



Edukacja Filozoficzna

75/2023

W NUMERZE:

- Gerhard Preyer: *The Heidelberg School: Continuation by Innovation*
- Maciej Raźniak: *Punktowa koncepcja terażniejszości*
- Patryk Popławski: *Aspekty temporalne powinności w logice deontycznej: od von Wrighta do Thomasona*
- Karol Milczarek: *Fikcyjny autor i jego wrogowie*
- Krzysztof Andrulonis: *Postać Antoniego Kępińskiego w refleksji filozoficznej Józefa Tischnera*
- Jakub Krawczyk: *Miejsce Jana Łukasiewicza i Stanisława Jaśkowskiego w polskiej dyskusji o zasadzie niesprzeczności*
- Jacek Jarocki: *Przewodnik donikąd*
(rec.: Paul Kleinman, *Filozofia. Przewodnik dla lubiących rozkminiać bez bólu*)
- Kaz Kukiela: *The Relevance of Roman Ingarden for Analytic and Continental Philosophy* (rec.: *Roman Ingarden and Our Times: Recent Trends in Phenomenology and Contemporary Philosophy*, eds. D. Czakon, N.A. Michna, L. Sosnowski)
- Dominika Dziurosz-Serafinowicz: *Między przyjemnością a cierpieniem*
(rec.: Adriana Grzelak-Krzymianowska, *Nauka etyczna Lukrecjusza*)

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), Paweł Okołośki (Uniwersytet Warszawski), Itala M. Loffredo D'Ottaviano (Universidade Estadual de Campinas), Ryszard Panasiuk (Uniwersytet Łódzki), Roberto Poli (Università di Trento), Miguel Ángel Quintana Paz (Institut des sciences sociales, économiques et politiques, Madrid), Piotr T. Świstak (University of Maryland), Max Urchs (EBS Universität für Wirtschaft und Recht), Zbigniew Zwoliński (Uniwersytet Warszawski)

Zespół Redakcyjny / Editorial Team

Redaktor naczelny / Editor-in-Chief: Marcin Trepczyński

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

Redaktorzy merytoryczni / Editors: Fabio Bertato, Irene Binini, Magdalena Gawin, Jens Lemanski, Agata Łukomska, Mateusz Pencuła, Tomasz A. Puczyłowski, Goran Rujević, Caterina Tarlazzi, Andrea Vestrucci, Ralph Weir

Sekretarz redakcji / Managing Editor: Filip Łapiński

Redakcja językowa w języku polskim / Editing in Polish

Monika Mielcarek

Redakcja językowa w języku angielskim / Copy-editing in English

Ewa Balcerzyk

Skład i łamanie / Typesetting

Marcin Trepczyński

Projekt okładki / Cover design

Zygmunt Ziemka

Wydawca / Publisher

Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii

© to the edition by Uniwersytet Warszawski 2023

© to the articles by the authors 2023

Cały numer oraz poszczególne teksty są udostępnione na licencji CC-BY.



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 (40 punktów).

Spis treści

Zdanie wprowadzające	5
Artykuły naukowe	
Gerhard Preyer The Heidelberg School: Continuation by Innovation	7
Maciej Raźniak Punktowa koncepcja terażniejszości	41
Patryk Popławski Aspekty temporalne powinności w logice deontycznej: od von Wrighta do Thomasona	67
Karol Milczarek Fikcjonalny autor i jego wrogowie	93
Krzysztof Andrulonis Postać Antoniego Kępińskiego w refleksji filozoficznej Józefa Tischnera	109
Jakub Krawczyk Miejsce Jana Łukasiewicza i Stanisława Jaśkowskiego w polskiej dyskusji o zasadzie niesprzeczności	135
Recenzje	
Jacek Jarocki Przewodnik donikąd (Paul Kleinman, <i>Filozofia. Przewodnik dla lubiących rozkminiać bez bólu</i>)	163
Kaz Kukiela The Relevance of Roman Ingarden for Analytic and Continental Philosophy (<i>Roman Ingarden and Our Times: Recent Trends in Phenomenology and Contemporary Philosophy</i> , eds. D. Czakon, N.A. Michna, L. Sosnowski)	171
Dominika Dziurosz-Serafinowicz Między przyjemnością a cierpieniem (Adriana Grzelak-Krzymianowska, <i>Nauka etyczna Lukrecjusza</i>)	177
Materiały dodatkowe	
Noty o autorach	185

Table of Contents

Intruductory Sentence	5
Scholarly Articles	
Gerhard Preyer The Heidelberg School: Continuation by Innovation	7
Maciej Raźniak The concept of Point Present.....	41
Patryk Popławski Temporal Aspects of Obligations in Deontic Logic: From von Wright to Thomason.....	67
Karol Milczarek The Fictional Author and His Enemies.....	93
Krzysztof Andrulonis The figure of Antoni Kępiński in the philosophical reflection of Joseph Tischner	109
Jakub Krawczyk The Place of Jan Łukasiewicz and Stanisław Jaśkowski in the Polish discussion on the principle of non-contradiction	135
Reviews	
Jacek Jarocki A Guide to Nowhere (Paul Kleinman, <i>Filozofia. Przewodnik dla lubiących rozkminiać bez bólu</i>).....	163
Kaz Kukiela The Relevance of Roman Ingarden for Analytic and Continental Philosophy (<i>Roman Ingarden and Our Times: Recent Trends in Phenomenology and Contemporary Philosophy</i> , eds. D. Czakon, N.A. Michna, L. Sosnowski).....	171
Dominika Dziurosz-Serafinowicz Between Pleasure and Suffering (Adriana Grzelak-Krzymianowska, <i>Nauka etyczna Lukrecjusza</i>).....	177
Additional Materials	
Notes about the Authors.....	185

Zdanie wprowadzające

Dokładnie teraz należy wyjść z kryjówki – powiedział nikt, i zarazem nieprawda, że nikt tego nie powiedział, choć może nie będąc samoświadomym.

Powyższe dziwaczne zdanie wprowadza nas w tematykę zebranych w tym numerze artykułów. W tomie tym znajdziemy bowiem rozważania dotyczące punktowej teorii terażniejszości, a także temporalnych aspektów powinności. Przeczytamy o fascynujących badaniach psychiatri – Antoniego Kępińskiego, którymi inspirował się Józef Tischner, m.in. tworząc figurę „człowieka z kryjówki”. Brak tego, kto opowiada, naprowadzi nas na problematykę dotyczącą autora fikcjonalnego i analizę różnych strategii krytyki tej koncepcji. Z kolei wprowadzenie sprzeczności – na pierwsze kompleksowe omówienie dyskusji na temat zasady niesprzeczności, która przetoczyła się w Polsce po II wojnie światowej, uwzględniające w niej wreszcie głosy Jana Łukasiewicza i Stanisława Jaśkowskiego. W końcu, odwołanie do samoświadomości nawiązuje do szerokiej prezentacji jednej ze szkół filozoficznych (Szkoły Heideiderskiej), dla której zagadnienie to stanowiło kamień węgielny. Artykuł na ten temat stanowi zarazem kontynuację poprzedniego numeru, w całości poświęconego szkołom filozoficznym po 1950 r., i z tego względu, niejako domykając poprzedni, otworzy on bieżący numer.

Tom ten wieńczą trzy recenzje opublikowanych niedawno książek – dwóch monografii, w tym jednej zbiorowej, poświęconych odpowiednio: Lukrecjuszowi i Romanowi Ingardenowi, oraz pewnego wprowadzenia do filozofii, które – zgodnie z wydźwiękiem recenzji – należy potraktować jako antyprzykład, a zarazem memento, zgodnie z którym czasem lepiej nie pisać i nie publikować.

Wróćmy do zdania wprowadzającego. Nie jest on słowną zabawą. Ma rzeczywiście nas wprowadzić. Z jednej strony – co zostało już uczynione – wprowadza, odwołując do wspomnianych problemów filozoficznych. Z drugiej – rzucając nam wyzwanie. Bo choć może nie znajdujemy się w sytuacji ludzi z kryjówek, w jakichś kryjówekach lub jaskiniach być może tkwimy. Całkiem dobrym lekarstwem jest wówczas filozofia oraz wzajemna edukacja filozoficzna. Więc niezależnie od tego, czy ktoś to mówi, czy nie, tym bardziej – zapraszamy do lektury!

Zespół redakcyjny



The Heidelberg School: Continuation by Innovation

Gerhard Preyer

(Goethe University Frankfurt, Institute of Sociology)

Abstract: Dieter Henrich is one of the philosophers since the 1950s who conceived an independent philosophical approach. Applying the term “school” to the philosophers from Heidelberg is justified by the fact that several generations have been involved in the continuation of the group’s work since 1970. In the meantime, another generation has established itself, which calls itself the New Heidelbergs, whose members have been continuing and innovating what is called “Dieter Henrich’s original insight.” In this article, first, Henrich’s insight is characterized in a way which justifies the use of the term Heidelberg School. Second, a treatment of Henrich’s research programme at the beginning of the 1970s would be too one-sided. Third, it is argued that the epistemological interest in dealing with this school is not of a historical nature. Finally, an outlook on the progress of Henrich’s enduring insight is given. Without the “continuation by innovation” of the school and “Henrich’s original insight,” the research programme of the New Heidelbergs cannot be adequately grasped.

Key words: German philosophy, Heidelberg School, Dieter Henrich, Manfred Frank, self-consciousness, pre-reflective consciousness, *a priori* intersubjectivism

By “continental philosophy” I shall mean primarily phenomenology, which had its birthplace on “the continent” but now enjoys residence almost everywhere; but I shall also mean the “Heidelberg School,” i.e., Dieter Henrich and his students, primarily Manfred Frank. Through the work of these thinkers, along with phenomenology’s continued inquiry into self-consciousness, the self, first-person reference, and intersubjectivity, there have been convergences of philosophical interests on the side of analytic and continental philosophies.

James G. Hart, *Castañeda: A Continental Philosophical Guise*

1. Introduction

1.1. Contemporary Initial Situation

Dieter Henrich’s philosophical merit is reworking the problem of subjectivity in modern philosophy. His leitmotif is “By what is the subject intrinsically determined as a subject, and not extrinsically, for example, through socialization

or a particular neurophysiological structure?”¹ Tugendhat introduced the term Heidelberg School.² By this term he understood, beside Henrich as its founding figure, Konrad Cramer and Ulrich Pothast.³ Tugendhat argues that it was to their credit that they had thought modern philosophy of consciousness through to the end, since “all attempts to make the structure of self-consciousness intelligible have led into paradoxes.”⁴ However, he claims that the Heidelberg School did not solve this question.⁵ It is shown in the meantime that this is not the case.⁶ But it is also worth mentioning Manfred Frank from the perspective of the 1970s,⁷ since he proves in the analysis of Novalis’s concept of the pre-reflective self-feeling a turn to Henrich’s anonymous consciousness, and his re-systematization of Novalis’s concept of the absolute is a critique of Hegel’s philosophy.

The Heidelberg School has meanwhile been continued and re-systematized by Manfred Frank. In the meantime American colleagues have called Henrich’s

¹ The interpreters of Henrich agree in this characterization about it, e.g., G. Seel, *Fichte und Henrich nachdenken*, in: *Selbstbewusstsein. Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*, eds. M. Frank, J. Kuneš, Springer/Metzler, Heidelberg 2022, p. 220. The history of Henrich’s work is now well researched. See M. Frank, *Ist Selbstbewusstsein ein “anonymes Feld” oder eine “wissende Selbstbeziehung”?* Dieter Henrichs zwei Theorien zur Verteidigung von Selbstbewusstsein, in: *Selbstbewusstsein. Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*, eds. M. Frank, J. Kuneš, Springer/Metzler, Heidelberg 2022, pp. 69–75; M. Frank, *In Defence of Pre-Reflective Self-Consciousness: The Heidelberg View*, “The Review of Philosophy and Psychology” 2022, Vol. 13, No. 2: *Self-Consciousness Explained*, pp. 277–293; and the contributions on the state of research, in M. Frank, J. Kuneš, eds., *Selbstbewusstsein. Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*, op. cit.; M. Borner, M. Frank, K. Williford, eds., “ProtoSociology” 2019, Vol. 36: *Senses of Self: Approaches to Pre-Reflective Self-Awareness*; on further studies, see S. Lang, K. Viertbauer, eds., “The Review of Philosophy and Psychology” 2022, op. cit.

² E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main–Berlin 1979.

³ K. Cramer, *Erlebnis Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewusstseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie*, in: *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, ed. H.-G. Gadamer, Bouvier, Bonn 1974, pp. 537–603; U. Pothast, *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, Klostermann, Frankfurt am Main 1973.

⁴ E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, op. cit., pp. 10–11.

⁵ *Ibid.*, p. 11.

⁶ M. Frank, *Ansichten der Subjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt am Main–Berlin 2012; M. Frank, *Prä-reflexives Selbstbewusstsein Vier Vorlesungen*, Reclam, Stuttgart 2015; D. Henrich, *Stationen einer Freundschaft*, “ProtoSociology” 2019, Vol. 36: *Senses of Self: Approaches to Pre-Reflective Self-Awareness*, pp. 535–521. On the philosophy of the mental/mind since the 1950s, see G. Preyer, *Cartesian Intuition: A Cleansed Cartesianism*, “Studia z Historii Filozofii” 2019, Vol. 10, No. 3, pp. 77–109.

⁷ M. Frank, *Die Philosophie des sogenannten magischen Idealismus (1969)*, in: M. Frank, *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main–Berlin 2007, pp. 27–66.

original insight the “Heidelberg problem,” and many American, as well as Chinese, colleagues confront themselves with it.⁸ We should ask what entitles us to speak of a school in philosophy. We can justify it in this way: when several generations confront and work on a certain question reference. This can be claimed with regard to the Heidelbergers.

1.2. Sketch of a Guide to Henrich’s Work History

It is recommended as a first approach to the analysis of the history of the work of Henrich to provide a small guide. The present investigation confronts itself with “Dieter Henrich’s original insight” and its continuation by the innovation of Manfred Frank. On his shoulders stands the analysis of Henrich-1 and Henrich-2, that is, the two philosophies in Henrich’s work history.⁹ Henrich’s interpretation of Fichte is not treated in detail in this study. Henrich’s initial study is *Fichte’s Original Insight*,¹⁰ referring to Fichte’s *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797).¹¹ The *cantus firmus* of Henrich-1 is the criticism

⁸ See also M. Borner, M. Frank, K. Williford, eds., “ProtoSociology” 2019, op. cit.

⁹ M. Frank, *Ist Selbstbewusstsein ein “anonymes Feld” oder eine “wissende Selbstbeziehung”?*, op. cit.; M. Frank, *In Defence of Pre-Reflective Self-Consciousness*, op. cit.; G. Preyer, *Cartesian Intuition*, op. cit.

¹⁰ D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Klostermann, Frankfurt am Main 1967 [orig. in: *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*, eds. D. Henrich, H. Wagner, Klostermann, Frankfurt am Main 1966, pp. 188–233]; reprinted in D. Henrich, *Dies Ich, das viel besagt. Fichtes Einsicht nachdenken*, Klostermann, Frankfurt am Main 2019.

¹¹ J.G. Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797), in: *Fichtes Werke*, ed. I.H. Fichte, Vol. 1: *Zur theoretischen Philosophie I*, Walter de Gruyter, Berlin 1971, pp. 519–534. Fichte claims to stop the regress and the circle of reflection philosophy by an action-theoretical egological approach. Fichte’s “magic formula” for this is “the I posits itself”; “as posited” is added by Fichte. However, this also remains circular and the recourse is not prevented, but the procedure is ended arbitrarily. It is recommended, in order not to get into not really decidable problems of interpretation in the matter of Fichte, to distinguish his “original insight” from his treatment of the question and the different versions of his *Wissenschaftslehre*. His “original insight” protects us from false theories, but his *Wissenschaftslehre* is to be classified as historical. The very big problem is the apophantic “as.” This prevents a non-objective conceptualization of mental states. This is emphasized in M. Frank, *Präreflexives Selbstbewusstsein Vier Vorlesungen*, op. cit., pp. 140–141. Henrich’s Fichte interpretation is now well studied; see, e.g., G. Seel, *Fichte und Henrich nach-denken*, in: *Selbstbewusstsein. Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*, eds. M. Frank, J. Kuneš, Springer/Metzler, Heidelberg 2022, pp. 219–243; S. Lang, *Editorial: First Person and Non-Conceptual Consciousness*, “ProtoSociology” 2019, Vol. 36: *Senses of Self: Approaches to Pre-Reflective Self-Awareness*, pp. 464–465; J. Stolzenberg, *Subjektivität und Metaphysik. Dieter Henrich–Wolfgang Cramer–Fichte*, in: *Selbstbewusstsein. Dieter Henrich und die*

of the modern philosophy of reflection and what conclusions are to be drawn from it. It should be mentioned that Wolfgang Cramer had already rejected the philosophy of reflection. A statement on Henrich, however, would be a bisection of his philosophical investigations if one did not also deal with his work history in excerpts (see section 2.1).

Henrich's renewal of the philosophy of consciousness put him in opposition to the turn from mentalism to the philosophy of language, which was also represented in German philosophy, and the move to a language-theoretical intersubjectivism (Tugendhat, Habermas). Henrich's critique of reflective philosophy was also agreed with by Chisholm, with whom he exchanged views (see section 2.2). It is advisable also to mention his resonance with his American colleagues, for example: Chisholm, Nozick, Quine, and Davidson. In his lectures and seminars he discussed the basic ideas of analytic philosophy and confronted Tugendhat's theory of language as a critique of a mentalistic epistemology.

The selected points of view of Henrich's history of works are not historical in the narrower sense, but are based on his central reference problem of his research since the beginning of the 1980s. It is that of placing the philosophy of self-consciousness in an existential relation to a metaphysical all-unity. Of interest are Henrich's turn to aesthetics, referring to Hölderlin as an example, his ethics of nuclear peace, and the introduction of a new research programme of reconstructing the cultural reproduction of social communication, that is, the constellation

Heidelberger Schule, eds. M. Frank, J. Kuneš, Springer/Metzler, Heidelberg 2022, pp. 285–310; M. Frank, *Präreflexives Selbstbewusstsein Vier Vorlesungen*, op. cit.; M. Frank, *In Defence of Pre-Reflective Self-Consciousness*, op. cit.; J. Kardsek, "Vor Augen haben". *Überlegungen zu Henrichs Fichte- und Kant-Interpretation*, in: *Selbstbewusstsein. Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*, eds. M. Frank, J. Kuneš, Springer/Metzler, Heidelberg 2022, pp. 267–284.

It should be mentioned that in the 1970s he pursued the philosophical research programme of reinterpreting Fichte's original insight from his interpretation of Hegel's "Wesenslogik." However, the programme was abandoned by him in the end. Since I am not a Hegelian, I do not want to comment further on this. However, it cannot be denied that his interpretation of Hegel's dialectic as a "dialectic of shifting meaning" can certainly be classified as innovative among Hegel admirers. On Hegel and Fichte as well as Henrich, see A. Kress, *Selbstbezügliche Negation als Selbstbewusstsein Versuch, zwei Grundgedanken Dieter Henrichs zu verstehen*, in: *Selbstbewusstsein. Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*, eds. M. Frank, J. Kuneš, Springer/Metzler, Heidelberg 2022, pp. 339–363. It is worth mentioning, however, that in the first half of the 1970s Henrich oriented himself to two early studies of Schelling, *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie* (1794) and *Das Ich als Prinzip der Philosophie* (1795). They were of importance for him especially with regard to reasoning nihilism. Those who studied with Henrich in the first half of the 1970s will not deny this.

research (see sections 2.3–2.5). Henrich’s interpreters agree that his lines of flight begin a re-systematization of his early inquiry that increasingly distances him from his non-Kantian research programme of the early 1970s.

Henrich’s *original insight* deals with Henrich’s philosophical rediscovery of Fichte’s original insight. It establishes a new version of the concept of the subject (see section 3) Meanwhile, Henrich’s interpreters agree that in the history of his work there is a reshuffling. It concerns a Kantian turn from his “original insight.” Already in his *Fichte’s Original Insight* an egological systematization is laid out, to which he returns again and again in his work history.¹² The problem is that the subjectivity of the epistemic and practical subject is systematized as a “self-relationship” (*Selbstbeziehung*). In this way, however, he gives a very different answer to the question of “what intrinsically determines the subject as subject” (section 4).

But above all we have to address the issue of why the Heidelberg School has remained of philosophical interest. That we still speak of it at all is the merit of Manfred Frank. He has promoted the exchange with American colleagues and innovated the Henrich-1. In this respect we should speak of a “continuation through innovation.” In order to clarify this situation, it is advisable to identify the central question. This also addresses the reinterpretation of Castañeda, Chisholm and Sartre. However, a distorted view of Henrich’s philosophical investigations would be presented if one did not address the extension of his renewal of the philosophy of self-awareness and the modification of his approach from the early 1970s. In this regard, there are relevant investigations by Frank, Lang, and Preyer that should be followed up and processed. The study concludes with a brief outlook (sections 5 and 6).

2. Some Aspects of the History of Dieter Henrich’s Work

2.1. Wolfgang Cramer

It has already been mentioned that Wolfgang Cramer had a special place in German philosophy. This is due to the fact that he conceived an independent philosophical approach. This is not affected by the fact that he argued with traditional philosophical means and not with formal and formalized arguments. Henrich

¹² D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, op. cit.

usually referred to Cramer in his accounts of his intellectual biography. He wrote a review of Cramer's *Die Monade* and had philosophical exchanges with him in the second half of the 1950s.¹³

Cramer's philosophy is primarily an *a priori* ontology and also metaphysics. According to Cramer, consciousness presupposes a lived experience (*Erlebnis*) as origin. Lived experiences are the having of any content – for example, thinking, perceiving and feeling. For him experience is always a more or less differentiated subjective feeling (*Empfinden*). We recognize from this that thus his epistemological beginning is Cartesian-motivated, that is, "I experience something." "I," "self," and "consciousness" are synonymous expressions according to Cramer. The question is whether Cramer consistently conceptualizes experiences without a subject–object distinction. It is helpful for an interpretation of Cramer to discuss his determination of the mental "I-thought."¹⁴

The ego is not representational. It is a way of making the ego. One could also say that it is done without an agent. At this point we already encounter a basic problem as in Cramer.¹⁵ According to Cramer, a purely performative theory is inconceivable. The origin of experience is thus a "drawing out of oneself." In this respect, the beginning with experiencing has a fundamental reflexive constitution, which is not to be in a reflexive relation.¹⁶

Cramer introduces into the epistemology and ontology of the monad a non-conceptual, non-objective, performative experience that can be understood as a relation only if it is distinguished from the relative as original consciousness. The philosophical frame of reference is the philosophical deduction.¹⁷ The talk of a performative experience recedes in the course of the investigation. It is reinterpreted as a "category theory of subjectivity," respectively "an ontological constitution of subjectivity."¹⁸ It is instructive for our presentation of Henrich, since

¹³ W. Cramer, *Die Monade*, Kohlhammer, Stuttgart 1954; D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, op. cit. On Cramer and Henrich, see J. Stolzenberg, *Subjektivität und Metaphysik*, op. cit.

¹⁴ E. Rogler, *Subjektivität and Transzendentalität*, in: *Rationale Metaphysik. Die Philosophie von Wolfgang Cramer*, Vol. 1, eds. H. Radermacher, P. Reisinger, Klett-Cotta, Stuttgart 1987, p. 165.

¹⁵ W. Cramer, *Die Monade*, op. cit.

¹⁶ The concept of lived experiencing is replaced in Cramer's work history by the concept of soul.

¹⁷ On the critique of the concept of deduction in German Idealism, see G. Preyer, *Cartesian Intuition*, op. cit.

¹⁸ W. Cramer, *Die Monade*, op. cit., pp. 60, 88; W. Cramer, *Grundlagen einer Theorie des Geistes*, Klostermann, Frankfurt am Main 1957 (2nd edition 1965), p. 25. For the principle construction problems of Cramer's ontology, see E. Rogler, *Subjektivität and Transzendentalität*, op. cit.

it concerns the problem of reflection and primordial consciousness (*Urbewusstsein*), to use an expression of Husserl.

However, we should not overestimate Cramer's influence on Henrich. If we ask ourselves what could motivate a connection of Cramer to Henrich from our present point of view, two points are worth mentioning in a free reinterpretation. It is the question of the I-thought, the access to I-myself, and the question of the I-thought as an intentional mental state as basics.

1. We can interpret the I-thought in such a way that it takes its epistemological starting point in an immediate and unquestionable self-experience. This would be a primordial realm. Rogler emphasizes that Cramer does not pursue this point of view.¹⁹
2. The other point of view is that only through the I-thought an access to myself as an individual or a single member of the human population is possible. According to Cramer, this ultimately also concerns the experience, which is only given through an I.
3. A commonality with Henrich is that he emphasizes that the philosophy of self-consciousness is one of the individual self-consciousness that makes sure of itself and its position in the world. But it can also be seen in the fact that Henrich returns to a Kantian-inspired egology in his history of works.

But we should ask ourselves: if anything, what could be the source of Henrich's inspiration? If we start from Fichte's original insight, this is Cramer's critique of the concept of reflection or of the constitution of the ego as intentional reflection. Consciousness is therefore not fundamentally to be characterized as intentionality.²⁰ According to Cramer, self-determined experience is not a reflection on oneself, but a "self-determination."²¹ Cramer recognizes from the following quote that he has an understanding of Fichte's original insight without expressly referring to it: "Self-consciousness, namely the creation of the thought 'I,' is not a reflection on oneself."²² Henrich certainly agrees with Cramer that the I-thought has a single I as its ontological bearer.

¹⁹ See E. Rogler, *Subjektivität und Transzendentalität*, op. cit., pp. 170–171, on this dimension and the dispatchment of pursuing this conceptualization.

²⁰ J. Stolzenberg, e.g., also pointed this out in *Subjektivität und Metaphysik*, op. cit., pp. 285–290, 291.

²¹ W. Cramer, *Grundlagen einer Theorie des Geistes*, op. cit., p. 39.

²² *Ibid.*, p. 58.

Cramer goes as far as to say that without “given to the I” the given itself is destroyed. We can call this a “rationalist conception of self-consciousness.”²³ Cramer objects to the unknowability of the I-thought, that is, “the I-thought does not mean a representation, but this itself.” But this again leads to a regress, since preserving the ego thought again presupposes an ego thought.²⁴ It should be added to the problem of singularity that in the social evolution it has not gone unnoticed to any member of a social system that he is born and lives as a single person.

2.2. Chisholm, Tugendhat, Habermas

Henrich highlighted philosophical exchanges with Chisholm in the self-descriptions of his intellectual biography. In terms of the history of his work, this is not coincidental, since this exchange was particularly inspiring for both of them.

Chisholm accepts the argument of Anscombe, Castañeda, Henrich, and David Lewis that self-reference is done by a direct self-attribution as an unmediated one.²⁵ Therefore there are no first-person propositions. Chisholm’s self-correction in *First Person* is also motivated by the review of *Person and Object* by Henrich.²⁶ Henrich argues that an individual essence (haecceity), as property which refers to an entity using the first-person sentence, is still a property which could refer to another person as well. It is to conclude that it is not the content of self-reference which guarantees the Cartesian certainty. Chisholm has accepted Henrich’s critiques. Henrich emphasizes the problem of the two senses in which one might be an object of his awareness:

1. self-consciousness as self-attribution (self-presentation) – the “believing subject is the *primary object* of all beliefs,” and
2. a direct awareness of the subject; thereby, it has a certain property.

²³ E. Rogler, *Subjektivität and Transzendentalität*, op. cit., p. 171.

²⁴ *Ibid.*, p. 179.

²⁵ See R. Chisholm, *The First Person: An Essay on Reference and Intentionality*, The Harvester Press, Brighton 1981; D. Lewis, *Attitudes de dicto and de se*, in: D. Lewis, *Philosophical Papers*, Vol. 1, Oxford University Press, New York–Oxford 1983 [1979], pp. 333–359; H.-N. Castañeda, *On the Phenomenology of the I*, in: H.-N. Castañeda, *The Phenomeno-Logic of the “I”: Essays on Self-Consciousness*, eds. J.G. Hart, T. Kapitan, Indiana University Press, Bloomington, IN–Indianapolis, IN, 1999, pp. 89–95.

²⁶ R. Chisholm, *Person and Object: A Metaphysical Study*, George Allen & Unwin, London 1977; D. Henrich, *Zwei Theorien zur Verteidigung von Selbstbewusstsein*, “Grazer Philosophische Studien” 1979, Vol. 5, pp. 77–99; R. Chisholm, *The First Person*, op. cit., pp. 45, 133.

Chisholm agrees with Henrich that the second sense is constitutive of conscious beings in general. But he gives the second sense an epistemic description:

One must also “know and believe that he himself is one to whom he attributes such properties,” he must recognize these attributes “as his own,” “an immediate apprehension of oneself.”²⁷

Chisholm claims to solve the problem of the two senses of self-consciousness by the distinction of direct and indirect attribution, and the concept that immediate acquaintance of the *content* of direct attribution is *subjectless* as an immediate apprehension of oneself standing in the tradition of the early Brentano’s, Husserl’s, and Sartre’s philosophy.

It should also be emphasized, however, that since the end of the 1970s there has been a recurrent debate in German sociology between Henrich on the one hand and Habermas and Tugendhat on the other. It is now well researched, and appropriate conclusions have already been drawn from it. It will not be discussed further in this text, since there is not enough space for it.²⁸ The interested reader can inform himself about it in the secondary literature, which is unfortunately only available in German. It should be mentioned, however, that we do not have to identify ourselves as spatio-temporal entities first in order to attribute mental states to ourselves. This is what Tugendhat tends to do. This is true even when he acknowledges an immediate knowledge of the asymmetry of the first-person setting. He also claims an epistemic symmetry of the first- and third-person setting, that is, the first-person speaker has to know himself as a space-temporal entity identifiable in the third person. Habermas’s increase of an *a priori* intersubjectivism in natural language deposes the philosophy of self-awareness and, like Hegel’s dialectic between master and servant, moves in circles.²⁹

²⁷ R. Chisholm, *The First Person*, op. cit., pp. 89–90.

²⁸ On Habermas and Tugendhat, see M. Frank, *Ansichten der Subjektivität*, op. cit.; M. Frank, *Prä-reflexives Selbstbewusstsein Vier Vorlesungen*, op. cit.; G. Preyer, *Kritik des apriorischen Intersubjektivismus. Dieter Henrich und Manfred Franks Einwände gegen den apriorischen Intersubjektivismus Hegels, Tugendhats, Habermas’ und Meads*, in: *Selbstbewusstsein. Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*, eds. M. Frank, J. Kuneš, Springer/Metzler, Heidelberg 2022, pp. 367–392. In Henrich’s philosophical colloquium in the winter semester of 1976–1977, he treated Tugendhat’s *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* (1976) and classified the book as one that belongs to the works of the century. This is worth mentioning despite all the far-reaching philosophical differences between the two authors.

²⁹ On the circle argument, see D. Henrich *Noch einmal in Zirkeln Eine Kritik an Ernst Tugendhat semantischer Erklärung von Selbstbewusstsein*, in: *Mensch und Moderne Beiträge zur philosophischen*

But it is also worth mentioning the philosophical exchange between Henrich and Nozick and Castañeda. Nozick elaborates Henrich's philosophy of self-consciousness,³⁰ and Castañeda devotes his last investigation, *I-Structures and the Reflexivity of Self-Consciousness*, to Henrich.³¹ In its coarse-grained individuation, the exchange between Henrich and Nozick is comparable to that with Chisholm. However, the philosophical exchange and Henrich's friendship with Davidson should also be mentioned. Davidson's article *The Irreducibility of the Concept of the Self* is motivated by Henrich.³² It was primarily through this philosophical exchange that Henrich established a contact with American philosophers that continues to the present.

2.3. Hölderlin

Henrich's turn to aesthetics is motivated by the insights of his research programme in the philosophy of self-consciousness. In it, he encounters the limitation and self-limitation of the subject's empowerment in such a way that its selfhood is not given by itself. This includes that every conscious life involves the thinking of a reason with its existence in a world over which the subject of cognition and action cannot totally dispose. The motives of Hölderlin's poetry from the *Hyperion* to the "late hymns" are thus addressed.

This is probably the reason why Henrich keeps coming back to the study of Hölderlin again and again.³³ In doing so, he not only reassesses Hölderlin, but

Anthropologie und Gesellschaftskritik, eds. C. Bellut, U. Müller, Königshausen & Neumann, Würzburg 1989, pp. 93–132.

³⁰ R. Nozick, *The Identity of the Self*, in: *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1981, pp. 27–114.

³¹ H.-N. Castañeda, *I-Structures and the Reflexivity of Self-Consciousness*, in: H.-N. Castañeda, *The Phenomeno-Logic of the "I": Essays on Self-Consciousness*, eds. J.G. Hart, T. Kapitan, Indiana University Press, Bloomington, IN–Indianapolis, IN, 1999, pp. 251–292.

³² D. Davidson, *The Irreducibility of the Concept of the Self* (1998), in: *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford University Press, Oxford 2004, pp. 85–91. On the friendship, see D. Henrich, *Stationen einer Freundschaft*, op. cit.

³³ On newer research, see F. Vollhardt, *Literarisch-philosophisches Kolloquium Dieter Henrich über die Dichtung Hölderlins*, in: *Selbstbewusstsein. Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*, eds. M. Frank, J. Kuneš, Springer/Metzler, Heidelberg 2022, pp. 469–488; V.L. Waibel, *Selbstbewusstsein und Geist. Zu Dieter Henrich über Hegel und Hölderlin*, in: *Selbstbewusstsein. Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*, eds. M. Frank, J. Kuneš, Springer/Metzler, Heidelberg 2022, pp. 311–337. On Hölderlin's "Urteil und Sein," see J. Stolzenberg, *But How Is Self-Consciousness Possible?*, "ProtoSociology" 2020, Vol. 37: *Globalization and Populism*, pp. 223–233.

also places him in an unexpected relationship to Beckett. This is also to be emphasized because Hölderlin experienced an unfortunate reception during the First and Second World Wars and was politically instrumentalized. This also applies to the Marxist tradition, for example, by Peter Weiss. Henrich places Hölderlin's work in the context of the representatives of German Idealism and their philosophy of self-consciousness. This is not refuted by the fact that Fichte, Schelling and Hegel worked on this philosophy in a completely different way.

Hölderlin's poetic philosophy of Greekism occupies a special position among the philosophers of German Idealism. From a subject-theoretical point of view, it turns against the philosophical system thought of as a representation of consciousness and the world. It is oriented to the fact that life as a whole has its ground in the "self-location" and "self-interpretation" of the subject. This cannot be done by any philosophical system. Poetic philosophy is thereby immunized against critical experiences of time. Exactly that is Hölderlin's Rousseauism.³⁴ Addressed here is the fundamental problem of a philosophy of self-consciousness, that the constitution of the subject emerges from its self-distance. Only with this a view on the world is opened to him. It pervades Hölderlin's entire oeuvre that the basic situations of life can be overarching as an unbreakable connection between "intimacy" and "distress of suffering" in retrospect of one's own life. This is fundamentally different from Hegel's "Reason in history."

What separates us from German Idealism is a changed society and experience of the world that is expanding rather than contracting. In epistemology, the orientation towards conscious life has been abandoned. But we have to ask ourselves whether Hölderlin's problem is to be renewed, that we do not consist of ourselves, but have to orient ourselves in a contingent world experience. This requires that philosophy detaches itself from "exaggerating claims to knowledge."

2.4. Ethics of Nuclear Peace

Henrich, in dealing with the problem of the ethics of the present age, confronts a problem that is obvious but rarely dealt with by practical philosophy, namely, the ethics of nuclear peace.³⁵ The ethics of this age concerns mainly two points:

³⁴ D. Henrich, *Die Philosophie im Prozess der Kultur*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006, especially pp. 136–248.

³⁵ D. Henrich, *Ethik des nuklearen Friedens*, Suhrkamp, Frankfurt am Main–Berlin 1990.

1. Part of the new world situation is that the new weapons, which are translations of valid knowledge into means of destruction, can be proliferated and that technological progress has not led to any humanization of warfare.
2. However, this also means that in the assignment of moral justifications to the new situation also the consciousness of the illusion of an ethical life orientation with regard to important life questions belongs. This was noted under the keyword "nihilism," for example, by Heidegger.

From this follows the assessment of the situation of ethics that the conclusions of moral judgments have to reach and adequately grasp the given reality and thus to engage in understanding in and of situations of conflict. In this respect, there are no trivial solutions. The ethicist cannot operationalize his own approach. If he takes the role of a consultant, he has to orientate himself on the moral judgments of the members of social systems. His operationalizations have to proceed maieutically and not deductively or inductively. Henrich opposes nuclear pacifism (Tugendhat). This is justified by the fact that the non-revocability of the availability of nuclear weapons is already conditioned by the knowledge about thermonuclear processes. Thereby considerable limits are drawn to the disarmament. A world society without nuclear information and powers will be rather unlikely.

Henrich concludes that moral consciousness is only one point of light of ethical orientation. However, it may not inform about all important ethical orientations, through which an ethical orientation is built up. Ethical consciousness as an orientation for action can only become effective through respect for the reasons of others and a delimited personal identity. This is accompanied by the fact that the goal of being a person is bound to one's own decision-making ability. However, this constitution is only conceivable if the neutrality of judgment involves a distance between world-held and self-identification. This distance of judgment is to be resolved to the effect that other persons and situations of action are included in the judgment in the same way as *I myself am*.

Henrich draws from this inventory the conclusion that with the limitation of the selfless commitment of one's own fulfilment, the ethical conflict potentials will also increase. This is easily comprehensible due to the fact that all commitments also establish claims. Henrich identifies a very fundamental question that also affects our ethical self-understanding. Understanding in and of conflict situations is increasingly complicated by the fact that the nuclear threat and the

danger of proliferation of nuclear weapons mean that ethical conflict situations can no longer be described and assessed by consensus. With the ethics of nuclear peace and its sceptical results we should confront ourselves again and again.³⁶

At first glance, there is no obvious connection between the ethics of nuclear peace and Henrich's philosophy of self-consciousness. However, it can be established in such a way that the self-consciousness and the moral consciousness comes up against a limit of its constitution which it cannot exceed. This is the limit of the violent order of social systems, which can "barrack" violence, for example, in the modern state, but we are confronted with it again and again. In contrast, Kant's "eternal peace" is a naïveté of enlightenment philosophy. From our present point of view, in this respect Koselleck's *Critique and Crisis* should be recalled.³⁷

2.5. Constellation Research

The introduction of constellation research is another innovation.³⁸ It is an alternative to the archaeology of knowledge, discourse analysis and philosophical hermeneutics. Henrich exemplifies constellation research in the exchange of representatives of early Romanticism. This is what is addressed and what follows from the reinterpretation of the counter-constellation in the history of the works of Fichte, Schelling and Hegel. A note on this.

The analysis of the relationship between the reflectivity or irreflectivity of the ego and the self-knowledge of facts or principles is one of the main subjects of the *Early Romanticism Constellation*, which is the initial problem situation of the different philosophies of Fichte, Schelling and Hegel, and their development. But their philosophies obscured the primary question, and it has not taken effect in the following philosophical reflection. It was the particular merit of Henrich and his follower, Frank, to rediscover the primary question.³⁹ This refers to "Fichte's original insight" and the philosophy of self-consciousness.

³⁶ See *ibid.*, pp. 364–366.

³⁷ R. Koselleck, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, MIT Press, Cambridge, MA, 1988 [1959].

³⁸ D. Henrich, *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus Tübingen – Jena 1789–1795*, 2 vols., Suhrkamp, Frankfurt am Main–Berlin 2004; M. Mulsow, M. Stamm, eds., *Konstellationsforschung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main–Berlin 2005.

³⁹ M. Frank, *Die Philosophie des sogenannten magischen Idealismus (1969)*, *op. cit.*; M. Frank, *Varieties of Subjectivity*, in: *Consciousness and Subjectivity*, eds. S. Miguens, G. Preyer, De Gruyter,

The background question of Early Idealism was Friedrich Heinrich Jacobi's concept of the "trans-reflectivity of being,"⁴⁰ and the critique of Reinhold's "Elementary Philosophy" (*Elementarphilosophie*) by his followers, for instance, Carl Christian Erhard Schmid, Johann Benjamin Erhard, and Friedrich Carl Forberg. But it is also worth mentioning the two meanings of being (*Sein*) of Early Idealism: 1. as existence (reality) (Kant, Crusius, Jacobi), and 2. as absolute within thinking (*cogito*) and being (*sum*) fall together (the tradition of Spinoza and Leibniz) which are not often carefully distinguished.⁴¹

Jacobi recognized complete dualism between the immediate certainty of being and the endless relativity of rational reasoning (nihilism of reasoning). Jacobi claims to have found a solution to the question by reference to higher cognitive faculty which he calls "feeling" (*Gefühl*). This is the *cantus firmus* for Early Idealism: the "absolute" (*Unbedingte*) is not to be reached by a chain of "conditions." The Early Romanticism view is that the "self-being" (*Selbstsein*) of the subject is not found by it-self and is not grounded by the internal subject point of view.⁴² Self-consciousness is grounded in a jointless (non-reflective) identity, which was called *Seyn* by Jacobi. This was the conclusion of the Early Romanticism from Novalis, and Hölderlin. In this respect, a connection to Henrich's philosophy of self-consciousness and his metaphysics can also be made to Early Romanticism.

We can sharpen this with Novalis's modern version of the concept of existence (ex-istence).⁴³ It says that we do not exist out of ourselves. This is an anticipation of Heidegger's concept of being, but without a rejection of Cartesianism.

Berlin 2013, pp. 171–187; M. Frank, *Why Should We Think that Self-Consciousness Is Non-Reflective?*, in: *Pre-Reflective Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*, eds. S. Miguens, G. Preyer, C. Bravo Morando, Routledge, Abingdon 2016, pp. 29–48.

⁴⁰ F.H. Jacobi, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*, in: F.H. Jacobi, *Werke*, eds. F. Roth, F. Köppen, Gerhard Fleischer d. Jung, Leipzig 1815, reprint: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968 [1787]; F.H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelsohn*, in: F.H. Jacobi, *Werke*, Vols. 1.1–1.2: *Schriften zum Spinozastreit*, eds. K. Hammacher, I.-M. Piske, Meiner, Frommann-Holzberg, Hamburg–Stuttgart, Bad Cannstadt 1969 [1789].

⁴¹ On this issue, see M. Frank, *Die Philosophie des sogenannten magischen Idealismus (1969)*, op. cit., pp. 12–14.

⁴² It is worth mentioning that the "riddle" of this relationship has motivated in the Early German Idealism the turn to the philosophy of art as a perfection of philosophy.

⁴³ This is highlighted by Frank.

3. Dieter Henrich's *Original Insight*

It is not too much to say if we call this “Henrich’s original insight.” The phrase is modelled on Henrich’s *Fichte’s Original Insight (Fichtes ursprüngliche Einsicht)*.⁴⁴ It should be emphasized that *Fichte’s insight had no history of impact in the philosophy handed down since German Idealism*. It was to be rediscovered by Henrich. We can conclude from the “insight” as *magna carta* that reflection is not the foundation of self-consciousness as a self-registration of mental states. This is the wellspring of error in modern epistemology, as found in its empiricist and rationalist versions. It is surprising that no philosopher has yet addressed Fichte’s insight. This is probably explained by the philosophical situation after the dissolution of Hegel’s philosophy and the naturalistic and materialistic attitude of many theorists of the 19th century, which put a veil over Fichte’s philosophy. He was considered a philosophically confused philosopher of German Idealism and Hegel’s philosophy also covered his philosophy.

Let us ask about the methodological-logical initial situation which triggers the critique of modern philosophy of reflection. It is what Henrich calls Fichte’s “original insight.” It is the *regress* and *circular* argument of modern mentalism.⁴⁵ In this respect, however, the early Sartre is already to be mentioned, who stopped

⁴⁴ D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, op. cit.

⁴⁵ We distinguish (1) extensive, and (2) intensive (regress). The extensive regress state means that:
1. every conscious state is an object of another conscious state (higher-order reflection) and
2. there is no circularity in a conscious state – *a* is an object of another conscious state *b*.
3. Conclusion: there are infinitely many conscious states.

The intensive regress state means that:

1. conscious states represent themselves,
2. if a conscious state represents something, then it represents itself as that object, and
3. conscious representations of something cannot be identical to their representations of their representations of those objects. Therefore, these representations have infinite objects.

A circle is, e.g., that a father takes his son to the doctor because he can no longer hear anything. He asks the doctor “Why doesn’t my son hear anything anymore?” The doctor answers, “He has lost his hearing.” The father then asks him, “Why has he lost his hearing?” The doctor answers, “Because he can’t hear anymore.” On the critique of K. Williford, *Zahavi versus Brentano: A Rejoinder*, “Psyche” 2006, Vol. 12, No. 2, pp. 1–8, and U. Kriegel, see M. Frank, *Präreflexives Selbstbewusstsein*, op. cit., pp. 138–172; S. Lang, *Phänomenales Bewusstsein und Selbstbewusstsein. Idealistische und selbstrepräsentationalistische Interpretationen*, Felix Meiner, Hamburg 2020, pp. 22–47; A. Pacholik, G. Preyer, *Shaping Pre-Reflective Self-Consciousness*, “Journal of Artificial Intelligence and Consciousness” 2022, Vol. 9, No. 4, pp. 1–22.

the regress in one step. It is somewhat surprising that Sartre's argument was taken into account.

Either we stop at any one term of the series – the known, the knower known, the knower known by the knower etc. In this case the totality of the phenomenon falls into the unknown; that is, we always bump up against a non-conscious reflection and a final term. Or else we affirm the necessity of an infinite regress (*idea ideae-ideae*, etc.), which is absurd [...] Are we obliged after all to introduce the law of this [knower–known] dyad into consciousness? Consciousness of self is not dual. If we wish to avoid an infinite regress, there must be an immediate, non-cognitive relation of the self to itself.⁴⁶

But a substantial problem of the modern reflection philosophy is centrally concerned with the suppression of regress and circularity. It is the conceptualization of self-consciousness and the structure of consciousness in general.

The circle is that a self-identical *I* requires a complete knowledge for its self-reflection or an infinite regress of reflexive *I*-consciousness (-knowledge) occurs because every conscious state is conscious only through another conscious state. Each conscious state is an object of another conscious state. The circle has happened in the *I*-reflection of modern philosophy, that is, an *I*-subject recognizes it-self thereby it has a relationship to it-self, because if it is as subject (an *I* really) then this *I* grabs itself by saying to itself “*I*.” The subject of reflection fulfils *I*=*I*, but the claim is that it is a result of reflection.⁴⁷

In our approach, however, we have to pay attention to the fact that when we speak of “self-consciousness,” which the word suggests, it is precisely not a subject–object relation that is addressed. It is recommended to focus on the problem of Fichte's original insight. As already mentioned it can be understood well without an interpretation of his different *Wissenschaftslehren*. His insight is that any consciousness of a mental state is to be determined as an immediate consciousness, which is not propositional. Assuming this, we can adequately capture Henrich's turn. Two Henrich quotations and one Novalis quotation can shed light on this. Call that “Dieter Henrich's insight” which is worth preserving.

⁴⁶ J.-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943, p. 12.

⁴⁷ This is emphasized by D. Henrich, *Dies Ich, das viel besagt*, op. cit., p. 10.

And no one will say that he tried to come to consciousness in the way in which he can make an effort of introspection, reflection and observation.⁴⁸

Any relation of the ego back to itself presupposes a familiarity with it, which, moreover, must be of the kind that it can relate it to itself.⁴⁹

What reflection finds, appears to have already been there before.⁵⁰

The initial study of the Heidelberg School is Henrich's *Fichte's Original Insight*.⁵¹

But let's ask again: "What is Henrich's insight?" Let us express it in this way: *mental states are determined as mental states by their SELF-CONSTITUTION, that is, by themselves*. This is the claim which stops the *circle* and the *regress* in the philosophy of the consciousness. Both occur when we assume that a conscious mental state is "conscious" only by virtue of some other conscious mental state. The question is the epistemological problem of self-registration and of a *non-objectual consciousness*.⁵² In his early writings, Henrich goes along with Gurwitsch's anonymous field of consciousness and his assumption that non-egological mental states are not conceptual.⁵³ No *I* is its inhabitant. According to Gurwitsch, the unity of the field of consciousness is not the result of a previous activity or setting.⁵⁴ In this sense it is also placed in Searle's philosophy of the mental.⁵⁵ But Henrich also assumes that no mirror image can inform us that this image is ourselves. We already intend to be familiar with ourselves.

Let's make sure we understand it again.

⁴⁸ D. Henrich, *Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie*, in: *Hermeneutik und Dialektik*, Vol. 1, eds. R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl, Mohr, Tübingen 1970, p. 271, par. 1; cf. p. 276, par. 2.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 267.

⁵⁰ Novalis [Friedrich von Hardenberg], *Schriften*, Vols. 2–3: *Das philosophische Werk*, ed. R. Samuel with H.-J. Mähl, G. Schulz, Kohlhammer, Stuttgart 1965, p. 112, no. 114.

⁵¹ D. Henrich, *Fichte's Original Insight*, op. cit.

⁵² The non-representational consciousness is also emphasized by von F. Kutschera, *Ungegenständliches Erkennen*, Mentis, Paderborn 2012. Frank has often mentioned that we also find the concept with Schelling and Schleiermacher.

⁵³ A. Gurwitsch, *The Field of Consciousness*, Duquesne University Press, Pittsburgh, PA, 1978 [1964]. According to Gurwitsch, the field of consciousness is ordered by "subject," "background" and "border" through a "passive synthesis" (Husserl) as an interpretation.

⁵⁴ However, Gurwitsch's approach does not easily agree with Henrich's factor theory.

⁵⁵ J. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1983; J. Searle, *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World*, Basic Books, New York 1998, chap. 3.

Argument

Self-consciousness is not to be explained as reflection in the sense of a return of a mental state (*reditus in se ipsum*) to itself, that is, *what reflection finds, must already have been there before*.⁵⁶

Conclusion

Self-consciousness cannot be an objectual consciousness as a subject–object relation, like that of the perceptual consciousness of objects; and self-consciousness is not regarded as a highest principle of transcendental philosophy as an original synthesis of the transcendental apperception (Kant, Fichte). The *what* of the self-consciousness is a non-conceptual consciousness and *how* we are familiar with it immediately. There is not any subject–object distinction in the pre-reflective consciousness as an immediate consciousness of mental states. The New Heidebergs agree with this problem.

From the Henrich-1 point of view, consciousness is not performative. It is not a Fichteian deed. It is not a knowing self-relation, it is not self-knowledge. Consciousness is an anonymous field of experience. A knowing self-relation, in contrast, consists in a special functional and organizational unit of the field of consciousness. The Henrich-1 approach is a “polyfactorial” theory of consciousness. He introduces a concept of self in *Selbstsein und Bewusstsein*.⁵⁷ But it does not contribute anything to the givenness of the objects. Henrich distinguishes an anonymous, non-conceptual consciousness as a consciousness of itself, for example, waking, dreaming, falling asleep and feeling pain from an ego as the active instance of organizing consciousness. The self-conscious I is based on an anonymous self-consciousness (field consciousness).⁵⁸ However, it is necessary to

⁵⁶ Novalis, *Schriften*, op. cit., p. 112, no. 114. The problem is not solved in the phenomenology of Husserl and his successors. In phenomenology, pre-reflexive consciousness is a borderline concept. In Husserl the problem of consciousness shimmers through again and again. But by giving priority to the analysis of intentionality he cannot solve it. Since from this point of view every cognition is to be objectified.

⁵⁷ D. Henrich, *Selbstsein und Bewusstsein* (1971), “Philosophie der Psychologie” 2007, Vol. 8, pp. 1–19.

⁵⁸ On a systematization of Henrich-1, see M. Frank, *Ist Selbstbewusstsein ein “anonymes Feld” oder eine “wissende Selbstbeziehung”?*, op. cit.; M. Frank, *In Defence of Pre-Reflective Self-Consciousness*, op. cit.; H. Gutschmidt, *Die frühe Selbstbewusstseinstheorie Dieter Henrichs. Mit einem Ausblick auf die weitere Entwicklung*, in: *Selbstbewusstsein. Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*, eds. M. Frank, J. Kuneš, Springer/Metzler, Heidelberg 2022, pp. 21–42. On a critique on a disjunctive account, see S. Lang, *Performatives Selbstbewusstsein*, Mentis, Paderborn 2020, pp. 249–259.

address the problem at this point that it is not only about the pre-reflexive state of mental states, but also the analysis of the self-differentiation of mental states. This is the link to the re-interpretation of the early Sartre and the *de se* constraint.⁵⁹

4. Henrich's Extensions and Modification

Henrich takes a reorientation of his critique of the philosophy of reflection in the investigations in *Fluchtlinien*.⁶⁰ This initiates a correction of his 1970s approach. He extends the analysis of the relation of self-consciousness to practical philosophy in the sense of conscious life, but also to metaphysics. Henrich's argument turns away from the basic theory of the field of consciousness, since he assumes that it is "unified," but not "uniform." Self-consciousness, in his view, has to be understood from a uniform ground. Henrich, however, takes a sceptical stance, since the structure of self-consciousness cannot ultimately be elucidated. In this respect, this reason and the relation of self-consciousness cannot be determined either. At the same time, self-consciousness also faces the world with its body. Henrich calls this relation "basic relation" (*Grundverhältnis*). The turn to metaphysics consists in the inclusion of a Platonic all-unity (*All-Einheit*) as an existential positioning of subjectivity that is not grounded in itself.⁶¹

Along with Henrich's turning away from his approach in the 1970s comes his assumption that all self-consciousness is relational and there is a priority of the I-consciousness.⁶² According to Henrich, the self-relation includes "a knowl-

⁵⁹ D. Lewis, *Attitudes de dicto and de se*, op. cit.; R. Chisholm, *The First Person*, op. cit.; H.-N. Castañeda, "He": *A Study in the Logic of Self-Consciousness* (1966), in: H.-N. Castañeda, *The Phenomeno-Logic of the "I": Essays on Self-Consciousness*, eds. J.G. Hart, T. Kapitan, Indiana University Press, Bloomington, IN–Indianapolis, IN, 1999, pp. 35–60.

⁶⁰ D. Henrich, *Fluchtlinien. Philosophische Essays*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982.

⁶¹ E.g., D. Henrich, *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007. On Henrich's turn, see D. Henrich, *Fluchtlinien*, op. cit.; D. Henrich, *Die Philosophie im Prozess der Kultur*, op. cit.; H. Grundschildt, *Die frühe Selbstbewusstseinstheorie Dieter Henrichs. Mit einem Ausblick auf die weitere Entwicklung*, in: *Selbstbewusstsein. Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*, eds. M. Frank, J. Kuneš, Springer/Metzler, Heidelberg 2022, pp. 21–42; M. Frank, *Ist Selbstbewusstsein ein "anonymes Feld" oder eine "wissende Selbstbeziehung"?*, op. cit.

⁶² D. Henrich, *Denken und Selbstsein*, op. cit.; D. Henrich, *Dies Ich, das viel besagt*, op. cit.; D. Henrich, *Die rätselvolle Selbstbeziehung. Bilanz klassischer Theorien der Subjektivität*, in: *Selbstbewusstsein. Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*, eds. M. Frank, J. Kuneš, Springer/Metzler, Heidelberg 2022, pp. 491–524.

edge of itself.” Thus it includes “a further self-relation in itself.” But it is not supposed to be in a kind of self-relation. A self-relationship is thus asserted that has no relation to itself, which makes self-consciousness into a self-consciousness.⁶³ Henrich-2 resorts to the thought “I think” (Kant) in the analysis of the “knowing self-relation.” Thus, the basic theory of the analysis of self-consciousness is an egological approach. Henrich includes the concept of knowledge in this, because “Self-consciousness is not knowledge of oneself in an anonymous process. It must originally take place as knowledge of me.”⁶⁴ But he does not provide an analysis of knowledge. Henrich only concedes that in the case of animal consciousness alone there is no subject–object distinction that belongs to its consciousness. However, this conceptualization has nothing to do with the placement of the field of consciousness in Henrich-1.

The question is that we have to conceptualize the identity lived experience of subjects. This means the field of consciousness with its non-difference between lived experience and what is lived experienced, for example, pain consciousness and pain itself. But also the *de se* constraint as the relation of the speaker (thinker, agent) to himself.

Our approach to the Heidelberg School is that there is now “continuity through innovation.” The innovation has been made by Frank in his philosophical investigations.⁶⁵ What does this innovation mean? It says that it is not advisable to follow Henrich-2, but to connect to Henrich-1. The innovation consists above all in freeing the philosophy of self-consciousness from “the fetter of self-relation.”⁶⁶ We can also express this as being familiar with experiences in a non-confrontational way. This may not be an entirely new insight, but the notion of “self-relation” is not compatible with it. The innovation includes a reinterpretation of Sartre’s early philosophy under the heading of “Sartre’s enduring insight” and the *de se* constraint as well. It should be noted that the conceptualization of the mental as intentionality, representation, internal perception/awareness, subject and object is very widespread among philosophers and they insist on it as if

⁶³ Henrich-2 is studied in detail in M. Frank, *Ist Selbstbewusstsein ein “anonymes Feld” oder eine “wissende Selbstbeziehung”?*, op. cit.; M. Frank, *In Defence of Pre-Reflective Self-Consciousness*, op. cit.

⁶⁴ D. Henrich, *Das Ich, das viel besagt*, op. cit., p. 205. Henrich includes the concept of knowledge in this.

⁶⁵ E.g., M. Frank, *Ist Selbstbewusstsein ein “anonymes Feld” oder eine “wissende Selbstbeziehung”?*, op. cit.; M. Frank, *In Defence of Pre-Reflective Self-Consciousness*, op. cit.

⁶⁶ M. Frank, *In Defence of Pre-Reflective Self-Consciousness*, op. cit., p. 85.

they were committing suicide, so to speak, in abandoning this concept. This is true of the brightest minds, such as David Lewis, Lycan, and Searle.

Let's go back to Henrich's metaphysics of the Platonic all-unity and the notion that human existence is not completely transparent to itself. Both have definitely a closeness to Jasper's "border situation" (*Grenzsituation*) and its "existential illumination" and "deciphering" (*Existenzerhellung, Deciffrierung*). The philosophical confrontation with the basic mystery of human existence might also be the reason for Henrich's positive reception of Schleiermacher, that with the philosophy of self-consciousness the question of its "whence" inevitably imposes itself.⁶⁷ The drama of this problem is that the primary self-consciousness has precisely no certainty about answering this question.⁶⁸

5. New Heidelbergs: Continuation by Innovation

Frank has dealt with the analytical theory of consciousness in his colloquia since 1986, reinterpreted the early philosophy of consciousness of Sartre, and has initiated a new and ongoing exchange with American philosophers.⁶⁹ It is fruitful to continue Frank's basic work on the analytical philosophy of consciousness and the early Sartre, which leads us into new directions in the philosophy of the mental, particularly regarding the non-objective understanding of self-consciousness which is not dealt with in the tradition of the egology of modern philosophy. Frank has also initiated further research on the subject in an exchange with the self-representationalists.⁷⁰ Looking back, this was a fruitful turn rethinking some

⁶⁷ Frank also draws attention to this.

⁶⁸ D. Henrich, *Die Philosophie im Prozess der Kultur*, op. cit., p. 175.

