



Edukacja Filozoficzna

71/2021

W NUMERZE:

- Tatiana Barkovskiy: *Kobieta i kobiecość w ujęciu Tomasza z Akwinu a neotomistyczna etyka feministyczna. Analiza krytyczna*
- Alexandre Uchan: *Problem interpretacji myśli Parmenidesa w duchu monizmu predykatywnego i numerycznego*
- Łukasz Mirocha: *Materializm i wychowanie w myśli Alexisa de Tocqueville'a*
- Dominik Traczykowski: *Metodologia Władysława Tatarkiewicza*
- Antoni Torzewski: *Związek metafizyki ze złem – wokół „Zła” Paula Ricœura*
- Artur Hrehorowicz: *Filozoficzne podstawy koncepcji samorealizacji człowieka w myśli Osho*
- Patryk Popławski: *O przynależeniu jako naczelnej wartości domu*
- Katarzyna Rychter: *Zarys onto-bio-psycho-społecznego modelu poczucia winy moralnej*
- Alfred Skorupka: *Przegląd wybranych filozoficznych i psychologicznych koncepcji nadziei. Marcel, Bloch, Tischner, Koziński i inni*
- Jędrzej Stanisławek: *„Podręcznik mądrości tego świata” Józefa Marii Bocheńskiego*
- Przemysław Chmielecki: *Czy wciąż potrzebujemy filozofii? Rola filozofii na uniwersytecie*
- Przekład Michała Zembrzuskiego: *Tomasz z Akwinu – Czy zło jest czymś? (Kwestie dyskutowane o złu, q. 1, a. 1)*
- Maciej Głowacki, Jakub Sochacki, Bartosz Wesół: *Sprawozdanie z III Światowego Dnia Logiki*

Rada Programowa / Programme Committee

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

Członkowie / Members: Franca d'Agostini (Università degli Studi di Milano), Jean-Yves Béziau (Universidade Federal do Rio de Janeiro), 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), Piotr T. Świstak (University of Maryland), 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: Fabio Bertato, Magdalena Gawin, Jens Lemanski, Agata Łukomska, Mateusz Pencuła, Tomasz A. Puczyłowski, Andrea Vestrucci

Sekretarz redakcji / Managing Editor: Filip Łapiński

Redakcja językowa w języku polskim / Copy-editing in Polish

Joanna Cieloch-Niewiadomska, Anna Mróz

Redakcja językowa w języku angielskim / Copy-editing in English

Agata Łukomska

Skład i łamanie / Typesetting

Marcin Trepczyński

Projekt okładki / Cover design

Zygmunt Ziemka

Wydawca / Publisher

Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii

© to the edition by Uniwersytet Warszawski 2021

© to the articles by the authors 2021

ISSN 0860-3839

Nakład / Print run: 100 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 MEiN (20 punktów).

Spis treści

Od redakcji	5
Artykuły naukowe	
Tatiana Barkovskiy Kobieta i kobiecość w ujęciu Tomasza z Akwinu a neotomistyczna etyka feministyczna. Analiza krytyczna	7
Alexandre Uchan Problem interpretacji myśli Parmenidesa w duchu monizmu predykatywnego i numerycznego	37
Łukasz Mirocha Materializm i wychowanie w myśli Alexisa de Tocqueville'a	59
Dominik Traczykowski Metodologia Władysława Tatarkiewicza	87
Antoni Torzewski Związek metafizyki ze złem – wokół <i>Zła</i> Paula Ricoëura.....	123
Artur Hrehorowicz Filozoficzne podstawy koncepcji samorealizacji człowieka w myśli Osho	139
Patryk Popławski O przynależeniu jako naczelnej wartości domu.....	167
Katarzyna Rychter Zarys onto-bio-psycho-społecznego modelu poczucia winy moralnej	191
Alfred Skorupka Przegląd wybranych filozoficznych i psychologicznych koncepcji nadziei. Marcel, Bloch, Tischner, Koziński i inni	221
Jędrzej Stanisławek <i>Podręcznik mądrości tego świata</i> Józefa Marii Bocheńskiego.....	237
Przemysław Chmielecki Czy wciąż potrzebujemy filozofii? Rola filozofii na uniwersytecie	265
Przekłady	
Michał Zembrzusi Tomaszowe pytanie o istotę i istnienie zła (wprowadzenie do tłumaczenia q. 1 a. 1 <i>Kwestii dyskutowanych o zlu</i>)	283
Tomasz z Akwinu – Czy zło jest czymś? (<i>Kwestie dyskutowane o zlu</i> , q. 1, a. 1)	287
Sprawozdania	
Maciej Głowacki, Jakub Sochacki, Bartosz Wesół Sprawozdanie z III Światowego Dnia Logiki	301
Materiały dodatkowe	
Noty o autorach.....	313

Table of Contents

Editorial	5
Scholarly articles	
Tatiana Barkovskiy Woman and Femininity in Thomas Aquinas and Neo-Thomistic Feminist Ethics. A Critical Analysis	7
Alexandre Uchan The Problem of Interpreting Parmenides's Thought in the Spirit of Predicative and Numerical Monism.....	37
Łukasz Mirocha Materialism and Upbringing in the Thought of Alexis de Tocqueville.....	59
Dominik Traczykowski Władysław Tatarkiewicz's Methodology	87
Antoni Torzewski Thoughts on Paul Ricour's <i>Evil</i>	123
Artur Hrehorowicz Philosophical Foundations of Osho's Concept of Human Self-Realization	139
Patryk Popławski On the Belonging as the Superior Value of Home.....	167
Katarzyna Rychter An Outline of the Onto-bio-psycho-social Model of Moral Guilt	191
Alfred Skorupka Review of Selected Philosophical and Psychological Concepts of Hope. Marcel, Bloch, Tischner, Koźmielecki and Others	221
Jędrzej Stanisławek <i>Handbook of Wisdom of the Ordinary World</i> by Józef Maria Bocheński	237
Przemysław Chmielecki Do We Still Need Philosophy? The Role of Philosophy at the University	265
Translations	
Michał Zembrzusi Thomas Aquinas's Question on the Essence and Existence of Evil (An Introduction the Polish Translation of q. 1 a. 1 of the <i>Questions Discussed on Evil</i>)	283
Thomas Aquinas – Is Evil Something? (<i>Questions Discussed on Evil</i> , q. 1, a. 1).....	287
Reports	
Maciej Głowacki, Jakub Sochacki, Bartosz Wesół A Report from the 3rd World Logic Day	301
Additional Materials	
Notes about the Authors.....	313

Od redakcji

[...] jest bardziej współczująca niż mężczyzna i więcej skłonna do łez; jest więcej zazdrosna i więcej skłonna do użalania się na los, do miotania zniewag i do bicia; łatwiej się zniechęca i popada w rozpacz; jest więcej bezczelna i więcej kłamliwa...

Drodzy Czytelnicy,
choć to teolodzy wieków średnich zazwyczaj oskarżani są o mizoginię, powyższe słowa nie pochodzą od średniowiecznego myśliciela. To wypowiedź Arystotelesa. A co na temat kobiet i kobiecości myślał jeden z najslawniejszych myślicieli średniowiecza, Tomasz z Akwinu, któremu niesłusznie przypisuje się określenie kobiety jako „wybrakowanego mężczyzny”? I czy jego koncepcje (mocno inspirowane przekonaniem właśnie Arystotelesa) są do pogodzenia z myślą feministyczną? Zagadnienie to drobiazgowo analizuje Tatiana Barkovskiy w artykule otwierającym ten numer.

Wybrane zagadnienia dotyczące poglądów pojedynczych myślicieli są również tematami kolejnych pięciu artykułów. W tekstach tych znajdziemy: dyskusję wokół monizmu Parmenidesa; rozumienie materializmu w myśli Alexisa de Tocqueville’a i w tym kontekście – jego koncepcję wychowania; rekonstrukcję ogólnej metodologii Władysława Tatarkiewicza; refleksje na temat zła zawarte w książeczce Paula Ricoëura pt. *Zło*, zestawione następnie z ujęciami Marquarda, Vattima i Sloterdijka; zagadnienie samorealizacji w myśli kontrowersyjnego guru, znanego jako Osho (Ośo), co do którego można się spierać, czy – pomimo filozoficznego wykształcenia – faktycznie jest filozofem.

Następny blok artykułów skupia nas wokół bardzo ważnych dla ludzkiej egzystencji fenomenów. Pierwszym z nich jest przynależenie, rozpatrywane jako

naczelna wartość domu. Drugim – poczucie winy moralnej, dla którego dr Katarzyna Rychter zaproponowała model łączący refleksję filozoficzną z danymi empirycznymi. Trzecim zaś jest nadzieja, pokazana w tym numerze z różnych perspektyw reprezentowanych przez kilku wybranych myślicieli XX w.

Wreszcie, dwa ostatnie artykuły naukowe zdają się pytać o samą filozofię. Pierwszy – o to, czego jest ona umiłowaniem, czyli mądrością, ale specyficznie rozumianą. Chodzi bowiem o „mądrość tego świata”, systematycznie opracowaną przez Józefa Marię Bocheńskiego. Drugi zaś zadaje pytanie o filozofię na uniwersytecie – jej rolę na uczelniach i poniekąd... jej przyszłość.

Po artykułach naukowych pojawia się klamra w postaci opatrzonego zwięzłym wstępem przekładu prof. Michała Zembrzuskiego pierwszego artykułu pierwszej spośród *Kwestii dyskutowanych o złu* Tomasa z Akwinu. Tekst ten, choć sam w sobie jest niezwykle ciekawy, będzie przede wszystkim pomocą dla przyszłorocznych uczestników Olimpiady Filozoficznej. Jest on jedną z proponowanych lektur dla tych olimpijczyków, którzy postanowią napisać esej na temat źródeł zła w filozofii starożytnej i średniowiecznej. Mamy nadzieję, że Tomaszowe rozważania będą dla nich inspiracją.

Na koniec zapraszamy zaś do zapoznania się ze sprawozdaniem z III Światowego Dnia Logiki, który odbył się 14 stycznia 2021 r. – tym razem za pośrednictwem internetu – na kilkudziesięciu uczelniach na całym świecie. Wydarzenie to zyskuje coraz większą rangę (m.in. pod koniec 2019 r. ŚDL został oficjalnie uznany przez UNESCO) i cieszy się coraz żywszym zainteresowaniem. Autorzy sprawozdania prezentują ogólne informacje o tegorocznych obchodach oraz kilka wybranych wystąpień, które miały miejsce na Uniwersytecie Warszawskim oraz w ramach obchodów centralnych, zorganizowanych m.in. przez inicjatora ŚDL – prof. Jeana-Yves’a Béziau.

Mamy nadzieję, że u wielu z Państwa wywołał zdziwienie pierwszy akapit. Ponadto – że wiele zdziwienia dostarczą też wyliczone tu kolejno teksty. Zdziwienie pozytywne, bo twórczego, będącego ważnym czynnikiem ciągłej edukacji filozoficznej (do której wszystkich zapraszamy i której potrzebę sami odczuwamy). Wszak – jak mawiali niektórzy starożytni – zdziwienie jest początkiem filozofowania.

Zespół redakcyjny

Kobieta i kobiecość w ujęciu Tomasza z Akwinu a neotomistyczna etyka feministyczna. Analiza krytyczna

Tatiana Barkovskiy

(Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii i Wydział Neofilologii)

1. Wprowadzenie

Można wyróżnić wielu filozofujących teologów (i trochę mniej filozofek-teologek), których doktryny stanowią rdzeń chrześcijańskiej – a w szczególności katolickiej – etyki. Jako najbardziej wpływową postać należy natomiast wskazać Tomasza z Akwinu, którego spuścizna przybrała formę jednego z wiodących obecnie nurtów feministycznej etyki chrześcijańskiej. Skonstruowana przez niego antropologia wywarła głęboki wpływ na myślenie o kobiecie. Do niedawna jego wypowiedzi dotyczące kobiecości przyjmowano jednak bardzo wybiórczo i pozostawiano na ogół te elementy, które narzucały kobietom bardzo ograniczoną rolę kulturową¹. Z tego powodu dominujący w powszechnej świadomości obraz Akwinaty nacechowany jest przekonaniem o nierozdzielnej z jego postacią mizoginii.

Mimo to istnieją feministyczne recepcje tomizmu. Wobec tego nasuwa się pytanie, czy pogodzenie tomizmu z feminizmem jest rzeczywiście możliwe. Niniejszy artykuł stanowi próbę pogłębionej analizy koncepcji kobiecości w ujęciu Tomasza z Akwinu poprzez wyjście ponad klasycznie badaną q. 92 z części I *Summa theologiae* i objęcie jego wypowiedzi na temat kobiet i kobiecości zawar-

¹ E. Adamiak, *Kobieta w Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich. Próba syntezy teologicznej*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2001, T. 11, s. 100.

tych w innych dziełach, a także skonstrastowanie ich z myślą filozofa, na którego stwierdzeniach zazwyczaj opierał swoje rozważania w badanym zakresie – Arystotelesa. Przedstawione zostaną m.in. główne zarzuty, które można postawić pod adresem Akwinaty z punktu widzenia myśli feministycznej, oraz sposoby, w jakie do tej pory próbowano pogodzić jego poglądy z feminizmem. Celem tych analiz jest przygotowanie podstaw do zmierzenia się nie tylko ze wspomnianą wyżej wątpliwością co do spójności tych dwóch koncepcji, lecz także z pytaniem, czy tomizm jest dla etyki feministycznej adekwatnym gruntem.

2. Kobieta według Arystotelesa

Tomasz większość deprecjonujących kobiety poglądów czerpie z dorobku Arystotelesa, choć zdarza się, że przywołując je, przedstawia własną interpretację. Warto więc najpierw przytoczyć najważniejsze w tym kontekście opinie, które o kobiecej części ludzkości formułował Filozof na przestrzeni swoich dzieł i które zostały następnie podjęte przez Akwinatę. Jak wspomniano, posłużą one jedynie do skonstrastowania z nimi poglądów Akwinaty. Nie zostaną więc poddane głębszej refleksji, a jedynie przytoczone w swojej najbardziej esencjonalnej formie.

W kontekście etycznym Arystoteles zakłada immanentną kobiecie niższą wartość w stosunku do mężczyzny. W *Etyce Nikomachejskiej* pisze, że pozostaje ona w stosunku niższości i poddaństwa do mężczyzny na tej samej zasadzie, co sługa do swojego pana i syn do ojca, a w takim rodzaju relacji jedna strona nie powinna ani otrzymywać, ani żądać od drugiej tego, co sama jej daje, i wszelkie uczucia w niej zaistniałe powinny być proporcjonalne do wartości każdej ze stron². Choć Arystoteles nie pisze o tym *explicite*, to nasuwa się następujące pytanie: czy kobieta – jako „niższa” – powinna bardziej kochać i szanować swego męża niż on ją?

Odpowiedni stosunek między mężem a żoną przypomina ustrój arystokratyczny, ponieważ mąż, jako ten o większej wartości, ma nad żoną władzę. W sytuacji, gdy w danym domostwie rządzi kobieta (która np. jako dziedziczka ma większą moc finansową), relacja ta jest oligarchiczna, ponieważ władza w domu nie jest oparta na dzielności etycznej i ogólnej szlachetności, lecz na bogactwie

² Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, VIII.7.1158b, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 1982, s. 299.

i wynikających z niego wpływach³. Miłość w małżeństwie, o ile utrzymana jest w prawidłowym ustroju arystokratycznym, wynika właśnie z *areté* i tego, kto jest więcej wart – żona i mąż otrzymują należycie to, co jest dla nich „odpowiednie” i dobre⁴. Arystoteles rozwija problem władzy w *Polityce*, gdzie pisze, że kobieta jest z natury mniej uzdolniona do rządzenia niż mężczyzna⁵. Chociaż pozostawia miejsce dla wyjątków, to mimo to udostępnienie jej zbyt dużej swobody uważa za szkodliwe i prowadzące do chaosu⁶. Porównując kobietę do niewolnika, twierdzi, że w przeciwieństwie do niego, który wcale nie posiada zdolności do rozważania, kobieta tę zdolność posiada, chociaż „niezbyt kompetentną”⁷. Zarówno mężczyzna, jak i kobieta posiadają cnotę etyczną, jednak jej realizacja nie jest u nich taka sama⁸. Myśl ta stanowi uzasadnienie wcześniej nakreślonych stosunków władzy. Wszystko to sprawia, że kobieta jest niezdolna do samodzielnego wychowywania swoich dzieci. Zajmuje bardzo wątpliwe miejsce w społecznej hierarchii Stagiryty⁹.

Z kolei w kontekście anatomiczno-psychologicznym, poruszonym np. w *Zoologii*, według Arystotelesa kobieta

[...] jest bardziej współczująca niż mężczyzna i więcej skłonna do łez; jest więcej zazdrosna i więcej skłonna do użalania się na los, do miotania zniewag i do bicia; łatwiej się zniechęca i popada w rozpacz; jest więcej bezczelna i więcej kłamliwa; daje się łatwiej oszukać i mniej prędko zapomina; ona wreszcie mniej odczuwa potrzebę spania, lecz także jest mniej czynna i na ogół bardziej powolna w działaniu niż mężczyzna; poprzestaje na mniejszej ilości pokarmu¹⁰.

³ Tamże, VIII.10.1160b–1161a, s. 308. Należy jednak dodać, że Arystoteles krytykuje również tych mężczyzn, którzy całą władzę w domu zagarniają dla siebie – taki stan także nazywa oligarchią. „Arystokratyczność” władzy męża realizuje się wtedy, gdy przekazuje ją kobiecie w „dzieciństwach, które jej przystoją”.

⁴ Tamże, VIII.11.1161a, s. 309.

⁵ Arystoteles, *Polityka*, I.5.1259b, tłum. L. Piotrowicz, PWN, Warszawa 1964, s. 31.

⁶ Tamże, II.6.1269b–1270a, s. 73–75.

⁷ Tamże, I.5.1260a, s. 34.

⁸ Tamże, oraz: III.2.1277b, s. 105.

⁹ Por. M. Uliński, *Płeć jako determinanta roli i pozycji społecznej według nauki Arystotelesa*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1996, nr 41, s. 3–20.

¹⁰ Arystoteles, *Zoologia*, IX.1.608b, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1982, s. 364.

Jej rola w akcie miłosnym jest bierna, a nie czynna¹¹. W końcu należy przytoczyć myśl, którą w *Summa theologiae* cytuje Akwinata: kobieta nie produkuje nasienia, lecz „zdeformowaną” krew menstruacyjną, wobec czego jest ἄρρεν πεπηρωμένον¹², „niedorozwiniętym” czy „zdeformowanym”¹³ mężczyzną. Podejmowano różne próby egzegezy tego stanowiska, na przykład poprzez zwrócenie się do koncepcji embriologicznej Arystotelesa¹⁴.

Oczywiście nie należy zapominać o tym, że Arystoteles, jak każdy inny myśliciel, podlega uwarunkowaniom historyczno-kulturowym swojej epoki. Można wymienić wiele elementów jego filozofii, których dziś nie przyjmuje się na poważnie: od niektórych postulatów biologicznych, do kwestii etyczno-politycznych, takich jak uznawanie niewolnictwa za naturalne, akceptacja niedemokratycznych rządów czy właśnie przyjmowanie za fakt niższości kobiet w stosunku do mężczyzn. Co istotne, nawet na gruncie jego myśli, po odrzuceniu pewnych jej elementów, jest możliwe utworzenie spójnego dyskursu o zabarwieniu feministycznym, co pokazuje przypadek Marthy Nussbaum¹⁵.

Tak jak wspomniano, poglądy Arystotelesa przytoczono tu nie w celu ich krytyki, lecz jako istotne tło dla rozważań Tomasza, którego myśl może stanowić rdzeń *współczesnej* chrześcijańskiej etyki feministycznej. Skontrastowanie poglądów tych dwóch myślicieli jest kluczowe dla wykazania, że Akwinata, znany jako kontynuator myśli Arystotelesa i, według niektórych, w pewnym sensie „przeciwnik” kobiet, nie przejmując od Stagiryty wszystkich założeń w obszarze badanego zagadnienia, lecz często dodaje do jego spostrzeżeń nową perspektywę.

¹¹ Tenże, *Etyka Nikomachejska*, VII.5.1148b–1149a, dz. cyt., s. 253. Jest to odniesienie do czysto fizjologicznego aktu prokreacji, a nie płciowego, związanego z przyjemnością. Arystoteles nie neguje czerpania przez kobiety przyjemności ze stosunku płciowego – zastanawia się za to, czy kobiecy orgazm (rozumiany jako „emisja kobiecego nasienia”) jest potrzebny do poczęcia. Odpowiada sprzecznie: w *O rodzeniu się zwierząt* (II.3.739b, tłum. P Siwek, PWN, Warszawa 1979, s. 85) przecząco, w *Zoologii* (X.6.638a, dz. cyt., s. 460) – twierdząco.

¹² Arystoteles, *De generatione animalium*, II.3.737a, w: tegoż, *Opera*, ed. I. Bekkeri, t. V, Oxford University Press, Oxford 1837, s. 249.

¹³ W przekładzie P. Siwka: „samica jest jakby samcem pozbawionym pewnych części” (Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, II.3.737a, dz. cyt., s. 78). Wyrażenie „zdeformowany mężczyzna” to naleciałość z tłumaczenia A.L. Pecka (*Generation of Animals*, Harvard University Press, Harvard 1942): „the female is as it were a deformed male”.

¹⁴ Por. M. Trepczyński, T. Ishikawa, *Czy kobieta to niewydarzony mężczyzna? Metafizyka płci z perspektywy Tomasza z Akwinu i dzisiejszej biologii*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2017, nr 2(102) i cytowana literatura.

¹⁵ Por. M. Nussbaum, *Social Justice and Universalism: In Defense of an Aristotelian Account of Human Functioning*, „Modern Philology” 1993, 90 Suppl., s. 46–73.

wę. Wymienione poniżej wypowiedzi Tomasza i związane z nimi analizy zostały przedstawione w porządku najważniejszych zarzutów, które można mu wytoczyć na gruncie paradygmatu feministycznej wrażliwości.

3. Główne zarzuty wobec Tomasza z Akwinu

3.1. Zależność kobiety od mężczyzny

Zdaniem Tomasza kobiety mają słabe usposobienia i często podlegają nadmiernemu wpływowi pasji, wobec czego ich zdolności poznawcze nie są w pełni wiarygodne. W *Summa theologiae* pisze on:

Jeśli chodzi o kobiety, ponieważ ich cielesna konstytucja jest słaba, zazwyczaj słabo trzymają się tego, czego postanowiły się trzymać, chociaż zdarzają się wyjątki [...]. A ponieważ to, czego jest mało lub co jest słabe, uważa się prawie za nic, dlatego Filozof wyraża się o kobietach, jako nie mających wystarczająco mocnego sądu rozumu, chociaż o niektórych kobietach tego powiedzieć nie można. Dlatego uważa on, że nie mówimy o kobietach, że są powściągliwe, ponieważ kierują się nie stałością rozumu, lecz łatwo dają się powodować uczuciom¹⁶.

Pozostając w duchu arystotelejskim Tomasz pisze, że to „naturalne utrudnienie” występujące u większości kobiet uniemożliwia im pełne korzystanie ze zdolności racjonalnych. Ponadto sama racjonalność i tak jest u nich w pewnym sensie upośledzona; w związku z tym w sądzie nie można polegać na ich zeznaniach¹⁷. Celem kobiety jest to, czego mężczyzna nie może dokonać samodzielnie – prokreacja:

Konieczne było, żeby stała się kobieta – jak mówi Pismo św.: jako odpowiednia pomoc dla mężczyzny; nie jako pomoc do jakiejś innej pracy – jak to nie-

¹⁶ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* (dalej jako: ST), II-II, q. 156, a. 1 ad 1, cyt. z: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. P. Belch, t. 22, Veritas, Londyn 1963, s. 102.

¹⁷ ST, II-II, q. 70, a. 3., t. 18, s. 108–109. „Czyjeś świadectwo nie ma siły przekonywującej niekiedy zaś bez jego winy, a to albo z powodu niedomagania rozumu, np. u dzieci, chorych umysłowo i kobiet [...]”.

kórzy mówili – gdyż w każdej innej pracy mężczyzna może wydatniej nieść pomoc mężczyźnie niż kobieta, ale jako pomoc do rodzenia¹⁸.

W przedstawionej w *Summa contra gentiles* argumentacji przeciwko cudzołóstwu Akwinata uznaje, że małżeństwo jest konieczne dla dobra potomstwa. Jego argument ma podłoże naturalistyczne. Kontrastuje tu człowieka ze zwierzętami i stwierdza, że w jego przypadku do wychowania dziecka jest potrzebna zarówno matka, jak i ojciec – matka karmi ciało dziecka, a ojciec jego duszę, jako obdarzony „doskonalszym rozumem do pouczania”:

Należy także zauważyć, że potomstwu człowieka potrzeba nie tylko odżywiania co do ciała, jak innym zwierzętom, lecz także nauczania w zakresie duszy. Inne zwierzęta mają bowiem z natury pewną roztropność, która pozwala im troszczyć się o siebie, człowiek zaś żyje rozumem, który doświadczeniem zbieranym przez długi czas musi dochodzić do roztropności, muszą więc dzieci być pouczane przez rodziców, mających już doświadczenie. Pouczenia tego nie mogą przyjąć dzieci zaraz po urodzeniu, lecz po dłuższym czasie, a zwłaszcza gdy dojdą do używania rozumu. Potrzeba też dłuższego czasu dla tej nauki. A wtedy także z powodu naporu namiętności, które psują roztropną ocenę, potrzeba im nie tylko nauki, ale i skarcenia. Tu zaś nie wystarcza sama niewiasta, lecz potrzeba raczej mężczyzny, który ma doskonalszy rozum do pouczania i większą siłę do karcenia. A zatem nie wystarcza dla człowieka krótkie opiekowanie się potomstwem, jak u ptaków, lecz musi ono trwać przez długi okres życia. Stąd, skoro jest rzeczą potrzebną wśród zwierząt, by samiec nie opuszczał samicy, póki praca ojca jest dla potomstwa konieczna, jest naturalne dla człowieka, by nie na krótki czas, ale trwałym związkiem łączył się z jakąś kobietą. Związek ten nazywamy małżeństwem. Małżeństwo jest więc dla człowieka naturalne, a obcowanie w nierządzie, będące poza małżeństwem, sprzeciwia się dobru człowieka. I dlatego musi być grzechem¹⁹.

Dalej Tomasz pisze za Arystotelesem, że kobieta nie jest wystarczająco kompetentna, by samodzielnie wychowywać swoje dzieci. Chociaż – w myśl chrześcijańskiej doktryny, że przedstawiciele obu biologicznych płci stworzeni są na

¹⁸ ST, I, q. 92, a. 1, t. 7, s. 65.

¹⁹ Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles* (dalej jako: SCG), III, q. 122, a. 8, cyt. z: Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, tłum. Z. Włodek i W. Zega, t. 2, W drodze, Poznań 2007, s. 360–361.

obraz Boga – posiada rozum, to jednak stopień rozumności jest u niej mniejszy niż u mężczyzny. Z tego względu powinna być wobec niego podległa:

Kobieta bowiem potrzebuje mężczyzny nie tylko, aby mieć potomstwo, jak to jest u innych zwierząt, lecz także, by nią ktoś rządził, mężczyzna bowiem ma rozum doskonalszy i większą siłę. Mężczyzna zaś dobiera sobie kobietę, bez której nie może mieć potomstwa. Gdy zatem niewiasta przestanie już być płodna i piękna, nikt inny jej nie przyjmie. Gdyby więc ktoś, przyjmując niewiastę w jej młodości, gdy jest płodna i piękna, mógł ją porzucić, gdy postąpi w latach, czyniłby jej krzywdę, co jest przeciwne naturalnej sprawiedliwości²⁰.

Dla Tomasza małżeństwo stanowi usankcjonowaną przez Boga unię kobiety i mężczyzny, ciągnącą się aż do ich śmierci. Jako instytucja jest potrzebne, ponieważ bez niego mężczyzna może porzucić kobietę po tym, gdy ta da mu potomstwo. Chociaż z powyższej analizy może wynikać, że dla Tomasza prokreacja jest najważniejszym celem małżeństwa, taki wniosek stanowi znaczne uproszczenie.

Akwinata wyróżnia dwa poziomy perfekcyjności rzeczy – pierwszym jest jej forma, dzięki której dana rzecz jest tym, czym jest (a zatem określa jej istotę), drugi zaś wywodzi się z pierwszego i polega na działaniu, dzięki któremu dana rzecz osiąga swój cel²¹. Celem tego rozróżnienia jest wykazanie, w jaki sposób prawomocnie zawarte, lecz nieskonsumowane małżeństwo Maryi i Józefa było prawdziwym małżeństwem. Forma stanowiąca małżeństwo jest „pewnym niepodzielnym związkiem umysłów i serc, przez który każdy z małżonków jest zobowiązany być wiernym drugiemu w sposób niepodzielny”²². Celem małżeństwa jest zaś prokreacja oraz wspólne wychowywanie i karmienie potomstwa. Należy dodatkowo rozróżnić dwa rodzaje celowości: cel właściwy, *suum finem*, to realizacja formy; prokreacja to cel ostatecznie drugorzędny, wynikający z pierwszej doskonałości małżeństwa – to coś, dzięki czemu małżeństwo w „pewien sposób” (*aliqua litera*), a zatem w sposób niekonieczny, okazjonalny, osiąga swój szczególny cel. W takim rozumieniu małżeństwo Matki Boskiej i Józefa nie traci na swojej doskonałości²³.

²⁰ SCG, III, q. 123, a. 3, t. 2, s. 362.

²¹ A. Oliva, *Essence et finalité du mariage selon Thomas d'Aquin: pour un soin pastoral renouvelé*, „Revue des Sciences philosophiques et théologiques” 2014, Vol. 98, No. 4, s. 602–603.

²² Tomasz z Akwinu, *Scriptum super Sententiis*, IV, q. 27, a. 1, ad 2.

²³ ST, III, q. 29, a. 2.

Tomasz wyróżnia dwa obszary, na których realizują się te perfekcyjności. Człowiek jest zwierzęciem – społecznym, lecz zwierzęciem. Głównym celem małżeństwa wynikającym z przynależności człowieka do królestwa zwierząt jest prokreacja, stanowiąca akt przedłużania gatunku; z kolei celem wynikającym z ludzkiego człowieczeństwa jest przyjaźń i niesienie wzajemnej pomocy w małżeństwie²⁴. Ostatecznie Tomasz podkreśla dobrą relację między kobietą a mężczyzną jako najwyższy cel każdego związku płciowego między nimi²⁵. Dzięki temu niektóre interpretacje tomistycznej doktryny o małżeństwie uznają możliwość dostępu osób rozwiedzionych do komunii lub ponownego małżeństwa²⁶.

Małżeństwo ma zatem dwa cele: pierwszym jest prokreacja, a drugim utrzymywanie męża i żony w stanie przyjaźni, który ułatwi spełnienie pierwszego celu. Przyjaźń ta wymaga jednak pewnej formy równości²⁷. Ta naturalna równość może zostać podważona przez praktykę małżeństw poligamicznych. W sytuacji, gdy żona ma więcej niż jednego męża, to pochodzenie (i związane z nim dziedziczenie) jej potomstwa nie jest jasne, co przeciwstawia się naturalnej chęci posiadania pewności, że dane potomstwo jest własne. W odwrotnej sytuacji, tj. męża posiadającego wiele żon, ten argument nie ma znaczenia, ponieważ męskie pochodzenie danego potomstwa zawsze będzie jasne. Jednak według Tomasza taka sytuacja jest *niesprawiedliwa dla kobiet*, które pozostając w związku z mężem posiadającym wiele żon, przy jednoczesnym pozbawieniu tego przywileju, są zredukowane do poziomu niewolnic²⁸ – równość małżeńska zostaje zniszczona²⁹.

W tym miejscu napotykamy dylemat. Z jednej strony, jak wykazano wcześniej, Akwinata twierdzi, że kobieta powinna być uległa wobec mężczyzny. Z drugiej strony mówi o równości małżeńskiej. Wydaje się, że takie podejście może być spójne, jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że Tomasz wyróżnia kilka rodzajów równości³⁰. W *Komentarzu do Etyki Nikomachejskiej* przytacza pogląd Arystotelesa głoszący, że przyjaźń między nierównymi stronami wciąż związana jest z pewną

²⁴ Tamże.

²⁵ A. Oliva, *Essence et finalité du mariage selon Thomas d'Aquin*, dz. cyt., s. 607.

²⁶ Tamże, s. 650–660.

²⁷ C. McCluskey, *An Unequal Relationship Between Equals: Thomas Aquinas On Marriage*, „History of Philosophy Quarterly” 2007, Vol. 24, No. 1, s. 5.

²⁸ SCG, III, q. 124.

²⁹ Por. P.J. Cornish, *Marriage, Slavery, and Natural Rights in the Political Thought of Aquinas*, „The Review of Politics” 1998, Vol. 60, No. 3, s. 545–561.

³⁰ C. McCluskey, *An Unequal Relationship Between Equals*, dz. cyt., s. 6.

formą równości³¹, która realizuje się w adekwatnym „dawaniu” i „otrzymywaniu”, o którym wspomniano wyżej. Nazywa ją równością proporcji; osiąga się ją wtedy, gdy każda strona danej relacji otrzymuje tyle dóbr i przywilejów, ile jest warta. Podział według takiej równości jest podziałem sprawiedliwym, a równość między stronami jest zachowana w przypadku, gdy jest on zastosowany.

Z kolei rozważając, czy w relacji małżeńskiej małżonkowie zawsze muszą dawać sobie to, co powinni, przeciwstawia równość proporcji równości ilości. Równość ilości zachodzi między dwiema ilościami tej samej miary, a równość proporcji – między dwiema proporcjami, np. dwiema podwójnościami³². Równość ilościową mają metr sześcienny liści i metr sześcienny wody, a proporcji – dwa liście i dwie krople wody. Rzeczy pozostające ze sobą w relacji równości proporcji nie zawsze są sobie równe ilościowo, podobnie jak rzeczy równe ilościowo nie zawsze są sobie równe proporcjonalnie. Według Tomasza mąż i żona są sobie równi proporcjonalnie, lecz nie ilościowo. Obrazują to dwa przypadki, w których druga relacja nie zachodzi. Po pierwsze, mąż jest lepszy od swojej żony, ponieważ według Akwinaty ma szlachetniejszą rolę w prokreacji – posługując się nomenklaturą Arystotelesa: w jej akcie przekazuje formę, podczas gdy kobieta przekazuje materię³³. Forma jest elementem substancji, który określa ją poprzez modyfikowanie materii – jej rola jest więc ważniejsza, zatem miejsce w hierarchii jasne. Dla Tomasza aktywność i aktualność jest bardziej wartościowa od bierności i potencjalności, a dychotomia ta jest źródłem pierwszej nierówności ilościowej między mężczyzną a kobietą. Druga pojawia się w narzuceniu kobiecie cechy „rządzonej”, a mężczyźnie – „rządzącego”.

Nie jest do końca jasne, gdzie w tej teorii ujawnia się ilość stanowiąca podstawę domniemanej nierówności, ale można przyjąć, że chodzi o ilość rozumności obecną u przedstawicieli każdej płci biologicznej. Inny problem ujawnia się w pytaniu o to, czy kobieta ma większą wartość w relacji równości ilościowej dotyczącej płodności, skoro według Arystotelesa to ona ma więcej płynów w ciele³⁴. Uwagę warto poświęcić również przypadkom, w których brana za pewnik relacja proporcji nie jest spełniona³⁵.

³¹ Tomasz z Akwinu, *Sententia libri Ethicorum*, VIII, q. 7.

³² Tenże, *Scriptum super Sententiis*, IV, q. 32, a. 1.

³³ ST, II-II, q. 26, a. 10.

³⁴ C. McCluskey, *An Unequal Relationship Between Equals*, dz. cyt., s. 9.

³⁵ Tamże, s. 10–14.

3.2. „Niewydarzony mężczyzna”

Badając tomistyczne podejście do kobiet, czyni się to zazwyczaj w odwołaniu do potocznie przypisywanego Akwinacie przekonania, że kobieta jest „niewydarzonym mężczyzną”. Takie podejście wydaje się przekreślać możliwość *stricte* feministycznej interpretacji jego etyki i stawia badaczkę na bardzo konkretnej ścieżce interpretacyjnej.

Źródłem jest w tym przypadku q. 92 z części I *Summy theologiae*, poświęcone utworzeniu kobiety. Tomasz zadaje tu cztery pytania: czy kobieta została powołana do bytu w pierwszym stworzeniu, czy powstała z mężczyzny, a jeśli tak – to czy z jego żebra, i czy została stworzona bezpośrednio przez Boga³⁶. W przypadku pierwszego pytania, dotyczącego momentu stworzenia kobiety, słynny epitet pojawia się już w pierwszym argumentcie:

Zdaniem Filozofa: „Kobieta jest to mężczyzna niewydarzony”. Lecz w pierwszym ustanowieniu rzeczy nic nie powinno być niewydarzone i niedoszłe. A więc w owym pierwszym ustanowieniu rzeczy kobieta nie powinna być powołana do bytu³⁷.

Dalej, w rozwinięciu tego argumentu, pisze:

W odniesieniu do natury partykularnej kobieta jest czymś niedoszłym i niewydarzonym. Czemu? Bo tkwiąca w nasieniu siła czynna zmierza do utworzenia czegoś doskonałego: podobnego do siebie co do płci męskiej. A że rodzi się kobieta, dzieje się to albo z powodu słabości siły czynnej, albo z powodu jakiejś niedyspozycji materii, albo też spowodowało to coś z zewnątrz, np. wiatry południowe, o których [Filozof] pisze, że są wilgotne. Natomiast w odniesieniu do natury powszechnej kobieta nie jest czymś niewydarzonym, ale z zamierzenia natury jest przeznaczona do dzieła rodzenia. A to zamierzenie natury powszechnej zależy od Boga, który jest powszechnym twórcą natury. I dlatego, ustanawiając naturę, powołał do bytu nie tylko mężczyznę, ale i kobietę³⁸.

Kobiecie zostaje zarzucona „niewydarzoność” i „niedoszłość”. Ścisła pejoratywność tych określeń jest jednak mniej oczywista, niż się wydaje; by to zbadać,

³⁶ ST, I, q. 92.

³⁷ ST, I, q. 92, a. 1., t. 7, s. 65.

³⁸ ST, I, q. 92, a. 1, ad 1, s. 66.

należy odnieść się do tekstu oryginalnego *Summy* w języku łacińskim. Pierwszy przytoczony fragment brzmi następująco:

Dicit enim philosophus, in libro de Generat. Animal., quod femina est mas occasionatus. Sed nihil occasionatum et deficiens debuit esse in prima rerum institutione³⁹.

Pierwsze zaś zdanie drugiego fragmentu:

[...] per respectum ad naturam particularem, femina est aliquid deficiens et occasionatum⁴⁰.

Polskie tłumaczenia „niewydarzony” i „niedoszły” wzięły się więc z łacińskich *occasionatus* oraz *deficiens*. Pierwszy z tych imiesłów odnosi się do czegoś okazjonalnego, co powstaje w przypadku, gdy zostanie spełniony pewien warunek; czegoś, co powoduje zmianę w jakimś procesie⁴¹. Drugi można zaś powiązać z czasownikiem *deficere*, oznaczającym „brakować”. *Deficiens* można zatem tłumaczyć jako coś, czego dotyczy brak. Choć „coś okazjonalnego” bez wątplenia nie ma tak negatywnego wydźwięku jak „coś naznaczonego brakiem”, to w przypadku tego drugiego można argumentować, że Tomasz i tak nie posłużył się jeszcze bardziej pejoratywnym określeniem, jakim jest *defectus*, oznaczającym coś uszkodzonego ze względu na fakt nieposiadania czegoś innego⁴².

Dodatkowo należy pamiętać, że w tekście ani razu nie pada wyrażenie „wybrakowany mężczyzna”⁴³: jest za to mowa o „czymś wybrakowanym” i o „okazjonalnym mężczyźnie”. Użycie tego pierwszego sugeruje, że Tomasz nie odbiera kobiecie jej podmiotowości – co uczyniłby w przypadku, gdyby nazwał ją „mężczyzną z jakimś brakiem”, wychodząc tym samym z założenia, że istnieje tylko jedna podstawowa płeć, a jej „żeńska manifestacja” pojawia się w momencie, gdy podstawa jest niepełna. A co oznacza drugie sformułowanie?

Tę okazjonalność należy rozumieć dwojako: w wyżej rozwiniętym cytacie kobieta jest okazjonalnym mężczyzną na poziomie partykularnym („W odniesieniu do natury partykularnej kobieta jest czymś [...] niewydarzo-

³⁹ ST, I, q. 92, a. 1.

⁴⁰ ST, I, q. 92, a. 1, ad 1.

⁴¹ M. Trepczyński, T. Ishikawa, *Czy kobieta to niewydarzony mężczyzna?*, dz. cyt., s. 239.

⁴² Tamże.

⁴³ Takie sformułowanie przypisuje Tomaszowi np. M. Środa w *Czy etyka ma płęć?*, „Etyka” 2012, 45, s. 12.

nym”), lecz nie na poziomie powszechnym („Natomiast w odniesieniu do natury powszechnej kobieta nie jest czymś niewydarzonym”). Bierze się to z tego, że według Arystotelesa, którego pogląd przytacza w tym miejscu Tomasz, kobieta rodzi się wtedy, gdy siła czynna obecna w męskim nasieniu jest niewystarczająco silna, by utworzyć coś doskonałego na swój wzór (ewentualnie w przypadku zadziałania czynników zewnętrznych)⁴⁴. Z drugiej strony naturalnym przeznaczeniem kobiety jest rodzenie dzieci, a cel ten został ustanowiony przez Boga jako twórcę całej natury. Kobieta jest zatem czymś jednocześnie niedoskonałym – jako „mężczyzna, który nie doszedł do skutku” – i doskonałym, jako ten element boskiego planu, bez którego nie mogłoby powstawać życie. W tym sensie nie może być bytem okazjonalnym; jest z zasady konieczna.

3.3. Kobięcy rozum – *ratio a intellectus*

Dalej można podejmować próby obrony koncepcji kobiecego rozumu u Akwinaty. Należy bowiem odróżnić rozum (*ratio*) jako pewną działalność, akt intelektu spełniający się w sądzeniu, od intelektu samego w sobie (*intellectus*) – rozumienia i pojmowania. Przytoczone wcześniej cytaty, w których pojawiają się wzmianki o rozumie kobiety, w oryginale brzmią następująco:

[...] philosophus loquitur de mulieribus quasi non habentibus iudicium rationis firmum [...] ⁴⁵.

Et hoc vel ex defectu rationis, sicut patet in pueris, amentibus et mulieribus [...] ⁴⁶.

Ad haec autem mulier sola non sufficit, sed magis in hoc requiritur opus maris, in quo est et ratio perfectior [...] ⁴⁷.

Femina enim indiget mare non solum propter generationem, sicut in aliis animalibus, sed etiam propter gubernationem: quia mas est et ratione perfectior [...] ⁴⁸.

⁴⁴ Por. M. Nolan, *The Aristotelian Background to Aquinas's Denial that «Woman is a Defective Male»*, „The Thomist” 2000, Vol. 64, No. 1, s. 21–69.

⁴⁵ ST, II-II, q. 156, a. 1, ad 1.

⁴⁶ ST, II-II, q. 70, a. 3.

⁴⁷ SCG, III, q. 122, a. 8.

⁴⁸ SCG, III, q. 123, a. 3.

O ile kobieta jest „tylko” niezrealizowanym mężczyzną w sensie swojej cielesności (*femina est aliquid deficiens et occasionatum*), o tyle w przypadku rozumu działalność jej racjonalności jest *defecta*, uszkodzona, nieposiadająca czegoś, rozum męski zaś – *perfectior*. Należy jednak pamiętać, że Tomasz postrzega i wartościuje rozum zupełnie inaczej niż dzisiejsi myśliciele i myślicielki.

Intellectus oznacza przede wszystkim trwałą dyspozycję doskonalącą władzę poznania niematerialnego i cnotę poznania pierwszych prawd, a także zdolność do poznania prostego i/lub (w zależności od kontekstu) dyskursywnego⁴⁹. Jest najważniejszą i najszlachetniejszą władzą poznawczą. Spełnia trzy funkcje: tworzy pojęcia, przeprowadza sądy i rozumuje (czyli przechodzi z jednego do drugiego, *processus de uno in aliud*)⁵⁰.

Rozum (*ratio*) to spełnianie tej trzeciej funkcji i nie należy go mylić z intelektem jako takim. Oznacza stosowanie władzy poznawczej w odniesieniu do szczegółowej, zmysłowej władzy duszy (*ratio particularis*) lub do niematerialnej władzy duszy⁵¹. Sferę *ratio*, pozostającą w związku z cielesnością i zmysłowością, Tomasz opisuje jako najniższą, najbardziej charakterystyczną dla człowieka. Jej zaistnienie odróżnia go od zwierząt, lecz w porównaniu do Boga i aniołów jest ona niedoskonała, słaba (*infirmum*) – nie zakłada prostego poznania, lecz zawiłe rozumowania, które narażone są na błąd. W świetle przyjęcia przez Tomasza przesłanek dotyczących kobiecej cielesności nie dziwi więc wskazanie, że jej rozum związany z cielesnością jest *defectus*. Co istotne, tak ma się rzecz nawet z rozumem męskim, który w porównaniu do duchów czystych również występuje w załączkowym stopniu⁵². Poza tym Tomasz pisze o *ratio* jako o pewnej aktualizacji; słabość dotycząca rozumowań kobiety nie dotyczy więc słabości w umiejętności rozumowego działania, czyli w potencji, lecz w jej aktualizacji – działaniu⁵³.

⁴⁹ M. Penczek, *Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 15–16.

⁵⁰ S. Świeżawski we wstępie do kwestii 79 *Traktatu o człowieku*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2000, s. 273.

⁵¹ M. Penczek, *Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 16–17.

⁵² S. Świeżawski, dz. cyt.

⁵³ Zarówno *ratio*, jak i *intellectus* mogą przybierać u Tomasza różne znaczenia – *ratio* może być *particularis*, a także *universalitatis* (por. *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, 9.6), podczas gdy *intellectus* może oznaczać nie tylko intelekt, ale i pojęcie czy rozumienie. Oprócz intelektu możliwościowego Tomasz wymienia również intelekt czynny, który jest aktem. Wobec tego przedstawianie dychotomii *ratio*–*intellectus* jako możliwość–akt nie zawsze jest poprawne. Wydaje się jednak, że w przypadkach nakreślonych przez Tomasza to właśnie *ratio* oznacza działanie.

To w działaniu kobiety, podobnie jak dzieci, mają gorzej używać rozumu. Takie przekonanie Tomasza bazuje raczej na jego własnym doświadczeniu i stereotypie⁵⁴, który najprawdopodobniej ujmuje kobiecie część rozumności na rzecz emocjonalności. Ostatecznie kluczowe jest to, że w wyższych, duchowych operacjach *intellectus*, dzięki którym człowiek zbliża się intelektualnie do Boga – co stanowi dla Akwinaty cel ludzkiej egzystencji – kobieta nie jest w żaden sposób gorsza od mężczyzny.

3.4. *Imago Dei*

Inny problem wiąże się z kwestią *imago Dei* – zarówno kobieta, jak i mężczyzna, jako (w różnym stopniu) racjonalne istoty zostali stworzeni na podobieństwo Boga – Pana całego stworzenia – ale według Akwinaty to mężczyzna, jako głowa rodziny i pan swojej żony, jest jego pełniejszym obrazem⁵⁵. Tomasz wyróżnia dwa rodzaje ludzkiego podobieństwa do Boga i, analogicznie, jeden z nich odnosi zarówno do kobiety, jak i mężczyzny, a drugi wyłącznie do mężczyzny. W q. 93 z I części *Summy theologiae*, następującym bezpośrednio po tym, w którym pojawia się niesławny „niewydarzony mężczyzna”, w jednym z artykułów stawia pytanie o to, czy w każdym człowieku widnieje obraz Boga. Zasadniczą podstawę średniowiecznego sporu o stworzenie kobiety na obraz Boga stanowi niezgodność pomiędzy dwoma cytatami z Biblii. Pierwszy z nich pochodzi z Księgi Rodzaju i poucza, że Bóg stworzył na swój obraz „całego” człowieka, zarówno mężczyznę, jak i kobietę (Rdz 1,27). Drugi fragment pochodzi z Listu do Koryntian św. Pawła, w którym ten rozważa, dlaczego mężczyzna nie powinien nakrywać głowy, a kobieta już tak – apostoł dochodzi do wniosku, że mężczyzna jest „obrazem i chwałą Boga”, podczas gdy kobieta jest chwałą mężczyzny (1 Kor 11,7). Pisz dalej, że po pierwsze to nie mężczyzna powstał z kobiety, lecz kobieta z mężczyzny, a po drugie kobieta została stworzona dla mężczyzny, nie odwrotnie, dlatego w przeciwieństwie do niego powinna zakrywać głowę. Tomasz przywołuje ten element Listu do Koryntian i odpowiada przecząco na postawione sobie pytanie – skoro kobieta jest człowiekiem i „obrazem-chwałą” mężczyzny, czyli skądinąd

⁵⁴ O problemie edukacji dziewcząt i kobiet w średniowieczu por. J.M. Ferrante, *The education of women in the Middle Ages in theory, fact, and fantasy*, w: *Beyond Their Sex: Learned Women of the European Past*, ed. P.H. Labalme, New York University Press, New York 1980, s. 9–42.

⁵⁵ I. Serrano del Pozo, *Algo imperfecto y ocasional. Una relectura a la controvertida tesis de Tomás de Aquino sobre la mujer*, „Divus Thomas” 2018, Vol. 121, No. 3, s. 276.

nie partycypuje w obrazie Boga, to nie wszyscy ludzie w nim partycypują. Nie jest to oczywiście jego ostateczna odpowiedź:

Zarówno w mężczyźnie, jak i w kobiecie widnieje obraz Boga ze względu na to, w czym głównie ziszcza się treść obrazu, mianowicie ze względu na naturę myślącą. Stąd też Pismo św. po słowach: „Na obraz Boży go stworzył” – tzn. człowieka, zaraz dodaje: „Mężczyznę i niewiastę, stworzył ich”: i w liczbie mnogiej mówi: ich – jak zauważa Augustyn, żeby nie myślano, iż w jednej osobie obie płci zostały połączone. Pod jakimś jednak ubocznym względem w taki sposób obraz Boga znajduje się w mężczyźnie, w jaki nie znajduje się w kobiecie: bo mianowicie mężczyzna jest początkiem i celem kobiety, tak jak Bóg jest początkiem i celem całego stworzenia. Stąd też Apostoł po słowach: „Mężczyzna ... jest obrazem i chwałą Boga, a kobieta jest chwałą mężczyzny”, uzasadnia to twierdzenie, dodając: „To nie mężczyzna powstał z kobiety, lecz kobieta z mężczyzny. Podobnie też mężczyzna nie został stworzony dla kobiety, ale kobieta dla mężczyzny”⁵⁶.

Tomasz przyjmuje udział kobiety w *imago Dei* na jej duchowym poziomie, lecz odrzuca na cielesnym. Wynika to z tego, że czysta cielesność kobiety podporządkowana jest prokreacji; z takiej teleologii wynika jej poddańczość. Akwinata przyjmuje także hierarchię określającą mężczyznę jako nadrzędnego wobec kobiety, na podobieństwo Boga jako nadrzędnego wobec całego stworzenia, oraz uzupełnia tę koncepcję o wysunięcie postulatu, w ramach którego mężczyzna jest początkiem i celem kobiety.

4. Źródła feministycznej obrony Tomasza

Feministyczne próby odczytania Tomasza mogą mieć swoje podłoże w różnych elementach jego doktryny. Jedno z podejść, oparte na przesłankach ontologicznych, podkreśla, że dla Akwinaty kobieta jest osobą – duchowym stworzeniem, celem samym w sobie, a nie środkiem do innych celów. Ma zapewnioną przez Boga indywidualność, z czego ściśle wynika jej osobowość,

⁵⁶ ST, I, q. 93, a. 4, t. 7, s. 75.

podmiotowość⁵⁷. Jako metafizyczna całość ma dostęp do swojej indywidualnej rzeczywistości. Jest ważniejsza od rzeczy, które są tylko środkami do innych celów, a nawet od własnej seksualności (która związana jest przecież z płodnością), ponieważ oprócz ciała ma także duszę, a wartość danej przez Boga duchowości przewyższa cały materialny świat i stanowi o godności kobiety oraz o jej statusie jako istoty o racjonalnym charakterze.

Interesujące jest również zagadnienie zależności. Obierając perspektywę teocentryczną, można przyjąć, że zależność pochodzi od Boga, wobec czego kobieta i przypisywana jej cielesna słabość obrazują nie tylko zależność od innych ludzi, lecz także boską moc jako jedyną siłę zdolną do wyrwania materii z jej naturalnej kruchości⁵⁸. Tomasz zastanawia się, czy ciała kobiet zachowują po zmartwychwstaniu swoją płęć, zważywszy, że pojawiają się wtedy w całej swojej doskonałości. Odpowiada twierdząco – cielesna wątpliwość kobiety nie jest spowodowana przez wadę materii, lecz stanowi wrażliwość, daną jej przez naturę jako element boskiej mądrości, a jej odmienność od mężczyzny jest dowodem doskonałości natury⁵⁹. Takie podejście odróżnia go od Arystotelesa, który w świecie dostrzega głównie słabość materii. Akwinata zdaje się bowiem wychodzić z założenia, że w tej słabości objawia się potrzeba boskiej łaski – kobieca „niewydarzoność” może być zatem najdoskonalszym obrazem kondycji ludzi jako istot zależnych i wrażliwych.

Inną linią pogodzenia myśli tomistycznej z feministyczną jest wskazanie na zagadnienie emocji – o ile przyjmiemy mało atrakcyjne dzisiaj założenie, że myśl feministyczna opiera się właśnie na głębokiej, bezkompromisowej afirmacji emocjonalności i niejako niechęci do stałości oraz racjonalności w jej najczystszej formie⁶⁰. W teorii chrześcijańskiej rozum nie musi kłócić się z emocjami, ponieważ sam je w pewnej formie afirmuje – jako akty woli, która stanowi z kolei pewną *racjonalną* dążność. Tak rozumiane emocje (*affecti*) to coś innego niż uczucia

⁵⁷ J. Hartel, *The Integral Feminism of St. Thomas Aquinas*, „Gregorianum” 1996, Vol. 77, No. 3, s. 545.

⁵⁸ I. Serrano del Pozo, *Algo imperfecto y ocasional*, dz. cyt., s. 279.

⁵⁹ SCG, IV.88.3.

⁶⁰ Por. P. Lichacz, O łączeniu myśli feministycznej z tomistyczną, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2014, 12 [47], s. 139–151. Kwestią głęboko problematyczną w tym artykule jest postawienie tezy o domniemanym charakterystycznym dla feminizmu „rozmocjonowanym dyskursie”, „wnioskach wyciąganych nie wiadomo skąd” i „roszczeniowych postawach”, które mają stanowić stereotypy dotyczące myśli feministycznej.

(*passiones*). Pejoratywne emocje, które podlegają rozumowi i są przez niego opanowywane, to wyłącznie gwałtowne namiętności i furie⁶¹.

Wartościowe i oryginalne jest zwrócenie uwagi na możliwość integracji *lex naturalis* Tomasza z feministyczną teorią cnoty. Ta druga ma być oparta na pluralizmie doświadczeń, dynamizmie i spontaniczności, podczas gdy prawo naturalne jest raczej nastawione na stałość i jedność, z których wynikają uniwersalność i trwałość zasad moralnych⁶². Choć pogodzenie tych dwóch postaw wydaje się skazane na porażkę, to próbowano tego dokonać np. poprzez zwrócenie uwagi na sposób, w jaki tomistyczne pojmowanie etyki cnoty i prawa naturalnego różni się od tych formułowanych przez późniejszych myślicieli⁶³.

Współczesny feminizm intersekcyjny przyjmuje antykoncepcję jako środek, dzięki któremu osoby z żeńskimi organami płciowymi mogą kontrolować swoje ciała, jest w nim również obecna ciepła afirmacja nieheteronormatywnych orientacji seksualnych i płciowych. O ile kwestia antykoncepcji pozostaje problematyczna⁶⁴, o tyle podejmuje się próby mające na celu wykazanie, że tomizm nie stoi w sprzeczności z akceptacją homoseksualności w chrześcijaństwie⁶⁵. Źródłem niniejszej akceptacji miałyby być przyjęcie paradygmatu, w ramach którego niektóre osoby doznają przyjemności w rzeczach niezgodnych z naturą ogólną człowieka (jak zostaje określona homoseksualność), które wynikając z ich natury indywidualnej, są jednak naturalne, a więc i dobre. Co więcej, homoseksualność ma być zakorzeniona w duszy⁶⁶ jako pewne przyzwyczajenie (*consuetudo*), co umożliwi z kolei skonstruowanie tomistycznej koncepcji płci kulturowej⁶⁷. Akt miłości nieheteroseksualnej pozbawiony jest grzechu o tyle, o ile jest zrealizowany w miłości i dobroduszości⁶⁸.

⁶¹ Tamże, s. 146.

⁶² Tamże, s. 149.

⁶³ Por. P. Hall, *Narrative and the Natural Law: An Interpretation of Thomistic Ethics*, Notre Dame, Indiana 1994.

⁶⁴ O negatywnym aspekcie antykoncepcji w myśli tomistycznej por. W.F. Murphy, *Revisiting Contraception: An Integrated Approach in Light of the Renewal of Thomistic Virtue Ethics*, „Theological Studies” 2011, Vol. 72, No. 4, s. 812–847.

⁶⁵ Por. K. Grimes, *Butler Interprets Aquinas. How to Speak Thomistically About Sex*, „The Journal of Religious Ethics” 2014, Vol. 42, No. 2, s. 187–215.

⁶⁶ A. Oliva, *Amours. L'Église, les divorcés remariés, les couples homosexuels*, Les Éditions du Cerf, Paris 2015, s. 78 (a także 81, 90–91, 93–94).

⁶⁷ Tamże, s. 80.

⁶⁸ Tamże, s. 113.

Należy jednak wskazać na problem z przyjęciem tego rozwiązania. Wynika on z tego, że Tomasz *explicite* potępia stosunki homoseksualne (*coitus masculorum*) jako nie tylko sprzeczne z naturą⁶⁹, ale i występujące w *zepsutej* naturze jednostkowej z powodu *zepsucia* zasad natury, a więc na tym (zepsutym) poziomie współnaturalne (*connaturales*) ze sobą⁷⁰. Według niektórych badaczy, afirmując homoseksualność na tym szczeblu doktryny Tomasza, należy afirmować dodatkowo inne wymienione przez niego negatywne „skłonności”: kanibalizm i zoofilię⁷¹. Źródłem zestawienia tych trzech przypadków jest zauważenie przez Tomasza, że wszystkie one spotykane są tylko u ludzi, jako nawyki (już w negatywnym sensie⁷²). Na pierwszy rzut oka taką argumentację można odrzucić, opierając się na współczesnej wiedzy naukowej, zgodnie z którą zarówno u zwierząt i roślin, jak i u ludzi można zaobserwować nie tylko homoseksualność⁷³, ale i transpłciowość⁷⁴ – z definicji mogłyby to zatem być cechy zgodne z tomistyczną naturą (*secundum naturam*). Nie jest to jednak takie proste, ponieważ Tomaszowa „natura” ma dwa znaczenia: to, że coś *występuje w naturze* rozumianej jako przyroda, nie oznacza, że *jest zgodne z naturą*. W orzekaniu, czy coś jest zgodne z naturą, najważniejszym czynnikiem jest rozumność (a nie zjawiska w przyrodzie spontanicznych mechanizmów biologicznych) – właśnie w kontekście rozumności Tomasz uznaje za nienaturalne wyżej wymienione „skłonności”. Nie uznaje bynajmniej, że obserwowalność czegoś w świecie natury wystarcza do aprobaty moralnej, a więc i uznania tej rzeczy za „naturalną”. Pomieszanie tych dwóch „natur” w obrębie myśli Akwinaty skutkuje ekwiwokacją.

Warto w końcu przytoczyć niezwykle ważny z perspektywy myśli feministycznej element prezentowanej tu koncepcji Akwinaty, wyrażony przezeń

⁶⁹ Por. Tomasz z Akwinu, ST, I.II.31.7 i II-II.154.11 lub *Super Epistolam S. Pauli ad Romanos lectura*, 1.8.

⁷⁰ A. Andrzejuk, *Tomistyczna «La Révolution Sexuelle» O. Adriano Olivy OP*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 2016, nr 1, s. 238.

⁷¹ Tamże. Taki pogląd, mający na celu wykazanie absurdu akceptacji homoseksualności, przytacza Autor za B. Blankenhornem, C.J. Droste, E. Jindráčkem, D. Leggem i T.J. Whitem, którzy wyśtosowali odpowiedź na *Amours Olivy* (<http://www.libertepolitique.com/Actualite/Decryptage/Un-thomisme-gay-Cinq-dominicains-repondent-a-Adriano-Oliva>).

⁷² Tamże, s. 240–241.

⁷³ Por. Sommer V., ed., *Homosexual Behaviour in Animals. An Evolutionary Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge 2006 oraz dla analizy filozoficznej: P.R. Adriaens, *In Defence of Animal Homosexuality*, „*Philosophy, Theory, and Practice in Biology*” 2019, Vol. 11(22), s. 1–19.

⁷⁴ Por. R. Vega-Frutis, R. Macias-Ordoñez, R. Guevara, L. Fromhage, *Sex change in plants and animals: a unified perspective*, „*Journal of Evolutionary Biology*” 2014, nr 27, s. 667–675.

w sposób niebudzący wątpliwości interpretacyjnych, a mianowicie potępienie przestępstwa *raptus*, polegającego na porywaniu kobiet w celu zmuszenia ich do zawarcia małżeństwa⁷⁵. Tomasz nie tylko odnosi się do przepisu prawa kanonicznego mającego na celu ochronę kobiet przed przymusowymi małżeństwami⁷⁶, lecz także stwierdza, że przestępstwo to zostaje popełnione nawet w wypadku, gdy dana kobieta nie została zgwałcona⁷⁷. Uprowadzenie kobiety w celu odbycia z nią wymuszonego stosunku seksualnego jest zatem czynem karalnym nawet w przypadku, gdy do takowego nie dojdzie. Tomasz wykazuje aprobatę wobec prawa, które zakłada, że jakakolwiek pozorna zgoda na współżycie w takich okolicznościach nie jest prawdziwą zgodą i czyni każdą próbę zawarcia związku małżeńskiego nieważną, a sam czyn – wykroczeniem.

5. Współczesny feminizm tomistyczny

Po soborze watykańskim II wyłoniły się trzy nurty stanowiące modele teologiczne i tradycyjne, których celem było zajęcie się problematyką kobiecą: augustiański, neofranciszkański oraz neotomistyczny⁷⁸. Największą popularnością cieszy się właśnie model neotomistyczny⁷⁹, w którym zwraca się uwagę na obecność świadomości historycznej, w ramach której ludzkie rozumienie prawdy nieustannie się rozwija i nie jest czymś, co już zostało zakończone. Prawda cechuje się oczywiście obiektywnością, lecz jest przez człowieka ujmowana stopniowo⁸⁰. Podobnym procesom podlegają nauki o moralności religijnej⁸¹. Taka koncepcja epistemologiczna ma ogromne znaczenie w dziedzinie analizy koncepcji płci i płciowości,

⁷⁵ M. Nolan, *Aquinas and the Act of Love*, „New Blackfriars” 1996, Vol. 77, No. 902, s. 116.

⁷⁶ ST, II-II, q. 154, a. 1.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Te modele spotkały się z największym uznaniem na Zachodzie; równolegle zaczęły powstawać chrześcijańskie etyki feministyczne w wariacjach latynoskich, azjatyckich oraz afrykańskich, które mniej inspirowały się naukami św. Augustyna, św. Franciszka i św. Tomasza, a więcej biblijną postacią Junii/Juniasza – osoby o nieokreślonej w Biblii płci, będącej prawdopodobnie apostołem.

⁷⁹ L. Sowle Cahill, *Catholic Feminists and Traditions: Renewal*, „Journal of the Society of Christian Ethics” 2014, Vol. 34, No. 2, s. 32.

⁸⁰ J.F. Keenan, *A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century: From Confessing Sins to Liberating Consciences*, Continuum, London 2010, s. 113.

⁸¹ R.R. Gaillardetz, *The Groupe des Dombes Document “One Teacher”* (2005): *Toward a Postconciliar Catholic Reception*, „Theological Studies” 2013, Vol. 74, No. 1, s. 45.

która odrzuca niedające się uzasadnić naukowo esencjalistyczne teorie prawa naturalnego, mające swoje podłoże w domniemaniu stałej ludzkiej naturze⁸². Wobec takich założeń kobiety powinny podejmować aktywne działania mające na celu kształtowanie nowych tradycji w swoich społecznościach i „odświeżenie” filozofii moralnej poprzez czerpanie ze swoich własnych doświadczeń w sposób, który przemówi do chrześcijanek znajdujących się w przeróżnych okolicznościach⁸³.

Progresywny feminizm neotomistyczny kładzie nacisk na nauczanie m.in. w dziedzinach seksualności i płciowości⁸⁴. Czyni to poprzez syntezę teorii Akwinyaty z naukami oraz nowymi paradygmatami i doświadczeniami płci – chociaż Tomasz z jednej strony ocenia kobietę jako mniej racjonalną od mężczyzny, a z drugiej uwydatnia wagę jej roli w akcie prokreacji, to przyznaje, że po pierwsze w obrębie duchowości jest mu równa, a po drugie jednym z celów małżeństwa jest głęboka przyjaźń. Poza tym prokreacyjny cel małżeństwa jest najlepiej realizowany w przypadku, gdy jego osoby znajdują się w stanie miłości i wsparcia, który wymaga od nich z kolei częstszego współżycia niż byłoby potrzebne dla samej prokreacji⁸⁵. Otwiera to dyskurs na podjęcie wątku o etycznym aspekcie antykoncepcji, seksu, przyjemności i intymności seksualnej. Rzeczywiste zło w zachowaniach seksualnych nie pochodzi z seksu, którego celem nie jest prokreacja, lecz z przemocy wobec kobiet – formy zła zakorzenionej w nierówności płciowej⁸⁶.

Szczególna uwaga zostaje zwrócona na nierówności ekonomiczne w rodzinie⁸⁷. Doszukuje się w Tomaszu sojusznika równości płciowej – prawo naturalne powinno brać pod uwagę rozwój kobiet jako element ostatecznego celu ludzkości, jakim jest spełnienie w Bogu⁸⁸. Celem etyki neotomistycznej jest w gruncie rzeczy oddanie głosu tym, którzy wcześniej go nie mieli (nie tylko kobietom, ale i oso-

⁸² J. Clague, *Gender and Moral Theology: A Shared Project*, w: *Catholic Theological Ethics: Past Present, and Future*, ed. J. F. Keenan, Orbis Books, Maryknoll, New York 2011, s. 288.

⁸³ B.H. Andolsen, *Whose Sexuality? Whose Tradition? Women, Experience, and Roman Catholic Sexual Ethics*, w: *Feminist Ethics and the Catholic Moral Tradition*, ed. C.E. Curran, M.A. Farley, R.A. McCormick, Paulist Press, New York 1996, s. 208.

⁸⁴ L. Sowle Cahill, *Catholic Feminists and Traditions: Renewal*, dz. cyt., s. 33.

⁸⁵ Por. L. Fullam, *Toward a Virtue Ethics of Marriage: Augustine and Aquinas on Friendship in Marriage*, „Theological Studies” 2012, Vol. 73, No. 3, s. 663–692.

⁸⁶ B.H. Andolsen, *Whose Sexuality? Whose Tradition?*, dz. cyt., s. 225.

⁸⁷ Por. C. Firer Hinze, *Women, Families, and the Legacy of Laborem Exercens: A finished Agenda*, „Journal of Catholic Social Thought” 2009, Vol. 6, No. 1, s. 63–92.

⁸⁸ Por. C.L.H. Traina, *Feminist Ethics and Natural Law: The End of the Anathemas*, Georgetown University Press, Washington, DC 1999.

bom o kolorze skóry innym niż biały i orientacjach nieheteronormatywnych), oraz przypisanie ważnej roli relacjom międzyludzkim i związanym z nimi codziennym doświadczeniom jako aktom i stanom nie prywatnym, lecz ogólnym, wpływającym na wspólne dobro człowieczeństwa – w ten sposób ma się konstituować *lex naturalis*. Czyni się to głównie przez odrzucenie Arystotelesowskiej biologii na rzecz współczesnej wiedzy naukowej⁸⁹. Wiele autorek pisze, że wspólne dobro, sprawiedliwość i relacja z Bogiem mogą być realizowane przez związki osób tej samej płci⁹⁰. Istnieją interpretacje myśli Tomasza, które wykazują, że nie stoi ona w sprzeczności z kontrowersyjnym postulatem umożliwienia kobietom sprawowania kapłaństwa⁹¹. Obecnie najbardziej wpływową etyczką feministyczną działającą w nurcie neotomistycznym jest Margaret Farley, która wyróżnia siedem zasad seksualności, będących odbiciem tradycji prawa naturalnego: zakaz czynienia krzywd, wolną zgodę, wzajemność, równość, zaangażowanie, płodność (w znaczeniu wydajności) i sprawiedliwość społeczną⁹².

6. Podsumowanie

Istnieje znana anegdota z życia „Milczącego Woła”, obrazująca przypisywaną mu niechęć do kobiet. Jego bracia mieli zamknąć go w wieży i tam nasłać nań nagą kobietę, aby powstrzymać go przed wstąpieniem do zakonu dominikanów, który uchodził wówczas za mało prestiżowy – Tomasz przegonił ją jednak pochodnią⁹³. Ponoć „unikał kobiet jak żmij, o ile nie było to absolutnie potrzebne”⁹⁴.

Formułowane przez niego opinie dotyczące kobiecości, wyrażane na przestrzeni wielu dzieł, nie cechują się jednak tego typu zgodnością. Choć za Arystotelesem nazywa kobietę „okazjonalnym mężczyzną”, okazjonalność ta dotyczy wyłącznie sfery jednostkowo-przyrodniczej; w kontekście ogólnoprzyrodniczym i teolo-

⁸⁹ L. Sowle Cahill, *Catholic Feminists and Traditions: Renewal*, s. 34.

⁹⁰ Por. Firer Hinze C., Hornbeck II J.P., ed., *More than a Monologue: Sexual Diversity and the Catholic Church*, Vol. 1, *Voices of Our Times* oraz Vol. 2, *Inquiry, Thought and Expression*, Fordham University Press, New York 2014.

⁹¹ Por. J. Miller, *A Note On Aquinas: And Ordination Of Women*, „New Blackfriars” 1980, Vol. 61, No. 719, s. 185–190.

⁹² M.A. Farley, *Just Love: A Framework for Christian Sexual Ethics*, Continuum, New York 2006, s. 215–232.

⁹³ U. Eco, *In Praise of Thomas Aquinas*, „The Wilson Quarterly” 1986, Vol. 10, No. 4, s. 80.

⁹⁴ Tamże.

gicznym odrzuca ją poprzez przyznanie kobiecie istotnej roli w boskim planie. Utrzymuje, że kobieta jest mniej racjonalna od mężczyzny (choć jego rozumienie racjonalności nie do końca pokrywa się ze współczesnym), lecz zarazem stawia ją z nim w relacji równości – rozróżniając dwa rodzaje równości, twierdzi, że równość między nimi polega na proporcji, lecz nie na ilości, przy czym należy jednak zauważyć, że ta relacja może zaistnieć wyłącznie w małżeństwie. Choć Tomasz wiele czerpie z Arystotelesa (przez co zakłada defektywną racjonalność kobiety, jej naturalne poddaństwo wobec mężczyzny oraz zasadę równości nierównych), to nie zgadza się z nim we wszystkich aspektach: mówi o inherentnej słabości kobiety, którą i tak postulowała większość średniowiecza⁹⁵, ale nie idzie dalej i nie oskarża jej o złośliwość, zazdrość, kłótniowość, kłamliwość, brak wstydu i szacunku do siebie samej. Wręcz przeciwnie: podkreślając jej prawo do dobrowolnego zawierania małżeństwa i przestępczość aktu *raptus*, zwraca uwagę na jej godność. Czyni to także przez podkreślanie roli, jaką w małżeństwie pełni przyjaźń. W tym zakresie Akwinata wykracza poza nauczanie Arystotelesa.

Niniejszy artykuł wyszedł poza analizę klasycznego już zagadnienia kobiecości przedstawionego w q. 92 części I *Summy theologiae* poprzez krytyczne porównanie myśli Tomaszowej z Arystotelesową (z którą jest ona zazwyczaj zestawiana), podjęcie próby obrony kobiecego rozumu i wskazanie na nieoczywiste wątki obecne w koncepcji małżeństwa Akwinaty (prokreacja jest jego drugorzędnym celem, ustępuje bowiem przyjaźni, a męska poligamia jest niesprawiedliwa dla kobiet). Wskazano na wątki, które można wymienić jako spójne z pewnymi nurtami feminizmu (doskonałość kobiety jako elementu boskiego planu, jej „cielesną wątłość” daną z natury jako element boskiej mądrości, a więc niespowodowaną przez wadę materii, równość mężczyźni w wyższych operacjach intelektu, podkreślenie jej natury myślącej i indywidualności jako bytu duchowego, co bezsprzecznie stanowi o jej godności) i te, które pozostają problematyczne (kobiece „uleganie pasjom”, uszkodzone *ratio*, które jest jednak *infirmus* nawet u mężczyzny, niewystarczające kompetencje do samodzielnego wychowywania własnych dzieci, naturalną podległość wobec mężczyzny i związaną z tym niepełną realizację *imago Dei*, pewnego rodzaju „okazjonalność” i „niedoszałość”, dziwnie skonstruowaną równość z mężczyzną, traktowanie macierzyństwa jako zasadniczej cechy kobiecości oraz potępienie *explicite* homoseksualności). Przy-

⁹⁵ Por. K.K. Staples, *Medieval Europe*, w: *A Companion to Global Gender History*, ed. T.A. Meade, M.E. Wiesner-Hanks, Wiley-Blackwell, Hoboken 2021.

toczone zostały pewne osiągnięcia współczesnego feminizmu tomistycznego i elementy, w których te dwa obszary mogą szukać porozumienia (uznawanie rozwodów małżeństw, w których nie ma przyjaźni, porzucenie arystotelowskiej biologii, oddanie głosu mniejszościom, określenie prawdy i wiedzy o moralności jako czegoś, co poznaje się stadialnie). Zwrócono także uwagę na możliwość feministycznej interpretacji koncepcji *lex naturalis*, które powinno obejmować dobrostan kobiet i mniejszości.

Ze względu na rolę Akwinaty w ukształtowaniu tradycji chrześcijańskiej zdecydowanie warto podejmować próby feministycznego odczytania jego tekstów – należy jednak pamiętać, że w przypadku myśliciela żyjącego prawie osiemset lat temu nie będzie to łatwym zadaniem. Można to czynić na poziomie lingwistycznym (analizując pojęcie „niewydarzonego mężczyzny” i rozróżniając *ratio*, które u kobiety ma być uszkodzone, od *intellectus*), ontologicznym (wskazując na doskonałość cielesnej konstytucji kobiety, jej rolę w akcie stworzenia i duchową podmiotowość) oraz krytycznym. Biorąc pod uwagę wszystkie wymienione wyżej przekonania, myśl Tomasza, między innymi przyznającego kobiecie ten sam poziom duchowości, co mężczyźnie, może okazać się żywym gruntem dla chrześcijańskiego feminizmu.

Pogłębiona, obszerna analiza feministycznego aspektu myśli Tomasza z Akwinu wiąże się nieuchronnie z analizą pojęcia kobiecości. Ta z kolei wpłynie na definicję przyjmowanego feminizmu. Wobec tego należy próbować odpowiedzieć na pytanie o to, czym się kobiecość cechuje i jaka jest jej natura – czy chcemy doszukiwać się dla niej stałej, powszechnej definicji, czy jednak otworzyć na to, aby każda osoba czująca się kobietą mogła ją skonstruować samodzielnie, według własnej miary? Czy kobiecość musi wiązać się z tradycyjnie przyjmowanymi wartościami płciowymi – na gruncie których można ją łączyć z „troskliwą” stroną etyki tomistycznej i wyrażoną w niej afirmacją roli macierzyństwa w akcie stworzenia – czy też być czymś zupełnie innym?

Ostatecznie Tomasz nie pisze o płci jako takiej⁹⁶, nie podejmuje też na poważnie problematyki podrzędności kobiet, która w jego czasach jest czymś niekwestionowanym. Zło, jakie dostrzega w relacjach seksualnych feminizm tomistyczny, wiąże się z przemocą i nierównością, które powinny być niwelowane przez egzekwowane prawo naturalne. Pamiętając o tym, można wyzwolić się z płyt-

⁹⁶ Por. J. Finley, *The Metaphysics of Gender: A Thomistic Approach*, „The Thomist: A Speculative Quarterly Review” 2015, Vol. 79, No. 4, s. 585–614.

kich i upraszczających wizji teorii Tomasza i otworzyć się na podjęcie na jej gruncie praktyki feministycznej.

Bibliografia

Źródła:

- Arystoteles, *Generation of Animals*, trans. A.L. Peck, Harvard University Press, Harvard 1942.
- Arystoteles, *De generatione animalium*, w: tegoż, *Opera*, ed. I. Bekkeri, t. V, Oxford University Press, Oxford 1837.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 1982.
- Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1979.
- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, PWN, Warszawa 1964.
- Arystoteles, *Zoologia*, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1982.
- Tomasz z Akwinu, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, Marietti, Taurini–Romae 1953, www.corpusthomisticum.org.
- Tomasz z Akwinu, *Scriptum super Sententiis*, Parmae 1856, www.corpusthomisticum.org.
- Tomasz z Akwinu, *Sententia libri Ethicorum*, Commissio leonina, Romae 1969, www.corpusthomisticum.org.
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles*, Marietti, Taurini–Romae 1961, www.corpusthomisticum.org.
- Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, Ex Typographia Polyglotta, Romae 1888, www.corpusthomisticum.org.
- Tomasz z Akwinu, *Super Epistolam S. Pauli ad Romanos lectura*, Taurini 1953, www.corpusthomisticum.org.
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, tłum. Z. Włodek i W. Zega, Wydawnictwo W drodze, t. 1, Poznań 2003, t. 2, Poznań 2007, t. 3.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. P. Bełch, Veritas, Londyn 1963.
- Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, tłum. S. Swieżawski, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2000.

Opracowania:

- Adamiak E., *Kobieta w Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich. Próba syntezy teologicznej*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2001, t. 11, s. 91–114, URL: https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/8362/1/06_Elzbiet_Adamiak_Kobieta%20w%20Ko%25%9Bcio%25%82ach%20i%20wsp%25%9Bnotach%20chrze%25%9Bcja%25%84skich_91-114.pdf.
- Adriaens P.R., *In Defence of Animal Homosexuality*, „Philosophy, Theory, and Practice in Biology” 2019, Vol. 11(22), s. 1–19, <https://doi.org/10.3998/ptpbio.16039257.0011.022>.
- Andolsen B.H., *Whose Sexuality? Whose Tradition? Women, Experience, and Roman Catholic Sexual Ethics*, w: *Feminist Ethics and the Catholic Moral Tradition*, ed. C. E. Curran, M.A. Farley, R.A. McCormick, Paulist Press, New York 1996, https://doi.org/10.1007/978-94-015-7963-6_4.
- Andrzejuk A., *Tomistyczna «La Révolution Sexuelle» O. Adriano Olivetti*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2016, nr 1, s. 223–247, URL: <https://czasopisma.uksw.edu.pl/index.php/stv/article/view/1899/1734>, <https://doi.org/10.21697/stv.2016.54.1.11>.
- Clague J., *Gender and Moral Theology: A Shared Project*, w: *Catholic Theological Ethics: Past Present, and Future*, ed. J.F. Keenan, Orbis Books, Maryknoll, New York 2011, s. 282–295.
- Cornish P.J., *Marriage, Slavery, and Natural Rights in the Political Thought of Aquinas*, „The Review of Politics” 1998, Vol. 60, No. 3, s. 545–561, <https://doi.org/10.1017/S0034670500027467>.
- Eco U., *In Praise of Thomas Aquinas*, „The Wilson Quarterly” 1986, Vol. 10, No. 4, s. 78–87.
- Farley M.A., *Just Love: A Framework for Christian Sexual Ethics*, Continuum, New York 2006.
- Ferrante J.M., *The education of women in the Middle Ages in theory, fact, and fantasy*, w: *Beyond Their Sex: Learned Women of the European Past*, ed. P.H. Labalme, New York University Press, New York 1980, s. 9–42.
- Finley J., *The Metaphysics of Gender: A Thomistic Approach*, „The Thomist: A Speculative Quarterly Review” 2015, Vol. 79, No. 4, s. 585–614, <https://doi.org/10.1353/tho.2015.0031>.
- Firer Hinze C., *Women, Families, and the Legacy of Laborem Exercens: A finished Agenda*, „Journal of Catholic Social Thought” 2009, Vol. 6, No. 1, s. 63–92,

- URL: <http://www.virtualplater.org.uk/wp-content/uploads/2011/10/Firer-Hinze-in-J-of-CSTh-2009.pdf>.
- Fullam L., *Toward a Virtue Ethics of Marriage: Augustine and Aquinas on Friendship in Marriage*, „Theological Studies” 2012, Vol. 73, No. 3, s. 663–692, <https://doi.org/10.1177/004056391207300309>.
- Gaillardetz R.R., *The Groupe des Dombes Document “One Teacher” (2005): Toward a Postconciliar Catholic Reception*, „Theological Studies” 2013, Vol. 74, No. 1, s. 20–47, <https://doi.org/10.1177/004056391307400102>.
- Grimes K., *Butler Interprets Aquinas. How to Speak Thomistically About Sex*, „The Journal of Religious Ethics” 2014, Vol. 42, No. 2, s. 187–215, <https://doi.org/10.1111/jore.12053>.
- Hall P., *Narrative and the Natural Law: An Interpretation of Thomistic Ethics*, Notre Dame, Indiana, 1994.
- Hartel J., *The Integral Feminism of St. Thomas Aquinas*, „Gregorianum” 1996, Vol. 77, No. 3, s. 527–547, URL: <http://www.laityfamilylife.va/content/dam/laityfamilylife/Documenti/donna/filosofia/english/integral-feminism-of-st-thomas-aquinas.pdf>.
- Keenan J.F., *A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century: From Confessing Sins to Liberating Consciences*, Continuum, London 2010.
- Lichacz P., *O łączeniu myśli feministycznej z tomistyczną*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2014, nr 12(47), s. 139–151.
- McCluskey C., *An Unequal Relationship Between Equals: Thomas Aquinas On Marriage*, „History of Philosophy Quarterly” 2007, Vol. 24, No. 1, s. 1–18.
- Miller J., *A Note On Aquinas: And Ordination Of Women*, „New Blackfriars” 1980, Vol. 61, No. 719, s. 185–190, <https://doi.org/10.1111/j.1741-2005.1980.tb06920.x>.
- Firer Hinze C., Hornbeck II J.P., ed., *More than a Monologue: Sexual Diversity and the Catholic Church*, Vol. 1, *Voices of Our Times*, Fordham University Press, New York 2014.
- Firer Hinze C., Hornbeck II J.P., ed., *More than a Monologue: Sexual Diversity and the Catholic Church*, Vol. 2, *Inquiry, Thought and Expression*, Fordham University Press, New York 2014.
- Murphy W.F., *Revisiting Contraception: An Integrated Approach in Light of the Renewal of Thomistic Virtue Ethics*, „Theological Studies” 2011, Vol. 72, No. 4, s. 812–847, <https://doi.org/10.1177/004056391107200406>.

- Nolan M., *Aquinas and the Act of Love*, „New Blackfriars” 1996, Vol. 77, No. 902, s. 115–130, <https://doi.org/10.1111/j.1741-2005.1996.tb01537.x>.
- Nolan M., *The Aristotelian Background to Aquinas’s Denial that «Woman is a Defective Male»*, „The Thomist” 2000, Vol. 64, No. 1, s. 21–69, <https://doi.org/10.1353/tho.2000.0001>.
- Nussbaum M., *Social Justice and Universalism: In Defense of an Aristotelian Account of Human Functioning*, „Modern Philology” 1993, nr 90, s. 46–73.
- Oliva A., *Amours. L’Église, les divorcés remariés, les couples homosexuels*, Les Éditions du Cerf, Paris 2015.
- Oliva A., *Essence et finalité du mariage selon Thomas d’Aquin: pour un soin pastoral renouvelé*, „Revue des Sciences philosophiques et théologiques” 2014, Vol. 98, No. 4, s. 601–668, <https://doi.org/10.3917/rspt.984.0601>.
- Penczek M., *Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.
- Serrano del Pozo I., *Algo imperfecto y ocasional. Una relectura a la controvertida tesis de Tomás de Aquino sobre la mujer*, „Divus Thomas” 2018, Vol. 121, No. 3, s. 268–280.
- Sommer V., ed., *Homosexual Behaviour in Animals. An Evolutionary Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- Sowle Cahill L., *Catholic Feminists and Traditions: Renewal, Reinvention, Replace*, „Journal of the Society of Christian Ethics” 2014, Vol. 34, No. 2, s. 27–51, <https://doi.org/10.1353/sce.2014.0029>.
- Staples K.K., *Medieval Europe*, w: *A Companion to Global Gender History*, ed. T.A. Meade, M.E. Wiesner-Hanks, Wiley-Blackwell, Hoboken 2021.
- Środa M., *Czy etyka ma płęć?*, „Etyka” 2012, nr 45, s. 7–15, URL: <https://etyka.uw.edu.pl/index.php/etyka/article/view/877/829>, <https://doi.org/10.14394/etyka.877>.
- Traina C.L.H., *Feminist Ethics and Natural Law: The End of the Anathemas*, Georgetown University Press, Washington, DC 1999.
- Trepczyński M., Ishikawa T., *Czy kobieta to niewydarzony mężczyzna? Metafizyka płci z perspektywy Tomasza z Akwinu i dzisiejszej biologii*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2017, nr 2(102), s. 237–254, URL: <https://journals.pan.pl/dlibra/publication/115641/edition/100511/content>.
- Uliński M., *Płęć jako determinanta roli i pozycji społecznej według nauki Arystotelesa*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1996, nr 41, s. 3–20.

Vega-Frutis R., Macias-Ordoñez R., Guevara R., Fromhage L., *Sex change in plants and animals: a unified perspective*, „Journal of Evolutionary Biology” 2014, 27, s. 667–675, <https://doi.org/10.1111/jeb.12333>.

Streszczenie

W kontekście studiów kobiecych Tomasz z Akwinu jest prawdopodobnie najbardziej znany z głoszenia parafrazy poglądu Arystotelesa, który nazywa kobietę „niedorozwiniętym mężczyzną”. O ile Stagiryta rzeczywiście przyjmuje wątpliwą empirycznie przesłankę o inherentnej kobiecie niższej wartości wobec mężczyzny, którą konsekwentnie realizuje na stronach swoich wielu dzieł, o tyle w przypadku Tomasza problematyka płciowości nie jest podjęta w sposób tak oczywisty i ostateczny. Akwinata przede wszystkim nie nazywa kobiety „czymś niedorozwiniętym”, a „jedynie” okazjonalnym. Ma to odniesienie do jego teorii ontologicznej, w ramach której kobieta jest bytem okazjonalnym na poziomie jednostkowym, lecz koniecznym na poziomie ogólnym. Chociaż przyjmuje pewne twierdzenia Arystotelesa (takie jak upośledzoną racjonalność kobiety i jej naturalne poddaństwo wobec mężczyzny), to odrzuca inne, ukazujące ją jako istotę pozbawioną godności. Jeśli przyjmie się wyższość sfery duchowej nad cielesną, to ostatecznie odczytanie myśli Akwinaty na sposób *quasi-feministyczny* jest możliwe, czego dowodem jest np. istnienie katolickiego feminizmu neotomistycznego. Do jego osiągnięć zalicza się m.in. uznawanie rozwodów małżeństw, w których nie ma przyjaźni, porzucenie Arystotelowskiej biologii na rzecz współczesnej wiedzy naukowej oraz wskazanie na możliwość feministycznej interpretacji koncepcji prawa naturalnego, które powinno obejmować dobrostan kobiet i mniejszości.

Słowa kluczowe: Tomasz z Akwinu, Arystoteles, płeć, kobiecość, ontologia płci, feminizm neotomistyczny

Summary

Woman and Femininity in Thomas Aquinas and Neo-Thomistic Feminist Ethics. A Critical Analysis

Within the context of women's studies, Thomas Aquinas is probably best known for his paraphrase of Aristotle's view, which describes woman as a "deformed man". While the Philosopher indeed adopts the empirically dubious premise of woman's value being intrinsically inferior to man, which he consistently implements throughout the pages of his many works, in Thomas's case the issue of gender is not addressed so clearly and definitively. Above all, Aquinas does not call woman "something deformed", but "only" occasional and misbegotten. This is a reference to his ontological theory, in which woman is an occasional entity on the individual level, but a necessary one on the general level. He also distinguishes two relations of equality and affirms one of them to exist between woman and man. Although he accepts some of Aristotle's beliefs (such as the impaired rationality of woman and her natural submission to man), he rejects others which show her as a being devoid of dignity. If one accepts the superiority of the spiritual sphere over the bodily one, it is ultimately possible to interpret Aquinas's thought in a quasi-feminist way, as evidenced by the existence of Catholic Neo-Thomistic feminism, among others. Its achievements include recognising the divorce of marriages in which there is no friendship, abandoning Aristotelian biology in favour of modern scientific knowledge, and indicating the possibility of a feminist interpretation of the concept of natural law, which should include the welfare of women and minorities.

Key words: Thomas Aquinas, Aristotle, gender, femininity, ontology of gender, Neo-Thomistic feminism

Problem interpretacji myśli Parmenidesa w duchu monizmu predykatywnego i numerycznego

Alexandre Uchan

(Uniwersytet Warszawski, Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych)

Wprowadzenie

Jak zauważa Patricia Curd, dominującą interpretacją myśli Parmenidesa (przynajmniej w świecie anglosaskim, głównie za sprawą prac Owena¹) jest ta, która za przedmiot rozważań mędrca z Elei uważa jeden jedyny Byt. W związku z tym powszechnie przypisuje się Parmenidesowi pogląd monizmu numerycznego. W opozycji do tej interpretacji Curd proponuje własną egzegezę myśli Eleaty i wychodzi od obserwacji, jakoby interpretacja klasyczna (tj. w duchu monizmu numerycznego) miała stać przed problemem, jakim jest recepcja myśli Parmenidesa przez późniejszych presokratyków. Jej zdaniem to właśnie poglądy takich myślicieli jak Empedokles, Anaksagoras czy atomiści zdają się sugerować, że sam Eleata monistą numerycznym nie był:

W przypadku standardowej interpretacji [tj. interpretacji Owena, w duchu monizmu numerycznego] musimy albo przyjąć, że późniejsi presokratycy nie zrozumieli Parmenidesa, albo stwierdzić, że uznali oni, iż mogą zignorować jego argumentację, akceptując jednocześnie pewne jego tezy o tym, co istnieje².

¹ G.E.L. Owen, *Eleatic Questions*, w: *Logic, Science, and Dialectic*, eds. M. Nussbaum, NCROL, London 1986., s. 3–26.

² P. Curd, *The Legacy of Parmenides*, Princeton University Press, Princeton 1998, s. 13: „On the standard interpretation we must either attribute serious misunderstanding of Parmenides to

Jak zostanie wskazane poniżej, na jeszcze bardziej problematyczne konsekwencje narażone jest twierdzenie, że Parmenides monistą numerycznym nie był. Curd bowiem, broniąc tezy o właściwym odczytaniu Parmenidesa przez wspomnianych wyżej presokratyków, zmuszona jest uznać, że nie tylko Zenon i Melissos (tj. jego domniemani kontynuatorzy w szkole elejskiej) nie zrozumieli Parmenidesa, ale też że nie rozumieli go Platon i Arystoteles.

W niniejszej pracy postaram się wykazać, że interpretacja myśli Parmenidesa w duchu monizmu predykatywnego, przyjmowana przez Curd i Dariusza Kuboka, kłóci się nie tylko z treścią poematu Eleaty, lecz także z tym, jak interpreto wali jego filozofię inni starożytni myśliciele, na czele z Platonem. Interpretacja ta zmusza nas do wyłączenia z grupy filozofów eleackich Zenona z Elei i Melissosa z Samos i uznania za filozofów eleackich m.in. Empedoklesa, Anaksagorasa czy też samego Platona. Ostatecznie postaram się wykazać, że interpretacja w duchu monizmu numerycznego lepiej oddaje intencje poematu Eleaty i daje się pogodzić z późniejszą recepcją jego myśli, a ponadto samego Parmenidesa możemy uważać za prekursora idealizmu³.

Ponieważ głównym przedmiotem pracy jest krytyka stanowiska Curd i Kuboka, powstrzymuję się przed dokładniejszym wyłożeniem własnej interpretacji filozofii Parmenidesa, jako że (jak sądzę) zaburzyłoby to strukturę wyводу w tak krótkim tekście, jakim z konieczności jest artykuł. Z tego też powodu nie omawiam szerszej problematyki, jaka wiąże się z jego myślą. Z racji faktu, że badania nad Parmenidesem toczą się od tak dawna i powstało tak wiele prac mu poświęconych, sądzę, iż adekwatne ujęcie filozofii Eleaty wymagałoby takiego rozwinięcia niniejszej pracy, iż musiałaby ona przyjąć formę monografii.

Monizm predykatywny

Curd uznaje Parmenidesa za „monistę predykatywnego”. Monizm predykatywny, w przeciwieństwie do monizmu numerycznego, jest stanowiskiem, które dopuszcza istnienie wielu bytów, o ile spełniają one warunek jedności, tj. posiadają

later Presocratic thinkers or claim that they felt free to ignore his argument while accepting certain of his assumptions about what-is”.

³ Na potrzeby niniejszej pracy przez idealizm rozumiem stanowisko przeciwne materializmowi. Jednakże zdaje sobie sprawę, iż utożsamienie idealizmu z immaterializmem nie jest czymś niekontrowersyjnym. Por. J. Dunham i in., *Idealism*, Routledge, London, New York 2011, s. 10–13.

pewną istotę, która zapewnia im jedność⁴. Zdaniem Curd interpretacja ta tłumaczy wzajemne powiązania między Parmenidesem a późniejszymi presokratykami i niejako stawia ich w nowym świetle, czyli jako kontynuatorów myśliciela z Elei.

Stanowisko monizmu predykatywnego znalazło swych apologetów na gruncie polskim. W tym właśnie duchu Dariusz Kubok interpretuje Parmenidesa, choć wydaje się, że jego stanowisko raczej zasługuje na miano *monizmu werytywno-predykatywnego*. Kubok, podobnie jak Curd, uznaje, że w poemacie Parmenidesa nie odnajdujemy dowodów na numeryczny monizm Eleaty i dopuszcza on istnienie wielu bytów. Jednocześnie Kubok uznaje (jak sam podkreśla, pod wpływem badań Kahna⁵), iż owymi *istotami*, o jakich pisze Curd, jest prawda czy też prawdy:

Poemat Parmenidesa jest pierwszym dziełem filozoficznym, które tematyzuje problem prawdy i jej związki z bytem. Prawda staje się dla Eleaty centralnym zagadnieniem, wokół którego ogniskują się inne problemy⁶.

Według powyższej egzegezy poematu Parmenides nie opisuje jednego jedyne go bytu „do pięknie zaokrąglonego ciała kuli podobnego”, lecz prawdę rozumianą jako istotę rzeczy⁷. Jest to, jak już wspomniano, interpretacja niewątpliwie oryginalna i budząca skojarzenia z systemem Platońskim, skoro – zdaniem Curd i Kuboka – wizja Parmenidesa dopuszcza wielość istniejących przedmiotów.

Dzięki temu system Eleaty daje się pogodzić nie tylko z filozofią Platona, lecz także, jak już wspomniano, z rozważaniami filozofów przyrody jak Demokryt, Empedokles czy Anaksagoras. Dzieje się tak z uwagi na fakt, że każdy z tych filo-

⁴ Tamże, *passim*.

⁵ Co ciekawe, Kubok opiera swą interpretację na filologicznych dokonaniach Kahna, zdaniem którego z kolei w czasach Parmenidesa nie dominowało egzystencjalne rozumienie *estin*, lecz werytywno-predykatywne. Niemniej jednak Kahn, w przeciwieństwie do Kuboka, uznaje Parmenidesa za monistę numerycznego. Zob. Ch.H. Kahn, *Being in Parmenides and Plato*, w: tegoż, *Essays on Being*, Oxford University Press, New York 2009, *passim*. Podobną interpretację co Kubok przedstawia Blandzi i podkreśla, że problematyką podejmowaną przez Parmenidesa jest problematyka Prawdy. Zob. S. Blandzi, *Między aletejologią Parmenidesa a ontologią Filona*, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 2013, s. 44: „[...] Jedynie PRAWDA jako taka, spełnia całkowicie warunek tego, co JEST, bycia Bytem”.

⁶ D. Kubok, *Prawda i mniemania. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2004, s. 107.

⁷ Tamże, s. 135.

zofów przyjmował, że choć przedmioty zjawiają się na wiele różnych sposobów, to ich istota jest jedna⁸. Jak twierdzi Kubok:

Prawda (istota) czegoś jest jedna, wiele natomiast sposobów zjawiania się czegoś [...]. Parmenides nie twierdzi, że jest tylko jeden byt jako całość wszystkich rzeczy, lecz stwierdza, że prawda (istota, to, czym coś w istocie jest) jest jedna⁹.

Wydaje się, że interpretacja ta daje się obronić na gruncie „drogi prawdy”. Już na samym początku swego monologu bogini zaznacza, że młodzieniec musi poznać „prawdy pięknie zaokrąglonej niewzruszone serce” (B1, 1.29)¹⁰, i kończy go słowami „w tym miejscu kończę wiarygodny logos i myśl o prawdzie” (B8, 8.50–51)¹¹. Jednak oczywiste jest, że owe fragmenty nie są wystarczającym dowodem potwierdzającym słuszność tezy Kuboka, choć rzeczywiście dają pewne podstawy do interpretacji innych niż ściśle monistycznej.

Nietrudno zauważyć, że taka interpretacja dzieła *O naturze* wydaje się rozwiązywać wiele problemów, jakie napotykali interpretatorzy myśli Parmenidesa (na czele z „kłopotliwym” monizmem numerycznym), i zaprzecza Platońskiemu *ojcóbóstwu z Sofisty*¹². Kubok stara się bowiem wykazać, że *de facto* ostrze krytyki w *Sofistie* nie jest skierowane przeciwko Parmenidesowi¹³, lecz przeciwko Ksenofanesowi i innym (np. Melissosowi), którzy – w przeciwieństwie do Eleaty – mieli utrzymywać stanowisko monizmu numerycznego. Warto tu jednak wspomnieć, iż niektórzy badacze nie w Ksenofaniesie czy Parmenidesie, ale w Zenonie widzieli pierwszego myśliciela, który stanął na stanowisku monizmu numerycznego. Poglądy co do pierwszeństwa Zenona w sformułowaniu tezy monizmu numerycznego stawia Curd¹⁴, Palmer¹⁵

⁸ Tamże, s. 189.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tłum. K. Mrówka.

¹¹ Tłum. K. Mrówka.

¹² Co prowadzi nas do konkluzji, że zgodnie z tą interpretacją Platon nie zrozumiał myśli Parmenidesa do tego stopnia, że nie zauważył, iż *de facto* jego pogląd jest niemalże tożsamy z poglądami Eleaty. Zważywszy na fakt, że zdaniem Curd Parmenidejskie byty są niecielesne (*incorporeal*), nie widzę przeszkód, by określić je mianem istot.

¹³ Jednak D. Kubok wydaje się nie być zdecydowany co do tego, jak Platon rozumiał Parmenidesa. Zob. *Argument z recepcji* w niniejszej pracy.

¹⁴ P. Curd, dz. cyt., s. 178–179.

¹⁵ J. Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, Oxford University Press, New York 2009, s. 214–215.

i Mourelatos¹⁶. Barnes z kolei widzi pierwszego monistę w Melissosie¹⁷. Jak już zostało wspomniane, w wyniku omawianej interpretacji postparmenidejscy pluraliści jawią się jako kontynuatorzy Parmenidesa czy wręcz jako eleaci – tj. myśliciele w całości respektujący Parmenidejską drogę Prawdy. Nie jest to jednak, jak się wydaje, zgodne ze znanymi nam źródłami historycznymi, które do szkoły eleackiej obok Parmenidesa zaliczają tylko Zenona¹⁸ i Melissosa¹⁹. Trzeba również zauważyć, że myśl Zenona i Melissosa ma charakter głównie polemiczny, tak jakby była reakcją na toczącą się debatę.

Argument z recepcji

Zarówno Curd, jak i Kubok, jednocześnie „ratując honor” presokratyków, przez próbę wykazania zbieżności ich poglądów z myślą Parmenidesa są skazani na to, by uznać, że późniejsi filozofowie – na czele z Platonem i Arystotelesem – błędnie odczytali myśl Parmenidesa. Jak zobaczymy, gdy rozszerzymy perspektywę na poglądy głoszone przez Platona²⁰, stanowisko Curd i Kuboka okaże się nie do utrzymania.

Już sam fakt, że w kontekście proponowanej interpretacji Kubok i Curd zaliczają do jednej i tej samej szkoły elejskiej Parmenidesa, Ksenofanesa, Zenona

¹⁶ Zob. A.P.D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, Parmenides Publishing, Las Vegas 2008, s. 132.

¹⁷ Zob. J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, Routledge, London 2005, s. 162.

¹⁸ Ponadto Zenon już w starożytności przedstawiany był jako najwierniejszy uczeń Parmenidesa i skrajny monista (m.in. przez Platona), i to właśnie przez pryzmat tego, co mówi nam Zenon, powinniśmy odczytywać myśl Eleaty. Myśli Zenona i jej związkom z filozofią Parmenidesa poświęcam oddzielny artykuł. Zob. A. Uchan, *Zenon z Elei i eleacki immaterializm*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, (przyjęty do druku).

¹⁹ Warto tu jednak zaznaczyć, że do filozofii eleatów w swych rozważaniach nawiązywali przedstawiciele szkoły megarejskiej Euklidesa, łącząc ją z myślą Sokratesa. Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, tłum. E.I. Zieliński, KUL, Lublin 2008, s. 430–433.

²⁰ Mourelatos uważa, że Parmenides Platona nie jest tożsamy z Parmenidesem historycznym (zob. Mourelatos, dz. cyt., s. 130.). Niemniej jednak, zważywszy na fakt, że Platona dzieliło od Parmenidesa zaledwie kilkadziesiąt lat, a jak sam wspomina w swym Parmenidesie, Eleata miał przybyć do Aten jeszcze za życia Sokratesa – co może sugerować, że Platon mógł mieć kontakt z jeszcze żywą eleacką myślą – to możemy przypuszczać, iż Platoński Parmenides jest bliski Parmenidesowi historycznemu. Mimo to kwestia ta nie jest ani jasna, ani łatwo rozstrzygalna. O Platońskiej recepcji Parmenidesa szerzej pisze Palmer. Zob. J.A. Palmer, *Plato's Reception of Parmenides*, Clarendon Press, Oxford 1999.

i Melissosa, budzi wielkie wątpliwości. Jak bowiem rozumieć fakt, że (zakładając, iż filozof z Kolofonu należał do grona eleatów, co jest wielce wątpliwe²¹) monizm Ksenofanesa i Melissosa miałby tak skrajnie się różnić od poglądów Eleaty? Dlaczego w ogóle mielibyśmy w takim wypadku zaliczać Parmenidesa do szkoły elejskiej, o której Platon mówi: „A nasza grupa, eleatów, od czasów Ksenofanesa i jeszcze dawniej mówi, że jednym jest to, tak zwane wszystko, co istnieje [...]”²². Czyżby Parmenides porzucił nauki swego (domniemanego) mistrza o Jednym (ἓν) i w swym poemacie przedstawił pluralistyczną wizję świata, a jednocześnie nauczał tak nieudolnie, że późniejsi filozofowie – na czele z Zenonem, Melissosem, Platonem i Arystotelesem – nie zrozumieli tego, co chciał przekazać w swym poemacie? Czy może zrozumieli go, lecz celowo zniekształcili jego myśl, by móc przypisać mu monizm? Obie hipotezy wydają się mało prawdopodobne.

