2012.
- Kahneman D., *Pułapki myślenia. O myśleniu szybkim i wolnym*, tłum. P. Szymczak, Wydawnictwo Media Rodzina, Poznań 2012.
- Kita M., „Razem”: konsiliencja, interdyscyplinarność, transdyscyplinarność, w: *Transdyscyplinarność badań nad komunikacją medialną*, t. 1: *Stan wiedzy i postulaty badawcze*, red. M. Kita, M. Ślawska, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012, URL: https://rebus.us.edu.pl/bitstream/20.500.12128/2543/1/Kita_%20Razem_konsiliencja_interdyscyplinarnosc_transdyscyplinarnosc.pdf, dostęp: 3.07.2019.
- Kjaer A.L., *The Trend Management Toolkit. A Practical Guide to the Future*, Palgrave Macmillan, London 2014.

- Kucner A., *Aksjologiczne i ontologiczne aspekty trendów*, w: A. Kucner, G. Pacewicz, A. Rutkowska, R. Sierocki, J. Sobota, M. Sternicka-Kowalska, R. Szulc, M. Świgoń, P. Wasyluk, *Trendy. Interpretacje i konfrontacje*, Instytut Filozofii UWM w Olsztynie, Olsztyn 2018, URL: http://wmbc.olsztyn.pl/Content/5521/Trendy_Interpretacje%20i%20konfrontacje-min.pdf, dostęp: 22.07.2019.
- Kurczewska J., *Wariacje na temat interdyscyplinarności*, w: *Oceny nauki*, red. Sz. Biliński, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 2014, s. 81, URL: http://pau.krakow.pl/Debaty_PAU/T_I/Debaty_PAU_I_dyskusja_Kurczewska.pdf, dostęp: 08.07.2019.
- Mayer-Schönberg V., Cukier K., *Big Data. Rewolucja, która zmieni nasze myślenie, pracę i życie*, tłum. M. Glatki, MT Biznes, Warszawa 2014.
- Mikołajec J., *Dwa typy dyfuzji innowacji i ich ontologiczne założenia*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej” 2014, z. 72, s. 125–134.
- Miles, M.B., Huberman A.M., *Analiza danych jakościowych*, tłum. S. Zabielski, Trans Humana Wydawnictwo Uniwersyteckie, Białystok 2000.
- Pacewicz G., *Konotacja i denotacja „trendu”*, w: A. Kucner, G. Pacewicz, A. Rutkowska, R. Sierocki, J. Sobota, M. Sternicka-Kowalska, R. Szulc, M. Świgoń, P. Wasyluk, *Trendy. Interpretacje i konforntacje*, Instytut Filozofii UWM w Olsztynie, Olsztyn 2018, URL: http://wmbc.olsztyn.pl/Content/5521/Trendy_Interpretacje%20i%20konfrontacje-min.pdf, dostęp: 22.07.2019.
- Pieriegud J., *Wykorzystanie megatrendów do analizy przyszłościowego rozwoju sektorów gospodarki*, w: *Megatrendy i ich wpływ na rozwój sektorów infrastrukturalnych*, red. J. Gajewski, W. Paprocki, J. Pieriegud, Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową – Gdańska Akademia Bankowa, Gdańsk 2015.
- Przyłębski A., *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2005.
- Raymond M., *The Trend Forecaster's Handbook*, Laurence King Publishing, London 2010.
- Rifkin J., *Spółeczeństwo zerowych kosztów krańcowych. Internet przedmiotów. Ekonomia współdzielenia. Zmierzch kapitalizmu*, tłum. A.D. Kamińska, Wydawnictwo Studio EMKA, Warszawa 2016.
- Rogers E., *Diffusion of Innovations*, The Free Press, New York, London 1983.
- Rorty R., *Intelektualista humanistyczny: jedenaście tez*, w: tegoż, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, tłum. S. Tokariew, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013.

- Singh S., *New Mega Trends: Implications for our Future Lives*, Palgrave Macmillan, London 2012.
- Skalska Z., *New Normal. Trendbook 2019/2020*, Nederlandse Interieur Instituut (NII), 2019.
- Skalska Z., *VUCA Times. Trend Book 2020/21*, 360inspiration, Greenhat Innovation, 2020.
- Smil V., *Global Catastrophes and Trends. The Next 50 Years*, The MIT Press, Cambridge, London 2012.
- Stasik A., *Narracje o przyszłości a projektowanie innowacji – perspektywa studiów nad nauką i technologią*, „Stan Rzeczy” 2018, nr 1(14).
- Tabaszewska J., „Wędrujące pojęcia”. *Koncepcja Mieke Bal – przykład inter- czy transdyscyplinarności?*, „Studia Europaea Gnesnensia” 2013, nr 8, s. 113–130, URL: http://bazhum.muzhp.pl/media//files/Studia_Europaea_Gnesnensia/Studia_Europaea_Gnesnensia-r2013-t8/Studia_Europaea_Gnesnensia-r2013-t8-s113-130/Studia_Europaea_Gnesnensia-r2013-t8-s113-130.pdf, dostęp: 12.07.2019.
- Taleb N.N., *Antykruchość. O rzeczach, którym służą wstrząsy*, tłum. O. Siara, Kurhaus Publishing, Warszawa 2017.
- Thaler R.H., *Zachowania niepoprawne. Tworzenie ekonomii behawioralnej*, tłum. J. Konieczny, Wydawnictwo Media Rodzina, Poznań 2018.
- The 2018 Ageing Report Underlying Assumptions & Projection Methodologies*, Publications Office of the European Union, Luxembourg 2017, URL: https://ec.europa.eu/info/sites/info/files/economy-finance/ip065_en.pdf, dostęp: 11.07.2019.
- Thinking about the Future. Guidelines Strategic Foresight*, eds. A. Hines, P. Bishop, Social Technologies LLC, Houston 2015.
- Trend and Future of Sustainable Development*, eds. H. Lakkala, J. Vehmas, Finland Futures Research Centre, Helsinki 2011.
- Voros J., *A Generic Foresight Process Framework*, „Foresight” 2005, Vol. 5, No. 3, s. 11, doi:10.1108/14636680310698379.
- The VUCA-Report*, The Strategic Agility Institute, 2016, URL: https://static1.squarespace.com/static/5579c941e4b00a23147233ce/t/56eff7f420c6474a7cd617ab/1458567164889/The_VUCA_Report_1.1_March_2016.pdf, dostęp: 22.02.2019.

Wieczorek T., *Triangulacja metod w badaniach społecznych*. „Zagadnienia Społeczne” 2014, nr 1(1), s. 15 i nn., URL: [http://czasopismo.nwsp.pl/01%20TWieczorek%20Triangulacja%20metod%20w%20badaniach_1\(1\)%202014.pdf](http://czasopismo.nwsp.pl/01%20TWieczorek%20Triangulacja%20metod%20w%20badaniach_1(1)%202014.pdf), dostęp: 5.08.2019.

World Population Ageing 2017 Highlights, United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division, 2017, URL: https://www.un.org/en/development/desa/population/publications/pdf/ageing/WPA2017_Highlights.pdf, dostęp: 11.07.2019.

Streszczenie

Analiza trendów jest specyficznym podejściem badawczym, którego przedmiotem są obserwowalne zmiany, a orientację badań wyznacza przyszły, możliwy bieg zdarzeń i ich znaczenie. Analiza trendów łączy w sobie dwie perspektywy interpretacji zmian. Pierwszą – poznawczą, skoncentrowaną na analizie rzeczywistych danych, które służą rozumieniu procesów oraz są przesłanką do budowania scenariuszy przyszłości; drugą – aksjologiczną, służącą wartościowaniu procesów i szerzej rozumianemu sensemakingowi. Perspektywy te są komplementarne, a ich wynikiem jest krytyczne rozumienie zmian, a jednocześnie próba oceny ich znaczenia oraz wskazania możliwych następstw. Istotne staje się wtedy określenie ich wpływu na człowieka, kulturę czy środowisko w sposób, który przekracza ramy myślenia historycznego oraz wiedzy o wyłącznie obserwowalnych zjawiskach. Tak rozumiana analiza trendów łączy w sobie podejście inter- oraz transdyscyplinarne, jest hermeneutyką przyszłości i sposobem myślenia prospekcyjnego.

Słowa kluczowe: analiza trendów, hermeneutyka, myślenie prospekcyjne, analiza zmian, teoria rozumienia, interdyscyplinarność, transdyscyplinarność

Summary

Analysis of Trends in the Context of Hermeneutics and Prospective Thinking

An analysis of trends is a specific research approach concentrated on noticeable changes. As an orientation of research, the analysis is determined by a future, possible course of events and their meaning. An analysis of trends combines two perspectives of interpretations of changes. The first perspective is cognitive, focused on an analysis of facts in order to use them in process understanding and used to create future scenarios. The other perspective is axiological, used in valuation of processes and for sensemaking. Both of these perspectives are complementary with a result in critical understanding of changes and, simultaneously, an attempt to evaluate their meaning and determine possible outcomes. Thus, their impact on human being, culture, and nature, regardless of historical patterns and empirical knowledge is the most important goal of research. An analysis of trends combines an inter- and transdisciplinary approach; it is a hermeneutics of the future and a way of prospective thinking.

Key words: analysis of trends, hermeneutics, prospective thinking, analysis of changes, theory of understanding, interdisciplinarity, transdisciplinarity

Atlas obrazów Mnemosyne Aby'ego Warburga a montaż filmowy¹

Marta Maliszewska

(Uniwersytet Warszawski, Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych)

Aby Warburg rozpoczął pracę nad *Atlasem obrazów Mnemosyne* w 1924 roku. Na dużych, obleczonej czarnym suknem planszach przyczepiał reprodukcje dzieł sztuki, obrazów z pola kultury popularnej czy zdjęć dokumentujących współczesne Warburgowi wydarzenia. Losy *Atlasu* spletają się z historią antysemickiej przemocy i wojennej zawieruchy. Warburgowie (w tamtym okresie jedna z najbogatszych rodzin bankierskich w Europie) uciekają z nazistowskich Niemiec, a razem z nimi z Hamburga do Londynu emigrują też zbiory Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg. *Atlas*, poświęcony śledzeniu migracji antycznych motywów w kulturze, sam staje się obiektem migrującym. Ta droga odciska na nim piętno – plansze znamy współcześnie jedynie ze zdjęć, wykonywanych przez współpracowników Warburga w celach dokumentacyjnych². Reprezentacje te, które z braku innych stały się ikoniczne, najprawdopodobniej nie stanowiły ostatecznej wersji *Atlasu* (który miał zostać wydany w dwóch tomach – wizualnym oraz tekstowym). Obrazy były przymocowywane do plansz za pomocą szpilek – Warburg cały czas zmieniał ich konfiguracje, dodawał lub

¹ Za pomoc w pracy nad tekstem chciałabym podziękować dr. Adamowi Andrzejewskiemu oraz anonimowym recenzentom(-kom).

² Rola, jaką osoby pracujące z Warburgiem, w tym jego najbliższa współpracownica Gertruda Bing, odegrały w zachowaniu pamięci o *Atlasie* i innych dokonaniach uczonego (w tym o zbiorach Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg) oraz zbiorowy charakter pracy w bibliotece, sprawia, że może powinno się spojrzeć na ten projekt jako na efekt pracy grupowej.

odejmował poszczególne elementy. Projekt ten był więc w nieustannym procesie, ciągłym ruchu, a do mającej stanowić jego kres publikacji nie udało się doprowadzić ze względu na śmierć uczonego w 1929 roku.

W artykule, odwołując się do koncepcji montażu i dzieła otwartego, wykazę, że *Atlas* stanowi próbę ocalenia nieustającej metamorfozy sensu, poprzez nadanie aktywnej roli odbiorcy lub odbiorczyni. By wykazać tę tezę, powołam się na teksty naświetlające analogie pomiędzy kinem a *Atlasem*, które pokrewieństw między nimi szukają w mimikrze ruchu proponowanej przez oba te media. Krytycznie odnosząc się do zawartych w tekstach twierdzeń, wykazę, że pomimo pozornego podobieństwa montaż w obu przypadkach pełni odmienną funkcję oraz że dopiero odwołanie się do otwartego charakteru projektu Warburga pozwala uchwycić jego szczególny charakter.

Dla zrozumienia fenomenu *Atlasu* wyjątkowo istotny wydaje się jego montażowy charakter, chociażby dlatego, że jest to we współczesnych analizach jedna z jego najczęściej podnoszonych cech. Warburg proponuje sposób myślenia, który zamiast linearnej narracji uprzywilejowuje fragmenty, strzępy, okruchy. Jak zauważa Georges Didi-Huberman, jest to charakterystyczne dla okresu po I wojnie światowej: „okopy wytyczone w całej Europie okresu wojny światowej sprowokowały w dziedzinie estetyki, podobnie jak w dziedzinie humanistyki [...] decyzję, że metodą pokazywania będzie montaż, to znaczy przemieszczanie, rekomponowanie wszystkiego”³. Jako wyraz ducha pewnej epoki *Atlas* jest często zestawiany z dziełami awangardowych artystów i artystek, których narzędziami działania są nożyczki i klej – dekonstruowanie istniejących obrazów świata i składanie ich po chwili w nowe konfiguracje. Montaż jest również tym, co odróżnia atlas od archiwum: „Atlas wybiera, dokładnie tam, gdzie archiwum odmawia dokonywania wyboru przez długi czas. Celem [atlasu] jest argumentowanie i rozwój brutalnych *sekcji*, tam, gdzie archiwum wyrzeka się argumentowania i narzuca się w swojej niemożliwej do objęcia masie”⁴.

Atlas staje się dla Warburga narzędziem badania życia-po-życiu, prze-życia formuł patosu. Stworzone przez Warburga pojęcie *Pathosformeln* wymyka się definicjom. Odwołując się do propozycji Pawła Mościckiego, który stawia pytanie

³ G. Didi-Huberman, *Strategie obrazów. Oko historii 1*, tłum. J. Margański, Nowy Teatr, Korporacja Ha!art, Warszawa, Kraków 2011, s. 91.

⁴ G. Didi-Huberman, *Atlas, or the Anxious Gay Science*, The University of Chicago Press, Chicago 2018, s. 249.

„Jak możemy schematycznie i skrótowo przedstawić istotę tej kategorii?”⁵, można zaproponować cztery dopełniające się interpretacje tego pojęcia:

- 1) *Pathosformeln* jako wyraz dialektycznego myślenia o obrazie, jako połączenia w obrazie formuł ikonograficznych z ładunkiem emocjonalnym;
- 2) *Pathosformeln* jako hybrydy materii i formy, zacierające granice pomiędzy oryginałem a powtórzeniem;
- 3) *Pathosformeln* jako nowy sposób rozumienia relacji pomiędzy znakiem a znaczeniem oparty na „biegunowości symbolu”, będącego zarówno znakiem, jak i ożywionym obrazem;
- 4) *Pathosformeln* jako dynamogramy, formy ekspresji ciągłego ruchu pomiędzy tym, co apollińskie i dionizyjskie, pomiędzy *astra* i *monstra*⁶.

Wszystkie cztery interpretacje wskazują na montażowy charakter koncepcji *Pathosformeln* – zestawienie ze sobą przeciwstawnych elementów (ikonografia i ładunek emocjonalny, materia i forma, znak i „ożywiony obraz”, apollińskość i dionizyjskość) pozwala prześledzić ruch, orbitowanie zjawisk kultury w spektrum pomiędzy nimi. To właśnie w tej cesze *Atlasu* – skupieniu na tym, co dynamiczne, zamiast na statycznych obrazach – Giorgio Agamben i Philippe-Alain Michaud upatrują jego pokrewieństwa z kinem.

W eseju *Aby Warburg i narodziny kina* Agamben zauważa, że badania Warburga zbiegły się w czasie z początkami sztuki filmowej. Podkreśla, że zarówno Warburg, jak i pierwsi twórcy kina byli zafascynowani „życiem obrazów”. Z tej wspólnej obsesji wyniknęły podobieństwa w przyjętej metodzie: „W obu wypadkach chodzi bowiem o to, by uchwycić kinetyczny potencjał, który w obrazie – czy to w pojedynczej klatce filmu, czy to w mnesticznej *Pathosformel* – jest już obecny – i który wiąże się z tym, co badacz określał mianem *Nachleben*, życiem pośmiertnym (bądź przetrwaniem)”⁷. Według Agambena optyczne powidoki, które próbowano uchronić przed zniknięciem wraz z otwarciem oczu, były inspiracją dla powstania kina. W podobny sposób Warburg, posługując się pojęciami *Pathosformel* i *Nachleben*, szukał sposobów na ukazanie trwania w kulturze różnych form przedstawień, niczym przeszłych obrazów pod powiekami. Dzięki

⁵ P. Mościcki, *Sejzmografy przewrotu. Gesty rewolucyjne jako Pathosformeln*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2011, nr 2–3(293–294), s. 166.

⁶ Zob. G. Didi-Huberman, *Atlas...*, dz. cyt.

⁷ G. Agamben, *Aby Warburg i narodziny kina*, tłum. M. Salwa, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2011, nr 2–3(293–294), s. 148.

jego badaniom obrazy, które wydawały się już martwe, zostały ponownie wprowadzone w ruch, niczym w kinie.

Z kolei w tekście *Przekraczanie granic: Mnemosyne – pomiędzy historią sztuki a kinem* Michaud twierdzi, że kinowy sposób myślenia charakteryzuje projekt Warburga nie tylko ze względu na zastosowanie montażu, lecz także reprodukcję rzeczywistości. Komponując plansze, Warburg używał fotograficznych reprodukcji obrazów, tym samym ujednolicając zestawiane obiekty, sprowadzając je do podobnych rozmiarów i czarno-białej gamy kolorystycznej (co ciekawe po latach plansze *Atlasu* również zostały sprowadzone do zbioru czarno-białych zdjęć). Fotografując następnie powstałe kompozycje, sam tworzył unikatowe obrazy, niczym reżyser, który tworzy sceny, by później montując je ze sobą, przenieść wrażenie ruchu na ekran. Michaud zauważa, że według Siegfrieda Kracauera: „Fikcja [w kinie] to zaledwie werniks przykrywający odbicie materialnego istnienia”⁸. Obraz kinowy, powstały na podstawie otaczającej rzeczywistości, jest tym samym częściowo dokumentalny, nawet jeśli nie przynależy do gatunku filmów dokumentalnych. W metaforycznym wymiarze podobnie o wizualności myśli Warburg – wystarczy lekko zdrapać lakier, by okazało się, że obrazy są w stanie powiedzieć nam więcej niż tylko o swoich właściwościach estetycznych. *Atlas* służy nie tylko do badania sztuki, ale też szerzej kultury jako takiej, a w wymiarze egzystencjalnym kondycji ludzkiej, zarówno zbiorowej, jak i indywidualnej. Dlatego też Didi-Huberman zauważa:

Według Warburga, historycy nie mogą zostać zredukowani do prostego statusu kronikarzy czasów minionych: Są oni przede wszystkim „receptorami fal mnemonicznych [*Auffänger der mnemischen Wellen*]... bardzo czułymi sejsmografami [*sehr empfindliche Seismographen*], których fundamenty drżą, gdy muszą złapać falę i ją przekazać”; stąd też „niebezpieczeństwo [*Gefährlichkeit*] w tym zawodzie to całkowite załamanie”⁹.

W podobnym tonie Wojciech Bałus pisze, że za Warburgiem „[...] musimy nauczyć się odbierać niedostrzegalne dla zwykłych śmiertelników wstrząsy, czyli pytać o kondycje naszej kultury, o treści, które zawiera, fobie jakie ujawnia

⁸ P.-A. Michaud, *Przekraczanie granic: Mnemosyne – pomiędzy historią sztuki a kinem*, tłum. Ł. Zaremba, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2011, nr 2–3(293–294), s. 149.

⁹ G. Didi-Huberman, *Atlas...*, dz. cyt., s. 208. Cytowane przez Didiego-Hubermana fragmenty pochodzą z pism Warburga.

i potencjalne zagrożenia, które ze sobą niesie”¹⁰. Zarówno więc Kracauerowi, jak i Warburgowi zależało na poszukiwaniu tego, co ukryte pod warstwą estetyczną. Jednak tym, co zasadniczo różni obu teoretyków, jest ich stosunek do ruchu. Pierwszego zajmowały przede wszystkim statyczne kadry, czym zresztą naraził się na zarzut ze strony Erwina Panofsky'ego o sprowadzanie kina do fotografii. Natomiast drugiego interesował ruch. Nie tylko estetyczne formy jego ekspresji – czemu wyrazem są między innymi analizy postaci nimfy – ale również migracje motywów ikonograficznych. Warburg badał, w jaki sposób powracają one na przestrzeni dziejów w zmienionych formach, niosąc jednak ze sobą ten sam ładunek emocjonalny, dając tym samym wyraz stałym na przestrzeni wieków prawdom egzystencji ludzkiej – apollińskiej pasji i dionizyjskiemu szaleństwu.

Jak dalej zauważa Michaud, wspólną cechą twórczości Warburga i pracującego w tym samym czasie Siergieja Eisensteina, jest wykorzystanie montażu. W obu projektach: „[...] dopiero ułożenie w sekwencję przekształca obrazy w wypowiedzi”¹¹. To właśnie relacje między obrazami, które wprowadza montaż, są esencją zarówno *Atlasu*, jak i kina. Sekwencje te nie zawsze opierają się na zgodności pomiędzy obrazami. Eisenstein zestawia ze sobą pozornie niepowiązane kadry, z kolei Warburg nie tylko łączy sztukę wysoką i popkulturę – będąc tym samym jednym z pierwszych badaczy nie tyle historii sztuki, ile kultury wizualnej – ale też przypina do jednej planszy reprodukcje, które mogą wydawać się ze sobą niezwiązane. Obaj zderzają ze sobą sprzeczne reprezentacje, doprowadzając do kolizji pomiędzy nimi, by w wydobywającej się energii poszukiwać nowych znaczeń. Wytwarzające się w ten sposób napięcie wprowadza ruch zarówno w kinie Eisensteina, jak i w *Atlasie*. Ta dynamika projektów naśladuje strukturę otaczającego świata – pozostającego w procesie ciągłej zmiany i rozkładu – pozwalając dzięki temu na jego badanie.

Zarówno w kinie, jak i w *Atlasie* montaż pozwala na oddanie zmienności i różnorodności, bez reifikowania rzeczywistości. Jednak Agamben i Michaud, zestawiając ze sobą te dwa media, pomijają znaczącą różnicę w sposobie wykorzystania w nich montażu. Nawet jeśli zaproponowane przez nich zestawienie jest słuszne, wymagałoby dalszego rozwinięcia. Montaż filmowy jest rodzajem gramatyki języka kina, ale jest również narzędziem tworzenia stałych połączeń pomiędzy kadrami. Reżyser(ka), decydując o kolejności scen, nadaje im znacze-

¹⁰ W. Bałus, *Dlaczego Warburg?*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2010, nr 2(8), s. 52.

¹¹ P.-A. Michaud, *Przekraczanie granic...*, dz. cyt., s. 152.

nia. Przykład takiego wykorzystania montażu stanowi tekst Eisensteina, w którym pisze on, że obraz wody zestawiony z obrazem oka konotuje płacz, obrazy ucha i drzwi – słuchanie, obrazy psa i ust – szczekanie, obrazy ust i dziecka – krzyk, obrazy ust i ptaka – śpiew, obrazy noża i serca – cierpienie itp.¹² Nie znaczy to, że sceny filmowe są hieroglifami do odszyfrowania przez widownię. Jak każdy inny utwór, film jest podatny na wiele różnych interpretacji, które można poczynić z różnych perspektyw. Jak jednak zauważa Berys Gaut w *The Philosophy of Cinematic Art*¹³, w przypadku filmu każdy jego element, w tym montaż, ma za zadanie przekazać wizję reżysera lub reżyserki. Dlatego też to im przypisuje się autorstwo dzieła, a nie na przykład – grającym w nim aktorom(-kom), mimo że film ostatecznie stanowi owoc pracy zespołowej¹⁴. Wpisując pojedynczy kadr w całą ich sekwencję, reżyser(ka) nadaje mu określone znaczenie (fabularne, emocjonalne, artystyczne...), przeznaczone od odczytania przez odbiorców. Ci mogą oczywiście zrozumieć je wbrew zamierzonym intencjom autora(-ki), ale wtedy świadczy to o porażce albo artystycznej, albo interpretacyjnej.

Różnice pomiędzy montażem w filmie i montażem w projekcie Warburga można omówić na przykładzie kultowej sceny z *Lśnienia*¹⁵ Stanleya Kubricka. Główny bohater, Jack Torrance (Jack Nicholson), wkłada głowę przez dziurę w drzwiach, krzycząc „Wendy, I’m home”. Ze względu na chronologiczno-narracyjną naturę kina widz(ka) może zinterpretować tę scenę w warstwie fabularnej tylko w jeden poprawny sposób – za chwilę Jack będzie próbował zabić swoją żonę Wendy (Shelley Duvall) i syna Danny’ego (Danny Lloyd). Interpretacja ta jest poprawna, ponieważ opiera się nie tylko na jednym kadrze, ale osadza go w kontekście poprzednich, w zbudowanej za ich pomocą reżyserskiej narracji. W końcu scenę wcześniej widzimy, jak przerażeni Wendy i Danny ukrywają się przed Jackiem w łazience. Jednak początkowe fragmenty *Lśnienia* pokazują wiele pogodnych momentów, na podstawie których można by przypuszczać, że Jack jest dobrym ojcem. Gdyby więc powiesić fotosy z *Lśnienia* na planszach *Atlasu*, odbiorcy mogliby na ich podstawie zbudować odmienną narrację, na przykład

¹² Zob. tamże.

¹³ Zob. B. Gaut, *The Philosophy of Cinematic Art*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

¹⁴ W *The Philosophy of Cinematic Art* Gaut pisze, że wyznacznikiem autorstwa w kinie jest właśnie to, że film został w każdym aspekcie wymyślony przez autorkę. Oznacza to, że również montaż jest wynikiem jej wizji, nawet jeśli wyprodukował go ktoś inny.

¹⁵ *The Shining* (*Lśnienie*), S. Kubrick, USA i Wielka Brytania 1980.

taką, w której Jack, rąbiąc drzwi, próbuje uratować swoich bliskich przed grożącym im niebezpieczeństwem – innym niż on sam.