⁶⁹ M. Frank, *Ansichten der Subjektivität*, op. cit.; M. Frank, *Präreflexives Selbstbewusstsein*, op. cit.; M. Frank, *Ist Selbstbewusstsein ein "anonymes Feld" oder eine "wissende Selbstbeziehung"?*, op. cit. On Sartre, see G. Seel, *Sartres Dialektik. Zur Methode und Begründung seiner Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Subjekt-, Zeit- und Werttheorie*, Bouvier Herbert Grundmann, Bonn 1971; G. Seel, *Pre-Reflectivity and Reflective Time-Consciousness: The Shortcomings of Sartre and Husserl and a Possible Way Out*, in: *Pre-Reflective Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*, eds. S. Miguens, G. Preyer, C. Bravo Morando, Routledge, Abingdon 2016, pp. 120–139.

⁷⁰ E.g., U. Kriegel, *The Same-Order Monitoring Theory of Consciousness*, in: *Self-Representational Approaches to Consciousness*, eds. U. Kriegel, K. Williford, MIT Press, Cambridge, MA, 2006, pp. 143–170; U. Kriegel, *Subjective Consciousness: A Self-Representational Theory*, Oxford University Press, Oxford 2009; K. Williford, *The Self-Representational Structure of Consciousness*, in: *Self-Representational Approaches to Consciousness*, eds. U. Kriegel, K. Williford, MIT Press,

basic problems in philosophy of the mental and cognitive sciences in the ongoing research about taking into account the question of “self-consciousness” (anonymous/pre-reflective consciousness).

Frank innovates the Heidelberg School by re-systematizing it. This continuation does not interpret itself as a work interpretation of the philosophical writings of Henrich.⁷¹ This is to be emphasized, since in Henrich’s work history there is no unified position with regard to the philosophy of consciousness. This is a question of Henrich philology, which need not trouble us further. Let us focus on this approach so that it is clear enough before us.

The re-systematization concerns Sartre’s enduring insight.⁷² We can state as *magna carta*:

Il y a un *cogito* préreflexif qui est la condition du *cogito* cartésien.⁷³

Therefore Sartre argues: *All positional consciousness presupposes a non-positional consciousness.*

Cambridge, MA, 2006, pp. 111–142; K. Williford, *Zahavi versus Brentano*, op. cit.; T. Horgan, J. Tienson, *The Intentionality of Phenomenology and the Phenomenology of Intentionality*, in: *Philosophy of Mind*, ed. D. Calmers, Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 520–531. On the Heidelberg School, see D. Zahavi, *The Heidelberg School and the Limits of Reflection* (2007), in: *Selbstbewusstsein. Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*, eds. M. Frank, J. Kuneš, Springer/Metzler, Heidelberg 2022, pp. 111–131; J.G. Hart, *From Metafact to Metaphysics in “the Heidelberg School”*, “ProtoSociology” 2019, Vol. 36: *Senses of Self: Approaches to Pre-Reflective Self-Awareness*, pp. 79–100; H. Gutschmidt, *Die frühe Selbstbewusstseinstheorie Dieter Henrichs*, op. cit. On exchanges between American and European philosophers, see M.C. Amoretti, G. Preyer, eds., *Triangulation from an Epistemological Point of View*, Ontos Verlag, Frankfurt am Main 2011; S. Miguens, G. Preyer, eds., *Consciousness and Subjectivity*, De Gruyter, Berlin 2013; S. Miguens, G. Preyer, C. Bravo Morando, *Introduction: Back to Pre-Reflectivity*, in: *Pre-Reflective Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*, eds. S. Miguens, G. Preyer, C. Bravo Morando, Routledge, Abingdon 2016, pp. 1–26. It should be noted, however, that Horgan and Williford distanced themselves from self-representationalism.

⁷¹ On the Frank–Kapitan–Lang debate, see M. Borner, M. Frank, K. Williford, eds., “ProtoSociology” 2019, op. cit. For Kapitan’s critique on the Heidelberg view, see T. Kapitan, *Egological Ubiquity: Response to Stefan Lang*, “ProtoSociology” 2019, Vol. 36: *Senses of Self: Approaches to Pre-Reflective Self-Awareness*, pp. 516–531; T. Kapitan, *The Ubiquity of Self-Awareness*, “ProtoSociology” 2019, Vol. 36: *Senses of Self: Approaches to Pre-Reflective Self-Awareness*, pp. 466–490.

⁷² This insight states that all mental states are pre-reflective/immediately conscious. On Sartre and contemporary philosophy, see: *Pre-Reflective Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*, eds. S. Miguens, G. Preyer, C. Bravo Morando, op. cit.

⁷³ J.-P. Sartre, *L’être et le néant*, op. cit., p. 19.

This is the *cantus firmus* of the New Heidelbergs and beyond. The re-systematization goes along with the following issues:

1. A re-interpretation of Sartre's pre-reflective consciousness and the *reflet-reflétant* (*jeux de réflexion reflétant*) and of the *reflet-reflétant* as moderate self-representationalism (mental content as "reflex").⁷⁴ Referring to this conceptualization is Frank's critique of Kriegel, Williford, and Burge's content preservation as well as a mediation of internalism and externalism in the philosophy of the mental.⁷⁵ Sartre's early philosophy requires reinterpretation in order to be compatible with the contemporary philosophy of the mental.⁷⁶ The pre-reflective approach also gives a response to the problem of "content preservation."⁷⁷
2. From the critiques on higher-order thought account and the self-representationalists,⁷⁸ it is concluded that consciousness is not a mental *relational property* we ascribe from higher-order level making mental states conscious.⁷⁹ This is also a critique of the *inner sense* model in the philosophy of the mental and epistemology as well. But it does not say that there are no relational mental states, for example, propositional attitudes, but that we are immediately familiar with our mental states. This is also true of relational mental states.
3. Recalling the analytical theory of self-consciousness (Castañeda, Chisholm, David Lewis), because the *de se* constraint and *quasi-indication* (he/she himself locution) are an elementary condition of the ascription of mental state, that is, in the case of self-ascription "In an episode of self-

⁷⁴ Meanwhile there is a new discussion about the concept of pre-reflectivity, especially among American philosophers, e.g., S. Lang, K. Viertbauer, eds., "The Review of Philosophy and Psychology" 2022, op. cit.

⁷⁵ M. Frank, *Präreflexives Selbstbewusstsein*, op. cit.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ On a critique of M. Tye, *Representationalism and the Transparency of Experience*, "Nous" 2002, Vol. 36, No. 1, pp. 137–151; and T. Burge, *Reason and the First Person*, in: *Knowing Our Own Minds*, eds. C. Wright, B.C. Smith, C. Macdonald, Clarendon Press, Oxford 1998, pp. 243–270, see M. Frank, *Präreflexives Selbstbewusstsein*, op. cit.

⁷⁸ E.g., D.M. Rosenthal, *Consciousness and Mind*, Oxford University Press, Oxford 2005; R. Genaro, *The "Of" of Intentionality and the "Of" of Acquaintance*, in: *Pre-Reflective Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*, eds. S. Miguens, G. Preyer, C. Bravo Morando, Routledge, Abingdon 2016, pp. 317–341.

⁷⁹ On the critique of Kriegel and Williford and of higher-order thought accounts, see n. 45.

consciousness ONE refers to (thinks of) ONEself as *oneSELF*⁸⁰ and by quasi-indications to another person. Therefore it is valid: “The uniqueness and privacy of I-reference is established by the fact that nobody can refer to another person in the first-person way.”⁸¹ To this it must be added that the private ego consciousness is also directly (pre-reflective) conscious.

4. The essential is: *de re* “There is an x such that x is identical with the tallest man and x is believed by x to be wise” doesn’t imply *de se* “The tallest man believes that he himself is wise.”⁸² This is the constraint of the strong first-person authority. The quasi-indication⁸³ is a re-systematization of the third-person attitude and ascription of mental states to others. It should be noted that first-person authority has been conceptualized differently. We have to distinguish different versions of it, for example, in the frame of reference of Davidson’s unified theory of thought, meaning, action and evaluation. Davidson’s version debunks first-person authority. Castañeda’s account is to be distinguished from this. But his account also required a re-interpretation.

A new evaluation of the analysis of the consciousness of time (Brentano, Husserl, Sartre, Seel, Frank) and its inclusion in the analysis of the structure of the mental. It is advisable to first distinguish the analysis of time consciousness from the physical concepts of time. The point is that the consciousness of time is not to be conceptualized (only) as time flow, but the distinction of earlier–later cognitive abilities.

5. A link to sociology, but also to practical philosophy, is the critique of *a priori* intersubjectivism.⁸⁴ Thus the research programme of a new monadology is established. However, it is to introduce a different concept of the monad than in Leibniz and Cramer. We are monads with window seats, but we cannot extend our awareness into the environment. This leads, for example, to a reinterpretation of basic sociological concepts. But also the practical philosophy took off from there to redefine their subject reference. This could imply a departure from moral philosophy, for example, from

⁸⁰ H.-N. Castañeda, *I-Structures and the Reflexivity of Self-Consciousness*, op. cit., p. 264.

⁸¹ Ibid.

⁸² R. Chisholm, *The First Person*, op. cit., pp. 18–19.

⁸³ H.-N. Castañeda, “He”: *A Study in the Logic of Self-Consciousness*, op. cit.

⁸⁴ M. Frank, *Ansichten der Subjektivität*, op. cit.; M. Frank, *Präreflexives Selbstbewusstsein*, op. cit. On Henrich’s philosophy of sociality, see D. Henrich, *Bewusstes Leben*, Reclam, Stuttgart 1999.

Kant's model and is a rejection of the whole Hegel–Marx tradition in sociology.

The new research programme of the Heidelbergers is *the analysis of non-representational consciousness as a basic theory of the analysis of consciousness and "self-registration."*

6. Outlook

In the current state of philosophical research there are already conclusive results and we do not need to start from scratch. It is central that we start from an elaborated apperception of the problem. What is the outlook from the point of view of innovation at the Heidelberg School? Epistemologically, the philosophy of the mental should approach an analysis of the internal framework of the mental, to investigate the self-registration of the mental.

What is the outlook from the point of view of innovation of the Heidelberg School? It concerns the insight that the thinker/speaker/agent cannot take an outer-worldly point of view to his conscious mental states.⁸⁵ They are pre-reflective and unmediated conscious states. The pre-reflective consciousness cannot take a detached attitude to itself like to propositional attitudes and experiences.

The continuation of the research programme could be that in the *internal frame of reference of the subject's point of view* the following guiding distinctions are to be worked on:

- the pre-reflective and the phenomenal consciousness, on the *one* hand, and
- the self-knowledge, intentionality, and consciousness of time on the *other* hand.

The distinction is necessary because self-knowledge and intentional states are not accounted for merely by the primary unreflective level. This level is accepted from different philosophers, for example, Castañeda referring to Fichte and Sartre. But even if we assume it, the I-consciousness is also directly conscious. This is almost an analytical truth. What this means is what an analysis of consciousness has to investigate. *The consequential problem is the ontology of a non-objective consciousness.* Some philosophers claim to systematize the problem of the pre-reflectivity model, theoretically. This is the wrong approach. What we have to ask

⁸⁵ On the subject's point of view, see K. Farkas, *The Subject's Point of View*, Oxford University Press, Oxford 2008.

ourselves about is logical (scientific-theoretical). An answer not to be belated is that we classify it as a logically primitive concept. This is the update of the New Heidebergs. Further research and systematization are desirable.⁸⁶

Bibliography

- Borner M., Frank M., Williford K., *Introduction: Pre-Reflective Self-Consciousness and the de se Constraint: The Legacy of the Heidelberg School*, “ProtoSociology” 2019, Vol. 36: *Senses of Self: Approaches to Pre-Reflective Self-Awareness*, pp. 7–33.
- Borner M., Frank M., Williford K., eds., “ProtoSociology” 2019, Vol. 36: *Senses of Self: Approaches to Pre-Reflective Self-Awareness*.
- Burge T., *Individualism and Self-Knowledge*, “The Journal of Philosophy” 1988, Vol. 85, pp. 649–663.
- Burge T., *Reason and the First Person*, in: *Knowing Our Own Minds*, eds. C. Wright, B.C. Smith, C. Macdonald, Clarendon Press, Oxford 1998, pp. 243–270.
- Castañeda H.-N., “He”: *A Study in the Logic of Self-Consciousness (1966)*, in: H.-N. Castañeda, *The Phenomeno-Logic of the “I”: Essays on Self-Consciousness*, eds. J.G. Hart, T. Kapitan, Indiana University Press, Bloomington, IN–Indianapolis, IN, 1999, pp. 35–60.
- Castañeda H.-N., *I-Structures and the Reflexivity of Self-Consciousness*, in: H.-N. Castañeda, *The Phenomeno-Logic of the “I”: Essays on Self-Consciousness*, eds. J.G. Hart, T. Kapitan, Indiana University Press, Bloomington, IN–Indianapolis, IN, 1999, pp. 251–292.
- Castañeda H.-N., *On the Phenomenology of the I*, in: H.-N. Castañeda, *The Phenomeno-Logic of the “I”: Essays on Self-Consciousness*, eds. J.G. Hart, T. Kapitan, Indiana University Press, Bloomington, IN–Indianapolis, IN, 1999, pp. 89–95.
- Chisholm R., *The First Person: An Essay on Reference and Intentionality*, The Harvester Press, Brighton 1981.

⁸⁶ The content of this article was presented at the conference *Philosophical Schools after 1950*, University of Warsaw, Faculty of Philosophy, 9–10 May 2022.

- Chisholm R., *Person and Object: A Metaphysical Study*, George Allen & Unwin, London 1977.
- Cramer K., *Erlebnis Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewusstseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie*, in: *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, ed. H.-G. Gadamer, Bouvier, Bonn 1974, pp. 537–603.
- Cramer W., *Grundlagen einer Theorie des Geistes*, Klostermann, Frankfurt am M. 1957.
- Cramer W., *Die Monade*, Kohlhammer, Stuttgart 1954.
- Davidson D., *The Irreducibility of the Concept of the Self* (1998), in: *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford University Press, Oxford 2004, pp. 85–91.
- Farkas K., *The Subject's Point of View*, Oxford University Press, Oxford 2008.
- Fichte J.G., *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797), in: *Fichtes Werke*, ed. I.H. Fichte, Vol. 1: *Zur theoretischen Philosophie I*, Walter de Gruyter, Berlin 1971, pp. 519–534.
- Frank M., *Ansichten der Subjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt am Main–Berlin 2012.
- Frank M., *From "Fichte's Original Insight" to a Moderate Defence of Self-Representationalism*, "ProtoSociology" 2019, Vol. 36: *Senses of Self: Approaches to Pre-Reflective Self-Awareness*, pp. 36–78.
- Frank M., *In Defence of Pre-Reflective Self-Consciousness: The Heidelberg View*, "The Review of Philosophy and Psychology" 2022, Vol. 13, pp. 277–293.
- Frank M., *Ist Selbstbewusstsein ein "anonymes Feld" oder eine "wissende Selbstbeziehung"?* Dieter Henrichs zwei Theorien zur Verteidigung von Selbstbewusstsein, in: *Selbstbewusstsein. Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*, eds. M. Frank, J. Kuneš, Springer/Metzler, Heidelberg 2022, pp. 69–75.
- Frank M., *Die Philosophie des sogenannten magischen Idealismus* (1969), in: M. Frank, *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main–Berlin 2007, pp. 27–66.
- Frank M., *Präreflexives Selbstbewusstsein Vier Vorlesungen*, Reclam, Stuttgart 2015.
- Frank M., *Varieties of Subjectivity*, in: *Consciousness and Subjectivity*, eds. S. Miguens, G. Preyer, De Gruyter, Berlin 2013, pp. 171–187.
- Frank M., *Why Should We Think that Self-Consciousness Is Non-Reflective?*, in: *Pre-Reflective Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*, eds. S. Miguens, G. Preyer, C. Bravo Morando, Routledge, Abingdon 2016, pp. 29–48.

- Frank M., Kuneš J., eds., *Selbstbewusstsein. Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*, Springer/Metzler Verlag, Heidelberg 2022.
- Frank M., Preyer G., *Pre-Reflexivity and Contemporary Philosophy of Consciousness*, in: *The Sartrean Mind*, eds. M.C. Eshleman, C.L. Mui, Routledge, Abingdon 2020, pp. 553–567.
- Gennaro R., *The “Of” of Intentionality and the “Of” of Acquaintance*, in: *Pre-Reflective Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*, eds. S. Miguens, G. Preyer, C. Bravo Morando, Routledge, Abingdon 2016, pp. 317–341.
- Grundschmidt H., *Die frühe Selbstbewusstseinstheorie Dieter Henrichs. Mit einem Ausblick auf die weitere Entwicklung*, in: *Selbstbewusstsein. Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*, eds. M. Frank, J. Kuneš, Springer/Metzler, Heidelberg 2022, pp. 21–42.
- Gurwitsch A., *The Field of Consciousness*, Duquesne University Press, Pittsburgh, PA, 1978 [1964].
- Gutschmidt H., *Die frühe Selbstbewusstseinstheorie Dieter Henrichs. Mit einem Ausblick auf die weitere Entwicklung*, in: *Selbstbewusstsein. Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*, eds. M. Frank, J. Kuneš, Springer/Metzler, Heidelberg 2022, pp. 21–42.
- Hart J.G., *Castañeda: A Continental Philosophical Guise*, in: H.-N., Castañeda, *The Phenomeno-Logic of the I: Essays on Self-Consciousness*, eds. J.G. Hart, T. Kapitan, Indiana University Press, Bloomington, IN–Indianapolis, IN, 1999, pp. 17–31.
- Hart J.G., *From Metafact to Metaphysics in “the Heidelberg School”, “ProtoSociology”* 2019, Vol. 36: *Senses of Self: Approaches to Pre-Reflective Self-Awareness*, pp. 79–100.
- Henrich D., *Bewusstes Leben*, Reclam, Stuttgart 1999.
- Henrich D., *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007.
- Henrich D., *Ethik des nuklearen Friedens*, Suhrkamp, Frankfurt am Main–Berlin 1990.
- Henrich D., *Fichte’s Original Insight*, in: *Contemporary German Philosophy*, Vol. 1, ed. D.E. Christensen, The Pennsylvania State University Press, University Park–London 1982 [1966], pp. 15–53.

- Henrich D., *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Klostermann, Frankfurt am Main 1967 [orig. in: *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*, eds. D. Henrich, H. Wagner, Klostermann, Frankfurt am Main 1966, pp. 188–233].
- Henrich D., *Fluchtlinien. Philosophische Essays*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982.
- Henrich D., *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus Tübingen – Jena 1789–1795*, 2 vols., Suhrkamp, Frankfurt am Main–Berlin 2004.
- Henrich D., *Dies Ich, das viel besagt. Fichtes Einsicht nachdenken*, Klostermann, Frankfurt am Main 2019.
- Henrich D., *Noch einmal in Zirkeln. Eine Kritik an Ernst Tugendhat semantischer Erklärung von Selbstbewusstsein*, in: *Mensch und Moderne Beiträge zur philosophischen Anthropologie und Gesellschaftskritik*, eds. C. Bellut, U. Müller, Königshausen & Neumann, Würzburg 1989, pp. 93–132.
- Henrich D., *Die Philosophie im Prozess der Kultur*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006.
- Henrich D., *Die rätselhafte Selbstbeziehung. Bilanz klassischer Theorien der Subjektivität*, in: *Selbstbewusstsein. Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*, eds. M. Frank, J. Kuneš, Springer/Metzler, Heidelberg 2022, pp. 491–524.
- Henrich D., *Sein oder Nichts. Erkundungen um Samuel Beckett und Hölderlin*, Beck, München 2016.
- Henrich D., *Selbstsein und Bewusstsein (1971)*, “Philosophie der Psychologie” 2007, Vol. 8, pp. 1–19.
- Henrich D., *Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie*, in: *Hermeneutik und Dialektik*, Vol. 1, eds. R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl, Mohr, Tübingen 1970, pp. 257–284.
- Henrich D., *Self-Consciousness: A Critical Introduction to a Theory*, “Man and World” 1971, Vol. 4, pp. 3–28.
- Henrich D., *Stationen einer Freundschaft, “ProtoSociology”* 2019, Vol. 36: *Senses of Self: Approaches to Pre-Reflective Self-Awareness*, pp. 535–521.
- Henrich D., *Vergegenwärtigung des Idealismus*, in: *Die Philosophie im Prozess der Kultur*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006, pp. 228–248.
- Henrich D., *Zwei Theorien zur Verteidigung von Selbstbewusstsein*, “Grazer Philosophische Studien” 1979, Vol. 5, pp. 77–99.

- Horgan T., Tienson J., *The Intentionality of Phenomenology and the Phenomenology of Intentionality*, in: *Philosophy of Mind*, ed. D. Calmers, Oxford University Press, Oxford 2002, pp. 520–531.
- Jacobi F.H., *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*, in: F.H. Jacobi, *Werke*, eds. F. Roth, F. Köppen, Gerhard Fleischer d. Jung, Leipzig 1815, reprint: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968 [1787].
- Jacobi F.H., *Üeber die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelsohn*, in: F.H. Jacobi, *Werke*, Vols. 1.1–1.2: *Schriften zum Spinozastreit*, eds. K. Hammacher, I.-M. Piske, Meiner, Frommann-Holzberg, Hamburg–Stuttgart–Bad Cannstadt 1969 [1789].
- Kapitan T., *Egological Ubiquity: Response to Stefan Lang*, “ProtoSociology” 2019, Vol. 36: *Senses of Self: Approaches to Pre-Reflective Self-Awareness*, pp. 516–531.
- Kapitan T., *The Ubiquity of Self-Awareness*, “ProtoSociology” 2019, Vol. 36: *Senses of Self: Approaches to Pre-Reflective Self-Awareness*, pp. 466–490.
- Kardsek J., “Vor Augen haben”. *Überlegungen zu Henrichs Fichte- und Kant-Interpretation*, in: *Selbstbewusstsein. Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*, eds. M. Frank, J. Kuneš, Springer/Metzler, Heidelberg 2022, pp. 267–284.
- Koselleck R., *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, MIT Press, Cambridge, MA, 1988 [1959].
- Kress A., *Selbstbezügliche Negation als Selbstbewusstsein Versuch, zwei Grundgedanken Dieter Henrichs zu verstehen*, in: *Selbstbewusstsein. Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*, eds. M. Frank, J. Kuneš, Springer/Metzler, Heidelberg 2022, pp. 339–363.
- Kriegel U., *The Same-Order Monitoring Theory of Consciousness*, in: *Self-Representational Approaches to Consciousness*, eds. U. Kriegel, K. Williford, MIT Press, Cambridge, MA, 2006, pp. 143–170.
- Kriegel U., *Subjective Consciousness: A Self-Representational Theory*, Oxford University Press, Oxford 2009.
- Lang S., *Editorial: First Person and Non-Conceptual Consciousness*, “ProtoSociology” 2019, Vol. 36: *Senses of Self: Approaches to Pre-Reflective Self-Awareness*, pp. 464–465.
- Lang S., *Nonconceptual Self-Awareness and the Constitution of Referential Self-Consciousness: Objections to Tomis Kapitan*, “ProtoSociology” 2019, Vol. 36: *Senses of Self: Approaches to Pre-Reflective Self-Awareness*, pp. 491–515 .

- Lang S., *Phänomenales Bewusstsein und Selbstbewusstsein Idealistische und selbstrepräsentationalistische Interpretationen*, Felix Meiner, Hamburg 2020.
- Lang S., *Performatives Ich Dieter Henrich über das Sich-setzen des Ich in Fichtes "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre"*, in: *Selbstbewusstsein. Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*, eds. M. Frank, J. Kuneš, Springer/Metzler, Heidelberg 2022, pp. 245–266.
- Lang S., *Performatives Selbstbewusstsein*, Mentis, Paderborn 2020.
- Lang S., Viertbauer K., eds., "The Review of Philosophy and Psychology" 2022, Vol. 13, No. 2: *Self-Consciousness Explained*.
- Lewis D., *Attitudes de dicto and de se*, in: D. Lewis, *Philosophical Papers*, Vol. 1, Oxford University Press, New York–Oxford 1983 [1979], pp. 333–359.
- Miguens S., Preyer G., eds., *Consciousness and Subjectivity*, De Gruyter, Berlin 2013.
- Miguens S., Preyer G., Bravo Morando C., *Introduction: Back to Pre-Reflectivity*, in: *Pre-Reflective Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*, eds. S. Miguens, G. Preyer, C. Bravo Morando, Routledge, Abingdon 2016, pp. 1–26.
- Mulsow M., Stamm M., eds., *Konstellationsforschung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main–Berlin 2005.
- Novalis [Friedrich von Hardenberg], *Schriften*, Vols. 2–3: *Das philosophische Werk*, ed. R. Samuel with H.-J. Mähl, G. Schulz, Kohlhammer, Stuttgart 1965.
- Nozick R., *The Identity of the Self*, in: *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1981, pp. 27–114.
- Pacholik A., Preyer G., *Shaping Pre-Reflective Self-Consciousness*, "Journal of Artificial Intelligence and Consciousness" 2022, Vol. 9, No. 4, pp. 1–22.
- Pothas U., *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, Klostermann, Frankfurt am Main 1973.
- Preyer G., *Cartesian Intuition: A Cleansed Cartesianism*, "Studia z Historii Filozofii" 2019, Vol. 10, No. 3, pp. 77–109.
- Preyer G., *Kritik des apriorischen Intersubjektivismus. Dieter Henrich und Manfred Franks Einwände gegen den apriorischen Intersubjektivismus Hegels, Tugendhats, Habermas' und Meads*, in: *Selbstbewusstsein. Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*, eds. M. Frank, J. Kuneš, Springer/Metzler, Heidelberg 2022, pp. 367–392.

- Rogler E., *Subjektivität and Transzendentalität*, in: *Rationale Metaphysik. Die Philosophie von Wolfgang Cramer*, Vol. 1, eds. H. Radermacher, P. Reisinger, Klett-Cotta, Stuttgart 1987, pp. 159–180.
- Rosenthal D.M., *Consciousness and Mind*, Oxford University Press, Oxford 2005.
- Sartre J.-P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943.
- Schelling F.W.J., *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie (1794)*, in: F.W.J. Schelling, *Ausgewählte Werke. Schriften von 1794–1798*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967, pp. 1–28.
- Schelling F.W.J., *Vom Ich als Princip der Philosophie oder das Unbedingte im menschlichen Wissen (1795)*, in: *Ausgewählte Werke. Schriften von 1794–1798*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967, pp. 29–124.
- Searle J., *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.
- Searle J., *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World*, Basic Books, New York 1998.
- Seel G., *Fichte und Henrich nach-denken*, in: *Selbstbewusstsein. Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*, eds. M. Frank, J. Kuneš, Springer/Metzler, Heidelberg 2022, pp. 219–243.
- Seel G., *Pre-Reflectivity and Reflective Time-Consciousness: The Shortcomings of Sartre and Husserl and a Possible Way Out*, in: *Pre-Reflective Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*, eds. S. Miguens, G. Preyer, C. Bravo Morando, Routledge, Abingdon 2016, pp. 120–139.
- Seel G., *Sartres Dialektik. Zur Methode und Begründung seiner Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Subjekt-, Zeit- und Werttheorie*, Bouvier Herbert Grundmann, Bonn 1971.
- Stolzenberg J., *But How Is Self-Consciousness Possible?*, “ProtoSociology” 2020, Vol. 37: *Globalization and Populism*, pp. 223–233.
- Stolzenberg J., *Subjektivität und Metaphysik. Dieter Henrich–Wolfgang Cramer–Fichte*, in: *Selbstbewusstsein. Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*, eds. M. Frank, J. Kuneš, Springer/Metzler, Heidelberg 2022, pp. 285–310.
- Tugendhat E., *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main–Berlin 1979.
- Tugendhat E., *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main–Berlin 1976.

- Tye M., *Representationalism and the Transparency of Experience*, "Nous" 2002, Vol. 36, No. 1, pp. 137–151.
- Vollhardt F., *Literarisch-philosophisches Kolloquium Dieter Henrich über die Dichtung Hölderlins*, in: *Selbstbewusstsein. Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*, eds. M. Frank, J. Kuneš, Springer/Metzler, Heidelberg 2022, pp. 469–488.
- Von Kutschera F., *Ungegenständliches Erkennen*, Mentis, Paderborn 2012.
- Waibel V.L., *Selbstbewusstsein und Geist. Zu Dieter Henrich über Hegel und Hölderlin*, in: *Selbstbewusstsein. Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*, eds. M. Frank, J. Kuneš, Springer/Metzler, Heidelberg 2022, pp. 311–337.
- Williford K., *The Self-Representational Structure of Consciousness*, in: *Self-Representational Approaches to Consciousness*, eds. U. Kriegel, K. Williford, MIT Press, Cambridge, MA, 2006, pp. 111–142.
- Williford K., *Zahavi versus Brentano: A Rejoinder*, "Psyche" 2006, Vol. 12, No. 2, pp. 1–8.
- Zahavi D., *The Heidelberg School and the Limits of Reflection (2007)*, in: *Selbstbewusstsein. Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*, eds. M. Frank, J. Kuneš, Springer/Metzler, Heidelberg 2022, pp. 111–131.



Punktowa koncepcja terażniejszości

Maciej Raźniak

(Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii)

Abstrakt: W artykule przedstawiono koncepcję terażniejszości przyjmowaną w czasoprzestrzeni klasycznej oraz wskazano problemy, jakie napotyka jej aplikacja do czasoprzestrzeni Minkowskiego. Autor pracy pokazuje, że klasyczne spojrzenie na odnośne pojęcie zostaje zachowane, gdy przyjmie się koncepcję punktowej terażniejszości. W tekście zaproponowano również ogólny schemat punktowego podejścia do terażniejszości w szczególnej teorii względności oraz rozważono płynące stąd konsekwencje dla przedmiotów zlokalizowanych w czasoprzestrzeni Minkowskiego.

Słowa kluczowe: filozofia fizyki, czas, czasoprzestrzeń, ontologia, zdarzenie

The concept of Point Present

Abstract: The article analyses the concept of present assumed in classical spacetime and problems faced by its application to Minkowski spacetime. The author of the paper shows that preservation of the classical notion of present is possible when the concept of point present is adopted. The text proposes a general scheme of the point approach to present in Special Theory of Relativity and presents its consequences for objects located in Minkowski space-time.

Key words: philosophy of physics, time, space-time, ontology, event

1. Wprowadzenie

W niniejszym artykule zamierzam przedstawić i przeanalizować jedno z najciekawszych stanowisk we współczesnej ontologii fizyki, którym jest **punktowa koncepcja terażniejszości** (dalej: PKT). W swobodnym wysłowieniu naczelną zasadą tej doktryny głosi, że **terażniejszość zdarzeń punktowych w szczególnej teorii względności jest zbiorem zdarzeń czasowo i przestrzennie nierozciągłym**.

Pragnę przy tym zasygnalizować, że z wielu powodów jestem zwolennikiem tego poglądu. Po pierwsze, u podstaw sformułowania tej doktryny leżą założenia, na których opiera się również – implikowany przez mechanikę klasyczną

(dalej: MK) – domyślny, intuicyjny pogląd na terażniejszość, co zapewnia PKT natychmiastową przewagę nad konkurencyjnymi stanowiskami. Po drugie, jest to koncepcja utożsamiająca terażniejszość z przedmiotami postulowanymi przez szczególną teorię względności (dalej: STW), co sprawia, że wykazuje się ona silną adekwatnością fizykalną. Po trzecie wreszcie, punktowa terażniejszość doskonale wkomponowuje się w ogólną teorię względności (dalej: OTW), gdyż okazuje się przedmiotem niezależnym od dowolnego pola grawitacyjnego.

Niniejszy tekst stawia sobie za cel wyartykułowanie schematu punktowej koncepcji terażniejszości oraz wychwycenie najważniejszych konsekwencji rekonstruowanego stanowiska dla czasoprzestrzeni relatywistycznej. Ogólny, przyjęty w pracy, sposób postępowania będzie się jednak różnić od podejścia prezentowanego przez innych autorów, gdyż znacznie większy nacisk zostanie położony na stronę techniczną odnośnej doktryny. W szczególności zależy mi na sformułowaniu bardzo prostego systemu aksjomatycznego, który mógłby rzucić więcej światła na skutki utożsamienia terażniejszości zdarzeń w STW ze zbiorem postulowanym przez PKT.

Chciałbym zarazem zastrzec, że przedstawione tu ujęcie PKT należy do ontologii fizyki i nie powinno być traktowane jako część żadnej ogólnej teorii rzeczywistości (jak ewentyzm, punktyzm, reizm liberalny) lub ontologii czasu (prezentyzm, eternalizm). Dlatego też, nie chcąc faworyzować żadnej konkretnej ontologii, ograniczę się jedynie do uchwycenia tych własności terażniejszości i innych przedmiotów, które nie wymagają silnego zaangażowania w wymienione stanowiska.

2. Terażniejszość w czasoprzestrzeni Galileusza

Gdy przystępujemy do analizy pojęcia terażniejszości, przed nami wyłania się przede wszystkim zagadnienie, jak rozumiemy ten termin w jego „normalnym” – intuicyjnym – sensie. Jak można się łatwo przekonać, zdroworozsądkowa koncepcja terażniejszości jest pociągana przez mechanikę klasyczną – koresponduje ona bowiem z obrazem świata, do którego przekonuje nas Newton. Dlatego najpierw chciałbym poświęcić nieco uwagi omówieniu definicji i własności formalnych terażniejszości, które zdają się wynikać z geometrycznej interpretacji MK, czyli **czasoprzestrzeni Galileusza**.

Czasoprzestrzeń Galileusza jest czterowymiarową przestrzenią afiniczną, która ulega rozwarstwieniu na trójwymiarowe podprzestrzenie euklidesowe E^3 przy ustaleniu metryki czasowej¹. Ową metryką jest wyróżniona funkcja $t: M \rightarrow \mathbb{R}^1$, która przyporządkowuje punkty czasoprzestrzenne $p, q, r, \dots \in M$ podprzestrzeniom jednoczesności, czyli jednoznacznie określa ich czasowe współrzędne. Mając to wszystko na uwadze, możemy zdefiniować równoczesność punktów jako ich czasową identyczność – równość ich współrzędnych postaci $t(p) = t(q)$.

O równoczesności punktów czasoprzestrzeni powiemy, że jest ona relacją absolutną i równoważnościową. Absolutność równoczesności wiąże się z okolicznością, iż przynależność punktów p i q do tej samej podprzestrzeni zbioru M jest niezależna od jakiegokolwiek inercjalnego układu odniesienia. Natomiast równoważnościowy charakter równoczesności wyraża się w tym, że jednoczesność jest stosunkiem zwrotnym, symetrycznym i przechodnim.

Dotychczas rozpatrywaliśmy wyłącznie równoczesność punktów, czyli relację angażującą składniki zbioru M . Okoliczność ta nie jest przypadkowa. Gdy korzystamy z aparatu czasoprzestrzeni Galileusza, by zmierzyć interwały i odległości między obiektami, ignorujemy ich dokładny opis fizyczny – charakterystyka czasoprzestrzenna przedmiotu sprowadza się wówczas do podania jego współrzędnych². Częściej jednak, gdy mówimy o teraźniejszości, mamy na myśli teraźniejszość określonych przedmiotów fizycznych, które – owszem – są zlokalizowane w czasoprzestrzeni, ale nie są przedmiotami czasoprzestrzennymi.

Nie będziemy tu omawiać wszystkich kontrowersji powstałych na tle relacji punktów i zdarzeń. Ograniczę się w tym miejscu do tego, iż język czasoprzestrzeni Galileusza możemy rozszerzyć, dołączając do jego słownika pojęcie zdarzenia (punktowego). W tym celu uznajmy, że zdarzenia $x, y, z, \dots \in S$ są przedmiotami nierozciągłymi czasowo i przestrzennie, a zbiorem ich wszystkich jest – niezależny, ale i niewpływający na czasoprzestrzeń – świat fizyczny S . To, że zdarzenie $x \in S$ jest zlokalizowane w punkcie $p \in M$, stwierdza się przy pomocy asymetrycznej i pierwotnej relacji zachodzenia $Z \subset S \times M$, wobec której dodatkowo zakłada

¹ Wyczerpujący opis czasoprzestrzeni Galileusza znaleźć można na przykład w: W. Kopczyński, A. Trautman, *Czasoprzestrzeń i grawitacja*, Warszawa 1984, s. 36–56; J. Earman, *World Enough and Space-Time*, Cambridge, MA 1989, s. 33; T. Bigaj, *Jakościowe teorie czasoprzestrzeni*, „Filozofia Nauki” 1995, nr 3(4), s. 39–44.

² W podobnym duchu wypowiadają się Wojciech Kopczyński i Andrzej Trautman, dla których pojęcie punktu „otrzymujemy przez abstrakcję tego, co nazywa się zdarzeniem w języku potocznym” – tychże, *Czasoprzestrzeń i grawitacja*, dz. cyt., s. 37.

się, iż (I) każde zdarzenie zachodzi tylko w jednym punkcie oraz (II) istnieją nietożsame zdarzenia zachodzące w tym samym punkcie. W zapisie formalnym:

$$(I) \quad \forall x \exists p \{Z(x,p) \wedge \forall q [(Z(x,p) \wedge Z(x,q)) \rightarrow p = q]\},$$

$$(II) \quad \exists x \exists y \exists p \{Z(x,p) \wedge Z(y,p) \wedge x \neq y\}.$$

Ustaliwszy już stosunek zachodzenia zdarzeń w punktach, definiujemy relację **równoczesności** zdarzeń $R \subset S \times S$ jako jednoczesność punktów, w których zdarzenia te zachodzą:

$$(D1) \quad \forall x \forall y \{R(x,y) \equiv \exists p \exists q [Z(x,p) \wedge Z(y,q) \wedge t(p) = t(q)]\}.$$

Zauważmy od razu, że R również jest relacją absolutną i równoważnościową. Mianowicie, po pierwsze, relację R definiujemy przy pomocy stosunku jednoczesności punktów oraz zachodzenia zdarzeń w punktach, czyli relacji niezależnych od obserwatora. Po drugie, ponieważ zdarzenie może zachodzić tylko w jednym punkcie, relacja R jest – na mocy związku z jednoczesnością punktów – zwrotna, symetryczna i przechodnia, a więc równoważnościowa.

Dalej, dysponując absolutną i równoważnościową relacją równoczesności, jesteśmy w stanie zdefiniować (relacyjną) **teraźniejszość** jako klasę abstrakcji zdarzeń od R . Tym samym zdarzenie y jest teraźniejsze wobec zdarzenia x wtedy i tylko wtedy, gdy y daje się połączyć z x stosunkiem identyczności czasowej. W języku formalnym:

$$(D2) \quad N_x =_{\text{df}} \{y \in S: y \in |x|_R\}.$$

Jeśli zaś chodzi o relację tak zdefiniowanej teraźniejszości do świata fizycznego, to N_x (dla dowolnego x) jest właściwym podzbiorem zbioru S . Oczywiście zdarzenia nienależące do N_x tworzą zbiory P_x i F_x , czyli absolutną przeszłość i przyszłość zdarzenia x .

Definicje przeszłości i przyszłości opieramy przy tym na relacjach wcześniejszości i późniejszości zdarzeń x i y , które z kolei sprowadzają się do zależności $t(p) < t(q)$ oraz $t(p) > t(q)$ punktów p i q , w których zachodzą odpowiednio x i y . Oznacza to, że P_x jest zbiorem wszystkich zdarzeń wcześniejszych od x , natomiast F_x – zbiorem wszystkich zdarzeń późniejszych od x . O zbiorach P_x , N_x i F_x powiemy wreszcie, że są one parami rozłączne, a łącznie wyczerpują S .

Podsumowując ten etap naszych rozważań, możemy uznać, że teraźniejszość – w jej klasycznym i przedrelatywistycznym rozumieniu – czerpie swe własności

formalne ze stosunku równoczesności zdarzeń. Mając w pamięci uwagę o korespondencji intuicyjnego obrazu świata z mechaniką Newtona, zaryzykuję stwierdzenie, że nasze potoczne przekonania o naturze terażniejszości sprowadzają się do tego, że jest ona (1) absolutnym zbiorem zdarzeń, który (2) definiujemy przez abstrakcję. Od tej pory spełnionymi łącznie warunkami (1) i (2) będziemy oznaczać terażniejszość, która jest formalnie podobna do zbioru N_x w czasoprzestrzeni Galileusza, czyli jest terażniejszością w „normalnym” czy klasycznym sensie.

3. Terażniejszość w czasoprzestrzeni Minkowskiego

Niestety sytuacja natychmiast się komplikuje, gdy z intuicyjnej fizyki klasycznej przechodzimy do fizyki relatywistycznej. Jak się zaraz okaże, przyjęcie postulatów STW ma dewastujący wpływ na koncepcję absolutnego czasu, a w konsekwencji – na istnienie absolutnej i definiowalnej przez abstrakcję terażniejszości.

Naszą analizę zacznijmy od tego, że dotychczasowe definicje równoczesności i terażniejszości abstrahowały od tego, czy definiowane pojęcia można określić operacyjnie – wystarczała nam do tego absolutna metryka czasowa t czasoprzestrzeni Galileusza. Nietrudno dostrzec, że takie podejście pociąga za sobą szereg trudności związanych z synchronizacją zegarów, a jedyną metodą ich uniknięcia jest znalezienie sposobu na absolutne ustalenie, czy odległe od siebie zdarzenia są równoczesne. Skuteczne przeprowadzenie takiej procedury wymagałoby jednak użycia sygnałów rozchodzących się momentalnie.

Czas jednak pokazał, że przypuszczenie o istnieniu takich sygnałów jest błędne. W tym miejscu z pomocą przychodzi nam Albert Einstein, który proponuje uzupełnić sposób określenia czasu zasadą stałości prędkości światła, głoszącą, że światło w próżni porusza się w dowolnym układzie inercyjnym ze stałą prędkością c^3 . Fakt ten prowadzi nas bezpośrednio do **standardowej procedury sygnałowej**.

Zamysł procedury Einsteina jest taki, że prędkość sygnałów świetlnych jest skończona i stała dla wszystkich obserwatorów. Jeżeli emisja światła z punktów czasoprzestrzeni p i q jest równoczesna dla jakiegoś obserwatora $u \in U$, to sygnały rozchodzące się w tym ośrodku spotykają się w punkcie środkowym r odcinka

³ A. Einstein, *Szczególna teoria względności*, w: tegoż, *Istota teorii względności*, tłum. A. Trautman, Poznań 2021, s. 58–59.

wyznaczonego przez p i q . Znając zatem prędkość sygnałów (równą c) oraz drogi, które pokonują (odcinki $|pr|$ i $|qr|$), możemy stwierdzić, czy punkty i zachodzące w nich zdarzenia są równoczesne. Sprowadzając to wszystko do rachunku formalnego, w którym R_u jest równoczesnością zdarzeń punktowych, a Q – trójargumentową relacją oznaczającą spotkanie sygnałów w punkcie, otrzymamy definicję:

$$(D3) \quad \forall x \forall y \forall p \forall q \{ [Z(x,p) \wedge Z(y,q)] \rightarrow [R_u(x,y) \equiv \exists r (Q(x,y,r) \wedge |pr| = |qr|)] \}^4.$$

Innymi słowy, dla dowolnych zdarzeń x i y oraz dowolnych punktów p i q , jeśli x zachodzi w p i y zachodzi w q , to x jest równoczesne z y w ustalonym układzie inercyjnym u wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje punkt r taki, że sygnały wysłane z p i q spotykają się w punkcie r , który okazuje się środkiem odcinka $|pq|$.

Gdy przyjrzymy się bliżej mechanizmowi tej procedury, przekonamy się, że tak zdefiniowana relacja R_u jest jednak względna – zrelatywizowana do pewnego inercyjnego obserwatora $u \in U$, a nie absolutna. Owszem, związki jednoczesności dalej zachowują swoje własności formalne, czyli zwrotność, symetryczność i przechodniość, a korzystając z nich, wciąż dokonuje się podziału zbioru wszystkich zdarzeń na niepuste i rozłączne płaszczyzny jednoczesności. Niemniej wszystkie te działania są dokonywane ze względu na ruch jakiegoś obserwatora. Otóż jeśli zdarzenia x i y są równoczesne w u_1 oraz są zlokalizowane w punktach krańcowych odcinka $|pq|$, to istnienie pewnego układu u_2 poruszającego się względem u_1 wzdłuż odcinka pociąga za sobą nierównoczesność x i y w u_2 . W zależności od kierunku ruchu obserwatora u_2 zdarzenia x i y – tak samo jak punkty

⁴ Inaczej do sprawy podchodzi Zdzisław Augustynek. Mianowicie definiuje on równoczesność R_u jako implikację, w której $T(x,y)$ oznacza wysyłkę sygnałów z punktów p i q inercyjnego układu odniesienia u , w których wraz z wysyłką zachodzą zdarzenia x i y , a binarną relacją $Q(x,y)$ oznacza się spotkanie sygnałów w punkcie środkowym $|pq|$:

$$(D3') \quad \forall x \forall y \{ T(x,y) \rightarrow [R_u(x,y) \equiv Q(x,y)] \}.$$

Należy jednak zauważyć, że definicja Augustynka w pewnym sensie kamufluje zaangażowane punkty czasoprzestrzeni. Okoliczność ta nie jest przypadkowa, gdyż ontologia ewentyzmu kładzie nacisk na sygnałowe określenie zdarzeń, a nie punktów. Wydaje się przy tym, że zamysłem definicji Einsteina było pokazanie równoczesności zdarzeń, jak również równoczesności punktów w pewnym układzie. Do prawidłowego przeprowadzenia procedury potrzebujemy w tym samym stopniu fizycznych zdarzeń (emisji sygnałów o prędkości c) i obiektów czasoprzestrzennych (odcinków $|pr|$ i $|qr|$). Por. Z. Augustynek, *Natura czasu*, Warszawa 1975, s. 198–199; tenże, *Przeszłość, teraźniejszość, przyszłość. Studium filozoficzne*, Warszawa 1979, s. 28.

p i q , w których zdarzenia te zachodzą – są wcześniejsze lub późniejsze w u_2 . Jest to oczywiście przejaw względności czasu w STW.

Wróćmy teraz do naszych rozważań nad relatywistyczną terażniejszością. Biorąc pod uwagę dotychczasowe ustalenia, możemy zdefiniować terażniejszość zdarzenia x jako klasę abstrakcji od układowej relacji R_u , którą wcześniej określiliśmy sygnałowo. W języku formalnym:

$$(D4) \quad N_x^u =_{df} \{y \in S: y \in |x|_{R_u}\}.$$

Od razu dodajmy, że dopełnieniem N_x^u w świecie S będą zbiory P_x^u i F_x^u , które również odnosimy do obserwatora inercyjnego. Jednakże o zbiorach tych można powiedzieć, że wyczerpują S oraz zachowują rozłączność tylko wtedy, gdy indeksujemy je tym samym zdarzeniem i tym samym układem odniesienia.

Jak widać, konsekwencją płynącą z przyjęcia standardowej procedury sygnałowej oraz postulatu stałej prędkości światła jest terażniejszość, która – owszem – spełnia warunek (2), gdyż zostaje zdefiniowana przez abstrakcję, ale nie jest przedmiotem absolutnym, co stawia ją w opozycji do (1). W takim wypadku nie można wykluczyć, że jeśli jakieś zdarzenie y jest terażniejsze wobec zdarzenia x w u_1 , to w innym układzie u_2 będzie ono przeszłe lub przyszłe względem x . Rzecz jasna odrzucenie czasu absolutnego oraz rezygnacja ze zbioru N_x^u na rzecz N_x^u jest motywowana *stricte* fizykalnie – nie jest sprawą arbitralnej konwencji, lecz wynikiem pojawienia się nowej teorii empirycznej. Ponieważ jednak odniesienie terażniejszości do ruchu obserwatora stoi w oczywistej kolizji z potocznym poglądem na rzeczywistość, uzasadnione wydaje się pytanie, czy w obrębie STW jesteśmy w stanie wskazać zbiory zdarzeń, które lepiej nadawałyby się do roli terażniejszości w jej „normalnym” sensie. Przeanalizujemy tę sprawę w odniesieniu do geometrycznej interpretacji STW, czyli **czasoprzestrzeni Minkowskiego**.

Relatywistyczna czasoprzestrzeń Minkowskiego jest czterowymiarową przestrzenią afiniczną, w której wyróżniamy tylko jedną absolutną strukturę metryczną, czyli pole tensora g o sygnaturze lorentzowskiej⁵. W konsekwencji niezmiennikami geometrii czasoprzestrzeni będą wyłącznie uogólnienia pojęcia odległości, zwane interwałami czasoprzestrzennymi, które zachowują swoje wartości we wszystkich układach inercjalnych. Ich matematycznym wyrazem

⁵ Pełniejszy opis czasoprzestrzeni Minkowskiego znaleźć można między innymi w: W. Kopczyński, A. Trautman, *Czasoprzestrzeń i grawitacja*, dz. cyt., s. 81–100; T. Bigaj, *Jakościowe teorie czasoprzestrzeni*, dz. cyt., s. 44–51; B. Dainton, *Time and Space*, New York 2014, s. 322–327; A. Einstein, *Szczególna teoria względności*, dz. cyt., s. 55–88.

jest wzór: $s^2 = c^2t^2 - l^2$ dla interwału czasowego symbolizowanego przez t oraz interwału przestrzennego określonego przez l . Wszystkie interwały czasoprzestrzenne możemy klasyfikować ze względu na to, czy ich wartość liczbowa jest równa, większa lub mniejsza od 0, jako:

- (i) **interwały zerowe** $[i_0]$: $s^2 = 0$, czyli $c^2t^2 = l^2$;
- (ii) **interwały czasopodobne** $[i_c]$: $s^2 > 0$, czyli $c^2t^2 > l^2$;
- (iii) **interwały przestrzennopodobne** $[i_p]$: $s^2 < 0$, czyli $c^2t^2 < l^2$.

Dokładniejsza analiza pokazuje, że interwał i_0 opisuje punkty, w których mogą zachodzić zdarzenia wchodzące w interakcje kauzalne o prędkości równej stałej c . Interwał czasopodobny separuje natomiast punkty, w których mogłyby zachodzić zdarzenia tworzące oddziaływania o prędkości $v < c$. Z kolei interwał i_p odnosi się do punktów, w których zachodzą zdarzenia niedające się połączyć żadną interakcją kauzalną, chyba że prędkość takiego sygnału wynosiłaby $v > c$. Istnienie takich sygnałów stoi jednak w sprzeczności z zasadą granicznej prędkości oddziaływań. Wolno nam zatem powiedzieć, że zdarzenia zachodzące w punktach odseparowanych zerowo i czasopodobnie wyczerpują wszystkie możliwe oddziaływania.

Czy takie wyniki dają jakąkolwiek nadzieję na znalezienie absolutnej równoczesności? Wydaje się, że odpowiedź jest twierdząca. Zauważmy bowiem, że w czasoprzestrzeni Minkowskiego punkty zorientowane zerowo lub czasopodobnie względem innego $p \in M$ można określić jako wcześniejsze lub późniejsze od p . Przy akceptacji założenia, że uporządkowanie zbioru wszystkich punktów relacjami wcześniejszości, równoczesności i późniejszości jest zupełne, identyfikujemy nierównoczesność punktów p i q z tym, iż albo p jest wcześniejsze od q , albo p jest późniejsze od q . Jest jasne, że interwały i_0 i i_c nie wyczerpują czasoprzestrzeni, a więc istnieje niepusty podzbiór M , którego elementy daje się połączyć z $p \in M$ relacją absolutnej równoczesności. Składnikami tego podzbioru będą zatem – obok samego punktu p na mocy zwrotności – punkty zorientowane przestrzennopodobnie.

Analogicznie jak w przypadku jednoczesności punktów i zdarzeń w czasoprzestrzeni Galileusza absolutna równoczesność punktów pociąga za sobą absolutną równoczesność zdarzeń w nich zachodzących. Definicję takiej równoczesności można sformułować, zauważając, że jakiegokolwiek zdarzenie $y \in S$

względnie równoczesne z x dla dowolnego układu odniesienia $u \in U$ nie może być absolutnie wcześniejsze lub późniejsze od x . W takim razie x i y będą absolutnie równoczesne, gdy sygnały poprowadzone z punktów p i q , w których owe zdarzenia zachodzą, spotkają się w jakimkolwiek innym punkcie odcinka $|pq|$. *A contrario* spotkanie obu sygnałów w jednym z punktów krańcowych pq oznaczałoby, że z p do q można poprowadzić interwał zerowy, natomiast x i y byłyby absolutnie nierównoczesne względem siebie. Formalizacją tej procedury sygnałowej będzie następująca definicja:

$$(D5) \quad \forall x \forall y \forall p \forall q \{ [Z(x,p) \wedge Z(y,q)] \rightarrow [R_a(x,y) \equiv \exists r (Q(x,y,r) \wedge r \in |pq| \wedge p \neq r \wedge q \neq r)] \}.$$

Słowem, dla dowolnych zdarzeń x i y oraz dowolnych punktów p i q , jeśli x zachodzi w p i y zachodzi w q , to x jest absolutnie równoczesne z y tylko wtedy, gdy istnieje punkt r taki, że sygnały wysłane z p i q spotykają się w r , który należy do odcinka $|pq|$, ale jest różny od p i q .

Pojawia się jednakże problem, czy absolutna relacja R_a jest stosunkiem równoważnościowym. Dokładniejsza analiza pokazuje, że absolutna równoczesność jest stosunkiem zwrotnym i symetrycznym, ale nieprzechodnim. W efekcie relacja R_a nie wyraża czasowej identyczności zdarzeń – jest związkiem, na którym nie możemy oprzeć klasy abstrakcji. Mając na względzie wskazany defekt relacji R_a , relatywistycznie absolutną jednoczesność będziemy odtąd nazywać **quasi-równoczesnością** – stosunkiem czasowego podobieństwa.

Nierównoważnościowy charakter quasi-równoczesności pozwala na zdefiniowanie **quasi-teraźniejszości** N_x^a tylko w taki sposób, że absolutna terażniejszość x jest zbiorem wszystkich zdarzeń, które są quasi-równoczesne z x . Symbolicznie:

$$(D6) \quad N_x^a =_{df} \{y \in S: R_a(x,y)\}.$$

O absolutnej przeszłości i przyszłości zdarzeń można powiedzieć tyle, że P_x^a i F_x^a odpowiednio definiujemy jako zbiory zdarzeń absolutnie wcześniejszych i absolutnie późniejszych od zdarzenia x . Naturalnie zbiory P_x^a , N_x^a i F_x^a cechują się wzajemną rozłącznością, a wynikiem ich zsumowania jest zbiór wszystkich zdarzeń S . Tymczasem wcześniejszość i późniejszość, z których korzystamy, definiując P_x^a i F_x^a , opieramy bezpośrednio na interwałach zerowych i czasopodobnych dzielących lokalizację x od innych punktów i ich fizycznej zawartości.

Co prawda relatywistycznie absolutna terażniejszość spełnia warunek (1), ponieważ jej elementy zachodzą w punktach odseparowanych przestrzennopodobnie, niemniej jednak quasi-terażniejszości nie odpowiada żadna definicja przez abstrakcję. Nie ma w tym nic dziwnego, jeśli zważymy, że N_x^a jest terażniejszością nie ze względu na sposób konstrukcji tego zbioru, ale ponieważ zdarzenia niena-
leżące do przeszłości lub przyszłości zwykliśmy uważać za terażniejsze.

Niestety takie rozumienie terażniejszości prowadzi do kilku niepokojących, a wręcz paradoksalnych konsekwencji. Okazuje się, że jakiegokolwiek absolutnie nierównoczesne zdarzenia x i y mogą być quasi-terażniejsze wobec wystarczająco oddalonego przestrzennie zdarzenia z . Znaczy to, że zdarzenie x należy do terażniejszości z , a z jest zdarzeniem terażniejszym w stosunku do y , chociaż x leży już w absolutnej przeszłości lub przyszłości y . Nasuwa się też problem uznania za terażniejsze oddziaływań, procesów oraz przedmiotów wraz z ich historiami. Można bowiem pokazać, że dla historii jakiegokolwiek rozciągniętego przedmiotu ograniczonego czasowo zdarzeniami x i y istnieje takie zdarzenie z , w którym x i y są podobne czasowo do z , a zatem należą do zbioru N_z^a . Gdyby więc przyjąć za Einsteinem, że dobrym przybliżeniem zegara jest ciąg zdarzeń uporządkowanych relacją wcześniejszości, przy czym możliwe byłoby wskazanie elementów: początkowego i końcowego takiego zbioru, należałoby uznać, iż istnieje takie zdarzenie, dla którego wszystkie wskazania zegara są terażniejsze⁶. Podstaw do przyjęcia takiego spojrzenia na terażniejszość nie dostrzegam w domyślnym i zdroworoządkowym poglądzie wyrażonym w koniunkcji (1) i (2)⁷.

⁶ A. Einstein, *Przestrzeń i czas w fizyce przedrelatywistycznej*, w: tegoż, *Istota teorii względności*, dz. cyt., s. 31.

⁷ Próby konstrukcji pojęcia terażniejszości przy założeniu, że definiująca relacja nie jest tranzytywna, podjęli między innymi Zdzisław Augustynek i Edward J. Lowe. Wypada podkreślić, że wysiłki obu autorów wiążą się z debatą na gruncie ontologii czasu między **prezentyzmem** (istnieją tylko przedmioty terażniejsze) a **eternalizmem** (istnieją zarówno przedmioty przeszłe, terażniejsze i przyszłe), w której Augustynek opowiada się za eternalizmem, Lowe zaś zajmuje stanowisko prezentyzmu. W swojej pracy Augustynek dokonuje utożsamienia (absolutnego) zbioru zdarzeń istniejących z quasi-terażniejszością, a następnie pogląd ten krytykuje z wykorzystaniem przywołanych paradoksów; w szczególności wskazuje na niepokojące twierdzenie, iż dla dowolnych zdarzeń x i y istnieje takie z , że jeśli x jest wcześniejsze od y , to x i y należą do zbioru zdarzeń istniejących wobec z . Lowe natomiast uważa, że oczekiwanie przechodniości istnienia jest metafizycznym założeniem czynionym przez eternalistę, na które prezentysta nie powinien się zgodzić. W swojej argumentacji odwołuje się on do przykładu **endurującej** osoby ludzkiej, która w różnych momentach współlistnieje z jej tropami, choć jest jasne, że współlistnienie tych tropów jest wykluczone na gruncie prezentyzmu. Por. Z. Augustynek, *Przeszłość, terażniejszość, przyszłość...*, dz. cyt., s. 59, 60, 119–120; E.J. Lowe, *Presentism and Relativity: No*

Widać wyraźnie, że o ile na gruncie fizyki klasycznej terażniejszość doskonale wpisuje się w nasze postrzeganie „teraz”, o tyle w fizyce relatywistycznej nie znajdujemy godnego zastępcy N_x . Dotychczasowe rozważania pokazują raczej, że własności równoważnościowości i niezmienniczości – tradycyjnie kojarzone z pojęciami równoczesności i terażniejszości w MK – w STW stają się rozłączne. Zdaje się więc, że terażniejszość może być albo równoważnościowa i zmiennicza (N_x^u), albo nierównoważnościowa i niezmiennicza (N_x^a), co zresztą – w swojej argumentacji wymierzonej w prezentyzm – skrętnie wykorzystują eternaliści⁸. Nie dziwi w związku z tym pesymistyczna hipoteza postawiona przez Stevena Savitta, iż **w czasoprzestrzeni Minkowskiego nie ma czegoś takiego jak terażniejszość w klasycznym rozumieniu**⁹.