Jak już wspomniano, przyjmując interpretację Curd i Kuboka, tacy filozofowie jak Anaksagoras, Empedokles czy nawet atomiści byliby eleatami, jako że w ich myśli Curd dostrzega Parmenidejski monizm predykatywny (którego nie można doszukać się u Zenona i Melissosa). Jednak wydaje się jasne, że tzw. paradoksy Zenona z Elei skierowane były właśnie przeciw tezie o istnieniu wielu bytów²³. Podobnie rzecz się ma w przypadku myśli Melissosa²⁴. Wydaje się więc, że kontrargumenty Zenona i Melissosa skierowane przeciw pluralizmowi godzą w (domniemany) Parmenidejski monizm predykatywny (jako że Curd uznaje Anaksagorasa i Empedoklesa za myślicieli respektujących *drogę prawdy*). Co więc miałyby z Zenona i Melissosa czynić eleatów? Co miałyby ich wiązać z Parmenidesem? Wydaje się, że poglądy wskazujące, jakoby Parmenides nie był monistą numerycznym, wynikają z tego, że wielu interpretatorów myśli Eleaty nie dostrzega faktu, że należy myśl Parmenidesa badać w połączeniu z myślą Zenona i Melissosa. Dzięki tak skonstruowanej szerszej perspektywie klaruje się obraz tego, czym była szkoła elejska, i wyklucza możliwość przypisania Parmenidesowi

²¹ Reale uważa, iż poza świadectwem Platona nie znajdujemy w źródłach dostatecznych dowodów, by uznać Ksenofanesa za eleatę. Zob. G. Reale, dz. cyt., s. 129–131. Również Mrówka zwraca uwagę na problem wiązania Ksenofanesa z eleatami. Zob. K. Mrówka, *Parmenides. Ścieżka Prawdy*, PWN, Warszawa 2012, s. 17.

²² Platon, *Sofista*, 242d, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2002.

²³ Curd uznaje, że argumenty Zenona były skierowane przeciw Anaksagorasowi i Empedoklesowi. Zob. P. Curd, dz. cyt., s. 17. G.S. Kirk, J.R. Raven i M. Schofield wprost stwierdzają, że tzw. paradoksy Zenona uderzają również w myśl Parmenidesa. Zob. G.S. Kirk i in., *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, PWN, Warszawa 1999, s. 268.

²⁴ P. Curd, dz. cyt., s. 206–216.

monizmu predykatywnego. Należy również wziąć pod uwagę to, że wymienieni filozofowie nie dość, że posługiwali się starogreckim lepiej od jakiegokolwiek dzisiejszego egzegety myśli starożytnych Greków, to jeszcze prawdopodobnie mieli kontakt nie tylko z całym poematem *O naturze* (jak wiadomo, do naszych czasów nie zachował się on w całości), lecz także z przekazem ustnym²⁵.

Jak podkreśla Kahn, z tego właśnie powodu myśl Platona może posłużyć nam jako klucz do interpretacji filozofii Eleaty:

Miał on [Platon] możliwość zapoznania się z kompletnym tekstem, bezpośrednią znajomość języka, a być może nawet kontakt z ustną tradycją eleatyzmu. Był więc w lepszej sytuacji niż my, gdy próbujemy zrozumieć, co Parmenides miał na myśli. Dzięki temu, że Platon przekazał nam pełne i jasne stanowisko swej własnej koncepcji Bytu, ta właśnie koncepcja, użyta z należytą troską, może nam pomóc zinterpretować bardziej lapidarne i zagadkowe wypowiedzi Parmenidesa²⁶.

Analiza tego, co Platon przekazuje w swych dialogach na temat swego „ojca” (jak określa on Parmenidesa w swym *Sofiscie*), może nam pomóc właściwie zrozumieć myśl Eleaty. Jak zauważył Gallop, nawiązując do słynnej sentencji Whiteheada, myśl Platona jest tak mocno zależna od eleatyzmu, że możemy ją uznać za zbiór przypisów do Parmenidejskiej metafizyki²⁷.

Problem recepcji myśli Parmenidesa jest węzłowym punktem, w którym Kubok wydaje się przedstawiać dwie różne interpretacje tego, jak Parmenidesa odczytywał Platon. Z jednej strony stwierdza:

Tradycja pośrednia, a w szczególności pisma Platona i Arystotelesa, przedstawiają Parmenidesa jako skrajnego monistę, dla którego właściwym przedmiotem dociekań [...] jest „Jedno”²⁸.

²⁵ Jeżeli opisane w Platońskim *Parmenidesie* spotkanie Sokratesa z Parmenidesem i Zenonem rzeczywiście się odbyło, to Platon mógł znać poglądy eleatów od Sokratesa.

²⁶ „He had the advantage of a complete text, an immediate knowledge of the language, and perhaps even an Eleatic tradition of oral commentary. So he was in a better position than we are to understand what Parmenides had in mind. Since Plato has given us a much fuller and more explicit statement of his own conception of Being, this conception, if used with care, may help us interpret the more lapidary and puzzling utterances of Parmenides himself” Ch.H. Kahn, dz. cyt., s. 167.

²⁷ D. Gallop, *Parmenides of Elea*, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London 1991, s. 3.

²⁸ D. Kubok, dz. cyt., s. 182.

Z kolei w rozdziale poświęconym „domniemanemu ojcobójstwu” stwierdza, że Platon zdawał sobie sprawę z faktu, iż Eleata nie był monistą:

[...] Parmenides w żadnym fragmencie nie twierdzi, że wszystko jest Jednym; co więcej, $\tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu$ nie występuje we fragmentach dotyczących drogi prawdy, tylko w odniesieniu do mniemań śmiertelnych (B 9). Platon ma świadomość tego faktu [...] ²⁹.

Warto też zwrócić uwagę na fakt, że w Platońskim *Parmenidesie* podejmującym temat Jedna, główną postacią dialogu jest właśnie Eleata. Kubok jednak, na przykładzie *Teajteta*, w którym również jest podejmowany problem Jedna, stara się udowodnić, iż Platon wcale nie przypisywał Parmenidesowi monizmu absolutnego:

Platon ma świadomość tego faktu [że Parmenides nie był monistą], gdyż nie przypisuje owego stanowiska Parmenidesowi, lecz mówi, [...] że stanowisko takie głoszą „Melissosowie i Parmenidesowie” [...]. Można więc przypuszczać, że pogląd taki charakterystyczny jest dla myślicieli, którzy nawiązują do eleatów i – jak się okazuje – zniekształcają oryginalną myśl Parmenidesa ³⁰.

Na czym jednak miałyby polegać to nawiązanie, skoro Parmenides miał zdaniem Kuboka nie być monistą? Poza tym już sam fakt, że Platon zestawia „Melissosów” (Kubok sam wielokrotnie przyznaje, że myśliciel z Samos był monistą numerycznym) z „Parmenidesami” i stwierdza, iż głoszą oni (łącznie) stanowisko monistyczne, wyraźnie pokazuje, że Platon także przypisywał to stanowisko Eleacie.

Również Curd nie jest jednoznaczna w swym obrazie Platona. Ma bowiem rację, gdy zauważa, że monizm predykatywny jest tezą, którą można pogodzić z Platońską teorią idei, czy wręcz że Platoński idealizm jest rozwinięciem tezy monizmu predykatywnego ³¹. W interpretacji Curd Platon byłby najwierniejszym kontynuatorem Parmenidesa – o wiele wierniejszym niż skrajni moniści tacy jak Zenon czy Melissos. Dlatego więc Curd zalicza tych dwóch myślicieli do grona eleatów, a Platona nie?

²⁹ Tamże, s. 333–334.

³⁰ Tamże, s. 334.

³¹ P. Curd, dz. cyt., s. 233.

Na poparcie swych tez o relacji między Platonem a Parmenidesem Curd odwołuje się również do Platońskiej metafizyki i obrazu Piękna z Platońskiej *Uczty*. Słusznie zauważa, że Platon przy opisie Piękna-samego-w-sobie posługuje się tymi samymi stwierdzeniami, którymi posługuje się Parmenides przy opisie tego-co-jest³². Nie zauważa ona jednak, że Platońskie Piękno-samo-w-sobie jest przede wszystkim *j e d n o*³³ i istnieje samo przez się – wszystko poniżej (świat zmysłowy, ale też i idee) właśnie od niego czerpie swą bytowość. Platon nie opisuje Parmenidejskimi słowami wszystkich idei, ale wyłącznie jedną. Zatem jeżeli tylko to, co jest na szczycie Platońskiego świata, spełnia wymagania drogi prawdy (a Platon słowami Parmenidesa opisuje właśnie tylko jedno Piękno-samo-w-sobie, i nic innego), to nie można uważać, że Platon nie uważał Parmenidesa za monistę. Platon ma świadomość faktu, iż Parmenidejski monizm zdaje się godzić w możliwość istnienia tzw. świata zmysłowego. W celu ratowania świata zjawisk i wielości uznał on, że trzeba (wbrew swemu „ojcu”), obok Bytu, przyjąć również istnienie nie-bytu, który jest konieczny (zdaniem Platona), by wytłumaczyć wielość świata zjawisk. To właśnie nie-byt jest tym, co zdaniem Platona może tłumaczyć istnienie wielości. Na tym właśnie polega Platońskie ojcobójstwo. Prócz jednego absolutnego Bytu istnieją byty, które mają w sobie domieszkę nie-bytu³⁴, a istnieją tylko dlatego, że swe istnienie zawdzięczają jednemu Bytowi będącemu na szczycie Platońskiego świata³⁵ (co znajduje swój wyraz w Platońskiej metaforze jaskini przedstawionej w *Państwie*³⁶).

³² Tamże, s. 228.

³³ Jak zauważa Karl Albert, Arystoteles, komentując metafizyczny system Platona, wyraźnie zaznacza twierdzenia platoników, że rzeczy istnieją dlatego, iż uczestniczą w ideach. Jednak same idee czerpią swe istnienie od Jedni i to właśnie Jednia (którą można utożsamić z Bytem, Dobrem i Pięknem) istnieje w najpełniejszym sensie. Zob. K. Albert, *O platońskim pojęciu filozofii*, tłum. Jerzy Drewnowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1991, s. 41–42.

³⁴ Platon, *Sofista*, s. 258a–259b.

³⁵ Taki obraz rzeczywistości znajdziemy również u neoplatoników, w tym również u Plotyna, który widział w Parmenidesie monistę i pierwszego filozofa opisującego Byt niezmysłowy. Zob. Plotyn, *Enneady*, t. II, tłum. A. Krokiewicz, PWN, Warszawa 1959, s. 222. Jak zauważa Coxon, Proklos w swej interpretacji myśli Eleaty próbował go wręcz uczynić neoplatonikiem. Zob. A.H. Coxon, dz. cyt., 2009, s. 37.

³⁶ Słońce, które symbolizuje ów najwyższy Byt-Dobro, opisywane jest przez Platona jako to, co jest zasadną wszelkiego istnienia: „[...] Od niego pochodzą pory roku i lata [...], ono rządzi wszystkim w świecie widzialnym, [...] jest w pewnym sposobie przyczyną także i tego wszystkiego, co oni tam poprzednio widzieli”. Zob. Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, 516c.

Również Arystoteles wielokrotnie potwierdza w swych pismach fakt głoszenia przez Parmenidesa stanowiska konsekwentnie monistycznego, co zauważa sam Kubok³⁷. Jak zauważa Kazimierz Leśniak, Arystoteles wyraźnie wyróżniał eleatów spośród innych presokratyków, uznając, że to właśnie oni jako pierwsi podjęli badania metafizyczne, a nie fizyczne (tj. kosmologiczne). Dlatego też, gdy opisuje myśl innych presokratyków w *Fizyce*, wyraźnie odróżnia od nich eleatów³⁸. Arystoteles również jasno w swym *O powstawaniu i ginięciu* przypisuje eleatom monizm numeryczny i zaznacza, że przedmiotem rozważań eleatów była rzeczywistość rozumiana jako całość utożsamiana przez nich z Bytem³⁹.

Problem Jedna

Interpretacja predykatywna zakłada, że może istnieć obok siebie wiele bytów (co czyni z tego poglądu stanowisko pluralistyczne)⁴⁰. Godzi to w obraz Parmenidesa jako konsekwentnego monisty, który znamy od wieków, a który, jak wskazano wyżej, przekazali nam chociażby Platon czy Arystoteles. Jednak aby dobrze zrozumieć myśl Eleaty, powinniśmy również rozstrzygnąć, na ile wyraźnie on sam poświadcza o swym monizmie w swoim poemacie.

Chcąc bronić tezy o pluralizmie Eleaty, tj. o tym, że Parmenidejska droga prawdy dopuszcza wielość, trzeba zmierzyć się z pojawiającym się we fragmencie B 8 określeniem bytu: ἓν. Kubok podkreśla fakt, że samo pojęcie „Jeden” pojawia się w całym poemacie tylko raz, jako jeden ze znaków drogi prawdy, a pojęcie „Jedno” (τὸ ἓν) nie pojawia się ani razu⁴¹. Zdaniem badacza wynika stąd wniosek,

³⁷ D. Kubok, dz. cyt., s. 376–386.

³⁸ Jak stwierdza Leśniak, Stagiryta, używając termin *φυσικοί*, nie określa tym mianem eleatów. Jak zauważa: „Arystoteles ma na myśli [gdy mówi o *φυσικοί*] głównie jońskich filozofów przyrody oraz Empedoklesa, Anaksagorasa i atomistów w odróżnieniu od eleatów i pitagorejczyków, których poglądy miały charakter wybitnie metafizyczny”. Zob. Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1968, s. 307.

³⁹ Arystoteles, *O powstawaniu i ginięciu*, PWN, Warszawa 1981, 325a.

⁴⁰ Również Barnes nie uznaje Parmenidesa za monistę: „Was Parmenides a monist? The surviving fragments do not make him one. Since we are fairly confident of possessing the whole of the Way of Truth, I incline to believe that Parmenides’ poem was not monistic. And since we hear nothing of any Parmenidean doctrine not included in the Way of Truth, I suspect that Parmenides was not a monist. At all events, as far as our evidence goes, real monism was an invention of Melissus”. Zob. J. Barnes, dz. cyt., s. 163–164.

⁴¹ D. Kubok, dz. cyt., s. 183.

iż kwestia „Jedna” nie stanowi centralnego problemu w rozważaniach mędrca z Elei.

Prawdą oczywiście jest, że atrybut jedności w *O naturze* pojawia się *explicite* tylko raz, jednakże nie można przeoczyć tego, iż Parmenides od początku swego poematu mówi o bycie w formie pojedynczej, co zauważa również Mrówka⁴². Reale z kolei stwierdza, że jedność eleackiego bytu wypływa niejako z jego innych określeń, a sam Eleata dodaje ją „przelotem”⁴³. Wydaje się zatem, że interpretacja pluralistyczna (w przeciwieństwie do interpretacji monistycznej) nie dość, że stoi w sprzeczności z tym, co o Parmenidesie mówią jego współcześni, to nie znajduje ona żadnego oparcia w dziele Eleaty. Rację więc ma Mrówka, pisząc:

Należy jednak przyjąć, że jedno Parmenidesa, bez względu na to, czy uznamy je za pojęcie równorzędne pojęciu bytu, czy też dostrzeżemy w nim jedno z jego wielu określeń (znaków), mówi nam w obu wypadkach to samo: jest tylko jeden jedyny byt i nie ma poza nim żadnego innego, jest οὐλον μονογενές, „całe Jedyne”⁴⁴.

Warto tu jeszcze wspomnieć o stanowisku Pacewicza, który, recenzując pracę Kuboka, stwierdza, że monistyczna interpretacja myśli Parmenidesa wydaje się, mimo twierdzeń autora, zasadna. Zauważa on, że zarówno Platon, jak i Arystoteles definiują τὸ ὅλον (całość) tak, iż jest ono zgodne z tym, jak τὸ εἶν jest opisane na drodze Prawdy⁴⁵. Ponadto Pacewicz zwraca uwagę na fakt, iż słowo πᾶν, w różnych formach, pojawia się wielokrotnie w samym poemacie:

Przymiotnik ten pojawia się wielokrotnie w różnych formach w poemacie Parmenidesa, ale chciałbym przede wszystkim zwrócić uwagę na jego formę rodzaju nijakiego w liczbie pojedynczej, która pięciokrotnie pojawia się we frag. 8, mówiącym o tym, co jest/prawdzie, i tylko raz we frag. 9, dotyczącym świata zmysłowego⁴⁶.

⁴² K. Mrówka, dz. cyt., s. 228.

⁴³ G. Reale, dz. cyt., s. 145.

⁴⁴ K. Mrówka, dz. cyt., s. 231. Jak słusznie zauważa Mrówka, μονογενές w kontekście poematu nie można tłumaczyć jako „raz zrodzony”, stałoby to w sprzeczności z innym określeniem bytu, jakim jest ἀγέννητον, tj. niezrodzony. Zatem trzeba przyjąć tłumaczenie „jedyny”, co przemawia za interpretacją monizmu numerycznego. Zob. tamże, s. 221.

⁴⁵ Zob. D. Kubok, *Prawda i mniemania. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Katowice 2004, rec. A. Pacewicz, „Roczniki Filozoficzne” 2006, nr 1(54), s. 274–275.

⁴⁶ Tamże, s. 275.

I dalej stwierdza, iż we fragmencie B 8, w wersach 3–5 podmiotem jest *έόν*, lecz wraz z pojawieniem się spójnika *ἐπει* podmiotem staje się właśnie *πᾶν*⁴⁷. Co ciekawe, Pacewicz zauważa, iż *πᾶν* pojawia się również w opisie drogi mniemań, co prowadzi go do interpretacji poematu Parmenidesa, która wydaje się, moim zdaniem, godzić z filozofią Heraklita:

[...] w versie 3 frag. B 9 Parmenides twierdzi, iż „wszystko (*πᾶν*) jest pełne światła i nocy” oraz układa on formy w postaci kręgów, co powiązać można z obrazem tego, co jest/ prawdy jako kuli, [...] okazuje się, iż desygnatem *πᾶν* jest rzeczywistość w sensie greckiej *φύσις*, która jawi się człowiekowi rozum-nemu może albo w aspekcie prawdy, albo mniemania. Taka *φύσις* jest wtedy jedna, niepodzielna, ciągła⁴⁸.

Warto w tym miejscu wspomnieć, iż mędrzec z Efezu, przedstawiając świat jako arenę walki przeciwieństw, stwierdza wyraźnie, że owe przeciwieństwa tworzą pewną harmonię, jedność, i twierdzi:

Nie mnie [...] – lecz głosu rozumu słuchając, mądrze jest przyznać, że wszystkie rzeczy stanowią jedność⁴⁹.

Pamiętać trzeba, że Heraklit głosił pogląd o przenikającym wszystko Logosie⁵⁰. Samo pojęcie logosu jest wieloznaczne – można je tłumaczyć jako dyskurs, słowo, mowę, ale też rozum. W proponowanej tu egzegezie Parmenides, wraz z Heraklitem, byłoby filozofami jednoczącymi wielość świata zmysłów w jedność Logosu. Jak niżej zobaczymy, wydaje się, że Eleata utożsamia świat z rozumem-mysłą. Czy jednak możemy zatem o nim mówić jako o ojcu idealizmu?

Bycie i myślenie

Aby odpowiedzieć na tak postawione pytanie, powinniśmy przeanalizować ten fragment *O naturze*, który zdaje się wskazywać na nierozzerwalną relację między myśleniem a byciem. Jest to szczególnie ważny fragment B3, o którym Henn mówi, iż ten, kto nie zrozumie przesłania z niego płynącego, nie zrozumie prze-

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Cyt. za G. Reale, dz. cyt., s. 473.

⁵⁰ K. Mrówka, *Heraklit*, Scholar, Warszawa 2004, s. 22–34.

słania płynącego z całego poematu⁵¹. Jak zauważa Kubok⁵², w owej relacji między byciem a myśleniem wielu filozofów i egzegetów poematu Parmenidesa dopatrywało się idealizmu i aprioryzmu Eleaty⁵³ (jak zostanie wskazane – słusznie). Owen z kolei podkreśla fakt, że to właśnie w tym miejscu Parmenides jawi się jako filozof radykalnie różny od dotychczasowych myślicieli, i uznaje wręcz, że Eleata antycypuje myśl Kartezjusza i jego słynne *cogito ergo sum*⁵⁴, z czym zgadza się również Henn⁵⁵.

Co zatem Parmenides mówi nam o związku między myśleniem a byciem? W B3 stwierdza:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι

Mrówka oddaje to jako: „To samo bowiem myśleć jest, i być”, i jak zauważa, fragment ten jest interpretowany na trzy sposoby:

1. Podkreśla się rolę myślenia;
2. Większą wagę przypisuje się byciu;
3. Uznaje się równoważność myślenia i bytu.

Pierwsza z interpretacji prowadzi do uznania, że to byt jest zależny od myślenia i to ono warunkuje jego istnienie. Jeżeli byłaby to prawda, uznać by można (jak czyni to Jonathan Barnes), że Parmenides antycypuje Berkeleyowskie *esse est percipi*⁵⁶. Wydaje się jednak, że takie rozumienie związku między bytem a myśleniem nie dość, że spycha byt na pozycję czegoś niesamodzielnego, zależnego od myślenia, to (co ważniejsze) nie daje się pogodzić z eleackim monizmem – same-mu myśleniu, by mogło istnieć, musi przynależeć bycie. Wydaje się więc, że tezę o pierwszeństwie myślenia należy porzucić jako nie do utrzymania w perspektywie Parmenidejskiego monizmu.

Interpretacja druga, utrzymana w duchu realizmu, przyznaje pierwszeństwo bytowi, uznając, że to właśnie on warunkuje myślenie (stanowisko to zdaje się

⁵¹ Zob. M.J. Henn, *Parmenides of Elea*, Praeger, London 2003, s. 54.

⁵² D. Kubok, dz. cyt., s. 137.

⁵³ Jak zauważa Dunham, fragment B3 był źródłem co najmniej trzech różnych idealistycznych interpretacji myśli Parmenidesa. Widziano w nim wyraz: panpsychizmu, obiektywnego idealizmu i subiektywnego idealizmu. Zob. J. Dunham, dz. cyt., s. 16.

⁵⁴ G.E.L. Owen, dz. cyt., s. 16.

⁵⁵ Trzeba zaznaczyć jednak, że podobieństwa między tym myślicielami na tym się kończą z racji faktu, że Kartezjusz był dualistą, z kolei Parmenides monistą. Zob. M.J. Henn, dz. cyt., s. 55.

⁵⁶ J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, Routledge, London 1982, s. 170–171.

reprezentować Kubok⁵⁷, a także Blandzi⁵⁸). Badacze uznający ową interpretację przyjmują, że to dzięki temu, iż istnieje byt, możliwe jest myślenie, ponieważ aby myślenie miało treść, potrzebne jest coś, co je wypełni. Lecz podobnie jak w przypadku wcześniejszej interpretacji, również i ta wydaje się nie do pogodzenia ze ścisłym monizmem Eleaty, co będzie bardziej widoczne po omówieniu trzeciego możliwego odczytania.

Jak stwierdza Mrówka, ostatnia interpretacja jawi się ze względu na formę gramatyczną zdania z B3 jako najbardziej oczywista⁵⁹. Również numeryczny monizm Parmenidesa skłania do takiego rozumienia relacji byt-myśl, co zauważa Drozdek:

Tylko Byt istnieje, a zatem myślenie jest tym samym, co istnienie, tj. myślenie jest tym samym, co Byt [...] ⁶⁰.

W podobny sposób argumentuje Kahn:

Dlaczego Parmenides powinien utożsamić myślenie z jego przedmiotem, prawdziwy sąd z tym, o czym sąd orzeka? Odpowiedź jest, jak sądzę, prosta: myślenie jest albo nie jest. Albo wiedza i prawdziwe wypowiedzi są Bytem, albo są niczym, nie istnieją. Ta alternatywa jest rozłączna: nie ma tu nicze-

⁵⁷ D. Kubok, dz. cyt., s. 146.

⁵⁸ S. Blandzi, dz. cyt., s. 50–51.

⁵⁹ Podobną interpretację przyjmuje Phillips, i co ciekawe, na jej podstawie przypisuje eleacie stanowisko idealistyczne: „[...] Parmenides can be called an idealist, who believes that what can be thought must be real”. Zob. E.D. Phillips, *Parmenides on Thought and Being*, „Philosophical Review” 1955, nr 4, s. 556. Z kolei Dunham uznaje, że tłumaczenie B3, utożsamiające ze sobą byt i myśl, jest „najprostsze” (*the simplest*). Zob. J. Dunham, dz. cyt., s. 14. Z kolei przeciw takiemu odczytaniu myśli Parmenidesa oponował Cornford: „I cannot believe that Parmenides meant: «To think is the same thing as to be». He nowhere suggests that his One Being thinks, and no Greek of his date or for long afterwards would have seen anything but nonsense in the statement that «A exists» means the same thing as «A thinks»”. Zob. F.M. Cornford, *Plato and Parmenides*, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd., London 1939, s. 34. Jak stwierdza, idąc za Zellerem, tłumaczy on *ἐστίν* jako „jest możliwe” (*it is possible*), przez co fragment B3 w tłumaczeniu przyjmuje bardzo nieoczywistą i sztuczną formę: „To jest ta sama rzecz, o której można pomyśleć i która może być”. Zob. tamże. Podobne tłumaczenie co Cornford proponuje Burnet. Zob. J. Burnet, *Early Greek philosophy*, Adam and Charles Black, London 1908, s. 198. Krytykę stanowiska Cornforda i Burneta przeprowadza wspomniany wyżej Phillips. Zob. S. Phillips, dz. cyt., *passim*.

⁶⁰ A. Drozdek, *Życie jest snem Bytu*, „Analiza i Egzystencja” 2011, nr 13, s. 7.

go pomiędzy, żadnej gradacji. Wydaje się oczywiste, że Parmenides nie chce utożsamiać wiedzy i prawdy z niebytem⁶¹.

Drozdek podkreśla również, iż bogini we wstępie dzieła zachęca młodzieńca, by poznał serce (*ἤτορ*) Prawdy. Jest to o tyle ciekawe, że jak zauważa (powołując się na Coxona⁶²), termin *ἤτορ* występuje w ówczesnej grece wyłącznie w odniesieniu do ludzi lub postaci boskich, a z kolei Melissos mówi o eleackim bycie, że nie może odczuwać ani bólu, ani obawy, co byłoby bezsensowne, jeżeli nie byłby on czymś żywym⁶³. Sam Coxon również dopuszcza interpretację utożsamiającą Byt z Myślą⁶⁴.

Jak zauważa Gadamer, etymologia słowa *voeiv* prawdopodobnie związana jest z węchem zwierzęcia, które właśnie dzięki temu zmysłowi postrzega „bez każdorazowej obserwacji”, bez refleksji i zastanowienia, że *coś jest tu*:

W ten właśnie sposób należy rozumieć związek między „myśleniem” i bytem u Parmenidesa, jak też i to, dlaczego w [...] B8, obok innych cech bytu, szczególnie nacisk jest położony na *noein*. To jest tak, jakby tekst chciał nam powiedzieć, że ujawnia się jako byt bytu samego, że w swym istnieniu jest dany tak oczywiście, jak dzień⁶⁵.

Oczywistość zaznaczona przez Gadamera, wynikająca z bezpośredniości uchwytowania przez rozum bytu, zdaje się sugerować brak możliwości popełnie-

⁶¹ Ch.H. Kahn, dz. cyt., s. 164: „Why should Parmenides identify cognition with its object, true statement with what it states? The answer is, I think, a simple one: either it is or it is not. Either knowledge and true speech are Being or they are nothing at all. The disjunction is exclusive: there is no middle ground and no gradations. Now it seems obvious that Parmenides would not want to identify knowledge and truth with nonentity”.

⁶² A.H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, Van Gorcum, Assen 1986, s. 168.

⁶³ A. Drozdek, dz. cyt., s. 8.

⁶⁴ A.H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, Parmenides Publishing, Las Vegas 2009, s. 297: „[...] The neoplatonic belief that P. identified Being with Mind was well-founded. Their identity is suggested by the expression ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμέος ἤτορ [‘unmoved heart of persuasive reality’] (fr. 1, 29 n.) and confirmed by Anaxagoras’ descriptions of νοῦς [‘mind’] as μόνος αὐτὸς ἐπ’ ἑωυτοῦ [‘alone and by itself’] and πᾶς ὁμοίος [‘all alike’] (fr. 12), which derive from P’s characterisation of Being as μουννογενές ... καθ’ ἑαυτὸ [‘unique’ ... ‘by itself’] and πᾶν ὁμοίον [‘all alike’] (cf. Introd. Sect. 6). Xenophanes’ account of God as a mind transcending human minds in its power (fr. 23–25), since it is the immediate pattern for part of P’s account of Being (fr. 8, 29–33 n.), may also be regarded as suggesting that P. envisaged Being as Intelligence”.

⁶⁵ H.G. Gadamer, *Początek filozofii*, tłum. J. G. Krynicka, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 2008, s. 114.

nia błędu w tak rozumianym myśleniu. Można by nazwać to myślenie intuicyjnym w tym sensie, że nie polega na przeprowadzaniu rozumowań, lecz właśnie na bezpośrednim uchwytowaniu⁶⁶.

Zatem rzeczywistość w tej optyce byłaby czymś na kształt samomyślącej się myśli, co jak zauważa Coxon, stanowi antycypację Arystotelesowskiej koncepcji Boga⁶⁷. Czyniłoby to z Eleaty pierwszego filozofa stojącego na stanowisku *stricte* idealistycznym. Jednak fragment B3 zdaje się również mówić (podobnie jak cały poemat), że na drodze prawdy nie możemy zanegować świata zjawisk, ponieważ odmawiając im realności, zmuszeni będziemy uznać je za nie-byt⁶⁸. Wydaje się, że dwa tysiące lat później inny idealista, duchowy kontynuator szkoły eleackiej Francis Herbert Bradley⁶⁹, w swym *Appearance and Reality*, gdzie przedstawia

⁶⁶ Należy zauważyć w tym miejscu, że również w Platońskiej teorii poznania ostatni etap drogi człowieka do tego, co stanowi szczyt piramidy bytu, dokonuje się na drodze racjonalnej, ale jednocześnie nie dyskursywnej. Zob. Platon, *List VII*, w: tegoż, *Listy*, tłum. M. Maykowska, PWN, Warszawa 1987, 341c. Owa racjonalność, która przenika myśl grecką, jest tak silna, iż „racjonalizuje” ona nawet to, co wydawać się może irracjonalne. Jak zauważa Bergson, nawet mistycyzm Plotyna jest w gruncie rzeczy wciąż na wskroś racjonalny i: „Pozostaje on wierny greckiemu intelektualizmowi”. H. Bergson, *Dwa źródła moralności religii*, tłum. P. Kostyło, Znak, Kraków 1993, s. 216.

⁶⁷ A.H. Coxon, dz. cyt., 2009, s. 340.

⁶⁸ Na fakt, iż zjawiska naszego codziennego doświadczenia, czy w ogóle cały świat fenomenów, nie jest dla Parmenidesa po prostu czymś przeciwnym bytowi, jak uważali m.in. Guthrie (zob. W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, t. II, Cambridge University Press, Cambridge 1969, s. 25) czy Tarán (Zob. L. Tarán, *Parmenides*, Princeton University Press, Princeton 1965, s. 78), wskazuje Henn: „Parmenides, on the contrary, does not discard empirical science as useless or untrue, as empirical science had not yet been established; in fact, the goddess extols him to learn the opinions of mortals, i.e., «to do science» in order to engage others in fruitful discourse and not to be outdone in argument (B 1.30, 8.61). Parmenides is not about undermining or discounting empirical scientific investigation. He teaches us a method for transcending the testimony of the senses through contemplation of a higher Truth beyond the veil of appearance which common sense takes for granted”. Zob. M.J. Henn, dz. cyt., s. 48. Z kolei Mrówka stwierdza: „Krytyka bogini nie dotyczy samych zmysłów, lecz szkodliwego na nie wpływu *ἔθος*, «przyszwyczajenia”. Zob. K. Mrówka, dz. cyt., s. 197. Podobnego zdania jest Narecki: „Tym zaś, co prawdopodobnie odrzuca Bogini, są po prostu przyrodzone i tradycyjne źródła informacji, to znaczy wszystko, co się widzi, słyszy i o czym się mówi. Kiedy jednak górę bierze «rozum», eliminując tym samym zgubny wpływ *ethosu*, wtedy zapewne nabiera również znaczenia poznanie za pomocą zmysłów”. Zob. K. Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, RW KUL, Lublin 1999, s. 135.

⁶⁹ Jak zauważa Passmore o Bradleyu: „His dialectic is the dialectic of Parmenides and Zeno rather than the dialectic of Hegel”. J. Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, Gerald Duckworth & Co., London 1917, s. 59.

swój idealistyczny monizm, podobnie jak Parmenides zdając sobie sprawę z niemożności odrzucenia świata zjawisk, zauważył:

Cokolwiek odrzuca się jako zjawisko, nie jest z tego powodu po prostu nie-bytem. Zjawisk nie można się tak po prostu gremialnie pozbyć, jakby zwalniając je z posady, a to dlatego, że skoro muszą gdzieś się przytrafiać, to i muszą należeć do rzeczywistości⁷⁰.

Idealistyczna interpretacja myśli Parmenidesa wydaje się tłumaczyć, jak można uratować świat zmysłów w perspektywie eleackiej metafizyki. Bowiem w przeciwieństwie do materializmu, w ramach którego każda wielość implikuje jednocześnie podział i różnicę, idealizm godzi wielość z jednością w ten sposób, iż uznaje on partykularne przedmioty za pewne niesamoistne zjawiska będące przejawem jednego fundamentalnego Bytu. Jednak teza o idealizmie Eleaty może budzić wątpliwości części badaczy, którzy uważają ją za anachroniczną⁷¹. Niemniej wydaje się, że to, czy uznamy przypisywanie Eleacie materializmu bądź idealizmu za anachronizm, czy też nie, zależy od przyjmowanej przez nas metafizyki. Jeżeli bowiem uznamy, iż rzeczywiście istnieje coś takiego jak niematerialny byt, a samo wnioskowanie Parmenidesa jest poprawne, to problem rozwiązuje się sam, gdyż Eleatę możemy uznać za kogoś, kto odkrywa obiektywnie istniejącą rzeczywistość. Prawdą jest oczywiście, że on sam nie mówi wprost, iż byt jest niematerialny, gdyż (co zauważa wielu egzegetów myśli Eleaty) nie dysponował on jeszcze odpowiednim zapleczem terminologicznym⁷². Zarzut anachroniczności w tym wypadku staje się zatem dyskusyjny, tak jak dyskusyjne byłoby zarzucanie anachronizmu tym, którzy mówią o Krzysztofie Kolumbie jako odkrywcy Ameryki, mimo że termin „Ameryka” nie istniał w jego czasach, a sam żeglarz nawet nie zdawał sobie sprawy ze swego odkrycia. Tak jak Parmenides nie potrzebował

⁷⁰ F.H. Bradley, *Zjawisko a rzeczywistość*, tłum. J. Szymura, Comer, Toruń 1996, s. 130.

⁷¹ Mourelatos uznaje Parmenidesa za antydualistę typów. Jednocześnie zaznacza, że nie chce przez to powiedzieć, że Parmenides był materialistą czy też idealistą. Zob. Mourelatos, dz. cyt., 130–133: „In short, Parmenides argues for monism in the sense in which we speak of idealists or materialists as monists (I am not saying, of course, that he should be classified under either of these two schools; I cite them only as examples)”.

⁷² Kahn wprost pisze, że do czasów Parmenidesa nie istniała ontologia, a co za tym idzie Eleata musiał operować na języku nieprzystosowanym do wyrażenia nowych metafizycznych myśli, przez co powinno się go rozumieć w „jego własnych terminach”. Zob. Ch.H. Kahn, dz. cyt., s. 169.

terminu „niematerialny”, tak też włoski żeglarz bez znajomości terminu „Ameryka” odkrył nowy kontynent⁷³.

Zakończenie

Nie wydaje się zatem przesadą przypisanie Parmenidesowi, czy też całej szkole elejskiej, stanowiska idealistycznego⁷⁴, szczególnie, iż wydaje się ono niejako dopełnieniem i konsekwencją jego monizmu numerycznego. Zdaje się, że właśnie tylko taka interpretacja, tj. monistyczno-idealistyczna, jest zgodna zarówno z treścią poematu Eleaty, jak i z późniejszą jego recepcją. Jak widzieliśmy, by obronić stanowisko, zgodnie z którym Eleata przyjmował pluralizm ontologiczny (gdyż w rzeczywistości monizm predykatywny jest pluralizmem), zmuszeni jesteśmy uznać, że żaden ze starożytnych filozofów, prócz niektórych presokratyków, nie zrozumiał myśli Parmenidesa. Ponadto zgodnie z tezami Curd i Kuboka, Anaksagorasa, Empedoklesa i Platona powinniśmy uznać za eleatów, a z kolei Zenona i Melissosa – nie.

Eleacka rewolucja na zawsze zmieniła oblicze zachodniej filozofii, gdyż po raz pierwszy w jej historii rozum staje się jedynym prawomocnym narzędziem poznania, a jego metodą – dedukcja. Rozważania wcześniejszych filozofów były oparte na nieoczywistych założeniach i prostej indukcji. Eleatyzm wprowadza nowy typ uprawiania filozofii i rozpoczyna poważną metafizyczną refleksję:

Do tej pory wszelkie myślenie filozoficzne miało charakter fizyczny – wychodziło od pytania o stałą podstawę procesów powstawania i ginięcia, o źródło rodne, czyli ἀρχή. Jednakże w Parmenidesa teorii Będącego (ὄν) znajdujemy nowy i oryginalny punkt wyjścia⁷⁵.

⁷³ Warto w tym miejscu zauważyć, że nie dość, iż Parmenides do odkrycia tego, co niematerialne, nie potrzebował terminu „nie-materialność”, to podobnie jak Kolumb w przypadku swego odkrycia, Eleata nie musiałby zdawać sobie sprawy z odkrycia niematerialnej rzeczywistości, by ją rzeczywiście odkryć. Znamienne jest też to, że Eleata opisuje Byt głównie w sposób negatywny (tj. *niezrodzony, niezniszczalny, niewzruszony, niepodzielny*), tak jakby był on opisywany w opozycji do tego, jak to-co-jest jest postrzegane przez „dwugłowych śmiertelnych”.

⁷⁴ Za idealistę Parmenidesa uważał m.in. Hegel. Zob. G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, tłum. Ś.F. Nowicki, t. I, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 354–355.

⁷⁵ W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, Homini, Kraków 2007, s. 151.

Bibliografia:

- Albert K., *O platońskim pojęciu filozofii*, tłum. J. Drewnowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1991.
- Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1968.
- Arystoteles, *O powstawaniu i ginieciu*, tłum. L. Regner, PWN, Warszawa 1981.
- Barnes J., *The Presocratic Philosophers*, Routledge, London 2005.
- Barnes J., *The Presocratic Philosophers*, Routledge, London 1982.
- Bergson H., *Dwa źródła moralności religii*, tłum. P. Kostyło, Znak, Kraków 1993.
- Blandzi S., *Między aletejologią Parmenidesa a ontologią Filona*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2013.
- Bradley F.H., *Zjawisko a rzeczywistość*, tłum. J. Szymura, Comer, Toruń 1996.
- Burnet J., *Early Greek philosophy*, Adam and Charles Black, London 1908.
- Cornford F.M., *Plato and Parmenides*, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd., London 1939.
- Coxon A.H., *The Fragments of Parmenides*, Van Gorcum, Assen 1986.
- Coxon A.H., *The Fragments of Parmenides*, Parmenides Publishing, Las Vegas 2009.
- Curd P., *The legacy of Parmenides*, Princeton University Press, Princeton 1998.
- Drozdek A., *Życie jest snem Bytu*, „Analiza i Egzystencja” 2011, nr 13, s. 5–11.
- Dunham J. i in., *Idealism*, Routledge, London, New York 2011.
- Gadamer H.G., *Początek filozofii*, Wydawnictwo, tłum. J. Gajda-Krynicka, IFiS PAN, Warszawa 2008.
- Gallop D., *Parmenides of Elea*, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London 1991.
- Guthrie W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, t. II, Cambridge University Press, Cambridge 1969.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z historii filozofii*, t. I, tłum. Ś.F. Nowicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Henn M.J., *Parmenides of Elea*, Praeger, London 2003.
- Jaeger W., *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, Homini, Kraków 2007.
- Kahn Ch.H., *Being in Parmenides and Plato*, w: tegoż, *Essays on Being*, Oxford University Press, New York 2009.
- Kirk G.S. i in., *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, PWN, Warszawa 1999.

- Kubok D., *Prawda i mniemania. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2004.
- Kubok D., *Prawda i mniemania. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Katowice 2004, rec. A. Pacewicz, „Roczniki Filozoficzne” 2006, nr 1(54), s. 266–275.
- Mourelatos A.P.D., *The Route of Parmenides*, Parmenides Publishing, Las Vegas 2008.
- Mrówka K., *Heraklit*, Scholar, Warszawa 2004.
- Mrówka K., *Parmenides. Ścieżka Prawdy*, PWN, Warszawa 2012.
- Narecki K., *Logos we wczesnej myśli greckiej*, RW KUL, Lublin 1999.
- Owen G.E.L., *Eleatic Questions*, w: *Logic, Science, and Dialectic*, eds. M. Nussbaum, NCROL, London 1986.
- Palmer J., *Parmenides and Presocratic Philosophy*, Oxford University Press, New York 2009.
- Palmer J., *Plato's Reception of Parmenides*, Clarendon Press, Oxford 1999.
- Passmore J., *A Hundred Years of Philosophy*, Gerald Duckworth & Co., London 1917.
- Phillips E.D., *Parmenides on Thought and Being*, „Philosophical Review” 1955, No. 4.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003.
- Platon, *Sofista*, tłum. W. Witwicki, w: tegoż, *Sofista, Polityk*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.
- Platon, *List VII*, tłum. M. Maykowska, w: tegoż, *Listy*, PWN, Warszawa 1987.
- Plotyn, *Enneady*, t. II, tłum. A. Krokiewicz, PWN, Warszawa 1959.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. I, tłum. E.I. Zieliński, KUL, Lublin 2008.
- Tarán L., *Parmenides. A text with translation, commentary and critical essays*, Princeton University Press, Princeton 1965.
- Uchan A., *Zenon z Elei i eleacki immaterializm*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” (przyjęty do druku).

Streszczenie

Celem pracy jest analiza koncepcji bytu w filozofii eleatów. Szczególnej analizie poddane zostały poglądy wypracowane przez Parmenidesa z Elei i opisane przez

niego w heksametrycznym poemacie *O naturze*. Filozofia eleacka budziła już od momentu swego powstania wiele kontrowersji, również dziś uczeni nie są zgodni co do interpretacji myśli tej szkoły. Dlatego też w pracy została podjęta próba odpowiedzi na pytanie: czy bytowi eleackiemu można przypisać niematerialność? Analizie poddano także interpretację monizmu predykatywnego zaproponowaną przez Patricję Curd.

Słowa kluczowe: Parmenides z Elei, Zenon z Elei, Melissos z Samos, monizm, filozofia eleacka, byt, bycie, idealizm

Summary

The Problem of Interpreting Parmenides's Thought in the Spirit of Predicative and Numerical Monism

The purpose of this study is to investigate the concept of being in the Eleatic philosophy. Special analysis has been devoted to the doctrine developed by Parmenides of Elea, in his poem *On Nature*. From its very beginning, the Eleatic philosophy has stirred controversy, even today's scholars are not unanimous in their interpretation of the school. Therefore, the research has been done to answer the question whether immateriality can be attributed to the Eleatic concept of being, and if predicative monism interpretation proposed by Patricia Curd is valid.

Key words: Parmenides of Elea, Zeno of Elea, Melissus of Samos, monism, Eleatic philosophy, being, idealism

Materializm i wychowanie w myśli Alexisa de Tocqueville’a

Łukasz Mirocha

(Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Wydział Prawa i Administracji)

1. Wprowadzenie

„Materializm” funkcjonuje w myśli Alexisa de Tocqueville’a w co najmniej dwóch znaczeniach. Z pierwszego z nich francuski filozof korzysta, mówiąc na przykład o „materialistycznej teorii”, w myśl której „surowość obyczajów kobiet jest zależna od położenia ich kraju względem równika”¹, czy komentując rasowe teorie Artura de Gobineau w korespondencji z nim². Tak rozumiany materializm to pogląd ontologiczny głoszący, że istnieje wyłącznie materia i to ona – lub jej zmiany – są czynnikiem sprawczym także w zakresie zjawisk społecznych. Komentowany autor zajmuje krytyczne stanowisko względem materializmu pojmowanego w ten sposób. Materializm w drugim znaczeniu to postawa, zgodnie z którą dobra materialne odgrywają w życiu człowieka wiodącą rolę. Tocqueville odnosi się do tego znaczenia, mówiąc o „upodobaniu luksusu”, „poszukiwaniu dóbr materialnych”, „miłości pieniądza” czy „niespokojnej i żarliwej namiętności” do dobrobytu³. Praca dotyczy drugiego ze wskazanych znaczeń materializmu.

¹ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, tłum. M. Król, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976, s. 386.

² *List do Artura de Gobineau z 17.11.1853 r.*, w: A. de Tocqueville, *Listy*, tłum. B. Janicka, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1999, s. 279.

³ A. de Tocqueville, *O demokracji...*, dz. cyt., kolejno s. 29, 57, 64, 211.

Jeśli uznamy komentowaną postawę za problematyczną, konieczne wyda się poszukiwanie środków zaradczych. We współczesnych naukach społecznych coraz częściej dostrzega się negatywny wpływ materializmu na jednostkę czy społeczeństwo. Jako rozwiązanie proponuje się raczej miękkie metody oddziaływania (takie jak wpajanie odpowiednich postaw), niż zdecydowane działania w postaci norm prawnych⁴ (abstrahując od kwestii wychowawczej funkcji norm). Nie może zatem dziwić, że materializm, czy będący jego wyrazem konsumpcjonizm, są przedmiotem zainteresowania nie tylko ekonomistów⁵, lecz także pedagogów⁶.

Zaryzykować można twierdzenie, że badacze upatrujący w wychowaniu środka mającego zapobiegać rozwojowi postaw materialistycznych i chronić przed nim podążają drogą wytyczoną przez Alexisa de Tocqueville'a. Mimo że był on prawnikiem z wykształcenia i – częściowo – wykonywanej profesji, miał świadomość, że prawo nie jest wystarczającym instrumentem zapobiegania negatywnym zjawiskom społecznym. Paweł Marczewski, opisując stanowisko francuskiego myśliciela, mówi o „komplementarności cnoty i praw”⁷ w jego rozważaniach; koncepcję demokracji budowaną przez Tocqueville'a nazywa się „kulturalistyczną”⁸ właśnie z uwagi na włączenie do niej nie tylko wątków prawno-ustrojowych, lecz także tych dotyczących „układu społecznego”, obyczajów, religii.

Francuski myśliciel wielokrotnie daje wyraz świadomości ograniczonej mocy prawa i jego wychowawczego wpływu. Pisze o tym, że w Europie: „Zbyt wielkie znaczenie przypisuje się również prawom, zbyt małe – obyczajom”⁹, co kontrastuje z podejściem Amerykanów. Z potępieniem wypowiada się o zaczerpnięciu inspiracji z Pisma Świętego przez ustawodawcę Connecticut tworzącego w 1650 roku stanowy kodeks karny¹⁰. Dostrzega on więc nieprzystawalność surowego

⁴ Jako wyjątek od tej reguły można traktować np. zakaz handlu w niedzielę czy obowiązujące w antycznym Rzymie tzw. *leges sumptuariae*.

⁵ Tim Jackson mówi o „żelaznej klatce konsumpcjonizmu” (tenże, *Dobrobyt bez wzrostu. Ekonomia dla planety o ograniczonych możliwościach*, tłum. M. Polakowski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2015, s. 115 i n.)

⁶ K. Starego, *Projekt: Obywatel. Rzecz o społecznej kontroli, zarządzaniu zmysłowością i strategiach oczyszczania*, w: *Subsumcje edukacji*, red. M. Chutorzański, J. Moroz, O. Szwabowski, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2017, s. 215 i n.

⁷ P. Marczewski, *Uczynić wolność nieuchronną. Wątki republikańskie w myśli Alexisa de Tocqueville'a*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2012, s. 119.

⁸ S. Bykowska, *Wspólnota obywateli w idei demokracji Alexisa de Tocqueville'a. Ameryka wzorem dla Europy*, „Studia Gdańskie. Wizje i rzeczywistość” 2010, t. VII, s. 190.

⁹ A. de Tocqueville, *O demokracji...*, dz. cyt., s. 221.

¹⁰ Tamże, s. 53.

karania za występki moralne do realiów XVII-wiecznej kolonii, ale też fakt, że są sfery życia społecznego, które nie powinny być przedmiotem zainteresowania prawa. Inną ilustracją tego, że w optyce Francuza kontekst kulturowy ma co najmniej takie samo znaczenie, co treść prawa, jest słaby efekt przeszczepienia treści amerykańskiej Konstytucji przez meksykańskiego ustrojodawcę: „przenosząc do siebie literę prawa nie zdołali jednocześnie przenieść jego ducha”¹¹.

Artykuł ma na celu przedstawienie stosunku Tocqueville'a do materializmu (w drugiej części tekstu, gdzie zaprezentowany jest kontekst społeczny tego zjawiska, wyjaśniona zostaje jego istota oraz negatywne konsekwencje) oraz zaprezentowanie preferowanych przez francuskiego filozofa środków zapobiegających tej postawie. Część trzecia tekstu obejmuje znaczenie edukacji formalnej, etyki cnót oraz religii w analizowanym kontekście. Wydaje się, że w tym zakresie Francuz demonstrowa swoje profetyczne zdolności¹² nie tylko w wymiarze diagnostycznym – prawidłowo przepowiadając zdominowanie społeczeństw demokratycznych przez materializm, lecz także – przynajmniej częściowo – w wymiarze sanacyjnym, opisując nadal aktualne metody walki z materializmem, które można zbiorczo nazwać wychowaniem.

2. Materializm

2.1. Kontekst społeczny: demokracja, równość możliwości, wpływ klasy średniej

Tocqueville przyjmuje w swoim piśmarstwie metodę komparatystyczną. Mówiąc o Ameryce, porównuje ją do rodzimej Francji. Komentując życie amerykańskich kolonistów, zestawia je z losami metropolii – Anglii. Czasy porewolucyjne we Francji konfrontuje z „dawnymi rządami”. Punktem odniesienia dla demokracji jest arystokracja. Analizy Francuza są głębokie, nie sprowadzają się do opisu instytucji, lecz prowadzą do odkrycia rzeczywistych przyczyn komentowanych przez niego zjawisk. Wydaje się, że właśnie temu służy wskazana metoda. Rów-

¹¹ Tamże, s. 128.

¹² Odnosnie do prognostycznych zdolności Francuza panuje swego rodzaju *communis opinio*, są jednak kwestie, w których jego przewidywania się nie potwierdziły, zob. J. Baszkiewicz, *Wstęp*, w: A. de Tocqueville, *O demokracji...*, dz. cyt., s. 16–18; D. Choi, *Unprophetic Tocqueville. How Democracy in America Got the Modern World Completely Wrong*, „The Independent Review” 2007, Vol. XII, No. 2, s. 165–178.

niez dlatego, przed zaprezentowaniem znaczenia materializmu obecnego w myśli francuskiego filozofa, konieczne jest ukazanie kontekstu, w jakim rozwija się postawa materialistyczna.

Ma to miejsce w warunkach demokracji, przy czym zasadniczym jej rysem nie jest dla Tocqueville'a „ludowładztwo”, lecz panująca pomiędzy obywatelami równość. Francuz pisze o „równości możliwości”, co mogłoby przywołać na myśl równość formalną, a nie substancjalną; równość taka jest w pierwszej kolejności „równością szans”¹³, nie zaś „równością efektów”. Opisywana przez niego równość nie obejmuje oczywiście czarnoskórej ludności Ameryki, w wymiarze politycznym nie dotyczy kobiet, które jednak w pozostałych aspektach życia mają znacznie szersze możliwości niż w ustroju arystokratycznym. Źródłem tak pojmowanej równości jest to, że „wszyscy ludzie zostają uznani za jednakowo świątłych, cnotliwych i silnych”¹⁴.

Założenie to prowadzi jednak dalej niż do formalnych gwarancji równości, przynosząc faktycznie egalitaryzujący efekt we wszystkich aspektach życia społecznego. Jak pisze Tocqueville: „następstwa tego faktu wykraczają daleko poza domenę obyczajów politycznych i praw [...] w równym stopniu wpływają na cywilną społeczność i na rząd: kształtują poglądy, rodzą emocje, podpowiadają praktyczne rozwiązania oraz zmieniają wszystko, co nie jest ich własnym dziełem”¹⁵. Stany Zjednoczone opisane przez Tocqueville'a są społeczeństwem „bez wielkich panów i bez ludu oraz właściwie bez biednych i bez bogatych”¹⁶, bowiem „Począwszy od tej chwili wszystkie nowe zjawiska, wszystkie powstające potrzeby, wszystkie pragnienia domagające się zadośćuczynienia stały się stopniami wiodącymi ku powszechnemu zrównaniu. Upodobanie do luksusu, zamiłowanie do wojny, dyktat mody, najblęższe i najgłębsze namiętności ludzkiego serca zgodnie pracowały nad zubożeniem bogatych i wzbogaceniem biednych”¹⁷.

Jeśli pozytywnym skutkiem funkcjonowania równości możliwości jest egalitaryzm, to jego kosztem jest przeciętność w niemal wszystkich aspektach życia. Podobne obserwacje poczyni niecałe stulecie później José Ortega y Gasset, formułując swój słynny manifest *Bunt mas*. Autor ten postawił tezę, że: „umysł

¹³ Zob. A. Plichta, *Równość i demokracja w myśli Alexisa de Tocqueville'a*, „Acta Erasmiana” 2013, t. V, s. 265.

¹⁴ A. de Tocqueville, *O demokracji...*, dz. cyt., s. 74.

¹⁵ Tamże, s. 27.

¹⁶ Tamże, s. 51.

¹⁷ Tamże, s. 29.

przeciętne i banalne, wiedząc o swej przeciętności i banalności, mają czelność domagać się prawa do bycia przeciętnymi i banalnymi i do narzucania tych cech wszystkim innym”, a odnosząc się wprost do Stanów Zjednoczonych potwierdził intuicję Tocqueville’a: „W Ameryce Północnej powiada się: być innym to być nieprzyzwoitym”¹⁸. Wątek ten zostanie rozwinięty w kolejnych częściach pracy. W tym miejscu wskazać trzeba, że zdaniem francuskiego filozofa dążenie do równości i demokratyzacja są nieuchronne, nieuniknione¹⁹. Mimo to nie wszędzie istnieją warunki sprzyjające powstaniu równości. Tocqueville przekonuje, że można ją znaleźć „na dwóch przeciwległych krańcach cywilizacji” pojmowanej jednak nie jako obszar, lecz jako oś z brakiem cywilizacji na jednym krańcu i ucywilizowaniem na drugim. Równość panuje u dzikich (Francuz ma na myśli współczesnych mu Indian oraz historycznie: ludzkość prerolniczą), może także pojawić się wśród ludzi bardzo cywilizowanych. Pomiędzy tymi dwoma stanami panuje „nierówność kondycji, bogactwo, wykształcenie, władza jednych, ubóstwo, ignorancja i słabość wszystkich innych”²⁰. Aspektem równości znajdującym uznanie w oczach komentowanego autora jest jej stabilizujący wpływ na społeczeństwo²¹.

Demokracja tworzy według francuskiego myśliciela środowisko rozwoju postawy materialistycznej, jednak jej matecznik jest zidentyfikowany o wiele precyzyjniej. Jest nim klasa średnia. Już na stronach *O demokracji w Ameryce* Tocqueville łączy ją z komentowanym w tej pracy problemem: „Jeżeli uważnie przyjrzymy się każdej spośród klas społecznych, zauważymy, że namiętność posiadania jest szczególnie zachłanna i uporczywa w klasach średnich”²². Biedota nie troszczy się szczególnie o własność, ponieważ zмага się z bardziej palącymi problemami, z kolei na bogatych posiadanie nie robi już takiego wrażenia. To klasa średnia jest najbardziej zainteresowana posiadaniem, wynika z tego jej podejście do kwestii podatkowych czy nagłych zmian ustroju społecznego (rewolucji). Komentowany autor przypuszcza właściwy atak na klasę średnią dopiero w swoich *Wspomnieniach*. Pozornie pozytywne jej cechy, takie jak przedsiębiorczość, duch aktywności czy umiarkowanie, przysłania jego zdaniem „upodobanie w do-

¹⁸ J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, przeł. P. Niklewicz, Wydawnictwo Replika, Zakrzewo 2016, s. 19.

¹⁹ J. Baszkiewicz, *Wstęp*, dz. cyt., s. 7.

²⁰ A. de Tocqueville, *Raport o pauperyzmie*, przeł. J. Strzelecka, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009, s. 44.

²¹ A. de Tocqueville, *O demokracji...*, dz. cyt., s. 389–390.

²² Tamże, s. 427.

brobycie” i egoizm, co daje rządy „pozbawione wielkości i cnoty”²³. Tocqueville upatruje w klasie średniej sprawcy rewolucji lipcowej (1830 roku) i przypisuje jej sprawowanie rządów po niej następujących przy pomocy korupcji (pojmowanej właśnie jako wpojenie społeczeństwu przekonania o tym, że dobra materialne są najistotniejsze), a nie ucisku czy przemocy²⁴. Wyraźny jest więc wpływ materializmu na sferę polityczną. Klasa średnia jawi się w rozważaniach Tocqueville’a jako pozbawiona zdolności autorefleksji (w przeciwieństwie do arystokracji), niechętna braniu odpowiedzialności za własne przewinienia²⁵. Powyższe spostrzeżenia są o tyle ważne, że „w społeczeństwach demokratycznych warstwa ludzi średnio zamożnych jest warstwą kształtującą idee i obyczaje. Wszystkim narzuca swoje poglądy oraz wolę i nawet ci, którzy najbardziej skłonni są opierać się jej przewodnictwu, idą w końcu za jej przykładem”²⁶. Paweł Śpiewak, podsumowując stosunek Francuza do klasy średniej, pisze:

Klasę średnią stać tylko na stworzenie ustroju małych idei i ograniczonych, hałaśliwych pragnień. Tocqueville docenia siłę burżuazji, ale nie ceni jej idei, dostrzega jej sprawność, ale ma ją za klasę chciwców – opisuje ją sardonicznym, kpiącym tonem, tworząc obraz bliski karykaturze. [...] Z pewnością nie ukrywa odrazy, niemal wstrętu, za którym czasem można odkryć jego klasowe przesady²⁷.

Wartym wspomnienia aspektem kontekstu społecznego, w którym rodzi się postawa materialistyczna, jest stosunek ludzi demokracji do czasu. Tocqueville dostrzega ich „skłonność do łatwych sukcesów i doraźnych zaspokojeń”, pisze, że „Większością ludzi żyjących w czasach równości rządzą gwałtowne, lecz wątłe ambicje”²⁸. Współczesne nauki społeczne nazywają to podejście „wysoką preferencją czasową”, co oznacza przedkładanie dóbr teraźniejszych nad większe, lecz późniejsze, wiąże się z niską skłonnością do oszczędzania oraz wysoką chęcią

²³ A. de Tocqueville, *Wspomnienia*, tłum. A.W. Labuda, Wydawnictwo Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1987, s. 5.

²⁴ Tamże, s. 85, 88.

²⁵ Tamże, s. 49.

²⁶ Tenże, *O demokracji...*, dz. cyt., s. 378.

²⁷ P. Śpiewak, *Alexis de Tocqueville: demokracja, rewolucje, socjalizm*, w: A. de Tocqueville, *Raport o pauperyzmie*, dz. cyt., s. 15.

²⁸ A. de Tocqueville, *O demokracji...*, dz. cyt., s. 282.

natychmiastowej konsumpcji²⁹. Wydaje się, że nawiązując do słynnej sentencji Edmunda Burke'a, Tocqueville notuje, że „demokracja nie tylko każe ludziom zapominać o przodkach, ale również pozbawia ich myśli o potomkach i odsuwa ich od współczesnych”³⁰. W innym miejscu – komentując słabo zaludnione „pustkowia” Stanów Zjednoczonych – stwierdza on, że „nie obudziła się tam jeszcze idea przeszłości ani przyszłości”³¹. Trudno kłócić się z twierdzeniem, że podejście „liczy się tylko tu i teraz”, sprzyja materializmowi.

2.2. Istota zjawiska

Dziesiąty rozdział drugiego tomu *O demokracji w Ameryce* (pt. *O zamiłowaniu Amerykanów do materialnego dobrobytu*) otwiera passus:

Namiętność do dobrobytu nie jest w Ameryce namiętnością jedyną, lecz powszechną, i jeżeli nawet nie u wszystkich jednakowo się objawia, żywią ją wszyscy. Umysł Amerykanów bez reszty pochłaniają zabiegi zmierzające do zaspokojenia wszystkich potrzeb ciała i wprowadzanie drobnych udogodnień życiowych³².

Passus ten oddaje Tocqueville'owskie rozumienie materializmu. Po pierwsze, obrazuje on język, którym Francuz posługuje się, mówiąc o materializmie – jest to język uczuć, emocji, namiętności. W innych miejscach Tocqueville pisze o „pragnieniu dobrobytu”, „żarliwej namiętności”³³, „miłości pieniądza”³⁴, „pasji bogactwa”³⁵, „instynktach”³⁶, „gorączce używania dóbr materialnych”³⁷. Nie są to sformułowania zaczerpnięte ze słownika ekonomii; nie mają nic wspólnego z tym, co współcześnie próbuje się ubrać w garnitur „racjonalnego wyboru”. Tocqueville prawdopodobnie nie znał prac Marksa³⁸ próbującego zjawiska

²⁹ A. Radkowski, *Co Tocqueville mówi nam o demokracji – spojrzenie z perspektywy ekonomicznej teorii polityki*, „Societas et Ius” 2017, nr 6, s. 170.

³⁰ A. de Tocqueville, *O demokracji...*, dz. cyt., s. 340.

³¹ Tenże, *Piętnaście dni w pustkowiu*, tłum. R. Chymkowski, Polityka – Spółdzielnia Pracy, Warszawa 2003, s. 45.

³² A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, dz. cyt., s. 354.

³³ Tamże, s. 211.

³⁴ Tamże, s. 64.

³⁵ Tamże, s. 412.

³⁶ Tamże, s. 421.

³⁷ Tenże, *Wspomnienia*, dz. cyt., s. 75.

³⁸ Zob. P. Śpiewak, *Alexis de Tocqueville: demokracja...*, dz. cyt., s. 23.

ekonomiczne opisać językiem naukowym, znał jednak prace Adama Smitha, Jeremy'ego Bentham'a czy Thomasa Malthusa. Jest raczej pewne, że opisywanie komentowanego zjawiska w kategoriach uczuć czy emocji nie wynikało z braków w aparacie pojęciowym francuskiego autora, lecz było zabiegiem celowym, ale też – jak pokazują współczesne badania – trafnym. Brytyjski ekonomista Tim Jackson przekonuje, że „Artefakty konsumpcyjne odgrywają w naszym życiu rolę dalece wykraczającą poza ich funkcjonalność materialną”, a „[n]asze przywiązanie do rzeczy materialnych może być niekiedy tak silne, że doświadczamy poczucia osamotnienia i straty, gdy je tracimy”³⁹. Głos Jacksona nie jest odosobniony – wykształcony w społeczeństwie imperatyw nabywania dóbr materialnych nie ma racjonalnych podstaw, co dostrzegł francuski myśliciel.

Drugi aspekt materializmu, który da się wyczytać z przytoczonego cytatu, to upowszechnianie się komentowanego zjawiska. Według Tocqueville'a zamiłowanie do bogactwa rodzi się w klasie średniej, ale szybko przenosi się na inne grupy społeczne. Opowiadanie *Piętnaście dni w pustkowiu* zawiera opis domostwa ubogich pionierów, według którego: „Zazwyczaj jest w takiej chacie tylko jedno okno, w którym czasem wisi firanka z muślinu; wszak tam, gdzie nierzadko brakuje rzeczy niezbędnych, często jest miejsce na zbytek”⁴⁰. *Wspomnienia* Francuza w wielu miejscach traktują o zarażeniu warstwy robotniczej namiętnością do dobrobytu, jednak w najbardziej barwny sposób zjawisko to ilustruje anegdota o tym, jak służący jednego z przyjaciół Tocqueville'a na wieść o wybuchu rewolucji zapowiadali, że „W przyszłą niedzielę (był to czwartek), to już my będziemy jedli skrzydełka od kury” oraz „będziemy nosić ładne sukienki z jedwabiu”⁴¹.

Upowszechnieniu materializmu sprzyja swego rodzaju mechanizm równi pochyłej. Komentowany autor stwierdza, że „[p]ragnienie dobrobytu stało się u nich niespokojną i żarliwą namiętnością, która rośnie w miarę zaspokajania”⁴². Mechanizm ten był wykorzystywany przez białych osadników w relacjach z Indianami. Oferowano im osiągnięcia ówczesnej techniki – broń palną, alkohol, tkaniny, bez których Indianie radzili sobie wcześniej, jednak w momencie przybywania do nich, zaczęły być one traktowane jako potrzeba. Jej zaspokojenie

³⁹ T. Jackson, *Dobrobyt...*, dz. cyt., s. 128.

⁴⁰ A. de Tocqueville, *Piętnaście dni...*, dz. cyt., s. 18.

⁴¹ Tenże, *Wspomnienia*, dz. cyt., s. 170.

⁴² Tenże, *O demokracji...*, dz. cyt., s. 211.

niem mogli trudnić się tylko biali w ramach nieuczciwego handlu⁴³. Zjawisko przyzwyczajania się do zbytków, które jeszcze chwilę wcześniej traktowane były jako „dobrodrojeństwo losu”, opisuje również Ortega y Gasset. W jego obserwacjach zjawisko to rozwija się według logiki podobnej do tej przedstawionej przez Tocqueville’a we *Wspomnieniach* – dostęp do zbytków zaczyna być postrzegany przez masy jako uprawnienie⁴⁴.

Trzecim elementem definicji materializmu, dającym się wyczytać z fragmentu otwierającego dziesiąty rozdział drugiego tomu *O demokracji w Ameryce*, jest relacja materializmu i ludzkich potrzeb. Dostrzegalne na pierwszy rzut oka jest to, że materializm odnosi się do potrzeb cielesnych, a nie duchowych⁴⁵. Precyzyjniejszego opisu rozwoju ludzkich potrzeb, prowadzącego ostatecznie do powstania mechanizmu sztucznego ich kreowania, dostarcza *Raport o pauperyzmie*. Francuz wyraźnie rozdziela w nim potrzeby pierwszego rzędu – naturalne, fizyczne, podobne zwierzęcym, i te drugorzędne⁴⁶. W pierwszej kategorii mieści się zapewnienie pożywienia, odzieży, schronienia, pozostałe są potrzebami – co istotne w perspektywie przedmiotu pracy – z którymi człowiek się nie rodzi, lecz je sobie stwarza, potrzebami wynikającymi ze „zwyczaju i wychowania”⁴⁷. Podział na potrzeby prymarne i sekundarne nałożony zostaje przez Francuza na oś rozwoju historycznego. Píše on, że człowiek w społeczeństwach pierwotnych oraz współcześni Tocqueville’owi Indianie, mieli niewielkie pragnienia, potrzeby. Potrzeby drugiego rzędu rosły wraz z dokonującymi się zmianami społeczno-gospodarczymi, po czym osiągnęły największe rozmiary współcześnie. Co istotne, na skutek tych zmian rosło również poczucie niezaspokojenia potrzeb: „U ludów wysoko cywilizowanych nędzę powoduje brak całego mnóstwa rzeczy; w stanie dzikości ubóstwo polega wyłącznie na braku pożywienia”⁴⁸.

Materializm, z perspektywy Tocqueville’a zasługujący na potępienie, należy więc odróżnić od zaspokajania rzeczywistych potrzeb. Materializm może przy-

⁴³ Tamże, s. 233.

⁴⁴ J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, dz. cyt., s. 75.

⁴⁵ Tocqueville przewiduje, że w razie opanowania umysłów większości ludzi wyłącznie przez żądze materialne, wśród niektórych nastąpiłaby reakcja w postaci poświęcenia się życiu duchowemu; „Byłbym zdumiony, gdyby w społeczeństwie oddanym bez reszty sprawie dobrobytu nie pojawił się niebawem i nie rozwijał mistycyzm” (*O demokracji w Ameryce*, s. 357).

⁴⁶ Zob. M. Tracz-Tryniecki, *Myśl polityczna i prawna Alexisa de Tocqueville*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2009, s. 212.

⁴⁷ A. de Tocqueville, *Raport o pauperyzmie*, dz. cyt., s. 48.

⁴⁸ Tamże, s. 49.

brać różne formy: nabywania zbędnych dóbr, gromadzenia pieniędzy czy wartościowych przedmiotów, pogoni za zyskiem w handlu czy przemyśle, które nie spełniają kryterium obiektywnej potrzeby. Ilustracją tego rozróżnienia może być podejście Indian, o których Francuz pisze z uznaniem, że „uśmiechają się gorzko, widząc, jak miotamy się w życiu, żeby zdobyć niepotrzebne bogactwo”⁴⁹. Dokonują oni wyborów, kierując się użytecznością przedmiotów, a nie estetycznymi konwencjami – indiański przewodnik Francuza obdarza największym zainteresowaniem należącą do niego nietłukącą się butelkę oraz broń⁵⁰.

Postawa materialistyczna rzutuje na niemal wszystkie sfery życia. Tocqueville komentuje przykłady takiego wpływu na literaturę (efektem są dzieła masowe, sztamkowe, służące uprzyjemnieniu życia), teatr (który ma dostarczyć tanich emocji, a nie refleksji – sztuki się wyłącznie ogląda, ale już ich nie czyta), a nawet naukę (która podporządkowana jest „potrzebom ciała”, a nie umysłu, co zdaniem Francuza miało miejsce w czasach arystokracji). Autor *Piętnastu dni w pustkowiu* dzieli się gorzką obserwacją, że zasiedlający Nowy Świat „handlują wszystkim bez wyjątku, nawet moralnością i religią”⁵¹. Jest on jednak daleki od przypisywania ludziom objętym materialistycznymi skłonnościami „duchowej niższości”, dostrzega on, że w demokracji pieniądz odgrywa rzeczywiście większą rolę niż wcześniej⁵². W tym kontekście zasadne wydaje się jednak pytanie o to, czy to rola pieniądza doprowadziła do materializmu, czy materializm do wzrostu roli pieniądza.

Materializm wywiera także niebagatelny wpływ na sferę polityczną. Tocqueville we *Wspomnieniach* pokazuje, jak namiętności rewolucyjne były „roztapiane w żądzę materialnego użycia”⁵³. Jednakże komentowana postawa jest jego zdaniem groźna nie tylko w burzliwym okresie rewolucji. Jak pisze Krzysztof Kędziora, wynika to z faktu, że: „Demokratyczny materializm niszczy ludzką wolność, skłaniając ludzi do pogoni za materialnym dobrobytem i do wycofania z życia publicznego. Powoduje, że jedyną ludzką namiętnością jest pragnienie wygodnego życia i zaspokajania cielesnych przyjemności”⁵⁴.

⁴⁹ A. de Tocqueville, *Piętnaście dni...*, dz. cyt., s. 48.

⁵⁰ Tamże, s. 41.

⁵¹ Tamże, s. 20.

⁵² Tenże, *O demokracji...*, dz. cyt., s. 406.

⁵³ Tenże, *Wspomnienia*, dz. cyt., s. 77.

⁵⁴ K. Kędziora, *Alexis de Tocqueville o egzystencjalnym i społecznym znaczeniu religii*, „Studia Philosophiae Christianae UKSW” 2014, nr 50/4, s. 49–50.

Mimo to Francuz nie jest jednoznacznie krytyczny względem materializmu. Niuansuje on swoje stanowisko, dostrzegając na przykład różnicę w podejściu Amerykanów z kolonii południowych i tych z Nowej Anglii. Amerykanów z północy postrzega jako pracowitych, ambitnych, rozważnych, wykształconych. Południowcy z kolei zbliżają się do typu zasiedziałego arystokraty, który jest nawykły do luksusu, przyjemności, próżniactwa, wysługuje się niewolnikami⁵⁵. Tocqueville zapewnia, że w kontraście do stanów północnych, w których osadnicy często poszukiwali wytchnienia duchowego, w odniesieniu do stanów południowych „ani jeden zamysł pozbawiony motywu korzyści materialnej nie przyświecał powstającym koloniom”⁵⁶.

Opierając się na przykładzie Amerykanów zasiedlających Nową Anglię, Francuz dostrzega, że materializm może być akceleratorem ambicji i przedsiębiorczości. Może się on przekładać na rozwój przemysłu, zarówno ze względu na wzrost popytu⁵⁷, jak i jego udoskonalanie motywowane chęcią zysku. Paweł Śpiewak interpretuje myśl Tocqueville'a w ten sposób, że namiętność do dobrobytu „porządkuje życie”⁵⁸. Nie można nie zgodzić się z twierdzeniem, że dostarcza ona jasnego, zrozumiałego dla każdego i – w warunkach równości możliwości – przynajmniej dla każdego potencjalnie osiągalnego celu. Materializm ma więc walor porządkujący, co oczywiście nie oznacza, że Francuz nie dostrzega bardziej wartościowych mechanizmów tego porządkowania (np. religii, o czym w dalszej części pracy). Pogoń za zyskiem w warunkach XIX-wiecznej dziczy wymaga wreszcie pewnych pozytywnych cnót, np. odwagi. Na stronach *O demokracji w Ameryce* czytamy: „Trudno opisać łączywość, z jaką Amerykanin rzuca się na ten wielki dar fortuny. W pogoni za nim gotów stawić czoło indiańskim strzałom i nieznanym chorobom, zamieszkać w niebezpiecznej ciszy lasów i wśród dzikich zwierząt. Namiętność silniejsza od miłości życia każe mu iść na pustkowia”⁵⁹. Materializm łączy się jednak z wieloma innymi, negatywnymi przyzwyczajeniami, co wydaje się przesądzać o sceptycznym stosunku Francuza względem tej postawy.

⁵⁵ A. de Tocqueville, *O demokracji...*, dz. cyt., s. 248.

⁵⁶ Tamże, s. 50.

⁵⁷ J. Baszkiewicz, *Wstęp*, dz. cyt., s. 19.

⁵⁸ P. Śpiewak, *Alexis de Tocqueville: demokracja...*, dz. cyt., s. 8.

⁵⁹ A. de Tocqueville, *O demokracji...*, dz. cyt., s. 210.

2.3. Przywary towarzyszące materializmowi: egoizm, indywidualizm, konformizm

Gertrude Himmelfarb w swoim komentarzu do *Raportu o pauperyzmie* określa pracę francuskiego filozofa mianem „serii paradoksów”⁶⁰. Nie tylko to dziełko Tocqueville’a dostarcza paradoksów. Za taki można uznać zestawienie w jego rozważaniach indywidualizmu i konformizmu – przeciwstawnych wydawałoby się tendencji, i przypisanie ich jednoczesnej obecności obserwowanym przez niego społeczeństwom demokratycznym⁶¹. Obydwie cechy jawią się w myśli Francuza jako wady, źródeł obydwu poszukuje on w równości możliwości, obydwie łączą się w pewien sposób z postawą materialistyczną.

Egoizm jest punktem wyjścia komentowanego autora dla refleksji odnośnie do indywidualizmu. Dla Tocqueville’a oznacza on „namiętną i przesadną miłość własną”, przez którą człowiek najbardziej interesuje się sobą samym. Egoizm jest uczuciem, nie jest wynikiem „błędów umysłu”⁶². Dla Amerykanów egoizm stanowi niemal „teorię społeczną i filozoficzną”⁶³. Przykładem „zimnego egoizmu” jest obojętne zachowanie Amerykanów względem śpiącego przy drodze umierającego Indianina⁶⁴, ale także skupienie całej swojej uwagi na obowiązkach domowych, przy zaniechaniu zainteresowania sprawami publicznymi („nierozumny egoizm”)⁶⁵. „Nabożnym egoizmem” charakteryzuje się żona brata Tocqueville’a, którą nazywa on „najlepszą kobietą i najgorszą obywatelką”⁶⁶. Egoizm przenika relacje rodzinne – przez niego odchodzi w zapomnienie pojęcie rodu, w zasięgu wzroku pozostają tylko żyjący, bliscy członkowie rodziny⁶⁷; może on cechować nie tylko ludzi, ale też podejmowane przez nich przedsięwzięcia, np. partie polityczne⁶⁸.

⁶⁰ G. Himmelfarb, *Kto się ośmieli i pozwoli ubogiemu umrzeć z głodu*, w: A. de Tocqueville, *Raport o pauperyzmie*, dz. cyt., s. 73.

⁶¹ Zob. L. Joseph Hebert, Jr., *Individualism and Intellectual Liberty in Tocqueville and Descartes*, „The Journal of Politics” 2007 May, Vol. 69, No. 2, s. 525–527.

⁶² A. de Tocqueville, *O demokracji...*, dz. cyt., s. 339.

⁶³ Tamże, s. 371.

⁶⁴ Tenże, *Piętnaście dni...*, dz. cyt., s. 11–12.

⁶⁵ Tenże, *O demokracji...*, dz. cyt., s. 429.

⁶⁶ Tenże, *Wspomnienia*, dz. cyt., s. 48.

⁶⁷ Tenże, *O demokracji...*, dz. cyt., s. 63.

⁶⁸ Tamże, s. 137. Zdaniem Francuza egoizm jest właściwy małym partiom, bowiem te duże mogą żywić prawdziwe przekonania polityczne, mogą być inspirowane wielkimi celami.

„Egoizm jest wadą starą jak świat i nie łączy się z jakimiś określonymi formami społecznymi. Indywidualizm ma źródło w demokracji i rośnie w miarę rozwoju równych możliwości”⁶⁹ – pisze francuski filozof. Egoizm jest więc uniwersalny, zaś indywidualizm jest pokłosiem demokracji. Egoizm jest groźny dla wszelkich cnót – zarówno prywatnych (*vide* przykład umierającego Indianina), jak i publicznych (ilustracja żony Edwarda de Tocqueville’a), z kolei indywidualizm uderza raczej w tę drugą grupę. K. Kędziora wiąże komentowane rozumienie indywidualizmu z prywatyzacją życia, zajęciem się dobrobytem, wycofaniem z życia publicznego⁷⁰. Sam Tocqueville, porównując demokrację z ustrojem arystokratycznym, obserwuje:

Ludzie XVIII w. nie znali tej namiętności do dobrobytu materialnego, która prowadzi do niewoli, namiętności leniwej i uporczywej, łączącej się często z cnotami domowymi, dopuszczającej uczciwość, lecz nieznoszącej heroizmu, wyrabiającej przyzwoitych ludzi, lecz tchórzliwych obywateli⁷¹,

co oddaje doskonale istotę Tocqueville’owskiego rozumienia indywidualizmu oraz jego związku z materializmem. Niemniej, amerykańska demokracja stwarza instrumenty walki z tak pojmowanym indywidualizmem. Powszechne są kolektywne przedsięwzięcia ze słynnym (i zadziwiającym w oczach Francuza) przykładem zaprzysiężenia abstynencji przez 100 tysięcy osób; gminy czy sądy przysięgłych są szkołami wspólnotowości, o czym będzie mowa w dalszej części pracy. Demokracja jest więc polem ścierania się przeciwstawnych tendencji.

Indywidualizm występuje równolegle do tendencji uniformizacyjnych, konformizmu społecznego. Tocqueville kreśli obraz amerykańskiego społeczeństwa, w którym wszyscy ludzie są do siebie podobni, kierowani tymi samymi celami (dobrobytem materialnym). Podobieństwo dotyczy aspektów zewnętrznych – ubioru czy języka, ale też tych głębszych – umysłowości⁷², obyczajów. Obejmuje ono zarówno mieszkańców miast, jak i zasiedlających pustkowia pionierów⁷³. Francuz z zaskoczeniem przyjmuje fakt, że różnice między mieszkańcami nawet

⁶⁹ Tamże, s. 339.

⁷⁰ K. Kędziora, *Alexis de Tocqueville o egzystencjalnym...*, dz. cyt., s. 48–49.

⁷¹ A. de Tocqueville, *Dawne rządy a rewolucja*, przeł. W.M. Kozłowski, Wydawnictwo Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2019, s. 98.

⁷² Jeden z rozdziałów *O demokracji w Ameryce* poświęcony jest „metodzie filozoficznej Amerykanów (A. de Tocqueville, *O demokracji...*, dz. cyt., s. 271–274).

⁷³ A. de Tocqueville, *Piętnaście dni...*, dz. cyt., s. 13.

najodleglejszych od siebie stanów są niewielkie, podczas gdy we Francji mogły być bardzo duże nawet w przypadku sąsiadujących geograficznie regionów oddzielonych zaledwie rzeką (pisze o Bretanii i Normandii)⁷⁴. Porównania francuskiego filozofa mają w tym zakresie również charakter historyczny, co podkreśla uniformizujący wymiar demokracji. Wskazuje on, że w społeczeństwach arystokratycznych poszczególne klasy społeczne różniły się od siebie, ale także członkowie w ramach tych klas byli różni – mieli „odmienne poglądy, uczucia, uprawnienia, obyczaje, swoje własne życie”, „odmienne namiętności, idee, zwyczaje, upodobania”⁷⁵. Nostalgia za czasami przeddemokratycznymi daje się wyrazić w *passusie*:

Patrzę na te nieprzebrane tłumy złożone z istot podobnych do siebie, z których żadna nie przekracza granic narzuconych wszystkim. To powszechne ujednolicenie zasmuca mnie i przejmuję obawą i niemal skłonny jestem żałować społeczeństwa, którego już nie ma⁷⁶.

Studiując przyczyny konformizmu, Tocqueville wskazuje na presję większości. „Tyrania większości” nie dotyczy jedynie sfery politycznej, ale objawia się również na innych płaszczyznach życia społecznego – prowadzi do standaryzacji norm moralnych, estetyki. Poddanie się temu nie jest nawet odczuwane jako zniewolenie, mimo że nim jest⁷⁷. Presja większości jest zdaniem Francuza skuteczniejsza nawet niż hiszpańska inkwizycja, ta ostatnia nie potrafiła przeszkodzić obiegowi antyreligijnych wydawnictw, co stało się dziełem opinii w Stanach Zjednoczonych⁷⁸.

Konformizm, którego obawia się Tocqueville, nie jest dążeniem do zrównania się z najlepszymi, nie prowadzi do ogólnego podwyższenia standardów estetycznych, moralnych czy umysłowych. Prowadzi on raczej do zdominowania życia społecznego przez przeciętność, przez którą brakuje wielkich celów, wielkich ambicji, wielkich talentów; wiedza jest powierzchowna, a pragnienia płytkie. Może to ostatecznie doprowadzić do zastoju na wielu płaszczyznach⁷⁹. Rozumia-

⁷⁴ A. de Tocqueville, *O demokracji...*, dz. cyt., s. 130.

⁷⁵ Tamże, kolejno s. 369 i 406.

⁷⁶ Tamże, s. 481.

⁷⁷ J. Baszkiewicz, *Wstęp*, dz. cyt., s. 15.

⁷⁸ A. de Tocqueville, *O demokracji...*, dz. cyt., s. 196.

⁷⁹ Podobne obawy żywi Ortega y Gasset (*Bunt mas*, s. 114 i n.), z kolei Daniel Choi argumentuje, że materializm może pobudzać kreatywność na polu duchowym, etycznym, estetycznym, chociaż

ny w ten sposób konformizm z pewnością kontrastuje z indywidualizmem w potocznym znaczeniu tego słowa. Jeśli jednak indywidualizm utożsamimy z prywatyzacją życia i oderwaniem od spraw publicznych, to kontrast i paradoksalność ich współwystępowania nie okażą się aż tak znaczące.

3. Wychowanie

3.1. Uwagi ogólne

Dotychczasowe rozważania ujawniły co najmniej dwa miejsca, w których postawa materialistyczna łączy się z problemem wychowania. Wskazano, że potrzeby drugorzędne wynikają ze „zwyczaju i wychowania” oraz to, że Tocqueville wyżej niż materializm ceni religię jako mechanizm porządkowania ludzkiego życia. W dalszej części pracy przyjmuję szeroką definicję wychowania, która obejmuje takie instrumenty socjalizacji jak edukacja formalna, wpajanie cnót oraz wychowanie religijne. Jak zauważa Russel Kirk, dla Tocqueville’a edukacja i religia są środkami zapobiegania wadom demokracji⁸⁰, do których zalicza się postawa materialistyczna. Uzasadnia to przyjęty zakres rozważań. Zaznaczyć jednak trzeba, że francuski filozof nieco inaczej pojmuje wychowanie. Opiewając walory amerykańskiej demokracji, pisze: „Tak może być wszędzie, pod warunkiem wszakże, by wykształcenie, które oświeca, szło w parze z wychowaniem, które wpaja obyczaje”⁸¹. Odróżnia on zatem wychowanie służące wpojeniu obyczajów od edukacji formalnej służącej wpojeniu wiedzy. Zaznaczyć przy tym należy, że „obyczaje” w rozumieniu Francuza to „cały system moralny i intelektualny stan społeczeństwa”. Utożsamia on obyczaje z łacińskim *mores*⁸², czyli etymologicznym źródłem dzisiejszego pojęcia „moralność”. W dalszej części tego samego rozdziału *O demokracji w Ameryce* Tocqueville wprost kojarzy edukację, wychowanie i religię, jako rzutujące łącznie na wykształcenie obyczajów:

mający tego dowodzić przykład reklam wielkich korporacji nie wydaje się przekonujący (*Unprophetic Tocqueville*, dz. cyt., s. 177).

⁸⁰ R. Kirk, *Konserwatywny umysł. Od Burke’a do Eliota*, tłum. A. Wincewicz-Price, J. Price, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2017, s. 232, 235.

⁸¹ A. de Tocqueville, *O demokracji...*, dz. cyt., s. 218.

⁸² Tamże, s. 212–213.

Demokratyczne zasady przeniknęły tu do codziennego życia i do poglądów obywateli i można je odnaleźć zarówno w najdrobniejszych przejawach życia społecznego, jak i w prawach. Właśnie na wschodzie najbardziej udoskonalało oświatę i wychowanie, a religia została w najpełniejszy sposób skojarzona z wolnością. Te nawyki, te przekonania, te formy życia, ta wiara, czymże są – jeśli nie obyczajami?⁸³.

Pogląd, że człowiek może zostać wychowany, świadczy o pewnym optymizmie antropologicznym Tocqueville’a⁸⁴, którego – mimo wielu wniosków łączących obydwu autorów – nie sposób doszukiwać się np. u Ortegi y Gasseta czy innych konserwatystów. Możliwość doskonalenia się – a do tego zmierza wychowanie – jest dla Francuza czynnikiem odróżniającym człowieka od zwierząt⁸⁵. Tocqueville przestrzega, by wychowanie następowało „od kołyski”, bowiem już na najwcześniejszych etapach życia człowiek nabywa załążki nawyków czy namiętności, które ujawniają się w dorosłym życiu⁸⁶. W optyce Francuza istotną rolę w wychowaniu odgrywa autorytet, który jest „niezbędny” w życiu moralnym i intelektualnym. Kategoria autorytetu wiąże się z wolnością, ale wbrew potocznym intuicjom autorytet nie jest jej zaprzeczeniem, lecz warunkiem jej zaistnienia⁸⁷. Autorytet służy wsparciem wobec konieczności rzetelnego rozstrzygnięcia natłoku pojawiających się w życiu dylematów, których przeciętny człowiek nie byłby w stanie samodzielnie rozwiązywać⁸⁸.

Wychowanie może służyć zwalczeniu efektów indywidualizmu. Na tej płaszczyźnie francuski myśliciel obserwuje różnicę między podejściem Amerykanów, u których wychowanie ukierunkowane jest społecznie, i Europejczyków, którzy koncentrują się na życiu prywatnym. Wynika z tego odmienny kierunek przenikania nawyków z obydwu sfer życia – w Europie zasady życia prywatnego kolonizują sferę publiczną, w Stanach Zjednoczonych do życia prywatnego przenosi się nawyki sfery publicznej⁸⁹.

⁸³ Tamże, s. 221.

⁸⁴ Zob. A. Plichta, *Równość i demokracja...*, dz. cyt., s. 267.

⁸⁵ A. de Tocqueville, *O demokracji...*, dz. cyt., s. 292.

⁸⁶ Tamże, s. 48.

⁸⁷ Zob. L. Joseph Hebert Jr., *Individualism...*, dz. cyt., s. 525–526.

⁸⁸ Zob. A. de Tocqueville, *O demokracji...*, dz. cyt., s. 276. Obserwacja ta nie obiega od wniosków współczesnych autorów, zob. S. Gałkowski, *Czy autorytet niszczy naszą autonomię?*, „Filozofuj!” 2017, nr 5(17), s. 9–11.

⁸⁹ A. de Tocqueville, *O demokracji...*, dz. cyt., s. 218.

Ten ostatni wniosek prowadzi do kwestii roli wykształcenia w demokracji. Jak zauważa Sylwia Bykowska, Tocqueville już we wstępie swojego *opus magnum* mówi tonem pedagoga o „wychowaniu demokracji” czy „oczyszczaniu jej obyczajów”⁹⁰. Według francuskiego myśliciela funkcjonowanie demokracji – mimo oparcia na prostych zasadach – „zakłada istnienie bardzo cywilizowanego i bardzo oświeconego społeczeństwa”⁹¹, wykształcenie jest formą ochrony przed despotyzmem, który łatwo zbudować na ludzkich instynktach, ogarniających niewykształconych⁹². Komentowany autor podkreśla jednak, że tym, co różni go od oświeceniowych ekonomistów (wymienia Quesnay’a i Turgota), jest to, że obok konieczności wychowania i edukacji widzi on potrzebę funkcjonowania określonego systemu instytucjonalnego, zabezpieczeń systemowych przeciw nadużywaniu władzy⁹³.

Z perspektywy Francuza wychowawczą funkcją nie są obarczone wyłącznie szkoły. Gminy (zgromadzenia mieszkańców danej jednostki administracyjnej), stowarzyszenia oraz sądy przysięgłych są dla niego „szkołami demokracji”. O instytucjach gminnych Tocqueville pisze, że „są dla wolności tym, czym dla nauki szkoły podstawowe”⁹⁴. Stowarzyszenia są szkołami wspólnotowości, kooperatywnego przeciwdziałania moralnemu złu, a niekoniecznie tylko przedsięwzięciami handlowymi⁹⁵. W jego rozważaniach szczególną rolę odgrywają sądy przysięgłych, w których udział ma uczyć obywateli odpowiedzialności za własne decyzje, a także odwagi cywilnej. Odrywając zainteresowanie człowieka od wyłącznie własnych spraw, udział w sądownictwie przeciwdziała egoizmowi. Co więcej, sądy przysięgłych pozwalają obywatelom stykać się z osobami bardziej wykształconymi i światłymi⁹⁶. Pożądany model wychowania ma więc w optyce francuskiego myśliciela rozproszony charakter – biorą w nim udział różne podmioty i instytucje, filozof nie bagatelizuje jednak roli tradycyjnego szkolnictwa.

⁹⁰ S. Bykowska, *Wspólnota obywateli...*, dz. cyt., s. 199.

⁹¹ A. de Tocqueville, *O demokracji...*, dz. cyt., s. 164.

⁹² Tamże, s. 456.

⁹³ A. de Tocqueville, *Dawne rządy...*, dz. cyt., s. 124.

⁹⁴ Tenże, *O demokracji...*, dz. cyt., s. 71.

⁹⁵ Tamże, s. 149.

⁹⁶ Tamże, s. 205–206.

3.2. Edukacja formalna

Pisząc *O demokracji w Ameryce*, Tocqueville był pod ogromnym wrażeniem oświecenia Amerykanów. Wspomina on o przepisach regulujących obowiązek szkolny, które w czasie jego podróży po Stanach Zjednoczonych funkcjonowały na Starym Kontynencie w zasadzie jedynie w krajach niemieckojęzycznych. Francja ani Anglia nie wprowadziły jeszcze wówczas obowiązku szkolnego. Filozof zwraca uwagę na niezwykle niski poziom analfabetyzmu w Ameryce (wynikający z powszechności podstawowego wykształcenia), ale również na to, że społeczeństwo amerykańskie ubogie jest w uczonych⁹⁷. Stanowi to przykład opisywanej wyżej skłonności do przeciętności. Niemniej na komentowanej płaszczyźnie owa przeciętność budzi uznanie Tocqueville'a – średni poziom wykształcenia Amerykanów jest bowiem wyższy niż ten u jego rodaków. Wskazuje on, że podniesienie poziomu wykształcenia w całym społeczeństwie ponad pewien standard jest niemożliwe; trudne do wyobrażenia jest społeczeństwo, w którym wszyscy ludzie będą wykształceni, tak jak to, w którym wszyscy będą bogaci⁹⁸.

Francuz nie przecenia formalnego wykształcenia – dostrzega, że wpojenie umiejętności czytania i pisanie nie jest wystarczające dla ukształtowania wartościowych obywateli; dostrzega on wagę doświadczenia⁹⁹. Jeśli skonfrontujemy ten wniosek z językiem, którym Francuz opisuje ludzkie przywary (instynkty, namiętności, żądze), stanie się oczywiste, że wysiłki wychowawcze należy skierować na warstwę duchową czy emocjonalną człowieka, a nie jedynie jego stronę intelektualną. Według Tocqueville'a amerykańską edukację cechuje praktyczne nastawienie, nie może zatem dziwić, że środowisko to zrodziło piewców praktycznego nauczania takich jak John Dewey. Z aprobatą Francuza spotyka się to, że w Ameryce kształceniu podlegają też kobiety¹⁰⁰, co nie było oczywiste w jego ojczyźnie.

Pomimo dostrzeżenia przez francuskiego filozofa wagi wykształcenia, w 1848 roku wystąpił on przeciw poprawce francuskiej konstytucji, która zakładała obowiązek państwa w dostarczeniu „niezbędnego wszystkim ludziom wykształcenia”. Powodem krytyki był nadmierny socjalizm tego rozwiązania, obawa, że

⁹⁷ Tamże, s. 64.

⁹⁸ Tamże, s. 157.

⁹⁹ Tamże, s. 218.

¹⁰⁰ Tamże, s. 383.

państwo stanie się największym, o ile nie jedynym przedsiębiorcą¹⁰¹, a rozwiązanie to zdławi przedsiębiorczość i odpowiedzialność obywateli. Stanowisko to nie było jednak sprzeczne z uznaniem prezentowanym względem rozwiązań amerykańskich – powszechność tamtejszego szkolnictwa nie wynikała z odgórnej ingerencji państwa, lecz działania wielu oddolnych, prywatnych bądź wymaganych przepisami stanowymi inicjatyw. Niebagatelną rolę w rozwoju amerykańskiego szkolnictwa odegrały kościoły¹⁰²; nie może więc dziwić, że dla Francuza „oświata i mądrość są dziećmi moralności i religii”¹⁰³.

3.3. Cnoty

Pojęcie cnoty występuje w myśli Tocqueville'a w dwóch znaczeniach. Po pierwsze jako sprzężone z poszczególnymi cnotami, odnoszącymi się do konkretnych dziedzin życia – np. odwaga czy przedsiębiorczość, po drugie jako cnota w znaczeniu ogólnym¹⁰⁴. To ostatnie znaczenie pojawia się np. we frazie: „Wyjawszy pojęcie cnoty, nie znam piękniejszej idei jak idea praw człowieka”¹⁰⁵, która oddaje przywiązanie Francuza do komentowanej kategorii. Francuski myśliciel odróżnia cnoty prywatne od cnót publicznych, ideałem jest dla niego człowiek łączący obydwie te grupy, czemu daje wielokrotnie wyraz we *Wspomnieniach*, charakteryzując osoby, z którymi się stykał¹⁰⁶.

Kategoria cnoty jest głęboko związana z wychowaniem. Cnoty są uzupełnieniem wykształcenia formalnego; nie da się ich wpoić przy pomocy formalnego kształcenia – nie zależą od umiejętności czytania czy pisania¹⁰⁷. Pojawienie się i utrzymanie cnót wymaga czasu, doświadczenia i praktyki, nie polega zaś na wyłącznie intelektualnym przyswojeniu określonych zasad. Paweł Marczewski, komentując pojęcie cnót publicznych w myśli Tocqueville'a, stwierdza, że autor ten podąża „tropem republikanów, kiedy broni wizji cnoty publicznej jako

¹⁰¹ P. Śpiewak, *Alexis de Tocqueville: demokracja...*, dz. cyt., s. 31.

¹⁰² Zob. J.W. Ceaser, P.J. McGuinn, *Civic education reconsidered*, „The Pubic Interest” 1998 Fall, s. 97 i n.

¹⁰³ A. de Tocqueville, *O demokracji...*, dz. cyt., s. 159.

¹⁰⁴ Zob. M. Tracz-Tryniecki, *Myśl polityczna i prawna...*, dz. cyt., s. 126.

¹⁰⁵ A. de Tocqueville, *O demokracji...*, dz. cyt., s. 181.

¹⁰⁶ Zob. tenże, *Wspomnienia*, s. 46, gdzie o panu Dufaure pisze „Jego cnoty prywatne i cnoty publiczne, a posiadał i te, i tamte (i to znaczne), nie chadzały równym krokiem, pierwsze wyprzedzały zawsze drugie”.

¹⁰⁷ Zob. M. Tracz-Tryniecki, *Myśl polityczna i prawna...*, dz. cyt., s. 129.

praktyki politycznej, a nie umiejętności odczytywania abstrakcyjnych reguł sprawiedliwości”¹⁰⁸.

Francuz odróżnia cnoty od manier, nie utożsamia ich również z honorem. Dostrzega on jednak, że – podobnie jak maniery oraz rozumienie honoru – w demokracji zmienia się pojęcie cnót oraz ich wartościowanie. Zdaniem komentowanego myśliciela w średniowieczu najwyższymi cenione były cnoty wojenne, a wśród nich odwaga, w przeciwieństwie do starożytności – ze względu na zależności feudalne – nie funkcjonowało natomiast pojęcie patriotyzmu¹⁰⁹. To ostatnie odradza się w demokracji, jednak ma inny wymiar niż w starożytności, jest bardziej związane z interesem prywatnym i dopiero połączenie tego interesu ze sprawami publicznymi jest podstawą demokratycznego patriotyzmu. Z kolei odwaga zyskuje nowe formy – odrywa się od wyłącznie militarnego wymiaru (choć starcia z Indianami mogą być przykładem tego aspektu odwagi), zyskuje natomiast wymiar gospodarczy, łączy się ze skłonnością do podejmowania ryzykownych przedsięwzięć w celu pomnożenia zysku¹¹⁰. Tocqueville wskazuje, że demokracja sprzyja cnotom umiarkowanym, co po raz kolejny przypomina o inklinacji tego ustroju do przeciętności. W demokracji za istotne uchodzi utrzymanie stabilności, ładu społecznego, co powoduje rozkwit sprzyjających temu cnót.

Materializm – który dawniej nazwano by chciwością – zaczyna w amerykańskim społeczeństwie uchodzić za cnotę. Francuz krytykuje jednak ten „cnotliwy materializm”, podnosząc, że odrywa on od poszukiwania prawdziwej cnoty; nie można połączyć cnoty z nastawieniem konsumpcyjnym¹¹¹. Materializm wpływa więc na cnotę, lecz wychowanie może zwalczać materializm poprzez wpajanie właściwych cnót.

3.4. Religia

Tocqueville nie był osobą wierzącą. Już jako młody człowiek za największe utra-pienia ludzkości uważał chorobę, śmierć i wątpliwości (w języku angielskim jako aliteracja: *disease, death, doubt*)¹¹², przy czym te ostatnie odnosiły się do istnienia Boga. W liście do Artura de Gobineau z 2 października 1843 roku pisze: „Ja sam

¹⁰⁸ P. Marczewski, *Uczynić wolność...*, dz. cyt., s. 105.

¹⁰⁹ A. de Tocqueville, *O demokracji...*, dz. cyt., s. 410–411.

¹¹⁰ Tamże, s. 413.

¹¹¹ M. Tracz-Tryniecki, *Myśl polityczna i prawna...*, dz. cyt., s. 130.

¹¹² J.P. Mayer, *Alexis de Tocqueville. A biographical study in political science*, Harper & Brothers, New York 1960, s. 3.

nie jestem wierzący (nie mówię tego oczywiście, by się tym chwalić), ale nawet jako człowiek niewierzący nigdy nie mogłem czytać Ewangelii bez głębokiego wzruszenia”¹¹³, i zdanie to dobrze oddaje stosunek Francuza do religii. Nie był to stosunek wojującego ateisty, lecz człowieka dostrzegającego głębokie społeczne znaczenie wiary. Tocqueville szczególnie wysoko cenił chrześcijaństwo w jego moralnym, a niekoniecznie instytucjonalnym wymiarze¹¹⁴.

Francuz podkreśla związek między powstaniem Stanów Zjednoczonych a religią: „Społeczeństwu angloamerykańskiemu początek dała religia, i nie należy o tym nigdy zapominać” oraz jej ciągle aktualne znaczenie: „W Stanach Zjednoczonych religia spleciona jest więc ze wszystkimi narodowymi zwyczajami i ze wszystkimi uczuciami, jakie ludzie żywią wobec ojczyzny. To nadaje jej szczególną siłę”¹¹⁵. W opowiadaniu *Piętnaście dni w pustkowiu* Tocqueville przytacza obraz pionierów gromadzących się na wieść o przybyciu księdza w rejon ich zamieszkania. Potrafią oni oderwać się na kilka dni od codziennych obowiązków, by na „świeżym powietrzu, pod koronami drzew” oddawać się praktykom religijnym¹¹⁶. W Ameryce filozof nie zaobserwował nienawiści przeciw religii, która towarzyszyła jego zdaniem uczestnikom rewolucji francuskiej¹¹⁷.

Dla Francuza religia stoi u podstaw moralności, zaś ta jest warunkiem wolności. Nie zgadza się on z poglądem stawiającym religię w opozycji do wolności¹¹⁸. Słabnięcie znaczenia religii przekłada się – jego zdaniem – na zepsucie obyczajów oraz „zanik moralnego pojmowania praw”¹¹⁹. W myśli Francuza prezentowana jest również teza, że to chrześcijaństwo, upowszechniając jako pierwsze ideę równości, otworzyło drogę rozwojowi demokracji¹²⁰. Wreszcie to właśnie za sprawą religii w Ameryce rozwija się tak pomyślnie szkolnictwo¹²¹. Tocqueville nie skupia się na historycznych aspektach budowania amerykańskiej oświaty, jednak ma rację, formułując takie twierdzenie¹²².

¹¹³ List do Artura de Gobineau z 17.11.1853 r., w: A. de Tocqueville, *Listy*, dz. cyt., s. 176.

¹¹⁴ K. Kędziora, *Alexis de Tocqueville o egzystencjalnym...*, dz. cyt., s. 37.

¹¹⁵ A. de Tocqueville, *O demokracji...*, dz. cyt., s. 273.

¹¹⁶ Tenże, *Piętnaście dni...*, dz. cyt., s. 24.

¹¹⁷ Tenże, *Dawne rządy...*, dz. cyt., s. 12.

¹¹⁸ Tenże, *O demokracji...*, dz. cyt., s. 34–35, 58.

¹¹⁹ Tamże, s. 182.

¹²⁰ Zob. K. Kędziora, *Alexis de Tocqueville o egzystencjalnym...*, dz. cyt., s. 43.

¹²¹ A. de Tocqueville, *O demokracji...*, dz. cyt., s. 56.

¹²² Zob. M.S. Katz, *A History of Compulsory Education Laws*, Phi Delta Kappa Educational Foundation, Bloomington, Ind. 1976, No. 75, s. 11–13.

Niezależnie od wskazanych zalet czy zasług religii, francuski filozof zwraca uwagę na jej rolę w walce z materializmem. Odbyna się to na dwa sposoby:

Trzeba przyznać bowiem, że równość, która jest dla świata dobroczynna, budzi jednak w ludziach, jak to zaraz wyjaśnię, bardzo niebezpieczne instynkty – izolując ich mianowicie od siebie, sprawia, że każdy zajmuje się wyłącznie sobą. Wpaja ludziom nieopanowane pragnienie korzyści materialnych. Największą zaletą religii jest to, iż wzbudza u ludzi dwie przeciwne tendencje. Każda religia umieszcza przedmiot pragnień człowieka ponad dobrami ziemskimi i unosi jego duszę ku rejonom znacznie wyższym od świata zmysłowego. Ale każda religia narzuca również człowiekowi obowiązki wobec innych ludzi oraz, co za tym idzie, nie pozwala poświęcać zbyt wiele uwagi własnej osobie¹²³.