Montaż w kinie jest oparty nie tylko na warstwie wizualnej, lecz także na łączeniu obrazu i dźwięku¹⁶. Sceny, które mogłyby być interpretowane różnorako, są często uzupełniane o komentarz słowny domykający interpretację (w postaci narracji z offu lub wypowiedzi bohaterów)¹⁷. Przykładem takiego wykorzystania dźwięku w filmie jest głos narratora, który w *Home – S.O.S. Ziemia!*¹⁸ Yanna Arthusa-Betranda opowiada widzowi, co ta właściwie ogląda. Uchwycone z lotniczej perspektywy kadry ukazują różne zakątki Ziemi, naturę i jej dewastację. Dla znacznej grupy odbiorców są one jednak czymś abstrakcyjnym, zarówno w potocznym, jak i artystycznym znaczeniu tego słowa – większości z tych miejsc (zwłaszcza sfotografowanych z nieba) nie rozpoznają. Kadry mogą więc nie wywoływać w nich żadnych skojarzeń lub wywoływać skojarzenia odmienne od tych, które chciał przywołać reżyser – statyczne ujęcia wyglądają trochę jak obrazy ekspresjonistów abstrakcyjnych. Żeby tego uniknąć, by widzownia poświęciła swoją uwagę losom planety, a nie historii malarstwa dwudziestego wieku, niezbędny jest tekst, który warunkuje rozumienie tego, co wizualne. W przypadku pozbawionego warstwy tekstowej *Atlasu* interpretację cechuje większa dowolność¹⁹ – nasz wzrok może krążyć pomiędzy wizerunkami nimf, tytana Atlasa i zwierzęcych wnętrzości, uruchamiając nieskrępowane skojarzenia, czego dowodem jest liczba i różnorodność analiz, których projekt ten się doczekał.

Na podstawie zarysowanych przykładów widać, że analogia pomiędzy montażem w kinie i w *Atlasie* nie jest całkowicie trafiona, a zrozumienie natury tego

¹⁶ Istnieje oczywiście różnica pomiędzy filmami niemymi a dźwiękowymi. Ale nawet w przypadku filmów niemych często przygotowywano specjalne karty z zapisanymi komentarzami lub dialogami, które pokazywano między kolejnymi scenami.

¹⁷ Podobna rolę może pełnić także ścieżka dźwiękowa, chociaż jest to zazwyczaj mniej jednoznaczne.

¹⁸ *Home (Home – S.O.S. Ziemia!)*, Y. Arthus-Betrand, Francja 2009.

¹⁹ Brak tekstu w *Atlasie* był wielokrotnie podnoszony przez różnych interpretatorów i interpretatorki, z których niektórzy uczynili z niego podstawę formułowanych tez o rewolucyjnej roli tego projektu. Jak zwraca uwagę Didi-Huberman (zobacz: G. Didi-Huberman, *Atlas...*, dz. cyt.), takie odczytania idą niejako wbrew woli samego Warburga, który w publikacji planował zawrzeć wspomniane dwa tomy – zdjęć tablic i interpretujących je komentarzy. Skoro jednak nigdy do tego nie doszło, a *Atlas* jest dziełem otwartym również w tym znaczeniu, że niedokończonym, zasadne wydaje mi się analizowanie jego oddziaływania właśnie jako obrazów pozbawionych tekstów, równocześnie bez fetyszyzowania tej cechy.

drugiego wymaga jeszcze rozwinięcia. Andrzej Leśniak, pisząc o projekcie Warburga, zauważa:

Plansze Atlasu nie determinują narracji, którą można skonstruować na ich podstawie, a przynajmniej nie w takim stopniu, w jakim czyni to sekwencja obrazów, których kolejności nie da się zmienić [...]. W miejsce jednowymiarowego, linearnego porządku następujących po sobie obrazów przychodzi porządek bardziej złożony, pozwalający na tworzenie sekwencji w czasie interpretacji²⁰.

Zaznacza się w tym znacząca różnica pomiędzy kinem a *Atlasem*. Przez temporalną i linearną naturę medium filmu – kadr trwa w czasie, by zaraz zostać zastąpiony kolejnym – interpretacja jest ograniczona. Chronologiczny układ determinuje odczytanie kolejnych scen. W przypadku *Atlasu* linearna narracja zostaje rozerwana na rzecz konstelacji obrazów, które jawią się odbiorcy wszystkie równocześnie:

Tym samym Atlas wprowadza w życie wymóg nieskończonego interpretowania obrazów, nakładania ich na siebie i łączenia w konstelacje, niezależnie od porządku narracji [...]. Interpretacja, opierając się na założeniu o niemożliwości dotarcia do jakiegokolwiek założonego, projektowanego kresu, ma w tej wizji zastąpić poszukiwanie ustalonego raz na zawsze znaczenia obrazu, sensu istniejącego poza nim, możliwego do odkrycia czy odszyfrowania²¹.

Tak rozumiana interpretacja bliska jest temu, co Umberto Eco określa „dziełem otwartym”. Pojęcia tego używa do opisanie „dialektyki stosunków między dziełem a interpretatorem”²². Dzieła otwarte charakteryzuje możliwość przypisywania im różnych, często bardzo odległych od siebie, interpretacji, z których żadna nie może rościć sobie prawa do bycia jedyną poprawną: „W istocie bowiem otwarcie i dynamizm dzieła polegają na tym, że poddaje się ono procesowi integracji, włączając się w ten proces wraz z całą żywotnością strukturalną, którą zachowuje we wszystkich różnorodnych formach”²³. Nie znaczy to, że dzieła ot-

²⁰ A. Leśniak, *Wstęp do politycznej analizy Atlasu Mnemosyne Aby'ego Warburga*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2011, nr 2–3(293–294), s. 157–158.

²¹ Tamże.

²² U. Eco, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, tłum. L. Eustachiewicz, J. Gałuszka, A. Kreisberg, M. Oleksiuk, K. Żaboliński, W.A.B., Warszawa 2008, s. 69.

²³ Tamże, s. 95.

warte są chaotyczne i że każda ich interpretacja jest poprawna. Autor(ka) utworu wyznacza pewne jego ramy – jednak ich dopełnienie, wprawienie w nie obrazu, leży po stronie interpretatora(-ki).

Z odmiennej funkcji montażu w *Atlasie* oraz ze związanej z tym jego otwartości wynika inna niż w przypadku filmu rola odbiorcy(-czyni). Bierna widzka wciśnięta w fotel kinowy zostaje zaktywizowana, wessana przez ciemną materię plansz. Wyrazem tego w wymiarze fizycznym jest cielesna odmiennność tych dwóch form odbioru. Wpatrzona w jeden punkt (ekran kinowy) odbiorca(-czyni) musi zacząć krążyć wzrokiem, stając przed *Atlasem*. Nie tylko widzieć, ale też patrzeć. Ma to również przełożenie na jej ciało – zamiast siedzieć w bezruchu, przemieszcza się, oglądając kolejne plansze. Ich rozmiar sprawia, że musi przybliżać się lub oddalać, naśladując taniec nimfy opisywanej przez Warburga, zainteresowanego przede wszystkim dynamiką i ruchem²⁴.

Kwestię tę podnosi również Karolina Charewicz-Jakubiwska, która pisze:

Obraz [u Warburga] jako miejsce artykułowania sensu i zarazem pole transformacyjnych reaktualizacji kulturowych znaczeń jest miejscem działania, performatywną przestrzenią czynu. Porusza i jest poruszany, zmienia i jest zmieniany, jest powtórzeniem i zmianą, działaniem i jego materialnym znakiem, jest samym centrum kulturoznawczej aktywności – kulturoznawczym aktem *par excellence*²⁵.

Performatywny wymiar *Atlasu* nie wynika jedynie z własności tak rozumianego obrazu, ale również ze specyfiki jego odbioru:

Performans jest tutaj niejako symbolem przekraczania granic czy ich niwelowania zarówno w sensie znaczenia granic dyscyplinarnych, jak i granic między tym, co ludzkie i nie-ludzkie. Nacisk na sprawczy podmiot, podmiot tworzący poprzez działanie przywraca mu moc i wyprowadza z postmodernistycznych mielizn²⁶.

²⁴ Wraz z zaginięciem oryginalnych plansz *Atlasu* zmieniły się cielesne aspekty ich odbioru. Tego typu działania jak tego opisanego powyżej możemy doświadczyć, obcując z rekonstrukcjami *Atlasu*. Jednak nawet w przypadku oglądania archiwalnych zdjęć, czy to na komputerze, czy to w książce, wywołuje ono pewien rodzaj aktywności fizycznej.

²⁵ K. Charewicz-Jakubowska, *Nimfa post/post/moderna. Działania obrazów*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2016, s. 88.

²⁶ E. Domańska, „Zwrot performatywny” we współczesnej humanistyce, „Teksty Drugie” 2007, nr 5, s. 61. Cyt. za: K. Charewicz-Jakubowska, *Nimfa post/post/moderna...*, dz. cyt., s. 20.

W *Atlasie* zostają przekroczone granice między autorem a odbiorcą(-czynią). Odbiorca lub odbiorczyni, jako sprawczy podmiot, dopisuje komentarze do wypowiedzianych dawno kwestii, by zaraz potem przekreślić je i zaproponować nowe. Zapewnia to ciągły ruch myśli zapoczątkowanej przez Warburga, jej życie-po-życiu.

Atlas stawia zadanie „nieskończonego interpretowania obrazów”. Podejmując się go, trzeba się jednak mierzyć z tym, że nigdy nie dojdzie się do kresu. Linear-ny postęp wiedzy zostaje zastąpiony cyklicznie nawracającą niepewnością. Didi-Huberman, pisząc o wysiłku podjętym przez Warburga, nazywa jego pracę „syzyfową”, by następnie określić ją jako „atlasową”. Tytaniczny wysiłek, jaki *Atlas* – ważna postać w samym *Atlasie*, której reprezentacje pojawiają się kilkakrotnie na jego kartach – wkłada w dźwiganie globu, nigdy się przecież nie kończy. Jest to cena, którą płaci za przetrwanie świata. Sam Warburg, „czuły seismograf”, upada pod naporem tego ciężaru, by jednak powrócić i ponownie wziąć go na swoje barki. Stawką Warburgiańskiej seismografii nie jest jedynie badanie sztuki i „czasów minionych”, a odnajdywanie w nich tego, co wiecznie żywe. Prze-życia afektów i tego, jak rezonują one tu i teraz. *Atlas*, zrodzony z wojennego szoku²⁷, zapowiada nadejście faszystowskiego szaleństwa²⁸.

Historykiem lub historyczką kultury, którzy mają interpretować „missing link”, być „jasnowidzem» czarnych dziur pamięci”²⁹, odnajdując relacje pomiędzy przyszpilonymi reprodukcjami, jest każdy lub każda z nas. Otwartość *Atlasu* sprawia, że nie wystarczy odwołanie do autorytetów, skoro proponowane przez nich wyjaśnienia nie wyczerpują wszystkich możliwości. Próbując odpowiedzieć na zadane przez W.J.T. Mitchella pytanie „Czego chcą obrazy?”, można więc powiedzieć, że w tym przypadku chcą one, byśmy nieustannie zbiorowo i indywidualnie podejmowali lub podejmowały trud ich interpretowania.

²⁷ Warburg podczas I wojny światowej zbierał dokumentujące ją materiały, tworząc *Kriegskar-tothek*. W sumie zbiory te liczyły ponad 5000 fotografii, z których większość została zgubiona podczas przenoszenia biblioteki do Londynu. Do dzisiaj pozostało 1445 zdjęć, które skatalogowała Claudia Wedepohl.

²⁸ Na jednej z ostatnich plansz *Atlasu* widnieją zdjęcia z uroczystego podpisywania traktatów late-rańskich przez Mussoliniego i papieża Piusa XI.

²⁹ G. Didi-Huberman, *Atlas Mnemosyne jako montaż*, tłum. T. Swoboda, „Konteksty. Polska Sztu-ka Ludowa” 2011, nr 2–3 (293–294), s. 145.

Bibliografia

Literatura

- Agamben G., *Aby Warburg i narodziny kina*, tłum. M. Salwa, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2011, nr 2–3(293–294).
- Bałus W., *Dlaczego Warburg?*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2010, nr 2(8).
- K. Charewicz-Jakubowska, *Nimfa post/post/moderna. Działania obrazów*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2016.
- Didi-Huberman G., *Atlas Mnemosyne jako montaż*, tłum. T. Swoboda, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2011, nr 2–3(293–294).
- Didi-Huberman G., *Strategie obrazów. Oko historii 1*, tłum. J. Margański, Nowy Teatr, Korporacja Ha!art, Warszawa, Kraków 2011.
- Didi-Huberman G., *Atlas, or the Anxious Gay Science*, The University of Chicago Press, Chicago 2018.
- Eco U., *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, tłum. L. Eustachiewicz, J. Gałuszka, A. Kreisberg, M. Oleksiuk, K. Żaboklich, W.A.B., Warszawa 2008.
- Gaut B., *The Philosophy of Cinematic Art*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Leśniak A., *Wstęp do politycznej analizy Atlasu Mnemosyne Aby'ego Warburga*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2011, nr 2–3(293–294).
- Michaud P.-A., *Przekraczanie granic: Mnemosyne – pomiędzy historią sztuki a kinem*, tłum. Ł. Zaremba, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2011, nr 2–3(293–294).
- Mościcki P., *Sejsmografy przewrotu. Gesty rewolucyjne jako Pathosformeln*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2011, nr 2–3(293–294).
- Warburg A., *Atlas obrazów Mnemosyne*, tłum. P. Brożyński, M. Jędrzejczyk, Wydawnictwo NCK, Wydawnictwo Fundacja SPLOT, Kraków 2016.

Filmy

- Home (Home – S.O.S. Ziemia!)*, Y. Arthus-Bertrand, Francja 2009.
- The Shining (Lśnienie)*, S. Kubrick, USA, Wielka Brytania 1980.

Streszczenie

W tekście analizuję *Atlas obrazów Mnemosyne* Aby'ego Warburga w kontekście montażu kinowego. Przywołuję Giorgio Agambena, który zwraca uwagę na to, że narodziny metodologii Warburga są zbieżne w czasie z początkami kina, oraz Philippe'a-Alaina Michauda, który pokazuje podobieństwa pomiędzy projektem Warburga a twórczością między innymi Siegfrieda Kracauera i Siergieja Eisensteina. Krytycznie odnosząc się do ich tez, podkreślam znaczące różnice pomiędzy użyciem montażu w *Atlasie* a wykorzystaniem go w kinie. Podczas gdy w tym pierwszym montaż staje się podstawą dzieła otwartego (za Umberto Eco), w kinie montaż jest sposobem na wyrażanie idei reżyserki.

Słowa kluczowe: *Atlas obrazów Mnemosyne*, montaż, dzieło otwarte, Giorgio Agamben, Philippe-Alain Michaud

Summary

Mnemosyne Atlas by Aby Warburg and Cinematic Montage

I analyze Aby Warburg's *Mnemosyne Atlas* in the context of cinematic montage. I refer to Giorgio Agamben, who points out that Warburg's methodology was created in the early days of cinema, and Philippe-Alain Michaud's thesis in which he shows the correspondence between Siegfried Kracauer's and Sergei Eisenstein's projects and *Mnemosyne*. Critically addressing their theses, I emphasize a significant difference between using montage in the *Atlas* and in cinema – while in the first one montage creates something that we can call, after Umberto Eco, the open work, in cinema it is a method of expressing the director's ideas.

Key words: *Mnemosyne Atlas*, montage, open work, Giorgio Agamben, Philippe-Alain Michaud

Antropologia filozoficzna Bogusława Wolniewicza

Jan Zubelewicz

(Politechnika Warszawska, Wydział Administracji i Nauk Społecznych)

Wprowadzenie

Antropologia filozoficzna, czyli opis natury ludzkiej, jest podstawą dla tworzenia aksjologii, politologii, teologii, prakseologii. Ludzie posiadają różne przekonania o naturze ludzkiej, czyli ich antropologie filozoficzne są spersonalizowane. Jeżeli przekonania są różne i się wykluczają, to przynajmniej niektóre muszą być fałszywe. Jeżeli więc te założenia są fałszywe, to wyprowadzone z nich logiczne konsekwencje też mogą być fałszywe. Które przekonania są prawdziwe, a które fałszywe? Odpowiedź jest niezwykle trudna, bo badacze też mają swoje przekonania, które w ich odczuciu są prawdziwe, a faktycznie może być różnie: mogą być prawdziwe lub fałszywe. Powstaje błędne koło. Kręcimy się wokół własnego ogona, a nie wokół prawdy. Może by znaleźć taką osobę (bądź takie osoby), której antropologia filozoficzna byłaby pewnego rodzaju wzorcem. Ale wówczas ukazana trudność przesunęła się tylko na inne pole. Kto jest taką osobą? Dla mnie takim punktem odniesienia jest Bogusław Wolniewicz (1927–2017) i jego antropologia filozoficzna.

Artykuł składa się z czterech części: wstępnej: opisującej Wolniewicza rozumienie nauki, głównej: przedstawiającej jego rozumienie antropologii filozoficznej oraz moich uwag i zakończenia. Główne tezy są ponumerowane.

¹ Bardzo dziękuję Kamilowi Zubelewiczowi za różne uwagi związane z poniższym tekstem.

O nauce

Prawda to wartość naczelną nauki. Badacze mają na celu dochodzenie i odkrywanie zdań prawdziwych. Aby to zadanie zrealizować, muszą zaistnieć, według Wolniewicza, pewne warunki intelektualne i społeczne. Wskazuje on na dwie wartości podnaczelne w procesie dochodzenia do prawdy: jasność myśli i swobodę krytyki². Obie mogą być społecznie i politycznie kwestionowane. Warunkiem jasności myśli jest jej niesprzeczność, ład pojęciowy, definiowanie, warunkiem swobody krytyki zaś – istnienie odpowiednich warunków społeczno-politycznych. Jak pisał Wolniewicz:

[...] nauka jest dziełem ludzkim, a stawia sobie cele ponad-ludzkie. Aby ją tworzyć, ludzie muszą niejako wychodzić z siebie, ponad swe ułomne umysły i jeszcze ułomniejsze charaktery. Niezbędny więc jest jakiś mechanizm społeczny, który by ich stale i skutecznie do tego morderczego wysiłku zmuszał, zaś owe ułomności – neutralizował. Mechanizmem tym jest właśnie swobodna krytyka i wolna konkurencja poglądów – równie swobodna i bezwzględna, jak konkurencja w sporcie wyczynowym, gdzie ludzie też widzą się stale zmuszeni wykraczać poza to, co zdaje się już kresem ludzkich możliwości. Na terenie nauki nie ma w szczególności żadnego zastosowania tak ulubione przez wielu pojęcie „krytyki konstruktywnej” (czyli w praktyce takiej, która nie zagraża pozycji krytykowanego)³.

Mamy więc pierwszą tezę Wolniewicza:

- (1) Prawda jest wartością naczelną nauki. Wartościami podnaczelnymi są: jasność myśli i swoboda krytyki⁴.

Można wyróżnić nauki ścisłe (o przyrodzie, o przyrodniczym aspekcie człowieka i o wytworach człowieka) i nauki społeczne (o społeczno-duchowym aspekcie człowieka), czy też może należałoby powiedzieć: tzw. nauki społeczne. Do nauk ścisłych zalicza Wolniewicz matematykę, fizykę, chemię i biologię oraz nadbudowane nad nimi nauki przyrodnicze, nauki rolnicze, nauki medyczne, na-

² B. Wolniewicz, *Naczelne wartości naukowego poglądu na świat* [1980], w: tegoż, *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi*, WFiS UW, Warszawa 1993, s. 65.

³ Tamże, s. 67.

⁴ Tamże, s. 62–68.

uki weterynaryjne i nauki techniczne. Różnicę między wymienionymi grupami nauk charakteryzują dwie tezy:

- (2) Aksjomatyka nauk ścisłych jest oczywista i akceptowana przez badaczy.
- (3) Trwa ciągły spór o aksjomatykę nauk społecznych.

Dlaczego taki spór ciągle trwa? Wolniewicz chyba wprost na to nie odpowiada. Ale w duchu jego filozofii można by chyba wskazać na dwie przyczyny: różne nasze uwarunkowania antropologiczne i polityczno-społeczne. Jeżeli udałoby się nam powiedzieć coś prawdziwego o naturze ludzkiej, to byłby to krok naprzód w rozwoju nauk społecznych.

Antropologia filozoficzna

Wolniewicz przyjmuje, że coś takiego jak natura ludzka istnieje. Jeżeli kwestionuje się istnienie natury ludzkiej, jak np. w przypadku Richarda Rorty'ego⁵, to również jest to pewne przekonanie antropologiczne. Poniżej wymieniam niektóre tezy antropologii filozoficznej Wolniewicza. Rozpaczynam od najważniejszej – od radykalnego natywizmu.

Natywizm radykalny

- (4) Człowiek zaczyna się w chwili poczęcia, czyli od powstania zygoty. W tym momencie powstają *in potentia* wszystkie jego główne cechy, te, które go determinują i określają jego tożsamość.

W momencie poczęcia, czyli w chwili wielkiego wybuchu, dwie komórki rozrodcze (gamety) – ojcowski plemnik i macierzyńskie jajo – łączą się w jedną zygotę. Poszczególne gamety mają po 23 chromosomy, w zygocie (komórce diploidalnej) znajduje się 46 chromosomów. Przyjęcie każdego innego momentu rozpoczęcia życia byłoby rozwiązaniem arbitralnym. Wolniewicz uważa, że w chwili poczęcia zostają ustalone m.in. następujące cechy: ekspansja życiowa i sprzężona z nią dynamika, charakter, inteligencja, temperament, sumienie, religijne poruszenie

⁵ Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Wstęp*, w: tychże, *Ksenofobia i wspólnota. Przyczynek do filozofii człowieka*, wyd. 2 poszerzone, Wyd. Antyk – Marcin Dybowski, Komorów 2010, s. 7.

duszy, język, wspólnotowość, słuch muzyczny, płeć, grupa krwi, prawo- lub lewo-
 ręczność, różne cechy fizyczne (np. wzrost, kolor oczu, kolor włosów, uroda)⁶. Od
 siebie dodają jeszcze np. pamięć czy różne ograniczenia zdrowotne. Przyjmijmy
 umownie, że wymienione cechy określają natywizm umiarkowany. Wolniewicz
 przyjmuje jeszcze coś więcej, coś bardziej radykalnego. Uważa, że podczas po-
 częcia określone są percepcje niektórych cech natury ludzkiej. Te percepcje nie
 są poglądami, a rysami czy typami osobowości w sferze poznawczej. Ostatnie
 wyróżniki przemawiają za radykalnym natywizmem Wolniewicza.

To całe wyposażenie określa indywidualność człowieka.

Jesteśmy – pisze Wolniewicz – niczym maszynista: jedzie po torach nie przez
 siebie ułożonych i w nie przez siebie wyznaczonym kierunku. Może jechać
 lub stanąć, przyspieszyć lub zwolnić, w przód lub w tył; na kierunek jazdy
 wpływu nie ma żadnego⁷.

W chwili zapłodnienia tor życiowego rozwoju zarodka został już tak samo
 jednoznacznie określony jak tor rakiety kosmicznej w chwili jej odpalenia⁸.

Z danym człowiekiem wiąże się jego ekspansja życiowa: jego siły biologiczne
 i społeczne. W chwili poczęcia dynamika tej ekspansji jest największa, potem ta
 dynamika cały czas maleje⁹.

Dopełnieniem natywizmu jest antynatywizm¹⁰.

Nonmelioryzm natury ludzkiej

- (5) Natura ludzka w aspekcie moralnym jest układem trzech sił: zwię-
 rzęcej interesowności, ludzkiej szlachetności i ludzkiej nikczemności
 (nonmelioryzm)¹¹.

⁶ B. Wolniewicz, *O tzw. bioetyce* [2001], w: tegoż, *Filozofia i wartości*, t. III, WFiS UW, Warszawa 2003, s. 153 oraz B. Wolniewicz, *O idei losu* [2010], w: tegoż, *Filozofia i wartości*, t. IV, Wyd. UW, Warszawa 2016, s. 254.

⁷ Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Wstęp*, w: tychże, *Ksenofobia i wspólnota*, dz. cyt., s. 9.

⁸ B. Wolniewicz, *O tzw. bioetyce*, dz. cyt., s. 153.

⁹ B. Wolniewicz, *Wykład o krzywej życia*, w: tegoż, *W stronę rozumu*, kompilacja tekstu J. Falińskiego, D. Dywańska, WEMA, Warszawa 2015, s. 140–145.

¹⁰ Terminu takiego używa Jędrzej Stanisławek, *Podstawy filozofii (ujęcie teoretyczne)*, Drukarnia Oficyny Wydawniczej Politechniki Warszawskiej, Warszawa 2015, s. 85–86.

¹¹ B. Wolniewicz, *Melioryzm Leibniza*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2016, nr 4(100), s. 293–294.

Układ ten w różnych proporcjach występuje u ludzi i wyraża się w różnorodności ludzkich charakterów. Powyższe stanowisko określa Wolniewicz jako non-melioryzm. Ludzka nikczemność przejawia się w złej radości (radość z cudzego nieszczęścia) i nikczemnym smutku (smutek z cudzego szczęścia). Jedno i drugie przejawia się zupełnie bezinteresownie¹². Melioryści uważają, że natura ludzka w aspekcie moralnym to układ tylko dwu sił: życiowego interesu (siły biotyczne, zwierzęca interesowność) i ludzkiej szlachetności (siły dobrej woli, siły pokoju). Przyjmują oni aksjomat Jana Jakuba Rousseau (1712–1778): człowiek z natury jest dobry. Stale dąży ku lepszemu. Jeżeli czyni zło, to płynie ono spoza niego, spoza jego natury¹³. Dobra dusza człowieka ulega złym, zewnętrznym wobec niej, wpływom i w rezultacie pojawia się zła wola i złe czyny. Melioryzm stara się jakoś usprawiedliwić to zło. Do tego potrzebna jest odpowiednia antropodycea. Wolniewicz dostrzega w niej trzy drogi. Pierwsza wiąże zło z błędem rozumu: „zło jest błędem rozumu, a nie skazą woli”. Gdyby człowiek wiedział, to nie czyniłby zła. Tym tropem podążał Sokrates (470–399 p.n.e.). Druga – ze złym systemem społecznym: „zło jest błędem systemu społecznego zwróconego przeciwko człowiekowi”. Gdyby instytucje społeczne były dobre, to człowiek nie czyniłby zła. Tą drogą poszedł Rousseau. Trzecia – z materią i ciałem: „zło płynie z materii albo ciała, a nie z ducha czy duszy”. Do takiego rozwiązania skłaniał się Zygmunt Freud (1856–1939), według którego w niewinnym *ego* rodzą się różne patologie, bo mieści się ono między ślepym *id* i opresyjnym *super-ego*. W pierwszym przypadku grzech jest błędem rozumu, w drugim – błędem systemu społecznego, w trzecim – rodzajem choroby¹⁴.

Wolniewicz zastanawia się nad tym, dlaczego Leibniz (1646–1716) wyznawał fałszywą teorię poznania, jaką jest melioryzm. Dodajmy, że był to melioryzm w pewnej odmianie wersji intelektualistycznej. Pierwszy trop, który się tutaj nasuwa: Leibniz zwiastował myśli Oświecenia i siedł z duchem swojego czasu. A w Oświeceniu, jak wiadomo, wyznawano aksjomat o dobroci człowieka. Takie wyjaśnienie, w odniesieniu do tak wybitnego myśliciela, nie zadowala Wolniewicza. Idzie on innym tropem – genetycznym. To genetyczne uwarunkowania sprawiły, że Leibniz był zakodowany na meliorystyczne widzenie natury ludzkiej. Melioryzm nie jest poglądem, tylko rysem osobowości człowieka, głęboko

¹² Tamże, p. 4: *Zła radość*, s. 296–297.

¹³ Tamże, s. 298.