4. Ogólny schemat punktowej koncepcji terażniejszości

Okazuje się jednak, że w relatywistycznej czasoprzestrzeni istnieje wiele obiektów, które zachowują absolutny i równoważnościowy charakter. Nasze dotychczasowe wysiłki ograniczały się bowiem do poszukiwania obiektów o charakterystyce odpowiadającej standardom (1) oraz (2) wśród przedmiotów zdefiniowanych z wykorzystaniem relacji czasowych zdarzeń. Trudno się dziwić temu założeniu, skoro terażniejszość tradycyjnie odnosimy do równoczesności, a w przeświadczeniu tym utwierdza nas MK. Tymczasem zaraz stanie się jasne, że decyzję w tej sprawie podjęliśmy zbyt prędko. Cofając się do naszej rekonstrukcji czasoprzestrzeni Minkowskiego, przekonamy się, że istotą przejścia z fizyki klasycznej do fizyki relatywistycznej jest porzucenie funkcji czasowej t na rzecz metryki czasoprzestrzennej g , dzięki której definiujemy interwały pomiędzy punktami. Swoistością tej zmiany jest przede wszystkim to, że wszelkie obiekty czasoprzestrzenne są niezależne od jakiegokolwiek obserwatora, podczas gdy obiekty czasowe i przestrzenne dodatkowo dzielimy na absolutne i względne. Widzimy więc,

Conflict, w: *New Papers on the Present – Focus on Presentism*, red. R. Ciuni, K. Miller, G. Torren-
go, Munich 2013, s. 134–153.

⁸ W tej sprawie należy przywołać klasyczne prace Wima Rietdijka i Hilarego Putnama; por. C.W. Rietdijk, *A Rigorous Proof of Determinism Derived from the Special Theory of Relativity*, „*Philosophy of Science*” 1966, t. 33, nr 4, s. 341–344; H. Putnam, *Time and Physical Geometry*, „*The Journal of Philosophy*” 1967, t. 64, nr 8, s. 240–247.

⁹ S. Savitt, *There’s No Time Like The Present (in Minkowski Space-Time)*, „*Philosophy of Science*” 1998, t. 67, s. 563.

że krytyka podnoszona wobec relatywistycznej terażniejszości, która zmierza do okazania, że nie istnieje przedmiot postulowany przez STW oraz spełniający warunki (1) i (2), opiera się na poważnym nieporozumieniu, ponieważ stanowi niekonsekwentne przejście z MK do STW.

Biorąc to wszystko pod uwagę, dochodzimy do przekonania, że satysfakcjonująca koncepcja terażniejszości dla STW powinna nie mieć, jak mogłoby się wydawać, charakteru *stricte* czasowego, ale utożsamiać „teraz” ze zbiorem zdarzeń czasowo i przestrzennie nierozciągłym, który dodatkowo zostaje oparty na pewnej równoważnościowej relacji w zbiorze S . Niniejsze założenie, leżące u podstaw PKT, można zatem wysłowić następująco:

(PKT1) Terażniejszość zdarzenia x w STW jest czasowo i przestrzennie nierozciągłym niepustym zbiorem zdarzeń, który jest klasą abstrakcji x od pewnej relacji w S .

Sens tego założenia zależy od odpowiedniego rozumienia pojęcia czasowej i przestrzennej nierozciągłości zbioru zdarzeń punktowych. Chociaż interpretacja potocznych intuicji związanych z nierozciągłością klasy zdarzeń w ramach szczególnej teorii względności nie jest zabiegiem całkowicie neutralnym, to wydaje się rzeczą bezsporną, że elementy takiego zbioru nie mogą zachodzić w punktach odseparowanych czasopodobnie lub przestrzennopodobnie. Nie zwykliśmy również nazywać nierozciągłymi czasowo i przestrzennie klas, których elementy daje się połączyć sygnałami świetlnymi, gdyż możliwość wystąpienia takiego oddziaływania między zdarzeniami implikuje ich absolutną wcześniejszość lub późniejszość. W tej sytuacji zdarzenia tworzące odnośny zbiór w ogóle nie zachodzą w punktach odseparowanych interwałami zerowymi, czasopodobnymi lub przestrzennopodobnymi, a tylko takie interwały przewiduje STW. Wobec tego czasową i przestrzenną nierozciągłość klasy zdarzeń najprościej będzie zdefiniować tak, iż wszystkie elementy rzonego zbioru zachodzą w tym samym punkcie czasoprzestrzeni. Decydując się na takie określenie nierozciągłości, wolno pokusić się o interpretację (PKT1), która głosi:

(PKT2) Terażniejszość zdarzenia x w STW jest zbiorem zdarzeń zachodzących w tym samym punkcie $p \in M$, a odnośny zbiór jest klasą abstrakcji x od pewnej relacji w S .

Spróbujmy teraz odpowiedzieć na pytanie, czy jakaś relacja postulowana i opisywana przez STW daje nadzieję na zdefiniowanie punktowej teraźniejszości przez abstrakcję. Niewątpliwie tak. W fizyce relatywistycznej spotykamy przecież relację **koincydencji czasoprzestrzennej** zdarzeń $K \subset S \times S$, która stwierdza zachodzenie zdarzeń w tym samym punkcie $p \in M$. W ujęciu formalnym będzie to:

$$(D7) \quad \forall x \forall y \{K(x,y) \equiv \exists p \exists q [Z(x,p) \wedge Z(y,q) \wedge p = q]\}.$$

Widać natychmiast, że relacja koincydencji zdarzeń jest stosunkiem identityczności czasoprzestrzennej, ponieważ zostaje ona oparta na identityczności punktów. Co więcej, koincydencja – w przeciwieństwie do związku R_u – jest relacją niezależną od jakiegokolwiek układu odniesienia. Dlatego też pojęcia określone przez K również mają tę cechę.

Mógłby ktoś jednak spytać, jakie racje przemawiają za tym, iż koincydencja jest relacją absolutną. O ile bowiem równoważnościowy charakter tej relacji – jako identityczności lokalizacji w czasoprzestrzeni Minkowskiego – nie rodzi poważniejszych wątpliwości, o tyle jej niezależność od obserwatora inercjalnego może się wydać mniej oczywista.

W celu zilustrowania absolutności koincydencji przypomnijmy sobie sygnałowe definicje relacji R_u i R_a . Jak pamiętamy, odpowiednie definicje zakładają tu określony układ odniesienia $u \in U$, ustaloną w nim metrykę przestrzenną oraz przestrzenną separację zdarzeń x i y . Sens obu definicji polega na tym, że sygnały świetlne, których **emisje** z punktów p i q zostały oznaczone jako x i y , spotykają się w pewnym punkcie otwartego przedziału ograniczonego p i q . Dotąd jednak nie rozważaliśmy zdarzeń, które polegają na **odebraniu** obu sygnałów w owym punkcie. Otóż skoro zdarzenia mają charakter punktowy, a z definicji emisje obu sygnałów świetlnych dzieli pewna przestrzeń, to zdarzenia oznaczające emisje nie wyczerpują sygnału. Wręcz przeciwnie – sygnały powinno się interpretować jako rozciągłe czasowo procesy, czyli ciągi zdarzeń ograniczone w chwili początkowej zdarzeniami x i y , przez które przebiega oddziaływanie elektromagnetyczne (świetlne) D_c .

Mówiąc nieco bardziej formalnie, zbiór f_c nazwiemy **sygnałem świetlnym** wtedy i tylko wtedy, gdy jest on niepustym zbiorem zdarzeń, który daje się ostro liniowo uporządkować relacją D_c i żaden jego przekrój w sensie Dedekinda nie jest ani skokiem, ani luką. Czynimy przy tym założenie, że odnośna relacja jest

asymetryczna i przechodnia w S oraz spójna w f_c . Symbolicznie definicję tę wyrażamy następująco:

$$(D8) \quad \forall f_c \{f_c \in F_c \equiv [f_c \subset S \wedge f_c \neq \emptyset \wedge \exists O (O = \langle f_c, D_c \rangle)\}$$

Określamy następnie dwa konkretne sygnały, w których odwołujemy się do ustalonych zdarzeń x i y . W ten sposób otrzymujemy $f_c(x)$ i $f_c(y)$, czyli sygnały świetlne postaci $f_c(x) = \{x, x_p, \dots, z\}$ i $f_c(y) = \{y, y_p, \dots, v\}$. Na potrzeby niniejszej analizy uznajmy, że w x dochodzi do emisji $f_c(x)$, a zdarzenie z oznacza odebranie $f_c(x)$. Analogicznie założmy, iż do emisji $f_c(y)$ dochodzi w y , a do jego odebrania odpowiednio w v .

Zasadniczym wnioskiem płynącym z tych ustaleń jest to, że definicja sygnałowa $R_u(x,y)$ stwierdza zachodzenie zdarzeń z i v w punkcie środkowym r odcinka $[pq]$. Nie ulega wątpliwości, że podobnie wygląda procedura zmierzająca do określenia quasi-równoczesności x i y . Wówczas ustalenie, że x i y są czasowo podobne, jest równoważne temu, iż zdarzenia z i v są wspólnie zlokalizowane w jakimś punkcie z otwartego przedziału od p do q . Toteż procedury zmierzające do wskazania definicji układowej i absolutnej równoczesności zdarzeń tak naprawdę korzystają z relacji koincydencji! Powiemy bowiem, że zdarzenia x i y spotykają się w punkcie r , gdy istnieją takie zdarzenia z i v , iż z i v należą do sygnału i koincydują ze sobą w r :

$$(D9) \quad \forall x \forall y \forall r \{Q(x,y,r) \equiv \exists z \exists v [z \in f_c(x) \wedge v \in f_c(y) \wedge Z(z,r) \wedge Z(v,r)]\}^{10}.$$

Wynik ten nie jest najzupełniej nowy – jest rozwinięciem i formalizacją oszczędnej uwagi Wernera Heisenberga o tym, że definiując równoczesność, tak naprawdę definiujemy koincydencję¹¹. Najważniejszą konsekwencją takiego ustalenia okazuje się jednak wskazanie empirycznej procedury, przy pomocy której możemy uzasadnić absolutność relacji K . Zauważmy bowiem, że jeśli zdarze-

¹⁰ Łatwo spostrzec, że *definiens* (D9) implikuje koincydencję z i v . W powyższej formule nie powołuję się na koincydencję tylko z tego względu, iż relacja K nie wskazuje na to, że zdarzenia zachodzą właśnie w punkcie r . Bezpośrednie odwołanie się do koincydencji w (D9) wymagałoby bowiem uznania, iż w istocie (D7) definiuje trójargumentową relację koincydowania zdarzeń w punkcie $K(z,v,r)$.

¹¹ Oryginalny zamysł Heisenberga modyfikuję pod tym względem, iż nie chcę sygnałowo definiować koincydencji, ale raczej dążę do zdefiniowania spotkania sygnałów. Motywuję to tym, iż koincydencja została już zdefiniowana w (D7), a spotkanie sygnałów – z którego korzystaliśmy w (D3) i (D5) – nie zostało wcześniej określone. Por. tenże, *Fizyka a filozofia*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1965, s. 110.

nia z i v ze sobą koincydują, to każdy sygnał dotrze do z w tym samym czasie i miejscu, w którym nastąpi jego odbiór w v . Próba oszacowania jakiegokolwiek interwału między tymi zdarzeniami jest z góry skazana na porażkę w każdym układzie.

Przekonaliśmy się, że koincydencja jest relacją nie tylko równoważnościową, ale też absolutną. W związku z tym możemy bez obaw wysłowić kolejną – zresztą równoważną (PKT2) – tezę, w której już skorzystamy z pojęcia koincydencji. Głosi ona:

(PKT3) Teraźniejszość zdarzenia x w STW jest klasą abstrakcji x od relacji koincydencji K lub niepustym właściwym podzbiorem tejże klasy, który także jest klasą abstrakcji x od pewnej relacji w S .

W twierdzeniu tym zawiera się intuicja, że wszystkie klasy abstrakcji od relacji K w zbiorze S oraz ich niepuste właściwe podzbiory (nie tylko klasy abstrakcji) tworzą rodzaj przedmiotów, których cechą szczególną jest to, iż wszystkie ich elementy zachodzą w tym samym punkcie. Jest rzeczą naturalną, że zdarzenia należą do takich zbiorów niezależnie od jakiegokolwiek układu, choć wśród mnogości tego rodzaju znajdziemy zarówno zbiory oparte, jak i nieoparte na pewnej relacji równoważnościowej. Proponowana definicja tych przedmiotów, które nazywać będziemy **koincydensami**, brzmi następująco:

$$(D10) \forall k \{k \in Ks \equiv [k \subset S \wedge k \neq \emptyset \wedge \exists x (k = |x|_k \vee k \subset |x|_k)]\}.$$

Podkreślmy, że koincydensów – zbiorów ufundowanych w zdarzeniach – nie utożsamiamy z punktami, choć oczywiście nierozciągly czasowo i przestrzennie charakter tych obiektów wyraża się w tym, iż wszystkie zdarzenia należące do koincydensu zachodzą w tym samym punkcie czasoprzestrzeni. Zaproponowane pojęcie koincydensu różni się więc od ujęcia pojawiającego się w ontologii ewentyzmu punktowego Zdzisława Augustynka¹².

Jedno wszakże nie ulega wątpliwości: badania nad punktową terażniejszością ograniczają się do koincydensów zdefiniowanych przez abstrakcję. Dlatego też – w świetle definicji (D10) – teza (PKT3) może zostać skrócona do postaci:

¹² Rozwiązanie Augustynka, iż koincydensami są przede wszystkim punkty czasoprzestrzenne – traktowane jako zbiory zdarzeń – jest dla nas nie do przyjęcia, gdyż ewentyzm zakłada wtórność czasoprzestrzeni względem świata fizycznego. W niniejszej pracy założyliśmy tymczasem niezależność punktów i zdarzeń. Por. tenże, *Ewentyzm punktowy*, w: tegoż, *Czasoprzestrzeń. Eseje filozoficzne*, Warszawa 1997, s. 178.

(PKT4) Teraźniejszość zdarzenia x w STW jest koincydensem, który jest klasą abstrakcji x od pewnej relacji w S ; w szczególności teraźniejszością x jest $|x|_K$.

Uszczegółowieniem tego schematu byłyby teza wymieniająca wszystkie relacje, na których opierają się klasy abstrakcji zaliczane do grupy koincydensów. Można bowiem zauważyć, że skoro koincydensy są klasami abstrakcji od stosunku K lub podzbiorami właściwymi tej klasy, to najszerszą zakresowo relacją spełniającą (PKT4) jest koincydencja. Natomiast najwęższym takim związkiem jest **identyczność logiczna** zdarzeń $I \subset S \times S$ (zapisywana dla $x, y \in S$ jako $x = y$), czyli najsilniejsza relacja równoważnościowa. Wobec tego rodzinę interesujących nas relacji daje się wyznaczyć w taki sposób, iż każda taka relacja tworzy klasę abstrakcji dla jakiegoś $x \in S$, która zawiera się niewłaściwie w $|x|_K$, a w niej samej niewłaściwie zawiera się $|x|_I$. Wolno zatem powiedzieć, że relacje czyniące zadość (PKT4) należą do przedziału postaci:

$$(C) \quad I \subseteq \dots \subseteq K.$$

Nie możemy tu podjąć bliższej analizy wszystkich tych związków, a nawet ich wyliczenia – wymagałoby to odrębnego opracowania. Dlatego formułując ostateczny schemat PKT, ograniczymy się do tego, że interesujące nas relacje należą do wspomnianego przedziału. Brzmienie tego schematu jest następujące:

(PKT5) Teraźniejszość zdarzenia x w STW jest koincydensem, który jest klasą abstrakcji x od pewnej relacji należącej do (C) w S ; w szczególności teraźniejszością x jest $|x|_K$.

Reasumując ten etap naszych rozważań, stwierdzimy, iż wbrew wcześniejszym obawom znajdujemy w STW absolutne i zarazem równoważnościowe relacje, na podstawie których możemy zdefiniować klasyczną teraźniejszość w czasoprzestrzeni Minkowskiego. Jest przy tym jasne, że przynajmniej część koincydensów nadających się do realizacji tego zadania ma określone znaczenie fizyczne na gruncie STW. Przykładem takiego przedmiotu jest klasa abstrakcji x od niezmienniczej relacji K , którą definiujemy, opierając się na zgodności współrzędnych czasoprzestrzennych punktów. W tej sytuacji trudno byłoby nam zarzucić, iż dopuszczalne na gruncie PKT pojęcia teraźniejszości mają charakter nieostry lub są nieadekwatne fizycznie.

Wszystko to w jaskrawy sposób pokazuje, że wśród koincydensów postulowanych przez (PKT5) znajdziemy (1) absolutne zbiory zdarzeń, które (2) definiujemy przez abstrakcję od relacji postulowanej przez STW. Tym samym pesymistyczna ocena, dokonana przez Savitta, nie może zostać uznana za trafną.

5. Pewne konsekwencje punktowej terażniejszości dla czasoprzestrzeni Minkowskiego

Dokonana analiza ogólnego schematu punktowych koncepcji terażniejszości dostarczyła nam narzędzi, które mamy obecnie sposobność wypróbować, stosując je do bardziej szczegółowego problemu. Z ich pomocą postaram się mianowicie wskazać niektóre konsekwencje dla czasoprzestrzeni Minkowskiego i zlokalizowanych w niej przedmiotów, płynące z uznania koincydensów zdefiniowanych przez abstrakcję za terażniejszość.

Na wstępie przypomnijmy, iż jednym z centralnych założeń niniejszej analizy jest odróżnienie identyczności logicznej od identyczności czasoprzestrzennej zdarzeń, czego wyrazem jest postulat (II). Mając więc na uwadze ogólny schemat (PKT5), możemy pokusić się o stwierdzenie, iż istnieją przynajmniej dwie odmiany punktowej koncepcji terażniejszości. Wersja pierwsza – nazwijmy ją **maksymalną** – operuje pojęciem klasy abstrakcji od koincydencji czasoprzestrzennej, będącej największym koincydensem. Wobec tego usiłuje się tu utożsamiać terażniejszość ze zbiorem wszystkich zdarzeń zachodzących w tym samym punkcie niezależnie od tego, do jakich innych zbiorów one należą. Wersja druga – nazwijmy ją **minimalną** – posługuje się natomiast klasą abstrakcji od relacji identyczności logicznej, stanowiącą najmniejszy koincydens. W związku z tym stara się określić terażniejszość pewnego zdarzenia jako zbiór, którego jedynym elementem jest owo zdarzenie. Kierując się względami oszczędności, skoncentrujemy się wyłącznie na pierwszym wariancie omawianej koncepcji.

Biorąc za podstawę założenie, iż terażniejszość jest największym koincydensem, możemy przystąpić do meritum sprawy: przedstawienia konsekwencji punktowej koncepcji terażniejszości dla czasoprzestrzeni Minkowskiego. Zacznijmy od podania pierwszego aksjomatu projektowanego systemu, który utożsamia terażniejszość zdarzenia $x \in S$ z klasą abstrakcji tego zdarzenia od relacji koincydencji:

$$(A1^*) \forall x \forall y \{y \in Np_x \equiv y \in |x|_K\}.$$

Z aksjomatu (A1*) i definicji (D7) uzyskujemy natychmiast tezy głoszące, iż przynależność zdarzenia y do terażniejszości x ma charakter zwrotny, symetryczny i przechodni, ergo równoważnościowy:

$$(T1^*) \forall x \{x \in Np_x\},$$

$$(T2^*) \forall x \forall y \{y \in Np_x \equiv x \in Np_y\},$$

$$(T3^*) \forall x \forall y \forall z \{[y \in Np_x \wedge z \in Np_y] \Rightarrow z \in Np_x\}.$$

Aksjomat (A1*) w świetle (D7) wyraża również znany fakt, iż należenie y do terażniejszości x sprowadza się do zachodzenia zdarzeń x i y w tym samym punkcie:

$$(T4^*) \forall x \forall y \{y \in Np_x \equiv \exists p \exists q [Z(x,p) \wedge Z(y,q) \wedge p = q]\}.$$

Jeżeli zaś chodzi o definicję przeszłości i przyszłości zdarzenia x , to najlepszą strategią będzie określenie przeszłości jako zbioru zdarzeń, które mogą oddziaływać na x , a przyszłości jako zbioru zdarzeń, na które x może wpłynąć. I tak, gdy absolutną wcześniejszość i późniejszość zdarzeń – określone z pomocą interwałów i_0 i i_c opisujących punkty, w których odnośne zdarzenia zachodzą – oznaczymy odpowiednio jako $W \subset S \times S$ i $W^\circ \subset S \times S$, wówczas definicje przeszłości i przyszłości otrzymają postaci:

$$(D1^*) Pp_x =_{df} \{y \in S: W(y,x)\},$$

$$(D2^*) Fp_x =_{df} \{y \in S: W^\circ(y,x)\}.$$

Łatwo można pokazać, że zbiory P_x^a i F_x^a są w rzeczywistości tożsame z Pp_x i Fp_x . Wynika stąd, iż postulowane rozumienie przeszłości i przyszłości wpisuje się w interpretację stożkową tych pojęć, do której przekonują nas fizycy. Powiemy zatem, że zbiory Pp_x i Fp_x są iloczynami uogólnionymi układowych przeszłości i przyszłości zdarzenia x :

$$(D3^*) Pp_x =_{df} \bigcap_{u \in U} P_x^u,$$

$$(D4^*) Fp_x =_{df} \bigcap_{u \in U} F_x^u.$$

W kontekście definicji (D3*) i (D4*) nasuwa się z kolei pytanie, czy nie możemy zdefiniować absolutnej terażniejszości jako części wspólnej terażniejszości

względnych. Odpowiedź jest twierdząca. Okazuje się, że iloczynem uogólnionym terażniejszości zdarzenia x wszystkich inercjalnych układów odniesienia jest zbiór wszystkich zdarzeń koincydujących z x . Formalnym wyrazem tej fundamentalnej obserwacji będzie drugi aksjomat systemu:

$$(A2^*) Np_x = \cap_{u \in U} N_x^{u13}.$$

Pouczająca jest przy tym obserwacja, że o ile zbiory Pp_x , Np_x , Fp_x zachowują wzajemną rozłączność, o tyle nie wyczerpują one wspólnie zbioru wszystkich zdarzeń. Dopełnieniem wskazanych przedmiotów jest **obszar pozastożkowy** (tak zwana sfera „gdzie indziej”), czyli zbiór zdarzeń zachodzących w punktach odseparowanych od p interwałami przestrzennopodobnymi. Odnośny obszar definiujemy tak, iż β_x jest różnicą zbioru zdarzeń quasi-równoczesnych wobec x i terażniejszości punktowej Np_x . W języku formalnym:

$$(D5^*) \beta_x =_{df} \{N_x^a - Np_x\}.$$

Dalej, korzystając z definicji (D6), (D1*) i (D2*) oraz aksjomatu (A1*), można wykazać, że zbiór wszystkich zdarzeń punktowych jest sumą przeszłości, terażniejszości, przyszłości i obszaru pozastożkowego:

$$(T5^*) \forall x \{S = [Pp_x \cup Np_x \cup Fp_x \cup \beta_x]\}.$$

Na podstawie (A1*) oraz (T5*) przyjmujemy, że suma przeszłości, przyszłości i obszaru pozastożkowego tworzy dopełnienie terażniejszości, czyli **nieterażniejszość**:

$$(T6^*) \forall x \{\sim Np_x = [Pp_x \cup Fp_x \cup \beta_x]\},$$

$$(T7^*) \forall x \{\sim Np_x = [S - Np_x]\}.$$

¹³ Potraktowanie tego twierdzenia jako definicji Np_x mogłoby się spotkać z zarzutem błędnego koła. Pamiętamy, że przeszłość, terażniejszość i przyszłość zrelatywizowane do układu odniesienia oparliśmy na względnych relacjach wcześniejszości, równoczesności i późniejszości, którym przypisujemy znaczenie sygnałowe. W procedurach sygnałowych korzystamy natomiast z pojęcia spotkania sygnałów Q , zdefiniowanego w (D9) z wykorzystaniem relacji koincydencji. Dalej pokażemy jednak, że spotkanie sygnałów w punkcie można uznać za wtórne wobec relacji należenia zdarzenia do punktowej terażniejszości Np_x . Zarzut ten nie ma zastosowania do (D3*) i (D4*), gdyż w tej aksjomatyzacji omawianej wersji PKT nie angażujemy Pp_x i Fp_x sygnałowo. Dlatego (A2*) uznajemy za aksjomat, a nie definicję.

Zauważmy teraz, że skoro quasi-teraźniejszość x jest sumą uogólnioną teraźniejszości x we wszystkich układach odniesienia, to zdefiniowany w (D5*) obszar β_x można dookreślić jako sumę uogólnioną takich teraźniejszości, od których odjęliśmy ich iloczyn uogólniony:

$$(D6^*) \beta_x =_{df} \{[\cup_{u \in U} N_x^u] - [\cap_{u \in U} N_x^u]\}.$$

Pora zająć się fizycznym znaczeniem punktowej teraźniejszości. Zaczniemy od tego, że pojęcie punktowej teraźniejszości daje się bez większych trudności uwiłkłać sygnałowo, gdyż w koincydensach tego typu może dochodzić do odebrania wielu sygnałów świetlnych. Wykorzystując okoliczność, iż związek K jest implikowany przez *definiens* relacji spotkania sygnałów (D9), wolno nam powiedzieć, że gdy sygnały emitowane ze zdarzeń x i y spotykają się w punkcie r , to istnieją takie zdarzenia z i v należące do sygnałów $f_c(x)$ i $f_c(y)$, które są wobec siebie teraźniejsze (w punkcie r):

$$(T8^*) \forall x \forall y \forall r \{Q(x, y, r) \rightarrow \exists z \exists v [z \in f_c(x) \wedge v \in f_c(y) \wedge z \in Np_v]\}.$$

Sformułowana właśnie teza (T8*) ma dwa plusy.

Po pierwsze, wyraźnie dopuszcza ona dojście do skutku dwóch i więcej niezośmarnych zdarzeń w jednym punkcie. W tym przypadku podstawą nieidentyczności koincydujących zdarzeń jest okoliczność, iż odnośne zdarzenia należą do różnych sygnałów świetlnych, aczkolwiek źródłem ich nietożsamości mogą być również inne rodzaje łańcuchów przyczynowo-skutkowych¹⁴. W rezultacie niniejszy wariant PKT spełnia zaproponowany przez Craiga Callendera **warunek jedyności**, czyli zastrzeżenie, by w teraźniejszości zachodziły przynajmniej dwa nietożsame zdarzenia¹⁵.

Po drugie, ponieważ z przywołaną w (T8*) relacją Q stykamy się w definiensach relacji mających znaczenie sygnałowe, możemy uznać pojęcie punktowej teraźniejszości za bardziej podstawowe niż pojęcia przeszłości, przyszłości czy obszaru pozastożkowego w zaprezentowanym ich rozumieniu. Weźmy na przykład definicję (D5*), do której dochodzimy dzięki określeniu quasi-teraźniejszości. Uzyskując natomiast quasi-teraźniejszość w (D6), korzystamy z pojęcia quasi-równoczesności zdefiniowanego sygnałowo w (D5). W ten sposób wreszcie

¹⁴ Jak słusznie zauważa Władysław Krajewski, o związku przyczynowym między zdarzeniami możemy mówić, gdy „jedno z nich jest emisją pewnej porcji energii czy informacji, drugie zaś – jej odebraniem” – tegoż, *Związek przyczynowy*, Warszawa 1967, s. 173.

¹⁵ C. Callender, *Shedding Light on Time*, „Philosophy of Science” 2000, t. 67, s. 592.

odwołujemy się do pojęcia punktowej terażniejszości, gdyż spotkanie sygnałów implikuje koincydencję ich odebrania, co stwierdza się w (T8*).

Oba te plusy uzyskuje się jednak kosztem – przywoływanego wielokrotnie – rozróżnienia identyczności logicznej i czasoprzestrzennej. W tym miejscu warto podkreślić, że nie wszyscy filozofowie zajmujący się problematyką PKT decydują się na zróżnicowanie owych relacji lub choćby na potraktowanie tego zagadnienia wystarczająco poważnie. O ile badacze pokroju Zdzisława Augustynka¹⁶ i Christiana Wütricha¹⁷ świadomie dokonują dystynkcji między zdarzeniami i punktami oraz relacjami identycznościowymi, o tyle czytając stwierdzenie Howarda Steina, że „teraźniejszość zdarzenia jest konstytuowana tylko przez to zdarzenie”, można się wyłącznie domyślać rzeczywistych intencji autora¹⁸. Chodzi o to, że terażniejszość jest (a) zbiorem wszystkich zdarzeń zachodzących w tym samym miejscu i czasie (koincydensem $|x|_k$), (b) zbiorem jednoelementowym, do którego należy zdarzenie egzemplifikujące tylko jedną wielkość (koincydensem $|x|$), lub też (c) zbiorem jednoelementowym tworzonym tylko przez zdarzenie egzemplifikujące wszystkie wielkości fizyczne mające miejsce w tym punkcie.

Pierwsze dwie interpretacje stanowiska Steina i pokrewnych mu filozofów były już przedmiotem rozważań; ich wynikami są odpowiednio wersja maksymalna i wersja minimalna punktowej terażniejszości. Natomiast ewentualne przyjęcie trzeciej linii interpretacyjnej zmusiłoby nas do daleko posuniętej rewizji dotychczasowego rozumienia tego, czym są zdarzenie oraz jego zachodzenie w punkcie. Należałoby wówczas zrezygnować z akceptacji (II) na rzecz **założenia Reichenbacha**, wykluczającego możliwość koincydencji nietożsamyh zdarzeń:

$$(Z) \quad \forall x \forall y \{K(x,y) \equiv [x = y]\}.$$

¹⁶ Z. Augustynek, *Realizmy: temporalny i spacjalny*, w: tegoż, *Czasoprzestrzeń...*, dz. cyt., s. 85.

¹⁷ Ch. Wütrich, *The Fate of Presentism in Modern Physics*, w: *New Papers on the Present...*, dz. cyt., s. 91–131.

¹⁸ Przywołany problem bezpośrednio dotyczy tekstu Steina, będącego zarazem odpowiedzią na argumentację Riedtjka i Putnama; por. tenże, *On Einstein-Minkowski Space-Time*, „Journal of Philosophy” 1968, t. 65, nr 1, s. 15. Wśród innych tekstów poświęconych PKT, których autorzy nie kładą nacisku na kwestię rozróżnienia *I* oraz *K*, można wymienić między innymi: M. Hinchliff, *A Defense of Presentism in a Relativistic Setting*, „Philosophy of Science” 2000, t. 67, s. 575–586; J. Harrington, *Special Relativity and the Future: A Defense of the Point Present*, „Studies in the History and Philosophy of Modern Physics” 2008, t. 39, nr 1, s. 82–101; K. Brading, *Presentism as an Empirical Hypothesis*, „Philosophy of Science” 2013, t. 80, nr 5, s. 1101–1111.

W ten sposób – na podstawie założenia (Z) i aksjomatu (A1*) – otrzymalibyśmy twierdzenie, że terażniejszość zdarzenia x jest klasą abstrakcji od relacji identyczności w sensie Reichenbacha, czyli singletonem $\{x\}$. Łatwo spostrzec, że redukcja terażniejszości do zbioru jednoelementowego objęłaby także pozostałe relacje z przedziału (C). Bylibyśmy wtedy zmuszeni uznać, iż istnieje tylko jedna wersja PKT, według której terażniejszość zdarzenia tworzy wyłącznie rzeczone zdarzenie. Takie rozumienie poglądu Steina prowadziłoby więc do banalizacji idei punktowej terażniejszości.

Warte podkreślenia wydaje mi się, że chociaż ewentualne przyjęcie optyki Reichenbacha odzierałoby ideę punktowej terażniejszości z niektórych interesujących treści, to wciąż nie eliminowałoby jej głównych walorów technicznych. Forsowana koncepcja dalej znajdowałaby bowiem silne wsparcie w aparacie pojęciowym teorii czasoprzestrzeni Minkowskiego, a zdefiniowana w ten sposób terażniejszość czyniłaby zadość warunkom (1) i (2). Mam jednak poważne wątpliwości co do tego, czy taka doktryna mogłaby korespondować z intuicjami wykraczającymi poza owe warunki, do których zaliczymy między innymi antysolipsystyczny charakter terażniejszości. Jest rzeczą dyskusyjną, czy punktowa koncepcja terażniejszości oparta wyłącznie na aksjomatach (A1*) i (A2*) jest propozycją solipsystyczną. Zdaje się temu przeczyć jej niejedyność w sensie Callendera. Nie do podważenia wydaje się tymczasem zdecydowanie solipsystyczny charakter wskazanego wariantu PKT, gdy decydujemy się na przyjęcie założenia (Z).

6. Uogólnienie punktowej koncepcji terażniejszości na ogólną teorię względności

Zamknijmy nasze rozważania nie tyle podsumowaniem – wobec niewielkiej objętości tekstu wydaje się ono zbędne – ile krótkim komentarzem o możliwym kierunku uogólnienia koncepcji punktowej na teorię fizyki zakresowo szerszą od STW. Chodzi o to, że absolutny i równoważnościowy charakter koincydencji i pojęć zdefiniowanych z jej użyciem nie ogranicza się tylko do czasoprzestrzeni Minkowskiego, która jest – z perspektywy matematycznej – podstawą niemal całej STW. Daje się bowiem zauważyć, iż niezmienniczość koincydencji zdarzeń w tym samym stopniu obowiązuje w ogólnej teorii względności, w której cza-

przestrzeń rozważa się w obecności pola grawitacyjnego, a jej modelem okazuje się czterowymiarowa przestrzeń Riemanna¹⁹.

Naturalną konsekwencją zgodności punktowej koncepcji teraźniejszości z STW jest stosowalność tego poglądu do obszarów czasoprzestrzeni, w których brakuje pola grawitacyjnego lub rzeczono pole jest stałe i słabe. Okazuje się bowiem, że w takich regionach czasoprzestrzeni – zwanych zwykle galileuszowymi – OTW przechodzi w STW. Tak scharakteryzowane pole grawitacyjne pozwala zachować absolutny i równoważnościowy charakter koincydencji, identyczności i pozostałych stosunków postulowanych przez schemat (PKT5). W szczególności gdy mówimy o teraźniejszości rozumianej jako klasa abstrakcji od relacji K , a rozważany obszar czasoprzestrzeni jest galileuszowy, możemy utrzymać wszystkie aksjomaty, definicje i twierdzenia uzyskane we wcześniejszym paragrafie – również definicje angażujące przeszłość, teraźniejszość i przyszłość w znaczeniu układowym.

Zakres aplikacji PKT nie kończy się jednakże w tym miejscu. Uwidocznia to fakt, iż w OTW poza obszarami galileuszowymi występują także pola statyczne, stacjonarne oraz dowolne. O ile w przypadku pól statycznych daje się jeszcze zdefiniować równoważnościową równoczesność układową i oprzeć na niej teraźniejszość w sensie (D4), o tyle podobna procedura nie jest możliwa, gdy rozważamy pola stacjonarne i dowolne²⁰. Mianowicie w polach stacjonarnych stosunek równoczesności ma charakter zwrotny i symetryczny, ale nieprzechodni, natomiast w polach dowolnych w ogóle wykluczona jest możliwość definicji jednoczesności metodą sygnałową. Znamienne jest, iż podobne ograniczenia nie dotyczą koincydencji oraz definicji koincydensów przez abstrakcję. Powiemy zatem, że punktowa teraźniejszość jest absolutna i oparta na równoważnościowej relacji z przedziału (C) nie tylko w dowolnym układzie odniesienia, ale też w każdym polu grawitacyjnym. Prowadzi to do wniosku, że zwłaszcza koincydens $|x|_K$ spełnia standardy klasycznej teraźniejszości (1) i (2) w obu teoriach. Jest to wynik – w tym kontekście – nowy i zaskakujący.

¹⁹ Por. W. Kopczyński, A. Trautman, *Czasoprzestrzeń i grawitacja*, dz. cyt., s. 152.

²⁰ W tej sprawie por. Z. Augustynek, *Natura czasu*, dz. cyt., s. 220–224.

Bibliografia

- Augustynek Z., *Ewentyzm punktowy*, w: tegoż, *Czasoprzestrzeń. Eseje filozoficzne*, WFiS UW, Warszawa 1997, s. 174–183.
- Augustynek Z., *Natura czasu*, PWN, Warszawa 1975.
- Augustynek Z., *Przeszłość, teraźniejszość, przyszłość. Studium filozoficzne*, PWN, Warszawa 1979.
- Augustynek Z., *Realizmy: temporalny i spacjalny*, w: tegoż, *Czasoprzestrzeń. Eseje filozoficzne*, WFiS UW, Warszawa 1997, s. 66–87.
- Bigaj T., *Jakościowe teorie czasoprzestrzeni*, „Filozofia Nauki” 1995, nr 3(4), s. 33–52.
- Brading K., *Presentism as an Empirical Hypothesis*, „Philosophy of Science” 2013, t. 80, nr 5, s. 1101–1111.
- Callender C., *Shedding Light on Time*, „Philosophy of Science” 2000, t. 67, s. 587–599.
- Dainton B., *Time and Space*, Routledge, New York 2014.
- Earman J., *World Enough and Space-Time*, MIT Press, Cambridge, MA 1989.
- Einstein A., *Przestrzeń i czas w fizyce przedrelatywistycznej*, w: tegoż, *Istota teorii względności*, tłum. A. Trautman, Zysk i S-ka, Poznań 2021, s. 31–54.
- Einstein A., *Szczególne teoria względności*, w: tegoż, *Istota teorii względności*, tłum. A. Trautman, Zysk i S-ka, Poznań 2021, s. 55–88.
- Harrington J., *Special Relativity and the Future: A Defense of the Point Present*, „Studies in the History and Philosophy of Modern Physics” 2008, t. 39, nr 1, s. 82–101.
- Heisenberg W., *Fizyka a filozofia*, tłum. S. Amsterdamski, Książka i Wiedza, Warszawa 1965.
- Hinchliff M., *A Defense of Presentism in a Relativistic Setting*, „Philosophy of Science” 2000, t. 67, s. 575–586.
- Kopczyński W., Trautman A., *Czasoprzestrzeń i grawitacja*, PWN, Warszawa 1984.
- Krajewski W., *Związek przyczynowy*, PWN, Warszawa 1967.
- Lowe E.J., *Presentism and Relativity: No Conflict*, w: *New Papers on the Present – Focus on Presentism*, red. R. Ciuni, K. Miller, G. Torrenco, Philosophia Verlag, Munich 2013, s. 134–153.
- Putnam H., *Time and Physical Geometry*, „The Journal of Philosophy” 1967, t. 64, nr 8, s. 240–247.

- Rietdijk C.W., *A Rigorous Proof of Determinism Derived from the Special Theory of Relativity*, „Philosophy of Science” 1966, t. 33, nr 4, s. 341–344.
- Savitt S., *There’s No Time Like The Present (in Minkowski Space-Time)*, „Philosophy of Science” 1998, t. 67, s. 563–574.
- Stein H., *On Einstein-Minkowski Space-Time*, „Journal of Philosophy” 1968, t. 65, nr 1, s. 5–23.
- Wüthrich Ch., *The Fate of Presentism in Modern Physics*, w: *New Papers on the Present – Focus on Presentism*, red. R. Ciuni, K. Miller, G. Torrenco, Philosophia Verlag, Munich 2013, s. 91–131.



Aspekty temporalne powinności w logice deontycznej: od von Wrighta do Thomasona

Patryk Popławski

(Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Katedra Logiki)

Abstrakt: Celem artykułu jest omówienie początków zainteresowania aspektami temporalnymi obowiązków w logice deontycznej. Badany okres to lata 1951–1981. Najpierw autor przybliża dyskusję dotyczącą obowiązków warunkowych i wyodrębnia tam pierwszy aspekt: czas powinności. Później charakteryzuje myśli Patricii Greenspan, która wprost wykorzystuje ten aspekt do rozwiązania paradoksu Chisholma. Następnie omawia przekonania Héctora-Neri Castañedy, który wyróżnił inne aspekty: czas na realizację obowiązkowego czynu, czas wypowiedzenia lub powstania obowiązku i czas, gdy wypowiedź lub zdanie stwierdzające powinność jest prawdziwe. Potem autor rozpatruje poglądy Richmonda Thomasona, który przedstawił system formalny logiki deontycznej ufundowany na logice temporalnej. Na końcu zostają podsumowane zmiany w zainteresowaniu aspektami temporalnymi.

Słowa kluczowe: logika deontyczna, czas obowiązku, czas powinności, obowiązek, powinność, aspekty czasowe obowiązków, aspekty czasowe powinności

Temporal Aspects of Obligations in Deontic Logic: From von Wright to Thomason

Abstract: The aim of the article is to discuss the beginnings of interest in the temporal aspects of obligations in deontic logic. The analyzed period is the years 1951–1981. First, the author presents a discussion on conditional oughts. There he also singles out the first aspect: the time of the oughtness. Later, he characterizes the views of Patricia Greenspan, who explicitly used this aspect in her attempt to solve the Chisholm paradox. Then, the author discusses the views of Héctor-Neri Castañeda, who highlighted other aspects: the time of the action one ought to do, the time of utterance or of the making of an ought-statement, and the time of the truth of an ought-statement. Next, the author discusses Thomason Richmond's views, who presented a formal system of deontic logic based on temporal logic. At the end, he summarizes the changes in interest in temporal aspects in analyzed period.

Keywords: deontic logic, the time of obligation, obligation, ought, time aspects of oughts, time aspects of obligations, oughtness

1. Cel pracy

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie początków zainteresowania aspektami temporalnymi obowiązków (czy inaczej – powinności) w logice deontycznej.

Omawiany okres przypada na lata 1951–1981. Wtedy też pojawiały się pierwsze prace, które mniej lub bardziej wprost dostrzegały potrzebę uwzględnienia zależności między czasem a zdaniem i wypowiedziami, w których stwierdza się zobowiązanie kogoś do czegoś. Głównym aspektem, wokół którego toczyła się dyskusja, był czas obowiązywania obowiązku. Po drodze jednak poruszono wątki jeszcze innych aspektów temporalnych, takich jak czas na realizację obowiązkowego czynu (działania lub zaniechania działania), czas wypowiedzenia lub powstania obowiązku, a także czas, w którym wypowiedź bądź zdanie stwierdzające powinność jest prawdziwe.

2. Od von Wrighta do Chisholma (1951–1963)

Wątki związane z aspektami czasowymi powinności w dość wyraźny sposób zaczęły pojawiać się już na początku rozwoju logiki deontycznej i były w pewnym sensie obecne w rozważaniach dotyczących obowiązków warunkowych. Z dzisiejszej perspektywy, dokonując oglądu prowadzonej w tym czasie dyskusji, możemy zobaczyć, że *de facto* niezależnie od tego, czy sami autorzy to dostrzegali, czy nie, oscylowały one wokół pytania, **kiedy** obowiązek zaczyna obowiązywać, albowiem warunek obowiązku jest tym, co wyznacza początek lub okres obowiązywania powinności.

Tymczasem samo pojęcie obowiązywania nastrocza wielu trudności interpretacyjnych. Cóż bowiem znaczy, że powinność obowiązuje? Na przykład na gruncie prawa, jak pisze Adam Sulikowski, istnieją w tej kwestii, w uproszczeniu, trzy poglądy: aksjologiczny, behawioralny i tetyczny. Zgodnie z (a) poglądem aksjologicznym powinności obowiązuje, gdy są oceniane dodatnio, na przykład jako słuszne lub dobre. Według (b) koncepcji behawioralnej obowiązuje one, gdy są praktykowane. Natomiast zgodnie ze (c) stanowiskiem tetycznym obowiązuje one, gdy ustanowił je podmiot o odpowiednim autorytecie. Podobny podział, jak sądzę, możemy zastosować poza dziedziną prawa. Każde z tych ujęć otwiera jednak mnóstwo niejasności i kolejnych problemów definicyjnych. (a) Kto ma oceniać dodatnio? (b) Co to faktycznie znaczy, że są praktykowane? Kto musi praktykować? (c) Co to znaczy „mieć odpowiedni autorytet”? Co to znaczy „ustanowić” (na przykład co to znaczy, że matka ustanawia obowiązek dla swojego dziecka)?

W niniejszym artykule nie tyle jednak interesuje mnie, co to dokładnie znaczy, że coś obowiązuje, ile jedynie, że wtedy można mówić o tym, tak jak potocznie to robimy, że ktoś rzeczywiście **ma** obowiązek. Natomiast pytanie, dlaczego tak jest, czy to z powodu (a), (b) bądź (c), czy może jeszcze innego, zostawię tu nierozstrzygnięte. To bowiem wystarczy do wprowadzenia pojęcia **czasu obowiązywania obowiązku**¹. Mianowicie jest to każdy interwał czasu, w którym dana powinność obowiązuje, czyli jej adresat jest do czegoś **zobowiązany**. W szczególności może to być zdegenerowany interwał, czyli moment, punkt w czasie.

Czas obowiązywania, zależnie od interpretacji, może mieć początek (wtedy mówimy, że ktoś **został** zobowiązany do czegoś) i koniec albo nie mieć co najmniej jednego z tych dwóch. Zwolennik istnienia idealnych obowiązków może argumentować, że dany obowiązek istnieje idealnie, czyli że jego obowiązywanie nie ma początku i końca (wrócimy do tego później). Częściej jednak, jak się zdaje, przyjmujemy, że powinności mają swoje początki lub końce, chociaż nie zawsze potrafimy je wprost wskazać. Warunki początku i końca mogą być rozmaicie formułowane. Czasami mogą być to konkretne daty i godziny, innym razem zdarzenia, chociażby takie jak czyjeś działanie.

Na wstępie powiedziałem, że wątki temporalne dotyczące obowiązków warunkowych zaczęły się pojawiać na początku rozwoju logiki deontycznej „w pewnym sensie”. Jest tak dlatego, że raczej nie artykułowano ich wprost i trudno jednoznacznie stwierdzić, czy autorzy świadomie próbowali za pomocą obowiązków warunkowych wyrazić czasowe aspekty powinności. Nie zmienia to jednak faktu, że wątek ten siłą rzeczy w tych rozważaniach jest obecny, albowiem – jak wspomniałem – warunek obowiązku umiejscawia go w czasie.

W 1951 roku Georg Henrik von Wright w artykule *Deontic Logic*² i pracy *An Essay in Modal Logic*³ przedstawił system formalny⁴, w którym rozważa tylko zdania rozumiane jako połączenia operatorów deontycznych z nazwami ozna-

¹ Czas obowiązywania, podobnie jak inne aspekty temporalne, o których będę mówił, nie tyczy się tylko obowiązków, ale też innych modalności deontycznych, na przykład dozwolenia. Nie będę jednak ich omawiał, lecz należy mieć na względzie, że analogiczne uwagi, które czynione tu będą w sprawie aspektów temporalnych powinności, mogą być poczynione chociażby w sprawie dozwoleń.

² G.H. von Wright, *Deontic Logic*, „Mind” 1951, t. 60, nr 237, s. 1–15.

³ G.H. von Wright, *An Essay in Modal Logic*, Amsterdam 1951.

⁴ Operatory deontyczne w jego systemie są traktowane analogicznie do modalności alelicznych i epistemicznych. Na przykład więc operator „obowiązkowe jest, że...” rozumiany jest analogicznie do „konieczne jest, że...”.

czającymi typy czynów⁵, na przykład: „zapalenie papierosa”, „zapłacenie podatku”, „kradzież”, „morderstwo”. Zmiennych zdaniowych zaś nie rozpatruje⁶. W tych samych pracach⁷ von Wright stwierdził, że formułę $O(A \Rightarrow B)$ należy odczytywać jako „Zrealizowanie czynu A zobowiązuje⁸ nas (moralnie) do zrealizowania czynu B ”. Zauważmy, że chociaż nie jest to wyartykułowane wprost, mowa tutaj o momencie, po którym rozpoczyna się czas obowiązywania powinności, żeby uczynić B . Tym momentem jest zrealizowanie czynu A .

Propozycja von Wrighta została jednak skrytykowana przez Arthura N. Priora⁹, który zwrócił uwagę na to, że jednym z praw tego systemu jest twierdzenie¹⁰ $\neg PA \Rightarrow O(A \Rightarrow B)$, co u von Wrighta znaczy: „Jeżeli zrealizowanie czynu A jest zakazane, to zrealizowanie czynu A zobowiązuje nas do zrealizowania innego, arbitralnego czynu B ”, a zatem powstaje paradoks. Prior podaje następujący przykład:

kradzież na przykład, zakładając, że jest zakazana, zobowiązuje nas do cudzołóstwa; ale również oczywiście do niepopelniania cudzołóstwa¹¹.

W odpowiedzi na ten zarzut von Wright¹² zaproponował swój pierwszy diadyczny system deontyczny. Formułą atomową tego rachunku jest $P(A|c)$, co odczytujemy jako „ A jest dozwolone pod warunkiem c ”. Samo pojęcie obowiązu-

⁵ Typy czynów mogą przyjąć jedną z dwóch – analogicznych do prawdy i fałszu – wartości: zrealizowany (ang. *performed*) lub niezrealizowany. Wartość czynu złożonego (na przykład poprzez koniunkcję) jest zdeterminowana wartościami czynów składowych.

⁶ Oznacza to między innymi, że zaproponowana przez Arthura N. Priora (tegoż, *Formal Logic*, Oxford 1962, s. 224) formalizacja obowiązku warunkowego jako $A \Rightarrow OB$ (zob. dalsza część tekstu) jest w tym systemie niepoprawnie zbudowana, ponieważ A musi być tutaj zdaniem, a nie typem czynu. Niepoprawne jest też u niego iterowanie operatorów deontycznych, jak na przykład w formule OOA . Widzimy bowiem, że w przypadku formuły OOA pierwszy operator nie łączy się z typem czynu, lecz z OA , a coś takiego nie było dopuszczalne w tym systemie.

⁷ G.H. von Wright, *Deontic Logic*, dz. cyt., s. 4 oraz tenże, *An Essay in Modal Logic*, dz. cyt., s. 37.

⁸ „Zobowiązuje” jest tutaj deontycznym odpowiednikiem implikacji ścisłej. Von Wright używa tych samych oznaczeń dla zwykłej implikacji ścisłej i dla wersji deontycznej, co tutaj oddaję za pomocą symbolu „ \Rightarrow ”.

⁹ A.N. Prior, *The Paradoxes of Derived Obligation*, „Mind” 1954, t. 63, nr 249, s. 64–65.

¹⁰ „P” reprezentuje tutaj operator dozwolenia (od ang. *permissible*). Otóż twierdzeniem systemu von Wrighta jest formuła $\neg PA \Rightarrow \neg P(A \wedge \neg B)$. Formuła $O(A \Rightarrow B)$ jest zdefiniowana przez von Wrighta jako $\neg P(A \wedge \neg B)$, a zatem to twierdzenie możemy zapisać jako: $\neg PA \Rightarrow O(A \Rightarrow B)$.

¹¹ Tamże, s. 64. W oryginale: „stealing, e.g. supposing that to be forbidden commits us to committing adultery; and also, of course, to not committing adultery”.

¹² G.H. von Wright, *A Note on Deontic Logic and Derived Obligation*, „Mind” 1956, t. 65, nr 260, s. 508–509.

ku warunkowego u von Wrighta nie było pierwotne i zostało wyprowadzone za pomocą dozwolenia: $O(A|B) \Leftrightarrow \neg P(\neg A|B)$. Formuły $\neg P(A|c \vee \neg c) \Rightarrow O(B|A)$ oraz $O(A|c \vee \neg c) \Rightarrow O(B|A)$ nie są twierdzeniami tego systemu – nie jest tak, że postąpienie wbrew absolutnemu zakazowi zrealizowania danego czynu¹³ (czyli jego zrealizowanie) albo zrealizowanie czynu, którego realizacja jest absolutnie obowiązkowa, zobowiązuje nas do zrealizowania innego, arbitralnego czynu¹⁴. Absolutność obowiązków i zakazów w tym systemie jest wyrażona za pomocą odpowiedniego ujęcia warunków. Zauważmy, że zapis $O(A|c \vee \neg c)$ znaczy, że A obowiązuje pod warunkiem c lub pod warunkiem $\neg c$, czyli pod dowolnym warunkiem, w związku z czym zobowiązanie do zrealizowania czynu A ma charakter absolutny – zawsze ma się taką powinność. Analogicznie von Wright wyraża absolutny zakaz. I tak na przykład formułę $\neg P(A|c \vee \neg c) \Rightarrow O(B|A)$ możemy u niego odczytać jako: „Jeżeli zrealizowanie czynu A jest absolutnie zakazane, to powinniśmy zrealizować czyn B pod warunkiem zrealizowania czynu A ”. To właśnie znaczy, że jeżeli zrealizowanie czynu A jest zakazane (w sensie absolutnym), to zrealizowanie czynu A zobowiązuje do zrealizowania innego, arbitralnego czynu B .

Taka formuła, jak wskazał Prior, jest twierdzeniem systemu von Wrighta z 1951 roku i ma tam postać $\neg P(A) \Rightarrow O(A \Rightarrow B)$. Von Wright poprzez odrzucenie w swoim systemie formuły $\neg P(A|c \vee \neg c) \Rightarrow O(B|A)$ eliminuje zatem problem wskazany przez Priora.

¹³ Negacja dozwolenia robienia czegoś to to samo co zakaz robienia tego.

¹⁴ Von Wright (tegoż, *A Note on Deontic Logic...*, dz. cyt., s. 508–509) nie mówi tego wprost, ale nie wydaje się, żeby wprowadzał tutaj zmienne zdaniowe. Moja interpretacja treści tego artykułu jest przy tym odmienna od założeń Kazimierza Świrydowicza (tegoż, *Logiczne teorie obowiązku warunkowego*, Poznań 1995, s. 54), który z jakiegoś powodu uznaje, że wprowadzone w tym artykule $P(A|c)$ należy odczytywać jako „Dozwolone jest, że A pod warunkiem, że c ”, i stwierdza, że c i A to zmienne zdaniowe. W oryginale von Wright odczytuje tę formułę jako „ A is permitted under conditions c ”, a nie na przykład: „It is permitted that A under conditions that c ”. Jeżeli dodamy do tego fakt, że nie wspomina on o łączeniu operatorów ze zdaniem, sprawa zdaje się przesądzona. Nowością jest natomiast to, że von Wright uznaje, że c nie musi być typem czynu i może być czymś innym. Jak wolno domniemać, chodzi tutaj między innymi o typy zdarzeń, które nie są typami czynów. Przedstawiony schemat obejmowałby zatem również takie zdania jak: „Pozostanie w domu jest dozwolone pod warunkiem spadnięcia deszczu”, gdzie oczywiście „pozostanie w domu” to typ czynu, zaś „spadnięcie deszczu” to typ zdarzenia, które nie jest czynem. Wyraźne przejście do zdań jest widoczne w nowym, składającym się tylko z O-formuł systemie von Wrighta (tegoż, *A New System of Deontic Logic*, „Danish Yearbook of Philosophy” 1964, t. 1, s. 179), gdzie wprowadza on litery zdaniowe i wskazuje, że $O(A|B)$ należy odczytywać jako „One ought to bring it about that A when B ”.

Do postawionego przez siebie problemu Prior powrócił w 1962 roku¹⁵. Posługując się już zmiennymi zdaniowymi, a nie zmiennymi reprezentującymi typy czynów, zasugerował wówczas nowe rozwiązanie problemu, który – jak widzieliśmy przed chwilą – von Wright wyeliminował w swoim systemie. Zamiast formalizacji $O(A \Rightarrow B)$ zaproponował $A \Rightarrow OB$. Było to możliwe, ponieważ A stało się zmienną zdaniową, czyli mogło samodzielnie występować jako poprzednik implikacji, która za argumenty bierze zdania¹⁶. Zasadniczo możemy powiedzieć, że od tego momentu w ramach monadycznej logiki deontycznej zaczęto rozważać dwie możliwości formalizacji obowiązku warunkowego: $A \Rightarrow OB$ oraz $O(A \Rightarrow B)$. Jedni chcieli obowiązki warunkowe, w których warunek jest zdaniem asertorycznym, reprezentować za pomocą $A \Rightarrow OB$, zaś $O(A \Rightarrow B)$ rezerwować dla takich, z których można wywnioskować, że $OA \Rightarrow OB$; inni chcieli oba rodzaje reprezentować za pomocą albo pierwszej, albo drugiej formuły.

Ogólnie rzecz biorąc, mamy dwie tradycje ujmowania warunkowych obowiązków w ramach logiki: monadyczną i diadyczną. W ramach tej pierwszej operatory deontyczne są jednoargumentowymi operatorami obowiązku. Logika diadyczna zaś w porządku chronologicznym jest od niej późniejsza – powstała jako konsekwencja próby odpowiedzi na pytanie: **w jaki sposób można sformalizować takie obowiązki warunkowe, jak na przykład „Jan powinien pomóc sąsiadowi, gdy zostanie przez niego poproszony o pomoc”?** Jak pokazałem w poprzednim akapicie, w ramach logiki monadycznej zaproponowano dwie drogi formalizacji: albo jako $O(A \Rightarrow B)$, albo (później) jako $A \Rightarrow OB$. W tym konkretnym przykładzie B odpowiada zdaniu „Jan pomoże sąsiadowi”, podczas gdy A warunkowi „Sąsiad poprosi Jana o pomoc”. Z kolei w przypadku logiki diadycznej korzystano z dwuargumentowego operatora obowiązku warunkowego.

Istotnym impulsem do dalszych badań nad obowiązkiem warunkowym był problem postawiony przez Rodericka Chisholma¹⁷. Filozof ten rozważa powszechnie występujące powinności w postaci: „Powinieneś zrealizować A , ale jeżeli nie zrealizujesz A , to powinieneś za wszelką cenę zrealizować B ” i okre-

¹⁵ A.N. Prior, *Formal Logic*, dz. cyt., s. 224.

¹⁶ Jednakże, jak pisze Sven Hansson (tegoż, *Alternative Semantics for Deontic Logic*, w: *Handbook of Deontic Logic and Normative Systems*, red. M. Gabbay, J. Horty, X. Parent, Milton Keynes 2013, s. 462), powstaje wtedy inny poważny paradoks – w systemie można dowieść formuły $\neg A \Rightarrow (A \Rightarrow OB)$. Oznacza to, że można wyprowadzić zdania typu: „Jeżeli nie odwiedzisz przyjaciela, to jeśli odwiedzisz tego przyjaciela, to powinieneś spalić jego dom”.

¹⁷ R.M. Chisholm, *Contrary-to-Duty Imperatives and Deontic Logic*, „Analysis” 1963, t. 24, nr 2, s. 34–35.

śla je mianem „imperatywów *contrary-to-duty*”. Jego zdaniem, zważywszy na niedoskonałość moralną ludzi, logika deontyczna powinna uporać się z takimi zobowiązaniami. Pod uwagę bierze współczesne mu systemy logiki deontycznej i występujące w nich następujące twierdzenia:

$$[OMP] (OA \wedge O(A \Rightarrow B)) \Rightarrow OB,$$

$$[ONSP] \neg(OA \wedge O\neg A).$$

Weźmy teraz za Chisholmem taki oto zbiór zdań¹⁸:

- (1a) Powinno być tak, że Jan idzie pomóc sąsiadom.
- (1b) Powinno być tak, że jeżeli Jan idzie pomóc sąsiadom, to Jan mówi, że przyjdzie im pomóc.
- (1c) Jeżeli Jan nie idzie pomóc sąsiadom, to powinno być tak, że Jan nie mówi sąsiadom, że przyjdzie im pomóc.
- (1d) Jan nie idzie pomóc sąsiadom.