W cytowanym wyżej liście do Artura de Gobineau Tocqueville wyjaśnia z kolei, że relacja wiara-materializm może przebiegać także w drugą stronę. Nie tylko religia może wypierać postawę materialistyczną, ale też „kiedy ludzie tracą z oczu rozkosze niebiańskie, przywiązują się coraz bardziej do jedynych dóbr, jakie im pozostały: dóbr doczesnych. I pragną ich tym mocniej, że istnienie tamtych staje się niepewne”¹²⁴. Nie oznacza to jednak, że z perspektywy Francuza to materializm musi zająć miejsce religii. W pracy *Dawne rządy a rewolucja* – traktując o wrogiej religii postawie rewolucjonistów francuskich – optymistycznie pokazuje, że miejsce wiary może zająć niemający nic wspólnego z egoizmem, skłaniający do poświęceń patriotyzm¹²⁵.

4. Konkluzje

Na stronach *O demokracji w Ameryce* Tocqueville relacjonuje swoje spotkanie z marynarzem, który na pytanie: „dlaczego statki są w jego kraju tak budowane, że mają krótki żywot”, odpowiada, że postęp w sztuce żeglarskiej jest tak dyna-

¹²³ A. de Tocqueville, *O demokracji...*, dz. cyt., s. 287.

¹²⁴ List do Artura de Gobineau z 17.11.1853 r., w: A. de Tocqueville, *Listy*, dz. cyt., s. 177. W podobnym kierunku zmierzają rozważania Maxa Webera zawarte w słynnej pracy *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* (zob. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. *Protestanckie „sekty” a duch kapitalizmu*, przeł. B. Baran, P. Miziński, Aletheia, Warszawa 2010, s. 126–127).

¹²⁵ A. de Tocqueville, *Dawne rządy...*, dz. cyt., s. 122.

miczny, że statki stają się bezużyteczne już po kilku latach¹²⁶. Francuz przytacza tę anegdotę dla ukazania obecnego u Amerykanów przekonania o nieograniczonej zdolności człowieka do doskonalenia się. Wydaje się, że przez przypadek odkrywa on również jedną z zasad rządzących współczesną gospodarką, rzutującą i jednocześnie będącą warunkowaną przez ogarniający społeczeństwa konsumpcjonizm. Chodzi o zasadę takiego tworzenia produktu, by nie był trwały, by można było go w nieodległej przyszłości zastąpić nowym.

W innym miejscu francuski myśliciel pisze: „Kiedy jakiś mieszkaniec Indii ogranicza swoje wydatki i zmniejsza konsumpcję, cierpi na tym angielski fabrykant”¹²⁷, oddając wiernie, blisko dwa wieki temu, istotę współczesnego globalizmu.

Przytoczone przykłady w swojej zewnętrznej warstwie potwierdzają profetyczne zdolności komentowanego autora – trafnie przewidział on poszczególne procesy czy zjawiska. Przewidywania te są jeszcze cenniejsze, jeśli dostrzeżemy ich ogólny wymiar – obydwa dotyczą wzrostu znaczenia ekonomii w życiu człowieka. Komentowany w artykule problem materializmu jest tylko jednym z aspektów tego zjawiska. Wzrost znaczenia ekonomii zderza się z republikańskimi założeniami stojącymi u podstaw myślenia Tocqueville’a¹²⁸. Koliduje on z wagą, którą Francuz przykładą do życia publicznego i udziału obywateli w tym życiu. Jak zauważa Raymond Aron, Francuz „nie godzi się na podporządkowanie polityki gospodarce”¹²⁹, ale też – o czym przekonują chociażby rozważania dotyczące stosunku ludzi demokracji do rodziny – dostrzega szkodliwość podporządkowania gospodarce sfery prywatnej. Podobnie jak inni autorzy wpisujący się w nurt myśli republikańskiej ubolewa on nad tym, że wartości polityczne tłumaczone są na język wartości ekonomicznych¹³⁰.

¹²⁶ A. de Tocqueville, *O demokracji...*, dz. cyt., s. 293.

¹²⁷ Tenże, *Raport o pauperyzmie*, dz. cyt., s. 52. Kulturowe aspekty globalizacji opisuje on na stronach *O demokracji w Ameryce*: „Ród ludzki staje się jednolity. Na całym świecie pojawiają się te same sposoby działania, myślenia i odczuwania” (tamże, s. 407).

¹²⁸ Próby zakwalifikowania myśli Tocqueville’a są przedmiotem niekończących się kontrowersji. Marek Tracz-Tryniecki (*Myśl polityczna i prawna...*, dz. cyt., s. 377) rozpatruje takie wątki interpretacyjne jak liberalizm, republikanizm, konserwatyzm czy katolicka nauka społeczna. Paweł Marczewski poszukuje z kolei wątków republikańskich w myśli Francuza, rezultatem czego jest wniosek o przynależności Tocqueville’a do „hybrydowej tradycji” (tenże, *Uczynić wolność...*, dz. cyt., s. 28).

¹²⁹ R. Aron, *Esej o wolnościach*, tłum. M. Kowalska, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 37.

¹³⁰ Zob. K. Ptaszyk, *Pochwała cnoty politycznej według Alexisa de Tocqueville’a i Hanny Arendt*, „Zeszyt Studencki Kół Naukowych Wydziału Prawa i Administracji UAM” 2011, nr 1, s. 135.

Myśl francuskiego filozofa nie jest jednak pozbawiona ograniczeń, które niekoniecznie muszą wynikać z przyjmowanych przez niego republikańskich ideałów. Nie może budzić wątpliwości, że pewnym obciążeniem była pozycja arystokraty, z której tworzył. Nie do pojęcia była dla niego pogoń za dostatkami, co łatwo wyjaśnić tym, że sam nie musiał nigdy brać w niej udziału. Tocqueville widział, że dobrobyt nie robi wrażenia na arystokracji, nie potrafił jednak spojrzeć na inne klasy społeczne w sposób pozbawiony arystokratycznego pryzmatu¹³¹. Z jednej strony wpływa to na – chwilami zbyt kategoryczną – ocenę materializmu, z drugiej, być może pozwala spojrzeć z zewnątrz i właściwie zlokalizować problem – biorący udział w dążeniu do bogactwa przedstawiciel klasy średniej mógłby nie zdobyć się na porównywalną przenikliwość.

Wydaje się, że diagnozy Francuza w związku z wychowawczą i przeciwdziałającą materializmowi rolą religii, przynajmniej ze współczesnej perspektywy, również należy podać w wątpliwość. W dobie powszechnej sekularyzacji czy – jak interpretują niektórzy badacze – prywatyzacji religii, „namiętność do dobrobytu” triumfuje niestety nad duchowością lub z nią bezkolizyjnie koegzystuje. (Załączki postępującej sekularyzacji powinny być dla wychowującego się w porewolucyjnej Francji filozofa łatwo dostrzegalne.) Wobec tego materializm – ziszczając obawy Francuza – kolonizuje wszystkie sfery życia, nie napotykając właściwej przeciwwagi. Rolę tej wydaje się współcześnie coraz śmielej odgrywać ekologia¹³².

Trudno zarzucać francuskiemu myślicielowi niedostrzeżenie narodzin tej dziedziny. Pisze on co prawda z wyraźnym uznaniem o amerykańskiej przyrodzie, ze zdziwieniem przyjmuje fakt, że pionierzy wolą pokazać mu most czy drogę, a nie piękno otaczających je drzew, ubolewa nad karczowaniem lasów¹³³. Niemniej nie docenia on demograficznych prognoz Malthusa oraz nie dostrzega stojącego u podstaw współczesnej ekologii założenia o ograniczoności zasobów Globu. W trakcie jego podróży po Stanach Zjednoczonych zajmowały one wschód kontynentu, ale jeszcze za życia Tocqueville’a dotarły do wybrzeży Pacyfiku, co mogło skłaniać do refleksji na temat wyczerpalności zasobów. Niezależnie od tego, wskazać trzeba, że nawet współczesna ekologia często ulega postawie

¹³¹ Przypomina to słowa songu Bertolta Brechta *Człowieku, jak masz żyć?* w polskim przekładzie Romana Kołakowskiego: „Panowie, co skwapliwie nas uczycie, / czym różni się od łaski pańskiej grzech, / zarobić dajcie na uczciwe życie, / bo to ważniejsze od cnót boskich trzech”.

¹³² Zob. T. Jackson, *Dobrobyt...*, dz. cyt., s. 153 i n.

¹³³ A. de Tocqueville, *Piętnaście dni...*, dz. cyt., s. 16–17.

materialistycznej. Nie chodzi przy tym tylko o skorumpowanie badaczy czy aktywistów¹³⁴, dotyczące każdej dziedziny, lecz o czynienie z prób ochrony środowiska kolejnego sposobu na łatwiejszą sprzedaż swoich produktów czy zjawisko tzw. *greenwashingu*. Obrazuje to trudność w zbudowaniu mocnej alternatywy dla postawy materialistycznej.

W tej sytuacji aktualna pozostaje cytowana przez tak różnych autorów jak Russell Kirk i Raymond Aron przepowiednia Tocqueville'a:

Kiedy próbuję sobie wyobrazić ten nowy rodzaj despotyzmu zagrażający światu, widzę nieprzebrane rzesze identycznych i równych ludzi, nieustannie kręcących się w kółko w poszukiwaniu małych i pospolitych wzruszeń, którymi zaspokajają potrzeby swojego ducha. Każdy z nich żyje w izolacji i jest obojętny wobec cudzego losu; ludzkość sprowadza się dla niego do rodziny i najbliższych przyjaciół; innych współobywateli, którzy żyją tuż obok, w ogóle nie dostrzega; ociera się o nich, ale tego nie czuje¹³⁵.

Bibliografia

- Aron R., *Esej o wolnościach*, przeł. M. Kowalska, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.
- Baszkiewicz J., *Wstęp*, w: A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, tłum. M. Król, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976.
- Bykowska S., *Wspólnota obywateli w idei demokracji Alexisa de Tocqueville'a. Ameryka wzorem dla Europy*, „Studia Gdańskie. Wizje i rzeczywistość” 2010, t. VII.
- Ceaser J.W., McGuinn P.J., *Civic education reconsidered*, „The Public Interest” 1998 Fall, s. 84–103.
- Choi D., *Unprophetic Tocqueville. How Democracy in America Got the Modern World Completely Wrong*, „The Independent Review” 2007, Vol. XII, No. 2 s. 165–178.

¹³⁴ Por. R. Scruton, *Zielona filozofia. Jak poważnie myśleć o naszej planecie*, przeł. J. Grzegorzczak, R.P. Wierzbosławski, Zysk i S-Ka, Poznań 2017.

¹³⁵ A. de Tocqueville, *O demokracji...*, dz. cyt., s. 469.

- Gałkowski S., *Czy autorytet niszczy naszą autonomię?*, „Filozofuj!” 2017, nr 5(17), s. 9–11.
- Himmelfarb G., *Kto się ośmieli i pozwoli ubogiemu umrzeć z głodu*, w: A. de Tocqueville, *Raport o pauperyzmie*, tłum. J. Strzelecka, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009.
- Jackson T., *Dobrobyt bez wzrostu. Ekonomia dla planety o ograniczonych możliwościach*, tłum. M. Polakowski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2015.
- Joseph Hebert Jr. L., *Individualism and Intellectual Liberty in Tocqueville and Descartes*, „The Journal of Politics” 2007, Vol. 69, No. 2, s. 525–537.
- Katz M.S., *A History of Compulsory Education Laws*, Phi Delta Kappa Educational Foundation, Bloomington, Ind. 1976, No. 75.
- Kędziora K., *Alexis de Tocqueville o egzystencjalnym i społecznym znaczeniu religii*, „Studia Philosophiae Christianae UKSW” 2014, nr 50/4, s. 31–55.
- Kirk R., *Konserwatywny umysł. Od Burke’a do Eliota*, tłum. A. Wincewicz-Price, J. Price, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2017.
- Marczewski P., *Uczynić wolność nieuchronną. Wątki republikańskie w myśli Alexis de Tocqueville’a*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2012.
- Mayer J.P., *Alexis de Tocqueville. A biographical study in political science*, Harper & Brothers, New York 1960.
- Ortega y Gasset J., *Bunt mas*, tłum. P. Niklewicz, Wydawnictwo Replika, Zakrzewo 2016.
- Plichta A., *Równość i demokracja w myśli Alexis de Tocqueville’a*, „Acta Erasmiana” 2013, tom V, s. 263–276.
- Ptaszyk K., *Pochwała cnoty politycznej według Alexis de Tocqueville’a i Hanny Arendt*, „Zeszyt Studencki Kół Naukowych Wydziału Prawa i Administracji UAM” 2011, nr 1, s. 129–138.
- Radkowski A., *Co Tocqueville mówi nam o demokracji – spojrzenie z perspektywy ekonomicznej teorii polityki*, „Societas et Ius” 2017, nr 6, s. 157–176.
- Scruton R., *Zielona filozofia. Jak poważnie myśleć o naszej planecie*, tłum. J. Grzegorzcyk, R.P. Wierchosławski, Zysk i S-Ka, Poznań 2017.
- Starego K., *Projekt: Obywatel. Rzecz o społecznej kontroli, zarządzaniu zmysłowością i strategiach oczyszczania*, w: *Subsumcje edukacji*, red. M. Chutorański, J. Moroz, O. Szwabowski, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2017.

- Śpiewak P., *Alexis de Tocqueville: demokracja, rewolucje, socjalizm*, w: A. de Tocqueville, *Raport o pauperyzmie*, tłum. J. Strzelecka, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009.
- Tocqueville A. de, *Dawne rządy a rewolucja*, tłum. W.M. Kozłowski, Wydawnictwo Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2019.
- Tocqueville A. de, *Listy*, tłum. B. Janicka, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1999.
- Tocqueville A. de, *O demokracji w Ameryce*, tłum. M. Król, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976.
- Tocqueville A. de, *Piętnaście dni w pustkowiu*, tłum. R. Chymkowski, Polityka – Spółdzielnia Pracy, Warszawa 2003.
- Tocqueville A. de, *Raport o pauperyzmie*, tłum. J. Strzelecka, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009.
- Tocqueville A. de, *Wspomnienia*, tłum. A.W. Labuda, Wydawnictwo Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1987.
- Tracz-Tryniecki M., *Myśl polityczna i prawna Alexisa de Tocqueville*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2009.
- Weber M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu. Protestanckie „sekty” a duch kapitalizmu*, tłum. B. Baran, P. Miziński, Aletheia, Warszawa 2010.

Streszczenie

Artykuł przedstawia podejście Alexisa de Tocqueville'a do materializmu pojmowanego jako pożądanie materialnego dobrobytu oraz możliwości przeciwdziałania temu zjawisku. Praca opisuje kontekst, w którym pojawia się materializm, oraz jego negatywne następstwa, w tym indywidualizm i konformizm. Wychowanie, w którym Tocqueville upatruje środka zaradczego przeciwko zdominowaniu społeczeństwa przez materializm, jest w artykule powiązane z edukacją formalną, rozwojem osobistych cnót oraz z religią. Autor artykułu formułuje pesymistyczne wnioski odnośnie do możliwości przeciwdziałania postawie materialistycznej we współczesnych społeczeństwach.

Słowa kluczowe: materializm, egoizm, indywidualizm, równość, demokracja, wychowanie, edukacja, religia

Summary

Materialism and Upbringing in the Thought of Alexis de Tocqueville

The article presents Alexis de Tocqueville's approach to the problem of materialism as well as potential reactions to that phenomenon. The concept of materialism is understood in the article as the urge towards material wellbeing. The work explains the context of materialism's appearance and its negative consequences, including individualism and conformism. Upbringing, which is treated as a countermeasure against materialism, is connected with formal education, development of personal virtues and also with religion. The author provides pessimistic conclusions regarding the possibility of avoiding the state in which materialism prevails in modern societies.

Key words: materialism, egoism, individualism, equality, democracy, upbringing, education, religion

Metodologia Władysława Tatarkiewicza

Dominik Traczykowski

(Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy)

Wprowadzenie

Władysław Tatarkiewicz (1886–1980) na gruncie nauki polskiej znany jest przede wszystkim z trzytomowej *Historii filozofii*, która przez wiele lat była klasycznym podręcznikiem do nauczania filozofii, a także z: *Historii estetyki*, *Dziejów sześciu pojęć*, oraz prac etycznych: *O bezwzględności dobra*, *O szczęściu*, *O doskonałości*, *Dobro i oczywistość*. *Pisma etyczne*, i estetycznych: *O filozofii i sztuce*, *Skupienie i marzenie*. *Studia z zakresu estetyki*.

Tatarkiewicz studiował na uniwersytetach w Warszawie, Zurychu, Berlinie, Paryżu i Marburgu¹, gdzie uzyskał stopień doktora filozofii. Pomimo tego, że jak pisze:

Nie przesłuchałem nigdy porządnego kursu historii filozofii ani logiki, ani estetyki [...]. Chodziłem raczej na pasjonujące monograficzne wykłady Simmla. I jednocześnie uczęszczałem na wykłady z historii politycznej, archeologii klasycznej, historii sztuki, socjologii, psychologii eksperymentalnej, przeszedłem sumiennie kurs chemii, chodziłem nawet na wykłady wydziału medycznego: anatomii i psychiatrii. Było w tym znacznie więcej ciekawości niż programu, sensu konsekwentnego studiowania. Dość prędko zapomnia-

¹ „Zajęć było mało: cztery razy na tydzień po południu były wykłady dwu profesorów: na wykłady te chodziłem, potem tylko na jeden, bo wykład Natorpa, monotony, źle wygłaszany, nudził mnie; wybitnego uczonego wolałem czytać niż słuchać”. W. Tatarkiewicz, *Zapiski do autobiografii*, w: T. i W. Tatarkiewiczowie, *Wspomnienia*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1979, s. 125.

łem prawie wszystko z tego, czego wówczas wysłuchałem – z wyjątkiem tego, czym się potem sam zajmowałem. Dziś byłbym złego mniemania o studencie, który by w ten sposób gospodarował swym czasem².

Końcowym etapem studiów Tatarkiewicza była publikacja rozprawy doktorskiej *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*³, która zdobyła uznanie w oczach ówczesnego światowego znawcy Arystotelesa – sir Davida Rossa, o czym jednak nie wiedział autor, skłonny na tym etapie życia do tego by:

[...] się dowiedzieć, jak pracują Polacy. Od razu przekonałem się, że pracują inaczej i lepiej; szkoła Twardowskiego uczyła właśnie, jak pracować naukowo. Było to niestety lato 1910; zamieszki ukraińskie spowodowały zawieszenie wykładów, zdążyłem być zaledwie na dwu wykładach i dwu ćwiczeniach mistrza. Nie pamiętam już, o czym była tam mowa, ale pamiętam metodę: odpowiadała mi bardziej niż innych zachodnich profesorów⁴.

Tatarkiewicza ocena stylu pracy naukowej w szkole Twardowskiego była zbieżna z poglądami zarówno członków szkoły, jak i dzisiejszych jej badaczy, wskazujących, że to właśnie metoda była czynnikiem spajającym Szkołę Lwowsko-Warszawską⁵.

Dla Tatarkiewicza zagadnienia metodologiczne rzadko stanowiły pole bezpośredniego namysłu, podejmował tę tematykę przede wszystkim w kontekście własnej pracy badawczej, stąd treści metodologiczne zawarte w niej *explicite* mają charakter fragmentaryczny, treści zaś *implicite* wymagają ekstrakcji – czego tutaj nie robię⁶. Stawiam sobie za cel rekonstrukcję poglądów Tatarkiewicza z zakresu

² Tamże, s. 123.

³ „Tak się skończyły me studia: chaotyczne, przypadkowe, nie kierowane. Dowiedziałem się w ich toku, jak niektórzy filozofowie uprawiają naukę, ale żaden mi nie poradził, jak ja mam ją uprawiać; ani też nie podsunął tematu dalszej pracy”. W. Tatarkiewicz, *Zapiski do autobiografii*, dz. cyt., s. 125.

⁴ Tamże.

⁵ Szkoły Lwowsko-Warszawskiej nie spajała żadna doktryna filozoficzna, lecz wspólne przekonania metodologiczne obecne w postaci trzech postulatów: postulatu jasności wypowiedzi, postulatu należytego uzasadnienia i postulatu rzetelnej wymiany myśli. Zob. A. Brożek, M. Będkowski, A. Chybińska, S. Ivanyk, D. Traczykowski, *Antyirracjonalizm. Metody filozoficzne w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2020, s. 21.

⁶ Problematyka poglądów metodologicznych Tatarkiewicza podejmowana była m.in. przez: J.J. Jadackiego, *Metodologia w ujęciu Władysława Tatarkiewicza*, w: *Władysław Tatarkiewicz: w siedemdziesięciolecie I wydania „Historii Filozofii”*, red. Cz. Głombik, Gnome, Katowice 2003, s. 77–89; R. Kleszcza, W. Tatarkiewicz. *Uwagi metafizyczne*, „Zagadnienia Naukoznawstwa”

metodologii ogólnej przy użyciu metody interpretacji twórczej⁷ Kazimierza Twardowskiego, wraz z uzupełnieniem tejże o rekonstrukcję jego poglądów z zakresu metodologii historii i historii filozofii po to, by nadać tym poglądom organiczny, tj. niefragmentaryczny charakter, którego dotąd nie otrzymały⁸. Ostatecznie będę argumentował za tezą o opisowym i eklektycznym charakterze poglądów historiograficznych Tatarkiewicza oraz o niektórych brakach jego metodologii historii i historii filozofii.

Dla każdej koncepcji metodologicznej istnieją dwa punkty wyjścia stanowiące jej założenia: ontologia i epistemologia, aby relewantnie bowiem odpowiedzieć na pytanie o to, „jak należy badać”, w pierw trzeba odpowiedzieć na pytanie o to, „co można badać” (co istnieje), oraz na idące w krok za nim pytanie, „w jaki sposób mogę badać to, co istnieje” (w jaki sposób przedmiot moich badań jawi się moim zmysłom). Dopiero po przyjęciu pewnej koncepcji nauki (*resp.* wiedzy) można zasadnie odpowiedzieć na pytanie, czy sposób, w jaki podmiot badający poznaje, ma charakter poznania naukowego, oraz w „jaki sposób wyniki tego poznania może przekazać innym” (czym jest i jaką rolę w procesie naukotwórczym odgrywa język). Powyższe ustalenia posłużą jako szkielet ramowy porządkujący podejmowane zagadnienie.

Ontologia

W przypadku założeń ontologicznych Tatarkiewicza jedynym możliwym postępowaniem jest rozumowanie redukcyjne⁹, biorące za podstawę jego poglądy

2017, 1(211), s. 29–48; R. Palacza, *W. Tatarkiewicz jako historyk filozofii. Kilka uwag*, „Filosofia” 2011, nr 13–14 (2–3), s. 487–495; Z. Kuderowicz, *Czy „Historia filozofii” należy do humanistyki rozumiejącej?*, w: *Władysław Tatarkiewicz: w siedemdziesięciolecie...*, dz. cyt., s. 41–54; tegoż, *Przegląd metod historii filozofii*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1978; A.M. Nowika, *Historiografia Władysława Tatarkiewicza w kontekście sporów metodologicznych*, „Filosofia” 2011, nr 13–14 (2–3), s. 497–503.

⁷ Metodą interpretacji współtwórczej jest takie przeformułowanie wypowiedzi danej osoby, że: a) wypowiedź pozostaje zgodna z intencjami jej autora oraz b) wypowiedź staje się zrozumiała dla szerszego grona odbiorców.

⁸ Poglądy Tatarkiewicza na metodologię otrzymały swój najpełniejszy wyraz jak dotąd w książce *Antyirrationalizm...*, dz. cyt.; publikacja ta nie zawiera jednak uwag do pisania tekstów naukowych, które Tatarkiewicz sformułował, a które zamieszczam w niniejszej publikacji.

⁹ Znana jest zawodność tego rozumowania, stąd też czytelnik musi mieć świadomość, że rekonstruowane tu założenia ontologiczne mają charakter jedynie prawdopodobny. Nadto, jak będę

epistemologiczne, wyrażone w koncepcji „naturalnego obrazu świata”¹⁰. Autor *Historii filozofii* ujmując tę rzecz następująco:

- A. Świat przedstawia się każdemu jako zespół rzeczy materialnych, rozmieszczonych w przestrzeni i trwających w czasie. [...]
- B. Drugą zaś jego cechą jest to, że rzeczy te posiadają różnorodne własności [...]
- C. Trzecią zaś cechą naszego obrazu świata jest to, że w nim świat występuje jako realny, od nas niezależny¹¹.

Zdroworozsądkowość owego ujęcia pozwala wnosić, że to, co ujmują ludzkie zmysły, jest mniej lub bardziej adekwatne do stanu faktycznego¹², stąd też konwersja na grunt ontologii owocuje następującym zbiorem tez: a) rzeczy materialne istnieją niezależnie od podmiotu poznającego, b) obdarzone są jakimiś własnościami (jakościami – *qualia*, które bezpośrednio poznajemy), c) mają charakter czasoprzestrzenny. Dla metodologii Tatarkiewicza jest to zbiór minimalny czerpiący swoje uzasadnienie z pierwotnego charakteru jego przedrefleksyjnej oczywistości¹³. Wykazanie jego błędności (a takie próby podejmował w przeszłości np. Berkeley) skutkowało fiaskiem, ponieważ nawet ci uczeni, którzy w swej pracy badawczej starali się mu zaprzeczyć, posługiwali się nim na co dzień.

Epistemologia

O ile świat zewnętrzny jest niezależny od podmiotu poznającego, o tyle wytworzone przezeń „naturalny obraz świata” zawiera w sobie czynniki subiektywne¹⁴,

wskazywał w dalszej części tekstu, stanowiące podstawę dla nauki naturalne ujęcie świata (i idąca w krok za nim naiwna ontologia) nie zawsze są zachowywane w nauce.

¹⁰ Pojęcie „naturalnego obrazu świata” nie jest równoważne pojęciu światopoglądu.

¹¹ W. Tatarkiewicz, *O filozofii i sztuce*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. 15.

¹² „Do naszego obrazu świata mamy pełne zaufanie. Trudno nam dopuścić, by mógł być błędny lub subiektywny, by świat był naprawdę inny, niż go widzimy”. W. Tatarkiewicz, *O filozofii i sztuce*, dz. cyt., s. 18.

¹³ „Taki obraz świata jest dla człowieka «naturalny», w tym sensie, że narzuca się każdemu, że dojście do niego nie wymaga namysłu ani wysiłku. Jest obrazem «zdrowego rozsądku» – w tym sensie, że potrzebne są doń jedynie najpospolitsze czynności umysłu, a niepotrzebne wykształcenie naukowe. Jest także obrazem «praktycznym» – w tym sensie, że w życiu praktycznym trzymamy się go bez zastrzeżeń”, tamże, s. 18.

¹⁴ „Wydaje się nam, że wytworzyliśmy nasz obraz świata, licząc się tylko z jego naturą; tymczasem jest on uwarunkowany także naszą naturą. Uwarunkowany biologicznie i psychologicznie,

ponieważ: 1) „Powstaje on głównie z wrażeń zmysłowych”¹⁵, a te są różne dla każdego, 2) „kształtuje [...] również dzięki wyobrażeniom”¹⁶, w tym wyobrażeniom wytwórczym, 3) budujemy go zarówno z doświadczeń zewnętrznych, jak i wewnętrznych, a „cośmy doświadczyli na sobie, stosujemy do innych ludzi, a nawet do rzeczy”¹⁷, 4) „również i myśl nasza ma udział w postrzeganiu rzeczy”¹⁸, i to na dwóch płaszczyznach nadaje pewności naszym wrażeniom zmysłowym oraz pozwala bezpośrednio dane zmysłowe ujmować w sposób konceptualny¹⁹.

W powstaniu „naturalnego obrazu świata” biorą udział zarówno wrażenia zmysłowe, jak i podstawowe (świadome lub nie) rozumowania, stąd też zgodnie z tradycją filozoficzną Tatarkiewicz wyróżnia dwa rodzaje poznania²⁰, nie poruszając przy tym zagadnienia intencjonalności poznania, przez co trudno rozstrzygnąć, czy stan świadomości, w którym umysł nie jest nakierowany na żaden przedmiot, autor *Historii filozofii* określiłby mianem poznania²¹.

Bez wątpienia takim mianem określiłby skupienie (koncentrację), które – idąc za przykładem Arystotelesa – dzieli na teoretyczne i praktyczne²² po to, by sku-

zależny jest od naszego tętna i budowy narządów zmysłowych, od właściwości naszego wyobrażenia i sądzenia. Jest też uwarunkowany społecznie, bo kształtujemy myśli nasze tak, by móc je przekazać innym. A także jest uwarunkowanym praktycznie, bo jest obrazem świata, którym posługujemy się w życiu i działaniu i który do użytku tego jest dostosowany; z różnorodnych sygnałów, jakie rzeczy dają nam o sobie, przy pomocy zmysłów podejmujemy te, które są dla nas praktycznie ważne, które umożliwiają nam i ułatwiają orientację w działaniu”, tamże, s. 21.

¹⁵ Tamże, s. 18.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 19.

¹⁸ Tamże, s. 20.

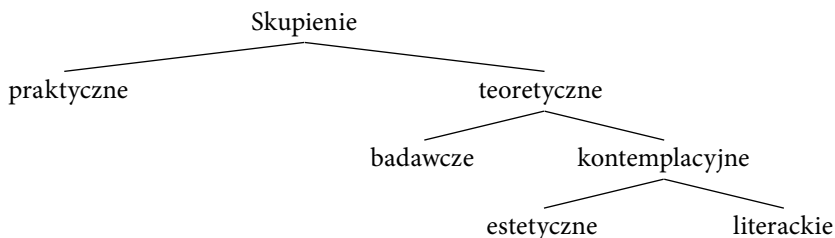
¹⁹ „Po wtóre w tym, że widzę dom – dom, a nie co innego – zawarte jest również myślenie. To właściwie widzę tylko przedmiot o pewnych kształtach i barwie i przedmiot ten zaliczam do domów. Włączam go do pewnej klasy, mianowicie klasy «domów», klasyfikuję, wydaję sąd”, tamże.

²⁰ „Były i są rozróżniane dwa rodzaje poznania: umysłowe i zmysłowe. Zostały one z całą stanowczością przeciwstawione w starożytności jako *aisthesis* i *noesis* – dwa pojęcia stale wówczas używane i stale przeciwstawiane”, W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 11.

²¹ „Przychodzą też bowiem chwile bez skupienia. Wtedy świadomość przebiega swobodnym a bystrym potokiem wrażeń, wyobrażeń, uczuć i pożądań, przerzucając się z tematu na temat, poddając się przypadkowym kojarzeniom i wraz nimi nieustannie zmieniając kierunek”, W. Tatarkiewicz, *O filozofii i sztuce*, dz. cyt., s. 170

²² „Skupiamy się na przedmiocie, by coś z nim zrobić, przerobić go czy przekształcić, utrwalić czy usunąć; bądź też skupiamy się po to tylko, by go zobaczyć i poznać”, tamże, s. 167. Nie jest jasne, jak naturalny obraz świata ma się do skupienia i poznania biernego; najprawdopodobniej powstaje w wyniku obu, chociaż może powstawać w wyniku skupienia praktycznego (z uwagi na praktyczny charakter) oraz również w wyniku teoretycznego (z uwagi na to, że jego wytworem może być wiedza potoczna).

pienie teoretyczne podzielić dalej na badawcze i kontemplacyjne, które następnie dzieli na estetyczne i literackie.



Rys. 1. Rodzaje skupienia według Władysława Tatarkiewicza.

W odniesieniu do skupienia badawczego Tatarkiewicz pisze:

Postawa badawcza i postawa estetyczna są obie apraktyczne, obie teoretyczne. Są odmianami teoretycznego skupienia umysłu na rzeczach²³.

W trakcie postawy badawczej podmiot tworzy wiedzę, gdy w skupieniu nakierowuje uwagę na przedmiot badania, który poddaje kwalifikacji (ustala jego własności istotne), klasyfikacji (włącza do ogólniejszych zbiorów) oraz racjonalizacji (wskazuje związki z innymi przedmiotami, w tym przyczyny i cele)²⁴.

Tatarkiewicz wyróżnia cztery typy wiedzy²⁵: 1) wiedzę potoczną, 2) wiedzę naukową, 3) wiedzę zawodową²⁶, 4) wiedzę spekulatywną. Powszechnie uznaje się, że to wiedza naukowa ma charakter wiedzy pewnej, niezawodnej, obiektywnej, ogólnej i intersubiektywnej (sprawdzalnej i komunikowalnej), jednak autor *Historii filozofii* wskazuje, że cechą istotową wiedzy naukowej jest jej uporządkowanie²⁷. Podstawą dla stworzenia wiedzy naukowej jest wiedza potoczna, która

²³ Tamże, s. 168

²⁴ J.J. Jadacki, *Metodologia w ujęciu Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 77.

²⁵ W. Tatarkiewicz, *O filozofii i sztuce*, dz. cyt., s. 154.

²⁶ Nie jest jasna relacja wiedzy zawodowej do rodzajów skupienia. Z jednej strony wszelka wiedza jest wytwarzana w skupieniu badawczym, z drugiej – Tatarkiewicz określa wiedzę zawodową jako sferę bardziej umiejętności niż przeświadczenia, co prowadzi do wniosku, że skupienie praktyczne (manualne), które owocuje doświadczeniem zrobienia czegoś, również wytwarzałoby wiedzę rozumianą jako umiejętność.

²⁷ „Najpierw, nauka jest wiedzą wspólną: wspólną dla wszystkich, którzy robią odpowiedni wysiłek, aby ją zrozumieć. Następnie, jest wiedzą metodyczną, ułożoną wedle pewnego programu i zasad. Dalej, jest wiedzą sformalizowaną i symboliczną, wyrażoną w symbolach: w wyrazach

stanowi epistemiczną warstwę naturalnego obrazu świata i jest zmienna, niezupełna, perspektywiczna, względna, nieuporządkowana i nieusystematyzowana. By uzyskać status wiedzy naukowej, musi zostać ulepszona, a to wymaga sześciu etapów:

A. Po pierwsze, na rozszerzaniu wiedzy potocznej. Nauka uwzględnia również to, co przekracza zwykłą obserwację [...]

B. Po drugie, ulepszanie wiedzy potocznej, dokonywane przez naukę, polega na sprawdzaniu i korygowaniu tego, co w niej jest błędne. [...]

C. Po trzecie, polega na dowodzeniu tego, co wiedza potoczna znała wprawdzie, ale jedynie jako domysł, i na wyjaśnianiu tego, co wiedza potoczna znała wprawdzie, ale jako niepojęty, niewyjaśniony fakt. [...]

D. Po czwarte: ulepszanie wiedzy potocznej przez naukę polega na jej uściśleniu, na mierzeniu i obliczaniu tego, co potocznie wie się tylko niedokładnie, ogólnikowo. Każdy wie, że jeśli rzuci kamień z góry, to będzie on spadać, ale trzeba było Galileusza, by znaleźć prawo tego spadania.

E. Po piątę, doskonalenie wiedzy przez naukę polega na jej porządkowaniu, na włączaniu luźnych obserwacji i częściowych uogólnień w większe systemy. [...]

F. Po szóste wreszcie: nauka zdaje się dążyć do ulepszenia wiedzy potocznej przez jej ograniczenie. Pomija własności rzeczy, które są subiektywne; czy nieuchwytnie, które nie nadają się do ścisłego badania. Wyłącza ze swych rozważań wartości rzeczy, ich cel i to wszystko, co jest w nich rzeczą uczucia; nie mówi o sensie i przeznaczeniu życia, choć nie ma spraw, które by człowiekowi bardziej leżały na sercu. A wyłączając ze swego badania jedne własności, wysuwa przez to na pierwszy plan inne, właśnie te uchwytnie, dające się ściśle badać, obiektywnie ujmować²⁸.

Obszar wiedzy naukowej stanowi „naukowy obraz świata”. Można przy tym wyróżnić u Tatarkiewicza dwa rozumienia tego pojęcia: 1) ogólne, tj. całokształt wiedzy wszystkich nauk, oraz 2) szczegółowe, tj. całokształt wiedzy danej nauki, np. chemii, fizyki, biologii lub pewnego zbioru nauk, np. nauk empirycznych, typologicznych itp.

języka, cyfrach, formułach, tabelach. Jednakże wszystkie te właściwości nauki mieszczą się w tym szeroko rozumianym określeniu: że jest wiedzą uporządkowaną”, tamże, s. 155.

²⁸ Tamże, s. 24–25.

Tatarkiewicz zwraca uwagę, że obraz świata większości nauk nomologicznych i typologicznych w swej głównej osnowie pozostaje zbieżny z obrazem naturalnym, a różnica między nimi jest natury jakościowej²⁹ – obraz naukowy jest bardziej uogólniony, ujednolajniony, usystematyzowany i uproszczony. Inaczej rzecz ma się z obrazem fizykalnym. Obraz ten, chociaż początkowo nawiązywał do naturalnego obrazu świata, wraz z rozwojem i usamodzielnianiem się nauk zerwał z nim, proponując odrębne ujęcie rzeczywistości³⁰. Obraz świata proponowany przez fizykę jest obrazem ilościowym (pozbawia rzeczy cech jakościowych, pozostawiając tylko wielkości), wyjaśnianym kauzalnie (a nie teleologicznie), dynamicznym (ujmuje świat jako zespół procesów, a nie rzeczy).

Przy okazji rozróżnienia dotyczącego świata naukowego i naturalnego, pojawia się pytanie o to, który z nich lepiej oddaje rzeczywistość. W tej kwestii Tatarkiewicz odpowiada następująco:

Jednym słowem: wypadki rozbieżności między naturalnym a naukowym obrazem świata można rozstrzygać na korzyść nauki, ale można również rozstrzygać na korzyść naturalnego obrazu. Trafność naukowego obrazu świata może wzbudzać wątpliwości tak samo jak trafność obrazu naturalnego. [...] Bo jeśli obraz naturalny deformują potrzeby praktyczne życia, to znów obraz fizykalny deformuje potrzeba ścisłego obliczania i mierzenia³¹.

Nauka

Tatarkiewicz wyróżnia cztery sposoby rozumienia słowa „nauka”, biorąc za podstawę dwa dychotomiczne odróżnienia: a) odróżnienie czynności i wytworów³² (nauka jako czynność badania i jako wynik badań np. książki), b) wąski i szeroki

²⁹ „Nauka nawiązuje do wiedzy potocznej, usiłuje ją w szczegółach ulepszyć i rozwinąć systematycznie, z możliwą zupełnością, ścisłością, ostrożnością, odpowiedzialnością, bezstronnością”, tamże, s. 24.

³⁰ „Wszak fizyka mogłaby zachować naturalny obraz świata, a jeśli nie zachowuje, to dlatego, że chce zastąpić go przez doskonalszy, chce usunąć braki tamtego, jego względność i subiektywność”, tamże, s. 35.

³¹ Tamże, s. 37.

³² Tatarkiewicz korzysta z rozróżnienia Kazimierza Twardowskiego na czynności i wytwory.

sens (nauka jako dyscyplina posiadająca wydzielony, ograniczony zakres badania i jako każde metodyczne, technicznie udoskonalone zdobywanie wiedzy)³³.

Tatarkiewicz porusza również zagadnienie rozwoju nauki, zauważając, że rozwój odbywa się w sposób nieprzewidywalny, a główną jego siłą napędową nie są geniusze, których było stosunkowo niewielu, lecz umiarkowanie inteligentni, sumiennie pracujący naukowcy, którzy potrafią spojrzeć na problem z nowej perspektywy. Większość wielkich odkrywców była właśnie takimi „szczęściorzami”, którzy dzięki odpowiedniemu zapleczu społecznemu i historycznemu, szczęśliwemu ukształtowaniu umysłu oraz zwykłemu przypadkowi dokonali przełomowego odkrycia.

Klasyfikacja nauk

Autor *Historii filozofii* podejmuje również zagadnienie klasyfikacji nauk, mając za podstawę historyczne podziały³⁴, które były dokonywane z uwagi na: 1) przedmiot badania (np. przyrodnicze – humanistyczne), 2) własności badanych przedmiotów (np. fizyka – chemia), 3) metody badawcze (np. indukcyjne – dedukcyjne), 4) status proponowanych twierdzeń (np. ogólne – szczegółowe), 5) cel (np. stosowane – czyste), 6) przyjętą definicję nauki lub wiedzy (np. dyscypliny techniczne – filozofia), 7) względy praktyczne³⁵ (np. *sermocinales* – *reales* i odpowiednik *trivium* – *quadrivium*), 8) zadania, jakie wypełniają (np. nomologiczne – typologiczne). Podkreśla, że:

Najważniejsze zaś jest to, że pod nazwą „klasyfikacji nauk” występują dwie sprawy zupełnie różne: po pierwsze, podzielenie nauk na grupy nauk do sie-

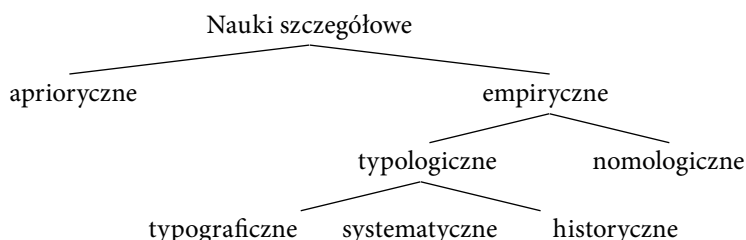
³³ Analogicznie do ogólnego i szczegółowego rozumienia „naukowego obrazu świata”: „Nauką nazywamy poszczególne dyscypliny: nauką jest dla nas algebra czy chemia; ale kiedy indziej przez naukę rozumiemy całokształt wiedzy, zespół wszystkich dyscyplin”, tamże, s. 154.

³⁴ Tatarkiewicz nie kwestionuje zasadności wszystkich przywołanych podziałów. Dla przykładu w jego pismach funkcjonuje również podział na nauki humanistyczne i przyrodnicze oraz nauki czyste i stosowane. Podziały te mają charakter drugorzędny, dlatego jako główny podział wskazuję klasyfikację na nauki nomologiczne i typologiczne, która krzyżuje się z powyższymi.

³⁵ Podstawą podziału może być kryterium praktycznej organizacji nauki, np. wydzielanie fakultetów, organizacja toku nauczania, finansowanie poszczególnych dyscyplin.

bie podobnych, a po wtóre, uszeregowanie ich, zestawienie według określonej zasady, wprowadzenie do nich racjonalnego układu³⁶.

Proponuje przy tym zmodyfikowany podział nauk, dzieląc je (za Twardowskim)³⁷ najpierw z uwagi na sposób uzasadniania twierdzeń na nauki aprioryczne – badające związki między twierdzeniami – oraz nauki empiryczne – badające fakty. Następnie dokonuje podziału z uwagi na zadania nauk na nomologiczne³⁸ i typologiczne oraz szereguje nauki typologiczne według sposobu, w jaki wydzielają typy. Podział ten przedstawia się następująco³⁹:



Rys. 2. Podział nauk szczegółowych według Władysława Tatarkiewicza.

Podczas analizy powyższej klasyfikacji nauk, nasuwa się pytanie, do której grupy nauk zalicza się filozofia, ani bowiem nie odkrywa ona praw, ani nie wyróżnia typów⁴⁰. W istocie Tatarkiewicz przyznaje, że jeśli przyjmie się wąskie ro-

³⁶ W. Tatarkiewicz, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, w: tegoż, *Pisma zebrane*, t. I, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971, s. 54.

³⁷ „Nie sposób wykrywania, wynajdywania praw, nie droga, po której nauki do nowych twierdzeń dochodzą, lecz sposób ich uzasadniania jest podstawą podziału nauk na aprioryczne, czyli racjonalne, i aposterioryczne, czyli empiryczne”. K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965, s. 367–368.

³⁸ Tatarkiewicz używa słowa nomologiczne zamiast nomotetyczne, by nie przesądzać, czy prawa naukowe są odkrywane czy też ustanawiane.

³⁹ Należy nadmienić, że kwestia klasyfikacji nauk u Tatarkiewicza wyłożona jest w sposób dosyć zawiły. Przedstawiam tu jej taką rekonstrukcję, którą w mojej ocenie można mu przypisać z dosyć dużym prawdopodobieństwem. Jednocześnie w literaturze proponuje się także inne ujęcia tego zagadnienia. Por. J.J. Jadacki, *Metodologia w ujęciu Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., oraz R. Kleszcz, *W. Tatarkiewicz. Uwagi metafizyczne*, dz. cyt., s. 29–48.

⁴⁰ „Rozwiązanie może leżeć w tym, że filozofia stanowi trzecią jeszcze grupę nauk, ustalającą nie prawa i nie fakty, lecz jakieś ogólne hipotezy co do natury rzeczy czy poznania. Ale może też być inne: filozofia nie mieści się w żadnej z grup nauk, bo – nie jest w ogóle nauką. Jest czymś mniej, lub czymś więcej niż nauką”, W. Tatarkiewicz, *Droga do filozofii...*, dz. cyt., s. 61.

zumienie nauki, to okazuje się, że filozofia nią nie jest, może nią być tylko w szerokim sensie tego słowa, a wtedy przedmiotem jej badań będą założenia wspólne wszystkim naukom, granice oraz prawa myśli, według których się je tworzy. Będzie zatem nauką wyższego rzędu, łączniczką pomiędzy poszczególnymi naukami oraz łączniczką pomiędzy potocznym a naukowym obrazem świata, dyscypliny przynależne zaś filozofii oraz dokładny zakres jej badań wyznacza minimalistyczny⁴¹ lub maksymalistyczny⁴² stosunek do zagadnień granic ludzkiego poznania⁴³.

Podstawowe pojęcia nauki

Biorąc za podstawę klasyfikację nauk, Tatarkiewicz wyróżnia cztery podstawowe pojęcia nauki:

Każdy dział nauk posiada swe odrębne pojęcia. Dla nauk apriorycznych fundamentalne jest pojęcie pewnika, a dla empirycznych – faktu: specjalnie zaś dla nauk nomologicznych ważne jest pojęcie prawa naukowego, a dla typologicznych – pojęcie typu. Cztery te pojęcia wydają się proste, ale nie są proste i wymagają wyjaśnienia⁴⁴.

Oto zrekonstruowane definicje powyższych pojęć:

- **Pewnik (aksjomat)** to twierdzenie przyjęte bez dowodu po to, by ustalić, co z niego wynika. O wyborze pewników decydują wygoda, ekonomia i płodność wyników.

⁴¹ „Filozofia moja jest porządkowaniem pojęć, nic więcej. Mianowicie tych, którymi się stale posługuję i które są na tyle pociągające, że można o nich książki nie tylko pisać, ale nawet wydawać. [...] Chcę tylko przejrzeć ułożyć pojęcia, jakimi się posługuję, – to nie jest znów tak mało”, cyt. za: R. Kleszcz, *W. Tatarkiewicz...*, dz. cyt., s. 37.

⁴² „Rozumiem potrzebę systemu filozoficznego, ale mnie ten trud nie pociąga. Czasem myślę, że nie jest to zadanie na miarę człowieka, w każdym razie nie jest na moją. Jeślibym miał przyznać się do jakiegoś systemu, to do arystotelesowskiego”, cyt. za: R. Kleszcz, *W. Tatarkiewicz...*, dz. cyt., s. 33.

⁴³ „Filozofia może być pojmowana – jak u Cournota – nie jako oddzielna nauka czy grupy nauk, lecz jako składnik wszystkich nauk. Albo – jak u współczesnych pozytywistów – jako zabieg przygotowawczy do nauk, jako sztuka, wytwarzająca dla nauk odpowiednie pojęcia podstawowe i dyrektywy metodologiczne. Albo też filozofia, gdy jest pojmowana jako metafizyka, może być zbliżana raczej do religii niż do nauki”, *W. Tatarkiewicz, Droga do filozofii...*, dz. cyt., s. 61–62.

⁴⁴ *W. Tatarkiewicz, O filozofii i sztuce*, dz. cyt., s. 32.

- **Fakt naukowy** to fakt ustalony na podstawie faktów bezpośrednio obserwowanych⁴⁵, przy zastosowaniu rozumowania bazującego na znanych podmiotowi prawach naukowych.
- „**Prawo naukowe** jest ustaleniem stałego związku między zjawiskami stałego następstwa lub współistnienia. Wypowiadane jest w twierdzeniach ogólnych mających postać «każde A jest B» lub «ilekroć A, to i B»”⁴⁶.
- **Typ** to zespół takich własności, że: a) powtarza się wśród egzemplarzy jakiejś klasy zjawisk; b) w innych egzemplarzach tej samej klasy jest zastąpiony przez innych zespół.

Przywołany zestaw uwidacznia przekonanie Tatarkiewicza o komplementarności pojęcia typu względem pojęcia prawa naukowego. Wyróżnianie typów i ustalanie lub odkrywanie praw pod względem istotności są równorzędnymi operacjami naukotwórczymi, nawet jeśli niekiedy ustalenie typu może stanowić czynność przygotowawczą względem ustalenia lub odkrycia praw, można bowiem wyróżniać prawa naukowe pomiędzy typami.

Myśl potoczna także wyróżnia typy, ustala fakty i formułuje prawa, jednak nauka dokonuje tych czynności w sposób doskonalszy. Wyróżnianie typów w myśli potocznej odbywa się intuicyjnie – w nauce natomiast świadomie, myśl potoczna ogranicza się do ustalenia faktów – naukę interesuje również sposób ich ustalenia, myśl potoczna formułuje tylko prawa ogólnikowe⁴⁷ – dla nauki prawa takie mogą stanowić punkt wyjścia, lecz dąży ona zawsze do praw analitycznych⁴⁸. W życiu codziennym można zaobserwować tylko przypadki praw ogólnikowych, prawa analityczne bowiem zawierają w sobie czynnik idealizacyjny. Opisuja zależności nie pomiędzy złożonymi zjawiskami, lecz pomiędzy własnościami tych zjawisk z pominięciem zjawisk współwystępujących, np. prawo powszechnego ciężenia pomija występowanie oporu powietrza, jaki działa na spadające ciało.

⁴⁵ Fakty naukowe nie są tym, co bezpośrednio stwierdzamy w poznaniu naukowym. Bezpośrednio dostrzegamy tylko ruch wskazówki na skali (fakt bezpośrednio stwierdzony), na podstawie znajomości praw naukowych rozumiemy, że zwiększył się opór elektryczny przewodu (fakt naukowy). Wynika stąd po pierwsze, że fakty naukowe mogą być ustalone błędnie, a po drugie, że pomiędzy faktami a prawami nauki zachodzi wzajemna relacja (ustalenie faktów zakłada znajomość praw, a ustalanie praw zakłada znajomość faktów), nie jest zatem prawdą, że nauka rozwija się w prosty sposób od faktów do praw.

⁴⁶ W. Tatarkiewicz, *O filozofii i sztuce*, dz. cyt., s. 33.

⁴⁷ Przykład ogólnikowego prawa myśli potocznej: „Woda zamarza, gdy jest zimno”.

⁴⁸ Przykład analitycznego prawa nauki: „Zamrażanie czystej wody, przy ciśnieniu atmosferycznym wynoszącym 101 325 Pa, zachodzi w temperaturze 0°C”.

Czynności naukotwórcze

Prawie każda nauka dąży zarówno do ustalenia twierdzeń najogólniejszych, jak i formułowania twierdzeń szczegółowych, czynności naukowe zaś podążają w trzech głównych kierunkach: 1) opisu, 2) wyjaśniania, 3) przewidywania⁴⁹.

Ad 1) Opisem w szerokim sensie są: a) stwierdzanie zjawisk, b) opis zjawisk w twierdzeniach jednostkowych, c) uogólnienie twierdzeń jednostkowych, d) uzasadnienie twierdzeń, e) porządkowanie zjawisk⁵⁰ (szeregowanie, klasyfikacja i typologizacja). Opisem w wąskim sensie są tylko a i b, natomiast c, d i e⁵¹ stanowią odrębne i przeciwstawne czynności naukowe, przy czym:

Uogólnienie (generalizacja) to rozwinięcie twierdzenia jednostkowego do postaci ogólnej, przy użyciu wnioskowania, które jest zawodne – może prowadzić do generalizacji idącej zbyt daleko (przesadnej).

Uzasadnianie to podanie argumentu (racji) dla pewnego twierdzenia w postaci dowodu lub potwierdzenia (za pomocą intuicji, oczywistości, bezpośredniej świadomości) prawdziwości tego twierdzenia. Argumentacja może być błędna za sprawą niedokładnej obserwacji lub użycia wadliwego sylogizmu.

Ad 2) Wyjaśnienie to zrozumienie zjawiska poprzez wskazanie jego genezy lub kontynuacji, czyli umieszczenie zjawiska w pewnym szeregu rozwojowym. Wyjaśnienie opiera się na hipotezach i można go dokonać poprzez: 1) wskazanie warunków wystarczających, niezbędnych lub sprzyjających dla zaistnienia zjawiska, 2) wskazanie czynników przeciwdziałających powstaniu zjawiska, 3) wskazanie proporcjonalności lub „augmentatywności” zjawiska⁵². Wyjaśnienie może zawierać wszystkie z powyższych lub tylko niektóre.

Ad 3) Przewidywanie (prognozowanie) to ustalanie, co nastąpi w danych okolicznościach. Prognozowanie może się nie powieść z uwagi na: 1) dysproporcję pomiędzy zależnymi zjawiskami, 2) brak stałej zależności między zjawiskami znanymi a szukanymi, 3) chronologiczną i pozycyjną deformację przewidywanych zjawisk.

⁴⁹ Por. J.J. Jadacki, *Metodologia w ujęciu Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 88–89.

⁵⁰ „Klasyfikacja jest szeroko pojętym opisem”, W. Tatarkiewicz, *O filozofii i sztuce*, dz. cyt., s. 143.

⁵¹ Czynności porządkujące, szczególnie klasyfikacja i typologizacja, zostaną omówione szerzej w innej części tekstu.

⁵² J.J. Jadacki, *Metodologia w ujęciu Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 88–89.

Definiowanie⁵³

Zarówno typologia, jak i klasyfikacja są operacjami, których dokonujemy na przedmiotach, lecz jak zauważa Tatarkiewicz:

Są też z naciskiem rozróżniane: świat i język, którym o świecie mówimy; inaczej: rzeczy i znaki. Nieco inaczej: rzeczy i symbole. Rozróżnienie to nie zawsze było na pierwszym planie nauki, w szczególności o pięknie i sztuce, ale sięga czasów wczesnej kultury greckiej, w której już przeciwstawiano rzecz i nazwę: rema i onoma⁵⁴.

Stąd też wyniki tych czynności wyrażamy w języku, który dla Tatarkiewicza jest sztucznym i umownym zbiorem znaków dostępnych dla wzroku lub słuchu⁵⁵. Jest sztuczny, bo jest wytworem człowieka, a nie natury, jest umowny, ponieważ „możemy tylko umówić się, że ilekroć będziemy mieć na myśli przedmiot pewnego rodzaju, to dla porozumienia się będziemy używać pewnego znaku”⁵⁶. Obie te cechy pozwalają wyrażać i utrwalać w nim myśli, a zatem przekazywać wiedzę innym, czyniąc ją wspólną. Szczególnym rodzajem znaków języka są nazwy, które nadajemy przedmiotom. Większość nazw powstała w sposób spontaniczny, a zatem są wieloznaczne, zmiennoznaczne, abstrakcyjne, niepojęte, nieostre, mętne, płynne, nietrwałe i niezrozumiałe⁵⁷. Posługujemy się nimi na co dzień w mowie potocznej, jednak:

Naczelnym wymaganiem stawianym przez naukę językowi jest, aby każdy jego wyraz miał jedno tylko znaczenie. Inaczej mówiąc: aby było jedno tylko pojęcie tam, gdzie jest jeden wyraz. Wymaganiu temu nie czyni jednak zadość większość wyrazów mowy potocznej, do której wyraz „szczęście” należy⁵⁸.

Umowność języka natomiast pozwala posługiwać się nim precyzyjnie między innymi dzięki definiowaniu nazw potocznych. Tatarkiewicz podaje następujące rozumienie definicji:

⁵³ Szersze ujęcie tego zagadnienia proponuje J.J. Jadacki, *Metodologia w ujęciu Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 83–85.

⁵⁴ W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 11–12.

⁵⁵ Tatarkiewicz pomija kwestię reguł języka.

⁵⁶ W. Tatarkiewicz, *O filozofii i sztuce*, dz. cyt., s. 22.

⁵⁷ J.J. Jadacki, *Metodologia w ujęciu Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 83.

⁵⁸ W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2003, s. 15.

Definicją nazywa się zdanie podające znaczenie jakiejś nazwy. Inaczej: definicja nazwy jest to zdanie podające pojęcie odpowiadające tej nazwie. Jeszcze inaczej: jest to wymienianie klasy przedmiotów oznaczanej przez tę nazwę. Najkrócej: to wyjaśnienie nazwy. Definicja ma zawsze postać zdania: podmiotem jest w nim nazwa, a orzecznikiem – odpowiadające jej pojęcie. Np. definicja: „«Kapitel» jest to wieńcząca część kolumny” jest równoważna ze zdaniem: „Nazwa «kapitel» oznacza wieńczącą część kolumny”⁵⁹.

W takim rozumieniu definicja jest twierdzeniem ogólnym, które przypisuje przedmiotom taki zbiór własności, że na jego podstawie można odróżnić przedmioty tej klasy od innych przedmiotów.

Tatarkiewicz wyróżnia trzy rodzaje definicji⁶⁰: projektującą (syntetyczną) i sprawozdawczą (analityczną) oraz regulującą⁶¹. Definicja projektująca wprowadza nową nazwę i nowe pojęcie, inaczej mówiąc, badacz na drodze dekretu postanawia, że dowolnie wybrana nazwa otrzyma takie a nie inne znaczenie. Definicja sprawozdawcza zdaje relację ze sposobu, w jaki dana nazwa jest rozumiana, inaczej mówiąc, badacz zdaje relację z uzusowego znaczenia danej nazwy, najpierw ustaliwszy je na drodze indukcji⁶². Definicja regulująca „zachowuje to, co treść pojęcia przesądza w sposób niewątpliwy, a wątpliwości graniczne przecina konwencją”⁶³.

Definicje analityczne urabiamy za pomocą indukcji zupełnej lub niezupełnej⁶⁴, przy czym Tatarkiewicz indukcję zupełną nazywa „metodą indukcyjną”, indukcję niezupełną zaś „metodą intuicyjną”⁶⁵.

⁵⁹ W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, dz. cyt., s. 16–17.

⁶⁰ Tamże, s. 17 oraz 399.

⁶¹ J.J. Jadacki, *Metodologia w ujęciu Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 84.

⁶² Takie rozumienie definicji analitycznej i syntetycznej jest zgodne z pierwszą wersją (z czterech funkcjonujących w nauce) rozumienia podziału na definicje analityczne i syntetyczne zaproponowanego przez Janinę Kotarbińską w tekście *Definicja*, w: tejże, *Z zagadnień teorii nauki i teorii języka*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990, s. 136–138.

⁶³ J.J. Jadacki, *Metodologia w ujęciu Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 84.

⁶⁴ Indukcję Kotarbińska określa mianem zarówno metody dochodzenia do definicji, jak i metody „uzasadnienia twierdzenia, że dana definicja spełnia warunki, które się jej postawiło”. Metoda indukcyjna jest inaczej metodą heurystyczną. J. Kotarbińska, *Definicja*, dz. cyt., s. 144.

⁶⁵ „Nawet pojęć tak prostych jak kapitel nikt nie definiuje i nie może definiować na drodze (zupełnej) indukcji; tym bardziej tak złożonych, płynnych, abstrakcyjnych, jak piękno czy forma. Postępuje się inaczej, robi się przegląd przykładów, starając się dobrać jak najbardziej różnorodne. Jest to metoda intuicyjna, bo wedle intuicji dobiera przykłady. Nie jest oczywiście niezawodna, ale trudno o lepszą”, W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, dz. cyt., s. 17.

Metoda indukcyjna polega na porównywaniu między sobą egzemplarzy (identycznych bądź przynajmniej podobnych pod pewnymi względami⁶⁶) po to, by ustalić rodzaj, do którego należą, oraz wyodrębnić zespół ich cech istotnych.

Metoda intuicyjna polega na wybraniu jednego lub kilku desygnatów nazwy, co do których badacz jest przekonany, że są one reprezentatywne, typowe lub wzorowe dla klasy⁶⁷. Przy wyborze badacz kieruje się intuicją, stąd też czynność ta ma charakter subiektywny, dopiero powstała na jej podstawie definicja ma charakter obiektywny.

W definiowaniu podajemy znacznie jakiejś nazwy, lecz:

Nazwy mają dwojaką funkcję: coś znaczą i coś oznaczają. [...] Do znaczenia nazwy sprowadza się to, co nazywamy pojęciem. Mieć pojęcie kapitelu, dzieła sztuki czy piękna, to nic innego jak używać nazw: „kapitel”, „dzieło sztuki”, „piękno”, znając ich znaczenie. A także tyle, co wyodrębniać wśród przedmiotów klasę kapiteli, dzieł sztuki, piękna. Pojęcie, nazwa, klasa – to tylko różne aspekty tego samego zabiegu: wydzielania ze świata przedmiotów do siebie podobnych, łączenia ich w grupy⁶⁸.

Porządkujemy, grupujemy zjawiska i nadajemy im nazwy po to, by co do zasady różnorodna i chaotyczna w swych przejawach rzeczywistość stała się dla nas intelligibilna. Dzięki tworzeniu nazw i pojęć operujemy heterogenicznymi grupami zjawisk, tak jakby były jednolite, ponieważ „rzeczy wydają się stałe, gdy posiadają stałe nazwy i wydają się podobne, gdy posiadają nazwy podobne”⁶⁹. Głównymi czynnościami porządkującymi są klasyfikacja i typologia.

Klasyfikacja

Tatarkiewicz wyszczególnia: 1) szerokie i 2) wąskie rozumienie klasyfikacji. Klasyfikacją w szerokim znaczeniu będzie każde porządkowanie zjawisk, a zatem:

⁶⁶ „Poszczególne fakty, artystyczne czy filozoficzne, są może niepowtarzalne. Ale powtarzają się fakty do nich podobne, powracają egzemplarze tego samego typu”, tenże, *O filozofii i sztuce*, dz. cyt., s. 144.

⁶⁷ Takie rozumienie metody intuicyjnej zakłada, że w fazie przygotowawczej dla właściwej definicji posługujemy się definicją deiktyczną, jak zwraca uwagę Janina Kotarbińska: „W przypadku gdy przedmioty wzorcowe są nam dane w doświadczeniu spostrzeżeniowym, mamy tu do czynienia z definicją deiktyczną”, J. Kotarbińska, *Tak zwana definicja deiktyczna*, w: tenże, *Z zagadnień teorii nauki i teorii języka*, dz. cyt., s. 276.

⁶⁸ W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, dz. cyt., s. 16.

⁶⁹ Tenże, *O filozofii i sztuce*, dz. cyt., s. 22.

a) szeregowanie (porządkowanie zjawisk wedle jakiejś reguły, np. skali, chronologii, artyzmu), b) typologizacja (wyróżnianie w szeregu miejsc zagęszczonych) oraz c) klasyfikacja *sensu stricto* (podział logiczny).

W wąskim znaczeniu klasyfikacja to podział logiczny zjawisk według formalnej zasady albo-albo, w efekcie którego powstają mniejsze zbiory (klasy, gatunki). W klasyfikacji grupuje się zjawiska, które mają z sobą coś wspólnego i dają się objąć jednym pojęciem, przez co w wyróżnionej klasie wszystkie zjawiska mają z sobą coś wspólnego *ex definitione*. Co do zasady klasyfikacja jest czynnością bezhipotetyczną, dzięki czemu jej wyniki są pewne i dokładne, staje się operacją hipotetyczną tylko, gdy dzieli zjawiska z uwagi na ich pochodzenie, wtedy przejmuje hipotetyczność dociekań genetycznych.

Podstawę klasyfikacji stanowią łatwo rozpoznawalne⁷⁰ własności istotne zjawisk⁷¹, które określane są abstrakcyjnie, pojęciowo. Dokonanie podziału według cech drugorzędnych lub trudno rozpoznawalnych godzi w użyteczność klasyfikacji i obniża jej wartość poznawczą. Prawidłowa klasyfikacja musi być także: 1) wyczerpująca (gdy każde z dzielonych zjawisk przynależy do jakiejś klasy), 2) rozłączna (gdy nie ma takich zjawisk, które przynależą do więcej niż jednej klasy), 3) stanowcza (gdy o każdym zjawisku można orzec, czy przynależy do danej klasy).

Typologizacja

Pojęcie typu jest podrzędne względem gatunku, klasy i bywa używane chwajnie. Niekiedy przez typ rozumie się⁷²: a) zespół cech (x realizuje typ), b) zespół egzemplarzy (x należy do typu), c) prototyp (x przypomina typ), d) egzemplarz (x jest typem). Nadto, można pojęcia typu używać w wąskim i w szerokim sensie. Typem w szerokim sensie jest pewna postawa psychologiczna przejawiana w wy-

⁷⁰ „Ażeby klasa była użyteczna, ważne jest, by własności, na podstawie których została uformowana, dawały się rozpoznać i aby zawsze można było orzec, czy jakiś przedmiot do niej należy”. W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, dz. cyt., s. 12

⁷¹ „Klasa przedmiotów zielonych (by wziąć przykład spoza estetyki), obejmująca trawę, szmaragdy, niektóre papugi, malachit i wiele innych rzeczy, mało jest użyteczna, bo przedmioty zielone niewiele poza tym mają wspólnego, niewiele można łącznie o ich klasie powiedzieć”. Tamże, s. 12.

⁷² „Trzeba wybrać między tymi znaczeniami «typu». Mowa potoczna najchętniej używa wyrazu w znaczeniu egzemplarza, ale w języku naukowym utarło się rozumieć przezeń *abstractum*, zespół cech”. Tamże, s. 117.

tworach nawet bardzo od siebie różnych, np. barokowe krzesło i żyrandol, mętny tekst filozoficzny i reklamowy. Typ w wąskim sensie jest wyznaczony na podstawie obserwowalnych własności rzeczy, a nie na podstawie postawy psychicznej, jaka je wydała.

W typie rozumianym jako zbiór egzemplarzy można wyróżnić: **prototyp** – egzemplarz chronologicznie najwcześniejszy; **egzemplarz reprezentatywny (wzór)** – egzemplarz ukazujący najwyraźniej pewien zespół cech⁷³; **egzemplarz przeciętny** – egzemplarz pomiędzy skrajnymi krańcami typu; **egzemplarze skrajne** – egzemplarze wyznaczające granice typu, co do których istnieje uzasadniona wątpliwość, czy przynależą, czy też nie przynależą to typu.

Tatarkiewicz wyszczególnia następujące rodzaje typów: a) historyczne (powstałe w pewnym czasie lub środowisku) i systematyczne (ponadczasowe), b) stałe (niezmienne) i ewoluujące (zienne), c) gradacyjne (ciągłe) i dyskretne (nieciągłe), d) wariantowe (posiadające różne odmiany) i inwariantne (nieposiadające odmian)⁷⁴.

Typy wyróżnia się dwuetapowo, w pierw stosując metodę empiryczną, następnie metodę idealizacyjną. Część empiryczna polega na wyodrębnieniu w pewnej klasie zjawisk szeregu zjawisk podobnych⁷⁵ pod pewnymi względami, to jest takich, że można wyróżnić zespół cech im wspólnych⁷⁶, przy czym nie wszystkie egzemplarze muszą posiadać wszystkie wyróżnione cechy⁷⁷ lub posiadać je w równym stopniu⁷⁸. Stąd też ustalenie grupy egzemplarzy typowych ma charakter intuicyjny, a przynależność niektórych z nich może być umowna, bowiem

⁷³ Posiadający najwięcej cech typowych i posiadający je w jak największym stopniu.

⁷⁴ Por. J.J. Jadacki, *Metodologia w ujęciu Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 87–88.

⁷⁵ „W praktyce typ bywa często ustalony na podstawie pewnych wydatnych, a nawet jednego szczególnie uderzającego egzemplarza. Bierze się go za wzór i na jego podstawie ustala się zasięg typu: włącza się mianowicie do typu te zjawiska, te człony szeregu, które są owemu wzorowi bliskie”. W. Tatarkiewicz, *Skupienie i marzenie*, dz. cyt., s. 114.

⁷⁶ Przy czym należy wyszczególnić zespół własności istotnych, które będą stanowić cechy definicyjne typu.

⁷⁷ „Prawie zawsze możemy spotkać dzieła, których przynależność do typu jest sporna. A także takie, które nie należą do żadnego typu. Tak że ostatecznie określeniom typu należy dawać nie formułę: «Budowla posiadająca cechy a, b, c...», lecz: «Budowla posiadająca większość cech a, b, c...». W. Tatarkiewicz, *O filozofii i sztuce*, dz. cyt., s. 125.

⁷⁸ „Ale dachy «niepłaskie» stanowią grupę bardzo niejednorodną, właściwie całą skalę dachów, która zaczyna się od dachu płaskiego i w sposób ciągły odeń się oddala. Własności tego rodzaju nazywać możemy «ciągłymi», w przeciwieństwie do «nieciągłych». Wraz z nimi wchodzi do określenia typów czynnik niedokładności, gdyż mogą być wyznaczone tylko w sposób przybliżony”. Tamże, s. 122.

tylko przedmioty tworzone seryjnie przez człowieka w ramach jednego typu są identyczne. Jak pisze Tatarkiewicz:

Zasadniczo typy ustala się empirycznie: obserwuje się zjawiska i na tej podstawie się je grupuje; ale są trudności, graniczne wypadki są prawie zawsze wątpliwe i przeto oddzielenie typu nie jest ostre. Jeśli się chce uniknąć nieostrości, to trzeba zrezygnować z dokładnej stosowalności pojęcia typu, trzeba utworzyć typ idealny. Idealny znaczy tu tyle, co „ściśle pojęciowy, określony bez odwoływania się do rzeczywistości”. Dlatego przy wszelkich typach trzeba wybierać między nieostrością a nierealnością.

I dlatego przy określaniu typów przechodzi się – w sposób mniej lub więcej świadomy – od empirycznej do idealizującej metody. To znaczy nie utrzymuje się empirycznej metody do końca, wątpliwości graniczne przecina się konwencją⁷⁹.

Tak jak intuicyjność etapu empirycznego skutkuje nieostrością typu, tak konwencjonalizm etapu idealizującego może skutkować jego nieużytecznością. Źle dokonana idealizacja może zaowocować typem zbyt wąskim, np. inwariantnym⁸⁰ lub stałym⁸¹. Dlatego do poprawnego wyróżnienia typów niezbędne są: wiedza przedmiotowa (np. dotycząca architektury, antropologii, biologii), wnikliwa obserwacja, inicjatywa badawcza (typy nie są bezpośrednio dane) oraz doświadczenie i umiejętność właściwej idealizacji.

Teoria

Wyniki tych czynności formułujemy w postaci twierdzeń. Tatarkiewicz wyróżnia twierdzenia jednostkowe (stwierdzające zachodzenie indywidualnego zjawiska) oraz twierdzenia ogólne (dotyczące pewnej klasy zjawisk). Twierdzenia ogól-

⁷⁹ W. Tatarkiewicz, *O filozofii i sztuce*, dz. cyt., s. 120.

⁸⁰ „[Typ] trzeba formułować tak, by było w nim miejsce na «warianty» typu, lub (terminologia różna, rzecz ta sama) na cechy «alternatywne». Wtedy można określać typ także w postaci «Typ X jest albo A, albo B»”. Tamże, s. 121–122.

⁸¹ „Na ogół jednak ewolucja jest normalnym losem rzeczy, który nie omija i typów, dlatego niepodobna tak wąsko ujmować pojęcia typu, aby obejmowało same typy stałe. A raczej: w teorii można to uczynić, ale w praktyce pojęcie typu staje się wtedy bezużyteczne, bo zbyt wąskie”. Tamże, s. 122.

ne dzieli na a) **definityjne** (jeśli wymienią takie własności zjawisk, że można po nich rozpoznać każdy przedmiot tej klasy) oraz b) **teorie** (jeśli opisują i tłumaczą przedmioty danej klasy).

Feliks Jaroński dał niegdyś (O filozofii, 1812) prosty przykład odróżnienia definicji i teorii: gdy o powietrzu mówimy, że jest to „gaz otaczający kulę ziemską”, to jest to definicja, gdy zaś mówimy, że jest ono mieszaniną azotu i tlenu, to jest to już teoria⁸².

Pojęcie teorii funkcjonuje w wąskim i szerokim sensie⁸³. W szerokim sensie teorię stanowi zespół tez obejmujących definicję i charakterystyki klas przedmiotów, niekiedy nazywa się je „konceptjami”. W wąskim sensie teorie opisują i tłumaczą własności klas przedmiotów.

Teorie są punktem końcowym czynności naukotwórczych i stanowią scalenie naszej wiedzy o danej klasie przedmiotów⁸⁴. Tworzymy je, ponieważ są potrzebne, nawet gdy wcześniej czy później okazują się być nieprawdziwe. Gdy dotychczasowa teoria okaże się nieprawdziwa, możemy ją uzupełnić, zmienić, odrzucić dla nowej teorii lub ograniczyć jej zasięg. Jak stwierdza Tatarkiewicz:

Prawdziwość ich może być uratowana, gdy się zawęzi ich zakres albo ogólniejszemu pojęciu dać definicję alternatywną. Historyk wie, że ogólne teorie sztuki czy piękna, które zawodziły, okazały się jednakże trafnymi teoriami dla węższego zakresu, dla niektórych działów sztuki, niektórych postaci piękna. W ogólnym bezwzględny sformułowaniu były omyłkami, wyjaśniają jednakże pewne postacie piękna i sztuki i w tym sensie są pożyteczne⁸⁵.

Jacek Jadacki wyszczególnia u Tatarkiewicza następujące rodzaje twierdzeń teoretycznych: a) tezy empiryczne (stwierdzające istnienie), b) tezy rejestrujące (coś jest obowiązkiem), c) tezy normatywne (należy to robić), d) tezy podstawowe (opis dziedziny teorii), e) tezy pochodne (np. prawa)⁸⁶.

Szczególnymi rodzajami teorii są teorie dotyczące wytworów działalności ludzi, bowiem nie tylko mogą stanowić odwzorowanie badanej rzeczywistości, lecz mogą na nią również wpływać lub też przewidywać. Z kolei w niektórych

⁸² W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, dz. cyt., s. 18.

⁸³ J.J. Jadacki, *Metodologia w ujęciu Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 81.

⁸⁴ W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, dz. cyt., s. 398.

⁸⁵ Tamże, s. 399.

⁸⁶ J.J. Jadacki, *Metodologia w ujęciu Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 81.

dziedzinach wiedzy wartościowe poznawczo może być budowanie teorii krańcowych, wywołujących sprzeciw i kontrowersyjnych, w tym celu by poprzez ich zakwestionowanie, ograniczenie lub korektę zbliżyć się do prawdy lub skonstruować prawdziwe teorie szczegółowe⁸⁷. Tym bardziej że:

[...] od teorii do teorii przebiegają dzieje wiedzy o pięknie i sztuce, formie i twórczości. Nie inaczej niż to się dzieje w naszej wiedzy o przyrodzie, człowieku i społeczeństwie⁸⁸.

Metody historyczne

Najobszerniejsza część poglądów metodologicznych Tatarkiewicza dotyczy metod rekonstrukcji, opisu i wyjaśniania faktów historycznych, jednak większość uwag metodologicznych, jakie Tatarkiewicz czynił w odniesieniu do pracy naukowej historyka, czynił przez pryzmat swojej pracy badawczej na polu historii sztuki i filozofii, jestem jednak przekonany, że wiele z tych uwag może być uogólnionych do postaci twierdzeń o metodologii historii w ogóle. Uwagi ściśle związane z metodologią historii filozofii rekonstruję jako oddzielny fragment.

Ogólna metodologia historii

Tatarkiewicz zauważa że historia – chociaż jest nauką empiryczną – to przez dwuznaczność w jej pojęciu⁸⁹ była różnie umiejscawiana w klasyfikacji nauk, może bowiem być pojmowana bądź jako nauka idiograficzna (ustalająca i wyjaśniająca fakty jednostkowe, indywidualne)⁹⁰, bądź (tak jak pojmował ją Tatar-

⁸⁷ W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, dz. cyt., s. 397.

⁸⁸ Tamże, s. 398–399.

⁸⁹ „Jest bowiem pewna dwuznaczność w pojęciu historii: bądź oznacza ona – szeroko – wszelkie studium *temporis acti*, bądź też – po zwężeniu – oznacza specjalne badanie genetyczne. Jeśli używa się pojęcia wąsko, tylko wywód genetyczny uważając za «historyczny», to *ex definitione* klasyfikację usuwa się poza obręb historii. Ale to nie dotyczy zwykłego, szerszego pojęcia historii”. W. Tatarkiewicz, *O filozofii i sztuce*, dz. cyt., s. 145.

⁹⁰ Tak definiował przedmiot historii między innymi Marcell Handelman. Tenże, *Historyka*, Neriton, Warszawa 2010, s. 6.

kiewicz) jako nauka typologiczna, która oprócz ustalania faktów jednostkowych również je wyjaśnia i porządkuje poprzez wyróżnianie typów w czasie.

Takie rozumienie historii stanowi opozycję dla faktycyzmu i genetyzmu, poglądów, które postulują, że zadanie historii zawiera się bądź w biernym stwierdzeniu i opisie faktów, bądź w samym ich ustalaniu i wyjaśnianiu⁹¹. Swój pogląd na rolę historyka w badaniach przedmiotowych Tatarkiewicz określa mianem „interwencjonizmu historycznego”, uwypuklając tym samym aktywną i twórczą rolę podmiotu możliwą do zaobserwowania na każdym z etapów pracy, polegającej na: a) wyborze faktów, czyli ich segregacji i selekcji dokonanej przez pryzmat wiedzy o tym, czy należą do badanego zjawiska, oraz oceny ich istotności, b) interpretacji faktów, a zatem wskazania ich znaczenia dla badanego zjawiska, c) scalaniu faktów, czyli ustaleniu relacji pomiędzy faktami pierwszo- i drugorzędnymi, d) porządkowaniu faktów (typologii, czyli grupowaniu wedle ich podobieństwa oraz periodyzacji, tj. określenia ich ram czasowych), e) powiązaniu faktów (genealogii i eksplikacji, czyli wskazaniu zależności względem faktów wcześniejszych oraz późniejszych). Przy czym w historii filozofii interwencja historyka przybiera także szóstą postać, czyli f) korektę faktów, przejawiającą się w udoskonaleniu lub krytyce poglądów badanego filozofa ustalonych niewłaściwie⁹²). Każdy z powyższych etapów wymaga inicjatywy historyka, lecz ta może przyjąć różne formy i rozmiary, nadto niekiedy uzależniona jest od woli badacza, a innym razem – nieunikniona. Przykładami tego są interpretacja i periodyzacja.

Tatarkiewicz zwraca uwagę, że dla pracy historyka znajomość teraźniejszości stanowi ułatwienie, bowiem „późniejsze dzieje rzucają światło na wcześniejsze”⁹³. Zatem:

[...] historyk może z korzyścią uwzględnić czas późniejszy przy interpretowaniu wcześniejszego; może, a nie musi. Nie jest to konieczne, ale jest pożyteczne, w wielu wypadkach korzystne i historykowi pomocne⁹⁴.

⁹¹ Tamże, s. 23.

⁹² W historii filozofii również udoskonaleniu lub krytyce twierdzeń filozofów poddawanych rekonstrukcji.

⁹³ W. Tatarkiewicz, *O filozofii i sztuce*, dz. cyt., s. 164.

⁹⁴ Tamże, s. 160. Tatarkiewicz wypowiada się tu o możliwości korzystania z wiedzy o przyszłości, jednak w odniesieniu do historii idei pisze: „Uwzględnianie faktów późniejszych przy badaniu dawniejszych wydaje się dla historyka nie tylko dopuszczalne, ale nawet korzystne, niekiedy niezbędne”. Tamże, s. 159.

Porównywanie faktów historycznych względem im późniejszych ułatwia ich zrozumienie i ocenę, a niekiedy nawet dobór i opis. Nadto historyk, będąc niejako pomostem pomiędzy przeszłością a teraźniejszością, może proponować takie opracowanie i interpretację niekiedy bardzo odległych faktów historycznych, by stały się zrozumiałe dla współczesnych odbiorców, a to możliwe jest tylko dzięki wykorzystaniu wiedzy o współczesności⁹⁵. Dobrowolność korzystania z wiedzy o teraźniejszości uwidacznia woluntarystyczny charakter interwencji historyka przynajmniej w pewnych aspektach jego pracy.

Odmierna sytuacja ma miejsce w periodyzacji, która zakłada interwencję, bowiem z zasady jest konwencjonalna (przynajmniej do pewnego stopnia), lecz nie dowolna – nawet jeśli nie wyznaczają jej względy obiektywne, to robi to cel jej przeprowadzenia⁹⁶. Periodyzacja może pełnić cztery funkcje: a) przygotowawczą (pozwala wstępnie uporządkować materiał badań), b) poznawczą (umożliwia poznanie przebiegu dziejów), c) heurystyczną (pomaga w zrozumieniu procesów historycznych) oraz d) porównawczą (pozwala porównywać przebieg dziejów na różnych terenach czy w różnych dziedzinach). Przy czym:

Historyk, który uważa, że podziały, klasyfikacje, periodyzacje są zabiegiem sztucznym i subiektywnym, może je ostatecznie pominąć i przedstawiać dzieje jako następstwo jednostkowych faktów. Uniknie wtedy wielu błędów i dowolności. Ale zarazem zamknie sobie drogę do lepszego zrozumienia dziejów⁹⁷.

Kolejny przykład interwencjonizmu historycznego to selekcja zagadnień badawczych⁹⁸ dokonywana przez pryzmat istotności tematu dla rozwoju epoki⁹⁹,

⁹⁵ Marceli Handelsman zwraca uwagę, że dzieje się to dlatego, że przedmioty przeszłości posiadają znaczenie symboliczne zarówno w odniesieniu do przeszłości, jak i do teraźniejszości, bez względu na czasowe oddalenie przeszłości od teraźniejszości. Tenże, *Historyka*, dz. cyt., s. 270–271.

⁹⁶ „Periodyzacja konwencjonalna z natury rzeczy jest najbardziej celowa, gdy jest najprostsza i schematyczna, właśnie jak siatka kreślarska”. W. Tatarkiewicz, *Pisma zebrane, Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, dz. cyt., s. 91.

⁹⁷ Tamże, s. 93.

⁹⁸ „Historycy wybierają tematy, które mają za ważne; ważne zaś jest to, co w ten czy inny sposób jest wielkie. Ale historycy wybierają również tematy, które są im bliskie. W. Tatarkiewicz, *Parerga*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978, s. 132.

⁹⁹ „A jednak: także przy takim nastawieniu historyk liczy się, musi się liczyć z tym, co bliskie. Nie z tym, co jemu osobiście bliskie, natomiast z tym, co było bliskie epoce, którą studiuje”. Tamże, s. 133.

dla rozwoju dziejów w ogóle¹⁰⁰ oraz sposobów i efektów recepcji idei. Historyk dokonuje tej selekcji, mając za przedmiot zarówno jednostki, jak i całe grupy lub społeczności.

Stąd też Tatarkiewicz wyszczególnia następujące rodzaje twierdzeń historycznych: 1) **twierdzenia o faktach** – bezpośrednie (x powiedział, że p), 2) **twierdzenia pochodne z faktów** – pośrednie, które można podzielić na: a) ogólne (wszyscy w czasie t twierdzili, że x), b) eksplikacyjne (x powiedział, że p pod wpływem y) oraz c) oceniające (pogląd x-a był przełomowy), a także 3) **twierdzenia pomocnicze** (np. dotyczące historii ludzi, nie idei, sztuki czy wiedzy)¹⁰¹.

W praktyce historiograficznej występują wszystkie rodzaje twierdzeń, jednak nie występują w równych proporcjach, co związane jest bezpośrednio z indywidualnym przekonaniem historyka o zależności pomiędzy opisową, wyjaśniającą, interpretatywną i oceniającą funkcją historiografii. Tym bardziej że historyk w swojej pracy naukowej powinien kierować się dwoma postulatami: a) postulatem roboty czystej (przyjmując pewną perspektywę, należy się jej trzymać, postulat historii jednorodnej), b) postulatem roboty kompletnej (tłumacząc dany fakt, należy uwzględnić wszystkie czynniki, które mogły mieć na niego wpływ). Tatarkiewicz zauważa, że często postulaty te są ze sobą zantagonizowane, co wiadać szczególnie w historii filozofii.

Historia filozofii

Zagadnieniem rozgraniczającym ogólną metodologię historii od historii filozofii jest problematyka interpretacji faktu bezpośredniego. W historii filozofii twierdzenie: „x powiedział, że p” można interpretować następująco: a) psychologicznie: „w umyśle x powstała myśl, że p i x ją wygłosił”, b) fizycznie: „x sporządził napis p”, c) logicznie: „x stwierdził, że p jest prawdą”. Według Tatarkiewicza interpretacja fizyczna ma charakter tylko pomocniczy, stąd też można ten podział ograniczyć do dwóch pozostałych, wyróżniając dwie koncepcje historii filozofii, które Tatarkiewicz nazywa: 1) Historią filozofii (zajmuje się twierdzeniami, wytworami); 2) Historią filozofów (zajmuje się myślami, czynnościami). W praktyce

¹⁰⁰ „Tak olbrzymia literatura o Platonie czy Arystotelesie, św. Tomaszu czy Kancie jest naturalnym skutkiem tego, że byli wielcy, a zarazem wielu historykom bliscy”. Tamże, s. 132.

¹⁰¹ Podobny wymóg połączenia faktów w opis dziejów, tak by z faktów jednostkowych wyłonił się obraz rzeczywistości przeszłej, stawia Marceli Handelsman. Tenże, *Historyka*, dz. cyt., s. 200.

oba te sposoby przeplatają się ze sobą, ponieważ konsekwentna realizacja jednego z nich przeczyłaby któremuś z postulatów pracy historyka.

„Historia filozofii jest historią odkrywania pojęć”¹⁰², a dokładnie sposobów, w jaki kształtowały się i ewoluowały na przestrzeni wieków, stąd też:

Historyk musi walczyć z synonimami i homonimami; w tekstach, jakie doń doszły, znajduje nieraz wiele wyrazów o tym samym znaczeniu i wiele znaczeń tego samego wyrazu. Znajduje też pojęcia tak splątane, że staje wobec zadań podobnych do obowiązków leśnika, który w gęstwinie leśnej musi rąbać ścieżki, albo je przynajmniej prostować¹⁰³.

Problem ten dotyczy nie tylko zagadnień czy prądów myślowych, lecz także niekiedy nawet pism jednego myśliciela, ponieważ: „zdarza się, że nieraz ma on wiele znaczeń dla jednego terminu lub wiele terminów dla jednego pojęcia”¹⁰⁴. Co więcej, niekiedy główne myśli i twierdzenia potrafią być wyrażone tak niejasno, że niezbędnym jest ktoś, kto nada im jasny i wyraźny kształt, ponieważ nie tylko: „ważne co filozof myślał o swoich tezach, ale jeszcze ważniejsze co te tezy zawierają, a mógł nie wypowiedzieć ich jasno, nie wyciągnąć wszystkich konsekwencji”¹⁰⁵.

Tatarkiewicz wyróżnia dwa sposoby analizy występujące w historii filozofii: 1) **Krytyka historyczna** – „włączyć określonego myśliciela w ciąg zagadnień i rozwiązań – postawić przed sądem historii”¹⁰⁶, 2) **Analiza immanentna** – „metoda, która zrazu abstrahuje od powiązań historycznych, aby w izolowanym rozpaмиętywaniu jakiegoś myśliciela ustalić jego wewnętrzne drogi myśli i uchwycić je w ich czystości i w ich konsekwencjach [...] jedność i konsekwencja w systemie o charakterze naukowym musi mieć dlań walor zasady heurystycznej”¹⁰⁷.

Interwencja historyka w historii filozofii ma za podstawę w pierwszej kolejności selekcję faktów z uwagi na oryginalność, postępowość, prawdziwość lub wpływowość poglądów myśliciela. Odbywa się to poprzez zestawienie jednych faktów z innymi, lecz niekiedy: „same fakty nie dają dostatecznej podstawy do

¹⁰² W. Tatarkiewicz, *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, dz. cyt., s. 15.

¹⁰³ Tenże, *Dzieje sześciu pojęć*, dz. cyt., s. 19.

¹⁰⁴ Tenże, *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, dz. cyt., s. 17.

¹⁰⁵ Tenże, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, dz. cyt., s. 70.

¹⁰⁶ Tenże, *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, dz. cyt., s. 16.

¹⁰⁷ Tamże, s. 16–17.

interpretacji, korekty czy selekcji”¹⁰⁸, stąd też historyk filozofii powinien sam być filozofem. Dzięki znajomości pojęć i zagadnień filozoficznych jest w stanie lepiej dokonywać selekcji i opracowywania faktów, zaś dzięki przyjęciu założeń pewnego systemu filozoficznego może dokonywać interpretacji i krytyki. Stąd też właściwym pytaniem nie jest, czy historyk filozofii powinien być filozofem, lecz jakim systemem założeń filozoficznych powinien się kierować w swojej pracy. Możliwości są tu dwie: albo przyjmuje jeden system, który uznaje za prawdziwy i z jego perspektywy ocenia pozostałe, albo przyjmuje założenia każdego filozofa, którego opracowuje.

Tatarkiewicz zauważył, że prądy intelektualne, idee filozoficzne, rozwijają się według pewnego schematu:

Jest zrozumiałe, że każdy cykl rozpoczynał się od okresu przygotowania, analizy, zbierania elementów, z których okres późniejszy zestawiał swe systemy. Nie jest też dziwne, że w każdym cyklu prędzej czy później przychodził okres zatrzymania pracy poszukiwawczej, będący za to czasem stosowania, rozwijania, szczegółowego opracowywania zdobytych poprzednio prawd, krótko mówiąc, okres „szkół” filozoficznych. Doświadczenie historyczne (a nie aprioryczna spekulacja) wskazuje, że w dziejach filozofii, przynajmniej europejskiej, przychodziły stale te cztery okresy: analizy, systemów, krytyki, szkół¹⁰⁹.

Cykle rozwojowe nie są niczym niezwykłym, bowiem występują zarówno w historii filozofii, jak i całej historii ludzkości¹¹⁰. Rozpoczynają się na drodze ewolucji (stopniowego formowania pojęć, zrastania nowych ze starymi itp.) lub rewolucji (wstrząsu, przewrotu prowadzącego do zerwania ciągłości kształtowania się pojęć). W obu przypadkach prowadzą do wyodrębnienia się pewnego typu myśli, który przeważa w tym okresie, stając się dla niego charakterystycznym. Nie oznacza to, że inne typy myślenia w ogóle wtedy nie występują, lecz że nie są przedmiotem zbiorowego wysiłku, będąc rozwijanymi przede wszystkim przez jednostki, nie zaś szkoły. Najogólniejszymi typami występującymi w historii filozofii są minimalistyczne i maksymalistyczne jej ujęcia, następujące po

¹⁰⁸ W. Tatarkiewicz, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, dz. cyt., s. 53.

¹⁰⁹ Tamże, s. 107.

¹¹⁰ „Okresy historyczne nie zawsze mają taką samą naturę. Jedne są dalszym ciągiem poprzednich, inne zaś zaczynają od nowa cykl rozwojowy; jedne powstają na skutek przemian, inne na skutek przewrotów. Dotyczy to okresów filozofii tak samo jak innych działów historii”. W. Tatarkiewicz, *Pisma zebrane, Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, dz. cyt., s. 93.

sobie w dziejach jako sprzeciw i przeciwwaga dla aktualnie przeważającego typu myślenia.

Aktualną sytuację dziejową Tatarkiewicz charakteryzuje jako nieoczekiwany czas stabilizacji pojęć i teorii, który może się rychło skończyć przewrotem, gdyż:

Wielu ludzi dzisiejszych ma poczucie, że znajdują się w punkcie zwrotnym. I odpowiada im to: sami chcieliby być twórcami przewrotu. Przewrotów nie-mało bywało w przeszłości, ale – nie były w tym stopniu zamierzone, świadomie przygotowane. Bywały właśnie niezamierzone, dokonywały się raczej pod przymusem wewnętrznym, często bez świadomości, że są przewrotami. Historyk zna niewiele precedensów dla chwili obecnej, trudno mu też przez analogię przepowiedzieć, jakie będą etapy następne; nie ma w szczególności doświadczenia co do tego, czy przewrót świadomy i umyślny („niech będzie inaczej niż było”) jest przewrotem głębszym i o dłuższym działaniu¹¹¹.

Pisanie artykułów

Pisma Tatarkiewicza wyróżnia nie tylko przejęty od Twardowskiego¹¹² jasny i precyzyjny tok wykładu, stanowiący cechę rozpoznawczą i jeden z głównych postulatów metodologicznych Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, lecz także ponadprzeciętna wartość literacka i estetyczna, stąd też pozwolę sobie przekazać kilka wskazówek warsztatowych, które autor *Historii filozofii* zawarł w swoich tekstach:

1. **Pisz jasno i prosto**, ponieważ „aby twierdzenie czy pojęcie przeszło z umysłu piszącego (czy mówiącego) do umysłu czytającego (czy słuchającego), musi być dokonana pewna praca, a sądzę, że jest lepiej, gdy wykona ją piszący (czy mówiący)”¹¹³, tym bardziej że „sprawa stylu to sprawa rozumienia tego co się pisze”¹¹⁴.

¹¹¹ W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, dz. cyt., s. 394.

¹¹² „Przyznam się, że pisząc ją [*Historię filozofii*], myślałem, czy posiada dostateczną jasność i dokładność myśli, układu, wyśłowienia się, której przykłady Pan Profesor dał i której przeto ma prawo od polskich pisarzy filozoficznych wymagać”, cyt. za: R. Kleszcz, W. Tatarkiewicz. *Uwagi metafizyczne*, dz. cyt., s. 34.

¹¹³ T. i W. Tatarkiewiczowie, *Wspomnienia*, dz. cyt., s. 175.

¹¹⁴ Cyt. za: *Wspomnienia uczestnika seminarium prowadzonego przez prof. Władysława Tatarkiewicza w latach 1947–1950*, w: Władysław Tatarkiewicz w siedemdziesięciolecie I wydania „*Historii Filozofii*”, dz. cyt., s. 28.

2. **Dbaj o tok układu**, gdyż „nie trzeba domagać się od uczonego genialnych pomysłów, ale można i trzeba oczekiwać i domagać się ładu”¹¹⁵, dlatego „dobrze jest w końcu książki wrócić do myśli, od której się rozpoczynała”¹¹⁶.
3. **Dostosuj formę i styl wypowiedzi do odbiorców**, ponieważ „inna forma jest dobra w żywej mowie, a inna w pisaniu, ogłaszaniu, utrwalaniu myśli”¹¹⁷, tym bardziej gdy trzeba „bardzo dużą ilość spraw, faktów, myśli ująć w sposób możliwie prosty, a nie zniechęcający czytelnika”¹¹⁸ lub słuchacza.
4. **Pisz intersująco**: „nie lubię, gdy mnie kto nudzi, staram się też innych nie nudzić”¹¹⁹, by to osiągnąć, trzeba „domagać się od uczonego (nie tylko od artysty) smaku, inaczej praca jego będzie trywialna”¹²⁰, ponieważ bez inteligencji i bystrości umysłu „humanistyka staje się nudą, pewno w przyrodzawstwie, matematyce, nawet technice jest podobnie”¹²¹.

Podsumowanie

Metodologia Tatarkiewicza ma charakter opisowy, co uwidacznia się szczególnie w metodologii historii stanowiącej opis praktyki badawczej budowania narracji historycznej. Pisma autora *Historii filozofii* pozbawione są teoretycznych rozważań normatywnych prowadzonych z pozycji ściśle filozoficznych, co wraz z jego doświadczeniem w obu dyscyplinach stanowi niewątpliwą zaletę na tle innych koncepcji metodologii historii, pisanych bądź przez filozofów bez praktyki historycznej, bądź przez historyków bez adekwatnej wiedzy filozoficznej.

Jednocześnie w odniesieniu do poglądów Tatarkiewicza nieuchronnie pojawiają się pytania o ich nowatorskość oraz włączenie tychże do prądów lub nurtów myślowych ówczesnej nauki. Na pierwsze pytanie odpowiada sam Tatarkiewicz¹²²:

¹¹⁵ T. i W. Tatarkiewiczowie, *Wspomnienia*, dz. cyt., s. 179.

¹¹⁶ W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, dz. cyt., s. 398.

¹¹⁷ Tenże, *Pisma zebrane, Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, dz. cyt., s. 7.

¹¹⁸ Tamże, s. 6.

¹¹⁹ Teresa i W. Tatarkiewiczowie, *Wspomnienia*, dz. cyt., s. 175.

¹²⁰ Tamże, s. 178–179.

¹²¹ Tamże, s. 179.

¹²² Jak zwraca uwagę J.J. Jadacki, nie powstawała żadna historia metodologii, stąd też w ocenie nowatorskości trzeba zaufać Tatarkiewiczowi. Zob. J.J. Jadacki, *Metodologia w ujęciu Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 89.

Tematy ogłoszonych tu rozpraw są bezosobiste, ale osobisty jest ich dobór, a jeszcze bardziej ich tezy. A więc, że: naturalny, pozanaukowy obraz świata nie jest fałszywy; w nauce pojęcie typu jest nie mniej użyteczne niż pojęcie prawa naukowego; periodyzacja jest zawsze w pewnym stopniu umowna; praca historyka nigdy nie może być bierna, jego interwencja jest nieuchronna; podstawowe zagadnienia etyki są wielorakie i sąd o słuszności ma inne właściwości niż sąd o dobru; niektóre dobra osiąga się pewniej, gdy się o nie zabiega; wieloznaczność nazw jest istotną sprawą nie tylko semiotyki, ale etyki i estetyki; trudności tych dziedzin filozofii zmuszają do stosowania szczególnych zabiegów i pojęć, definicji alternatywnych, teorii pluralistycznych¹²³.

Oraz w odniesieniu do proponowanej przez niego klasyfikacji nauk:

Jednakże klasyfikacja taka, jaka tu jest proponowana, nie była dotychczas, jak się zdaje, stosowana. Grupy nauk, jakie oddziela, bywały wprawdzie oddzielane, ale na innej podstawie¹²⁴.

Z kolei w odniesieniu do przynależności Tatarkiewicza oraz jego poglądów metodologicznych do określonego prądu myślowego narosło wiele sporów. Dla przykładu: L. Kołakowski oraz T. Kroński określili go neokantystą¹²⁵, B. Kieszkowski – pozytywistą, Z. Kuderowicz umiejscawia jego poglądy w nurcie humanistyki rozumiejącej¹²⁶, A.M. Nowik wskazuje na neopozytywistyczne rozumienie faktu historycznego¹²⁷ oraz możliwą zgodność z niektórymi poglądami neotomisty E. Gilsona¹²⁸, B. Dembowski zwraca uwagę, że „Tatarkiewicz podejmował w swoich badaniach zagadnienia [...], których nie można rozwiązać przy pomocy metod logicznych, uważanych za jedynie słuszne przez neopozytywizm”¹²⁹, zaś J. Pelc opisuje metodologię Tatarkiewicza ogólnie jako: „semiotyzm (wraz z zabiegami klasyfikacyjnymi), historyzm oraz typologizm”¹³⁰, z kolei R. Palacz stwierdza, że: „inni w postawie filozoficznej Tatarkiewicza nie znaleźli nic więcej

¹²³ W. Tatarkiewicz, *Pisma zebrane, Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, dz. cyt., s. 7–8.

¹²⁴ Tamże, s. 62.

¹²⁵ Za R. Palacz, *W. Tatarkiewicz jako historyk filozofii*, dz. cyt., s. 490.

¹²⁶ Za Z. Kuderowicz, *Czy „Historia filozofii” należy do humanistyki rozumiejącej?*, dz. cyt., s. 44.

¹²⁷ A.M. Nowik, *Historiografia Władysława Tatarkiewicza w kontekście sporów metodologicznych*, dz. cyt., s. 502.

¹²⁸ Tamże, s. 498.

¹²⁹ B. Dembowski, *Wspomnienia uczestnika seminarium prowadzonego przez prof. Władysława Tatarkiewicza w latach 1947–1950*, dz. cyt., s. 37.

¹³⁰ Za R. Kleszcz, *W. Tatarkiewicz. Uwagi metafizyczne*, dz. cyt., s. 38.

niż ostrożność, realizm, humanizm, historyzm, subiektywizm, który uniemożliwiał weryfikację wniosków, semantyzm, pluralizm”¹³¹. Natomiast sam Tatarkiewicz pisze na ten temat następująco:

Zdaję sobie sprawę, że szczególnie trudne było włączenie mnie do jakiegoś kierunku i szkoły. Studia uniwersyteckie odbywałem w uniwersytecie, gdzie istniała rzeczywiście szkoła filozoficzna. Ale już w pracy doktorskiej wyłamałem się z tej szkoły. I potem do żadnej nie wszedłem (jeśli nie liczyć uznania dla metodologicznej szkoły lwowskiej). Nawet nie zastanawiałem się, gdzie jest moje miejsce na mapie filozoficznej XIX wieku. Gdyby mnie kto naciskał, to prawdopodobnie powiedziałbym, że blisko Brentana i realistów brytyjskich. Moja znajomość szkoły badeńskiej jest znikoma. Kant jest dla mnie wielkim myślicielem, ale takim, z którym niewiele mam ostatecznie wspólnego¹³².

Mając na uwadze rozbieżność powyższych ocen, można wysnuć wniosek, że trudność w zaklasyfikowaniu poglądów metodologicznych Tatarkiewicza wynika z ich eklektycznego charakteru, który pozwala wskazywać podobieństwa względem różnych szkół i prądów myślowych. Gdy przyjmie się koncepcję metodologii historii Tatarkiewicza, jego poglądy będą zjawiskiem nietypowym, można odnaleźć w nich bowiem podobieństwa względem wielu typów.

Szerokie rozumienie opisu, uwypuklenie badań filologicznych i semiotycznych, nacisk na badania porównawcze, a także podział na historię filozofii i historię filozofów odpowiada tradycyjnej biografii i doksografii filozoficznej uprawianej już od czasów Diogenesa Laertiosa. Mocną stroną tejże jest analiza immanentna, którą Tatarkiewicz zastosował w rozprawie doktorskiej, a która stanowi stosowany do dziś przykład (krytykowanej niegdyś przez Hegla) **metody opisowej**.

Z kolei wczesne stosowanie ocen w badaniu historycznym, wskazywanie na pewne regularności w rozwoju filozofii w postaci cykli rozwojowych czy też podkreślenie metody prób i błędów w tworzeniu teorii wraz z uznaniem częściowej prawdziwości niektórych z nich nawiązuje do **heglowskiej metody wartości**.

¹³¹ R. Palacz, *W. Tatarkiewicz jako historyk filozofii. Kilka uwag*, dz. cyt., s. 490.

¹³² W. Tatarkiewicz, *Listy do Ryszarda Wiśniewskiego*, oprac. R. Mordarski, „Filo-Sofija” 2011, nr 13–14(2–3), s. 716.

ciującej, dokładnie recepcji tejże w duchu neokantyzmu marburskiego¹³³. Przy czym akceptacja dla pluralizmu wartości i teorii świadczy, że jest to jej druga (pozbawiona skrajności) odmiana. Jak zauważył Z. Kuderowicz, taką metodą posłużył się Tatarkiewicz, pisząc *Historię filozofii*¹³⁴.

Zaprezentowanie postulatów roboty kompletnej w pracy historycznej, a zatem konieczności nawiązywania do innych dziedzin kultury wraz z wielokrotnymi (choć nie pierwszoplanowymi) odniesieniami dotyczącymi budowania szeregów genetycznych, a zatem do wyjaśniającej roli nauki i historii, a także ukazanie twórczej aktywności historyka filozofii w tworzeniu narracji historycznej pozwala wskazać na podobieństwo metodologii Tatarkiewicza względem **metody wyjaśniającej**, której w swych pracach dał przykład (przywoływany przez Tatarkiewicza) Kuno Fischer¹³⁵.

Natomiast ujęcie historii jako nauki typologicznej wraz z koncepcją interwencji historyka zbliża Tatarkiewicza do **metody rozumiejącej** Diltheya¹³⁶, która kładzie nacisk na konieczność zaprezentowania interpretacji faktów filozoficznych wobec „bezgranicznej wieloznaczności materiału filozoficznego”¹³⁷.

Powyższa interpretacja poglądów Tatarkiewicza zgodna jest z jego samookreśleniem jako „zbieracza myśli”. Ukazuje autora *Historii filozofii* jako myśliciela, który czerpał z różnych szkół i stylów filozoficznych to, co w jego przekonaniu było zaszczytnym, przyjmując za kryterium decydujące o wyborze przekonanie o częściowej prawdziwości każdej teorii. Dążył tym samym do wypracowania własnego ujęcia metodologii historii filozofii, która dzięki swojemu eklektycznemu pluralizmowi wolna będzie od głównych zarzutów, jakie stawiano poszczególnym metodom. Niestety pełnego ujęcia tej problematyki nie dał nigdy, lecz za sprawą koncepcji interwencjonizmu historycznego podtrzymał ogólny pogląd, że sama erudycja nie wystarcza do realizacji zadań historii filozofii, musi bowiem zostać uzupełniona o „metodę w szerokim znaczeniu (obejmującą cele poznawcze i całą wiodącą do nich strategię analityczną)”¹³⁸.