¹⁴ Tamże, s. 298. Jest w artykule punkt pt. *Drogi antropodycei*.

ugruntowanym genetycznie. Potem ten rys osobowości znajduje odzwierciedlenie w widzeniu natury ludzkiej. Przytoczmy w tej sprawie znaczący fragment analiz Wolniewicza.

Jak umysł jego [Leibniza] miary mógł tego [błędu] nie widzieć? [...]

W przypadku umysłu tej miary, wyjaśnienie historyczne zdaje się niewystarczające, i to grubo. Opowiadamy się za innym – genetycznym.

Melioryzm jest wiarą; ale zarazem jest czymś w rodzaju daltonizmu: przyrodzoną wadą w percepcji pewnych zjawisk. Daltonizm jest, jak wiadomo, wrodzoną i niekorygowalną wadą wzroku, która polega na nieodróżnianiu pewnych kolorów; typowo czerwieni i zieleni. Podobnie melioryzm byłby wrodzoną i niekorygowalną wadą w percepcji natury ludzkiej, polegającej na nieodróżnianiu złośliwości od głupoty; a przynajmniej na ich odróżnianiu mało wyraźnym.

Leibniz był dotknięty meliorystyczną wadą percepcji – tak brzmi nasza diagnoza jego przypadku. Na tę wadę, jako konstytucyjną, nie pomoże nawet geniusz.

Melioryzm to nie jest pogląd; to jest rys osobowości, wryty głęboko w materiale genetycznym. Meliorystą człowiek się nie staje, tylko rodzi. Potem znajduje to wyraz między innymi w tym, co skłonny jest sądzić o naturze ludzkiej¹⁵.

Przekonania meliorystów są bardzo rozpowszechnione oraz mają przepotężny i zgubny wpływ w pedagogice¹⁶, psychologii, politologii, kryminalistyce czy teologii.

Sumienie

Wolniewicz przyjmuje – za słownikiem Webstera – następującą definicję sumienia: to „rozpoznanie lub wycucie tego, co dobre i złe, wraz z przynagleniem

¹⁵ Tamże, s. 300.

¹⁶ Zob. np. J. Zubelewicz, *Przyczyny przemocy uczniów wobec nauczycieli. Pedagogika akademicka a pedagogika Johanna F. Herbarta i Bogusława Wolniewicza*, w: *Wychowanie i kształcenie w systemach politycznych*, red. E. Anhalt, D. Stępkowski, Wydawnictwo Salezjańskie, WNP UKSW, Warszawa 2012, s. 185–211.

wewnętrznym, by iść za dobrem”¹⁷. Mamy tutaj dwie składowe: intelektualną („rozpoznanie lub wycucie”) oraz emocjonalną („przynaglenie wewnętrzne”). Pierwsza składowa jest bierna, druga – czynna. Sumienie bierne można też nazywać „prasumieniem”, „synderezą” czy „rozumem praktycznym”. Sumienie bierne cechuje się zdolnością do odróżniania dobra od zła. Ta zdolność w odniesieniu do sytuacji zewnętrznej nazywana jest „apercepcją moralną”. Uczestniczy w niej coś spoza porządku przyrodniczego. Odzywa się w człowieku „jakiś głos wiesz czy”, pewna powinność bytu: coś, co powinno być. To odezwanie się – uważa Wolniewicz – ma charakter egalitarny: odzywa się w każdym człowieku. Sumienie bierne posiada więc każdy człowiek. Inaczej z sumieniem czynnym: nie wszyscy je posiadają. Są ludzie, którzy nie realizują postulatów sumienia biernego: wiedzą, co dobre, ale tego nie czynią. Wprost przeciwnie, mogą wiedzieć, że coś jest złe, i świadomie to czynić. Mamy wtedy do czynienia z działaniem diabelskim. Ma to miejsce w przypadku charakterów złych¹⁸. Wniosek końcowy brzmi następująco:

- (6) Każdy człowiek posiada sumienie bierne (zdolność odróżniania dobra od zła), nie każdy posiada sumienie czynne (nie u każdego człowieka istnieje wewnętrzne przynaglenie, by iść za dobrem).

Tychizm

- (7) Człowiek nie jest kowalem, a jest tragarzem swojego losu (tychizm)¹⁹.

W odniesieniu do losu są dwa stanowiska: tychizm (człowiek jest tragarzem swojego losu) i antropizm (człowiek jest kowalem swojego losu). Wolniewicz uważa, że los to wypadkowa przeznaczenia i przypadku. Przeznaczenie wyznaczają trzy czynniki, które wcześniej zaistniały, wywierały i wywierają wpływ na nas. Są to: nasz genotyp: jacy wcześniej się poczęliśmy, nasza epoka: kiedy się urodziliśmy, i nasza wspólnota plemienna: wśród jakich ludzi się urodziliśmy²⁰. Na te trzy czynniki nie mamy żadnego wpływu. Najważniejszy jest ge-

¹⁷ B. Wolniewicz, *Hedonizm i obowiązek* [2006/2007], w: tegoż, *Filozofia i wartości*, t. IV, dz. cyt., s. 127.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ B. Wolniewicz, *O idei losu*, dz. cyt., s. 250.

²⁰ Tamże, s. 252.

notyp. „Przeznaczenie – pisze Wolniewicz – nie wyklucza wolnej woli, tylko ją ogranicza”²¹. Trzeba jednak pamiętać, że z tychicznego punktu widzenia wolny wybór w sytuacji „rozstajnej” jest szczególnym rodzajem przypadku²². Antropicy nie mogą pogodzić się z ograniczeniami tychizmu. Proponują różne formy „myślenia i życia pozytywnego”: myślenie, że świat został specjalnie stworzony dla nas i my jesteśmy jego gospodarzami („zasada antropiczna”), osiąganie długo-wieczności dzięki transplantacjom i kontaktom z przyrodą (obejmowanie drzew, zakopywanie się po szyję w ziemi). Deontysta antropiczny wierzy, że świadomość obowiązku (świadomość aksjologiczna) może nas zmusić, byśmy swój obowiązek faktycznie poczuli i spełnili. Deontysta tychiczny wie, że świadomość obowiązku jest tylko warunkiem koniecznym spełnienia obowiązku. Do tego musi się jeszcze dołączyć wola (intencja aksjologiczna), by owo spełnienie nastąpiło²³.

Analizowany spór między tychizmem a antropizmem można by, według mnie, zobrazować następującymi ludowymi porzekadłami. Antropicy mówią: „Jak sobie pościelesz, tak się wyśpisz”. Na to tychicy replikują: „Człowiek strzela, Pan Bóg kule nosi”. „Antropizm – pisze Wolniewicz – czyli mniemanie, że człowiek jest panem swojego losu – to wyraz rozplenionego egotyzmu i megalomanii, odbierających ludziom rozum”²⁴.

Rozpowszechnione na terenie polityki i politologii tzw. myślenie doktrynerskie to rodzaj myślenia antropicznego. Doktrynerstwo polega bowiem na tym, że:

daną empirycznie rzeczywistość społeczną zestawia się nie z drugą tak samo daną, lecz z wykoncypowanym ideałem, którego urzeczywistnialność gwarantuje jedynie wiara w nieomyślność własnej doktryny²⁵.

Omawiane dwa stanowiska nie są, według Wolniewicza, poglądami, a typami osobowości. Są one ukształtowane już w zygocie. Tego zmienić już nie możemy. Możemy, co najwyżej, dany typ w sobie uświadomić:

²¹ Tamże, s. 258.

²² Tamże, s. 257–258.

²³ B. Wolniewicz, *Polemika Kanta z hedonizmem*, „Edukacja Filozoficzna” 2016, Nr specjalny, s. 91, przedruk w: tegoż, *Filozofia i wartości*, t. IV, dz. cyt., s. 145. Cyt. dalej wg tomu IV. Faktycznie w tekście tym występuje opozycja: deontysta racjonalistyczny – deontysta tychiczny, ale prof. Wolniewicz w 2016 zaaprobował zmianę terminu „deontyzm racjonalistyczny” na termin: „deontyzm antropiczny” (patrz: uwaga w punkcie 3.4. tego artykułu).

²⁴ B. Wolniewicz, *O idei losu*, dz. cyt., s. 258.

²⁵ B. Wolniewicz, *Z pedagogiki ogólnej*, w: *Dydaktyka szkoły wyższej: wybrane zagadnienia*, red. U. Schrade, OW PW, Warszawa 2010, s. 23.

[...] antropizm i tychizm to nie są dwa poglądy. To są dwa typy osobowości, typ A i typ T. Mówiąc za Kantem, są to dwie przeciwne sobie zasady regulatywne naszego myślenia o życiu i świecie. Takich zasad nikt nie wybiera: przydziela je nam los – już w zygocie. Mamy je nie w głowie, lecz w trzewiach, jak grupę krwi, albo jak swą prawo- lub leworęczność. Własną zasadę regulatywną można sobie co najwyżej uświadomić; zmienić ją nie jest w naszej mocy, ani w mocy czyjejkolwiek perswazji lub argumentacji. Bo ta zasada to właśnie my, nasz los²⁶.

Uważam, że myślenie antropiczne przejawia się w cechach języka propagandy politycznej²⁷, w jej naczelnej cesze: magicznym pojmowaniu języka (o czym mówimy, to istnieje; o czym nie mówimy, to nie istnieje) oraz innych podrzędnych cechach. Jedną z nich, niezwykle znacząca i rozpowszechniona, to „zasada Kalego” (zasada dwóch miar w sądach wartościujących)²⁸. Dużym powodzeniem cieszy się myślenie antropiczne w psychologii wychowawczej i psychoterapii²⁹. Terapia psychologów o nastawieniu antropicznym może jedynie pogłębić daną patologię, dysfunkcjonalność (np. depresję, przemoc uczniów wobec nauczycieli, itd.).

Woluntaryzm

Czy wola dominuje nad rozumem, czy rozum nad wolą? Pytanie to można sprecyzować dokładniej: czy wola pobudza rozum do myślenia, czy też rozum pobudza wolę do działania? Są tutaj dwie odpowiedzi i zarazem dwa stanowiska: woluntaryzm i intelektualizm etyczny. Wolniewicz jest zwolennikiem woluntaryzmu. Używa przy tym nazwy: „woluntatyzm”. Oto jego teza:

- (8) Jedyną sprężyną chcen i działań jest w człowieku wola. Dominuje ona nad rozumem: pobudza go do myślenia (woluntatyzm)³⁰.

²⁶ B. Wolniewicz, *O idei losu*, dz. cyt., s. 259.

²⁷ J. Zubelewicz, *Cechy języka propagandy realnego socjalizmu*, w: *Sklonność metafizyczna. Bogusławowi Wolniewiczowi w darze*, red. M. Omyła, WFiS UW, Warszawa 1997, s. 373–388.

²⁸ Tamże, s. 377–378.

²⁹ J. Zubelewicz, *Dwie filozofie edukacji: aksjocentryzm i pajdocentryzm*, OW PW, Warszawa 2003, podrozdział: *Ambiwalentna czy pozytywna rola psychologii wychowawczej i psychoterapii?*, s. 277–288.

³⁰ B. Wolniewicz, *Aksjomat Elzenberga*, „Przegląd Filozoficzny” 2017, nr 4(104), oraz tegoż, *Polemika Kanta*, dz. cyt., punkty 6 i 7.

Rozum jest bierny, ślepy jest na dobro i zło, do swojego działania potrzebuje impulsu od woli. Gdy taki impuls jest, to wtedy nam coś uświadamia, ale do niczego nas nie skłania. Ewentualne działanie człowieka jest uzależnione od reakcji usposobienia (interesu własnego i charakteru) na to uświadomienie. Wolniewicz aprobuje ustalenia Davida Hume’a (1711–1776), że rozum nie stwarza impulsu do czynu, ale nim kieruje. Przytoczmy odpowiedni fragment tekstu Wolniewicza³¹:

Tymczasem rozum jest jak wzrok czy słuch: coś nam jedynie uprzytamnia, do niczego nie skłania. Czy to, co zostało uprzytomnione, także nas porusza, jest już kwestią nie rozumu, lecz usposobienia, czyli naszego interesu i naszego charakteru. Rozum to lustro, nie motor. Motory naszych działań – jak wola życia, szukanie szczęścia, dążenie do prawdy – leżą gdzie indziej.

W sytuacji rozstajnej rozum tylko rozpoznaje jej opcje: możliwości działania, jakie ona otwiera. Na jej gradient hedoniczny wpływu nie ma żadnego.

Podzielamy pogląd Hume’a, że „rozum sam nie może być nigdy motywem dla poruszenia woli”³²; i że „impuls [do czynu] nie rodzi się z rozumu, lecz jest przezeń tylko kierowany”³³.

Istotę tego kierownictwa odzwierciedla, według Wolniewicza, zwykły sylogizm praktyczny z operatorami modalnymi *O* (chcemy, by...) i *L* (wiemy, że...): „Chcemy, by było *p*; ale wiemy, że bez *q* nie będzie *p*. Zatem chcemy także, by było *q*”. W postaci graficznej sylogizm przyjmuje następującą postać (rys. 1)³⁴.

Rys. 1. Motor naszego działania (wola) i jego kierownica (rozum)

<i>Op</i>	chcemy, by było <i>p</i>	motor naszego działania	(przesłanka mniejsza)
<i>L</i> ($\neg q \Rightarrow \neg p$)	ale wiemy, że bez <i>q</i> nie będzie <i>p</i>	kierownica działania	(przesłanka większa)
<i>Oq</i>	Zatem chcemy także, by było <i>q</i>	motor i kierownica	(wniosek)

Źródło: Oprac. B. Wolniewicz, *Polemika Kanta z hedonizmem* [2016], w: tegoż, *Filozofia i wartości*, t. IV, Wyd. UW, Warszawa 2016, s. 145 (kolumna pierwsza) oraz oprac. własne (kolumny dalsze) na podstawie ww. tekstu.

³¹ B. Wolniewicz, *Polemika Kanta*, dz. cyt., s. 144.

³² Zob. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, edited with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge, Oxford 1869, s. 413.

³³ Tamże, s. 414.

³⁴ B. Wolniewicz, *Polemika Kanta*, dz. cyt., s. 144–145.

Mamy kolejną tezę:

- (9) W impulsach pierwotnych naszego działania rozum nie odgrywa żadnej roli, we wtórnych – ma sterowniczy swój udział, jak w sylogizmie (rys. 1).

Tego właśnie dotyczy spór między Elzenbergiem a Miłoszem i Conradem³⁵.

Ogół naszych skłonności i dążności pierwszych nazywa Wolniewicz wolą. A co kieruje wolą? Działa ona autonomicznie. „Na tym właśnie polega jej źródłowa wolność. Bo «my» i «nasza wola» to jedno; a rozum stoi obok”³⁶. Do tradycji woluntarystycznej zalicza Wolniewicz: św. Augustyna, Dunsza Szkota, Schopenhauera³⁷, Wittgensteina, Miłosza czy Conrada.

Intelektualizm etyczny twierdzi natomiast, że rozum dominuje nad wolą, co ma oznaczać, że rozum pobudza wolę do działania. Znane powiedzenie Kartezjusza: „Myślę, więc jestem”, zaliczyć należy do tradycji intelektualistycznej, w duchu woluntaryzmu powie się: „chcę, więc jestem”³⁸.

„Prawo względnego przyrostu szczęśliwości” Ehrenfelsa

Wolniewicz akceptuje „prawo względnego przyrostu szczęśliwości” Christiana von Ehrenfelsa (1859–1932) opublikowane w 1887 r. Ma ono postać:

Każdy akt dążenia lub chcenia, pojawiając się, zwiększa stan szczęśliwości w porównaniu ze stanem, jaki wystąpiłby, gdyby ów akt się nie pojawił³⁹.

Przez wzrost szczęśliwości trzeba zawsze rozumieć więcej przyjemności lub mniej bólu⁴⁰.

³⁵ B. Wolniewicz, *Elzenberg o Miłoszu* [1997], w: tegoż, *Filozofia i wartości*, t. II, WFiS UW, Warszawa 1998, s. 194–202.

³⁶ B. Wolniewicz, *Aksjomat Elzenberga*, dz. cyt., s. 287.

³⁷ J. Zubelewicz, *Ostatnie rozmowy z Profesorem Bogusławem Wolniewiczem: wola a rozum według Schopenhauera*, „Edukacja Filozoficzna” 2017, nr 64, s. 245–250.

³⁸ B. Wolniewicz, *Aksjomat Elzenberga*, dz. cyt., s. 287 oraz B. Wolniewicz, *Polemika Kanta*, dz. cyt., s. 145–146.

³⁹ Ch. von Ehrenfels, *System der Werttheorie*, Reissland, Leipzig 1897, Bd. 1: *Allgemeine Werttheorie. Psychologie des Begehrens*, s. 32, za: B. Wolniewicz, *Hedonizm teoretyczny i prawo Ehrenfelsa*, w: tegoż, *Filozofia i wartości*, t. III, dz. cyt., s. 42.

⁴⁰ Za: B. Wolniewicz, *Hedonizm teoretyczny*, dz. cyt., s. 44.

Prawo to było przedmiotem szczegółowych analiz Wolniewicza i w rezultacie można by je zapisać w postaci:

- (10) Człowiek zawsze dąży do tego, co jemu samemu w danej sytuacji jest ze wszystkich otwierających się w niej opcji najbardziej przyjemne albo najmniej przykre, po uwzględnieniu wysiłku związanego z tym dążeniem⁴¹.

Jest to zasada antropologicznego hedonizmu osobniczego (ze względu na cel i wysiłek). Wartość hedoniczna celu wraz z kosztami jego osiągnięcia to suma wartości hedonicznej samego celu i niedodatniej wartości hedonicznej wysiłku niezbędnego, by ów cel osiągnąć⁴². Tezę (10) wyraził Wolniewicz jeszcze w innej równoważnej postaci:

- (10a) Każdy z konieczności dąży zawsze tylko do tego, co osobniczo jemu miłsze (albo mniej niemiłe), po uwzględnieniu wysiłku związanego z tym dążeniem⁴³.

Jest to antropologiczny hedonizm w wersji słabej (ze względu na cel i wysiłek). Gdy w tej zasadzie uwzględnimy tylko wartość hedoniczną celu, to otrzymamy zasadę antropologicznego hedonizmu osobniczego (ze względu na cel). Ma ona postać:

- (10') Człowiek zawsze dąży do tego, co jemu samemu w danej sytuacji jest ze wszystkich otwierających się w niej opcji najbardziej przyjemne albo najmniej przykre, bez względu na wysiłek związany z tym dążeniem.

Jest to zasada fałszywa. Przyjemność w zasadzie (10) rozumie się osobniczo. Jeżeli przyjmiemy, że ludzie posiadają tylko przyjemności gatunkowe, to otrzymamy zasadę antropologicznego hedonizmu gatunkowego (ze względu na cel i wysiłek):

⁴¹ B. Wolniewicz, *Hedonizm i obowiązek*, dz. cyt., s. 110–111; tenże, *Melioryzm Leibniza*, dz. cyt., s. 296.

⁴² B. Wolniewicz, *Hedonizm i obowiązek*, dz. cyt., s. 111. Zob. również B. Wolniewicz, *Motywy i motywacje*, w: tegoż, *Filozofia i wartości*, t. IV, dz. cyt., s. 98–100.

⁴³ B. Wolniewicz, *Polemika Kanta*, dz. cyt., s. 137 i 147–148. Do sformułowania Wolniewicza dopisano: „po uwzględnieniu wysiłku związanego z tym dążeniem”.

(10'') Człowiek zawsze dąży do tego, co każdemu w danej sytuacji jest ze wszystkich otwierających się w niej opcji najbardziej przyjemne albo najmniej przykre, po uwzględnieniu wysiłku związanego z tym dążeniem⁴⁴.

Jest to też teza fałszywa. Zasadę tę sformułował Wolniewicz także w następującej postaci:

(10a'') Każdy z konieczności dąży zawsze tylko do tego, co gatunkowo każdemu miłsze (albo mniej niemiłe), po uwzględnieniu wysiłku związanego z tym dążeniem⁴⁵.

Jest to antropologiczny hedonizm w wersji mocnej (ze względu na cel i środki). Zasada ta, zwana zasadą hedonizmu, jest również fałszywa (podobnie jak zasada (10'')). Wśród przyjemności osobniczych danego człowieka są bowiem oczywiście przyjemności gatunkowe, ale oprócz nich są jeszcze przyjemności typowe dla niego. Właśnie te typowe dla różnych osób przyjemności różnią ludzi. Każdy osobnik gatunku kieruje się bowiem swoją przyjemnością i w tym, co jemu przyjemne, objawia się jego charakter⁴⁶.

Przyjemność – pisze Wolniewicz – lub raczej „przyjemniejszość” – o której w niej [zasadzie Ehrenfelsa – J.Z.] mowa, nie jest gatunkowa, lecz osobnicza. Każdy osobnik gatunku powoduje się swoją przyjemnością: nie tylko w tym sensie „swoją”, że przez niego odczuwaną, bo to rozumie się samo przez się; lecz i w tym, że może jest mu ona właściwa jedynie osobniczo, jak kolor oczu lub słuch muzyczny. Jedni jej doznają, drudzy nie; jednego cieszy, że może komuś pomóc, drugiego – gdy może mu podstawić nogę. U każdego osobnika znajdują się oczywiście pośród ogółu jego osobniczych przyjemności także wszystkie przyjemności gatunkowe – ale nie tylko te! Bo będą tam i takie, które u różnych osobników są różne. Charakter objawia się w tym, co komu przyjemne osobniczo; gatunkowo przyjemne jest wszystkim to samo⁴⁷.

Problem poruszany w tezie (10) był, rzecz jasna, poruszany wcześniej przez wielu badaczy. Dla przykładu przytoczę wypowiedź Hobbesa: „Wszyscy bowiem

⁴⁴ B. Wolniewicz, *Hedonizm i obowiązek*, dz. cyt., s. 131–132.

⁴⁵ B. Wolniewicz, *Polemika z Kantem*, dz. cyt., s. 137 i 147–148.

⁴⁶ B. Wolniewicz, *Hedonizm i obowiązek*, dz. cyt., s. 133.

⁴⁷ Tamże, s. 132–133.

ludzie z konieczności rzeczy wybierają to, co im samym wydaje się dla nich najlepsze⁴⁸. Leibniz uważał, że

[...] jest rzeczą niemożliwą, cokolwiek by się mówiło, oderwać się od własnego dobra. [...] Nie można chcieć niczego, jak tylko tego, co się uważa za dobre; i w miarę, jak zdolność rozumienia jest rozwinięta, wybór woli jest lepszy⁴⁹.

Oczywiście pozostaje tutaj otwarty m.in. problem rozumienia dobra. Ujęcie Leibniza był analizowane przez Wolniewicza⁵⁰. Teza (10) ma mieć uniwersalny charakter. W szczególności stosuje się do działań i analiz ekonomicznych.

Wobec przedstawionej koncepcji można by zgłosić zarzut, że nie zawsze wartość hedoniczna wysiłku musi być niedodatnia, bo przecież są wysiłki przyjemne. Ale trzeba, według Wolniewicza, odróżnić wysiłek fizyczny od wysiłku woli. Ten pierwszy nie musi być przykry, ten drugi jest zawsze przykry⁵¹.

Wspólnotowość człowieka

W swoich analizach nad wspólnotą nawiązał Wolniewicz do analiz Ferdynanda Tönniesa (1855–1936) i jego dzieła *Gemeinschaft und Gesellschaft* z 1887 r. Tönnies wyodrębnia tam gromady ludzkie dwojakiego rodzaju: naturalne i sztuczne, i nazywa je odpowiednio wspólnotami i stowarzyszeniami⁵². Wyróżnikiem wspólnot jest wola spontaniczna (*Wesenswille*), wola płynąca z instynktu. Pierwowzorem jest miłość macierzyńska, czy szerzej: rodzinna. W stowarzyszeniu dominuje wola arbitralna (*Kuerville*), wola płynąca z rozsądku⁵³. Swoje zainteresowania Wolniewicz koncentruje na wspólnotach. Kolejna jego teza ma postać:

(11) Ludzie w sposób samoistny tworzą trwałe, ekskluzywne wspólnoty duchowe⁵⁴.

⁴⁸ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. 2, tłum. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1956, s. 285.

⁴⁹ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, tłum. i oprac. I. Dąbska, Warszawa 1955, odpowiednio s. 183 i 210. Cyt. za: B. Wolniewicz, *Melioryzm Leibniza*, dz. cyt., odpowiednio s. 295 i 296.

⁵⁰ B. Wolniewicz, *Melioryzm Leibniza*, dz. cyt., s. 294–296.

⁵¹ B. Wolniewicz, *Motywy i motywacje*, dz. cyt., s. 99–100.

⁵² Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Ksenofobia i wspólnota* [2003], w: tychże, *Ksenofobia i wspólnota*, dz. cyt., s. 28.

⁵³ Tamże, 33.

⁵⁴ Tamże, s. 31.

Ludzie odczuwają wobec siebie wzajem siły emocjonalne: sympatii lub antypatii. Tworzą się wśród ludzi różne więzi duchowe. Wstępne określenie wspólnoty duchowej podane przez Wolniewicza i Musiała brzmi następująco: to taka zbiorowość ludzka, którą łączy jakaś trwała więź duchowa⁵⁵. Wspólnoty duchowe są trwałe, ekskluzywne, rozciągle w czasie, samoistne. Ekskluzywność oznacza, że musi być podział na „my” i „oni”. Nie ma wspólnoty duchowej całej ludzkości: nie ma bowiem wtedy antropologicznego tła – nie ma „innych”. Nie wyklucza to podejmowanie niektórych w miarę zgodnych działań przez wszystkie czy prawie wszystkie państwa świata. Wspólnoty obejmują żywych, umarłych i tych jeszcze nienarodzonych. Wykazują się troską o wychowanie w swoim duchu i tradycji. Intensywność tej troski to miara żywotności wspólnoty. W każdej wspólnocie występuje też pewien poziom ksenofobii. Rozwinięte określenie wspólnoty ma postać: „to taka zbiorowość ludzka, w której dla każdego jej członka suma jego więzi *ad intra* («do wewnątrz») przewyższa sumę jego więzi *ad extra* («na zewnątrz»)”⁵⁶, gdzie przez więzi rozumie się siły emocjonalne, czyli siły sympatii i antypatii. Wspólnoty duchowe są nadbudowane nad wspólnotami społecznymi: dom nad rodziną, ojczyzna nad narodem, Kościół nad wiernymi, cywilizacja w aspekcie duchowym nad członkami tej cywilizacji. „Człowiek jest – jak pisał Ludwik Gumpłowicz (1857–1909) – zwierzęciem stadnym”⁵⁷. Zmaganie się to nieodłączna forma relacji między paralelnymi wspólnotami, dotyczy to głównie cywilizacji, religii i ojczyzn. W wyniku tego zmagania się powstają granice tych wspólnot, gdzie rezultat bilansu sumy sił przyciągania i odpychania daje opcję zerową.

- (12) Świat, od strony duchowej, dzieli się na cywilizacje, sprzężone z odpowiednimi religiami. W cywilizacjach są ojczyzny, w ojczyznach – domy.