Chisholm jest świadomy, że na gruncie omawianego wcześniej systemu von Wrighta formuły typu $A \Rightarrow OB$ są niepoprawnie zbudowane. Jednakże, jak mówi, jeżeli uznalibyśmy tę formułę za prawidłowo zbudowaną, tak jak to jest w pozostałych rozważanych przez niego systemach, moglibyśmy te zdania sformalizować. W ten sposób powstałby ten sam problem co w nich. Najbardziej intuicyjna wydaje się formalizacja:

$$(1a') OA,$$

$$(1b') O(A \Rightarrow B),$$

$$(1c') \neg A \Rightarrow O\neg B,$$

$$(1d') \neg A.$$

¹⁸ W oryginalnym języku zdania te, parafrazując je i zamieniając „a certain man” na „John”, mają następującą postać:

(1a*) *It ought to be that John go to the assistance of his neighbours.*

(1b*) *It ought to be that if John go to the assistance of his neighbours, John tell them that he is coming.*

(1c*) *If John does not go to the assistance of his neighbours, John ought not to tell his neighbours that he is coming.*

(1d*) *John does not go to the assistance of his neighbours.*

O jakiej trudności mówi Chisholm? Stosując [OMP] do (1a') i (1b'), możemy wydedukować OB , co odpowiada zdaniu „Powinno być tak, że Jan mówi sąsiadom, że idzie im pomóc”. Jednocześnie, stosując regułę odrywania do (1c') i (1d'), otrzymujemy formułę $O\neg B$, która jest formalizacją zdania: „Powinno być tak, że Jan nie mówi sąsiadom, że idzie im pomóc”. Koniunkcja tych wniosków jest sprzeczna z [ONSP]. Chisholm stwierdza, że taki zbiór nie może być niesprzeczny w tych systemach.

Na zagadkę Chisholma zareagował von Wright¹⁹, który zaproponował nowy system logiki diadycznej. Zamiast zmiennych reprezentujących typy czynów wprowadza on zmienne zdaniowe (nie tylko w diadycznej, ale też monadycznej wersji swojego systemu). System ten został jednak zbudowany w taki sposób, że w ogóle nie da się w tym języku zrekonstruować zagadki Chisholma, ponieważ składa się ona wyłącznie z O-formuł diadycznych. Taka O-formuła ma postać $O(A|B)$ i należy ją odczytywać następująco: „Powinno się doprowadzić do tego, że A , kiedy B ”. Na system von Wrighta nałożone są przy tym dwa ograniczenia. Po pierwsze, podobnie jak było wcześniej, von Wright nie dopuszcza iteracji operatora O , a zatem takie formuły jak na przykład $OO(A|B)$ nie należą do tego systemu. Po drugie, O-formuły wolno łączyć spójnikami boole'owskimi wyłącznie z innymi O-formułami.

Omówione dotąd prace to pierwsze kroki w kierunku rozważań dotyczących czasu w logice deontycznej, ponieważ warunki w obowiązkach są czymś, co jeśli zachodzi, to w określonym czasie i umiejscawia w ten sposób w nim obowiązek. Zobowiązanie „Jeżeli Jan wróci ze szkoły, to powinien odrobić lekcje” jest równoznaczne z „Jeżeli nastąpi moment, w którym Jan wróci ze szkoły, Jan powinien odrobić lekcje”. W tym drugim zapisie klaruje się element temporalny, mowa bowiem o momencie, po którym ktoś ma obowiązek coś zrobić²⁰. Podobnie jest w przypadku następującego ujęcia obowiązku: „Jeżeli Jan jest nocą poza domem, powinien unikać spacerowania w lasach”. Tutaj warunek wskazuje cały okres

¹⁹ Zob. G.H. von Wright, *A New System...*, dz. cyt., s. 173–182 oraz tenże, *A Correction to a New System of Deontic Logic*, „Danish Yearbook of Philosophy” 1965, t. 2, s. 103–107.

²⁰ Zauważmy, że ten i kolejny przykład nie wskazują czasu precyzyjnie. W pierwszym przypadku nie jest jasne, czy chodzi chociażby o najbliższy powrót Jana ze szkoły, czy każdorazowy. Potrzebny jest tu kontekst albo jasne wskazanie w treści, czy tak ma być każdorazowo, czy nie. Podobnie jest w kolejnym przykładzie z unikaniem spacerów w lesie. Nie jest jasne, czy chodzi o każdą noc, gdy Jan jest poza domem, czy tylko na przykład jakąś określoną noc. W języku naturalnym są rozmaite sposoby wskazywania czasu obowiązywania obowiązku. Mogą być one bardziej lub mniej precyzyjne.

obowiązywania powinności unikania spacerowania w lasach – jest to czas od rozpoczęcia przebywania w nocy poza domem do zakończenia nocy lub powrotu do domu w trakcie jej trwania. Mamy więc też *de facto* wskazany termin ostateczny czasu trwania powinności.

Każdy warunek obowiązku, jak na przykład powrót ze szkoły czy przebywanie w nocy poza domem, jest temporalny, ponieważ jeśli zachodzi, to zawsze w jakimś czasie²¹. W przykładzie z odrabianiem lekcji wyznacza on czas, od którego rozpoczyna się trwanie powinności odrobienia lekcji. W przykładzie z lasami zaś wskazuje czas trwania powinności unikania w nich spacerów.

3. Patricii Greenspan obowiązki czasowo związane (1975)

W 1975 roku Patricia Greenspan przedstawiła propozycję rozwiązania paradoksu Chisholma. Zdaniem autorki²² obowiązki warunkowe są czasowo związane (*time-bound*) w tym sensie, że to, co pozwala nam w momencie będącym momentem **teraz** oderwać następnik implikacji, nigdy nie jest beczasowym faktem, lecz jest aktualnie (w momencie, który jest momentem **teraz**) niezmiennym faktem zajścia warunku określonego w poprzedniku i tylko wtedy, gdy pozostaje jeszcze czas na spełnienie obowiązku wskazanego w następniku. Weźmy na przykład zdanie: „Jeżeli Jan wczoraj sprzedał dom, to powinien w przyszłym tygodniu kupić nowy”. Jeżeli możemy, na mocy reguły odrywania, oderwać teraz następnik implikacji, to znaczy, po pierwsze, że w aktualnym momencie prawdą jest, że Jan wczoraj sprzedał dom, po drugie, że nie może teraz zrobić niczego, żeby zmienić fakt sprzedania wczoraj domu, i po trzecie, że po zajściu tego warunku pozostaje jeszcze czas, żeby spełnić obowiązek kupna domu w przyszłym tygodniu.

Poza pojęciem obowiązku czasowo związanego Greenspan²³ nadaje ona operatorowi O – co jej zdaniem jest kluczowe dla rozwiązania paradoksu Chisholma – sens określaný w literaturze jako *ought-to-do* (co można oddać po polsku

²¹ Nawet jeśli warunek nie ma charakteru empirycznego, to jeśli zachodzi, wciąż zachodzi w jakimś czasie – jeśli za warunek wzięlibyśmy zdanie, które jest logicznie prawdziwe, powiedzieli byśmy, że warunek ten zachodzi **zawsze**, w każdym czasie.

²² P.S. Greenspan, *Conditional Oughts and Hypothetical Imperatives*, „The Journal of Philosophy” 1975, t. 72, nr 10, s. 260.

²³ Tamże.

jako „powinien-uczynić”²⁴). Jak pisze Sven Hansson²⁵, obowiązki *ought-to-do* wskazują zalecane czyny, zaś obowiązki rozumiane jako *ought-to-be* („powinno-być”) wyrażają pewne życzenie dotyczące stanu rzeczy w świecie. Zastanówmy się zatem nad przykładami. Powinność typu *ought-to-be* jest wyrażona w zdaniu „Powinno być tak, że Jan zapłaci podatek”. Mamy tutaj wskazany obowiązkowy stan rzeczy, nie jest natomiast określone, w jaki sposób ma być on osiągnięty. Z kolei obowiązek typu *ought-to-do* jest wyrażony w zdaniu „Jan powinien zapłacić podatek”. Mamy tutaj wskazaną powinność, żeby to agent, którym jest Jan, doprowadził do sytuacji, w której podatek będzie przez niego zapłacony.

Takie rozróżnienie ma też wymiar ontologiczny. Obowiązki typu *ought-to-be* rozumiane są jako **idealne byty**. Te idealne byty to sądy deontyczne, język zaś służy do ich wyrażania, podobnie jak u Fregego, wedle którego idealne sądy logiczne „uchwytnujemy” za pomocą zdań oznajmujących²⁶. Takie idealne istnienie obowiązku znaczy, że nie powstaje on i nie ginie, ponieważ nie jest bytem czasowym. Mamy więc wzmiankowany w poprzedniej sekcji przypadek obowiązywania powinności bez końca i początku. Zarazem jednak obowiązki *ought-to-do* są tworzone przez człowieka i nie istnieją w sposób idealny, mają swój początek i koniec obowiązywania.

Greenspan²⁷ twierdzi, że obowiązki rozumiane jako *ought-to-be* nie dopuszczają sytuacji, w której obowiązki zmieniają się zależnie od tego, jakie opcje są przed agentem. Jako sądy idealne wskazują, jaki stan rzeczy powinien zajść, nawet wtedy, gdy postąpienie zgodnie z tym sądem deontycznym jest już poza zasięgiem agenta²⁸. W tym rozumieniu, jeśli agent zaniechał pewnego czynu i nie

²⁴ Ale też oczywiście „powinna”, „powinno”, „powinni”, „powinny”.

²⁵ S.O. Hansson, *Alternative Semantics...*, dz. cyt., s. 454.

²⁶ Gottlob Frege (tegoż, *Sens i znaczenie*, tłum. J. Pelc, w: *Logika i język*, red. J. Pelc, Warszawa 1967, s. 225–252) uważał, że sens zdań oznajmujących znajduje się w tak zwanym trzecim królestwie, to znaczy bytów pozaczasowych, pozaprzestrzennych i nieobserwowalnych. Sensem zdań jest zazwyczaj sąd logiczny. Wyjątkiem są zdania poboczne.

²⁷ P.S. Greenspan, *Conditional Oughts...*, dz. cyt., s. 261.

²⁸ Z tym wątkiem związana jest metaetyczna dyskusja dotycząca tego, czy obowiązek pociąga za sobą możliwość spełnienia. Standardowym, najbardziej powszechnym podejściem w etyce jest przyjmowanie, że „obowiązuje” pociąga za sobą „jest w zasięgu możliwości agenta”. Współcześnie zasada ta pojawia się w kontekście różnych debat filozoficznych. Przywoływana jest na przykład wtedy, gdy rozważa się, czy agent jest moralnie odpowiedzialny za swoje czyny, jeżeli nie mógł ze względu na ograniczenia fizyczne postąpić inaczej. Wśród autorów, którzy argumentowali za intuicyjnością tej zasady, znajdują się: (1) S. Ryan, *Doxastic Compatibilism and the Ethics of Belief*, „Philosophical Studies” 2003, t. 114, nr 12, s. 47–79; (2) P.A. Graham, *‘Ought’ and Ability*, „Philo-

może go już zrealizować, nadal jest do niego zobowiązany. Autorka zauważa, że w ten sposób tracimy ważne użycie operatora O, to znaczy jako dopasowanego do kierunku wyborów agenta, dlatego też wybiera interpretację operatora O jako *ought-to-do*.

Poza tym są trzy istotne reguły, z których Greenspan²⁹ korzysta, aby rozwiązać paradoks Chisholma. Wprowadzę tutaj dodatkowe oznaczenia, żeby precyzyjniej wyrazić myśl badaczki. Niech S reprezentuje jakiegokolwiek agenta, zaś t jakikolwiek czas. Przyjmijmy, że „ $U_s^t(\dots)$ ” jest skrótem od „Niemożliwą do zmiany przez S-a w czasie t prawdą jest, że...”, natomiast „ $O_s^t(\dots)$ ” od „S w czasie t powinien doprowadzić do tego, że...”. Załóżmy również, że A i B to litery zdaniowe. Reguły są następujące:

(2a) Jeżeli $O_s^t(A)$ i $O_s^t(A \Rightarrow B)$, to $O_s^t(B)$.

(2b) Jeżeli $U_s^t(A)$ i $O_s^t(A \Rightarrow B)$, to $O_s^t(B)$.

(2c) Jeżeli $O_s^t(A)$, to $\neg U_s^t(A) \wedge \neg U_s^t(\neg A)$.

(2c) jest tutaj regułą, za pomocą której Greenspan wyraża myśl, że obowiązek implikuje możliwość jego spełnienia, to jest $\neg U_s^t(\neg A)$, ale też możliwość jego niespełnienia, czyli $\neg U_s^t(A)$. Jeżeli zatem ktoś jest zobowiązany do zrealizowania A w momencie t, to nie jest tak, że w momencie t niezmienną prawdą jest A albo $\neg A$. To są rzeczywiste opcje, które rysują się przed agentem. Powody przyjęcia 2c, chociaż niezbyt wyeksponowane, widać w trakcie lektury artykułu autorki. Stwórzmy przykład, żeby je uwypuklić. Załóżmy, że Jan w pewnych okolicznościach **nie** dostał mandatu. Nałożenie po tym fakcie na Jana obowiązku uniknięcia tego mandatu byłoby absurdalne, ponieważ już to zrobił i nie może drugi raz tego uczynić³⁰. Niezmienną prawdą jest już to, że nie dostał tego mandatu. A te-

sophical Review” 2011, t. 120, nr 3, s. 337–382; (3) J. Spencer, *What Time Travelers Cannot Not Do (but Are Responsible for Anyway)*, „Philosophical Studies” 2013, t. 166, nr 1, s. 149–162; (4) A. King, *Actions That We Ought, but Can't*, „Ratio” 2014, t. 27, nr 3, s. 316–327. Są też prace, których autorzy krytykują tę zasadę w jej różnych wersjach, na przykład: (1) M. Mizrahi, *Ought, Can, and Presupposition: A Reply to Kurthy and Lawford-Smith*, „Methode: Analytic Perspectives” 2015, t. 4, nr 6, s. 250–256; (2) V. Chituc i in., *Blame, not Ability, Impacts Moral 'Ought' Judgments for Impossible Actions: Toward an Empirical Refutation of 'Ought' Implies 'Can'*, „Cognition” 2016, t. 150, s. 20–25.

²⁹ P.S. Greenspan, *Conditional Oughts...*, dz. cyt., s. 254–265.

³⁰ Nie chodzi tutaj o stwierdzenie, że „Jan powinien był uniknąć (tamtego) mandatu”. W ten sposób jedynie stwierdzamy, że miał taki obowiązek, a nie, że zobowiązujemy go do tego. Taki przypadek nie jest przykładem tego, co Greenspan uważa za absurdalne.

raz przypuśćmy, że jest inaczej – że Jan jednak nie uniknął wtedy mandatu. Jaki byłby sens zobowiązywać go do uniknięcia mandatu, który już dostał?

Teraz powstaje pytanie, jak wybrnąć z paradoksu Chisholma. Stosując moje oznaczenia, możemy powiedzieć, że Greenspan interpretuje zdania będące częścią paradoksu Chisholma następująco („J” oznacza Jana):

(2d) $O_{t_1}^t$ (Jan idzie pomóc swoim sąsiadom).

(2e) $O_{t_1}^t$ (Jan idzie pomóc swoim sąsiadom \Rightarrow Jan mówi sąsiadom, że idzie).

(2f) $O_{t_2}^t$ (Jan nie idzie pomóc swoim sąsiadom \Rightarrow Jan nie mówi sąsiadom, że idzie).

(2g) $U_{t_2}^t$ (Jan nie idzie pomóc sąsiadom).

Jak pisze Greenspan, nie powstają tutaj sprzeczne wnioski, ponieważ obowiązki są ograniczone do różnych czasów. Jeżeli w czasie t_1 Jan powinien pomóc swoim sąsiadom, to – zgodnie z regułą (2c) – w czasie t_1 zdanie „Jan nie idzie pomóc sąsiadom” nie może być niezmiennie prawdziwe. Zważywszy na to, że³¹ w czasie t_1 prawdziwe jest również zdanie „ $O_{t_1}^t$ (Jan idzie pomóc swoim sąsiadom \Rightarrow Jan mówi sąsiadom, że idzie)”, to wolno nam na mocy (2a) wydedukować zdanie „ $O_{t_1}^t$ (Jan mówi, że idzie pomóc swoim sąsiadom)”. Jeżeli niezmienną prawdą jest, że Jan nie idzie pomóc sąsiadom, to – zważywszy na (2d) i (2c) – musi być to w innym czasie niż w t_1 . Oznaczyłem ten czas jako t_2 . W tym czasie zdanie „ $O_{t_2}^t$ (Jan idzie pomóc swoim sąsiadom)” jest fałszywe. Natomiast, jak widzimy, wtedy jest tak, że $O_{t_2}^t$ (Jan nie idzie pomóc swoim sąsiadom \Rightarrow Jan nie mówi sąsiadom, że idzie), a zatem wolno nam na mocy (2b) wywnioskować, że $O_{t_2}^t$ (Jan nie mówi sąsiadom, że idzie).

Widzimy zatem, że autorka zwróciła uwagę na znaczenie czasu trwania obowiązku, chociaż nie doszło tutaj jeszcze do wyraźnego odróżnienia tego aspek-

³¹ Tutaj w celach stylistycznych i dla prostszego wyjaśnienia czasami pomijam zmienną temporalną. Wtedy zapisy typu „ $O_{t_1}^t$ (Jan idzie pomóc swoim sąsiadom \Rightarrow Jan mówi sąsiadom, że idzie)” odczytujemy jako „Jan powinien doprowadzić do tego, że jeśli Jan idzie pomóc swoim sąsiadom, to Jan mówi sąsiadom, że idzie”. Zapis „ $O_{t_1}^t$ (Jan idzie pomóc swoim sąsiadom \Rightarrow Jan mówi sąsiadom, że idzie)”, czyli bez pomijania zmiennej temporalnej, zgodnie z ustaleniami, które poczyniłem przed podaniem reguł (2a)–(2c), czytamy jako „Jan w czasie t powinien doprowadzić do tego, że jeśli Jan idzie pomóc swoim sąsiadom, to Jan mówi sąsiadom, że idzie”.

tu czasowego od innych. To rozróżnienie natomiast znajdujemy u Héctora-Neri Castañedy, który poddał krytyce rozwiązanie Greenspan.

4. Héctor-Neri Castañeda o rozwiązaniu Greenspan (1977)

Héctor-Neri Castañeda³² przywołuje zaproponowane przez Greenspan rozwiązanie paradoksu Chisholma. Przyznaje, że myślicielka miała dobrą intuicję, sądząc, iż obowiązki pojawiają się i znikają w różnym czasie, tyle że – zważywszy na brak rozróżnienia aspektów temporalnych – rozwiązanie Greenspan generuje różne problemy. Oto cztery wymienione przez Castañedę aspekty:

- (3a) czas na realizację obowiązkowego czynu³³;
- (3b) czas powinności³⁴;
- (3c) czas, gdy prawdziwa jest wypowiedź stwierdzająca powinność³⁵;
- (3d) czas wypowiedzi deontycznej albo utworzenia zdania stwierdzającego powinność.

Zacznijmy od **czasu na realizację obowiązkowego czynu**. Castañeda nie poświęca temu wątkowi zbytnej uwagi. Przykładem tego, czym jest ów czas, jest „jutro” w zdaniu „Janie, powinieneś przeprosić jutro Annę”. Proponuję interpretować to pojęcie poprzez inne, a mianowicie przez pojęcie **określenia czasowego czynu**. Na przykład w zdaniu „Jan jutro pójdzie do sklepu” określeniem czasowym czynu pójścia do sklepu jest okolicznik czasu „jutro”. Określenie czasowe

³² H.N. Castañeda, *Ought, Time, and the Deontic Paradoxes*, „The Journal of Philosophy” 1977, t. 74, nr 12, s. 782.

³³ Dosłownie tłumacząc z angielskiego oryginału: „czas czynu, który ktoś ma obowiązek zrealizować”, co może być wieloznacznie rozumiane, to znaczy albo jako czas, w którym ktoś zrealizował czyn, albo jako czas na realizację czynu, w którym można spełnić obowiązek. Jednakże kontekst, w jakim pojawia się to określenie w artykule Castañedy, a także przykłady, do których się odwołuje, jednoznacznie pokazują, że chodzi mu o czas na realizację czynu. Na przykład o zdaniu „O godzinie 3:00 Pat powinien mailem wysłać przeprosiny do Mary” mówi, że 3:00 to czas wysyłania maila, kiedy ewidentnie widać, że chodzi tutaj o czas na wysłanie maila, w którym można spełnić obowiązek, czyli czas na realizację czynu, a nie o moment, w którym czyn został zrealizowany.

³⁴ W oryginale nazywa się to *the time of oughtness*.

³⁵ W oryginale nazywa się to *the time of the truth of an ought-statement*.

czynu lokuje go w czasie. Jeżeli takie określenie czynu znajduje się w zdaniu zobowiązującym do tego czynu, będę mówić, że jest to czas na realizację obowiązkowego czynu. Na przykład w zdaniu „Obowiązkowe jest, że Jan jutro pójdzie do sklepu” czasem na realizację obowiązkowego czynu, którym jest pójście do sklepu, jest „jutro”.

Ten aspekt temporalny powinności należy jednak odróżnić od czasu jej obowiązywania. Odwołajmy się do pewnego przepisu z polskiego prawa:

Podatnicy są obowiązani składać urzędом skarbowym zeznanie, według ustalonego wzoru, o wysokości osiągniętego dochodu (poniesionej straty) w roku podatkowym, w terminie od dnia 15 lutego do dnia 30 kwietnia roku następującego po roku podatkowym [...] ³⁶.

Obowiązek ten wszedł w życie 26 lipca 1991 roku i cały czas obowiązuje, ale czas na złożenie zeznania to okres od 15 lutego do 30 kwietnia roku następującego po roku podatkowym. Ten drugi przedział czasu jest tym, co nazywam czasem na realizację obowiązkowego czynu. Ów czas na realizację obowiązkowego czynu w języku naturalnym może być rozmaicie wskazywany. Oto przykłady:

- Jan powinien przyjść jutro do pracy.
- Każdy obywatel Polski powinien pozostać w domu w najbliższy poniedziałek między 17:00 a 18:00.
- Jan powinien zadzwonić w najbliższy poniedziałek o 18:00 i o 20:00.
- Anna powinna być w domu w każdy poniedziałek między 17:00 a 18:00.
- Obowiązkiem Jana jest zostać w domu za każdym razem, gdy spadnie deszcz, i pozostać tam aż do zaprzestania opadów.

Wskazanie to może się dotyczyć jednego czasu (interwału) na realizację obowiązkowego czynu (pierwsze dwa punkty), a może dotyczyć wielu (trzy ostatnie punkty). Zrozumienie, jaki jest czas na realizację obowiązku, może być uzależnione od kontekstu, jak w trzecim przykładzie w przypadku słowa „najbliższy”, czy w pierwszym, gdzie znaczenie słowa „jutro” zależy od kontekstu sytuacyjnego, ewentualnie jakiegoś kontekstu językowego, na przykład dodatkowej treści, która pozwoliłaby określić, o jaki dzień dokładnie chodzi. Być może w domyśle mogłaby być tutaj również godzina przyjścia do pracy (ktoś, wypowiadając obowiązek „Janie, powinieneś przyjść jutro do pracy”, może zakładać, że dla odbior-

³⁶ Art. 45. ust. 1 ustawy z dnia 26 lipca 1991 roku o podatku dochodowym od osób fizycznych (tekst jedn. Dz.U. z 2020 r. poz. 1426).

cy jasne jest, że ma to być godzina 11:00, bo zawsze o tej godzinie zaczyna się praca).

Drugi aspekt, czas powinności (3b), to czas obowiązywania obowiązku, który dotąd omawialiśmy, ale specyficznie przez tego autora rozumiany. Castañeda wprowadza bowiem zasadę terażniejszości operatora *ought*, którą podaje w wersji dla języka polskiego:

- (3f) **Zasada terażniejszości czasownika „powinien”**: czasownik „powinien” zawsze wskazuje na czas terażniejszy w tym sensie, że jeśli raz agent, zgodnie z regułą *R*, powinien *A*, to zawsze potem, zgodnie z regułą *R*, powinien *A*³⁷.

Dla tej zasady można podać przykład. Przypuśćmy, że 11 grudnia jest tak, że Jan powinien pomóc w tym dniu siostrze zgodnie z obowiązkiem, który mówi „Janie, powinienes pomóc siostrze 11 grudnia”. Zdaniem Castañedy nawet 30 grudnia dalej jest tak, że Jan powinien – zgodnie z obowiązkiem, który mówi „Janie, powinienes pomóc siostrze 11 grudnia” – pomóc siostrze 11 grudnia.

Konsekwencją tej zasady zdaje się to, że nie jesteśmy w stanie oddać, iż powinności pojawiają się i znikają. Castañeda przyznałby, że widać to w zdaniach (3g)–(3i), gdzie w pierwszym nawiasie podaje perspektywę czasową, z której ktoś je wypowiada, a w drugim – czas, na który wskazuje operator powinności.

- (3g) (Teraz, czyli o 12:00, 3.01.2020) Jan powinien (teraz) odwiedzić Annę o 12:00, dnia 3.01.2020.
- (3h) (Teraz, czyli o 10:00, 3.01.2019) Jan powinien (teraz) odwiedzić Annę o 12:00, dnia 3.01.2020.
- (3i) (Teraz, czyli o 11:00, 1.01.2087) Jan powinien (teraz) odwiedzić Annę o 12:00, dnia 3.01.2020.

Pogląd ten można skrytykować, jeśli przyjmiemy, że sensownie o obowiązywaniu powinności można mówić tylko, jeśli nie została jeszcze spełniona. Na przykład zwolennik interpretacji obowiązków jako *ought-to-do* może powiedzieć, że jeżeli zobowiązujemy kogoś do czegoś, to zakładamy, że jeszcze tego nie

³⁷ H.N. Castañeda, *Ought, Time, and the Deontic Paradoxes*, dz. cyt., s. 783. W oryginale: „the English verb *ought* is always in present tense, so that once an agent ought, according to rule *R*, to *A*, always thereafter he ought, according to rule *R*, to have *Aed*”.

zrobił. Jeżeli Jan poszedł do sklepu wczoraj, czyn został spełniony. Nie ma więc dziś możliwości, żeby Jan nie poszedł wczoraj do sklepu. W świetle tego stwierdzenie, że Jan teraz powinien wczoraj pójść do sklepu, jest nonsensowne.

Zdaniem Castañedy jednym z problemów w rozwiązaniu Greenspan, spowodowanych brakiem odróżnienia czasu powinności od innych aspektów, jest niemożność sformułowania tego rozwiązania dla czynów przeszłych. Autor twierdzi, że paradoks Chisholma dotyczy obowiązków *ought-to-do*, ale można sobie wyobrazić wersję tego paradoksu w czasie przeszłym, to znaczy *ought-to-have-done*. Istotne jest tutaj, że chodzi o zmianę czasu na realizację obowiązkowego czynu, a nie o zmianę czasu obowiązywania. Castañeda³⁸ uważa ponadto, że rozwiązanie paradoksu powinno działać zarówno dla terażniejszości, jak i przeszłości oraz przyszłości. Tymczasem jego zdaniem propozycja Greenspan uniemożliwia powstanie tego paradoksu w wersji w czasie przeszłym i w dodatku czyni powinności w czasie przeszłym fałszywymi.

Weźmy zdanie „Jan (teraz) powinien wczoraj pójść pomóc sąsiadowi”. Wyobraźmy sobie, że ktoś wypowiada do Jana ten obowiązek **teraz**. Sam czas powinności, ze względu na zasadę terażniejszości powinności, to również **teraz**. Nie ma możliwości, aby **teraz** zmienić prawdziwość albo fałszywość zdania „Jan poszedł wczoraj pomóc sąsiadowi”. Zdaje się więc, że mamy:

$$(3j) \quad U^{teraz}_j(\text{Jan poszedł wczoraj pomóc sąsiadowi}) \text{ lub } U^{teraz}_j(\text{Jan nie poszedł wczoraj pomóc sąsiadowi})$$

Jednakże, zgodnie z podaną przez Greenspan regułą (2c), wspomniany obowiązek implikuje, że:

$$(3k) \quad \neg U^{teraz}_j(\text{Jan poszedł wczoraj pomóc sąsiadowi}) \text{ i } \neg U^{teraz}_j(\text{Jan nie poszedł wczoraj pomóc sąsiadowi})$$

Czyli (3j) jest fałszywe, albowiem zgodnie z regułą (2c) obowiązek musi pociągać za sobą możliwość. Zauważmy jednak, że argument ten można podtrzymać jedynie tak długo, jak uznajemy zasadę terażniejszości operatora powinności. W innym wypadku cała ta argumentacja jest pozbawiona sensu, bo bezsensowne jest stwierdzenie, że Jan teraz powinien pomóc wczoraj, skoro nie może nadpisać przeszłości.

³⁸ Tamże.

Inny rodzaj trudności, na jaki wskazuje Castañeda³⁹, powstaje w wyniku problemów z interpretacją tego, co to u Greenspan znaczy, że jakaś prawda jest dla agenta niezmienna. Istnieje pokusa, żeby uznać, iż „niezmiennosc” znaczy tutaj, że *A* stało się prawdziwe w przeszłości albo że jest prawdziwe w momencie powstawania wypowiedzi *A*. Możemy jednakże przyjąć przeciw interpretację, w której „niezmiennosc” znaczy, że prawdziwość danego zdania jest ustalona⁴⁰ zarówno w przeszłości, teraźniejszości, jak i przyszłości. Castañeda twierdzi, że mimo iż Greenspan nie mówi tego wprost, zdaje się przychylić do „ustalonej prawdy”. Dalej argumentuje⁴¹, że jeśli przyjmiemy, że chodzi o ustaloną prawdę, mamy taki sam problem, jaki powstaje w przypadku obowiązków, w których czyn jest określony w czasie przeszłym. Weźmy następujące wnioskowanie:

(Z₁) Każdy obywatel powinien zapłacić swój podatek przed 1 kwietnia.

(Z₂) Jan jest obywatelem o takim usposobieniu, że jeżeli wierzy, iż powinien coś zrobić, to automatycznie to robi.

(Z₃) Jan wierzy, że powinien zapłacić swój podatek przed 1 kwietnia.

(W) Jan automatycznie zapłaci swój podatek przed 1 kwietnia oraz Jan powinien zapłacić swój podatek przed 1 kwietnia.

Jeżeli przyjmiemy interpretację, że chodzi o ustaloną prawdę, wniosek (W) jest wewnętrznie sprzeczny na mocy reguły (2c). Zauważmy, że zgodnie z tą regułą:

O(Jan zapłaci podatek przed 1 kwietnia).

$\neg U_{\text{teraz}}$ (Jan zapłaci podatek przed 1 kwietnia) oraz $\neg U_{\text{teraz}}$ (Jan nie zapłaci podatku przed 1 kwietnia).

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Bogate opracowanie na temat wartości logicznej zdań o przyszłości można znaleźć w: T. Jarmużek, *Jutrzejšia bitwa morska: rozumowanie Diodora Kronosa*, Toruń 2012.

⁴¹ P.S. Greenspan, *Conditional Oughts...*, dz. cyt., s. 784–785.

Jednakże, mając na uwadze wniosek (W), jest tak, że jednocześnie O_{teraz} (Jan zapłaci podatek przed 1 kwietnia) i U_{teraz} (Jan zapłaci podatek przed 1 kwietnia).

Kolejnym aspektem czasowym, o którym mówi Castañeda, jest czas, gdy prawdziwa jest wypowiedź stwierdzająca powinność (3c). Naturalnie nasuwa się pytanie, czym różni się „czas powinności” od „czasu, gdy wypowiedź stwierdzająca powinność jest prawdziwa”. Niestety autor tego nie wyjaśnia. Wydaje się natomiast oczywiste, że Greenspan „czas powinności” i „czas, gdy wypowiedź stwierdzająca powinność jest prawdziwa” rozumie tak samo. Jesteśmy jednak w stanie odróżnić od siebie te dwa aspekty, gdy o prawdziwości obowiązku zaczniemy myśleć jak o **spełnianiu obowiązku**, a nie jego posiadaniu, a więc gdy wyobrazimy sobie przedział reprezentujący czas jakiejś powinności, moment spełnienia/prawdziwości tego obowiązku, to jest tylko jeden moment z całego okresu trwania powinności.

5. Richmond Thomason o logice deontycznej na bazie temporalnej (1981)

W duchu zainteresowania obowiązkami typu *ought-to-do* w 1981 roku Richmond Thomason⁴² przedstawił system formalny logiki deontycznej, który ufundowany jest na logice temporalnej. Jak twierdzi, pojęcie obowiązku jest tak zależne od warunków temporalnych, że logiczna teoria obowiązku presuponuje właściwą logikę czasu. Logika temporalna, która ma być fundamentem logiki deontycznej, zdaniem tego autora⁴³ musi być logiką indeterministyczną.

Żeby pokazać konieczność wprowadzenia elementu temporalnego, rozważa on przykłady dwóch reguł obecnych w logice deontycznej. Pierwsza z tych reguł to reguła Fitcha (α oznacza dowolne zdanie):

$$(4a) \quad Pa \Rightarrow OPa.$$

Thomason⁴⁴ zwraca tutaj uwagę na następujący problem. Oznaczmy zdanie „Jan zapewnia transport na piknik” jako A . Powiedzmy, że Jan został poproszony o zapewnienie kolegom transportu na piknik i że nie ma żadnych czynników,

⁴² R.H. Thomason, *Deontic Logic as Founded on Tense Logic*, w: *New Studies in Deontic Logic. Norms, Actions, and the Foundations of Ethics*, red. R. Hilpinen, Dordrecht 1981, s. 165–166.

⁴³ Tamże, s. 170.

⁴⁴ Tamże, s. 166.

które zakazywałyby mu wyrażenia zgody na zrobienie tego. Zauważmy teraz, że jeżeli Janowi wolno się zgodzić, to wolno mu też zobowiązać się do zapewnienia transportu. Jak się wydaje, to ostatnie winniśmy sformalizować jako (a) POA. Załóżmy ponadto, że rodzice Jana pozwalają mu pożyczyć samochód i wykorzystać go w dowolnym celu. Jan może zatem zapewnić transport, ale może też go nie zapewnić. Prawdą jest więc, że $PA \wedge P\neg A$. Stosując do $PA \wedge P\neg A$ regułę [OK]⁴⁵, mamy, że (b) $P\neg A$. Dalej, aplikując [DK]⁴⁶ do (a) i (b), otrzymujemy:

$$(4b) \quad POA \wedge P\neg A$$

Zauważmy teraz, że reguła Fitcha mówi, że $Pa \Rightarrow OPa$. Skoro α to dowolne zdanie, może to być w szczególności $\neg A$. Po podstawieniu mamy więc, że (c) $P\neg A \Rightarrow OP\neg A$. Stosując do (b) i (c) regułę [MP], uzyskujemy (d) $OP\neg A$, zaś aplikując [DK] do (d) i (b), mamy:

$$(4c) \quad OP\neg A \wedge P\neg A.$$

Widzimy jednak, że występuje tu sprzeczność między (4b) i (4c). Otóż $OP\neg A$ znaczy, że obowiązkowe jest, że Janowi wolno **nie** zapewnić transportu. Czyli to dozwoleństwo jest „zagwarantowane” przez obowiązek. Zarazem jednak, jeżeli przyjmiemy, że POA znaczy, że Janowi wolno się zobowiązać do zapewnienia transportu na piknik, to może powstać sytuacja, w której Jan ma powinność zapewnić transport (jeśli skorzysta z dozwoleństwa POA) i jednocześnie obowiązkowo jest mu dozwolone niezapewnienie tego transportu.

Thomason⁴⁷ zauważa jednak, że POA nie wydaje się poprawną formalizacją zdania „Janowi wolno jest zobowiązać się do zapewnienia transportu na piknik”. Kiedy Jan ma wybór $PA \wedge P\neg A$, nie może być tak, że się zobowiązał do A , inaczej $P\neg A$ byłoby fałszem⁴⁸. Musimy uwzględnić czas. Trzeba jednak wziąć pod uwagę, że są tutaj obecne dwa typy czasu: czas przed zobowiązaniem się i czas pikniku. Przypuśćmy, że czas, gdy Jan rozważa możliwości, to poniedziałek, czas pikniku zaś to sobota. To, co rzeczywiście rozważa Jan w poniedziałek, to jest to, czy w przyszłości zobowiązać się do zapewnienia transportu w sobotę. Czyli w po-

⁴⁵ Reguła [OK] to reguła, która mówi, że wolno nam odłączyć dowolne przesłanki składające się na koniunkcję.

⁴⁶ Reguła [DK] to reguła, która pozwala koniunkcją połączyć dwie dowolne przesłanki.

⁴⁷ Tamże, s. 167.

⁴⁸ Podobnie jak Greenspan Thomason zdaje się utożsamiać „prawdziwość” z „obowiązaniem”, „fałszywość” zaś z „nieobowiązaniem”.

niedziątek mamy sytuację, w której wolno mu w przyszłości zobowiązać się do zapewnienia transportu i wolno mu tego transportu nie zapewnić, co możemy sformalizować następująco (F oznacza tutaj operator przyszłości):

$$(4d) \quad PFOA \wedge P\neg A$$

a to nie jest sprzeczne z

$$(4c) \quad OP\neg A \wedge P\neg A.$$

To znaczy, że czas, gdy Jan ma wybór $P\neg A \wedge PA$, i czas, gdy zobowiąże się do zapewnienia transportu, to różne od siebie czasy. Załóżmy, że Jan zostaje postawiony przed tą decyzją przed godziną 13:00 w poniedziałek. Z kolei decyzję o tym, że zawiezie kolegów na piknik, podejmuje właśnie w poniedziałek o godzinie 13:00. W tym rozumieniu zdanie POA pozostanie fałszywe aż do godziny 13:00 w poniedziałek.

Pierwszy przykład służy Thomasonowi do zaznaczenia istotności wyróżnienia elementu temporalnego. Teraz omówimy drugi przykład, tym razem taki, który myśliciel wykorzysta, by pokazać konieczność zawężenia logiki temporalnej do pewnego jej rodzaju, a mianowicie logiki indeterministycznej. Weźmy regułę:

$$(4e) \quad OO\alpha \Rightarrow O\alpha.$$

Przypuśćmy, że o godzinie 3:00 Jan obiecuje swojej żonie, że weźmie (ze sklepu) jedzenie dla psa, zanim nastąpi godzina 4:00. Ta obietnica tworzy obowiązek, to znaczy Jan zobowiązuje się do wzięcia jedzenia dla psa przed wybicciem godziny 4:00.

$$(4f) \quad O(\text{Jan weźmie jedzenie dla psa przed godziną 4:00}).$$

Thomason⁴⁹ mówi, że jeżeli Jan spełni obietnicę złożoną żonie, wygeneruje nowy obowiązek, to znaczy obowiązek zapłaty, a zatem: „Jan powinien mieć powinność zapłacenia za jedzenie dla psa przed godziną 4:00”.

$$(4g) \quad OO(\text{Jan zapłaci za jedzenie dla psa przed godziną 4:00}).$$

Założmy teraz, pisze Thomason⁵⁰, że w chwili słabości Jan wydał o 3:45 wszystkie pieniądze na gumę do żucia i komiksy. Skoro o 3:45 nadal nie wziął

⁴⁹ Tamże, s. 168.

⁵⁰ Tamże.

jedzenia dla psa, nie ma obowiązku zapłaty za to jedzenie przed 4:00. I skoro Jan nie ma pieniędzy, ponieważ wydał je na komiksy i gumę, nie weźmie jedzenia ze sklepu, a więc nie musi płacić przed 4:00. Zarazem jednak obietnica, którą złożył żonie, wciąż jest w mocy o 3:45. Zdaje się zatem, że o 3:45 następujące zdania są jednocześnie prawdziwe:

- (4f) $O(\text{Jan weźmie jedzenie dla psa przed godziną 4:00})$.
- (4g) $OO(\text{Jan zapłaci za jedzenie dla psa przed godziną 4:00})$.
- (4h) $\neg O(\text{Jan zapłaci za jedzenie dla psa przed godziną 4:00})$.

Oznaczmy zdanie „Jan bierze jedzenie dla psa przed godziną 4:00” jako A , a zdanie „Jan płaci za jedzenie dla psa przed 4:00” jako B . Skorzystajmy teraz z operatora przyszłości i zapiszmy te zdania jako:

- (4f') OFA ,
- (4g') $OOFB$,
- (4h') $\neg OFB$.

Czy zdanie „Jan powinien wziąć jedzenie dla psa przed 4:00” jest niepodważalną prawdą o 3:45? Zdaniem Thomasona⁵¹ – nie. Jeżeli Jan zacznie odczuwać wyrzuty sumienia, może zacząć się zastanawiać, co ma zrobić. Załóżmy, że Jan poszedł z kolegą do tego sklepu. Kolega mówi mu: „Janie, powinieneś wziąć jedzenie dla psa”. Nie będzie to jednak użyteczna rada, ponieważ Jan nie ma pieniędzy⁵². Zarazem jednak, jeżeli Jan powie sobie: „Powiniennem powiedzieć żonie, że nie wezmę jedzenia dla psa przed 4:00”, brzmi to jak użyteczna rada. Tymczasem korzystając z [DK], dojdziemy do wniosku, że ze zdań „Jan powinien powiedzieć żonie, że nie weźmie jedzenia dla psa przed 4:00” i „Jan powinien wziąć jedzenie dla psa przed 4:00” mamy koniunkcję:

- (4i) $O(\text{Jan weźmie jedzenie dla psa przed 4:00})$ i $O(\text{Jan powie żonie, że nie weźmie jedzenia dla psa przed 4:00})$.

⁵¹ Tamże, s. 169.

⁵² I tutaj Thomason odróżnia zdania deontyczne od zdań, które wyrażają ocenę, mimo że zawierają operator deontyczny. W tym przypadku „Janie, powinieneś wziąć jedzenie” może być rozumiane jako „Źle, że nie wzięłeś jedzenia”.

Cóż zatem powinniśmy zrobić? Czy to znaczy, że o 3:45 zdanie „Jan powinien wziąć jedzenie dla psa przed 4:00” jest fałszywe? Odpowiedź Thomasona⁵³ bezpośrednio prowadzi do indeterministycznej logiki temporalnej, którą chce wziąć jako bazę dla logiki deontycznej. Wartości tych zdań zależą również od tego, jakie **opcje** rysują się przed Janem o 3:45. Relatywnie do opcji, które są otwarte przed Janem o godzinie 3:45, zdanie „Jan powinien powiedzieć żonie, że nie weźmie jedzenia dla psa przed 4:00” jest prawdziwe, drugie zaś zdanie jest fałszywe. Relatywnie do „szerszego” pola opcji, które jest otwarte przed Janem o 3:30, zdanie „Jan powinien wziąć jedzenie dla psa przed 4:00” jest prawdziwe, a drugie zdanie – fałszywe

Thomason formalizuje podstawy swojej propozycji⁵⁴. Sekcję tę zakończę, przedstawiając słownie warunek, który autor podaje dla prawdziwości formuły $O\alpha$ (gdzie α reprezentuje dowolne zdanie) w momencie t w historii h ⁵⁵. Za model bierze strukturę $T = \langle \mathbf{H}, <, R \rangle$, gdzie $T = \langle \mathbf{H}, < \rangle$ jest strukturą modelu temporalnego, \mathbf{H} jest niepustym zbiorem momentów, $<$ jest relacją na \mathbf{H} . Istotną własnością tej relacji jest to, że:

- (4j) Dla dowolnych $t_1, t_2, t_3 \in \mathbf{H}$ jest tak, że jeśli $t_2 < t_1$ i $t_3 < t_1$, to: $t_2 < t_3$ lub $t_3 < t_2$ lub $t_2 = t_3$.

Historia h to maksymalny łańcuch na tej strukturze, linearna ścieżka, która nie pomija żadnych momentów „leżących” na tej linii. Momenty rozumiane są tutaj jako stany rzeczy czy też możliwe światy, które następują po sobie. Założmy teraz, że t to dowolny moment należący do \mathbf{H} i że \mathbf{H}_t to zbiór wszystkich historii zawierających moment t (czyli *de facto* scenariuszy otwartych w momencie t). Za pomocą R oznaczam tu relację między momentami i historiami – taką, że jeżeli tRh , to $h \in \mathbf{H}_t$, gdzie intuicyjnie, jak zauważa Thomason, znaczenie tRh jest takie, że h reprezentuje przyszły bieg zdarzeń w momencie t , który jest moralnie akceptowanym wyborem. Warunek prawdziwości $O\alpha$ w momencie t w historii h jest natomiast następujący:

$O\alpha$ jest prawdziwe w momencie t w historii h wtedy i tylko wtedy, gdy dla dowolnej historii g , takiej, że tRg (czyli dla dowolnej moralnie akceptowalnej historii g zawierającej moment t), jest tak, że α jest prawdziwe w momencie t w historii g .

⁵³ Tamże, s. 170.

⁵⁴ Tamże, s. 170–175.

⁵⁵ Tamże, s. 173.

Widzimy, że Thomason przyjmuje tu aksjologiczne rozumienie obowiązywania obowiązku.

6. Podsumowanie

Celem niniejszej pracy było pokazanie, jakimi aspektami temporalnymi powinności interesowano się w latach 1951–1981. Intuicja, że czas w logice deontycznej jest istotny, zdaje się obecna od samego początku jej rozwoju. Dyskusja ta w pewnym sensie sięga już pierwszych istotnych prac dla rozwoju samej logiki deontycznej, między innymi autorstwa von Wrighta. Najpierw była ona skoncentrowana głównie wokół początku czasu trwania powinności, a sam ten wątek był niejako ukryty w rozważaniach dotyczących obowiązków warunkowych. Potem jako alternatywną drogę formalizowania takich obowiązków zaczęto proponować systemy diadycznej logiki deontycznej, a pierwszym z nich był również – tyle że tym razem właśnie diadyczny, a nie monadyczny – system von Wrighta.

Ważnym impulsem do dalszej dyskusji był paradoks Chisholma. To zresztą on zdaje się tutaj początkiem szerszego zainteresowania aspektami temporalnymi w logice deontycznej. Wokół niego powstały dwa istotne dla rozwoju zainteresowania aspektami temporalnymi artykuły, a mianowicie Patricii Greenspan i Héctora-Neri Castañedy, które kolejno omówiłem. W sposób bardziej widoczny aspekt temporalny obowiązków warunkowych uwypukliła właśnie Greenspan, wykorzystując czas obowiązywania obowiązków w swojej próbie rozwiązania paradoksu Chisholma. Castañeda natomiast zwrócił uwagę na niedoskonałości tego rozwiązania i wprost wskazał, że należy wyróżnić jeszcze inne aspekty temporalne, jak czas wypowiedzenia lub powstania obowiązku, czas na realizację czynu i czas, gdy wypowiedź stwierdzająca powinność jest prawdziwa.

Pracę zwięździłem omówieniem trzeciego kluczowego artykułu, tym razem autorstwa Richmonda Thomasona, w którym autor, jasno odróżniając w swoim systemie czas obowiązywania obowiązku od czasu na realizację obowiązkowego czynu, wprost zasugerował, że właściwą drogą jest tworzenie formalnych systemów logiki deontycznej, które ufundowane są na logice temporalnej (jego zdaniem winna to być logika indeterministyczna). Widzimy więc, że w tym krótkim okresie nastąpiła pewna zasadnicza zmiana w zainteresowaniach: najpierw wąsko skupiano się na warunkach czasu obowiązywania obowiązku, potem –

przede wszystkim za sprawą Castañedy – pole zainteresowania poszerzyło się o dodatkowe aspekty.

To jednak głównie dwa aspekty temporalne cieszą się dziś zainteresowaniem wśród logików. Czas obowiązywania obowiązku i czas na realizację obowiązkowego czynu. Jest to nieprzypadkowe – czas stwierdzenia powinności czy jej powstania, na który zwrócił uwagę Castañeda – zakładając, że dążymy do tego, żeby logika formalizowała istotne dla człowieka rozumowania (na przykład prawne) – wydaje się najmniej istotnym z tych trzech. Raczej interesuje nas, jako ludzi, kiedy jesteśmy zobowiązani do czegoś i w jakim okresie mamy coś zrobić, niżeli kiedy ktoś ustanowił obowiązek, gdy przeprowadzamy rozumowania dotyczące naszych powinności (z różnych względów, na przykład dlatego że od tego, czy zdążymy coś zrobić przed wyznaczonym terminem, może zależeć to, czy zostaniemy ukarani). Rozważania przywołanych w tekście autorów dały więc początek wciąż nieustającym próbom zbudowania systemów formalnych, które co najmniej jeden z tych dwóch aspektów będą uwzględniać. Autorzy niektórych systemów interesują się nawet bardziej szczegółowymi elementami tych aspektów, na przykład terminami ostatecznymi czasu na realizację obowiązkowego czynu (tak zwanymi deadline'ami), które wyznaczają, do kiedy obowiązek należy zrealizować.

Bibliografia

- Castañeda H.N., *Ought, Time, and the Deontic Paradoxes*, „The Journal of Philosophy” 1977, t. 74, nr 12, s. 775–791, <https://doi.org/10.2307/2025929>.
- Chisholm R.M., *Contrary-to-Duty Imperatives and Deontic Logic*, „Analysis” 1963, t. 24, nr 2, s. 33–36, <https://doi.org/10.2307/3327064>.
- Chituc V., Henne P., Sinnott-Armstrong W., De Brigard F., *Blame, not Ability, Impacts Moral ‘Ought’ Judgments for Impossible Actions: Toward an Empirical Refutation of ‘Ought’ Implies ‘Can’*, „Cognition” 2016, t. 150, s. 20–25, <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2016.01.013>.
- Frege G., *Sens i znaczenie*, tłum. J. Pelc, w: *Logika i język*, red. J. Pelc, PWN, Warszawa 1967, s. 225–252.
- Graham P.A., *‘Ought’ and Ability*, „Philosophical Review” 2011, t. 120, nr 3, s. 337–382, <https://doi.org/10.1215/00318108-1263674>.

- Greenspan P.S., *Conditional Oughts and Hypothetical Imperatives*, „The Journal of Philosophy” 1975, t. 72, nr 10, s. 259–276, <https://doi.org/10.2307/2024734>.
- Hansson S.O., *Alternative Semantics for Deontic Logic*, w: *Handbook of Deontic Logic and Normative Systems*, red. M. Gabbay, J. Horty, X. Parent, College Publications, Milton Keynes 2013, s. 445–499.
- Jarmużek T., *Jutrzejsza bitwa morska: rozumowanie Diodora Kronosa*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012.
- King A., *Actions That We Ought, but Can't*, „Ratio” 2014, t. 27, nr 3, s. 316–327, <https://doi.org/10.1111/rati.12043>.
- Mizrahi M., *Ought, Can, and Presupposition: A Reply to Kurthy and Lawford-Smith*, „Method: Analytic Perspectives” 2015, t. 4, nr 6, s. 250–256.
- Prior A.N., *Formal Logic*, Clarendon Press, Oxford 1962.
- Prior A.N., *The Paradoxes of Derived Obligation*, „Mind” 1954, t. 63, nr 249, s. 64–65, <https://doi.org/10.1093/mind/lxiii.249.64>.
- Ryan S., *Doxastic Compatibilism and the Ethics of Belief*, „Philosophical Studies” 2003, t. 114, nr 12, s. 47–79, <https://doi.org/10.1023/A:1024409201289>.
- Spencer J., *What Time Travelers Cannot Not Do (but Are Responsible for Anyway)*, „Philosophical Studies” 2013, t. 166, nr 1, s. 149–162, <https://doi.org/10.1007/s11098-012-0029-y>.
- Sulikowski A., *Wstęp do prawoznawstwa. Krótki kurs*, Wałbrzyska Wyższa Szkoła Zarządzania i Przedsiębiorczości, Wałbrzych 2007.
- Świrydowicz K., *Logiczne teorie obowiązku warunkowego*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1995.
- Thomason R.H., *Deontic Logic as Founded on Tense Logic*, w: *New Studies in Deontic Logic. Norms, Actions, and the Foundations of Ethics*, red. R. Hilpinen, Springer, Dordrecht 1981, s. 165–176.
- Wright G.H. von, *A Correction to a New System of Deontic Logic*, „Danish Yearbook of Philosophy” 1965, t. 2, s. 103–107.
- Wright G.H. von, *Deontic Logic*, „Mind” 1951, t. 60, nr 237, s. 1–15, <https://doi.org/10.1093/mind/lx.237.1>.
- Wright G.H. von, *An Essay in Modal Logic*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1951.
- Wright G.H. von, *A New System of Deontic Logic*, „Danish Yearbook of Philosophy” 1964, t. 1, s. 173–182.
- Wright G.H. von, *A Note on Deontic Logic and Derived Obligation*, „Mind” 1956, t. 65, nr 260, s. 507–509, <https://doi.org/10.1093/mind/65.1.507>.



Fikcyjnalny autor i jego wrogowie

Karol Milczarek

(Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii)

Abstrakt: W artykule omówiono wybrane argumenty przeciwko teorii prawd fikcyjnalnych, której autorem jest Gregory Currie. Wywód rozpoczyna przywołanie podstawowych założeń tej teorii, szczególnie postulatu powołania bytu określonego jako fikcyjnalny autor. Następnie autor tekstu przechodzi do krytycznej analizy siedmiu obiekcji wobec kategorii fikcyjnalnego autora, aby zaproponować rozróżnienie trzech sposobów argumentacji: epistemiczny, ontologiczny i eksplanacyjny. Twierdzi, że o ile wyróżnione argumenty epistemiczne i eksplanacyjne są chybione, o tyle krytyka z pozycji ontologicznych wymusza co najmniej zrewidowanie omawianej koncepcji.

Słowa kluczowe: fikcja, fikcyjnalny autor, Gregory Currie, prawda w fikcji

The Fictional Author and His Enemies

Abstract: The article provides a review of selected arguments against Gregory Currie's theory of fictional truths. I begin by recalling the basic assumptions of this theory, in particular the postulate of establishing an entity referred to as a fictional author. Then I proceed to critically analyze seven objections from the literature on the issue of the fictional author in order to propose a distinction between three modes of argumentation: epistemic, ontological and explanatory. I argue that while the distinguished epistemic and explanatory arguments are misguided, criticism from ontological positions at least forces a revision of the view under discussion.

Key words: fiction, fictional author, Gregory Currie, truth in fiction

1. Wprowadzenie

Jedną z najbardziej obiecujących strategii analizy zdań fikcyjnalnych jest ta wykorzystująca operator fikcji. Zgodnie z tą koncepcją, aby wyjaśnić, dlaczego jesteśmy gotowi uznać zdanie „Sherlock Holmes mieszkał przy Baker Street 221B” za prawdziwe, mimo że nikt taki w rzeczywistości tam nie mieszkał, a co więcej – nikt taki nigdy nie istniał, należy uznać to zdanie za eliptyczne. Jest to skrócona forma zdania: „(W opowiadaniach o Holmesie) Sherlock Holmes mieszkał przy

Baker Street 221B”, które nie jest niezgodne z takimi zdaniami jak: „Przy Baker Street 221B nigdy nie mieszkał nikt nazwiskiem Holmes” czy „Sherlock Holmes nie istnieje”.

Operator „W f”, czyli „W takiej-a-takiej fikcji” zwykle traktuje się jako operator intensjonalny, po którego wprowadzeniu prawdziwość w fikcji pozostaje domknięta na implikacje¹. Oznacza to, że jeśli konsekwencją logiczną zdań ψ^1 i ψ^2 jest φ , to ze zdań o postaci $f(\psi^1)$ i $f(\psi^2)$ daje się wyprowadzić $f(\varphi)$. Nie grozi to jednak koniecznością uznania absurdalnych prawd – ze zdań: „Sherlock Holmes mieszkał przy Baker Street 221B” i „Jedynym budynkiem przy Baker Street był bank” nie wynika bowiem, że Sherlock Holmes mieszkał w banku, ponieważ tylko pierwsza przesłanka powinna zostać poprzedzona operatorem fikcji². Innymi słowy, ze zdań $f(\psi^1)$ oraz ψ^2 nie wynika ani $f(\varphi)$, ani φ .

Zaletą wprowadzenia operatora fikcji jest jednocześnie uniknięcie problemów wynikających z niewłaściwej analizy zdań egzystencjalnych o postaciach fikcyjnych. Jak zauważa Saul Kripke, to, że zdanie „Hamlet myśli” nie pociąga za sobą zdania „Hamlet istnieje”, nie świadczy o fałszywości zasady kartezjańskiego *cogito* (jak chciałby Jaakko Hintikka³), ale o tym, że zwykle nie interpretuje się zdań egzystencjalnych o fikcji jako zdań fikcjonalnych⁴. Zazwyczaj nie pytamy, czy Hamlet istniał w *Hamlecie*, lecz czy istniał *simpliciter*, chociaż co do niektórych bytów fikcjonalnych, na przykład ducha ojca Hamleta czy sztyletu Makbeta, pytania o istnienie (w fikcji) są zasadne⁵. Decydujący jest tu kontekst – czy mowa o świecie przedstawionym fikcji, czy o świecie aktualnym.

Głównym wyzwaniem dla zwolenników wykorzystywania operatora fikcji jest pokazanie, które zdania o formie „W f, φ ” są prawdziwe, a więc sformułowanie kryterium prawdy w fikcji. Na przykład David Lewis angażuje w tym celu aparaturę światów możliwych – zdanie o formie „W f, φ ” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje pewien świat, w którym f podawane jest jako znany fakt, a φ jest prawdziwe; przy czym zakres rozpatrywanych światów zostaje zawężony do tych, które są faktycznie najbardziej zbliżone do świata aktualnego

¹ D. Lewis, *Prawda w fikcji. Dodatki do „Prawdy w fikcji”*, tłum. M.S. Zięba, w: *Ontologia fikcji*, red. J. Paśniczek, Warszawa 1991, s. 161–165.

² Tamże, s. 164–165.

³ J. Hintikka, *Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?*, „The Philosophical Review” 1962, t. 71, nr 1, s. 3–32.

⁴ S. Kripke, *Reference and Existence*, Oxford 2013, s. 55–60.

⁵ Tamże, s. 59.

(analiza 1), lub tych, które najbardziej przypominają światy wspólnych przekonań społeczności będącej miejscem powstania f (analiza 2)⁶.

Gregory Currie⁷, autor alternatywnej koncepcji wykorzystującej operator fikcji, w punkcie wyjścia wskazuje, że stanowisko Lewisa nie radzi sobie z niemożliwymi fikcjami. W przypadku gdy wszystko wskazuje na to, że w pewnej fikcji zdania φ i $\sim\varphi$ są prawdziwe, nie istnieje taki świat możliwy, w którym byłaby ona opowiadana jako znany fakt. Lewis⁸, rozważając ten problem, zasugerował, że wobec rażąco niespójnych fikcji, czyli takich, w których sprzeczności nie da się zrzucić na karb roztargnienia czy niedbalstwa autora, najlepiej zastosować metodę krzyżowania – rozczłonkować tekst na poszczególne niesprzeczne fragmenty. Currie wskazuje zaś, że jeśli chcemy traktować niespójne fikcje na poważnie, taka metoda jest niedopuszczalna⁹. Według niektórych filozofów jest to decydujący argument na rzecz odrzucenia poglądów z *Prawdy w fikcji*¹⁰.