¹³³ A.M. Nowik, *Historiografia Władysława Tatarkiewicza w kontekście sporów metodologicznych*, dz. cyt., s. 499.

¹³⁴ Z. Kuderowicz, *Przegląd metod historii filozofii*, dz. cyt., s. 13.

¹³⁵ W. Tatarkiewicz, *O filozofii i sztuce*, dz. cyt., s. 48.

¹³⁶ Z. Kuderowicz, *Czy „Historia filozofii” należy do humanistyki rozumiejącej?*, dz. cyt., s. 45.

¹³⁷ W. Dilthey, cyt. za: W. Tatarkiewicz, *O filozofii i sztuce*, dz. cyt., s. 42.

¹³⁸ Zob. Z. Kuderowicz, *Przegląd metod historii filozofii*, dz. cyt., s. 5.

Niestety pomimo niewątpliwych zalet, z uwagi na swoją fragmentaryczność, Tatarkiewiczowskie ujęcie nie może stanowić opisowej podstawy do zbudowania pełnoprawnej normatywnej oferty metodologicznej. Refleksja nad propozycjami Tatarkiewicza uwidacznia następujące problemy:

1. Problem badania zjawisk atypowych. O ile zjawiska typowe można badać przez wyróżnienie i włączenie do typu, o tyle zjawiska nietypowe wymykają się takiemu porządkowaniu. Powstaje pytanie o rolę i wartość poznawczą tych zjawisk oraz potencjalne metody ich badania.
2. Rozdźwięk pomiędzy postulatem bazowania na faktach historycznych a postulatem zrozumienia poglądów filozofa lepiej, niż on sam je rozumiał. Tatarkiewicz, chociaż świadom był paradoksalności takiego ujęcia, nie rozstrzygał, czy co do zasady należy dać prymat wypowiedziom bezpośrednim danego filozofa, czy może poglądom jego badaczy i własnym interpretacjom.
3. Brak opisu procedury uzgadniania niezgodności. Często w tekstach filozoficznych jednego autora można odnaleźć niezgodności¹³⁹, znacząco utrudniające interpretację poglądów i niekiedy stanowiące podstawę dla krytyki wewnętrznej. Koncepcja interwencjonizmu Tatarkiewicza nie przesądza, czy co do zasady takie przypadki należy pominąć, uzgodnić, przeciwstawić czy uwypuklić.
4. Stosunkowo mało uwagi Tatarkiewicz poświęca zagadnieniu źródła historycznego w historii filozofii (co też stało się przyczyną powstania polemicznego artykułu R. Ingardena, *O przedmiocie historii filozofii*). Nie podejmuje również zagadnień krytyki zewnętrznej i wewnętrznej tekstów, rękopisów, a także pracy nad archiwami, chociaż był przekonany o wartości takiej pracy dla rozwoju historii.
5. Brak wyraźnych kryteriów selekcji faktów. Bez wątplenia powinny to być kryteria intersubiektywnie komunikowalne i sprawdzalne, lecz Tatarkiewicz nie określa dokładnie, czym należy się kierować, oceniając słuszność, prawdziwość, wpływowość czy oryginalność poglądów¹⁴⁰.

¹³⁹ Dotyczy to również Tatarkiewicza: „[...] gdy podejmuję jakiś temat, to nie odczytuję tego, co poprzednio na ten sam i zbliżone tematy pisałem, więc łatwo mogą się znaleźć niezgodności”. W. Tatarkiewicz, *Listy do Ryszarda Wiśniewskiego*, dz. cyt., s. 716.

¹⁴⁰ S. Świeżawski, *Zagadnienie historii filozofii*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1966, s. 495.

Bez względu na niektóre braki, poglądy Tatarkiewicza zdają się nie tracić nic na aktualności i wpisywać się we współczesny dyskurs w zakresie relacji pomiędzy filozofią systematyczną a historią filozofii, szczególnie jako odpowiedź na dążenie do usunięcia historii filozofii ze studiów filozoficznych¹⁴¹. Odpowiedź, jaką dał Tatarkiewicz na zarzuty Schopenhauera o odtwórczym charakterze historii filozofii, należy uzasadniać wartością historii filozofii dla samej filozofii¹⁴² i filozofii dla historii filozofii i historii ludzkości w ogóle. Tym bardziej że jak zwraca uwagę B. Russell:

Aby zrozumieć historyczną epokę czy naród, musimy zrozumieć jego filozofię; aby jednak zrozumieć jego filozofię, musimy być już do pewnego stopnia filozofami. Związki przyczynowe przebiegają tu w obu kierunkach: warunki, w jakich żyją ludzie, determinują w znacznej mierze filozofię, ale zachodzi tu również odwrotna zależność – filozofia, którą wyznają, w poważnym stopniu determinuje warunki życia¹⁴³.

Bibliografia

- Albert K., *Studia o historii filozofii*, tłum. B. Baran, J. Marzęcki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2006.
- Brożek A., Będkowski M., Chybińska A., Ivanyk S., Traczykowski D., *Antyirracyjalizm. Metody filozoficzne w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2020.

¹⁴¹ „Dla wielu historia filozofii przedstawia się jako «krótkie wprowadzenie do ludzkiej głupoty», trwającej do czasów Russella, Ludwiga Wittgensteina i Heideggera. Skoro zaś już raz przez ową epokę przebrnęliśmy, to nie ma powodów, by zagłębiać się ponownie w błędy przeszłości” R.H. Popkin, *Filozofia a historia filozofii*, w: *Historia filozofii zachodniej*, red. R.H. Popkin, Żysk i S-ka, Poznań 2003, s. 778.

¹⁴² „Próbuje się przeto zadzierzgnąć więź między badaniami nad historią filozofii a samą merytoryczną filozofią. Wielu historyków filozofii podkreśla z tego powodu, że uprawianie historii filozofii służy zarazem sprawie filozofii”. K. Albert, *Studia o historii filozofii*, tłum. B. Baran, J. Marzęcki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2006, s. 5.

¹⁴³ B. Russell, *Dzieje filozofii zachodu*, tłum. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 10.

- Dembowski B., *Wspomnienia uczestnika seminarium prowadzonego przez prof. Władysława Tatarkiewicza w latach 1947–1950*, w: *Władysław Tatarkiewicz w siedemdziesięciolecie I wydania „Historii Filozofii”*, red. C. Głombik, Gnome, Katowice 2003, s. 24–39.
- Handelsman M., *Historyka*, Neriton, Warszawa 2010.
- Jadacki J.J., *Metodologia w ujęciu Władysława Tatarkiewicza*, w: *Władysław Tatarkiewicz w siedemdziesięciolecie I wydania „Historii Filozofii”*, red. C. Głombik, Gnome, Katowice 2003 s. 77–89.
- Kleszcz R., *W. Tatarkiewicz. Uwagi metafizyczne*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2017, 1(211).
- Kotarbińska J., *Definicja* w: tejże, *Z zagadnień teorii nauki i teorii języka*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990, s. 128–151.
- Kotarbińska J., *Tak zwana definicja deiktyczna*. w: tejże, *Z zagadnień teorii nauki i teorii języka*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990, s. 245–281.
- Kuderowicz Z., *Przegląd metod historii filozofii*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1978.
- Kuderowicz Z., *Czy „Historia filozofii” należy do humanistyki rozumiejącej?*, w: *Władysław Tatarkiewicz w siedemdziesięciolecie I wydania Historii Filozofii*, red. C. Głombik, Gnome, Katowice 2003.
- Nowik A.M., *Historiografia Władysława Tatarkiewicza w kontekście sporów metodologicznych*, „Filo-Sofja” 2011, nr 13–14(2–3).
- Palacz R., *W. Tatarkiewicz jako historyk filozofii. Kilka uwag*, „Filo-Sofja” 2011, nr 13–14(2–3).
- Popkin R.H., *Filozofia a historia filozofii* w: *Historia filozofii zachodniej*, red. R.H. Popkin, Zysk i S-ka, Poznań 2003.
- Russell B., *Dzieje filozofii zachodu*, tłum. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Świeżawski S., *Zagadnienie historii filozofii*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1966.
- Tatarkiewicz W., *Skupienie i marzenie*, Wydawnictwo M. Kot, Kraków 1951.
- Tatarkiewicz W., *Pisma zebrane, Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, t. I, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971.
- Tatarkiewicz W., *Parerga*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1978.

- Tatarkiewicz W., *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, tłum. I. Dąmbaska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1978.
- Tatarkiewicz W., *Zapiski do autobiografii* w: Teresa i Władysław Tatarkiewiczowie, *Wspomnienia*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1979.
- Tatarkiewicz W., *Dzieje sześciu pojęć*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982.
- Tatarkiewicz W., *O filozofii i sztuce*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986.
- Tatarkiewicz W., *O szczęściu*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2003.
- Tatarkiewicz W., *Listy do Ryszarda Wiśniewskiego*, oprac. R. Mordarski, „Filosofia”, nr 13–14(2–3).
- Twardowski K., *Myśl, mowa i czyn*, red. A. Brożek, J. Jadacki, Copernicus Center Press, Warszawa 2014.
- Twardowski K., *Wybrane pisma filozoficzne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965.

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

Streszczenie

W artykule stawiam sobie za cel rekonstrukcję poglądów Tatarkiewicza z zakresu metodologii ogólnej przy użyciu metody interpretacji twórczej Kazimierza Twardowskiego, wraz z uzupełnieniem tejże o rekonstrukcję jego poglądów z zakresu metodologii historii i historii filozofii, po to by nadać tym poglądom organiczny charakter, którego dotąd nie otrzymały. Ostatecznie będę argumentował za stawianą tezą o opisowym i eklektycznym charakterze poglądów historyograficznych Tatarkiewicza oraz niektórych brakach jego metodologii historii i historii filozofii.

Słowa kluczowe: Władysław Tatarkiewicz, metodologia, klasyfikacja nauk, klasyfikacja, typologizacja, metody historyczne, metodyka pracy pisarskiej

Summary

Władysław Tatarkiewicz's Methodology

In this article, I aim to reconstruct the views of Tatarkiewicz in the field of general methodology using the creative interpretation method of Kazimierz Twardowski, supplementing it with the reconstruction of his views on the methodology of history and the history of philosophy, in order to give these views an organic character which it has lacked till now. Ultimately, I will argue for the thesis put forward, about the descriptive and eclectic nature of Tatarkiewicz's historiographic views and about some shortcomings in his methodology of history and the history of philosophy.

Key words: Władysław Tatarkiewicz, methodology, classification of sciences, classification, typologization, historical methods, methodology of writing work

Związek metafizyki ze złem – wokół *Zła* Paula Ricœura

Antoni Torzewski

(Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, Instytut Filozofii)

Wprowadzenie

Jean Grondin, pisząc o Ricœurze w artykule *Ricœur: długa droga hermeneutyki*, do opisanego jego sposobu uprawiania filozofii używa słów Franka Sinatry „He did it his way” (robił to na swój sposób)¹. Wydaje się, że tych parę słów niezwykle trafnie oddaje ducha filozofii Ricœura i jego długą filozoficzną drogę. Jak wskazuje Grondin, Ricœur nie ma żadnego jednego *opus magnum*, swojej *Prawdy i metody* czy *Bycia i czasu*, ma za to wiele obszernych publikacji najczęściej ułożonych w formie trylogii, które w bardzo wnikliwy i dogłębny sposób ukazują podejmowane przez Ricœura zagadnienia². Jednym z problemów szczególnie zajmujących francuskiego myśliciela jest kwestia zła³. Temat ten Ricœur poruszał

¹ Por. J. Grondin, *Ricœur: the Long Way of Hermeneutics*, w: *Routledge Companion to Hermeneutics*, red. H.-H. Gander, J. Malpas, Routledge, New York 2015, s. 149.

² Por. tamże, s. 152.

³ Najbardziej znane i dyskutowane dzieło Ricœura poświęcone problematyce zła to *Symbolika zła* – por. P. Ricœur, *Symbolika zła*, tłum. M. Ochab, S. Cichowicz, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2015. Z uwagi jednak m.in. na liczbę opracowań dotyczących tej książki oraz na nieco inną problematykę (związaną m.in. z mitami) podejmowaną przez Ricœura w *Symbolice zła*, w prezentowanym tekście nie będziemy się do niej odwoływać i skupimy się jedynie na mniej oddziałującej książeczce *Zło*. Jest ona interesująca przede wszystkim z tego względu, że zawiera refleksje dotyczące związku metafizyki i zła, który to problem oddziałuje niezwykle mocno we współczesnej filozofii postmetafizycznej. Problem zła u Ricœura w ujęciu całościowym podejmują m.in. Bała, Mukoid czy Rozmarynowska – por. M. Bała, *O możliwości hermeneutycznej*

wielokrotnie, jak wskazuje Pierre Gisel we wstępie do *Zła*⁴. Jednak to właśnie ta niezwykle krótka (szczególnie biorąc pod uwagę objętość innych dzieł Ricœura) książka – *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, będąca zapisem wykładu wygłoszonego na wydziale teologii Uniwersytetu w Lozannie, będzie stanowić przedmiot naszych rozważań. Celem niniejszego tekstu jest ukazanie związków między problemem zła a tradycją ontoteologiczną (czy metafizyczną) oraz próba wskazania, że można podjąć refleksję nad złem także poza wyżej wymienioną drogą myślenia⁵. Aby cel ten osiągnąć, uwagi Ricœura zostaną zestawione z koncepcjami Marquarda, Vattima i Sloterdijka, które korespondują z tym, o czym pisze francuski filozof.

Poziomy refleksji nad złem

Na niecałych czterdziestu stronach Ricœur w bardzo przejrzysty sposób podejmuje zagadnienie zła obecne właściwie w całej historii filozofii. Oczywiście, kiedy mowa o złu, na myśl przychodzi teodycea. Francuski filozof wskazuje jednak, że teodycealny sposób ujmowania zagadnienia zła jest tylko jednym z pięciu poziomów refleksji i że nie należy redukować problemu zła jedynie do myśli skupionej wokół teodycei (np. Leibniz czy Hegel). Owe pięć poziomów, które wyróżnia Ricœur, to poziom: 1) mitu, 2) mądrości, 3) gnozy i gnozy antygnostycznej, 4) teodycei oraz 5) dialektyki „łamanej”⁶. Omówmy w skrócie każdy z nich.

Pierwszy poziom to kakogonie, czyli wyobrażenia mityczne wokół powstania zła⁷. Ricœur wskazuje, że w tym stadium myślenia zła pojawiały się przeróżne

filozofii religii. Propozycja Paula Ricœura, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2007, s. 68–112; E.A. Mukoid, *Filozofia zła: Nabert, Marcel, Ricœur*, Universitas, Kraków 1993; K. Rozmarynowska, *Inność jako źródło etyczności. Inspiracje ricœurowskie*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2015.

⁴ Por. P. Ricœur, *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, tłum. E. Burska, Pax, Warszawa 1992, s. 6; M. Bała, *Ricœurowska próba przewyciężenia aporii zła*, „Studia Gdańskie” 2001, nr XIV, s. 171.

⁵ Zarazem warto zaznaczyć, że celem niniejszego artykułu nie jest wyczerpujące przedstawienie koncepcji zła Ricœura, a jedynie podjęcie refleksji zawartej w dziele *Zło* i zestawienie jej ze współczesnymi filozoficznymi opracowaniami problemu metafizyki oraz jej związku ze złem. Między innymi z tego właśnie powodu pomijamy książkę *Symbolika zła*.

⁶ Por. P. Ricœur, *Zło...*, dz. cyt., s. 16–33.

⁷ Por. tamże, s. 17. Bardzo ciekawe refleksje (które uznać można za kakogonie) prezentuje Girard, doszukując się – poprzez mityczne przedstawienia – źródła zła w „naturze ludzkiej”. *Zło* (prze-

hipotezy, o czym świadczyć może bogactwo mitologiczne nie tylko starożytnych Grecji czy Rzymu, lecz również obszaru wschodniego czy krajów nordyckich. Można zastanawiać się ponadto, czy wyobrażenia dotyczące grzechu pierworodnego również zaliczają się do tego mitycznego poziomu refleksji nad złem.

Drugi poziom stanowią już bardziej racjonalne i systematyczne formy refleksji⁸. Na tej płaszczyźnie pojawia się zatem idea odpłaty, czyli teoria, że wszelkie zło spotykające człowieka zawsze stanowi pewnego rodzaju odpłatę za popełnione przewinienia⁹. Jak zauważa Ricœur, na tym stadium następuje zredukowanie zła głównie do zła moralnego, co później rozwinie szczególnie myśl Kanta¹⁰. Stadium mądrości nie kończy się jednak na idei odpłaty. W pewnym bowiem momencie zauważono, że istnieje też niezawinione cierpienie. Istotnym tekstem dla takiego sposobu myślenia jest przypowieść o Hiobie, którego życie stanowi przykład właśnie cierpienia niezawinionego, cierpienia, które nie jest odpłatą za popełnione grzechy¹¹.

Trzeci poziom ukazuje Ricœur, głównie odwołując się do myśli Augustyna i jego ujęcia zła jako braku czy pewnej ułomności¹². Ponadto zło jest również karą za grzechy. Jednak nie jest to grzech indywidualny, popełniony przez konkretną osobę w konkretnym czasie, lecz grzech pierworodny¹³. Dzięki refleksji nad grzechem pierworodnym możliwe jest natomiast wytłumaczenie pozornie niezawinionego zła (tak, jak jest to w przypadku Hioba). Każdy bowiem człowiek obarczony jest grzechem pierworodnym, co już sprawia, że zasługuje na karę¹⁴.

moc) daje o sobie znać w obliczu kryzysu mimetycznego, kryzysu, który polega na zapoznaniu różnic między ludźmi. W celu „przełamania” czy zakończenia kryzysu ludzie ogniskują przemoc na koźle ofiarnym – por. R. Girard, *Koźło ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987; R. Girard, *Sacrum i przemoc*, tłum. M. i J. Plecińscy, Brama – Książnica Włoczęgów i Uczonych, Poznań 1993–1994.

⁸ Por. P. Ricœur, *Zło...*, dz. cyt., s. 18.

⁹ Na myśl przyjąć może np. buddyjska idea karmy.

¹⁰ Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012; I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993.

¹¹ Interesującą interpretację przypowieści o Hiobie proponuje np. R. Girard, por. *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, tłum. M. Goszczyńska, Spacja, Warszawa 1992.

¹² Por. P. Ricœur, *Zło...*, dz. cyt., s. 20.

¹³ Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Wydawnictwo Znak, Kraków 2018.

¹⁴ Na temat doktryny Augustyna krytycznie wypowiada się Sloterdijk, przypisując jej silniejsze powiązanie religii z przemocą poprzez spowodowanie ogromnego „metafizycznego” stresu – por. P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2013, s. 88–91.

Czwarty poziom to teodyca, czyli kwestia, która chyba najbardziej kojarzy się z problemem zła¹⁵. Jednak, jak wskazuje Ricœur, aby można było mówić o teodycei, dana teoria musi spełnić szereg wymogów, do których należy: rozważanie kompatybilności trzech twierdzeń – o bożej wszechmocy, o bożej dobroci i o fakcie istnienia zła na świecie¹⁶; nastawienie apologetyczne, tj. chęć usprawiedliwienia Boga z faktu istnienia zła oraz używanie metod logiki i podejście systemowe¹⁷. Dzięki ukazaniu tych wymogów można stwierdzić, że teodycea to myśl specyficznie przynależna ontoteologii: „Otóż warunki te mogą zostać spełnione jedynie w ramach ontoteologii, w której terminy przejęte z wypowiedzi religijnej, w szczególności *Bóg*, łączą się z terminami przynależącymi do metafizyki [...]”¹⁸. Ricœur jednak nie chce redukować filozofii tylko do takiego sposobu myślenia, mimo że był on (lub wciąż jest) najpowszechniejszy w historii filozofii. Stwierdziwszy już, czym jest teodycea i co może być za nią uznane, francuski filozof skupia uwagę na dwóch przykładach teodycei, Leibniza oraz Hegla, jako najbardziej reprezentatywnych¹⁹. Istotniejszym jednak etapem w rozwoju myśli nad złem jest Kantowska krytyka teodycei i zarazem przeniesienie problemu zła z obszaru teoretycznego na pole filozofii praktycznej. Za sprawą Kanta naczelne pytanie zajmujące dotąd filozofów – *unde malum?* – zostaje przetransformowane w pytanie o pochodzenie zła we mnie, w konkretnym człowieku. Odpowiedzią na to pytanie jest zaś Kantowska teoria zła radykalnego zamieszczona w pierwszej części *Religii w obrębie samego rozumu*²⁰.

Piątym i ostatnim poziomem refleksji nad złem jest dialektyka „łamana”, czyli koncepcje myślicieli takich jak Karl Barth²¹. Wskazują oni, że myślenie o złu musi odejść od ontoteologicznego sposobu myślenia, odejść od systemu i logiki. Bartcha filozofia zła jest zatem niekompatybilistyczna oraz nie zachowuje praw logiki klasycznej, szczególnie prawa niesprzeczności. Bliżej jej do „logiki” pojętej za

¹⁵ Por. P. Ricœur, *Zło...*, dz. cyt., s. 23.

¹⁶ W klasycznej teodycei równie istotną rolę odgrywa jeszcze pojęcie wszechwiedzy. Jeśli go nie uwzględnimy, to można argumentować, że zło jest, bo Bóg nie wiedział, że się pojawi. Gdyby zaś wiedział, to by mu zapobiegł.

¹⁷ M. Bała, *Ricœurowska próba...*, dz. cyt., s. 174.

¹⁸ P. Ricœur, *Zło...*, dz. cyt., s. 23.

¹⁹ Por. G.W. Leibniz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, tłum. M. Frankiewicz, J. Kopania, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001; G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. A. Zielińczyk, De Agostini, Warszawa 2003.

²⁰ Por. I. Kant, *Religia w obrębie...*, dz. cyt.

²¹ Por. P. Ricœur, *Zło...*, dz. cyt., s. 31.

Kierkegaardem – do logiki paradoksu i sprzeczności²². Zło, jak wskazuje Barth, pochodzi bowiem od Boga, który zła nie chce. Istnieje więc zło jako wynik bożej niechęci czy nie-woli. Ponadto istotna jest również postać Jezusa, który przez śmierć na krzyżu zwalcza zło. Wedle Bartha dzięki temu zło służy Bogu, a jego przejawy na świecie są środkiem do czegoś dobrego, co zgodne jest z wolą bożą²³.

Jak widzimy, porządek, w którym Ricœur ukazuje poziomy refleksji nad złem, nie jest podyktowany jedynie względami historycznymi, lecz także pewnym rozwojem (czy drogą) myśli wraz z postępem czasu. Można by się było zastanawiać, na ile taki stan rzeczy jest konieczny, a na ile jest on tylko przygodny. W pierwszym bowiem wypadku mogłoby się okazać, że mamy tu do czynienia ze swego rodzaju filozofią dziejów postępu myśli nad złem, która z kolei rzutuje na całą filozofię²⁴. Pozostawmy jednak te rozważania i wskaźmy, jakie wnioski wyciąga Ricœur z rozróżnienia powyższych pięciu poziomów oraz w ogóle z tego wyderzenia, jakim jest nieustannie trwająca refleksja nad złem.

Otóż zło wedle francuskiego filozofa stanowi wyzwanie dla myśli²⁵. Wyzwanie, aby myśleć inaczej. Przyjmować coraz to nowe paradygmaty i sposoby myślenia²⁶. Co szczególnie interesujące, Ricœur nie jest zwolennikiem jakiejś konkretnej odpowiedzi na pytanie o zło. Opowiada się raczej za stanowiskiem, wedle którego problem zła jest nierozstrzygalny w swej istocie²⁷, a jego wartość polega

²² Por. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1972.

²³ Takiego rodzaju „przewrotność” zła można zauważyć w *Fauście* Goethego lub w *Mistrzu i Małgorzacie* Bułhakowa, który jako motto używa właśnie cytatu z *Fausta*: „Jam częścią tej siły, która wiecznie zła pragnąc, wiecznie czyni dobro” – J. W. Goethe, *Faust*, tłum. E. Zegadłowicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1953. Por. M. Bułkahow, *Mistrz i Małgorzata*, tłum. I. Lewandowska, W. Dąbrowski, Muza, Warszawa 2003.

²⁴ Można by uznać, że jest to niejako proces „oświecenia”, z czym korespondowałoby np. ujęcie Horkheimera i Adorna z *Dialektyki oświecenia*, gdzie „oświecenie” byłoby procesem coraz większej racjonalizacji otaczającego nas świata. Jak jednak twierdzą niemieccy filozofowie, proces oświecenia charakteryzuje szczególnego rodzaju dialektyka, mianowicie w pewnym momencie oświecenie samo wymaga oświecenia. Innymi słowy, krocząca za oświeceniem demitologizacja sama rozpoznaje się jako mit – por. T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994, s. 13.

²⁵ Por. P. Ricœur, *Zło...*, dz. cyt., s. 34.

²⁶ Podobnego zadania dla myśli upatrywał Heidegger: myśl (po końcu filozofii) musi się zmienić, szukać nowych perspektyw, nowych odpowiedzi – M. Heidegger, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, tłum. K. Michalski, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1976, nr 4–5 (28–29), s. 13.

²⁷ Oczywiście nierozstrzygalność nie jest cechą przynależną tylko problemowi zła. Wydaje się, że większość problemów nie tylko filozoficznych, ale obecnych nawet w naukach matematycznych i przyrodniczych, jest nierozstrzygalna.

na kryjącej się za nim produktywności filozoficznej²⁸. „Działalność i duchowość nie mają aporii tej [związanej ze złem – A.T.] rozwiązywać, lecz udzielić na nią odpowiedzi, która ma ją uczynić produktywną, czyli ma kontynuować pracę myśli w obrębie działania i czucia”²⁹. Można by przenieść to stwierdzenie na szerszą płaszczyznę i powiedzieć, że zadaniem filozofii jako takiej jest nie tyle odpowiadać na fundamentalne pytania, ile dostarczać ciekawych interpretacji, które pobudzą innych do myślenia lub – aby użyć języka Ricœura – dostarczać takiego symbolu, który „da do myślenia”³⁰.

Refleksja nad złem u Marquarda

Koncepcja ta zbieżna jest z tym, co mówi Marquard, a co dotyczy celu komunikacji. Mianowicie celem komunikacji nie jest Habermasowski konsensus³¹, lecz zmiana dokonująca się w uczestnikach dyskusji, poznanie nowego sposobu myślenia czy spojrzenie na problem z innej perspektywy: „komunikowanie natomiast, które pozwala nam żyć zwielokrotnionym życiem innych i w związku z tym więcej dostrzegać, musi korygować optykę uniwersalistyczną [...] optyką pluralistyczną. Intencją decydującą jest wtedy nie to, by wszyscy uczestnicy wyszli z tego dyskursu jednakowi, ale to, by wyszli inni, niż weszli. Łagodnie wiążące jest nie to, by się jednoczono, lecz by się poruszano: konsens jest mniej ważny niż pluralizacja życia”³². Odnosząc to do propozycji Ricœura – odpowiedzi na pytania (w tym pytanie o zło) stanowią pewien dialog, dialog z myślą czy ideą, który nie ma skończyć się definitywnym rozstrzygnięciem problemu (konsensem), lecz pobudzeniem do myślenia (zmianą perspektywy).

²⁸ Bała pisze natomiast: „Filozofia jako dyskurs racjonalny musi zmilknąć wobec cierpienia i nie próbować filozofować «nad» cierpieniem” – M. Bała, *Ricœurowska próba...*, dz. cyt., s. 181.

²⁹ P. Ricœur, *Zło...*, dz. cyt., s. 34.

³⁰ Por. tenże, *Symbol daje do myślenia*, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bieńkowska, H. Bortnowska, S. Cichowicz, J. M. Godzimirski, H. Igalson, J. Skoczyła, K. Tarnowski, Pax, Warszawa 1985.

³¹ Por. np. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000, s. 363; J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, tłum. A. M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991.

³² O. Marquard, *Szczęście w nieszczęściu*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 123.

Filozofia Marquarda służyć nam będzie jednak nie tylko w kontekście debaty nad celem filozofii czy komunikacji, lecz stanowić może również ciekawe dopełnienie teorii Ricœura dotyczącej zła. Otóż Marquard rozróżnia rodzaje zła: 1) gnozeologiczne (ciekawość, błąd, fikcja), 2) estetyczne (brzydota, nie-piękność), 3) moralne (różnego rodzaju stanowiska anty-... oraz grzech pierworodny), 4) fizyczne (trud, nędza, cierpienie), 5) metafizyczne (skończoność, zmienność)³³. Niemiecki filozof wskazuje również, jak wszystkie te rodzaje zła są „bonizowane”, czyli rehabilitowane, czynione czymś dobrym. I tak następuje bonizacja zła gnozeologicznego poprzez rehabilitację ciekawości i mitu we współczesnej hermeneutyce; bonizacja zła estetycznego dzięki uznaniu wartościowego charakteru brzydoty w sztuce współczesnej; bonizacja zła moralnego poprzez zniesienie grzechu pierworodnego przez Jezusa; bonizacja zła fizycznego dzięki wskazaniu na „pozytywny” charakter cierpienia i jego wartość, np. w maksymie „cierpienie uszlachetnia”; i wreszcie bonizacja zła metafizycznego poprzez apologię skończoności i zmienności np. u samego Marquarda. Wszystkie te procesy bonizacji pełnią tę samą funkcję, którą niegdyś pełniła teodycea – usprawiedliwienie Boga z istnienia zła³⁴. Marquard wskazuje, że myśl teodycealna jest myślą wysoce kompensacyjną³⁵. Sama zaś kompensacja stanowi istotny rys filozofii w ogóle. Dzięki temu Marquard może stwierdzić, że owe kompensacyjne wątki widać również wyraźnie w filozofii dziejów czy współczesnej antropologii³⁶, które to dziedziny są zresztą, jego zdaniem, niejako wynikiem potrzeby kompensacji. Czy jednak owe bonizacje zamykają problem zła? Niemiecki filozof nie wydaje się być tego zdania. Bonizacja zła bowiem prowadzi do malefikacji dobra³⁷. Dobro staje się złem, a zatem problem teodycei czy mówiąc bardziej ogólnie, problem zła wciąż pozostaje³⁸. To samo wydaje się twierdzić Ricœur – nie możemy udzielić definitywnej odpowiedzi na pytanie o zło, odpowiedzi, która zamknęłaby ten problem. Natomiast takie teorie, które roszczą sobie prawo do ostatecznych twierdzeń, na-

³³ Por. O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 22–24.

³⁴ Choć niektóre bonizacje można umieścić poza ontoteologią, co świadczyć będzie albo o tym, że nie są one w istocie teodyceami (wedle Ricœura), albo że problem teodycei w różnych wariantach może jednak istnieć poza ontoteologią (wedle Marquarda).

³⁵ Por. O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, dz. cyt., s. 25.

³⁶ Por. tenże, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 47–49.

³⁷ Por. tenże, *Apologia przypadkowości*, dz. cyt., s. 24.

³⁸ Można mówić o pewnego rodzaju „dialektyce zła”.

leży traktować z dużym dystansem. W istocie, twierdzi Ricœur, filozofie takie, do których należy przede wszystkim myśl ontoteologiczna, same znoszą się przez swój ostateczny charakter.

Śmierć Boga metafizyki

W tym kontekście istotne jest to, co Ricœur mówi o śmierci Boga. Otóż wydarzenie to odnosi się do Boga pojętego jako wszechmocny stwórca³⁹, Boga metafizyki, Boga ontoteologii i zarazem Boga klasycznej teodycei. „Jaki Bóg umarł?”, pyta Ricœur i odpowiada: „bóg metafizyki i bóg teologii”⁴⁰. Myśl Nietzschego i Freuda wyraźnie pokazuje, że taki Bóg musi umrzeć. Wraz z nim zaś umiera teodycea, umiera problem zła umieszczony w paradygmacie ontoteologicznym⁴¹. Nie da się bowiem, powtórzmy to raz jeszcze, udzielić jednoznacznej i definitywnej odpowiedzi na pytanie o zło, do czego jednak roszczą sobie prawo teodycei. Śmierć Boga, wskazuje Ricœur, prowadzi zatem do odejścia od ontoteologicznego sposobu myślenia i wiedzy ku bardziej interpretacyjnie zorientowanemu spojrzeniu. Innymi słowy: przez ateizm dochodzimy do wiary.

Z pozornie paradoksalnym określeniem wyrażającym ów „stan duchowy”, brzmiącym np. „katolik ateista”⁴², utożsamia się włoski filozof Gianni Vattimo⁴³. Podobnie do Ricœur'a odczytuje on śmierć Boga jako śmierć Boga klasycznej me-

³⁹ Można stwierdzić, że Bóg klasycznej teodycei, np. teodycei Leibniza czy Tomasza, wcale nie jest wszechmocny, ponieważ ogranicza go logika (Bóg nie może czynić czegoś, co przeczy prawom logiki) albo jego własna natura (Bóg nie może czynić czegoś, co jest sprzeczne z jego naturą). Jeśli chcemy mówić o wszechmocy, to niech faktycznie będzie to wszechmoc – moc bez ograniczeń, moc, która jest ponad logiką czy matematyką, ponieważ je ustanawia (jak jest np. u Kartezjusza).

⁴⁰ P. Ricœur, *Religia, ateizm, wiara*, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka...*, dz. cyt., s. 36.

⁴¹ Por. tamże, s. 46.

⁴² Na myśl przychodzi także pojęcie „anonimowego chrześcijanina” ukute przez Karla Rahnera, jednak kwestia, czy można by zastosować to miano do Vattimo, jest niejasna i wymagałaby zbadania. Początkowe rozpoznanie bowiem wskazuje na to, że włoski filozof to raczej nie anonimowy chrześcijanin – por. K. Rahner, *Uwagi na temat problemu „anonimowego chrześcijanina”*, w: tegoż, *Pisma wybrane*, t. I, red. G. Bubel, WAM, Kraków 2005.

⁴³ Sam filozof nazywa to np. niereligijnym chrześcijaństwem, por. G. Vattimo, *A Farewell to Truth*, transl. W. McCuaig, Columbia University Press, New York 2011, s. 63; G. Vattimo, J.D. Caputo, *After the Death of God*, ed. K.W. Robbins, Columbia University Press, New York 2007, s. 27.

tafizyki (a więc również teodycei)⁴⁴. W tym sensie mówi o sobie, że jest ateistą, tzn. nie stara się rozumieć Boga poprzez przekaz tradycji metafizycznej (ontoteologicznej), w której podkreśla się boskie atrybuty takie jak wszechmoc, wszechwiedza, dobroć itd. Dostrzega natomiast, że wierze (w tym przypadku katolicyzmowi) potrzebna jest pewna zmiana – i to zmiana, by tak rzec, hermeneutyczna. Chodzi mianowicie o wytworzenie nowej „schizmy”, która rozdzieli religię na religię metafizyczną i (przeformułowaną) niemetafizyczną. Bóg zaś, w tej drugiej odmianie, nie może z konieczności jawić się już jako Bóg metafizyki⁴⁵. Ta metaforyczna śmierć Boga wytwarza zatem pewną pustkę, która domaga się wypełnienia, i tak dochodzimy do nowego pojęcia Boga umieszczonego już poza klasyczną metafizyką. W nowym ujęciu Boga rozpatruje się nie jako wszechmocną, wszechwiedzącą istotę, ale jako kochającego przyjaciela⁴⁶. Nie oznacza to, że Bóg w istocie wszechmocny czy wszechwiedzący nie jest. Po prostu nie te „aspekty” Boga nas interesują. Vattimo nie wypowiada się na ten temat. Dlaczego jednak w ogóle powinniśmy porzucić myślenie ontoteologiczne? W tym miejscu dochodzimy z powrotem, okrężną drogą, do Ricœura i jego refleksji na temat samoznieszenia się metafizyki. Vattimo podziela zdanie francuskiego filozofa i również przyznaje, że „ostateczny” charakter metafizyki prowadzi wewnętrznie do jej upadku⁴⁷. Oprócz tego jednak wymienia także inny powód odejścia od tradycji ontoteologicznej, który nie wybrzmiewa wystarczająco u Ricœura i Marquarda. Powodem tym jest przemoc, która może być spowodowana przez myślenie „ostateczne” przynależące do metafizyki⁴⁸. Jeśli utożsamilibyśmy przemoc ze złem, to może przytaczane przez nas refleksje Vattima zdałyby się bliższe twierdzeniom Ricœura i Marquarda. Utożsamianie takie jednak – mimo tego, że się narzuca – nie wydaje się uprawomocnione. Vattimo bowiem myśli o przemocy nie w kategoriach „wyzwania myśli”, tzn. nie traktuje przemocy jako pewnego teoretycz-

⁴⁴ Por. G. Vattimo, *Belief*, transl. L. D’Isanto, D. Webb, Stanford University Press, Stanford 1999, s. 36; G. Vattimo, R. Rorty, *The Future of Religion*, Columbia University Press, New York–Chichester 2005, s. 54.

⁴⁵ Por. G. Vattimo, *Ślad śladu*, tłum. E. Łukaszyk, w: *Religia*, red. J. Derrida, G. Vattimo i inni, KR, Warszawa 1999, s. 103.

⁴⁶ Por. G. Vattimo, *Belief*, dz. cyt., s. 55. Koncepcja Boga jako kochającego przyjaciela czy towarzysza niedoli, Boga „osłabionego” ma swoją istotną rolę we wcześniejszej od teorii Vattima filozofii procesu Whiteheada – por. A. Whitehead, *Process and Reality*, Free Press, New York 1979.

⁴⁷ Por. G. Vattimo, *After Christianity*, dz. cyt., s. 78.

⁴⁸ Por. tenże, *Metaphysics and Violence*, w: *Weakening Philosophy Essays in Honour of Gianni Vattimo*, ed. S. Zabala, McGill-Queen’s University Press, Montreal–Kingston 2007, s. 400.

nego przedmiotu refleksji, ale raczej jako realnie występującą groźbę powodowaną przez metafizykę i oparte na niej wielkie religie. W tym sensie przemoc nie jest „wyzwaniem dla myśli”, ale wyzwaniem dla czynu – zadaniem jest przeciwdziałanie przemocy, a nie jej teoretyczne wyczerpujące opracowanie⁴⁹.

Przemoc metafizyki

To wyrażnie etyczne nastawienie oraz rozważanie przemocy w kontekście metafizyki obecne jest także u Petera Sloterdijka. Mylnie – w naszej ocenie – brany niekiedy za przedstawiciela Nowego Ateizmu⁵⁰ niemiecki filozof opisuje przemoc obecną w religii m.in. w dziełach takich jak *W cieniu góry Synaj*⁵¹ czy *Gorliwość Boga*⁵². W tym drugim tekście, podejmując refleksję nad ideowym zapleczem religii, które wpływa na pojawienie się w niej przemocy, dochodzi on do wniosku, że to nie religia jako taka nieuchronnie wiąże się z opresją, ale bierze się ona z konkretnych idei wyznawanych przez wierzących⁵³. Idee te jednak nie są ekskluzywnie przynależne religii. Widać je także w innego rodzaju systemach przekonań. To prowadzi Sloterdijka do sformułowania koncepcji tzw. suprematyzmów. Jest to pojęcie szersze niż pojęcie religii i obejmuje sobą wszystkie te systemy przekonań, które bazują na idei różnie pojętej jedności, uniwersalności i ostateczności⁵⁴. Niemiecki filozof wyróżnia trzy rodzaje suprematyzmów: 1) osobowy, 2) ontologiczny, 3) noetyczny. Religia sytuuje się w ramach tego pierwszego, który charakteryzuje się przekonaniem o istnieniu Najwyższego, osobowego Boga, który jest Panem i władcą⁵⁵. W suprematyzmie osobowym istnieje relacja między Bogiem i człowiekiem polegająca na poczuciu bycia sługą bożym – już na tym etapie widoczna staje się prowadząca do przemocy hierarchizacja. Drugi rodzaj suprematyzmu (ontologiczny) wychodzi poza religię i dotyczy raczej niektórych systemów

⁴⁹ Jak pisał Marks: „filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat; idzie jednak o to, aby go zmienić” (11 teza o Feuerbachu) – w tym kontekście Ricœur i Marquard pozostają jeszcze na „poziomie” interpretacji, Vattimo zaś wykracza ku „poziomowi” czynu.

⁵⁰ Por. M. Dobrzeński, *Nowy i jeszcze nowszy ateizm, czyli o prawdziwym ateizmie trudno*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2014, nr 2, s. 137–148.

⁵¹ Por. P. Sloterdijk, *W cieniu góry Synaj*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2014.

⁵² Por. P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga*, dz. cyt.

⁵³ Por. tamże, s. 117.

⁵⁴ Por. tamże, s. 119.

⁵⁵ Por. tamże, s. 120.

metafizycznych, które zakładały istnienie Najwyższego Bytu czy Idei rozumianej po platońsku⁵⁶. Przykładami tego rodzaju suprematyzmu mogą być np. metafizyczne systemy greckie lub indyjskie oraz wszystkie te, które mówią o tzw. „Bogu filozofów”. Suprematyzm trzeciego rodzaju, czyli noetyczny, również nawiązuje do Boga filozofów, jednak rozumiejąc go nie tyle jako Najwyższą Ideę, ile raczej jako wszechogarniający *nous* czy *logos*, jako Najwyższą Zasadę⁵⁷. Sloterdijk jako przykład podaje trzy największe suprematyzmy noetyczne XX wieku: dialektyczny, fenomenologiczny oraz gramatologiczny⁵⁸.

O czym świadczy dokonane przez niemieckiego filozofa rozróżnienie? Otóż chodzi o wskazanie, że nie tylko religia obarczona jest przemocą, ale każdy system przekonań opierający się na pewnej idei Jednego. Jak pisze Sloterdijk: „to jeden jest matką nietolerancji”⁵⁹. Niemiecki filozof zauważa więc – tak, jak Vattimo – że problem metafizyki to nie tylko problem z odpowiedziami, których udziela ona w obliczu kwestii zła, ale także problem praktycznych skutków, które z nich wypływają. Jest bowiem tak – twierdzą Sloterdijk oraz Vattimo – że odpowiedzi metafizyki implikują konkretny program społeczno-polityczny, który zazwyczaj zamienia się w realną przemoc dotyczącą tych, którzy chcieliby zaproponować odpowiedź innego rodzaju. A więc nie jest tylko tak, że metafizyka nie potrafi udzielić satysfakcjonującej odpowiedzi na problem zła, ale także – a może przede wszystkim – sama to zło powoduje⁶⁰.

Zakończenie

Podsumowując, myśl Ricœura dotycząca zła jest niezwykle bogata, ale też niezwykle płodna filozoficznie, co wydaje się być celem wszelkiej refleksji. Ricœur cel ten osiąga, co widać dzięki przywołaniu filozofii Marquarda, która wchodzi w dialog z myślą francuskiego filozofa i dopełnia ją o inne jeszcze, nieodkryte kwestie, takie jak problem kompensacji i kompensacyjnego rysu filozofii. Także

⁵⁶ Por. tamże, s. 124.

⁵⁷ Por. tamże, s. 126.

⁵⁸ Por. tamże, s. 130.

⁵⁹ Tamże, s. 135.

⁶⁰ Chodzi oczywiście o zło społeczno-moralne, a nie naturalne. Nie chcemy twierdzić, że myślenie metafizyczne odpowiada za tsunami czy trzęsienia ziemi ani że tygrys zabijający antylopę robi to, ponieważ pozostaje pod wpływem tradycji ontoteologicznej.

skrótowo wspomniane refleksje Vattima oraz Sloterdijka korespondują z tym, co pisze francuski filozof, stawiając jednak problem zła w kontekście już nie *stricte* teoretycznym, ale praktycznym – związanym z etyką. Tym, co szczególnie istotne w myśli Ricœura, jest wskazanie na inne sposoby ujmowania problemu zła, inne od ontoteologicznego, który wydaje się dominujący⁶¹. Nie bez powodu mówiąc zło, myślimy teodycea. Na takie przyzwyczajenia jednak należy uważać. Może się bowiem okazać, że są one tylko pewnego rodzaju nieuprawnionym skrótem myślowym, skrótem niezwykle redukcyjnym, zamykającym pole przedmiotowe i wykluczającym z niego inne, ciekawe i pobudzające do myślenia interpretacje. Dokonawszy zaś pewnego rodzaju radykalizacji, można powiedzieć, że istnieje pewien związek między złem oraz ontoteologią i to związek zarówno dotyczący kwestii teoretycznej (w postaci teodycei), jak i praktycznej (w kontekście tezy o powodowaniu przemocy przez metafizykę).

Bibliografia

- Adorno T.W., Horkheimer M., *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994.
- Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Wydawnictwo Znak, Kraków 2018.
- Bała M., *O możliwości hermeneutycznej filozofii religii. Propozycja Paula Ricœura*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2007.
- Bała M., *Ricœurowska próba przezwyciężenia aporii zła*, „Studia Gdańskie” 2001, XIV.
- Bułhakow M., *Mistrz i Małgorzata*, tłum. I. Lewandowska, W. Dąbrowski, Muza, Warszawa 2003.
- Dobrzeńiecki M., *Nowy i jeszcze nowszy ateizm, czyli o prawdziwy ateizm trudno*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2014, nr 2, s. 137–148.

⁶¹ Można jednak argumentować, że prócz nielicznych filozofów związanych głównie z nurtem neotomistycznym w istocie prawie nikt nie uprawia już tak pojętej metafizyki, teodycei zaś przyjmują dziś raczej postać hipotez (nie zaś twierdzeń ostatecznych) rozważających logiczne zależności między boską wszechmocą, wszechwiedzą i dobrem oraz istnieniem zła (np. A. Plantinga, W. Hasker czy P. van Inwagen) – por. np. A. Plantinga, *Bóg, wolność, zło*, tłum. K. Gurba, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995; W. Hasker, *The Triumph of God Over Evil: Theodicy for a World of Suffering*, IVP Academic, Downers Grove, Illinois 2008; P. van Inwagen, *Problem zła*, tłum. R. Mordarski, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2014.

- Girard R., *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, tłum. M. Goszczyńska, Spacja, Warszawa 1992.
- Girard R., *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987.
- Girard R., *Sacrum i przemoc*, tłum. M. i J. Plecińscy, Brama – Książnica Włoczęgów i Uczonych, Poznań 1993–1994.
- Goethe J.W., *Faust*, tłum. E. Zegadłowicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1953.
- Grondin J., *Ricœur: the Long Way of Hermeneutics*, w: *Routledge Companion to Hermeneutics*, eds. H.-H. Gander, J. Malpas, Routledge, New York 2015.
- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, tłum. A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991.
- Hasker W., *The Triumph of God Over Evil: Theodicy for a World of Suffering*, IVP Academic, Downers Grove, Illinois 2008.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. A. Zieleńczyk, De Agostini, Warszawa 2003.
- Heidegger M., *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, tłum. K. Michalski, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1976, nr 4–5 (28–29), s. 9–26.
- van Inwagen P., *Problem zła*, tłum. R. Mordarski, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2014.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993.
- Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1972.
- Leibniz G.W., *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, tłum. M. Frankiewicz, J. Kopania, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- Marquard O., *Apologia przypadkowości*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994.
- Marquard O., *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994.

- Marquard O., *Szczęście w nieszczęściu: rozważania filozoficzne*, tłum. K. Krzymieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
- Mukoid E.A., *Filozofia zła: Nabert, Marcel, Ricœur*, Universitas, Kraków 1993.
- Plantinga A., *Bóg, wolność, zło*, tłum. K. Gurba, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.
- Rahner K., *Uwagi na temat problemu „anonimowego chrześcijanina”*, w: tegoż, *Pisma wybrane*, t. I, red. G. Bubel, WAM, Kraków 2005.
- Ricœur P., *Religia, ateizm, wiara*, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bieńkowska, H. Bortnowska, S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, H. Igalson, J. Skoczylas, K. Tarnowski, Pax, Warszawa 1985.
- Ricœur P., *Symbol daje do myślenia*, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bieńkowska, H. Bortnowska, S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, H. Igalson, J. Skoczylas, K. Tarnowski, Pax, Warszawa 1985.
- Ricœur P., *Symbolika zła*, tłum. M. Ochab, S. Cichowicz, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2015.
- Ricœur P., *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, tłum. E. Burska, Pax, Warszawa 1992.
- Rozmarynowska K., *Inność jako źródło etyczności. Inspiracje ricœurowskie*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2015.
- Rorty R., Vattimo G., *The Future of Religion*, Columbia University Press, New York–Chichester 2005.
- Sloterdijk P., *Gorliwość Boga*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2013.
- Sloterdijk P., *W cieniu góry Synaj*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2014.
- Torzewski A., *Metafizyka i sekularyzacja – kilka uwag na temat Gianniego Vattima tezie dotyczącej śmierci Boga*, „Analiza i Egzystencja” 2020, nr 52, <https://doi.org/10.18276/aie.2020.52-04>.
- Vattimo G., *A Farewell to Truth*, transl. W. McCuaig, Columbia University Press, New York 2011.
- Vattimo G., *After Christianity*, transl. L. D’Isanto, Columbia University Press, New York 2002.
- Vattimo G., Caputo J.D., *After the Death of God*, ed. K.W. Robbins, Columbia University Press, New York 2007.
- Vattimo G., *Belief*, transl. L. D’Isanto, D. Webb, Stanford University Press, Stanford 1999.

Vattimo G., *Metaphysics and Violence*, w: *Weakening Philosophy Essays in Honour of Gianni Vattimo*, ed. S. Zabala, McGill-Queen's University Press, Montreal–Kingston 2007.

Vattimo G., *Ślad śladu*, tłum. E. Łukaszyk, w: *Religia*, red. J. Derrida, G. Vattimo i inni, KR, Warszawa 1999.

Whitehead A., *Process and Reality*, Free Press, New York 1979.

Streszczenie

Zagadnienie zła stanowi jeden z najczęściej dyskutowanych problemów filozoficznych. Paul Ricœur podejmuje tę kwestię w wielu tekstach, jednak publikacją, która interesuje nas szczególnie w tym artykule, jest *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*. Książka Ricœura stanowi punkt wyjścia do rozważań na temat statusu klasycznej metafizyki oraz kwestii przemocy. Refleksje dotyczą odniesienia myśli francuskiego filozofa do koncepcji innych współczesnych myślicieli, szczególnie Marquarda, Sloterdijka i Vattima.

Słowa kluczowe: Ricœur, filozofia postmetafizyczna, hermeneutyka, zło, metafizyka, przemoc

Summary

Thoughts on Paul Ricœur's *Evil*

The problem of evil is one of the most frequently discussed in philosophy. Paul Ricœur addresses it in many texts, but the publication which interests us the most in this article is *Evil*. Ricœur's book constitutes a starting point for the reflection about the status of classical metaphysics and about the problem of violence. Our inquiries concern the relation of the French thinker's concept with other contemporary theories, especially those of: Marquard, Sloterdijk, and Vattimo.

Key words: Ricœur, postmetaphysical philosophy, hermeneutics, evil, metaphysics, violence

Filozoficzne podstawy koncepcji samorealizacji człowieka w myśli Osho

Artur Hrehorowicz

Wprowadzenie

Samorealizacja i związane z nią pojęcie rozwoju osobistego stały się ostatnio bardzo popularne. Chociaż potocznie kojarzy się je często z nurtami parareligijnymi czy wręcz ezoterycznymi, takimi jak New Age albo buddyzm zen, wbrew pozorom stanowią też przedmiot badań wielu nauk humanistycznych, na przykład psychologii, socjologii czy filozofii. Zagadnienie jednostkowej samorealizacji, ujmowane w sposób filozoficzny, stanowi również jeden z centralnych problemów myśli indyjskiego guru Osho (1931–1990). Jest to myśliciel mało znany w Polsce, obecnie trudno też mówić o jakiejś pogłębionej recepcji jego prac¹. Może to wynikać z tego, że Osho kojarzony jest głównie ze swojej publicznej działalności jako guru, a niewiele wiadomo o jego karierze filozofa akademickiego. Jednak, jak zauważa George D. Chryssides, Osho „nie był filozofem amatorem”²,

¹ Pierwsza w Polsce praca naukowa dotycząca życia i nauczania Osho została napisana przez religioznawcę Jacka Sieradzana. Jest to rozdział w monografii pt. *Od kultu do zbrodni. Ekscentryzm i szaleństwo w religiach XX wieku* (w tej kwestii zob. tenże, *Ośo Radźniś, czyli szaleństwo jako metoda*, w: tegoż, *Od kultu do zbrodni. Ekscentryzm i szaleństwo w religiach XX wieku*, Wydawnictwo KOS, Katowice 2006, s. 115–189).

² G.D. Chryssides, *Exploring New Religions*, wyd. Continuum International Publishing Group, London 1999, s. 207–208.

posiadał rzetelne wykształcenie akademickie z filozofii³, co niewątpliwie miało wpływ na kształtowanie się jego myśli, w której silnie obecna jest problematyka filozoficzna.

W swojej refleksji Osho wyróżnia dwa etapy jednego procesu ewolucji świata i człowieka: nieświadomy i świadomy. „Ewolucja nieświadoma” ma charakter mechaniczny i deterministyczny. Jest to automatyczny, samoistny proces, który poprzedza i umożliwia to, co Osho określa jako „ewolucję świadomą”, czyli proces świadomego rozwoju każdego człowieka. Rodzajem ewolucji świadomej jest samorealizacja. Wyjaśniając to zjawisko, posługuje się on również terminami bliskoznacznymi, takimi jak spełnienie, wzrost, rozwój czy rozkwit. Trzeba też zaznaczyć, że interesuje go głównie samorealizacja, etap nieświadomy zaś jest przywoływany jedynie w celach porównawczych, to znaczy po to, aby poprzez wskazanie różnic lepiej wyjaśnić, na czym polega proces jednostkowego wzrostu.

Głównym celem niniejszej pracy jest przedstawienie filozoficznych podstaw koncepcji samorealizacji w myśli Osho. Interesują mnie tutaj filozoficzne aspekty zagadnienia samorealizacji człowieka, pojmowanego jako podmiot autonomiczny, nie zaś kwestie psychologiczne czy pedagogiczne. W swoich analizach ukażę antropologiczne i ontologiczne podstawy tej koncepcji i będę bronić tezy, że Osho proponuje zbliżone do Nietzscheańskiego oraz Sartre’owskiego ujęcie ewolucyjne i jakościowe⁴, zgodnie z którym przychodzimy na świat jako istoty niedokończo-

³ Osho w latach 1952–1955 ukończył studia licencjackie z filozofii w Koledżu DN Jain w Jabalpur w Indiach. Był zdolnym studentem. Od 1951 roku do 1968 roku brał regularny udział w debacie filozoficznej na dorocznym ogólnindyjskim zjeździe międzywyznaniowym Sarva Dharma Sammelan w Jabalpur, organizowanym przez dżinistów, w której też odnosił sukcesy (np. zwyciężył debatę w roku 1955). Ukończył z wyróżnieniem studia z filozofii w 1957 roku na Uniwersytecie w Sagar, otrzymując dyplom magistra. Po studiach został nauczycielem akademickim, najpierw na krótko w Koledżu Sanskryckim w Raipur, a następnie od 1958 roku do 1966 roku wykładał filozofię na Wydziale Sztuk Pięknych Uniwersytetu Jabalpur. W tym czasie w 1960 roku awansował na profesora. Zob. J. Sieradzan, *Od kultu do...*, dz. cyt., s. 121; V. Joshi, *The Awakened One*, Harper and Row, San Francisco 1982, s. 185.

⁴ Taka analogia jest uzasadniona, ponieważ Osho dobrze zna filozofię zachodnią i wielokrotnie w swoich wystąpieniach otwarcie powołuje się na takich myślicieli jak Nietzsche czy Sartre, którymi się inspirował. Zna niewątpliwie *Tako rzecze Zaratustra* Nietzschego, o czym może świadczyć chociażby to, że w dniach od 26 marca do 19 kwietnia 1987 roku wygłosił w języku angielskim cykl 43 wykładów dla swoich uczniów (był to jego własny komentarz do tego dzieła). Wykłady te po śmierci Osho w niezmiennionej treści zostały po raz pierwszy opublikowane w dwóch tomach pt. *A God That Can Dance* oraz *Zarathustra: The Laughing Prophet*. W Polsce ukazał się dotąd jedynie pierwszy z nich w 2007 roku pt. *Zaratustra: Bóg, który tańczyć potrafi. Komentarz do „Tako rzecze Zaratustra” Friedricha Nietzschego*. Z kolei Hugh B. Urban zwraca

ne i niekompletne. Jednocześnie pokażę, że Osho nie ogranicza się do rozważań teoretycznych, ale przyjęte rozwiązania ontologiczne i antropologiczne mają cel praktyczny i służą wypracowaniu takich koncepcji etycznej i teorii wartości, które dają nam wskazówki i tworzą odpowiednie warunki ułatwiające nam samorealizację. Zwrócę szczególną uwagę na to, jakie znaczenie dla tego procesu mają nasze świadome postępowanie, wolność oraz odpowiedzialność.

Ze względu na fakt, że klasyczna myśl hinduska jest słabo znana polskiemu czytelnikowi, zacznę od krótkiego przybliżenia jej najważniejszych założeń i sposobu, w jaki Osho ustosunkowuje się do dalekowschodniej tradycji, z której w pewnej mierze się wywodzi. Choć filozofia hinduska posiada wiele odmian i odłamów, które różnią się między sobą pojmowaniem Boga, wizją powstania świata, koncepcją życia duchowego oraz praktykami religijnymi, to jednak można wskazać kilka „cech wspólnych «panindyjskiego» światopoglądu”⁵. Należą do nich takie elementy, jak porządek kastowy w społeczeństwie, ogromny szacunek dla świętych ksiąg (Wedy i Upaniszady) czy wiara w prawo karmy, które działa zarówno na poziomie jednostkowym, jak i zbiorowym, a nawet kosmicznym, i z którym „muszą się liczyć nawet bogowie”⁶. Determinuje ono i wyznacza kierunek naszych działań, które „są z sobą sprzęgnięte”⁷, określa także to, czym jesteśmy, a co zależy „od sumy wszystkich uczynków, myśli i postanowień nagromadzonych przez subtelny podmiot świadomościowy”⁸, czyli nasze głęboke „ja”.

Do tradycyjnych elementów hinduskiego myślenia można zaliczyć także operowanie ideą cykliczności i wynikającą z niej wiarę w reinkarnację, rozumianą jako dążenie do wyzwolenia duszy (*samsara* i *moksha*) i uwolnienia się z kręgu narodzin. Efektem tego było postrzeganie filozofii w kategoriach pragmatycznych. Dla Hindusów była to bowiem w większym stopniu metoda zbawienia, czyli odmiana soteriologii, a nie czysta teoria, której celem jest jedynie opisywanie

uwagę, że myśl Osho zawiera idee zaczerpnięte m.in. od Sartre’a (zob. tenże, *Zorba the Buddha Capitalism, Charisma and the Cult of Bhagwan Shree Rajneesh*, „Religion” 1996, nr 26, s. 169).

⁵ M. Kudelska, *Filozofia Indii – kilka uwag wstępnych*, w: *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001, s. 13. Odwołuję się także do następującego opracowania: Th. Schweer, *Hinduizm: powstanie – dzieje – nauka*, tłum. P. Pachciarek, Verbinum, Warszawa 2003, s. 8.

⁶ M. Kudelska, *Filozofia Indii...*, dz. cyt., s. 14.

⁷ Tamże, s. 14.

⁸ Tamże, s. 15.

czy wyjaśnianie rzeczywistości⁹. Co prawda nie uznają oni charakterystycznego dla myśli biblijnej modelu stworzenia z nicości (*creatio ex nihilo*), przyjmują jednak znane z filozofii greckiej (np. platońskiej) rozróżnienie na niedoskonały świat zjawiskowy, który jest przejawem, emanacją albo odbiciem bardziej doskonałej rzeczywistości absolutnej¹⁰.

Jaki jest stosunek Osho do powyższych poglądów? Przede wszystkim sprzeciwia się on dzieleniu i kategoryzowaniu filozofii na wschodnią i zachodnią, chińską czy niemiecką itd. Uważa bowiem, że filozofia, podobnie jak nauka, jest jedna. Świadczy o tym następujący fragment, w którym mówi, jak rozumie filozofię hinduską:

Czym jest hinduska filozofia? Po pierwsze, filozofia jest po prostu filozofią. Nie może być hinduska, chińska, niemiecka czy japońska... Filozofia to filozofia. Dlaczego pan mnie o to pyta? Filozofia to filozofowanie, a jakie ma znaczenie, czy człowiek filozofuje w Grecji, w Indiach czy w Jerozolimie? Geografia nie ma na to wpływu, nie mają na to wpływu granice czy narody. Na początku proszę odrzucić w pytaniu słowo „hinduska”, które jest tu nie na miejscu. Proszę zapytać mnie: „Czym jest filozofia”?¹¹.

Jest krytyczny wobec tradycyjnych wierzeń hinduskich i w ogóle wobec religii. Odrzuca wiarę w istnienie bóstw hinduistycznych i autorytet świętych ksiąg hinduizmu (które jednak bardzo dobrze znał). Uważa, że Bóg to tylko rodzaj projekcji ludzkiego umysłu, religie zaś, które wymagają od ludzi wiary oraz wpajają im przekonania metafizyczno-teologiczne, uznaje za „dziecinne”. Ponadto neguje prawo karmana, ponieważ uważa, że nauka nigdy go nie potwierdziła, a zatem wiara w karmiczne zależności jest sprzeczna z logiką. Osho uznaje jednak ideę reinkarnacji i podobnie jak wyznawcy hinduizmu głosi potrzebę osiągnięcia ostatecznego wyzwolenia, czyli ostatecznej wolności (tzw. mokszy), choć twierdzi, że należy do niej dążyć inną drogą, niż zakłada tradycja religijna. Bliższe jest mu także hinduistyczne rozumienie relacji ciało–dusza. Podziela w dużej mierze przekonanie o praktycznym charakterze filozofii. Odwołuje się też do kluczowego dla hinduizmu terminu, jakim jest tzw. kundalini. Oznacza ono zwi-

⁹ Tamże, s. 16.

¹⁰ Tamże, s. 13.

¹¹ Osho, *Magia szacunku do siebie. Rozbudzanie świadomości*, tłum. B. Jurkevich, Czarna Owca, Warszawa 2020, s. 144.

niętą energię (moc), która znajduje się w każdym człowieku. Można ją obudzić za pomocą medytacji bądź praktyk fizycznych takich jak joga¹².

Opisując możliwości rozwoju i samorealizacji człowieka, Osho łączy ze sobą elementy mistyki i filozofii Wschodu, Zachodu oraz psychologii humanistycznej i psychodynamicznej. Swoją koncepcję samorealizacji tworzy jednak w znacznym stopniu w oparciu o poglądy tradycji humanistyki zachodniej oraz mistyki orientalnej, w znikomym stopniu odwołując się do opartej na religii filozofii hinduistycznej. Osho próbuje w swoim nauczaniu doprowadzić do dialogu, w którym dochodzi do spotkania tradycji Wschodu i Zachodu. Duchowość zostaje dopełniona rozumnością, rozum wzbogacony zostaje o głęboką duchowość itd. Osho uważa, że wtedy będzie możliwy rozwój nowego, zintegrowanego, wielowymiarowego i żyjącego całą pełnią człowieka określanego przez niego jako „Zorba-Budda”¹³.

Ogólne rozumienie człowieczeństwa

Filozoficznych podstaw koncepcji samorealizacji w myśli Osho należy szukać w jego antropologii. Osho uważa, że człowiek jest bytem złożonym, a wszystkie elementy jego struktury są harmonijnie zintegrowane, współdziałające. Składa się on z ciała, z naturalnego potencjału wyjściowego (tj. z predyspozycji, zdolności i talentów), który się stale aktualizuje, i z wielości aktualizujących się i zaktualizowanych składowych. Potencjał człowieka wraz z jego cielesnością uznaje Osho za „pierwszą naturę”, „prawdziwą naturę” w nim. Ma ona charakter indywidualny, jednostkowy. Oznacza to, że jest niepodzielna, nie rozpadnie się na części, gdyż jest jedną całością. Stanowi ona wyraźne przeciwieństwo ukształtowanej – w wyniku procesu socjalizacji, wpływu wychowania, kształcenia – osobowości człowieka, która jest czymś sztucznym i ulegającym dezintegracji.

Osho uważa, że w odróżnieniu od zwierzęcia, które rodzi się dokończone i „pozostaje takie samo przez całe życie”, człowiek w momencie przyjścia na

¹² O tym, czym jest kundalini, zob. J. Świtkowski, *Kwiaty lotosu i kundalini a gruczoły dokrewne – studium krytyczne*, Lotos, Kraków 1937.

¹³ Więcej na ten temat zob. A. Hrehorowicz, *Wizja człowieka u Osho*, wyd. Eryk Kowalczyk, Olaszyn 2016.

świat nie jest w pełni ukształtowaną istotą¹⁴. Osho określa człowieka jako „zwierzę niedoskonałe”¹⁵ oraz „zwierzę ewolucyjne”¹⁶. Znajdujemy tutaj analogię do poglądów Nietzschego, według którego człowiek jest „zwierzęciem jeszcze nie ustalonym”¹⁷.

W swoich analizach natury ludzkiej Osho dokonuje przeciwstawienia potencjalności i realizacji. Odrzuca metafizyczną, deterministyczną próbę ujmowania istoty człowieka w sposób esencjalistyczny i kwestionuje postrzeganie jej w kategoriach jakiejś immanentnej, wrodzonej, gotowej, niezmienniej konstytucji, która miałaby niejako *a priori* determinować nasze istnienie i działanie¹⁸. Uważa on, że o naturze ludzkiej należy raczej myśleć jako o potencjale rozwojowym, którego urzeczywistnienie to w dużej mierze proces przygodny, zależny przede wszystkim od aktywności własnej urzeczywistniającej go osoby¹⁹. Według Osho człowiek istnieje w sposób zupełnie odmienny od zwierzęcia czy też rzeczy. Przypomina on „rzucony projekt”, zgodnie z tezą Sartre’a, że „istnienie poprzedza istotę”²⁰.

Osho uznaje potencjał za pierwotny, źródłowy aspekt człowieczeństwa. Zależy on zarówno uniwersalne dyspozycje i talenty, które są wspólne wszystkim ludziom, takie jak mówienie, myślenie czy świadomość, jak też takie potencje,

¹⁴ Zob. Osho, *Transformacja przez tantrę*, tłum. H. Smagacz, Nowy Horyzont, Warszawa 2010, s. 58; tenże, *Przeznaczenie, wolność, dusza. Jaki sens ma życie?*, tłum. B. Jurkevich, Czarna Owca, Warszawa 2017, s. 150, 179, 180, 184; tenże, *Księga zrozumienia. Własna droga do wolności*, tłum. B. Grabska-Siwiek, Czarna Owca, Warszawa 2013, s. 257–258; tenże, *Pytania płynące z serca*, tłum. B. Jurkevich, Czarna Owca, Warszawa 2019, s. 52; tenże, *Wielka księga sekretów*, tłum. J. Janisiewicz, Czarna Owca, Warszawa 2011, s. 142.

¹⁵ Tenże, *Przeznaczenie...*, dz. cyt., s. 150.

¹⁶ Tenże, *Wolność. Odwaga bycia sobą*, tłum. H. Smagacz, Czarna Owca, Warszawa 2014, s. 69.

¹⁷ Zob. M. Buber, *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 41.

¹⁸ Zob. Osho, *Miłość, wolność, samotność. Nowe spojrzenie na związki między ludźmi*, tłum. B. Jurkevich, Czarna Owca, Warszawa 2015, s. 133–134; tenże, *Przeznaczenie...*, dz. cyt., s. 178–179; A. Hrehorowicz, *Aksjologiczne źródła etyki u Osho*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2017, nr 23, s. 265.

¹⁹ Zob. Osho, *Księga zrozumienia...*, dz. cyt., s. 257; tenże, *Miłość, wolność...*, dz. cyt., s. 135; tenże, *Przeznaczenie...*, dz. cyt., s. 150; tenże, *Życie jako podróż. Czy można znaleźć prawdziwe szczęście w codzienności?*, tłum. B. Jurkevich, Czarna Owca, Warszawa 2018, s. 9; tenże, *Transformacja...*, dz. cyt., s. 58; tenże, *Pytania...*, dz. cyt., s. 52; A. Hrehorowicz, *Aksjologiczne...*, dz. cyt., s. 265.

²⁰ Zob. Osho, *Miłość, wolność...*, dz. cyt., s. 133–134; tenże, *Przeznaczenie...*, dz. cyt., s. 178–179; tenże, *Życie jako podróż...*, dz. cyt., s. 9; tenże, *Pytania...*, dz. cyt., s. 52, 158, 159; J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Warszawskie Wyd. Literackie Muza, Warszawa 1998, s. 23, 26, 27.

które są przypisane tylko do określonej jednostki i których nie ma żaden inny człowiek. Natura ma charakter aktywny, dynamiczny, plastyczny, dlatego użycie w pełni określonej formy jest zawsze wytworem pewnej określonej aktywności człowieka podejmowanej w kontekście całości jego życia. To właśnie plastyczność ludzkiego potencjału umożliwia zmodyfikowanie ukształtowanej wcześniej w wyniku własnej aktywności albo oddziaływań socjalizacyjnych formy. W jakim jednak stopniu? Osho podchodzi do tego problemu w sposób optymistyczny, ponieważ nie wyklucza możliwości nawet radykalnej przemiany wewnętrznej jednostki²¹. Inni filozofowie, tacy jak np. John Dewey, uważali, że jest to wątpliwe, a w każdym razie dyskusyjne. Według niego zakres i charakter modyfikacji formy jednostki jest nieustannie ograniczany przez jej wcześniejsze określenia i determinacje²². Niemniej jednak uznaje on, podobnie jak i Osho, że nie można z góry, *a priori*, z całą pewnością przewidzieć, jaką formę w przyszłości przybierze egzystencja danej jednostki²³.

Przyjęta przez Osho definicja pojęcia „samorealizacji” opiera się na powyższej wizji natury ludzkiej (tego, kim jest człowiek) i ma charakter „egzystencjalny”. Według niego „samorealizacja oznacza, że stałeś się tym, kim miałeś się stać. Urodziłeś się jako nasienie i rozkwitłeś. Doszedłeś do pełnego rozwoju, pełni wewnętrznego rozwoju, do wewnętrznego końca”²⁴. Jak sam podkreśla, inspirował się tutaj poglądami amerykańskiego psychologa Abrahama Masłowa, który także określa samorealizację jako zdolność danej jednostki do jak najpełniejszego urzeczywistnienia swojego naturalnego potencjału²⁵.

Czołową rolę w procesie samorealizacji człowieka u Osho odgrywają dwie wskazane przez niego dyspozycje antropologiczne: świadomość i wolność. Według Osho ewolucyjnym podłożem rozwoju człowieka jest właściwa dla jego egzystencjalnej struktury świadomość, która wskazuje na możliwość wolnego wyboru. Wraz z wolnością i świadomością pojawia się niepewność dotycząca rozwoju, który może nastąpić albo nie²⁶. Rozwój człowieka to właśnie rodzaj „ewolucji świadomej”, czyli świadomego wysiłku jednostki do realizacji siebie.

²¹ Zob. Osho, *Miłość, wolność...*, dz. cyt., s. 133–134; tenże, *Przeznaczenie...*, dz. cyt., s. 178–180.

²² Zob. Ł. Nysler, *Natura ludzka – jaźń – indywidualność. Filozoficzno-antropologiczne i etyczne podstawy koncepcji demokracji Johna Deweya*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2007, Vol. II, fasc. 1, s. 58.

²³ Zob. Osho, *Życie jako podróż...*, dz. cyt., s. 9.

²⁴ Tenże, *Wielka księga...*, dz. cyt., s. 142; por. z tenże, *Księga zrozumienia...*, dz. cyt., s. 257.

²⁵ Zob. tenże, *Wielka księga...*, dz. cyt., s. 142.

²⁶ Zob. A. Hrehorowicz, *Aksjologiczne...*, dz. cyt., s. 269.

Nie jest to proces konieczny, nieuchronny, jak w przypadku zwierzęcia, które jest biologicznie zdeterminowane i „zaprogramowane” do wzrostu, ponieważ ludzki potencjał nie jest w stanie urzeczywistnić się samoistnie²⁷. Zrealizowanie go zależy w pierwszej kolejności od świadomego działania indywiduum. Wobec tego Osho podkreśla, że samorealizacja staje się zjawiskiem indywidualnym, ponieważ człowiek musi chcieć podjąć się swojego rozwoju i tworzenia siebie, aby proces ten mógł się w ogóle zacząć²⁸. Ontologiczna wolność człowieka warunkuje zatem jego rozwój, jest tym czynnikiem, od którego się on zaczyna i bez którego nie byłby możliwy. Kiedy rozwój staje się efektem świadomego działania, wraz z nim pojawia się także konieczność dokonywania jakichś kolejnych wyborów. Osho podziela *expressis verbis* przekonanie Sartre’a na temat wolności człowieka, zgodnie z którym „człowiek jest skazany na wolność”²⁹. Oznacza to, że zawsze stoimy w obliczu jakiegoś wyboru czy decyzji i nie możemy wyzbyć się swojej wolności. Zrezygnowanie z niej także jest wyborem³⁰. To właśnie z powodu świadomości i wolności jednostki ludzkiej realizacja jej potencjału zawsze będzie konkretna i indywidualna, i może być nawet radykalnie odmienna od realizacji innych ludzi.

Religie jako przeszkody na drodze ku samorealizacji

Koncepcja samorealizacji Osho wynika nie tylko z pewnego wyobrażenia o naturze ludzkiej. Za jedną z przeszkód na drodze samorealizacji Osho uznaje też popularne zwłaszcza w filozofii zachodniej koncepcje, zakładające, że człowiek i wszechświat zostały stworzone przez Boga. Choć czerpie on tutaj także z tradycji religii Dalekiego Wschodu, jego koncepcja ma charakter nieco zbliżony do Nietzscheańskiej czy Sartre’owskiej. Oznacza to, że należy ją rozumieć nie tyle w kategoriach metafizycznych *sensu stricto*, np. jako próbę filozoficznego uzasadnienia ateizmu, ile raczej w kategoriach krytyki pewnych wyobrażeń kulturowych, które leżą u źródeł przyjętych w społeczeństwie wzorców zachowań, życia czy norm moralnych.

²⁷ Zob. tamże.

²⁸ Zob. Osho, *Przeznaczenie...*, dz. cyt., s. 180; A. Hrehorowicz, *Aksjologiczne...*, dz. cyt., s. 270.

²⁹ Zob. Osho, *Psychologia ezoteryki*, tłum. i wyd. Samira, Łódź 1995, s. 20; tenże, *Wielka księga...*, dz. cyt., s. 142.

³⁰ Zob. tenże, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 12; A. Hrehorowicz, *Aksjologiczne...*, dz. cyt., s. 265.

Osho twierdzi, że stworzenie oraz rozwój nie mogą współistnieć ze sobą w jednym bycie, gdyż wzajemnie się wykluczają³¹. Stworzenie oznacza bowiem powołanie do istnienia czegoś skończonego, natomiast rozwój jest możliwy tylko wtedy, gdy coś nie jest skończone i doskonałe³². A zatem idea stworzenia i rozwój człowieka są wewnętrznie sprzeczne. Osho argumentuje tutaj w sposób nieco zbliżony do Sartre'a, który w swojej egzystencjalistycznej ontologii odróżniał „być w sobie” oraz „być dla siebie”. Pierwsza z tych kategorii określa sposób istnienia świata przedmiotowego i materialnego, który jako odpowiednik kartezjańskiej substancji rozciągłej jest zawsze taki sam, tożsamy ze sobą itd., a druga odnosi się do świadomej ludzkiej egzystencji, która podlega zmianie i w związku z tym pozostaje zawsze niejako niedokończona i niedookreślona (nie jest konkretna, jakaś, taka a nie inna)³³.

Podobnie jak Sartre, Osho zwraca uwagę na niektóre konsekwencje tego zagadnienia dla popularnej filozoficznej kwestii istnienia Boga. Uważa on, że nie tylko nie rozwiązuje ona problemu człowieka, ale wręcz go pogłębia. Jeśli bowiem człowiek został stworzony, to nie może być wolny, gdyż stworzenie wiąże się z odebraniem jednostce możliwości dokonywania swobodnych wyborów, która stanowi podstawowy warunek jej samostanowienia i decyduje o jej człowieczeństwie³⁴. Na przykład judeochrześcijańska koncepcja Boga zakłada, że człowiek został stworzony według boskiego zamysłu oraz że Bóg w akcie stwórczym określił jego naturę. Osho odwołuje się tutaj do obrazu garncarza lepiącego garnek³⁵. Także Sartre porównuje Boga stwarzającego człowieka zgodnie z aprioryczną ideą tkwiącą w swoim umyśle do rzemieślnika wytwarzającego rozcinacz zgodnie z posiadanym wcześniej projektem³⁶. Obaj myśliciele zwracają uwagę na to, że między ideą preegzystującą w umyśle Boga a stworzeniem człowieka zachodzi ścisła zależność – idea stanowi tu uniwersalny wzorzec dla sposobu stworzenia ludzkiej natury³⁷. W przekonaniu Osho samo istnienie takiej uprzedniej natury oznacza, że należy rozumieć ją w sposób esencjalistyczny, czyli jako uniwersal-

³¹ Zob. Osho, *Księga zrozumienia...*, dz. cyt., s. 147.

³² Zob. tamże, s. 147–148; tenże, *Księga ego. Wolność od iluzji*, tłum. P. Karpowicz, Czarna Owca, Warszawa 2019, s. 26.

³³ Zob. T. Jaroszewski, *Filozofia egzystencji a etyka sytuacyjna Jean Paul Sartre'a*, „Etyka” 1970, nr 7, s. 43, 44.

³⁴ Zob. Osho, *Księga zrozumienia...*, dz. cyt., s. 148.

³⁵ Zob. tamże, s. 145.

³⁶ Zob. J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm...*, dz. cyt., s. 22–23; T. Jaroszewski, dz. cyt., s. 48.

³⁷ Zob. J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm...*, dz. cyt., s. 25.

ny, ponadczasowy, gotowy i stały program, który determinuje sposób egzystencji jednostki³⁸. Jak zauważa Osho, sprawia to, że zawsze będzie ona „niewolnikiem”, a jej „wolność pustym słowem”³⁹, ponieważ będzie ona postępować tylko w tym zakresie, jaki przewidział dla niej stwórca.

Dlatego też Osho uważa, że odrzucenie Boga jest nie tylko przejawem ludzkiej wolności, ale także jednym z podstawowych warunków umożliwiających samorealizację. Przytacza on stwierdzenie Nietzschego: „Bóg umarł i człowiek jest wolny”⁴⁰. Choć uważa je za trafną analizę świadomości współczesnego człowieka, zaznacza, że wymaga ono pewnego dopowiedzenia⁴¹. Nietzsche nie brał pod uwagę, zdaniem Osho, takich religii jak dżinizm, buddyzm czy taoizm, w których nie uznaje się Boga jako bytu osobowego, a mimo to ich wyznawcy nie mogą być wolni⁴². Przez afirmację wolności (w sensie antropologicznym) Osho rozumie to, że człowiek może żyć zgodnie ze swoją prawdziwą „naturą”, co pozwala mu utrzymać swoją wewnętrzną tożsamość oraz pozostać w harmonii ze światem. Religie z kolei dążą do psychicznego i duchowego zniewolenia ludzi, stosując w tym celu różne metody represjonowania ludzkiej psychiki i aktywności. Mechanizm represji Osho wyjaśnia w sposób zbliżony do ujęcia freudowskiego, zgodnie z którym polega ona na uwewnętrznieniu i nadmiernej samokontroli własnych stanów wewnętrznych. Jej celem jest nastawienie człowieka przeciwko samemu sobie, aby nie akceptował on siebie takim jakim jest i potępiał jakieś elementy swojego bytu (np. instynkt, zmysłowość, seksualność itd.), co ma doprowadzać do wytworzenia w nim konfliktu wewnętrznego⁴³. Często dzieje się to za cenę utraty poczucia swojej integralności i tożsamości podmiotowej.

Represja jest efektem właściwego danej religii porządku aksjologicznego (hierarchii wartości), którego należy przestrzegać. To, jak ustosunkowujemy się do samych siebie, zależy bowiem od naszych poglądów, a te z kolei są warunkowane przez właściwą dla danej religii, a więc jednostronną moralność. To właśnie dlatego religiom udaje się niekiedy zaangażować jednostkę w walkę o sprawy, które

³⁸ Zob. Osho, *Księga zrozumienia...*, dz. cyt., s. 149.

³⁹ Tenże, *Księga zrozumienia...*, dz. cyt., s. 138.

⁴⁰ Tamże, s. 138; tenże, *Wolność...*, dz. cyt., s. 39. Nietzsche stwierdza: „Bóg nie żyje” (niem. „Gott ist tot”). Sformułowanie to pojawia się w *Wiedzy radosnej* – w sekcji 108 (Nowe walki), 125 (Człowiek oszalały) oraz w sekcji 343 (W sprawie naszej pogody). Występuje też w jego dziele *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*.

⁴¹ Zob. Osho, *Księga zrozumienia...*, dz. cyt., s. 138.

⁴² Zob. tamże, s. 138, 139; tenże, *Wolność...*, dz. cyt., s. 39–40.

⁴³ Zob. tenże, *Księga zrozumienia...*, dz. cyt., s. 24.

mogą być sprzeczne z przyjętą przez nią wizją człowieka. Osho podkreśla, że traktowanie komplementarnych sfer ludzkiego funkcjonowania jako oddzielnych, a nawet przeciwstawnych sobie, jest bardzo szkodliwe, gdyż staje się przyczyną kolejnych redukcji i podziałów. Ten brak wewnętrznego zintegrowania powoduje chociażby to, że człowiekowi trudno jest akceptować i kochać siebie i innych, a w konsekwencji nie może osiągnąć szczęścia. Według Osho wewnętrzny podział przekłada się także na nasz sposób codziennego funkcjonowania w świecie, ponieważ projektujemy go na całą egzystencję, myśląc o niej w kategoriach dualizmu i wykluczających się wzajemnie opozycji. W rezultacie jedna część nas będzie czegoś pragnęła, inna natomiast będzie temu przeciwna ze względu na wyznawane wartości religijne. Taka postawa prowadzi więc do blokowania aktualizacji wielu naszych predyspozycji, staje się źródłem wewnętrznych napięć i neuroz, grozi popadnięciem w skrajności. Z drugiej strony, jeśli postąpimy ostatecznie tak jak chcemy, wbrew wpajanym nam w procesie wychowania zasadom, one i tak będą oddziaływać i wzbudzą w nas poczucie winy⁴⁴. Osho uważa, że będziemy wtedy żyć w poczuciu własnej niższości, doświadczając pragnienia porządku i autorytetu. Pragnąc uwolnić się od dręczącego nas poczucia winy, zwracamy się o pomoc do osób duchownych, uzależniając swoje życiowe wybory od ich wskazań i rad⁴⁵. Oni jednak w przekonaniu Osho nie są w stanie pomóc nam w odkryciu naszych wrodzonych możliwości, potencjału oraz w zaakceptowaniu siebie i w byciu sobą. Będą starali się urobić nas na swoją modłę, zanim w ogóle zorientujemy się, kim jesteśmy. W tym celu oczekują od nas realizacji pewnych ideałów i obowiązków. Postulują na przykład, byśmy stali się naśladowcami proroków czy świętych. Zdaniem Osho prowadzi to do rozmycia poczucia odpowiedzialności osoby za siebie, a także do zniszczenia tożsamości podmiotowej i wewnętrznej autonomii osoby. Jego zdaniem we wszystkich religiach tkwi obawa, że jeśli człowiek odkryje, kim naprawdę jest, nieuchronnie stanie się indywidualistą, żyjącym według własnych zasad i wartości, nie zaś według narzuconej moralności konfesyjnej. Kiedy się tacy stajemy, nie potrzebujemy życiowego kierownictwa, a religia traci możliwość używania istot ludzkich jako narzędzi do realizowania własnych celów⁴⁶.

⁴⁴ Zob. tamże, s. 24, 25; tenże, *Równowaga ciała i umysłu*, tłum. B. Jurkevich, Ravi, Łódź 2005, s. 40.

⁴⁵ Zob. tenże, *Równowaga...*, dz. cyt., s. 33.

⁴⁶ Zob. tenże, *Wiara, zwątpienie, fanatyzm. Czy trzeba w coś wierzyć?*, tłum. B. Jurkevich, Czarna Owca, Warszawa 2016, s. 82.

Osho uważa też, że religie zawsze potępiały wszystko to, co jest źródłem przyjemności, to znaczy ciało człowieka, instynkt, śmiech i seks, a także muzykę, sztukę, śpiew czy taniec, po to aby ludzie podporządkowali swoje życie konkretnemu ideałowi i aby w ten sposób osłabić w nich naturalne popędy. Osho natomiast skłania się ku naturalizmowi etycznemu i dlatego uważa, że wszystko, co jest naturalne, jest również dobre i pomaga w rozwoju człowieka.

Wolność negatywna i pozytywna

Osho w swoich rozważaniach uwzględnia rozróżnienie na wolność od czegoś i wolność ku czemuś. Podobnie jak Max Stirner, poddaje on krytyce pojęcie tzw. „wolności negatywnej”, czyli wolności „od czegoś” (np. od bycia członkiem własnego narodu, własnej rodziny, partii politycznej czy wyznania religijnego i ideologii politycznej)⁴⁷. Zdaniem Osho nie jest ona „prawdziwą wolnością”⁴⁸, ale ma charakter relacyjny i warunkowy, ponieważ jest dana jednostce przez coś zewnętrznego w stosunku do niej. Innymi słowy, ma ona zawsze swoją przyczynę w jakiejś rzeczy, od której jednostka czuje się negatywnie zależna i bez pozbycia się której nie byłaby wolna⁴⁹.

Analizując zagadnienie wolności „od”, Osho nawiązuje do stwierdzenia Nietzschego, że Bóg umarł, a w związku z tym człowiek jest wolny⁵⁰. Jego zdaniem takie wyzwolenie ma charakter pozorny, ponieważ nie daje nam żadnego punktu odniesienia, żadnej świadomości czy poczucia odpowiedzialności, a tym samym żadnego rozeznania, co jest dobre i w jakim kierunku powinniśmy podążać⁵¹. W efekcie człowiek, który nie ma żadnych drogowskazów, może źle użyć nowo zdobytej wolności i zamiast oczekiwanego postępu popaść w rozwiązłość i stoczyć się do poziomu zwierzęcia⁵².

⁴⁷ Zob. tenże, *Przygoda bycia sobą. Żyjąc niebezpiecznie*, tłum. M. Stefańczuk, Jeden Świat, Warszawa 2019, s. 63.

⁴⁸ Zob. tenże, *Wolność...*, dz. cyt., s. 14; tenże, *Żyj według własnych zasad. Czym jest prawdziwy bunt?*, tłum. B. Jurkevich, Czarna Owca, Warszawa 2016, s. 168.

⁴⁹ Zob. tenże, *Wolność...*, dz. cyt., s. 14–15.

⁵⁰ Zob. tamże, s. 122; tenże, *Pytania...*, dz. cyt., s. 45.

⁵¹ Zob. tenże, *Księga zrozumienia...*, dz. cyt., s. 140.

⁵² Zob. tamże.

Dlatego Osho uważa, że wolność „od” nie może stanowić celu samego w sobie ani nie wystarczy, by jednostka mogła realizować siebie i być szczęśliwa⁵³. Po co jednostka chce być wolna od czegoś? Co jest celem jej wolności? Jeżeli chce uwolnić się na przykład od wyznawanego dotychczas przesądu, to w opinii Osho powinna uczynić to po to, by móc żyć prawdą. W przeciwnym razie po co miałyby uwalniać się od tych przesądów?⁵⁴. W ten sposób zwraca on uwagę na to, że wprawdzie negatywna wolność jest podstawowym warunkiem naszego rozwoju, ale dopóki nie przyjmimy sami jakiegoś pozytywnego celu, ona także okazuje się niepełna i daremna⁵⁵, bo nie prowadzi do wykorzystania pełni możliwości, jakie z sobą niesie. Dopiero dopełnienie jej pozytywną wolnością „do czegoś”, przez którą Osho rozumie swobodę, by działać (np. tworzyć, wyrażać siebie), pozwoli urzeczywistnić jej pełny sens⁵⁶. Osho stara się to przedstawić za pomocą obrazowego porównania wolności do uprawy ogródka:

Kiedy przygotowujecie ziemię w ogrodzie, wyrwacie chwasty, niepotrzebne dzikie rośliny i ich korzenie – to jest negatywna część. Ale samo usunięcie chwastów, dzikich roślin i ich korzeni oraz oczyszczenie ziemi nie wystarczy, żeby założyć ogród. Jest konieczne, ale niewystarczające. Będziecie musieli też zasadzić piękne róże; to będzie pozytywna część. Będziecie musieli zasadzić piękne kwiaty, piękne drzewa. Negatywna część tylko przygotowuje do czegoś pozytywnego⁵⁷.

Jednym więc z głównych zadań, jakie stoją przed indywiduum, jest uzyskanie wolności wewnętrznej, której w przekonaniu Osho towarzyszą wewnętrzna harmonia, spokój i duchowa niepodległość rozumiana jako brak uzależnienia. Ma to prowadzić do stania się autonomicznym podmiotem sprawczym, zdolnym do aktywnego kształtowania własnego rozwoju. Kluczową rolę w tym procesie odgrywa postępowanie świadome, które według Osho oznacza robienie czegoś bez wpływu partykularnego ego. Świadomość bowiem uwalnia się wówczas spod panowania „ja”, w wyniku czego następuje zmiana w postrzeganiu – z dotych-

⁵³ Zob. tamże, s. 259; tenże, *Empatia. Najpiękniejszy rozkwit miłości*, tłum. M. Stefańczuk, Czarna Owca, Warszawa 2013, s. 116–117; tenże, *Przygoda bycia...*, dz. cyt., s. 63.

⁵⁴ Zob. tenże, *Wolność...*, dz. cyt., s. 68; tenże, *Buntowniczość: najważniejsza cecha*, tłum. A. Staszewska, Nowy Horyzont, Warszawa 2011, s. 71–72.

⁵⁵ Zob. tenże, *Wolność...*, dz. cyt., s. 127; tenże, *Buntowniczość...*, dz. cyt., s. 71, 72.

⁵⁶ Zob. tenże, *Księga zrozumienia...*, dz. cyt., s. 259; tenże, *Żyj według...*, dz. cyt., s. 168; tenże, *Przygoda bycia...*, dz. cyt., s. 65.

⁵⁷ Tenże, *Wolność...*, dz. cyt., s. 128–129; por. z tenże, *Buntowniczość...*, dz. cyt., s. 73.

czasowego dualistycznego na niedualistyczne⁵⁸, co pomaga zachować odpowiedni dystans np. do własnych pragnień. Zarówno im nie ulegamy i tym samym nie przejmują one nad nami kontroli i nie stajemy się ich ofiarą, jak również ich w sobie nie tłumimy, lecz zachowujemy równowagę między doświadczeniem radości, którą niosą ze sobą pragnienia, i spokoju, który zapewnia postawa wolna od obsesji⁵⁹. Kiedy tak postępujemy, działamy jako zintegrowane osoby. W efekcie każdy nasz akt będzie aktem wolnym, zakończonym i dobrym. O tym, jaką wartość ma podejmowana przez nas aktywność, decyduje bowiem źródło, z którego ona pochodzi, czyli samo psychologiczne nastawienie podmiotu. Dlatego w osiągnięciu spełnienia istotne jest nie to, co się konkretnie robi, lecz raczej to, w jaki sposób się to robi: świadomie czy mechanicznie i nawykowo⁶⁰.

Możemy na przykład tworzyć muzykę, pisać wiersze, rzeźbić w marmurze, a więc podejmować jakąś aktywność twórczą, która jest zgodna z naszymi wrodzonymi dyspozycjami, zdolnościami bądź talentami, których realizacja powinna przynieść nam spełnienie i radość. Na urzeczywistnianie własnego potencjału należy jednak spojrzeć w sposób szeroki i nie wiązać go tylko z kwestią konkretnego działania artystycznego *sensu stricto*⁶¹. Podobnie jak Maslow, Osho utożsamia proces samorealizacji z twórczością rozumianą egalitarnie, czyli z ekspresją stanu duchowego jednostki przejawiającej się w różnych czynnościach dnia codziennego⁶². Spośród trywialnych, codziennie wykonywanych przez nas czynności (np. picie herbaty) należy, zdaniem Osho, wybrać takie, które są dla nas pod jakimś względem atrakcyjne, a następnie poprzez ich świadome wykonywanie nadać im wewnętrzną jakość⁶³. Dzieje się tak, kiedy wykonujemy coś z pełnym

⁵⁸ Warto wspomnieć, że na rozumienie przez Osho znaczenia wyzwolenia się spod wpływu „ja” i związane z tym, podobne do buddyjskiego, doświadczenie całkowitej przemiany widzenia świata – z dwoistego na jedno – wpływ mogła mieć nie tylko jego znajomość filozofii i mistycyzmu Wschodu, ale także doznanie osobistego oświecenia, które zgodnie z jego własnym wyznaniem miało mieć miejsce dnia 21 marca w 1953 roku. Więcej na ten temat zob. tenże, *Autobiografia*, tłum. Studio Arte, Wydawnictwo KOS, Katowice 2006, s. 70–86.

⁵⁹ Zob. tenże, *Księga ego. Wolność od iluzji*, tłum. P. Karpowicz, Czarna Owca, Warszawa 2019, s. 177–178.

⁶⁰ Zob. tenże, *Księga zrozumienia...*, dz. cyt., s. 30, 31.

⁶¹ Zob. tenże, *Kreatywność. Uwolnij swą wewnętrzną moc*, tłum. B. Jurkevich, M. Stefańczuk, Czarna Owca, Warszawa 2014, s. 97.

⁶² Zob. M. Derc, *Doświadczenie i twórczość w koncepcji Abrahama H. Masłowa*, Wyd. UMK, Toruń 1996, s. 82, 89.

⁶³ Zob. Osho, *Kreatywność...*, s. 97, 98, 130; tenże, *Tajemnice życia*, tłum. K. Przybyś, Garmond, Warszawa 2007, s. 240, 241.

zaangażowaniem, skupiając się na tym, co robimy, i wkładając w to uczucie⁶⁴. W rezultacie zwykle do tej pory czynności mogą stać się na swój sposób niezwykle, ponieważ dostrzegamy w nich głębię możliwości, jakie z sobą niosą, a nas samych w tym działaniu przepełnia entuzjazm i radość. Jest to w pewnym sensie sposób na to, by w różnych formach mogła się manifestować nasza sfera duchowa, co staje się dla nas sposobnością do uczynienia naszego życia piękniejszym.

Ponadto dla urzeczywistnienia się naszego rozwoju ważna jest także taka aktywność, która rodzi się spontanicznie, *ad hoc*. To może być zarówno aktywność dotycząca naszego wewnętrznego świata (np. próbujemy osiągnąć wyższy poziom świadomości, uzyskać pełniejsze doświadczenie prawdy, spokoju i harmonii itd.), jak również aktywność skierowana na zewnątrz⁶⁵. Osho przyjmuje realistyczne, integralne rozumienie człowieka, zgodnie z którym to, co materialne, nie jest przeciwstawiane temu, co duchowe⁶⁶. Jego zdaniem obydwie wspomniane wyżej aspekty naszego funkcjonowania uzupełniają się wzajemnie, a jak najpełniejszy rozwój nie może być jednostronny, musi zakładać ich współdziałanie. Są one bowiem jedną energią, stanowią dwa aspekty tego samego bytu⁶⁷. Myślenie w kategoriach konfliktu między tymi dwoma elementami prowadzi do tego, że zajmujemy się jednym z nich za bardzo, innym z kolei niedostatecznie. Podejście syntetyczne pozwala zaś nie lekceważyć żadnego z nich, dzięki czemu doświadczamy wszystkich aspektów życia, znajdując urok i wartość w każdym z nich, a tym samym możemy kształtować jednocześnie różne elementy własnego bytu i rozwijać się jak najpełniej, wielokierunkowo, uzyskując przy tym równowagę mentalną.

Aksjologiczny wymiar wolności człowieka

Przyjęte przez Osho założenia antropologiczne i ontologiczne stanowią podstawę dla jego etyki, w której formułuje on pewne zalecenia mające na celu pomóc nam w samorealizacji. Jego zdaniem powinniśmy na przykład rozumieć, że wolność zakłada zawsze rzeczywisty wybór między dwiema dostępnymi moż-

⁶⁴ Zob. tenże, *Kreatywność...*, dz. cyt., s. 98, 99; tenże, *Księga zrozumienia...*, dz. cyt., s. 30, 31.

⁶⁵ Zob. tenże, *Wolność...*, dz. cyt., s. 129–131.

⁶⁶ Zob. A. Hrehorowicz, *Wizja człowieka...*, dz. cyt., s. 45, 46, 47.

⁶⁷ Zob. Osho, *Księga zrozumienia...*, dz. cyt., s. 27.

liwościami, np. wybrania tego, co jest dobre, lub tego, co złe⁶⁸. Choć wybór zła jest przejawem wolności jednostki, to jednak Osho zaznacza, że należy zdawać sobie sprawę z tego, iż pociąga on za sobą zawsze jakąś negatywną wartość dla jej własnego życia bądź dla drugiego człowieka. Wiele złych wyborów może doprowadzić na przykład do tego, że jednostka zacznie żyć nieautentycznie, uciekać na różne sposoby od odpowiedzialności za siebie, od samej siebie, że zacznie działać mechanicznie, nawykowo, a wtedy samorealizacja nie będzie możliwa. Dlatego Osho uważa, że wolność nie może być jedyną wartością, która determinuje nasze zachowanie. Ona sama nie wystarczy do samorealizacji. Uzyskanie wolności jest tylko pierwszym krokiem, który do niej prowadzi.

Analizując ten problem, Osho dochodzi do wniosku, że wolność należy traktować jako podstawową wartość w życiu człowieka. To dzięki niej może on realizować wszelkie inne wartości i życiowe cele i tym samym zmierzać ku wyższym stopniom rozwoju człowieczeństwa lub degradować swoje życie wewnętrzne, a w skrajnych przypadkach nawet unicestwić samego siebie⁶⁹. Osho ukazuje to za pomocą obrazowej metafory zaczerpniętej z nauczania mistyków Wschodu, w której porównuje on wolność do drabiny:

Wolność daje ci możliwość, byś upadł niżej niż zwierzęta lub wzniósł się wyżej niż anioły. Wolność jest drabiną. Jeden jej koniec sięga piekła, drugi dotyka nieba. Jest to jedna drabina; wybór należy do ciebie, ty musisz wybrać kierunek⁷⁰.

Stąd też w założeniu Osho zrozumienie istoty wolności nie jest zagadnieniem czysto teoretycznym. Jest to bowiem podstawowa wartość, która określa nasze wybory i decyzje, jest więc kluczowa z punktu widzenia naszego własnego rozwoju i zdolności pokierowania naszym życiem tak, abyśmy w konkretnej sytuacji mogli z niej uczynić właściwy użytek.

Osho zwraca uwagę na to, że jest to jednak problem złożony i poniekąd dramatyczny. Aby się rozwijać, musimy dokonywać wyborów, nie jesteśmy

⁶⁸ Zob. tenże, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 20; tenże, *Dojrzałość. Odpowiedzialność bycia sobą*, tłum. B. Jurkevich, M. Stefańczuk, Garmond, Warszawa 2006, s. 151; tenże, *Miłość, wolność...*, dz. cyt., s. 136, 137; tenże, *Przeznaczenie...*, dz. cyt., s. 182, 183; tenże, *Księga ego...*, dz. cyt., s. 173–174.

⁶⁹ Zob. tenże, *Transformacja...*, dz. cyt., s. 58; tenże, *Wejść głębiej, bądź naturalny, sięgnij wyżej*, tłum. A. Staszewska, Nowy Horyzont, Warszawa 2011, s. 32.

⁷⁰ Tenże, *Miłość, wolność...*, dz. cyt., s. 137; por. z tenże, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 20; tenże, *Wejść głębiej...*, dz. cyt., s. 32–33; tenże, *Przeznaczenie...*, dz. cyt., s. 184; tenże, *Księga ego...*, dz. cyt., s. 174; tenże, *Naucz się być sobą*, tłum. A. Staszewska, Nowy Horyzont, Warszawa 2012, s. 16.

jednak wszechwiedzący i nieomylni. W momencie podejmowania decyzji nie mamy żadnej pewności, że będzie ona właściwa i że obraliśmy słuszny kierunek działania. Dlatego Osho mówi, że w życiu możemy nawet wiele razy mylić się i popełniać błędy⁷¹, że z wolnością immanentnie związane jest ryzyko zbłądzenia⁷² i dlatego stanowi ona „niebezpieczny fenomen”. Radzi on, aby traktować ją jako swego rodzaju wyzwanie, któremu trzeba sprostać:

Wolność oznacza chodzenie po ostrzu brzytwy – w każdej chwili jesteś w niebezpieczeństwie, torujesz sobie drogę. Każdy moment jest wyzwaniem od nieznanego⁷³.

Ponadto radzi on, żeby w momencie dokonywania wyboru podążać za swoją intuicją. Chociaż nie jest to nieomylny przewodnik i nie mamy gwarancji, że dzięki temu będziemy zawsze wybierać trafnie, nie powinniśmy z tego powodu mieć poczucia winy. Popełnianie błędów jest bowiem integralną częścią procesu wzrastania, rozwoju i uczenia się⁷⁴. Dzięki nim stajemy się przenikliwi i odpowiedzialni. Złe wybory, upadki i błędy motywują nas do refleksji, wyostwiają naszą inteligencję i zwiększają świadomość tego, co i po co coś robimy, dzięki czemu stopniowo uświadamiamy sobie, kim jesteśmy, zaczynamy podążać we właściwym kierunku i odnajdujemy swoją drogę⁷⁵.

Celem Osho nie jest więc przesadne akcentowanie niedogodności związanych z ludzką wolnością, ale raczej ukazanie jej jako żywego konkrety i podkreślenie jej związku z wartościami. Jest to zarazem punkt wyjścia do rozważań poświęconych etycznemu wymiarowi samorealizacji. Przyjrzyjmy się teraz bliżej temu zagadnieniu. Dotychczasowa analiza aksjologicznego aspektu wolności pozwala wnioskować, że wolność jest przez Osho rozumiana jako możliwość dokonywania przez podmiot świadomych, intencjonalnych wyborów mających wpływ na nasze życie. Nie musimy przecież być np. nieszczęśliwi. Jeżeli jesteśmy wolnymi ludźmi, to powinniśmy wiedzieć, że w głównej mierze wyłącznie od nas

⁷¹ Zob. tenże, *Pytania...*, dz. cyt., s. 179; tenże, *Buntowniczność...*, dz. cyt., s. 16.

⁷² Zob. tenże, *Przeznaczenie...*, dz. cyt., s. 23.

⁷³ Tenże, *Wolność...*, dz. cyt., s. 57.

⁷⁴ Zob. tenże, *Naucz się...*, dz. cyt., s. 98–99; tenże, *Buntowniczność...*, dz. cyt., s. 16.

⁷⁵ Zob. tenże, *Wolność...*, dz. cyt., s. 175; tenże, *Przeznaczenie...*, dz. cyt., s. 21, 23; tenże, *Równowaga...*, dz. cyt., s. 47; tenże, *Pytania...*, dz. cyt., s. 52–53.

samych zależy, jakiego dokonamy wyboru: czy chcemy czuć się szczęśliwi, czy nieszczęśliwi⁷⁶. Osho podkreśla to wyraźnie:

Nie możesz powiedzieć, że ktoś inny cię do tego zmusił – bo jesteś wolny; nikt cię nie może zmusić! Ponieważ jesteś wolny, sam decydujesz, czy coś zrobisz, czy nie⁷⁷.

Jeżeli chcemy się rozwijać, to wolność musi być zdaniem Osho tożsama z wzięciem przez nas pełnej odpowiedzialności za samych siebie⁷⁸. Sprawia to, że możemy refleksyjnie podejść do siebie samych i swojego życia, i wobec tego zyskać nad nim kontrolę. Dzięki temu pojęcie „samorealizacji” zyskuje sens etyczny.