Organiczność języka

Język można usytuować między rozumem człowieka a rzeczywistością. Z jednej strony jest on współrozciągły z naszym myśleniem, z drugiej zaś stanowi

⁵⁵ Tamże, s. 30.

⁵⁶ Tamże, s. 38.

⁵⁷ L. Gumpłowicz, *Filozofia społeczna* [1912], tłum. S. Posner, Nakładem Księgarni E. Wende i S-ka, Lwów [1918], s. 34.

zwierciadło rzeczywistości, tzn. logiczna struktura języka odzwierciedla w jakiś sposób metafizyczną strukturę świata⁵⁸. Wolniewicz rozróżnia dwa sposoby rozumienia języka. W ujęciu naturalistycznym (fabrykacyjnym) język to głównie środek komunikacji, w ujęciu antynaturalistycznym (emanacyjnym) – to część ludzkiej natury i przede wszystkim nośnik prawdy⁵⁹. Zapiszmy to w postaci kolejnej tezy:

(13) Język jest częścią ludzkiej natury i przede wszystkim nośnikiem prawdy.

Wolniewicz uzupełnia tę tezę następującym komentarzem:

Tak pojęty język nie jest dziełem ludzkim, lecz emanacją wszechświata: nie jest czymś takim jak nóż i auto, lecz takim jak drzewo lub rzeka. Świat wydaje z siebie pewne medium, w którym sam odzwierciedla się jako prawda. My ludzie jesteśmy w tym wszystkim jedynie konstrukcją pomocniczą⁶⁰.

W tym drugim ujęciu język stanowi, jak twierdzi za Wittgensteinem Wolniewicz, część ludzkiego organizmu. Jedną z tez (4.002) *Traktatu* ma postać: „Język potoczny stanowi część organizmu ludzkiego i jest nie mniej niż on skomplikowany”⁶¹.

Ulrich Schrade, na podstawie tekstów Wolniewicza, w taki oto sposób opisuje rozumienie języka w przedstawionych ujęciach:

Według koncepcji fabrykacyjnej język jest tworem czysto ludzkim powstałym z doskonalenia zwierzęcych kodów informacyjnych, służącym jako narzędzie komunikacji międzyludzkiej w walce o biologiczne przetrwanie. Język jest sprawą czysto umowną i dowolną – wszystko jest w nim dopuszczalne, byle tylko dobrze spełniał swe funkcje komunikacyjno-ekspresyjne. Natomiast według koncepcji emanacyjnej język jest koniecznym, narzuconym ludziom przez byt wytworem, w którym odzwierciedla się logiczna forma rzeczywistości. W strukturze logicznej języka zawarta jest pewna wiedza o świecie – prawda aprioryczna, która wymusza określony sposób myślenia o rzeczywistości⁶².

⁵⁸ B. Wolniewicz, *W stronę rozumu*, dz. cyt., s. 123–124.

⁵⁹ B. Wolniewicz, *O pojęciu języka* [1974], w: tegoż, *Filozofia i wartości*, t. II, dz. cyt., s. 81.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1997, teza 4.002, s. 20, cyt. za: B. Wolniewicz, *O pojęciu języka*, dz. cyt., s. 82.

⁶² U. Schrade, M. Omyła, *Bogusław Wolniewicz*, „Edukacja Filozoficzna” 2001, nr 31, s. 198.

Organiczność religijnego poruszenia duszy

Czy istnieje korzeń antropologiczny religii, a jeżeli tak, to co nim jest? Tym problemem zajął się Wolniewicz w 1992 r. w tekście *O istocie religii*⁶³. Przez „korzeń” danego zjawiska rozumie on najbliższy warunek konieczny jego istnienia. Bliskość ta ma odpowiadać bliskości „najbliższego rodzaju” w definicji⁶⁴. Równocześnie korzeń ten ma odnosić się do natury ludzkiej, ma być jakimś faktem antropologicznym. Teza końcowa, do której dochodzi Wolniewicz, brzmi następująco (jest to teza F):

(14) Korzeniem antropologicznym religii jest pewność śmierci⁶⁵.

Teza ta jest uwięzieniem pewnego ciągu wcześniejszych tez:

- teza A – Korzeniem religii jest śmierć;
- teza B – Gdyby nie było śmierci, to nie byłoby religii;
- teza C – Człowiek jest to połączenie rozumu ze śmiercią (św. Bernard z Clairvaux);
- teza D – Religijne poruszenie duszy jest to poruszenie jej przez śmierć;
- teza E – Korzeniem religii jest pewność śmierci, korzeniem magii jest niepewność losu⁶⁶.

W wykładzie z dnia 10.11.2013 r. formułuje Wolniewicz swą tezę w następującej postaci:

(14a) Korzeniem religii jest świadomość człowieka, że musi umrzeć.

Są tam też pewne stwierdzenia o relacjach między religią a moralnością: moralność w swoim korzeniu należy uznać za niezależną od religii, a sumienie to korzeń moralności⁶⁷.

⁶³ B. Wolniewicz, *O istocie religii* [1992], w: tegoż, *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi*, dz. cyt., s. 160–198.

⁶⁴ Tamże, s. 185.

⁶⁵ Tamże, s. 187.

⁶⁶ Tamże, odp. na ss. 168, 170, 172, 175 i 183.

⁶⁷ B. Wolniewicz, *Wrodzone a nabyte, Głos racjonalny*, wykład 8. z 10.11.2013, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=7Jcags3BdXQ>, początek nagrania, dostęp: 25.07.2019.

Teoria walki

Nie ulega wątpliwości, że w życiu społecznym istnieje i walka, i współpraca. Co jednak wyraża to życie głębiej: walka czy współpraca? Wolniewicz opowiada się za pierwszym rozwiązaniem. Jest więc – to określenie pochodzi ode mnie – zwolennikiem teorii walki, a nie teorii współpracy. W związku z tym głosi następującą tezę:

(15) Walka o władzę i wpływy jest jedną z cech natury człowieka.

Chyba najwyraźniej teza ta występuje w tekście *O tzw. prawach człowieka* (2002). Wolniewicz pisze tam:

A walka ta [walka o władzę i wpływy] nie ustaje nigdy, jak oddech i puls – póki żyjemy. Jest bowiem emanacją natury ludzkiej, wygasić jej się nie da; można ją najwyżej nieco ucywilizować, złagodzić jej formy – jak np. zrobiono to w boksie. W sumie miał rację Hobbes, jakkolwiek niemiłe by to nam było⁶⁸.

Być może omawiana cecha została najwcześniej przedstawiona w tekście *Cywilizacja techniczna* (1982)⁶⁹:

Świat nie rządzi się rozumem, lecz namiętnościami, a najpotężniejszym motorem postępu technicznego były dotąd zawsze zbrojenia.

Cechą jednostek i zbiorowości ludzkich jest nieustanna walka między sobą, nieustanna wzajemna konkurencja. Toczy się ona przede wszystkim w sferze ekonomicznej, ale w swej najbardziej drastycznej formie przybiera właśnie postać walki zbrojnej. Konieczności tej walki zmuszają człowieka do stałego, maksymalnego wysiłku technicznego, by w tej najkrytyczniejszej dziedzinie nie dać się prześcignąć innym.

W roku 1989 Wolniewicz pisał, że:

[...] życie ludzkie nie jest radosną przygodą, tylko cierpieniem i walką. I że nigdy nie będzie inne, bo taka jest natura ludzka, a natura się nie zmienia⁷⁰.

⁶⁸ B. Wolniewicz, *O tzw. prawach człowieka* [2002], w: Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Ksenofobia i wspólnota*, dz. cyt., s. 92.

⁶⁹ B. Wolniewicz, *Cywilizacja techniczna* [1982], w: tegoż, *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi*, dz. cyt., s. 236.

⁷⁰ B. Wolniewicz, *Z antropologii Schopenhauera* [1989], w: tegoż, *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi*, dz. cyt., s. 101.

Przytacza także z aprobatą słowa Hioba: „Bojowaniem jest żywot człowieczy na ziemi”⁷¹. Walka o władzę i wpływy występuje zawsze, może jednak czasem zmienić swoją arenę, jak np. w przypadku walki politycznej. Została ona w części przesunięta do sfery sądownictwa, które w ten sposób się upolityczyło⁷².

Genetyczne uwarunkowanie percepcji natury ludzkiej

Wróćmy jeszcze do wątku z punktu 2.1. tego tekstu. W opracowanym schemacie motywacji etycznej Wolniewicz wyodrębnia dwa zespoły dyspozycji: inteligencję (ogół dyspozycji intelektualnych) i usposobienie (ogół dyspozycji emocjonalnych)⁷³. W ramach inteligencji wyróżnia rozum teoretyczny i rozum praktyczny. Ten pierwszy charakteryzuje się zdolnością odróżniania prawdy od fałszu, ten drugi – dobra od zła. Zdolność pierwsza w odniesieniu do percepcji niektórych cech natury ludzkiej jest, według Wolniewicza, ograniczona. Percepcje te są uwarunkowane genetycznie i mogą być prawdziwe lub fałszywe. Zараzem ludziom towarzyszy przekonanie, że są one prawdziwe. Wolniewicz uważa, że percepcje te, przynajmniej niektóre, nie są poglądami, lecz rysami lub typami osobowości w sferze poznawczej. Można by chyba obrazowo powiedzieć tak: rozum teoretyczny może nas skutecznie oszukiwać i nie jesteśmy w stanie tego stwierdzić. Kolejna teza ma postać:

- (16) Percepcje (prawdziwe lub fałszywe) niektórych cech natury ludzkiej odczuwane są jako prawdziwe. Nie są one poglądami, lecz typami osobowości uwarunkowanymi genetycznie.

Tę zasadę ukazał Wolniewicz przy percepcji np. takich cech natury ludzkiej jak: nonmelioryzm czy melioryzm, woluntaryzm czy intelektualizm etyczny, tychizm czy antropizm. Przypuszczam, że ta prawidłowość odnosi się też do innych cech natury ludzkiej, np. teorii walki czy teorii współpracy.

⁷¹ B. Wolniewicz, *Wstęp*, w: tegoż, *Filozofia i wartości*, t. III, dz. cyt., s. X.

⁷² Patrz np. B. Wolniewicz, *Sądownicza erozja swobód demokratycznych (przyczynek do filozofii prawa karnego)* [2005/2006], w: tegoż, *Filozofia i wartości*, t. IV, Wydawnictwa UW, Warszawa 2016, s. 195–202. Przedruk z: „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio G, Ius” 2005/2006, t. 52/53, s. 185–190.

⁷³ B. Wolniewicz, *Hedonizm i obowiązki*, dz. cyt., s. 119.

Uwagi

Z aprobatą odnoszę się do tez antropologii filozoficznej Wolniewicza. Do przedstawionych już uwag dołączę jeszcze kilka komentarzy.

Egalitarny czy elitarny charakter sumienia biernego (rozumu praktycznego)

Rozum teoretyczny, według Wolniewicza, cechuje się zdolnością do odróżniania prawdy od fałszu, rozum praktyczny (sumienie bierne) – zdolnością do odróżniania dobra od zła. Z powyższych rozważań wynika, że rozum teoretyczny nie zawsze odróżnia prawdę od fałszu. Czasami fałsz uznaje za prawdę. Rozum teoretyczny nie ma charakteru egalitarnego. A jak z rozumem praktycznym? Czy on zawsze odróżnia dobro od zła? Wolniewicz odpowiada twierdząco. A może rozum praktyczny, tak jak rozum teoretyczny, czasami nas „oszukuje”?

Religijne poruszenie duszy a dyspozycje emocjonalne

W schemacie motywacji etycznej Wolniewicz wyróżnia dyspozycje intelektualne (rozum teoretyczny i rozum praktyczny) oraz dyspozycje emocjonalne (czułość podmiotu na własny interes oraz czułość podmiotu na dobro i zło)⁷⁴. Gdzie w tym schemacie mieści się religijne poruszenie duszy? Czy mieści się ono w sumieniu czynnym (czułość podmiotu na dobro i zło)? Czy może należałoby rozszerzyć dyspozycje emocjonalne jeszcze o te nadbudowane nad religią? Na ten wątek zwraca uwagę Paweł Okołowski w tekście *Mysł Wolniewicza. Zrąb systemu*⁷⁵.

Rozumienie przeznaczenia

Wolniewicz wyodrębnia trzy czynniki przeznaczenia: genotyp, wspólnota, w której się rodzimy, i duch czasu, w którym się rodzimy. Można chyba wyróżnić jeszcze dwa czynniki, niezależne od nas i wpływające na nasze życie.

⁷⁴ Analiza Wolniewiczowskiego schematu motywacji etycznej, w: P. Okołowski, *Prawo- i lewoskrętność jako bieguny stosunku do losu (przyczynek do „nowoczesnego tradycjonalizmu”)*, „Sensus Historiae. Studia interdyscyplinarne” 2018, t. 23, nr 4, podrozdz. *Kaskada wolicjonalna*, s. 187–189.

⁷⁵ P. Okołowski, *Mysł Wolniewicza. Zrąb systemu*, „Przegląd Filozoficzny” 2018, nr 3, s. 262.

Uważam, że w przeznaczeniu należałoby wyodrębnić czynnik czwarty: stan organiczny matki danego człowieka w trakcie ciąży⁷⁶. Jej organizm może bowiem różnie reagować na dziecko. Być może czynnik ten podciągnąłby Wolniewicz pod genotyp, może pod przypadek, a być może zgodziłby się z tą korektą.

Wreszcie można by wyodrębnić czynnik piąty: przeżyte doświadczenia życiowe. Udział w takich doświadczeniach wyklucza zaistnienie pewnych przyszłych sytuacji. Można by to powiedzieć jeszcze inaczej: przeszłe przypadki wchodzą w skład przeznaczenia (przypadki stają się przeznaczeniem). Ta zależność przemawia też za tezą Wolniewicza, że przypadek ma większą rangę niż przeznaczenie.

Zastąpienie terminu „deontysta racjonalistyczny” terminem „deontysta antropiczny”

Opozycją „deontysta racjonalistyczny” – „deontysta tychiczny” zajmował się Wolniewicz w tekście *Elzenberg o Miłoszu* (1997)⁷⁷, a potem w pracy *Polemika Kanta z hedonizmem* (2016)⁷⁸. I właściwie dopiero wtedy w tym drugim opracowaniu terminy te pojawiły się *explicite*. Deontysta racjonalistyczny przyjmuje, że obowiązek da się racjonalnie uzasadnić, np. imperatywem kategorycznym w przypadku Kanta czy zasadą „maksymizacji dobra” w przypadku Elzenberga. Równocześnie towarzyszy temu wiara, że racjonalność tych zasad może zmusić nas do odczucia obowiązku i spełnienia go. Tak sądził – zauważa Wolniewicz – Elzenberg w 1940 r. Potem jego wiara w racjonalne uzasadnienie obowiązku wyraźnie przygasła. W 1962 r. w tekście *Brutus i przekleństwo cnoty* pisał on:

Nie myślcie [...], by jakiegokolwiek „racje” etyczne [...] mogły wam, jako motor działania, zastąpić żywioł, namiętność, przyrodzoną ekspansywność zdobywczej, agresywnej osobowości⁷⁹.

Zwolennicy deontyzmu tychicznego – według Wolniewicza – przyjmują, że idea obowiązku może być sprawcza tylko wtedy, gdy świadomości obowiązku

⁷⁶ Taką propozycję zgłosił Kamil Zubelewicz. Bodajże w r. 2015 zaproponował on zastąpienie terminu „przeznaczenie” terminem „naznaczenie”, ale prof. Wolniewicz nie zaakceptował tej zmiany. Niemniej jednak nasze przeznaczenie naznacza każdego z nas.

⁷⁷ B. Wolniewicz, *Elzenberg o Miłoszu*, dz. cyt., s. 194–202.

⁷⁸ B. Wolniewicz, *Polemika Kanta*, dz. cyt., s. 145.

⁷⁹ H. Elzenberg, *Brutus i przekleństwo cnoty* [1962], w: tegoż, *Próby kontaktu. Eseje i studia krytyczne*, Znak, Kraków 1966, s. 190, cyt. za: B. Wolniewicz, *Polemika Kanta*, dz. cyt., s. 146.

towarzyszy wola zrealizowania go. Ta wola leży poza naszym rozumem. Dokładniej, dotyczy to tylko woli pierwotnej, nabudowana na niej wola wtórna jest już kierowana przez rozum. Poczucie obowiązku oparte jest na woli pierwotnej. Do grona przedstawicieli deontyzmu tychicznego zalicza Wolniewicz m.in. Conrada i Miłosza.

W rozmowie z Prof. Wolniewiczem w r. 2016 powiedziałem, że termin „deontyzm racjonalistyczny” można by zastąpić terminem „deontyzm antropiczny”. Prof. Wolniewicz zaakceptował tę zamianę. Spór i dbałość o nazewnictwo nie musi być tylko drobną sprawą terminologiczną:

Wielkie to jednak złudzenie – pisał Elzenberg – przypuszczać, że walki o słowa – to tylko walki o słowa. Walki o słowa – to walki o możliwość oszukania bliźniego, o palladia, o talizmany. Fetyszem jest i termin „nauka” [...]. Rzeczą główną jest różnica w szacunku⁸⁰.

Równie dobrze można by w miejsce terminu „nauka” wstawić termin „racjonalistyczny”.

W czasach Oświecenia wielu filozofów i reformatorów głosiło pochwałę rozumowi i podawało różne rozumne według nich rozwiązania społeczne. W opinii Alexisa de Tocqueville’a głosili oni nie tyle pochwałę rozumowi i racjonalizmowi, ile pochwałę swojego rozumowi i swojego racjonalizmowi, a to oczywiście nie to samo. Przytoczmy fragment wspaniałego przypisu 14. *Dawnego ustroju i rewolucji*:

Powiedziano, że znamieniem filozofii XVIII wieku było coś na kształt adoracji ludzkiego rozumu, bezgraniczna ufność w jego wszechpotęgę mogącą dowolnie przekształcać prawa, instytucje i obyczaje. Powiedzmy sobie szczerze: w istocie niektórzy z tych filozofów wielbili nie tyle rozum ludzki, co swój własny. Nikt nigdy nie okazał takiego jak oni braku zaufania do powszechnego rozsądku. Mógłbym tu wymienić kilku, którzy niemal tak samo pogardzali tłumem jak Panem Bogiem. Boga traktowali z pychą rywali, a tłum z pychą parweniuchy. Rzeczywiste i pełne szacunku podporządkowanie się woli większości było im tak samo obce, jak poddanie się woli bożej. Od tamtej pory niemal wszyscy rewolucjoniści łączyli w sobie obie te cechy⁸¹.

⁸⁰ H. Elzenberg, *O „wąskim” pojmowaniu nauki*, „Wiadomości Literackie” 1926, nr 41, s. 2.

⁸¹ A. de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja* [1856], tłum. A. Wolska, Czytelnik, Warszawa 1970, s. 320.

O Kancie i Elzenbergu powiemy więc, że byli deontystami antropicznymi, a nie racjonalistycznymi.

O teorii walki

Wolniewicz słusznie zwraca uwagę na głębszą rolę walki o władzę i wpływy niż współpracy w życiu człowieka. Powołuje się nawet na Hobbesa: „W sumie miał rację Hobbes, jakkolwiek niemiłe by to nam było”⁸². Znanе powiedzenie Hobbesa ma postać: „człowiek człowiekowi wilkiem”. Nasuwają się tu różne pytania. Jak to powiedzenie odnieść do rzeczywistości? Gdzie w świecie trwa walka o największym natężeniu? Jaka jest, jeżeli w ogóle jest, gradacja walk? W duchu filozofii Gumpłowicza można by podać taką interpretację: „państwo państwu wilkiem”.

Ja natomiast skłaniam się do innego ujęcia interpretacyjnego: „strefa wpływów w strefie wpływów wilkiem”. Świat, od strony politycznej, dzieli się na strefy wpływów i strefy buforowe. W strefie wpływów jest centrum hegemoniczne (w zasadzie jedno państwo hegemoniczne wraz z bankowością i korporacjami) i państwa zależne. Największe nasilenia walk są między strefami wpływów. W ramach stref wpływów są zmagania między centrum hegemonicznym a państwami zależnymi. Centrum hegemoniczne stara się w większym stopniu podporządkować państwa zależne, a one z kolei usiłują uzyskać większą niezależność dla siebie.

Ekonomia funkcjonuje zawsze w ramach politycznych. To polityka, nie ekonomia, ustala cła, subwencje, podatki, zwolnienia z ceł, rezygnację z subwencji, zwolnienie od podatków, proponuje czy wręcz wymusza zapożyczanie się itd. To m.in. poprzez udzielanie kredytów największe mocarstwa świata i sprzężone z nimi banki (w tym w szczególności amerykańsko-izraelskie centrum hegemoniczne) podporządkowują inne państwa.

⁸² B. Wolniewicz, *O tzw. prawach człowieka* [2002], w: B. Wolniewicz, Z. Musiał, *Ksenofobia i wspólnota. Przyczynek do filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 92.

Zakończenie

Jaka jest natura człowieka? Tym problemem interesował się Profesor Wolniewicz niemal przez całe życie. Można powiedzieć więcej: tajemnicza natura ludzka fascynowała go i zarazem pociągała do bliższego zainteresowania się nią. Do aksjologii miał trochę sceptyczne podejście.

Antropologię Wolniewicza cechuje przede wszystkim radykalny natywizm oraz m.in. nonmelioryzm, tychizm, woluntaryzm, teoria walki, organiczność języka, organiczność religii, wspólnotowość człowieka, predestynacja sumienia.

Prawdziwe i fałszywe percepcje niektórych cech natury człowieka są uwarunkowane genetycznie. Są one wyrazem pewnych typów osobowości w sferze poznawczej. Percepcjom tym towarzyszy przekonanie ludzi o ich prawdziwości.

Bibliografia

- von Ehrenfels Ch., *System der Werttheorie*, Bd. 1: *Allgemeine Werttheorie. Psychologie des Begehrens*, Reiland, Leipzig 1897.
- Elzenberg H., *Brutus i przekleństwo cnoty* [1962], w: tegoż, *Próby kontaktu. Eseje i studia krytyczne*, Zak, Kraków 1966, s. 188–192.
- Elzenberg H., O „wąskim” pojmowaniu nauki, „Wiadomości Literackie” 1926, nr 41, s. 2.
- Gumplowicz L., *Filozofia społeczna* [1912], tłum. S. Posner, Nakładem Księgarni E. Wende i S-ka, Lwów [1918].
- Hobbes T., *Elementy filozofii*, t. 2, tłum. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1956.
- Hume D., *A Treatise of Human Nature*, edited with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge, Oxford 1869.
- Leibniz G. W., *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, tłum. i oprac. I. Dąbska, PWN, Warszawa 1955.
- Musiał Z., Wolniewicz B., *Ksenofobia i wspólnota* [2003], w: tychże, *Ksenofobia i wspólnota. Przyczynek do filozofii człowieka*, s. 7–89.
- Musiał Z., Wolniewicz B., *Ksenofobia i wspólnota. Przyczynek do filozofii człowieka*, wyd. 2 poszerzone, Wydawnictwo Antyk – Marcin Dybowski, Komorów 2010.

- Musiał Z., Wolniewicz B., *Wstęp*, w: tychże, *Ksenofobia i wspólnota. Przyczynek do filozofii człowieka*, s. 7–14.
- Okołowski P., *Myśl Wolniewicza. Zrąb systemu*, „Przegląd Filozoficzny” 2018, nr 3, s. 269–266, URL: <http://journals.pan.pl/pfns/125756>, dostęp: 9.03.2019.
- Okołowski P., *Prawo- i lewoskrętność jako bieguny stosunku do losu (przyczynek do „nowoczesnego tradycjonalizmu”)*, „Sensus Historiae. Studia Interdyscyplinarne” 2018, t. 23, nr 4, s. 181–196, URL: <http://www.sensushistoriae.epigram.eu/index.php/czasopismo/article/view/474/481>, dostęp: 25.07.2019.
- Schrade U., Omyła M., *Bogusław Wolniewicz*, „Edukacja Filozoficzna” 2001, nr 31, s. 190–218.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1997.
- Wolniewicz B., *Aksjomat Elzenberga*, „Przegląd Filozoficzny” 2017, nr 4(104), s. 277–288, URL: <http://journals.pan.pl/Content/106455/PDF/P.Filoz.%204-17%2020-B.Wolniewicz.pdf>, dostęp: 9.03.2019. Wcześniejsza wersja dźwiękowa *Wola czy rozum: aksjomat Elzenberga*.
- Wolniewicz B., *Cywilizacja techniczna* [1982], w: tegoż, *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi*, s. 235–236.
- Wolniewicz B., *Elzenberg o Miłoszu* [1997], w: tegoż, *Filozofia i wartości*, t. II, WFiS UW, Warszawa 1998, s. 194–202.
- Wolniewicz B., *Filozofia i wartości*, t. II, WFiS UW, Warszawa 1998 (wyd. 2: Wyd. UW, 2018).
- Wolniewicz B., *Filozofia i wartości*, t. III, WFiS UW, Warszawa 2003 (wyd. 2: Wyd. UW, 2018).
- Wolniewicz B., *Filozofia i wartości*, t. IV, Wyd. UW, Warszawa 2016 (dodruk: 2018).
- Wolniewicz B., *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi*, WFiS UW, Warszawa 1993 (dodruk: 1998; wyd. 2: Wyd. UW, 2019).
- Wolniewicz B., *Hedonizm i obowiązek* [2006/2007], w: tegoż, *Filozofia i wartości*, t. IV, s. 103–135.
- Wolniewicz B., *Hedonizm teoretyczny i prawo Ehrenfelsa*, w: tegoż, *Filozofia i wartości*, t. III, s. 19–62.
- Wolniewicz B., *Melioryzm Leibniza*, „Przegląd Filozoficzny” 2016, nr 4(100), s. 293–303, URL: <http://journals.pan.pl/Content/100471/PDF/P.Fil.%204-16%2019-B.Wolniewicz.pdf>, dostęp: 9.03.2019. Wcześniejsza wersja dźwiękowa *Melioryzm Leibniza*.