Alternatywnym sposobem zmierzenia się z problemem niemożliwych fikcji byłoby dopuszczenie światów niemożliwych jako tych, w których historia zawierająca sprzeczne elementy wciąż jest opowiadana jako znany fakt¹¹. Wiązałoby się to jednak z koniecznością odrzucenia zasady domknięcia na implikację – którą skądinąd krytykuje Currie¹² – gdyż inaczej z prawdziwości zdań $f(\varphi)$ i $f(\sim\varphi)$ wynikałoby dowolne $f(\psi)$. W kontekście argumentu z niemożliwych fikcji meinongianista¹³ radzi sobie równie dobrze jak Currie, w związku z czym rozstrzygnięcie między formułowanymi przez nich konkurencyjnymi teoriami wymaga dalszych badań porównawczych, które wykraczają poza zakres niniejszej pracy.

Niemniej tym, w czym Currie zgadza się z Lewisem, jest fakt, że sam tekst wraz z prostymi konsekwencjami to za mało, by zagwarantować prawdziwość zdaniom, które czytelnicy są gotowi uznać za trafnie zdające sprawę z treści fikcji – jak te, że Sherlock Holmes nie miał trzeciej dziurki w nosie czy że miesz-

⁶ Tamże, s. 165–182.

⁷ G. Currie, *The Nature of Fiction*, Cambridge 1990.

⁸ D. Lewis, *Prawda...*, dz. cyt., s. 161–190.

⁹ G. Currie, *The Nature...*, dz. cyt., s. 67–70.

¹⁰ A. Byrne, *Truth in Fiction: The Story Continued*, „Australasian Journal of Philosophy” 1993, t. 71, nr 1, s. 26. Odmienne poglądy w tej kwestii wyrażono na przykład w: R. Hanley, *As Good as It Gets: Lewis on Truth in Fiction*, „Australasian Journal of Philosophy” 2004, t. 82, nr 1.

¹¹ Dziękuję recenzentowi „Edukacji Filozoficznej” za tę sugestię.

¹² G. Currie, *The Nature...*, dz. cyt., s. 74.

¹³ Zob. np. T. Parsons, *Meinongowska analiza przedmiotów fikcyjnych*, tłum. J. Pańniczek, w: *Ontologia fikcji*, dz. cyt., s. 137–152.

kał bliżej dworca Paddington niż dworca Waterloo¹⁴. Autor *The Nature of Fiction* przyjmuje jednak zupełnie inną strategię eksplikacji tego typu zdań. Analizuje je bowiem w terminach przekonań, przy czym nie są to przekonania rzeczywistego autora fikcji, ale bytu zbliżonego do „zakładanego”, „postulowanego” czy „idealnego” autora, którego powołanie sugerowali liczni teoretycy literatury¹⁵.

Według Currie’go podczas użycia wyrażen fikcjonalnych, czyli tych, za pomocą których opowiadamy fikcyjne historie, dochodzi do wykonania illokucyjnej czynności zaproszenia odbiorcy do wyobrażenia sobie – udawania (*make-believe*) – że jest tak, jak głosi zdanie wypowiedziane z fikcjonalną intencją¹⁶. Tak zostaje rozpoczęta gra w udawanie (*game of make-believe*), z którą Currie utożsamia czytanie fikcji literackiej¹⁷. Zamiast analizy wyrażen fikcjonalnych w terminach światów możliwych proponuje on rozpatrzenie ich jako przekonań fikcjonalnego autora, czyli rzetelnego opowiadacza historii (*storyteller*), umożliwiającemu czytelnikom pełne zrozumienie tekstu¹⁸.

Istotną racją na rzecz tego rozwiązania jest to, że struktura logiczna zbiorów przekonań jest zbliżona do struktury logicznej zbioru prawd fikcjonalnych – między innymi są one niezupełne, niedomknięte na dedukcję i mogą być sprzeczne¹⁹. Dlatego też – przy założeniu, że fikcjonalny autor (w skrócie: f-autor) rzetelnie zdaje sprawę ze swoich przekonań – Currie może sformułować następujące kryterium dla zdań poprzedzonych operatorem F :²⁰

Dla opowieści S „ $F_S(\varphi)$ ” jest prawdą wtedy i tylko wtedy, gdy dla kompetentnego czytelnika rozsądne jest wnioskowanie, że fikcjonalny autor opowieści S wierzy, że φ ²¹.

¹⁴ G. Currie, *The Nature...*, dz. cyt., s. 75–81.

¹⁵ W. Booth, *The Rhetoric of Fiction*, wyd. 2, Chicago 1983; J. Culler, *Structuralist Poetics*, Ithaca, NY 1975; A. Nehmas, *The Postulated Author: Critical Monism as a Regulative Ideal*, „Critical Inquiry” 1981, t. 8, nr 1, [za:] G. Currie, *The Nature...*, dz. cyt., s. 76.

¹⁶ G. Currie, *The Nature...*, dz. cyt., s. 21–34, 70–73.

¹⁷ Analiza przedstawiona przez Currie’go nie ogranicza się jedynie do literatury (zob. tamże, s. 92–98). Wyłącznie dla uproszczenia wyводу odwołuję się tutaj do czytelnika i literatury, aczkolwiek omawiana strategia radzenia sobie z wyrażeniami fikcjonalnymi ma także zastosowanie w kontekście innych form artystycznych.

¹⁸ Tamże, s. 56.

¹⁹ Tamże, s. 74–75.

²⁰ Tamże, s. 56–57. Operator F , czyli operator fikcjonalności lub **bycia fikcjonalnym**, jest tu scharakteryzowany następująco: zdanie „ $F(\varphi)$ ” jest równoważne zdaniu „Prawdą w fikcji jest, że φ ”, przy czym fikcjonalność jest zawsze zrelatywizowana do pewnego dzieła ($F_w(\varphi)$) lub opowieści ($F_S(\varphi)$).

²¹ Tamże, s. 80. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie pochodzi od autora. W niektórych przypadkach dokonałem zmian w zapisie zmiennych dla zachowania spójności stylistycznej tekstu.

Prawdą w fikcji jest zatem to, w co wierzy f-autor, a zapoznawanie się z dziełem fikcji polega na rekonstruowaniu zbioru przekonań f-autora. „Nie istnieje on poza fikcją. Nie prowadzi prywatnego dziennika, w którym zapisuje swoje przekonania”²², dlatego podstawowym źródłem informacji o przekonaniach f-autora jest sam tekst – to, co napisane jest wprost, a także to, o czym możemy rozsądnie wnioskować, że z utworu wynika.

Jak zostało już wspomniane, sam tekst to jednak za mało. Currie uważa, że f-autor nie powinien być utożsamiany z rzeczywistym autorem tekstu, a jednocześnie uznaje, iż dla ustalenia tego, co jest prawdą w danej fikcji, istotny jest kontekst jej powstania. Co innego może być bowiem prawdą w dwóch syntaktycznie identycznych tekstach, jeśli powstały w innych okolicznościach, czego dowodzi przykład Menarda – autora, który po raz drugi napisał *Don Kichota* – z opowiadania Borgesa²³. Dlatego też Currie wskazuje drugie źródło, z którego można czerpać wiedzę o przekonaniach f-autora – są to przekonania społeczności, z której pochodzi rzeczywisty autor fikcji. To wyraz założenia, że czytelnik ma prawo przyjąć, iż przekonania żywione przez f-autora są panującymi przekonaniem miejsca i czasu, z którego pochodzi sam tekst²⁴. Z tego powodu kryterium prawdy w fikcji odwołuje się do sądów **kompetentnego** czytelnika, to jest czytelnika zaznajomionego z kontekstem powstania danego dzieła fikcji.

Podstawową różnicą między f-autorem a narratorem jest niezawodna wiarygodność tego pierwszego. Traktując obie te instancje jako postaci, można powiedzieć rzecz następującą: obaj mogą mieć dziwaczne przekonania, ale przekonania narratora czasem rozmijają się z tym, co jest prawdą w fikcji²⁵. Inaczej jest w przypadku f-autora – jeśli w *Operze za trzy grosze* żywi on przekonanie, że wszyscy ludzie są zdradzieccy, wówczas prawdą w tej sztuce jest to, iż bohaterowie, nawet ci nieprzejawiający wprost żadnych niecznych skłonności, także są zdradzieccy²⁶.

Z przedstawionych uwag nie wynika jednak ani to, że f-autor z konieczności żywi najszerzej rozpowszechnione przekonania danej epoki – taki jest punkt wyjścia, ale w trakcie czytania możemy dojść do wniosku, że jest inaczej, jeśli kompetentna lektura będzie prowadziła do takiego wniosku²⁷ – ani to, że f-au-

²² Tamże, s. 76.

²³ Tamże, s. 77–78.

²⁴ Tamże, s. 77–79.

²⁵ Tamże, s. 123–126.

²⁶ Tamże, s. 85–86.

²⁷ Tamże, s. 79–81.

tor jest całkowicie bezstronny. Ma on „specyficzne cechy życia umysłowego”²⁸, a w dodatku zajmuje określoną pozycję w danej społeczności²⁹.

Co kontrowersyjne, Currie dopuszcza możliwość umiejscowienia f-autora w innej społeczności niż ta, z której wywodzi się autor:

Współczesny autor piszący powieść, której akcja rozgrywa się w średniowieczu, może odnieść sukces w umieszczeniu wewnątrz niej fikcyjnego autora, który ma takie przekonania, jakie ludzie średniowiecza zwykli mieć. Wówczas to, co będzie prawdą w powieści, będzie odzwierciedleniem średniowiecznych przekonań. Bardziej prawdopodobne jest, że fikcyjny autor będzie przejawiał przekonania i postawy typowe dla współczesności. Wówczas to, co będzie prawdą w powieści, będzie miało niewiele wspólnego z powszechnymi przekonaniami czasów średniowiecza³⁰.

Inną kwestią, równie często podnoszoną w dyskusji, jest problem fikcji bez umysłów (*mindless fiction*). Już sam Currie, uprzedzając krytyków, zilustrował ją krótkim opowiadaniem:

(*) Jaszczurka wygrzewała się na słońcu. Bryza poruszyła liśćmi pobliskiego kwiatu. Przeleciał ptak. Szkoda, że w pobliżu nie było nikogo, kto byłby świadkiem tego wydarzenia³¹.

Autor sądzi, że takie opowiadania jak (*) stanowią wyzwanie dla wyobraźni czytelników. Zarówno bowiem skłaniają do wyobrażania sobie pewnej historii, która zakłada istnienie kogoś, kto by ją opowiedział, jak i sugerują, że nie ma nikogo, kto mógłby ją opowiedzieć³².

Podsumowując, należy wskazać, że f-autor jest wiarygodnym, chociaż nie bezstronnym, historycznie usytuowanym opowiadaczem historii, którego przekonania są tożsame z prawdą w fikcji. Poznajemy je z dwóch źródeł: z samego tekstu i wynikających z niego prostych konsekwencji oraz na podstawie wiedzy o powszechnie żywionych przekonaniach społeczności, w której ten tekst powstał, a – w niektórych przypadkach – społeczności, w której autor skutecznie umieścił f-autora.

²⁸ Tamże, s. 77.

²⁹ Tamże, s. 78.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, s. 156.

³² Tamże, s. 158.

2. Siedem wyzwań

Wobec koncepcji postulującej istnienie f-autora – różnego od narratora, ale też od rzeczywistego autora – podniesiono liczne zarzuty. Głosy krytyki dobiegają z różnych stron, lecz kilka problemów wysuwa się na pierwszy plan. Dalej przedstawiam szkieletowe omówienie siedmiu wybranych argumentów wymierzonych w stanowisko Currie’go, które wydają się szczególnie istotne w dyskusji nad jego propozycją analizy wyrażen fikcjonalnych. Podstawowym celem niniejszej pracy jest odróżnienie tych, które wynikają z opacznego rozumienia stanowiska autora, od tych, które stanowią faktyczne wyzwania dla tej koncepcji.

Alex Byrne w swoim polemicznym artykule *Truth in Fiction: The Story Continued* sformułował kilka argumentów przeciwko koncepcji postulującej istnienie f-autora³³. Ogólny zarzut, jaki wysuwa Byrne, to brak wystarczająco precyzyjnych kryteriów identyfikacji takiego bytu³⁴. Następnie wskazuje związane z tym problemy:

- (1) Przekonania f-autora, jak przekonania każdego człowieka, powinny być częściowo błędne lub niepełne. Część mieszkańców Londynu nie wie przecież, gdzie leży dworzec Paddington, a gdzie dworzec Waterloo, natomiast pozostali myślą się w innych kwestiach – każdy czegoś nie wie, niezależnie od kompetencji. Toteż f-autor, jako historycznie usytuowany członek społeczności, także musiałby mieć podobne luki w przekonaniach³⁵.
- (2) Nie jest jasne, skąd f-autor wie, że dany narrator jest niewiarygodny. Byrne sądzi, że należałoby spróbować analizy w terminach modalnych. Na przykład dla prawdziwości zdania: „W opowiadaniach o Sherlocku Holmesie Watson przecenia swoje zdolności umysłowe” jest to następujący okres kontrfaktyczny: „Gdyby ktoś o przekonaniach typowych dla wiktoriańskiej Anglii natknął się na tekst opowiadań o Sherlocku Holmesie, sądziłby, że to, co czyta, jest zapiskiem aktualnych zdarzeń, ale że Watson przecenia swoje zdolności umysłowe”. F-autor musiałby być jednak wyjątkowo naiwny, żeby uznać te opowiadania za opis prawdziwych wydarzeń³⁶.

Trzeci zarzut, według Byrne’a najpoważniejszy, głosi, że koncepcja Currie’go jest idealistyczna – tak jak Berkeley nie uznawał istnienia niezaobserwowanych

³³ A. Byrne, *Truth...*, dz. cyt., s. 24–35.

³⁴ Tamże, s. 27.

³⁵ Tamże, s. 28.

³⁶ Tamże, s. 28–29.

przedmiotów, tak Currie wyklucza możliwość nieopowiedzianych fikcji, natomiast w wypadku pozostałych fikcji przypisuje f-autorowi wszechwiedzę³⁷. Są to zatem dwa odmienne zarzuty – (3) i (4).

- (3) Koncepcja Currie'go nie radzi sobie z analizą fikcji bez umysłów, jak w opowiadaniu (*), ponieważ postuluje istnienie f-autora w każdej fikcji – nawet w tych, w których wprost napisano, że nie ma nikogo, kto nadawałby się do tej roli.

Podobnego argumentu dostarcza John Phillips, z tą różnicą, że zamiast opowieści, w której od początku nie ma nikogo, ukazuje taką, w której wszystko, co składa się na świat przedstawiony, ulega całkowitemu zniszczeniu (a jeśli wszystko, to także f-autor)³⁸. W jeszcze innej wariacji tego argumentu wskazuje się na swego rodzaju „problem trzeciego człowieka” – fikcja, w której mamy do czynienia z dwoma postaciami, jest tak naprawdę fikcją z trzema: dwoma opisanymi w tekście i f-autorem relacjonującym przebieg wydarzeń³⁹.

- (4) W pozostałych przypadkach f-autor zostaje oskarżony o posiadanie zbyt dużej wiedzy na temat świata fikcji – „albo ktoś musiałby dysponować nadprzyrodzonymi zdolnościami epistemicznymi, albo musiałoby zostać przeprowadzone niezwykle dokładne śledztwo”⁴⁰. Dotyczy to szczególnie psychologii jej bohaterów: „Absurdem byłoby sugerować, że prawdą w fikcji jest to, że postaci zostały przesłuchane czy poddane psychoanalizie przez autora fikcjonalnego”⁴¹. Byrne uważa, że żadna z tych opcji nie jest przekonująca.

Zbliżoną krytykę formułuje Alberto Voltolini, pisząc, że „nie ma gwarancji, że fikcjonalny autor jest wszechwiedzącym opisującym świat opowieści”⁴². Według tego badacza nie mamy także wystarczająco dobrych powodów, aby przypisywać f-autorowi omniscjencję⁴³.

Innym wartym uwagi argumentem jest ten zaproponowany przez Davida Daviesa. Jego celem jest wykazanie, że niektóre sądy na temat przekonań f-autora są logicznie poprzedzone prawdami, które podsuwa nam do wyobrażenia sobie

³⁷ Tamże, s. 29–30.

³⁸ J.F. Phillips, *Truth and Inference in Fiction*, „Philosophical Studies” 1999, t. 94, nr 3, s. 285–286.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże, s. 29.

⁴¹ Tamże.

⁴² A. Voltolini, *Real Authors and Fictional Agents (Fictional Narrators, Fictional Authors)*, „Organon F” 2021, t. 28, nr 1, s. 69.

⁴³ Tamże, s. 68–73.

autor⁴⁴, to znaczy, że gry w udawanie, na której opiera się opowiadanie fikcji, nie można zredukować do rekonstruowania przekonań f-autora, a pełne zrozumienie tekstu wymaga odwołania się również do przekonań rzeczywistego autora i jego społeczności.

(5) Jak zostało już powiedziane, Currie utrzymuje, że zazwyczaj f-autor dziedziczy po realnym autorze przynależność do określonej społeczności kulturowej, ale w wyjątkowych sytuacjach dopuszczona zostaje możliwość zanegowania tej zależności. Nie ma jednak precyzyjnie sformułowanych warunków, które muszą zostać spełnione, aby autorowi udało się skutecznie umieścić f-autora gdzie indziej. Tego, że kryterium ogólnego wrażenia, jakie f-autor wywiera na kompetentnym czytelniku, nie jest wystarczające, ma dowodzić następujący przykład: w powieści *Riddley Walker*, której wiarygodnym narratorem pierwszoosobowym jest członek postapokaliptycznej brytyjskiej społeczności wykorzystującej niektóre artefakty współczesnej (rzeczywistemu autorowi – Russellowi Hobanowi) kultury w sposób niezgodny z ich oryginalną (tą, która mają w świecie aktualnym) funkcją. Davis sądzi, że prawdą w tej fikcji jest zdanie: „Narrator i jego społeczność błędnie rozumieją znaczenie niektórych artefaktów kulturowych”.

Według Daviesa mamy jednak dobre powody, żeby uznać f-autora za przynależnego do społeczności, z której pochodzi narrator, a nie tej, z której pochodzi autor (jest tak, ponieważ nic nie wskazuje na niewiarygodność narratora). F-autor powinien być zatem przekonany o fałszywości wspomnianego zdania, mimo że jest ono prawdą w fikcji⁴⁵.

Dimitra Electra Gatzia i Eric Sotnak sugerują, że ze zbliżoną sytuacją mamy do czynienia, gdy f-autor nie jest w jakiś sposób epistemicznie ograniczony, ale gdy celowo zwodzi czytelnika – na przykład w powieści szkatułkowej, w której opowiadana historia w samej fikcji okazuje się zmyśleniem autorstwa pewnej fikcyjnej postaci⁴⁶. Natomiast Frances Howard-Snyder wskazuje, że poza błędem lub celowym zwodzeniem istnieje także potencjalna sytuacja, w której tekst nie dostarcza przesądających racji na rzecz danego rozstrzygnięcia co do społeczności, do której powinniśmy przypisać f-autora, ponieważ z intencji autora dzieło ma pozostać otwarte na różne interpretacje⁴⁷.

⁴⁴ D. Davies, *Fictional Truth and Fictional Authors*, „British Journal of Aesthetics” 2019, t. 36, nr 1, s. 48.

⁴⁵ Tamże, s. 47.

⁴⁶ D.E. Gatzia, E. Sotnak, *Fictional Truth and Make-Believe*, „Philosophia” 2014, t. 42, nr 2, s. 351.

⁴⁷ F. Howard-Snyder, *Truth in Fiction: The Whole Story*, w: *Realism and Anti-Realism*, red. W. Alston, Ithaca, NY 2002, s. 260–264.

- (6) Jeszcze inny problem podnosi Peter Swirski. Twierdzi on, że koncepcja Currie'go, poza kilkoma innymi mankamentami, jest oparta na błędnym kole. Zakładając, że do zrekonstruowania przekonań f-autora potrzebujemy zinterpretować treść dzieła, a do interpretacji treści dzieła konieczna jest znajomość przekonań f-autora, nie istnieje bowiem punkt wyjścia do rozpoczęcia odkrywania treści danej fikcji⁴⁸.
- (7) Tymczasem Derek Matravers sądzi, że wprowadzenie f-autora jest po prostu niepotrzebne, do czego ma nas przekonać argument z analogii: gdyby w niefikcjonalnej komunikacji nadawca zdawał się mieć fałszywe bądź niewiarygodne przekonania, nie postulowalibyśmy „mętnego metanarratora o wyłącznie prawdziwych przekonaniach, który woli się nie ujawniać”⁴⁹. A jeśli nie zrobiliśmy tego w komunikacji niefikcjonalnej, nie ma dobrego powodu, aby czynić tak w przypadku opowiadania fikcji⁵⁰.

3. W obronie f-autora

Przejdę teraz do omówienia przywołanych argumentów. Na wstępie warto zauważyć, że dają się one zgrupować w trzy ogólne typy. Pierwszy, do którego można zaliczyć (1), (2) i (4), obejmuje te dotyczące sposobu nabywania przekonań przez f-autora, toteż można określić je mianem **epistemicznych**. Drugi, na który składają się (3) i (5), odnosi się do własności f-autora, a podnoszone wątpliwości krążą wokół pytania, jaka jest jego natura, można je zatem nazwać **ontologicznymi**. Z kolei (6) i (7) to argumenty **eksplanacyjne** – wysunięte z przeświadczeniem, że postulowanie f-autora niczego nie wyjaśnia lub też nie jest to adekwatny sposób wyjaśniania. Argumenty (1)–(7) będą dalej analizowane na postawie tak zarysowanej klasyfikacji.

Wysunięte między innymi przez Byrne'a (1) i (4) są chybione, ponieważ zakłada on, że sposób, w jaki f-autor nabywa przekonania, jest analogiczny do sposobu, w jaki rzeczywiści ludzie (a także oparte na nich postaci fikcyjne) nabywają swoje przekonania. Z tego powodu nadpisuje treść, której w danej fikcji zwyczajnie nie ma. Jak podkreśla Currie, „jego [f-autora] przekonania nie są odkrywane przez

⁴⁸ P. Swirski, *Did Sherlock Holmes Inhale Pipe Smoke through a Hole in His Forehead?*, w: *Realism, Science, and Pragmatism*, red. K.R. Westphal, New York 2014, s. 124.

⁴⁹ D. Matravers, *Beliefs and Fictional Narrators*, „Analysis” 1995, t. 55, nr 2, s. 122.

⁵⁰ Tamże.

lekturę (racjonalną i kompetentną lekturę), ale **konstruowane** przez nią⁵¹. I o ile stosuje się podobne strategie rekonstruowania sieci przekonań innych ludzi oraz konstruowania sieci przekonań f-autora, o tyle nie należy z tego wnioskować, że podobnie można postąpić w kwestii nabywania owych przekonań. Teza, że sposób, w jaki nabywa on (trafniej byłoby powiedzieć – są mu dane) przekonania, jest odmienny, co nie stoi w sprzeczności z faktem, że sposób, w jaki splatamy sieć jego przekonań, jest taki jak w przypadku realnego człowieka⁵².

Podobnie jak w wypadku częściowej niewiedzy z argumentu (1) i braku nadnaturalnych zdolności epistemicznych z (4) oraz wiedzy o niewiarygodności narratora z argumentu (2). Na gruncie poglądów Currie'go samo pytanie, skąd f-autor wie, że narrator jest niewiarygodny, jest niewłaściwie postawione. Jeśli ma on być konstruktem służącym do zrozumienia treści dzieła⁵³, wystarczy przyjęcie założenia, że żywi on pewne przekonania, zbyteczna jest natomiast jakakolwiek spekulacja na temat ich źródła. Dlatego też można się zgodzić z Hanleyem, który twierdzi, że sugestia, jakoby w fikcji miało miejsce wspomniane dochodzenie, w którym f-autor dowiedział się o pewnych wydarzeniach, jest błędna. Treść dzieła – tekst, konsekwencje, przekonania społeczności – nie świadczy o zajściu takiego wydarzenia⁵⁴.

O ile argumenty epistemiczne można potraktować jako wynikające ze zbyt daleko posuniętej analogii, o tyle są one istotne, że prowadzą do nieco bardziej problematycznej części koncepcji z *The Nature of Fiction*. Odpowiedź na pierwszy typ argumentów mogła być udzielona poprzez wskazanie, czym f-autor nie jest, krytyka zaś typu drugiego wymaga rozstrzygnięć ontologicznych – dokładniejszej charakterystyki tego, czym f-autor jest. Argumenty (3) i (5) dotyczą dwóch aspektów tego zagadnienia. Z jednej strony w (3) zakwestionowana zostaje wiarygodność opisu relacji f-autora ze światem fikcji jako takim, z drugiej – w (5) – jego relacji ze społecznością powstania dzieła.

Zarzuty zebrane w (3) – na przykład problem fikcji bez autora, wybuch świata przedstawionego, problem trzeciego człowieka – opierają się na przesłance, że f-autor jest częścią świata danej fikcji. Rozumie się to dosłownie – „jest częścią” oznacza tu, że jest „wewnątrz” świata fikcji, czyli istnieje jako jedna postać spośród wielu. Do przyjęcia tej przesłanki mogą skłonić słowa Currie'go, że f-autor

⁵¹ G. Currie, *The Nature...*, dz. cyt., s. 80.

⁵² Tamże, s. 75–76.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ R. Hanley, *As Good as It Gets...*, dz. cyt., s. 119.

„nie istnieje poza fikcją”⁵⁵, a także jego rozważania na temat trudnego do skonceptualizowania statusu fikcji bez umysłów⁵⁶.

Mimo to część komentatorów uważa, że stanowisko autora – wbrew jego wahaniom – nie zmusza do akceptacji takiego rozstrzygnięcia⁵⁷. Czym innym jest bowiem powiedzenie, że f-autor nie istnieje poza fikcją, a czym innym, że istnieje w fikcji (w tym samym sensie, w jakim istnieją postaci fikcjonalne czy inne elementy rzeczywistości opisywanej przez f-autora). O ile sam Currie nie podejmuje wprost tej kwestii, o tyle na pytanie, gdzie w takim razie należy umiejscowić f-autora, interesującej odpowiedzi udziela Stefano Predelli⁵⁸. Stara się on sprostac wyzwaniom z (3), odróżniając **świat fikcji** i **narracyjne peryferia**⁵⁹. Określa je jako „z zasady [...] odmienne sfery”⁶⁰, z których pierwsza jest opisywana, a druga jest miejscem, z którego opis jest prowadzony. Mimo że nie ma między nimi relacji przyczynowych („fikcjonalny opowiadacz z zasady nie może pocałować lub kopnąć tych, o których mówi”⁶¹), z peryferii da się opisywać świat fikcji („to, czego rzeczywista semantyka i epistemologia wzbraniają, fikcja dopuszcza”⁶²).

Jest to dość ryzykowne posunięcie. Podstawową zaletą tej koncepcji jest jednak rozwiązanie problemu fikcji bez umysłów poprzez umieszczenie f-autora nie w samym świecie fikcji, ale na jego peryferiach, skąd może zdawać sprawę z zachodzących w dziele zdarzeń, jednocześnie nie będąc jego częścią⁶³. Jednocześnie jej główną wadą jest konieczność przyjęcia istnienia narracyjnych peryferii, które – także ze względu na swój niejasny status ontologiczny – niezaprzeczalnie komplikują, w swojej pierwotnej formie prostą, propozycję Currie’go.

Analizując drugi argument ontologiczny, trudno nie zgodzić się ogólnym sprostowaniem autorów formułujących zarzuty z (5), że heurystyka kierowania się ogólnym wrażeniem z lektury jest daleko niewystarczająca. Niemniej życzliwa

⁵⁵ G. Currie, *The Nature...*, dz. cyt., s. 76.

⁵⁶ Phillips sądzi, że Currie ma dwie opcje rozwiązania problemu fikcji bez umysłów: albo uznać, że w takich przypadkach f-autor snuje przewidywania na temat przyszłości, albo ograniczyć zakres swojej koncepcji tak, aby nie obejmowała tego rodzaju fikcji; zob. J.F. Phillips, *Truth...*, dz. cyt., s. 286. Wydaje się jednak, że nie są to jedyne możliwości.

⁵⁷ D.E. Gatzia, E. Sotnak, *Fictional...*, dz. cyt., s. 354.

⁵⁸ S. Predelli, *Fictional Discourse*, Oxford 2020.

⁵⁹ Tamże, s. 45–63.

⁶⁰ Tamże, s. 46.

⁶¹ Tamże, s. 53.

⁶² Tamże, s. 54.

⁶³ Tamże, s. 45–47.

interpretacja poglądów Currie'go pozwala na przynajmniej częściowe odparcie tej krytyki. Co do przykładu powieści *Riddley Walker* można wskazać, że niewiarogodność narratora nie jest konieczna dla umieszczenia f-autora w społeczności innej niż ta, z której pochodzi narrator. Ciężar dowodu leży tu po stronie Daviesa, ponieważ wyjściowo powinno się założyć, że f-autor przynależy do społeczności rzeczywistego autora, a nie narratora⁶⁴. W wypadku zwodzenia można natomiast uznać, że w takiej sytuacji czytelnik jest zmuszony do zrewidowania swoich poglądów na temat przekonań f-autora, a w przypadku ambiwalencji – że rzeczywiście mamy do czynienia z kilkoma równie uzasadnionymi interpretacjami⁶⁵.

Na koniec warto przyjrzeć się dwóm przywołanym argumentom eksplanacyjnym. W (6) Swirski zdaje się ignorować słowa Currie'go, że dla kompetentnego czytelnika istnieją nawet dwa punkty wyjścia do rozpoczęcia zapoznawania się z treścią dzieła: tekst oraz przekonania społeczności, z której wywodzi się rzeczywisty autor fikcji. Oczywiście w miarę dalszej lektury te wyjściowe sądy mogą zostać zanegowane. Widać to dobrze na przykładzie kwestii sądów społeczności, w której dzieło powstało, kiedy to „najlepszą strategią [...] byłoby założyć, że jego [f-autora] przekonania są konwencjonalne, dopóki tekst nie wskaże, że nie są”⁶⁶. Swirski mógłby nie przyjąć takiej repliki, żądając odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób tekst skłania czytelników do zrewidowania sądów – poprzez swoją treść czy poprzez zmianę w rekonstruowanej siatce przekonań f-autora? Tutaj ujawnia się drugi problem z argumentem (6) – nie jest do końca zrozumiałe, co Swirski rozumie przez treść, jeśli nie jest ona tym, co prawdziwe w danym dziele fikcji, a więc (na gruncie stanowiska Currie'go) tym, w co wierzy f-autor.

Co zostało wyraźnie przedstawione przy omówieniu argumentów ontologicznych, Matravers ma trochę racji, twierząc, że f-autor jest bytem, który określić można jako mętny. Argument (7) sam w sobie nie jest jednak przekonujący. Choć oczywiście jest, że w komunikacji niefikcyjnej nie postulujemy istnienia f-autora, jest tak dlatego, że nie jest on tam potrzebny. Postulat istnienia f-autora służy do wyróżnienia tego, co jest prawdą w danej fikcji. Nie potrzeba natomiast narzędzia pozwalającego na wskazanie sądów o takim statusie w komunikacji niefikcyjnej. Nie ma tam wszak żadnej dodatkowej prawdy do odkrycia.

⁶⁴ G. Currie, *The Nature...*, dz. cyt., s. 78.

⁶⁵ Więcej o poglądach Currie'go na temat interpretacji zob. tamże, s. 99–126.

⁶⁶ Tamże, s. 79–80. Należy jednak przyznać, że Currie nie formułuje satysfakcjonującej strategii analizy warunków odchylenia od konwencjonalności (zob. tamże, s. 80), co można uznać za wadę jego propozycji.

Z tego powodu nie sposób się zgodzić, że argument (7) jest odpowiednim zastosowaniem brzytwy Ockhama – czego innego oczekuje się bowiem od komunikacji fikcjonalnej i niefikcjonalnej. Niekiedy zatem to, co byłoby mnożeniem bytów ponad potrzebę w przypadku komunikacji niefikcjonalnej, może być dopuszczalne w komunikacji fikcjonalnej – a nawet pożądane, o ile ma wystarczającą moc eksplanacyjną.

4. Podsumowanie

Przedstawiona analiza prowadzi do następujących wniosków. Z wyróżnionych trzech typów argumentacji przeciwko teorii sformułowanej w *The Nature of Fiction* to argumenty ontologiczne najlepiej uwidoczniają problemy wynikające z postulatu istnienia f-autora. Zarówno omówione argumenty epistemiczne, jak i eksplanacyjne nie stanowią obiecujących strategii ofensywy wobec poglądów Currie’go, ponieważ to nie sposób nabywania przekonań przez f-autora lub wartość eksplanacyjna powołania takiego bytu są najbardziej wątpliwe, lecz niedookreślenie jego natury. To więc ontologia f-autora jest najbardziej wrażliwym na krytykę punktem całej teorii, a jednocześnie – czego dowodem jest powstanie koncepcji Predelliego – jest to interesujące pole do dalszych analiz.

Bibliografia

- Booth W., *The Rhetoric of Fiction*, wyd. 2, University of Chicago Press, Chicago 1983.
- Byrne A., *Truth in Fiction: The Story Continued*, „Australasian Journal of Philosophy” 1993, t. 71, nr 1, s. 24–35.
- Culler J., *Structuralist Poetics*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1975.
- Currie G., *The Nature of Fiction*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- Davies D., *Fictional Truth and Fictional Authors*, „British Journal of Aesthetics” 2019, t. 36, nr 1, s. 43–55.
- Gatzia D.E., Sotnak E., *Fictional Truth and Make-Believe*, „Philosophia” 2014, t. 42, nr 2, s. 349–361.

- Hanley R., *As Good as It Gets: Lewis on Truth in Fiction*, „Australasian Journal of Philosophy” 2004, t. 82, nr 1, s. 112–128.
- Hintikka J., *Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?*, „The Philosophical Review” 1962, t. 71, nr 1, s. 3–32.
- Howard-Snyder F., *Truth in Fiction: the Whole Story*, w: *Realism and Anti-Realism*, red. W. Alston, Cornell University Press, Ithaca, NY 2002, s. 253–279.
- Kripke S., *Reference and Existence*, Oxford University Press, Oxford 2013.
- Lewis D., *Prawda w fikcji. Dodatki do „Prawdy w fikcji”*, tłum. M.S. Zięba, w: *Ontologia fikcji*, red. J. Paśniczek, Wydawnictwo UMCS, Warszawa 1991, s. 161–190.
- Matravers D., *Beliefs and Fictional Narrators*, „Analysis” 1995, t. 55, nr 2, s. 121–122.
- Nehmas A., *The Postulated Author: Critical Monism as a Regulative Ideal*, „Critical Inquiry” 1981, t. 8, nr 1, s. 133–149.
- Parsons T., *Meinongowska analiza przedmiotów fikcyjnych*, tłum. J. Paśniczek, w: *Ontologia fikcji*, red. J. Paśniczek, Wydawnictwo UMCS, Warszawa 1991, s. 137–152.
- Phillips J.F., *Truth and Inference in Fiction*, „Philosophical Studies” 1999, t. 94, nr 3, s. 273–293.
- Predelli S., *Fictional Discourse*, Oxford University Press, Oxford 2020.
- Swirski P., *Did Sherlock Holmes Inhale Pipe Smoke through a Hole in His Forehead?*, w: *Realism, Science, and Pragmatism*, red. K.R. Westphal, Routledge, New York 2014, s. 115–138.
- Voltolini A., *Real Authors and Fictional Agents (Fictional Narrators, Fictional Authors)*, „Organon F” 2021, t. 28, nr 1, s. 60–75.

Podziękowania

Dziękuję Tomaszowi Puczyłowskiemu za komentarz do pierwszej wersji niniejszego tekstu.



Postać Antoniego Kępińskiego w refleksji filozoficznej Józefa Tischnera

Krzysztof Andrulonis
(Uniwersytet Warszawski)

Abstrakt: W 2022 roku upłynęło 50 lat od śmierci Antoniego Kępińskiego, wybitnego krakowskiego psychiatry. Na tle przedstawicieli swej dziedziny wyróżniał się kładzeniem nacisku na podmiotowe traktowanie pacjenta, utrzymywanie z nim partnerskich relacji opartych na wzajemnym zaufaniu i szczerości oraz upatrywaniem przyczyn schorzeń psychicznych przede wszystkim w zaburzeniach hierarchii wartości. Jego idee były ważną inspiracją dla środowiska nie tylko medycznego, lecz i humanistycznego. Jednym z pierwszych autorów, który dostrzegał znaczenie refleksji antropologicznej Kępińskiego, był Józef Tischner. Celem artykułu jest zatem ukazanie, w jakich perspektywach filozoficznych lokował on dorobek intelektualny krakowskiego psychiatry, jak rozwijał obecne w jego pracach wątki, a także w jaki sposób korzystał z nich przy okazji rozwijania własnych koncepcji.

Słowa kluczowe: Kępiński, Tischner, aksjologia, nadzieja, metabolizm energetyczno-informacyjny

The figure of Antoni Kępiński in the philosophical reflection of Joseph Tischner

Abstract: In 2022, 50 years have passed since the death of Antoni Kępiński, an outstanding psychiatrist from Krakow. Against representatives of his field, he distinguished himself by emphasizing the subjective treatment of the patient, maintaining partnership with him based on mutual trust and honesty and seeing the causes of mental illness primarily in disturbances in the hierarchy of values. His ideas were an important inspiration not only for the medical community, but also for the humanities. He was one of the first authors who recognizes the importance of Kępiński's anthropological reflection was Józef Tischner. The aim of the article is therefore to show in what philosophical perspectives he placed the intellectual output of the Krakow psychiatrist, how he developed the threads present in it, and how he used them when developing his own philosophical concepts.

Key words: Kępiński, Tischner, axiology, hope, energy and information metabolism

1. Wprowadzenie

W 2022 roku – dokładnie 8 czerwca – przypadła 50. rocznica śmierci wybitnego krakowskiego uczonego, cenionego lekarza psychiatry – Antoniego Kępińskiego. Zasadne wydaje się zastosowanie w tym miejscu – być może nieprecyzyjnego –

określenia „uczony”; chociaż bowiem nosił on tytuł profesora nauk medycznych, w istocie jego rozumienie człowieka i przynależnej mu natury znacznie wykraczało poza sferę zainteresowania medycyny klinicznej. W następujących słowach pisze o tym jeden z jego uczniów – Andrzej Jakubik:

Charakteryzowała go postawa otwarta, połączona z dużą tolerancją i zrozumieniem ludzkich błędów, słabości i poszukiwań. W stosunkach z ludźmi na pierwszym miejscu stawiał szacunek, więź uczuciową, prawdomówność i wzajemne zrozumienie¹.

Taki stosunek do drugiego człowieka zaowocował u niego głębokimi przemyśleniami na temat wielu aspektów ludzkiego funkcjonowania. Jak sądzi Jakubik, Kępińskiemu nie powinno się przyznawać miana filozofa – bynajmniej nie z powodu słabości jego licznych koncepcji, lecz raczej dlatego, że sam autor nigdy nie wykazywał ambicji zmierzających w tym kierunku². Myśli, które spisał w postaci kilku niezwykle cennych książek w ostatnich dwóch latach swojego życia, naznaczonych ciężką chorobą nowotworową, nie miały mieć charakteru abstrakcyjnych i systematycznych rozważań. Wręcz przeciwnie – Kępiński pragnął, aby jako suma wniosków wyciągniętych z osobistych kontaktów z rozlicznymi pacjentami psychiatrycznymi służyły one lepszemu zrozumieniu takich osób oraz dokonaniu istotnych zmian w stosowanych wobec nich metodach terapii³. Biograf wybitnego krakowskiego medyka nie odżegnuje się jednak od mówienia w jego przypadku o „filozofowaniu”:

Z poczucia zagadkowości i nieoznaczoności ludzkiego istnienia zrodziło się swoiście „kępińskie” filozofowanie o człowieku, swoiście „kępińska” forma stawiania ogólnych pytań ześrodkowanych na naturze ludzkiej, miejscu czło-

¹ A. Jakubik, *Dzielo*, w: A. Jakubik, J. Masłowski, *Antoni Kępiński – człowiek i dzieło*, Warszawa 1981, s. 216.

² Tamże, s. 284–285.

³ Istotowy związek praktyki oraz teorii w przypadku Kępińskiego dostrzegał również Józef Tischner, któremu poświęcona będzie dalsza część analizy. Świadczą o tym następujące słowa: „Pisał znakomicie o melancholii, schizofrenii, hysterii, o psychozach i lękach. Jego prace zawierają niesłychane bogactwo wiedzy o człowieku – wiedzy, która ma również filozoficzne i humanistyczne znaczenie. Przede wszystkim jednak miał umiejętność praktycznego wykorzystania teorii. To, co praktyczne i teoretyczne, łączyło się w nierozdzielną całość” – J. Tischner, *Pytanie o metodę*, w: A. Kokoszka, *Jak pomagał i leczył profesor Antoni Kępiński*, Kraków 1999, s. 5.

wieka w świecie przyrody i w społeczeństwie, stosunku człowieka do drugiej jednostki, do grupy społecznej i do wytworów własnej działalności⁴.

Nie powinno więc dziwić zainteresowanie, jakie wywołał Kępiński wśród polskich humanistów w okresie kilku lat po jego śmierci, gdy sukcesywnie ukazywały się kolejne publikacje jego autorstwa. Jak zauważa Krystyna Rożnowska, choć refleksje uczonego przybrały ostateczny kształt dopiero w ostatnich dwóch latach jego życia, naznaczonych śmiertelną chorobą, to w istocie są one owocem jego długoletniej pracy nad poszczególnymi zagadnieniami. Autorka bardzo trafnie wypowiada się o ogólnym klimacie, w który wprowadzają czytelnika dzieła Kępińskiego:

Czyta się je lekko, z zaciekawieniem typowym raczej dla beletrystyki, są jednak tylko pozornie łatwe, proste, fragmentami wręcz banalne – w istocie zawierają głębokie myśli, których zrozumienie wymaga koncentracji i wysiłku intelektualnego. To poważne studia nad psychiką ludzką. Wykraczają treścią poza obszar psychiatrii w różne dziedziny nauki: biologię, filozofię, etykę, mówią o najtrudniejszych problemach egzystencjalnych. Trafiają do czytelnika, bo dotyczą jego życiowych rozterek, własnych problemów psychicznych oraz relacji z innymi ludźmi i zmuszają do głębszych rozważań nad naturą ludzką. Przykuwają uwagę także dzięki nieuchwytnemu klimatowi, jaki tworzy w nich Kępiński swym talentem literackim. A może dlatego, że pracował nad nimi z taką determinacją i poczuciem misji, wyrывая czas śmierci⁵.

W cytowanych słowach nieprzypadkowo pojawiają się nawiązania do filozofii i etyki – krakowski lekarz pozostawił na tym polu liczne cenne refleksje, które inspirowały polskich filozofów. Spośród nich zaś szczególnie twórczo skorzystał z dorobku Kępińskiego ks. Józef Tischner⁶. Autor *Świata ludzkiej nadziei* starał się zachęcić innych do sięgania po twórczość interesującego nas tu psychiatry,

⁴ J. Jakubik, *Dzieło*, dz. cyt., s. 293.

⁵ K. Rożnowska, *Antoni Kępiński. Gra z czasem*, Kraków 2018, s. 158–159.

⁶ Zarówno wpływ poglądów Kępińskiego na filozofię Tischnera, jak i podziw tego ostatniego dla krakowskiego medyka jako człowieka podkreślane są przez biografów obydwu tych postaci. Zob. K. Rożnowska, *Antoni Kępiński...*, dz. cyt., s. 227–232; W. Bonowicz, *Tischner. Biografia*, Kraków 2020, s. 367–375. *Filozofia dramatu* ks. Tischnera jest również przywoływana i komentowana przez badaczy dorobku naukowego Kępińskiego w kontekście poszukiwania możliwości filozoficznego rozwinięcia jego koncepcji; zob. m.in. A. Kokoszka, *Jak pomagał i leczył...*, dz. cyt., s. 105–117; B. Kolek, *Sens życia i umierania. Antropologiczno-tanatologiczne aspekty myśli Antoniego Kępińskiego*, Kraków 2009, s. 74–75; J. Maciuszek, *Obraz człowieka w dziele*

a ponadto sugerował możliwe konteksty, w ramach których można by rozpatrywać zaproponowaną przez Kępińskiego wizję człowieka.

Choć problem obecności myśli Kępińskiego w dorobku Tischnera był podejmowany przez wielu autorów⁷, to jak dotąd nie doczekał się szerszego opracowania – niniejszy artykuł ma na celu uzupełnienie istniejącej luki poprzez dogłębne przeanalizowanie tych dzieł autora *Myślenia według wartości*, w których odwołuje się on do twórczości psychiatry, będącej inspiracją dla jego własnych filozoficznych dociekań. W swojej analizie wskażę, w jaki sposób fenomenologiczna z ducha orientacja terapeutyczna oraz filozoficzna Kępińskiego wpływała na rozważania Tischnera dotyczące szeroko pojętych etyki i antropologii. Zwrócę szczególną uwagę na to, jak rozstrzygnięcia autora *Schizofrenii* wpływają na filozoficzny obraz człowieka wyłaniający się z dzieł krakowskiego filozofa oraz w jakiej mierze pozwalają go wzbogacić o wątki z zakresu psychiatrii zorientowanej humanistycznie. Wskażę też na znaczenie, jakie miały dla Tischnera odnajdywane u Kępińskiego zapisy subtelnych wejrzeń w doświadczenie ludzi umysłowo chorych, których zdaniem lekarza od osób zdrowych nie oddziela żadna wyraźna granica. Między innymi dzięki temu, jak postaram się pokazać, myśli krakowskiego psychiatry nie pozostały jedynie przyczynkiem do rozważań autora *Filozofii dramatu*, lecz stały się ich integralnym i nieredukowalnym elementem.

2. W „seminarium myśli” Kępińskiego – podstawowe płaszczyzny myślowego porozumienia

Tischner dostrzegął w refleksji autora między innymi takich książek jak *Lęk* i *Melancholia* zarys oryginalnej propozycji z zakresu filozofii człowieka. O znaczeniu tej myśli najlepiej świadczy fakt, że filozof postanawia do niej powrócić w odpowiedzi na ankietę czasopisma „Znak”, zatytułowanej *O filozofii, którą uprawiam*.

Kępińskiego, Toruń 2015, s. 67–72; E. Stawnicka, *Filozofia człowieka Antoniego Kępińskiego*, Zielona Góra 1999, s. 126–127.

⁷ Por. m.in. z pozycjami bibliograficznymi wskazanymi w przyp. 6. Temat będący głównym polem zainteresowania artykułu najszerzej jak dotąd opisał Wojciech Bonowicz w biografii poświęconej osobie Józefa Tischnera. Zawarte tam spostrzeżenia, choć bardzo interesujące i świadczące o wysokim poziomie rozpoznania tematu przez autora, z uwagi na ich charakterystyczny dla narracji biograficznej kształt, domagają się jednak uzupełnienia oraz doprecyzowania; zob. W. Bonowicz, *Tischner...*, dz. cyt., s. 367–375.

To jedna z nielicznych metafizycznych wypowiedzi autora *Myślenia według wartości*, więc poglądy w niej wyrażone mają tym większe znaczenie:

W moim przekonaniu to pierwsza po polsku odczuta, po polsku napisana, z polskiej dobroci płynąca, a zarazem uniwersalnie mądra, polska filozofia człowieka. Zarazem jakiś niezwykle sposób ratowania człowieka przed światem i przed samym sobą. Dodajmy: dzieło rozchwytywane przez ludzi i zarazem cudownie nieobecne na kartach ostatnich prac poświęconych filozofii człowieka⁸.

Tischner dostrzega w myśleniu Kępińskiego specyficzny pierwiastek dobroci i wyczulenia na drugiego człowieka, który nieprzypadkowo wiąże z polsnością, pojmowaną na sposób aksjologiczny – wcześniej jako przykład doświadczeń, z których powinno wyrastać rodzime myślenie o istocie ludzkiej, podaje świadectwo ojca Maksymiliana Marii Kolbego, który oddał się na śmierć w obozie koncentracyjnym w zamian za innego więźnia, ojca rodziny⁹.

W biografii krakowskiego psychiatry wojna odbiła wyraźne, a jednocześnie szczególne na tle innych przedstawicieli jego pokolenia, piętno. Brał udział w kampanii wrzesniowej, później został internowany na Węgrzech, skąd na szczęście udało mu się uciec. Stamtąd przez Francję podążył do Hiszpanii, gdzie ujęły go i osadziły w obozie koncentracyjnym w Miranda de Ebro władze frankistowskie¹⁰. Zdaniem Tischnera to właśnie ten okres w biografii polskiego uczonego przyniósł najistotniejsze „seminarium myśli”, które ukształtowało jego poglądy na człowieka:

*Ethos*¹¹ myślenia Kępińskiego rodził się ze spotkania z wojną. Kępiński otarł się o wojnę bezpośrednio, później wrócił do niej w badaniach byłych więźniów obozów koncentracyjnych. [...] Kępiński wynosi z obozów koncentracyjnych pewną nadzieję, nadzieję tym dla nas cenniejszą, że wypróbowaną. Głównym odkryciem, którego nadzieja ta pragnie strzec, jest, że człowieczeństwo człowieka wyłania się i pozostaje w bezpośrednim związku z wewnętrzną wolnością, do jakiej czuje się on zdolny. Ta kluczowa prawda, którą zawiera

⁸ J. Tischner, *O filozofii, którą uprawiam*, w: tegoż, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 8.

⁹ Tamże.

¹⁰ J. Masłowski, *Człowiek*, w: J. Masłowski, A. Jakubik, *Antoni Kępiński...*, dz. cyt., s. 49–75.

¹¹ Do analizy tego pojęcia w kontekście dokonywanej przez Tischnera twórczej interpretacji myśli Kępińskiego przyjdzie nam jeszcze powrócić w dalszej części artykułu.

owa „filozofia wypróbowanej nadziei”, nawiązuje swą treścią do o wiele starszej tradycji, mieszcząc się w niej doskonale. Wyrasta ona z polskiej tradycji humanistycznej, z polskiego stylu myślenia o człowieku i praktyki z człowiekiem, a zarazem z doświadczeń polskiej nadziei, której historia nie oszczędzała sytuacji granicznych¹².

Gdy do doświadczeń obozowych dołączyły wnioski wyciągnięte z wieloletniej praktyki lekarskiej, opartej na bezpośrednich kontaktach z pacjentami, otworzyła się możliwość stworzenia autentycznej, bo wyrastającej z bezpośredniego doświadczenia, filozofii człowieka. Tischner wypowiadał się o niej następująco:

[Z]rozumiałem, że można robić filozofię człowieka, opierając się na doświadczeniu, na tym ogromie konkretnej wiedzy na temat człowieka, którą ma Kępiński. Pomysł tworzenia w taki sposób filozofii bardzo mnie pociągnął. [...] Jego opisy były fenomenologiczne: wprowadzał w doświadczenia, których nie wymyślał¹³.

Należy zwrócić szczególną uwagę na ostatnie słowa przywołanej wypowiedzi, jako że autor *Filozofii dramatu* posługuje się w tym miejscu myślą fenomenologiczną w sposób swoisty. Z pewnością nie ma na myśli metody znanej z pism Edmunda Husserla, gdyż w pracach Kępińskiego próżno szukać rozważań opartych na metodycznie przeprowadzanych redukcjach fenomenologicznych. Jak się zdaje, Tischner wiąże tutaj rozumienie fenomenologiczności ze słynnym hasłem wspomnianego niemieckiego filozofa: „Zurück zu den Sachen selbst!” (niem. „Z powrotem do samych rzeczy”). Mniej istotna okazuje się warstwa szczegółowa projektu Husserla, bardziej zaś chodzi o ogólne nastawienie tej filozofii. Tischner zdaje się dostrzegać w fenomenologii przede wszystkim możliwość powrotu do bezpośredniego oglądu istot rzeczy w całej ich złożoności, które to podejście jest skontrastowane z oderwanymi od życiowego konkretności rozważaniami natury abstrakcyjnej. W tym sensie pisma Kępińskiego istotnie są na wskroś fenomenologiczne.

Współdzielenie z autorem *Lęku* orientacji fenomenologicznej nie było jedyną przyczyną zainteresowania się jego myślą przez krakowskiego filozofa. Mieli również wiele wspólnego w zakresie ogólnego nastawienia względem drugiego

¹² J. Tischner, *Filozofia wypróbowanej nadziei*, w: tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 453.

¹³ J. Tischner, „Oby wszyscy tak milczeli o Bogu!”. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska, Kraków 2015, s. 128–129.

człowieka. Tischner kładł wyjątkowy nacisk na etyczne, związane z doświadczeniem drugiego w jego emocjach i sytuacji egzystencjalnej, uwarunkowania podejmowanych wątków refleksji. Jedno z pryncypiów swojej metody filozoficznej formułował w następujący sposób:

Wydaje mi się, że przed wszelkim filozofowaniem, zwłaszcza u nas, trzeba dokonać istotnego wyboru: trzeba wybrać z tego, o czym myśleć można, to, o czym myśleć trzeba. Ale o czym myśleć trzeba, nie przychodzi u nas z kart książki, lecz z twarzy zaniepokojonego swym losem człowieka¹⁴.

Nie inaczej było w przypadku Kępińskiego, który za pierwszy i – jak można przypuszczać – najpoważniejszy błąd psychoterapeutyczny uznawał dążenie do źle pojętej „naukowej obiektywności”, czyniącej z pacjenta przedmiot leczenia, a przez to zamykającej możliwość partnerskiego dialogu¹⁵. Postawa ta wydaje się prawie identyczna względem właśnie przedstawionej, różni się jedynie tym, że została wyrażona w innym kontekście.

Innym wartym uwagi czynnikiem, który sprawiał, że proponowana przez Kępińskiego wizja antropologiczna jawiła się Tischnerowi jako warta uwagi, była podzielana przez nich wrażliwość aksjologiczna, która nakazywała im poszukiwać rozstrzygnięć zagadnień kluczowych dla funkcjonowania człowieka na polu wartości. Autor *Melancholii* traktował człowieka jako jedność biopsychiczną, której fizjologia warunkowana jest przez metabolizm energetyczny, psychika zaś przez metabolizm informacyjny. Działanie pierwszego z nich opiera się na dwóch prawach biologicznych – podtrzymania istnienia organizmu oraz przedłużenia gatunku. W sytuacji niemożności zapewnienia przez jednostkę realizacji obydwu z nich priorytet zyskuje pierwszy spośród wymienionych popędów¹⁶. Drugi typ metabolizmu odpowiada za wymianę bodźców emocjonalnych i komunikatów semiotycznych z otoczeniem, a w szerokim sensie w ogóle za rozumienie rzeczywistości. Do tej ostatniej jednostka nie ma dostępu bezpośredniego – tworzy sobie jej obraz psychiczny, któremu na mocy zasady realności przyznaje charakter godnej zaufania reprezentacji.

Zasadnicze znaczenie ma charakter związku łączącego dwa typy metabolizmu – ten o charakterze informacyjnym pełni funkcję przygotowawczą do wejścia

¹⁴ J. Tischner, *O filozofii...*, dz. cyt., s. 9.

¹⁵ A. Kokoszka, *Jak pomagał i leczył...*, dz. cyt., s. 21.

¹⁶ A. Kępiński, *Melancholia*, Warszawa 1985, s. 170–172.

w metabolizm energetyczny. Innymi słowy, realizacja intencjonalnych czynności fizjologicznych w sposób konieczny jest uwarunkowana uprzednią aktywnością psychiki. Ta ostatnia odpowiedzialna jest głównie za recepcję oraz selekcję bodźców napływających z otoczenia, które składają się na obraz świata oraz – wtórnie – obraz układu, bez którego jednostka nie byłaby w stanie zaspokajać swoich potrzeb biologicznych. Moment aksjologiczny w tym procesie występuje w jego kluczowej fazie – o doborze bodźców składających się na obraz układu decyduje istniejąca w warstwie psychicznej człowieka hierarchia wartości, zmienna w zależności od aktualnego kształtu jego kolorytu emocjonalnego¹⁷.

W tym sensie człowiek okazuje się przede wszystkim bytem myślącym według wartości – parafrazując tytuł jednego z bardziej znanych esejów Tischnera. Wizja ta musiała być bliska krakowskiemu filozofowi, znanemu między innymi jako autor koncepcji Ja aksjologicznego, czyli najbardziej podstawowego sposobu przeżywania własnego Ja, polegającego na odkryciu, że jest się samemu w sobie pewną swoistą wartością¹⁸. W nie mniejszym stopniu inspirująca dla Tischnera była psychofizyczna wizja człowieka – aspekt cielesności ludzkiego bytu, wyrażający się w formie Ja somatycznego, został przez niego uznany za integralną część ludzkiej tożsamości, odsłaniającą się w procesie analizy fenomenologicznej jej istoty¹⁹.

Na zakończenie tej części oddajmy raz jeszcze głos krakowskiemu filozofowi. Pewnego razu został zapytany wprost o to, w jakiej mierze zainteresowanie

¹⁷ Tamże, s. 186–188. Warto dodać, że w innych pracach Kępiński wprowadza dodatkowo rozróżnienie na idealną i realną hierarchię wartości – pierwsza z nich występuje w świadomości człowieka na kształt zbioru idei regulatywnych o trwałym charakterze, druga z kolei zależy od aktualnej sytuacji układu psychofizycznego, w związku z czym może ulegać dynamicznym zmianom. Istotny wpływ na metabolizm informacyjny wywiera, jak się zdaje, przede wszystkim realna w danej chwili hierarchia wartości. Por. J. Maciuszek, *Obraz człowieka...*, dz. cyt., s. 108–118.

¹⁸ Por. J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, w: tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975, s. 163. Pełną analizę fenomenologiczną, prowadzącą autora do wydobycia Ja aksjologicznego jako najbardziej głębinowego i kluczowego momentu eidosu człowieka, można znaleźć w rozprawie habilitacyjnej ks. Tischnera, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, w: tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 1: *Studia z filozofii świadomości*, oprac. A. Węgrzecki, Kraków 2006, s. 131–412.

¹⁹ Szczególnie wymowne są w tym kontekście następujące słowa: „wśród wielu różnorodnych doświadczeń Ja istnieje także doświadczenie Ja jako pewnej »psycho-fizycznej całości przestrzennej«, ograniczonej danymi pamięci, wyobraźni perspektywnej i świadomości cielesności. Wyrazem tego doświadczenia jest znaczeniowe *a priori* »się« egotycznego. Patrząc poprzez pryzmat tego *a priori* na siebie samych, widzimy siebie jako nieokreśloną, przestrzenną, z ciałem związaną, somatyczną »całość«” – J. Tischner, *Fenomenologia...*, dz. cyt., s. 181.

psychiatrią, w jego biografii związane przede wszystkim ze znajomością postaci i dzieł Kępińskiego, wpłynęło na kształt jego filozofii. Odpowiedział wówczas: „Nie umiem odpowiedzieć na to pytanie. Jedno jest pewne: zacząłem uwzględniać tę rzeczywistość, a ani Husserl, ani Heidegger jej nie uwzględniali”²⁰. Świadectwo potwierdzające prawdziwość tych słów znajdujemy w jego twórczości.