Osho głosi zatem, że powinniśmy zrozumieć wartość związku łączącego wolność z odpowiedzialnością, gdyż one wzajemnie się warunkują: „Im bardziej odpowiedzialny się stajesz, tym bardziej stajesz się wolny”⁷⁹. Dzieje się tak, gdyż zaakceptowanie odpowiedzialności za siebie wprowadza nas w wymiar świadomego postępowania, które Osho utożsamia z cnotą. To ono uczy nas umiejętności zachowania pewnego rodzaju wewnętrznej dyscypliny. Rozważa on to pojęcie, podobnie jak i pojęcie „odpowiedzialności”, nie w kontekście etyki deontologicznej, bazującej na „powinności”, ale raczej w odniesieniu do autentycznie przeżywanej egzystencji. Dyscyplina ta polega na tym, że samodzielnie uczymy się troszczyć o siebie i kierować swoim życiem nie na zasadzie działania według reguł wynikających z obowiązującego w danym społeczeństwie kodu moralnego, lecz mając wgląd w istotę sytuacji dziejącej się *hic et nunc*⁸⁰. Zdajemy sobie sprawę z tego, że nasze działania pociągają za sobą jakieś skutki dla naszego życia i rozwoju. Dlatego dążymy do takiego sposobu używania swojej wolności, żeby podjęte decyzje i wybory nie narzucały nam ograniczeń, lecz dawały nam możliwość kolejnych swobodnych wyborów⁸¹. We wcześniejszym paragrafie wspominałem, że sama wolność bez odpowiedzialności za siebie może przerodzić się w niszczącą dla nas siłę. Dlatego Osho uważa, że jeśli zrozumiemy wartość tej

⁷⁶ Zob. tenże, *Radość. Poczucie szczęścia, które masz w sobie*, tłum. B. Jurkevich, Czarna Owca, Warszawa 2013, s. 8; tenże, *Księga ego...*, dz. cyt., s. 175; tenże, *Świadomość. Klucz do życia w równowadze*, tłum. B. Jurkevich, M. Stefańczuk, Czarna Owca, Warszawa 2013, s. 136.

⁷⁷ Tenże, *Wolność...*, dz. cyt., s. 122.

⁷⁸ Zob. tamże, s. 132; tenże, *Naucz się...*, dz. cyt., s. 16; tenże, *Tajemnice...*, dz. cyt., s. 209; A. Hrehorowicz, *Aksjologiczne...*, dz. cyt., s. 268.

⁷⁹ Osho, *Wolność...*, dz. cyt., s. 124; por. z tenże, *Przygoda bycia...*, dz. cyt., s. 62.

⁸⁰ Zob. tenże, *Żyj według...*, dz. cyt., s. 160.

⁸¹ Zob. tenże, *Przeznaczenie...*, dz. cyt., s. 229.

odpowiedzialności, to na pewno nie upadniemy poniżej poziomu zwierzęcia, lecz będziemy wzrastać. Dyscyplina bowiem pozwala nam zachować na tyle głęboką świadomość i uważność w tym, co robimy i mówimy, że nie jesteśmy w stanie wyrządzić krzywdy sobie czy innym. W związku z tym można uznać, że zalecana przez Osho wewnętrzna dyscyplina stanowi jedną z ogólnych zasad jego etyki, gdyż sprzyja aktualizowaniu się jak najpełniej naszego potencjału. Sama aktualizacja może przebiegać przy tym tak, by nie szkodziło to nam samym, a także innym ludziom.

Spółeczny wymiar samorealizacji człowieka

Innym ważnym założeniem filozoficznym, na którym opiera się koncepcja samorealizacji człowieka u Osho, jest przekonanie o holistycznej strukturze świata. Według niego świat jest organiczną całością, która zakłada harmonijne współwystępowanie wszystkich bytów, w tym człowieka⁸². Indywidualne życie człowieka jest częstkowe wobec bytu jako całości. Dlatego też jest ono przede wszystkim życiem społecznym, które kształtuje się poprzez spotkania międzyludzkie. Nasz naturalny potencjał aktualizuje się nie tylko w wyniku naszej bezpośredniej aktywności, ale również w efekcie oddziaływań innych ludzi czy środowiska przyrodniczego, w którym żyjemy. Ponadto zawiera on takie predyspozycje, dla realizacji których potrzebujemy uczestnictwa i pomocy ze strony innych osób. Człowiek może na przykład śmiać się samotnie, jednak nie będzie w stanie doświadczyć w ten sposób współczucia czy empatii⁸³. Jeśli zatem chcemy uzyskać jak najpełniejsze ukonstytuowanie swojego człowieczeństwa, to zdaniem Osho powinniśmy próbować rozumieć swoje jednostkowe życie jako istotnie splecione z życiem w ogóle. W ten sposób, realizując swój rozwój, odnosimy go do bytu w ogóle, dzięki czemu uzyskujemy i stosujemy w praktyce najogólniejszą wiedzę. Człowiek, który widzi siebie jako tego, kto istnieje pośród całości bytu i doświadcza swojego istnienia jako zanurzonego w nim, postrzega jednocześnie, że w tej wspólnej rzeczywistości istnieją także inne konkretne byty, zdarzenia i sytuacje (np. drugi człowiek, świat przyrody, rzeczy itd.), które również par-

⁸² Zob. tenże, *Medytacja: pierwsza i ostatnia wolność. Praktyczny przewodnik*, tłum. J. Grabiak, Rebis, Poznań 2002, s. 306–307, 321–322; tenże, *Medytacja dla zabieganych. Jak odnaleźć wewnętrzną ciszę w zgiełku codzienności*, tłum. B. Jurkevich, Czarna Owca, Warszawa 2019, s. 39.

⁸³ Zob. A. Hrehorowicz, *Aksjologiczne...*, dz. cyt., s. 254.

tycypują w większej całości i które mogą mieć pewną wartość dla jego rozwoju. Przyjmując taką holistyczną perspektywę, zaczyna on rozumieć, że ta relacja jest wzajemna. Takie całościowe spojrzenie sprzyja nie tylko wzrostowi jednostki, ale podtrzymuje także harmonijną współzależność wszystkich bytów, podtrzymuje je w trwaniu i pomaga im w ich rozwoju.

To oparte na holistycznym pojmowaniu świata ujęcie relacji człowieka do świata prowadzi do redefinicji i poszerzenia zakresu znaczeniowego pojęcia „samorealizacja”. Przekracza ono dualizm tego, co indywidualne, i tego, co zbiorowe, i zyskuje ostatecznie wymiar metafizyczno-kosmiczny. Samorealizacja oznacza wtedy funkcjonowanie i rozwój jednostki w harmonii z całym istnieniem. Źródłem tej samorealizacji jest miłość pojmowana przez Osho jako „transcendentny” stan świadomości człowieka. Wraz z tą odmianą miłości pojawia się w nim także otwartość, współczucie i wrażliwość na otaczający go świat, których dotąd tak wyraźnie w sobie nie odczuwał:

Stajesz się tak wrażliwy, że nawet najmniejsze źdźbło trawy nabiera dla ciebie znaczenia. Twoja wrażliwość uzmysławia ci, że to małe źdźbło trawy jest tak samo ważne jak największa gwiazda – bez niego egzystencja byłaby niekompletna. To małe źdźbło trawy jest wyjątkowe, niezastąpione, posiada swoją własną indywidualność⁸⁴.

Wydaje się zatem, że miłość jest tutaj wartością ściśle poznawczą, gdyż umożliwia jednostce odkrywanie prawdy poprzez własne doświadczenia nowych obszarów bytu, które w tym procesie stają się jaśniejsze i bardziej zrozumiałe. Poznanie prawdy ma charakter wyłącznie egzystencjalny bądź mistyczny, ponieważ w przekonaniu Osho działanie miłości otwiera człowieka głębiej na poznanie bytu. Przez „otwartość” należy tutaj rozumieć swobodne dążenie do doświadczania coraz większych obszarów bytu, w którym uczestniczymy, dzięki czemu zyskujemy dostęp do dotychczas nieznanych jego aspektów bądź stają się one dla nas dostępne w inny niż dotychczas sposób. Według Osho moc miłości otwiera człowieka na postrzeganie swojego życia jako zjednoczonego z całą egzystencją i nadaje określony cel indywidualnemu rozwojowi:

Im wrażliwszy się stajesz, tym bardziej poszerza się twoje życie. Nie jest już małym stawem, urasta do oceanicznych rozmiarów. Nie ogranicza się do cie-

⁸⁴ Osho, *Dojrzałość...*, dz. cyt., s. 12.

bie, twojej żony, dzieci; nie jest ograniczone niczym ani nikim. Cała egzystencja staje się twoją rodziną. Dopóki tak się nie stanie, nie wiesz, co to znaczy życie; człowiek nie jest przecież wyspą, wszyscy jesteśmy połączeni. Stanowimy ogromny kontynent i jesteśmy połączeni na miliony sposobów. A jeżeli nasze serca nie są pełne miłości do wszystkiego wokół, tak samo niepełne jest nasze życie. Medytacja rozbudzi twoją wrażliwość, da ci wspaniałe uczucie bycia częścią świata. To przecież nasz świat, nasze gwiazdy; nie jesteśmy tu obcy. Nieodłącznie przynależymy do całej egzystencji. Jesteśmy jej składnikiem, jej sercem⁸⁵.

Według Osho poznanie siebie jako części całego istnienia umożliwia więc nam przeżycie misteryjności i mistyczności. Prowadzi ono bowiem do przyjęcia przez nas postawy celebracji istnienia. Jest to radosny sposób podejścia do życia, który zdaniem Osho wyraża naszą głęboko przeżywaną miłość i szacunek do niego⁸⁶. Dlatego celebracja dotyczy akceptacji życia jako całości, to znaczy doświadczenia go w jego różnych przejawach i życia jego pełnią, by w wyniku tego osiągnąć wewnętrzne bogactwo i różnorodność.

Podkreślanie przez Osho znaczenia współzależności człowieka ze światem nie ogranicza się tylko do metafizycznego aspektu ludzkiej egzystencji. Wskazuje ono także na rolę wzajemnej współzależności wszystkich ludzi w dążeniu etycznym, podkreślając w ten sposób związek samorealizacji z etyką. Jak już zostało nadmienione, działając w harmonii ze światem, osoba osiąga wewnętrzne poczucie pełni⁸⁷, w wyniku którego pojawia się w niej silne poczucie radości, spokoju i szczęścia, którym pragnie dzielić się bezinteresownie z innymi ludźmi⁸⁸. Ta potrzeba „podzielenia się sobą” z innymi jest tym silniejsza, im silniejsza jest miłość osoby do życia i tym samym głębsze jest jej zrozumienie znaczenia występującej w nim współzależności. Osho uważa, że jedynie ludzie spełnieni są w stanie pozytywnie wpływać na odczucia innych oraz wspomagać ich rozwój duchowy, akceptując przy tym ich wolność i pozwalając, by byli sobą. Dzięki

⁸⁵ Tamże, s. 13; por. z tenże, *Buntowniczość...*, dz. cyt., s. 17; tenże, *Przygoda bycia...*, dz. cyt., s. 83.

⁸⁶ Zob. tenże, *Tajemnice...*, dz. cyt., s. 31–33.

⁸⁷ Zob. tenże, *Księga zrozumienia...*, dz. cyt., s. 70.

⁸⁸ Zob. tenże, *Żyć według...*, dz. cyt., s. 176. W rozważaniach Osho odnajdujemy pewną analogię do poglądów Nietzschego, który także uważa umiejętność bezinteresownego obdarowywania za wartość etyczną. Istota tego bezinteresownego aktu tkwi w utożsamieniu celu z samym działaniem, przynoszącym radość działającemu człowiekowi (A. Hrehorowicz, *Wizja człowieka...*, dz. cyt., s. 107–108).

temu między uczestnikami takiej relacji pojawia się wzajemne zaufanie, emocjonalna intymność i szacunek. A to z kolei wzbogaca ich wewnętrznie i przynosi obopólne zadowolenie. Dlatego według Osho bogactwo wewnętrzne osoby jest zaprzeczeniem egoizmu, co należy uważać właśnie za wartość etyczną. Jeśli ktoś naprawdę kocha siebie i afirmuje swoje istnienie, to nie będzie dążył wyłącznie do własnego rozwoju i do zachowania samego siebie, będzie bowiem chciał, aby ten stan udzielił się wszystkim ludziom w jego otoczeniu⁸⁹. Ma on świadomość współzależności łączącej go z innymi ludźmi. Dlatego nie może być naprawdę szczęśliwy, kiedy inni wokół niego są nieszczęśliwi i smutni. Zarówno radość, jak i smutek są zaraźliwe, będą się udzielać⁹⁰. Człowiek będzie szczęśliwy tylko wtedy, kiedy inni wokół niego też będą szczęśliwi.

Kolejne zalecenie etyczne, które pomaga człowiekowi w samorealizacji, zakłada, że jeśli człowiek chce czuć się szczęśliwy, to powinien zacząć przywiązywać wagę do tego, czy inni ludzie wokół niego też są szczęśliwi⁹¹. Postawa taka nie pozbawia żadnej ze stron możliwości realizacji własnej indywidualności w relacjach, a jednocześnie prowadzi do uzyskania harmonijnego współbycia i daje poczucie sensu, jakie z niego wynika. Na znaczenie tej współzależności w życiu etycznym zwróciło wcześniej uwagę kilku innych myślicieli, np. Martin Heidegger w swojej idei „Das Mitsein”. Współzależność taka pełni w myśli Osho kluczową funkcję w dążeniu etycznym człowieka⁹². Jest tak, ponieważ poza społeczeństwem człowiek nie będzie w stanie rozwinąć wartości niezbędnych dla życia etycznego – nie stanie się ani naprawdę wolny, ani odpowiedzialny. Tworzy ono bowiem kontekst dla naszej przemiany i rozwoju⁹³. Z faktu współzależności można też wyprowadzić najważniejszą zasadę etyki Osho, która zakłada, że należy aktualizować własny, naturalny potencjał w taki sposób, by jednocześnie wspomagać aktualizowanie cudzych możliwości, dyspozycji i talentów. Wiąże się z nią postulat nieinstrumentalnego traktowania drugiej osoby, tak aby stosunki międzyludzkie przybrały formę współpracy szanujących się ludzi.

⁸⁹ Zob. A. Hrehorowicz, *Wizja człowieka...*, dz. cyt., s. 108.

⁹⁰ Zob. Osho, *Transformacja...*, dz. cyt., s. 244; tenże, *Żyj według...*, dz. cyt., s. 166; tenże, *Empatia...*, dz. cyt., s. 53.

⁹¹ Zob. A. Hrehorowicz, *Aksjologiczne...*, dz. cyt., s. 255.

⁹² Zob. tamże.

⁹³ Zob. Osho, *Buntowniczność...*, dz. cyt., s. 74, 76, 77.

Zakończenie

W powyższych rozważaniach przedstawione zostały najważniejsze założenia filozoficzne koncepcji samorealizacji u Osho. Choć pojęcie to jest obecnie modne, filozofowie patrzą na nie niekiedy bez sympatii, mając – często słuszne – podejrzenie, że wywodzi się ono z takich popularnych współcześnie nurtów jak chociażby New Age. Mam nadzieję, że niniejszy tekst jasno pokazał, że u podstaw koncepcji Osho leży jednak myślenie *par excellence* filozoficzne. Jest w niej na tyle dużo różnych filozoficznych wątków i odniesień, że taką interpretację, która łączyłaby ją wyłącznie z rozmaitymi teoriami rozwoju osobistego, należałoby uznać za uproszczoną i błędną.

Filozof ten konsekwentnie postrzega człowieka jako integralny byt, którego natura ma charakter ewolucyjny. Szczególne znaczenie mają tutaj również takie wartości, jak świadomość, wolność, odpowiedzialność czy założenie o współzależności istot ludzkich. Zrozumienie ich roli w życiu ludzkim jest kluczowe dla zrekonstruowania koncepcji samorealizacji, którą Osho rozpatruje zarówno w aspekcie ontologicznym, jak i etycznym. Świadomość tworzy indywidualność, jest źródłem wolności i odpowiedzialności, w efekcie czego człowiek jest wolnym podmiotem sprawczym, indywidualnie odpowiedzialnym przed samym sobą za swój twórczy rozwój. Trzeba jednak podkreślić, że pomimo tego wyjściowego indywidualizmu nie mamy tutaj do czynienia z egoizmem i stawianiem na samodoskonalenie się w oderwaniu od altruizmu czy wartości społecznych. Ze względu na holistyczny sposób ujmowania relacji człowieka ze światem i przyjęcie założenia o współzależności istot ludzkich ta koncepcja samorealizacji jest bowiem otwarta także na wymiar społeczny, umożliwiającą tworzenie wspólnoty i akcentującą wartość partnerskich relacji z innymi jednostkami.

Bibliografia

- Buber M., *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- Chryssides G.D., *Exploring New Religions*, wyd. Continuum International Publishing Group, London 1999.

- Derc M., *Doświadczenie i twórczość w koncepcji Abrahama H. Masłowa*, Wyd. UMK, Toruń 1996.
- Hrehorowicz A., *Aksjologiczne źródła etyki u Osho*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2017, nr 23, s. 253–271, <https://doi.org/10.31648/hip.328>.
- Hrehorowicz A., *Wizja człowieka u Osho*, Wyd. Eryk Kowalczyk, Olsztyn 2016.
- Jaroszewski T., *Filozofia egzystencji a etyka sytuacyjna Jean Paul Sartre’a*, „Etyka” 1970, nr 7, s. 39–75.
- Joshi V., *The Awakened One*, Harper and Row, San Francisco 1982.
- Kudelska M., *Filozofia Indii – kilka uwag wstępnych*, w: *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Zysk i S-ka, Poznań 2005.
- Nietzsche F., *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2003.
- Nysler Ł., *Natura ludzka – jaźń – indywidualność. Filozoficzno-antropologiczne i etyczne podstawy koncepcji demokracji Johna Deweya*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2007, vol. II, fasc. 1, s. 55–76.
- Osho, *Autobiografia*, tłum. Studio Arte, Wydawnictwo KOS, Katowice 2006.
- Osho, *Buntowniczość: najważniejsza cecha*, tłum. A. Staszewska, Nowy Horyzont, Warszawa 2011.
- Osho, *Dojrzałość. Odpowiedzialność bycia sobą*, tłum. B. Jurkevich, M. Stefańczuk, Garmond, Warszawa 2006.
- Osho, *Empatia. Najpiękniejszy rozkwit miłości*, tłum. M. Stefańczuk, Czarna Owca, Warszawa 2013.
- Osho, *Kreatywność. Uwolnij swą wewnętrzną moc*, tłum. B. Jurkevich, M. Stefańczuk, Czarna Owca, Warszawa 2014.
- Osho, *Księga ego. Wolność od iluzji*, tłum. P. Karpowicz, Czarna Owca, Warszawa 2019.
- Osho, *Księga zrozumienia. Własna droga do wolności*, tłum. B. Grabska-Siwek, Czarna Owca, Warszawa 2013.
- Osho, *Magia szacunku do siebie. Rozbudzanie świadomości*, tłum. B. Jurkevich, Czarna Owca, Warszawa 2020.
- Osho, *Medytacja dla zabieganych. Jak odnaleźć wewnętrzną ciszę w zgiełku codzienności*, tłum. B. Jurkevich, Czarna Owca, Warszawa 2019.
- Osho, *Medytacja: pierwsza i ostatnia wolność. Praktyczny przewodnik*, tłum. J. Grabiak, Dom Wydawniczy „Rebis”, Poznań 2002.

- Osho, *Miłość, wolność, samotność. Nowe spojrzenie na związki między ludźmi*, tłum. B. Jurkevich, Czarna Owca, Warszawa 2015.
- Osho, *Naucz się być sobą*, tłum. A. Staszewska, Nowy Horyzont, Warszawa 2012.
- Osho, *Przeznaczenie, wolność, dusza. Jaki sens ma życie?*, tłum. B. Jurkevich, Czarna Owca, Warszawa 2017.
- Osho, *Przygoda bycia sobą. Żyjąc niebezpiecznie*, tłum. M. Stefańczuk, Jeden Świat, Warszawa 2019.
- Osho, *Psychologia ezoteryki*, tłum. i wyd. Samira, Łódź 1995.
- Osho, *Pytania płynące z serca*, tłum. B. Jurkevich, Czarna Owca, Warszawa 2019.
- Osho, *Radość. Poczucie szczęścia, które masz w sobie*, tłum. B. Jurkevich, Czarna Owca, Warszawa 2013.
- Osho, *Równowaga ciała i umysłu*, tłum. B. Jurkevich, Ravi, Łódź 2005.
- Osho, *Świadomość. Klucz do życia w równowadze*, tłum. B. Jurkevich, M. Stefańczuk, Czarna Owca, Warszawa 2013.
- Osho, *Tajemnice życia. Wprowadzenie do nauk Osho*, tłum. K. Przybyś, Garmond, Warszawa 2007.
- Osho, *Transformacja przez tantrę*, tłum. H. Smagacz, Nowy Horyzont, Warszawa 2010.
- Osho, *Wejść głębiej, bądź naturalny, sięgnij wyżej*, tłum. A. Staszewska, Nowy Horyzont, Warszawa 2011.
- Osho, *Wiara, zwątpienie, fanatyzm. Czy trzeba w coś wierzyć?*, tłum. B. Jurkevich, Czarna Owca, Warszawa 2016.
- Osho, *Wielka księga sekretów*, tłum. J. Janisiewicz, Czarna Owca, Warszawa 2011.
- Osho, *Wolność. Odwaga bycia sobą*, tłum. H. Smagacz, Czarna Owca, Warszawa 2014.
- Osho, *Zaratustra: Bóg, który tańczyć potrafi. Komentarz do „Tako rzecze Zaratustra Friedricha Nietzschego*, tłum. Studio Arte, Wydawnictwo KOS, Katowice 2007.
- Osho, *Życie jako podróż. Czy można znaleźć prawdziwe szczęście w codzienności?*, tłum. B. Jurkevich, Czarna Owca, Warszawa 2018.
- Osho, *Żyj według własnych zasad. Czym jest prawdziwy bunt?*, tłum. B. Jurkevich, Czarna Owca, Warszawa 2016.
- Sartre J.-P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Warszawskie Wyd. Literackie Muza, Warszawa 1998.

- Schweer T., *Hinduizm: powstanie – dzieje – nauka*, tłum. P. Pachciarek, Wydawnictwo Verbinum, Warszawa 2003.
- Sieradzan J., *Ośo Radźniś, czyli szaleństwo jako metoda*, w: tegoż, *Od kultu do zbrodni. Ekscentryzm i szaleństwo w religiach XX wieku*, Wydawnictwo KOS, Katowice 2006, s. 115–189.
- Świtkowski J., *Kwiaty lotosu i kundalini a gruczoły dokrewne – studium krytyczne*, Lotos, Kraków 1937.
- Urban H.B., *Zorba the Buddha Capitalism, Charisma and the Cult of Bhagwan Shree Rajneesh*, „Religion” 1996, nr 26, s. 161–182.

Streszczenie

Artykuł omawia istotne filozoficzne założenia koncepcji samorealizacji w myśli Osho. Zasadniczą tezą pracy jest stwierdzenie, że wspomniana teoria wspiera się na przyjętej przez filozofa ewolucyjnie pojętej wizji natury ludzkiej. W wyniku tego samorealizacja jest wyrażana przez podmiot samodzielnie i świadomie jako ukierunkowany i zamierzony proces pełnej formacji ludzkości. Zważywszy także na przyjęte przez Osho założenie o holistycznej strukturze świata, zgodnie z którym współistnienie istot ludzkich na pewnych poziomach wiąże się z wzajemnym oddziaływaniem, samorealizacja ma u niego sens nie tylko ontologiczny, lecz również zyskuje znaczenie etyczne, ponieważ wymaga ona od podmiotu kształtowania świadomej i odpowiedzialnej za osobisty rozwój postawy dla dobra własnego oraz innych.

Słowa kluczowe: natura ludzka, samorealizacja, świadomość, odpowiedzialność, wolność

Summary

Philosophical Foundations of Osho's Concept of Human Self-realization

The article analyzes the philosophical assumptions regarding the concept of self-realization in Osho's thought. The main thesis of the study is the statement that the theory is based on the evolutionary vision of human nature accepted by the author. As a result, self-realization is expressed independently and consciously by the subject as a directed and intended process of complete formation of the humanity. Considering Osho's assumption about the holistic structure of the world, according to which the coexistence of human beings on certain levels is connected with interaction, self-realization has not only an ontological sense, but also gains an ethical meaning because it tends to shape a conscious and responsible attitude for the personal development, in the subject's and others' best interest.

Key words: human nature, self-fulfillment, consciousness, responsibility, freedom

O przynależeniu jako naczelnej wartości domu

Patryk Popławski

(Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu,
Wydział Filozofii i Nauk Społecznych)

Wprowadzenie

Jednym z najstarszych zachowanych dzieł literackich, w których pojawia się motyw tęsknoty za domem, jest grecki epos Homera *Odyseja*. Główny bohater, Odyseusz, zostaje przeklęty przez Posejdona za zabójstwo cyklopa Polifema: ma już nigdy nie postawić nogi na ziemi ojczystej, a jeżeli dane mu będzie zobaczyć swój kraj, to zastanie go w kłopotach.

Odyseja opisuje tułaczkę dręczonego tęsknotą za domem bohatera. Skąd jednak bierze się ta tęsknota? Co decyduje o tym, że dom jest miejscem, do którego człowiek pragnie wracać? Dlaczego mówi się, że wszędzie jest dobrze, ale w domu najlepiej? Istnieją co do tego różne powody. W domu cenimy sobie na przykład to, że swoją realizację znajdujemy w nim wartości bezpieczeństwa i prywatności. Inną taką wartością, jak pokażemy w niniejszym artykule, jest „przynależenie”. Stawiamy bowiem tezę, że przynależenie jest jedną z nadrzędnych wartości domu. Pokażemy, że pośród tego, co cenimy sobie w domu najbardziej, jest to, że dom daje nam pewne całości – zdefiniowane w dalszej części tekstu – do których chcemy przynależeć.

W celu jasnego wskazania przedmiotu niniejszej pracy musimy zarysować pewne rozróżnienie. Czym innym jest wartość „przynależenia do domu”, a czym innym „przynależenie” jako wartość domu. Gdybyśmy mówili, że ważne jest dla nas przynależenie do domu, przedmiotem artykułu mogłoby być zbadanie

powodów, dla których jest to dla nas ważne, na przykład powiedzielibyśmy, że cenimy sobie przynależenie do domu, ponieważ spełniają się w nim potrzeby bezpieczeństwa, prywatności i tak dalej. Nie to jednak jest przedmiotem niniejszej pracy. Naszym celem jest pokazanie, że „swoim domem” nazywamy takie miejsca i takie grupy, które realizują różne potrzeby przynależenia, na przykład do fizycznego miejsca lub do rodziny, podobnie jak realizowane są potrzeby bezpieczeństwa i prywatności. Oczywiście prawdą jest, że jeśli cenimy sobie w domu przynależenie do czegoś, to możemy powiedzieć, że jednym z powodów, dla których cenimy sobie przynależenie do domu, jest na przykład to, że dom pozwala nam na realizację cennej dla nas wartości przynależenia do fizycznej przestrzeni i rodziny. Dom traktujemy zatem jako pewną całość, na którą składają się również inne całości umożliwiające przynależenie do nich. I to przynależenie do tych całości będziemy badać¹.

Źródłami dla rozważań aksjologicznych, w celu rozpoznania kontekstu przynależenia jako wartości domu, będą język potoczny oraz badania i namysł prowadzone w ramach psychologii i filozofii. Należy mieć przy tym na uwadze, że w literaturze polskiej i zagranicznej znajdujemy nieliczne prace empiryczne i teoretyczne związane z zagadnieniem domu, nie mówiąc już o pogłębionej analizie związanych z nim wartości. Zadanie, które sobie tutaj stawiamy, jest zatem dodatkowo utrudnione.

Wybór literatury, ze względu na małą objętość artykułu, został zawężony. W wyniku selekcji literatury psychologicznej i filozoficznej dobrano takie pozycje, które są, zdaniem autora niniejszej pracy, najbardziej użyteczne czy też warte uwagi, aby nakreślić wątki poruszane w poszczególnych sekcjach. Autor nie aspiruje do dogłębnego opisu poruszanych tu wątków, ale jedynie do ich wyraźnego zarysowania. Stąd też literatura, która może być użyteczna do bardziej szczegółowych i dogłębnych analiz, została pominięta. Takie badania z pewnością wymagają osobnych prac.

¹ Istnieją oczywiście różne znaczenia wyrażenia „dom”. W najprostszym rozumieniu dom to może być po prostu pewien wydzielony obszar, który – na przykład – na mocy aktu własności należy do jakiejś osoby. Jednakże dom, nawet w fizycznym rozumieniu, ma swoją płaszczyznę społeczną, sprawia, że przynależymy do jakiegoś sąsiedztwa. Cienienie sobie przynależenia do tak rozumianego domu może mieć wiele powodów – po pierwsze to, że czujemy, iż przynależymy do tego fizycznego miejsca; po drugie, dom daje nam prywatność i bezpieczeństwo (w których ujawnia się potrzeba przynależenia), ale jednocześnie tym powodem nie musi być to, że cenimy sobie przynależenie do sąsiedztwa – może być nam ono obojętne.

Artykuł składa się z pięciu części. W pierwszej: wprowadzimy definicję „przynależenia” i jego potencjalnie aksjologicznego kontekstu. W drugiej: sprawdzimy, co na temat przynależenia i domu ma do powiedzenia psychologia. W trzeciej część pokażemy ujęcie tego zagadnienia ze strony filozoficznej. W czwartej części zbadamy, w jakich kontekstach pojawia się nazwa „dom”, i sprawdzimy, w jakiej relacji pozostaje do wartości przynależenia. W ostatniej części, będącej jednocześnie zakończeniem tej pracy, spróbujemy odpowiedzieć na pytanie, czy przynależenie może zostać uznane za jedną z wartości nadrzędnych w domu².

O znaczeniu słowa „przynależenie”

Wartość, o której będziemy mówić, można scharakteryzować jako cenny dla pewnej osoby stan (w sensie emocjonalnym) odczuwania tego, że jest częścią określonej przez nią całości³. Przez „stan” rozumiemy sytuację, w której ktoś się znajduje⁴, przez „część” – obiekt, który daje się wyodrębnić jako sa-

² Bazą wyprowadzenia z języka potocznego definicji „przynależenia” i przeglądu znaczeń „domu” będą wybrane słowniki języka polskiego. Dla różnych części niniejszego artykułu zastosowano odmienne kryteria wyboru słowników. W pierwszej części artykułu kierowano się kryterium, którym jest względna aktualność. Internetowy *Słownik Języka Polskiego PWN* wydaje się najlepiej zaktualizowanym słownikiem spośród tych, które oddają zwyczajowe znaczenie słów. Sam wybór takiego kryterium jest podyktowany bardzo prostym powodem – w tej części charakteryzujemy przynależenie i chcemy to zrobić, odwołując się do możliwie najprostszej i najpowszechniejszej intuicji językowej. W czwartej części zdecydowano się na kryterium ilościowe, żeby pokazać jak najwięcej znaczeń nazwy „dom”. Przegląd słowników języka polskiego pokazuje bowiem, że różnice, jakie można znaleźć w definiowaniu tego terminu, mają przede wszystkim charakter ilościowy, w bardzo zaś małym stopniu jakościowy. Znaczący to tyle, że pewien słownik A definiuje wyraz „dom” lepiej niż B, ponieważ podaje znaczenia zawarte w B oraz dodaje również nowe, którego w słowniku B nie było. Droga eliminacji wybrano *Słownik Języka Polskiego* jako ten, który podaje największą liczbę znaczeń słowa „dom”.

³ Pojawia się tutaj pytanie, czy przynależenie – rozumiane w sensie opisowym, czyli takim, że stwierdzamy, iż x jest w takiej relacji z y-iem, że x jest częścią y-a – to relacja symetryczna. Przy rozumieniu „części” jako obiektu, który daje się wyodrębnić jako samodzielny element całości, relacja ta jest asymetryczna, to znaczy jeżeli x jest częścią y-a, to nieprawdą jest, że y jest częścią x-a. Jeżeli, na przykład, cegła jest częścią budynku, nie znaczy to, że budynek jest częścią cegły. Jest to jeden z podstawowych aksjomatów mereologicznych.

⁴ Zob. hasło „Stan”, w: *Słownik języka polskiego PWN*, URL: <https://sjp.pwn.pl/sjp/stan;2523760.html>. Istnieją inne znaczenia słowa „stan”, jednak tylko jedno z nich interesuje nas w kontekście rozważanego zagadnienia. W szczególności nie chodzi nam tutaj o „czyjeś usposobienie lub nastrój”.

modzielny element całości⁵, zaś przez „całość” – wszystkie części razem wzięte⁶. „Określoność” oznacza, że nigdy nie chodzi o bycie częścią czegośkolwiek – zawsze w świadomości podmiotu istnieje jakaś lepiej lub gorzej określona forma tej całości. Kiedy Jan mówi: „w domu cenię sobie najbardziej to, że jestem częścią czegoś większego”, to zawsze ma na myśli pewien mniej lub bardziej wyraźny obraz tego, jak ta całość wygląda, na przykład uznaje za ważną sytuację, w której dom daje mu szeroko rozumiane miejsce w rodzinie albo w przestrzeni fizycznej.

Problemem pozostaje nazewnictwo. Poszukiwanie właściwego słowa, aby oddać tę specyficzną wartość, stanowi bowiem nie lada wyzwanie. W języku polskim nie istnieje pojedynczy wyraz, który w pełni reprezentowałby ten stan. Wydaje się jednak, że moglibyśmy rozważyć tutaj trzy rzeczowniki: „należenie”, „przynależność” i „przynależenie”. Spójrzmy zatem na te nazwy i spróbujemy wybrać spośród nich tę, która najlepiej będzie oddawać sens omawianej wartości.

Ze względu na to, że o „byciu częścią jakiejś całości” często się mówi, że ktoś lub coś należy do czegoś, na przykład: „Jan należy do organizacji charytatywnej”, można byłoby rozważyć rzeczownik „należenie”, który pochodzi bezpośrednio od czasownika „należeć”⁷. Jednakże „należenie”, chociaż faktycznie obejmuje swoim zakresem bycie częścią jakiejś całości⁸, w pewnych kontekstach konotuje z poczuciem bycia czyjąś własnością. Rzeczywiście: „Jan należy do organizacji charytatywnej” – może i nie wywołuje skojarzeń w postaci: „Jan jest własnością organizacji charytatywnej”, ale już w innym kontekście czasownik „należeć” może

⁵ Zob. hasło „Część”, w: *Słownik języka polskiego PWN*, URL: <https://sjp.pwn.pl/sjp/czesc;2450589.html>. W tym słowniku w definicji „części” mowa jest o „przedmiocie”. Nie jest jasne, czy chodzi o przedmiot rozumiany wąsko (jako element materialny), czy przedmiot rozumiany szeroko, a więc również abstrakcyjnie. Dlatego też proponujemy, żeby uniknąć niejasności, zastąpić tutaj „przedmiot” określeniem „obiekt”, tzn. jest to dowolny element rzeczywistości, który daje się wyodrębnić jako samodzielny element z dowolnej całości. Jest to jak najbardziej intuicyjny zabieg – kiedy mówimy, że „x jest częścią jakiejś grupy”, to nie chcemy przecież powiedzieć, że ciała składające się na grupę tworzą jakiś jeden fizyczny obiekt.

⁶ Zob. hasło „Całość”, w: *Słownik języka polskiego PWN*, URL: <https://sjp.pwn.pl/slowniki/całość.html>.

⁷ Zgodnie z regułami słotwórstwa w języku polskim rzeczowniki odczasownikowe tworzy się zazwyczaj poprzez dodanie przyrostka -nie, -enie, -anie albo -cie. Por. R. Grzegorzczak, *Zarys słotwórstwa polskiego. Słotwórstwo opisowe*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1979, s. 31–32.

⁸ Zob. hasło „Należeć”, w: *Słownik języka polskiego PWN*, URL: <https://sjp.pwn.pl/szukaj/naleziec.html>. Podano tam różne znaczenia hasła „należeć”: a) być czyjąś własnością, b) być czyimś mężem lub kochankiem, czyjąś żoną lub kochanką, c) wchodzić w skład jakiejś całości, w zakres czegoś lub być członkiem czegoś, d) brać w czymś udział, e) stanowić czyjś przywilej, obowiązek lub prawo.

takie skojarzenia budzić. Osoba, która usłyszy, że czyjąś wartością jest „należenie do kogoś”, niewątpliwie może sobie pomyśleć o jakiejś formie niewolnictwa. Zależy nam tutaj na tym, żeby to słowo kojarzyło się w miarę jednoznacznie, niezależnie od kontekstu, dlatego nazwanie wartości po prostu rzeczownikiem pochodzącym od czasownika „należeć” nie będzie odpowiednie.

„Przynależność” i „przynależenie” to dwa słowa, którym najbliżej jest do oddania stanu bycia częścią jakiejś całości. „Przynależność” oznacza albo bycie częścią jakiejś całości, albo prawnie rozumianą rzecz ruchomą, należącą do właściciela rzeczy głównej, pozostającą z nią w związku i służącą do korzystania z niej⁹. Drugie znaczenie wyklucza to słowo jako dobrze oddające sens omawianej wartości. Intuicje bowiem, w kontekście rozważania „przynależności” jako wartości, mogą być dwojakie: możemy pomyśleć albo o osobie przynależnej do pewnego obiektu, albo o obiekcie przynależnym do pewnej osoby. Nie jest jasne zatem, co tu byłoby wartością – fakt, że osoba jest do czegoś przynależna, czy raczej to, że coś jest przynależne do tej osoby.

Z kolei ze słowem „przynależeć”, od którego pochodzi rzeczownik „przynależenie”, bywały pewne problemy. Chodziło o to, czy należy je uznać za poprawne. Na przykład *Nowy/Wielki słownik poprawnej polszczyzny PWN* uznaje czasownik „przynależeć” za słowo niepoprawne i przestarzałe, a zatem i za takie słowo należałoby uznać rzeczownik „przynależenie”. Jak jednak zauważa Mirosław Bańko, ten wyraz bardzo często pojawia się w licznych dziełach literackich i nierozsądnie byłoby oskarżać wszystkich tych autorów o błąd – zwłaszcza że autorytet kulturalny ma dla Polaków duże znaczenie¹⁰. Aktualnie *Słownik języka polskiego PWN* uznaje to słowo za poprawne i podaje jego definicję. Zgodnie z nią pochodzący od tego czasownika rzeczownik „przynależenie” oznacza (tylko) bycie częścią jakiejś całości¹¹. Jak się zatem zdaje, ten wyraz jest najlepszym wyborem, ponieważ ma jedno znaczenie, i to w dodatku takie, które nas tutaj interesuje.

Mając powyższe na uwadze, właśnie takie określenie i jego rozumienie przyjmujemy na oznaczenie omawianej wartości. Musimy jednak dokonać pewnych

⁹ Zob. hasło „Przynależność”, w: *Słownik języka polskiego PWN*, URL: <https://sjp.pwn.pl/sjp/przynalezosc;2512324.html>.

¹⁰ Jest to odpowiedź prof. Bańko na pytanie od jednego z użytkowników słownika. Zob. M. Bańko, *przynależeć*, „Poradnia Językowa PWN”, URL: <https://sjp.pwn.pl/poradnia/haslo/przynalezec;7299.html>.

¹¹ Zob. hasło „Przynależeć”, w: *Słownik języka polskiego PWN*, URL: <https://sjp.pwn.pl/szukaj/przynale%C5%BCe%C4%87.html>.

regulacji, ponieważ ta definicja, mimo że jest bardzo bliska temu, co próbujemy powiedzieć, nadal nie oddaje w pełni sensu sytuacji mogącej prezentować jakąś wartość. Umówmy się, że „przynależenie”, rozumiane jako wartość, oznaczać będzie dokładnie to, że człowiek jest częścią pewnej określonej całości. Czyli, po pierwsze, chodzi o mniej lub bardziej określoną całość. I, po drugie, częścią nie jest dowolny obiekt, lecz konkretnie człowiek. Powiemy więc, że Jan, który uważa, że najcenniejsze dla niego jest przynależenie, ma na myśli to, że za wartość nadrzędną uznaje bycie częścią pewnej określonej całości, na przykład rodziny, mieszkania, organizacji społecznej, gangu złodziejskiego, mafii, szkoły, uniwersytetu i tak dalej.

Oczywiście wypowiedzenie tej wartości w języku może przybierać różne formy. Mówi się czasami, że najważniejsze w życiu jest posiadanie¹² przyjaciół. W rzeczywistości jednak chodzi właśnie o bycie częścią jakiejś całości, w tym przypadku o bycie częścią określonej grupy ludzi. To wydaje się jasne. Nic nie stoi również na przeszkodzie, żeby powiedzieć, że „najważniejsze w życiu jest to, żeby do kogoś należeć”. Żeby jednak zidentyfikować taką wypowiedź jako wyraz omawianej wartości, potrzebny jest kontekst, ponieważ nie wiemy, czy chodzi o to, że ta osoba ceni sobie niewolnictwo, czy może chce być częścią pewnej całości, którą jest, powiedzmy, małżeństwo. Stąd właśnie wybraliśmy „przynależenie”. Jak się zdaje, jest ono najmniej rozmytym znaczeniowo określeniem i nie wywołuje skojarzeń, które nie mają związku z badanym przez nas stanem. Dokonałismy też pewnych regulacji. A zatem od teraz, gdy mówimy o rozważanej w tej pracy wartości, celowo unikamy nieintuicyjnych wyrażań, takich jak „należenie”, i ściśle trzymamy się nazwy „przynależenie”.

Dom i przynależenie w literaturze psychologicznej

Literatura psychologiczna pokazuje pewne przejawy zainteresowania zagadnieniem domu, chociaż nie można powiedzieć, że są to jakieś szeroko zakrojone badania. Wśród tych nielicznych prac znajdujemy na przykład *design psychology*¹³. To nurt zajmujący się kreowaniem wnętrza, które mają mieć dla nas jakieś zna-

¹² Oczywiście nie „posiadanie” w sensie ścisłym, bo przyjaciół jak przedmiotów raczej „posiąść” nie można.

¹³ Określenie wprowadzone przez Toby Israel, prekursorkę *design psychology*.

czenie. Psycholożka Toby Israel, twórczyni tej idei, twierdzi, że ludzie, poszukując mieszkań i projektując domy, dążą do odtworzenia warunków, w których czuli się dobrze i bezpiecznie. W swojej pracy przedstawia „udomowioną” wersję piramidy Masłowa, gdzie kolejno – począwszy od szczytu piramidy – wskazuje potrzeby, które mają znaleźć swoje spełnienie w domu. A więc mamy: a) miejsce jako samorealizację, b) satysfakcję z potrzeby estetycznej, c) satysfakcję z potrzeby społecznej, d) satysfakcję z potrzeby psychologicznej i e) schronienie¹⁴.

Israel korzysta tutaj z klasycznego modelu potrzeb człowieka, na podstawie których moglibyśmy wyprowadzić pewne wartości. Maslow podjął się takiej próby i konkretnie z potrzebą samorealizacji powiązał takie wartości jak prawda, dobro, piękno, perfekcja, doskonałość i elegancja. To one, jego zdaniem, właśnie motywują człowieka do spełniania potrzeby samorealizacji¹⁵.

Możemy jednak pójść krok dalej i szukać kolejnych wartości w każdym stopniu piramidy, na przykład dla potrzeb fizjologicznych wartościami mogłyby być sytość, bezpieczeństwo i tym podobne. Wolno więc powiedzieć, że pewne wartości wiążą się z poszczególnymi potrzebami również w przypadku domu – ze schronieniem wiąże się wartość życia, z satysfakcją z potrzeby psychologicznej wiąże się prywatność, z satysfakcją z potrzeby estetycznej prestiż (ładne mieszkanie), a z miejscem jako samorealizacją po prostu samorealizacja jako swoista wartość, która znajduje swoje spełnienie właśnie w domu.

Przynależenie można byłoby, po pierwsze, rozpoznać zarówno w potrzebie schronienia, jak i w potrzebach społecznych. W tym pierwszym rozumieniu „przynależenie” to bycie częścią jakiegoś fizycznego miejsca, które – wraz z nagromadzonymi w nim przedmiotami – zapewnia nam schronienie. Dom składa się jednak nie tylko z dachu, okien, cegieł, drzwi, łóżka, ale też – a może przede wszystkim – właśnie z osób, które ten dom zamieszkują, a które nie są tylko zwykłymi ciałami, lecz są bytami, w których rozpoznajemy podmioty o rozumnej naturze.

Przynależenie ma zatem dwie płaszczyzny: a) fizyczną, to znaczy chodzimy po tym domu, śpimy w swoim łóżku, oglądamy telewizję na kanapie, ogólnie rzecz biorąc – dysponujemy swobodnie przestrzenią, a także b) społeczną, to znaczy łączą nas jakieś mniej lub bardziej zażyłe relacje z osobami, które również przy-

¹⁴ T. Israel, *Some Place Like Home: Using Design Psychology to Create Ideal Places*, Wiley, Hoboken, N.J. 2003, s. 56.

¹⁵ A. Maslow, *The farther reaches of human nature*, Viking Press, New York 1971, s. 105–149.

należą do tego fizycznego miejsca. To z tymi ludźmi dzielimy doświadczenia, historię, nazwisko i rytuały życia codziennego. To oni realizują naszą potrzebę bycia akceptowanymi i kochanymi.

Do potrzeb społecznych należy również potrzeba ofiarności. Bywa bowiem tak, że matka chce opiekować się dziećmi, wychowywać je, ojciec chce zapewnić byt swojej rodzinie, a członkowie mafii chcą dbać o kolegów i dobrą reputację, poświęcając przy tym coś ważnego, jak na przykład wolny czas, prywatność, bezpieczeństwo i tak dalej. Chcemy mieć jakieś znaczenie dla tej grupy. W tej potrzebie ofiarności ujawnia się potrzeba przynależenia.

Po drugie, potrzebą, w której zawiera się potrzeba przynależenia, jest pragnienie rozwoju czegoś, czego jest się częścią, do czego się przynależy. Dom daje taką możliwość, bowiem możemy go kształtować. Możemy na przykład mieć wpływ na rozwój ojczyzny, która jest naszym ukochanym domem. Czynny udział w życiu politycznym i społecznym, poczucie, że mamy wpływ na jego kształtowanie się, realizuje potrzebę przynależenia do czegoś, co za naszym wpływem rozwija się i zmienia. Innym przykładem może być chęć budowania (w sensie fizycznym) czegoś, do czego przynależymy, zmieniania struktury i wyglądu. Wolno nam więc powiedzieć, że i w potrzebie samorealizacji, i w potrzebie satysfakcji estetycznej w domu przejawia się potrzeba przynależenia, jeśli samorealizujemy się czy też czerpiemy satysfakcję estetyczną, rozwijając nasz dom.

Lepszą jednak podstawą na gruncie psychologii mogą być badania empiryczne, dzięki którym uda się ustalić listę cenionych przez ludzi wartości dotyczących domu. W 1986 roku Judith Sixsmith opublikowała eksperyment, którego jednym z głównych celów było wyodrębnienie znaczeń domu¹⁶. Do jego przeprowadzenia wykorzystano metodę MST Q Stevensona i procedurę „własnych kategorii”. Pierwsza polega na tym, że uczestnicy przyporządkowują obiekty sortowane do różnych kategorii według ustalonego kryterium. Druga zaś na tym, że te kategorie wymyślają wcześniej sami badani¹⁷. Przebieg eksperymentu wyglądał w następujący sposób:

1. Uczestnicy, którymi byli studenci, utworzyli opisy wszystkich przeszłych, teraźniejszych i możliwych idealnych domów, które przychodzą im do głowy. Poza tym mieli wskazać miejsca, których nigdy nie nazwaliby domem.

¹⁶ J. Sixsmith, *The meaning of home: an exploratory study of environmental experience*, „Journal of Environmental Psychology” 1986, Vol. 6, No. 4, s. 281–282.

¹⁷ Tamże, s. 283.

2. Drugim krokiem było utworzenie przez respondentów kategorii, według których mogliby posortować domy.
3. Trzecim krokiem było sortowanie tych domów według prostego kryterium: „co jest dla mnie domem”.

W rezultacie udało się wyodrębnić szereg typów domu. Wskazywano między innymi miasto (*town*), dom posiadany na własność (*owned home*), pokój (*room*), mieszkanie przyjaciół (*friends house*), ojczyznę (*homeland*) czy dom z dzieciństwa (*childhood house*)¹⁸. To, co jednak ciekawsze, pojawia się w dalszej części pracy. Chodzi tutaj o kategorie znaczeniowe, do których respondenci przyporządkowywali te domy według ustalonego kryterium. W nawiasach podano częstotliwość, z jaką dopasowywano do nich typy. Kategorie te możemy uporządkować od najczęściej do najrzadziej wskazywanych¹⁹.

- | | |
|---|----------|
| 1. Przynależenie | (f = 17) |
| 2. Szczęście, zakres usług, wyrażanie siebie | (f = 14) |
| 3. Przestrzenność | (f = 12) |
| 4. Rodzaj relacji międzyludzkich | (f = 10) |
| 5. Perspektywa czasowa | (f = 9) |
| 6. Stałość | (f = 8) |
| 7. Odpowiedzialność | (f = 7) |
| 8. Struktury fizyczne; przyjaciele i rozrywka | (f = 6) |
| 9. Styl architektury | (f = 5) |
| 10. Środowisko pracy, środowisko emocjonalne, jakość relacji międzyludzkich, preferencja wracania, znaczące miejsca, prywatność | (f=4) |
| 11. Wiedza | (f=3) |
| 12. Krytyczne doświadczenia. | (f=2) |

Zważywszy na małe wymiary niniejszej tekstu, nie będziemy się przyglądać wszystkim kategoriom – w artykule Sixsmith znajduje się w omówienie każdej z nich. Skupimy się tutaj na najczęściej wskazywanej – czyli na przynależeniu. Musimy jednak nadmienić, że w niektórych innych kategoriach także ujawnia się kategoria przynależenia. Stałość wyraża pewne formy przynależenia, na przykład do miejsca fizycznego, a szczęście może być kojarzone z domem, ponieważ

¹⁸ Tamże, s. 286.

¹⁹ Tamże, s. 287. Kategorie w oryginalnym brzmieniu są następujące: (1) *belonging*, (2) *happines*, *extent of services*, *self-expression*, (3) *spatiality*, (4) *type of relationship*, (5) *time perspective*, (6) *permanence*, (7) *responsibility*, (8) *psychical structures*, *friends and entertainment*, (9) *architectural style*, (10) *work environment*, *emotional environment*, *quality of relationships*, *preference to return*, *meaningful places*, *privacy*, (11) *knowledge*, (12) *critical experience*.

właśnie tym, co nas uszczęśliwia, mogłoby być przynależenie. Czuć się częścią pewnej całości możemy też ze względu na to, że całość daje nam więzi emocjonalne albo wiąże się z nią pewne doświadczenia. Istotne jest to, że miejsca, w których dorastaliśmy, zdobywaliśmy przyjaźnie i pierwszą miłość, mogą kojarzyć się z przynależeniem, ale nie muszą. Jak się zdaje, jeżeli przeważają u nas negatywne skojarzenia związane z danym miejscem czy grupą, to może być tak, że nie czujemy się częścią tej całości, nawet jeśli pojawiają się też pozytywne skojarzenia.

Chociaż w powyższym badaniu nie chodziło o wskazanie wartości domu, jest ono dla nas ważne, ponieważ informuje nas o skojarzeniu poczucia bycia częścią jakiejś całości z domem. Jeżeli tak bardzo kojarzymy przynależenie z domem, to przyczyną tego może być fakt, że traktujemy przynależenie jako wartość nadrzędną domu. Autorka pisze o tej kategorii: komfort, wypoczynek i znajomość otoczenia przyczyniają się do poczucia przynależenia do domu. Odsyła tutaj do pracy Yi-Fu Tuana²⁰.

Zdaniem tego autora doświadczenie jest podstawowym sposobem, w jaki człowiek poznaje świat. Doświadczać możemy na dwa sposoby: pasywnie lub aktywnie. Dotyk, zapach i smak to doświadczenia pasywne, prowokowane przez zewnętrzne bodźce, natomiast słuchem i wzrokiem poznajemy świat aktywnie. Miejsca są centrami znaczeń konstruowanymi zarówno przez doświadczenia pasywne, jak i aktywne – te ostatnie prowadzą do ich obiektywizacji. Ponadto większość miejsc nie ma nazw, a zatem znajduje się w naszej podświadomości. Dać miejscu nazwę, to znaczy rozpoznać je świadomie. Dom jest takim zwerbalizowanym centrum znaczeń²¹.

Znać miejsce w pełni, to znaczy zarówno rozumieć je w abstrakcyjny sposób, jak i znać je tak, jak jedna osoba zna drugą. O domu Tuan pisze, że pierwotnym jego znaczeniem jest schronienie. To jedyne miejsce, gdzie możemy otwarcie i w pełni komfortowo przyznać się do naszych słabości i potrzeb fizycznych. Tam jemy, myjemy się, odpoczywamy i wracamy, gdy jesteśmy zmęczeni lub chorzy, albo wtedy, gdy nie możemy już dłużej zachować odwagi w obliczu świata. Dom jest częścią naszej rutyny, wychodzimy do rozmaitych miejsc, ale wracamy tylko do jednego – do domu²².

²⁰ Tamże, s. 287.

²¹ Yi-Fu Tuan, *Place: An Experimental Perspective*, „Geographical Review” 1975, Vol. 65, No. 2, s. 151–153.

²² Tamże.

Sixsmith, jak się zdaje, trafnie rozpoznała, że znajomość miejsca związana jest z poczuciem przynależenia. Czymże innym jest opis domu Tuana, jeśli nie właśnie charakterystyką miejsca, z którym rzeczywiście wiąże nas poczucie przynależenia? Elementy opisujące pewien rodzaj swobody domowej wydają się stanowić jego podstawę. Płaszczyzna społeczna, o której mówiliśmy przy piramidzie Masłowa, również ma tutaj znaczenie. Dom, do którego przynależymy, to takie miejsce, w którym są przedmioty i ludzie, z którymi to razem tworzymy pewną całość.

Taką znajomość *czegoś*, która przyczynia się do poczucia przynależenia i niewątpliwie ma związek z pewną swobodą, można określić mianem swojskości. Swobodnie poruszamy się w miejscu znanym, w którym wszystko, włącznie z nami, ma swoje miejsce. Taką „swojskość” przeciwstawiamy „obcości”, jako czemuś, co sprawia, że czujemy się nieswojo – czemuś, do czego nie przynależymy i czego nie znamy.

Dlaczego najlepszym przyjaciółom mówimy, żeby czuli się u nas jak w domu? Prawdopodobnie właśnie dlatego, że chcemy, aby wiedzieli, że są częścią tego miejsca, tego wszystkiego, co ten dom tworzy²³. Pozwalamy im zatem swobodnie robić sobie herbatę, otwierać lodówkę czy leżeć na kanapie, ponieważ skoro przynależenie jest cenne dla nas, to zakładamy, że jest też cenne dla naszych gości.

Czasami też mówimy, że nie czujemy się gdzieś jak w domu. Na przykład przeprowadzka do nowego miasta czy porzucenie domu rodzinnego na rzecz samodzielnego życia budzą w nas uczucie obcości. Wtedy próbujemy przełamać to uczucie i wprowadzić odrobinę swojskości, żeby zrealizować cenny dla nas stan przynależenia *gdzieś*. Gromadzimy więc znane nam rzeczy, rozstawiamy fotografie rodzinne, owijamy się ulubionym kocem od babci, wkładamy nasze ubrania do szafy w nowym miejscu. Próbuje stworzyć przestrzeń, w której moglibyśmy poczuć się jak w domu, to znaczy tak, jakbyśmy byli „w naszym miejscu”. Widzimy więc, że swojskość wiąże się z poczuciem przynależenia, zaś obcość z poczuciem, że nie przynależymy do pewnego miejsca.

Innym podobnym przykładem są podróże, wtedy bardzo często tęsknimy za domem, jak Odyseusz w czasie swojej tułaczki. Istnieje coś niezwykle podniecającego w myśli o powrocie do swojego domu. Odpoczynek i spokój znajdujemy nie byle gdzie, lecz właśnie tam, gdzie czujemy się u siebie, tam gdzie przynależymy.

²³ Oczywiście przy założeniu, że są to szczerze słowa, a nie wypowiedziane z grzeczności.

Zauważmy dodatkowo, że możemy mówić o różnych stopniach przynależenia, a więc rozmaitych typach domów. Kiedy mówimy o ukochanym domu rodzinnym i ojczyznę nazywamy swoim domem, w obu przypadkach mamy na myśli przynależenie, jednak nasze odczucie tego przynależenia jest mniej lub bardziej intensywne. Jednym z głównych czynników decydujących o tym, jak bardzo czujemy, że przynależymy, jest właśnie znajomość miejsca. Na przykład z racji tego, że dom rodzinny wydaje się nam bardziej swój, możemy czuć, że przynależymy do niego bardziej niż do miasta rodzinnego czy swojego kraju.

Dom i przynależenie w literaturze filozoficznej

Jeśli chodzi o filozoficzną refleksję nad wartością przynależenia, warto uwagi są pisma Martina Heideggera, Hannah Arendt oraz praca zbiorowa Ulricha Schrade'a, Bogusława Wolniewicza i Jana Zubelewicza. Autorzy tych prac w pewien sposób dotykają zagadnienia przynależenia i domu.

W *Budować, mieszkać, myśleć* Heidegger szuka odpowiedzi na dwa pytania: (1) czym jest zamieszkiwanie i (2) w jakiej mierze budowanie przynależy do zamieszkiwania²⁴. Na początku zauważa, że obszary, które zamieszkujemy, nie ograniczają się do mieszkań rozumianych jako budowle. Jako przykład podaje kierowcę ciężarówki, który jest „u siebie w domu”, gdy znajduje się podczas jazdy na autostradzie. Heidegger rezygnuje z „domu” czy „mieszkania” wąsko pojmowanego jako jakiś budynek. W ten sposób tworzy podstawę do powiązania „zamieszkiwania” z „byciem”²⁵.

Jest bowiem tak, że pierwotne znaczenie „budowania”, mówi Heidegger, to „zamieszkiwanie”. Budowanie jest już zatem zamieszkiwaniem. Z kolei „zamieszkiwać” to „pozostawać, przebywać”. Człowiek zatem „jest”, o ile buduje czy też zamieszkuje²⁶. Zamieszkiwanie w ten sposób staje się warunkiem „bycia” człowieka. W jaki jednak sposób się ono realizuje? Odpowiedź na to pytanie jest złożona.

Po pierwsze, przez pobyt na Ziemi, pod Niebem, w obliczu Istot Boskich i współ ze śmiertelnymi. Ludzie uwikłani są zatem w czworokąt, którego elementy

²⁴ M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. K. Michalski, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1974, nr 6(18), s. 137.

²⁵ Tamże, s. 138.

²⁶ Tamże, s. 139.

to warunki powiązane z istnieniem człowieka. Heidegger charakteryzuje je następująco:

- (1) Śmiertelni mieszkają o tyle, o ile wyzwalają swoją istotę na Ziemi.
- (2) Śmiertelni mieszkają o tyle, o ile godzą się na Niebo jako Niebo, czyli na pozostawienie zjawisk przyrodniczych ich naturalnemu biegowi.
- (3) Śmiertelni mieszkają o tyle, o ile oczekują Istot Boskich jako Boskich. (Ludzie nie czynią się bogami i nie służą bożyszczom, a także godzą się na wszystko, co jest zgodne z zamysłem Istot Boskich).
- (4) Śmiertelni mieszkają, o ile posłuszni są własnej istocie, czyli godzą się na swoją śmiertelność i potrafią umierać dobrą śmiercią, pozbawioną uczucia nicości i rozpacz.

Zamieszkiwać, to zachowywać ten czworokąt²⁷.

Po drugie, zamieszkiwanie nie wiąże się jedynie tylko z zachowywaniem czworokąta, lecz także z miejscem w przestrzeni, które przeznaczone jest do tego, żeby człowiek je zamieszkiwał. Istotą zamieszkiwania jest zatem istnienie człowieka w przestrzeni w relacji do określonych miejsc i rzeczy, bowiem to właśnie rzeczy budujemy i zamieszkujemy. Ten pobyt przy rzeczach nie jest jednak dołączony jako „piąty warunek”, lecz raczej jest sposobem, w jaki zachowywany jest ten czworokąt²⁸.

Najważniejsza uwaga dla nas pojawia się jednak w późniejszej części pracy. Heidegger pisze, że człowiek i przestrzeń nie stoją do siebie w opozycji. Nie można myśleć o człowieku i o przestrzeni jako czymś osobnym. Kiedy mówimy „człowiek”, to mamy na myśli już zamieszkiwanie, czyli bycie w czworokącie przy rzeczach. Tego przynależenia do czworokąta nie tracimy nawet wtedy, gdy zwrócimy się ku samym sobie. Odchodzimy w ten sposób od rzeczy, ale nie porzucamy pobytu przy nich – dalej bowiem przynależymy do czworokąta i pozostajemy w relacji do rzeczy, które zamieszkujemy²⁹. Wiedzieć, gdzie przynależymy, w języku Heideggera oznaczałoby właśnie być świadomym tych czterech warunków. Przynależymy zatem „pod Niebem”, „na Ziemi”, „przy Istotach Boskich” i „współ z innymi Śmiertelnymi”. To przynależenie realizuje się poprzez budowanie rzeczy.

²⁷ Tamże, s. 140–143.

²⁸ Tamże, s. 143.

²⁹ Tamże, s. 147–148.

Czy te rozważania Heideggera mają jakiś wkład w nasze badania nad przynależeniem jako wartością? Co prawda Heidegger nie zajmuje się tutaj wprost wartościami, ale zwraca uwagę na coś ważnego, gdy mówi, że nie możemy utracić przynależenia. Powstaje tutaj bowiem istotne pytanie: jeżeli nie możemy tego utracić, to jak to może być dla nas cenne? W ostatecznym rozrachunku – abstrahując już nawet od koncepcji Heideggera – przecież zawsze jesteśmy częścią czegoś większego, jakiejś całości.

Żeby uniknąć tej niejasności, należy odróżnić „przynależenie” rozumiane jako wartość od „przynależenia” rozumianego jako stwierdzenie faktu. Przypomnijmy, że scharakteryzowaliśmy wartość przynależenia jako cenny dla pewnej osoby stan bycia przez nią częścią określonej całości. W tej wartości nie chodzi zatem o to, żeby zaistniał po prostu fakt, że gdzieś przynależymy. Rzeczywiście, być może zawsze gdzieś przynależymy, ale cenny może być dla nas tylko taki stan przynależenia, który rozpoznajemy i w jakiś sposób go określamy, na przykład „przynależenie do rodziny”, „przynależenie do domu”, „przynależenie do ojczyzny”, „przynależenie do gangu”, „przynależenie do szkoły”. Tu nigdy nie chodzi o przynależenie gdziekolwiek, ponieważ to już jest stan, który nieustannie się realizuje i którego nie możemy utracić, a zatem nie może być cenny. Kiedy piszemy o wartości, mamy na myśli, że przynależenie jest zawsze określone w odniesieniu do czegoś. Kiedy mówimy, że chcielibyśmy gdzieś przynależeć, to w naszej wyobraźni zawsze jawi się jakiś mniej lub bardziej ostry obraz tego, jak to „gdzieś” miałoby wyglądać, mamy pewne wyobrażenie tego, jakie to miałoby być uczucie i co miałoby nam dawać to uczucie. Towarzyszą mu zawsze jakieś emocje, doświadczenia i wyobrażenia. Z faktu, że zawsze gdzieś przynależymy, nie możemy wywnioskować, że mamy poczucie przynależenia, że jest ono dla nas cenne. To my decydujemy o tym, czy przynależenie do pewnej grupy albo miejsca – rozumiane jako stan rzeczy – jest dla nas ważne.

Wątek przynależenia pojawia się również u Arendt. W *Kondycji ludzkiej*, w kontekście rozważań dotyczących sfery prywatnej i publicznej, autorka pisze, że w myśli greckiej ludzka zdolność do organizacji politycznej, czyli życia publicznego, jest zupełnie odmienna od naturalnego centrum, które stanowi dom. I mimo tego, że powstanie polis i dziedziny publicznej dokonało się kosztem prywatnej sfery rodziny i gospodarstwa domowego, nigdy nie zatracono świętości ogniska domowego. Działo się tak nie ze względu na jakieś poszanowanie własności prywatnej, lecz ze względu na to, że bez domu człowiek nie mógł uczestni-

czyć w sprawach świata, ponieważ nie miał w nim własnego miejsca, a zatem – jakbyśmy to określili terminologią przyjętą w tej pracy – nigdzie nie przynależał. Arendt pisze, że to, iż dom sprawia, że gdzieś przynależymy, jest – jak się zdaje – powodem, dla którego dom występuje jako obiekt pod szczególną ochroną. Jak zauważa, nawet Platon, który chciał zniesienia własności prywatnej i rozszerzenia sfery publicznej, granice między posiadłościami nazywał boskimi³⁰.

Zauważmy bowiem, że ognisko domowe daje nam poczucie stabilizacji w życiu codziennym. Tuan, którego myśl wcześniej przytoczyliśmy, pisał, że dom daje nam spokój w chaosie. Dom jest punktem startowym, z którego wychodzimy do świata, żeby mierzyć się z jego wyzwaniami. Przynależymy do różnych miejsc, wiele z nich może nawet nazywamy domem, ale od „swojego domu” oczekujemy, że w nim będziemy przynależeć najbardziej. Utrata czterech kątów jest jednym z najbardziej obciążających psychicznie zdarzeń, które mogą spotkać człowieka – zwłaszcza jeżeli na przykład w wyniku ubóstwa nie możemy znaleźć nowego miejsca, żeby odtworzyć dom. W efekcie pojawia się uczucie, że nigdzie nie przynależymy, że utraciliśmy coś cennego. Nie chodzi tu tylko o fizyczne miejsce, ale też o wszystkie wspomnienia i emocje, które się z nim wiążą. Tracimy więc coś, w czym funkcjonowały całości, których byliśmy częścią, to znaczy rodzinę, miejsce fizyczne i wszystko to, co ten dom tworzyło. Sama myśl o tym powoduje niepokój, więc chronimy nasz dom za wszelką cenę.

Arendt zwraca uwagę na jeszcze jedną rzecz, która jest dla nas istotna. Piśsze, że silna granica między dziedziną publiczną i prywatną się zatarła. W dodatku pojawiła się specyficzna dziedzina społeczna, która nie jest ani prywatna, ani publiczna. Domeną polityki niegdyś było „ujawnianie się”, domeną domu zaś „skrytość” czy też po prostu „prywatność”. Dom nie był wtedy miejscem wolności i samorealizacji, lecz konieczności. Wolność przejawiała się na forum politycznym w ramach demokratycznego ustroju. Dzisiaj, jak się zdaje, właśnie dom kojarzy się z miejscem, w którym realizowana jest wolność³¹.

Możemy jednak pójść krok dalej niż Arendt. Zauważmy, że pozycję utraciła dzisiaj również wartość prywatności. Przypuszczalnie zakres tego, co uważano niegdyś za prywatne, wskutek rozwoju mediów i telekomunikacji uległ zmniejszeniu. Pewne zachowania, które niegdyś uważano za niestosowne w sferze publicznej, zaś właściwe w sferze prywatnej, dzisiaj stanowią normalne zjawisko

³⁰ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 33–44.

³¹ Tamże, s. 33–44.

w przestrzeni publicznej. Można domniemać, że zmniejszył się zakres tego, co prywatne, a – co za tym idzie – mniej ważna stała się prywatność w domu. Pewną wskazówką, że tak może być, są badania Sixsmith, o których wspominaliśmy wcześniej. Frekwencja wskazań „prywatności” jako ważnego elementu domu jest bardzo niska w stosunku do wskazań innych kategorii znaczeniowych. Ten wątek jednak, podobnie jak wątek wolności, wymaga osobnego zbadania.

Wspominamy tutaj o tym, żeby zaobserwować pewne interesujące zjawisko. Mimo że różne wartości stawały się w obrębie domu mniej lub bardziej cenne na przestrzeni czasu, przynależenie jest pewną stałą wartością, która nie zmieniała swojej pozycji. Dom nadal jest czymś, od czego oczekujemy, żeby przede wszystkim dawało nam miejsce w świecie. Chronimy więc swój dom, ponieważ bez niego staniemy się pozbawieni miejsca, on nas zakotwicza w chaosie tego świata.

Kolejny ważny wkład filozoficzny w rozważania nad domem mają Wolniewicz, Zubelewicz i Schrade, dla których dom jest tworem duchowym, nadbudowanym nad warstwą fizyczną. Dlatego też warstwę fizyczną, w celu odróżnienia jej od warstwy duchowej, określają mianem „mieszkania” i definiują jako twór przestrzenny, wydzielone terytorium, na którym, podlegli ustanowionym przez nas normom, jesteśmy „u siebie”. Z łatwością obserwujemy, że przy takiej definicji mieszkania realizuje się to, co wcześniej określiliśmy mianem „przynależenia” rozumianego jako „bycie częścią jakiegoś fizycznego miejsca”³².

Zwróćmy jednak uwagę na tezę autorów dotyczącą warstwy duchowej. Piszą bowiem, że dom jest czymś, w czym człowiek jest ceniony jako wartość samoistna i niewymienna. Dom jest duchową podporą, która sprawia, że mamy poczucie, że ktoś gdzieś jest do nas przywiązany bezwzględnie i bezwarunkowo, jak w wyidealizowanym obrazie matki przywiązanej do swoich dzieci. To daje nam poczucie, że naprawdę musimy być coś warci³³.

Ta teza jest dla nas szczególnie ważna, ponieważ autorzy zwracają uwagę na istotny aspekt płaszczyzny przynależenia, którą wcześniej określiliśmy mianem „społecznej”. Powiedzieliśmy, że przynależenie może realizować się w różnym stopniu – zarówno w aspekcie „bycia częścią pewnego obiektu fizycznego”, jak i „bycia częścią jakiejś grupy”. Jak się zdaje, kiedy marzymy o mieszkaniu wraz z jego duchową nadbudową (a więc kiedy marzymy o domu), nie chodzi nam po

³² U. Schrade, B. Wolniewicz, J. Zubelewicz, *Dom jako wartość duchowa*, „Znak” 1996, nr 4(491), s. 90–91.

³³ Tamże, s. 95.

prostu o miejsce, do którego będziemy przynależeć, lecz raczej o takie miejsce, do którego będziemy przynależeć najbardziej. Oczekujemy, że realizacja wartości przynależenia w naszym domu obejmie zarówno płaszczyznę społeczną, jak i fizyczną (mieszkanie), nad którą ta społeczna jest nadbudowana, i to w najlepszy możliwy sposób.

Na płaszczyźnie społecznej to bezwarunkowe przywiązanie innych osób do nas, o którym piszą autorzy, zdaje się być kluczowym elementem znajdującym się w wyobrażeniu idealnego domu. Zauważmy, że miejsce, w którym inni ludzie są przywiązani do nas bezwarunkowo, wydaje nam się najbardziej „nasze” i sprawia, iż czujemy, że przynależenie może w nim realizować się najlepiej.

I od domu, jak się zdaje, tego właśnie oczekujemy – chcemy, aby wartość przynależenia realizowała się w nim lepiej niż w innych okolicznościach. Do różnych miejsc możemy przynależeć w różnym stopniu, ale od swojego domu oczekujemy, że w nim będziemy przynależeć najbardziej. A zatem w wyidealizowanym obrazie domu – na płaszczyźnie społecznej – przynależymy bezwarunkowo, to znaczy nasze przynależenie jest tak silne, że czujemy, iż członkowie tego domu będą do nas przywiązani niezależnie od tego, jakimi ludźmi będziemy. Dom daje nam miejsce (w sensie fizycznym i społecznym), do którego chcemy wrócić nawet wtedy, gdy cały świat sprzymierzy się przeciwko nam i już nigdzie indziej nie będziemy mieć „swojego miejsca”.

Na płaszczyźnie fizycznej oczekiwanie najwyższego poziomu realizacji przynależenia może dotyczyć wielu rzeczy. Na przykład tego, że nikt bez naszej zgody nie naruszy granic naszej przestrzeni, że nikt nas z tego mieszkania nie wyrzuci, że będzie ono całkowicie naszą własnością. Tutaj również, jak się zdaje, chcemy, żeby to przynależenie było bezwarunkowe.

„Dom” w pragmatyce językowej

Dotychczas przyjrzelśmy się temu, co filozofia i psychologia mają do powiedzenia w temacie przynależenia i domu. Nie zajmowaliśmy się jednak jeszcze zwykłym użyciem słowa „dom” w rozmaitych wypowiedziach języka naturalnego, nie podaliśmy też żadnej definicji domu, to znaczy bazowaliśmy na pewnych intuicjach. Warto zbadać, co rozumiemy przez słowo „dom”, gdy używamy tego

pojęcia w różnych kontekstach, i czy dowiemy się z tego czegoś na temat kojarzenia wartości przynależenia z domem.

*Słownik Języka Polskiego*³⁴ proponuje siedem różnych znaczeń nazwy „dom”: (1) budynek przeznaczony na mieszkanie, pomieszczenie instytucji, itp.; (2) mieszkanie, pomieszczenie mieszkalne, miejsce stałego zamieszkania, własny kąt; (3) rodzina, domownicy, gniazdo rodzinne, mieszkanie wraz z jego mieszkańcami; (4) ogół spraw rodzinnych, domowych, gospodarstwo domowe; (5) ród, rodzina, dynastia; (6) instytucja państwowa, społeczna, handlowa itp., mieszcząca się zwykle w oddzielnym lokalu lub domu, budynek, w którym się znajduje, zakład, przedsiębiorstwo; (7) miejsce, skąd rozpoczyna się niektóre gry.

Nie stwierdzamy tutaj, że ta lista jest wyczerpująca. Z łatwością można podać jeszcze inne znaczenia, na przykład domem dla leśniczego może być las, a dla jakiegoś podróżnika pewne miasto, które nie jest jego miejscem stałego zamieszkania (na przykład dla Polaka, który odwiedza często Madryt, stolica Hiszpanii może być „drugim domem”). Ta wielość znaczeń otwiera jednak pewien interesujący obszar badawczy, który z pewnością nie zostanie zamknięty w niniejszej pracy. Porzućmy na chwilę rozumienie „przynależenia” jako pożądanego, cennego stanu, i zwróćmy naszą uwagę na „przynależenie” rozumiane deskryptywnie, jako opis stanu rzeczy. W tym rozumieniu przynależenie nie jest wartością, lecz stwierdzeniem pewnego faktu, że x przynależy do y , tak jak to wspominaliśmy przy wątkach związanych z pracą Heideggera. Zrezygnujmy też na chwilę z restrykcji, którą nałożyliśmy na definicję przynależenia, że w miejsce x wstawić można tylko podmiot. A zatem przyjmijmy na poczet tej części pracy, że „przynależenie” rozumiane deskryptywnie to po prostu stwierdzenie faktu, że x *jest częścią jakiejś określonej całości* y . W ten sposób możemy zbadać, czy przy użyciu słowa „dom” pojawiają się intuicje związane z „byciem częścią jakiejś określonej całości”, a potem zastanowimy się, czy może mieć to związek z przynależeniem rozumianym jako wartość. Zrobimy więc coś podobnego do tego, co zrobiła Sixsmith we wcześniejszej sekcji, tyle że zamiast badania skojarzeń znaczeniowych respondentów, zwyczajnie przyjrzymy się temu, jak to słowo jest używane w życiu codziennym.

Zauważmy, w jakich kontekstach używamy nazwy „dom”. Mówimy nie tylko o własnych domach, lecz także cudzych, a nawet o domach towarowych. Często

³⁴ Zob. hasło „Dom”, w: *Słownik Języka Polskiego*, red. W. Doroszewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1966, s. 233–236.

posługujemy się czasownikami „udomawiać kogoś” albo „zadomawiać się”. Język stanowi bogatą skarbnicę przykładów, które – zdaniem autora niniejszej pracy – sugerują, że gdzieś za nazwą „dom” głęboko w jej znaczeniu kryje się właśnie przynależenie. Zastanówmy się nad różnymi kontekstami, w których używa się tego słowa.

Weźmy na przykład wspomniany dom towarowy – jest on niewątpliwie miejscem, do którego przynależą pewne obiekty handlowe wraz z handlującymi tam ludźmi. Ci ludzie, w tym sensie, są częścią tej całości – niezbędnym elementem, aby ta całość funkcjonowała. Bez ludzi nie ma handlu, bez obiektów handlowych nie ma domu towarowego. Spójrzmy na jeszcze inny przykład – domy kultury są miejscami, do których przynależą rozmaite instytucje kulturowe, lokale kulturalno-rozrywkowe i tym podobne. Skoro mowa jest tu o instytucjach, to ponownie, mowa jest też o ludziach.

Z kolei „budując domy”, tworzymy budynki przeznaczone do zamieszkiwania. W ich potencjale kryje się już to, że ktoś będzie tam przynależał, podobnie jak w domach, które stoją puste. O domach mówi się też „mój dom”, „dom mojej rodziny”, „cudzy dom”. Do „mojego” domu przynależę ja i moja rodzina, do „cudzego” domu przynależą inni ludzie. Odwiedzając cudzy dom, możemy czasami uczynić go w pewnym sensie swoim, zwłaszcza jeżeli bywamy tam wyjątkowo często, a rodzina, którą odwiedzamy, staje się nam bardzo bliska. Możemy wtedy mówić o „domu przyjaciół” (zob. badanie Sixsmith).

Bywa też tak, że ktoś jest z jakiegoś domu, na przykład Katarzyna Radziwiłłowa z domu Sobieska. To określenie ma wskazywać, że ktoś przynależy do pewnego domu, rozumianego właśnie jako ród. „Katarzyna Radziwiłłowa z domu Sobieska” znaczy tyle, co „Katarzyna Radziwiłłowa jest częścią pewnej całości, którą jest ród Sobieskich”.

A co zrobić z sytuacją, gdy mówimy o własnej ojczyźnie albo mieście, z którego pochodzimy, „to jest mój dom”? Oczywiście, jak się zdaje, mówimy tak, ponieważ czujemy, że przynależymy do tego miejsca. Pewne miasto jest moim domem, inne zdecydowanie już nie. „Zadomowić się” to w pewnym sensie „stać się przynależącym do jakiegoś miejsca”. Turysta zadomawia się na kempingu, pracownik zadomawia się w hotelu w czasie podróży służbowej, student zadomawia się w akademiku. Zadomawiający się rozstawiają swoje rzeczy, nawiązują kontakty ze współlokatorami, wybierają sobie łóżko, krzesło, biurko. Z biegiem czasu widać ślady tego, że ktoś tam już przynależy.

Czasami też jest tak, że w jakimś miejscu przestajemy czuć się jak w domu. Tracimy poczucie przynależenia, stajemy się w pewnym sensie wykluczeni. Zdarza się to często w przypadku ofiar przemocy domowej. Określenie „dom” staje się pewnego rodzaju sentymentem lub marzeniem o miejscu, do którego naprawdę przynależymy. Przemoc w rodzinie niszczy stosunki międzyludzkie, burzy tę całość, do której przynależymy.

Mówimy również o zjawisku bezdomności, zwłaszcza wtedy, gdy chcemy podkreślić, że pewne osoby nie przynależą do żadnego miejsca. Czasami też mówi się, że domem bezdomnych jest ulica. Z ich perspektywy to może być rzeczywiście dom, gdy znają wszystkie zakamarki okolicy, w której śpią, jedzą i żebrzą. Z perspektywy innych ludzi jednak, zwłaszcza tych, którzy mają własne mieszkania, te osoby rzeczywiście są bezdomne. Ważne jest jednak to, że kolejny raz pojawia się tutaj intuicja dotycząca przynależenia.

Często też mówi się o „normalnych domach”. Marzeniem niektórych bywa, aby mieć normalny dom, chociaż to określenie nie ma ostrego znaczenia. Czasami normalny dom to taki, który jest zamieszkiwany przez niepełną rodzinę, innym razem musi być to koniecznie rodzina składająca się z matki, ojca i dzieci, jeszcze innym razem ma być to miejsce, gdzie rodzice interesują się swoimi dziećmi, panują między nimi zdrowe relacje i każdy chce wracać do tego miejsca, ponieważ czuje, że do niego przynależy.

W języku istnieje mnogość użycí nazwy „dom”. Nie sposób ich wszystkich przeanalizować, pole do badań pozostaje otwarte i autor nie będzie rozstrzygał tutaj, czy rzeczywiście za każdym użyciem nazwy „dom” kryje się jakaś intuicja związana z przynależeniem. Trzeba jednak przyznać, że trudno znaleźć przykład użycia tej nazwy, w którym nie pojawia się jakaś intuicja związana z przynależeniem. Dlatego nie należy ignorować faktu, że często, gdy mówimy „dom”, to mówimy o jakiejś formie przynależenia.

Dlatego też – z dużą dozą ostrożności – stawiamy tu pewną hipotezę, która warta jest przemyślenia. Nazwa „dom” w pierwotnym znaczeniu dotyczyła schronienia, ogniska domowego, tego, gdzie jesteśmy my i rodzina. Skojarzenie takiego właśnie domu z przynależeniem (w deskryptywnym rozumieniu) mogło sprawić, że określenie „dom” zaczęliśmy stosować w odniesieniu do innych znaczeń, jak na przykład ojczyzny i miasta. To mogłoby sugerować, że z jakiegoś właśnie powodu stan przynależenia do jakiegoś miejsca i wspólnoty, który może realizować się w domu, rozumianym w tym pierwotnym znaczeniu, jest dla nas

tak ważny, że o innych miejscach, do których ktoś lub coś przynależy, mówimy właśnie „dom”.

Przynależenie jako wartość nadrzędna domu

Rozważania przeprowadzone w niniejszej pracy miały na celu zwrócenie uwagi na „przynależenie” jako możliwie nadrzędną wartość związaną z domem. Przynależenie, rozumiane jako pewna potrzeba wynikająca z tego, że człowiek jest istotą społeczną, jest cenne dla człowieka, ponieważ potrzebujemy całości, w ramach których jesteśmy w stanie określić swoje miejsce. Bez przynależenia do jakiejś grupy społecznej czujemy się osamotnieni. W szczególności wydaje się, że to właśnie w domu chcemy czuć się tak, jakbyśmy gdzieś przynależeli. Rodzina, bliscy, nawet zwierzęta, z którymi mieszkamy, są tym, co – jak się zdaje – bardzo mocno cenimy sobie w warstwie społecznej „własnego” domu. Tak samo rodacy, znajomi i wspólnota kulturowa są całościami, które cenimy sobie w domu rozumianym jako ojczyzna albo miasto rodzinne. Z kolei pewna całość, którą jest budynek składający się na „własny” dom, pozwala nam realizować potrzebę spokoju w chaosie życia codziennego. Wracamy do domu, żeby odpocząć od zgiełku, ponieważ daje nam przestrzeń, do której przynależymy i w której możemy być sobą. W przypadku ojczyzny lub miasta, jeśli nazywamy je domem, fizyczne przynależenie może być rozumiane jako pewna znajomość okolicy, miasta i tak dalej.

W części o literaturze psychologicznej zwróciliśmy uwagę na pewną potrzebę realizacji poczucia przynależenia w domu, zarówno rozumianego jako „bycie częścią grupy”, jak i „bycie częścią jakiegoś miejsca fizycznego wraz z tworzącymi go przedmiotami”. Badania przeprowadzone przez Sixsmith pomogły nam zwrócić uwagę na to, jak ważne okazuje się być przynależenie, gdy mówimy lub marzymy o domu. W efekcie doszliśmy do wniosku, że niezbędnym elementem przynależenia jest poczucie swojskości. Zwróciliśmy również uwagę na to, że potrzeba przynależenia zawiera się w innych potrzebach.

W części o literaturze filozoficznej przywołaliśmy trzy prace. Heidegger zwrócił naszą uwagę na to, że w zasadzie zawsze gdzieś przynależymy. To pozwoliło nam odróżnić „przynależenie” rozumiane jako opis faktu od „przynależenia” rozumianego jako wartość. Rozważania Arendt z kolei pokazały, że dom jest miejscem, dzięki któremu człowiek może uczestniczyć w sprawach świata. Bez niego

zaś nie ma swojego miejsca, dlatego dom chronimy za wszelką cenę. Zauważyliśmy również, że przynależenie w porównaniu do innych wartości, jak się zdaje, nie zmieniło swojej pozycji i od zawsze jest kluczowym elementem domu.

Wspomnieliśmy też o Wolniewicz i in., którzy słusznie zwrócili uwagę na to, że dom jest miejscem, od którego oczekujemy, że będziemy cenieni jako wartość samoistna, bezwarunkowo. Jak wolno domniemać, szczególnie mocno przynależymy właśnie wtedy, gdy przynależymy bezwarunkowo, pozbawieni lęku przed utratą swojego miejsca w świecie. Na płaszczyźnie społecznej wyrazem tego jest bezwarunkowe przywiązanie bliskich do nas, natomiast na płaszczyźnie fizycznej na przykład to, że nikt nie może legalnie naruszyć granic naszej posiadłości. A zatem od domu oczekujemy, żeby realizowała się w nim wartość przynależenia lepiej niż w innych okolicznościach. Idealnie byłoby, gdyby była ona bezwarunkowa.

W ostatniej części wyprowadziliśmy pewną hipotezę, że w języku potocznym, gdy zazwyczaj używamy nazwy „dom”, opisujemy jakąś formę przynależenia. Przeanalizowaliśmy kilka przykładów, zostawiając przy tym otwarte drzwi do dalszych badań. Przypuszczalnie jest tak, że ze względu na to, jak ważne dla nas jest przynależenie, gdy myślimy o domu, tych czterech kątach wraz z nadbudową duchową, używamy tego określenia również w innych kontekstach, gdy mamy na myśli jakąś formę „silnego” przynależenia. Chodziło nam tutaj o podkreślenie wagi, którą przywiązujemy do przynależenia, gdy myślimy o domu.

Nie powiemy oczywiście, że od każdego miejsca, do którego przynależymy, oczekujemy, żeby było domem, ale – jak się zdaje – od każdego miejsca, które jest domem, oczekujemy przede wszystkim, że sprawi ono, iż pocujemy się tak, jakbyśmy do czegoś przynależeli. Nie próbowaliśmy tutaj również pokazać, że przynależenie jest jedyną wartością nadrzędną domu albo najważniejszą spośród nich. Istnieją jednak silne przesłanki, aby domniemać, że mieści się ono wśród tych wartości, które rzeczywiście należy uznać za najcenniejsze, czyli takie, które chcielibyśmy realizować i chronić. Wracając więc do pytania postawionego na początku artykułu, być może jest tak, że powiedzenie „wszędzie dobrze, ale w domu najlepiej” wyraża pewną tęsknotę, aby wrócić tam, gdzie czujemy, że przynależymy.

Bibliografia

- Arendt H., *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Grzegorzczkowska R., *Zarys słowotwórstwa polskiego. Słowotwórstwo opisowe*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1979.
- Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. K. Michalski, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja”, nr 6(18), s. 137–152.
- Israel T., *Some Place Like Home: Using Design Psychology to Create Ideal Places*, Wiley, Hoboken, N.J. 2003.
- Maslow A., *The farther reaches of human nature*, Viking Press, New York 1971.
- Sixsmith J., *The meaning of home: an exploratory study of environmental experience*, „Journal of Environmental Psychology” 1986, Vol. 6, No. 4, s. 281–298.
- Słownik Języka Polskiego*, red. W. Doroszewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1966.
- Słownik Języka Polskiego PWN*, URL: <https://sjp.pwn.pl>.
- Schrade U., Wolniewicz B., Zubelewicz J., *Dom jako wartość duchowa*, „Znak” 1996, nr 4(491), s. 90–108.
- Tuan Yi-Fu, *Place: An Experiential Perspective*, „Geographical Review” 1975, Vol. 65, No. 2, s. 151–165.

Streszczenie

W tym artykule autor przygląda się przynależeniu jako potencjalnie jednej z najważniejszych wartości domu. Omawia wybrane koncepcje filozoficzne, badania psychologiczne i intuicje przejawiające się w języku potocznym, po to aby znaleźć odpowiedź na pytanie, czy nie jest tak, że przynależenie jest jedną z najważniejszych wartości związanych z pojęciem domu.

Słowa kluczowe: wartości związane z domem, wartości domu, przynależenie, przynależność, Heidegger, Sixsmith, Arendt, znaczenie domu

Summary

On the Belonging as the Superior Value of Home

This paper takes a look at belonging as potentially one of the most important values of home. The author discusses selected philosophical concepts, psychological research and intuitions manifested in everyday language to find an answer to the question whether belonging is indeed one of the most important values associated with the concept of home.

Key words: values associated with home, values of home, belonging, Heidegger, Sixsmith, Arendt, meaning of home

Zarys onto-bio-psycho-społecznego modelu poczucia winy moralnej

Katarzyna Rychter

(Uniwersytet Śląski w Katowicach, Wydział Nauk Społecznych)

Wprowadzenie

Poczucie winy sprzężone z wartościami moralnymi (poczucie winy moralnej) jest bardzo złożonym, typowo ludzkim fenomenem. Stało się ono przedmiotem zainteresowania różnych (sub)dyscyplin filozofii, takich jak etyka, antropologia filozoficzna (np. K. Jaspers, M. Buber, M. Scheler) i nauk szczegółowych, w tym m.in. psychologii (np. J.P. Tangney, R.L. Dearing; H. Lewis; M. Lewis; E.S. Kubany, S.B. Watson), oraz inter-(trans-, multi-)dyscyplin, np. neuronauki (społecznej, afektywnej, poznawczej; zob. np. P. Michl, M. Fourie, R.A. Morey). Powstała cała masa modeli szczegółowych (specjalistycznych). Do tej pory nie powstał jednak model całościujący, który „godziłby” wyniki badań naukowych i refleksji filozoficznych nad poczuciem winy. Modelem takim może być model onto-bio-psycho-społeczny. Wypracowanie takiego modelu nie jest sprawą łatwą. Wymaga bowiem stworzenia pewnej wspólnoty filozofii i nauk szczegółowych. Bez tej wspólnoty pełne zrozumienie poczucia winy nie jest możliwe. Trudności piętrzą się, choćby przy wykazaniu ontologicznego wymiaru poczucia winy, czyli tego, do czego poczucie winy się odnosi i co stanowi jego istotę.

W ramach artykułu podejmuję próbę wykonania zarysu całościującego modelu poczucia winy moralnej. Wykorzystuję takie jego ujęcie, w którym budowa samego modelu opiera się i na danych empirycznych, i na wynikach refleksji filozoficznej. Powstający model stanowi konstrukt intelektualny oparty na ustale-

niach psychologii, socjologii, neuronauki, językoznawstwa oraz na bazie filozoficznej (głównie fenomenologicznej). Rdzeń tego modelu stanowią dane na temat różnych wymiarów poczucia winy moralnej. Przyjmuję z całym przekonaniem, że wskazane wymiary różnią się między sobą i są do siebie niesprowadzalne (nieredukowalne). Mimo diametralnych różnic tworzą całość/jedność, ale nie w postaci prostej sumy elementów. Ich rozdzielenie jest zabiegiem co najmniej nierozsądnym. Traktowanie każdego wymiaru oddzielnie jest uzasadnione jedynie ze względów badawczych.

W każdym z tych wymiarów zachodzą pewne aktywności: dokonują się procesy, aktualizują się stany. Aktywności te kierowane są przez konkretne zasady (biodynamiki, psychodynamiki itp.). Między rzeczywistościami i aktywnościami wymiarów istnieją pewne określone powiązania (horyzontalne i wertykalne) – aktywna korespondencja jakościowa i ilościowa. Zasadą najpierwszą zdaje się być zasada komplementarności, osadzona na założeniu o jedności egzystencji jako funkcjonalnej całości mimo dymensjonalnych różnic ontycznych oraz jako ontycznej pełni (nawiązanie m.in. do psychologii Gestalt, nooteorii, logoteorii).

Wyodrębnione dymensje układają się w strukturę hierarchiczną – wyższe zakładają (wymagają) istnienie(-a), funkcje(-i) i strukturę(-y) (por. zależności egzystencjalne, funkcjonalne, strukturalne) niższych (struktury i funkcje na poziomie biologicznym wymagają podłoża i składowych fizycznych; te psychiczne lokują się i przebiegają w przestrzeni biologicznej; wymiar duchowy zakłada istnienie psychicznego, a ten biologicznego)¹.

By uwzględnić różnice podejść i metod wymienionych domen (psychologii, socjologii, neuronauki, filozofii), a jednocześnie wykorzystać ustalenia, wyniki badań, wnioski i refleksje ich wszystkich jako dopełniające się, przyjąć należy, że wszystkie reflektowane zjawiska są realne – istnieją i mają swoje psycho-neuronalne podłoże oraz onto-bio-psycho-społeczne realizacje i konsekwencje, a jednocześnie, że ich wyjaśnienie wymaga przyjęcia określonej filozoficznej (filozoficzno-psychologicznej) koncepcji człowieka. Nie można zapominać również o tym, że poczucie winy moralnej „prezentuje” się w określony sposób w języku (polskim). Dlatego też w ramach artykułu postaram się przywołać językowy obraz poczucia winy (choćby jego zarys). Uczynię to, wplatając tenże obraz w szeroką perspektywę społeczną (socjalizacja emocji i socjalizacja języka).

¹ P. Marchwicki, *Koncepcja człowieka w logoterapii*, „Seminare” 2002, nr 18, s. 340–341.

Celem dodatkowym czynię próbę „sformułowania” eksperymentów, które mogą posłużyć do badania poczucia winy moralnej. Posługuję się materiałem prezentującym codzienne sytuacje, a nie dylematami moralnymi odwołującymi się do sytuacji wręcz niespotykanych.

Zadania (cele), jakie przed sobą stawiam, są być może nader ambitne. Myślę jednak, że warto je podjąć, nawet gdyby okazało się, że popełniłam błędy. Już samo wskazanie zadań do podjęcia może bowiem stać się dla kogoś inspiracją. A co więcej, zadania, na które wskazuję, noszą na sobie znamiona pilności. Najpilniejsze wydaje się, wbrew wciąż żywemu redukcjonizmowi, uznanie (z pełną mocą) wielowymiarowego/niereducjonistycznego: onto-bio-psycho-społecznego charakteru poczucia winy moralnej.

Rysując obraz poczucia winy moralnej (budując jego model) i formułując eksperymenty, korzystam z dorobku filozofii, w tym założeń personalizmu, filozofii Nicolaia Hartmanna, Maxa Schelera, psychologii poznawczej (m.in. teorii Helen Block Lewis, poznawczo-atrybucyjnej teorii ewaluacyjnych emocji samoświadomościowych Michaela Lewisa, procesualnego modelu emocji samoświadomościowych Jessici L. Tracy i Richarda W. Robinsa), psychologii społeczno-poznawczej (teorii rozbieżności „Ja” Edwarda Tory Higginsa), społecznej psychologii egzystencjalno-kognitywnej oraz psychologii egzystencjalnej, logoteorii, logoterapii w wydaniu Viktora Frankla, nooteorii i nooterapii Kazimierza Popielskiego, socjologii, w tym socjologii emocji (interakcjonizmu symbolicznego w obrębie socjologii emocji – teorii Susan Shott) oraz neuronauki afektywnej, społecznej i poznawczej (Lian Duan, Qiudi Feng, Pengfel Xu², Neil Mclatchie, Roger Giner-Sorolla, Stuart W.G. Derbyshire³).

Proponuję, by podstawę antropologiczną dla konstruowanego modelu stanowił multidymensjonalny model ludzkiej egzystencji, podjęty przez V. Frankla i rozwinięty przez K. Popielskiego, a swymi korzeniami sięgający m.in. filozofii M. Schelera i N. Hartmanna. Całość prowadzonych refleksji opieram na inspiracjach zaczerpniętych z logo- i nooteorii. Posługuję się w sposób krytyczny kategoriami, które do celów poznawczych, diagnostycznych i terapeutycznych przejęli i wyodrębnili Frankl i Popielski. Pragnę podkreślić, że ich dociekania nie są *stricte* filozoficzne. Są raczej przykładem świadomego i twórczego korzystania

² L. Duan, Q. Feng, P. Xu, *Using Funcional Near-Infrared Spectroscopy to Assess Brain Activation Evoked by Guilt and Shame*, „Frontiers in Human Neuroscience” 2020, Vol. 14, s. 1–9.

³ N. Mclatchie, R. Giner-Sorolla, S.W.G. Derbyshire, *Imagined guilt versus recollected guilt: Implications for fMRI*, „Social Cognitive and Affective Neuroscience” 2016, Vol. 11, No. 5, s. 703–711.

z wielowiekowego dorobku filozofii, to jest wykorzystania tegoż dorobku w teorii i praktyce psychologicznej i psychoterapeutycznej.

Kategorią spajającą (nadrzędną) jest, zgodnie z tym modelem, moimi osobistymi preferencjami, ale przede wszystkim, jak się zdaje, zgodnie z rzeczywistym stanem – kategoria „wartości” (wartość traktowana najogólniej jako coś ważnego, znaczącego, cenionego, coś, do czego się dąży/do czego dąży jednostka, społeczeństwo, co wyznacza cele, motywuje do określonych zachowań, stanowi przedmiot postaw, potrzeb, dążeń i aspiracji człowieka i co może jednocześnie służyć jako kategoria opisu rzeczywistości⁴). Jest to kategoria wystarczająco ogólna i równocześnie taka, która daje się wyrazić ilościowo (tam, gdzie jest to możliwe) i jakościowo (tam, gdzie tylko tak trzeba i można), a przez to najpełniej, jak to możliwe. Dla przykładu: w sformułowanej przez K. Popielskiego „Skali Preferencji Wartości” (S-PW) analizuje się wartości w dwóch aspektach – denotacyjnym (ilościowe ustalenie i określenie hierarchii wyboru wartości) oraz konotacyjnym (analiza wyboru wartości i określenie ich konotacyjnych znaczeń)⁵.

To, co jednak najważniejsze (najpierwsze) – kategoria „wartości” występuje w każdym z wyżej wymienionych wymiarów (fizycznym, psychicznym, społecznym, ontologicznym).

I tak, na poziomie/w wymiarze fizycznym emocje, i te podstawowe, i te złożone, a więc także poczucie winy, pojawiają się w odpowiedzi na znaczący, ważny/stanowiący określoną wartość dla jednostki (gatunku) bodziec⁶. Reakcję tę można odczytać, badając m.in. aktywność mózgu (układu nerwowego). Jednocześnie poczucie winy sprzężone z wartościami moralnymi i skorelowane z szeroko pojętą moralnością ma swoje neurokorelaty, które przy wykorzystaniu nowoczesnych technik neuroobrazowania można zidentyfikować. Na kolejnych poziomach – poczucie winy generowane jest przez ukształtowane w toku procesów biologicznych, psychicznych i społecznych mechanizmy, w kontekście zinternalizowanych wartości (wymiar psycho-społeczny) i realizowanych norm⁷.

⁴ Tak pojętą wartość odróżnić można i należy od celów, postaw i pragnień, a także od norm. Wartości tkwią u podstaw pragnień, celów i postaw, niejako je determinując.

⁵ K. Popielski, *Psychologia egzystencji. Wartości w życiu*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 258.

⁶ Por. „Emocja jest złożonym zespołem zmian cielesnych i psychicznych, obejmujących pobudzenie fizjologiczne, uczucia, procesy poznawcze i reakcje behawioralne wykonywane w odpowiedzi na sytuację spostrzeganą jako ważna dla danej osoby”, cyt. za: Ph.G. Zimbardo, *Psychologia i życie*, tłum. E. Czerniawska, PWN, Warszawa 1999, s. 473.

⁷ Normy i wartości ściśle są ze sobą związane. Wartości odzwierciedlane są w przyjmowanych przez jednostkę i/lub społeczeństwo normach – funkcją norm jest urzeczywistnianie wartości

Tym samym poziomy – fizyczny i psycho-społeczny – zaplanowane są w jakimś sensie na to, by ludzka egzystencja mogła być egzystencją skierowaną ku wartościom (wymiar ontologiczny) i by przez nie (struktury i mechanizmy na poziomach: fizycznym, społecznym i psychicznym) mogła się realizować.

Model multidymensjonalny ludzkiej egzystencji. Wymiar ontologiczny poczucia winy moralnej

Kiedy zadajemy sobie pytanie, jak w pełni opisać, wyjaśnić i zrozumieć poczucie winy, to w gruncie rzeczy pytamy o to, kim jest (już jest/nie jest⁸) człowiek, kim może i powinien być i kim jest/może być/powinno być konkretne „ja” (konkretny człowiek), bo przecież poczucie winy jest emocją/fenomenem typowo ludzką(-im) i w jakimś zakresie zindywidualizowaną(-ym). Bez podjęcia próby odpowiedzi na pytanie o istotę i naturę człowieka albo przynajmniej bez uświadomienia sobie, że takie właśnie pytanie należy zadać, nim podejmie się kwestię poczucia winy, zadanie wydaje się karkołomne.

Odpowiedzi na pytanie o to, kim jest człowiek (jaka jest jego istota i trwała natura), jest bardzo wiele, zwłaszcza na terenie filozofii. W naukach szczegółowych zadaje się raczej pytania typu: „jak funkcjonuje człowiek”, „jaki jest” lub „czym jest”⁹. W ramach różnych dyscyplin, a nawet w łonie jednej, ale w różnych paradygmatach, udziela się różnych, nierzadko sprzecznych ze sobą odpowiedzi. Odpowiedzi te funkcjonują obok siebie, nie tworząc całości. Do tego często stosowaną praktyką, zwłaszcza w naukach szczegółowych, jest praktyka redukcjonistyczna. Praktyka ta ma i mocne, i słabe punkty. W przypadku ujmowania fenomenów złożonych może okazać się zgubna, szczególnie gdy przyjąć jej ontologiczną wersję.

Viktor Frankl, a w ślad za nim Kazimierz Popielski, promując holistyczny model bycia i stawania się ludzkiej egzystencji (model wielowymiarowości bycia

m.in. w życiu społecznym, por. m.in. M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, PIW, Warszawa 1957, K. Popielski, *Psychologia egzystencji*, dz. cyt., V.E. Frankl, *Homo patiens: próba wyjaśnienia sensu cierpienia*, w: tegoż, *Homo patiens*, tłum. R. Czernecki, Z.J. Jaroszewski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1998.

⁸ K. Popielski, *Psychologia egzystencji*, dz. cyt., s. 115.

⁹ K. Popielski, *Człowiek: egzystencja podmiotowo-osobowa*, w: *Człowiek, wartości, sens. Studia z psychologii egzystencji. Logoteoria i nooteoria. Logoterapia i nooterapia*, red. K. Popielski, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1996, s. 26.

i wielowymiarowości stawania się), występują przeciwko redukcjonistycznemu podejściu do człowieka, wpisują się tym samym w tradycję filozoficzną antyredukcjonizmu antropologicznego (M. Scheler, N. Hartmann)¹⁰. Twórca logoteorii wyraża swój sprzeciw wobec, jak to określa, tzw. „izmów”, to jest „świętej trójcy” XX-wiecznych determinizmów: biologizmu, psychologizmu i socjologizmu, a także przeciwko przeróżnym odmianom dualizmu, które to przedstawiają „prawdę jednego aspektu ludzkiego bytu (jednostronne podejście)”. Takiej „prawdzie” daleko do tego, by stać się mogła podstawą „całościowego/całościującego obrazu człowieka” i podstawą humanizmu. Potrzeba raczej podejścia multidymensjonalnego (ontologia multidymensjonalna), to jest ukazania człowieka w jego jedności i pełni, przy uwzględnieniu jego bio-psycho-noetycznej złożoności¹¹. W złożoności tej, pomiędzy poszczególnymi wymiarami (fizycznym/biologicznym, psychicznym, społecznym, noetycznym) występują określone relacje (wymiar wyższy mają swoje podstawy w niższych, niższe – mają potencjał do kreacji wyższych).

Człowiek w ujęciu, jakie proponują Frankl i Popielski, jest podmiotem osobowym¹², istotą bio-psycho-noetyczną, zorientowaną „ku” wartościom, wolną, odpowiedzialną, otwartą. Działa w sposób świadomy, autonomiczny, sprawczy, a jednocześnie determinują go (w różnym stopniu) czynniki biologiczne i psycho-społeczne. Innymi słowy: bycie i stawanie się człowieka nie realizuje się tylko w układzie zamkniętym organizmu czy w aktywności i dynamice psychiki oraz interakcjach pomiędzy nimi¹³. Właściwa człowiekowi otwartość i kreatywność domaga się czegoś, co jednocześnie integruje funkcjonowanie organizmu i psychiki i co przekracza oba wymiary (fizyczny i psychiczny), stanowiąc o tym, co czyni człowieka osobą i pozwala mu być i stawać się wielowymiarowo i wielokierunkowo¹⁴.

¹⁰ Por. M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, w: tegoż: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987.

¹¹ Por. V.E. Frankl, *Homo patiens...*, dz. cyt., s. 9, 57, 90.

¹² Por. „[...] osoba ujmowana jest jako *unitas multiplex* – złożenie istnienia i istoty – to jest czynników ontycznych współkonstytuujących byt, których nie można osobno traktować ani w porządku bytu, ani w porządku poznania”, cyt. za: M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1974, s. 35–39.