- Wolniewicz B., *Melioryzm Leibniza, Głos racjonalny*, wykład 82. z 7.06.2016, URL: https://www.youtube.com/watch?v=tp_q_oLW66o, dostęp: 11.08.2019.
- Wolniewicz B., *Motywy i motywacje* [2005], w: tegoż, *Filozofia i wartości*, t. IV, s. 87–102.
- Wolniewicz B., *Naczelne wartości naukowego poglądu na świat* [1980], w: tegoż, *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi*, WFiS UW, Warszawa 1993, s. 62–68.
- Wolniewicz B., *O idei losu* [2010], w: tegoż, *Filozofia i wartości*, t. IV, s. 247–259.
- Wolniewicz B., *O istocie religii* [1992], w: tegoż, *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi*, s. 160–198.
- Wolniewicz B., *O pojęciu języka* [1974], w: tegoż, *Filozofia i wartości*, t. IV, s. 79–83.
- Wolniewicz B., *O tzw. bioetyce* [2001], w: tegoż, *Filozofia i wartości*, t. III, s. 149–164.
- Wolniewicz B., *O tzw. prawach człowieka* [2002], w: B. Wolniewicz, Z. Musiał, *Ksenofobia i wspólnota. Przyczynek do filozofii człowieka*, s. 91–101.
- Wolniewicz B., *Polemika Kanta z hedonizmem* [2016], „Edukacja Filozoficzna” 2016, Nr specjalny, s. 83–93, URL: http://www.edukacja-filozoficzna.uw.edu.pl/index_pliki/efspect/09.%20Wolniewicz.pdf, dostęp: 22.12.2018, przedruk w: tegoż, *Filozofia i wartości*, t. IV, s. 137–148.
- Wolniewicz B., *Sądownicza erozja swobód demokratycznych (przyczynek do filozofii prawa karnego)* [2005/2006], w: tegoż, *Filozofia i wartości*, t. IV, Wydawnictwa UW, Warszawa 2016, s. 195–202. Przedruk z: „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio G, Ius” 2005/2006, t. 52/53, s. 185–190, URL: <http://dlibra.umcs.lublin.pl/dlibra/plain-content?id=4895>, dostęp: 1.08.2019.
- Wolniewicz B., *Wola czy rozum: aksjomat Elzenberga, Głos racjonalny*, wykład 100. z 13.06.2017, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=c1XWLPJLcUY>, dostęp: 11.08.2019.
- Wolniewicz B., *Wrodzone a nabyte, Głos racjonalny*, wykład 8. z 10.11.2013, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=7Jcags3BdXQ>, dostęp: 25.07.2019.
- Wolniewicz B., *Wstęp*, w: tegoż, *Filozofia i wartości*, t. III, s. VII–XI.
- Wolniewicz B., *Wykład o krzywej życia*, w: tegoż, *W stronę rozumu*, kompozycja tekstu J. Faliński, D. Dywańska, WEMA, Warszawa 2015, s. 140–145.
- Wolniewicz B., *Z antropologii Schopenhauera* [1989], w: tegoż, *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi*, s. 101–119.
- Wolniewicz B., *Z pedagogiki ogólnej*, w: *Dydaktyka szkoły wyższej: wybrane zagadnienia*, red. U. Schrader, OW PW, Warszawa 2010, s. 9–34.

- Zubelewicz J., *Cechy języka propagandy realnego socjalizmu*, w: *Sklonność metafizyczna. Bogusławowi Wolniewiczowi w darze*, red. M. Omyła, WFiS UW, Warszawa 1997, s. 373–388.
- Zubelewicz J., *Ambiwalentna czy pozytywna rola psychologii wychowawczej i psychoterapii?*, w: tegoż, *Dwie filozofie edukacji: aksjocentryzm i pajdocentryzm*, OW PW, Warszawa 2003, s. 70–75.
- Zubelewicz J., Ostatnie rozmowy z Profesorem Bogusławem Wolniewiczem: wola a rozum według Schopenhauera, „Edukacja Filozoficzna” 2017, nr 64, s. 245–250, URL: http://www.edukacjafilezoficzna.uw.edu.pl/?page_id=160, dostęp: 9.03.2019.
- Zubelewicz J., *Przyczyny przemocy uczniów wobec nauczycieli. Pedagogika akademicka a pedagogika Johanna F. Herbart’a i Bogusława Wolniewicza*, w: *Wychowanie i kształcenie w systemach politycznych*, red. E. Anhalt, D. Stępkowski, Wydawnictwo Salezjańskie, WNP UKSW, Warszawa 2012, s. 185–211.

Streszczenie

Podstawową cechą antropologii filozoficznej Wolniewicza jest natywizm radykalny. Człowiek zaczyna się w chwili poczęcia, czyli od powstania zygoty. W tym momencie powstają *in potentia* wszystkie jego główne cechy, te, które go determinują i określają jego tożsamość, jak np.: ekspansja życiowa i sprzężona z nią dynamika, charakter, inteligencja, temperament, sumienie, religijne poruszenie duszy, język, wspólnotowość, słuch muzyczny, płeć, grupa krwi, prawo- lub leworęczność, różne cechy fizyczne (np. wzrost, kolor oczu, kolor włosów, uroda) oraz percepcja niektórych cech natury ludzkiej. Antropologię filozoficzną Wolniewicza cechuje m.in.: radykalny natywizm, nonmelioryzm, tychizm, woluntaryzm, teoria walki, organiczność języka, organiczność religii, wspólnotowość człowieka, predestynacja sumienia.

Słowa kluczowe: antropologia filozoficzna, natywizm radykalny, tychizm, nonmelioryzm, woluntaryzm, sumienie

Summary

Philosophical Anthropology of Bogusław Wolniewicz

The basic feature of Wolniewicz's philosophical anthropology is radical nativism. A man comes into being at their conception, that is, from the creation of a zygote. *In potentia*, all their main features, which determine them and define their identity, arise at this moment. They include: life expansion and its associated dynamics, character, intelligence, temperament, conscience, religious movement of the soul, language, sense of community, musical hearing, sex, blood type, right- or left-handedness, various physical characteristics (e.g. height, eye colour, hair colour, beauty), perception of some features of human nature, etc. Philosophical anthropology according to Wolniewicz is characterized, among others, by radical nativism, non-meliorism, tychism, voluntarism, organic nature of language, organic nature of religion, human sense of community, conscience predestination.

Key words: philosophical anthropology, radical nativism, tychism, non-meliorism, voluntarism, conscience

Dyskusja o religii i magii

na podstawie notatek z lektur:

Benjamin Constanta, *O czuciu religijnym*,
i Bronisława Malinowskiego, *Magia, nauka i religia*¹

Paweł Okołowski

(Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii)

Konwersatorium: *Wybrane zagadnienia z filozofii człowieka i filozofii wartości*,
dr hab. Paweł Okołowski, semestr letni 2019/2020, Wydział Pedagogiki UW.

Anna Żeromska pisze w swojej notatce: Istnieją różne religie i nie uważam, że każda z nich jest dobra. Niektóre z nich w imię Boga zabijają ludzi, próbują się wzmocnić, pokazać siłę. Tylko po co? Skoro jakaś religia miałaby być silna, to przez liczbę osób w nią wierzących, a nie liczbę ofiar. Niestety religia, która miała być dobrem, wszczyna spory.

Paweł Okołowski: To prawda, religie nie są sobie równe – głównie ze względów moralnych, co wynika, m.in., z różnych wizji człowieka w nich zawartych. Nie ma natomiast paradoksu, na który Pani wskazuje. Populacja ludzka jest stale podzielona na rywalizujące wspólnoty – i to się nigdy nie zmieni. Religie (ich formy) to wspólnoty, więc walczą o dominację. Niektóre religie się w tej walce powściągają (jak chrześcijaństwo czy buddyzm), inne – nie (jak islam). Ale walka stale się

¹ B. Constant, rozdz. I: *O czuciu religijnym*, w: tegoż, *O religii*, przeł. S. Kruszyńska, PWN, Warszawa 2008, s. 27–47. B. Malinowski, *Magia, nauka i religia*, w: tegoż, *Dzieła*, t. 7: *Mit, magia, religia*, tł. B. Leś, D. Praszalowicz, PWN, Warszawa 1990, s. 368–389, 429–445.

toczy. Po co? A po co są dwa bieguny w magnesie? Taki jest świat i już. Religia nie wywołuje sporów, tylko jedne religie mogą wzmacniać antagonizmy między ludźmi, a inne – hamować (choć nie do zera). Źródła antagonizmów tkwią w osobach, w ich DNA. Społeczeństwo może osobnicze skłonności jedynie modulować, a nie likwidować czy powoływać.

Małgorzata Sienkowska mówi: Człowiek jako jedyny w przyrodzie ma wolną wolę. Może sam obrać swoje życie, jak ono się potoczy i kim w życiu będzie. Zwierzęta już od urodzenia mają tylko dwie funkcje: albo są ofiarami, albo drapieżnikami.

P.O.: Zwierzęta są zdeterminowane w działaniach tylko (ale twardo, ściśle) przyrodniczo, a my – przyrodniczo i duchowo. Te dwie niezależne determinacje stwarzają nam jakieś pole wolności (tzw. wolną wolę). Ta nasza wolna wola to jeden z największych problemów filozoficznych. Na czym ona polega? Jasne, że nie na tym, iż mogę w danej chwili coś zrobić albo tego nie zrobić. Jestem bowiem zdeterminowany przez wychowanie, które odebrałem, przez moje wrodzone talenty i brak innych talentów itp. Nie mogę więc „obrać swojego życia” dowolnie, np. zostać malarzem, kiedy urodziłem się jako beztalencie plastyczne. Mogą mi się przytrafić jedynie różne wspólnoty, które mną pokierują (różnymi zasadami życia); do którejś się włączę. To włączenie wszak też ode mnie nie zależy. To wspólnota nas wybiera, nie my ją. Na tym polega nasz „wolny wybór”. Przecież katolicyzmu albo komunizmu nikt sobie nie wybiera, tak jak marki samochodu. To się samo jakoś staje (ten akces do wspólnoty).

Aleksandra Dąbrowska: Jeśli chodzi o talenty, to mogę się zgodzić. Jeżeli jednak chodzi o inne aspekty życia człowieka, to będę obstawała przy wolnej woli. Człowiek może zmienić wyznanie. Mimo że został wychowany w danej kulturze, może zmieniać i formować swoje życie. Może nie jest to łatwe, ale możliwe.

Emilia Staszewska: Czy takie, jak Pan przedstawia, pojmowanie otaczającej nas rzeczywistości nie jest w jakimś stopniu powieleniem wiary w fatum z czasów starożytnych filozofów? Czy oznacza, że układ podejmowanych decyzji przez ludzi z wolną wolą tworzy ograniczającą nas rzeczywistość? Czy nasza wolna wola jest ograniczona?

P.O.: Oczywiście, że ograniczona. Wolna wola to nie dowolność. Na każdą osobę działa fatum – jej genów, jej nabytych obyczajów, jej epoki. Tak twierdził, na przykład, Stanisław Lem – fatalista niestarożytny („powielający wszak pogląd starożytnych”). Poza tym każde ludzkie życie kształtowane jest przez przypadek, zdarzenia nieprzewidywalne. Między koniecznością a przypadkiem mieści się jakoś nasza wolna wola, zawsze możemy „iść za rozumem”, szympansy nie mogą. My – możemy...

I jeszcze Małgorzata Sieńkowska pisze: Raczej bym podkreśliła nieśmiertelność duszy człowieka, jako element, który sprawia, że wierzymy w coś bądź nie. Ciało człowieka nie ma świadomości jak dusza i uważam, że dusza jest ważniejsza. Ciało jest skazane na zniszczenie – i proces ten cały czas trwa, dążąc do śmierci. Dusza jednak cały czas się kształtuje i rozwija, nie ma momentu, w którym zaczyna umierać.

P.O.: Jak to, dusza nie umiera? A alzheimer, śpiączka, śmierć mózgowa? Dusza też się „zwija”. Idea nieśmiertelności duszy indywidualnej to religijna idea staroegipska, obecna też choćby w chrześcijaństwie. Ale nie u starożytnych Żydów, nie u Chińczyków, nie u Hindusów czy w buddyzmie. Co innego nieśmiertelność duszy, co innego wieczność duchowych wartości. Można być ateistą i to drugie uznawać.

Emilia Staszewska powiada: [...] Człowiek może sprzeciwiać się formie religii mimo potrzeby „czucia religijnego”. Zainteresowało mnie pytanie, które Constant postawił sam sobie, o istnienie „czucia religijnego niezależnego od religii”. Wydaje mi się, że chodzi o istotę potrzeby religii niezależnie od jej konkretnej formy. Jednak autor neguje, aby taka możliwość wchodziła w grę.

Publikacja Benjamina Constanta *O religii* zainteresowała mnie i skłoniła do wielu refleksji. Autor ciekawie opisał potrzebę religijną jako naturę człowieka. Zastanawia mnie jednak: co z ludźmi, którzy odrzucają idee istnienia sił nadprzyrodzonych?

P.O.: „Czucie religijne” to religijność, skłonność wrodzona człowieka do zachowań religijnych w ogóle. Szympansy takiej nie mają (w DNA). Co innego zaś „forma religijna”, w którą to czucie się obleka (i przejawia). U kogoś w katoli-

cką, a u kogoś – w formę komunistyczną. Czucia religijnego bez formy (społecznej) być nie może. U oseska tylko (wtedy już czucie jest, ale uśpione). Natomiast ludzie, którzy odrzucają idee sił nadprzyrodzonych, nie są bezreligijni. Wierzą oni zawsze w jakiś Inny Świat, choćby ten, który nastanie w przyszłości, po ich śmierci (nieskończone przedłużanie życia przez medycynę, raj komunizmu itp.). Na przykład Chińczycy wierzą w nieskończone trwanie rodu czy rodziny, bez żadnych sił nadprzyrodzonych.

Aleksandra Walczak: Uważam, że natura człowieka jest uogólnieniem dotyczącym wszystkich ludzi, jednakże każdy z nas ma inny temperament, inny charakter, a one determinują wiarę. Czy ludzie odrzucający idee istnienia sił nadprzyrodzonych nie wierzą w nic? Moim zdaniem każdy człowiek w coś wierzy.

P.O.: Z tym „uogólnieniem” to należy rzecz doprecyzować: natura ludzka to nie jest ogół cech czy skłonności przysługujących wszystkim ludziom, ale ogół typów skłonności, które jakimkolwiek ludziom przysługują. Egoizm jest częścią natury ludzkiej, choć wiadomo, że bywają nie-egoiści; diabelstwo też jest, chociaż większość ma może dobrą wolę. Natura ludzka to są możliwości zachowań naszego gatunku, osobniczo u jednych występujące (w różnym stopniu), u innych wcale. To samo z „czuciem religijnym”: większość je ma, ale bywają też (rzadko) bezreligijni.

Emilia Staszewska: W jaki sposób ideologię, np. komunizmu, można rozumieć jako nową formę religijną?

P.O.: W sposób bardzo łatwy: dostarcza ona wyznawcom nadziei na to, co będzie po osobniczej śmierci. Ponadto jak każda religia, przejawia kult, określony sposób życia wyznawców i dysponuje ich organizacją (niekiedy zhierarchizowaną i potężną!). Albo jak mawiał Rudolf Otto: stoi za nią „Tajemnica – wzniosła, przykuwająca i straszna”. We Lwowie podczas rosyjskiej okupacji pytano dzieci w szkole – „czy wierzą w Boga, czy w Stalina?”. Za „Stalina” dostawały cukierka (wedle Arthura Allena).

Agata Mrowińska pisze: Jeśli uznamy, że religia jest częścią człowieka, to myślę, że tak naprawdę, dopóki coś nie zniszczy całego człowieka (o ile jest taka możliwość), nic, co pochodzi z zewnątrz, nie zagraża religii.

P.O.: Może ulec zniszczeniu jakaś religijna forma (np. chrześcijaństwo), ale w jej miejsce zawsze pojawi się inna. Tak myślał Constant: że potrzeba religii jest w człowieku stała („czucie religijne”). A o jaką możliwość „zniszczenia całego człowieka” chodzi? O zniszczenie gatunku? Jeżeli zostaną same zwierzęta, religii nie będzie. Jeśli zastąpi ludzi inny gatunek istot rozumnych, myślę – że wytworzy własne religie (tak sądził Lem).

Małgorzata Sieńkowska: Człowieka, niestety, bardzo łatwo zniszczyć, choćby torturami. Najczęściej jednak niszczy się człowieka psychicznie. To najłatwiejszy sposób, by był on posłuszny.

P.O.: Zgoda, ale nie widzę powodu, dla którego tortury fizyczne czy psychiczne miałyby osobę pozbawić religijności w ogóle. Jest wręcz przeciwnie. Chyba że by zniszczyć wszelką wspólnotę, pozbawić ludzi wspólnoty – tak jak to uczyniono na Kołymie, w radzieckich Gułagach. Wówczas religijność zamiera, jak w hordzie pierwotnej.

W notatce pani Joanny Gólczyńskiej czytamy: [...] W ludziach jest skłonność, która stoi w sprzeczności z ziemskimi celami, „głos duszy”, który mówi, że to wszystko jest tylko mechanizmem, a cel okazał się jedynie środkiem. Ta skłonność popycha nas do przekraczania samych siebie, skłania do nieznanego działania, oderwanego od codzienności – podkreślenie tutaj wagi uczuć. Uniwersalne czucie łączy się z religią, wiarą w nadprzyrodzone. Czucie religijne daje nadzieję na coś doskonalszego i nieograniczonego, daje nadzieję na spokój (nie da się podać ścisłej definicji).

P.O.: „Przekraczanie samego siebie” – to brzmi po Freudowsku (samorealizacja, ona jednak nie wykracza poza codzienność). „Przekraczał siebie” także Józef Stalin – w sensie już duchowym, ale diabelskim. Uczucia o niczym nie przesadzają, bo bywają dobre i złe. Uczucia zawsze towarzyszą naszej woli, każdej. Religia nie musi łączyć się z „nadprzyrodzonym”, ale musi z Innym Światem (którego nie

ma w codzienności). Nie da się podać definicji czego? Czucia religijnego? Zawsze się da (np. czucie religijne = poruszenie duszy faktem śmiertelności), lecz nie w samej definicji rzecz – tylko w zespole twierdzeń tłumaczących świat. A takie twierdzenia tłumaczące religię, jasne, zrozumiałe, także da się podać.

Aleksandra Walczak pisze: Jeżeli religia ma swoje miejsce w głębi ludzkich dusz, to skąd sprzeciw niektórych ludzi wobec niej? Ludzie, u których budzi się ten sprzeciw, bywają najlepiej wykształceni, najbardziej godni szacunku. Oni uznają, że jedynym rezultatem rozumowania jest niepewność. W ludziach jest pierwiastek, który buntuje się przeciwko intelektualnym przeszkodom. Dlatego pojawił się opór wobec religii, w szczególności w tych wiekach, w których ludzie domagali się moralnej niezależności. Człowiek musiał wykazać się odwagą, aby przeciwstawić się najgorszej z możliwych tyranii. Czy dobrze rozumiem, że ci ludzie nie przeciwstawiali się wierze i religii samym w sobie, ale przeciwstawiali się ograniczeniom, które one nakładały? Przyczyny nieszczęść ludzkich są liczne i ludzie wszędzie szukają pocieszenia – i prawie wszystkie pocieszenia są religijne. Religia jest wierną towarzyszką, nie-strudzoną oraz zmyslną przyjaciółką człowieka nieszczęśliwego. Bardzo to ważne!

Joanna Sobczak: Warto jednak zauważyć, że zdarza się, że w obliczu tragedii odwracamy się od religii i nie chcemy mieć z nią nic wspólnego.

P.O.: Odwracamy się od religii dotychczas wyznawanej. I popadamy w wiarę inną. „Pustka duchowa” to nie jest próżnia doskonała, tylko obszar substytutów. Często też występują u ludzi wiary synkretyczne, łączące elementy różnych religii. Na przykład po odrzuceniu części doktryny chrześcijańskiej coś z chrześcijaństwa pozostaje, choćby sposób życia.

A sprzeciw niektórych ludzi inteligentnych i wykształconych wobec religii w ogóle bierze się z błędu poznawczego (w zakresie filozofii – bo przecież wielka nawet inteligencja nie działa równie wydajnie we wszystkich dziedzinach, inteligentny w zakresie matematyki nie musi być taki w zakresie poezji). Biorą oni za religię tylko chrześcijaństwo, buddyzm czy inne formy tradycyjne, ale nie formy nowe, jak komunizm czy scjentyzm. Ludzie zaś, którzy przeciwstawiają się religiom rygorystycznym (ograniczającym mocno wolność jednostki), sami

reprezentują wierzenia permissywne (choć też religijne). Wierzą, że nie będzie wojen już nigdy, że kobieta nie różni się duchowo od mężczyzny itp. (wierzą w taki Inny Świat). To równie irracjonalne jak Trójca Święta, ale bardziej szkodliwe! Nie każda religia zaś jest pocieszycielką człowieka nieszczęśliwego, ale każda – nieszczęśliwego z powodu śmiertelności własnej i bliskich.

Aleksandra Walczak: Nie ukrywam, że dopiero teraz, po lekturze tekstów i tej dyskusji, nabrałam przekonania, że religią jest nie tylko wiara w wybranego boga, ale wiara w wiele innych spraw, wartości czy ideologii. Istotną kwestią dla mnie jest przekonanie, że każdy człowiek w coś wierzy.

Karolina Poświata: Czy w tym miejscu można odnieść się nie do samej religii, tylko do instytucji, które działają w ramach religii? Wydaje mi się, że opisani przez Panią Walczak ludzie sprzeciwiać się mogą nie samej religii, tylko ludziom tworzącym instytucję, np. księżom i biskupom, ich działaniom i słowom.

P.O.: Nie ma „religii samej”, bez instytucji, nigdy. Bywają natomiast szkodliwi kapłani i szkodliwi wyznawcy. I im należy się przeciwstawiać.

Anita Prusarczyk mówi: Skłonność religijna jest spreczna z naszym ziemskim celem oraz naszymi zdolnościami, popycha nas do przekraczania samych siebie. Czucie religijne jest odpowiedzią na nasz poryw ku nieznanemu, którego nie jesteśmy w stanie ujarzmić. Powyższe jest dla nas załączkiem nieśmiertelności, mimo że nasze ciało jest skazane na zagładę.

P.O.: O tym już było. Spreczna nie jest, dotyczy Innego Świata. „Przekraczanie samych siebie” zaś to wyrażenie bardzo niebezpieczne – można przekraczać Dekalog. Religia daje zaś możliwość przekraczania horyzontu własnego życia. I to daje pociechę, pomaga ułożyć się ze śmiercią. „Nieśmiertelność” jest tu symbolem tego, co będzie po mojej śmierci. Czegoś dobrego czy potężnego. Nie musi to być wieczne trwanie duszy.

Anita Prusaczyk: Zgadzam się, że religia daje możliwość przekraczania horyzontu własnego życia. Religia nie jest spreczna ze światem, lecz dotyczy Innego Świata, a nieśmiertelność jest symbolem.

Aleksandra Dąbrowska zaś pisze: Wydaje mi się, że do „niewiary” naprawdę jest potrzebna odwaga. Bo w momencie, w którym człowiek zostaje pozostawiony sam sobie, ogarnia go pustka i beznadzieja, potrzeba mu dużo odwagi, aby żyć.

P.O.: Niewiary w co? Jedną niewiarę zastępujemy inną wiarą. Zawsze. Nigdy nie zostajemy sami, zawsze lgniemy do podobnych. Odwaga, oczywiście, jest niezbędna w przypadku wiary nowej, skazanej na masowe, społeczne potępienie. Tak było z wczesnym chrześcijaństwem i wczesnym komunizmem. Ale nie jest tak z nimi dziś. Odważni są sekciarze, choć rzadko to chwalebne.

Aleksandra Dąbrowska: Chodziło mi o niewiarę w życie po śmierci.

Małgorzata Sienkowska: Nie potrzeba chyba aż tak „wielkiej” odwagi do niewiary. Coraz częściej ludzie odwracają się od tradycyjnej religii, jest takich coraz więcej, co świadczy nie o odwadze, a raczej o zmianie światopoglądu. Przestaliśmy bowiem postrzegać Boga jako coś, co nas trzyma przy życiu.

P.O.: Świadczy to odchodzenie głównie o zmianie stylu czy sposobu życia. Jeżeli ktoś żyje nie po Bożemu, to i w Boga nie wierzy. I nie chodzi tu o samo dopuszczanie się grzechu, ale o zlikwidowanie w ogóle kategorii grzechu („nie ma winnych, są tylko pokrzywdzeni”).

Julia Bastek, już w kwestii magii (i tekstu Malinowskiego), powiada: Magia i religia nie są wyłącznie doktryną, filozofią czy też wyłącznie intelektualnym zestawem opinii. Są one sposobem zachowania, postawą pragmatyczną, zrodzoną z uczucia – rozumu – woli. Magia nigdy nie powstała, nigdy nie została stworzona ani wymyślona. Najzwyczajniej w świecie po prostu „była”. Ma ona ludzkie właściwości i stanowi pierwotne wyposażenie człowieka, które można poznać tylko dzięki tradycji. Powinniśmy postrzegać magię jako ucieleśnienie wzniosłej fantazji/nadziei, która jak dotąd była najlepszą szkołą ludzkiego charakteru.

P.O.: Skłonności magiczne to pewien segment ludzkiej woli, wrodzony. Ale uruchomiony w górnym paleolicie, kiedy ludzie posługiwali się już powszechnie językiem (więc i myśleniem). „Zawsze była” znaczy raczej jej niezmiennność. Tradycja przekazuje od paleolitu te same przeświadczenia i czynności magiczne

(zmieniają się tylko ich szaty, np. astrologów). *Mors certa, hora incerta* (śmierć pewna, godzina niepewna – mawiali Rzymianie, i my powtarzamy do dziś). Z pierwszego bierze się religia, z drugiego magia. Magia to „rytualizacja optymizmu” w kwestii pecha, nieszczęśliwego losu, tj. przypadku. Magia to duchowy sposób na niefart. Nadzieja i *quasi*-manipulacja światem – przeciw niefartowi. Czy to jest wzniosłe? I czy jest szkołą charakteru? Wątpię. Jest niezbędne, to tak. Religia zaś może być jednym i drugim.

Aleksandra Subdysiak pisze: Zarówno magia, jak i religia powstają i funkcjonują w sytuacjach stresu emocjonalnego, w przełomowych momentach życia. Dają one możliwość ucieczki z takich sytuacji, z których w istocie nie ma wyjścia. Magia ma charakter praktyczny, za główny jej cel można uznać osiągnięcie bezpośrednich rezultatów życiowych. Religia natomiast, mimo że ma charakter duchowy, to mamy w niej do czynienia z nieodwracalnymi wydarzeniami. Bardzo spodobało mi się stwierdzenie Malinowskiego, że „funkcją magii jest rytualizacja ludzkiego optymizmu”, umacnianie wiary w zwycięstwo nadziei nad strachem.

P.O.: „Stresu emocjonalnego” (innego nie ma) – ale z różnych powodów. Religia – z powodu fatum śmiertelności (pewności losu w tej kwestii); magia – z powodu niepewności losu i zagrożenia nieszczęśliwym przypadkiem.

W notatce Anny Żeromskiej zaś czytamy: Tak jak w tekście wspomniano, religia trochę łączy się z magią, ponieważ tu i tam istnieją zjawiska, których nie jesteśmy w stanie wytłumaczyć. Natomiast magia łączy się też z nauką. Tylko co mamy na myśli, mówiąc o magii? Na pewno nie to, że człowiek może opanować przyrodę. Dla mnie to stwierdzenie dotyczy jedynie nauki. A magia, którą reprezentuje szaman, to jedynie nasza niewiedza. On wykorzystuje takie techniki, których nie rozumiemy, dlatego wydają nam się obce i dziwne. Religia jest czymś innym. Ma większą moc. Ludzie wierzą i nie muszą doszukiwać się dowodów. Modlą się, a pod koniec życia czują strach przed Bogiem.