3. Myśl Kępińskiego jako alternatywa dla psychoanalizy Freuda

O znaczeniu, jakie przypisywał refleksji krakowskiego psychiatry autor *Świata ludzkiej nadziei*, najlepiej świadczą nazwiska twórców, z których dziełami ją porównywał, chętnie przyznając jej na pewnych polach wyższość. Na liście tej znaleźli się między innymi Kant, Marks, Nietzsche, Sartre, Freud czy Heidegger. Zwłaszcza w przypadku dwóch ostatnich myślicieli Tischner uważał, że pomijali oni w swoich analizach bardzo istotne wątki, które znalazły z kolei rozwinięcie u autora *Melancholii*.

Freudowi krakowski filozof zarzucał przede wszystkim ograniczenia immanentnie wpisane w jego wizję człowieka, które nie pozwalały mu dostrzec całej złożoności jego funkcjonowania. Komentuje ten fakt w charakterystycznym dla siebie, lecz uzasadnionym z punktu widzenia metody filozoficznej²¹, metaforycznym stylu:

Zawsze u Freuda widziałem mentalność hydraulika: człowiek u niego jest jak kocioł, w którym jest woda, jest ciśnienie, jest parcie... Natomiast w teorii Kę-

²⁰ J. Tischner, „Oby wszyscy tak milczeli o Bogu!”, dz. cyt., s. 130.

²¹ Por. J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, w: tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 510–526. Autor przeprowadza w tym miejscu analizę kilku znanych z historii filozofii metafor, z jaskinią Platona na czele, z której wyprowadza następujące wnioski – stwierdziwszy intencjonalny charakter myślenia i idącą z nim w parze metaforyczność języka (tamże, s. 517), konstatuje, że „radikalna metaforyzacja świata widzialnego oznacza odebranie światu rangi absolutnie istniejącego świata” – w ten sposób rodzi się filozoficzne „myślenie z wnętrza metafory”, które dzięki wspomnianym wcześniej uwarunkowaniom jest zdolne abstrahować od treści świata widzialnego i dopuścić możliwość, że w istocie rządzi się on innymi prawami, niż podpowiadałoby podejście realistyczne. W tym ruchu „odebrania temu, co bezpośrednie, pozorowi istnienia absolutnego” (tamże, s. 526) Tischner upatruje możliwość rozwoju filozofii. Przeciwna metoda myślenia, „którego celem i racją jest bezwzględna afirmacja aktualnego świata”, doprowadza do sytuacji, w której „realizm staje się nie tylko filozofią, ale jest już chorobą, a zasada ścisłej jednoznaczności języka [...] nie tyle dyrektywą, która ma ułatwić porozumienie, ile rezygnacją z przemyslenia sensu ukrytego w wielkich metaforach europejskiej filozofii” (tamże, s. 526).

pińskiego było miejsce i na teorię informacji, i na samowiedzę, wiedzę, auto-kontrolę, a do tego znac w niej było również ogromną wrażliwość na duchowość, na wewnętrzne życie człowieka²².

Nie ulega wątpliwości, że tym, co szczególnie przekonuje Tischnera w wizji Kępińskiego, jest jej fenomenologiczna orientacja, nienazwana w tym miejscu wprost, lecz wspomniana przez krakowskiego filozofa w innych, przytoczonych wcześniej słowach. Choć trudno zarzucić Freudowi brak zainteresowania konkretnymi przypadkami chorych, to jednak psychoanaliza zdaniem Tischnera w zbyt dużej mierze podatna jest na podporządkowywanie ogromnego bogactwa skomplikowanych przypadłości poszczególnych pacjentów uniwersalizującym kategoriom eksplanacyjnym, takim jak id, ego, superego, libido czy wyparcie. Jak się zdaje, taki właśnie zarzut skrywa się pod dość enigmatyczną metaforą „mentalności hydraulika”. Krakowski psychiatra oferuje coś zupełnie innego. Jego opisy są o wiele pełniejsze i wierniejsze stanowi rzeczywistości, stosowane zaś przez niego pojęcia są na tyle subtelnie skrojone, że nie powodują istotnej modyfikacji opisywanych przez siebie treści jednostkowych.

Istotną składową nastawienia terapeutycznego Kępińskiego było położenie mocnego nacisku na zdolność rozumienia jako ważny aspekt dialogicznie kształtowanej psychoterapii, której owocem stały się późniejsze uwagi antropologiczne autora. W *Psychopatologii nerwic* można przeczytać, że zdolność zrozumienia chorego jest, obok wiary i cierpliwości, trzecim znaczącym elementem w leczeniu nerwic. Okazuje się to bardzo istotne, ponieważ „w trakcie rozmów z chorym nie tylko psychiatra uzyskuje jego obraz, ale też przed chorym odsłania się prawda o nim samym”. Niewiele dalej psychiatra pisze: „wiedza o sobie, jaką chory uzyskuje w ciągu rozmów ze swym psychiatrą, jest ich wspólnym dziełem”²³. Słowa te są niezbitym dowodem na konieczność uwzględnienia dialogiczności jako cechy terapii, która powinna dowartościować znaczenie autorefleksji chorego wspomaganą przez rozmowę z lekarzem. Nadanie kategorii rozumienia tak dużego znaczenia skłania również do ujmowania myśli i działalności lekarskiej Kępińskiego w kategoriach hermeneutycznych – choć autor nie wspomina o tym wprost, to jednak do tego nurtu zbliża go chociażby założenie o nieskończoności i permanentnej niepełności procesu poznawczego²⁴.

²² J. Tischner, *„Oby wszyscy tak milczeli o Bogu!”...*, dz. cyt., s. 128.

²³ A. Kępiński, *Psychopatologia nerwic*, Warszawa 1979, s. 246–247.

²⁴ Tamże, s. 246.

W kontekście tych samych rozważań Kępiński zarzuca psychoanalizie niedostateczne rozpoznanie wewnętrznego skomplikowania aksjomatów, na których się opiera – można zakładać, że Tischner w pełni podzielał te obiekcje:

Klasyczna psychoanaliza opiera się na założeniu, że wydobyte zepchniętej w nieświadomość prawdy o sobie usuwa niejednokrotnie objawy nerwicowe. Z drugiej strony każdy psychiatra ma okazję zetknąć się z chorymi, którzy dzięki wieloletnim nieraz kontaktom z psychiatrami mają duży wgląd w swoje nerwicowe mechanizmy, co bynajmniej nie zmniejsza ich nerwicowych cierpień. [...] Można na te zastrzeżenia odpowiedzieć, że prawda o sobie nie pomaga wówczas, gdy nie jest prawdziwa. Kiedy jednak jest ona prawdziwa? Jeśli, jak czynią to psychoanalitycy, koncentrujemy się na tym, co zostało stłumione i zepchnięte ze świadomości, to, czy za prawdę mamy przyjąć to, co jest w głębi i co nas niejednokrotnie przeraża, czy też to, co na wierzchu, co jest wprawdzie akceptowane, ale nie jest całą prawdą o nas?²⁵

Końcowe pytanie pozostaje bez odpowiedzi – Kępiński ogranicza się do wskazania pewnej nieoczywistości, której być może nie da się w łatwy sposób usunąć. Bliższy, jak pisze dalej, jest mu Pascalski model człowieka jako syntezy sprzeczności²⁶ – psychoanaliza wydaje się organicznie niezdolna do uszanowania takiego stanu rzeczy, przez co poważnym zagrożeniem dla jej miarodajności staje się możliwość projekcji jednoznacznych rozstrzygnięć na faktycznie znacznie bardziej skomplikowane przypadki kliniczne.

4. Kępiński a Heidegger – wrażliwość na ludzkie doświadczenie

Przejdźmy teraz do oceny, jaką Tischner przyznaje propozycjom Heideggera, porównując je z dorobkiem Kępińskiego. Krakowski filozof pisze następująco:

U Heideggera jest bardzo interesująca analiza lęku i strachu, ale kiedy przeczytałem *Lęk* Kępińskiego, byłem zafascynowany: Heidegger wyróżnił dwa rodzaje lęku, a Kępiński chyba z pięćdziesiąt! Wtedy pomyślałem: „Jak ten facet umie czytać ludzkie doświadczenie!”²⁷.

²⁵ Tamże, s. 247–248.

²⁶ Tamże, s. 249.

²⁷ J. Tischner, „Oby wszyscy tak milczeli o Bogu!”..., dz. cyt., s. 128.

U niemieckiego filozofa znajdujemy zróżnicowanie na *Angst* i *Furcht* – trwogę i lęk. Pierwsza z nich cechuje się ukierunkowaniem na – mniej lub bardziej określony – obiekt, z kolei drugi nie ma swojego przedmiotu – stanowi on pewnego rodzaju „nicość”. Konkretyzuje się ona w postaci zerwania więzów uczestnictwa w świecie oraz konfrontacji z nagim faktem istnienia siebie i świata, co wiedzie ku świadomości nadchodzącej śmierci. Pod jej wpływem świat, w którym jesteśmy zanurzeni, traci swoje dotychczasowe znaczenie. Ponadto każdy lęk może się cechować odmiennym promieniem – kieruje się on bądź ku podmiotowi lękającym się i staje się wówczas „lękiem o”, bądź też ku temu, co lęk wywołuje – wówczas jest to lęk „przed czym”²⁸.

Nie wnikając w szczegóły analizy filozoficznej prowadzonej przez Heideggera, można bez wątplenia stwierdzić, że Kępiński proponuje dużo bardziej dogłębną i precyzyjnie określoną typologię lęków. Wyróżnia siedem zasadniczych jego rodzajów: nerwicowy, depresyjny, schizofreniczny, psychoorganiczny, oligofreniczny, urojeniowy i biologiczny; część z nich rozpada się dodatkowo na odmiany²⁹. Już na przykładzie tych kategorii widać, że obecność lęku towarzyszy właściwie wszystkim dolegliwościom psychicznym, którymi Kępiński zajmował się też w innych książkach i które obserwował we własnej praktyce zawodowej. Nabyte doświadczenie pozwoliło mu ponadto stwierdzić, że przeżycie lęku jest naturalnym aspektem istnienia człowieka, czymś wpisanym w porządek metabolizmu energetyczno-informacyjnego. Dzieje się tak, ponieważ wszystkie jego odmiany kulminują się ostatecznie w obawie przed śmiercią, uniwersalnej dla każdej osoby ludzkiej³⁰.

Można się zastanawiać, na ile cytowana opinia Tischnera wyrażona w wywiadzie rzece uwarunkowana była emocjonalnym nastawieniem do lektury dzieła Kępińskiego, a na ile rzetelnym porównaniem jego propozycji z rozstrzygnięciami autora *Bycia i czasu*. W związku z tym niełatwo stwierdzić, w jakim stopniu można ją traktować jako rzeczywiście wartościującą wobec tych dwóch podejść – z pewnością jednak różnice występujące między nimi są trudne do przeoczenia.

²⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 199–201, 261–269.

²⁹ A. Kępiński, *Lęk*, Warszawa 1987, s. 9–11. Bardziej szczegółową analizę pojęcia lęku w pracach Kępińskiego, zwłaszcza w kontekście doświadczenia zbliżającej się śmierci, można znaleźć między innymi w: B. Kolek, *Sens życia...*, dz. cyt., s. 57–138.

³⁰ B. Kolek, *Sens życia...*, dz. cyt., s. 247. Ta ostatnia myśl stanowi zresztą ważne podobieństwo względem refleksji Heideggera na ten sam temat.

5. Antropologia Kępińskiego jako możliwość podkreślenia wagi dialogicznego wymiaru bycia człowieka

Przeciwstawienie ustaleń Kępińskiego dotychczasowej tradycji filozoficznej w celu ukazania przewag jego sposobu myślenia o człowieku pojawia się w myśli Tischnera raz jeszcze w kontekście analizy przestrzeni obcowania z drugim człowiekiem. Wątek ten można traktować jako rozwinięcie stworzonej przez krakowskiego filozofa teorii otwarcia intencjonalnego i dialogicznego.

Autor *Filozofii dramatu* zauważa, że poznanie przedmiotów radykalnie różni się od zgłębiania tajemnicy drugiego człowieka. W pierwszym przypadku dąży się bowiem do zdominowania obiektu poznania w celu wyzyskania jego mechanicznych właściwości. Jest to możliwe, ponieważ nie dysponuje on świadomością własnego istnienia. Zupełnie inaczej dzieje się w wypadku człowieka, któremu – jak twierdzi Tischner za Gabrielem Marcellem – należy „pozwoić być” w dialogicznym obcowaniu. Ujęcie to jest jego zdaniem obecne również w myśleniu Kępińskiego, twierdzącego, że dialog poznawczy musi być dialogiem „na równych prawach”. Wynika to wprost z pierwszego spośród trzech wymienianych przez krakowskiego psychiatrę najczęstszych błędów psychoterapeutycznych. Polega on na przyjęciu jako wzorca źle pojętej „naukowej obiektywności”, która doprowadza do uprzedmiotowienia pacjenta i zmiany typu relacji z poziomej (partnerkiej) na pochyłą, zbudowaną, opierającą się na władzy i podporządkowaniu³¹.

Kępiński chętnie posługiwał się metaforą trójkąta psychoterapeutycznego. Przy jego dolnych wierzchołkach znajdowali się psychoterapeuta i pacjent, których łączyła więź dwojga równych sobie ludzi. U szczytu występował zaś obraz chorego, którego zrekonstruowanie było celem aktywności terapeutycznej każdej ze stron³². Tischner ustanawiał dla tej relacji przestrzeń jej funkcjonowania, nazywaną „miejscem obecności”, i przeciwstawiał jej „poznanie przez piętnowanie”, dominujące jego zdaniem w filozofii Zachodu:

Poznanie „przez piętnowanie” odznacza się szczególną formą: drugi pojawia się w nim *a priori* w polu promieniowania wartości negatywnych, jako przeciwieństwo tego, kim lub czym powinien być. Poznanie przez napiętnowanie istnieje dzięki formie przeciwieństwa aksjologicznego. Prawda człowieka odsłania się tutaj poprzez fałsz człowieka. [...] Taki sposób rozpoznawania dru-

³¹ A. Kokoszka, *Jak pomagał i leczył...*, dz. cyt., s. 20–21.

³² Tamże.

giego, poprzez formę przeciwieństwa, znajduje także filozoficzne artykulacje. Jedną z nich prezentuje marksizm. Człowiek marksizmu jest człowiekiem klasy społecznej. Między poszczególnymi klasami społecznymi zachodzi relacja przeciwieństwa. [...] U Nietzschego pełna prawda człowieka odsłania się dzięki opozycji człowieka wobec Boga. Kontynuatorem idei Nietzschego jest Sartre. U wczesnego Heideggera dialektyka przeciwieństwa wyłania się z doświadczenia śmierci: „prawda zdecydowania” jest odpowiedzią na przenikającą człowieka śmierć. Podobnie jest w strukturalizmie. U Claude’a Levi-Straussa „opozycyjna funkcja świadomości” konstrytuje przestrzeń społeczną, dzięki której dopiero odsłaniają się prawdy ludzkie. I nie inaczej jest u Karla Jaspersa: dopiero „sytuacje graniczne”, w których waży się ludzkie „być albo nie być”, ukazują to, czym człowiek naprawdę jest. Jednym z nielicznych wyjątków zdaje się Kępiński: prawda człowieka odsłania się tam, gdzie jest jego „miejsce obecności”. W „miejscu obecności” człowiek nie jest ani naszym współpracownikiem, ani przeciwnikiem, ani władcą czy poddanym, lecz tym, któremu najpierw i przede wszystkim po prostu „pozwalamy być”³³.

6. Otwartość i szczerłość jako warunki autentycznego kontaktu z innym

Drugim błędem terapeutycznym wskazywanym przez Kępińskiego, równie istotnym dla Tischnera jak wcześniej wymieniony, jest błąd maski – lekarz psychiatra nie może nakładać na swoją twarz przesłony skrywającej jego prawdziwe uczucia, ponieważ pacjenci chorzy psychicznie, zwłaszcza schizofrenicy, są znacznie skuteczniejsi w rozpoznawaniu prób tuszowania emocji niż ludzie zdrowi. Sztuka psychoterapii polega na kształtowaniu przez terapeutę swoich postaw emocjonalnych w taki sposób, by mógł dzielić się nimi otwarcie z pacjentem bez ryzykowania pogorszeniem jego stanu psychicznego³⁴.

Omawiane pojęcie, w rozumieniu zaproponowanym przez autora *Melancholii*, zostaje wprowadzone przez Tischnera przy okazji analizy zjawiska zafałszowania procesu epifanii Twarzy innego przez zasłonę lub maskę. Tę ostatnią, w przeciwieństwie do zasłony, cechuje intencja świadczenia nieprawdy, przez co zyskuje ona sens dopiero w obecności drugiego. Jak pisze autor:

³³ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2012, s. 291–292.

³⁴ A. Kokoszka, *Jak pomagał i leczył...*, dz. cyt., s. 21.

Intencjonalność maski jest intencjonalnością pokrętną – maska stara się stworzyć uludę będącą przeciwieństwem tego, jakie coś naprawdę jest. [...] Między maską a maskowaną rzeczywistością ujawnia się coś na kształt przeciwieństwa aksjologicznego³⁵.

W dalszych partiach tekstu Tischner odróżnia dwa sposoby mówienia o masce w twórczości Kępińskiego. Pierwszy z nich, bardziej ogólny i mniej radykalny, został opisany w następujący sposób:

Przez maskę rozumiemy wtedy nie tyle przeciwieństwo prawdy, ile raczej wydobycie na jaw jakiejś właściwości typowej, na której pokazaniu komuś szczególnie zależy, z pominięciem reszty³⁶.

Drugi z kolei służy jako wzorzec opisu jednego z trzech typów masek przywdziewanych przez ludzi w kontaktach z innymi – jest to maska poczucia niezadowolenia, występująca obok masek autoironii i świadomości cierpiętniczej. Kępiński opisuje ją przy okazji analizy schizofrenii, jednak zauważa przy tym, że zjawisko jej występowania ma znacznie szerszy zasięg i obejmuje właściwie ogół życia społecznego. Uczony podawał następującą jej charakterystykę, cytowaną następnie przez Tischnera:

Obserwując siebie, przyjmuje się punkt widzenia otoczenia, a jednocześnie swój własny. Jest się aktorem, na którego patrzą obcy ludzie z widowni i kolidzy zza kulis. Niezadowolenie z własnej aktywności wzrasta, im większa jest rozbieżność między wybraną rolą a rolami odrzuconymi, między planem a wykonaniem i między spodziewaną a rzeczywistą reakcją otoczenia. Taką rozbieżność obserwuje się często u chorych jeszcze przed wybuchem schizofrenii. Nurtuje ich niezadowolenie z samych siebie, chcieliby być kimś innym, niż są w rzeczywistości. A w roli, którą zmuszeni są wbrew swej woli odgrywać, wychodzi im wszystko inaczej, niż sobie zaplanują, tym bardziej więc odczuwają jej obcość. Mają wrażenie, że stale umiera ich maska, że nie są na zewnątrz tym, czym są naprawdę, że otoczenie widzi ich złą grę i odczytuje, co za nią się kryje³⁷.

³⁵ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 74.

³⁶ Tamże.

³⁷ A. Kępiński, *Schizofrenia*, Warszawa 1972, s. 154, cyt. za: J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 75.

Krakowski filozof zgadzał się z Kępińskim co do bezzasadności ograniczania występowania zjawiska maski poczucia niezadowolenia wyłącznie do osób zmagających się ze schizofrenią. Podobnie przypisuje potencjalną uniwersalność dwóm pozostałym wyróżnianym przez siebie typom masek, które – choć już nie bezpośrednio – nadal pozostają w kręgu inspiracji myślą autora *Melancholii*.

Maska autoironii cechuje się tym, że proces jej zrywania krzyżuje się z jej zakładaniem. Autoironia „polega na zajmowaniu postawy komediowej, a nawet szyderczej wobec siebie samego. [...] Oznacza grę dwiema maskami – maską poddania dla jednych i maską kpiny z tego poddania, przeznaczoną dla drugich”³⁸.

Maska świadomości cierpiętniczej z kolei dotyczy człowieka, który wie, że nosi maskę, i podejrzewa, że wie o tym również jego otoczenie, jednak nie może jej zdjąć, ponieważ tylko ona utrzymuje go na powierzchni jakiegoś istotnego dla niego świata. Dzieje się tak, ponieważ stanowi ona jedyną drogę manifestacji cierpienia jej nosiciela w nadziei wzbudzenia w innych miłosierdzia i uzyskania od nich przebaczenia³⁹.

7. Psychiatria humanistyczna jako inspiracja filozofii nadziei

Niewątpliwie książki napisane przez Kępińskiego w dużej mierze przyczyniły się do wzrostu zainteresowania Tischnera zagadnieniami psychiatrii oraz dostrzeżenia przez niego licznych związków zachodzących między medycznym a filozoficznym sposobem ujmowania człowieka. Za sprawą Hanny Malewskiej z czasopisma „Znak” autor *Świata ludzkiej nadziei* zaczął spoglądać na dokonania naukowe twórcy *Lęku* przez pryzmat zachodnioeuropejskiej filozofii, a także z punktu widzenia możliwości ich etycznej interpretacji⁴⁰. Owocem pierwszej tendencji stał się esej *Filozofia wypróbowanej nadziei*⁴¹, drugiej zaś – *Ludzie z kryjówek*⁴², napisane odpowiednio w 1974 i 1978 roku. Jak wskazuje sam autor,

³⁸ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 75–76.

³⁹ Tamże, s. 76–77.

⁴⁰ J. Tischner, „*Oby wszyscy tak milczeli o Bogu!*”..., dz. cyt., s. 128.

⁴¹ J. Tischner, *Filozofia wypróbowanej nadziei*, dz. cyt., s. 434–453. Kolejne cytaty pochodzące z tego eseju będą opatrzone umieszczonym w nawiasie tuż obok treści wyimku skrótem „FWN” oraz odpowiednim numerem strony.

⁴² J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, w: tegoż, *To, co najważniejsze*, wyb. i oprac. W. Bonowicz, Kraków 2021, s. 49–75. Kolejne cytaty pochodzące z tego eseju będą opatrzone umieszczonym w nawiasie tuż obok treści wyimku skrótem „LK” oraz odpowiednim numerem strony.

powstawały one pod wpływem czytanych na bieżąco kolejnych publikacji Kępińskiego, a jednocześnie stały się jedną z pierwszych propozycji spojrzenia na myśl polskiego lekarza i uczonego z perspektywy filozoficznej, którą później rozwijali kolejni autorzy⁴³. Celowo wyodrębniam ich omówienie z dotychczasowego porządku wyводу, gdyż w przeciwieństwie do analizowanych do tej pory prac antropologia Kępińskiego jest dla nich punktem wyjścia.

W *Filozofii wypróbowanej nadziei* Tischner stara się przeprowadzić analizę sposobu poznania drugiego człowieka, opierając się głównie na rozstrzygnięciach Kępińskiego. Jak zauważa:

Poznanie drugiego wymaga „otwarcia się”. Ale otwarcie to musi być dwustronne: nie tylko drugi musi się otworzyć przede mną, lecz także ja muszę w jakimś sensie „otworzyć się” dla drugiego. Warunkiem poznania personalnego jest szczególna sytuacja „szczerości”, która poprzedza wszelką wymianę słów. Nie jest ona jeszcze poznaniem *sensu stricto*, ona jest warunkiem poznania. (FWN, s. 436)

Całokształt uwarunkowań opisywanego „otwarcia się” Tischner określa mianem ethosu, rozumianego jako miejsce zdomowienia, w którym istota ludzka nie odczuwa potrzeby maskowania się, ponieważ towarzyszy jej poczucie bezpieczeństwa. Choć pojęciem tym nie posługiwał się sam autor *Schizofrenii*, to zdaniem krakowskiego filozofa Kępiński wylicza jego części składowe, które pozostają w ścisłym związku ze wskazanymi przez niego i omawianymi już wcześniej podstawowymi błędami psychoterapii.

Aby więc pozwolić człowiekowi pozostawać w jego ethosie, należy wyrzec się wyrokowania moralnego wobec jego słów i gestów (FWN, s. 436), dostrzeżać w nim przede wszystkim osobę ludzką, a nie przedmiot poddawany procesom poznawczym (FWN, s. 437), i wyrzec się w stosunku do niego postawy pozornej naukowej obiektywności (FWN, s. 439). Ponadto trzeba mu „pozwolić być” (FWN, s. 437) – słowa te, zaczerpnięte z filozofii Gabriela Marcela, zdaniem

⁴³ Szeroką analizę porównawczą poglądów Kępińskiego z myślą europejską podejmuje w pierwszej biografii uczonego Andrzej Jakubik (zob. tenże, *Dzieło*, dz. cyt., s. 211–385) – można w niej znaleźć porównania między innymi ze stanowiskami św. Tomasza, Kanta, Bergsona, Husserla, Schelera, Bubera, Heideggera czy Merleau-Ponty’ego. Za ziszczenie projektu nakreślonego przez Tischnera, a więc wyodrębnienie i scharakteryzowanie rozproszonej w pismach krakowskiego psychiatry filozofii człowieka, można uznać cytowaną wcześniej książkę Elżbiety Stawnickiej *Filozofia człowieka Antoniego Kępińskiego*.

Tischnera trafnie oddają postulowany przez Kępińskiego stosunek do innego, choć jednocześnie krakowski psychiatra zmierza ku ich konkretyzacji – chodzi o uznanie nie tylko istnienia, lecz i wolności jednostki⁴⁴.

Na skutek uznania człowieka w jego ethosie dochodzi do ujawnienia wymiaru etycznego ukonstytuowanej relacji:

Świadomość sytuacji etycznej budzi się w człowieku wtedy, gdy odkrywa, że przed nim stoi drugi człowiek. Tak więc rezygnuje się tu ze stosowania „etyki normatywnej”, by w ten sposób dopuścić do głosu doświadczenie bardziej podstawowe i bardziej płodne przeżycie, że człowiek jest istotą wolną, która nawet poprzez chorobę szuka swego ethosu – miejsca zadomowienia. (FWN, s. 439)

W dalszej części eseju Tischner przechodzi do analizy dwustronnych oddziaływań między myślą Kępińskiego a filozofią zachodnioeuropejską – z jednej strony jego własne pomysły mogły być nią inspirowane, z drugiej zaś mogą jej zaferować wartościowe uzupełnienia i rozwinięcia. Filozof rozpoczyna od omówienia terminów, którymi autor *Lęku* określa relację poznawczą z pacjentem – „wzucia” i „rozumienia” (FWN, s. 439–442). Tischner opisuje ich uwarunkowania, pochodzące w przypadku wzucia między innymi z tradycji fenomenologicznej, reprezentowanej przez Husserla i Ingardena, ale też z filozofii dialogu, wyrażanej w myśli Lévinasa. W przypadku zaś rozumienia jako inspiracja zostaje wskazana filozofia hermeneutyczna, za której egzemplifikację posłużyły poglądy Heideggera oraz jego pojęcia przedrozumienia i horyzontu rozumienia, jak również Gadamerowskie „mieszanie się horyzontów”.

W odpowiedzi na wyrażoną przez Kępińskiego zachętę do podjęcia filozoficznej refleksji nad schizofrenią Tischner proponuje przeanalizowanie jej na gruncie fenomenologicznej teorii intencjonalności, ujmując ją jako rodzaj zaburzenia poczucia realności, polegający na jego wyolbrzymieniu (FWN, s. 444). Dostrzega na tym polu następujące perspektywy:

[M]ożna ukazać fenomenologicznie, jakim wahaniom i jakiemu różnicowaniu ulega tzw. moment tetyczny aktu intencjonalnego, który jest odpowiedzialny

⁴⁴ Zdaniem Jakubika uznanie w drugim jego wolności w zakresie wyboru sposobu „bycia-w-świecie” było jedną z istotniejszych determinant myślenia Kępińskiego o człowieku, a ponadto jednym z czynników pozwalających uznać go za jedyne w Polsce przedstawiciela psychiatrii fenomenologiczno-antropologicznej; zob. A. Jakubik, *Dzieło*, dz. cyt., s. 344.

za uchwytywanie *resp.* stwierdzanie istnienia przedmiotu. Można przyjąć, że zaburzenia poczucia realności są zaburzeniami opisywanego przez fenomenologów „momentu tetycznego” aktu. Niestety jego natura nie jest jeszcze wszechstronnie wyjaśniona. W szczególności niezbadany pozostaje jego wpływ na inne składowe aktu i wpływ innych składowych na niego. (FWN, s. 443)

Myśl Husserla powraca w eseju raz jeszcze w kontekście apodyktyczności doświadczenia własnego istnienia w połączeniu ze zniewalającym, bo transcendentnym, doświadczeniem innego w jego odmienności – jak się wydaje, ta refleksja wyrażona w obszarze filozofii potwierdza postulowaną przez Kępińskiego potrzebę prowadzenia terapii grupowej.

Do kluczowych, jak się zdaje, ustaleń Tischner dochodzi przy okazji analizy zjawiska określonego przez Kępińskiego jako „ośnienie schizofreniczne”:

[W]idzi się wówczas jasno swój prawdziwy cel życia i swoje prawdziwe oblicze. Dla otoczenia jest to wprawdzie urojenie, ale dla przeżywającego niezwykle dar łaski – *charisma*, dzięki któremu znika nękająca każdego człowieka wątpliwość co do prawdziwego obrazu siebie i sensu swego życia⁴⁵.

Zdaniem Tischnera kształt owego zjawiska inspirowany jest zwłaszcza przez dwie wartości – wartość prawdy i wartość samego siebie. Ich niewłaściwe rozpoznanie doprowadza do kryzysu na polu heroizmu – choć chory ma poczucie własnej heroicznego, to nie może ona pociągać za sobą żadnego heroicznego czynu, gdyż świat ujrany w ośnieniu schizofrenicznym nie odpowiada jego kształtowi rzeczywistości. Gdy dołączyć do tego zjawisko „burzy czasowej”, obserwowane często u osób chorych na schizofrenię, polegające na mieszanii się przedziałów czasowych i kumulowaniu się ich w jednym punkcie (FWN, s. 449–450), okazuje się, że dochodzi do „głębokiego zaburzenia struktury nadziei” (FWN, s. 450). Droga rozumowania prowadząca do ostatniej konstatacji staje się jasna, gdy uwzględnimy Tischnerowskie ujęcie relacji zachodzących między nadzieją a heroizmem. O tym ostatnim filozof wypowiada się w następujący sposób:

⁴⁵ A. Kępiński, *Schizofrenia*, dz. cyt., s. 160.

Heroizm człowieka wyrasta z najbardziej intymnych doświadczeń nadziei. Człowiek jest zdolny do heroizmu tylko w imię jakiejś nadziei. [...] heroizm wymaga świata, w którym zachowany jest ruch wartości⁴⁶.

Istnieje jednak wyraźna różnica między nadzieją a heroizmem, uwidoczniająca się w ich aspekcie temporalnym – o ile czas nadziei pozostaje zawsze wychylo-ny ku przyszłości, o tyle czas heroizmu jest czasem terażniejszym, otwierającym człowieka na działanie tu i teraz. Obserwacja ta nie podważa jednak w żaden sposób istniejącego między nimi związku – heroizm wiąże się bowiem z koniecznością akceptacji cierpienia jako ludzkiego doświadczenia. Czynnikiem nadającym temu poświęceniu sens okazuje się właśnie nadzieja, która ukazuje jego pozytywne skutki w wymiarze zarówno doczesnym, jak i wiecznym. Chociaż więc zwraca się ku rzeczom mającym dopiero nadejść, to jednocześnie kształtuje naszą terażniejszość⁴⁷. Zaburzenie czasowej struktury przeżycia u osób chorych na schizofrenię doprowadza jednak do niemożności ukonstytuowania się nadziei, która wychyla się zawsze w przyszłość. Ten brak natomiast powoduje, że każda próba heroicznego działania musi zakończyć się fiaskiem – pozostaje ona jedynie na poziomie wspomnianego olśnienia.

8. Kim są ludzie z kryjówek?

Postać Kępińskiego powraca w filozofii Tischnera jako motywacja do stworzenia figury „człowieka z kryjówki”, omówionej w eseju opublikowanym w miesięczniku „Znak” w 1978 roku. Wybitny polski filozof akcentuje, że inspiracja dla jego rozważań płynęła z książki *Psychopatie* – rozważaniom tym, mieszczącym się na przecięciu psychologii i psychiatrii, Tischner nadaje znaczenie etyczne.

Rozpoczyna swoją analizę fenomenologiczną od spostrzeżenia, że między doświadczeniem nadziei a doświadczeniem przestrzeni człowieka istnieją ważne powiązania. W obraz człowieka, którego przestrzeń przeniknięta jest nadzieją, wpisuje się pielgrzym: „*ethos* pielgrzyma jest *ethosem* nadziei” (LK, s. 50). Na przeciwnym biegunie znajduje się człowiek z kryjówki, który zagubił rzetelną nadzieję, a przez to padł ofiarą upadku o doniosłym znaczeniu etycznym.

⁴⁶ J. Tischner, *Wiązania nadziei*, w: tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 301.

⁴⁷ Tamże, s. 301–302.

Ludzie z kryjówek pędzą życie naznaczone nijakością oraz niepotrzebnym cierpieniem, którego zarówno sami doświadczają, jak i powodują je u innych. Za Kępińskim Tischner wskazuje, że w medycynie ludzi tego typu określa się mianem psychopatów – jednocześnie zaś sugeruje, że określenie to ma charakter etyczny. Otóż ludzie doznający psychopatii „cierpią na chorobę nadziei: ich nadzieją rządzi zasada ucieczki od ludzi” (LK, s. 52). Przypadłość tę Kępiński przybliży w następujących słowach:

[C]harakterystyczną cechą odróżniającą psychopatię od innych cierpień psychicznych jest utrwalenie, niezmienność. „Kolec” psychopatyczny jest jakby skostniały, wymknął się on spod ogólnego rytmu życia: procesów niszczenia i budowy, rytmu śmierci i zmartwychwstania. [...] W psychopatii tendencje perseweracyjne biorą górę nad tendencjami do niszczenia i zmiany struktur czynnościowych⁴⁸.

Tischner proponuje uzupełnić rozważania krakowskiego psychiatry kategorią „przestrzeni nadziei”, która stanowi „ukształtowaną przez doświadczenie wartości przestrzeń wolności człowieka z ludźmi i wśród ludzi” (LK, s. 53). Patologiczne przeżywanie owej przestrzeni charakterystyczne jest między innymi dla osób cierpiących na psychopatię – lecz nie tylko, co zdaje się sugerować autor eseju, mówiąc o etycznej interpretacji myśli Kępińskiego. Dysponowanie zmysłem moralnym można uznać za jedną z konstytutywnych cech człowieczeństwa. Wówczas uzasadnione wydaje się twierdzenie, że każdy człowiek może przeżywać swą przestrzeń na dwa skrajne sposoby – jako obszar nadziei i wolności, niczym wspomniany wcześniej pielgrzym, lub też jako kryjówkę. Ta ostatnia to „miejscce wolności załęknionej, wolności zatroskanej potrzebą chronienia siebie” (LK, s. 53). W osobistym doświadczeniu te dwa wymiary mogą się przenikać.

W dalszym ciągu prowadzonej analizy autor *Świata ludzkiej nadziei* ukazuje sposób funkcjonowania człowieka z kryjówki – jak pisze: „dookoła kryjówki rozpościera się przestrzeń możliwych obcowañ z drugim” (LK, s. 54). Cechuje się ona wysokim poziomem sztywności i złożoności, który pozostaje nieprzenikniony dla przybywających innych. Człowiek ukrywający się ma potrzebę kontaktu z drugim, gdyż lęka się jego potencjalnie groźnej samodzielności. Dlatego też dąży do oswojenia przez zawładnięcie, nie zaś przez pełne ufności zrozumienie. Celowo usiłuje uwikłać innego w „przygotowany z góry schemat obcowania”

⁴⁸ A. Kępiński, *Psychopatie*, Kraków 2007, s. 10.

(LK, s. 54), aby móc nim w dowolny sposób sterować – raz dążyć do zjednięcia go sobie, innym razem odpychać, lecz zawsze utrzymywać w bezpiecznej odległości, dającej z jednej strony komfort autonomiczności, z drugiej zaś poczucie sprawczości.

Podstawowym przeżyciem dyktującym ten skomplikowany sposób bycia jest lęk. Jak pisze Tischner, we wszystkich psychopatiach „organizacja przestrzeni posiada wyraźnie lękowe zabarwienie [...] barwi ją np. lękliwa tęsknota za drugim, lękliwa ciekawość jego tajemnicy, lękliwa ofiarność za niego, lękliwe oczekiwanie słów prawdy, lękliwa wierność, lękliwa miłość, lękliwa nienawiść” (LK, s. 55). Chociaż doświadczenia z tym związane różnią się w zależności od konkretnego typu psychopatii⁴⁹, ogólna rama lękowego przeżywania świata pozostaje niezmienna. Jego pojawienie się ma swoją konkretną genezę – jest nią przede wszystkim środowisko, które może „zarazić” człowieka lękiem, wydobywając z niego to, co pierwotnie istnieje w nim tylko „w możliwości” (LK, s. 62). Ponieważ więc sytuacja zniewolenia obawą wobec świata i ludzi nie należy do esencji bytu ludzkiego, możliwe jest wyzwolenie z niej. Drogą prowadzącą do tego może się natomiast stać, jak twierdzi Kępiński i wraz z nim Tischner, „głęboki przewrót w sposobie przeżywania wartości” (LK, s. 63).

Nowatorstwo krakowskiego psychiatry polegało między innymi na „wprowadzeniu świata aksjologicznego do fenomenologicznej analizy antropologicznej, a więc uznanie porządku wartościującego [...] za swoistą modalność struktury ludzkiej egzystencji”⁵⁰. Za podstawowy regulator życia jednostki służy indywidualny system wartości, który pojmowany jest w tym przypadku na sposób psychologiczny⁵¹. Znajduje on jednak swoją podstawową motywację w naturalnym porządku moralnym⁵², który jest dla niego ontologicznym źródłem wartości. Autor *Psychopatii* przywołuje jeszcze dwa inne typy regulatorów – biologiczne, przez które rozumie porządek moralny przekazywany biologicznie, oraz społeczno-kulturowe, oznaczające internalizację norm narzucanych przez otoczenie⁵³.

Poszczególne wartości, których znajomość nabywana jest w drodze przeżycia aksjologicznego, grupują się w trzy, ściśle ze sobą powiązane i regulujące

⁴⁹ Tischner w charakterze przykładów analizuje histerię, psychastenię i anankastię; por. LK, s. 55–60.

⁵⁰ A. Jakubik, *Dzieło*, dz. cyt., s. 359.

⁵¹ J. Maciuszek, *Obraz człowieka...*, dz. cyt., s. 108.

⁵² W tym miejscu ujawnia się tomistyczny aspekt filozofowania Kępińskiego, który został poddany analizie przez autora pierwszej biografii Kępińskiego; zob. A. Jakubik, *Dzieło*, dz. cyt., s. 307–319.

⁵³ Tamże, s. 359.

występowanie postaw „od” i „do”, warstwy – biologiczną, emocjonalną i społeczno-kulturową. Powstaje jednak wątpliwość co do występowania lub też braku hierarchiczności między warstwami⁵⁴, z pewnością zaś u danego człowieka konkretne wartości układają się w dwa typy hierarchii – realną, realizowaną na poziomie biologicznym i emocjonalnym, warunkującą przeszłe i teraźniejsze postępowanie, oraz idealną, istniejącą na poziomie społeczno-kulturowym, mającą charakter świadomy, zwróconą intencjonalnie ku przyszłym celom⁵⁵.

Podstawową przyczyną występowania zaburzeń psychopatycznych są przeobrażenia następujące w istniejącej hierarchii wartości, w różnych jej warstwach, a zwłaszcza narastający rozdźwięk między hierarchią realną a idealną. Sposobem wyjścia z tego stanu jest uporządkowanie metabolizmu energetyczno-informacyjnego – zdaniem Tischnera „styl oparty na harmonijnym przepływie informacji otwiera człowiekowi właściwą przestrzeń nadziei” (LK, s. 69). Warto przy tym zwrócić uwagę, jak pojęcie etyczne (nadzieja) przenika się w tej wypowiedzi z określeniem technicznym ze słownika psychiatrii (przepływ informacji). Nie jest to przypadkowe – Tischner zauważa bowiem dalej, że w tym punkcie cele teorii moralności i medycyny stają się tożsame, choć w inny sposób są werbalizowane: chodzi o poszukiwanie odpowiedzi na pytania o „godność człowieka i groźby świata” (LK, s. 69).

Celem zarówno psychoterapii, jak i etycznego namysłu nad człowiekiem jest postawienie go „w horyzoncie prawdy” (LK, s. 70), co pozwoli mu na przekroczenie progu kryjówki. Nie jest to zadanie łatwe – Tischner opisuje w tym miejscu metodę proponowaną przez Kępińskiego, opartą na teorii metabolizmu, uzupełniając ją jednocześnie z punktu widzenia etyki. Jak zresztą twierdzi:

⁵⁴ Zdaniem Jakubika warstwy systemu wartości są równorzędne, natomiast ich hierarchia ma charakter indywidualny; inaczej z kolei twierdzi Maciuszek, którego zdaniem hierarchizacja dokonuje się już na poziomie warstw, przy czym najniższa warstwa biologiczna reprezentuje wartości najsilniejsze, a przy tym najbardziej przyziemne, warstwa społeczno-kulturowa zaś zawiera wartości najwyższe i przy tym najsłabsze, to jest – odrzucane w pierwszej kolejności w razie niemożności ich zaspokojenia. Natomiast Tischner łączy hierarchię wartości z teorią metabolizmu energetyczno-informacyjnego, stwierdzając, że te dwie propozycje teoretyczne opisują to samo doświadczenie z dwóch perspektyw – z punktu widzenia badacza mówi się o przepływie energii i informacji, z kolei sam człowiek odczuwa to jako przeżycie siebie jako wartości, rozpoznanie swej godności. Por. A. Jakubik, *Dzieło*, dz. cyt., s. 360; J. Maciuszek, *Obraz człowieka...*, dz. cyt., s. 114–115; LK, s. 63–69.

⁵⁵ J. Maciuszek, *Obraz człowieka...*, dz. cyt., s. 112.

Uchwycmy się słów Kępińskiego, słów, które nie mają jednak znaczenia medycznego, lecz etyczne. Słowo „przetrawić siebie” pochodzi z psychoterapii, ale inne słowa: „prawda”, „godność” i „odwaga” pochodzą z etyki. (LK, s. 70–71)

Człowiek z kryjówki doświadczał swojej godności wyłącznie przez pryzmat emocji egocentrycznych, które zrodziły obsesję obrony, a następnie władzy – co łączyło się z utratą rzetelnej nadziei. Metoda wyjścia z tej sytuacji może się wydawać paradoksalna – należy bowiem zacząć od zniszczenia tego, co dotychczas stanowiło o ludzkiej godności celebrowanej w kryjówce (taki właśnie zdaniem Tischnera radykalny sens skrywa w sobie określenie Kępińskiego – „przetrawić siebie”). Człowiek z kryjówki musi więc „przełamać swoją niewiarę w ludzi” (LK, s. 72) i wyznaczyć prawdę o sobie, zawierając się drugiemu człowiekowi i pobudzając w nim siłę przebaczenia. Tischner niezwykle trafnie ujmuje tę myśl w formie aforystycznej formuły: „Tylko w obliczu kłamcy ma się ochotę zabić. Tylko w obliczu człowieka »z prawdy« ma się ochotę kochać” (LK, s. 72).

Dopiero agatologicznie i aksjologicznie⁵⁶ uwarunkowane spotkanie z innym uzdalnia człowieka z kryjówki do zrozumienia niezniszczalności własnej godności, które z kolei jest powiązane z doświadczeniem nadziei „spiralnie: im bardziej niezniszczalna jest godność człowieka, tym szersza go ogarnia nadzieja, im szersza jest jego nadzieja, tym głębsze zrozumienie, że jego godności nic zagrozić nie może” (LK, s. 73). Dopiero zaś ze zrozumienia niezniszczalności własnej godności oraz doświadczenia prawdy jako wartości elementarnej rodzi się odwaga. Pozwala ona człowiekowi przekroczyć próg kryjówki i zmienić swój stosunek do drugiego – relację tę przestaje organizować zasada przeciwieństwa aksjologicznego, jej miejsce natomiast zajmuje „to, że się drugiemu pozwala być” (LK, s. 74).

9. Podsumowanie (i nowe otwarcie)

Przeprowadzona analiza nie pozostawia wątpliwości, że postać Antoniego Kępińskiego zajmowała istotne miejsce wśród osób, których refleksja oraz dzieło inspirowały i wzbogacały myślenie Józefa Tischnera o człowieku. Krakowski

⁵⁶ Tischner nie wspomina o tych dwóch kolejnych poziomach spotkania w tym eseju, jednak filozoficzna koncepcja spotkania, oparta na dwóch poziomach rozpoznania drugiego, jest stałym aspektem jego filozofii, który można aplikować wszędzie tam, gdzie mowa o zetknięciu dwojga ludzi; por. tenże, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 16–21.

psychiatra był dla autora *Filozofii dramatu* niezwykle ważnym źródłem do odniesień jako twórca głębokiego, wypływającego z bogatego doświadczenia własnej praktyki lekarskiej, a przez to jedyne w swoim rodzaju, holistycznego sposobu filozofowania o naturze ludzkiej. Niemniej istotnym walorem prac Kępińskiego z perspektywy autora *Myślenia według wartości*, ucznia Ingardena, była ich fenomenologiczna orientacja – w takim sensie fenomenologiczności, jaki nakreśliłem w toku wywodu.

Tischner, jak wielu innych polskich humanistów, żywo zainteresował się spuścizną wybitnego uczonego. Jako jeden z pierwszych zaczął apelować o wykorzystanie jej bogactwa i mądrości w charakterze interesującego punktu wyjścia do nowych ujęć w ramach filozofii człowieka, lecz również w celu wypełnienia luk, które pojawiały się w dotychczasowym myśleniu filozoficznym z powodu jego zbyt dużego oddalenia od bazowych doświadczeń ludzkiego istnienia.

W zaprezentowanym artykule omówione zostały głównie te fragmenty dorobku filozoficznego krakowskiego myśliciela, w których wprost odwoływał się on do poglądów Kępińskiego lub dawał ich twórcze rozwinięcia. W istocie jednak można odnaleźć znacznie więcej punktów wspólnych występujących między ich poglądami filozoficznymi – niebezzasadne wydaje się twierdzenie, że ambicją Tischnera, którą jednak zdążył jedynie zarysować w swych publikacjach, było integralne włączenie antropologii filozoficznej Kępińskiego do swojego obrazu człowieka jako istoty dramatycznej. Kwestia ta z pewnością wymaga dalszych badań.

Bibliografia

- Bonowicz W., *Tischner. Biografia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2020.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1994.
- Jakubik A., Masłowski J., *Antoni Kępiński – człowiek i dzieło*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1981.
- Kępiński A., *Lęk*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1987.
- Kępiński A., *Melancholia*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1985.
- Kępiński A., *Psychopatie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007.

- Kępiński A., *Psychopatologia nerwic*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1979.
- Kępiński A., *Schizofrenia*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1972.
- Kokoszka A., *Jak pomagał i leczył profesor Antoni Kępiński*, Wydawnictwo Medycyna Praktyczna, Kraków 1999.
- Kolek B., *Sens życia i umierania. Antropologiczno-tanatologiczne aspekty myśli Antoniego Kępińskiego*, Impuls, Kraków 2009.
- Maciuszek J., *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2015.
- Rożnowska K., *Antoni Kępiński. Gra z czasem*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2018.
- Stawnicka E., *Filozofia człowieka Antoniego Kępińskiego*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Zielonej Górze, Zielona Góra 1999.
- Tischner J., *Fenomenologia świadomości egotycznej*, w: tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 1: *Studia z filozofii świadomości*, oprac. A. Węgrzecki, Kraków 2006, s. 131–412.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012.
- Tischner J., *Filozofia wypróbowanej nadziei*, w: tegoż, *Myślenie według wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 434–453.
- Tischner J., *Impresje aksjologiczne*, w: tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1975, s. 162–182.
- Tischner J., *Ludzie z kryjówek*, w: tegoż, *To, co najważniejsze*, wyb. i oprac. W. Bonowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 2021, s. 49–75.
- Tischner J., *Myślenie z wnętrza metafory*, w: tegoż, *Myślenie według wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 510–526.
- Tischner J., „Oby wszyscy tak milczeli o Bogu!”. *Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2015.
- Tischner J., *O filozofii, którą uprawiam*, w: tegoż, *Myślenie według wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 8–12.
- Tischner J., *Wiązania nadziei*, w: tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1975, s. 294–310.



Miejsce Jana Łukasiewicza i Stanisława Jaśkowskiego w polskiej dyskusji o zasadzie niesprzeczności

Jakub Krawczyk

(Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii)

Abstrakt: Artykuł traktuje o polskiej dyskusji na temat zasady niesprzeczności, skupiając się na niewzięciu w niej oficjalnego udziału przez Jana Łukasiewicza i Stanisława Jaśkowskiego. Filozofowie ci byli przedstawicielami tradycji analitycznej, a ich pionierskie prace dotyczące pojęcia (nie)sprzeczności uważane są współcześnie za fundacyjne dla tej dziedziny badań. Celem tekstu jest wskazanie tych cech polskiej debaty (a także jej późniejszych opracowań), które przyczyniły się do tego wykluczenia. Wypracowane wnioski nie mają jedynie lokalnego charakteru, ale dostarczają również uwag metafizycznych.

Słowa kluczowe: Łukasiewicz, Jaśkowski, zasada niesprzeczności, filozofia analityczna, marksizm

The Place of Jan Łukasiewicz and Stanisław Jaśkowski in the Polish discussion on the principle of non-contradiction

Abstract: The following paper deals with the Polish discussion of the principle of non-contradiction from the perspective of the lack of official participation of Jan Łukasiewicz and Stanisław Jaśkowski. These philosophers were representatives of the analytic tradition, and their pioneering works on the concept of (non-)contradiction are nowadays considered foundational to this field of research. The aim of this paper is to point out those features of the Polish discussion (as well as its later summaries) that contributed to this exclusion. The conclusions reached are not only local in nature, but also provide more important metaphilosophical remarks.

Keywords: Łukasiewicz, Jaśkowski, the principle of non-contradiction, analytic philosophy, Marxism

1. Wprowadzenie

Polska dyskusja o zasadzie niesprzeczności odbywała się w latach 1946–1957¹. Początek dał jej artykuł *Zasada sprzeczności w świetle logiki dialektycznej* Adama

¹ Słowo „dyskusja” powinno być traktowane jako pewne nadużycie, ponieważ „[w]yraźna zależność funkcjonowania filozofii od realiów politycznych i administracyjnych w latach 1945–1989 sprawiła, że polska myśl filozoficzna w tym okresie nie rozwijała się w sposób naturalny, ale

Schaffa, natomiast za jej symboliczny koniec uważa się krytykę poglądów Jarosława Ładosza, sformułowaną między innymi przez Helenę Eilstein i wspomnianego Schaffa. W kolejnych latach podejmowano wysiłki w celu streszczenia przebiegu sporu oraz przedstawienia jego najważniejszych kwestii i rozstrzygnięć. Spośród takich opracowań największym uznaniem cieszyły się *The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland since the War* Zbigniewa Jordana i *Z dyskusji o zasadzie sprzeczności w polskiej literaturze filozoficznej ostatnich lat* Jana Nowaczyka. Narracja przeprowadzona w tych pracach jest powszechnie przyjmowana także współcześnie, a zaproponowana filozoficzno-historyczna rekonstrukcja dyskusji do dzisiaj (a być może głównie dzisiaj) uznawana jest za zwyczajowy pogląd.

Nie istnieją jednak obiektywnie poprawne opracowania, dlatego nawet wobec tych najlepszych można mieć zastrzeżenia. W pracy przedstawiono te z nich, które moim zdaniem przyczyniły się do zignorowania (zarówno w dyskusji, jak i jej późniejszych podsumowaniach) poglądów filozoficznych Jana Łukasiewicza i Stanisława Jaśkowskiego. Filozofowie ci, mimo że zajmowali się tematyką istotną z perspektywy sporu, nie byli jego oficjalnymi uczestnikami². Celem niniejszego artykułu jest zatem próba wyjaśnienia tego fenomenu, co pozwoli rzucić światło z nowej perspektywy na zwyczajowo opisywaną dyskusję.

Następne dwa podrozdziały przybliżają powszechnie akceptowany opis przebiegu debaty i wybrane zastrzeżenia, które można wobec tego opisu wysuwać. W kolejnych trzech ukazane zostały poglądy pominiętych filozofów traktujące o zasadzie niesprzeczności: część czwarta artykułu traktuje o metafizycznych poglądach Jana Łukasiewicza, którego stanowisko jest fundacyjne dla polskiej tradycji analitycznej; podrozdział piąty przedstawia zoperacjonalizowaną (zgodnie z postulatami metodologicznymi z części poprzedniej) przez Łukasiewicza problematykę (nie)sprzeczności oraz próbę jej rozwiązania; natomiast podrozdział szósty opisuje, jak zagadnienia te zostały podjęte i w pionierski sposób

w kontekście wyraźnego, czasem większego, czasem mniejszego, ale zawsze obecnego napięcia pomiędzy środowiskiem akademickim a dysponentami władzy” – J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010, s. 525.

² Uczestnictwo nie jest tutaj rozumiane jako udział w sporze poprzez publikację artykułów – pod tym względem Łukasiewicz i Jaśkowski byli w zasadniczo odmiennych pozycjach. Pierwszy z nich przebywał na emigracji w Dublinie, drugi był profesorem na Uniwersytecie Toruńskim. Przez uczestnictwo rozumie się podejmowanie zagadnień zaproponowanych przez obu filozofów przez osoby, które publikowały w ramach dyskusji, a także te, które później ją rekonstruowały i oceniały.

opracowane przez Stanisława Jaśkowskiego. Pracę kończą wnioski dotyczące (choć nie wyłącznie) polskiej tradycji analitycznej oraz zawierające kilka uwag metafizycznych.

2. Zwyczajowy zarys dyskusji

Powojenna dyskusja dotycząca zasady niesprzeczności rozpoczęła się w Polsce wraz z publikacją na łamach „Myśli Współczesnej” artykułu *Zasada sprzeczności w świetle logiki dialektycznej* Adama Schaffa³. Zasadniczo przedstawiono w nim dwie tezy, które wspólnie można ująć jako ortodoksję marksistowską, mianowicie: (1) sprzeczność jest czymś ontologicznym, dotyczy nie tylko sądów o rzeczywistości, ale i jej samej; (2) doświadczane fakty (na przykład ruch, zmiana) nie dają się opisać bez uwzględnienia sprzeczności, w związku z czym stosowanie do nich zasad logiki (w tym zasady niesprzeczności) jest bezzasadne. Schaff nie zmierza przy tym do odrzucenia logiki formalnej, nawet jeżeli podważa jej uniwersalność. Proponuje zaś „pewien system diarchii, na czele z logiką dialektyczną”⁴. Chodzi więc o podporządkowanie rozstrzygnięć dokonywanych w ramach logiki klasycznej ustaleniom, które zostały poczynione przy wykorzystaniu metod motywowanych dialektyką. Wywiedziony z tego argument, wyraźnie inspirowany poglądami zawartymi w klasycznych pracach Engelsa⁵, brzmi: „logika formalna opisuje świat rozumiany jako statyczny, ale wymaga dialektyki, żeby opisać ruch i zmianę”. Należy wziąć przy tym pod uwagę, że Schaff był osobą niezaznajomioną z ówczesnymi zagadnieniami z dziedzin formalnych, dlatego też swoje stanowisko opierał głównie na znanych z literatury marksistowskiej argumentach, nie podejmując nawet próby ich uwspółcześnienia i dopasowania do aktualnej sytuacji filozoficznej.

Artykuł Schaffa doczekał się dwóch ważnych odpowiedzi. Pierwszą z nich była dwuczęściowa polemika Stanisława Ossowskiego⁶ – oba jego teksty opublikowano w „Myśli Współczesnej”. Autor poświęcił je ówczesnej myśli marksistowskiej,

³ A. Schaff, *Zasada sprzeczności w świetle logiki dialektycznej*, „Myśl Współczesna” 1946, t. 3, nr 4, s. 328–353.

⁴ Tamże, s. 353.

⁵ F. Engels, *Anty-Dühring*, Warszawa 1949 [1878].

⁶ S. Ossowski, *Teoretyczne zadania marksizmu*, „Myśl Współczesna” 1948, t. 8, nr 1, s. 3–19; tenże, *Na szlakach marksizmu*, „Myśl Współczesna” 1948, t. 8, nr 1, s. 20–45.

nie starał się więc polemizować ze stanowiskiem Schaffa z perspektywy zagadnień formalnych. Ossowski stwierdza w nich, że przeciwnicy zasady niesprzeczności przejawiają dogmatyczne rozumienie marksizmu, co jest przeszkodą dla jego rozwoju – konsekwencją jest bowiem skostnienie marksistowskich doktryn filozoficznych, kontrastujących coraz wyraźniej z progresywnymi programami polityczno-społecznymi⁷. Według niego ówczesna myśl marksistowska może funkcjonować tylko w ramach (i przy użyciu) logiki formalnej, w przeciwnym razie będzie jedynie zbiorem luźno powiązanych aforyzmów, którym przy ich metodologicznej izolacji trudno nadać sens⁸. Jako przykłady Ossowski podaje przyjmowane przez Schaffa dialektyczne sposoby rozumienia ruchu i zmiany.

Autor zwraca również uwagę, że w swoich pracach zarówno Marks, jak i Lenin nie naruszają w praktyce zasady niesprzeczności. Piszą o sprzecznościach, ale starają się ich unikać. Niejednokrotnie wskazują też u innych autorów błędy w przemyśleniach, o których świadczą właśnie sprzeczności w rozważaniach. Zdaniem Ossowskiego jest to konsekwencja tego, że pomysł stworzenia logiki dialektycznej jest zgubnym dla praktyki – szczególnie filozoficznej, ale ogólnie jakiegokolwiek – dziedzictwem idealizmu niemieckiego. Próby stworzenia, a potem korzystania z takiej logiki prowadzą do irracjonalizmu i braku odpowiedzialności za wypowiedane słowa⁹. Ossowski podkreśla, że marksizm jako tradycja wywodząca się z niemieckiego idealizmu, chcąc być filozoficznie postępowy, musi wyzbywać się takich elementów.

Bardziej znaną w literaturze filozoficznej odpowiedzią na artykuł Schaffa jest ta sformułowana przez Kazimierza Ajdukiewicza¹⁰, również opublikowana w „Myśli Współczesnej”. Ajdukiewicz nie polemizuje jednak bezpośrednio ze stanowiskiem Schaffa i nie wyraża swoich poglądów na temat logiki w żadnym z fragmentów swego artykułu. Rozważa natomiast przykłady rzekomo rzeczywistych sprzeczności, o których pisze Schaff, a więc zjawiska ruchu i zmiany. Celem pracy Ajdukiewicza jest pokazanie, że źródłem ich *prima facie* sprzeczności jest po prostu nieostrość pojęć, takich jak „moment” czy „chwila”, a nie natura rzeczy. Według niego sprzeczność występuje wyłącznie na poziomie językowym. Do jej przewyżczenia wystarczy więc precyzyjne zdefiniowanie

⁷ Z. Jordan, *The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland since the War*, w: *Studies in Soviet Thought*, red. J.M. Bocheński, J.D. Blakeley, Dordrecht 1961, s. 90.