¹³ Sprzeciw wobec traktowania człowieka jako istoty li tylko biologicznej, psychicznej lub bio-psychicznej.

¹⁴ Funkcjonowanie wielowymiarowe i wielokierunkowe to jest funkcjonowanie w kontekście kultury i szeroko rozumianego środowiska (w tym środowiska społecznego, przyrodniczego,

Wartości nie są ozdobnikami egzystencji, a raczej realnymi rzeczywistościami – powodują realne skutki w zachowaniach i w rozwoju, w tym w procesach dojrzewania i zdrowia¹⁵. Popielski definiuje wartość jako „wszystko to, co człowieka pociąga, ukierunkowuje i tworzy jako osobę we wszystkich wymiarach egzystencji”¹⁶, co wyraża egzystencjalną specyfikę i gatunkową zmienność¹⁷ oraz co tworzy wewnętrzną przestrzeń znaczeń i jakości odniesień zewnętrznych¹⁸. Najważniejsze są dla człowieka te wartości, które uwewnętrzniał, którymi żyje, traktuje jako swoje i sobie najbliższe (które wybrał z tzw. „wartości naszych”, czyli wartości stanowiących dobro wspólne, ogólnoludzki dorobek i kapitał¹⁹). Wyznawane wartości prowokują moralny, społeczny, psychiczny rozwój człowieka.

Popielski mówi dużo o sile motywacyjnej wartości. Ta siła pochodzi z ogólnoludzkich i uniwersalnych motywacji, szlachetnych doświadczeń instytucjonalnych, podmiotowego poczucia moralnego, standardów podmiotowo-osobowych, wypróbowanych w dziejach życia społecznego, doświadczeń historycznych i procesów rozwojowych własnej egzystencji²⁰. O wielkości tej siły decyduje m.in. to, czy wartości te zostały zinternalizowane, w towarzystwie jakich wartości występują (konekсыjna koncepcja wartości)²¹ oraz czy nie powodują konfliktu wewnętrznego²².

Podobne wartości wzajemnie się uzupełniają i wzmacniają swoją siłę. Warunkiem prawidłowego ich oddziaływania na życie człowieka i społeczeństwa jest odpowiednia ich hierarchia²³, której stworzenie wymaga ich poznania, a właściwie odkrycia (por. Scheler, Buber, Levinas)²⁴. W procesie odkrywania znaczącą rolę pełnią uczucia, zwłaszcza miłość (por. Scheler)²⁵.

historycznego, rodzinnego, geograficznego, ekonomicznego, religijnego, filozoficznego), zob. K. Popielski, *Psychologia egzystencji*, dz. cyt., s. 29.

¹⁵ Tamże, s. 126.

¹⁶ K. Popielski, *Noetyczny wymiar osobowości*, Wydawnictwo Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994, s. 147.

¹⁷ K. Popielski, *Psychologia egzystencji*, dz. cyt., s. 13.

¹⁸ Tamże, s. 165, 178.

¹⁹ Tamże, 165–167.

²⁰ Tamże, s. 29.

²¹ Tamże, s. 76.

²² Tenże, *Człowiek: egzystencja podmiotowo-osobowa*, dz. cyt., s. 38.

²³ Tenże, *Psychologia egzystencji*, dz. cyt., s. 78.

²⁴ Tamże, s. 161–162.

²⁵ M. Scheler, *Miłość i poznanie*, tłum. M.M. Baranowska, „Kwartalnik Filozoficzny” 2000, t. 28, z. 2, s. 180–182.

Wartości moralne

Wartości moralne to specyficzna grupa wartości. Według Schelera to wartości powszechne i niezmiennie, które współwystępują z innymi i „ujawniają się” wtedy, gdy realizowane są wartości wyższe. Swym zasięgiem obejmują wszystkie dziedziny i aktywności życia człowieka, stanowiąc podstawę człowieczeństwa.

Wśród wartości wymienia się, na co wskazuje m.in. K. Popielski, wartości noetycznego wymiaru osobowości, do których zalicza się: potrzebę „odniesień ku ...”, potrzebę sensu, więzi, zaufania²⁶, a sam ten wymiar wiąże się z takimi jakościami, jak: godność, wolność, sens, odpowiedzialność. Wartości noetyczne umożliwiają, na co zwraca uwagę Popielski, pełną sensu realizację i kierowanie własną egzystencją. One stanowią o istocie egzystencji²⁷.

Poczucie winy – ujęcie multidymensjonalne. Zarys modelu

I. Psychologia poczucia winy

Jeśli chceć rozpoznać poczucie winy moralnej jako emocję typowo ludzką, bo jakże inaczej, należy wskazać na jej złożony charakter, to znaczy ukazać różne wymiary poczucia winy, w tym wymiar ontologiczny²⁸.

Podstawę ontologiczną poczucia winy moralnej stanowi człowiek jako byt skierowany ku wartościom i same te wartości, w tym wartości noetyczne (por. jak wyżej).

Psychologia i socjologia poczucia winy dopowiadają m.in. tyle, że poczucie winy moralnej kategoryzowane jest jako emocja negatywna (to jest wiążąca się z negatywnymi odczuciami i negatywną oceną siebie lub własnego zachowania),

²⁶ K. Popielski, *Psychologia egzystencji*, dz. cyt., s. 99.

²⁷ Tamże, s. 100.

²⁸ W nawiązaniu do modelu Frankla, wymiar ontologiczny definiuję jako wymiar noetyczny wraz z wymiarami mu towarzyszącymi.

autoewaluacyjna (powstała w wyniku oceny własnych zachowań bądź nawet całego ja), samoświadomościowa²⁹, moralna³⁰, która:

- 1) pojawia się w dość jasno określonych okolicznościach, w tym w sytuacji rzeczywistej lub wyobrażonej transgresji zinternalizowanych norm i wartości³¹, dokonanej tak przez osobę, która doświadcza poczucia winy, jak i przez np. osobę bliską tej osobie (rozszerzenie poczucia winy);
- 2) na określonym etapie rozwoju bio-psycho-społecznego (co wymaga odpowiednich warunków psycho-społecznych i podłoża cerebralnego);
- 3) ma swoje przyczyny i skutki, tak intrapsychiczne jak i interpersonalne; negatywne i pozytywne³².

Do pojawienia się poczucia winy konieczne jest, na co wskazują przede wszystkim psychologowie kognitywni i społeczni, m.in.: wykształcenie struktury „Ja” (w tym zdolności tworzenia reprezentacji poznawczych cech, które: (a) dana osoba posiada; (b) chce posiadać; (c) powinna posiadać, por. koncepcja rozbieżności „Ja” E. Tory Higginsa³³), samoświadomość, świadomość stanów psychicznych innych osób (zdolność dokonywania atrybucji stanów mentalnych innych osób, por. *theory of mind*, TOM – teoria umysłu), a także zdolności autoatrybucji (por. autoatrybucje częściowe vs. całościowe; autoatrybucje wewnętrzne vs. zewnętrzne³⁴) oraz świadomość istnienia i konieczność przestrzegania norm społecznych, moralnych, obyczajowych. Do wywołania i kształtowania poczucia winy potrzeba (w różnym stopniu) także: zdolności do autorefleksji i autoewaluacji (m.in. w kategoriach sukces vs. porażka³⁵), wykształcenia zdolności internalizacji zasad postępowania i rozumienia znaczenia przekraczania tych zasad, zdolności odbierania sygnałów aprobaty i dezaprobaty społecznej, w tym przede wszystkim sygnałów płynących od znaczących innych (główne rodziców). Badania wskazują

²⁹ M. Lewis, *Emocje samoświadomościowe: zażenowanie, duma, wstyd, poczucie winy*, w: *Psychologia emocji*, red. M. Lewis, M. Haviland-Jones, tłum. M. Kacmajor, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005, s. 780–815.

³⁰ Por. np. J. Haidt, *The moral emotions* w: *Handbook of affective sciences*, ed. R.J. Davidson, K. Scherer, H.H. Goldsmith, Oxford University Press, Oxford 2003, s. 852–870.

³¹ W przypadku poczucia winy moralnej najistotniejsze są wartości moralne i noetyczne.

³² J. Haidt, *The moral emotions*, dz. cyt.; K. Kugler, W.H. Jones, *On conceptualizing and assessing guilt*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1992, Vol. 62, No. 2, s. 318–327.

³³ E.T. Higgins, *The „Self Digest”: Self-knowledge serving self-regulatory functions*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1996, Vol. 71, No. 6, s. 1071.

³⁴ M. Lewis, *Emocje samoświadomościowe*, dz. cyt.

³⁵ Tamże.

także na związki poczucia winy z poznaniem społecznym i emocjami społecznymi (w tym ze wstydem³⁶), z poznaniem moralnym i rozumowaniem moralnym³⁷, z empatią związaną z moralnością³⁸, z procesem oceny³⁹, z planowaniem działań i wyznaczaniem celów.

Badacze zwracają uwagę na to, że w następstwie pojawienia się normalnego (specyficznego) poczucia winy, jednostka może przejawiać zachowania prospołeczne i/lub unikać zachowań antyspołecznych (by więcej nie mieć poczucia winy)⁴⁰. Z poczuciem winy łączą się więc takie pozytywne zachowania i postawy, jak: zadośćuczynienie, chęć naprawy, przeprosiny. Z kolei patologiczne (w tym tłumione, globalne) poczucie winy ma negatywne społecznie i intrapsychicznie konsekwencje, w tym powodować może zaburzenia psychiczne⁴¹.

Pojawienie się wyżej zaznaczonych zdolności, funkcji i struktur zależy z jednej strony od odpowiedniego stopnia dojrzałości systemu nerwowego i od jego aktywności (o czym poniżej), z drugiej – od warunków społecznych i znaczenia konkretnych emocji dla funkcjonowania społeczeństwa (funkcjonowania w społeczeństwie) oraz od poziomu rozwoju społecznego jednostki, a także od interakcji czynników neurobiologicznych, psychicznych i społecznych.

II. (Neuro)biologia poczucia winy⁴²

Szeroko pojęte poczucie winy, to jest poczucie winy z towarzyszącymi mu zjawiskami (bez specyfikacji dla poczucia winy moralnej), wiąże się z synchroniczną aktywnością wielu ośrodków nerwowych, w tym z aktywnością w obrębie m.in.:

³⁶ Por. A. Olsson, N.K. Ochsner, *The role of social cognition in emotion*, „Trends in Cognitive Sciences” 2008, Vol. 12, No. 2, s. 65–71.

³⁷ J.D. Greene, R.B. Sommerville, L.E. Nystrom, J.M. Darley, J.D. Cohen, *An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment*, „Science” 2001, Vol. 293, No. 5537, s. 2105–2108.

³⁸ J. Moll, R.D. Oliveira-Souza, G.J. Garrido, I.E. Bramati, E.M. Caparelli-Daquer, M. Paiva, R. Zahn, J. Grafman, *The self as a moral agent: linking the neural bases of social agency and moral sensitivity*, „Social Neuroscience” 2007, Vol. 2, No. 3–4, s. 345–349.

³⁹ Por. M. Lewis, *Emocje samoświadomościowe*, dz. cyt.

⁴⁰ Por. układ nagrody i kary.

⁴¹ H.B. Lewis, *Shame and guilt in neurosis*, International Universities Press, New York 1971; J.P. Tangney, R.L. Dearing, *Shame and Guilt*, The Guilford Press, New York, London 2002; P.O. Żylicz, *Praca psychoterapeutyczna z osobami doświadczającymi poczucia winy*, w: *Psychoterapia. Praktyka. Podręcznik akademicki*, red. L. Grzesiuk, ENETEIA Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa 2006, s. 507–518.

⁴² W neurobiologii poczucia winy wskazuje się biologiczne (chemiczne) i cerebralne mechanizmy poczucia winy.

przedniej części wyspy (*anterior insular cortex*; AIC; BA 13, LH⁴³), tylnej części wyspy (*posterior insular cortex*, PIC⁴⁴), grzbietowej części przedniego zakrętu obręczy (*dorsal anterior cingulate cortex*, dACC⁴⁵; przedniego zakrętu obręczy, BA 24/32, LH, RH; przedniego zakrętu obręczy; BA 24/32, RH; przedniego zakrętu obręczy, BA 32, LH), przyśrodkowego zakrętu obręczy (*medial cingulate cortex*, MCC⁴⁶), grzbietowej części tylnego zakrętu obręczy (*dorsal posterior cingulate cortex*, dPCC⁴⁷; bilateralnego tylnego zakrętu obręczy⁴⁸), zakrętu przyhipokampowego (*gyrus parahippocampalis*⁴⁹), zakrętu obręczy (*cingulate cortex/gyrus*, BA 32, LH⁵⁰); ciała migdałowatego (*amygdala*⁵¹), zakrętu czołowego przyśrodkowego (*medial frontal gyrus*; BA 9, LH⁵²), kory orbitofrontalnej bocznej (*orbito-frontal cortex*; OFC⁵³), zakrętu czołowego górnego (*dorsal frontal gyrus*, BA 8, RH⁵⁴), zakrętu czołowego środkowego (*middle frontal gyrus*; BA 13/46, LH⁵⁵), grzbietowo-

⁴³ L.M. Shin, D.D. Dougherty, S.P. Orr, R.K. Pitman, M. Lasko, M.L. Macklin, N.M. Alpert, A.J. Fischman, S.L. Rauch, *Activation of anterior paralimbic structures during guilt-related script-driven imagery*, „Biological Psychiatry” 2000, Vol. 48, No. 1, s. 48; M.M. Fourie, K.G. Thomas, D.M. Amodi, C.M. Warton, E.M. Meintjes, *Neural correlates of experienced moral emotion: an fMRI investigation of emotion in response to prejudice feedback*, „Social Neuroscience” 2014, Vol. 9, No. 2, s. 203–205.

⁴⁴ U. Wagner, K. N'Diaye, T. Ethofer, P. Vuilleumier, *Guilt-specific processing in the prefrontal cortex*, „Cerebral Cortex” 2011, Vol. 21, No. 11, s. 2461–2470.

⁴⁵ M.M. Fourie i in., dz. cyt., s. 203–205; L.M. Shin i in., dz. cyt., s. 48.

⁴⁶ L.M. Shin i in., dz. cyt., s. 46–48.

⁴⁷ M.M. Fourie i in., dz. cyt., s. 203–205.

⁴⁸ B. Basile, F. Mancini, E. Macaluso, C. Caltagirone, R.S. Frackowiak, M. Bozzali, *Deontological and altruistic guilt: evidence for distinct neurobiological substrates*, „Human Brain Mapping” 2011, Vol. 32, No. 2, s. 234–236.

⁴⁹ C. Bastin, B.J. Harrison, Ch.G. Davey, J. Moll, S. Whittle, *Feelings of shame, embarrassment and guilt and their neural correlates: A systematic review*, „Neuroscience and biobehavioral reviews” 2016, Vol. 71, s. 459.

⁵⁰ L.M. Shin i in., dz. cyt., s. 46–48.

⁵¹ P. Michl, T. Meindl, F. Meister, C. Born, R. Engel, M. Reiser, K. Hennig-Fast, *Neurobiological underpinnings of shame and guilt: a pilot fMRI study*, „Social Cognitive and Affective Neuroscience” 2014, Vol. 9, No. 2, s. 152–154.

⁵² L.M. Shin i in., dz. cyt., s. 46–48; J. Moll, R.D. Oliveira-Souza, G.J. Garrido, I.E. Bramati, E.M. Caparelli-Daquer, M. Paiva, R. Zahn, J. Grafman, *The self as a moral agent: linking the neural bases of social agency and moral sensitivity*, „Social Neuroscience” 2007, Vol. 2, No. 3–4, s. 336–352.

⁵³ B. Basile i in., dz. cyt., s. 458–459.

⁵⁴ Tamże, s. 152–154.

⁵⁵ Tamże.

-przyśrodkowej kory przedczołowej (*dorsomedial prefrontal cortex*, dmPFC⁵⁶), brzuszno-bocznej kory przedczołowej (*ventrolateral prefrontal cortex*, vlPFC⁵⁷), grzbietowo-bocznej kory przedczołowej (*dorsolateral prefrontal cortex*, dlPFC⁵⁸), zakrętu orbitofrontalnego (*orbito-frontal gyrus*; BA 11, LH⁵⁹), przedniej części płata skroniowego⁶⁰; oraz tylnej części płata skroniowego⁶¹), w tym środkowego zakrętu skroniowego (*middle temporal gyrus*, MTG; BA 21, LH, RH⁶²), górnego zakrętu skroniowego (*superior temporal gyrus*, STG; BA 39, LH⁶³; przedniej części zakrętu skroniowego górnego, aSTG, BA 39, LH), zakrętu wrzecionowatego (*fusiform gyrus*, BA 18/19 LH, RH⁶⁴), kory wzrokowej (*visual cortex*⁶⁵), klinka (*cuneus*; BA 18, LH⁶⁶); zakrętu potyliczno-skroniowego przyśrodkowego (*lingual gyrus*, BA 18, RH⁶⁷; *bilateral lingual gyrus*, BA 17/18, LH, RH⁶⁸), zakrętu kątownego (*angular gyrus*), wieczka ciemieniowego (*operculum parietalis*), przedklinka (*precuneus*; BA 7, LH⁶⁹), zakrętu nadbrzeżnego (*supramarginal gyrus*⁷⁰).

Wyżej wskazane struktury (wchodzące w skład różnych sieci neuronalnych) lokują się w różnych częściach mózgu, w tym w układzie limbicznym (np. w zakręcie obręczy, zakręcie przyhipokampowym, ciele migdałowatym), płacie czołowym i obszarach przedczołowych, płacie skroniowym, potylicznym (np. kliniek), płacie ciemieniowym (np. przedklinek). Poczucie winy aktywuje także obszary mózdzku. Wymienione obszary układają się w coś, co roboczo określić można m.in. za P. McLeanem jako strukturę trzech „mózgów”/trzech pięter (warstw) mózgowych (*triune brain*). Najstarszą, najniżej położoną warstwą mózgu jest tzw. „mózg gadzi” (*reptilian brain*). W jego skład wchodzi: pień mózgu, rdzeń

⁵⁶ M.M. Fourie i in., dz. cyt., s. 203–205; P. Michl i in., dz. cyt., s. 152–154.

⁵⁷ J. Moll i in., dz. cyt.; U. Wagner i in., dz. cyt., cyt. za: C. Bastin i in., dz. cyt., s. 458–459.

⁵⁸ P. Michl i in., dz. cyt., s. 152–154.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże; L.M. Shin i in., dz. cyt., s. 46–48; J. Moll i in., dz. cyt.; U. Wagner i in., dz. cyt., cyt. za: C. Bastin i in., dz. cyt., s. 458–459.

⁶¹ P. Michl i in., dz. cyt., s. 152–154.

⁶² Tamże.

⁶³ L.M. Shin i in., dz. cyt.

⁶⁴ P. Michl i in., dz. cyt., s. 152–154.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Tamże; L.M. Shin i in., dz. cyt., s. 46–48.

⁶⁷ L.M. Shin i in., dz. cyt., s. 46–48.

⁶⁸ P. Michl i in., dz. cyt., s. 152–154.

⁶⁹ M.M. Fourie i in., dz. cyt., s. 203–205; Wagner i in., dz. cyt.; L.M. Shin i in., dz. cyt., s. 43–48; P. Michl i in., dz. cyt., s. 152–154.

⁷⁰ P. Michl i in., dz. cyt., s. 152–154.

przedłużony, most, mózdzek, gałka błada oraz wzgórki węchowce. Nad mózgiem gadów znajduje się warstwa zwana „mózgiem ssaków” (*mammalian brain*). Tworzy go przede wszystkim układ limbiczny. Układ limbiczny wraz z połączeniami, jakie tworzy i w jakie wchodzi, odgrywa kluczową rolę w sterowaniu ludzkim zachowaniem i emocjami. Najważniejsze z tych procesów to wyzwalanie emocji oraz zachowań prospołecznych, takich jak np. umiejętność nawiązywania kontaktów z innymi osobami i czerpanie z tego zadowolenia.

Trzecia warstwa – to kora nowa lub mózg naczelnych (*primate brain*). W jej skład wchodzi pofałdowane półkule mózgowe łącznie z jądrami podkorowymi⁷¹. Kora nowa mieści w sobie ośrodki bardzo ważne z punktu widzenia funkcjonowania poznawczo-emocjonalnego i społecznego. W korze nowej zachodzi proces poznania. Zlokalizowane są w jej obrębie neurokorelaty zdolności i możliwości językowych oraz kompetencji społecznych. W korze nowej odbywają się także kontrola motoryki dowolnej oraz analiza i integracja danych zmysłowych. Kora nowa odgrywa ważną rolę w procesie socjalizacji i kontroli ekspresji emocjonalnej. Na szczególną uwagę, w kontekście niniejszych rozważań, zasługuje kora orbito-frontalna (OFC). Jest ona zaangażowana w procesy emocjonalne oraz uczenie się na podłożu emocji. W OFC znajdują się neurony związane z mechanizmem nagrody i kary⁷².

Kora przedczołowa stanowi, na co wskazują wyniki licznych badań, neuronalne podłoże dla wszystkich spostrzeganych i doświadczanych emocji⁷³. Pełni ona modulującą funkcję wobec układu limbicznego. To w niej lokuje się zdolność do przewidywania zdarzeń, ich konsekwencji, a także do odraczania gratyfikacji i do samokontroli. Dzięki komplikacji kory przedczołowej możliwa jest większa elastyczność w odpowiedzi na wyzwania środowiska (fizycznego, społecznego).

⁷¹ Wśród struktur zaliczanych do tego poziomu są: zakręt obręczy, płat spoidła wielkiego, górno-boczne obszary czołowe, obszary ciemieniowe połączone z hipokampem, biegun skroniowy, kora wyspy, orbitalne okolice czołowe, zob. m.in. A. Herzyk, *Mózg, emocje, uczucia – analiza neuropsychologiczna*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2003.

⁷² R. Stach, *Sumienie i mózg. O wewnętrznym regulatorze zachowań moralnych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 72, 96.

⁷³ Por. K.L. Phan, T. Wager, S.F. Taylor, I. Liberzon, *Functional neuroanatomy of emotion: a meta-analysis of emotion activation studies in PET and fMRI*, „*NeuroImage*” 2002, Vol. 16, No. 2, s. 331–348.

W ramach (w obrębie) tych struktur i między nimi rozciąga się tzw. „mózg moralności”⁷⁴ oraz „mózg społeczny” (czy choćby *social pain network*⁷⁵). W szczególności – regiony mózgu aktywne przy poczuciu winy to regiony zaangażowane (w mniejszym lub większym stopniu, w zależności od tego, czy chodzi o poczucie winy moralnej, pozamoralnej czy o normę czy patologię) także w procesy związane z planowaniem, wyznaczaniem celów, refleksją, autorefleksją, koordynacją i dostosowywaniem zachowań, rozwojem osobowości (por. obszary kory przedczołowej), ToM (np. wyspa, przedklinek⁷⁶), mentalizacją (np. przedklinek⁷⁷), rozumowaniem moralnym, moralnymi dylematami⁷⁸, empatią związaną z moralnością⁷⁹, poznaniem społecznym i emocjami społecznymi⁸⁰, pamięcią epizodyczną⁸¹, doświadczaniem emocji negatywnych⁸², kontrolą poznawczą, kontrolą zachowań impulsywnych, optymalizacją decyzji społecznych (np. kora przedczołowa⁸³), przetwarzaniem emocjonalnym (np. AI⁸⁴).

Obszary mózgu aktywne przy poczuciu winy to regiony „przypisane” (w pewnym stopniu) także tzw. „układowi nagrody i kary”⁸⁵, w skład którego wchodzi:

⁷⁴ Na „mózg moralności” składają się m.in.: jądro migdałowe, hipokamp, przednia część kory wyspy, kora zakrętu obręczy, zarówno jej przednia, jak i tylna część, górny zakręt skroniowy, ciemieniowy zakręt kątowy oraz znaczne obszary kory przedczołowej z częścią brzuszną-przyśrodkową, grzbietowo-boczną oraz korą orbitalną; Por. R. Stach, dz. cyt., s. 158–159. Np. S.V. Siddiqui, U. Chatterjee, D. Kumar, A. Siddiqui, N. Goyal, *Neuropsychology of prefrontal cortex*, „Indian Journal of Psychiatry” 2008, Vol. 50, No. 3, s. 202–208.

⁷⁵ A. Kendal, *Neural basis of guilt: a quantitative and connectivity meta-analysis of functional imaging studies*, „Masters of Sciences” 2014, s. 42.

⁷⁶ Por. H. Takahashi, N. Yahata, M. Koeda, T. Matsuda, K. Asai, Y. Okubo, *Brain activation associated with evaluative processes of guilt and embarrassment: an fMRI study*, „Neuroimage” 2004, 23(3), s. 967–974.

⁷⁷ Por. D.M. Amodio, C.D. Frith, *Meeting of minds: the medial frontal cortex and social cognition*, „Nature Reviews. Neuroscience” 2006, Vol. 7, No. 4, s. 268–277.

⁷⁸ Por. J.D. Greene i in., dz. cyt., s. 2105–2108.

⁷⁹ Por. J. Moll i in., dz. cyt., s. 345–349.

⁸⁰ A. Olsson, N.K. Ochsner, dz. cyt., s. 65–71.

⁸¹ D.R. Addis, A.R. McIntosh, M. Moscovitch, A.P. Crawley, M.P. McAndrews, *Characterizing spatial and temporal features of autobiographical memory retrieval networks: a partial least squares approach*, „NeuroImage” 2004, Vol. 23, No. 4, s. 1468–1470.

⁸² Por. A.D. Craig, *How do you feel-now? the anterior insula and human awareness*, „Nature Reviews Neuroscience” 2009, No. 10, s. 59–70.

⁸³ Por. E. Koechlin, Ch. Ody, F. Kouneiher, *The Architecture of Cognitive Control in the Human Prefrontal Cortex*, „Science” 2003, Vol. 302, No. 5648, s. 1181–1185.

⁸⁴ L.M. Shin i in., dz. cyt., s. 47.

⁸⁵ W przypadku mechanizmu nagrody (układu nagrody) związanej np. z pozytywnymi emocjami moralnymi są to m.in.: dopaminowe jądra śródmózgowia, czyli substancja czarna i brzusna

doświadczenia nagrody i kary, zabiegania o nagrody i unikania kar, w tym antycypacje nagród i kar, które łącznie stanowią podstawowe czynniki motywujące zachowania, w tym zachowania moralne oraz zachowania mające na celu m.in. zadośćuczynienie⁸⁶.

III. Socjologia poczucia winy

Mówiąc o społecznym zapleczu poczucia winy, badacze wskazują przede wszystkim na proces socjalizacji (pierwotnej i wtórnej). Socjalizacja (pierwotna) poczucia winy w dużej mierze zależy od przejawianych przez rodziców, głównie matkę, kompetencji opiekuńczych i wypracowanego na ich podłożu modelu przywiązania. Wszelkie zaburzenia w sferze relacji (przywiązania) matka-dziecko, w tym w ramach socjalizacji pierwotnej poczucia winy, mogą skutkować patologią w obszarze omawianej emocji. Niemniej istotna okazuje się socjalizacja wtórna. Człowiek żyje w określonej społeczności, która ma wypracowane mechanizmy wzbudzania, podtrzymywania i zarządzania poczuciem winy. Mechanizmy te mają stać na straży wartości ważnych w/dla danej społeczności, a także porządku społecznego i spójności społecznej⁸⁷, w tym takich wartości jak np.: sprawiedliwość, uczciwość, solidarność, odpowiedzialność. Wartości te i inne mogą być także wyrazem kontroli społecznej i samokontroli, na co wskazuje np. S. Shott (interakcjonizm symboliczny w ramach socjologii emocji)⁸⁸. Przy czym konkretna jednostka musi – w procesie wychowania i kształcenia – być przygotowana do internalizacji tych wartości⁸⁹. Ogromną rolę odgrywają tutaj znaczący inni oraz tzw. uogólniony inny⁹⁰, to jest pewna kultura sytuacji (wartości, przekonania, normy), która stanowi perspektywę ogólnej oceny siebie oraz oceny siebie

część nakrywki, prążkowie, kora zakrętu obręczy (przednia/ACC i tylna/PCC część), jądro migdałowe, kora przedczołowa oraz kora orbito-frontalna. Na mechanizm kary (negatywne emocje moralne) składa się m.in. aktywność blaszki pokrywy w śródmózgowiu, ciała migdałowego, jądra połączonego, kory przedczołowej oraz środkowej i tylnej części kory zakrętu obręczy, zob. R. Stach, dz. cyt., s. 78, 95.

⁸⁶ Tamże, s. 99.

⁸⁷ E. Durkheim, *Samobójstwo*, tłum. K. Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.

⁸⁸ S. Shott, *Emotion and Social Life: A Symbolic Interactionist Analysis*, „The American Journal of Sociology” 1979, Vol. 84, No. 6, s. 1317–1334.

⁸⁹ J. Mariański, *Moralność w kontekście społecznym*, Wydawnictwo NOMOS, Kraków 2014, s. 42–45.

⁹⁰ Zob. koncepcję „znaczących innych” G. Meada, np. w: P.L. Berger, *Zaproszenie do socjologii*, tłum. J. Stawiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 96–97.

w konkretnych okolicznościach (definicja „sytuacji” tworzona indywidualnie) i konstruowania określonej emocji.

Szczególną rolę w procesie socjalizacji odgrywa język. Socjalizacja emocji przebiega wraz z socjalizacją językową (nabywaniem języka w grupie społecznej, to jest nabywaniem m.in. kategorii pojęciowych służących do interpretacji rzeczywistości⁹¹), a także poprzez język. Ludzie komunikują sobie samym i innym swoje emocje, stany emocjonalne, uczucia, ale także wpływają za pomocą języka np. na ich powstanie (wywołanie), podtrzymywanie lub wygaszanie – tak u innych, jak i u siebie samych (szczególna rola znaczących innych). Wina i poczucie winy nie są tożsame, ale ściśle ze sobą współwystępują (także w języku). Podobnie jak poczucie winy i moralność, poczucie odpowiedzialności, sprawstwa, powinności czy winowajcy i pokrzywdzonego, a dalej kary, wyrzutów sumienia, zadośćuczynienia, przebaczenia.

Wyrażenie „poczucie winy” w języku polskim stanowi nominalny korelat takich predykatów jak np.:

1. „X (nie) poczuwa się do winy (za coś)”,
2. „X (nie) czuje się winny (czegoś/czemuś)”⁹²
3. „X (nie) wini się/obwinia się za coś”
4. „X (nie) ponosi winę (-y) za coś”⁹³
5. „X ma świadomość własnej winy i/lub własnego poczucia winy/X nie ma świadomości [...]”⁹⁴.
6. „X (nie) czuje się winny wobec kogoś⁹⁵, w tym wobec siebie samego”, a także
7. „X ma wyrzuty sumienia z powodu czegoś/nie ma wyrzutów sumienia [...]”⁹⁶.

⁹¹ Na temat socjalizacji języka, zob. T. Nowak, *Język w świetle odkryć nauki*, PETRUS, Kraków 2011, s. 322.

⁹² Punkt 1, 2 za: M. Falkowska, *Semantyka winy we współczesnej polszczyźnie*, Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012, s. 51.

⁹³ Punkt 4: w tym punkcie zakłada się, że bycie winnym łączy się z poczuciem winy. Może się zdarzyć, że ktoś jest winny, ale nie ma poczucia winy, bądź ma poczucie winy, ale nie jest winny.

⁹⁴ Punkt 5 za: M. Falkowska, *Semantyka winy we współczesnej polszczyźnie*, dz. cyt., s. 63.

⁹⁵ Punkt 6 za: R. Grzegorzczak, *Rozwój semantyczny leksemów winien, powinien*, w: *Na językoznawczych ścieżkach. Prace ofiarowane Profesorowi Jerzemu Podrackiemu*, red. A. Mikołajczuk, R. Pawelec, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2007, s. 236.

⁹⁶ Punkt 7 za: M. Falkowska, *Semantyka winy we współczesnej polszczyźnie*, dz. cyt., s. 52–53.

Wymienione typy predykatów wskazują na sytuacje, w których „X” (konkretny człowiek, czasem grupa ludzi) jest w sposób świadomy z czymś związany (np. z pewnymi wartościami, normami), coś jest mu bliskie i/lub ktoś jest mu bliski, czuje się za coś/kogoś odpowiedzialny, ma poczucie sprawstwa (choć nie zawsze), jest częścią większej całości, a dalej identyfikuje stan, w jakim się znajduje, ocenia to, co się wydarzyło lub nie wydarzyło/co zrobił lub czego nie zrobił i odnosi to do szerszego kontekstu. W przypadku poczucia winy moralnej chodzi o kontekst wartości, zasad i norm moralnych, które charakteryzują się, jak się zdaje, największą istotnością społeczną⁹⁷.

Korpus języka polskiego zawiera długą listę czasowników, z którymi łączy się poczucie winy, w tym winy moralnej (tworzy mniej lub bardziej ustabilizowane połączenia). Dla przykładu: „wpuszczać”, „wpędzać”, „wyrabiać w kimś coś”, „wzbudzać”. Czasowniki te używane są zarówno w kontekście: „wpuszczać/wpędzać siebie w poczucie winy”, „wyrabiać/wzbudzać w sobie poczucie winy”, jak i w kontekście: „ktoś wpuszcza/wpędza kogoś w poczucie winy”, „ktoś wyrabia/wzbudza w kimś poczucie winy”. Można też powiedzieć, że coś wywołuje/wzbudza we mnie poczucie winy. Przykłady użycia tych czasowników stanowią zarówno o indywidualnym (ale umieszczonym w szerszej płaszczyźnie), jak i o społecznym wymiarze poczucia winy i o pewnego rodzaju przymusie, który towarzyszy przestrzeganiu norm i szacunkowi do wartości, w tym przede wszystkim o konsekwencjach, jakie towarzyszą ewentualnemu nieprzestrzeganiu norm. Do wyżej wymienionych czasowników warto dodać takie czasowniki, jak: „ciążyć” („ciąży mi wina”), „dręczyć” („dręczy mnie poczucie winy”), „gnębić” („gnębi mnie poczucie winy”, „ktoś gnębi mnie poczuciem winy”), a także przymiotniki: „palący” („palące poczucie winy”), „przytłaczający” („przytłaczające poczucie winy”). Wszystkie one wskazują na negatywny charakter poczucia winy. Nie znaczy to jednak, że tylko taki charakter ma ta emocja. W korpusie języka polskiego znaleźć można także takie połączenia jak: „uwolnić się/kogoś od poczucia winy”, „zrzucić z siebie ciężar winy”, „uciec od” poprzez np. przeproszenie/przyjęcie przeprosin czy odpokutowanie, zadośćuczynienie⁹⁸.

Językowy obraz świata bądź jego wybranej części, tak jak w tym przypadku, językowy obraz poczucia winy, odnosi się do rzeczywistości pozajęzykowej, np. społecznej, stanowiąc jej „wyraz”. Semantyka „winy” i „poczucia winy” w ję-

⁹⁷ Tamże, s. 45.

⁹⁸ Tamże, s. 65–78, 95–108.

zyku polskim jest niezwykle bogata, co przemawiać może np. za jej wagą w życiu społecznym.

Model poczucia winy moralnej – podsumowanie

Jeśli chceć stworzyć całościowy model poczucia winy moralnej, to trzeba przyjąć za fundamentalne dla jego stworzenia – i tak też uczyniłam – zarówno wyniki badań empirycznych (m.in. psychologii, neuronauki), jak i refleksji filozoficznych. Człowiek jest bytem złożonym, wielowymiarowym. Poczucie winy moralnej jako emocja typowo ludzka jest emocją złożoną. Między wymiarami poczucia winy zachodzą określone relacje (horyzontalne i wertykalne). Wszystkie wymiary składają się na pewną całość: są względem siebie komplementarne oraz nieredukowalne jedne do drugich. Nie jest to całość rozumiana jako prosta suma elementów, ale jako całość dynamiczna. Jej rozumienie opiera się na założeniu o jedności egzystencji, ontycznej pełni jako funkcjonalnej całości mimo dymensjonalnych różnic⁹⁹.

Kategorią nadrzędną (wspólną dla wszystkich wymiarów) jest kategoria wartości (w przypadku poczucia winy moralnej – głównie, choć niewyłącznie wartości moralnych). Człowiek jest bytem wielowymiarowym, skierowanym ku wartościom, świadomym, aktywnym, odpowiedzialnym. Cała konstrukcja bio-psycho-społeczna człowieka jest tak „przygotowana przez naturę i kulturę”, by mogła się realizować „ludzka tendencja ku wartościom” (wymiar noetyczny, ontologiczny). Potrzeba podłoża (neuro)biologicznego, mechanizmów psychicznych oraz społecznych (głównie socjalizacyjnych, w tym językowych). Aktywacja poczucia winy moralnej opiera się m.in. na mechanizmach empatii, samoświadomości, świadomości norm moralnych i poznania społecznego. Poczucie winy moralnej ma swoje przyczyny i konsekwencje – inter- oraz intrapsychiczne, pozytywne i negatywne. Lokuje się w różnych częściach mózgu – tych starszych i tych młodszych ewolucyjnie. Wskazanie konkretnej lokalizacji, to jest lokalizacji „zarezerwowanej” (przy czym nie ma mowy o wyłączności, a raczej o współdzieleniu przestrzeni cerebralnej z innymi procesami i zjawiskami) dla poczucia winy moralnej (a nie dla poczucia winy traktowanego ogólnie) pojawiającego się w zwykłych, codziennych sytuacjach, jest niezwykle ważne.

⁹⁹ P. Marchwicki, *Koncepcja człowieka w logoterapii*, „Seminare” 2002, nr 18, s. 340–341.

Próba badania poczucia winy moralnej

Warunki do badania poczucia winy moralnej (wyobrażonego lub przypomnianego) mogą, jak się zdaje, tworzyć przygotowane przeze mnie plany eksperymentalne. W pierwszym z nich bodźcami, a jednocześnie zmiennymi niezależnymi, są zdania (bodźce językowe) sformułowane w taki sposób, by prezentowały sytuacje, a właściwie mobilizowały do wyobrażenia sobie/przypomnienia sobie sytuacji naruszenia powszechnie uznawanych za ważne wartości moralnych, w których to sytuacjach człowiek dorosły, bez zaburzeń psychicznych i neurologicznych¹⁰⁰, powinien odczuwać poczucie winy moralnej lub pozamoralne poczucie winy. Przy czym sytuacje opisane w krótkich zdaniach nie stanowią przykładu dylematów moralnych typu „dylemat kładki”, „dylemat wagonika”, „dylemat dzieciobójstwa”, często stosowanych w badaniach moralności, w tym emocji moralnych, a raczej w większości są przykładami sytuacji, które występują (mogą wystąpić) w życiu codziennym. Reakcjami – zmiennymi zależnymi – z kolei mają być, zgodnie z moim założeniem, identyfikowane przy użyciu fMRI, „odpowiedzi mózgu”. Dla sprawdzenia, czy podane zdania stanowią bodźce do wzbudzenia poczucia winy (w tym winy moralnej), jeszcze przed przeprowadzeniem eksperymentu postawić się powinno pytanie o to, czy przytoczone sytuacje (ich wyobrażenie sobie przez badanego) wywołują poczucie winy, a jeśli tak, to w jakiej mierze (pięciostopniowa skala Likerta). W eksperymencie przewiduje się „zdania-bodźce” moralne, pozamoralne i neutralne. Do badania można zaprosić bądź wyłącznie dorosłe osoby zdrowe, czyli bez zaburzeń psychicznych, neurologicznych, bądź osoby z zaburzeniami (by móc sprawdzić, jakie skutki mają konkretne zaburzenia np. dla odczuwania poczucia winy moralnej).

¹⁰⁰ Wiek (poniżej wieku, w którym ukształtowane jest poczucie winy moralnej), zaburzenia psychiczne i/lub neurologiczne mogą stanowić zmienne zakłócające.

EKSPERYMENT 1:

Poczucie winy moralnej. Wersja 1¹⁰¹:

- Wyobraź sobie, że nie oddałeś(-aś) pieniędzy, które pożyczyłeś(-aś). (uczciwość¹⁰²)
- Wyobraź sobie, że przez ciebie ktoś stracił szansę na leczenie najbliższej osoby. (solidarność, uczciwość, odpowiedzialność)
- Wyobraź sobie, że okłamałeś(-aś) ukochaną osobę. (uczciwość, prawdomówność)
- Wyobraź sobie, że prowadziłeś(-aś) samochód pod wpływem alkoholu i spowodowałeś(-aś) wypadek, w którym ucierpiała bliska Ci osoba/ucierpiał ktoś (nieznajomy). (odpowiedzialność)
- W samochodzie nastąpiła awaria, o której nie miałeś(-aś) pojęcia. Wyobraź sobie, że prowadząc samochód, spowodowałeś(-aś) wypadek, w którym ktoś ucierpiał. (odpowiedzialność)
- Wyobraź sobie, że nie przeprosiłeś(-aś) przyjaciela, po tym jak nadużyłeś(-aś) jego zaufania. (przyjaźń, zaufanie)
- Wyobraź sobie, że nie dopełniłeś(-aś) obowiązków w pracy, przez co naraziłeś(-aś) na niebezpieczeństwo swoich współpracowników. (sumienność, obowiązkowość, odpowiedzialność, bezpieczeństwo, zdrowie)
- Wyobraź sobie, że przekupiłeś(-aś) policjanta, by ten nie wystawił ci mandatu. (uczciwość, sprawiedliwość)
- Wyobraź sobie, że nie dbałeś(-aś) o własne zdrowie i dlatego teraz twoi najbliżsi muszą patrzeć, jak cierpisz. (zdrowie, troska)
- Wyobraź sobie, że najbliższa ci osoba umyślnie spowodowała wypadek samochodowy, w którym ucierpiało dziecko. (odpowiedzialność za bliskich, bezpieczeństwo)

¹⁰¹ Proponuję trzy wersje eksperymentu 1. W wersji 2. tego eksperymentu prezentuje się badanym zdania w następującej postaci – bez polecenia/prośby „Wyobraź sobie [...]”. W wersji 3. – zdania sformułowane w czasie teraźniejszym.

¹⁰² W nawiasach znajdują się przykłady wartości, które w moim odczuciu są naruszane w sytuacjach prezentowanych w zdaniach. Są one umieszczone po to, by ułatwić czytelnikowi zrozumienie specyfiki eksperymentu. Nie powinny się one znaleźć w prezentowanym materiale eksperymentalnym.

- Wyobraź sobie, że musiałeś(-aś) odmówić swojemu najbliższemu przyjacielowi wypełnienia obietnicy, którą mu złożyłeś(-aś). (pomoc, przyjaźń, dotrzymywanie obietnic)
- Wyobraź sobie, że nie mogłeś zrobić nic, by pomóc najbliższej ci osobie. (pomoc, rodzina)

Pozamoralne poczucie winy. Wersja 1:

- Wyobraź sobie, że przez przypadek zbiłeś(-aś) ulubiony wazon twojego krewnego.
- Wyobraź sobie, że przez przypadek zbiłeś(-aś) swój ulubiony wazon.
- Wyobraź sobie, że nie potrafiłeś(-aś) powstrzymać się przed zjedzeniem kolejnego pączka, mimo że wiedziałeś(-aś), że to ci szkodzi.
- Wyobraź sobie, że wydałeś(-aś) dużo pieniędzy na rzeczy, których nigdy nie używałeś(-aś).
- Wyobraź sobie, że spóźniłeś(-aś) się na umówione spotkanie.
- Wyobraź sobie, że spóźniłeś(-aś) się na koncert.
- Wyobraź sobie, że zgubiłeś(-aś) pożyczoną książkę.
- Wyobraź sobie, że zgubiłeś(-aś) klucze od domu.
- Wyobraź sobie, że nie przepuściłeś(-aś) starszej osoby w drzwiach.
- Wyobraź sobie, że nie posprzątałeś(-aś) po obiedzie, mimo że bliska ci osoba prosiła cię o to.
- Wyobraź sobie, że nie powiedziałeś(-aś) „dzień dobry” przechodzącej obok ciebie znajomej osobie.
- Wyobraź sobie, że nakrzyczałeś(-aś) bez przyczyny na bliską ci osobę.

Bodźce neutralne. Wersja 1:

- Wyobraź sobie, że używałeś(-aś) telefonu, by zadzwonić do przyjaciela.
- Wyobraź sobie, że sprzątałeś(-aś) w sobotę w garażu.
- Wyobraź sobie, że byłeś(-aś) z kolegą na meczu.
- Wyobraź sobie, że byłeś(-aś) wczoraj w kinie, na kolacji i na spacerze.
- Wyobraź sobie, że wyrzuciłeś(-aś) śmieci do kosza.
- Wyobraź sobie, że kupiłeś(-aś) zielony zeszyt.
- Wyobraź sobie, że zrobiłeś(-aś) zadanie/prace domowe.
- Wyobraź sobie, że wyszedłeś/wyszłaś z psem na spacer.
- Wyobraź sobie, że kupiłeś(-aś) prezent na urodziny.

- Wyobraź sobie, że myłeś(aś) zęby.
- Wyobraź sobie, że zjadłeś(-aś) obiad w domu.
- Wyobraź sobie, że w portfelu miałeś(-aś) zdjęcia bliskich.

EKSPERYMENT 2:

Metoda autobiograficzna samoopisowa („przypomniane” vs. „wyobrażone” poczucie winy)

W drugim eksperymencie badany miałby: (a) przypomnieć sobie i (b) wyobrazić sobie po trzy sytuacje, w których (ad. a) czuł się winny wobec kogoś/poczuwał się do winy za coś/odczuwał wyrzuty sumienia wobec kogoś (z powodu tego, co zrobił lub czego nie zrobił) i (ad. b) czułby się winny wobec kogoś/poczuwałby się do winy za coś/odczuwałby wyrzuty sumienia wobec kogoś (z powodu tego, co mógłby zrobić lub czego mógłby nie zrobić), a następnie je zrelacjonować (zapisać: 50-70 słów). Bodźcami w tym eksperymencie są historie odczytane (przypomniane i wyobrażone). Reakcjami – odpowiedzi mózgu pozyskane przy użyciu fMRI.

EKSPERYMENT 3:

W trzecim eksperymencie sprawdza się, czy naruszenie poniżej przywołanych wartości moralnych wzbudziłoby poczucie winy u badanego, a jeśli tak, to w jakim stopniu (pięciostopniowa skala Likerta). Prezentuje się listę wartości i pyta, czy naruszenie tych wartości (jednej, dwóch i więcej) wzbudza poczucie winy. Wartości:

- 1) uczciwość,
- 2) prawdomówność, prawda,
- 3) zaufanie, lojalność,
- 4) sprawiedliwość,
- 5) bezpieczeństwo,
- 6) troska o rodzinę, o zdrowie najbliższych.

Badanie może być prowadzone przy użyciu np. fMRI. Wówczas można sprawdzić, w jakim miejscu mózgu przetwarzane są informacje o wartościach, a także nazwy wartości moralnych.

EKSPERYMENT 4¹⁰³:

Scenariusze

W czwartym eksperymencie prezentuje się uczestnikom scenariusze:

- 1) mające wywołać poczucie winy moralnej;
- 2) opisujące sytuacje, które nie wzbudzają poczucia winy.

Wykorzystanie fMRI podczas badania ma umożliwić lokalizację neurokorelatów poczucia winy moralnej.

Poczucie winy moralnej. Scenariusze:

1. Wsiadasz do zatłoczonego pociągu. Zajmujesz miejsce. Obok ciebie staje starsza, schorowana osoba. Nie ustępujesz miejsca. Po chwili widzisz, jak ta osoba upada na podłogę i traci przytomność. Uświadamiasz sobie, że gdybyś ustąpił(-a) miejsca, to mogłoby się to nie zdarzyć. Czujesz się winny(-a).
2. Pewnego wieczoru podchodzi do ciebie mężczyzna. Widzisz, że został pobity. Mężczyzna mówi, że napadnięto go, skradziono mu portfel i telefon. Prosi cię o to, byś pożyczył(-a) mu telefon. Odmawiasz. Po chwili uświadamiasz sobie, że mogłeś(-aś) postąpić inaczej. Czujesz się winny(-a).
3. Pracujesz w aptece. Przychodzi starszy pan, by zrealizować receptę. Nie sprawdzając, czy dany lek jest, mówisz mu, że go nie ma. Po kilku minutach inny farmaceuta wyciąga ten lek z szuflady. Wyobrażasz sobie, że panu, któremu nie sprzedałeś(-aś) leku, może przez to stać się coś złego. Czujesz się winny(-a).

Sytuacje neutralne. Scenariusze:

1. Masz nowy rower. Któregoś dnia postanawiasz jechać nim na przejażdżkę. Spotkana koleżanka pyta cię, jak długo masz ten rower. Odpowiadasz, że rower jest nowy i że to twoja pierwsza przejażdżka. Zachęcasz koleżankę do kupna roweru.

¹⁰³ Inspiracje zaczerpnięte z tekstu: R. Giner-Sorolla, S.W.G. Derbyshire, „*Imagined guilt*” versus „*recollected guilt*”: *Implications for fMRI*, „*Social Cognitive and Affective Neuroscience*” 2016, Vol. 11, No. 5, s. 703–711.

2. Zdajesz sobie sprawę z tego, że nie masz nic do jedzenia. Postanawiasz iść na zakupy do pobliskiego sklepu. Po włożeniu do koszyka potrzebnych rzeczy, podchodzisz do kasy. Pani kasjerka uśmiecha się do ciebie. Wychodzisz ze sklepu. Wracasz do domu.
3. Kończysz pracę. Wsiadasz do samochodu. Zapinasz pasy i ruszasz. Mijasz po drodze kilku rowerzystów. Parkujesz przed domem. Zmęczony wchodzisz do domu.

Zastosowanie modelu

Poczucie winy moralnej jest zjawiskiem złożonym, dlatego też należy je prezentować w całej jego komplikacji i złożoności. W ramach artykułu podjęłam się próby takiej prezentacji. Stworzenie onto-bio-psycho-społecznego modelu pocucia winy moralnej jest w moim przekonaniu niezwykle cennym i poznawczo płodnym przedsięwzięciem. Szerokie/pełne (pełniejsze) ujęcie pocucia winy pozwala dostrzec pewne rysy i prawidłowości, które nie są widoczne, gdy patrzy się z jednego, wybranego punktu. Korzyści takiego ujęcia są nie do przecenienia dla psychologii, która stara się wyjaśnić, co człowiek czuje (odczuwa), dla socjologii, która umieszcza czującego człowieka w świecie społecznym i opisuje go z perspektywy świata społecznego, dla neuronauki, dla której mózg człowieka czującego stanowi przestrzeń eksploracji, i dla filozofii, która buduje całościowy obraz człowieka (czującego). Zastosowanie takiego modelu wydaje się być szerokie. Nie ogranicza się ono bowiem do diagnozy czy (psycho)terapii pocucia winy. Niezwykle ważne jest to, że całościowy/całościujący model ma w sobie moc inspiracji i motywacji. W mojej opinii stanowi on jawny dowód na konieczność ujmowania/badania przeróżnych zjawisk, procesów, tak by uwzględnić ich złożony charakter. Można pomyśleć m.in. o stworzeniu modeli emocji i procesów poznawczych skorelowanych z pocuciem winy i „wpisania” ich w szerszy model moralności. Można też próbować w ten sposób zweryfikować i/lub zmodyfikować dotychczas stworzone modele.

Wydaje się, że cel, jaki przed sobą postawiłam, to jest prezentacja całościującego modelu pocucia winy moralnej, został zrealizowany, choćby po części. Zdaję sobie sprawę z tego, że pozostaje jeszcze wiele białych plam i niejasności. Szczególne trudności pojawiają się także przy okazji stworzenia adekwatnych na-

rzędzi do badania poczucia winy moralnej. Zaprezentowane przeze mnie eksperymenty mogą zostać sprawdzone, co też zamierzam uczynić, „w ogniu” praktyki (przeprowadzenie eksperymentów). Mogą stać się również inspiracją do dalszych poszukiwań.

Bibliografia

- Addis D.R., McIntosh A.R., Moscovitch M., Crawley A.P., McAndrews, M.P. *Characterizing spatial and temporal features of autobiographical memory retrieval networks: a partial least squares approach*, „NeuroImage” 2004, Vol. 23, No. 4, s. 1460–1471, <https://doi.org/10.1016/j.neuroimage.2004.08.007>.
- Amodio D.M., Frith C.D., *Meeting of minds: the medial frontal cortex and social cognition*, „Nature Reviews. Neuroscience” 2006, 7(4), s. 268–277, <https://doi.org/10.1038/nrn1884>.
- Basile B., Mancini F., Macaluso E., Callagiron C., Frackowiak R., Bozzali M., *Deontological and altruistic guilt: evidence for distinct neurobiological substrates*, „Human Brain Mapping” 2011, 32(2), s. 229–239, URL: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1002/hbm.21009>, <https://doi.org/10.1002/hbm.21009>.
- Bastin C., Harrison B.J., Davey H.G., Moll J., Whittle S., *Feelings of shame, embarrassment and guilt and their neural correlates: A systematic review*, „Neuroscience and Biobehavioral Reviews” 2016, Vol. 71, s. 455–471, <https://doi.org/10.1016/j.neubiorev.2016.09.019>.
- Berger P.L., *Zaproszenie do socjologii*, tłum. J. Stawiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Buber M., *Problem człowieka*, tłum. R. Reszke, Fundacja Aletheia, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1993.
- Craig A.D., *How do you feel-now? the anterior insula and human awareness*, „Nature Reviews Neuroscience” 2009, No. 10, s. 59–70, <https://doi.org/10.1038/nrn2555>.
- Duan L., Feng Q., Xu P., *Using Functional Near-Infrared Spectroscopy to Assess Brain Activation Evoked by Guilt and Shame*, „Frontiers in Human Neuroscience” 2020, Vol. 14, s. 1–9, URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/>

- articles/PMC7298148/pdf/fnhum-14-00197.pdf, <https://doi.org/10.3389/fnhum.2020.00197>.
- Durkheim E., *Samobójstwo*, tłum. K. Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.
- Dziarnowska W., Przybysz P., *Emocje moralne jako podstawa zmysłu moralnego. Defekty zmysłu moralnego*, „Rocznik Kognitywistyczny” 2010, t. 4, s. 57–64.
- Falkowska M., *Semantyka winy we współczesnej polszczyźnie*, Copyright by M. Falkowska, Warszawa 2012.
- Frankl V.E., *Homo patiens*, tłum. R. Czernecki, J. Morawski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1984.
- Frankl V.E., *Wola sensu. Założenia i zastosowanie logoterapii*, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2010.
- Frankl V.E., *Człowiek w poszukiwaniu sensu. Głos nadziei z otchłani Holokaustu*, tłum. A. Wolnicka, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2014.
- Frankl V.E., *Bóg ukryty. W poszukiwaniu ostatecznego sensu*, tłum. A. Wolnicka, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2015.
- Fourie M.M., Thomas K.G., Amodio D.M., Warton C.M., Meintjes E.M., *Neural correlates of experienced moral emotion: an fMRI investigation of emotion in response to prejudice feedback*, „Social Neuroscience” 2014, Vol. 9, No. 2, s. 203–218, <https://doi.org/10.1080/17470919.2013.878750>.
- Greene J.D., Sommerville R.B., Nystrom L.E., Darley J.M., Cohen J.D., *An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment*, „Science” 2001, Vol. 298, No. 5537, s. 2105–2108, <https://doi.org/10.1126/science.1062872>.
- Greer K., *Walking an Emotional Tightrope: Managing Emotions in a Women's Prison*, „Symbolic Interaction” 2002, Vol. 25, No. 1, s. 117–139, <https://doi.org/10.1525/si.2002.25.1.117>.
- Gogacz M., *Wokół problemu osoby*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1974.
- Grzegorzczukowa R., *Rozwój semantyczny leksemów winien, powinien*, w: *Na językoznawczych ścieżkach. Prace ofiarowane Profesorowi Jerzemu Podrackiemu*, red. A. Mikołajczuk, R. Pawelec, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2007, s. 235–243.
- Haidt J., *The moral emotions*, w: *Handbook of affective sciences*, eds. R.J. Davidson, K. Scherer, H.H. Goldsmith, Oxford University Press, Oxford 2003.
- Herzyk A., *Mózg, emocje, uczucia – analiza neuropsychologiczna*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2003.

- Higgins E.T., *The „Self Digest”. Self-knowledge serving self-regulatory functions*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1996, 71(6), s. 1062–1083, <https://doi.org/10.1037//0022-3514.71.6.1062>.
- Immordino-Yang M.H., Singh V., *Hippocampal contributions to the processing of social emotions*, „Human Brain Mapping” 2011, 34(4), s. 945–955, <https://doi.org/10.1002/hbm.21485>.
- Jaspers K., *Problem winy*, tłum. J. Garewicz, „Etyka” 1979, nr 17.
- Kamińska A., *Pedagogiczne implikacje antropologii V.E. Frankla*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Humanitas. Pedagogika” 2018, nr 16, s. 43–54.
- Kendal A., *Neural basis of guilt: a quantitative and connectivity meta-analysis of functional imaging studies*, „Masters of Sciences” 2014, s. 42, URL: <https://escholarship.mcgill.ca/downloads/fq977x76x?locale=en>.
- Koechlin E., Ody Ch., Kouneiher F., *The Architecture of Cognitive Control in the Human Prefrontal Cortex*, „Science” 2003, Vol. 302, No. 5648, s. 1181–1185, <https://doi.org/10.1126/science.1088545>.
- Kubany E.S., Watson S.B., *Guilt: elaboration of a multidimensional model*, „Psychological Record” 2003, Vol. 53, s. 51–90.
- Lewis M., *Emocje samoświadomościowe: zażenowanie, duma, wstyd, poczucie winy*, w: *Psychologia emocji*, red. M. Lewis, J.M. Haviland-Jones, tłum. M. Kacmajor, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk, 2005, s. 780–795.
- Lewis M., *Wylanianie się ludzkich emocji*, w: *Psychologia emocji*, red. M. Lewis, J.M. Haviland-Jones, tłum. M. Kacmajor, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005, s. 342–355.
- Mclatchie N., Giner-Sorolla R., Derbyshire S.W.G., *„Imagined guilt” versus „recollected guilt”. Implications for fMRI*, „Social Cognitive and Affective Neuroscience” 2016, Vol. 11, No. 5, s. 703–711, <https://doi.org/10.1093/scan/nsw001>.
- Marchwicki P., *Koncepcja człowieka w logoterapii*, „Seminare” 2002, nr 18, s. 340–341.
- Mariański J., *Moralność w kontekście społecznym*, Wydawnictwo NOMOS, Kraków 2014.
- Michl P., Meindl T., Meister F., Born C., Engel R., Reiser M., Hennig-Fast K., *Neurobiological underpinnings of shame and guilt: a pilot fMRI study*, „Social Cognitive and Affective Neuroscience” 2014, Vol. 9, No. 2, s. 150–157, <https://doi.org/10.1093/scan/nss114>.

- Moll J., Zahn R., Oliveira-Souza R., Krueger F., Grafman J., *The neural basis of human moral cognition*, „Nature Reviews Neuroscience” 2005, Vol. 6, No. 10, s. 799–809.
- Moll J., Oliveira-Souza R., Garrido G.J., Bramati I.E., Caparelli-Daquer E.M., Paiva M., Zahn R., Grafman J., *The self as a moral agent: linking the neural bases of social agency and moral sensitivity*, „Social Neuroscience” 2007, Vol. 2, No. 3–4, s. 336–352, <https://doi.org/10.1080/17470910701392024>.
- Moll J., Oliveira-Souza R., Zahn R., Grafman J., *The Cognitive Neuroscience of Moral Emotions*, za: P. Przybysz, W. Dziarnowska, *Emocje i dylematy moralne z perspektywy neuroetyki*, „Studia z Kognitywistyki i Filozofii Umysłu” 2012, nr 6, s. 37–62.
- Morey R.A., McCarthy, G., Selgrade E., Seth S., Nasser J., LaBar K., *Neural systems for guilt from actions affecting self versus others*, „Neuroimage” 2012, Vol. 60, No. 1, s. 683–692, <https://doi.org/j.neuroimage.2011.12.069>.
- Nowak T., *Język w świetle odkryć nauki*, PETRUS, Kraków 2011.
- Olsson A., Ochsner N.K., *The role of social cognition in emotion*, „Trends in Cognitive Sciences” 2008, Vol. 12, No. 2, s. 65–71, <https://doi.org/10.1016/j.tics.2007.11.010>.
- Ossowska M., *Podstawy nauki o moralności*, PIW, Warszawa 1957.
- Phan K.L., Wager T., Taylor S.F., Liberzon I., *Functional neuroanatomy of emotion: a meta-analysis of emotion activation studies in PET and fMRI*, „NeuroImage” 2002, Vol. 16, No. 2, s. 331–348, <https://doi.org/10.1006/nimg.2002.1087>.
- Popielski K., Wolicki M., *Antropologiczno-filozoficzne podstawy analizy egzystencjalnej i niektóre jej aplikacje do teorii osobowości*, w: *Człowiek – pytanie otwarte. Studia z logoteorii i logoterapii*, red. K. Popielski, Lublin 1987, s. 101–106.
- Popielski K., *Człowiek: egzystencja podmiotowo-osobowa*, w: *Człowiek, wartości, sens. Studia z psychologii egzystencji. Logoteoria i nooteoria. Logoterapia i nooterapia*, red. K. Popielski, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1996, s. 25–47.
- Popielski K., *Psychologia egzystencji. Wartości w życiu*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009.
- Scheler M., *Stanowisko człowieka w kosmosie*, w: tegoż: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987.

- Scheler M., *Miłość i poznanie*, tłum. M.M. Baranowska, „Kwartalnik Filozoficzny” 2000, t. 28, z. 2, s. 171–195.
- Shin L.M., Dougherty D.D., Orr S.P., Pitman R.K., Lasko M., Macklin M.L., Alpert N.M., Fischman A.J., Rauch S.L., *Activation of anterior paralimbic structures during guilt-related script-driven imagery*, „Biological Psychiatry” 2000, Vol. 48, No. 1, s. 43–50, [https://doi.org/10.1016/s0006-3223\(00\)00251-1](https://doi.org/10.1016/s0006-3223(00)00251-1).
- Shott S., *Emotion and Social Life: A Symbolic Interactionist Analysis*, „The American Journal of Sociology” 1979, Vol. 84, No. 6, s. 1317–1334.
- Siddiqui S.V., Chatterjee U., Kumar D., Siddiqui A., Goyal N., *Neuropsychology of prefrontal cortex*, „Indian Journal of Psychiatry” 2008, Vol. 50, No. 3, s. 202–208, <https://doi.org/10.4103/0019-5545.43634>.
- Stach R., *Sumienie i mózg. O wewnętrznym regulatorze zachowań moralnych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.
- Strus W., Żylich P.O., *Emocje samoświadomościowe – podstawowe rozróżnienia i narzędzia pomiaru*, w: *Metody badania emocji i motywacji*, red. H. Gasiul, Wydawnictwo Difin, Warszawa 2018, s. 94–109.
- Takahashi H., Yahata N., Koeda M., Matsuda T., Asai K., Okubo Y., *Brain activation associated with evaluative processes of guilt and embarrassment: an fMRI study*, „Neuroimage” 2004, 23(3), s. 967–974, <https://doi.org/10.1016/j.neuroimage.2004.07.054>
- Tangney R.L. *Daring, Shame and Guilt*, Guilford Press, New York 2002.
- Wagner U., N’Diaye K., Ethofer T., Vuilleumier P., *Guilt-specific processing in the prefrontal cortex*, „Cerebral Cortex” 2011, Vol. 21, No. 11, s. 2461–2470, <https://doi.org/10.1093/cercor/bhr016>.
- Zimbardo Ph.G., *Psychologia i życie*, tłum. E. Czerniawska, PWN, Warszawa 1999.

Streszczenie

Poczucie winy sprzężone z wartościami moralnymi jest bardzo złożonym, typowo ludzkim fenomenem. Stało się ono przedmiotem zainteresowania różnych (sub)dyscyplin filozofii, takich jak etyka czy antropologia filozoficzna, oraz nauki, w tym: psychologii, socjologii, neuronauki. Powstała cała masa szczegółowych

(specjalistycznych) modeli poczucia winy. Do tej pory nie powstał jednak model całościujący, to jest taki, który „godziłby” wyniki badań naukowych różnych dyscyplin i refleksji filozoficznych nad poczuciem winy. W artykule podejmuję próbę stworzenia zarysu takiego modelu. Łączę inspiracje pochodzące z filozofii, logoteorii i nooteorii z danymi z psychologii poznawczej, społecznej, socjologii emocji oraz szeroko pojętej neuronauki. Nie zapominam również o językowym obrazie poczucia winy. Celem dodatkowym czynię próbę „sformułowania” eksperymentów, które mogą posłużyć do badania poczucia winy moralnej w całej jego złożoności, na materiale językowym odnoszącym się do zwykłych sytuacji dnia codziennego. Kategorią rdzenną modelu jest kategoria wartości.

Słowa kluczowe: poczucie winy moralnej, model onto-bio-psycho-społeczny poczucia winy moralnej, logoteoria, nooteoria, neuronauka

Summary

An Outline of the Onto-bio-psycho-social Model of Moral Guilt

Feeling of guilt in the context moral values is a very complex and typically human phenomenon. This emotion became a subject of interest in various subdisciplines of philosophy, such as ethics, philosophical anthropology, and science, including psychology, sociology, neuroscience. A comprehensive model, which would combine research results from various disciplines and philosophical reflections on guilty feelings, has not yet been created. In the article, I'm trying to give an outline of a model of moral guilt. I combine inspirations from philosophy, logothory and noothory with data from cognitive psychology, social psychology, sociology of emotions and neuroscience. I don't forget about the linguistic image of guilty feelings. As an additional goal, I am trying to design experiments that can be used to test the feelings of moral guilt, in all their complexity, in everyday situations. The core category of the model is the category of value.

Key words: feeling of moral guilt, onto-bio-psycho-social model of feeling of moral guilt, logothory, noothory, neuroscience

Przegląd wybranych filozoficznych i psychologicznych koncepcji nadziei.

Marcel, Bloch, Tischner, Kozielecki i inni

Alfred Skorupka

(Politechnika Śląska, Wydział Inżynierii Materiałowej)

Wprowadzenie

Wydaje się, że słowo „nadzieja” zwykle nie odgrywa zbyt dużej roli w refleksji współczesnych ludzi; jest ono jakby zapomniane, zepchnięte na dalszy plan, także niejasne, a jego miejsce zajmuje wiele innych „modnych” słów i pojęć, które użytkownicy Internetu wpisują w przeglądarki. Nawet filozofowie zdają się rezygnować z rozważań o nadziei, mimo że jest to bardzo interesujące pojęcie, co wykazał w swoim klasycznym już artykule o nadziei J.P. Day¹. Kiedy jednak zastanowimy się nad tym, czym jest nadzieja, a także kiedy pochylimy się nad rozważaniami filozofów i uczonych, okazuje się, że odgrywa ona lub powinna odgrywać kluczową rolę w życiu każdego człowieka. Toteż, z racji jej niedoceny w dzisiejszym dyskursie prywatnym, publicznym i wśród prac naukowych, jednym z celów tego artykułu jest popularyzacja rozważań dotyczących nadziei, ponieważ jej znaczenie, a także ewentualna utrata w życiu każdego z nas jest istotna. Wybrano klasycznych badaczy nadziei w XX wieku w kręgu zachodnim – Marcela i Blocha, a z polskich uczonych przywołano Tischnera i Kozieleckiego. Kolejnym celem pracy jest natomiast ukazanie powiązań między filozoficz-

¹ J.P. Day, *Hope*, „American Philosophical Quarterly” 1969, Vol. 6, No. 2, s. 89–102.

nymi koncepcjami nadziei a jej koncepcją psychologiczną. Nierzadko bowiem tak bywa, że przedstawiciele danej dyscypliny naukowej czytają głównie książki i artykuły dotyczące konkretnego zagadnienia, napisane przez koleżanki lub kolegów „po fachu”, podczas gdy często okazuje się, że te same problemy poruszają – z nieco innej perspektywy – przedstawiciele innych dyscyplin. W naszym przypadku dowodzimy, że zestawienie refleksji filozoficznej z psychologiczną może być wzbogacające dla obu tych dyscyplin. W końcu wiele osób ma świadomość, że powiązania między filozofią a psychologią są bardzo silne; już choćby z tego powodu, że przez całe wieki psychologia była uprawiana – w mniej lub bardziej udany sposób – przez filozofów.

Koncepcja Gabriela Marcela

Marcel pisze, że istnieje różnica między chęcią poszukiwań, której siłą napędową jest pewna ciekawość, a nadzieją w ścisłym tego słowa znaczeniu. Ciekawości nie da się w istocie oddzielić od pragnienia, a pragnienie nie jest nadzieją. Przeciwnieństwem nadziei nie jest obawa, jak twierdził Spinoza w swojej *Etyce*, lecz stan przygnębienia, które może przyjmować różne psychologiczne postaci; to stan istoty, która niczego nie oczekuje ani od siebie samej, ani od innych, ani od życia; jest to unieruchomienie życia, co się nawet podoba niektórym współczesnym nihilistom².

Nadzieja wykracza poza przeciwstawienie istnienia i wartości, a nawet je neguje. Kto ma nadzieję na nadejście świata, w którym zapanuje sprawiedliwość, nie ograniczy się do stwierdzenia, że taki świat jest nieskończenie lepszy od niesprawiedliwego świata, ale oznajmi, że ten świat będzie – i właśnie dlatego nadzieja jest prorocza. A siłą napędową takiej nadziei jest odwaga³.

U tego myśliciela czytamy, że przypuszczalnie jesteśmy zdolni do nadziei tylko o tyle, o ile uważamy się za zniewolonych, a niewola może przybierać różne postaci, jak choroba albo wygnanie. Często w krajach wysoce techniczowanych, gdzie panuje wysoki komfort życia – niknie nadzieja, a wraz z nią całe życie religijne. Życie wtedy nieruchomieje i wszędzie szerzy się nieprzezwyciężona nuda. Nadzieja wiąże się więc z pewnym tragizmem. W nadziei chodzi o to, że

² G. Marcel, *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1995, s. 365.

³ Tamże, s. 366.

bez względu na obecną sytuację, istnieje jakieś lepsze wyjście⁴. Chory, który ma nadzieję, nie tylko pragnie wyzdrowieć, nie ogranicza się do słów: „Chciałbym wyzdrowieć”, ale zapewnia samego siebie: „Wyzdrowiejesz” – i właśnie pod takim warunkiem nadzieja może się czasem przyczynić do wyzdrowienia człowieka⁵.

Wydaje się, że nadzieja nie oznacza absolutnie nadziei, że..., podczas gdy pragnienie to zawsze pragnienie czegoś. Nadzieja to jakby tworzywo, z którego jest zrobiona nasza dusza⁶.

Nasz świat, w którym jest tak wiele morderstw, który jest światem skryminalizowanym – to też miejsce coraz mniej czułe na nadzieję. Z kolei w krajach totalitarnych należy wszystko poświęcić dla przyszłości, jednak nie jest to wzrost nadziei, lecz straszliwe oszustwo, w którym pod maską nadziei występuje rozpacz. Nie można bowiem budować przyszłości na fundamencie eksterminacji milionów istnień ludzkich⁷.

Marcel stwierdza, że nie tylko teologia, lecz także filozofia potwierdza nierozwalną jedność wiary, nadziei i miłości. Gdy ktoś ma wiarę, nadzieja jest w nim zawsze obecna; obejmuje ona w sobie wspólnotę, jaką tworzę ze wszystkimi, którzy dzielili mój los. Wiara nadaje nadziei jej intelektualny szkielet⁸.

Wszelka nadzieja jest nadzieją zbawienia. Nie ma i nie może być zbawienia w świecie, który podlega śmierci, a technika pod żadną postacią nie jest w stanie pokonać śmierci⁹.

Podsumowując tę koncepcję, trzeba zauważyć, że Marcel jako egzystencjalista chrześcijański łączy nadzieję z miłością i wiarą (ponieważ są to podstawowe cnoty chrześcijańskie). Ważnym punktem tych rozważań jest bez wątpienia podkreślenie, że przeciwieństwem nadziei jest stan przygnębienia, gdy się nic nie oczekuje ani od siebie, ani od innych, ani od świata. Taka konkluzja jest zasadna, ale trzeba przyznać, że raczej niewielu jest ludzi, którzy nic nie oczekują ani od siebie, ani od nikogo innego. Niemal każdego człowieka wiążą jakieś plany wobec własnej osoby czy zobowiązania wobec bliźnich. Stan przygnębienia czy głębokiej rozpacz jest właściwie stanem chorobowym, który dotyka znikomą

⁴ Tamże, s. 366–367.

⁵ Tamże, s. 367.

⁶ Tamże, s. 369.

⁷ Tamże, s. 370–371.

⁸ Por. tamże, s. 375–377.

⁹ Por. tamże, s. 383–384.

część populacji. Ludzie są lub starają się być optymistami i chcą z nadzieją patrzeć w przyszłość.

Marcel pisze, że dzięki wierze nadzieja zyskuje intelektualny szkielet, a każda nadzieja jest nadzieją na zbawienie. Takie twierdzenia są zasadne z chrześcijańskiego punktu widzenia, ale nie każdy człowiek wiąże swoją nadzieję z wiarą lub zbawieniem. Wielu jest wątpiących, niewierzących, a są też osoby wyznające inną religię niż chrześcijaństwo, które inaczej postrzegają nadzieję. Współczesnemu człowiekowi potrzeba raczej szerszej perspektywy w spojrzeniu na nadzieję niż tylko ograniczenie się do jej wizji w konkretnej religii. Żyjemy bowiem w globalizującym się świecie, w którym na co dzień (choćby przez Internet) stykamy się z ludźmi z innych kultur i o różnych orientacjach światopoglądowych, jak również często na porządku dziennym poruszamy sprawy globalne, które dotyczą wszystkich (jak globalne ocieplenie, zagrożenie bronią atomową, wojny, głód itp.). W tej sytuacji sprowadzanie całej istoty nadziei dla wszystkich ludzi do przesłania religii chrześcijańskiej wydaje się brakiem propozycji dla wielu. Jednak Marcel z pewnością nie dyskredytuje innych religii niż chrześcijaństwo ani nie unieważnia uniwersalistycznego potencjału nadziei; dla niego wyrasta ona z miłości, ściśle się z nią łączy i nie jest „cnótą obok cnoty”.

Dziwne wydaje mi się stwierdzenie Marcela, że w państwach, w których panują dobrobyt i wysoka technika, słabną nadzieja i życie religijne. Życie religijne w tradycyjnym wydaniu wprawdzie osłabło w Europie, ale na pewno nie w Ameryce¹⁰, a ponadto na obu tych kontynentach mamy wzrost różnych nowych form duchowości oraz zainteresowania wiedzą naukową, co po części przynajmniej odpowiada duchowym potrzebom człowieka. Ogólnie rzecz biorąc, współcześni ludzie dobrze się czują w otoczeniu wynalazków technicznych (smartfonów, Internetu, samolotów, samochodów itp.). Oczywiście, cywilizacja techniczna ma wiele ujemnych stron, lecz także we wcześniejszych wiekach, gdy technika była bardzo słabo zaawansowana i rozpowszechniona, ludziom doskwierało mnóstwo problemów, które zwykle były znacznie uciążliwsze od obecnych. W związku z tym stopień nadziei współczesnych ludzi, w przeciwieństwie do Marcela, oceniałbym raczej na wysokim niż niskim poziomie.

Ważna jest uwaga rozważanego filozofa, że w ustrojach totalitarnych kreśli się przed społeczeństwami wizję „pięknej przyszłości”, lecz jest to złudna nadzieja,

¹⁰ Por. N. Ferguson, *Cywilizacja. Zachód i reszta świata*, tłum. P. Szymor, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2013, s. 333.

wręcz oszustwo, gdyż odbiera się ludziom wolność i szczęście teraźniejsze. W naszej cywilizacji żaden kraj nie ma obecnie ustroju totalitarnego, lecz niestety – na świecie wciąż takie istnieją. Ponadto warto pamiętać i wciąż przypominać, że ustrój demokratyczny nie jest dany żadnemu państwu raz na zawsze, lecz że w każdym społeczeństwie istnieją siły i pokusy, aby go ograniczać w imię mniej lub bardziej jasno określanych antywartości wywiedzionych z niechlubnej przeszłości ludzkości¹¹. Natomiast nadzieja może istnieć tylko w takim świecie, który nie jest ani całkowicie zły, ani całkowicie doskonały¹².

Koncepcja Ernesta Blocha

A. Czajka pisze, że według Blocha filozofia odsłania horyzonty teoretyczne i praktyczne *Humanum*, wyznaczające wymiar przyszłości, w który wkroczyć winna praca i przemieniająca praktyka. Jest ona sumieniem ludzkości i plasuje się pośrodku nauk szczegółowych, ale nie ponad nimi; filozofia i nauki są wzajemnie zdane na siebie – dzięki filozofii nauki szczegółowe nie tracą perspektywy uniwersalnej, a filozofia uzyskuje dzięki nim solidne oparcie w empirii¹³. U Blocha rzeczywistość jest procesem: procesualne jest wszystko, co istnieje¹⁴.

Principium jest tutaj wszechzasada nadziei – ona nadaje kierunek procesom człowieka i świata. Ma charakter obiektywno-realny (czyli nie jest tylko stanem psychicznym)¹⁵.

Punktem wyjścia rozważań Blocha jest temat podejmowany przez wielu myślicieli – a mianowicie sytuacja człowieka w świecie rozbitych wartości. Złamano stare tablice, a człowieka uznano za dawcę praw i zasad, które niegdyś uznawano za niezmiennie i wieczne; to jest dziedzictwo epoki Oświecenia. Sytuacja współczesnego człowieka przedstawia się tak, że jest on sprawcą rozpadu obiektywnych

¹¹ O trudnej drodze dochodzenia państw świata do demokracji, zob. F. Fukuyama, *Ład polityczny i polityczny regres. Od rewolucji przemysłowej do globalizacji demokracji*, tłum. J. Pyka, Dom Wydawniczy „Rebis”, Poznań 2015.

¹² B. Cosgrave, *Hope, Human and Christian*, „The Furrow” 2016, Vol. 67, No. 9, s. 492

¹³ A. Czajka, *Człowiek znaczy nadzieja. O filozofii Ernesta Blocha*, FEA, Warszawa 1991, s. 39. Por. E. Bloch, *The Principle of Hope*, Cambridge, Mass., MIT Press 1986.

¹⁴ Tamże, s. 39–40.

¹⁵ Tamże, s. 41.

systemów wartości, świadom przemijalności wartościowań, a jego działania grożą zagładą świata; tutaj jest miejsce na nihilizm, rozpacz, ale także na nadzieję¹⁶.

Zdaniem Blocha nie wiemy, kim jesteśmy, nie potrafimy ująć Ja ani My; nie sposób powiedzieć, kim człowiek jest, ponieważ człowiek nie ma siebie, lecz się staje¹⁷. Wedle tego uczonego *via activa* i *via contemplativa* winny się wzajemnie przenikać: spokój powinien być celem aktywności, a aktywność – jego źródłem; ponadto, wspólnota to gwarancja indywidualności, a indywidualność powinna być skierowana w swych intencjach ku wszystkim innym indywiduom w ich wspólnym celu¹⁸.

U Blocha *homo absconditus* (człowiek ukryty) wyznacza horyzont, na który nanoszone są wszystkie ludzkie cele, wartości czy dobra. Odniesienie do *homo absconditus* decyduje także o strukturze świadomości ludzkiej, która stanowi napięcie między wiedzą o konkretnej sytuacji i jej celach a pamięcią o celu ostatecznym, czyli sumieniem. Dlatego koncepcja *homo absconditus* przypomina koncepcję *homo mensura*¹⁹. Koncepcja człowieka u Blocha wzywa nas do zajęcia postawy twórczej, przemieniającej w dynamicznym świecie, ale też postawy narażonej na cierpienia i rozczarowania, które pochodzą z tworzenia, a nie z poddaństwa; wszystko to jest jednak przeniknięte nadzieją w stałym odnoszeniu się do lepszego i najlepszego celu²⁰.

Zdaniem A. Edmaiera możliwa do przyjęcia jest tylko teologiczna koncepcja nadziei, która wywodzi się od św. Tomasza z Akwinu; tutaj Bóg jest treścią i celem wszelkiej nadziei; jest ona skierowana ku Bogu, Ojcu Jezusa Chrystusa, którego ponowne przyjście zapoczątkuje koniec dziejów i zbawienie²¹. Bloch jednak także uczynił nadzieję centralnym tematem swojej filozofii i w pewnym sensie opierał się na Akwinacie. Bloch ujmuje bowiem nadzieję jako afekt, nastrojenie w odniesieniu do przedmiotu, którym jest dobro. Ale ta nadzieja posiada odpowiednik w świecie i ma z niej wynikać radość oraz „ optymizm walczący”. Podobnie jak w chrześcijaństwie, u Blocha nadzieja jest związana z miłością, ale przede wszystkim ma ona charakter poznawczy, gdyż dotyczy nieustannego rozpoznawania możliwości polepszenia sytuacji. Zdaniem tego filozofa w mi-

¹⁶ Tamże, s. 190.

¹⁷ Tamże, s. 263.

¹⁸ Tamże, s. 265.

¹⁹ Tamże, s. 266–267.

²⁰ Tamże, s. 270.

²¹ Tamże, s. 270–271.

łości człowiek wychodzi poza własną jednostkowość i doznaje „zbawienia swej duszy”. Uczucie należy kierować nie tylko ku osobie kochanej, lecz także ku innym ludziom i całemu światu. Bloch pisze, że każdemu winniśmy czynić to, co chcielibyśmy uczynić Jezusowi. Jednak szczęśliwe małżeństwo jest szczególnym miejscem przejawiania się miłości i wierności. Małżeństwo prawdziwe powinno przekraczać rutynę i przymus; powinna się w nim objawiać autentyczna przyjaźń, także „solidarność w drodze”, a przez to może się z niego narodzić owoc nowego świata²².

Jak widzimy u Blocha – chociaż jest on niemieckim filozofem marksistowskim i teologiem ateistycznym, który inspirował teologię wyzwolenia – koncepcja nadziei także dogrywa centralną rolę. Można się w tej filozofii doszukiwać odniesień do chrześcijaństwa, gdyż nadzieja wiąże się tutaj z dobrem i oparciem w miłości. Jednak jest to nadzieja, która szuka swego spełnienia i wręcz wyczerpania wyłącznie w świecie ziemskim, w codziennym życiu człowieka, dlatego różni się od wizji chrześcijańskiej i od koncepcji filozofów chrześcijańskich, takich jak Marcel. Wydaje się, że całkowite skoncentrowanie na doczesnym wymiarze nadziei zubaża refleksję nad nią. Człowiek zawsze poszukiwał i wciąż na różne sposoby na nowo poszukuje „zakotwiczenia” w świecie transcendentnym poprzez religie, filozofie, nauki czy sztukę. Doczesne powodzenie jest wprawdzie tym, o co wszyscy zabiegamy, ale jest też tym, w czym nie wyczerpujemy naszych najgłębszych potrzeb i pragnień. Człowiek potrzebuje np. miłości, wspólnoty z innymi ludźmi oraz idei, które wyznaczają kierunek jemu i światu – i wszystkie te istotne elementy naprowadzają nas na takie koncepcje nadziei, które wykraczają poza świat, który jest nam dostępny tylko „tu i teraz”. Dlatego w filozofii Blocha ważne jest podkreślenie doczesnego wymiaru nadziei, bez którego nie sposób się obejść, ale brakuje, jak się zdaje, otwarcia jej ku wartościom ponadczasowym obecnym w różnych religiach czy filozofiach.

Koncepcja ks. Józefa Tischnera

We *Wstępie* do książki *Świat ludzkiej nadziei*, która zawiera wybór szkiców filozoficznych z lat 1966–1975, Tischner pisze:

²² Tamże, s. 274.

Nadzieja stanowi mniej lub bardziej ukrytą supozycję proponowanych tu rozstrzygnięć, zarówno tych, które mają charakter krytyki, jak i tych, które roszczą sobie pretensje do wnoszenia czegoś pozytywnego. Nadzieja jest zarówno podstawowym doświadczeniem, jak podstawową wartością, którą kierowana ku różnym sprawom naszego życia refleksja pragnie wyrażać i podtrzymywać²³.

I nieco dalej:

Nasza nadzieja jest, jak wierzę, najwłaściwszą dla nas perspektywą odkrywania i oglądania prawdy, prawdy o chrześcijaństwie, o człowieku, o naszym świecie. [...]. W nadziei i poprzez nadzieję odsłania się aksjologiczny wymiar egzystencji ludzkiej²⁴.

W artykule *Wiązania nadziei* z 1973 r. Tischner pisze, że nadzieja umożliwia heroizm, a kto stracił nadzieję – ten stracił heroizm. Ponadto, jaka jest ludzka nadzieja – taki jest ludzki heroizm²⁵. Nadzieja spełnia się w teraźniejszości: tutaj trzeba podjąć wybór moralny²⁶. Dalej Tischner pisze, że człowiek jest zdolny do heroizmu tylko w imię jakiejś nadziei. A prawdziwy heroizm dopełnia się w teraźniejszości uformowanej przez nadzieję. Trzeba tutaj zaakceptować cierpienie, nawet śmierć. I do tych sytuacji nadzieja przynosi pociechę, którą obiecuje w przyszłości. Chrystus jest powiernikiem tak pojętej nadziei. Śmierć Chrystusa za człowieka oznacza, że Syn Boży także w człowieku pokłada swoją nadzieję. Poprzez właściwe wiązanie nadziei chrześcijaństwo objawia się w człowieku. A wiązać nadzieję oznacza, że koniec jednej nadziei staje się początkiem następnej; to także sprawiać, aby w nadziei ziemskiej był słyszany głos nadziei z tamtej ziemi; to również nakłaniać nadzieję do czynu. Wtedy głos nadziei jest jak głos sumienia przeduczynkowego, które mówi: w imię Nadziei podaj chleb głodnemu, daj świadectwo tej prawdzie, milcz i mów, módl się i pracuj, tu i teraz wołaj na dachach, a gdy dzisiaj otrzymałeś cios kamieniem, jutro rzuć chlebem²⁷.

U Tischnera, już choćby z tego powodu, że jest on chrześcijaninem, chrześcijańska cnota nadziei znajduje filozoficzną podbudowę, podobnie jak u Marcela.

²³ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966–1975*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1994, s. 9.

²⁴ Tamże, s. 10.

²⁵ Tamże, s. 295.

²⁶ Tamże, s. 300.

²⁷ Por. tamże, s. 301–309.

Mianowicie, jest ona tutaj postrzegana jako fundament oglądania Prawdy. Warto odnotować, że nadzieja odgrywa kluczową rolę nie tylko w chrześcijaństwie, lecz także w innych religiach – islamie, buddyzmie czy hinduizmie. Każda tradycja religijna postrzega ją nieco inaczej, ale też każda z nich daje człowiekowi jakąś nadzieję i wzywa go do niej. Z drugiej strony, nadzieja w chrześcijaństwie ma charakter szczególny, ponieważ sięga poza horyzont śmierci, mówiąc o życiu wiecznym i zmartwychwstaniu.

U Tischnera ważne jest zaakcentowanie, że nadzieja umożliwia heroizm, czyli wzniesienie się przez jednostkę na wyżyny człowieczeństwa. Dla człowieka religijnego tym szczytem jest stan świętości. Świętość dostępna jest jednak niewielu, a nadziei potrzebuje każdy w codziennym życiu, w codziennych trudach zmagania się z własnym losem. Mało ludzi potrafi okazać heroizm, ale codzienne problemy muszą pokonywać wszyscy. Nadzieja ma więc różne stopnie; na jej najwyższe poziomy wznoszą się geniusze ludzkości, natomiast większość z nas kieruje się „skromną nadzieją na lepsze jutro”, która nawet wielu, mówiąc potocznie, „trzyma przy życiu”. Nadzieja implikuje wolność człowieka, bo bez wolności nie byłoby nadziei; tak więc, gdzie jest nadzieja, tam jest wolność, a gdzie jest wolność, tam jest przestrzeń dla nadziei²⁸.

T.L. Hanna²⁹ pisał, że tematy religijne związane z nadzieją podejmował także egzystencjalista Albert Camus; widzimy go jako autora przedstawiającego wizję humanistyczną, krytyka marksizmu, ale na pewno nie wroga chrześcijaństwa. Agonia Chrystusa na Golgocie ukazuje wieczną nadzieję. Chrześcijaństwo nie jest jednak rezygnacją, lecz aktywnym kultywowaniem piękna i dobroci naznaczonym tragiczną nadzieją w akceptacji zła i śmierci. W przeciwieństwie do tej religii, Camus podkreśla, że socjalizm jest utopią, która usuwa Boga z przeszłości. Ten francuski myśliciel doceniał, że chrześcijaństwo jest uwrażliwione na problem zła, ale nie dzielił z nim jego religijnych nadziei. Camus pisał, że chrześcijaństwo jest pesymistyczne co do człowieka, ale optymistyczne co do ludzkiego przeznaczenia; on zajmuje przeciwne stanowisko – jest pesymistyczny co do ludzkiego przeznaczenia, ale optymistyczny co do człowieka³⁰.

²⁸ B. Cosgrave, *Hope...*, dz. cyt., s. 490.

²⁹ Por. T.L. Hanna, *Albert Camus and the Christian Faith*, „The Journal of Religion” 1956, Vol. 36, No. 4, s. 224–233.

³⁰ Tamże.

Ale są także inne interpretacje twórczości Camusa. H. Peyre pisze³¹, że niektórzy nazywają go „Pascalem bez Chrystusa”, a można go określać jako poganina (nawiązując do wielkich pogańskich filozofów starożytności), ponieważ niejednokrotnie akcentował, że nie wierzy w istnienie Boga. Prawdziwą duchową ojczyzną Camusa jest starożytna Grecja, zwłaszcza stoicyzm, epikureizm, ze szczególnym uwzględnieniem twórczości Lukrecjusza. Ten francuski myśliciel wydaje się stać w opozycji do wszystkich podstawowych chrześcijańskich prawd wiary: Wcielenia, doktryny o łasce, odkupieniu, a jego największy sprzeciw budzi nauka o chrześcijańskiej nadziei, która ma być formą rezygnacji z życia³².

Koncepcja Józefa Kozieleckiego

Swoją książkę o nadziei wybitny polski psycholog Józef Kozielecki zaczyna od krótkiego przeglądu dawniejszych jej koncepcji. Czytamy, że przez stulecia toczył się spór na temat nadziei. Wśród starożytnych Greków dominowały przekonania deterministyczne, zgodnie z którymi przeznaczenie człowieka jest niezmiennie, a więc nadzieja była iluzją. Jednak inne zdanie miał tutaj Arystoteles, który twierdził, że nadzieja odgrywa pozytywną rolę w sprawach ludzkich, m.in. zwiększa stopień zaufania. Z kolei w Oświeceniu dążono do wyzwolenia się od nadziei i kierowania się tylko zasadami rozumu; niektórzy uważali wtedy nadzieję wręcz za jakiś środek odurzający³³.

Wraz z nadejściem Romantyzmu emocje i intuicja stały się miarą wszystkiego, a wielu romantyków – szczególnie polskich – traktowało nadzieję jako jedną z naczelnych cnót. Juliusz Słowacki napisał pamiętne słowa: „Lecz zaklinam, niech żywi nie tracą nadziei”³⁴.

Współcześni filozofowie, intelektualiści i pisarze prawie zawsze uznają nadzieję za pozytywne doświadczenie. Szczególnie promował ją wspomniany już egzystencjalista chrześcijański G. Marcel, który uważał ją za podstawowy składnik ludzkiej świadomości, przeciwstawiający się rozpacz; ponadto Marcel szukał związków nadziei z miłością i wolnością. Podobne poglądy głosił P. Ricœur³⁵.

³¹ Por. H. Peyre, *Camus the Pagan*, „Yale French Studies” 1960, No. 25, s. 20–25.

³² Por. tamże.

³³ J. Kozielecki, *Psychologia nadziei*, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 2006, s. 32–33.

³⁴ Tamże, s. 33.

³⁵ Tamże, s. 33–34.

J. Kozielecki rozumie nadzieję jako wielowymiarową strukturę poznawczą, której centralnym składnikiem jest przekonanie, że w przyszłości człowiek otrzyma dobro (osiągnie ważny cel) z określonym stopniem pewności, czyli z określonym prawdopodobieństwem³⁶. Ważna jest nadzieja nie pasywna, która powoduje bierność, lecz aktywna, która motywuje nas do działania. Można też mówić o nadziei partykularnej, która odnosi się do konkretnego celu (np. ukończenia studiów) oraz o nadziei generalnej, którą jest ufność w życie o charakterze optymistycznym³⁷.

Nadzieja aktywna, zarówno partykularna, jak i generalna, posiada następujących pięć składników³⁸:

- składnik poznawczy – to jej konstytutywna cecha; chodzi o zespół przekonań o osiągnięciu w przyszłości zamierzonego celu;
- składnik emocjonalny – emocje i uczucia odgrywają w nadziei kluczową rolę; cel, jaki chcemy w przyszłości osiągnąć, budzi w nas radość, dumę czy zadowolenie;
- składnik temporalny – chodzi o skoncentrowanie na przyszłości;
- składnik afiliatywny – tutaj podkreśla się znaczenie innych ludzi, którzy pomagają nam w dojściu do celu;
- składnik sprawczy – chodzi o podejmowanie działań i aktywność.

Powszechna opinia głosi, że za sukces edukacyjny odpowiada inteligencja ucznia lub studenta; nie jest to prawda, bo wielu zdolnych ludzi z różnych przyczyn przerywa studia, a inni, znacznie mniej zdolni, je kończą. Poza zdolnościami i pracowitością – w nauce ważna jest także nadzieja aktywna, która motywuje człowieka do konsekwencji w procesie edukacyjnym³⁹.

Lekarze, rehabilitanci i pielęgniarki należą do tych grup zawodowych, które bardzo wcześnie dostrzegły znaczenie nadziei w egzystencji człowieka, ponieważ gdy chory żywi nadzieję, łatwiej osiąga cele zdrowotne⁴⁰.

Wielu polityków budzi ludzką odrazę z powodu swojej interesowności i egoizmu, jednak są też wśród nich prawdziwi mężowie stanu, którzy dbają o losy

³⁶ Tamże, s. 37.

³⁷ Por. tamże, s. 38–41.

³⁸ Por. tamże, s. 43–46.

³⁹ Tamże, s. 75–76.

⁴⁰ Tamże, s. 79.

i przyszłość swojego kraju; tacy ludzie, jak np. Charles de Gaulle – myślą perspektywicznie, sami są pełni nadziei i potrafią nadzieję wzbudzać wśród obywateli⁴¹.

J. Kozielecki pisze, że nadzieja jest naturalnym stanem egzystencji. Choć z natury jesteśmy optymistami pełnymi nadziei, to jednak to ziarenko nadziei, które każdy z nas w sobie ma, trzeba kultywować i rozwijać, tak samo jak np. myślenie twórcze. Nie jest to łatwe zadanie, skoro jak czytaliśmy, nadzieja składa się z pięciu składników, wśród których kluczową rolę odgrywa poznanie. Jednak wszystkie jej pięć składników należy w sobie kształcić. W kształceniu nadziei na pewno ważne jest oddziaływanie społeczne (wpływ rodziny, szkoły, rówieśników itp.); po prostu człowiek jest źródłem nadziei dla człowieka. Ważną rolę odgrywa własna działalność podmiotu, taka jak zdobywanie wiedzy, postępy w pracy zawodowej – wszystko to bowiem daje wiarę we własne siły, a ona wzmacnia naszą nadzieję. Pewną rolę odgrywa praca nad sobą – nad charakterem, siłą woli czy pamięcią; dzięki świadomemu myśleniu według nadziei wzrasta jej poziom⁴².

Koncepcja Kozieleckiego jest bez wątpienia taką koncepcją, która abstrahuje od religijnych wyobrażeń nadziei. Ten wybitny polski psycholog ukazuje nadzieję jako pewne dobro, ale przede wszystkim jako ufność w życie o charakterze optymistycznym⁴³. Dlatego nadzieja nie jest tylko zwykłą emocją, jak dawniej twierdził Hume⁴⁴. W ten sposób jego pojęcie nadziei jest otwarte na ludzi niewierzących oraz tych, którzy wyznają religie niechrześcijańskie. Można jednak postawić tutaj zarzut, podobny do zarzutu wobec koncepcji Blocha, że w tak rozumianej nadziei gubi się jej wymiar metafizyczny/transcendentny i że jest ona zbyt ograniczona do świata doczesnego. Taka jest jednak specyfika prac psychologów, że starają się abstrahować od religii i badać zachowanie człowieka w ogólności, o ile sam aspekt religijny nie stanowi przedmiotu ich badań.

Niewątpliwie cenne w pracy Kozieleckiego jest oparcie rozważań o nadziei na badaniach empirycznych na ten temat. Potwierdzają one jej niebagatelną rolę np. w edukacji, leczeniu czy polityce. W ten sposób te analizy mogą być bardziej przekonujące dla czytelników pragnących się czegoś dowiedzieć o nadziei

⁴¹ Tamże, s. 85.

⁴² Tamże, s. 134–135.

⁴³ O roli optymizmu w życiu człowieka pisał też dużo amerykański psycholog – Martin Seligman, zob. M. Seligman, *Pełnia życia: nowe spojrzenie na kwestię szczęścia i dobrego życia*, tłum. P. Szymczak, Media Rodzina, Poznań 2011. Podobne do Kozieleckiego rozumienie nadziei w filozofii jest obecne w artykule: L. Bovens, *The Value of Hope*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1999, Vol. 59, No. 3, s. 667–681.

⁴⁴ J.P. Day, *Hope...*, dz. cyt., s. 89.

niż rozważania filozofów, które mają oparcie tylko w rozumie danego człowieka. Inna sprawa, że analizy i badania psychologów dotyczące nadziei często potwierdzają jedynie wywody filozofów.

Czytaliśmy, że nadzieja jest naturalnym stanem egzystencji człowieka – z natury jesteśmy więc zwykle pełnymi nadziei optymistami, lecz trzeba też tę cechę w sobie kształtować, ponieważ gdy jest zaniedbywana – może się w nas zrodzić jej osłabienie, które ma negatywny wpływ na nasze życie duchowe, intelektualne i emocjonalne. To jest niby oczywista prawda, ale nie wszyscy ludzie sobie jasno uświadamiają, że nie tylko nad nadzieją, ale także nad wieloma innymi pozytywnymi cechami w sobie trzeba wciąż niezłomnie pracować, rozwijać je i wzmacniać, aby nie wyrodziły się w swoje przeciwieństwo.

Wnioski

Wyciągając wnioski z naszych rozważań, trzeba podkreślić, że nadzieja odgrywa lub powinna odgrywać istotną rolę w naszym życiu, mimo że często sobie tego nie uświadamiamy. Dopiero gdy nasza nadzieja jest złamana lub odczuwamy jej dojmujący brak, wtedy widzimy, że jest konieczna w naszej codziennej egzystencji. Mamy jej różne oblicza: religijne lub bardziej doczesne, i każde z nich powinno być w mniejszym lub w większym stopniu obecne w jednostce i wspólnocie. Nadzieja jest bowiem przydatna do praktycznie każdego aspektu czy dziedziny życia – od najbardziej przyziemnych po najbardziej wzniosłe. Ale oczywiście, mówiąc kolokwialnie – „nie samą nadzieją człowiek żyje”, dobrze więc, gdy ma ona oparcie w innych cnotach (jak wiara i miłość) lub cechach charakteru i zachowań człowieka.

D.E. Montgomery pisze, że nadzieja (rozumiana jako zmysł optymizmu i wola osiągnięcia celów) jest bardzo ważna dla starszych dzieci i nastolatków, ponieważ ściśle wiąże się z emocjonalnym dobrostanem oraz osiągnięciami szkolnymi. Z kolei rozwój orientacji poznawczej na przyszłość wspiera u dzieci zdolność do wyrażania nadziei odnośnie do wydarzeń, które nie dzieją się natychmiastowo⁴⁵. Dlatego uczeni podkreślają, że rozwój nadziei u dzieci jest czynnikiem, który powinni szczególnie wspierać nauczyciele i wychowawcy. Nadzieja jest bowiem

⁴⁵ D.E. Montgomery, *The Meaning of Hope: Developmental Origins in Early Childhood*, „Human Development” 2017, Vol. 60, No. 5, s. 240, 246.

związana z pozytywną samooceną, poczuciem własnej wartości, wiarą w zdolność do osiągania celów, satysfakcją z życia oraz z wyższym ilorazem inteligencji. Niski poziom nadziei prowadzi zaś do depresji⁴⁶. B. Cosgrave pisze, że niewątpliwie nastrojem przeciwnym wobec nadziei jest lęk, który prowadzi do unikania otwartości na zmiany i innowacje⁴⁷.

Nasze analizy ukazały, jak sądzę, że refleksje filozofów i psychologów zmierzają często w tym samym kierunku. Dobrze się więc dzieje, gdy psychologowie czytają książki filozoficzne, a filozofowie – psychologiczne. Obie te dyscypliny bowiem wzajemnie się wzbogacają i uzasadniają. Już w połowie XX wieku wybitny psycholog i psychiatra austriacki Viktor E. Frankl pisał, że problemem nie jest to, że dyscypliny naukowe się specjalizują, lecz to, że naukowcy generalizują swoje specjalności⁴⁸. Toteż twórcza interakcja pomiędzy tymi dwoma dyscyplinami na pewno przysłuży się każdej z nich.

Bibliografia

- Bloch E., *The Principle of Hope*, Cambridge, Mass., MIT Press 1986.
- Bovens L., *The Value of Hope*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1999, Vol. 59, No. 3, s. 667–681, <https://doi.org/10.2307/2653787>.
- Cosgrave B., *Hope, Human and Christian*, „The Furrow” 2016, Vol. 67, No. 9, s. 488–496.
- Czajka A., *Człowiek znaczy nadzieja. O filozofii Ernesta Blocha*, FEA, Warszawa 1991.
- Ferguson N., *Cywilizacja. Zachód i reszta świata*, tłum. P. Szymor, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2013.
- Frankl V.E., *Homo patiens*, tłum. R. Czarnecki, J. Morawski, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1971.
- Fukuyama F., *Ład polityczny i polityczny regres. Od rewolucji przemysłowej do globalizacji demokracji*, tłum. J. Pyka, Dom Wydawniczy „Rebis”, Poznań 2015.

⁴⁶ Por. J.T. Pedrotti, L.M. Edwards, S.J. Lopez, *Promoting Hope: Suggestions for Schools Counselors*, „Professional School Counseling” 2008, Vol. 12, No. 2, s. 100–107.

⁴⁷ B. Cosgrave, *Hope...*, dz. cyt., s. 489.

⁴⁸ V.E. Frankl, *Homo patiens*, tłum. R. Czarnecki, J. Morawski, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1971, s. 9–10.

- Hanna T.L., *Albert Camus and the Christian Faith*, „The Journal of Religion” 1956, Vol. 36, No. 4, s. 224–233.
- Kozielecki J., *Psychologia nadziei*, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 2006.
- Marcel G., *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1995.
- Montgomery D.E., *The Meaning of Hope: Developmental Origins in Early Childhood*, „Human Development” 2017, Vol. 60, No. 5, s. 239–261, <https://doi.org/10.1159/000480342>.
- Pedrotti J.T., Edwards L.M., Lopez S.J., *Promoting Hope: Suggestions for Schools Counselors*, „Professional School Counseling” 2008, Vol. 12, No. 2, s. 100–107, <https://doi.org/10.5330/PSC.n.2010-12.100>.
- Peyre H., *Camus the Pagan*, „Yale French Studies” 1960, No. 25, s. 20–25.
- Seligman M., *Pełnia życia: nowe spojrzenie na kwestię szczęścia i dobrego życia*, tłum. P. Szymczak, Media Rodzina, Poznań 2011.
- Tischner J., *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966–1975*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1994.

Streszczenie

We współczesnym świecie ludzie niezbyt często myślą o nadziei, jednak filozofowie i uczeni wskazują, że jest ona bardzo ważnym elementem życia każdej osoby. W artykule przedstawiono filozofię nadziei Gabriela Marcela, Ernesta Blocha i ks. Józefa Tischnera. Te teorie są porównane z psychologią nadziei Józefa Kozieleckiego. Konkluzją jest stwierdzenie, że między teoriami nadziei w filozofii i psychologii istnieją liczne podobieństwa, dlatego obie te dyscypliny się uzupełniają.

Słowa kluczowe: nadzieja, filozofia nadziei, psychologia nadziei, Gabriel Marcel, Ernest Bloch, Józef Tischner, Józef Kozielecki

Summary

Review of Selected Philosophical and Psychological Concepts of Hope. Marcel, Bloch, Tischner, Kozielecki and Others

In contemporary world people do not think about hope too often, but philosophers and scientists have pointed out that hope is a very important element in every person life. In the article, Gabriel Marcel's, Ernest Bloch's and Józef Tischner's philosophies of hope are presented. These theories are compared with Józef Kozielecki's psychology of hope. In conclusions it is claimed there are similarities in theories of hope between philosophy and psychology, therefore these two disciplines are complementary.