P.O.: W przypadku magii nie chodzi o niewiedzę, ale o niemożliwość wiedzy w ogóle. Wiedza ma granice, których nigdy się nie przekroczy. Nie ma, na przykład, wiedzy o przypadku (i być nie może) – mówił to Arystoteles. Jaka może być wiedza na temat zarażenia się wirusem w wyniku nieszczęśliwego przypadku?

Żadna. Tylko rachunek prawdopodobieństwa, ale to ryzykującemu nic nie daje. Dlatego sięga po zaklęcie i amulet.

I magia, i religia posługują się tylko pseudodowodami. Gdyby wiary można było dowieść, stałaby się nauką (a gdyby można chociaż uzasadnić – wiedzą). Wierni tego nie oczekują, czerpią pewność z tradycji i autorytetów.

A jak rozumieć tezę „religia ma większą moc” (od magii)? Czy pewność śmierci ważniejsza dla ludzi niż niepewność losu? Raczej nie. Chodzi zapewne o to, że religia może łączyć się z moralnością, z sumieniem – i dlatego bywa tak ważna. Ale to przywilej jedynie wielkich religii soteriologicznych, religii zbawienia – jak chrześcijaństwo, buddyzm czy tradycyjne wiary Chin. W magii natomiast nie ma pojęcia czci i moralność się nie pojawia w ogóle, magia jest czysto instrumentalna. (W twórczości *fantasy* są „białe i czarne Gandalfy”, ale to w istocie kapłani i czarownicy jednocześnie).

Aleksandra Walczak pisze: Połowom ryb w lagunie, gdzie nie grozi niebezpieczeństwo, nie towarzyszy magia, bo są tam warunki, nad którymi człowiek może zapanować; połowom na otwartym morzu towarzyszy zaś magia – bo bywają tam warunki nieprzewidywalne, nad którymi nie da się zapanować. Niezwykle ciekawe badania i spostrzeżenia. Plemię pierwotne osiągnęło wiele dzięki umysłowi, doświadczeniu, wnioskowaniu, i stosuje magię nie po to, aby ona „załatwiła” za nich wszystko, tylko po to, aby zapewnić sobie pomyślność i bezpieczeństwo, ich poczucie. Magia jest niezwykle ważnym aspektem plemiennego życia, ale odnoszę wrażenie, że jest pewnego rodzaju tłem, a nie elementem głównym. W wypadku działań wojennych magia jest odprawiana, aby zapanować nad czynnikiem przypadku i szczęścia.

P.O.: Raczej: nieszczęścia (choć jedno łączy się z drugim). W warunkach normalnych wystarcza ludziom do działań nabyta wiedza. W sytuacjach (z gruntu, zawsze) nieprzewidywalnych uciekają się do magii – żeby zapanować (tylko psychologicznie, nie realnie) nad nieszczęśliwym przypadkiem. To „działalność zastępcza” – mówi Malinowski – ale ludziom niezbędna.

Anna Żeromska: Nie wiem, co oznacza „uciekanie do magii”. Wątpię, że ludzie w trudnych sytuacjach uciekają się do magii. Dla mnie to absurd...

P.O.: To widocznie Pani jest wyjątkowo „antymagiczna”, tacy ludzie się zdarzają. Choć bardzo w to wątpię, czy rzeczywiście brak u Pani skłonności do horoskopów, parapsychologii czy „pozytywnego myślenia”, choćby.

Joanna Gólczyńska mówi: [...] Społeczności pierwotne dysponują wiedzą opartą na doświadczeniu (autorzy argumentują, podając przykłady plemion, które racjonalnie doskonaliły swoje uprawy, połowy etc.). Chociaż ludzie ci są przekonani, że magia jest nieodzowna, mają odpowiednią wiedzę i doświadczenie i je wykorzystują, nie liczą, że sama magia ich „wyżywi”. Magię stosują w celu zapobiegania niepomysłnym warunkom, na które człowiek nie ma wpływu. Społeczności pierwotne dysponują początkami nauki.

P.O.: Tak jest.

I dalej, ta sama autorka pisze: Związek między magią a doświadczeniem: magia zrodziła się w poczuciu bezsilności i chęci działania – pojawia się wtedy działalność zastępcza (słowa, gesty, rytuały), pozwalająca na upust napięcia, dająca nadzieję, człowiek odzyskuje równowagę wewnętrzną. Ma przeświadczenie, że osiągnął cel.

P.O.: Myślę, że człowiek ma wtedy przede wszystkim poczucie losu! W tym wartość magii. Bez tego miałby poczucie, że jest panem, kowalem losu. Takich dziś wielu, ludzi niebezpiecznie naiwnych. Jest to skutek działania nowych, laickich religii: wiary w to, że człowiek wszystko może. Wystarczy spojrzeć przez okno, co może...

Joanna Gólczyńska: Komentarz ten od razu skojarzył mi się z książką *Mistrz i Małgorzata*. Chodzi o fragment rozmowy Michała Aleksandrowicza Berlioza z Wolandem:

- [...] Ale niepokoi mnie następujące zagadnienie: skoro nie ma Boga, to kto kieruje życiem człowieka i w ogóle wszystkim, co się dzieje na świecie?
- O tym wszystkim decyduje człowiek – Berlioz pospieszył z gniewną odpowiedzią na to, trzeba przyznać, niezupełnie jasne pytanie. [...]
- [...] Ten, który jeszcze niedawno sądził, że o czymś tam decyduje, spoczywa sobie w drewnianej skrzynce, a otoczenie, zdając sobie sprawę, że z leżącego

żadnego pożytku mieć już nie będzie, spala go w specjalnym piecu. [...] Czy naprawdę uważa pan, że ten człowiek sam sobą pokierował? Czy nie słuszniej byłoby uznać, że pokierował nim ktoś zupełnie inny? – tu nieznamy zaśmiał się dziwnie”. [...]

I jeszcze, ta sama autorka pisze: Magia a religia: obie dają możliwość „ucieczki” z sytuacji, z której nie ma racjonalnego wyjścia. Obie znajdują oparcie w tradycji i działają w atmosferze cudowności i tabu. Religia jednak zakłada wiarę w duszę i opatrność, a magia – w siłę sprawczą magii. Religia stanowi cel sam w sobie, a magia jest pośrednikiem do określonego celu. Religia jest niezwykle złożona (obejmuje cały świat zjawisk nadprzyrodzonych), magia nie jest. Religia jest powszechna, magia – elitarna.

P.O.: Magia nie jest elitarna, jest powszechna (tylko czarownik jest wybrańcem). Ale jest indywidualistyczna, nie ma wspólnoty czysto magicznej. (Wyjątkiem wspólnoty plemienne: one są zawsze religijne, ale mogą stosować magię kolektywnie – choćby dla sprowadzenia deszczu, dla wszystkich). Religia nie *stanowi* celu samego w sobie – ona *stawia* cele autonomiczne, duchowe. A magia – jedynie instrumentalne, życiowe, bez czci. Religie bywają niezwykle złożone, ale nie wszystkie (np. szamanizm). Magia jest w istocie działalnością prostą (choć w otocze tajemniczości i niezwykłości). Religia natomiast nie musi zakładać wiary w duszę i opatrność (np. chińska), ale zawsze zakłada – w siły osobowe czy moralne. Siły magiczne są zaś bezosobowe (włada nimi czarownik).

Emilia Staszewska zaś powiada: Przeczytawszy publikację, uważam, że magia stanowi pewnego rodzaju zabezpieczenie, zaufanie do sił nadprzyrodzonych, jest w pewnym stopniu zrzućciem poczucia odpowiedzialności za powodzenia lub niepowodzenia, na przykład, upraw danego roku. Zawierzenie spraw doczesnych, obecne zarówno w magii, jak i religii, jest formą „przekazania zmartwienia”. Świadomość konieczności podjęcia środków zapobiegawczych zdaje się obecna w ludzkiej naturze, niezależnie od sfery życia, której dotyczy. Moim zdaniem nie jest to jednocześnie ani zrzućcie odpowiedzialności na siły nadprzyrodzone, ani zaufanie do własnej wiedzy, lecz stanowi narzędzie równowagi. Pozwala jednocześnie brać odpowiedzialność za swoją pracę, podejmowane decyzje i mieć poczucie opieki kogoś/czegoś silniejszego od nas, nad ludzkimi problemami. Po-

dejsie Melanezyjczyków do magii, utwierdza mnie w takim przekonaniu, wykorzystywanie przez nich magii pokazuje, że zrzucają ze swoich barków odpowiedzialność za swoje czyny, widząc przyczynę choroby lub złego samopoczucia w zesłanym przez magię stanie, który ich dotknął.

P.O.: Nie sądzę, by chodziło o „zrzucenie odpowiedzialności”. Kto czuje odpowiedzialność za tajfun? Chodzi o poczucie losu, o ułożenie się człowieka z losem, o jakiś *modus vivendi* (sposób) na los. Ponieważ mamy rozum, musimy stosunek do losu wypracować. Zawsze.

Agnieszka Topolińska stwierdza: Każda społeczność pierwotna dysponuje znacznym zasobem wiedzy opartej na doświadczeniu i ukształtowanej przez rozum. Ale odprawia też magię, aby zapanować nad czynnikiem przypadku i szczęścia. Człowiek pierwotny wie, że sadzonka nie może urosnąć dzięki samej magii ani czółno żeglować, czy płynąć, jeśli nie będzie właściwie zbudowane i kierowane, wie też, że nie można wygrać bitwy, jeśli nie ma umiejętności i odwagi.

P.O.: Otóż to.

I dalej mówi ta sama autorka: Sztuka magiczna jest więc skierowana na realizację celów praktycznych. Podstawą magii jest specyficzne przeżywanie stanów emocjonalnych, w których człowiek obserwuje nie przyrodę, lecz samego siebie, w których prawdę poznaje nie przez rozum, lecz poprzez grę uczuć we własnym organizmie. Magia opiera się na wierze, że nadzieja nie może zawieść, a pragnienie oszukać. Magia akcentuje wyższość ufności nad zwątpieniem, nieugiętości nad wahaniem, optymizmu nad pesymizmem. Wiara religijna zaś kształtuje, utrwała i uwydatnia wszelkie cenne podstawy umysłu, takie jak szacunek dla tradycji, zgodne współistnienie ze środowiskiem, odwaga i ufność w walce z trudnościami i w obliczu śmierci.

P.O.: To chyba nazbyt egzaltowana wypowiedź. Co to znaczy „poznawać prawdę przez grę uczuć”? Prawdę o czym? Magia to nie jest otumanianie. To raczej trzeźwe a rozpaczliwe gesty płynące z ludzkiej bezradności, ale dające poczucie losu, a przez to i jakiś hart ducha. Religia natomiast nie zawsze „kształtuje cenne podstawy umysłu”. To wiadomo.

Ta sama autorka konkluduje: Moim zdaniem Malinowski ma dużo racji. Człowiek trwa zawsze przy magii, gdy się przekonuje, że jego wiedza i techniki racjonalne są bezsilne. Magia jest oparta na czynnikach psychicznych i emocjonalnych. Myślę, że w naturze człowieka tkwi wiara w magię i mistyczną energię. W dzisiejszych czasach wielu ludzi wierzy w magię, ale inni stanowczo zaprzeczają jej istnieniu. Magia została spopularyzowana w tekstach kultury i jest przedstawiona zazwyczaj pozytywnie. Aspekt magii w literaturze moim zdaniem jest nieszkodliwy i bardzo ciekawy. Wiele osób wierzących uważa zaś, że jest on niedopuszczalny i jest pewnego rodzaju bluźnierstwem czy grzechem. Ale ja myślę, że jest to jedynie fikcja literacka, która nie jest w żaden sposób szkodliwa. Magia, jak i religia są obie duchowymi formami wierzeń. Nikt tak naprawdę nie wie, czy one istnieją, ale ludzie mimo to w nie wierzą.

P.O.: Jak to – nie wie? Wszyscy wiedzą, że magia i religia istnieją. Tylko nie wszyscy zgadzają się z ich treściami. A jeszcze mniej ludzi rozumie ich istotę. A co do szkodliwości magii – we właściwych proporcjach szkodliwa nie jest (np. odpukiwanie w niemalowane), a nawet pożyteczna – co głosił Malinowski. Nadmiar magii jest natomiast szkodliwy, jej dominacja, wkraczanie na teren wiedzy i religii. Nie dziwię się, że ludzie religijni protestują, kiedy widzą dzieci i młodzież pogrążone głównie w literaturze o czarownikach. Taka literatura, bez przeciwwagi, psuje umysł – wpaja fałszywy obraz świata, że „czarodzieje mogą wszystko”. Nie mogą, nikt z nas nie może. I tego uczą tradycyjne wielkie religie.

Agnieszka Topolińska: Protest ludzi religijnych w stosunku do literatury młodzieżowej o tematyce magicznej bardzo mnie zaskakuje i szczerze mówiąc, nie rozumiem go. To jest fikcja i nie uważam, żeby było to szkodliwe dla dzieci czytających taką literaturę. Potrafią one oddzielić świat fikcyjny od rzeczywistego. Jeżeli ludzie religijni nie wierzą w magię, to dlaczego protestują? Przywołując sytuację palenia takich książek i innych przedmiotów „magicznych” w jednej z gdańskich parafii w zeszłym roku, uważam, że jest to zabobonne podejście do religii i paradoksalnie współuczestniczenie w tym, z czym się walczy. Bo czy to przypadkiem nie magia właśnie przypisuje ponadnaturalne działanie przedmiotom? Chrześcijaństwo przyniosło światu wolność od bycia zależnym od dobrych i złych bogów oraz ich kaprysów, pokazało Boga, który nie zsyła cierpienia na zasadzie „bo tak”, ale oferuje miłość. Palenie książek to krok w przeciwną stronę

i uznanie, że istnieją przedmioty, które mogą na nas wpływać nawet wtedy, kiedy tego nie chcemy.

P.O.: Istnieją przedmioty, czy raczej zjawiska, które na nas źle wpływają. To jasne. Wpływają nie magicznie, lecz realnie. Fikcje do nich należą, choćby fikcje reklamy czy ideologii politycznych. Dzieci szczególnie są na nie podatne. Nie ma się co dziwić, że w imię moralności groźne fikcje się tępi. Natomiast palenie książek, w tym punkcie zgoda, zawsze jest barbarzyństwem. Ludzie cywilizowani ze słowem walczą słowem, a nie rękami. Nie licząc publicznych słów ordynarnych i kłamliwych – ludźmi rzucającymi takie ma zająć się sąd.

Agata Mrowińska pisze: Prowadząc rozważania nad magią, autor mówi, że ona zawsze była, niepotrzebne są obserwacje, by ją tworzyć, lecz aby ją poznać, niezbędna jest tradycja. Patrząc od strony socjologiczno-psychologicznej, autor mówi o działaniu zastępczym, które pojawia się u człowieka, kiedy zostanie zatrzymany w działaniu przez nieprzewidywalne nigdy sytuacje. Wtedy dzięki gestom i słowom odzyskuje wewnętrzną równowagę, przeklina rzeczywistość, modli się, wierzy, błaga. Tu od razu nachodzi mnie refleksja na temat tego, że człowiek, kiedy utraci wiarę w rozum, w naukę, kiedy jest w kryzysie czy w ogromnej euforii, zwraca się w stronę religii i magii, wtedy jakoś głębiej odkrywa stronę świętości. I tu zadaję sobie pytanie: czy wtedy religia i magia są jedynie wytworem emocjonalnym? Bo człowiek myśli, że zapełnił wewnętrzną pustkę, bo ucieka do sfery *sacrum*, bo szuka rozwiązania. Czy te okresy słabości lub euforii są jedynie po to, aby nie zapominał on o tej części świata i człowieczeństwa, a to wszystko tak naprawdę dzieje się poza człowiekiem? Wiem, że tak jak mówi autor, religia i magia nie biorą się z powietrza, jednak zastanawiam się, czy jest możliwość, żeby był to jedynie wytwór psychiki, który objawia się w najbardziej emocjonalnych momentach? Czy rzeczywiście jest niezależną częścią człowieka, czy też pochodzi z zewnątrz?

P.O.: To, co już wyżej zostało powiedziane, daje odpowiedź. Nie chodzi o „chwile słabości”, ale o słabość jakąś rdzenną kondycji ludzkiej. Nie chodzi o „utrata wiary w rozum”, tylko o świadomość, że rozum ma granice, że sama wiedza nie wystarcza. To rozumne: znać granice rozumu, nieprzekraczalne. Magia i religia nie są subiektywnymi wytworami psychiki, ale „pochodzą z zewnątrz”, tzn. taki

jest mechanizm świata i taka konstrukcja człowieka (obiektywnie), że magia i religia pojawiają się w życiu społecznym. Tak było, jest i będzie. Tylko formy się zmieniają, jak ludzkich ubiorów.

Małgorzata Sieńkowska powiada: „Człowieka dzikiego” rozumiem jako człowieka sprzed cywilizacji nowoczesnej. Wtedy jedynym zmartwieniem było zdobycie pokarmu i przeżycie w otaczającym świecie. Taki człowiek nie miał czasu na rozmyślanie, lecz na planowanie zdobycia jedzenia, własnej ochrony i ochrony swojej rodziny. Rozmyślanie zaczęło się w momencie, kiedy człowiek przestał wędrować i zaczął się osiedlać. Zaczął budować cywilizację i pierwsze państwa. Wtedy człowiek przestawał się martwić (na większą skalę) o przeżycie.

P.O.: Myślę, że to nieprawda. „Dziki” to nie znaczy „bez cywilizacji nowoczesnej”, ale „bez jakiegokolwiek” (bez państw, wojen, pisma, wyrafinowanej kultury); człowiek żyjący w plemieniu zbieracko-łowieckim, niczym w paleolicie. Ale nieprawda, że w paleolicie jedynym zmartwieniem było jedzenie: była rodzina, więc i miłość, i głęboki wstyd (nie ma na ówczesnych malowidłach żadnych aktów płciowych), i groby były, i sztuka – cele więc autonomiczne i wielkie. I był czas na wszystko. Kiedy człowiek się osiedlił (rolnictwo), to przestało mu się wielkich rzeczy chcieć, zgnuśniał – bo miał niemal zawsze jedzenie. Nie ma wielkiej sztuki neolitu, a paleolitu jest. Dopiero od czasu państw (cywilizacji), czyli ok. 6 tys. lat, wielkie cele powróciły. Ale nie z powodu braku zmartwień, tylko przeciwnie – duchowych zmartwień nowego typu.

I jeszcze czytamy u tej samej autorki: Dopiero później, gdy człowiek przestał wędrować, nauka zyskała wyższe miejsce od magii. Jednak obydwie te dziedziny współgrały ze sobą od zawsze i nadal to robią. Każdy z nas bowiem wierzy w choćby maleńki przesąd i każdy z nas opiera swoją wiedzę na nauce.

P.O.: To prawda – każdy. Natomiast nigdy „nauka nie zyskała wyższego miejsca od magii”. Może tylko w cywilizacji naszej, Zachodniej. Dzięki negatywnemu stosunkowi chrześcijaństwa do magii w ciągu kilku wieków (XVII–XIX?) magia została zepchnięta na drugi plan, poza wielką kulturę (stała się gminna). Wcześniej przecież pełno było astrologii i alchemii, a od XIX w. do dziś – okultyzmu (parapsychologie, paramedycyny itp.). Mamy renesans magii, tylko wrażenie po-

zostało, że nauka stoi wyżej. Dla większości współczesnych ta prawdziwa nauka (wyższa matematyka, fizyka kwantowa, genetyka) jest za trudna i w ich oczach nie różni się zbyt od magii. Obie są tajemnicze i „cudowne”.

Aleksandra Dąbrowska: Wydaje mi się, że faktycznie mamy do czynienia z renesansem magii. Wiele osób regularnie chodzi do wrózek, czyta horoskopy i naprawdę w nie wierzy. Łatwiej wierzyć bowiem w magię, niż ogarniać naukę. Łatwiej o nadzieję pokładaną w magii niż o optymistyczne patrzenie w przyszłość na podstawie danych nauki.

Anna Żeromska zaś mówi: Odnosząc się do dobra i zła, myślę, że nie ma dobra i zła, a są czyny człowieka moralne i niemoralne. Rozumiem, że część osób, tak jak wspomniano w tekście, chodzi do kościoła „na pokaz”, bo sąsiedzi idą itd. Zgrywają świętych i pocziwych, a nie potrafią pomóc bliźniemu w potrzebie. Tacy ludzie raczej nie rozumieją, po co w ich życiu jest religia, i raczej się to nie zmieni, bo skoro chodzą co niedzielę do kościoła i słuchają kazań, a nie wyciągają z nich wniosków, to nic nie zmienia się w ich życiu.

Dość istotne jest to, by ludzie znali też inne religie i potrafili je zrozumieć na tyle, by nie wywoływać z ich powodu wojny.

P.O.: A czym się różni dobro i zło od czynów moralnych i niemoralnych? Albo jesteśmy absolutystami i wówczas niczym, albo relatywistami – i wówczas też niczym. Są czyny, które zawsze należy spełniać, i takie, których nigdy nie wolno (np. gwałcić dzieci, mordować niewinnych, jeść trupów – bo to zło). Relatywiści zaś uważają, że nie ma takich czynów; ocena czynu zależy zawsze od społeczeństwa. Ci zaś, co „chodzą do kościoła na pokaz” i „nie wyciągają wniosków z kazań”, czy bez chodzenia byłoby lepsi? Wątpię. Myślę, że nawet gorsi, bo choćby wstyd przed księdzem i parafianami coś daje, jakoś hamuje wstrętne popędy. Skąd przekonanie, że nic się w duszy „od chodzenia do kościoła” nie zmienia? To nieuzasadnione.

Nie ma to nic wspólnego z rozumieniem religii. Rozumienie to sprawa intelektu, a nie moralności. My się tu i teraz, na UW, zajmujemy tylko rozumieniem, nie moralnością czy pobożnością.

I sprawa ostatnia. „Rozumienie” innych religii nic nie daje w kwestii unikania wojen. Straszliwe wojny toczyli chrześcijanie, nawet katolicy, między sobą, ro-

zumiejąc się. A czy studiując 30 lat Koran, wyzbędę się poczucia jego obcości? A nawet szpetności? Przeciwnie. Wojnom można zapobiegać tylko politycznie.

Anna Żeromska: Tak, zgadzam się, że ocena zależy od społeczeństwa. Nie wiem, jacy ludzie byliby, gdyby do kościoła nie chodzili, nie jestem w stanie powiedzieć, bo to zależy od każdej osoby, od jej osobowości.

P.O.: Pani się zgadza z relatywistami, ale nie ze mną ani nie z Tatarkiewiczem, Elzenbergiem, Miłoszem („istnieje dobro i zło”), i nie z Lemem. Nie wierzy Pani w sumienie? Uznaje Pani, że kompas działa na podstawie obiektywnie istniejących biegunów magnetycznych Ziemi, a ludzka busola moralna (tj. sumienie) – w oparciu na arbitralnie ustanowionych „biegunach moralnych”? To dlaczego w każdej epoce i w każdej społeczności ludzie podobnie reagują na gwałcenie dzieci czy beczeszczanie zwłok? Sokrates mówił, że dajmonion (taki duch czy głos bóstwa) podpowiada każdemu, czego robić nie wolno. To samo podpowiadał Grekom, a później chrześcijanom i Indianom, i wszystkim innym, od kromañczyków poczynając. A że nie wszyscy się stosują, to już inna rzecz, jak Pani mówi: „to zależy od osobowości”. I od okoliczności (interesy, wierzenia, wpływ innych). Można wierzyć, że denuncjowanie ludzi jest słuszne, choć sumienie mówi co innego. Więc to, co się w Kościele gada, nie jest bez znaczenia dla realizowania głosu dajmoniona.

Agata Mrowińska: W nawiązaniu do wiary i niewiary, autor *Ziemi Ulro* pisze, że może decyzja pójścia do kościoła z powinności jest dla obdarzonego ogromnym poczuciem humoru (jak mówi) Pana Boga dostatecznym aktem wiary. Ja początkowo pomyślałam, że nie może to być prawdą, bo jaki sens ma praktyka bez wiary? Można by ją przyrównywać do codziennych, nic dla naszych dusz nieznaczących, czynności, jak np. mycie zębów. Jednak po namyśle doszłam do wniosku, że sam obrzęd, który zbliża człowieka, nawet nieświadomie, do Boga, sakrament, który łączy bezpośrednio z Bogiem, bez względu na wszystko, musi mieć znaczenie dla duszy człowieka, nieważne, czym jest motywowany. Może tylko pozornie jest to dla takiej osoby powierzchowna rutyna. Praktyka religijna, nawet podświadomie, oddziałuje na człowieka i wywiera wpływ na jego postępowanie, choćby nawet był niewierzący. Obrzędy też są częścią religii.

P.O.: Religioznawcy mówią, że najważniejszą częścią. Od obrzędów zaczęła się religia, w paleolicie. Nie było jeszcze mitologii.

Agata Mrowińska: Czesław Miłosz podkreśla wyraźnie, że istnieje dobro i zło, i nie są to wartości względne. Myślę, że wielu ludziom ciężko jest to przyjąć i zrozumieć, szukają czegoś łatwiejszego. Może jest to jeden z powodów poszukiwania coraz to nowszych form religii, idei wyjaśniających powstanie świata i bezkrytycznego przyjmowania różnych „filozoficznych dań”. Może też z tego powodu praktykują daną religię, mimo że jej do końca nie rozumieją, bo nie rozumieją bezwzględności wartości, a podświadomie dążą do odkrycia prawdy. Wewnętrznie boją się, że nie kultywując religii, coś tracą.

P.O.: Dziękuję Paniom za owocną dyskusję. W trzech grupach studentów w Instytucie Filozofii UW nie udało mi się takiej dyskusji przeprowadzić.

Warszawa, 5–26.05.2020.

„Patriotyzm” – odpowiedź na recenzję

Jędrzej Stanisławek
(Politechnika Warszawska)

W numerze 66 „Edukacji Filozoficznej” ukazał się nasz artykuł poświęcony patriotyzmowi¹ i równolegle jego analiza autorstwa Łukasza Cieślakowskiego². Swoje wystąpienie Cieślakowski nazwał polemiką. Niesłusznie. Po pierwsze, w jego tekście polemika dotyczy tylko jednej sprawy (podobieństwa patriotyzmu oraz nacjonalizmu). Po drugie, polemika polega na przeciwstawieniu własnych tez i własnych argumentów tezom i argumentom oponenta. Pomijając wymienioną kwestię (tutaj powołuje się na autorytet), Cieślakowski argumentów nie przedstawia. Ogranicza się do wskazania „usterek”. W sumie jego tekst jest obszerną recenzją i przy tym określeniu pozostaniemy.

Tekst Cieślakowskiego jest życzliwy dla naszego artykułu i (znów poza jedną sprawą³) rzeczowy. Są jednak trzy kwestie, które wymagają ustosunkowania się. Po pierwsze, autor recenzji nie odniósł się do sprawy zasadniczej, jaką jest proponowana w artykule koncepcja patriotyzmu. Po drugie, wielokrotnie zaleca „pogłębienie”, „rozszerzenie”, „wzbogacenie” itd. tekstu. Nie wskazuje po co. Po trzecie, z rozmachem krytykuje zdania, które w naszym tekście nie zostały wypowiedziane.