⁸ S. Ossowski, *Teoretyczne zadania marksizmu*, dz. cyt., s. 11.

⁹ S. Ossowski, *Na szlakach marksizmu*, dz. cyt., s. 32–33.

¹⁰ K. Ajdukiewicz, *Zmiana i sprzeczność*, „Myśl Współczesna” 1948, t. 8, nr 9, s. 35–53.

stosowanych wyrażen. Proces precyzacji nie byłby przy tym przeprowadzany *ad hoc*, ale ściśle związany z rozwojem nauki. W najistotniejszym fragmencie artykułu Ajdukiewicz pokazuje, jak eleackie paradoksy ruchu zostają najpierw sformułowane, a następnie rozwiązane przy użyciu współczesnych narzędzi matematycznych, mianowicie teorii szeregów nieskończonych¹¹.

Kontrast pomiędzy strategiami argumentacyjnymi przyjętymi przez Ajdukiewicza i Schaffa jest ważny dla zrozumienia narracji całego omawianego sporu¹². Strona analityczna chętnie korzystała bowiem z osiągnięć współczesnej nauki i filozofii (na przykład z analizy językowej), z kolei przedstawiciele filozofii marksistowskiej (tutaj: Schaff) starali się szukać uzasadnień swoich twierdzeń we własnych *locus classicus*, co miało być ostatecznym uzasadnieniem¹³.

W późniejszych latach Schaff zrewidował swoje poglądy, które następnie zawarł w monografii *Z zagadnień marksistowskiej teorii prawdy*¹⁴ oraz kolejnym opublikowanym w „Myśli Filozoficznej” artykule¹⁵. W obu tych pracach autor zgadza się z niejednoznacznością używanego w dotychczasowej dyskusji pojęcia sprzeczności. W celu określenia wspólnego gruntu proponuje własną kategoryzację, polegającą na rozróżnieniu sprzeczności logicznej, jedności przeciwieństw oraz sprzeczności wewnątrz danego systemu. Dwie ostatnie kategorie, istotne dla myśli marksistowskiej, nie są dzięki temu dłużej rozumiane jako sprzeczności logiczne, a tym samym ich przyjęcie nie zobowiązuje do odrzucenia zasady niesprzeczności. Tak jak wcześniej Schaff nie chciał zrezygnować z logiki formalnej, tak teraz – mimo zajęcia nowego stanowiska – nie chciał porzucić logiki dialektycznej. Na celu miał jedynie pozbycie się z niej sprzeczności o charakterze logicznym. Jak sam pisał: „[n]ie naruszamy istoty dialektyki, gdy dowodzimy, że rozważanie rzeczywistości jako zmieniającej się nie prowadzi do konfliktu z logiczną zasadą sprzeczności”¹⁶.

¹¹ Tamże, s. 69–70.

¹² Można by napisać „dla zrozumienia narracji sporu na tym etapie”, jednak w momencie, w którym możliwa była istotna zmiana, dyskusja została zakończona. W dalszej części pracy opisuję tę sytuację.

¹³ Próba połączenia obu tych strategii zob. L. Rogowski, *Logika kierunkowa a heglowska teza o sprzeczności zmiany*, Toruń 1964. (Dziękuję za tę sugestię jednej z osób recenzujących).

¹⁴ A. Schaff, *Z zagadnień marksistowskiej teorii prawdy*, Warszawa 1951.

¹⁵ A. Schaff, *Dialektyka marksistowska a zasada sprzeczności*, „Myśl Filozoficzna” 1955, nr 4, s. 143–159.

¹⁶ Tamże, s. 158.

Przekonanie, że analiza językowa może pomóc w rozwiązaniu filozoficznych zagadnień, jest *novum* w poglądach Schaffa, które autor bez wątpienia wypracował za sprawą Ajdukiewicza. Ten nowy kierunek myśli można zaobserwować już we wspomnianej monografii, w której brakuje odniesień do zarzutów o niejednoznaczność, a mimo to Schaff pisze: „[z]asada jedności przeciwieństw w żaden sposób nie narusza ważności logicznej zasady niesprzeczności¹⁷. Stwierdza też, że każda teoria zawierająca wewnętrzne sprzeczności jest błędna, a marksizm nie kwestionuje poprawności praw logiki formalnej.

Patrząc na tę kwestię tylko z perspektywy polskiej dyskusji, trudno wytłumaczyć tę nagłą zmianę. Nie wydaje się ona zasługą ani Ossowskiego, ani Ajdukiewicza¹⁸. Na modyfikację poglądów Schaffa w większym stopniu niż rodzima debata wpłynęła bowiem nowa sytuacja w filozofii sowieckiej, gdzie za sprawą publikacji Stalina¹⁹ zaczął się zmieniać stosunek do logiki formalnej. Została ona w kolejnych latach oficjalnie zrehabilitowana (postulat uniwersalnego charakteru języka stał się podstawą postulatu o uniwersalnym charakterze praw logiki), a następnie przestała być uważana za narzędzie burżuazji i zaczęła być traktowana jako ideologicznie neutralna. Była to zmiana ważna z punktu widzenia fundamentów myśli marksistowskiej, w której filozofia (w tym – do tej pory – logika) rozumiana jest jako przedłużenie dziejowego konfliktu klasowego. Od tej chwili logikę należało traktować odmiennie – jako aklasową naukę formalną, dążącą do poznania nieuwarunkowanej dziejowo obiektywnej prawdy; nie istniał dłużej punkt niezgody z tradycją analityczną.

Ostatnim etapem dyskusji o zasadzie niesprzeczności była krytyka nowego stanowiska Schaffa przez Jarosława Ładosza, będącego doktorantem Schaffa i początkowo zajmującego się matematyką, logiką i epistemologią (jest to ważne, gdyż dotychczasowa ekspertyza *stricte* logiczna w zasadzie nie istniała po stronie zwolenników filozofii marksistowskiej – monopol w sporze miały argumenty związane z lekturą klasyków marksizmu, które nie miały prawa nikogo przekonać, a jedynie potwierdzały różnice w poglądach i bagażu filozoficznym uczestników debaty). Późniejsze prace Ładosza poświęcone są już jednak w pełni podstawom myśli marksistowskiej, głównie filozofii Lenina (co nie oznacza, że autor przestał wykazywać fachowe zainteresowanie zagadnieniami z dziedziny logiki).

¹⁷ A. Schaff, *Z zagadnień marksistowskiej teorii prawdy*, dz. cyt., s. 87.

¹⁸ M. Woźniak, *Dialectical Logic or Logical Dialectics? The Polish Discussion on the Principle of Non-Contradiction (1946–1957)*, „Studies in East European Thought”, t. 74, s. 116–118.

¹⁹ J.V. Stalin, *Marxism and Problems of Linguistics*, Moskwa 1950.

Ze względu na swoje poglądy oraz udział w dyskusji w konkretnym czasie (to jest zarówno po publikacji Stalina i zmianach w filozofii sowieckiej, jak i po rewizji poglądów przez Schaffa) Ładosz nazywany jest „ostatnim z dogmatyków”²⁰. Jego zdaniem nowe poglądy Schaffa świadczyły o jego regresie filozoficznym²¹, a krytyka dotyczyła głównie pomysłu eliminacji sprzeczności logicznych z dialektyki. Poglądów z *Zasady sprzeczności w świetle logiki dialektycznej* Ładosz również nie uważał jednak za poprawne z uwagi na postulat diarchii, mającej w ramach dialektycznej części logicznie sankcjonować sprzeczności²². Według niego logika dialektyczna nie powinna być „logiką sprzeczności”, ale programem badawczym dążącym do traktowania ich jako wehikułu rozwoju refleksji nad dziedziną, w której się one pojawiają.

Autor rozumiał sprzeczność nie tylko negatywnie, dostrzegał też jej pozytywną rolę, na której w ramach dialektyki należy się skupiać²³. Podobnie jak Ossowski, ale inspirując się myślami zawartymi w pracach Lenina²⁴, Ładosz pragnął logiki dialektycznej niebędącej jedynie zbiorem aforyzmów, niepozwalającym na analizę źródeł sprzeczności i nieprowadzącym do większego ich zrozumienia. Nie oznacza to, że Ładosz w pełni odrzuca logikę formalną. Uważał ją jedynie za niewystarczającą i do wielu celów nieadekwatną, lecz zgadzał się z powszechnie głoszoną opinią, że pozwala ona eliminować sprzeczności tam, gdzie zachodzi taka potrzeba. Nie wszystkie sprzeczności warte są przecież dialektycznej analizy²⁵.

W obliczu rozstrzygnięć w filozofii sowieckiej ortodoksyjna pozycja Ładosza skazana była na porażkę. Oficjalnie stwierdziła to Helena Eilstein w swoim artykule²⁶, który opublikowano w 1957 roku w „Myśli Filozoficznej”, a za nią sam Schaff w kolejnej pracy, zamieszczonej w tym samym roku w „Studiach Filozoficznych”²⁷. Wszelkie próby kwestionowania uniwersalności i zasadności stosowania logiki formalnej przez filozofów marksistowskich były bowiem niedopuszczalne, a przez filozofów o sympatiach analitycznych w ogóle nieprakty-

²⁰ A. Walicki, *Moralne wątpliwości co do „moralnych rozliczeń”*, „Znak” 1997, nr 12, s. 89.

²¹ J. Ładosz, *O sprzecznościach logicznych i dialektycznych*, „Myśl Filozoficzna” 1956, nr 4, s. 106.

²² M. Woźniak, *Dialectical Logic or Logical Dialectics?*, dz. cyt., s. 118.

²³ J. Ładosz, *O sprzecznościach...*, dz. cyt., s. 119–123.

²⁴ V.I. Lenin, *Collected Works*, t. 38. *Philosophical Notebooks*, Moskwa 1972 [1916].

²⁵ J. Ładosz, *O sprzecznościach...*, dz. cyt., s. 133.

²⁶ H. Eilstein, *Problem logiki w świetle marksistowskiej teorii poznania (cz. I)*, „Myśl Filozoficzna” 1956, nr 5, s. 124–150.

²⁷ A. Schaff, *Jeszcze raz o dialektyce i zasadzie logicznej sprzeczności*, „Studia Filozoficzne” 1957, nr 1, s. 201–213.

kowe. Całość poglądów Ładosza została więc przekreślona jako dogmatyczna i reakcyjna (mimo że na przykład Eilstein zgadzała się z częścią jego postulatów²⁸), a dyskusję o zasadzie sprzeczności w Polsce zakończono.

3. Krytyka elementów dotychczasowej narracji

Omówiona dyskusja została dobrze udokumentowana w dwojakim sensie: po pierwsze, toczyła się na łamach najważniejszych polskich czasopism filozoficznych, dlatego zapoznanie się z nią wymagało jedynie chęci; po drugie, niedługo po jej zakończeniu powstało wiele opracowań próbujących w zwięzły sposób przedstawić jej przebieg i rozstrzygnięcia. Powszechnie uznanymi za najbardziej wartościowe są już wspomniane prace Jordana²⁹ i Nowaczyka³⁰. Każde opracowanie wymaga jednak skupienia się tylko na pewnych aspektach kosztem pominięcia innych. Strona fakualna obu przywołanych publikacji jest na bardzo wysokim poziomie, co (oprócz umiejętności autorów) należy przypisać łatwemu dostępowi do literatury źródłowej. Można postawić jednak pewne zarzuty co do sposobu, w jaki fakty zostały zaprezentowane w treści prac.

Obaj autorzy niewątpliwie sympatyzują z tradycją analityczną i faworyzują jej przedstawicieli. Natomiast poglądy osób zajmujących pozycje marksistowskie nie mogą liczyć na życzliwość, a ze względu na traktowanie ich jako zewnętrzne względem tradycji analitycznej często spotykają się wręcz z otwartą wrogością. Najlepszym przykładem jest fragment opracowania Jordana, w którym autor *explicite* nazywa poglądy marksistowskie absurdalnymi, a osoby wobec nich przychylnie określa jako niewystarczająco wykształcone: „filozofia marksistowsko-leninowska naraziła się na łatwą krytykę i zarzut absurdalności. Logicznie wykształcony filozof nie ma żadnego pożytku z systemu, który odrzuca zasadę niesprzeczności”³¹. Warto też zwrócić uwagę na podobieństwo niezależnego stanowiska Willarda van Ormana Quine’a, który w *Filozofii logiki* napisał:

²⁸ H. Eilstein, *Problem logiki...*, dz. cyt., s. 125.

²⁹ Z. Jordan, *The Development of Philosophy...*, dz. cyt., s. 90.

³⁰ J. Nowaczyk, *Z dyskusji o zasadzie sprzeczności w polskiej literaturze filozoficznej ostatnich lat*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1967, t. 3, nr 1, s. 301–305.

³¹ Z. Jordan, *The Development of Philosophy...*, dz. cyt., s. 93. Jeśli nie podano inaczej, tłum. J.K.

Często można się spotkać z dziwnym pytaniem: co by było, gdyby ktoś odrzucił prawo niesprzeczności i uznał, że jakieś zdanie i jego negacja są jednocześnie prawdziwe? Odpowiedź brzmi, że to by zniszczyło całą naukę. [...] stracilibyśmy wszelką możliwość odróżniania prawdy od fałszu³².

Widać więc wyraźnie, że polska dyskusja nie dotyczyła tylko zasady niesprzeczności, ale była przede wszystkim przejawem większego – wręcz fundamentalnego – sporu przedstawicieli dwóch tradycji. Uczestniczyli w nim nie tylko do tej pory wskazywani filozofowie i filozofki, lecz osoby należące do sztywno zdefiniowanych „obozów”. Chciałoby się powiedzieć, że stronami sporu *par excellence* nie były osoby-egzemplarze, ale osoby-typy.

Przyjęcie narracji proponowanej we wskazanych opracowaniach prowadzi do sytuacji, w której postulowane zwycięstwo przeciwników logiki dialektycznej (to jest obozu tradycji analitycznej) należy traktować jako coś oczywistego – powrót do filozoficznej normalności sprzed czasów odgórnego presji ideologicznej, sprzed czasów słusznie minionych³³. Takie rozumienie dyskusji w nieuprawniony sposób upraszcza ją i banalizuje, a uczestniczące w niej osoby umieszcza na binarnej osi: albo miały one oczywiście rację, albo jej oczywiście nie miały. Pozwala to na wulgaryzację wielu zagadnień, na przykład ewolucję poglądów Schaffa przedstawia się jako „nawrócenie” i przyjęcie poprawnej metodologii, natomiast poglądy Ładosza odrzuca się w całości jako ortodoksyjne i oparte na przestarzałych dogmatach. Z tego powodu można także ograniczyć wysiłki do skontrowania filozoficznie staromodnych argumentów Schaffa³⁴ lub też zgodzić się (w wyniku zaistnienia nowej sytuacji w filozofii sowieckiej) na zignorowanie poglądów Ładosza bez potrzeby odwoływania się w obu przypadkach do pracy filozofów, którzy rzeczywiście zajmowali się tymi zagadnieniami. Nie zmienia to nadal tego, że głos zabrany w dyskusji na przykład przez Ajdukiewicza nie ma wiele wspólnego z tym, jaki pogląd na te kwestie miał chociażby Jan Łukasiewicz³⁵. Wyjście poza już przedstawiony

³² W.O. Quine, *Filozofia logiki*, Warszawa 1977 [1971].

³³ M. Woźniak, *Dialectical Logic or Logical Dialectics?*, dz. cyt., s. 112.

³⁴ Warto zauważyć, że współcześnie na argumenty o sprzecznościach tkwiących w zmianie powołuje się chociażby Graham Priest (tegoż, *In Contradiction*, Oxford 2006 [1987]; tegoż, *Contradiction and the Instant of Change Revisited*, „Vivarium” 2017, t. 55, nr 1–3, s. 217–226).

³⁵ Wybrane różnice między tymi stanowiskami podaję w dalszej części pracy. Warto zaznaczyć, że traktowanie Łukasiewicza jako filozofa analitycznego nie jest w pełni trafne, gdyż zdaniem wielu był on przede wszystkim logikiem. Aczkolwiek wówczas powinno się brać pod uwagę – argumentując z użyciem nauk formalnych, jak robi to w swojej pracy Ajdukiewicz – nowatorskie osiągnięcia Łukasiewicza. (Dziękuję za tę uwagę jednej z osób recenzujących).

punkt widzenia umożliwi dokładniejszą analizę poszczególnych stanowisk. Jeżeli bowiem w przeciwieństwie do filozofii marksistowskiej filozofia analityczna niekoniecznie ma prowadzić do zmiany rzeczywistości, to tym bardziej powinna się skupić na jej należytym opisywaniu i analizie. Opracowania, szczególnie autorstwa Jordana i Nowaczyka, tego jednak nie czynią.

Ostatnim zarzutem wobec dotychczasowej narracji jest fałszywa alternatywa, na której jest ona bazowana. Sygnalizuje się wszak potrzebę wyboru między logiką formalną a logiką dialektyczną (pod dowolną postacią). Nazwa „logika formalna” nie dotyczy jednak przyjmowanych poglądów, a jest tylko pewnym stwierdzeniem metodologicznym. W momencie ukazania się pierwszej publikacji Schaffa znane dość powszechnie były różne logiki formalne, na przykład arystotelesowska, klasyczna (nazwa jest myląca, ponieważ chodzi o wytwór z przełomu XIX i XX wieku), a także pierwsze systemy logik nieklasycznych³⁶. Mimo to w dyskusji o zasadzie niesprzeczności obie strony zachowują się, jakby istniała jedna logika formalna, a spór dotyczył kwestii jej (nie)poprawności: „[p]isząc o logice formalnej, miano na myśli zwykle standardową, podręcznikową logikę współczesną, rozumianą jednakże jako rozwinięcie bądź pełne przyjęcie wykładni arystotelesowskiej, a nie jej odrzucenie”³⁷.

Wydaje się, że utrzymanie takiej sytuacji mimo jej rażącej błędności było możliwe tylko pod warunkiem, że będzie ona odpowiadać obu stronom dyskusji. W rzeczywistości tak właśnie było. Strona analityczna mocno akcentowała swoje przywiązanie do logiki formalnej, a w argumentach niejednokrotnie sugerowała rozwiązanie światopoglądowego sporu filozoficznego³⁸, używając „neutralnych” metod logicznych. Z kolei strona marksistowska zaznaczała swoją dialektyczną tradycję i odżegnywała się od narzędzi formalnych w obawie przed „trywializacją [zróznicowanej tradycji – J.K.] przez rygorystyczne badania logiczne”³⁹. Konsekwencją było pomijanie w dyskusji (a także w późniejszych dotyczących jej opracowaniach) podglądów, które mogły zaburzać tak skonstruowane *status quo*.

³⁶ C.H. Langford, C.I. Lewis, *Symbolic Logic*, London 1932.

³⁷ M. Woźniak, *Dialectical Logic or Logical Dialectics?*, dz. cyt., s. 112.

³⁸ W filozofii analitycznej często rozróżnia się te dwa pojęcia, to jest filozofię i światopogląd; zob. J.M. Bocheński, *O światopoglądzie*, w: tegoż, *Sens życia i inne eseje*, Kraków 1993, s. 82–85; tenże, *Światopogląd a filozofia*, w: tegoż, *Sens życia i inne eseje*, dz. cyt., s. 86–95. Porównanie relacji filozofii i światopoglądu w tradycji marksistowskiej zob. Z. Jordan, *Philosophy and Ideology*, [b.m.w.] 2011 [1963].

³⁹ Q. Gui, L. Tian, *Philosophical Aspects in the Formalization of Dialectical Logic*, „Studies in Logic” 2017, t. 10, nr 3, s. 24.

W dalszej części pracy przedstawię wybrane poglądy filozoficzne Jana Łukasiewicza i Stanisława Jaśkowskiego, które – ze względu na skrytykowane do tej pory elementy – nie pasowały do przyjętej wizji dyskusji. Obaj filozofowie zajmowali się logiką, jednak mimo to, wbrew sugestiom z opracowania Jordana, nie uznali poglądów kwestionujących zasadę niesprzeczności za absurdalne, a konstruowanych na ich podstawie systemów za bezużyteczne. Mimo istotnego wkładu w tematykę nie poświęcono im wiele miejsca nawet w opracowaniach – można się z nich tylko dowiedzieć, że „[p]ośrednio sprawy logiki formalnej w relacji do dialektyki dotyka S. Jaśkowski, który chciał zaprojektować sformalizowanie logiki dialektycznej”⁴⁰, a „Łukasiewicz [...] wyprowadza prawomocność logicznej zasady niesprzeczności z klasycznej definicji prawdy”⁴¹. Prezentując związane z tematyką dyskusji poglądy obu filozofów, postaram się wskazać te elementy, które doprowadziły do wykluczenia Łukasiewicza i Jaśkowskiego z udziału w debacie.

4. Pomysł Jana Łukasiewicza na ówczesną filozofię

Metafilozoficzne uwagi Łukasiewicza znane są dzięki pracy *O metodę w filozofii*⁴², będącej zapisem odczytu wygłoszonego rok wcześniej podczas II Polskiego Zjazdu Filozoficznego. W swoim przemówieniu autor podejmuje kwestię szeroko rozumianej tradycji filozoficznej i poddaje jej dorobek negatywnej ocenie. *Inter alia* powodem jest to, że „[f]ilozofowie, nawet najwięksi, w tworzeniu systemów filozoficznych nie posługują się metodą naukową”⁴³ i zupełnie ignorują badania logiczne. W konsekwencji używane przez nich pojęcia są niejasne i wieloznaczne, postulowane twierdzenia niezrozumiałe lub nieuzasadnione, a samo rozumowanie prawie zawsze błędne. W kwestii tak zwanych wielkich systemów filozoficznych historia nie ma więc obecnie do zaoferowania nic filozoficznie interesującego i istotnego. Jest to konfliktotwórczy wniosek, ponieważ duża część (być może większość) ówczesnych filozofów stawiała sobie za cel unowocześnienie, dopracowanie i uzupełnienie dawnych doktryn filozoficznych.

⁴⁰ J. Nowaczyk, *Z dyskusji...*, dz. cyt., s. 302.

⁴¹ Tamże, s. 305.

⁴² J. Łukasiewicz, *O metodę w filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 1928, nr 31, s. 3–5.

⁴³ Tamże, s. 3.

Zdaniem Łukasiewicza filozofia nie tylko nie poczyniła w metodologii postępów, ale nowożytny zwrot ku teorii poznania stanowił wręcz regres względem filozofii średniowiecza, w której wiele uwagi poświęcano rozważaniom z dziedziny logiki. Fascynacja filozofią nowożytną spowodowała, że „[l]ogika filozoficzna, to znaczy uprawiana przez filozofów, znajduje się dziś w beznadziejnym upadku”⁴⁴, a nad rzetelne studium logiczne przedkłada się wymagającą mniej pracy i czasu spekulację. Obszerna wiedza z zakresu historii, umożliwiająca przywoływanie licznych filozoficznych poglądów i nazwisk, może być co prawda imponująca, a w niektórych sytuacjach pożyteczna, nie jest jednak filozofią, a bynajmniej nie może być nią obecnie.

Przekonanie to przypomina późniejsze postulaty Ossowskiego i Ładosza dotyczące dialektyki (będącej składową jedynej poprawnej filozofii), która nie powinna dążyć do bycia spisem aforyzmów. Stworzenie logiki dialektycznej okazuje się dla myśli marksistowskiej konieczne, ponieważ bez niej filozofom z tego nurtu pozostaje tylko unowocześnianie i uzupełnianie doktryn tak zwanych klasyków marksizmu. Efekt może być co prawda imponujący, a nawet pożyteczny, ale nie będzie rozwijał filozofii. Warunkiem *sine qua non* uprawiania dobrej filozofii jest nieuprawianie tej złej, a przed tym ochronić może nas jedynie (prócz szczęśliwego trafu) przestrzeżenie właściwej metodologii.

Według Łukasiewicza sytuacja dziejowa była korzystna. Rozwój logiki umożliwił gruntowną reformę filozofii, zmiana ta musiałaby być jednak fundamentalna i dotyczyć nie tylko dopuszczalnych narzędzi metodologicznych, ale też samego rozumienia filozofii i jej dorobku. Jego podstawowym postulatem jest przegląd dotychczas poruszanych zagadnień i wybranie spośród nich jedynie tych, które można zrozumiale sformułować. O wszystkich innych należy raz na zawsze zapomnieć⁴⁵.

Już krótka refleksja pozwala zdać sobie sprawę z tego, jak taki zabieg redukuje liczbę możliwych do podjęcia problemów. Łukasiewicz uważał jednak, że obecnie jest to dla filozofii jedyna droga – nie da się bowiem osiągnąć żadnych (mogących zostać powszechnie uznanymi) rozstrzygnięć bez uprzedniego zdobycia się na jasne i akceptowalne sformułowanie zagadnień. Proces ten nie musi się przy tym odbywać *ex nihilo*. Pomimo krytykowania tradycyjnej filozofii Łukasiewicz

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże, s. 4.

zwraca uwagę, że zawiera ona „niektóre trafne, na intuicji oparte spostrzeżenia”⁴⁶. Jeżeli jednak spostrzeżenia te mają mieć wartość filozoficzną, muszą zostać odpowiednio potraktowane: „[w] pracy tej trzeba się zachować, jak gdyby nic dotąd w filozofii nie zrobiono. [...] Ulegamy bowiem sugestii tych wielkich nazwisk i nabywamy złych nałogów myślowych”⁴⁷. Pożądaną metodologią, chroniącą od błędnego wnioskowania i dającej filozofii perspektywy na przyszłość, miała dostarczyć rozwijająca się ówczesnie logika.

Przywołane postulaty często traktuje się jako program polskiej tradycji analitycznej, a Łukasiewicza uznaje za jednego z jej najważniejszych przedstawicieli⁴⁸. Należy przy tym podkreślić, że jego propozycje (jeżeli nie w całości, to chociaż wybrane) były również bliskie osobom niezwiązanym z tym środowiskiem. W niniejszej pracy warto zwrócić uwagę przede wszystkim na przedstawicieli nurtu marksistowskiego i filozofów z nim sympatyzujących (przynajmniej w niektórych kwestiach).

Schaff postulował potrzebę precyzyjniejszego określenia pojęcia sprzeczności, co dałoby podstawę do dalszej pracy. Ossowski akceptował inspirację teoriopoznawczymi doktrynami idealizmu niemieckiego za szkodliwą, a drogi rozwoju marksizmu upatrywał w bliskiej współpracy z ówczesną logiką. Z kolei Ładosz i Eilstein uznawali co prawda sprzeczności i szukali narzędzi logicznych umożliwiających ich ujęcie, ale nadal chcieli przy tym korzystać z logiki formalnej do kontrolowania rozumowań. Tymczasem sprzeczności nie należy sankcjonować, ponieważ pozytywny charakter niektórych z nich nie odwołuje się do destrukcyjnego wpływu reszty.

Mimo że o tak zwanym marksizmie analitycznym mówiło się w Polsce znacznie później⁴⁹, podobieństwo między tradycją analityczną a marksistowską daje się zauważyć już wcześniej. Ideały filozofii analitycznej (na przykład tematyka logiczna, walka z irracjonalizmem, dbanie o jasność i zrozumiałość wywodu) nie są bowiem zarezerwowane tylko dla niej, a koncepcje logiki, racjonalizmu i jasności wypowiedzi, odrzucające marksizm *ab initio*, należy uznać za niepokojące

⁴⁶ Tamże, s. 3.

⁴⁷ Tamże, s. 5.

⁴⁸ Łukasiewicz był jednym z pierwszych uczniów Kazimierza Twardowskiego, uważanego za twórcę polskiej tradycji analitycznej. Analiza wpływu metodologicznych postulatów Twardowskiego na wizję filozofii Łukasiewicza zob. S. Kamiński, *Łukasiewicza koncepcja metody filozofii*, „Roczniki Filozoficzne” 1979, t. 27, nr 1, s. 283–289.

⁴⁹ H. Skolimowski, *Analytical-Linguistic Marxism in Poland*, „Journal of the History of Ideas” 1965, t. 26, nr 2, s. 235–258.

i fundamentalnie wadliwe⁵⁰. Demarkacja między filozofią analityczną i marksistowską nie jest więc pod względem teoretycznym oczywista⁵¹, a użycie jej do celów praktycznych wymaga ostrożnego doboru przykładów.

5. Zmagania Łukasiewicza z (nie)sprzecznością

Łukasiewicz realizuje swoje programowe postulaty w monografii *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*⁵². Z kolei w artykule *O walce duchowej*⁵³, zapisie wykładu wygłoszonego na Uniwersytecie Warszawskim, wyjaśnia motywacje stojące za podjętą tam tematyką⁵⁴ w postaci syntezy dorobku filozoficznego wraz z „tł[em] uczuciow[ym], na jakim wyrastały moje [to znaczy Łukasiewicza – J.K.] poglądy”⁵⁵. Dokonując przeglądu filozoficznych zagadnień, Łukasiewicz stwierdził, że najbliższe mu są kwestie determinizmu, dlatego też wypowiedział „walkę duchową wszelkiemu przymusowi, krępującemu wolną twórczość ludzką”⁵⁶. Przymus logiczny, czyli obowiązek uznawania oczywistych zasad i płynących z nich twierdzeń, uwzględnił jako charakterystycznie filozoficzny (w tym przypadku nie ma nadziei wyzwolenia⁵⁷ – wywołujące go prawa logiczne są uniwersalne i bezwarunkowe).

Łukasiewicz doszukiwał się korzeni tego przeświadczenia w filozofii Arystotelesa, dlatego walkę z proponowaną przez niego logiką (a w konsekwencji z opartym na niej determinizmem) przyjął za swoje najważniejsze zadanie w filozofii. Pracą, która poświęcił tym zmaganiom, jest właśnie *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*. Autor stwierdza w niej wprost, że „konieczność rewizji zasady

⁵⁰ R.P. Wolff, *Understanding Rawls. A Reconstruction and Critique of "A Theory of Justice"*, Princeton, NJ 1977.

⁵¹ Mimo że rozstrzygnięcia historyczne czy personalne mogą wydawać się proste.

⁵² J. Łukasiewicz, *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, Warszawa 1987 [1910].

⁵³ J. Łukasiewicz, *O walce duchowej*, „Pro arte et studio” 1918, nr 3, s. 3–4.

⁵⁴ Powiązanie między filozoficznymi i logicznymi poglądami Łukasiewicza nie jest zagadnieniem wystarczająco opracowanym. Najnowsze wyniki badań nad tym tematem zob. P. Surma, *Poglądy filozoficzne Jana Łukasiewicza a logiki wielowartościowe*, Warszawa 2012. (Dziękuję za tę sugestię jednej z osób recenzujących).

⁵⁵ Tamże, s. 3.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże.

[nie]sprzeczności jest, jak się wydaje, wręcz wskazana w związku z niebywałym rozkwitem logiki symbolicznej⁵⁸.

Przyjmując, że pracę należy rozpocząć od zrozumiałego przedstawienia problematyki, Łukasiewicz, korzystając z *Metafizyki* Arystotelesa, wyróżnia trzy niezależne sformułowania zasady niesprzeczności: psychologiczne, ontologiczne oraz logiczne. Z punktu widzenia konstrukcji systemu logicznego najważniejsze jest to ostatnie, stwierdzające, że dwa sądy sprzeczne nie mogą być jednocześnie prawdziwe. Arystoteles uważał tę zasadę za prawo ostateczne, niewymagające dowodu⁵⁹. Nie uzasadnia on jednak tego twierdzenia, ograniczając się do uwagi, że „jeżeli są zasady, dla których nie trzeba szukać dowodu, to trudno byłoby wymienić zasadę odpowiedniejszą⁶⁰”. Mimo braku dowodu spełniającego filozoficzne i logiczne wymagania Arystoteles wskazuje różne racje mające nas przekonać o słuszności jego propozycji. Zdaniem Łukasiewicza (a także późniejszych komentatorów, na przykład Grahama Priesta⁶¹ czy Newtona C.A. da Costy⁶²) racje te są jednak nieprzekonujące, w większości niezrozumiałe, a dodatkowo bardzo często zwyczajnie błędne.

Łukasiewicz nie ogranicza się przy tym do krytyki proponowanych argumentów, ale powołuje się również na stanowisko przeciwne. Zauważa, że „w historii filozofii jest sporo przykładów na to, że z pełną świadomością jednocześnie uznaje się rzeczy, które sobie wzajemnie przeczą⁶³”. Dla objaśnienia przywołuje fragment *Nauki logiki* Hegla⁶⁴, traktujący o istniejącej w ruchu sprzeczności. W świetle programowych uwag Łukasiewicza należy uznać to za docenienie intuicji Hegla, nawet jeżeli polski filozof nie zgadzał się z resztą jego systemu⁶⁵. Tradycja analityczna była jednak raczej nieufna, a nawet wroga wobec dziedzictwa Hegłowskiego⁶⁶. Podejmowana przez jej przedstawicieli walka o jasność

⁵⁸ J. Łukasiewicz, *Über den Satz des Widerspruchs bei Aristoteles (streszczenie)*, „Filozofia Nauki” 1997 [1910], nr 1(17), s. 147.

⁵⁹ Por. A. Schopenhauer, *Poczwórne źródło twierdzenia o podstawie dostatecznej*, Kraków 2015, s. 36–37.

⁶⁰ J. Łukasiewicz, *Über den Satz des Widerspruchs...*, dz. cyt., s. 153.

⁶¹ G. Priest, *In Contradiction*, dz. cyt.

⁶² N.C.A. da Costa, *Opening Address: Paraconsistent Logic*, „Logic and Logical Philosophy” 2001, nr 7, s. 25–34.

⁶³ J. Łukasiewicz, *Über den Satz des Widerspruchs...*, dz. cyt., s. 152.

⁶⁴ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Berlin 1834, s. 89.

⁶⁵ Poglądy Łukasiewicza dotyczące historii filozofii zob. S. Kamiński, *Łukasiewicza koncepcja...*, dz. cyt.

⁶⁶ M. Woźniak, *Dialectical Logic or Logical Dialectics?*, dz. cyt., s. 125.

metodologiczną czyniła bowiem Hegla dość trudnym sojusznikiem⁶⁷. Warto przy tym podkreślić, że filozofowie marksistowscy mimo częściowego zainteresowania polską filozofią analityczną również widzieli w niej raczej wroga aniżeli partnerkę do rzeczowej dyskusji czy współpracy. Pod tym względem Łukasiewicz jawi się jako filozof analityczny, patrzący przychylniej na ewentualne próby „postawienia Hegla na nogi”, postulowane przez tradycję marksistowską⁶⁸. Dodatkowo *explicite* nie zgadza się z wzmiankowanym wcześniej stwierdzeniem Quine’a, pisząc że „[j]eśli jednak ktoś odrzuca zasadę [nie]sprzeczności lub tylko domaga się dla niej dowodu, to nie musi przecież przyjmować, że wszystko jest sprzeczne”⁶⁹. Łukasiewiczowi bliżej było do stanowiska Ładosza, który krytykował sankcjonowanie sprzeczności, rozróżniając przy tym te wartości dialektycznych rozważań oraz te wartości eliminacji.

W świetle wstępnych uwag z pracy Łukasiewicza widać więc, że próby powiązania odrzucenia zasady niesprzeczności z irracjonalizmem i brakiem logicznego wykształcenia są w najlepszym wypadku naciągane. Filozof traktuje uwagi Hegla (krytykując przy tym jego system jako całość⁷⁰) poważnie nie mimo swojego wykształcenia logicznego, ale ze względu na nie.

W filozofii nie można jednak poprzestać na tego rodzaju spekulatywnych intuicjach, a zamiast tego należy posługiwać się narzędziami logicznymi. Temu właśnie zadaniu Łukasiewicz poświęca znaczną część swoich rozważań. W technicznych fragmentach *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa* wykazuje, że metodologia logiczna nie jest zagrożona przez odrzucenie zasady niesprzeczności. Zasada ta nie jest bowiem niezbędna, a „wynik ten w całej pełni potwierdza logika symboliczna”⁷¹. Dowodzi ona również, że wiele innych zasad i praw logicznych jest niezależne od zasady sprzeczności (na przykład zasady tożsamości i symplifikacji). Konkluzją badań logicznych Łukasiewicza jest to, że należy „odrzuć fałszywy, choć rozpowszechniony pogląd, że zasada [nie]sprzeczności jest naj-

⁶⁷ Z. Jordan, *The Development of Philosophy...*, dz. cyt., s. 95.

⁶⁸ Jest tak przynajmniej na poziomie przyjmowanych (oraz realizowanych w praktyce) założeń metafizycznych, jednak współpraca filozofów była niemożliwa z osobistych względów. Łukasiewicz nie chciał mieć bowiem nic wspólnego z „bolszewickimi uniwersytetami”, a „bolszewickie uniwersytety” z Łukasiewiczem, który był przez nie postrzegany jako skrajny konserwatysta i klerykał. (Dziękuję za tę uwagę jednej z osób recenzujących).

⁶⁹ J. Łukasiewicz, *Über den Satz des Widerspruchs...*, dz. cyt., s. 157.

⁷⁰ Pozostaje to w pełni spójne z uwagami metodologicznymi Łukasiewicza dotyczącymi filozofii nowożytnej zwróconej ku zagadnieniom poznawczym.

⁷¹ Tamże, s. 161.

ważniejszą zasadą wszelkiego dowodzenia⁷². Logika i wszystkie oparte na niej przedsięwzięcia mogą wszak spełniać dokładnie te same funkcje co dotychczas nawet po jej odrzuceniu. Dogmat o niesprzeczności nie jest zatem tak istotny, jak powszechnie przyjmowano. W metodologii opartej na logice nie ma nic, co mogłoby fundamentalnie uniemożliwić przystosowanie jej do zadań postulowanych przez dialektykę⁷³.

Łukasiewicz podejmuje tę kwestię, gdy konfrontuje Hegłowskie intuicje z należyтым nowoczesnej filozofii rygiorem logicznym. Zauważa, że zasada niesprzeczności mogłaby być prawdziwa wtedy i tylko wtedy, gdyby słowo „przedmiot” oznaczało wyłącznie przedmioty niesprzeczne⁷⁴. Poprawna metodologicznie definicja przedmiotu powinna być jednak neutralna – nie może rozstrzygać tego rodzaju zagadnień⁷⁵. Pod tym względem Łukasiewicz nie postępuje tak, jak można by się spodziewać po przedstawicielu tradycji analitycznej. Zgadzając się z Alexiusem Meinongiem, stwierdza bowiem, że „[p]owstaje jednak pytanie, czy takie [niesprzeczne – J.K.] przedmioty w ogóle istnieją, w szczególności czy to, co możliwe i rzeczywiste, nie zawiera sprzeczności”⁷⁶. Myśl tę odnosi następnie do strategii użytej w oficjalnej dyskusji o zasadzie niesprzeczności przez Kazimierza Ajdukiewicza. Zauważa przy tym, że filozofowie od dawna doszukują się sprzeczności w zmianach, powstawaniu i przemijaniu; nieprawdopodobne jest jednak, żeby te poszukiwania zostały kiedykolwiek potwierdzone. Zawsze znajdzie się bowiem dość sposobów i dróg, aby ewentualnie ujawnione sprzeczności usunąć⁷⁷. Nie jest to jednak dowód zdania ogólnego, nie pozwala więc stwierdzić, że rzeczywistość jest pozbawiona sprzeczności. Dotychczasowy sposób przyjmowania zasady niesprzeczności Łukasiewicz uznaje za przejaw filozoficznej wiary, zmuszający do uznania tego postulat za nienaruszalny dogmat. Wiarę filozoficzną bardzo łatwo jednak podważyć.

W ten sposób należy też rozumieć spór z tradycją marksistowską. Artykuł Schaffa *Zasada sprzeczności w świetle logiki dialektycznej* był bowiem atakiem na jeden z dogmatów filozofii analitycznej, nawet jeżeli motywacje jego autora

⁷² Tamże.

⁷³ N.C.A. da Costa, R.G. Wolf, *Studies in Paraconsistent Logic I: The Dialectical Principle of the Unity of Opposites*, „Philosophia” 1980, nr 9, s. 189–217.

⁷⁴ J. Łukasiewicz, *Über den Satz des Widerspruchs...*, dz. cyt., s. 162.

⁷⁵ A. Meinong, *Über Die Stellung Der Gegenstandstheorie Im System Der Wissenschaften*, Leipzig 2010 [1907].

⁷⁶ J. Łukasiewicz, *Über den Satz des Widerspruchs...*, dz. cyt., s. 162–163.

⁷⁷ Tamże, s. 163.

były inne. Pozwala to w przekonujący sposób wytłumaczyć, dlaczego najbardziej znanym głosem w dyskusji jest ten podniesiony przez Ajdukiewicza. Filozof ów podważa bowiem zasadność obiekcji filozofów marksistowskich, co sprawia wrażenie, że zasada niesprzeczności została pośrednio udowodniona. Dzięki pracy Łukasiewicza wiadomo, że nie da się tego zrobić bezpośrednio. Nie oznacza to jednak klęski logiki i opartej na niej metodologii. Pominięcie głosu interesującego nas tu filozofa w debacie o niesprzeczności i jej opracowaniach świadczy z kolei o przyjętych priorytetach – celem było wygranie sporu i osiągnięcie wiążących się z tym praktycznych korzyści, a nie rozwój filozofii, wymagający czasu, rzetelnej pracy i wysiłku.

Niniejszy podrozdział chciałbym zakończyć przedstawieniem wniosków z *O walce duchowej*, w którym to tekście Łukasiewicz ocenia wyniki swojej pracy. Podkreśla raz jeszcze doniosłość logiki symbolicznej, która umożliwiła krytykę myślenia zakorzenionego w filozofii Arystotelesa. Teraz trzeba ją wykorzystać do pracy pozytywnej, to jest stworzenia nowego systemu logicznego, adekwatnego do wyzwań ówczesnej filozofii. Dawne systemy filozoficzne nie spełniają tego wymogu, ponieważ „poddane krytyce logicznej, rozpadają się w nicość”⁷⁸ – systemy te są zbiorami niekiedy genialnych pomysłów, lecz jako całość pozbawione są wartości filozoficznej. Logika symboliczna ma być natomiast podstawą poszukiwanego systemu, wiele jego aspektów nie może jednak zostać ustalone na jej podstawie. Wyrażenie „symboliczna” odnosi się przy tym do metodologii, nie do treści. Łukasiewicz dostrzega w tym wartość, ponieważ „[m]ożność tworzenia różnych systemów logicznych świadczy, że logika nie jest skrępowana odtwarzaniem faktów [*sic!*], lecz jest wolnym dziełem człowieka, jak twór artystyczny. Przymus logiczny rozplywa się w samym swym źródle”⁷⁹.

Fragment ten kończy merytoryczną część wykładu i moim zdaniem pokazuje, że traktowanie logiki formalnej jako zmieniające się, uwikłane w historyczność przedsięwzięcie człowieka jest odczytaniem poprawnym na gruncie metafizologii Łukasiewicza. Nie była to jednak perspektywa powszechnie przyjmowana w filozofii analitycznej (nie tylko polskiej), o czym świadczy wcześniej przywołany fragment z *Filozofii logiki* Quine’a. Zdecydowanie bliżej jej do rozważań czynionych w ramach metodologii proponowanej przez przedstawicieli filozofii marksistowskiej, którzy polską dyskusję o zasadzie niesprzeczności „przeegrali”,

⁷⁸ J. Łukasiewicz, *O walce duchowej*, dz. cyt., s. 4.

⁷⁹ Tamże.

nie wchodząc przy tym w żaden istotny kontakt z przedstawicielami tradycji analitycznej na gruncie zagadnień formalnych. Takiej możliwości poświęcona jest tymczasem następna część tej pracy.

6. Logika dyskusyjna Stanisława Jaśkowskiego

Stanisław Jaśkowski był uczniem Łukasiewicza, na którego zajęcia z logiki uczęszczał w trakcie swoich studiów. Pod jego wpływem rozpoczął również badania nad systemami logiki niearystotelesowej⁸⁰, których główne wyniki przedstawił w 1947 roku w pionierskiej pracy *A Propositional Calculus for Inconsistent Deductive Systems*⁸¹. Warto podkreślić, że została ona opublikowana w „*Studia Societatis Scientiarum Torunensis*” rok po rozpoczęciu w Polsce dyskusji o zasadzie niesprzeczności. Już wtedy zatem Jaśkowski zdawał sobie sprawę z tego, że kwestie związane ze sformułowaniem zasady niesprzeczności prowadzą do nieporozumień. Nie należy formułować jej w zaproponowany przez Łukasiewicza sposób, to jest uznając, że „dwa sądy sprzeczne nie mogą być jednocześnie prawdziwe”. Trzeba dodać jeszcze warunek: „w tym samym języku” albo „jeżeli słowa użyte w zdaniach mają to samo znaczenie”⁸². Zastosowanie narzędzi logicznych wymaga więc od samego początku uważnego przygotowania wspólnego punktu wyjścia. Bez tego trudno zlokalizować rzeczywiste kwestie sporne, a także określić, czy spór naprawdę istnieje.

Jaśkowski swoją pracę rozpoczyna od przedstawienia standardowego języka logiki i sformułowania w nim tak zwanego prawa przepełnienia w wersji implikacyjnej:

$$p \rightarrow (\neg p \rightarrow q).$$

Zgodnie z nim system nazywa się sprzecznym, jeżeli w zbiorze jego twierdzeń znajduje się dowolne zdanie oraz jego negacja. W sytuacji, w której taki system został oparty na klasycznej logice, jego twierdzeniem staje się dowolne zdanie w związku z prawem przepełnienia (oraz zastosowaniem reguły wnioskowania

⁸⁰ R. Wójcicki, *The Postwar Panorama of Logic in Poland*, w: *Logic and Scientific Methods*, red. M.L. Dalla Chiara i in., Dordrecht 1997, s. 497–508.

⁸¹ S. Jaśkowski, *A Propositional Calculus for Inconsistent Deductive Systems*, „*Logic and Logical Philosophy*” 1999 [1947], nr 7, s. 35–56.

⁸² Tamże, s. 36–37.

modus ponens). System ten zostaje więc przepełniony. W tradycyjnej terminologii logicznej zostałby nazwany sprzecznym, jednakże Jaśkowski się na to nie decyduje; słowa „spreczny” używa w inny sposób. Powodem jest chęć rozróżnienia dwóch fenomenów: sprzeczności i trywialności.

Systemy przepełnione nie mają żadnego praktycznego zastosowania. Nie da się w nich sformułować ani rozstrzygnąć żadnego problemu, ponieważ każde zdanie jest ich twierdzeniem. Według Jaśkowskiego istnieją jednak spreczne systemy, które nie są przepełnione. Innymi słowy, sprzeczność nie powoduje trywializacji. Tak samo uważał Łukasiewicz, mimo że pisał o tym, używając odmiennej terminologii.

Wobec poszukiwanej logiki adekwatnej do opisu i analizy takich systemów Jaśkowski stawia trzy warunki⁸³: (i) zastosowana do sprecznych systemów nie powoduje ich przepełnienia; (ii) jest wystarczająco ekspresywna, żeby wyrazić interesujące wnioskowanie; (iii) daje się intuicyjnie uzasadnić. Spełnienie ostatniego warunku było jednak trudne i możliwe zaledwie subiektywnie⁸⁴. Najlepiej świadczy o tym dyskusja opisana w drugiej sekcji niniejszego artykułu⁸⁵.

Przed podaniem własnego rozwiązania Jaśkowski rozważa znane z literatury propozycje; żadna z nich nie jest jednak w pełni zadowalająca. Pierwszą jest system zaproponowany przez Andrieja Kołmogorowa⁸⁶. Prawo przepełnienia nie jest u niego twierdzeniem – jest nim jego zmodyfikowana wersja:

$$p \rightarrow (\neg p \rightarrow \neg q).$$

W zastosowaniu do sprzecznego systemu propozycja Kołmogorowa pozwala udowodnić dowolne zdanie poprzedzone symbolem negacji. Jest to sytuacja zbliżająca system do przepełnienia w stopniu uniemożliwiającym jego praktyczne wykorzystanie⁸⁷.

⁸³ We współczesnej literaturze warunki te znane są jako „kryterium Jaśkowskiego”. Zob. A.S. Karpenko, *Jaśkowski's Criterion and Three-Valued Paraconsistent Logic*, „Logic and Logical Philosophy” 1999, nr 7, s. 81–86.

⁸⁴ Tamże, s. 38.

⁸⁵ Por. J.Y. Béziau, *The Paraconsistent Logic Z. A Possible Solution to Jaśkowski's Problem*, „Logic and Logical Philosophy” 2006, t. 15, nr 2, s. 99–111.

⁸⁶ A.N. Kołmogorow, *O principie tertium non datur*, „Matematičeskij Sbornik” 1924, nr 32, s. 646–667.

⁸⁷ S. Jaśkowski, *A Propositional Calculus...*, dz. cyt., s. 40.

Drugą propozycją jest system modalny z pracy Coopera H. Langforda i Clarence'a I. Lewisa⁸⁸. Wykorzystana w nim zostaje tak zwana ścisła implikacja. Formuła „ p ściśle implikuje q ” oznacza, że nie jest możliwe, że p i $\neg q$ ⁸⁹. Prawo dopełnienia nie jest twierdzeniem tego systemu, jeżeli symbol implikacji zamieni się w nim na symbol implikacji ścisłej. Problemem jest to, że sytuacje dopuszczające użycie ścisłej implikacji są bardzo ograniczone, co nie pozwala na interesujące zastosowanie⁹⁰.

Ostatnim systemem jest propozycja oparta na wielowartościowej logice Łukasiewicza. System ten nie został przedstawiony w żadnej publikacji, ale znany był Jaśkowskiemu z ich prywatnej korespondencji, a także pośrednio z pracy Jerzego Śłupeckiego⁹¹. Prawo dopełnienia nie jest tutaj twierdzeniem, ale system daje się strywalizować w inny sposób (o czym wiedział już Łukasiewicz⁹²), mianowicie dowodliwe jest:

$$p \rightarrow (\neg p \rightarrow (\neg\neg p \rightarrow q)).$$

Mimo że żadna ze wskazanych propozycji nie spełnia łącznie nawet dwóch warunków Jaśkowskiego, ważne jest samo rozważenie tych systemów. Pokazuje to, że formalne systemy odchodzące w różnym stopniu od klasycznie przyjętych były rozważane przez osoby zajmujące się w polskiej filozofii kwestiami (nie)spzeczności. Logika nie była również traktowana jak monolit leżący u podstaw tradycji analitycznej, ale coś podatnego na zmiany, jeżeli będą tego wymagać okoliczności. Kwestie te, podobnie jak cała praca Jaśkowskiego, zostały jednak zignorowane w oficjalnej dyskusji o zasadzie niesprzeczności.

Po krótkim omówieniu istniejących systemów i wykazaniu ich braków Jaśkowski przechodzi do przedstawienia własnej propozycji. Swoją system opiera na (współcześnie dobrze znanym) systemie logiki modalnej S5, używanym także przez Langforda i Lewisa⁹³. Dodatkowo, w odróżnieniu od Łukasiewicza, Jaśkowski decyduje się korzystać z logiki dwuwartościowej. Modalne operatory języka

⁸⁸ Ch. Langford, C.I. Lewis, *Symbolic Logic*, dz. cyt.

⁸⁹ Tamże, s. 123.

⁹⁰ S. Jaśkowski, *A Propositional Calculus...*, dz. cyt., s. 40.

⁹¹ J. Śłupecki, *Dowód aksjomatyzowalności pełnych systemów wielowartościowych rachunku zdań*, „Sprawozdania z Posiedzeń Towarzystwa Naukowego Warszawskiego” 1939, nr 32, s. 110–128.

⁹² A.S. Karpenko, *Jaśkowski's Criterion...*, dz. cyt.

⁹³ Omówienie konsekwencji tej decyzji można znaleźć w R.A. Nicolás-Francisco, *On the Polish "Via Modalization" Approach to Paraconsistency*, „Edukacja Filozoficzna” 2022, t. 74, s. 161–182.

S5 traktowane są standardowo: \Box to konieczność, a \Diamond to możliwość, przy czym tylko operator konieczności jest pierwotnym symbolem języka.

Pierwszym oryginalnym pomysłem Jaśkowskiego jest postulat zmiany sposobu rozumienia asercji, czemu ma służyć wprowadzenie tak zwanych systemów dyskusyjnych. Intuicyjnie ich funkcjonowanie ma przypominać rozmowę – tworzenie „wspólnej wiedzy”, w którym uczestniczy wiele osób⁹⁴. Może się zdarzyć, że niektóre z asercji będą ze sobą sprzeczne, ale nie powinno to prowadzić do trywializacji zbiorczego wyniku i samego systemu. Dlatego asercję należy rozumieć w specyficzny sposób, mianowicie z dodatkowym zastrzeżeniem: „zgodnie z opinią jednego z uczestników dyskusji”⁹⁵. Jaśkowski zauważa, że taką funkcję może pełnić operator modalny \Diamond , istniejący już w języku przyjmowanej logiki. Bezstronna osoba w obliczu asercji zdania p w systemie dyskusyjnym powinna rozumieć je jako $\Diamond p$, czyli „jest możliwe, że p ”.

Już na tym etapie widać, że poszukiwany system nie może funkcjonować w ramach logiki klasycznej. Najłatwiej można to dostrzec, rozważając regułę wnioskowania *modus ponens*. Asercja $p \rightarrow q$ rozumiana jest jako „jest możliwe, że jeżeli p , to q ”, przy czym p , a więc „jest możliwe, że p ”, z czego nie wynika jednak q , więc nie wynika: „jest możliwe, że q ”⁹⁶. Ogólnie, wykorzystując narzędzia formalne, można udowodnić, że twierdzeniem systemu nie jest:

$$\Diamond(p \rightarrow q) \rightarrow (\Diamond p \rightarrow \Diamond q).$$

Jaśkowski decyduje się wykorzystać strategię inspirowaną monografią Langforda oraz Lewisa i wprowadza do języka nowy symbol, nazwany implikacją dyskusyjną. Definiuje go następująco:

$$p \rightarrow_d q :=_{\text{df}} \Diamond p \rightarrow q.$$

Wyrażenie „ p implikuje dyskusyjnie q ” należy zatem odczytywać jako: „jeżeli jest możliwe, że p , to q ”. Posługując się intuicyjnym rozumieniem systemu jako rozmowy, można nieformalnie wytłumaczyć znaczenie nowej implikacji jako: „jeżeli osoba uczestnicząca w rozmowie stwierdziła, że p , to q ”.

W ostatniej części tego podrozdziału chciałbym przedstawić najważniejsze wyniki z przełomowej pracy Jaśkowskiego, mające wiele wspólnego z zagad-

⁹⁴ Por. R. Stalnaker, *Assertion*, „Syntax and Semantics” 1978, nr 9, s. 315–332.

⁹⁵ S. Jaśkowski, *A Propositional Calculus...*, dz. cyt., s. 43.

⁹⁶ Tamże, s. 43–44.

nieniami poruszonymi w polskiej dyskusji o zasadzie niesprzeczności. Jednym z *prima facie* zaskakujących twierdzeń opracowanego przez omawianego filozofa systemu jest „prawo niesprzeczności” w postaci:

$$\neg(p \wedge \neg p).$$

Jaśkowski jednak słusznie zauważa, że „pomimo przyjętej tu nazwy [prawo to] nie ma bliższego związku z problemem logiki systemów sprzecznych”⁹⁷. Jest to zrozumiałe, kiedy zauważy się, że twierdzeniem systemu nie jest:

$$p \rightarrow_a (q \rightarrow_a (p \wedge q)).$$

Formalnie oznacza to, że nie jest prawdą, że skoro p jest możliwe oraz q jest możliwe, to p i q są możliwe jednocześnie. Intuicyjnie natomiast z tego, że teza p oraz teza q zostały stwierdzone w rozmowie, nie wynika, że stwierdzona została teza p i q . Poszczególne tezy mogły przecież zostać stwierdzone przez różne osoby. Z tego, że w systemie dyskusyjnym twierdzeniami są p oraz $\neg p$, nie można więc udowodnić twierdzenia $p \wedge \neg p$, które powodowałoby sprzeczność wewnątrz systemu.

Kwestie związane z koniunkcją w systemach dyskusyjnych są filozoficznie i formalnie interesujące, lecz Jaśkowski rozwija je dopiero w późniejszej pracy⁹⁸. Tutaj najważniejszym rezultatem jest to, że prawo przepełnienia (również w zmodyfikowanej wersji, przepełniającej system zaproponowany przez Kołmogorowa) nie jest twierdzeniem systemu dyskusyjnego. Pozwala to na współistnienie w nim sprzecznych twierdzeń bez jednoczesnej trywializacji systemu.

Konstrukcję Jaśkowskiego należy więc uznać za pierwszą funkcjonalną logikę sprzeczności⁹⁹. Jest ona odpowiednia do formułowania rozważań dialektycznych, a przy tym spełnia wymogi względem logiki formalnej. Niektóre aspekty, jak poruszane przez Ładosza zagadnienia sankcjonowania sprzeczności, wymagają jednak dalszej analizy, głównie kolejnej pracy Jaśkowskiego, a także poświęconej temu zagadnieniu monografii Ładosza¹⁰⁰. Jasne jest tymczasem, że system jest użyteczny do badania dialektyki, które dzięki zastosowaniu narzędzi formalnych może prowadzić do dewiacji względem ortodoksyjnych doktryn. Należy to

⁹⁷ Tamże, s. 47.

⁹⁸ S. Jaśkowski, *On the Deductive Conjunction in the Propositional Calculus for Inconsistent Systems*, „Logic and Logical Philosophy” 1999 [1949], nr 7, s. 57–59.

⁹⁹ N.C.A. da Costa, *Opening Address...*, dz. cyt.

¹⁰⁰ J. Ładosz, *Wielowartościowe rachunki zdań a rozwój logiki*, Warszawa 1961.

jednak uważać za ewentualną wartość metody – marksizm nie jest danym raz na zawsze zbiorem aforyzmów, powinien się zmieniać wraz ze zmieniającą się rzeczywistością¹⁰¹ i nowymi dotyczącymi jej ustaleniami¹⁰². Sama logika również może się zmieniać w wyniku intuicji marksistowskich, czego zarysowaniem jest ta praca; nie są to jednak jedyne zmiany.

Najciekawszym wynikiem pracy Jaśkowskiego jest to, że przepelniająca system Łukasiewicza formuła $p \rightarrow (\neg p \rightarrow (\neg\neg p \rightarrow q))$ nie jest jego twierdzeniem. Umożliwia to przygotowanie logicznej analizy innego ważnego elementu filozofii marksistowskiej, mianowicie jedności przeciwieństw. To zaś może pozwolić nie tylko na przedstawienie „ezoterycznych” zagadnień osobom wyszkolonym w duchu tradycji analitycznej, ale również na zaciekawienie ich tymi kwestiami¹⁰³. Byłoby to pożytecznie zarówno dla tych obu (to jest analitycznej i marksistowskiej), wcale nie tak odmiennych, tradycji, jak i dla filozofii w ogóle.