Key words: hope, philosophy of hope, psychology of hope, Gabriel Marcel, Ernest Bloch, Józef Tischner, Józef Kozielecki

Podręcznik mądrości tego świata Józefa Marii Bocheńskiego

Jędrzej Stanisławek
(Politechnika Warszawska)

1. Tractatus ethico-praxeologicus

1.1. Tekst znaczący

Nie wiemy, jak Bocheński oceniał swój *Podręcznik mądrości tego świata*¹: czy jak muzycy *Dla Elizy* Beethovena – a więc jako utwór popularny, ale raczej błahy – czy jak *Sonatę księżycową* – czyli dzieło prawdziwie wielkie. Naszym zdaniem *Podręcznik mądrości tego świata* mimo swej nieakademickiej tematyki i formy jest dziełem znakomitym. Wśród innych osiągnięć Bocheńskiego sytuuje się jako wartość naczelną w zbiorze wszystkich wartości: nie ma od niej wyższej, choć niektóre inne może są jej równe².

Nie sądzimy, że *Podręcznik*³ wpłynie – jak na przykład pół wieku temu *Struktura rewolucji naukowych* Tomasza Kuhna – na rozwój filozofii. Mimo 26 lat, jakie minęły od ukazania się jego tekstu, Bocheński nie znalazł kontynuatorów. Koledzy filozofowie najwyraźniej potraktowali go nie jako *Sonatę księżycową*,

¹ Korzystamy z wersji zamieszczonej w piątym tomie dzieł zebranych Bocheńskiego (*Etyka*), wydawnictwo PHILED, Kraków 1995, s. 220–269. Odniesienia bibliograficzne ograniczające się do podania strony odnoszą się zawsze do tego opracowania.

² Konkurencją dla *Podręcznika* byłaby tu przede wszystkim *Logika religii* (1965, wydanie polskie 1990).

³ W artykule posługujemy się skrótem zawierającym jedynie pierwsze słowo pełnej nazwy omawianego przez nas tekstu Bocheńskiego.

ale jako *Dla Elizy* – nie jako poważną analizę, ale jako popfilozofię: rozważania przeznaczone dla szerokiej publiczności⁴. Można się przy tym obawiać, że dzisiaj żadne wydawnictwo punktowane nie podjęłoby się wydrukowania *Podręcznika* z uwagi na brak „odniesienia się do aktualnego stanu badań” i odpowiednio obszernej „bibliografii”⁵. Pod tym względem *Podręcznik* przypomina *Traktat* Wittgensteina⁶. Analogia jest dalej idąca. Tak jak *Traktat*, który formalnie nosi tytuł *Tractatus logico-philosophicus*, dzieło Bocheńskiego należałoby określić jako *Tractatus ethico-praxeologicus* – ze względu na jego rozmach i wagę stwierdzeń. Analogia numeracyjna głównych tez (owe „1”, „1.1”⁷) to podobieństwo jedynie wzmacnia.

1.2. Uzasadnienie oceny

Pierwszym powodem, dla którego wysoko oceniamy pracę Bocheńskiego, jest jej problematyka. *Podręcznik* jest tekstem z zakresu **prakseologii**, czwartego obok metafizyki, epistemologii i aksjologii działu filozofii, dziś wypartego przez pouczenia ze strony lekarzy, psychologów, dziennikarzy i celebrytów. W swej książce Bocheński odpowiada na pytanie, jak rozumnie przejść przez życie. Tym samym podejmuje podstawowe zagadnienie prakseologii.

Drugim powodem wysokiej oceny *Podręcznika* jest zakres poruszanej w nim problematyki. Bocheński rozważa kolejno stosunek człowieka do jego losu, a więc do przyrodniczych uwarunkowań ludzkiego pobytu w świecie, odniesienie się do innych ludzi, stosunek do wymogów moralnych i obyczajowych. Jednocześnie wiele uwagi poświęca uzależnieniu jednostki od jej osobistych skłonności. Tak szerokiego opracowania historia filozofii nie notuje od czasów starożytnych. Podobny rozmach prezentowali stoicy, ale należy się zgodzić z Bocheńskim, że wcześniejsze ujęcia podstawowego problemu prakseologii: „są

⁴ Stosunkowo najwięcej uwagi wzbudziło oddzielenie mądrości od moralności (zob. np. A. Andrzejczuk, *J.M. Bocheński jako moralista i etyk*, „Parerga. Międzynarodowe Studia Filozoficzne” 2006, nr 1). Ta sprawa oraz niektóre inne wątki *Podręcznika* doczekały się krótkiego omówienia w artykule Sylwestra Warzyńskiego *Między ulotnością a afirmacją życia – J.M. Bocheńskiego problematyka mądrościowa* („Filo-Sofija” 2013, nr 21, s. 100–105).

⁵ Podobnie rzecz się przedstawia w innych tekstach Bocheńskiego z zakresu etyki. Tak jak w *Podręczniku*, dominują w nich tezy oraz ich uzasadnienie. Rzadko pojawiają się odwołania do innych myślicieli, a już wyjątkowo polemiki.

⁶ Bocheński zwraca na to uwagę (*Podręcznik, Przedmowa*, s. 221).

⁷ Przytaczając zalecenia Bocheńskiego podane w *Podręczniku*, ograniczamy się do podania ich numerów. Z podawania stron w tym wypadku rezygnujemy.

zwykle niesystematyczne [...]. Następnie, z niektórymi chwalebnymi wyjątkami (Epiktet!) są rozwlekłe” (*Przedmowa*, s. 222).

Trzecim powodem wysokiej oceny jest wewnętrzna koherencja poszczególnych zaleceń. Nie ma wśród nich dyspozycji sprzecznych – a jeśli odczucie sprzeczności się pojawia, Bocheński to zauważa i reaguje. Przy tym wszystkie swoje zalecenia uzasadnia.

Czwartym powodem wysokiej oceny jest uroda *Podręcznika*. Tekst jest klarowny, bez niepotrzebnych uczonych słów (dzisiejszy recenzent mógłby mu zarzucić „nieprofesjonalność, chwilami kolokwializm słownictwa”), przy tym zwięzły (liczy jedynie 50 stron druku), mimo to bogaty w tezy, komentarze i wyjaśnienia.

1.3. Tytuł książki

Objaśnijmy tytuł książki Bocheńskiego. W jej nazwie autor użył określeń „podręcznik”, „mądrość” oraz „ten świat”. Najmniej kłopotów sprawia ostatnie z nich. Gdyby świat był inny (a więc nie był „tym światem” – tym, w którym żyjemy), inne byłyby zalecenia. Gdyby np. ludzie byli dobrzy ze swej natury (Bocheński nie sądzi, aby tak było), odmienne byłyby wskazania autora. Zamiast: „10. Bądź ostrożny w stosunkach z innymi ludźmi”, napisałby zapewne: „Oдно się serdecznie do każdego spotkanego człowieka”. Więcej trudności sprawia słowo „mądrość”, ponieważ jest ono terminem nieostrym. Bocheński go nie objaśnia, a jedynie używa. Z kontekstu dowiadujemy się tylko, że mądrość jest synonimem rozumności, a przeciwieństwem głupoty⁸.

Odróżnijmy mądrość od sprawności myślowej. Nie zawsze idą one w parze. (Mówi się: „zobacz, wykształcony, a jaki nierozumny”. Albo: „studia skończył, a myśli jak dziecko”). Przyjmujemy, że mądrość polega na umiejętności wybrania założeń, które adekwatnie opisują rozważaną sytuację, a sprawność myślowa to umiejętność wyprowadzenia wniosków z przyjętych założeń. Mówiąc językiem logiki:

$X \text{ jest mądry} \Leftrightarrow X \text{ trafnie ustala aksjomaty};$

$X \text{ jest sprawny myślowo} \Leftrightarrow X \text{ efektywnie wyprowadza konsekwencje}.$

⁸ „Mądrość przeciwstawia się humanizmowi i nacjonalizmowi. Uważa je za przejawy głupoty ludzkiej” (*Wstęp*, s. 224).

Mądry życiowo byłby więc ten, kto w danych okolicznościach potrafi spośród konkurencyjnych poglądów wskazać opinie, które trafnie charakteryzują zaistniałą sytuację.

1.4. Faktyczne poglądy Bocheńskiego

Kwestią interesującą, ale z punktu widzenia *meritum* nieistotną, jest pytanie, na ile Bocheński prezentuje faktycznie swe przekonania dotyczące właściwego sposobu życia. W książce pisze na ten temat:

Mądrość, o której tu mowa, wielce różni się [...] od tradycyjnej moralności i chrześcijańskiej bogobojności. [...] Jeśli o mnie chodzi, jestem chrześcijaninem, więc przynależę do ewangelicznej głupoty i bynajmniej nie zamierzam zalecać mądrości tego świata. [...]

[...] dlaczego ogłaszam tę książkę? Dlatego, że z faktu, iż jest się wyznawcą jednej wiary, nie wynika, by nie należało znać innych (*Przedmowa*, s. 222).

Bocheński przeżył dwie wojny (w obydwu czynnie uczestniczył), dwudzieściolecie międzywojenne (w Polsce), okres powojenny (na obczyźnie). Żył długo. W sumie miał okazję przekonać się, jak wiele są warte zabiegi na rzecz bliźnich i troska o realizację ideałów. Na ile doświadczenia życiowe odwiodły go od „ewangelicznej głupoty”, tego się nie dowiemy.

Odpowiedź na rozważane pytanie zaciekawi historyka filozofii. Filozofa zainteresują trzy inne sprawy. Pierwsza z nich to problem, na ile słuszna jest Bocheńskiego zasada podstawowa („przykazanie mądrości”). Druga to kwestia, czy faktycznie z przykazania mądrości „przy uwzględnieniu danych doświadczalnych, wywodzą się wszystkie inne [...] nakazy” (s. 226; Bocheński uważa, że rzecz tak właśnie się ma). Mówiąc inaczej, w jakim stopniu realizują one cel wskazany w zasadzie podstawowej. Trzecia to zagadnienie, czy zalecenia Bocheńskiego faktycznie są trafne. W pierwszej i trzeciej sprawie ograniczymy się do pokazania ujęć konkurencyjnych. Na ich tle usytuujemy cel i sposób życia zaproponowane w *Podręczniku*. Osobno zastanowimy się nad wewnętrzną koherencją zbioru dyspozycji podanych przez Bocheńskiego i możliwością ich realizacji.

Pisząc „zdaniem Bocheńskiego” lub np. „zgodnie z Bocheńskim”, mamy na myśli zdania, jakie autor zamieścił w swoim traktacie. Nie będziemy przy tym porównywać tekstu *Podręcznika* z innymi wypowiedziami ojca Bocheńskiego.

Rozstrzygnięcie, które zalecenia podane w *Podręczniku*⁹ jego autor faktycznie uważał za słuszne, zostawiamy innym¹⁰.

2. Zasada naczelna

2.1. Marność życia a jego użycie

Bocheński jest świadomy „marności” życia:

Powiedzenie „Wszystko jest marnością” znaczy [...], że żadna rzecz i żadne zdarzenie [...] nie ma dla człowieka wartości bezwzględnej [...]. Wszystko jest względne i nietrwałe. [...] Sam człowiek i wszystkie jego twory [...] są we wszechświecie fragmentami bez znaczenia. [...] Świat jest [...] prawdziwym cmentarzyskiem zmarłych cywilizacji i narodów. Wszystko zapada się w nicłość (*Wstęp*, s. 224),

jednak nie jest nihilistą. Istnieją „rzeczy godne zachodu [...]”. Twierdzić, że takich rzeczy nie ma, może tylko głupiec”, pisze we *Wstępie* (s. 224). I dalej (s. 225):

Człowiek jest maleńkim i bezsilnym fragmentem świata, istniejącym tylko w ciągu ułamka kosmicznej sekundy, ale ten ułamek to wszystko, czym rozporządzamy. Jak postępować, by go nie zmarnować – o tym uczą przykazania mądrości.

Piętnastowieczne „*memento mori*” i starorzymskie „*carpe diem*” to dwie strony tego samego przykazania mądrości¹¹.

„Marność” życia oraz ludzkiego losu nakazują z tego życia skorzystać, póki jest to możliwe. Z tym zgodzi się niemal każdy. Problemem jest, jak skorzystać: ku czemu zwrócić swe wysiłki i jakie metody zastosować.

⁹ „Przykazania”, jak je nazywa Bocheński. Tymi określeniami: „przykazanie” (ale zawsze wzięte w cudzysłów), „zalecenie” – także „wskazanie”, „dyspozycja”, czasem „formuła”, „reguła” albo „zasada” – będziemy posługiwać się zamiennie.

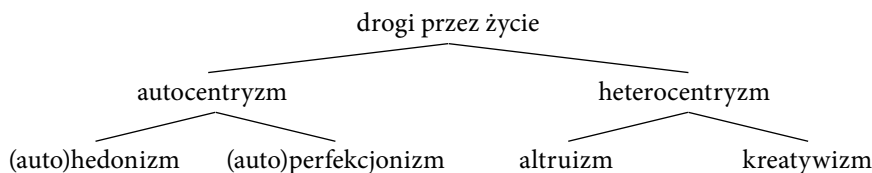
¹⁰ Podobnie nie będziemy się zastanawiać nad podobieństwem stwierdzeń autora *Podręcznika* do poglądów innych myślicieli, zwłaszcza starożytnych. Także to zadanie pozostawiamy innym autorom.

¹¹ Przytaczamy obszernie fragmenty *Wstępu* nie tylko ze względu na konieczność logiczną (potrzebę wskazania podstawy teoretycznej stanowiska Bocheńskiego), ale także z uwagi na ich elegancję.

2.2. Podstawowe pytanie prakseologii

Każda rzeczowa odpowiedź na pytanie, jak przejść przez życie, zawiera dwie składowe: aksjologiczną oraz prakseologiczną. Pierwsza z nich wskazuje cel życia, a druga sposób osiągnięcia tego celu. Pierwsza składowa odpowiedzi na podstawowe pytanie prakseologiczne mówi więc, o co w życiu zabiegać. Jej druga składowa ukazuje sposób postępowania, dzięki któremu można zrealizować swój cel.

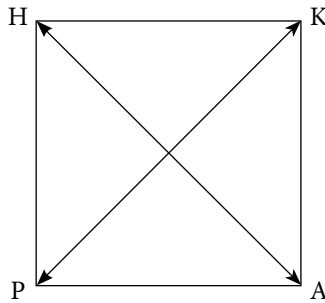
Ogólnie rzecz biorąc, w kwestii celu życia każdy z nas staje przed rozstajnymi drogami. Po pierwsze, musi rozstrzygnąć, czy życie poświęcić sobie, czy czemuś względem siebie zewnętrznemu. Gdy zdecyduje się pójść pierwszą wymienioną drogą – drogą **autocentryzmu**, ma do wyboru dwa główne warianty: szukać w życiu zadowolenia (ścieżka **hedonizmu**) albo doskonalić siebie (ścieżka **perfekcjonizmu**). Gdy zdecyduje się na drugą drogę – **heterocentryzmu**, może wybrać ścieżkę **altruizmu** (heterohedonizmu), a więc troski o innych, albo ścieżkę **kreatywizmu** (heteroperfekcjonizmu), czyli troski o dzieło – własne lub czyjeś (zob. rys. 1).



Rys. 1. Droga przez życie: cztery ścieżki.

Zilustrujmy relacje pomiędzy czterema ścieżkami życia. Przyporządkujemy w tym celu poszczególnym ścieżkom wektory swobodne i oznaczymy je kolejno symbolami *H* (hedonizm), *P* (perfekcjonizm), *A* (altruizm) oraz *K* (kreatywizm), a następnie umieścimy poszczególne symbole w rogach kwadratu. Jeżeli zaczepimy wektory *H*, *P*, *A* oraz *K* w środku powstałej figury, otrzymujemy kwadrat prakseologiczny¹² (zob. rys. 2). Autohedonizm i altruizm mają w nim ten sam kierunek, ale przeciwny zwrot; analogicznie perfekcjonizm oraz kreatywizm.

¹² Kwadrat prakseologiczny wprowadzamy w analogii do kwadratu logicznego (m.in. z tego też powodu liczbę „ścieżek przez życie” ograniczamy do czterech). Kwadratowi logicznemu kwa-



Rys. 2. Kwadrat prakseologiczny (cztery ścieżki przez życie): ilustracja. Wektory H , K , P oraz A miałyby wspólny początek w punkcie przecięcia się przekątnych kwadratu.

2.3. Autocentryzm, heterocentryzm

Autocentryk troszczy się jedynie o siebie. Hedonista (dominujący przypadek autocentryzmu, ufundowany genetycznie) szuka w życiu samozadowolenia. Skrajną formą samozadowolenia jest szczęście i wielu hedonistów o szczęściu marzy, a nawet go poszukuje. Wobec innych spraw hedonista pozostaje obojętny, chyba że czerpie z nich radość. Perfekcjonistę cieszy samodoskonalenie. Sprawy innych ludzi autocentrycy lekceważą. Autocentrycy egoiści są świadomi czyjegoś bólu, ale z racji swego egoizmu pozostają wobec niego obojętni. Autocentrycy nieegoiści czyjegoś bólu nie zauważają, jednak jeśli go zauważą i czyjś ból stanie się ich własnym, przychodzą z pomocą.

Heterocentryk realizuje w swym życiu pewną misję. Dzięki jego działaniu świat miałby stać się lepszy. (Na ile to możliwe, to osobna sprawa). Taka byłaby jego wewnętrzna motywacja. Altruista troszczy się o innych ludzi. Wspiera ich w ich walce z losem. W przeciwieństwie do (auto)hedonisty zabiega (to fakt statystyczny, nie teoretyczna reguła) nie o maksymalizację przyjemności, lecz o usunięcie cierpienia¹³. Z uwagi na ten fakt określanie ich mianem (hetero)hedonistów ma prawo budzić wątpliwości.

drat prakseologiczny ustępuje bogactwem relacji wzajemnych. Między jego wierzchołkami zachodzą jedynie relacje przeciwieństwa.

¹³ Hedonizm ma dwie odmiany. Jego wersja podstawowa, umiarkowanie chwalebna, sprowadza się do troski o własną lub czyjąś przyjemność. Tej zaborczej wersji hedonizmu przeciwstawia się wersja obronna, czasem nazywana negatywną. Ta polega na usuwaniu cierpienia.

Altruista usuwa zło (fizyczne), kreatywiŝta dąży do prawdy lub piękna (dobra metafizycznego). Obydwaj efekty osiągają własnym kosztem.

Rzadko kto podąża przez swe dorosłe życie tylko jedną ścieżką. Najczęściej ludzie w swym życiu „manewrują”. W konsekwencji ich wektor życiowy podlega modyfikacjom: zmienia się jego kierunek (np. hedonista staje się perfekcjonistą), czasami nawet zwrot (hedonista staje się altruistą). Oczywiście przez cały czas modyfikacji podlega wartość **aktualnego wektora życia**, czyli wartość siły (siły aktualnej dążności), z jaką dana osoba zmierza w aktualnie przyjętym przez siebie kierunku.

2.4. Zasada naczelna (zasada Bocheńskiego)

Zdaniem Bocheńskiego subiektywny cel życia (obiektywnego nie wskazuje) jest jasny: **żyć długo i dobrze**. To wskazanie: „1. Postępuj tak, abyś długo żył i dobrze ci się powodziło”, nazywa „pierwszym i najważniejszym przykazaniem mądrości”. Jego zdaniem „wszystko, co jest sprzeczne z tym przykazaniem, jest głupotą” (s. 227). Swoją zasadę Bocheński wzmacnia o wskazanie konkretne: „3.1. Dbaj o to, byś miał jak najwięcej przyjemności i jak najmniej przykrości”. Z czterech kierunków życia Bocheński jednoznacznie preferuje¹⁴ autocentryzm, i to w wersji hedonistycznej. Zdaje sobie sprawę, że jego dyspozycja nie cieszy się popularnością wśród „osób z wyższej półki” i że co najwyżej zgadzają się z nią prosić ludzie. Ale właśnie to nadawałoby jej walor trafności¹⁵.

Zgodnie z hedonistyczną zasadą naczelną należy, po pierwsze, „dbać o życie”, po drugie, dbać „o dobre życie”. Zdarza się jednak – nie tak rzadko – że obydwa te zalecenia popadają ze sobą w sprzeczność i że można żyć długo jedynie kosztem cierpienia lub co najmniej niewygody. Bocheński zdaje sobie z tego spra-

¹⁴ Ściśle rzecz biorąc, nie powinniśmy pisać „Bocheński preferuje/zaleca/nakazuje”, ale – i to konsekwentnie – używać określenia „tekst podręcznika preferuje/zaleca/nakazuje”. Nie wiadomo dokładnie (zobacz punkt 1.4 naszego omówienia), na ile Bocheński osobiście uznaje za trafne wskazania podane w *Podręczniku*. Pozostaniemy jednak przy tradycyjnej stylistyce, w której tezy tekstu traktuje się jako poglądy jego autora. Przemawia za nią nie tylko tradycja, lecz także fakt (pisaaliśmy o tym wcześniej), iż wedle autora *Podręcznika* poszczególne dyspozycje są jedynie następstwami zasady naczelnej, która jest „aksjomatem, z którego [...] wywodzą się wszystkie inne nakazy” (s. 226). Podając kolejne wskazania („przykazania” od 2. do 16.), Bocheński nie formułuje osobistych zaleceń, ale jedynie – jak logik – wyprowadza konsekwencje z przyjętego wcześniej pewnika.

¹⁵ „Jest nawet rzeczą zdumiewającą, jak zwykły, niefilozofujący człowiek [...] widzi jasno rzecz zasadniczą, a mianowicie, czym jest jego zdaniem dobre życie” (s. 228).

wę. Ów dylemat rozstrzyga jednoznacznie: „2.1. Gdy dalsze życie wydaje ci się na pewno i bezwzględnie nieznosne, popełń samobójstwo”. Gdy taka sytuacja nie zachodzi, unikaj śmierci – czy to z rąk własnych („samobójstwo”), czy z rąk oprawców („męczeństwo”).

Według Bocheńskiego z punktu widzenia mądrości życiowej nie ma różnicy pomiędzy samobójstwem a męczeństwem: w obydwu przypadkach śmierć jest dobrowolna. Inny jest jedynie motyw: w przypadku targnięcia się na życie jest nim cierpienie, jakiego doznaje samobójca, w przypadku męczennika chęć realizacji jego subiektywnie rozumianego obowiązku. Dobrowolna śmierć byłaby więc głupotą – chyba że zachodzą „wyjątkowe okoliczności”¹⁶.

2.5. „Używaj chwili”

Troska o maksymalizację przyjemności oraz minimalizację przykrości jest w tekście *Podręcznika* szczególnym przypadkiem reguły nr 3: „Używaj życia”, ogólniejszej. Przy tym tego „użycia” nie należy zdaniem Bocheńskiego odkładać na później. Podobnie: nie należy rezygnować z drobnych przyjemności i poświęcać ich na rzecz przyjemności wielkiej, wymarzonej, która za jakiś czas ewentualnie nadejdzie. Bocheński nakazuje w tej sprawie: „3.22. Używaj chwili”, oraz unikaj „pojmowania wszystkiego bez wyjątku jako środka do celu” (s. 232). Przy tym: „3.221. Umiej żyć w teraźniejszości”.

Wskazanie 3.221 mimo swego podrzędnego numeru jest nadzwyczaj istotne. Przecistawia się postawie osób racjonalnie pracowitych, a więc takich, które uważają, że w życiu najważniejsza jest troska o przyszłość, i które każdego dnia cierpliwie o tę lepszą przyszłość zabiegają. O ile wielu ludzi nie potrafi zapanować nad swymi namiętnościami i nie patrząc na skutki, pożądliwie używa chwili, to owi racjonalnie pracownicy cały posiadany czas poświęcają poprawie swej kondycji. W efekcie nie zauważają, że żyją. „Na emeryturze to ja poszaleję”, słyszymy, „przeczytam te wszystkie książki, które z braku czasu od lat odkładam na półkę”.

Zalecenie 3.221 jest stanowiskiem w ważnej sprawie. Jej kontrowersyjność ujawnia się w teleturniejach, gdy prowadzący pyta: „Czy gra pan(i) dalej?”, a w grę wchodzi duża suma. Czy podjąć ryzyko wygrania majątku, a w razie niepowodzenia ryzyko utraty dotychczas pozyskanych pieniędzy, czy się wycofać

¹⁶ To niesprecyzowane odstępstwo od zasady naczelnej Bocheński dopuszcza w kolejnym zaleceniu: „2.2. Poza wyjątkowymi okolicznościami stawiaj twoje życie i zdrowie ponad wszystko inne”.

i zadowolić częściowym sukcesem? Przy tym rzadko kiedy taka wielka szansa ponownie się pojawi. Tak więc: czy „grać dalej”?

2.6. Efekty czy chwile?

W teleturniejach mało kto rezygnuje z dalszego udziału. Apetyt na zwycięstwo rośnie z każdym kolejnym sukcesem, ale większość podejmowanych prób kończy się porażką. Bocheński wie o tym i zaleca ograniczenie śmiałej chciwości. Pisze: „człowiek mądry stara się zawsze albo dążyć do jakiegoś celu, albo używać chwili... jego życie jest mieszaniną dążenia i używania” (s. 232).

Hedonizm, jaki proponuje Bocheński w swej zasadzie naczelnej, jest hedonizmem mocno stonowanym. Nie tylko nakazuje korzystać z przyjemności „umiarkowanie” i oglądać się na jej skutki, lecz także „przedkładać wiele małych przyjemności nad niewiele wielkich” (s. 244). Bocheński tę zasadę uzasadnia pośrednio:

Fałszywi mędracy nieraz przekonywali motłoch, że człowiek powinien dążyć wyłącznie do wielkich [...] celów. [...] życie wyznawców tego poglądu [...] schodzi na oczekiwaniu osiągnięcia tego celu, przy czym nieraz się go wcale nie osiąga, albo osiąga dopiero w chwili, gdy nie można z niego skorzystać (s. 244).

Życie, jak pokazuje zarysowana dyskusja, jest najwyraźniej dialektyczną jednością chwil i tego, co one rozpoczynają. W tym sporze Bocheński staje po stronie „chwil”. Przedkłada je nad nieustanne dążenie do wielkiego celu¹⁷.

Wybór Bocheńskiego nie jest oczywisty. Obie ewentualności: chwile oraz realizacja celów, znajdują mocne uzasadnienie. „Lepszy wróbel w garści niż dzięcioł na sośnie”, powie zwolennik chwytania momentów. „Ale każda chwila przemija i jedyne, co po niej pozostaje, to jej następstwa”, sprzeciwi się obrońca ważności celu. „I tylko one coś znaczą”, doda. „Ale życie składa się wyłącznie z chwil”, sprzeciwi się jego oponent. „Jeśli je pominąć, nic nie pozostaje”.

¹⁷ Sprzeciwia się w tym punkcie romantykom („6.4. Nie porywaj się na rzeczy, które przekraczają twoje możliwości”). I dodaje: „Mądrość [...] nie ma z romantyzmem nic wspólnego. Nazywa romantyzm głupotą” (s. 244).

2.7. Szczęście i sens życia

Bocheński nie zastanawia się nad sensem życia. Słusznie: w jego ujęciu istotne jest tylko poczucie sensu życia. Hedonizm nie idzie z nim w parze. Hedonista odczuwa sens życia wtedy i tylko wtedy, gdy doznaje przyjemności. Gdy przyjemności ulatują, poczucie sensu znika. Powraca dopiero wtedy, gdy celem życia przestaje być doraźność, a staje się nim coś, co wykracza poza osobiste trwanie. Na przykład troska o ojczyznę albo po prostu o członków rodziny.

Bocheński zdaje sobie z tego sprawę i „dialektycznie” zawiesza swój autocentryzm. „Mądrość jest, w przeciwieństwie do moralności, dziedziną dialektyki” (s. 227), pisze w tej kwestii. I nakazuje: „8. Żyj dla swojego dzieła”. Jego zdaniem: „kto jest nastawiony [...] na pracę, ten ma sens w życiu [...] gdy zacznie myśleć tylko o sobie, może ten sens stracić” (s. 246).

Wbrew starożytnym życia nie należy poświęcać poszukiwaniu szczęścia. To kolejny „wielki cel”, a więc kolejna ułuda, powiedziałby Bocheński. „Żyj mądrze chwilą”, „dąż do celu”, dodałby, a szczęście przyjdzie samo:

Życie jest podobne do pracy tokarza, który stawia sobie za cel wytoczenie kolumny, ale jego tokarka ubocznie wydziela ciepło. Tak samo w życiu, gdy celem jest coś przedmiotowego, dzieło, ubocznie otrzymuje się sens życia, a nieraz i szczęście (s. 246).

2.8. Zasada Bocheńskiego: wątpliwości

Patrząc na pierwsze („zasada naczelna”) i drugie („2. Dbaj przede wszystkim o twoje życie i zdrowie”) zalecenie Bocheńskiego, a później na kolejne dyspozycje, niejednen czytelnik *Podręcznika* odczuje wewnętrzny opór przed uznaniem ich za swoje przykazania życiowe. Przecież od najmłodszych lat słyszy, aby unikać prywaty i samozadowolenia, aby pomagać innym oraz troszczyć się o sprawy publiczne, aby rozwijać się wewnętrznie – bez względu na związane z tym wyrzeczenia. W procesie wychowania i jednostek, i narodów dominuje heterocentryzm – ze swymi przesłaniem: „kochaj bliźniego swego” (altruizm) oraz „żyj tak, aby dzięki tobie świat stał się lepszy” (kreatyvizm). Heterocentrycy określą zasadę Bocheńskiego i wiele jego zaleceń mianem „amoralne”.

Bocheński odpiara ten zarzut prosto: „Mądrość, o której tu mowa, wielce różni się [...] od tradycyjnej moralności i bogobojności” (s. 222).

W swej prezentacji mądrości życiowej Bocheński powołuje się na „dawnych mędrców”¹⁸, głównie myślicieli starożytnych. Tu zgoda, ale żaden z nich nie głosił tak konsekwentnego autocentryzmu, a jeśli głosił (np. Arystyp), to jedynie ogólnikowo i bez wskazania sposobu jego realizacji. „Mistrzami” Bocheńskiego są, jak pisze (s. 221), „Arystoteles” (na pewno pochwała umiaru¹⁹), „stoja” (pochwała samodyscypliny), „Epikur” (pochwała rozumniejszej przyjemności), ale przecież ani Arystoteles, ani Epikur nie akceptowali egoizmu, a stoicy ograniczali troskę o siebie do zabiegów usuwających cierpienie. W swym autocentryzmie ma jednak Bocheński wielkiego prekursora: Kościół katolicki. Zgodnie z doktryną Kościoła, podstawowym ziemskim zadaniem chrześcijanina jest troska o własne zbawienie, a więc troska o siebie. Gdy zagrożone jest zbawienie, chrześcijanin ma prawo, wręcz obowiązek, zaniechania wszelkich działań, które zbawienie oddalają, w tym do porzucenia troski o zbawienie innych ludzi, nawet swoich bliskich²⁰.

Zarzut samolubstwa Bocheński przemilcza. Słowo „egoizm” nie pojawia się w jego tekście. W sumie nie wiemy, jak daleko ma prawo posunąć się **bocheńczyk** (osoba, która postanowiła postępować zgodnie ze wskazaniem *Podręcznika*)²¹ w działaniach na rzecz swego dobrostanu. Na pewno nie do granicy swych możliwości. Należy stawiać swoje „życie i zdrowie ponad wszystko inne” – ale przecież (tu Bocheński dopuszcza wyjątek) poza „wyjątkowymi okolicznościami”²². Gdy zajdą takie „wyjątkowe okoliczności” (Bocheński ich nie charakteryzuje), bocheńczyk ma prawo zawiesić troskę o siebie. W takiej sytuacji nie splami się głupotą, przed którą autor *Podręcznika* tak często przestrzega.

¹⁸ „Co tutaj podaję, to więc nie moje odkrycia, ale myśli mędrców” (*Przedmowa*, s. 221).

¹⁹ Na przykład *Etyka eudemejska*, ks. II, 3. „Doskonałość etyczna jako stan umiaru pomiędzy nadmiarem i brakiem”.

²⁰ „Najważniejsza w życiu człowieka jest troska o zbawienie, o własną duszę” – mówi biskup Piotr Libera (Płock, 20.01.2017). W tym aspekcie chrześcijaństwo jest egoistyczne – nie mniej niż zalecenia Bocheńskiego. Zgoda, chrześcijanin swe zbawienie osiąga w dużym stopniu dzięki trosce o innych ludzi. Miłość bliźniego jest kluczem do raju, gdyby jednak była do niego przegrodą, powinien ją porzucić.

²¹ Neologizm „bocheńczyk” utworzyliśmy od nazwiska autora *Podręcznika*. Formalnie rzecz biorąc, wyrazem pochodnym od nazwiska „Bocheński” byłby termin „bocheńszczyk”, ale to słowo brzmi lekceważąco. Konkurencyjne określenia osoby, która postanowiła postępować zgodnie ze wskazaniem *Podręcznika*, wywodzące się od słów „mądrość”, „rozum” lub np. „życie” w języku polskim brzmią jeszcze gorzej.

²² Zob. przypis 16.

Starożytnym troska o drugiego człowieka była obca. Przecież żyli w epoce niewolnictwa; jednak nakazywali wierność swojej grupie. Bocheński także o niej pamięta²³, ale ze względów praktycznych. Kolektywizm jest mu obcy.

3. Wobec losu

3.1. Zasady postępowania

Przypuśćmy, że ktoś zamierza zapewnić sobie długie i dobre życie. Musi przygotować się na utrudnienia ze strony **losu** oraz innych **ludzi**, i opór, jaki stawiają osobiste **skłonności**. Główne przeszkody tworzy los (zewnętrzne uwarunkowania ludzkiego życia). W ich przewyciężeniu pomagają – i zarazem przeszkadzają – inni ludzie. Mądrość życiowa miałaby działania w tym zakresie usprawnić, ale jej wdrożenie napotyka na trudności wynikające z duchowej konstrukcji człowieka.

Bocheński jest świadomy tych uwarunkowań i w każdej z tych trzech spraw poleca odpowiednie postępowanie. Inaczej jedynie porządkuje podane przez siebie nakazy. Dzieli je na „zasady podstawowe” (te obejmują wskazanie celu życia oraz ogólne reguły pokonywania trudności życiowych), czyli punkty²⁴ 1–8, oraz na „zasady postępowania z innymi” (punkty 9–16). Zalecenia dotyczące zapanowania nad swym losem oraz nad swym duchowym wnętrzem pojawiają się w różnych miejscach *Podręcznika*.

3.2. Roztropność i umiar

Metaprakseologia Bocheńskiego (ramowe prawidła poszukiwania konkretnych rozwiązań), swego rodzaju „rozprawa o metodzie”, zawiera dwa „przykazania”: „5. Bądź roztropny”, „6. Zachowaj we wszystkim umiar”.

Zalecenia typu „ucz się dobrze”, „dbaj o zdrowie”, „bądź cierpliwy” są na tyle ogólne, że trudno o ich konkretyzację: rozdział na składowe oraz wskazanie sposobów realizacji. Tę trudność – a dotyczy ona zwłaszcza formuły nr 5 – zwykło pokonywać się przez podanie uszczegółowień częściowych. Tak też postępuje

²³ „16. Bądź umiarkowanie solidarny z grupą, do której należysz”.

²⁴ Bocheński dzieli tekst *Podręcznika* na *Przedmowę*, *Wstęp* oraz szesnaście punktów. Numery zaleceń podanych w kolejnych punktach zaczynają się liczbami zgodnymi z numerami poszczególnych punktów.

Bocheński. Zalecenie nr 5 uzupełnia o dziesięć uściśleń. Ich główną ideę określilibyśmy jako „pohamuj się”. Pohamuj się – a więc nie spiesz się z podjęciem decyzji (np. „5.13. W każdej sprawie zasięgnij rady ludzi doświadczonych”²⁵ albo „5.14. Odłóż do jutra decyzję w ważnej sprawie”). To zwlekanie psychologicznie jest nieprzyjemne. Osoba, która popadła w tarapaty, chce działać, coś zrobić, chociażby podejmując decyzję. To uspokaja, a nawet sprawia przyjemność²⁶. Brak decyzji jest przykry. (Stąd tak częsty pośpiech, przed którym ostrzega Bocheński).

W decyzji, podkreśla autor *Podręcznika*, należy zachować umiar: „Obok nakazu roztropności najważniejszą zasadą dotyczącą sposobu, w jaki powinniśmy rządzić naszym życiem, jest zasada umiaru” (s. 242). Umiar byłby konieczny we wszystkim: w poglądach, w ocenach, w korzystaniu z dóbr i przyjemności. To druga podstawowa metazasada wyboru postępowania.

3.3. Niezależność

Opisu ludzkiego losu – w postaci osobnych punktów i podpunktów – w *Podręczniku* nie znajdujemy. Bocheński ogranicza się do smutnej konstatacji: „Jesteśmy jak psy na łańcuchu. Tego łańcucha zerwać nie możemy, ale człowiek mądry stara się go przynajmniej przedłużyć” (s. 234) – jednak jego zdaniem wobec swego losu człowiek coś jednak potrafi.

Opis ludzkiej zdolności do „przedłużania łańcucha”, którym do bytu przywiązuje człowieka jego ziemska kondycja, Bocheński zaczyna od prostej, ale zaniedbywanej mądrości, zgodnie z którą: „o dobre życie człowieka nikt się zwykle nie zatroszczy poza nim samym” (s. 233). Z tej konkretnej prawdy wynika podstawowe zalecenie dotyczące zapanowania nad swym losem. Bocheński pisze: „4. Rządź swoim życiem”. I dodaje: „4.1. Bądź, o ile to możliwe, niezależny w czynie fizycznym”, „4.3. Nie przywiązuj się zbyt do nikogo i niczego”.

²⁵ Nie tylko po to, dodajmy, aby usłyszeć rozsądne wskazanie, ale aby usprawnić proces myślowy. Rozmowa z drugą osobą – nawet nieobeznaną z problemem – stymuluje pracę umysłu. Słowa rozmówcy są jak tło, na którym sytuujemy nasze stanowisko, i dzięki temu widzimy je lepiej. Przy braku tła widać niewiele. (Gdyby wszystko w świecie było zielone, nikt by tego – tej zieleni – nie zauważył). Po to właśnie opracowuje się plany wojny jeszcze w czasie pokoju. Już drugiego dnia plany okazują się nieaktualne, ale dzięki nim (tworzą owe tło) jesteśmy w stanie je adekwatnie skorygować.

²⁶ Zobacz prawo Ehrenfelsa, np. w: B. Wolniewicz, *Hedonizm teoretyczny i prawo Ehrenfelsa*, w: *Filozofia i wartości III*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 42 i nn.

Jednym z przedłużaczy „łańcucha”, zauważmy, jest niezależność finansowa. Kto nie ma pieniędzy lub możliwości ich pozyskania (np. dzięki posiadanym kwalifikacjom), ten niejednokrotnie musi wybierać między cierpieniem (np. głodem) a poniewierką ze strony innych ludzi. Gdy zabraknie mu pieniędzy, bywa zmuszony płaszczyć się przed przełożonymi i znosić ich drwiny. Bocheński o sprawach finansowych nie zapomina i nakazuje: „5.3. Dbaj o zabezpieczenie twojej przyszłości”.

Gdy nie udaje się przedłużyć łańcucha, zwłaszcza gdy jest on krótki i mocno uwiera, a więc gdy nie pomaga ani majątek, ani kwalifikacje, i żadne inne wsparcie nie wchodzi w grę, zastosowanie znajduje drugie zalecenie („4.3”), tak rozślawione przez stoików. Ten, kto potrafi zawiesić swe pragnienia, nie cierpi z powodu ich niezaspokojenia. Niepowodzenie nie przestaje być faktem, ale nie boli.

Lekarstwo, jakim jest wyparcie, ma uzasadnienie, gdy porażka miała już miejsce. Czy stosować je „na wszelki wypadek” – jako środek zapobiegawczy? Bocheński w tej sprawie się nie wypowiada, jedynie do reguły 4.3 ostrożnie wstawia słowo „zbytnio”, ale tutaj motyw jest inny. Umiarkowane (jak rozumiemy) przywiązanie jest „źródłem wielu przyjemności” (s. 235). Z tego powodu „Mądrość nie zakazuje się [...] przywiązywać, ale tylko zbytnio się przywiązywać” (s. 235).

3.4. Wobec kłopotów

W codziennym życiu człowieka często spotykają nieprzyjemności. Są przykre, przy tym zniechęcają do działania. Aby skompensować ten szkodliwy efekt, Bocheński nakazuje patrzeć na siebie obiektywnie, z zewnątrz („8.2. Patrz na siebie, na innych ludzi i na świat okiem przyrodnika”), a przeciwności pojmować (zalecenie 8.21) „jako wydarzenia naturalne”. Tym bardziej nie pozwala rozczułać się nad sobą. Autocentryzm bocheńczyka nie powinien stać się egocentryzmem.

Ułatwieniem w pokonywaniu przeciwności jest posiadanie celu – takiego, powiedzielibyśmy, roboczego. „Żyj dla swojego dzieła”, nakazuje przytoczona wcześniej formuła 8. Dzięki temu nawet w trudnej sytuacji życiowej bocheńczyk nie popadnie w depresję. Empiria, dodaje Bocheński, potwierdza tę tezę:

ludzie żyjący w trudnych warunkach, zmuszeni do myślenia o znalezieniu jada, nie tracą sensu życia równie łatwo jak bogaci. Bogate społeczeństwa mają najwyższy odsetek samobójstw. [...] Celem mądrego człowieka jest dłu-

gie i dobre życie, a tego celu nie osiąga się przez grzebanie we własnej jaźni, myślenie o swoich dolegliwościach... (s. 246).

3.5. Wobec nieuchronnego

Osobną sprawą są „kłopoty” egzystencjalne, tak rozślawione przez Heideggera. Myśleniu Bocheńskiego są one obce. Człowiek ma żyć, rozumnie działać, nie przejmować się sobą – a przede wszystkim wystrzegać się strachu²⁷.

Strach jest „siłą przyrody”, która „może doprowadzić do obezwładnienia woli i wykonywania zupełnie niedorzecznych czynów” (s. 245). Aby jej nie ulegać, „człowiek musi odznaczać się mocą, być twardy” (s. 244). Powinien „unikać rzeczy szkodliwych dla jego zdrowia”, życia i dobrego życia, ale nie ze strachu, lecz z rozsądku – nie dlatego, że się ich boi, ale dlatego, że ich nie chce²⁸.

Przed śmiercią człowiek się nie uchroni, jednak wszystkie zalecenia dotyczące strachu znajdują zastosowanie także wobec tego zagrożenia. Człowiek – jak każda istota biologiczna („zwierzę”) – „instynktownie boi się śmierci”. Człowiek jednak – w przeciwieństwie do zwierząt – „może ten strach zwyciężyć”²⁹. Dlatego, zaleca Bocheński: „7.11. Nie bój się śmierci”. „Człowiek mądry” „[...] ciało swoje zapisuje instytutowi anatomicznemu i stosuje zasadę Spinozy – jego mądrość jest medytacją życia, nie śmierci” (s. 246).

4. Wobec innych ludzi

4.1. Obecność innych

Troska o innych ludzi bocheńczykowi jest („poza wyjątkowymi przypadkami”, domyślamy się) obca. Wyjątek (przypuszczamy): sytuacja, w której ci inni ludzie są dla niego kimś bliskim. Wtedy ich nieszczęścia zasmuca bocheńczyka, a to obniży mu komfort pobytu na tym świecie. Tego mądrość nie dopuszcza.

Mimo swej („umiarkowanej”) obojętności bocheńczyk ludzi nie lekceważy. W *Podręczniku* czytamy: „9. Uważaj twój stosunek do innych ludzi za nadzwyczajny”.

²⁷ „7.1. Nigdy nie powoduj się strachem”.

²⁸ „Postanowił ich unikać” (s. 245).

²⁹ Wszystkie przytoczenia w tym akapicie pochodzą ze s. 245.

czaj ważny dla twojego życia”³⁰. To zalecenie Bocheński określa jako „zasadę podstawową” odniesienia się do innych. Uzasadnienie nie odbiega od argumentacji dotyczącej przyrody: „mądrość [...] uczy [...] ogromnej zależności od innych, od społeczeństwa, wobec którego jesteśmy bezsilni”, przy tym mądrość: „formułuje zasady, które pozwalają nam jak najlepiej wykorzystać te okruciny wolności, jakie społeczeństwo nam pozostawia” (s. 248).

Bocheński w swych zaleceniach odnosi się do innych ludzi jak do elementów natury, a więc do obiektów, które a) mogą być **szkodliwe**, b) mogą być **pomocne**. Po pierwsze (punkty 10–13), nakazuje **zabezpieczyć** się przed zagrożeniem ze strony bliźnich. Tu zaleca utrzymanie odpowiedniego dystansu. Po drugie (punkty 14–16), wskazuje, jak bliźnich **wykorzystać** do osiągnięcia autocentrycznych celów życiowych.

4.2. Ostrożność

Reguła nr 10: „Bądź ostrożny w stosunkach z innymi ludźmi”, brzmi niewinnie. Ostrości nabiera, gdy przeczytamy jej konkretyzację: „10.01. Dopóki go lepiej nie poznasz, uważaj każdego spotkanego człowieka za złośliwego głupca”. Co więcej, nawet gdy się przekonamy, że takim (złośliwym głupcem) on nie jest i że „zna się na tym, o czym mówi, i że jest prawdomówny” (s. 250), nie powinniśmy automatycznie przyjmować jego poglądów. Obowiązywałoby bowiem: „10.2. Myśl i czuj niezależnie od innych”, „10.3. Przedkładać samotność nad towarzystwo”.

Bocheński uzasadnia obydwie zalecenia empirią. Ta pokazuje, że: „Wszystkie wielkie osiągnięcia ludzkie zostały wypracowane przez ludzi samodzielnych, najczęściej w walce z tym, co myśleli inni, w samotności duchowej”, przy tym:

Gwałcenie tego przykazania [„10.2” – J.S.] odbija się złowrogo na życiu. Jakie katastrofalne skutki za sobą pociąga, świadczy fakt, że najczęstszym powodem samobójstw młodych chłopców i dziewcząt np. w Szwajcarii jest fakt, że są [...] odrzucani w ten, czy inny sposób przez otoczenie (s. 251).

Zalecenia 10.01 oraz 10.3 trudno realizować. Wola wewnętrzna³¹ się przeciw nim buntuje, a rozum znajduje uzasadnienie dla tego buntu. Przecież, powie opo-

³⁰ Kobiętom nie trzeba tego powtarzać, mężczyznom nie zaszkodzi.

³¹ Wola może być świadoma (cele, do których świadomie zmierzamy) oraz wewnętrzna (nieuświadomiane dążności, które ze sfery mózgu docierają do jaźni i często ją kierują). W wielu przypadkach jednostka działa tak, jak dyktuje jej wola wewnętrzna.

nent Bocheńskiego, człowiek jest istotą społeczną. Brak towarzystwa innych osób odbiera jako torturę. Dlatego powinien zanurzyć się w swe społeczne otoczenie, a nie, jak poleca Bocheński, izolować się. Tylko dzięki kontaktom z innymi człowiek może być szczęśliwy. Z kolei filozofia nauki podkreśla wpływ otoczenia poznawczego na nawet największych geniuszy myślowych. W pojedynkę nikt nie osiąga wiele³².

Bocheński jest świadomy tych zależności. W miejsce powszechnej towarzyskości proponuje powściągliwie: „16.4. Miej paru przyjaciół”.

4.3. W kontaktach z innymi ludźmi

Aby efektywnie wykorzystać obecność innych, należy ich do siebie przyjaźnie usposobić. Ten zabieg przypomina gruntowanie ścian lub „powierzchni metalowych” przed ich pomalowaniem. W odniesieniu do ludzi gruntowanie sprowadza się do pozyskania ich życzliwości („14. Dbaj o życzliwość ludzi”) i unikania wszystkiego, co tę życzliwość mogłoby osłabić. Należy więc wystrzegać się sporów – („14.112. Gdy grozi ci niebezpieczny spór, uciekaj”) ³³, nie mówić nikomu „rzeczy nieprzyjemnych” (14.121) lub krytykować (14.122) czyjegoś „narodu, wyznania, zawodu” („w jego obecności”), starać się (formuła 14.2) „zyskać sympatię każdego napotkanego człowieka”, być szczególnie uprzejmym „dla ludzi bogatych i możnych” (14.211), oddawać chętnie przysługi, które „niewiele kosztują” (14.22), do „każdego spotkanego człowieka” podchodzić „z uśmiechem” (14.231). Przy tym (15.1) „nie kłamać” („o ile można”). Mocno to dyskusyjne³⁴.

Osobną sprawą jest odniesienie się do grupy społecznej, w której ktoś żyje. Mimo widocznej u Bocheńskiego nieufności wobec otoczenia, nie poleca on emigracji wewnętrznej. Tym bardziej zakazuje on narażania się swemu środowisku. Stąd: „16.1. Zachowaj umiarkowanie zasady moralności”, „16.3. Stosuj się do grupy, do której należysz”.

Profitów takiego podejścia do ludzi Bocheński nie wymienia. Wydają się oczywiste. Nasi blźni nie będą nam przeszkadzać. Odwrotnie, będą nam po-

³² Pełnej dyskusji dotyczącej przewagi samotności nad towarzyskością w naszym tekście nie jesteśmy w stanie przeprowadzić. Podobnie jak dyskusji w wielu innych kwestiach poruszonych w *Podręczniku*.

³³ Nieżyjący już druh autora, postać w filozofii znacząca, twórczo stosował to zalecenie Bocheńskiego. Gdy proszono go o przysługę, której nie chciał spełnić, nie odmawiał, ale milczał – tak długo, aż rozmowa zesła na inny temat.

³⁴ Ten aspekt sprawy rozwijamy w punkcie szóstym.

mocni – zwłaszcza ci, którzy wskazań Bocheńskiego nie stosują w swym życiu, a więc ci, których mowa potoczna określa jako życiowych frajerów³⁵. Kłopot pojawi się, gdy bocheńczyk natrafi na drugiego bocheńczyka³⁶. Być może „zderzą się”, ale przecież mogą zacząć działać wspólnie lub nawet założyć organizację wzajemnego poparcia. Jeśli umiejętnie zastosują postulaty mądrość życiową podane w *Podręczniku*, z czasem staną się znaczącą siłą polityczną. Kto wie, może wygrają wybory i dzięki temu będą żyli dłużej i lepiej, niż gdyby samotnie pozostali na uboczu..

5. Wobec siebie samego

5.1. Samopoznanie

„Poznaj siebie”, pisze Bocheński w zaleceniu 5.15. Przez osiem stuleci starożytna prakseologia zachęcała do tego zabiegu. Traktowała go jako cennosc samodzielną i rzadko wskazywała jego praktyczne zastosowanie. W rzeczy samej: **po co** poznawać samego siebie i **co** poznawać? Jakim się jest, każdy widzi, ktoś powie: przecież dorosły człowiek wie, co lubi i czego sobie nie życzy.

Tak prosto nie jest. Ludzie pamiętają, jak postąpili w konkretnej sytuacji, ale nie wiedzą, czy ich zachowanie odzwierciedlało regułę wynikającą z ich naturalnych skłonności, czy stanowiło jednorazową reakcję na zaistniałe zdarzenie. Podobnie: większość z nas zdaje sobie sprawę, czego by chciała, ale nie uświadamia sobie, jakie są źródła ich pragnień.

Człowieka współtworzą ciało i dusza, a tę ostatnią – sfera jaźni oraz sfera wewnętrzna, przed świadomością jakoś ukryta³⁷. To duchowe wnętrze człowieka obejmuje, co w jego duszę wtłoczyły geny, a później skonkretyzowało społeczne otoczenie³⁸. To trwałe residuum warto poznać: uprzytomnić sobie, co cieszy, co

³⁵ A Bocheński jako głupców.

³⁶ „Trafiła kosa na kamień”.

³⁷ Zobacz w tej sprawie J. Stanisławek, *Z metafizyki człowieka*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2020, nr 3(115), s. 215–228.

³⁸ Dla przykładu: zdolności językowe są wrodzone. Konkretyzacja następuje w pierwszych latach życia: jedni posługują się np. polskim, inni niemieckim. Jedni mówią elegancko (to już wpływ wychowania), inni niekulturalnie. Podobnie w przypadku zachowania się: jedni potrafią opanować (socjalizacja) swą gwałtowność (wrodzone), innym przychodzi to z trudem. Przeżycia („doświadczenia życiowe”) potrafią wiele zmienić w tym trwałym wyposażeniu.

smuci, czego się pragnie. Dla przykładu: uświadomić sobie, że zawsze oburzamy się, gdy ktoś nas krytykuje, a na krytykę reagujemy złością. Osoba o takiej skłonności winna uzmysłowić sobie swą drażliwość i zachowywać się typowo, w tym unikać wygłaszania tez niepewnych. W przeciwnym wypadku narazi się na krytykę, a jej impulsywność łatwo doprowadzi do awantury.

To, jaki jest świat, który nas otacza, oraz to, jacy jesteśmy (jacy wyłoniliśmy się z okresu dorastania), tworzą, jak mówią fizycy, warunki brzegowe wyboru dążeń i podejmowania decyzji. Bocheński nakazuje brać je pod uwagę.

5.2. Autosugestia i autointrospekcja

Bocheński poleca autointrospekcję. Mędrzec powinien poznać siebie i zapanować nad swoim duchowym wnętrzem oraz ograniczyć jego negatywny wpływ na podejmowane decyzje. Niektóre z zaleceń z tym związanych wskazaliśmy wcześniej (np. „5.14: Odłóż do jutra decyzję w ważnej sprawie” – chociaż naturalna popędliwość domaga się decyzji natychmiastowej).

Potrzeby „wglądu w siebie” Bocheński nie uzasadnia. Starożytnym wydawała się oczywista. Owo „duchowe wnętrze” spostrzegali, ale traktowali je jako **usuwalne ciało obce** w człowieku. Bocheński „duszę wewnętrzną” uznaje za niezbywalny składnik ludzkiej psychiki i nakazuje, po pierwsze (to już wiemy), nad nim zapanować. W przeciwnym wypadku to on zapanuje nad nami („W bardzo wielu przypadkach [...] człowiekiem rządzą uczucia, nastroje, [...] nie rządzi sobą sam”³⁹). Po drugie, poleca, aby neutralizować tzw. negatywne bodźce psychiczne, jakie z zakrytych sfer mózgu docierają do jaźni.

W *Podręczniku* znajdujemy szereg zaleceń z zakresu autosugestii. Dla przykładu: „4.411. Mów sobie codziennie rano «Świetnie jest»”, „4.412. Staraj się przedstawić sobie wypadki przyszłe w sposób przyjemny, „5.22. Nie przejmuj się tym, na co nie masz wpływu”.

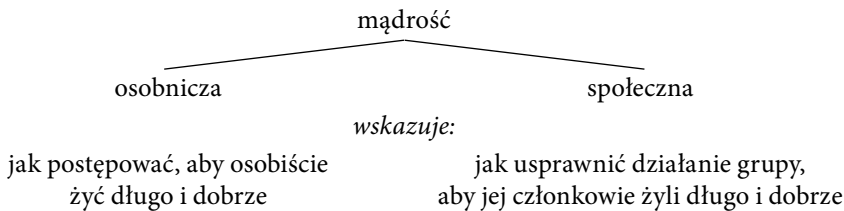
Takie zabiegi, zauważa Bocheński, pomogą utrzymać dobry nastrój. A przecież bocheńczykowi zależy właśnie na takim „dobrym” (a więc przyjemnym) życiu.

³⁹ *Podręcznik*, s. 234.

6. Koszty społeczne „mądrości tego świata”

6.1. Mądrość osobnicza a mądrość społeczna

Odróżnijmy mądrość osobniczą (osobistą) oraz mądrość społeczną (grupową) (zob. rys. 3).



Rys. 3. Mądrość osobnicza a mądrość społeczna.

Mądrość społeczna wyraża się w rozumnej organizacji życia zbiorowego: w prawach i obyczajach, które zapewniają członkom grupy minimalizację konfliktów i maksymalizację ich dobra własnego. Gdy społeczność się rozpada (np. w następstwie katastrofy), jednostki porzucają zasady mądrości zbiorowej i stosują postulaty mądrości osobistej.

Ludzie rodzą się z określonymi skłonnościami społecznymi: z elementarnym poczuciem sprawiedliwości i prototypem moralności. Dotyczy to nawet zwierząt⁴⁰. Problemem są tzw. pasażerowie na gapę: jednostki, które wykorzystują konieczność współdziałania do realizacji prywatnych interesów. Na przykład po polowaniu nie czekają na podział łupu, lecz chwytają najlepsze kęski kolektywnej zdobyczy. Bocheńczyk byłby takim pasażerem na gapę – na tyle inteligentnym, że dzięki „dialektycznym” regułom swej mądrości nie musiałby obawiać się sankcji.

Mądrość osobnicza jest krótkofalowa: służy jednostce. Mądrość społeczna jest długofalowa. Służy pomyślności zbiorowej.

⁴⁰ Zobacz np. M. Bekoff, J. Pierce, *Dzika sprawiedliwość. Moralne życie zwierząt*, Copernicus Center Press, Kraków 2018.

6.2. Mądrość osobista: koszty społeczne

Bocheński przekonująco przedstawia zasady mądrości odnoszące się do przyrodniczego otoczenia człowieka. Większość z nich cieszy się wielowiekową aprobatą. Wskazania dotyczące otoczenia społecznego napotkają na sprzeciw – nie tylko moralistów.

W zaleceniach 14–16 koszt „długiego i dobrego życia” ujawnia się wyraźnie. Aby osiągnąć swój hedonistyczny cel, w kontaktach z ludźmi bocheńczyk musi okazać się **nonmoralny** oraz **nonspołeczny**. Moralność oraz zasady społeczne ma traktować użytkowo: nie jako wartości samoistne, ale jako przydatne lub nieprzydatne narzędzia służące zapewnianiu sobie pomyślności⁴¹. Jednocześnie *Podręcznik* zaleca **dwulicowość**. Te trzy przypadłości tworzyłyby koszt efektywnej realizacji „zasady naczelnej”. Ten koszt jest duży i osiągame dzięki niemu efekty niekoniecznie są jego warte. Przy tym nie każda osoba jest w stanie postępować zgodnie ze wskazaniami *Podręcznika*.

Zdaniem Bocheńskiego mądrość życiowa nie jest kompatybilna z postulatami moralnymi. W efekcie należy się do nich stosować wybiórczo. Z drugiej strony, ten, kto postępuje niezgodnie z zasadami moralnymi, szybko narazi się otoczeniu. W ten sposób komplikuje sobie codzienne życie. Bocheński zdaje sobie sprawę i z tego niebezpieczeństwa. Do swoich wskazań wstawia zabezpieczenia przed przesadnym lekceważeniem zasad społecznych. Do poszczególnych zaleceń dodaje ostrożniki typu „postępuj umiarkowanie” albo „o ile możesz”⁴².

W punkcie 5.3 wypisaliśmy „przykazania”, które zdaniem Bocheńskiego mają usprawnić poruszanie się w świecie ludzi. Wybraliśmy ich więcej niż w innych przypadkach, aby uwidocznić skrytą konsekwencję zasady naczelnej (Bocheński jawnie jej nie podaje): zalecenie obłudy wspartej chytrą służalczością. Wedle *Podręcznika* każdy rozumny człowiek powinien postępować jak kandydat na prezydenta na spotkaniu wyborczym: nikogo nie zrażać, przeciwnie: zyskiwać sympatię każdego uczestnika wiecu – nawet za cenę fałszu i manipulacji. Niehonorowe to i nieeleganckie. Niemniej skuteczne. To smutna prawda⁴³.

⁴¹ Dla tych, u których mogą się pojawić wątpliwości, czy słusznie zaniedbują troskę o sprawy ogólnospołeczne, Bocheński dodaje uspokajające „11.1. Staraj się uważać ludzi, którymi nie masz się zajmować, za twory twojej wyobraźni”.

⁴² Na przykład: „14.1. Nie zrażaj sobie ludzi, jeśli możesz”, „14.1. O ile możesz, unikaj sporów”, „14.121. O ile możesz tego uniknąć, nie mów nikomu rzeczy nieprzyjemnych”.

⁴³ Ta smutna prawda uwydatnia zwierzęcy rodowód człowieka. Mistrzami stosowania mądrości tego świata w odniesieniu się do swoich bliźnich są szympansy. Całą swą społeczną aktywność

6.3. Kandydaci na bocheńczyka

Typowy człowiek wbrew zaleceniom Bocheńskiego przedkłada towarzystwo nad samotność (anty-10.3), nie unika sporów (anty-14.11), chętnie mówi o sobie (anty-12), przywiązuje wagę do czci i zniewagi (anty-10.4). Gdyby miał postępować zgodnie ze wskazaniem *Podręcznika*, życie by mu zbrzydło.

Osobiste skłonności sprawiają, że nie każdy jest w stanie stać się bocheńczykiem. Przede wszystkim nie każdy przychodzi na świat właśnie taki. Skłonności moralne są w znacznym stopniu wrodzone. Niełatwo się ich pozbyć, tym bardziej że wzmacnia je kultura. Psychologia nie pokazała, że doświadczenia życiowe anulują skłonność do uczciwego postępowania. Przecież nawet w warunkach wojny ludzie zachowują się porządnie – często wbrew własnym doczesnym interesom.

Istnieją jednostki, które urodziły się nonmoralne i nonspołeczne, i których proces wychowania nie ulepszył. To przede wszystkim życiowi cwaniacy: osoby, które nie przekraczają zasad prawnych, ale bez skrupułów naruszają zasady moralne, gdy widzą w tym korzyść. To pierwsza grupa kandydatów na bocheńczyka. Drugą grupę tworzą osoby rozczarowane życiem. Ich ideowość, naturalna dla wieku młodzieńczego, ściera się krok po kroku. Gdy sięgną starości, „porzucają złudzenia”. Do trzeciej („mędrców”) należałby Bocheński.

6.4. „Motłoch”

Tych, którzy nie postępują zgodnie z zasadami „życiowej mądrości”, Bocheński w kilku miejscach określa jako „motłoch”. Dziwne to i nietypowe. Tak o ludziach dzisiaj się nie pisze. U Bocheńskiego słowo „motłoch” pojawia się kilkakrotnie (dla przykładu: „Z tym nakazem związane jest [...] dzisiaj powszechnie niemal przez motłoch zapoznane przykazanie osobistego ideału” (s. 234, komentarz do „4.2. Rządź swoją myślą, uczuciami i nastrojami”), „Mało jest zapewne przykazań mądrości, które by wywołały tak silny sprzeciw współczesnego motłochu...” (s. 252, komentarz do „10.3. Przedkładaj samotność nad towarzystwo”)).

Nie ma dobrego słowa na określenie zwykłych ludzi. Mówi się „typowy człowiek”, „przeciętny obywatel”, „większość z nas”. Gdy owa typowość dotyczy osób poniżej pewnej normy, pojawiają się określenia opisowe, np. „niedostatecznie

skupiają na pozyskiwaniu sojuszników oraz na zabiegach, dzięki którym nie narażając się, mogą zyskać coś kosztem innych. Zobacz F. de Waal, *Bystre zwierzę. Czy jesteśmy dość mądrzy, aby zrozumieć mądrość zwierząt*, Copernicus Center Press, Kraków 2019, np. podpunkt „Makiaweliczna inteligencja” (s. 238–251).

wykształceni”. Nikt nie używa słów tak pejoratywnych jak Bocheński. Czym się kierował, nie wiadomo. Był elitarystą, ale przecież nie aż tak skrajnym.

Nazwanie motłochem tych, którzy odrzucają „przykazania mądrości”, pełni funkcję propagandową. W sporach ideowych o zwolennikach opcji przeciwnej zwykło mówić się jako o osobach bezmyślnych, fałszywych, niedojrzałych, niesamodzielnych (np. jako o „sługusach burżuazji” albo jako o „postkomunistach”); zwolennicy opcji własnej byliby pozbawieni tych przykrych przypadłości. Tego rodzaju operacja medialna efektywnie schlebia tym, których propagandzista chce pozyskać. Gdy bocheńczyk słyszy, że osoby innej orientacji prakseologicznej tworzą motłoch, przypuszczalnie czuje się lepiej i tym bardziej życzliwie patrzy na 94 zalecenia *Podręcznika mądrości tego świata*.

6.5. Konkurencyjne drogi przez życie

Osoba, której nie odpowiada rozumny hedonizm zaproponowany przez Bocheńskiego, może wybrać jedną z innych wersji hedonizmu. Tych odmian autocentrycznej drogi przez życie nie będziemy rozważać. W konfrontacji z ujęciem Bocheńskiego wypadają błado. Przyjrzymy się perfekcjonizmowi, altruizmowi oraz kreacjonizmowi.

Perfekcjonista skupia się na samodoskonaleniu: ciała („sportowcy”), woli („religijni”) lub umysłu („myśliciele”). Chce być lepszy⁴⁴. Nie licząc sławnej „satisfakcji” oraz walorów ubocznych – czasami owego szczęścia, o którym pisze Bocheński, osobiście nie tak wiele uzyskuje. Hedonizm wymaga sprytu, samodoskonalenie się przede wszystkim wytrwałości. Niektóre zalecenia *Podręcznika* (np. „7. Powziętą decyzję wykonaj mocno i wytrwale” lub „8. Żyj dla swego dzieła”) perfekcjonście przyjdą z pomocą. Inne (szczególnie „6. Zachowaj we wszystkim umiar”) odrzuci. W dążeniu perfekcjonisty martwi to, że z jego śmiercią jego doskonałość znika.

Altruista wspiera innych w ich zmaganiach z losem. Jego misja – skupiona na usuwaniu cierpienia – jest szlachetna. Czyjaś krzywda – nawet osoby obcej – jest przecież bólem, którego, chciałoby się powiedzieć, doznaje cała ludzkość. Niestety, altruista swą misję pełni własnym kosztem. Zalecenia Bocheńskiego dotyczące losu pomogą mu, te dotyczące człowieka odrzuci w komplecie. Jego

⁴⁴ Przed laty M. Deja, wówczas uczennica 8. klasy, zapytana przez autora na lekcji etyki: „Dlaczego, Małgosiu, tak dużo się uczysz, chociaż oceny masz wzorowe?”, odpowiedziała „Będę lepsza”. Autor nie przypomina sobie, aby ktoś inny odpowiedział na to pytanie tak nieużyłtarnie.

obronny hedonizm jest odwrotnością hedonizmu zaborczego i osobiste efekty są odwrotnością efektów, które osiąga hedonista.

Kreatywnista chce tworzyć własne lub wspierać czyjeś wielkie dzieła. Tu – w porównaniu z perfekcjonizmem – efekty są trwalsze. Po pierwsze, dzieło zwykle trwa dłużej niż twórca, po drugie, bywa od niego cenniejsze. Kreatywiście wskazania Bocheńskiego ułatwią osiągnięcie jego celu – i te w kwestii losu, i te w kwestii człowieka.

6.6. Trafność zaleceń Bocheńskiego

Żadne z „przykazań” podanych w *Podręczniku* nie jest fałszywe samo w sobie. Każde z nich niesie następstwa pozytywne. (Także te moralnie wątpliwe. Często okazują się życiowo skuteczne). Zastosowane z rozsądnym umiarem pozwalają uniknąć błędów życiowych.

Bocheński przestrzega przede wszystkim przed poddaniem się osobistym skłonnościom. Tutaj należy się z nim zgodzić. Osobiste skłonności oddziałują zbyt powierzchownie, aby im zaufać. Są efektywnym narzędziem wyboru, gdy przychodzi natychmiast podjąć decyzję. Gdy czas pozwala, należy się nad nią zastanowić. Taki zabieg przyniesie korzyść długofalową. Kosztem własnym będzie w tym wypadku trud pohamowania wewnętrznych skłonności, wysiłek włożony w przemyślenie oraz rozterka, czy wybrało się trafne rozwiązanie. Nie każdemu to odpowiada. Efekt doraźny (bezpośrednie zadowolenie) dominuje.

Zalecenia spisane przez Bocheńskiego, powtarzane od 2500 lat przez pokolenia myślicieli, wciąż nie kierują postępowaniem człowieka. Z tajemniczych powodów rozumność nie znajduje wsparcia w ludzkiej duszy. To jednak osobna sprawa⁴⁵.

⁴⁵ Tym problemem zajęliśmy się w artykule *Nieracjonalność człowieka: główne źródło*, „Edukacja Filozoficzna” 2017, nr 63, s. 25–36. Zgodnie z przedstawioną tam hipotezą głównym źródłem ludzkiej nieracjonalności byłaby okoliczność, iż osoby mniej rozumne skuteczniej rozprzestrzeniają w populacji swe geny niż osoby bardziej rozumne.

Bibliografia

- Andrzejczuk A., *J.M. Bocheński jako moralista i etyk*, „Parerga. Międzynarodowe Studia Filozoficzne” 2006, nr 1, s. 133–136.
- Arystoteles, *Etyka wielka, Etyka eudemejska*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1977.
- Bekoff M., Pierce J., *Dzika sprawiedliwość. Moralne życie zwierząt*, Copernicus Center Press, Kraków 2018.
- Bocheński J.M., *Logika religii*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2016.
- Bocheński J.M., *Podręcznik mądrości tego świata*, w: tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 5: *Etyka*, Wydawnictwo PHILED, Kraków 1995, s. 220–269.
- Stanisławek J., *Nieracjonalność człowieka: główne źródło*, „Edukacja Filozoficzna” 2017, nr 63, s. 25–36.
- Stanisławek J., *Z metafizyki człowieka*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2020, nr 3(115), s. 215–228, DOI: 10.24425/pfns.2020.133985.
- de Waal F., *Bystre zwierzę. Czy jesteśmy dość mądrzy, aby zrozumieć mądrość zwierząt*, Copernicus Center Press, Kraków 2019.
- Warzyński S., *Między ulotnością a afirmacją życia – J.M. Bocheńskiego problematyka mądrościowa*, „Filo-Sofija” 2013, nr 21, s. 100–105.
- Wittgenstein L., *Traktatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1970.
- Wolniewicz B., *Hedonizm teoretyczny i prawo Ehrenfelsa*, w: tegoż, *Filozofia i wartości III*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003.

Streszczenie

Autor poddaje analizie *Podręcznik mądrości tego świata* Józefa Marii Bocheńskiego, *Tractatus ethico-praxeologicus*, jak o nim pisze. Zalecenia podane w *Podręczniku* sytuuje na szerszym tle. W tym celu konstruuje „kwadrat prakseologiczny”. Jednym z wierzchołków kwadratu jest autohedonizm, postawa zachwalana przez Bocheńskiego. Trzy inne to perfekcjonizm, altruizm oraz kreatywizm.

W tekście autor rozważa kolejno dyspozycje Bocheńskiego odnoszące się do a) losu, b) innych ludzi, c) zapanowania nad sobą. Jego zdaniem ich rozsądne za-

stosowanie pozwoli uniknąć wielu błędów życiowych. W sumie podane zalecenia stanowią fundament mądrości osobniczej. Ta jednak jest sprzeczna z mądrością społeczną, wyrażającą się w moralności i obyczajach. Na tym polega kontrowersyjność propozycji Bocheńskiego.

Słowa kluczowe: Bocheński, prakseologia, mądrość życiowa, los człowieka, inni ludzie

Summary

***Handbook of Wisdom of the Ordinary World* by Józef Maria Bocheński**

The author analyses the *Podręcznik mądrości tego świata* [*Handbook of Wisdom of the Ordinary World*] written by Józef Maria Bocheński, or *Tractatus ethico-praxeologicus*, as he calls it. He places the recommendations given in the *Handbook* against a broader background. To this end, he creates a “praxeological square”. One of the square’s vertices is autohedonism, an attitude praised by Bocheński. Three others are perfectionism, altruism and creativism.

The author subsequently considers Bocheński’s instructions regarding a) fate, b) other people, c) self-control. In his opinion, their reasonable use allows for avoiding many mistakes in life. In fact, the recommendations given are the foundation of individual wisdom. This, however, is contrary to social wisdom, expressed in morality and customs. That is the controversy of Bocheński’s proposal.

Key words: Bocheński, praxeology, life wisdom, human fate, other people

Czy wciąż potrzebujemy filozofii? Rola filozofii na uniwersytecie

Przemysław Chmielecki

(Wyższe Baptystyczne Seminarium Teologiczne w Warszawie,
Zakład Filozofii i Nauk Społecznych)

Wprowadzenie

Die Philosophie ist wie der König Lear, der all sein Gut unter seine Kinder verteilt und es sich nun gefallen lassen muß, als ein Bettler auf die Straße geworfen zu werden.

Wilhelm Windelband¹

Sytuacja filozofii w nauczaniu uniwersyteckim wydaje się obecnie niestabilna. Często zależy ona od państwa, a nawet konkretnego ośrodka akademickiego. Można odnieść wrażenie, że w ostatnich latach w naszym kraju filozofia jest nieco bardziej, niż choćby dekadę temu, doceniana w wypowiedziach medialnych², co przekłada się na decyzje polityczne, takie jak szerokie wprowadzenie jej do

¹ W. Windelband, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*, Mohr, Tübingen 1907, s. 42, URL: <https://archive.org/details/prludienaufs00winduoft/page/42>.

² Dla przykładu można wskazać takie publikacje: *Mit bezrobotnego filozofa upada. To zawód, który ma przyszłość w nowych technologiach*, URL: <https://natemat.pl/231353,praca-dla-filozofa-absolwenci-odnajda-sie-w-nowych-technologiach>; *Zawody wygrane i przegrane: Kiedy inwestycja w edukację się nie opłaca*, URL: <https://serwisy.gazetaprawna.pl/praca-i-kariera/artykuly/852004,zawody-wygrane-i-przegrane-kiedy-inwestycja-w-edukacje-sie-nie-oplaca.html>.

szkół średnich w 2018 roku³ czy rosnące zainteresowanie nią wśród maturzystów⁴ oraz kandydatów na studia filozoficzne na niektórych uczelniach⁵. Do niedawna jednak, zgodnie z cytatem otwierającym niniejsze rozważania, sytuacja filozofii zdawała się przypominać tragiczne położenie króla Leara, który niegdyś władał potężnym państwem, a dziś jest żebrzącym starcem włóczącym się od drzwi do drzwi swoich dzieci. Co więcej, w niektórych placówkach i ośrodkach akademickich w Polsce obraz nakreślony przez Wilhelma Windelbanda na początku ubiegłego wieku może być wciąż aktualny. Wątpliwości zgłaszane wcześniej w dyskusji publicznej mogą zaś powracać. Warto więc je zawczasu rozważyć, jednocześnie uświadamiając sobie szczególną rolę tej nauki w kształceniu akademickim.

Filozofia niegdyś uchodziła za królową nauk i pierwotny korzeń poznania, z którego wyłoniły się kolejne dyscypliny szczegółowe, których podstawy wywodzą się właśnie z filozofii. Elementy dziedzictwa historycznego możemy zaobserwować także dzisiaj, gdy stopień doktora nauk w tradycji anglosaskiej określany jest jako *Philosophy Doctor* (PhD, DPhil). Jest to hołd oddany filozofii jako rdzeniowi nauki, bez której nie sposób wyobrazić sobie rozwoju kultury akademickiej na świecie. Jednakże w czasach prymatu wartości użytecznych i pragmatycznych coraz częściej podważa się pozycję filozofii w akademii i sens jej uprawiania w ramach studiów. Pojawiają się pytania o losy zawodowe absolwentów filozofii, o rentowność wydziałów humanistycznych, o – być może – zdroworozsądkową konieczność ograniczenia, zredukowania lub wręcz likwidacji tego obszaru ze współczesnego świata studiów wyższych. Powyższe pytania nie są bynajmniej podyktowane naukową ciekawością, ale stanowią dowód nie najlepszej kondycji filozofii we współczesnej nauce.

³ Zob. Rozporządzenie MEN z dnia 28 marca 2017 roku w sprawie ramowych planów nauczania dla publicznych szkół (Dz.U. z 2017, poz. 703).

⁴ Por. sprawozdania z egzaminów maturalnych publikowane przez Centralną Komisję Egzaminacyjną na stronie: <https://cke.gov.pl/wyniki-egzaminow/egzamin-maturalny>.

⁵ Przykładowo w rekrutacji na studia filozoficzne na jedno miejsce było 2,62 kandydatów (UW 2018/2019), 1,67 (UŚ 2019/2020), 1,76 (UKSW 2020/2021). Por. *Liczba kandydatów w przeliczeniu na jedno miejsce na studia stacjonarne I stopnia i jednolite magisterskie na rok akademicki 2018/2019 (tura czerwcowo-lipcowa)*, URL: http://rekrutacja.uw.edu.pl/files/pdf/liczba_osob_na_1_miejsce-2018-19.pdf; *Liczba kandydatów na 1 miejsce na studia stacjonarne – rok akademicki 2019/2020*, URL: https://us.edu.pl/kandydat/wp-content/uploads/sites/13/Kandydat_na-1-miejsce/stacjonarne-2019_2020.pdf; *Progi punktowe i liczba osób na miejsce w rekrutacji 2020/2021*, URL: <https://rekrutacja.uksw.edu.pl/node/459>.

Celem niniejszego artykułu jest zebranie wątpliwości pojawiających się w dyskusjach społecznych wobec roli filozofii w nauczaniu akademickim, ich analiza oraz skonfrontowanie ich z korzyściami z jej studiowania wskazywanymi przez różnych uczonych oraz informacjami i danymi gromadzonymi w ostatnich latach, pozwalającymi rozważyć owe wątpliwości w krytycznym świetle. Realizacja tego zadania zostanie poprzedzona wskazaniem na tradycję związków uniwersytetów z filozofią, jako punkt odniesienia, pozwalający dostrzec, jakie zmiany dokonały się na przestrzeni ostatniego wieku w postrzeganiu filozofii jako elementu kształcenia uniwersyteckiego.

Artykuł ten w znacznej mierze podejmuje dyskusję z tezami opartymi na pojęściu, które można określić jako utylitarystyczne czy pragmatyczne ze względu na stosowanie przez jego przedstawicieli kryterium efektywności w zakresie osiągania wymiernych korzyści. Mimo że można przywołać wiele argumentów wskazujących na wagę uprawiania filozofii w kontekście kultury i rozwoju społeczeństw, powołując się na koncepcje wielu wybitnych myślicieli, wydaje się, że z definicji nie mieszczą się one w wąsko rozumianej perspektywie utylitarystycznej czy pragmatycznej. Choć więc argumenty te uważam za kluczowe, co – jak sądzę – zasygnalizowano w niektórych sekcjach tego artykułu, poniższa dyskusja w dużej mierze została ograniczona do wspomnianej perspektywy w celu nawiązania dialogu z osobami, dla których argumenty te są z gruntu bezpodstawne.

Przedstawiona tu argumentacja będzie dotyczyć przede wszystkim nauczania uniwersyteckiego. Nie wyklucza to jednak możliwości odniesienia jej do kształcenia filozoficznego na wcześniejszych etapach edukacyjnych.

Tradycja: związek filozofii i uniwersytetu

Łaciński termin *universitas* miał w XII i XIII stuleciu zupełnie inne konotacje niż obecnie, oznaczał bowiem nic innego jak cech czy korporację. To, co współcześnie określamy jako uniwersytet – a więc naukową instytucję uprawiającą różne dziedziny wiedzy w wiekach średnich nazywano mianem *studium generale*. W jego obrębie istniało niejako z osobna kilka cechów uczonych: prawników, medyków, słuchaczy sztuk wyzwolonych⁶. W wiekach średnich ukonstytuował się także podział stopni uniwersyteckich: bakałarz (nazwa wywodzi się od *bac-*

⁶ J. Baszkiewicz, *Młodość uniwersytetów*, Żak, Warszawa 1997, s. 35.

ca laureatus, co oznacza „uwieńczony gałązką wawrzynu”) i doktor⁷. Struktura organizacyjna średniowiecznych uczelni była z gruntu podobna, opierała się bowiem na czterech fakultetach: wydział niższy w postaci *artes liberales* i trzy wydziały wyższe: teologia, prawo, medycyna⁸. Wykłady z filozofii realizowane w ramach fakultetu niższego stanowiły *scientia prima* kształcenia akademickiego⁹, ponieważ „powszechnym było przekonanie – jak pisał Tomasz w komentarzu do *Metafizyki* Arystotelesa – że *omnes scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad homines perfectionem, quae est eius beatitudo* (wszystkie nauki i sztuki są przyporządkowane jednemu, a mianowicie doskonaleniu człowieka, które jest jego szczęściem)”¹⁰.

Na przestrzeni epok różni uczeni akcentowali znaczenie filozofii jako fundamentu akademickości, bez której instytucja uniwersytetu nie miałaby racji bytu. Warto w tym miejscu przywołać słowa Jana z Ludziska, który misję filozofii opisywał następująco:

Na bogi nieśmiertelne! Cóż bardziej godne pożądania niż mądrość? Co doskonalsze, co lepsze dla człowieka, co bardziej człowieka godne? Ci przecież, którzy się o nią ubiegają, zwą się filozofami, bo niczym innym jest filozofia, jeśli nazwę jej chcesz wyjaśnić, niż miłością mądrości. Mądrość zaś jest, jak to określili dawni filozofowie, znajomością spraw boskich i ludzkich, a także podstaw, na których te sprawy się opierają. Obejmuje ona świadomość wspólnoty między bogami i ludźmi i ich wzajemne powiązanie¹¹.

Powyższy cytat stanowi przykład apoteozy filozofii, rozumianej jako nauka mądrości i najwyższa wartość godna ludzkich dążeń. W średniowiecznej optyce filozofia często była traktowana jako droga do poznania prawdy uniwersalnej i ogólnego rozwoju człowieka, a niekiedy również jako oręż do walki z niewiedzą i ciemnotą – jak to ujmował Bartłomiej z Jasła¹².

⁷ J. Starnawski, *Uniwersytet świątynią wiedzy*, Piktór, Łódź 2007, s. 9.

⁸ S. Litak, *Historia wychowania*, t. 1: *Do wielkiej rewolucji francuskiej*, WAM, Kraków 2005, s. 67.

⁹ A. Maryniarczyk, *O zapomnianej misji uniwersytetów europejskich*, „Człowiek w kulturze” 2004, nr 16, s. 49.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Jan z Ludziska, *Mowa pochwalna na cześć filozofii*, w: *Filozofia i myśl społeczna XIII–XV wieku*, wybór i oprac. J. Domański, PWN, Warszawa 1978, s. 356.

¹² K. Wójcik, *Bartłomiej z Jasła*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1, zespół red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000, s. 493–494.

W późniejszych czasach widziano filozofię jako naukę dbającą o jakość kształcenia. Szymon Marycjusz z Pilzna pisał następująco:

Plodzenie potomstwa przynosi państwu więcej szkód niż korzyści, jeśli nie jest połączone z cnotliwym wychowaniem i uszlachetniającym kształceniem. [...] Dobra nauka [...] wypływająca z akademii [...] zdobi ojczyznę cnotami i wiedzę podnosi i umoralnia, a przypominając każdemu jego powinności i obowiązki względem ojczyzny, popiera dobro i pomyślność jednostek w pokoju i wojnie¹³.

Inni uczeni, jak chociażby Sebastian Petrycy z Pilzna czy Jan Śniadecki, widzieli w filozofii niezbędne przygotowanie teoretyczne do życia praktycznego. Podobne poglądy wyznawał bardziej nam współczesny Kazimierz Twardowski, twórca Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, który podkreślał, że filozofia:

Budzi w nas krytycyzm, który chroni nas od ślepego ulegania autorytetom, od wygodnego poprzestawania na miłych nawychkach intelektualnych, a także od zbytniego dufania w nasz ludzki, tak bardzo ograniczony rozum; każe nam domagać się jasności i ścisłości wszędzie tam, gdzie chodzi o stosowanie naukowej argumentacji, a zwalczać wszystkiego rodzaju męty myślowe, które pragną swoją odrzucającą mglistością zastąpić uchwytność szczegółów i przejrzystość całości¹⁴.

W tym ujęciu filozofia stanowi nie tylko niezbędną podstawę metodologiczną w nauce, lecz także przydatne narzędzie w życiu osobistym i społecznym. To dzięki niej możemy nabywać poznawczego dystansu wobec otaczającego świata i jego zjawisk, a także krytycyzmu wobec cudzych opinii. Z pewnością stanowisk można by wymieniać znacznie więcej¹⁵, jednakże celem pracy nie jest dokonanie przekroju historycznych wypowiedzi na temat znaczenia filozofii w kształceniu akademickim, ale raczej zwrócenie uwagi na jej aktualną kondycję na uniwersytecie.

¹³ Szymon Marycjusz z Pilzna, *O szkołach, czyli akademjach ksiąg dwoje*, tłum. A. Danysz, nakł. M. Arcta, Kraków 1925, s. 13.

¹⁴ K. Twardowski, *O dostojęństwie uniwersytetu*, Uniwersytet Poznański, Poznań 1933; przedruk: „Kronos” 2011, nr 1, s. 273.

¹⁵ W formie znacznie rozszerzonej tematyka ta została opisana w pracy: P. Chmielecki, *Od Witelona do Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Polscy filozofowie o znaczeniu filozofii w kształceniu akademickim w okresie między XIII a XX wiekiem*, IW Compassion, Szczecin 2020.

Wątpliwości: nowy uniwersytet bez filozofii?

Badacze historii i idei uniwersytetu zgodnie stwierdzają, że filozofia stanowi swego rodzaju fundament, na którym wznosi się uniwersytecki gmach. Zależnie od przyjętego modelu uniwersytetu mógł on podążać drogą łączenia badań naukowych z nauczaniem (model Humboldta) albo troski o rozwijanie szeroko pojętej kultury intelektualnej i wychowanie młodego pokolenia w duchu wartości (model Newmana). W obydwu powyższych modelach – które oczywiście nie wyczerpują puli dostępnych perspektyw, aczkolwiek są najbardziej powszechne – refleksja filozoficzna stanowi swoistą oś, wokół której obudowana jest idea uniwersytetu i bez której uniwersytet poniekąd traci własną tożsamość. Obecnie jednak jak z ubolewaniem zauważa Andrzej Lech Zachariasz – w zglobalizowanym świecie klasyczna formuła uniwersytetu została zastąpiona przez nowy model uniwersytetu jako korporacji¹⁶. Współczesny uniwersytet zdaje się odwracać od swojego klasycznego modelu i podążać raczej drogą pragmatyczną i zorientowaną na potrzeby rynku pracy.

Ma to swoje rozliczne konsekwencje. Jedną z nich jest uznanie mitologizacji uniwersytetu za główną przyczynę blokującą lub przynajmniej spowalniającą debatę i wdrożenie działań reformujących uczelnie¹⁷. Innymi słowy, wprowadzono nowy model zarządzania uczelnią w sensie organizacyjnym i ekonomicznym, a także podjęto próby reformy (nazywane niekiedy rewitalizacją) idei uniwersytetu – niejako skostniałej i niepasującej do wymogów współczesności.

Zdaje się, że w tej narracji idee głoszone przez Johna Henry'ego Newmana czy Wilhelma von Humboldta stały się nieatrakcyjne w optyce pragmatyzmu i potrzeby natychmiastowych rezultatów. Problem ten opisywał Allan Bloom w schyłkowym okresie lat 80. ubiegłego wieku, odnosząc się do kontekstu amerykańskiego, czego dowodzą jego słowa będące opisem kondycji filozofii i ogólnie nauk humanistycznych. Warto w tym miejscu przytoczyć kilka wypowiedzi:

Bardziej niż inne nauki humanistyczne czy społeczne filozofia uchodzi u nas za pustosłowie, więc nigdy nie miała tu łatwego życia¹⁸.

¹⁶ A.L. Zachariasz, *Ruina uniwersytetu czy uniwersytet w ruinie?*, „ΣΟΦΙΑ” 2017, t. 17, s. 251, DOI: 10.15584/sofia.2017.17.15.

¹⁷ O. Szwabowski, *Uniwersytet – fabryka – maszyna. Uniwersytet w perspektywie radykalnej*, Książka i Prasa, Warszawa 2014, s. 65.

¹⁸ A. Bloom, *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, przeł. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 1997, s. 453.

[...] filozofia jest martwa i jeśli zniknęłaby z programów, prawdopodobnie fakt ten przeszedłby niezauważony¹⁹.

Historia filozofii – streszczenie martwych doktryn²⁰.

Filozofia nie jest już sposobem na życie ani też suwerenną nauką. Jej marne położenie na naszych uniwersytetach częściowo bierze się z rozpaczliwego stanu filozofii na całym świecie [...]²¹.

[...] Nietzsche i Heidegger byli prawdziwymi filozofami, którzy umieli podjąć wyzwanie zarówno przyrodoznawstwa, jak i historyzmu, dwóch wielkich współczesnych wrogów filozofii²².

Nie sposób nie odnieść wrażenia, że stan nauk humanistycznych w opisywanym przez Blooma kontekście jest bardzo niski. Problemy, z którymi wówczas mierzyli się akademicy i studenci za wielką wodą, stają się obecnie żywymi kwestiami poruszonymi w polskim kontekście szkolnictwa wyższego. W rodzimych rozwiązaniach już dziś padają pytania o sens nauk humanistycznych czy nawet próby (nie tylko debaty, lecz także działania!) ograniczenia ich wpływu na uczelni. Najlepszym chyba przykładem jest *casus* filozofii na Uniwersytecie w Białymstoku, gdzie poważnie zastanawiano się nad jej usunięciem z oferty kierunków studiów²³.

Filozofia i inne nauki humanistyczne są często postrzegane jako nierentowne w optyce samodzielności finansowej wydziałów²⁴. Idąc dalej, władze uczelni – uwikłane w neoliberalne i rynkowo zorientowane postrzeganie roli edukacji

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, s. 452.

²² Tamże.

²³ W tym wypadku linia argumentacyjna opierała się na kwestii rentowności kierunku. Władze uczelni przekonywały, że koszty utrzymania kierunku są zdecydowanie wyższe niż otrzymywana subwencja państwowa. W 2013 roku na wszystkich trzech poziomach studiów było zaledwie 62 studentów. Z tego powodu władze wydziału nie były w stanie opłacić wynagrodzenia godzinowego dla prowadzących, nie mówiąc już o kosztach utrzymania infrastruktury i budynku. Zob. *Filozofia na Uniwersytecie w Białymstoku do likwidacji? Studenci protestują*, URL: <https://bialystok.wyborcza.pl/bialystok/1,35241,14894577,filozofia-na-uniwersytecie-w-bialymstoku-do-likwidacji-studenci.html>; *Głos rektora: Czy likwidujemy filozofię na Uniwersytecie w Białymstoku?*, URL: https://bialystok.wyborcza.pl/bialystok/1,35241,15326386,Glos_rektora_Czy_likwidujemy_filozofie_na_Uniwersytecie.html.

²⁴ Zob. wskazany wyżej przypadek filozofii na UwB.

wyższej – starają się świadomie szukać związków między edukacją a przyszłą karierą swoich studentów²⁵.

Niematerialne korzyści dla studentów filozofii

Stawiając pytanie w duchu praktycyzmu, warto jednoznacznie wyłuszczyć realne korzyści płynące ze zgłębiania filozofii. Trudno w tym miejscu dobrać odpowiednie słowo obrazujące relację człowieka z filozofią, nie sposób bowiem sprowadzić jej do wąsko pojmowanego studiowania (zarówno tego rozumianego jako poznawanie, pogłębianie wiedzy, jak i przygotowanie zawodowe). Jak to podkreśla Zachariasz: „[...] podstawowe w filozofii jest pytanie o istnienie [...], [a] przedmiotem jego jest sama filozofia”²⁶. W filozofii ciągle stykamy się z myślą, której wytworem i jednocześnie przedmiotem jest sama myśl²⁷. Jednakże, technicznie rzecz ujmując, filozofia wyjaśnia rzeczywistość realnie istniejących osób i rzeczy na drodze wykluczania sprzeczności²⁸. Jest więc płynnym przechodzeniem od stanu wiedzy do niewiedzy, i odwrotnie²⁹.

Historycy zgadzają się co do faktu, że pierwszą definicję filozofii jako umiłowania mądrości sformułował Pitagoras. Filozofia była odczytywana w kategoriach uniwersalistycznych, jak czynił to Georg Wilhelm Friedrich Hegel, który przypisywał filozofii centralne miejsce w kulturze, dostrzegając w niej wyraz ducha absolutnego. Inni myśliciele, tacy jak Karl Jaspers czy Gabriel Marcel, widzieli w filozofii ekspresję własnej perspektywy („mojowości” – jak to ujmuje Zachariasz), światopoglądu (Wilhelm Dilthey), mitu (Friedrich Nietzsche) czy ideologii (Karl Marx, Friedrich Engels)³⁰. Tak więc filozofia nigdy nie jest niezależna od historii, ale jest w niej osadzona³¹. Stąd też perspektywa filozoficzna zdaje się bliska każdemu człowiekowi, jest ona bowiem wpisana w istotę człowieczeństwa, jak to ujmował Mieczysław Albert Krąpiec: „[...] być świadomie człowiekiem – to

²⁵ C. Kościelniak, J. Makowski, *Uniwersytet na rozdrożu*, w: *Wolność. Równość. Uniwersytet*, red. C. Kościelniak, J. Makowski, Instytut Obywatelski, Warszawa 2011, s. 11.

²⁶ A.L. Zachariasz, *Filozofia. Jej istota i funkcje*, UMCS, Lublin 1994, s. 9.

²⁷ M.A. Krąpiec, *O filozofii*, w: *Spór o rozumienie filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2009, s. 17.

²⁸ Tenże, *Filozofia co wyjaśnia? Filozofia w teologii*, KUL, Lublin 2000, s. 7.

²⁹ M. Merleau-Ponty, *Pochwała filozofii*, przeł. K. Mrówka, Aureus, Kraków 2003, s. 14.

³⁰ Zob. A.L. Zachariasz, *Filozofia. Jej istota...*, dz. cyt., s. 25–26.

³¹ M. Merleau-Ponty, *Pochwała filozofii...*, dz. cyt., s. 53.

być filozofem”³². Maurice Merleau-Ponty za Eugenem Finkiem dodaje, że ponadto filozof nie zadowala się ustaleniami uznanymi przez ludzi uczonych „raz na zawsze”, ale nieustannie rozpoczyna i trwa w poznawaniu³³. Wszak „[...] filozofować znaczy szukać, znaczy zakładać, że coś jest do zobaczenia i powiedzenia”³⁴. Co więcej, jak zauważa za Bergsonem Merleau-Ponty, filozofia nie jest oddzielona od sytuacji ludzi, „bujająca w obłokach”, lecz jest istotowo zespolona z tkaną humanistyczną pojedynczego człowieka oraz większej całości społecznej³⁵. W tym wymiarze unaocznia się jej praktyczna natura.

Praktyczność jako wartość jest również wykorzystywana w strategiach re-witalizacji filozofii jako kierunku studiów wyższych. Realizuje się to z różnym skutkiem – przez odwołanie do pasji i rozwoju własnego³⁶ lub przez zaakcentowanie waloru zawodowego (co niekiedy staje się kuriozalne)³⁷. Często wspólnym mianownikiem jest akcentowanie walorów zawodowych, takich jak chociażby elastyczność, samodzielność i odporność na manipulację³⁸ czy wreszcie obietnice poprawy umiejętności negocjacyjnych i argumentacyjnych w myśl zasady, że „dobry filozof potrafi zapędzić w kozí róg każdego”³⁹.

Ciekawym podsumowaniem znaczenia filozofii w kontekście nauki akademickiej jest wypowiedź studentki podczas seminarium:

Filozofia nie jest cudownym medykamentem, który zlikwiduje wszystkie bóle łączki współczesnego człowieka i przeniesie go w stan samozadowolenia, ale jest nauką uporządkowanego myślenia, właściwego spojrzenia na otaczającą nas rzeczywistość, i daje współczesnemu człowiekowi możliwość poszuki-

³² M.A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii*, w: tegoż, *Dzieła*, t. 14, KUL, Lublin 1991, s. 7.

³³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 12.

³⁴ Tenże, *Pochwała filozofii...*, dz. cyt., s. 42.

³⁵ Tamże, s. 23.

³⁶ W tym przypadku egzemplifikacją może być filologia klasyczna na UW czy filozofia na UG. Zob. plakat rekrutacyjny filologii klasycznej UW, URL: http://pliki.ifk.uw.edu.pl/upload/Plakaty_Classics_nowe_logo3.jpg?1554205029479, plakat rekrutacyjny filozofii UG, URL: <https://trojmiasto.studentnews.pl/galeria/42050/4085589/38821>.

³⁷ Jako przykład posłużyć może próba zredukowania filozofii do „doradztwa filozoficznego i coachingu” przez UŚ w Katowicach. Zob. *Doradztwo filozoficzne i coaching*, URL: <https://us.edu.pl/wydzial/wh/kierunki-studiow/doradztwo-filozoficzne-i-coaching/>.

³⁸ *Dlaczego filozofia?*, URL: <https://wf.upjp2.edu.pl/kierunek-filozofia/kandydaci/dlaczego-filozofia>.

³⁹ *8 powodów, dla których przynajmniej niektórzy powinni studiować filozofię*, URL: <https://medium.com/niezbity-pies/8-powod%C3%B3w-dla-kt%C3%B3rych-przynajmniej-niekt%C3%B3rzy-powinni-studiowa%C4%87-filozofi%C4%99-7472af70916b>.

wania wszelkich bytów, prawd oraz głębsze zrozumienie samego człowieka, zwłaszcza jego strony intelektualnej i duchowej, często właśnie nieodkrytej bądź zagubionej przez wiele osób⁴⁰.

W tym sensie filozofia przybliżyła do poznania prawdy (o świecie i o samym sobie), co od początku istnienia tej nauki stanowiło jej naczelne zadanie. Znamienne w tej materii są słowa Piotra Jaroszyńskiego, który stwierdza:

Eliminacja prawdy jako nadrzędnego celu filozofii sprawia, że pozostałe cele stać się mogą pseudocelami: dobro przestaje być dobrem, piękno pięknem, a Bóg Bogiem. Nie znając prawdy, nie możemy bowiem zweryfikować, czym jest dobro, piękno, Bóg. Dlatego tylko zachowując nadrzędność prawdy jako celu filozofii, jesteśmy w stanie ocalić pozostałe cele. Gdy natomiast za cel nadrzędny filozofii przyjmuje się jakikolwiek inny cel, to stracona zostanie nie tylko prawda, ale również ów cel stać się może celem pozornym. Pozornym dlatego, że nieprawdziwym. Filozofia może więc mieć wiele celów, pod warunkiem jednak, że celem nadrzędnym pozostanie prawda⁴¹.

Sytuacja filozofów na rynku pracy

Można w pewnym uproszczeniu stwierdzić, że współcześnie w nauce za najważniejszy czynnik uchodzi zdolność tworzenia i użytkowania, która jest skrywana pod postacią *know-how*. Związane jest to niewątpliwie z rozwojem i ścisłym zmatematyzowaniem nauki, która ukierunkowała się na dostarczanie i doskonalenie narzędzi wspierających owo wytwarzanie. Dzięki nim możliwe jest skonsumowanie wytworów poszczególnych dyscyplin i wykorzystanie ich, aby zaspokoić ludzkie potrzeby, co w konsekwencji doprowadziło do zmiany optyki postrze-

⁴⁰ J. Szmyd, *Czy potrzebujemy jeszcze filozofii? Pytanie na czasie*, „Edukacja Filozoficzna” 2015, nr 59, s. 10, URL: http://www.edukacja-filozoficzna.uw.edu.pl/index_pliki/ef59/01-szmyd.pdf. Zob. także M. Trepczyński i in., *Nauczanie filozofii na III i IV etapie edukacyjnym*, Instytut Badań Edukacyjnych, Warszawa 2015, URL: <http://eduentuzjasci.pl/publikacje-ee-lista/raporty/226-raport-z-badania/nauczanie-filozofii-na-iii-i-iv-etapie-edukacyjnym/1218-nauczanie-filozofii-na-iii-i-iv-etapie-edukacyjnym.html>, s. 31 i nn.

⁴¹ P. Jaroszyński, *Jeden czy wiele celów filozofii?*, w: *Spór o rozumienie filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2009, s. 174.

gania nauki i traktowania jej jako potężnego instrumentu rozwoju społeczno-gospodarczego.

W takiej sytuacji filozofii, i w zasadzie większości nauk humanistycznych, trudno jest wskazać na natychmiastowe korzyści z ich uprawiania. Stąd w samej filozofii zaczęto uciekać się do strategii przystosowania do rynkowych reguł gry i redukować wielowymiarowe ludzkie poznanie do przedmiotu i wyłącznie empirycznych metod badawczych⁴². Oznacza to wyraźne spłaszczenie perspektywy filozoficznej tylko do obszaru odpowiedzialnego za analizę czynności wytwórczych. Faktem jest, że „[...] po to, aby móc cokolwiek wykonywać, niekoniecznie należy mieć wiedzę na temat istoty wykonywanej czynności czy powstającego w jej wyniku przedmiotu i jego funkcji. Robotnik, który pracuje przy budowie rakiety, aby mógł wykonywać zlecane mu czynności, niekoniecznie musi znać prawa fizyki”⁴³. Z powyższego przykładu wynika, że nie potrzeba kompleksowej wiedzy, a tym bardziej mądrości, do wykonywania prostych i odtwórczych prac.

Kształcenie uniwersyteckie, w odróżnieniu od kształcenia zawodowego i niezależnie od przyjętego profilu, zobowiązuje do zachowania standardów w obszarze przygotowania teoretycznego, metodologicznego, a także etycznego⁴⁴. Kształcenie uniwersyteckie jest bowiem czymś więcej niż przygotowaniem do odgrywania takiej lub innej roli zawodowej, a tym samym filozofia stanowi jego konstytutywny element. Problem jednak w tym, jak zauważa Bogna Kosmulska, że obecnie filozofię akademicką bardzo często redukuje się wyłącznie do historii filozofii, pomijając jej walor bycia „ćwiczeniem duchowym”⁴⁵. Stanowi to wypaczenie idei poszukiwania prawdy i umiławania mądrości, a tym samym paradoksalnie zmniejsza wartość filozofii na rynku pracy.

Jednakże – jak zauważa Zachariasz – wielu ludzi żyje życiem pogrążonym w codzienności⁴⁶ i nie zastanawia się nad teoretycznymi implikacjami takich lub innych zachowań. Uważają oni, że dylematy etyczne czy odwieczne spory filozofów są mało praktyczne i raczej niepotrzebne. Stąd „[...] niejednokrotnie

⁴² Por. M.A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii...*, dz. cyt., s. 303–305.

⁴³ A.L. Zachariasz, *Filozofia. Jej istota...*, dz. cyt., s. 9.

⁴⁴ J. Brzeziński, *O osobliwościach uniwersyteckiego kształcenia*, w: *Uniwersytet – społeczeństwo – edukacja: materiały konferencji naukowej z okazji X-lecia Wydziału Studiów Edukacyjnych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza*, red. W. Ambrozik, K. Przyszczykowski, UAM, Poznań 2004, s. 54.

⁴⁵ B. Kosmulska, *Historia filozofii: „scientia” czy „sapientia”?*, „Edukacja Filozoficzna” 2014, nr 58, s. 51, URL: http://www.edukacja-filozoficzna.uw.edu.pl/index_pliki/ef58/03-kosmulska.pdf.

⁴⁶ A.L. Zachariasz, *Filozofia. Jej istota...*, dz. cyt., s. 10.

w filozofii widzi się wiedzę zbyteczną, która w żaden sposób w kulturze nie zaowocowała [...]»⁴⁷.

Wprawdzie nie można odmówić racji powyższej wypowiedzi Zachariasza, ale faktem jest, że filozofowie całkiem dobrze radzą sobie na rynku pracy. Potwierdzają to raporty społeczne i wyniki badań losów absolwentów. Obecnie wydaje się, że dane zgromadzone w ogólnopolskim systemie monitorowania ekonomicznych losów absolwentów szkół wyższych (dalej jako ELA) są zbyt ograniczone i niekompletne, by stanowić podstawę do wiarygodnych uogólnień. Jeśli jednak traktować je jako bazę do zaobserwowania pewnych tendencji, można na ich podstawie wstępnie uznać, że niepokoje dotyczące problemów ze znalezieniem pracy przez absolwentów filozofii nie znajdują uzasadnienia. Poniższa tabela prezentuje procent czasu (w skali roku), w którym przeciętny absolwent studiów filozoficznych II stopnia był bezrobotny w pierwszym roku po uzyskaniu dyplomu.