¹ J. Stanisławek, *Patriotyzm*, „Edukacja Filozoficzna” 2018, nr 66, s. 51–64.

² Ł. Cieślakowski, *Polemika do artykułu pt. „Patriotyzm”*, „Edukacja Filozoficzna” 2018, nr 66, s. 203–214.

³ Zarzutu, że autor *Patriotyzmu* nie docenia wkładu Polaków w kulturę światową.

Cieślakowski trafnie rozpoznał intencję, jaka nami kierowała: klarowne przedstawienie problematyki patriotyzmu. Nasz artykuł powstał w setną rocznicę odzyskania przez Polskę niepodległości, a redakcja „Edukacji” go opublikowała. Obie strony uczciły rocznicę, jak powinny: autor przedstawił teorię, a czasopismo ją zaprezentowało. Jak bowiem teoretyk może uczcić rocznicę? Tylko w taki sposób – pisząc rozprawę, która się łączy z przedmiotem jubileuszu. Podobnie czasopismo: nie inaczej niż drukując tekst związany z rocznicą.

Z recenzji Cieślakowskiego czytelnik nie dowie się, czym jest patriotyzm w ujęciu Stanisławka. Przypomnijmy więc. Patriotyzm – podobnie jak nacjonalizm, kosmopolityzm czy internacjonalizm – jest pewnym odniesieniem się do grupy własnej („grupy macierzystej”). Patriotyzm i nacjonalizm (w naszej terminologii: „patrializm”) grupę własną przekładają nad inne grupy. Jest między nimi zauważalna różnica: po pierwsze, dla nacjonalistów wartością – i to wartością najwyższą – jest potęga narodu, mierzona stopniem dominacji nad innymi narodami. Każda inna wartość swą mocą tej jednej by ustępowała. Dla patriotów wartością jest chwała ojczyzny – przy tym, po drugie, jest ona jedynie wartością naczelną. Niejedna inna jej dorównuje. Po trzecie, nacjonalizm jest „ofensywny” (dodajmy „i zaborczy”), patriotyzm zaborczy nie jest. Nacjonałiści na wszystkich członków swej grupy nakładają obowiązek umacniania jej potęgi. Ten obowiązek przewyższałby wszystkie inne. Patrioci tak wiele nie żądają. Pozwalają członkom swej grupy realizować inne wartości na równi z chwałą ojczyzny. Ta ostatnia wyrażałaby się w pięknie tego, co ojczyste: estetycznym, moralnym, artystycznym, intelektualnym.

Cieślakowski nie odnosi się do przedstawionej teorii patriotyzmu i nie podaje jej analizie⁴. W zamian odsyła do literatury, w szczególności do J.M. Bocheńskiego. Niestety, ani z książki Bocheńskiego (*Sto zabobonów*), ani z innych tekstów nie dowiadujemy się, czym konkretnie są patriotyzm i nacjonalizm. Z krytyki Bocheńskiego wiadomo jedynie, że wedle niego nacjonalizm jest bałwochwalstwem (gdyż podnosi naród do roli „absolutu”) – a patriotyzm bałwo-

⁴ Poza jednym wyjątkiem: nie zgadza się z tezą, że „Nacjonałiści od członków narodu domagają się więcej niż patrioci” i wytyka jej autorowi (s. 208), że „nie wskazuje źródeł, które mogą potwierdzać to, co napisał”. Takim źródłem nie są teksty innych autorów (a takie „źródło” Cieślakowski ma na myśli), ale koncepcja patriotyzmu. Na przykład taka, jaka pojawia się w naszym artykule.

chwalstwem nie jest⁵. To za mało, aby scharakteryzować i odróżnić od siebie rozważane pojęcia.

W swym omówieniu Cieślakowski kilkakrotnie zaleca rozbudowanie artykułu. Dla przykładu:

W części pod tytułem *Naród i ojczyzna* zdaje się brakować rozwinięcia i bardziej szczegółowego wyjaśnienia, czym są naród i Ojczyzna (s. 205);

[...] w przytoczonym fragmencie brakuje opisu procesu przesiąkania patriotyzmem, np. przez obcokrajowców (s. 206);

[...] tekst stałby się bardziej przejrzysty, gdyby zostało wyjaśnione, jak autor rozumie emocje (s. 207);

Powyższy wątek [kwestia wartości samoistnych – J.S.] jest bardzo ciekawy, jednak brakuje w nim pogłębienia tematu (s. 209).

Czytając przytoczone wskazania, ktoś mógłby dojść do wniosku, że Łukasz Cieślakowski aż tak zachwyił się tekstem Stanisławka, że ubolewa nad tym, iż ten nie podjął analizy kolejnych problemów (np. na czym polegają emocje), gdyż wtedy i te problemy nareszcie zostałyby rozwiązane. Nie, nic z tych rzeczy. Cieślakowski zwyczajem wielu recenzentów sugeruje autorowi omawianego przez siebie artykułu jego rozszerzenie.

Zalecenia rozbudowy tekstu o kolejne sprawy są powszechną zgorą recenzji. Recenzenci nieustannie wytykają autorom, że ci nie uwzględnili tej lub innej kwestii, tego lub innego poglądu, tej lub innej książki i że „warto”, „należy”, „za-chodzi potrzeba, aby” (lub „brakuje”, jak w przytoczonych fragmentach recenzji Cieślakowskiego) artykuł uzupełnić⁶. Nigdy jednak nie wskazują, w miejsce czego. Z artykułem jest jak z budżetem: gdy w parlamencie ktoś proponuje zwiększenie wydatków na np. kardiologię, powinien wskazać, jakie inne wydatki należy ograniczyć. Podobnie w recenzji: gdy opiniodawca zaleca rozszerzenie, powinien wskazać, w którym miejscu tekst skrócić. Gdyby autorzy uwzględniali wszystkie sugestie recenzentów, miejsce artykułów zajęłyby książki, a gdyby i te poddano ocenie, zamiast książek czytalibyśmy opracowania wielotomowe.

⁵ Cieślakowski tę tezę jedynie powtarza (s. 207: „nacjonalizm jest, w moim przekonaniu, zabobonem wynikającym z błędnego myślenia o patriotyzmie”). Na tym kończy.

⁶ Czyżby szło o to, aby zasugerować czytelnikowi, że recenzent jest nie byle jakim znawcą tematu?

Bocheńskiego Cieślakowski przytacza, przy czym (s. 203) ogólnie zaleca „odniesienie się do literatury”. Chętnie odnieśliśmy się do literatury – ale konkre-
tów w niej mało. Owszem, autorzy piszą, że patriotyzm polega na solidarności ze
swą grupą, że nacjonalizm „skupia się” na narodzie, a patriotyzm na „ojczyźnie”,
ale na tym rzecz się kończy. I znowu: gdy recenzent „odsyła do literatury”, powi-
nien podać, po co do niej sięgać, a więc przynajmniej wstępnie wskazać, co istot-
nego tam się znajduje. Cieślakowski kończy na zaleceniu. Uzasadnienia (w tym
wypadku także potrzeby) i tym razem brakuje⁷.

Krytykujemy postawę recenzentów, ale tylko takich, którzy lekką ręką od-
syłają do literatury (bez zastanowienia się, co w niej cennego⁸) i równie lekką
ręką zalecają uzupełnienie recenzowanego tekstu o analizę kolejnych kwestii.
Opiniowanie prac naukowych jest ważne i należy szanować trud recenzentów,
zwłaszcza, że na ogół robią to gratis. Recenzenci są niewidzialną siłą, rodzajem
grawitacji, która utrzymuje w nauce ład merytoryczny. Czytelnik widzi nazwisko
autora, czyta jego tezy, ale nie widzi trudu recenzentów. Czasem jedynie przeczy-
ta we wstępie do książki autorskie podziękowania. I tylko tyle.

Od recenzentów zależy, czy świat zobaczy nowe idee, czy też (jak w przypad-
ku Franza Kafki) ich autor zapragnie wrzucić swe dzieło do pieca. Recenzenci po-
winni być rzetelni. Ich grawitacyjna siła nie powinna przekształcać nauki w sta-
tyczną nieruchomą strukturę. Gdy pojawią się wątpliwości, warto je rozstrzygać
na korzyść autora. Bywa inaczej. Znane są przypadki, gdy jeden z recenzentów
jest tekstem zachwycony, a drugi ocenia go jako pomyłkę. W filozofii główne
źródło takich rozbieżności tkwi w dogmatyzmie opiniujących. Mimo zauważal-
nej u Cieślakowskiego postawy ideologicznej⁹, dogmatyzmu nie można mu za-
rzucić.

⁷ Cieślakowski powołuje się na książkę Ulricha Schrade *Międzywojenna polska myśl narodowa*, ale zarysowanej tam idei patriotyzmu nie rozważa. Ani żadnej innej, w szczególności nie przed-
stawia własnej.

⁸ Chodzi o zalecenia postaci „o tym problemie pisał ...”. Zapewne ów ktoś pisał, ale nie znaczy to
samo z siebie, że cokolwiek wniósł do sprawy.

⁹ Uwidacznia się ona w konsekwentnym sprzeciwie wobec tezy, iż „patriotyzm i nacjonalizm są
do siebie podobne” (J. Stanisławek, dz. cyt., s. 56). Cieślakowski twierdzi (s. 207), że różnice
między nimi są większe niż podobieństwa – tak jak np. różnice między małym kartonem soku
i dużym kartonem mleka. Jeśli jednak porównać patriotyzm z kosmopolityzmem, a karton soku
z bańką benzyny, różnice okazują się wyraźniejsze niż różnice pomiędzy patriotyzmem i na-
cjonalizmem oraz (odpowiednio) między małym opakowaniem soku i dużym opakowaniem
zawierającym mleko. Przecież i patriotyzm, i nacjonalizm zalecają ofiarność na rzecz grupy
własnej, a sok oraz mleko – w przeciwieństwie do benzyny – nadają się do picia.

Krytyka Cieślakowskiego budzi także inne wątpliwości¹⁰. Zajmiemy się jeszcze tylko jedną. W swym omówieniu Cieślakowski występuje „patriotycznie” (w intencji) i nacjonalistycznie (tak wyszło)¹¹ i nie zgadza się (s. 212), że naród polski nie jest narodem zasłużonym. Ma rację, przytoczona teza jest fałszywa, ale bez sensu polemizuje z nią w recenzji naszego artykułu – bez sensu, ponieważ taka teza tam się nie pojawia¹². Piszemy jedynie, że „Polacy nie są narodem jakoś nadzwyczajnie zasłużonym dla świata”¹³. Gdyż nie są („jakoś nadzwyczajnie zasłużonym”)¹⁴.

Bibliografia

- Bocheński J.M., *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Paryż 1987.
- Cieślakowski Ł., *Polemika do artykułu pt. „Patriotyzm”, „Edukacja Filozoficzna”* 2018, nr 66, s. 203–214.
- Schrade U., *Międzywojenna polska myśl narodowa*, Kraków 2004.
- Stanisławek J., *Patriotyzm*, „Edukacja Filozoficzna” 2018, nr 66, s. 51–64.

¹⁰ Na przykład nie rozumiał natury wartości samoistnych i zarzuca (s. 209), że w ich charakterystyce popełniamy błąd *idem per idem*. Wartości samoistne tym się wyróżniają, że uzasadniają same siebie. *Zdrowie* jest wartością samoistną, gdyż dobrze być *zdrowym*.

¹¹ Broni (patriotyczne) chwały (patriotyczne) narodu (nacjonalistyczne). Nielatwo to rozplątać.

¹² Podobnie: w naszym tekście nie ma tezy, że „Do nacjonalizmu mają prawo wielkie narody”. Jest natomiast zdanie „Do nacjonalizmu jakieś prawo mają, *co najwyżej*, wielkie narody” (s. 61) – a i ono w opozycji do wystąpień polskich nacjonalistów. To „co najwyżej” Cieślakowskiemu się zagubiło. A nie powinno.

¹³ J. Stanisławek, dz. cyt., s. 61.

¹⁴ Korzystając z okazji, chcemy skorygować dwie usterki. Pierwszej, czysto własnej, nie zauważyli ani autor „polemiki”, ani recenzenci. Chodzi o przypis 3 (s. 51) i słowa „Przez setki tysięcy lat znajomość obcego języka...”. Antropolodzy przyjmują, że człowiek używa języka od ok. 70 tys. lat. To datowanie dotyczy języka *mówionego*. *Homo sapiens*, może także jego poprzednicy, zapewne wcześniej posługiwał się już językiem *migowym*. Wątpliwe jednak, aby trwało to „setki tysięcy lat”. Druga usterka (przegapiona przez autora w korekcie tekstu) dotyczy rys. 1, s. 52. W jego lewej części pojawia się powtórzenie: „ród, rodzina”. W miejsce powtórzenia powinno pojawić się: „plemie, naród”.

Streszczenie

Autor odnosi się do recenzji swego artykułu (*Patriotyzm*) napisanej przez Łukasza Cieślakowskiego. Nie zgadza się z jego zarzutami. Przy okazji wskazuje typowe usterki popełniane przez recenzentów prac naukowych, przede wszystkich te, które pojawiają się w tekście Cieślakowskiego.

Słowa kluczowe: patriotyzm, nacjonalizm, recenzowanie, zalecenia recenzentów

Summary

“Patriotism” – Reply to the Review

The author refers to the review of his article (“Patriotism”) written by Łukasz Cieślakowski. He disagrees with Cieślakowski’s objections. He also indicates the typical mistakes made by the reviewers of scientific papers, primarily those that appear in Cieślakowski’s text.

Key words: patriotism, nationalism, review, reviewers’ recommendations

Recenzja książki:

Michał Zembrzuski, *Filozofia intelektu*.

Tomasza z Akwinu koncepcja intelektu możliwościowego i czynnego,
Wydawnictwo Liberi Libri, Warszawa 2019, 404 strony

Tomasz Pawlikowski

(Biblioteka Publiczna m.st. Warszawy – Biblioteka Główna
Województwa Mazowieckiego)

Struktura publikacji

Publikacja Michała Zembrzuskiego składa się ze *Skróconego spisu treści* (s. 7), *Szczegółowego spisu treści* (s. 9–11), *Wykazu skrótów* (s. 13) – obejmującego tylko dzieła św. Tomasza z Akwinu, *Wstępu* (s. 15–28), części I: *Metafizyka intelektu* (s. 29–219), części II: *Teoria poznania intelektualnego* (s. 220–382), *Zakończenia* (s. 383–387), *Summary. Philosophy of intellect. Thomas Aquinas on potential and active intellect*, będącego zasadniczo przekładem *Zakończenia* na język angielski (s. 389–392) i *Bibliografii* (s. 393–404). Każda z części rozprawy kończy się podsumowaniem.

Zawartość poszczególnych części

We *Wstępie* autor najpierw zarysowuje podjęty temat, aczkolwiek od razu wchodzi dość głęboko w problematykę badanych tekstów i wprowadza stosunkowo dużą ilość rozbudowanych przypisów, w których dokumentuje różnorodne konteksty, w jakich św. Tomasz umieszcza termin „intelekt” (łac. *intellectus*). Wy-

odrębnia jedenaście znaczeń terminu, które sprowadza następnie do czterech podstawowych, biorąc jako wyróżniki określenia intelektu jako: (1) władzy przynależnej do pewnej grupy bytów, tj. takich, które przejawiają naturę intelektualną; (2) władzy niematerialnej w naturze ludzkiej (intelekt możliwościowy i czynny); (3) sprawności rozumienia zasad lub jako daru Ducha Świętego; (4) aktu poznania intelektualnego (s. 15–19).

Jako główny temat pracy autor wskazuje zagadnienie intelektu możliwościowego oraz intelektu czynnego, co – jak zauważa – łączy się z kwestią natury ludzkiego poznania. Ten układ problemowy wyznacza, zdaniem autora, obszar zwany przez niego „filozofią intelektu”. Przy czym intelekt jest w niej traktowany jako byt, badany w kategoriach ogólnie-metafizycznych (s. 19–20).

Jak zaznacza Zembrzuski, jednym z powodów napisania *Filozofii intelektu* był artykuł Johna O’Callaghana zatytułowany: *Aquinas Rejection of Mind, Contra Kenny*. Była to recenzja znanej książki Anthonego Kenny’ego *Aquinas on Mind*. Jej autor w sposób krytyczny odniósł się do wszelkich prób budowania na barłach Tomasza wyodrębnionej grupy tematów, które można byłoby nazwać filozofią umysłu. Sugerował on, że jeśli można wydobyć cokolwiek z rozważań nad naturą ludzką i naturą poznania intelektualnego, to należałoby to nazwać „filozofią duszy” albo „filozofią intelektu” (s. 20).

Uzasadniając potrzebę badań z tego zakresu, Zembrzuski wskazuje, że o ile funkcjonuje w literaturze przedmiotu bardzo dużo pozycji dogłębnie omawiających temat poznania intelektualnego od strony metafizycznej lub teoriopoznawczej, o tyle sama natura intelektualnego poznania ludzkiego wydaje się w nich niewyrażniona (s. 20–21). Autor stawia sobie przy tym trzy główne cele badawcze: (1) „przeanalizowanie Tomaszowego rozumienia intelektu możliwościowego i czynnego”; (2) wyjaśnienie ich statusu i charakteru metafizycznego; (3) „zbadać, w jaki sposób intelekt możliwościowy i czynny wyjaśniają główne zagadnienia teoriopoznawcze”. Deklaruje przy tym czysto teoretyczny aspekt swoich dociekań, z pominięciem odniesień praktycznych (problematyka moralnych sprawności i cnót związanych z intelektem) i teologicznych (s. 23–24).

Zaznacza, że metody zastosowane w pracy mają charakter właściwy koncepcji uprawiania historii filozofii przyjętej przez Gilsona i kontynuowanej u nas przez Świeżawskiego, Gogacza i Andrzejuka, „nazywanej czasami «problemową koncepcją historii filozofii» albo «filozoficzną koncepcją historii filozofii»” (s. 24–25). I właśnie ze względu na przyjętą w tej koncepcji metodologię „praca nie jest wyłącznie rekonstrukcją poglądów Tomasza, ale zmierza do systematycznego zapre-

zentowania badanego problemu” oraz „do wykazania możliwości zbudowania całościowego wykładu problematyki poznania intelektualnego w ramach Tomaszowej filozofii” (s. 25).

Ostatni merytoryczny dział *Wstępu* przedstawia zarys struktury korpusu pracy, złożonego z dwu części. Pierwsza z nich ma docelowo być „próbą ukazania sposobu istnienia intelektu, a także natury intelektu możnościowego i czynnego jako dwóch władz duszy ludzkiej”. Druga ma natomiast przedstawić „węzłowe elementy Tomaszowej noetyki ze szczególnym uwzględnieniem operacji intelektu możnościowego i czynnego”. *Wstęp* kończą podziękowania dla osób bliskich autorowi (s. 26–28).

Część I, *Metafizyka intelektu*, składa się z dziewięciu rozdziałów. Pierwszy z nich zestawia Arystotelesowe i Tomaszowe odróżnienie dwu intelektów: czynnego i możnościowego, wskazując na charakterystyczne cechy obu ujęć. Zembrzuski wskazuje, że – jakkolwiek jest to styk rozbieżnych interpretacji – samą różnicę między wymienionymi intelektami uzasadnił właśnie Arystoteles, opisując ją w traktacie *O duszy*, *Metafizyce*, *Etyce nikomachejskiej*, a także w kilku dziełach wchodzących w skład *Organonu* (s. 33–35). Wypowiedzi Stagiryty wcale jednak nie przesądziły, czy intelekt czynny znajduje się w duszy ludzkiej czy poza nią. Późniejsi myśliciele różnie rozstrzygali tę kwestię (s. 38–41). Przy czym św. Tomasz z Akwinu opowiadał się za usytuowaniem zarówno intelektu możnościowego, jak i czynnego w duszy ludzkiej (s. 39).

Zembrzuski zwraca uwagę, że między poznaniem zmysłowym i intelektualnym zachodzą cztery analogie. Po pierwsze, jedno i drugie polega na odbieraniu pewnego wpływu od przedmiotu poznania, przy czym intelekt nie doznaje niczego w sposób materialny. Zmysły i intelekt są więc w możności względem oddziaływającego przedmiotu, ale każde w inny sposób, co stanowi już drugą analogię. Niepodatność intelektu na oddziaływania materialne, jakim podlegają zmysły, wskazuje na jego niematerialny charakter. Trzecia analogia polega na byciu intelektu i zmysłów w możności, przy różnicy, którą jest powiązanie funkcji zmysłowych z narządami cielesnymi i brak takiego powiązania w przypadku funkcji intelektualnych. Czwarta analogia przejawia się w rozpoznawaniu i sądzeniu przez oba wskazane typy władz, z tą różnicą, że tylko intelekt odnosi się do istoty rzeczy (s. 34–38).

Odróżnienie przez Stagirytę dwu intelektów, tj. możliwościowego i czynnego, wynikało zdaniem autora z teorii aktu i możliwości. Skoro w całej naturze wszystko tłumaczy się konieczną koegzystencją tych dwu zasad, to ma ona również miejsce w przypadku intelektu. Problemem spornym w tradycji arystotelizmu było właściwie jedynie to, czy intelekt czynny znajduje się w duszy. Inaczej jest może tylko w wypadku Awerroesa, który podnosił jeszcze kwestię jedności ludzkiego intelektu możliwościowego. Za Michelelem J. White'em akcentuje Zembrzusi tezę, że intelekt czynny jest intelektem zaktualizowanym (s. 38–41).

Zdaniem autora omawianej pracy, Tomaszowa interpretacja odróżnienia intelektów w III księdze traktatu *O duszy* wyklucza odniesienia zawartych tam uwag do intelektu Bożego lub oddzielonego. Akwinata natomiast „robi wszystko, aby «aktualność–czynność» intelektu czynnego umieścić właśnie w duszy rozumnej, pozostawiając jednocześnie wątpliwości co do tego, w jaki sposób wśród władz ludzkich może istnieć przypadłość o takim charakterze” (s. 42). Intelekt możliwościowy jest w duszy ludzkiej i jest zasadą „przez którą formalnie w człowieku dokonuje się poznanie intelektualne”, w tym aspekcie czynną – pozostając biernym w stosunku do swego przedmiotu (s. 45). Za potrzebą wyodrębnienia intelektu czynnego przemawiało to, że intelekt nie zawsze jest w akcji. Zawiera zatem element możliwości, który może być aktywizowany jedynie przez zasadę aktywną. Ta mogłaby być zewnętrzna w stosunku do duszy konkretnego człowieka, ale w takiej sytuacji poznanie nie przysługiwałoby temu człowiekowi. Nie byłby on zatem w pełni doskonały w swej naturze. Te ostatnie argumenty przytacza Zembrzusi, omawiając stosunek św. Tomasza do koncepcji tworzonych przez arystotelików starożytnych i arabskich (s. 46–50, 85–86, 90–91, 205).

W rozdziale drugim autor omawia zagadnienie stopni i naturalnego porządku (*ordo naturae*) w dziedzinie bytów intelektualnych. Podkreśla, że św. Tomasz z Akwinu przy omawianiu intelektu ludzkiego korzystał stale z koncepcji hierarchicznej struktury świata, w której istoty intelektualne zajmowały wysoką pozycję, poniżej Bytu Najdoskonalszego a powyżej świata materialnego. Charakterystyczna dla natury ludzkiej własność, jaką jest posiadanie intelektu możliwościowego i czynnego, wyznacza człowiekowi miejsce na pograniczu jestestw duchowych i materialnych. Intelektowi człowieka zaś przypisuje pozycję najniższego, najbardziej spotencjalizowanego spośród bytów niematerialnych (s. 51–52).

Zembrzusi szczegółowo przedstawia Tomaszową naukę o różnych porządkach w naturze i aktywności wychodzącej od człowieka, mającej źródło w jego rozumie (s. 52–59). Nieco ogólniej podchodzi do zagadnienia stopni doskonałości bytów, traktując to zagadnienie jako podpadające pod poprzednie. Niemniej zwraca uwagę, że stopień doskonałości intelektów nie tylko dotyczy różnych bytów, ale także poszczególnych ludzi. Przytacza wszelako pogląd Doktora Anielskiego, że nawet najmądrzejszy spośród filozofów nie może przekroczyć stanu naturalnego. Nie może zatem usprawnieniem swego intelektu dorównać najniższemu spośród duchów czystych (s. 59–62).

Interesujący jest przegląd poglądów na zagadnienie hierarchii jestestw intelektualnych myślicieli żyjących przed św. Tomaszem, do których tenże nawiązywał. Według Awerroesa zatem intelekt ludzki jawił się jako najniższy w porządku natur intelektualnych. Izaaka Izrael twierdził, że rozum człowieka pozostaje „w cieńcu natury intelektualnej”, co Akwinata opatrzył uwagą, że chodzi tu o pewien defekt intelektu ludzkiego w postaci posługiwania się wyobrażeniami w swym działaniu (s. 62–63). Z kolei Pseudo-Dionizy Areopagita opisywał intelekt ludzki jako istotę rozumną nie mieszczącą się w gronie jestestw natury intelektualnej. *Księga o przyczynach* podkreślała niższość intelektu człowieka, który nie posiada Boskiej godności, jaką mają aniołowie. Również Boecjusz wskazywał na ograniczenie rozumu w poznawaniu tego, co poznają inteligencje. Jego rozważania i odróżnienie rozumności od intelektualności dały wszelako św. Tomaszowi sposobność do sprowadzenia problemu rozwijanego bogato w ramach tradycji neoplatonńskiej do rozwiązania typowo Arystotelesowego (s. 63–67).

Rozdział trzeci dotyczy najwyższego w hierarchii intelektu boskiego, określonego przez św. Tomasza mianem „aktu prostego”, w którym z powodu doskonałości nie ma żadnej możliwości. Jego doskonałość wynika z natury Bytu Absolutnego, którego istotą jest istnienie. Zembrzusi przywołuje w tym rozdziale naukę o intelekcie Bożym jako przyczynie i mierze rzeczy, odnosząc się w tej perspektywie także do kwestii intelektów ludzkich jako mierzonych przez rzeczy naturalne (s. 69–75). Autor przywołuje Tomaszową naukę o intelekcie ludzkim i Bożym, wskazujące na ich podobieństwa i różnice (s. 75–78). Podejmuje też kwestię braku podziału intelektu na możliwościowy i czynny u aniołów z uwagi na inny sposób uzyskiwania wiedzy niż u człowieka (s. 78–84).

W rozdziale czwartym autor rozważa relację intelektu do duszy człowieka, pojętej jako odrębna, zdolna do samodzielnego istnienia, substancja (subsys-

cja) i jako forma ciała (s. 85–95). W ramach tej ostatniej kwestii omawia polemikę św. Tomasza z awerroizmem, w której argumentem Akwinaty było twierdzenie, że podmiotem poznającym intelektualnie jest człowiek, nie sam intelekt, przy czym zasadą działania jest forma substancjalna, organizująca także ciało ludzkie (s. 89–95). Rozważania te prowadzą do bliższego rozpatrzenia pozycji intelektu w ramach człowieka jako całości złożonej z części (s. 95–99). Zembrzusi odnosi się też do zagadnienia stosunku władz duszy do niej samej (s. 99–102), a także wskazuje na rolę intelektu jako możliwości wewnątrz duszy człowieka, umożliwiającą jej jednostkowienie (s. 102–104).

Rozdział piąty rozwija wątek intelektu możliwościowego i czynnego jako władz duszy (s. 105–138). Autor wskazuje w nim, że „Akwinata był jednym z nielicznych autorów, którzy bronili różnicy między duszą a jej władzami, podążając w ten sposób za Arystotelesem i wbrew Platonowi czy Augustynowi” (s. 106). Zauważa, że Doktor Anielski uznawał władze duszy za swego rodzaju przypadłości, nie będące jej istotą, a wypływające z niej jako podmiotu substancjalnego. Zarazem jest ona ich przyczyną jako zasada aktywna i cel (s. 106–118).

Zembrzusi omawia także na podstawie licznych dzieł św. Tomasza kwestię władzy czynnej, aktualizującej przedmiot poznania, i biernej, aktywizowanej przez ten przedmiot, w dziedzinie intelektu (s. 118–125). Dookreśla pozycję intelektu czynnego jako władzy duszy (s. 125–129) i zestawia jego funkcję z rolą oświecenia umysłu, o jakim pisał św. Augustyn. Akwinata często bowiem wykorzystywał naukę o iluminacji, przybliżając to, co czyni intelekt czynny w duszy ludzkiej (s. 130–138).

W rozdziale szóstym znajdujemy przede wszystkim rozważanie nad pięcioma argumentami za realną różnicą między intelektem możliwościowym i czynnym, chociaż wyjaśnienie, na czym ona polega, jest złożone. Według autora, Akwinata potwierdza, że realna różnica między tymi intelektami zachodzi, ale podkreśla wielokrotnie, że intelekt jest czymś jednolitym (s. 139–146, 155–162). Intelekt jako taki koncentruje się na jednym obiekcie, którym jest istota rzeczy materialnej. Intelেকty możliwościowy i czynny różnią się jako dwie władze – przez wzgląd na spełniane akty. Intelekt czynny sprawia, że to, co rozpoznawalne w możliwości dla intelektu możliwościowego, staje się dlań przedmiotem intelektualnym w akcie, a więc czymś rozpoznawalnym. Zgodnie zatem z wypowiedzią św. Tomasza w *De veritate* (q. 15, a. 2, c.) można tutaj mówić o odrębności przedmiotów obu intelektów. Intelekt czynny miałby za obiekt *intelligibile in potentia*, czyli to, co

może być zrozumiałe. Intelpekt możliwościowy z kolei skupiałby się w swym działaniu na niejako udostępnionym mu poznawczo przedmiocie, czyli na *intelligibile in actu* (s. 146–155).

W rozdziale siódmym Zembrzuski zwraca uwagę, że analiza natury intelektu możliwościowego pełni kluczową rolę w uzasadnieniu niematerialności duszy ludzkiej. Posługując się tzw. argumentem „z blokowania”, Akwinata dowodził, że jedynie władza poznawcza o naturze bytowo całkiem niezależnej od natury swego przedmiotu może być zdolna do poznania istoty dowolnej rzeczy. Gdyby bowiem władza poznająca przedmiot materialny była materialna, to poznając, stawałaby się kopią poznawanego przedmiotu, co uniemożliwiałoby jej dalsze działania. Intelpekt możliwościowy nie jest zatem ograniczony materialnością, skoro jest zdolny poznawać wszystko. Jego nieodłączność od duszy świadczy także o jej niematerialności (s. 163–179).

Najważniejszym ustaleniem z rozdziału ósmego wydaje się to, że na podstawie przyjętej koncepcji intelektu czynnego i możliwościowego św. Tomasz wyjaśnia różnicowanie i naturę wszelkich operacji, sprawności i aktów intelektualnych. Wpisuje w nią zatem przyswojone z tradycji pojęcia intelektu teoretycznego i praktycznego, inteligencji, rozumu, pamięci umysłowej, rozumu wyższego i niższego, sumienia i praszumienia (*synderezy*) oraz umysłu (s. 181–201).

Rozdział dziewiąty podejmuje szerzej problem umysłu i konfrontuje tę historycznie Augustyńską koncepcję z Arystotelesowym w swej genezie zagadnieniem intelektu. Zembrzuski przeciwstawia się tutaj nietrafnym w jego mniemaniu próbom budowania na gruncie poglądów Doktora Anielskiego filozofii umysłu. Jak zaznacza, dla św. Tomasza umysł stanowił zespół dwóch najwyższych w człowieku władz duszy: intelektu i woli, w pewnych aspektach utożsamiający się z działaniem intelektualnym, w innych zaś z duszą jako zasadą wszelkich działań intelektualnych. Autor omawianej monografii wskazuje jednak na zasadniczo ukształtowany na zasadach arystotelizmu zarys filozofii intelektu jako na właściwy pogląd Akwinaty, zwłaszcza na etapie pisania *Traktatu o człowieku z Sumy teologii*. Zdaje się wskazywać także na ich pewną ewolucję w tym kierunku, gdyż w *De veritate* koncepcja umysłu odgrywa jeszcze bardziej wyakcentowaną rolę (s. 203–214).

W tym ostatnim rozdziale części I dokonuje się zatem uzasadnienie tytułu i obrania tematu całej monografii i wyjaśnienie, dlaczego w tomizmie można mówić o filozofii intelektu, nie zaś o filozofii umysłu.



Część II, *Teoria poznania intelektualnego*, skupia się bezpośrednio na problematyce czynności intelektu ludzkiego w ramach grup tematów teoriopoznawczych. Najpierw podejmuje kwestię wyjaśnienia genezy i źródeł ludzkiego poznania, leżącą u podstaw uzasadnienia Tomaszowego realizmu filozoficznego. Następnie – abstrahowanie jako akt właściwy intelektowi czynnemu. Dalej – „rozumienie tego, co niepodzielone” oraz akty „łączenia i dzielenia” przez intelekt możnościowy, tworzenie się intelektualnych form poznawczych (*species intelligibilis*), sprawę jedności i tożsamości intelektu ludzkiego z przedmiotem poznawanym. Kolejnymi tematami podjętymi w tej części są: intelektualne poznanie prawdy, kwestia intuicji intelektualnej (*intus legere*), poznania siebie (*intelligere se*), w końcu zaś – kwestia formowania pojęcia i słowa w ludzkim intelekcie.

W rozdziale pierwszym Zembrzusi prezentuje Tomaszową naukę o poszczególnych zmysłach człowieka, zarówno zewnętrznych, jak i wewnętrznych, ich działaniu, powiązaniu z narządami cielesnymi, a także wskazuje krótko na pewne zależności działań intelektualnych od zmysłowych, przy zachowaniu istotnej różnicy między nimi. Autor podkreśla, że Akwinata nie do końca pozostawał empirystą z uwagi na przyjmowanie aktów abstrahowania przez intelekt czynny. Natomiast ograniczony przez to empiryzm wynikał z założeń metafizycznego realizmu. Empiryzm łączył się z krytycznym odniesieniem do stanowisk natywistycznych (platońskich i neoplatońskich). Głównym argumentem przeciw nim było wskazanie niemożliwości wykluczających się stanów jednoczesnego posiadania i nieświadomości wiedzy wrodzonej. Dodatkowym zaś to, że posiadanie wiedzy uprzedniej wyklucza potrzebę poznania zmysłowego (s. 225–241).

W rozdziale drugim autor rozwija wspomniane wyżej zagadnienie abstrakcji, jednego z zasadniczych działań intelektu czynnego. Twierdzi, że dotyczy ono trzech aktywności: a) wyłaniania *species intelligibilis* z wyobrażenia, odciskanej następnie w intelekcie możnościowym; b) poznawania istoty rzeczy przez pominięcie elementów jednostkowych; c) uwyrażniania tego, co doznały władze poznawcze w bezpośrednim kontakcie z bytem. W każdym sposobie aktywności intelektu czynnego działa on jak czynnik prześwietlający, albo też ukazujący (dematerializujący) zmysłowe wyobrażenie. Szczególna postać abstrakcji, czyli separacja, pozwala poznać istnienie rzeczy, choć nie jest to jedyny sposób jego poznania (s. 243–257).

Rozdział trzeci dotyczy dwu typów działań intelektu możliwościowego: a) rozumienia tego, co niepodzielone (*intelligentia indivisibilium*); b) „łączenia i dzielenia” (*compositio et divisio*). Pierwsze służy poznaniu tego, czym coś jest (*quidditas*). Drugie polega na formułowaniu twierdzeń (sądów). Akwinata wiązał je z zagadnieniem poznania prawdy w aktach intelektu możliwościowego. Zembrzuski podkreśla, że nie oznacza to jednak, by działania pierwszego typu nie były prawdziwe, bo rozumienie jest nieodzownym elementem sądu jako aktu złożonego. Ponieważ człowiek nie jest zdolny uzyskać wystarczającej mu wiedzy na podstawie aktów prostego rozumienia i pojedynczych sądów, w poznaniu ludzkim występuje jeszcze rozumowanie jako osobny typ działania intelektualnego (s. 259–276).

Rozdział czwarty omawia zagadnienie form poznawczych (*species sensibilis et intelligibilis*), które wiąże się poniekąd z metafizyką intelektu, ale wyjaśnia także relacje między poznawanymi rzeczami a władzami poznawczymi, w których tkwią owe formy. W dziedzinie umysłowej są one recypowane w intelekcie możliwościowym po zaktualizowaniu się dzięki intelektowi czynnemu. Dostosowuje on zmysłową *species* tak, by wyłonić w niej warstwę zrozumiałą dla intelektu możliwościowego, w żaden sposób nie zmieniając treści informacyjnej. Formy poznawcze istnieją w intelekcie możliwościowym intencjonalnie, tj. poprzez stałe odniesienie władzy poznawczej do rzeczy poznanej, istniejącej niezależnie od intelektu. Stanowią one podstawę pod tworzenie się różnych sprawności w intelekcie możliwościowym (s. 277–290).

Rozdział piąty dotyka zagadnienia tzw. tożsamości intelektu z tym, co przezeń poznawane, w akcie poznania. Zembrzuski dowodzi, że stanowisko św. Tomasza nie jest żadną z postaci reprezentacjonizmu, gdyż formy poznawcze nie są tym, co się poznaje, ale pośrednikiem, poprzez który (*medium quo*) dokonuje się poznanie. Zdaniem autora rozprawy właśnie formuła *intellectus in actu est intelligibile in actu* jest dla Akwinaty tym wyrażeniem, które wskazuje na całkowite podleganie intelektu możliwościowego kształtowaniu go przez swój przedmiot. Taka tożsamość zapewnia obiektywność i realizm poznania. Uzasadnia spełnianie się aktu poznawczego wbrew zarzutom sceptycyzmu, gdyż to, co poznawane, jest w poznającym (s. 291–303).

Rozdział szósty poświęcony jest problematyce prawdy intelektu. Według autora omawianej monografii Akwinata wskazywał, że intelekt możliwościowy poznaje rzeczywistość w sposób doskonały. Odróżniał prawdę poznania (*veritas*

intellectus) i prawdę rzeczy (*veritas rei*), choć zdaniem Arystotelesa prawda to zasadniczo coś, co pojawia się w intelekcie. Doktor Anielski uważał, że prawda intelektu i samo poznanie będące skutkiem prawdy jako własności istniejącego bytu (*cognitio est quidam veritatis effectus*). Istota prawdy (*ratio veritatis*) tkwi w intelekcie możliwościowym, przyczyna zaś – w rzeczy (*causa veritatis*). Prawda w intelekcie pojawia się, gdy intelekt wydaje sąd o zgodności swego stanu ze stanem poznanej rzeczy (s. 305–315). Autor pracy zauważa, że kategoria *ratio veritatis* jest dla zrozumienia Tomaszowej koncepcji prawdy kluczowa, gdyż „Akwinata w swoich dziełach zasadniczo mierzy się z pokazaniem możliwości pogodzenia występowania prawdy w intelekcie i w rzeczy” (s. 309). Jest ona bowiem czymś, co pozwala odnieść prawdę nie tylko do sfery intelektu, lecz także do sfery bytu.

Zembrzuski omawia następnie chronologicznie ujęcia tej problematyki w trzech głównych kwestiach św. Tomasza poświęconych prawdzie, znajdujących się w: *Komentarzu do Sentencji*, *De veritate* i *Sumie teologii* (s. 309–315), a w dalszej kolejności przedstawia zagadnienie prawdy rzeczy w ich relacji do intelektu Bożego i ludzkiego (s. 315–317). Od ostatniego tematu płynnie przechodzi do problematyki sprawności pierwszych zasad, która w ujęciu Akwinaty jawi się jako zaszczeplone poprzez akt stwórczy „światło” intelektu ludzkiego, warunkujące wydawanie sądów o rzeczach i z tej racji będące zarodkiem ludzkiej wiedzy. W zakresie korzystania z tej sprawności człowiek jest nieomylny, zarówno co do rozpoznania pierwszych i oczywistych zasad, jak i przeprowadzania innych operacji intelektualnych (s. 318–322). Błąd pojawia się zatem poza tym zakresem. Na końcu rozdziału Zembrzuski wskazuje, że poznanie intelektualne jest skutkiem prawdy jako własności istnienia, która zarazem okazuje się własnością udostępniania się bytu intelektowi. Dzięki temu może on poznawać prawdziwie i poznać prawdę w jej istocie (*ratio veritatis*), co umożliwi „sprawność pierwszych zasad i światło intelektualne, które odnoszą się do władz intelektu możliwościowego i czynnego” (zatem nie tylko do jednej z nich). Umożliwienie prawdziwego poznania nie jest jednak jeszcze jego realizacją, podobnie jak „myśl nie jest zwykłą kopią bytu” (s. 322–323).

Rozdział siódmy podejmuje powiązany z problematyką poznania pierwszych zasad temat intuicji intelektualnej. Jest ona bardziej związana ze sposobem poznania Bożego i anielskiego niż z ludzkim, jednak w pewnych formach przysługuje także człowiekowi. Jest obecna w działalności intelektu możliwościowego i czynnego: w prostym rozumieniu rzeczy (*simplex apprehensio*) oraz w zdolności

poznania rzeczy w świetle pierwszych zasad. Charakter intuicyjnego uchwycenia czegoś uwyrażnia różnicę między poznaniem intelektualnym i rozumowym. Św. Tomasz uważał intuicję intelektualną za rodzaj „czytania” istoty rzeczy przez intelekt możliwościowy, wspomaganego przez intelekt czynny, „oświecający” elementy strukturalne rzeczy. Polega ona na jednoaktowym zrozumieniu tego, co wewnętrzne w rzeczy, czyli jej istoty, ukrytej pod warstwą rozpoznawalnych zmysłowo przypadłości (s. 325–340).

Tematykę rozdziału ósmego stanowi intelektualne poznanie siebie w specyficznym samodoświadczeniu własnej duszy. Jest to rodzaj samowiedzy dostępnej człowiekowi poprzez niezmysłowe dostrzeganie obecności duszy w jej czynnościach. Bezpośrednio bowiem nie może człowiek poznać istoty własnej duszy. Według Zembrzuskiego Akwinata odróżnia następujące rodzaje samowiedzy: a) aktualną; b) habitualną, która wyraża się w stałej dyspozycji do poznania duszy lub intelektu, z uwagi na to, że tkwią one w człowieku; c) poprzez spełnianie aktu intelektualnego rozumienia, gdy forma poznawcza tkwi w intelekcie możliwościowym; d) na podstawie intuicji niezmienniej prawdy, której swoistym odciskiem w duszy jest sprawność pierwszych zasad, a działając w jej zakresie, poznajemy bezbłędnie (s. 341–345).

Odwołując się do ustaleń Teresy Scarpelli-Cory, Zembrzusi stwierdza, że Akwinata odróżnił dwa typy samowiedzy: poznanie niewyraźne (nie wprost) i poznanie uwyrażnione (wprost). Pierwsze byłoby poznanie intelektu możliwościowego lub czynnego w sposób pośredni, poprzez poznanie spełnianych przez nie aktów i dostrzeżenie w tle władz, przez które akty te są wykonywane. Drugie dokonuje się poprzez refleksję nad spełnianymi aktami i podmiotującymi je intelektami (s. 346–354). Poza tym autor rozprawy wymienia jeszcze poznanie sprawnościowe (habitualne), polegające po prostu na stałej zdolności człowieka do poznania własnego intelektu lub duszy, oraz tzw. „wiedzę kwiddytatywną”, która ma już postać uporządkowaną, a dotyczy tego, czym jest dusza czy intelekt (s. 354–358).

Ostatni, dziewiąty rozdział części drugiej, poprzedzony uwagami na temat poznania niewyraźnego i wyraźnego w rozdziale ósmym, dotyczy trudnej i doniosłej dla tomizmu konsekwentnego koncepcji słowa serca, słowa wewnętrznego intelektu i słowa zewnętrznego. Jak podkreśla autor rozprawy, zdaniem Akwinaty akt intelektualnego poznania kończy się zrodzeniem słowa wewnętrznego. Ono z kolei jest załącznikiem tworzonej wiedzy oraz na jej podstawie – działań ludzkich.

Zembrzusi umieszcza rodzenie wewnętrznego słowa (*verbum interius*) – nazywanego przez św. Tomasza także słowem umysłu (*verbum mentis*) lub słowem serca (*verbum cordis*) – w czynności rozumienia, którą ono dopełnia. Autor wskazuje przy tym, że bez względu na to, której nazwy użyjemy, odnosi się ona do tego samego słowa powstałego w intelekcie. Określenie go mianem słowa wewnętrznego pełni jednak kluczową rolę w przeciwstawieniu go słowu zewnętrznemu (s. 359–365). Jak wynika z dalszych analiz, różne określenia słowa wewnętrznego wskazują na różne aspekty. Stąd pojawiają się także wzmianki o słowie intelektu (*verbum intellectus*), w kontekstach wskazujących na jego związek z funkcjonowaniem intelektu możliwościowego. Autor sądzi, że bez koncepcji rodzenia słowa nie można w pełni wyjaśnić natury owej władzy. Samo słowo wewnętrzne pełni ponadto nieodzowną rolę w inicjowaniu poruszenia woli, wzbudzając w niej naturalną inklinację ku bytom rozpoznanym jako dobre (s. 365–375).

Uwagi podsumowujące

Na wyróżnienie zasługuje to, że autor omawianej publikacji dokonał w niej wyraźnego odróżnienia metafizyki intelektu, czyli rozważania go jako bytu (cz. I), od teorii poznania intelektualnego (cz. II), która choć związana z metafizyką, niezupełnie daje się do niej sprowadzić. Można co prawda mieć wątpliwości, czy już w części poświęconej metafizyce intelektu nie wykracza on poza jej obręb, bo podejmuje problematykę właściwą psychologii racjonalnej, niemniej przedstawienie zagadnień teoriopoznawczych w klasycznym ujęciu i odróżnieniu od metafizycznych jest istotnym głosem dla uporządkowania kwestii metodologicznych. Zbyt często bowiem filozofowie ulegają tendencji do nazywania metafizyką tych analiz poznawczych, które zakładają jakieś tezy metafizyki, nie uwzględniając tego, że nie wszyscy godzą się z koncepcją teorii poznania jako „filozofii pierwszej”. W praktyce ogranicza to możliwości nazywania teoriopoznawczymi jedynie tych koncepcji, które tkwią w tradycjach pokantowskich.

Podstawowym dla całej rozprawy jest rzecz jasna sformułowanie koncepcji filozofii intelektu i przeciwstawienie jej filozofii umysłu. W tradycji tomistycznej z pewnością nie pobrzmiewał wyraźnie ten wątek, choć z uwagi na powiązanie z arystotelizmem temat intelektu przeważa w niej nad tematem umysłu. Pojęcie ostatniego nie jest jej obce ani z nią sprzeczne, ale bardziej łączy się z augustyni-

zmem niż z tomizmem. Ostatnio zaś problematyka umysłu bywa często sprowadzana do kwestii relacji tegoż do ciała, w ramach tzw. *the mind-body problem*, co znowuż z punktu widzenia tomizmu nie jest trafnym sformułowaniem problemu, gdyż w ramach tego nurtu może on być rozpatrywany co najwyżej w ramach pytania o stosunek duszy do ciała, nie jako całkowicie odrębne i samodzielnie zagadnienie.

Odnosząc się do elementów dyskusyjnych, należałoby podnieść kwestię nadmiernego polegania przez autora, w niektórych przypadkach, na literaturze przedmiotu. Pojawiające się w niej niekiedy nowe ustalenia nie zawsze wydają się trafne. Przykładowo, w kwestii powodów odróżnienia intelektu czynnego od możliwościowego Zembrzusi podąża za ustaleniami Michaela J. White'a (s. 40–41). Można się zastanawiać: czy decydującym argumentem za wyszczególnieniem intelektu czynnego jest jego aktualizacja, czy raczej konieczność istnienia władzy odkrywającej w danych zmysłowych warstwy inteligibilnej? Niekiedy, wydaje się, że autor znowu nie wykorzystał w pełni literatury. Na przykład omawiając zagadnienie intelektu jako miary (s. 72–73), nie odwołuje się do podstawowych fragmentów z *De veritate* (q. 1, a. 2) ani do publikacji Andrzeja Maryniarczyka, które problematykę tę wyeksponowały. Generalnie autor wykazuje jednak dobrą znajomość źródeł i istniejących opracowań. Świadczy o tym poruszanie rzadko podejmowanych a uwzględnionych w omawianej pracy problemów z zakresu filozoficznej doktryny św. Tomasza.

Z pewnością można do nich zaliczyć zagadnienie metafizycznego oraz teoriopoznawczego aspektu rozważań kwestii związanych z intelektem (s. 52–59). Wydaje się, że w obliczu zaprezentowanej koncepcji przemyśleć należałoby próby aplikowania do tomizmu wszelkich pojęć porządku, wyrosłych na gruncie współczesnej logiki. Pomijając już znane powszechnie problemy w odniesieniu języka tej ostatniej do języka tomistycznej filozofii i w ogóle do języka naturalnego, wypadałoby najpierw dokładnie poznać naukę Doktora Anielskiego we wspomnianej kwestii. Przyczynkiem do tego może być przeanalizowanie wątków dotyczących porządku rzeczywistości i porządku bytów, naświetlonych w pracy Zembrzusi (s. 51–62).

Interesujące jest wprowadzenie kwestii realnej różnicy między intelektem możliwościowym i czynnym, oparte koncepcyjnie na argumentach za realną różnicą między istotą i istnieniem w bytach przygodnych. Wydaje się to wskazaniem pewnej drogi badawczej, która mogłaby znaleźć zastosowanie w rozpatrywaniu

wielu zbliżonych kwestii. Podążenie tą drogą pozwoliłoby z pewnością lepiej niż dotychczas skonstruować rozmaite typy różnic wskazywane zwłaszcza w obrębie metafizyki, a dotyczące rzeczy, władz, przedmiotów poznania lub chcenia. Zarazem jest to obszar trudny interpretacyjnie, co uwydatniło się już w poglądach Idziego Rzymianina i późniejszych polemikach (s. 139–162).

Niezwykle znaczące wydaje się podjęcie przez autora problemu *ratio veritatis* w aspekcie istoty prawdy. Temat ten był korelowany przez św. Tomasza z zagadnieniem jej przyczyny (*causa veritatis*). W literaturze przedmiotu nie zajmuje on dotychczas należnego mu miejsca, zapewne przez to, że termin „ratio” budzi skojarzenia z terminem „pojęcie”. Konotacja terminu „ratio” w łacinie jest znacznie szersza niż terminu „pojęcie” w języku polskim. Nawet wówczas, gdy ów polski odpowiednik oddaje w danym kontekście znaczenie łacińskiej podstawy przekładu, trzeba zdawać sobie sprawę z różnicy konotacji między nimi. W tym przypadku łacina odsyła bowiem do całej wiązki znaczeń, a przekład wskazuje tylko jedno z nich. Ze zrozumiałych względów, ograniczenia do ram tematyki rozdziału, Zembrzusi nie podjął w swej pracy pełnej analizy *ratio veritatis*, ale trafnie skupił się na aspekcie istoty prawdy (s. 308–315).

Bez wątpienia omawiana publikacja stanowi ważny głos tomizmu konsekwentnego w dwu kwestiach: a) określenia statusu bytowego intelektu i b) ustalenia przebiegu poznania intelektualnego. Ponadto wskazuje na niektóre najnowsze tomistyczne rozwiązania podejmowanych zagadnień, dostrzeżone przez autora w literaturze przedmiotu. Z pewnością może być podstawą do ukierunkowania tomistycznych badań nad intelektem, jak i do polemik.

Noty o autorach

- Maria Ebner – mgr, Wydział Filozofii, Uniwersytet Warszawski, Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa, maria.ebner@student.uw.edu.pl, ORCID: 0000-0002-8142-2402.
- Tomasz Kąkol – dr, Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Gdański, ul. Jana Bażyńskiego 4, 80-309 Gdańsk tomasz.kakol@ug.edu.pl, ORCID: 0000-0002-0960-0753.
- Andrzej Kucner – dr hab., prof. UWM, Instytut Filozofii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Kurta Obitz 1, 10-725 Olsztyn, andrzej.kucner@uwm.edu.pl, ORCID: 0000-0001-5196-8765.
- Jens Lemański – dr, Institute for Philosophy, Fernuniversität Hagen, KSW C.1.011, Universitätsstr. 33, 58097 Hagen, jens.lemanski@fernuni-hagen.de, ORCID: 0000-0003-3661-4752.
- Piotr Lichacz – dr hab., prof. IFiS PAN, Instytut Filozofii i Socjologii, Polska Akademia Nauk, Nowy Świat 72, 00-330 Warszawa, lichaczp@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0239-6956.
- Marta Maliszewska – mgr, Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Warszawski, ul. Krakowskie Przedmieście 1, 00-047 Warszawa, mw.maliszewska@student.uw.edu.pl, ORCID: 0000-0002-8879-9093.
- Paweł Okołowski – dr hab., Wydział Filozofii, Uniwersytet Warszawski, ul. Mokotowska 16/20, 00-561 Warszawa, pawel.okolowski@uw.edu.pl, ORCID: 0000-0002-3147-7528.
- Tomasz Pawlikowski – dr hab., Biblioteka Publiczna m. st. Warszawy – Biblioteka Główna Województwa Mazowieckiego, Koszykowa 26/28, 00-950 Warszawa, tomasz.pawlikowski@koszykowa.pl, ORCID: 0000-0003-0618-611X.
- Jędrzej Stanisławek – dr, Politechnika Warszawska, Plac Politechniki 1, 00-661 Warszawa, filostan@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5354-7945.
- Antoni Torzewski – lic., Instytut Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, ul. Ogińskiego 16, 85-092 Bydgoszcz, antoni.torzewski@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3299-783X.
- Michał Wieczorek – mgr, Institute of Ethics, Dublin City University, DCU Dublin 9, Ireland, michal.wieczorek.gw@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3688-9684.
- Jan Zubelewicz – dr hab., prof. PW, Wydział Administracji i Nauk Społecznych, Politechnika Warszawska, Pl. Politechniki 1, 00-661 Warszawa, jan@zubelewicz.pl, ORCID: 0000-0002-4166-1388.