Tabela 1. Procent czasu bezrobocia absolwenta filozofii w pierwszym roku po dyplomie (100% = 1 rok)⁴⁸

Uczelnia / Rok	2015	2016	2017	2018
UŁ	2,27	4,49	9,17	b.d.
UJ	10	3,7	0	3,07
UAM	7,12	5,73	1,09	5,85
UŚ	3,79	16,23	3,24	b.d.
UKSW	5,56	4,86	13,89	b.d.
UW	9,26	0,93	1,16	0,48
UG	3,65	3,33	b.d.	b.d.
Ignatianum	27,78	b.d.	b.d.	b.d.
UWr	b.d.	2,27	15,15	b.d.
UPJP2	b.d.	9,62	b.d.	0,44
UwB	b.d.	10,26	b.d.	b.d.
UMK	b.d.	14,39	b.d.	b.d.
PWT Wrocław	b.d.	b.d.	1,67	b.d.
KUL	b.d.	b.d.	4,86	b.d.

Źródło: opracowanie własne na podstawie ogólnopolskiego systemu monitorowania Ekonomicznych Losów Absolwentów Szkół Wyższych, URL: <https://ela.nauka.gov.pl/pl>.

⁴⁷ Tamże, s. 20.

⁴⁸ Niestety dostarczone dane są niekompletne, co wynika z faktu, że nie wszystkie uczelnie terminowo uzupełniają takie informacje w systemie. W momencie publikacji tekstu nie istnieje inne źródło danych tego typu.

Zgodnie z tymi danymi w latach 2015–2018 czas poszukiwania pracy na części wskazanych uczelni znacząco się skrócił, a niekiedy nawet został zupełnie zredukowany; generalnie zaś nie był on bardzo długi i nawet w skrajnych przypadkach nie przekraczał dwóch miesięcy. Z kolei absolwenci filozofii w latach 2017–2018 na UJ, UW czy UPJP2 niemal od razu znaleźli zatrudnienie. Dla porównania w 2018 roku na UPJP2 najbliższe wyniki filozofii były nauki o rodzinie (0,32) i historia sztuki (0,53). Z kolei na UW blisko wyniku filozofii była ekonomia, fizyka, archeologia (po 0,47) czy kulturoznawstwo (0,43). Odnosząc się do innych kierunków, w 2018 roku praktycznie natychmiast zatrudnienie znaleźli absolwenci takich kierunków jak: mechatronika (UKW, 0), pielęgniarstwo (PWSZ Kalisz, 0), Humanitarian Action (UW, 0), architektura (SSW Sopot, 0), zarządzanie ryzykiem zdrowotnym (ŚUM Katowice, 0), ekonomia (WSG Bydgoszcz, 0) czy transport (WSB Dąbrowa Górnicza, 0,07). Przywołane przykłady dotyczą zasadniczo kierunków *stricte* praktycznych i poszukiwanych na rynku pracy. Na ich tle studia filozoficzne jawią się również jako pożądane z punktu widzenia rynku pracy.

Na sytuację tę może mieć wpływ fakt, że studenci filozofii od początku mają świadomość, że nie zostaną zawodowymi filozofami, ale szukają dla siebie innych, bardziej praktycznych nisz⁴⁹. Poza najbardziej tradycyjnymi formami zatrudnienia (nauczyciel akademicki, nauczyciel w szkole, etyk) współczesny rynek pracy oferuje filozofom znacznie więcej. Duże zapotrzebowanie na specjalistów jest w sektorze informatycznym, a szczególnie w obszarze *automotive* – potrzeba rozwiązania „dylematów moralnych” samochodów autonomicznych i tego, jak ma się zachować sztuczna inteligencja w takiej lub innej sytuacji. Również w innych obszarach, gdzie wykorzystywane jest uczenie maszynowe i sztuczna inteligencja, potrzeba zaimplementować „moralne” obszary w kodzie źródłowym aplikacji⁵⁰. Kolejny duży obszar to prawa robotów, które stają się coraz częstszymi towarzyszami ludzkiego życia (choćby roboty sprząające)⁵¹.

Ponadto, właśnie dzięki abstrakcyjnej, szerokoprofilowej i niezawężonej ścieżce kształcenia filozoficznego, filozofowie na rynku pracy dobrze się odnajdują nie tylko w branży technicznej. Pracodawcy cenią sobie przede wszystkim zdolność samodzielnego i krytycznego myślenia, wyobraźnię, kreatywność czy

⁴⁹ J. Podgórska, *Filozofia bytu*, „Polityka”, nr 10(2948), 5.03.–11.03.2014, s. 40.

⁵⁰ Zob. P. Chmielecki, *Machine Learning based on Cloud Solutions*, „Edukacja – Technika – Informatyka” 2019, nr 1, s. 132–138.

⁵¹ *Mit bezrobotnego filozofa upada...*, dz. cyt.

umiejętność właściwej interpretacji zachowań jednostkowych i społecznych⁵². Absolwenci filozofii wyróżniają się także umiejętnością szybkiej adaptacji do zmieniających się warunków w otoczeniu zawodowym i dynamicznego reagowania na nie, co wydaje się absolutnie kluczową zdolnością wpisaną w nowoczesny rynek pracy⁵³. Ważna jest także umiejętność podążania za własnym kodeksem moralnym i niepoddawanie się negatywnym wpływom⁵⁴.

Podsumowanie

Argumenty wskazujące na korzyści płynące ze studiowania filozofii oraz informacje dotyczące sytuacji absolwentów na rynku pracy zdają się podważać wątpliwości zgłaszane wobec sensowności nauczania filozofii na uniwersytetach, oparte na paradygmacie utylitarystycznym. Pokazują one, że istnieje solidna podstawa do prezentowania studiów filozoficznych jako atrakcyjnych pod wieloma względami, a jednocześnie bezpiecznych z punktu widzenia odnajdywania się na rynku pracy. Można więc skutecznie zachęcać kandydatów do rozpoczęcia studiów na tym kierunku. Tym samym opowieść o nierentowności kierunków filozoficznych zdaje się obecnie nie mieć podstaw. Zainteresowanie tym kierunkiem studentów zależy bowiem od dobrego przygotowania oferty i przemyślanej kampanii reklamowej.

Pozostaje jeszcze kwestia wizji uniwersytetu. W konfrontacji z zarysowaną w sekcji pierwszej tradycją koncepcja uczelni postulowana przez krytyków filozofii zdaje się mocno odbiegać od modelu klasycznego. Choć z pewnością istnieją racje stojące za dostosowywaniem formuły akademii do potrzeb rynku, należy

⁵² *Filozof na rynku pracy*, URL: <https://rynekpracy.pl/informacje-prasowe/filozof-na-ryнку-pracy>.

⁵³ D. Turek, *Czy warto zatrudnić filozofa*, URL: <https://rynekpracy.pl/artukul.php/wpis.714>.

⁵⁴ Zdarza się, że pęd do rozwoju i przymus ciągłego parcia do przodu może niekiedy oznaczać rzeczywście podążanie w określonym kierunku, ale z niewłaściwie ułożonym zwrotem (wektorem). Może więc być paradoksalnie „rozwój w dół”, który Jan Szmyd określa jako „ewolucję regresywną”, „inwolucję”, „regresję”, „degeneralizację”, „sakulinację” czy „rozwój wadliwy”. Autor dodaje, że system (neo/post)kapitalistyczny nadmiernie wyzwolił w człowieku „twarde” popędy i skłonności, takie jak „[...] wybujały egoizm, skrajną interesowność, brak troski o «innego», drapieżną rywalizację, nadmierną wojowniczość o «łup», agresję i przemoc, nieumiarkowaną chęć posiadania i zysku, czyniąc je z reguły dominującymi w sferze ludzkich pragnień i dążeń, planów i aspiracji życiowych, [i przez to] w pewnej mierze «wytrącił» ewolucję człowieka z jej wewnętrznej równowagi, harmonii [...]”. Zob. J. Szmyd, *Regresja antropologiczna w świecie współczesnym a filozofia*, „Edukacja Filozoficzna” 2012, nr 54, s. 40, 44, URL: http://www.edukacja-filozoficzna.uw.edu.pl/index_pliki/ef54/szmyd.pdf.

krytycznie rozważyć, czy na pewno odchodzenie od klasycznej wizji uniwersytetu jest w dłuższej perspektywie słuszną strategią. Warto bowiem odnotować, że wyżej wspomniane informacje i dane dotyczą jeszcze absolwentów, kształconych w dużej mierze w paradygmacie, który można nazwać klasycznym. Powinno się więc brać pod uwagę, że zbyt radykalna zmiana formuły uniwersytetu może powodować skutki inne niż zamierzone. Być może warto więc zachować nieco tradycyjny model uczelni, a wraz z nim istotną rolę filozofii i związane z nią dobra, które umykają perspektywie utylitarystycznej. Fakt, że filozofia stanowi fundament konstrukcji uniwersytetu, wypływa nie tylko z jego historii, lecz także z samego celu nauki służącej poszukiwaniu prawdy. Jak podaje przywoływany już Zachariasz: „Za paradoksalną zatem należałoby uznać sytuację teoretyczną, w której dyscyplina dochodząca do podstaw innych dziedzin kultury, a także istnienia i jego form transcendentalnych, nie podejmuje analizy własnego statusu”⁵⁵. W realizacji tego zadania z pewnością pomaga refleksja filozoficzna.

Bibliografia

Publikacje drukowane:

- Baszkiewicz J., *Młodość uniwersytetów*, Żak, Warszawa 1997.
- Bloom A., *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiadło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, tłum. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 1997.
- Brzeziński J., *O osobliwościach uniwersyteckiego kształcenia*, w: *Uniwersytet – społeczeństwo – edukacja: materiały konferencji naukowej z okazji X-lecia Wydziału Studiów Edukacyjnych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza*, red. W. Ambrozik, K. Przyszczykowski, UAM, Poznań 2004, s. 51–60.
- Chmielecki P., *Machine Learning based on Cloud Solutions*, „Edukacja – Technika – Informatyka” 2019, nr 1, s. 132–138, <https://doi.org/10.15584/eti.2019.1.17>.
- Chmielecki P., *Od Witelona do Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Polscy filozofowie o znaczeniu filozofii w kształceniu akademickim w okresie między XIII a XX wiekiem*, IW Compassion, Szczecin 2020.
- Jan z Ludziska, *Mowa pochwalna na cześć filozofii*, w: *Filozofia i myśl społeczna XIII–XV wieku*, wyb. J. Domański, PWN, Warszawa 1978, s. 354–381.

⁵⁵ A.L. Zachariasz, *Filozofia. Jej istota...*, dz. cyt., s. 10.

- Jaroszyński P., *Jeden czy wiele celów filozofii?*, w: *Spór o rozumienie filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2009, s. 167–175.
- Kosmulska B., *Historia filozofii: „scientia” czy „sapientia”?*, „Edukacja Filozoficzna” 2014, nr 58, s. 49–59, URL: http://www.edukacja-filozoficzna.uw.edu.pl/index_pliki/ef58/03-kosmulska.pdf.
- Kościelniak C., Makowski J., *Uniwersytet na rozdrożu*, w: *Wolność. Równość. Uniwersytet*, red. C. Kościelniak, J. Makowski, Instytut Obywatelski, Warszawa 2011, s. 9–18.
- Krąpiec M.A., *O rozumienie filozofii*, w: tegoż, *Dzieła*, t.14, KUL, Lublin 1991, s. 7–315.
- Krąpiec M.A., *Filozofia co wyjaśnia? Filozofia w teologii*, KUL, Lublin 2000.
- Krąpiec M.A., *O filozofii*, w: *Spór o rozumienie filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2009, s. 13–24.
- Litak S., *Historia wychowania*, t. 1: *Do wielkiej rewolucji francuskiej*, WAM, Kraków 2005.
- Maryniarczyk A., *O zapomnianej misji uniwersytetów europejskich*, „Człowiek w kulturze” 2004, nr 16, s. 49–57.
- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.
- Merleau-Ponty M., *Pochwała filozofii*, tłum. K. Mrówka, Aureus, Kraków 2003.
- Podgórska J., *Filozofia bytu*, „Polityka” 2014, nr 10, s. 40–41.
- Starnawski J., *Uniwersytet świętynią wiedzy*, Piktór, Łódź 2007.
- Szmyd J., *Regresja antropologiczna w świecie współczesnym a filozofia*, „Edukacja Filozoficzna” 2012, nr 54, s. 39–55, URL: http://www.edukacja-filozoficzna.uw.edu.pl/index_pliki/ef54/szmyd.pdf.
- Szmyd J., *Czy potrzebujemy jeszcze filozofii? Pytanie na czasie*, „Edukacja Filozoficzna” 2015, nr 59, s. 5–16, URL: http://www.edukacja-filozoficzna.uw.edu.pl/index_pliki/ef59/01-szmyd.pdf.
- Szwabowski O., *Uniwersytet – fabryka – maszyna. Uniwersytet w perspektywie radykalnej*, Książka i Prasa, Warszawa 2014.
- Szymon Marycjusz z Pilzna, *O szkołach, czyli akademiach ksiąg dwoje*, Kraków 1925.
- Twardowski K., *O dostojeństwie uniwersytetu*, Uniwersytet Poznański, Poznań 1933; przedruk: „Kronos” 2011, nr 1, s. 267–275.
- Windelband W., *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*, Mohr, Tübingen 1907, URL: <https://archive.org/details/prludienaufs00winduoft/page/42>.

- Wójcik K., *Bartłomiej z Jasła*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1, red. M.A. Krąpiec i inni, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000.
- Zachariasz A.L., *Filozofia. Jej istota i funkcje*, UMCS, Lublin 1994.
- Zachariasz A.L., *Ruina uniwersytetu czy uniwersytet w ruinie?*, „ΣΟΦΙΑ”, 2017, nr 17, s. 247–261, <https://doi.org/10.15584/sofia.2017.17.15>.

Publikacje internetowe:

- 8 powodów, dla których przynajmniej niektórzy powinni studiować filozofię*, URL: <https://medium.com/niezbity-pies/8-powod%C3%B3w-dla-kt%C3%B3rych-przynajmniej-niekt%C3%B3rzy-powinni-studiowa%C4%87-filozofi%C4%99-7472af70916b>.
- Dlaczego filozofia?*, URL: <https://wf.upjp2.edu.pl/kierunek-filozofia/kandydaci/dlaczego-filozofia>.
- Doradztwo filozoficzne i coaching*, URL: <http://www.filozofia-coaching.us.edu.pl/>.
- Filozof na rynku pracy*, URL: <https://rynekpracy.pl/informacje-prasowe/filozof-na-ryнку-pracy>.
- Filozofia na Uniwersytecie w Białymstoku do likwidacji? Studenci protestują*, URL: <https://bialystok.wyborcza.pl/bialystok/1,35241,14894577,filozofia-na-uniwersytecie-w-bialymstoku-do-likwidacji-studenci.html>.
- Głos rektora: Czy likwidujemy filozofię na Uniwersytecie w Białymstoku?*, URL: https://bialystok.wyborcza.pl/bialystok/1,35241,15326386,Glos_rektora___Czy_likwidujemy_filozofie_na_Uniwersytecie.html.
- Liczba kandydatów na 1 miejsce na studia stacjonarne – rok akademicki 2019/2020*, URL: https://us.edu.pl/kandydat/wp-content/uploads/sites/13/Kandydat_na-1-miejsce/stacjonarne-2019_2020.pdf.
- Liczba kandydatów w przeliczeniu na jedno miejsce na studia stacjonarne I stopnia i jednolite magisterskie na rok akademicki 2018/2019 (tura czerwcowo-lipcową)*, URL: http://rekrutacja.uw.edu.pl/files/pdf/liczba_osob_na_1_miejsce-2018-19.pdf.
- Mit bezrobotnego filozofa upada. To zawód, który ma przyszłość w nowych technologiach*, URL: <https://natemat.pl/231353,praca-dla-filozofa-absolwenci-odnajda-sie-w-nowych-technologiach>.
- Ogólnopolski system monitorowania Ekonomicznych Losów Absolwentów szkół wyższych*, URL: <https://ela.nauka.gov.pl/pl>.
- Plakat rekrutacyjny filologii klasycznej UW*, URL: http://pliki.ifk.uw.edu.pl/upload/Plakaty_Classics_nowe_logo3.jpg?1554205029479.

Plakat rekrutacyjny filozofii UG, URL: <https://trojmiasto.studentnews.pl/galeria/42050/4085589/38821>.

Progi punktowe i liczba osób na miejsce w rekrutacji 2020/2021, URL: <https://rekrutacja.uksw.edu.pl/node/459>.

Turek D. (2013). *Czy warto zatrudnić filozofa*, online: <https://rynekpracy.pl/arttykul.php/wpis.714>.

Zawody wygrane i przegrane: Kiedy inwestycja w edukację się nie opłaca, URL: <https://serwisy.gazetaprawna.pl/praca-i-kariera/arttykuly/852004,zawody-wygrane-i-przegrane-kiedy-inwestycja-w-edukacje-sie-nie-oplaca.html>.

Streszczenie

Niniejszy artykuł stanowi próbę przybliżenia potencjalnych korzyści płynących ze studiowania filozofii. Zawarto w nim informacje dotyczące sytuacji absolwentów tego kierunku na współczesnym polskim rynku pracy. Zasadniczo obrano perspektywę utylitarystyczną eksponującą praktyczne pozytywne efekty płynące ze studiowania filozofii, a także podkreślono cechę ogólności tego kierunku, co może stanowić niewątpliwą zaletę w dynamicznie zmieniających się realiach zawodowych.

Słowa kluczowe: filozofia, uniwersytet, rynek pracy

Summary

Do We Still Need Philosophy? The Role of Philosophy at the University

This article is an attempt to present the potential benefits of studying philosophy, based on the information about the situation of graduates of this field on the contemporary Polish labor market. Basically, the utilitarian perspective was chosen, exposing the practical positives of studying philosophy, given especially the general nature of this field, which may be an undoubted advantage in the dynamically changing professional realities.

Key words: philosophy, university, labor market

Tomaszowe pytanie o istotę i istnienie zła

(wprowadzenie do tłumaczenia q. 1 a. 1 *Kwestii dyskutowanych o złu*)

Michał Zembrzusi

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

Kwestie dyskutowane o złu zostały przez Tomasza z Akwinu zredagowane i przekazane do opublikowania w Paryżu w roku 1270 (w 1272 została dodana do nich ostatnia, 16. kwestia, poświęcona demonom)¹. Akwinata przeprowadził je nieco wcześniej, jak sugerują badacze, w konwencie świętej Sabiny w Rzymie, zanim w 1268 roku ponownie wrócił na Uniwersytet Paryski². W tym czasie rozpoczął przygotowania do drugiej części *Summy teologii*, w której w sposób skrótowy zaprezentował to, z czym wcześniej zmierzył się w bezpośredniej dyspucie akademickiej. Tematyce zła poświęcił bardzo wiele miejsca, widząc, że stanowi ono wyzwanie rzucone rozumowi, wyzwanie, na które trzeba było odpowiedzieć. Tytuł tego dzieła pochodzi od grupy pierwszych pięciu artykułów wprost poświęconych zagadnieniu zła. Poza pytaniem o to, czy zło jest czymś, w pierwszej kwestii znaleźć można kwestie dotyczące tego, czy w dobru znajduje się zło, czy dobro jest przyczyną zła, czy zło dzieli się na zło czynów moralnych i zło kary moralnej, czy zło czynów moralnych i zło kary mają w sobie coś więcej niż naturę zła. Łącznie szesnaście kwestii traktuje o grzechu i jego przyczynach, o grzechu pier-

¹ Zob. J.-P. Torrell, *Wprowadzenie w św. Tomasza z Akwinu*, tłum. A. Kuryś, „W drodze” – Instytut Tomistyczny, Poznań–Warszawa 2021, s. 480.

² Por. J.A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśli i dzieło*, „W drodze”, Poznań 1985, s. 270–271.

worodnym i karze z nim związanej, o wolnym wyborze, o grzechu powszednim, o wadach głównych, a także o demonach³.

Kwestie dyskutowane (*questio disputata*) w twórczości Tomasza odgrywały ważną rolę. Były one formą nauczania, okazją do konfrontacji swoich poglądów z wątpliwościami studentów i nauczycieli przychodzących na takie spotkania, testowania umiejętności naukowych. Były także okazją do własnego, osobistego zmierzenia się z zagadnieniem, własnego poszukiwania i wypracowania rozwiązań, które były później wykorzystywane w innych dziełach. Taki aspekt miały kwestie, które określane są jako *disputatio privata*, które przeprowadzane były w mniejszym gronie i to najczęściej w gronie najbliższych uczniów (najczęściej dominikanów)⁴. Do tego typu kwestii należą właśnie *Kwestie dyskutowane o złu*. Warto podkreślić, że podczas lektury takiego dzieła należy zwrócić uwagę zarówno na samą odpowiedź zawartą w artykułach, jak i na same zarzuty i odpowiedzi na nie. Często w odpowiedziach na zarzuty można znaleźć bardzo wiele ważnych wyjaśnień ułatwiających odczytanie odpowiedzi. Struktura kwestii jest dość charakterystyczna: po sformułowaniu pytania ułożony zostaje szereg argumentów przemawiających za jednym rozwiązaniem (w kwestii pierwszej argumentów za tym, że zło jest czymś), następnie argumenty przeciwne do nich, w dalszej kolejności pojawia się główna odpowiedź, a na samym końcu wyjaśnienia początkowych argumentów.

Kluczowe pytanie, otwierające *Kwestie dyskutowane o złu*, jest próbą nie tyle odpowiedzi na zastrzeżenia dotyczące istoty zła, ile bardziej pokazania sposobu istnienia zła. Lektura tego artykułu może skłonić czytelnika do esencjalnego odczytania jego zawartości. Jednak Tomasz prezentuje w niej także swój egzystencjalny sposób widzenia rzeczywistości. Dzięki temu pytanie o to, „czy zło jest czymś?”, można potraktować także jako chęć dociekania tego, czy zło posiada jakiś odrębny, własny (autonomiczny) sposób istnienia, niezależny od bytu, który jest dobry, niezależny od samego dobra. Patrząc właśnie od strony tych dwóch sposobów odczytania wypowiedzi Tomasza, należałoby uznać, że samo zagadnienie wiąże się ściśle z rozważaniem istoty i istnienia zła. Co można wyrazić

³ Zob. K. Górka, *Problematyka cielesności demonów w „De malo” (q. 16, a. 1) św. Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny” 2012, nr 1, s. 227–228.

⁴ Zob. B. Davies, *Introduction*, w: Thomas Aquinas, *On evil*, Oxford University Press, New York 2003, s. 10.

także sformułowaniami obecnymi w samej przełożonej kwestii – odpowiedziami na pytanie: czym jest i czy jest zło?⁵

Odpowiedź Tomasza na pytanie, czy zło jest czymś, oparta jest na Arystotelesowskiej metafizyce i rozumieniu bytu jako substancji będącej podmiotem dla orzekanych o nim przypadłości⁶. Fundamentalna dystynkcja umożliwiająca odpowiedź na to pytanie odnosi się do odróżnienia podmiotu różnych cech i właściwości od samych właściwości istniejących w podmiocie (odróżnienie białej ściany od bieli ściany). Uzasadnienie pozytywnej odpowiedzi musiałoby się wiązać z uzasadnieniem tego, że zło jest podmiotem, jest samodzielnie istniejącą substancją. Akwinata nie zgadza się na takie uzasadnienie i ponownie wykorzystuje Arystotelesa, odwołując się do twierdzeń etycznych, by wykazać, że tylko byt, tylko istnienie pożąda, a także tylko byt jest pożądanym⁷. W obydwu przypadkach to, co istnieje, pożąda jako dobro i jako dobro jest pożądanym, a zło jako coś, co jest dobru przeciwne, nie może w ten sposób działać.

Wypowiedzi na temat samego przeciwstawienia dobra i zła wypełniają argumenty i odpowiedzi na nie. Ta część kwestii właściwie oscyluje wokół ustalenia tego, jaki sens ma przeciwstawianie dobra i zła, a także tego, czy dobro i zło są rodzajami rzeczy. W zarzutach i odpowiedziach na nie odnaleźć możemy trzy rodzaje przeciwstawień – sprzeczność (*contrarietas*), przeciwieństwo (*contrarietas*) i brak (*privatio*). Akwinata zgadza się na Augustyńską koncepcję zła jako braku, ale wzmacnia ją, korzystając z narzędzi logicznych wypracowanych w tradycji arystotelesowskiej (przez samego Arystotelesa oraz Symplicjusza). W argumentach i ich wyjaśnieniach rozważane są przykłady z różnych obszarów wiedzy, ale najczęściej z tego, co można nazwać dziedziną filozofii naturalnej (naturalne przechodzenie jednego przeciwieństwa w drugie – woda i ogień), a także z tego obszaru, który można nazwać dziedziną czynów moralnych (sprawności i cnoty oraz wady będące ich przeciwieństwami). Uznanie tego, że zło jest przeciwieństwem dobra, oznaczałoby konieczność wskazania na elementy pośrednie, które rozciągałyby się między nimi. Wydaje się, że Tomasz nie uznaje istnienia więk-

⁵ Zob. *Quaestiones disputatae de malo* q. 1, a. 1, ad 19: „Alio modo secundum quod respondetur ad quaestionem an est; et sic malum est, sicut et caecitas est. Non tamen malum est aliquid; quia esse aliquid non solum significat quod respondetur ad quaestionem an est, sed etiam quod respondetur ad quaestionem quid est”.

⁶ Zob. Arystoteles, *Metafizyka* VII, 1 (1028a, 19–30), tłum. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 124.

⁷ Zob. tenże, *Etyka nikomachejska* I, 1 (1094a, 2–3), tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 77.

szego i mniejszego zła, chociaż mówi o tym, że niektóre działania moralne mogą bardziej radykalnie niszczyć samą naturę aktu moralnego (niszczyć miłość)⁸.

Odpowiedź Tomasza z Akwinu na pytanie, czy zło jest czymś, jest zasadniczo oczywista. Zło jako podmiot, jako substancja posiadająca przypadłości, nie istnieje i nie jest czymś. Zło jako to, co przysługuje istniejącemu podmiotowi (jako brak mieszczący się w dobrej substancji) w tym znaczeniu jest jak najbardziej czymś i posiada istotę i istnienie zapodmiotowane w substancji. Co do istoty zła, to jest ona w tej kwestii opisana za pomocą wielu sugestywnych określeń. Można mówić o swoistym działaniu zła, które uszczupla, osłabia, ogranicza, swoiście obezwładnia każdy byt, który jest dobry⁹. Nawet jeśli oczywistość odpowiedzi Tomasza może nie być przekonująca, to jednak przekonujący powinien pozostać sposób dociekania, który reprezentuje ten średniowieczny myśliciel. Z jednej strony zmierza do rozstrzygnięcia statusu ontycznego zła, a z drugiej – dąży do uściślenia językowych określeń, którymi opisuje się zło. Mamy więc u Tomasza w *Kwestiach dyskutowanych o złu* równorzędnie idące rozważania metafizyczne oraz analizę językową i logiczną, poprzez które określa się relacje między kategoriami dobra i zła¹⁰.

⁸ Zob. *Quaestiones disputatae de malo* q. 1, a. 1, ad 13: „Homicidium enim dicitur maius peccatum quam adulterium, non quia magis corrumpat bonum naturale animae, sed quia magis removet bonitatem ipsius actus: plus autem contrariantur caritatis bono, quo debet informari actus virtuosus, homicidium, quam adulterium”.

⁹ Por. M. Mróz, *Tajemnica ludzkiej nieprawości. Aktualność nauki św. Tomasza z Akwinu o złu moralnym i wadach głównych*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2010, s. 54–78.

¹⁰ Por. H. McCabe, *God and Evil in the Theology of st. Thomas Aquinas*, London–New York 2010, s. 15–49.

Tomasz z Akwinu – Czy zło jest czymś?¹

(Kwestie dyskutowane o złu, q. 1, a. 1)

przeł. Michał Zembrzusi

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

Wydaje się, że tak.

1. Wszystko, co jest stworzone, jest czymś. A zło jest czymś stworzonym, według tego, co jest [napisane] w *Księdze Izajasza* (45,7): „Ja Pan uczyniłem pokój i stworzyłem zło (*faciens pacem et creans malum*)”². Zatem zło jest czymś.

¹ *Et primo quaeritur an malum sit aliquid*. Teksty paralelne, w których stawiane jest podobne pytanie: *Super Sent.* II, d. 34, q. 1, a. 1 i 2; *Summa contra gentiles* III, c. 7, 8, 9; *S. th.*, I, q. 48, a. 1; *In De divinis nominibus*, cap. 4 l. 14; *Comp. theol.* 1, c. 115. We wskazanych miejscach można znaleźć fragmenty podobne czy wręcz analogiczne, jednak nie są one identyczne. *Komentarz do Sentencji* odnosi do dwóch pytań – czy zło istnieje? (*an malum sit*) i czym ono jest? (*quid est malum*). Drugie z tych pytań Tomasz rozstrzyga, formułując następująco pytanie: „czy zło jest pewnym bytem [określonym] pozytywnie?” (*utrum malum sit quoddam ens positivum*). W *Summie przeciw poganom*, w księdze III w artykule 7, Akwinata prowadzi argumentację uzasadniającą tezę, że „zło nie jest żadną istotą” (*quod malum non est aliqua essentia*). W *Summie teologii* pojawia się kwestia następująca: „czy zło jest jakąś naturą?” (*utrum malum sit natura aliqua*). W *Kwestiach dyskutowanych o złu* Tomasz wielokrotnie odwołuje się do Pseudo-Dionizego, w swoim *Komentarzu do Imion Bożych* (do księgi IV) formułuje określenie tego, czym jest zło, a także charakteryzuje jego naturę – pisząc, że „zło nie jest czymś subsystującym, co przez swoją naturę byłoby złe” (*malum non est aliquod subsistens quod per suam naturam sit malum*); w dalszym fragmencie komentarza pada inne, również związane z kategorią istnienia, określenie zła: „zło samo przez siebie nie jest czymś istniejącym” (*malum per seipsum non est aliquod existens*). W *O wierze* Akwinata problemowi zła poświęca kilka artykułów. W artykule 115 stwierdza, że jest rzeczą niemożliwą, aby zło było jakąś naturą (*impossibile est esse aliquam naturam malum*).

² Fragmenty Pisma św. w tłumaczeniu własnym, ponieważ skrótowość podanych cytatów nie pozwala na oparcie się na polskim tłumaczeniu. Wyjątek stanowi fragment z *Ewangelii św. Jana*,

2. Ponadto, każde z dwóch przeciwieństw³ jest czymś w naturze, ponieważ [rzeczy] przeciwne są umieszczone w tym samym rodzaju. Zło jednak jest przeciwne dobru według tego, co jest [powiedziane] w *Mądrości Syracha* (33,15): „przeciw dobru zło”. Zatem zło jest czymś.

3. Należy jednak powiedzieć, że zło pojmowane jako coś abstrakcyjnego nie jest czymś przeciwnym, lecz [jest] brakiem, ale jakieś zło pojmowane jako coś konkretnego jest czymś przeciwnym i jest czymś (jakimś bytem). Lecz wbrew temu, nic nie jest przeciwne drugiemu według tego, w czym się ze sobą zgadza. Czerń nie sprzeciwia się bieli według tego, że jest kolorem. Jednak według tego, że coś jest podporządkowane samemu złu, zgadza się zło z dobrem. Według tego zatem zło nie sprzeciwia się dobru, że mają coś wspólnego ze sobą, a sprzeciwia się jedynie według tego, że jest samo złem. Zło zatem, o ile jest złem, jest czymś.

4. Ponadto, przeciwstawienie formy i braku znajduje się także w rzeczach naturalnych. Nie mówi się jednak, że w rzeczach naturalnych zło sprzeciwia się dobru, lecz tylko w [działaniach] moralnych: ponieważ zło i dobro, według tego, że są przeciwne, zawierają w sobie cnoty i wady. Zatem przeciwieństwo zła i dobra nie jest pojmowane według tego, jak przeciwstawia się brak i sprawność.

5. Ponadto, Dionizy⁴ i Jan Damasceński⁵ mówią, że zło jest jak ciemność. Ciemność zaś przeciwstawia się światłu, jak jest powiedziane w księdze II *O duszy*⁶. Zatem zło przeciwstawia się dobru i nie jest tylko jego brakiem.

6. Ponadto, Augustyn⁷ mówi, że to, co jest tylko raz jeden, nigdy całkowicie nie przestaje istnieć. Jeśli więc powietrze jest oświetlane przez słońce, to światło stworzone w powietrzu nie przestaje zupełnie istnieć. Nie można też mówić, że powraca do swojego źródła. Zatem pozostaje w podmiocie jako coś, co jest tak, jak niedoskonała dyspozycja, a to nazywa się ciemnością. Tak więc ciemność jest

do którego odwołuje się Tomasz z Akwinu w drugim *sed contra* – w tym miejscu skorzystano z Biblii Tysiąclecia (Poznań–Warszawa 1990).

³ W tłumaczeniu posługuję się ustalonym znaczeniem łacińskich terminów wyrażających przeciwstawienia. Przeciwstawienie (*oppositio*) jest zatem rodzajem dla czterech gatunków: najmocniejszego – sprzeczności (*contradictio*), przeciwieństwa (*contrarietas*; stąd *contrarium* tłumaczone będzie jako „przeciwne”), braku (*privatio*) oraz tego, co nazywane bywa „przeciwstawieniem relatywnym”, które akurat w tym fragmencie nie występuje, ale pojawia się w innych tekstach Akwinaty (*oppositio relativa*). Por. W. Stróżewski, *Z historii problematyki negacji*, „Studia Mediewistyczne” 1967, nr 8, s. 184–245. Zob. Arystoteles, *Metafizyka* X, 8 (1058a, 10–11).

⁴ Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Bożych* IV, 32 (PG 3, 732D).

⁵ Jan Damasceński, *O wierze prawdziwej* II, 4 (PG 94, 876A).

⁶ Arystoteles, *O duszy* II, 7 (418b, 18).

⁷ Augustyn, *De moribus Ecclesiae* II, 7 (PL 32, 1349).

czymś przeciwnym światłu i nie [jest] tylko jego brakiem. I ta sama racja dotyczy zła i dobra. Zatem zło nie jest tylko brakiem dobra, lecz jest [jemu] przeciwne.

7. Ponadto, między brakiem a sprawnością nie ma niczego pośredniego w rzeczach zdolnych do [ich] przyjmowania. Jednak między dobrem i złem jest coś pośredniego – nie wszystkie [rzeczy] są dobre i złe, jak mówi się w *Kategoriach*⁸. Zatem dobro i zło nie przeciwstawiają się [sobie] wyłącznie jako opozycje (*opposita*), lecz jako [to, co] przeciwne (*contraria*), między którymi może być coś pośredniego. I tak zło jest czymś.

8. Ponadto, wszystko, co niszczy, działa. Zło jednak, o ile jest złem, niszczy, jak mówi Dionizy w księdze IV *O imionach Bożych*⁹. Zatem zło, o ile jest złem, działa. Lecz niczego by nie czyniło, gdyby nie było czymś. Zatem zło, o ile jest złem, jest czymś.

9. Lecz należałoby powiedzieć, że niszczenie nie jest działaniem, lecz ubytkiem (*defectus*)¹⁰ działania. Przeciwnie jednak, niszczenie jest ruchem lub zmianą. Zatem niszczenie jest poruszaniem, a poruszanie jest działaniem, stąd niszczenie jest działaniem.

10. Ponadto, zdarza się naturalne niszczenie tak jak i rodzenie, jak mówi Filozof w księdze V *Fizyki*¹¹. Tymczasem we wszelkim naturalnym ruchu jest coś, co jest samo w sobie zamierzone przez naturę poruszającego. A więc w niszczeniu jest coś, [co] samo w sobie zamierzone [jest] przez naturę niszczącego. Niszczenie zaś jest czymś właściwym złu, jak mówi Dionizy¹². Zatem zło posiada jakąś naturę zmierzającą do jakiegoś celu.

11. Ponadto, co nie jest czymś, nie może być rodzajem, ponieważ niebyty nie są gatunkami, jak mówi Filozof w IV księdze *Fizyki*¹³. Jednak zło jest rodzajem. Mówi się bowiem w *Kategoriach*¹⁴, że zło i dobro nie są w rodzaju, lecz są rodzajami innych [rzeczy]. Zatem zło jest czymś.

12. Ponadto, co nie jest czymś, nie może być różnicą porządkującą dla czegoś innego, ponieważ każda różnica jest jednością i bytem, jak mówi się w księdze

⁸ Arystoteles, *Kategorie* 10 (12a, 16–17).

⁹ Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Bożych* IV, 20 (PG 3, 717B).

¹⁰ Określenie *defectus* u św. Augustyna często występuje zamiennie z określeniem *privatio* – brak. W tekstach Tomasza z Akwinu podobnie można zamiennie je stosować. Możliwe jest również zastosowanie kalki językowej – „defekt, błąd, brak, odstępstwo, uszczerbek”.

¹¹ Arystoteles, *Fizyka* V, 1 (225a, 12–20).

¹² Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Bożych* IV, 20 (PG 3, 717B).

¹³ Arystoteles, *Topiki* IV, 6 (128b, 9).

¹⁴ Tenże, *Kategorie* 11 (14a, 23–25).

III *Metafizyki*¹⁵. Jednak dobro i zło są różnicami porządkującymi cnoty i wady. Zatem zło jest czymś.

13. Ponadto, co nie jest czymś, nie może się powiększać ani zmniejszać. Lecz zło powiększa się i zmniejsza. Większym bowiem złem jest zabójstwo niż cudzołóstwo. Nie można mówić, że coś byłoby nazywane większym złem, o ile bardziej niszczyłoby dobro, ponieważ zniszczenie dobra jest skutkiem zła. Przyczyna bowiem nie powiększa się i nie zmniejsza ze względu na skutek, lecz raczej odwrotnie. Zatem zło jest czymś.

14. Ponadto, wszystko, co posiada istnienie przez położenie w miejscu, jest czymś. Zło jednak jest czymś tego rodzaju, mówi bowiem św. Augustyn¹⁶, że „zło położone na swoim miejscu dobitniej uwypukla dobro”¹⁷. Nie można jednak tak mówić, że tak rozumie się zło od strony dobra, w którym się znajduje. Skoro zło uwypukla dobro ze względu na przeciwstawienie, które posiada w stosunku do niego, to wedle tego rzeczy przeciwstawne umieszczone obok siebie stają się dzięki temu bardziej znane. Zatem zło, o ile jest złem, jest czymś.

15. Ponadto, mówi Filozof w księdze V *Fizyki*¹⁸, że wszelka zmiana dokonuje się [jako przejście] z podmiotu w podmiot lub z podmiotu do czegoś niebędącego podmiotem, lub z czegoś niebędącego podmiotem w podmiot. A nazywa się podmiotem to, co jest określone za pomocą zdania twierdzącego. Skoro zatem ktoś zmienia się z dobrego w złego, nie zmienia się z podmiotu w coś niebędącego podmiotem ani też z czegoś niebędącego podmiotem w podmiot – a to dlatego, że te zmiany są powstawaniem i niszczeniem. Zatem ktoś zmienia się z podmiotu w podmiot i tak wydaje się, że zło jest czymś istniejącym, co oznacza się przez zdanie twierdzące.

16. Ponadto, Filozof mówi w księdze I *O powstawaniu i niszczeniu*¹⁹, że niszczenie jednego jest zrodzeniem drugiego. Jednak zło, o ile jest złem, jest zdolne do niszczenia według tego, co mówi Dionizy w IV rozdziale *O imionach Bożych*²⁰.

¹⁵ Tenże, *Metafizyka* III, 3 (998b, 26).

¹⁶ Augustyn, *Enchiridion* II (PL 40, 236).

¹⁷ Zob. S. th. I, q. 48, a. 1, arg. 5. Tomasz cytuje cały fragment św. Augustyna (*Enchiridion* II): „ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo; in qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum, et suo loco positum, eminentius commendat bona” – „wszystko składa się na podziwu godne piękno wszechświata; wśród tego także i to, co złem nazywamy, należycie uregulowane i na swoim miejscu położone, dobitniej uwypukla dobro” (tłum. P. Bełch).

¹⁸ Arystoteles, *Fizyka* V, 1 (225a, 3–7).

¹⁹ Tenże, *O powstawaniu i niszczeniu* I, 3 (318a, 23–25).

²⁰ Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Bożych* IV, 20 (PG 3, 717B).

Zatem zło, o ile jest złem, jest zdolne do rodzenia czegoś i w ten sposób trzeba, żeby było czymś. A to dlatego, że wszystko, co jest zrodzone, jest zrodzone z czegoś.

17. Ponadto, dobro posiada powód pożądania, ponieważ dobro jest tym, czego wszyscy pożądają, jak jest powiedziane w księdze I *Etyki nikomachejskiej*²¹. I z tej samej przyczyny zło posiada powód, aby go unikać. Zdarza się jednak, że coś, co jest oznaczone przez przeczenie, jest naturalnie pożądane, oraz coś oznaczone przez twierdzenie jest naturalnie unikane, tak jak owca naturalnie unika obecności wilka oraz pożąda jego nieobecności. Zatem dobro nie jest bardziej czymś niż zło.

18. Ponadto, kara, o ile jest karą, jest słuszna (*iusta*), a to, co jest słuszne, jest dobre. A więc kara, o ile jest karą, jest jakimś dobrem. Kara jednak, o ile jest karą, jest czymś złym, dzieli się bowiem zło na karę i winę. Zatem jakieś zło, o ile jest tego rodzaju, jest dobrem. Jednak każde dobro jest czymś, stąd również zło, o ile jest złem, jest czymś.

19. Ponadto, jeśli dobroć nie byłaby czymś, to niczym nie byłoby dobro. Podobnie więc jeśli złośliwość (*malitia*) nie jest czymś, to zło jest niczym. Lecz zdarzają się liczne zła (niegodziwości), zatem złośliwość jest czymś.

20. Należy jednak powiedzieć, że zło nie jest bytem natury czy też obyczajów, lecz jest bytem myślnym. Lecz przeciw temu jest to, co Filozof mówi w księdze VII *Metafizyki*²², że dobro i zło są w rzeczach, prawda i fałsz są zaś w intelekcie. Zatem zło nie jest tylko bytem myślnym, lecz jest czymś w rzeczach naturalnych.

Przeciw temu.

s.c. 1. Przeciw temu jest to, co mówi św. Augustyn w księdze XI *O Państwie Bożym*²³, że zło nie jest jakąś naturą, lecz przyjmuje nazwę ubytku (braku) dobra.

s.c. 2. Ponadto jest powiedziane w *Ewangeli*i św. Jana (1,3), że „wszystko przez nie się stało”. Lecz zło nie jest uczynione przez Słowo, jak mówi św. Augustyn²⁴. Zatem zło nie jest czymś.

s.c. 3. Ponadto dodane jest w tym samym miejscu, że „bez niego nic się nie stało”, to znaczy [nie stał się] grzech, ponieważ grzech niczym nie jest i niczego

²¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska* I, 1 (1094a, 2–3).

²² Tenże, *Metafizyka* VI, 4 (1027b, 25–27).

²³ Augustyn, *O państwie Bożym* XI, 9 (PL 41, 325).

²⁴ Augustyn, *In Johannis Evangelium*, tr. I, 1, n. 13 (PL 35, 1385).

nie czynią ludzie, gdy grzeszą, jak mówi tamże *Glossa*²⁵. I z tego samego powodu jakiegokolwiek inne zło nie jest niczym. Zatem zło nie jest czymś.

Odpowiedź.

Należy powiedzieć, że tak jak o kolorze białym, tak też i o złu można mówić dwojako. Gdy w pierwszy sposób mówi się o kolorze białym, to można [w ten sposób] pojmować to, co jest podmiotem bieli. W drugi sposób mówi się o kolorze białym, że coś jest białe, o ile jest białe, mianowicie [kolor biały] jest samą przypadłością. I podobnie w pierwszy sposób można zło rozumieć jako to, co jest podmiotem zła – i tak zło jest czymś; w drugi sposób można rozumieć samo zło, i wtedy zło nie jest czymś, lecz jest samym brakiem jakiegoś szczegółowego dobra.

Dla uznania oczywistości tego [odróżnienia] należy zdać sobie sprawę, że dobro właściwie [mówiąc] jest czymś, o ile jest pożądane. Jednak według zdania Filozofa z książki I *Etyki nikomachejskiej*²⁶ najlepiej określa się dobro, mówiąc, że dobro jest tym, czego wszyscy pożądają (*bonum est quod omnia appetunt*). O złu zaś mówi się, że jest tym, co przeciwstawia się dobru. Stąd należy powiedzieć, że zło jest tym, co przeciwstawia się przedmiotowi pożądania, o ile jest tego rodzaju. Jest zaś niemożliwe, aby tak określone zło było czymś, co staje się jasne z trzech powodów.

Po pierwsze, ponieważ to, co pożądane, posiada naturę celu, [a] porządek celów jest taki, jak porządek poruszycieli. O ile bowiem jakiś poruszający jest wyższy i bardziej powszechny, o tyle i cel, z powodu którego ktoś działa, jest dobrem bardziej powszechnym (*universalius bonum*). Jednak każdy działający działa ze względu na cel i ze względu na jakieś dobro. I to wydaje się jasne w rzeczach ludzkich. Jednak władca miasta (*rector civitatis*) zmierza do jakiegoś dobra szczegółowego, które jest dobrem miasta. Król (*rex*) zaś jest wobec niego wyższy, zmierza do dobra powszechnego, mianowicie pokoju całego królestwa. Skoro więc w przyczynach poruszających nie można iść w nieskończoność, lecz należałoby dojść do jednego pierwszego, który jest powszechną przyczyną bytowania, konieczne jest, aby było jakieś powszechne dobro, do którego zwracają się wszystkie dobra. I ono nie może być niczym innym jak tym, które jest pierwszym i powszechnym poruszycielem (*universale agens*), ponieważ skoro to, co pożądane,

²⁵ Tamże.

²⁶ Arystoteles, *Etyka nikomachejska* I, 1 (1094a, 2–3).

porusza pożądanie, trzeba, aby pierwszy poruszający był nieruchomy. Konieczne jest, aby to, co pożądane pierwsze i powszechne, było pierwszym i powszechnym dobrem, które kieruje wszystkim ze względu na pożądanie siebie samego. Zatem tak jak cokolwiek, co jest w rzeczach, powinno wychodzić od pierwszej i powszechnej przyczyny istnienia, tak też cokolwiek, co jest w rzeczach, powinno wychodzić od pierwszego i powszechnego dobra. Co zaś wychodzi od pierwszego i powszechnego dobra, nie może być niczym innym, jak tylko dobrem szczegółowym, tak jak to, co wychodzi od pierwszej i powszechnej przyczyny istnienia, jest jakimś szczegółowym bytem. Wszystko więc, co jest czymś w rzeczach, powinno być jakimś szczegółowym dobrem. Stąd nie może [ono] według tego, czym jest, przeciwstawiać się dobru. Stąd pozostaje, że zło, według tego, że jest złem, nie jest czymś w rzeczach, lecz jest brakiem jakiegoś szczegółowego dobra, przyłączonym (*inhaerens*) do jakiegoś szczegółowego dobra.

Po drugie, to samo staje się jasne na podstawie tego, że cokolwiek, co jest w rzeczach, ma jakąś skłonność i pożądanie do czegoś ze sobą odpowiedniego (*convenientis*). Co zaś ma powód do tego, by było pożądane, ma [w sobie] powód dobra (*habet rationem boni*). Wszystko więc, co jest w rzeczach, ma odniesienie do jakiegoś dobra. Zło zaś, o ile jest tego rodzaju, nie zgadza się z dobrem, lecz przeciwstawia się jemu. Zło więc nie jest czymś w rzeczach. Gdyby zło było jakąś rzeczą, niczego by nie pożądało ani przez nic nie byłoby pożądane. I tak konsekwentnie nie posiadałoby jakiegoś działania ani żadnego ruchu, ponieważ nic nie działa ani nie jest poruszane inaczej, jak tylko poprzez pożądanie celu.

Po trzecie, to samo staje się jasne na podstawie tego, że samo istnienie ma w sobie największy powód do tego, by być pożądanym. Stąd widzimy, że każdy jeden byt w naturalny sposób pragnie zachować swoje istnienie i ucieka przed tym, co je niszczy, oraz zachowuje je, na ile to tylko możliwe. Tak więc samo istnienie, o ile jest pożądane, jest dobrem. Trzeba więc, aby zło, które powszechnie przeciwstawia się dobru, przeciwstawiało się także temu, co jest istnieniem²⁷. Co zaś jest przeciwstawne temu, co jest istnieniem, nie może być czymś.

²⁷ Por. *De veritate* q. 21, a. 2, co. „Ipsum igitur esse habet rationem boni. Unde sicut impossibile est quod sit aliquid ens quod non habeat esse, ita necesse est ut omne ens sit bonum ex hoc ipso quod esse habet [...]. Cum autem bonum rationem entis includat, ut ex praedictis patet, impossibile est aliquid esse bonum quod non sit ens”. „Samo istnienie posiada więc naturę dobra. Dlatego jest niemożliwe, żeby istniał jakiś byt, który by nie miał istnienia, tak konieczne jest, żeby każdy byt był dobrem już to z tego tylko powodu, że posiada istnienie [...]. Jeśli więc dobro zawiera pojęcie bytu, jak to zostało wykazane, to niemożliwe się staje, aby coś, co nie jest bytem, było dobrem” (tłum. J. Ruszczynski).

Dlatego mówię, że to, co jest złem, nie jest czymś, lecz to, czemu przypada bycie złym, jest czymś, o ile zło jedynie usuwa jakieś szczegółowe dobro. Tak też jest z tym, co jest ciemnością, że nie jest czymś, ale to, czemu przypada bycie ciemnym, już jest czymś.

Rozwiązanie argumentów.

1. Na pierwsze należy powiedzieć, że można mówić o czymś, że jest złem dwójako: w pierwszy sposób – wprost (*simpliciter*), w drugi sposób – wedle czegoś (*secundum quid*). W ten sposób można mówić o czymś, że jest wprost złem, co jest złem według siebie (*secundum se*). To zaś jest tym, co usuwa jakieś szczegółowe dobro, które jest należne z powodu swojej doskonałości, tak jak choroba jest złem istot żywych (zwierząt), ponieważ odbiera równość wilgoci (humorów), której domaga się zwierzę dla doskonałego istnienia. Jednak według czegoś (*secundum quid*) nazywa się coś złem, co nie jest złem według siebie, lecz według czegoś innego (*secundum alicuius*). W ten sposób, skoro nie usuwa jakiegoś dobra, które jest należne z powodu swojej doskonałości, to [usuwa dlatego, że] jest należne z doskonałości innej rzeczy. Tak jak ogień jest brakiem formy wody, która nie przynależy do doskonałości ognia, lecz przynależy do doskonałości wody; stąd ogień nie jest zły według siebie, lecz jest zły [dla] wody. Podobnie porządek sprawiedliwości posiada ściśle związany ze sobą brak szczegółowego dobra jakiegoś grzesznika, o ile porządek sprawiedliwości domaga się tego, aby jakiś grzesznik uwolnił się od dobra, którego pożąda. Tak więc sama kara (*poena*) jest dobrem wprost, jest jednak czyimś złem (złem dla kogoś). I tak mówi się, że Bóg stworzył zło, uczynił zaś pokój – ponieważ z karą nie współgra pożądanie grzeszącego, z pokojem zaś współgra pożądanie przyjmującego pokój. Stworzenie zaś jest uczynieniem czegoś bez żadnego wcześniejszego ustanowienia. I tak okazuje się, że można powiedzieć, że zło jest tym, co stworzone, nie dlatego, że jest złem, lecz o ile jest wprost dobrem i według czegoś [dopiero] złem.

2. Na drugie należy powiedzieć, że dobro i zło przeciwstawiają się sobie jako brak i sprawność (*privatio et habitus*), ponieważ jak mówi Symplicjusz w *Komentarzu do Kategorii*²⁸, te właściwie są nazywane przeciwnymi, z których każde jest czymś według natury, tak jak gorące i zimne, białe i czarne. Natomiast inne, z których jedno jest zgodne z naturą, a inne odwraca się od natury, właściwie nie

²⁸ Symplicjusz, *In Aristotelis Categorias Commentarium* XI.

przeciwstawiają się jako sprzeczne, lecz jako brak i sprawność (*privatio et habitus*). Jednak podwójny jest brak: jeden, który jest w braku istnienia (*in privatum esse*), jak w śmierci i ślepotcie; inny zaś, który jest w pozbawianiu (*in privari*), jak w chorobie, która jest drogą do śmierci, i *ophthalmii*, która jest drogą do ślepoty. I tego rodzaju braki niekiedy są nazywane sprzecznymi, o ile jeszcze pozostaje coś z tego, co jest pozbawiane [jakiejś doskonałości]. I w ten sposób zło jest nazywane przeciwnym, ponieważ nie pozbawia całego dobra, lecz coś z dobra usuwa.

3. Na trzecie należy powiedzieć, że poza kolorem czarnym nic nie pozostaje z natury kolorów, co nie może być przeciwne bieli, ponieważ to, co przeciwne, powinno być w tym samym rodzaju. Zarówno więc to, w czym łączy się biel z czernią, nie wystarcza do tego, aby być racją przeciwieństwa, jednak bez tego przeciwieństwo nie mogłoby zajść. I zarówno to, w czym zgadza się zło z dobrem, nie wystarcza, by być zasadą przeciwieństwa, jednak bez tego przeciwieństwo nie mogłoby zajść.

4. Na czwarte należy powiedzieć, że dlatego mówi się, iż w [działaniach] moralnych bardziej niż w naturalnych zło jest przeciwne dobru, że [decyzje] moralne zależą od woli. Przedmiotem zaś woli jest dobro i zło. Każdy zaś akt jest określany i przyjmuje gatunek od swojego przedmiotu. Tak więc akt woli, o ile odnosi się do zła, przyjmuje rację i nazwę złego. I tak zło właściwie przeciwstawia się dobru. A to przeciwieństwo przechodzi z aktów w sprawności, o ile akty i sprawności są podobne.

5. Na piąte należy powiedzieć, że ciemność nie jest przeciwna światłu, lecz jest [jego] brakiem. Jednak Arystoteles wielokrotnie używa nazwy „przeciwne” dla braku (*contrarii pro privatione*), ponieważ sam mówi, że brak w jakiś sposób jest przeciwny, oraz że pierwsze przeciwieństwo jest brakiem i formą²⁹.

²⁹ Por. S. th. I, q. 48, a. 1, ad. 1. „Ad primum ergo dicendum quod Aristoteles ibi loquitur secundum opinionem Pythagoricorum, qui malum existimabant esse naturam quandam, et ideo ponebant bonum et malum genera. Consuevit enim Aristoteles, et praecipue in libris logicalibus, ponere exempla quae probabilia erant suo tempore, secundum opinionem aliquorum philosophorum. Vel dicendum, sicut dicit philosophus in X Metaphys., quod prima contrarietas est habitus et privatio, quia scilicet in omnibus contrariis salvatur, cum semper unum contrariorum sit imperfectum respectu alterius, ut nigrum respectu albi, et amarum respectu dulcis. Et pro tanto bonum et malum dicuntur genera, non simpliciter, sed contrariorum, quia sicut omnis forma habet rationem boni, ita omnis privatio, inquantum huiusmodi, habet rationem mali”. „W przytoczonym tekście Arystoteles mówi po myśli pitagorejczyków; ci zaś uznawali zło za jakowąś naturę; stąd też uważali dobro i zło za rodzaje. Arystoteles bowiem – zwłaszcza w swych dziełach na tematy logiki – zwykł był podawać przykłady, które w mniemaniu niektórych filozofów uchodziły za prawdopodobne. Albo też za Filozofem można i tak odpowiedzieć:

6. Na szóste należy powiedzieć, że [przy] nadejściu ciemności nic nie pozostaje ze światła. Lecz pozostaje jedynie możliwość do światła, która nie jest czymś odrębnym od ciemności, lecz światła podmiotem. Tak bowiem zanim zostanie oświetlone powietrze, będzie ono samo w możliwości do światła. Także nie można właściwie mówić, że światło jest albo się staje, albo niszczeje, ale można mówić, że zgodnie ze światłem powietrze będzie oświetlone albo zostanie oświetlone, albo zniknie.

7. Na siódme należy powiedzieć, że jak Symplicjusz mówi w *Komentarzu do Kategorii*³⁰, iż między dobrem i złem występuje coś pośredniego, zgodnie z tym, co przyjmuje się w [działaniach] moralnych, tak też czyn obojętny jest pośredni między aktem wadliwym i cnotliwym.

8. Na ósme należy powiedzieć, że zło ujęte abstrakcyjnie, to znaczy samo to, co jest złem, nazywa się „zniszczeniem”, jednak nie czynnie, lecz formalnie, o ile mianowicie jest samym zniszczeniem dobra. Podobnie jak o ślepotcie (*caecitas*) mówi się, że jest zniszczeniem wzroku, o ile jest samym jego zepsuciem lub brakiem widzenia. Lecz to, co jest złem, o ile jest złem wprost, czyli według siebie samego, tak coś niszczy, czyli prowadzi do zniszczenia w akcie i w skutku nie przez działanie, lecz przez nieaktywność, to znaczy przez ubytek władzy aktywnej, jak nieuporządkowane nasienie zanika w rodzeniu i tworzy części zniekształcone, co jest zniszczeniem porządku naturalnego. Lecz to, co nie jest wprost i według siebie złem, według władzy czynnej dokonuje doskonałego zniszczenia nie wprost, lecz [zniszczenia] czegoś innego.

9. Na dziewiąte należy powiedzieć, że od strony formalnej (*formaliter*) niszczenie nie jest ani poruszaniem, ani działaniem, lecz istnieniem tego, co zepsute. Niszczenie bowiem [rozumiane] czynnie (*active*) jest poruszaniem i działaniem. Powszechnie przyjmuje się, że w takim stopniu, w jakim wszystko, co jest w czymś z działania lub poruszania, pochodzi z władzy dobra, co zaś jest w tym z osłabienia (*defectu*), przynależy do zła. Tak, jak we wszystkim, co utyka w ruchu – pochodzi to ze zdolności umożliwiającej chodzenie. Ubytek zaś w prostej postawie – pochodzi z krzywych kości. Tak również ogień rodzi ogień, o ile po-

«Pierwsze przeciwieństwo to: posiadanie–postradanie»; spotykamy je bowiem we wszystkich przeciwieństwach, jako że zawsze jedno z przeciwieństw jest niedoskonałe wobec drugiego; np. czarne wobec białego, gorzkie wobec słodkiego. I w tym sensie dobro i zło uważa się za rodzaje: nie zasadniczo, ale jako rodzaje przeciwieństw; albowiem jak wszelka forma ma postać dobra, tak wszelkie postradanie jako takie ma postać zła” (tłum. P. Bełch).

³⁰ Symplicjusz, *In Aristotelis Categorias Commentarium* X.

siada tego rodzaju formę, niszczy zaś wodę, o ile do jego formy dołączony jest tego rodzaju brak.

10. Na dziesiąte należy powiedzieć, że niszczenie, które jest z [powodu] tego, co jest złe wprost i według siebie samego, nie może być czymś naturalnym, lecz bardziej jest czymś przypadkowym w stosunku do natury. Jednak niszczenie, które jest z [powodu] tego, co jest czymś złem, może być zgodne z naturą, tak jak tym, co niszczy ogień, jest woda. I następnie to, do czego zamierza, jest dobrem wprost, mianowicie formą ognia. To, co zamierza zasadniczo, jest rodzeniem istnienia ognia, a nie wtórnie istnienia wody, która miałaby być wymagana dla istnienia ognia.

11. Na jedenaste należy odpowiedzieć, że to słowo Filozofa zawiera [pewną] trudność, ponieważ jeśli zło i dobro nie są w [jednym] rodzaju, lecz są rodzajami, to nie obowiązuje podział na dziesięć kategorii. Dlatego, jak Symplicjusz mówi w *Komentarzu do Kategorii*³¹, niektórzy rozwiązujący [tę kwestię] mówili, że słowo Filozofa należy rozumieć następująco, że dobro i zło są rodzajami sprzeczności, mianowicie w cnocie i w wadzie, nie są jednak w [jednym] rodzaju sprzeczności, lecz w jakości. Jednak wyjaśnienie to nie wydaje się być spójnym (*conveniens*), ponieważ ta trzecia część nie różni się od pierwszej, którą zakłada, mianowicie, że niektóre sprzeczności są w jednym rodzaju³². Stąd Porfiriusz powiedział, że pewne sprzeczności są jednoznaczne³³ i te są albo w jednym rodzaju najbliższym, jak biel i czerni w rodzaju kolorów, co znajduje się w pierwszej części podziału Arystotelesa, lub też są w najbliższych sprzecznych rodzajach, tak jak czystość i bezwstyd, które są pod cnotą i wadą, co jest zgodne z częścią drugą³⁴. Inne zaś sprzeczności są wieloznaczne, tak jak dobro, które obejmuje wszystkie rodzaje, tak również byt i podobnie zło. I dlatego powiedział, że dobro i zło nie

³¹ Tenże, *In Aristotelis Categorias Commentarium* XI.

³² Por. Arystoteles, *Kategorie* XI (14a, 19–25).

³³ Por. Symplicjusz, *In Aristotelis Categorias Commentarium* XI.

³⁴ Arystoteles, *Kategorie* 11 (14a, 19–25), w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 1, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990. Pierwszy podział dotyczy stwierdzenia Arystotelesa o tym, że przeciwieństwa zgodnie ze swą naturą występują w rzeczach, które należą do tego samego gatunku czy rodzaju, np. choroby i zdrowie w ciele, biel i czerni w rzeczy, sprawiedliwość i niesprawiedliwość w duszy człowieka. Drugi podział Arystotelesa już stwierdza, że wszystkie przeciwieństwa albo należą do tego samego rodzaju, albo do rodzajów przeciwnych, albo same są rodzajami – białe i czarne należą do tego samego rodzaju – koloru; sprawiedliwość i niesprawiedliwość do rodzajów przeciwnych (rodzajem sprawiedliwości jest cnota; rodzajem niesprawiedliwości zło); dobro i zło nie należą do rodzaju, lecz same są rodzajami pewnych gatunków.

są ani w jednym rodzaju, ani w wielu [rodzajach], lecz same są rodzajem, zgodnie z tym, jak o rodzaju można mówić to, co rodzaje przewyższa (przekracza), jak byt i jedno. Symplicjusz zaś podaje dwa inne rozwiązania, z których jedno jest takie, że dobro i zło są nazywane rodzajami przeciwnymi, o ile jedno z przeciwnych jest ubytkiem ze względu na drugie, tak jak czerń ze względu na biel, i gorycz ze względu na słodycz. I tak wszystkie przeciwieństwa w jakiś sposób sprowadzają się do dobra i zła, w taki sposób każdy ubytek należy do natury, jaką jest zło (*ad rationem mali*). Stąd jest powiedziane w księdze I *Fizyki*³⁵, że zawsze przeciwne są porównywane do siebie, jak „lepiej” i „gorzej”. Inne rozwiązanie jest takie: Arystoteles powiedział, że wedle zdania Pitagorasa należy przyjąć dwa porządki rzeczy, z których jeden obejmuje pod kategorią dobra, a inny pod zła. Często bowiem w logice używa się przykładów nie prawdziwych według właściwego zdania, lecz prawdopodobnych według zdań innych. I tak jasne jest z tego, co wcześniej powiedziano, że nie należy przypuszczać, jakoby zło było czymś.

12. Na dwunaste należy powiedzieć, że dobro i zło są różnicami tylko w [czynach] moralnych, w których mówi się coś pozytywnego o złu wedle tego, że sam akt woli jest określony przez chcianą (zamierzoną) niegodziwość; chociaż nawet i samo zło nie może być chciane (zamierzone) inaczej jak pod postacią dobra.

13. Na trzynaste należy powiedzieć, że cokolwiek jest bardziej złe od drugiego, nie przez dodawanie do jakiegoś najwyższego zła lub przez uczestniczenie [w] czyjejś odmiennej formie, tak jak mówi się, że coś jest bardziej lub mniej białe według uczestnictwa [w] bieli. Lecz mówi się, że coś jest bardziej lub mniej złem, według tego, że mniej lub bardziej pozbawia dobra, ale nie w sposób skuteczny, lecz formalnie (*non quidem effective, sed formaliter*). Mówi się bowiem, że zabójstwo bardziej jest grzechem niż cudzołóstwo, nie dlatego, że bardziej niszczy dobro naturalne duszy, lecz ponieważ bardziej usuwa dobroć samego aktu. Bardziej bowiem zabójstwo niż cudzołóstwo sprzeciwia się miłości dobra, przez którą należy kształtować akt cnotliwy.

14. Na czternaste należy powiedzieć, że nic nie zabrania, aby zło było umiejscowione wedle tego, co jest w nim z dobra i co uwypuklałoby dobro swoim przeciwstawieniem o tyle, o ile jest złem.

15. Na piętnaste należy powiedzieć, że podmiot, który jest oznaczony przez zdanie twierdzące, nie tylko może być czymś przeciwnym, ale również może być

³⁵ Arystoteles, *Fizyka* I, 5 (189a, 3–4).

brakiem. Mówi bowiem Filozof tamże³⁶, że jakiś brak jest oznaczony przez zdanie twierdzące, jak to, że ktoś jest nagi. I ponadto nic nie zabrania, by mówić, że zmiana z dobra w zło jest pewnym niszczeniem, jak można mówić o zmianie z podmiotu w coś niebędącego podmiotem. Skoro człowiek zmienia w sobie dobroć cnoty w złośliwość, to jest to ruch z jakości w jakość, co staje się jasne dzięki przesłankom.

16. Na szesnaste należy powiedzieć, tak jak [tę wątpliwość] rozwiązuje Dionizy, zło jest zniszczalne, o ile jest złem, zdolne zaś jest do rodzenia czegoś nie o ile jest złem, lecz o ile zachowuje coś z dobra.

17. Na siedemnaste należy powiedzieć, że nieistnienie (*non esse*) nigdy nie jest pożądane inaczej, jak tylko gdy przez jakieś nieistnienie zachowane zostaje właściwe istnienie, tak jak owca pożąda nieobecności wilka za względu na zachowanie właściwego życia. Ani też obecności wilka nie unika inaczej, jak tylko dlatego, że jest dla jej życia zagrożeniem. Z tego powodu okazuje się, że byt (*ens*) jest pożądany sam przez siebie, jest unikany przypadłościowo. Niebyt (*non ens*) zaś jest unikany przez siebie i pożądany jest przypadłościowo. I dlatego dobro, o ile jest dobrem, jest czymś, zło zaś, o ile jest złem, jest brakiem.

18. Na osiemnaste należy powiedzieć, że kara, o ile jest karą, jest złem dla kogoś, o ile zaś jest sprawiedliwa, jest dobrem wprost. Nic nie zabrania, aby to, co jest dobrem wprost, było dla kogoś złem. Tak jak forma ognia jest dobrem wprost, lecz jest złem dla wody.

19. Na dziewiętnaste należy powiedzieć, że o bycie mówi się dwojako³⁷. W pierwszy sposób według tego, że [byt] oznacza naturę dziesięciu rodzajów.

³⁶ Akwinata odsyła tu do fragmentu *Fizyki* Arystotelesa: „a przedmioty tego rodzaju są albo przeciwieństwami, albo czymś pośrednim między nimi, nawet brak może być uznany za przeciwieństwo i może być wyrażony pozytywnie, jak nagi, bezzębny czy czarny”. Arystoteles, *Fizyka* V, 1 (225b 3–5), tłum. K. Leśniak, Warszawa 2010, s. 191.

³⁷ Por. Arystoteles, *Metafizyka* V, 9 (1017a, 23 – 1017b, 10). Jest to fragment, w którym Arystoteles określa znaczenie bytu – jest brany w tyłu znaczeniach, ile jest kategorii, sposobów orzekania. To znaczenie bytu jest jednak związane wprost z bytowością rzeczy (*entitatem rei*) – jak tłumaczy Tomasz w *S. th.* I, q. 48, a. 2, ad. 1 – i wyraża zamiennność rzeczy. Drugie z określeń bytu, które pojawia się w *Metafizyce* Arystotelesa, to określenie związane z prawdziwością i fałszywością (twierdzeniem i przeczeniem) o tym, co jest, co istnieje. Akwinata słusznie wskazuje, że jest to określenie prawdziwości zdań (*dicitur ens, quod significat veritatem propositionis*). Drugim zatem określeniem bytu staje się odpowiedź na pytanie – czy jest? – „byt, jest”. Określenie „jest” (*verbum est*) jest tylko znakiem połączenia podmiotu z orzeczeniem w zdaniu wyrażającym prawdziwość bądź fałszywość. W ten sposób można mówić, że ślepotą „jest” we wzroku i zło również „jest”. Por. *S. th.* I, q. 48, a. 2, ad. 1.

I tak ani zło, ani jakiś brak, nie jest bytem ani czymś. W inny sposób według tego, że [o bycie mówi się gdy] odpowiada się na pytanie: „czy jest?”. I w ten sposób możemy odpowiedzieć, że „zło jest”, jak również, że „ciemność jest”. Jednak zło nie jest czymś (jakimś bytem), ponieważ istnienie czegoś nie oznacza tylko odpowiedzi na pytanie „czy jest?”, lecz także odpowiedź na pytanie „czym jest?”.

20. Na dwudzieste należy powiedzieć, że zło wprawdzie jest w rzeczach, właśnie jako brak, nie zaś jako coś realnego, jednak w rozumie jest czymś pojmowanym intelektualnie – i dlatego można mówić, że zło jest bytem myślnym (*ens rationis*), a nie [bytem] rzeczy, ponieważ jest czymś w intelekcie, a nie w rzeczy. I samo to, co ma istnienie w intelekcie, wedle tego, że czymś nazywa się byt myślny, jest dobrem. Dobro zaś jest czymś intelektualnie poznawalnym.

Sprawozdanie z III Światowego Dnia Logiki

Maciej Głowacki, Jakub Sochacki, Bartosz Wesół
(Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii)

Wprowadzenie

14 stycznia 2021 r. w 120. rocznicę urodzin Alfreda Tarskiego i jednocześnie w 43. rocznicę śmierci Kurta Gödla, społeczność akademicka obchodziła trzeci Światowy Dzień Logiki. Uroczystość, której pomysłodawcą jest Jean-Yves Béziau, ma na celu m.in. rozwój badań logicznych na świecie, rozwijanie współpracy między badaczami zajmującymi się logiką oraz popularyzację logiki zarówno w środowisku akademickim, jak i poza nim.

W ramach tegorocznych obchodów odbyło się ponad 70 wydarzeń¹ na całym świecie. W wydarzeniu otwierającym obchody² brało udział ponad 40 logików i kierowników instytutów naukowych z całego świata, wśród nich również przedstawiciele polskich ośrodków badawczych: Katarzyna Gan-Krzywoszyńska (UAM), Jacek Malinowski (IFiS PAN), Jan Woleński (UJ). W ceremonii brała udział Maria Edileuza Fontinele Reis, była delegatka Brazylii w UNESCO. W Polsce Światowy Dzień Logiki obchodzony był m.in. przez Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz Uniwersytet Łódzki, które razem zorganizowały konferencję poświęconą pamięci dwóch wybitnych polskich logików: Ro-

¹ Ich listę można znaleźć pod adresem: http://www.wld.cipsh.international/wld.html?fbclid=IwAR0rtyY0xB0a9t_3cftFloRIXfCuz6DZQB7UDgRtCJuXluljw85ND7ktSBk.

² Link do nagrania: <https://www.youtube.com/watch?v=vjmvMiQ1p-U>.

mana Suszki oraz Jana Gregorowicza. Również Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu z tej okazji zorganizował otwarty wykład online.

Tak jak w latach poprzednich, do obchodów dołączył również Wydział Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Organizatorami Światowego Dnia Logiki na tym wydziale byli Stanisław Krajewski i Marcin Trepczyński. Tegoroczne wydarzenie miało specjalny charakter, z uwagi bowiem na trwającą pandemię koronawirusa odbywało się w całości w internecie. Poza oczywistymi względami bezpieczeństwa rozwiązanie to miało dodatkową zaletę, ponieważ umożliwiło udział w spotkaniu znacznie większej liczbie osób, które normalnie nie mogłyby w nim uczestniczyć z powodu terminu lub lokalizacji. Spotkanie było też w całości nagrywane i jest dostępne na portalu YouTube³.

Twierdzenie Gödla dla laików – i co z niego (nie) wynika **– S. Krajewski**

W ramach obchodów Światowego Dnia Logiki na Wydziale Filozofii UW odbył się wykład Stanisława Krajewskiego pt. *Twierdzenie Gödla dla laików – i co z niego (nie) wynika*. Krajewski tak mówił o temacie swojego wykładu:

Od czasów Leibniza istnieje wyobrażenie, że prawdziwość można utożsamić z dowodliwością w stylu matematycznym. Hilbert chciał, żeby dowieść w sposób niepowątpiewalny niesprzeczności matematyki. Dziewięćdziesiąt lat temu logik Gödel dowiódł, że te cele są nieosiągalne. A jednak bardzo wiele da się osiągnąć – o tym świadczy obecna wirtualna rzeczywistość. Jest ona oparta na programowaniu, którego idea pojawiła się u Gödla⁴.

Stanisław Krajewski zaczął swój wykład od zarysowania odpowiedniego tła dla prezentacji twierdzenia Gödla. Tym tłem jest marzenie myślicieli takich jak Leibniz, Frege i Russell o filozofii sprowadzonej do rachunku logicznego. Wyrazami dążenia do osiągnięcia tego ideału są takie dzieła jak Fregowskie *Be-griffsschrift* czy *Principia Mathematica* Russella i Whiteheada. W filozofii matematyki XX wieku jego manifestacją był też program Hilberta polegający na

³ Link do nagrania: <https://www.youtube.com/watch?v=OQOjSCmB1TY>.

⁴ Cytat za: <https://www.uw.edu.pl/dzien-logiki-2021-na-uw/>.

dążeniu do pełnej aksjomatyzacji matematyki oraz na udowodnieniu, że matematyka jako system aksjomatyczny jest niesprzeczna.

Prace Gödla z lat 30. XX wieku położyły kres temu marzeniu. Pierwsze twierdzenie Gödla pokazało, że nie da się zaksjomatyzować arytmetyki w sposób jednocześnie zupełny i niesprzeczny: dla każdej teorii aksjomatycznej wystarczająco silnej, by wyrazić pojęcia arytmetyczne, istnieją zdania w języku tej teorii, których nie potrafi ona ani potwierdzić, ani obalić. Natomiast w ramach drugiego twierdzenia Gödel dowiódł, że żadna taka teoria nie będzie mogła udowodnić własnej niesprzeczności w sposób finitystyczny, czyli odwołując się wyłącznie do skończonych obiektów syntaktycznych, takich jak dowody, skończone ciągi twierdzeń itp.

W swoim wystąpieniu Krajewski naszkicował główne idee dowodów obu twierdzeń, zręcznie pomijając wiele technicznych szczegółów, trudnych do przedstawienia publiczności w tak krótkim czasie. Podał też inne sformułowanie pierwszego twierdzenia Gödla, bliższe słuchaczom zaznajomionym z podstawowymi pojęciami informatyki teoretycznej: „Żaden program, który produkuje tylko prawdziwe zdania arytmetyki, nie może wyprowadzić ich wszystkich”. Idea dowodu jest następująca. Gdyby taki program P istniał, to można by skonstruować zdanie arytmetyczne Z równoważne zdaniu „Program P nie produkuje zdania Z ”. Wówczas program P faktycznie nie produkuje Z . Gdyby bowiem P produkował Z , to Z musiałoby być zdaniem prawdziwym. Ale skoro tak, to prawdziwe jest zdanie „Program P nie produkuje zdania Z ”. A zatem Program P nie produkuje zdania Z , co jest sprzeczne z założeniem, że produkuje wszystkie prawdziwe zdania arytmetyki. Natomiast gdyby P nie produkował Z , to zdanie „Program P nie produkuje zdania Z ” musiałoby być fałszywe. A zatem program P produkuje zdanie Z , co przeczy założeniu, że P nie produkuje Z . Wynika stąd, że zdanie Z jest prawdziwym zdaniem arytmetyki, które nie jest produkowane przez program P .

Można zauważyć, że dowód ten jest w istocie sformalizowaniem rozumowania stojącego za starożytnym paradoksem kłamcy. Gödel w swojej pracy pokazał, że rozumowanie to jest możliwe do sformalizowania w każdej teorii aksjomatycznej wystarczająco silnej, by wyrazić elementarną arytmetykę. Metoda, którą tego dokonał, była zupełnie nowatorska i dała podstawy nie tylko dużej części współczesnej logiki, lecz także informatyce. Pozwala ona w bardzo sprytny sposób kodować zdania takie jak „ X jest aksjomatem teorii T ”, „Istnieje dowód

zdania Z z aksjomatów teorii T ” czy „Teoria T jest niesprzeczna”. Kodowanie to polega, w dużym uproszczeniu, na przypisywaniu symbolom języka arytmetyki liczb naturalnych w taki sposób, by prawdziwe zdania o ciągach tych symboli były prawdziwymi zdaniami o ciągach liczb, które je kodują.

Możliwość wyrażenia zdania „Teoria T jest niesprzeczna” w języku elementarnej arytmetyki prowadzi do dowodu drugiego twierdzenia Gödla. Dowód przebiega następująco. Niech T będzie teorią niesprzeczną zawierającą elementarną arytmetykę i niech $Cons_T$ będzie zdaniem wyrażającym niesprzeczność teorii T . Formalizując wewnątrz teorii T dowód I twierdzenia Gödla, można pokazać, że dowodliwe jest zdanie „Jeśli $Cons_T$, to Z ”, gdzie Z jest zdaniem stwierdzającym własną niedowodliwość. Ale skoro tak, to gdyby $Cons_T$ było dowodliwe, to również Z byłoby dowodliwe, a z dowodu I twierdzenia Gödla wiemy, że nie jest. A zatem $Cons_T$ nie jest dowodliwe.

Podsumowując, twierdzenie Gödla stawia nas w zadziwiającej sytuacji. Z jednej strony wierzymy, że elementarna arytmetyka jest niesprzeczna. Celem programu Hilberta było udowodnienie tego w sposób ścisły. Zamiast tego Gödel udowodnił, że taki dowód jest niemożliwy: wykazał, że nie ma finitystycznego dowodu, że nie ma dowodu niesprzeczności. Co więcej, jak zauważył Krajewski, dalsza historia XX-wiecznej logiki skomplikowała ten obraz jeszcze bardziej. Amerykański logik Solomon Feferman dowiódł później, że jeśli sformalizujemy pojęcie dowodu w niestandardowy sposób, to nie da się udowodnić twierdzenia Gödla. Udowodnił więc, że przy takiej formalizacji metamatematyki nie ma dowodu na to, że nie ma dowodu niesprzeczności.

W dalszej części wykładu Krajewski skupił się na konsekwencjach, które wyciągane są często z twierdzeń Gödla. Oczywiście konsekwencjami jest wskazanie granic formalizacji; twierdzenie Gödla pokazało, że każda wystarczająco silna teoria aksjomatyczna jest w istotny sposób niezupełna. Kolejną konsekwencją, może bardziej techniki dowodowej Gödla niż samego twierdzenia, jest uściślenie i matematyzacja wielu pojęć, które wcześniej miały jedynie intuicyjny sens w praktyce logicznej.

Poza tymi oczywistymi konsekwencjami twierdzeń Gödla można podać także liczne implikacje filozoficzne tych twierdzeń. Należy jednak pamiętać, że odnoszą się one do systemów formalnych i trudno w łatwy sposób zaaplikować je do innych rodzajów teorii. Lekceważenie tego faktu prowadzi do licznych nieporozumień i wyciągania zbyt pochopnych wniosków.

Jedną z najgłośniejszych i zarazem najbardziej kontrowersyjnych konsekwencji filozoficznych wyciąganych z twierdzenia Gödla jest twierdzenie o naturze umysłu. Zgodnie z nim umysł ludzki nie jest maszyną liczącą. Taką konsekwencję wywodzą z twierdzenia Gödla tak wybitni naukowcy jak Roger Penrose⁵. Argument przebiega następująco. Gdyby umysł ludzki był maszyną, to byłby równoważny jakiejś maszynie *M*. Jeśli dowodzone przez nią twierdzenia są nawzajem sprzeczne, to nie jest równoważna umysłowi, co jest sprzeczne z założeniem. Jeśli są niesprzeczne, to zdanie *Z*, stwierdzające własną niedowodliwość, nie jest przez nią dowodliwe, a przez ludzki umysł jest dowodliwe. A zatem nie ma równoważności między ludzkim umysłem a maszyną.

Pomimo swojej efektywności rozumowanie to nie jest poprawne. Już Gödel zauważył, że teoretycznie może istnieć maszyna, która umie wyprodukować takie twierdzenia jak *my*. Ale nie możemy zaprogramować tej maszyny w standardowy sposób. Gdyby taka maszyna istniała, nie moglibyśmy dowieść ani tej równoważności, ani niesprzeczności twierdzeń produkowanych przez tę maszynę. Maszyna ta mogłaby zaś za pomocą rozumowania Penrose'a próbować udowodnić, że z twierdzenia Gödla wynika, że nie jest równoważna ludzkemu umysłowi! Ani ona, ani ludzki umysł nie mogłyby jednak tego dowieść. Gdybyśmy bowiem udowodnili, że pewna maszyna *M* jest równoważna ludzkemu umysłowi, moglibyśmy łatwo pokazać, że wszystkie zdania arytmetyczne, które ona wyprodukuje, będą prawdziwe. Jeśli zaś wszystkie są prawdziwe, to muszą tworzyć niesprzeczny system zdań. Udowodnilibyśmy więc niesprzeczność arytmetyki, wbrew drugiemu twierdzeniu Gödla.

Twierdzenie Gödla jest więc bardzo potężnym narzędziem pozwalającym udowodnić wiele doniosłych wyników. Należy być jednak bardzo ostrożnym w wyciąganiu z niego daleko idących konsekwencji, wykraczających poza dziedzinę nauk formalnych. Próby takie są jednak podejmowane zarówno przez filozofów, jak i prawników, artystów czy fizyków, nawet tak wybitnych jak Roger Penrose.

Obchody centralne 3rd WoLogic Day

W ramach tegorocznego Światowego Dnia Logiki odbyło się również specjalne wydarzenie organizowane przez twórców Kongresu *Logic and Religion*. Była to

⁵ R. Penrose (1994), *Mathematical intelligence*, w: J. Khalfa (red.), *What is Intelligence?*, Cambridge, Cambridge University Press, str. 107–136.

seria wykładów online podzielona na 3 sekcje, trwające po około 3 godziny każda. Wirtualna forma pozwoliła na udział osobom z całego świata oraz ułatwiła utrwalenie wydarzenia w formie nagrań, które są dostępne w serwisie YouTube⁶. W sumie w wydarzeniu wzięło udział siedemnastu mówców, w tym również dwóch pracowników naukowych Wydziału Filozofii UW: Stanisław Krajewski oraz Marcin Trepczyński, którzy organizowali drugą edycję Kongresu, który odbył się w Warszawie w 2017 roku.

Ta swego rodzaju minikonferencja miała na celu m.in. promocję następnego – Trzeciego Kongresu Logiki i Religii, który planowo ma odbyć się stacjonarnie w Waranasi w Indiach w listopadzie 2021 roku (choć na razie z powodu pandemii koronawirusa jest to data jedynie planowana).

Nie sposób w tym krótkim sprawozdaniu przedstawić treści wszystkich wykładów, dlatego zdecydowaliśmy się na (subiektywny) wybór dwóch z nich, które streszczamy poniżej.

***Gödel i Bóg* – P. Odifreddi**

Piergiorgio Odifreddi wygłosił referat pt. *Gödel and God*, w którym przedstawił jedną ze współczesnych modyfikacji Gödłowskiego dowodu istnienia Boga. Prezentację tę można podzielić na dwie części: pierwsza stanowi zarys szerokiego, bo sięgającego aż do Anzelm z Canterbury, kontekstu historycznego dowodu Gödla, druga stanowi część właściwą referatu, tj. oryginalny dowód i jego współczesną modyfikację. Sądząc po dysproporcji między obiema częściami, referentowi zależało bardziej na ukazaniu zakorzenienia pracy Gödla w tradycji filozoficznej, niż analizowaniu jej od strony logicznej.

Referat rozpoczyna się przytoczeniem fragmentu dziennika R. Carnapa z 13 listopada 1940 r., w którym opisana została krótka rozmowa z Gödlem. Miał on stwierdzić, że „należy opracować formalną teorię metafizyki zawierającą takie pojęcia jak «Bóg» oraz «dusza»”. Na odpowiedź Carnapa, skądinąd łatwą do przewidzenia, że tego rodzaju teoria stanowiłaby jedynie „nienaukową mitologię, która prowadziłaby donikąd”, Gödel odparł krótko: „Nie zgadzam się. W każdym razie, aby być pewnym, trzeba spróbować”. Pierwsza zachowana próba dowodu pochodzi z roku 1941, notatki z lat 1944 i 1954 świadczą zaś o postępach

⁶ URL: <https://www.youtube.com/channel/UCN2ngC3pV9j1eR-YdDCff7Q>.

Gödla w tej materii. Ostateczna forma dowodu pochodzi z 1970 r. i to właśnie jej współczesna modyfikacja stanowi główny temat referatu Odifreddiego.

Referent podejmuje temat relacji między wiarą a rozumem, wychodząc od rozróżnienia na dwie postawy obecne w filozofii średniowiecznej. Pierwsza, reprezentowana przez Anzelma z Canterbury, streszcza się w słynnej maksymie *Credo ut intelligam*, druga, której przedstawicielem miał być Abelard, jest odwrotnością pierwszej: *Intelligo ut credam*. Po konstatacji, że logikom z pewnością bliższa jest postawa Abelarda, Odifreddi zauważa, że Gödel w pracy nad dowodem istnienia Boga poszedł tropem Anzelma, wpisując się tym samym w wielowiekową tradycję apriorycznych dowodów ontologicznych. W dalszej części referatu temat rozumu i wiary nie zostaje podjęty.

Trzy wersje dowodu ontologicznego skrótkowo przedstawione przez Odifreddiego będą tutaj kluczowe: anzelmiańska – jako punkt wyjścia, kartezjańska – stanowiąca, jak zauważa referent, uściślenie pierwszej, oraz ta, do której bezpośrednio odnosił się Gödel – wersja Leibniza. Odifreddi zauważa, że dowód Anzelma w zasadzie sprowadza się do pomysłowej definicji Boga jako „bytu, ponad którego nic większego nie może być pomyślane”. Istotny wkład Kartezjusza miał polegać na nadaniu dowodowi „bardziej matematycznego kształtu”. Kartezjańska definicja Boga przytoczona przez prelegenta brzmi: „Bóg jest najdoskonalszym bytem, tzn. bytem, który posiada wszystkie doskonałości”. Descartes wskazał na konieczne dla powodzenia jego argumentacji przyjęcie aksjomatu, który mówi, że „istnienie jest doskonałością” (we wnioskowaniu Anzelma został on przyjęty milcząco). Jeśli zgodzimy się na ten aksjomat, dowód wydaje się oczywisty: skoro Bóg posiada wszystkie doskonałości, to w szczególności posiada istnienie, a zatem Bóg musi istnieć (istnieje z konieczności).

Leibniz podjął własną próbę dowodu, zaczynając od krytyki argumentacji Kartezjusza. Zauważa on, że Descartes w rzeczywistości nie dowiódł samego istnienia Boga, ale jedynie implikację: *jeśli* Bóg jako byt, który zawiera wszystkie doskonałości, jest możliwy, *to* Bóg istnieje. Pozostawało więc dowieść poprzednik implikacji, czyli możliwość istnienia takiego bytu, a mówiąc inaczej, niesprzeczność współistnienia wszystkich doskonałości w jednym bycie. Doskonałość Leibniz definiował jako własność, która m.in. odznacza się prostotą. Tym samym jeżeli weźmiemy pewne dwie dowolne doskonałości, okazuje się, że nie jest prawdą, że są one z sobą niezgodne. Z jednej strony bowiem nie można ich sprowadzić do własności z sobą niezgodnych (są przecież proste), z drugiej nie

otrzymujemy ich niezgodności „w pierwszym kroku”. Z tego, że dowolne doskonałości są parami zgodne, Leibniz wnioskował, iż wszystkie są ze sobą zgodne. Skoro wszystkie doskonałości są ze sobą zgodne, to mogą być orzekane o jednym przedmiocie, co oznacza, że istnienie Boga jest możliwe i w takim razie, na mocy implikacji dowiedzionej przez Kartezjusza, Bóg istnieje. Jeżeli zaś istnienie Boga wynika *a priori* z jego pojęcia – Bóg istnieje z konieczności.

Po omówieniu pozytywnych ujęć w filozofii nowożytnej Odifreddi wspomina o dobrze znanej krytyce dowodów ontologicznych przeprowadzonej przez Hume’a i Kanta. W kontekście dowodu Gödla szczególnie istotna wydaje się argumentacja Kanta – dała ona podstawę do powszechnego do dziś przekonania o bezsensowności apriorycznych dowodów istnienia Boga. W duchu Kanta pozostaje stwierdzenie Fregego, wedle którego, jak zauważa prelegent, zasadniczym problemem dowodów ontologicznych jest traktowanie „istnienia” jako pojęcia pierwszego, nie zaś drugiego rzędu. Odifreddi nie skupia się jednak na krytyce, ale przede wszystkim zwraca uwagę na najważniejsze w tym kontekście Leibnizańskie sformułowanie dowodu.

Gödel nie uznawał argumentacji Leibniza za możliwością istnienia Boga. Wskazał on na poważną lukę w jego wywodzie: przejście między lokalną a globalną zgodnością doskonałości jest nieuprawnione. Odifreddi tłumaczy ten błąd logiczny na przykładzie liczb całkowitych. Rozważmy zbiór złożony z własności bycia większym od kolejnych liczb całkowitych, tzn. własność bycia większym od 1, od 2, 3 itd. Takie własności są parami zgodne. Jeśli weźmiemy własność bycia większym od m oraz własność bycia większym od n , to są one prawdziwie orzekane o każdej liczbie większej od m i n . Jednak nie wynika z tego, że wszystkie własności z naszego zbioru są zgodne. Aby wszystkie te własności mogły być jednocześnie prawdziwe, musiałaby istnieć największa liczba całkowita, co jest oczywistym fałszem. Bycie zgodnym parami nie pociąga więc zgodności globalnej.

Prezentacja dowodu Gödla w referacie Odifreddiego sprowadza się do wyróżnienia kluczowej definicji, tj. „Boga jako bytu posiadającego wszystkie pozytywne własności” oraz podania aksjomatów, które charakteryzują pojęcie pozytywnej własności⁷. Odifreddi zauważył jedynie, że dowód był przeprowa-

⁷ Znacznie bardziej szczegółowe omówienie oryginalnej wersji dowodu Gödla można znaleźć chociażby w Encyklopedii Stanfordzkiej: G. Oppy, *Ontological Arguments*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), ed. E.N. Zalta, URL: <https://plato.stanford.edu/entries/ontological-arguments/>.

dzony w systemie logiki modalnej, który okazał się zbyt mocny. W konsekwencji konieczność, czyli prawdziwość we wszystkich światach możliwych, okazała się tożsama z prawdziwością (*collapse of modalities*). Gödel podobno nie był świadomy tego problemu, który według Odifreddiego istotnie krzyżuje jego plany⁸.

Odifreddi zauważył, że można pozbyć się modalności z dowodu Gödla i przetłumaczyć go na dowód istnienia Boga w logice pierwszego rzędu. Wyniki swojej pracy przedstawił na międzynarodowym sympozjum *Horizons of Truth* zorganizowanym w 2006 roku z okazji 100. rocznicy urodzin Kurta Gödla. Kluczowym punktem jego wykładu była obserwacja, że zbiór wszystkich pozytywnych własności określony przez wyrażone w logice pierwszego rzędu definicje i aksjomaty Gödłowskie jest w gruncie rzeczy ultrafiltrem. Warto przyrzeć się jego spostrzeżeniu uważnie.

Nie miejsce tutaj na szczegółowe porównanie aksjomatów. Poniższe omówienie ma jedynie pokazać, w jaki sposób aksjomaty oryginalnego dowodu pozwalają Odifreddiemu w jego matematycznej wersji zinterpretować Boga jako ultrafiltr.

Gödlowski „aksjomat możliwości” stwierdza, że własność bycia Bogiem jest własnością pozytywną. Odpowiada mu warunek należenia zbioru, na którym określony jest filtr, do tego właśnie filtru. „Aksjomatowi lokalności”, wedle którego własności pozytywne są parami zgodne, ma odpowiadać własność domknięcia na przecięcie. „Aksjomat istnienia” mówi, że własności puste (przez nic nie egzemplifikowane) nie są pozytywne, co w matematycznej interpretacji oznacza wykluczenie zbioru pustego z filtra. „Aksjomat maksymalności” stwierdza, że każde rozszerzenie własności pozytywnej jest własnością pozytywną, co odpowiada własności *upper closure*, wedle której każdy zbiór, do którego należy dowolny element filtra, też należy do filtra. Cztery powyższe aksjomaty pozwalają uznać zbiór własności pozytywnych, czyli pewną klasę (własności bowiem w tej interpretacji są zbiorami) za filtr. „Aksjomatowi jedyności”, wedle którego każda własność lub jej negacja jest pozytywna, odpowiada warunek, zgodnie z którym każde rozszerzenie (nadzbiór) filtra jest trywialne, czyli albo jest tym filtrem, albo nie jest filtrem właściwym. Filtr spełniający ten warunek jest filtrem maksymalnym lub mówiąc inaczej, ultrafiltrem.

⁸ Srećko Kovač, który również uczestniczył w Dniu Logiki, zdaje się nie zgadzać z tym poglądem. S. Kovač, *Modal collapse in Gödel's ontological proof*, w: *Ontological Proofs Today*, ed. M. Szatkowski, Ontos Verlag, Frankfurt 2012, s. 323–344.

To przeformułowanie aksjomatów Gödla dało początek interesującym rozważaniom. M.in. obecny na wspomnianym sympozjum Harvey Friedman dzięki spostrzeżeniu Odifreddiego mógł kilka lat później opracować swój słynny „boski” dowód niesprzeczności matematyki (*A divine consistency proof for mathematics*).

Ostatnia część referatu Odifreddiego ma charakter bardziej anegdotyczno-biograficzny⁹ i poświęcona jest pytaniu, czy Gödel wierzył, nie tyle nawet w słuszność swojego dowodu, ile w tezę, którą chciał udowodnić. Odifreddi, opierając się przede wszystkim na korespondencji Gödla z matką i z logikiem Hao Wangiem, wymienia „listę rzeczy, w których istnienie wierzył Gödel”, były to: życie pozagrobowe i dusze zmarłych, parapsychologia i telepatia, zbiory i pojęcia, oraz Bóg – w przeciwieństwie do Einsteina – bardziej Bóg Leibniza, niż Spinozy.

Kilka refleksji na temat pojęcia Boga – R. Silvestre

Całe wydarzenie zamknął wykład Ricardo Silvestre’a (jednego z pomysłodawców Kongresu) zatytułowany *Kilka refleksji na temat pojęcia Boga* (*Some Reflections on the Concept of God*). Wystąpienie skupiało się wokół idei „akceptowalności” (*plausibility*)¹⁰ pojęcia Boga, a wynikiem rozważań była przedstawiona w zarysie teoria pojęć, która umożliwia uporanie się z dwoma zasadniczymi trudnościami związanymi z tym pojęciem.

Na wstępie Silvestre zaznaczył, że będzie mówił o monoteistycznym pojęciu Boga, z którym wiąże się założenie, że istnieje co najwyżej jeden przedmiot podpadający pod to pojęcie. Następnie mówił on o dwóch podstawowych kwestiach, które porusza się we współczesnej debacie teistycznej:

- (1) Spójność pojęcia Boga;
- (2) Argumenty za lub przeciw istnieniu Boga (tj. obiektu, który podpadałby pod wcześniej scharakteryzowane pojęcie).

⁹ Warto w tym miejscu zauważyć, że Odifreddi jest autorem biografii Gödla pt. *Il dio della logica. Vita geniale di Kurt Gödel matematico della filosofia*.

¹⁰ Termin *plausible* trudno jest oddać w języku polskim. Inne możliwe tłumaczenia to: „prawdopodobny”, „rzeczowy”, „możliwy do przyjęcia”, „wiarygodny”.

„Akceptowalność” pojęcia Boga ma być pewną „drogą pośrodku” pomiędzy (1) oraz (2). Silvestre zauważył, że oba te poziomy rozważań – pojęciowy i przedmiotowy – istotnie na siebie wpływają. Stwierdził, że prawdopodobnie większość ludzi chętniej przyjąłaby istnienie miłosiernego Boga, który kocha wszystkich ludzi w sposób równy itd., niż istnienie Boga, który jest mściwy i niesprawiedliwy. Ten przykład zdaniem prelegenta pokazuje, że możemy mieć dwa różne pojęcia Boga, których treść do pewnego stopnia determinuje to, na ile jesteśmy gotowi przypisać Mu istnienie. Według Silvestre’a możemy zatem mówić o tym, że jedno pojęcie Boga jest bardziej *akceptowalne* od innego. Nasuwa się jednak problem: czy w ogóle możemy mówić o czymś takim jak „akceptowalność” pojęć? Zazwyczaj używamy tego określenia w odniesieniu do sądów (*plausibility of propositions*), nie zaś do pojęć. W dalszej części wystąpienia Silvestre zarysował teorię pojęć, która ma ten problem rozwiązać.

Punktem wyjścia dla jego rozważań była *klasyczna teoria pojęć*, według której pojęcie charakteryzowane jest przez listę koniecznych i łącznie wystarczających warunków, czyli po prostu: definicję. Warunki te to cechy, które musi posiadać przedmiot, by móc podpaść pod dane pojęcie. W odniesieniu do pojęcia Boga są to zazwyczaj cechy takie jak: wszechwiedza, wszechmoc i wszechdobroć. Ponadto wiele klasycznych teorii mówi o tym, że pojęcia mogą być reprezentowane przez jakiś obiekt: np. prototyp, zbiór egzemplarzy itp. Ten aspekt klasycznej teorii Silvestre nazwał reprezentacyjnym.

Silvestre zaznaczył, że opisane wyżej podejście *definicyjno-reprezentacyjne* od lat jest krytykowane i posiada wiele wad. Najpoważniejsza z nich z punktu widzenia niniejszych rozważań jest taka, że na gruncie tej koncepcji nie sposób mówić o *akceptowalności* pojęć. Dodatkowo, jeżeli założymy „pluralizm pojęć Boga” – według którego mamy do czynienia z wieloma różnymi pojęciami Boga (jak chociażby chrześcijańskim, judaistycznym czy muzułmańskim) – pojawiają się dwa zasadnicze problemy, które Silvestre rozważył w dalszej części wykładu.

Pierwszy problem to problem „pojęciowej jedności” (*conceptual unity*): co sprawia, że wszystkie te pojęcia to właśnie pojęcia Boga – pojęcia tej samej kategorii? Co łączy je wszystkie jako pojęcia Boga? Przecież w większości są one od siebie bardzo różne, a czasem nawet sprzeczne.

Drugi to problem „jedynośći ekstensji” (*unicity of extension*): co, jeśli pod te różne pojęcia podpadają różne przedmioty? Kłóci się to z fundamentalnym założeniem monoteizmu, że istnieje wyłącznie jeden Bóg.

W odpowiedzi na te trudności Silvestre sformułował w zarysie swoją *teorię pojęć idealnych (ideałów)*, którą można zrekonstruować w następujący sposób. Zazwyczaj o ideałach mówi się jako o indywidualnych egzemplarzach pewnej kategorii („prototypach”) reprezentujących ją w sposób doskonały. Są to obiekty abstrakcyjne i – co istotne w niniejszym kontekście – mogą być nimi również pojęcia.

Niech C będzie pojęciem, zaś c odpowiadającym mu ideałem, powiedzmy „reprezentantem C ”. Wtedy pojęcie C będzie to tyle, co para $\langle C, \Delta_C \rangle$, gdzie Δ_C to lista własności posiadanych przez c . Nazwijmy c I-pojęciem C , zaś D-pojęciem C .

Zastosujmy teraz ten model do pojęcia Boga. Wtedy „Bóg” odnosi się do pewnego abstrakcyjnego ideału g , który nazywamy I-pojęciem Boga. Ponadto możemy określić listę cech posiadanych przez ideał g , którą nazywamy D-pojęciem Boga. Tę analizę Silvestre zakończył kluczowym stwierdzeniem, że podczas gdy mamy tylko jedno I-pojęcie Boga, możemy mieć wiele D-pojęć Boga. Możemy przecież charakteryzować ten sam obiekt (również obiekt abstrakcyjny) w różny sposób.

W jaki sposób rozwiązuje to postawione wyżej problemy? *Pojęciową jedność* zapewnia nam to, że wszystkie D-pojęcia Boga opisują jeden i ten sam obiekt: ideał g , który łączy („wiąże”) je wszystkie jako pojęcia Boga. Dodatkowo to, że mamy tylko jedno I-pojęcie Boga, które w tradycyjnym ujęciu jest tym właściwym (*actual*) pojęciem Boga, gwarantuje nam, że istnieje tylko jeden obiekt, który je spełnia. Co rozwiązuje problem *jedyności ekstensji*.

Silvestre zakończył wystąpienie, formułując dwie istotne uwagi. Po pierwsze stwierdził, że jego teoria pojęć idealnych jest w prosty sposób formalizowalna w logice modalnej pierwszego rzędu¹¹. Po drugie zaś zaznaczył, że na gruncie tej koncepcji można mówić o akceptowalności D-pojęć Boga, a co za tym idzie, o większej lub mniejszej akceptowalności jednego D-pojęcia względem drugiego.

¹¹ Silvestre mówił tu o Simplest Quantified Modal Logic (SQML), która definiuje klasę logik modalnych pierwszego rzędu. Więcej informacji na ten temat można znaleźć w suplemencie do artykułu: Ch. Menzel, *Actualism*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), ed. E.N. Zalta, URL: <https://plato.stanford.edu/entries/actualism/SQML.html>.

Noty o autorach

- Tatiana Barkovskiy – Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii, ul. Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa; Uniwersytet Warszawski, Wydział Neofilologii, ul. Dobra 55, 00-312 Warszawa, tatiana.barkovskiy@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6885-8183.
- Przemysław Chmielecki – dr, Wyższe Baptystyczne Seminarium Teologiczne w Warszawie, Zakład Filozofii i Nauk Społecznych, ul. Szczytnowska 35/39, 04-812 Warszawa, przemyslaw.chmielecki@wbst.edu.pl, ORCID: 0000-0002-4471-4158.
- Maciej Głowacki – lic., Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii, ul. Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa, m.glowacki6@student.uw.edu.pl, ORCID: 0000-0001-6678-7107.
- Artur Hrehorowicz – mgr, negacja@vp.pl, ORCID: 0000-0002-2062-4078.
- Łukasz Mirocha – dr, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Wydział Prawa i Administracji, ul. Jurijsa Gagarina 15, 87-100 Toruń, adwokat.mirocha@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1498-2960.
- Patryk Popławski – Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Wydział Filozofii i Nauk Społecznych, Collegium Minus, ul. Fosa Staromiejska 1A, 87-100 Toruń, patrycjusz220@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2212-3381.
- Katarzyna Rychter – dr, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Wydział Nauk Społecznych, ul. Bankowa 11, 40-007 Katowice, katarzyna_rychter@interia.pl, ORCID: 0000-0001-9065-3520.
- Alfred Skorupka – Politechnika Śląska, Wydział Inżynierii Materiałowej, ul. Krasińskiego 8, 40-019 Katowice, alfskor@onet.pl, ORCID: 0000-0002-0360-6564.
- Jakub Sochacki – Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii, ul. Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa, j.sochacki2@student.uw.edu.pl, ORCID: 0000-0003-3296-2549.
- Jędrzej Stanisławek – dr, Politechnika Warszawska, Plac Politechniki 1, 00-661 Warszawa, filostan@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5354-7945.
- Antoni Torzewski – mgr, Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, Instytut Filozofii, ul. Ogińskiego 16, 85-092 Bydgoszcz, antoni.torzewski@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3299-783X.
- Dominik Traczykowski – dr, Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, ul. Jana Karola Chodkiewicza 30, 85-064 Bydgoszcz, traczyk2@wp.pl, ORCID: 0000-0003-0945-6963.

Alexandre Uchan – mgr, Uniwersytet Warszawski, Szkoła Doktorska Nauk
Humanistycznych, ul. Dobra 56/66, 00-312 Warszawa, a.uchan@uw.edu.pl,
ORCID: 0000-0002-4205-6796.

Bartosz Wesół – Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii, ul. Krakowskie
Przedmieście 3, 00-927 Warszawa, b.wesol@student.uw.edu.pl,
ORCID: 0000-0001-5039-2426.

Michał Zembruski – dr hab., prof. UKSW, Uniwersytet Kardynała Stefana
Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, ul. Wóycickiego
1/3, 01-938 Warszawa, mizem@tlen.pl, ORCID: 0000-0003-4647-479X.