7. Wnioski

W pracy *Dialectical Logic or Logical Dialectics? The Polish Discussion on the Principle of Non-Contradiction (1946–1957)* Monika Woźniak, porzucając zwyczajowy sposób przedstawiania polskiej dyskusji o zasadzie niesprzeczności, uwidacznia różnice poglądów poszczególnych przedstawicieli tradycji marksistowskiej. Artykuł ten był inspiracją do powstania niniejszej pracy, dlatego jej efekt jest bardzo podobny. Krytykując wybrane aspekty narracji dotyczącej sporu, starałem się wykazać rozbieżność filozoficznych stanowisk: z jednej strony Jana Łukasiewicza i Stanisława Jaśkowskiego, z drugiej osób-typów reprezentujących w debacie obóz analityczny. Argumentowałem też, że pominięcie wskazanych filozofów w dyskusji było następstwem burzącego skonstruowanego *status quo* charakteru ich filozoficznej działalności. W tym celu przywołałem konkretne prace obu autorów, a także wskazałem na błędną demarkację toczących spór tradycji. Łukasiewicz i Jaśkowski byli wszak filozofami analitycznymi, którzy w dyskusji o zasadzie niesprzeczności opowiadaliby się za pozycjami bliższymi filozofom marksistowskim. Przedstawione w artykule racje świadczą jednak o niekorzystności takiej ewentualności dla obu stron debaty.

¹⁰¹ Zob. P.L. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983 [1966].

¹⁰² N.C.A. da Costa, R.G. Wolf, *Studies in Paraconsistent Logic I...*, dz. cyt., s. 190.

¹⁰³ Tamże, s. 191.

Sytuacja omawiana w pracy ma charakter historyczny, jednak opisywane mechanizmy mogą się pojawiać wszędzie tam, gdzie zagadnienie filozoficzne podejmowane jest na granicy szkół czy tradycji. Pionierskie prace Łukasiewicza i Jaśkowskiego są współcześnie uznawane za fundacyjne dla studiów nad tak zwanymi logikami parakonsystentnymi, w których bada się sprzeczne, ale nietrywialne systemy¹⁰⁴. Badania te z konieczności są wszechstronne i łączą przy wspólnej pracy osoby ze zróżnicowanym wykształceniem i akademickimi zainteresowaniami. Nie mogło być też inaczej, skoro podejmowana problematyka i używana metodologia wyrastają między innymi właśnie z prac Łukasiewicza i Jaśkowskiego, którzy sami łączyli analityczne wykształcenie z dialektycznymi intuicjami. Być może gdyby wcześniej pozwolono im na rozległą współpracę i działanie w celu stworzenia programu logiki parakonsystentnej¹⁰⁵, dziedzina ta byłaby współcześnie jeszcze bardziej rozwinięta (a wraz z nią cała filozofia, której logika również dzisiaj jest istotną częścią).

Krytyka kwestii dotyczącej polskiej dyskusji o zasadzie niesprzeczności jest w związku z tym tylko szczególnym przejawem ogólniejszej potrzeby: krytyki konstruowania frontów filozoficznych i „partyjniackiego”¹⁰⁶ sposobu filozofowania¹⁰⁷. Są to cechy kojarzone (zwłaszcza w Polsce) z metodami filozofii marksistowskiej. Jak pokazała ta praca, nie są one jednak dla niej zarezerwowane, a tendencje te są obecne także w tradycji analitycznej. Nie stają się przez to jednak pożądane i należy się tym tendencjom przeciwstawiać.

Bibliografia

Ajdukiewicz K., *Zmiana i sprzeczność*, „Myśl Współczesna” 1928, t. 8, nr 9, s. 35–53.
Berger P.L., Luckmann L., *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983 [1966].

¹⁰⁴ N.C.A. da Costa, *Opening Address...*, dz. cyt., s. 28–29.

¹⁰⁵ R.A. Nicolás-Francisco, *On the Polish “Via Modalization” Approach...*, dz. cyt.

¹⁰⁶ A.A. Żdanow, *Przemówienie*, Warszawa 1948.

¹⁰⁷ Termin „partyjniacki” jest tutaj użyty w znaczeniu angielskiego *sports team attitude*, za pomocą którego opisuje się zachowania społeczno-polityczne. Moim zdaniem filozoficzne spory – niebędące światopoglądowo neutralnymi (zob. S. Stich, *Deconstructing the Mind*, New York 1996, s. 68) – również można analizować za pomocą narzędzi nauk społecznych lub filozofii społecznej.

- Béziau J.Y., *The Paraconsistent Logic Z. A Possible Solution to Jaśkowski's Problem*, „Logic and Logical Philosophy” 2006, t. 15, nr 2, s. 99–111.
- Bocheński J.M., *O światopoglądzie*, w: tegoż, *Sens życia i inne eseje*, Philed, Kraków 1993, s. 82–85.
- Bocheński J.M., *Światopogląd a filozofia*, w: tegoż, *Sens życia i inne eseje*, Philed, Kraków 1993, s. 86–95.
- Costa N.C.A. da, *Opening Address: Paraconsistent Logic*, „Logic and Logical Philosophy” 2001, nr 7, s. 25–34.
- Costa N.C.A. da, Wolf R.G., *Studies in Paraconsistent Logic I: The Dialectical Principle of the Unity of Opposites*, „Philosophia” 1980, nr 9, s. 189–217.
- Eilstein H., *Problem logiki w świetle marksistowskiej teorii poznania (cz. I)*, „Myśl Filozoficzna” 1956, nr 5, s. 124–150.
- Engels F., *Anty-Dühring*, Książka i Wiedza, Warszawa 1949 [1878].
- Gui Q., Tian L., *Philosophical Aspects in the Formalization of Dialectical Logic*, „Studies in Logic” 2017, t. 10, nr 3, s. 22–34.
- Hegel G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, Werke, Berlin 1834.
- Jaśkowski S., *On the Deductive Conjunction in the Propositional Calculus for Inconsistent Deductive Systems*, „Logic and Logical Philosophy” 1999 [1949], nr 7, s. 57–59.
- Jaśkowski S., *A Propositional Calculus for Inconsistent Deductive Systems*, „Logic and Logical Philosophy” 1999 [1947], nr 7, s. 35–56.
- Jordan Z., *The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland since the War*, w: *Studies in Soviet Thought*, red. J.M. Bocheński, J.D. Blakeley, Reidel Publishing Company, Dordrecht 1961, s. 88–100.
- Jordan Z., *Philosophy and Ideology*, Springer, [b.m.w.] 2011 [1963].
- Kamiński S., *Łukasiewicza koncepcja metody filozofii*, „Roczniki Filozoficzne” 1979, t. 27, nr 1, s. 283–289.
- Karpenko A.S., *Jaśkowski's Criterion and Three-Valued Paraconsistent Logic*, „Logic and Logical Philosophy” 1999, nr 7, s. 81–86.
- Kołmogorow A.N., *O principie tertium non datur*, „Matematičeskij Sbornik” 1924, nr 32, s. 646–667.
- Lenin V.I., *Collected Works*, t. 38. *Philosophical Notebooks*, Progress Publishers, Moskwa 1972 [1916].
- Langford C.H., Lewis C.I., *Symbolic Logic*, Century Company, London 1932.

- Ładosz J., *O sprzecznościach logicznych i dialektycznych*, „Myśl Filozoficzna” 1956, nr 4, s. 106–135.
- Ładosz J., *Wielowartościowe rachunki zdań a rozwój logiki*, Książka i Wiedza, Warszawa 1961.
- Łukasiewicz J., *O metodę w filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 1928, nr 31, s. 3–5.
- Łukasiewicz J., *O walce duchowej*, „Pro arte et studio” 1918, nr 3, s. 3–4.
- Łukasiewicz J., *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, Polskie Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987 [1910].
- Łukasiewicz J., *Über den Satz des Widerspruchs bei Aristoteles (streszczenie)*, „Filozofia Nauki” 1997 [1910], nr 1(17), s. 147–164.
- Marks K., *Tezy o Feuerbachu*, Studenckie Koło Filozofii Marksistowskiej (Uniwersytet Warszawski), Warszawa 2004 [1845].
- Meinong A., *Über Die Stellung Der Gegenstandstheorie Im System Der Wissenschaften*, Kessinger Publishing, Leipzig 2010 [1907].
- Nicolás-Francisco R.A., *On the Polish “Via Modalization” Approach to Paraconsistency*, „Edukacja Filozoficzna” 2022, t. 74, s. 161–182.
- Nowaczyk J., *Z dyskusji o zasadzie sprzeczności w polskiej literaturze filozoficznej ostatnich lat*, „Studia Philosophiae Christianae” 1967, t. 3, nr 1, s. 301–305.
- Ossowski S., *Na szlakach marksizmu*, „Myśl Współczesna” 1948, t. 8, nr 1, s. 19–45.
- Ossowski S., *Teoretyczne zadania marksizmu*, „Myśl Współczesna” 1948, t. 8, nr 1, s. 3–18.
- Priest G., *Contradiction and the Instant of Change Revisited*, „Vivarium” 2017, t. 55, nr 1–3, s. 217–226.
- Priest G., *In Contradiction*, Oxford University Press, Oxford 2006 [1987].
- Quine W.O., *Filozofia logiki*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1977 [1971].
- Rogowski L., *Logika kierunkowa a heglowska teza o sprzeczności zmiany*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Toruń 1964.
- Schaff A., *Dialektyka marksistowska a zasada sprzeczności*, „Myśl Filozoficzna” 1955, nr 4, s. 143–159.
- Schaff A., *Jeszcze raz o dialektyce i zasadzie logicznej sprzeczności*, „Studia Filozoficzne” 1957, nr 1, s. 201–213.
- Schaff A., *Z zagadnień marksistowskiej teorii prawdy*, Książka i Wiedza, Warszawa 1951.

- Schaff A., *Zasada sprzeczności w świetle logiki dialektycznej*, „Myśl Współczesna” 1946, t. 3, nr 4, s. 328–353.
- Schopenhauer A., *Poczwórne źródło twierdzenia o podstawie dostatecznej*, Wydawnictwo Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2015.
- Skoczyński J., Woleński J., *Historia filozofii polskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- Skolimowski H., *Analytical-Linguistic Marxism in Poland*, „Journal of the History of Ideas” 1965, t. 26, nr 2, s. 235–258.
- Słupecki J., *Dowód aksjomatyzowalności pełnych systemów wielowartościowych rachunku zdań*, „Sprawozdania z Posiedzeń Towarzystwa Naukowego Warszawskiego” 1939, nr 32, s. 110–128.
- Surma P., *Poglądy filozoficzne Jana Łukasiewicza a logiki wielowartościowe*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2012.
- Stalin J.V., *Marxism and Problems of Linguistics*, Foreign Languages Publishing House, Moskva 1950.
- Stalnaker R., *Assertion*, „Syntax and Semantics” 1978, nr 9, s. 315–332.
- Stich S., *Deconstructing the Mind*, Oxford University Press, New York 1996.
- Walicki A., *Moralne wątpliwości co do „moralnych rozliczeń”*, „Znak” 1997, nr 12, s. 73–85.
- Wolff R.P., *Understanding Rawls. A Reconstruction and Critique of “A Theory of Justice”*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1977.
- Woźniak M., *Dialectical Logic or Logical Dialectics? The Polish Discussion on the Principle of Non-Contradiction (1946–1957)*, „Studies in East European Thought” 2022, t. 74, s. 111–127.
- Wójcicki R., *The Postwar Panorama of Logic in Poland*, w: *Logic and Scientific Methods*, red. M.L. Dalla Chiara i in., Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1997, s. 497–508.
- Żdanow A.A., *Przemówienie*, Książka i Wiedza, Warszawa 1948.



Przewodnik donikąd

Recenzja książki: Paul Kleinman, *Filozofia. Przewodnik dla lubiących rozkminiać bez bólu*, tłum. A. Hildebrandt, Wydawnictwo Zwierciadło, Warszawa 2022, s. 320

Jacek Jarocki

(Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II,
Katedra Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej)

Wprowadzenia do filozofii mogą przybierać bardzo różną formę. Część z nich wymaga dużego samozaparcia i pełnej skupienia lektury. Inne starają się uprzyścić omawiane zagadnienia. Nie brakuje jednak podręczników dla zupełnych nowicjuszy, które pozwalają nieinwazyjnie przyswoić myśl filozoficzną tym, którzy nigdy nie mieli z nią do czynienia. Taką właśnie obietnicę składa w podtytule książka Paula Kleinmana – ma być przewodnikiem, który pozwala zgłębiać meandry filozofii bez bólu. Niestety, choć być może oszczędzi ona cierpienie adeptom tej dyscypliny, nie jest tak wyrozumiała dla profesjonalistów. Wprost przeciwnie – może służyć za przykład tego, jak o filozofii pisać nie należy, a także stanowić wzorzec złego tłumaczenia i niedbałej redakcji. Recenzję tę można zatem potraktować jako przestrożę, a także – zapewne niesłyszalny – apel do wydawców, że pewnych prac po prostu nie powinno się publikować.

Niepokój dotyczący książki *Filozofia. Przewodnik dla lubiących rozkminiać bez bólu* pojawia się już w chwili, gdy przeglądamy spis treści. Doprawdy trudno dociec, jakimi kryteriami kierował się Kleinman, układając zagadnienia w zaproponowanej przezeń kolejności. Nie tylko bowiem wymieszał on porządek historyczny z problemowym, ale także zachwiał jakąkolwiek chronologią. Arystotelesa poprzedza egzystencjalizm, myśl Kartezjusza omówiona jest gdzieś między Georgiem Heglem a zagadnieniem serii A, podczas gdy Bertrand Russell znalazł swój przyczółek między Awicenną a fenomenologią. Recenzowana publika-

cja sprawdza się zatem nie jako wprowadzenie w sensie ścisłym, lecz raczej jako zbiór ciekawostek, które co najwyżej mogą zachęcić do pogłębionej lektury przy wykorzystaniu innych źródeł. Nawet gdyby taki był cel autora, warto by jednak było, aby układ treści nie przeczył logice i nie sprawiał wrażenia dzieła czystego przypadku. Dlaczego twardey determinizm omówiony jest 100 stron wcześniej niż zagadnienie wolnej woli? Czemu Kleinman oddzielił dylemat wagonika od dyskusji nad utylitaryzmem, a osobny ustęp poświęcił etyce? Co nim kierowało, kiedy najpierw postanowił omówić realizm metafizyczny, a 200 stron później nominalizm? Czytelnik bardzo chciałby poznać odpowiedzi na te pytania, ale książka ich nie udziela.

To jednak dopiero wierzchołek góry lodowej. Najważniejszym bowiem powodem, dla którego pracy Kleinmana nie można polecić żadnemu adeptowi filozofii, są fundamentalne błędy, od których publikacja wprost się roi. Wymienienie ich wszystkich wymagałoby napisania kilkudziesięciostronicowego tekstu, poprzestaną zatem na najbardziej spektakularnych wpadkach w myśl dewizy Williama Jamesa, iż nie trzeba pić całego oceanu, aby wiedzieć, że jest słony.

Kłopoty zaczynają się już na pierwszej stronie wstępu, kiedy Kleinman stwierdza, że metafizyka to „nauka o Wszechświecie i rzeczywistości” (s. 7), co nie tylko sugeruje, że nazwy „Wszechświat” i „rzeczywistość” denotują dwa zupełnie różne byty lub ich zbiory, ale także że metafizyka konkuruje z kosmologią. Nieco dalej spotykamy się z osobliwą wykładnią Arystotelesowskiej zasady tożsamości, w myśl której „drzewo jest drzewem, ponieważ widzimy liście, pień, gałęzie itd.” (s. 34). Tego, w jaki sposób tożsamość drzewa zależy od naszego poznania jego części składowych, Kleinman niestety nie wyjaśnia. Autor najwyraźniej nie ma szczęścia do Stagiryty, albowiem w tym samym rozdziale czytamy, że – w przeciwieństwie do Platona – „odповідzią Arystotelesa na zrozumienie natury bytu była metafizyka” (s. 35), co sugeruje, że twórca Akademii nie zasłużył na zaszczytne miano metafizyka. Ostatecznej masakry twórcy *Etyki nikomachejskiej* (nazwanej tu po prostu *Etyką*) autor dokonuje, beztrąsco używając pojęcia substancji, w rezultacie czego dowiadujemy się, że „świat jest zbudowany z substancji, które mogą być albo formą, albo materią, albo jednym i drugim” (s. 35).

Czytelnikowi, któremu od tych – nie bójmy się tego słowa – bredni jeży się włos na głowie, należy się przestroga: im dalej, tym gorzej. Z kolejnych rozdziałów dowiadujemy się bowiem na przykład, że skrajny determinista Friedrich Nietzsche to jeden z egzystencjalistów, co jednak nie przeszkadza Kleinmanowi twierdzić,

iż „filozofowie egzystencjalistyczni uważają, że wszyscy ludzie mają wolną wolę” (s. 29). Autor jest także przekonany, że koncepcję cnót kardynalnych sformułował Arystoteles (s. 70), umowy społecznej – Jean-Jacques Rousseau (s. 82), a „dylemat wagonika opiera się na zasadzie znanej jako zasada podwójnego skutku” (s. 85). Jeszcze gorzej wypada rozdział poświęcony Immanuelowi Kantowi. Królewiecki filozof miał między innymi głosić, iż „powinniśmy zbadać wszystko, co jest nam znane” i „ustalić, w jaki sposób procesy umysłowe wpływają na to, jak nadajemy wszystkiemu sens” (s. 94). Jedna z grafik informuje natomiast, iż jest coś takiego jak „świat materialny noumenów”, mimo że na tej samej stronie czytamy, iż „wiedza o noumenach jest i zawsze będzie nieznaną” (s. 95).

Niestety owa jawna ignorancja autora okazuje się studnią bez dna. Rozważania dotyczące oświecenia są porażająco płytkie, utrzymywanie zaś, jakoby zmiana w metodach naukowych pozwoliła „naukowcom wyjaśnić różne teorie przy użyciu rozumu i logiki” (s. 177), to pokaz zawstydzającej niekompetencji. Dwa zdania dalej dowiadujemy się, że „filozofowie w okresie Oświecenia wyruszyli na poszukiwanie prawd o naturze, wiedzy i człowieczeństwie” (s. 177). Pomijając fakt, że to samo można powiedzieć o każdym innym filozofie, żyjącym w dowolnym czasie, zaskakuje, iż za pierwszy przykład uczonych poszukujących „prawd o naturze, wiedzy i człowieczeństwa” służą... sceptycy!

Na szczególną uwagę – niestety nie ze względu na zalety merytoryczne – zasługują rozważania Kleinmana nad jednym z najważniejszych sporów filozoficznych, czyli dyskusje między racjonalizmem i empiryzmem (s. 116–120). Autor wychodzi od takiej definicji tych stanowisk, która nie zostawia wątpliwości, iż chodzi o spór o źródła poznania, a zatem o konflikt pomiędzy natywizmem a empiryzmem genetycznym. (Choć ten ostatni zdefiniowany jest jako myśl, iż „cała wiedza pochodzi z poznania zmysłowego” [s. 116], definicja ta jest zbyt wąska, wpisuje się w nią bowiem wyłącznie sensualizm). Jako że Kleinman nie wprowadza jednak wystarczająco subtelnych narzędzi, spór ten miesza wkrótce z zagadnieniem metodologicznym na temat roli poznania apriorycznego i aposteriorycznego. W rezultacie autor nie odróżnia radykalnego empiryzmu Williama Jamesa od empiryzmu pozytywistów logicznych, przez co tym drugim też przypisuje radykalny empiryzm, stanowiący jakoby kanwę weryfikacjonizmu!

Jest to jeden z niezliczonych przykładów, które dowodzą, iż Kleinman zupełnie nie radzi sobie tam, gdzie w grę wchodzi zagadnienia bardziej techniczne. W rozdziale poświęconym filozofii języka myli terminy „denotacja” i „konotacja”

używane w językoznawstwie z tymi, które występują w logice. Co gorsza, przy tej i podobnych okazjach pojawiają się rażące błędy kategoriałne, jak ten, w myśl którego denotacja to definicja (s. 149), intencjonalność to stan mentalny (s. 151), rozum to rodzaj wiedzy (s. 308), a teodycea to dziedzina filozofii (s. 312). Kleinman myli również monizm rodzajowy z numerycznym, przypisując Baruchowi Spinozie ten pierwszy (s. 180), a także nie odróżnia antyrealizmu moralnego od relatywizmu moralnego, przez co oba te (niekoniecznie zgodne) stanowiska przypisuje Friedrichowi Nietzsche (s. 191, 298). Skrzywdzeni mogą się poczuć też zwolennicy fenomenologii, która jest ponoć „nauką o świadomości i doświadczeniu osobistym” (s. 280), a także filozofowie religii, którzy jakoby – w odróżnieniu od teologów – nie interesują się pytaniem „Czym jest Bóg?” (s. 310). W tej powodzi błędów niemalże umykają merytoryczne wpadki, takie jak twierdzenie, że opiekunem Wittgensteina w Cambridge był Gottlob Frege (s. 199), a Platon „studiował u Pitagorasa na Sycylii” (s. 19), choć słynny matematyk zmarł co najmniej 70 lat przed narodzinami założyciela Akademii.

Nie może zatem dziwić, że w ostatecznym rozrachunku autor książki sprawia wrażenie amatora, albowiem tylko jego ignorancja tłumaczy popełnianie błędów kategoriałnych, nieodróżnianie twierdzeń z zakresu metafizyki od tych z obrębu teorii poznania (s. 31), stosowanie błędnych definicji (s. 45, 69, a zwłaszcza s. 84, gdzie Kleinman miesza konsekwencjalizm z utylitaryzmem, oraz s. 163, gdzie miesza determinizm z fatalizmem), a także sugerowanie wynikania logicznego tam, gdzie nie sposób się go doszukać (s. 161). Najlepiej zaś świadczy o tym być może to, iż techniczne rozdziały ściśle podążają za artykułami ze *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, cytując z nich fragmenty, ale nie podając odnośnych źródeł (na przykład s. 284–285).

Nie jest więc zaskakujące, iż – mimo że książka ma bezboleśnie wprowadzać w filozofię – w wielu miejscach jedynym, co wprowadza, jest zamęt w głowie czytelnika. Już rozdział poświęcony starożytnej filozofii przyrody sprawia wrażenie bryka napisanego przez niezbyt pilnego studenta. Przykładowo Heraklit zostaje sprowadzony do stwierdzenia, że „nie można dwa razy wejść do tej samej rzeki”, bez słowa wyjaśnienia, co cytat ten oznacza. Rozdział na temat Arystotelesa kończy się wnioskiem, iż Stagiryta dociera w swej filozofii polityki do konkluzji, iż potrzebny jest „odpowiedni rząd”. Czym jednak charakteryzuje się ów odpowiedni rząd? Książka milczy, pozostawiając odbiorcę w poczuciu dezorientacji. Nie mniejszym chaosem pojęciowym charakteryzuje się rozdział, którego boha-

terem jest Hume – w tekście bez ładu i składu autor używa pojęcia doświadczenia, idei i impresji, z których ta ostatnia przełożona została jako „wrażenie” (s. 53). W rezultacie, gdyby nie wiedza zaczerpnięta z innych (lepszyc) opracowań, czytelnik błędziłby we mgle.

Osobliwie wygląda streszczenie wczesnej filozofii Wittgensteina, polegające na przepisaniu siedmiu głównych tez *Traktatu logiczno-filozoficznego*. Jak niewtajemniczony w arkana filozofii uczeń ma zrozumieć tezę, iż „ogólna postać funkcji prawdy to $[p, \xi, N(\xi)]$ ” (s. 201)? Kleinman nie ma zamiaru tego tłumaczyć. (Swoje trzy grosze dorzuca tu także tłumacz, który nie sięgnął do polskiego przekładu, zdając się na własne siły, przez co popełnia błąd kategorialny, bo w przywołanym cytacie nie chodzi o funkcję prawdy, ale o funkcję prawdziwościową). W takich miejscach czytelnikowi, który ma względne pojęcie o filozofii, towarzyszy poczucie przebywania w siódmym kręgu dantejskiego piekła.

Szczególne „wyrazy uznania” należą się Kleinmanowi za przedstawienie koncepcji Thomasa Kuhna w – ni mniej, ni więcej – jednym, nie zanadto złożonym zdaniu (s. 303). Aż szkoda, że autor *Struktury rewolucji naukowych* nie miał okazji naocznie się przekonać, iż niepotrzebnie zmarnował kilkanaście arkuszy wydawniczych, by zaprezentować swoją myśl.

Docenić należy – tym razem już bez ironii – iż Kleinman stara się wprowadzić do swojej książki podstawy krytycznego myślenia, formułując argumenty, a następnie pokazując, które z ich przesłanek zawodzą. Rozumowania te okazują się jednak w większości bardzo słabe i trudno widzieć w ich przywołaniu coś więcej niż zabieg czysto figuratywny. Jest tak na przykład przy omówieniu twardego determinizmu czy sporu o uniwersalia; w przypadku tego ostatniego nie pojawia się żaden argument wysuwany przez nominalistów, jak chociażby ten z zastosowania brzytwy Ockhama. Niektóre argumenty autor oddała zdecydowanie zbyt pośpiesznie – na przykład w odniesieniu do dowodu ontologicznego stwierdza, że dowód ten jest wadliwy, albowiem za jego pomocą można dowieść „istnienia jakiegokolwiek rzeczy doskonałej” (s. 313). Niełatwo zrozumieć, dlaczego Kleinman idzie w tym względzie tropem Gaunilona, którego zarzut został – skutecznie, jak się wydaje – zakwestionowany już przez samego Świętego Anzelma.

Sprawę ostatecznie pogrąża tłumaczenie. Niestety wyraźnie widać, że było ono przygotowywane w pośpiechu, a do tego nie przeszło solidnej redakcji, która wygładziłaby wszystkie niedoskonałości. Część odpowiedzialności za jakość strony językowej spoczywa zresztą na autorze oryginału, który niejednokrotnie

konstruuje zdania w taki sposób, że nie da się uchwycić ich sensu. Andrzej Hildebrandt dokłada jednak do tego warstwę błędów merytorycznych, które od pierwszej strony jasno dowodzą, iż on także nie jest filozofem. Już bowiem we wstępie czytamy, że logika zajmuje się „ważnymi argumentami” (s. 7), choć w istocie chodzi o „valid arguments”, czyli argumenty poprawne, ściśle zaś rzecz biorąc – poprawne formalnie. (Na s. 75 „valid argument” zostaje nazwany argumentem „solidnym”, a na s. 90 – „uzasadnionym”).

Niestety lista błędów translatorskich jest znacznie dłuższa. Przy okazji omawiania teorii idei dowiadujemy się, że na świat widzialny „składają się widoki («sights») i dźwięki” (s. 20), przy czym chodzi oczywiście o szeroko pojęte świadectwa zmysłów wzroku i słuchu. W podtytule jednego z rozdziałów czytamy o osobliwym konflikcie „poznanie kontra zmysły” (s. 24), choć w oryginale jest mowa o opozycji „knowledge versus the senses”, która – jak widać – nie odbiera zmysłom statusu władzy poznawczej, jakkolwiek niewiarygodna by ona nie była. Składową klasycznej koncepcji wiedzy okazuje się „wiara”, a nie „przekonanie” (s. 48). Z niewiadomych powodów tłumacz oddaje polskim terminem „rozum” zarówno – poprawnie – angielskie „reason” (s. 93), jak również – zupełnie już błędnie – „mind” (s. 99); w rezultacie zamiast problemu umysł–ciało pisze on o problemie rozum–ciało. W tym samym miejscu czytamy, iż w filozofii Kartezjusza „substancja mentalna nie ma przedłużenia w świecie fizycznym”, choć w oryginale chodzi o to, iż nie ma ona rozciągłości („extension”). Największa jednak wpadka pojawia się, gdy czytamy, iż w filozofii autora *Rozprawy o metodzie* jedynym pewnikiem jest to, że „ludzie myślą o rzeczach” (s. 128), mimo że w oryginale czytamy, iż „people are thinking things”, czyli że ludzie są rzeczami myślącymi.

Nie mniej rażąca pomyłka to tłumaczenie słowa „proposition” jako „propozycja”, nie zaś jako „sąd” (s. 202). Hildebrandt błędnie przekłada także przymiotnik „immediate”, przez co poznanie dzieła sztuki jest „natychmiastowe”, a nie „bezpośrednie” – jak być powinno (s. 205). Analogiczna deformacja pojawia się przy okazji tłumaczenia „acquaintance knowledge”, które zostaje oddane jako „wiedza nabyta”, nie zaś jako „wiedza bezpośrednia” (s. 215). Nieco dalej okazuje się ponadto, że Russell zaproponował nie dobrze znaną wszystkim teorię deskrypcji, ale „teorię deskryptów”, nazywaną też „teorią opisów” (s. 277). W tym samym rozdziale dowiadujemy się poza tym, że zbiory mają „członki” (s. 278), a nie elementy. Dużym błędem jest również przekład „is instantiated” jako „jest

desygnowane” (s. 285) – w rezultacie desygnowanie zostaje scharakteryzowane jako „reprezentowanie przez rzeczywistą rzecz” (s. 285). Tyleż interesująca co błędna jest konwencja, w myśl której Leibniz posługiwał się zasadą „wystarczającego powodu” i „tożsamością nieodróżnialności” (s. 291) – chodzi rzecz jasna o zasadę racji dostatecznej i zasadę tożsamości rzeczy nieodróżnialnych. Wśród tych rażących błędów nie robi już wrażenia teza, jakoby istniało coś takiego jak „brzytwa Occhama” (s. 302 – dwukrotnie).

Tłumaczowi zdarza się również dodawać do tekstu to, czego w nim nie ma. Na stronie 10 czytamy na przykład, iż wielu filozofów żyjących przed Sokratesem „formułowało wstępne tezy”, choć w oryginale chodzi o to, że owi filozofowie „produced texts”. Na stronie 90 z kolei pojawia się zapis, iż byt taki jak „bycie na północ od” jest „trudno usytuować”, podczas gdy oryginał wyraźnie mówi, że ów byt „does not exist in time or space”. Czym innym jest wszak trudność z (na ogół rozumianym przestrzennie) usytuowaniem, a czym innym istnienie poza czasem i przestrzenią. Jedno nadmiarowe zdanie pojawia się także na stronie 152, gdy mowa o podziale na syntaktykę i semantykę. Nie byłoby w tym może nic złego, gdyby nie to, że tłumacz dodaje od siebie zupełnie błędną informację, jakoby syntaktyka była „wiedzą jak”.

Język tekstu jest miejscami skandaliczny i aż prosi się o interwencję językową. Nie sposób wypisać wszystkich fragmentów dowodzących źle wykonanej pracy redakcyjnej. Niech za stosowny przykład posłuży ustęp, z którego dowiadujemy się, iż „oryginalne wrażenia są wewnętrzne i pochodzą ze źródeł fizycznych. Pojawiają się one w postaci fizycznych bólów i przyjemności i są dla nas nowe, ponieważ pochodzą ze źródeł fizycznych” (s. 54). Miejsc napisanych w ten sposób jest bardzo wiele – nie tylko utrudniają one lekturę, ale też skutecznie do niej zniechęcają.

Nie brakuje także niezręczności językowych mniejszego kalibru. Na stronie 128 dowiadujemy się na przykład, że istnieje „źródło, które wykonuje myślenie” i że „ludzie są zdolni do rozumu”. Dalej trafiają się zdania w rodzaju „Platon nawet określił śmiech jako emocję przerywającą racjonalną kontrolę i czymś złośliwym” (s. 170), jak również pleonastyczne konstrukcje, na przykład „można być w stanie wywnioskować” (s. 20). Nie brakuje literówek lub błędnych konstrukcji w rodzaju „zdecydował, że nie jednak nie zostanie” (s. 121), stwierdzeń, że lata 1642–1651 należą do wieku XVI (s. 142), albo wyrażen w rodzaju „pewni funkcję” (s. 172). Wisienką na torcie są nieprzełożone słowa (na przykład s. 266)

i dwukrotny przekład tego samego zdania (s. 266), które pokazują niedbałość korekty, a najpewniej zupełny jej brak.

Szkoda to tym większa, że solidna praca redakcyjna pozwoliłaby uniknąć wielu kompromitujących amfibolii, z których najbardziej spektakularna pojawia się w zdaniu głoszącym, iż „drugim statkiem jest ten, na którym Tezeusz przyплыł do portu, który został złożony z nowych części” (s. 40). Nie mniej zauważalna niejednoznaczność składniowa pojawia się w zdaniu: „Hegel opublikował jedno ze swoich najbardziej znanych dzieł, *Fenomenologia Ducha*, w 1807 roku, w którym dogłębnie omówił swoje poglądy na temat Ducha, świadomości i wiedzy” (s. 121–122). Można też natrafić na pomniejsze przykłady, jak „cztery złudzenia Bacona” (s. 43), ciekawostkę, jakoby Hume przedstawił coś „w swoich dwóch pierwszych księgach” (s. 55), albo stwierdzenie, że „umysł troszczy się [...] pogodą” (s. 101). Z tekstu dowiadujemy się ponadto, że można obalać prace, a nie tezy czy argumenty (s. 14), że to szkoły, nie zaś ich przedstawiciele, mogą w coś wierzyć (s. 15) albo że argument z prostoty się nad czymś zastanawia (s. 104). Niekiedy z tych błędów wynikają zwyczajne nonsensy, jak wtedy, gdy czytamy, iż „podobnie jak dusza, szyszynka jest częścią mózgu” (s. 129). Biorąc pod uwagę, że filozofia to w znacznej mierze sztuka klarownego, jednoznacznego i logicznego wypowiedzania się, tego typu niedoskonałości nie powinny się znaleźć w pracy, która ma tę dziedzinę przybliżyć.

Doprawdy trudno powiedzieć, dla kogo przeznaczona jest *Filozofia. Przewodnik dla lubiących rozkminiać*. Dopisek „bez bólu” z pewnością nie odnosi się do zawodowego filozofa, który załamuje ręce nad niechlujną, nieprzemyślaną strukturą, kardynalnymi błędami merytorycznymi, notatkowym stylem przekładu, niestaranną redakcją i niedokładną korektą. W tym wypadku nie mam zamiaru poprzestać na konkluzji, iż książka niewarta jest poświęconego jej czasu. Jestem przekonany, że przed publikacją Kleinmana należy przestrzegać studentów, pasjonatów, a nawet – a może przede wszystkim – początkujących adeptów, którzy szukają dobrej lektury wprowadzającej. Omawiana w tej recenzji publikacja zupełnie się do tego nie nadaje i trafia na coraz wyższy, niestety, stos bałamutnych, amatorskich i intelektualnie płytkich prac, których należy unikać. Jeżeli nawet przesadą jest stwierdzenie, że zawodowi filozofowie mają moralny obowiązek, by tego typu skandaliczne „podręczniki” piętnować, to z pewnością nie powinni oni milczeć w obliczu pracy, w której przygotowanie włożono tak niewiele wysiłku.



The Relevance of Roman Ingarden for Analytic and Continental Philosophy

Book review: *Roman Ingarden and Our Times: Recent Trends in Phenomenology and Contemporary Philosophy*, eds. D. Czakon, N.A. Michna, L. Sosnowski, Księgarnia Akademicka, Kraków 2021, 201 pp.

Kaz Kukiela

(The John Paul II Catholic University of Lublin, Institute of Philosophy)

Only recently have two collections, *Roman Ingarden and His Times* (2019) and *Roman Ingarden and Our Times* (2021), been published to mark the significance of his works – primarily *The Literary Work of Art* (originally published in 1931) and *Controversy Over the Existence of the World* (originally published in 1947). Dominika Czakon, Natalia Anna Michna, and Leszek Sosnowski's collection (2021) offers a thorough and wide-ranging account of Ingarden's philosophy in an endeavour which vividly represents his contributions to the field. In doing so, their work demonstrates the applicability of Ingarden's ideas to several domains, the trajectory of Ingardenian inspirations to subsequent works, as well as an alternate historiography to the phenomenological tradition, as initiated by Edmund Husserl at the start of the 20th century.

The book is comprised of two parts, the first titled *Recent Trends in Phenomenology*, the second – *Recent Trends in Contemporary Philosophy*. The separation of trends in phenomenology from trends of contemporary philosophy may imply that the phenomenological tradition is either obsolete or at least does not belong to matters of contemporary philosophy. However, precisely the opposite is argued in the collection at the level of individual articles – phenomenology is a flourishing part of contemporary philosophy. In fact, the trends in phenomenology of the

first part, which ranges from ethics, through aesthetics, to reception theory, in terms of research subject, may often coincide with the nature versus culture debate and the idea of fragments in art, as contained in the contemporary philosophy trends of the second part of the book. As a whole, the collection revitalizes the phenomenological approach to contemporary issues of philosophy.

The clearest way in which the work suggests phenomenology's applicability to contemporary issues of philosophy is through showing how Roman Ingarden's ideas cross several domains. Theories of language and literature, for example, are presented in *The Enduring Importance of Roman Ingarden for Reception Theory* by Michael Raubach and *Izydora Dąmbska's Study on Ingarden's and Frege's Philosophy of Language in View of the Contemporary Discussion about the Relationship between Phenomenology and Analytic Philosophy* by Aleksandra Gomulczak. Ingarden's contributions to theories of language and literature were made evident in the book by Raubach through his account of Ingarden's idea of the author's indeterminacy and the reader's concretization. These two notions describe how an ontology of literary works (as aesthetic objects) is properly formulated. Raubach further seems to suggest how this helped shape Wolfgang Iser's idea of the implied and ideal reader, thus demonstrating Ingarden's influence on contemporary literary theory as well.

Gomulczak's review of how Izydora Dąmbska compares Ingarden and Gottlob Frege's semantics draws fascinating insight that may entice one to consider their overarching similarities. This is firstly demonstrated in how Ingarden's theory of meaning in terms of product, action, and the directional index clarifies the role of language. It is here that she shows how Ingarden draws forms similar to Frege's concepts of sense and reference. And, secondly, the similarities are shown in their apparent consensus for positing that such items as names and concepts retain their meaning by a contextualist holism – dependence in relation with sentences or composites. Such findings closely tie Ingarden's conceptualization of literary works and authorship with the formal logic of Frege's theory of language. Hence, these comparisons shed light on how linguistic composites contain in themselves an internal structure of signification, as well as potential referents to which they designate, for both Ingarden's theory of meaning and Frege's theory of language.

In addition to Ingarden's ideas reaching the areas of the philosophy of language and logic – as espoused by the Lwów-Warsaw School – Gomulczak sug-

gests that the analytic/continental divide in philosophy, as represented by the two currents' proponents, Frege and Husserl respectively, are not so distinct as evidenced by Dąmbska's comparative study on both schools.¹ In my view, Ingarden's philosophy, while known as a sort of ontological phenomenology, does in fact cover theory of language and formal logic as well. This serves as a challenge for the sharpness with which people tend to view the analytic versus continental divide. It is further interesting how the works of Ingarden are appreciated more in the analytic and pragmatic circles of philosophy than in the popularized tradition of continental phenomenology, although, evidently, he is a proponent of the latter at least as much as the former. Because of this, Gomulczak's account suggests the many discourses of philosophy.

The next domain treated concerns norms and values. This is illustrated, along the normative dimension, in Piotr Janik's account of Ingarden's view of legal and moral responsibility. Janik notes how Ingarden differentiates between assuming, acting, bearing responsibility, and being held responsible – which, in turn, align with the issues of freedom, personal identity, and agency. Thus, these distinctions are to be recognized as anthropological and ethical categories put forward by Ingarden. Moreover, this other side of Ingarden's philosophy, particularly in the dimension of axiology, is shown by Dalius Jonkus in his account of the aesthetic theory of Vasily Sesemann, which carries much resemblance to Ingardenian thought. He claims that Sesemann's theory is built through observing aesthetic structures both formally and phenomenologically, considering that aesthetic value is only meaningful through participation and contemplation.² Although it is not claimed explicitly, such conclusion seems quite comparable to Ingarden's theories of concretization and the constitutive elements of purely intentional objects.

In light of this, phenomenology crosses several domains not only in mereology and ontology but also in the realm of human experience when considering its contributions to theories of artistic creations. In particular, Rafał Solewski uncovers these links in *The Concept of the Stratification of the Work of Art in*

¹ A. Gomulczak, *Izydora Dąmbska's Study on Ingarden's and Frege's Philosophy of Language in View of the Contemporary Discussion about the Relationship between Phenomenology and Analytic Philosophy*, in: *Roman Ingarden and Our Times: Recent Trends in Phenomenology and Contemporary Philosophy*, eds. D. Czakon, N.A. Michna, L. Sosnowski, Księgarnia Akademicka, Kraków 2021, p. 15.

² D. Jonkus, *Formalism and Phenomenology in Vasily Sesemann's Aesthetics*, in: *Roman Ingarden and Our Times: Recent Trends in Phenomenology and Contemporary Philosophy*, eds. D. Czakon, N.A. Michna, L. Sosnowski, Księgarnia Akademicka, Kraków 2021, p. 60.

the Aesthetic Thought of Roman Ingarden and Władysław Stróżewski in Relation to Contemporary Art. Here he presents Ingarden's insights on works of art as intentional objects belonging to an ontological category of their own. Each with unique "heterogenous strata," and from which aesthetic values are derived. Correspondingly, Solewski credits these crucial concepts to Stróżewski's inspirations for artistic theory, and notes how Stróżewski himself further developed them.

Thus, it becomes apparent to the reader that Ingarden's contributions are widely appreciated throughout the collection by the cumulative result of linking aesthetics and literary theory to aspects of logical formalism, mereology, and ontology. This is due to such concepts as the heterogenous strata, and the idea of the purely intentional object originally put forward by Ingarden himself.

In my view, the common denominator of the book's second part concerns the problem of classification. It appears that Ingarden's notion of heterogenous strata, and the cogent analyses connected with it, demonstrate his skillful means of resolving problems of classification. On the one hand, a classification concerning hylemorphism along with sets and their members indicates a subject matter focused essentially on the issue of classifying objects in Dirk Franken's *On Good and Bad Reasons for Endorsing Mereological Hylemorphism*. On the other hand, the problem of classifying phenomena into matters of nature/culture, health/disease, social/natural sciences posed by Aleksandra Derra in *Beyond the Nature/Culture Division: Building Complementary Knowledge on Disease and Externalist and Internalist Interpretations of Aristotle's De anima 3.5: The Psychology of Alexander of Aphrodisias as a Possible Remedy to the Thomistic Monopoly. Introductory Considerations* by Sonia Kamińska, as well as the relation of fragments to wholes by Kamil Lipiński in *The Fragmentary Condition of Aesthetics at the Turn of 21st Century*, are all included in the book's second part. These problems fall within matters of classifying and coming to terms with seemingly *a priori* divisions, something by no means unfamiliar to Ingarden's philosophy.

One issue of classification in the book concerns the historiographical lineage of the phenomenological tradition itself. While Ingarden was taught by the discipline's founder, Edmund Husserl, and so may be linked with members of German continental philosophy, with comparisons to "Adorno, Benjamin, Heidegger, and Gadamer,"³ his relations to the Lwów-Warsaw School, and more generally, with

³ M. Raubach, *The Enduring Importance of Roman Ingarden for Reception Theory*, in: *Roman Ingarden and Our Times: Recent Trends in Phenomenology and Contemporary Philosophy*, eds. D. Czakon, N.A. Michna, L. Sosnowski, Księgarnia Akademicka, Kraków 2021, p. 64.

the analytic approach towards philosophizing – in line with Fregeian logic and philosophy of language⁴ – may also be considered in this context. Through these pathways to writing the history of phenomenology, *Roman Ingarden and Our Times* guides the reader in understanding the interdiscursivity of the history of ideas. A tendency that especially holds true for Ingarden's wide-ranging yet thorough philosophy. As the collection on his philosophy reaches several domains, it is further proof that phenomenology is not merely about subjective experiences – which would offer a narrow scope. Moreover, given the underappreciation of Ingarden's ontological works (written in Polish), the collection introduces and broadens perspectives of his philosophy to the English-speaking world.

Roman Ingarden and Our Times is a comprehensive collection on Roman Ingarden's philosophy. The book shows how Ingarden's thought applies to a wide array of domains, serves as inspiration for researchers in phenomenology – especially those curious of where the tradition treats matters of experience as well as existence (ontology) – and may even offer a revisionary view on the tradition's history. It also entices the reader to consider how a philosophical tradition, though first formulated in the early 20th century, permeates ideas and questions on relevant topics to this day. For these reasons, the work is highly recommendable for readers of phenomenology and those interested in the history of ideas.

Bibliography

- Gomułczak A., *Izydora Dąmbska's Study on Ingarden's and Frege's Philosophy of Language in View of the Contemporary Discussion about the Relationship between Phenomenology and Analytic Philosophy*, in: *Roman Ingarden and Our Times: Recent Trends in Phenomenology and Contemporary Philosophy*, eds. D. Czakon, N.A. Michna, L. Sosnowski, Księgarnia Akademicka, Kraków 2021, pp. 15–31.
- Jonkus D., *Formalism and Phenomenology in Vasily Sesemann's Aesthetics*, in: *Roman Ingarden and Our Times: Recent Trends in Phenomenology and Contemporary Philosophy*, eds. D. Czakon, N.A. Michna, L. Sosnowski, Księgarnia Akademicka, Kraków 2021, pp. 45–62.

⁴ A. Gomułczak, *Izydora Dąmbska's Study*, op. cit., p. 23.

Raubach M., *The Enduring Importance of Roman Ingarden for Reception Theory*, in: *Roman Ingarden and Our Times: Recent Trends in Phenomenology and Contemporary Philosophy*, eds. D. Czakon, N.A. Michna, L. Sosnowski, Księgarnia Akademicka, Kraków 2021, pp. 63–82.



Między przyjemnością a cierpieniem*

Recenzja książki: Adriana Grzelak-Krzymianowska, *Nauka etyczna Lukrecjusza*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2021, s. 262

Dominika Dziurosz-Serafinowicz
(Uniwersytet Gdański, Instytut Filozofii)

Nauka etyczna Lukrecjusza Adriany Grzelak-Krzymianowskiej jest oryginalną próbą zmierzenia się z etyczną zawartością dzieła *De rerum natura* rzymskiego poety. Autorka stawia sobie w książce za zadanie nie tyle analizę dzieła literackiego czy nawet zawartej w nim tytułowej natury rzeczywistości, ile raczej wyłuskanie i przeanalizowanie tych elementów utworu, które dotyczą etyki i moralności. Jest to zadanie trudne, albowiem – jak wskazuje sama autorka – „Poemat *O rzeczywistości* jest wypowiedzią o charakterze poetyckim”¹. Dokonując zatem analizy filozoficznej, a szczególnie etycznej, należy pamiętać, iż dzieło Lukrecjusza jest przede wszystkim dziełem literackim, „w którym pojawiają się stwierdzenia niejako z pogranicza myśli etycznej i innego rodzaju osobistej refleksji autora, co z kolei implikuje z samej swojej natury pewną niejednoznaczność oraz możliwość wystąpienia drobnych nieścisłości w zakresie rekonstruowanej przeze mnie nauki”².

Grzelak-Krzymianowska podchodzi do postawionego sobie celu naukowo, czyli obierając stosowną metodologię i będąc jej stale świadomą. To, w jaki sposób postanawia badać dzieło Lukrecjusza, opisuje w pierwszej części książki, w drugiej natomiast przechodzi do właściwej wykładni etycznej poety antycznego Rzymu, nie zapominając o przypomnieniu nauk jego mistrza – Epikura. Jej opracowanie zapoznaje czytelnika z myślą etyczną Lukrecjusza zarówno w ujęciu systemowej dyscypliny filozofii, jak i etyki szczegółowej, nie zapominając o wskazówkach

* Artykuł powstał przy wsparciu International Visegrad Fund.

¹ A. Grzelak-Krzymianowska, *Nauka etyczna Lukrecjusza*, Łódź 2021, s. 30.

² Tamże, s. 30.

praktycznych mówiących o tym, czego w życiu unikać (na przykład chciwości, zazdrości, próżniactwa, dążenia do zaszczytów), a do czego zmierzać (spokój, roztropność, przyjaźń itd.) w sferze myśli i uczuć oraz działania.

Warto podkreślić, że próba stworzenia systematycznego wykładu na temat poglądów etycznych poety jest z natury rzeczą zadaniem niebanalnym. Niemniej heksametryczna wypowiedź Lukrecjusza jest, przynajmniej w obrębie swojego gatunku, bardziej wdzięczna w tej kwestii aniżeli utwory literackie innych pisarzy, ponieważ celem Lukrecjusza było napisanie poematu, w którym przedstawi czytelnikowi filozoficzno-etyczną naukę Epikura i jego koncepcję eudajmonizmu:

Lukrecjusz pisze oczywiście o zasadach rządzących przyrodą, ale także o ludziach, którzy są jej częścią, o duszy i poznaniu, o bogach i religii, o chorobach i kataklizmach, o życiu człowieka, o towarzyszących mu uczuciach i wzbudzającej lęk śmierci. W kontekście filozofii Epikura cel tych zabiegów wydaje się jasny. Jest nim uwolnienie ludzi od bólu i strachu i zastąpienie tych stanów odczuciem wewnętrznej radości (IV 2–7)³.

Punktem wyjścia i dojścia Lukrecjusza jest eudajmonistyczna myśl epikurejska, natomiast forma wybrana przez autora jest wtórna do stawianego sobie celu, a mianowicie stworzenia kompendium epikurejskiej doktryny⁴. Poetyckość ma jedynie pomóc w wypełnieniu tego zadania i jednocześnie wzbogacić wykładnię etyczną Epikura o siłę perswazyjną, którą niesie ze sobą utwór retoryczny. Jak wskazuje Grzelak-Krzymianowska, wzmianki etyczne (łac. *mentiones*) „spełniają trzy zasadnicze funkcje charakterystyczne dla poematu dydaktycznego oraz dzieła literackiego, a mianowicie funkcje ujmowane hasłami: *docere, delectare* i *movere*”⁵. Lukrecjusz wciela się zatem w rolę nie tylko poety, nie tylko wykładowcy etyki i nie tylko filozofa, lecz także, będąc wiernym wyznawcą doktryny epikurejskiej, dydaktyka i retora, który o słuszności głoszonych treści chce czytelnika przekonać. *Docere, delectare* i *movare* to bowiem funkcje, jakie miała pełnić retoryka, mająca więc pouczać, wzruszać i zachwycać⁶, oddziałując na rozum, wolę i uczucia (gr. *logistikón, thymoidés* i *epithymetikón*), jako że: „Retorykę określa się jako zdolność rozważenia, co w każdej sprawie jest zdolne przekonać”⁷.

³ Tamże, s. 13.

⁴ Por. tamże, s. 14.

⁵ Tamże, s. 62.

⁶ Por. G.J. Vossius, *Podstawy retoryki*, Szczecin 2012, s. 48.

⁷ Tamże, s. 201.

Dlatego też wątki etyczne „porozsiewane” są po całym dziele Lukrecjusza, dzięki czemu mogą zakiełkować w umyśle czytelnika w każdym momencie – w zależności od jego charakteru i wrażliwości na stosowne środki, także stylistyczne i artystyczne dzieła. W związku z tym autorka podkreśla: „W niniejszym opracowaniu próbowałam przede wszystkim wykazać, że epikurejska nauka etyczna jest wyraźnie reprezentowana we wszystkich sześciu księgach dzieła Lukrecjusza *O rzeczywistości*”⁸.

Warto zauważyć, że z jednej strony dzieło Lukrecjusza, dzięki swojej poetyckości i retoryczności, pomaga pozyskiwać wyznawców doktryny epikurejskiej, z drugiej jednak utrudnia systematyczną analizę wykładanej nauki etycznej:

Lukrecjusz ujmuje całość epikurejskiej koncepcji w odmienny sposób, wykładając ją w jednym dziele. Poeta rzymski musi zatem przezwyciężyć trudności, które wynikają chociażby z faktu, że filozofia Epikura składa się z trzech części [...], a pominięcie jednej z nich może w znaczny sposób utrudnić odbiorcy zrozumienie całości⁹.

Niestety, zyskując wartości, które daje forma poetycka utworu, jednocześnie taka wykładnia Lukrecjusza nauk etycznych Epikura może powodować utratę innych walorów. Ponadto choć intencje literata są szlachetne – przedstawić nauki moralne swojego greckiego mistrza – to poetycka osobowość Lukrecjusza nie do końca pozwala nam na krytyczną dyskusję ze szkołą etyczną, której wykładnią się on kieruje:

Bez wątpienia Lukrecjusz podąża w swoich rozważaniach za myślą Epikura, ale jest nie tyle epigonem, co kontynuatorem epikurejskiej nauki o moralności, ponieważ na kształt koncepcji, którą przedstawia, mają wpływ zarówno inne już warunki zewnętrzne [...], jak i jego własne predyspozycje¹⁰.

Niemniej jednak autorka książki *Nauka etyczna Lukrecjusza* stara się wykazać, iż zamysł systematycznej wykładni etycznej u rzymskiego moralisty znajduje się w jego dziele *De natura rerum*. Grzelak-Krzymianowska, rekonstruuując poglądy filozoficzno-etyczne Lukrecjusza, streszcza więc poszczególne księgi *O naturze rzeczy*:

⁸ A. Grzelak-Krzymianowska, *Nauka...*, dz. cyt., s. 239.

⁹ Tamże, s. 46–47.

¹⁰ Tamże, s. 11.

Poeta przedstawia zatem swoje rozważania, wychodząc od świata zewnętrznego, w którym człowiek funkcjonuje i który wpływa na niego zarówno w sposób konstruktywny, jak i destruktywny. W księdze drugiej pojawia się opis człowieka. Poeta zarysowuje pewien ideał. W tym przypadku jest nim człowiek, który osiągnął *cacumen*, czyli doskonałość postulowaną przez epikurejską etykę¹¹.

Autorka zauważa przy tym, że:

Lukrecjusz rozpoczyna poemat od opisu właśnie przyjemności płynącej z dostrzegania uroków przyrody, kiedy ziemia rodzi słodkie kwiaty, łagodnie lśnią morskie płaszczyzny, a czyste niebo rozciąga się nad głowami ludzi (I 7–9), sugerując jednocześnie, że wszyscy, którzy zdecydują się zgłębić zawartą w dziele naukę, właśnie w taki sposób będą ją postrzegać. Mędrzec epikurejski ze spokojem obserwuje otaczający go świat, pomimo że w przyrodzie, obok sił twórczych, występują także siły destrukcyjne [...]. Człowiek ma jedynie władzę nad samym sobą, dzięki której może osiągnąć epikurejski ideał etyczny¹².

Głównym problemem etycznym Lukrecjusza jest więc odnalezienie się w świecie zmiany. Nie mamy jednak jasności co do tego, czy źródłem nieszczęśliwości człowieka jest właśnie świat zewnętrzny, który ulegając kolejnym przemianom, oprócz dysponowania siłami tworzącymi ma także siłę niszczyć (również nas), czy też nieznaną przez człowieka prawdę przyrody. Z jednej strony bowiem autorka dostrzega, iż: „Lukrecjusz jest przekonany, że człowiek wyposażony w odpowiednią wiedzę może świadomie kierować własnym życiem, unikając tych wpływów rzeczywistości, które przynoszą mu ból”¹³, jednocześnie wysuwając na pierwszy plan interpretację, jakoby to właśnie nasza niewiedza i brak racjonalności były głównymi przyczynami braku szczęścia, albowiem:

Główne lęki nękające współczesnego poecie człowieka wynikają z nieznaności podstawowych praw przyrody i fałszywych opinii na jej temat [...]. Bez znajomości praw szeroko pojętej fizyki człowiek nie może stać się etycznie doskonały, gdyż brak zracjonalizowanej wizji świata prowadzi do szukania

¹¹ Tamże, s. 79.

¹² Tamże, s. 158.

¹³ Tamże, s. 227.

przyczyn wszelkich naturalnych procesów w działaniach różnego rodzaju wytworów wyobraźni ludzkiej utożsamianych głównie z bogami [...]»¹⁴.

W takim ujęciu świat pozostaje czymś pozytywnym, ostatecznie czymś neutralnym – jest światem, w którym człowiek może szczęśliwie żyć. Przeszkodą na drodze do szczęścia nie jest zatem nieprzekraczalne zło w świecie, a nasza nieznajomość i ignorancja praw rządzących rzeczywistością. Proces racjonalizacji i zrozumienie świata umożliwia nam przyjemne życie w nim. Sposobem więc na uczynienie się szczęśliwym i radosnym człowiekiem w zmiennej przestrzeni jest poznanie i wyzbycie się niewiedzy o niej i jej prawach, prowadzące jednak do umiejętności przyjemnego obcowania ze światem:

Lukrecjusz zachęca czytelnika, aby kierując się jego wskazówkami, odkrył otaczający go świat na nowo, a dzięki nabytej w ten sposób wiedzy wyzbył się błędnych przekonań i odnalazł wciąż żywą i obecną w świecie przyjemność. *Quaerit enim rationem animus* (II 1044) – powtarza nieustannie poeta¹⁵.

Źródłem nieszczęścia są w związku z tym nasze błędne przekonania, nietrafione oczekiwania, nieprawidłowe rozpoznanie sytuacji, podczas gdy sam świat pozostaje tym, który nie jest zły, jednocześnie nie będąc tym, w którym człowiek jest skazany na doznawanie przykrości.

Z drugiej zaś strony, jak zauważa autorka analizująca myśl Lukrecjusza, człowiek nie tyle poprzez wyzbycie się niewiedzy osiąga zrozumienie świata, w którym w konsekwencji zaczyna odczuwać przyjemność, ile dzięki rozumności dystansuje się od negatywnych aspektów rzeczywistości – niejako uodparnia na zło świata:

Realizacja ideału epikurejskiego jest teoretycznie możliwa już wtedy, gdy adept doktryny w pierwszej kolejności zdystansuje się wobec negatywnych aspektów rzeczywistości. Lukrecjusz zalicza do nich zagrożenia ze strony przyrody oraz innych ludzi. Strach przed naturą eliminować ma zdobyta wiedza¹⁶.

W takiej interpretacji Lukrecjusz bardziej przypomina wyznawcę buddyzmu aniżeli epikureizmu, albowiem w tym świecie osiągnięcie owego stanu szczęśliwości, ze względu na samą naturę świata i człowieka, jest niemożliwe:

¹⁴ Tamże, s. 156.

¹⁵ Tamże, s. 36.

¹⁶ Tamże, s. 227.

Człowiek może jedynie stawiać sobie za wzór boską ataraksję – sam jest wszak śmiertelny i musi wieść życie w znacznie trudniejszych warunkach. Do tego przyrodzona człowiekowi natura staje na przeszkodzie osiągnięciu tego rodzaju szczęścia, które gloryfikuje autor poematu. Zauważa on bowiem, że chociaż wykształcenie może zmienić pewne niepożądane cechy charakteru, to nie jest ono zdolne całkowicie wyplenić znajdującego się w człowieku zła (III 307–310)¹⁷.

Nie tylko my sami nie jesteśmy w stanie uczynić się bogami, lecz także żyjemy w niekorzystnym, a nawet złym świecie:

Czytając piątą księgę poematu, najbardziej poruszającą i charakterystyczną część dzieła *O rzeczywistości*, nie sposób nie zgodzić się z opinią H[enryka] Elzenberga, który stwierdza, że Lukrecjusz „W głębi duszy jest pesymistą; nie darmo zestawiano go z Hiobem, Leopardim, Byronem”. Człowiek, jak twierdzi Lukrecjusz, żyje bowiem w skrajnie dla siebie nieprzyjaznym środowisku¹⁸.

Zauważony Lukrecjański pesymizm przybliżyła go do takich koncepcji jak: „ograniczenie pragnień (asceza pragnień) [...], elastyczność potrzeb, to znaczy ich dostosowywanie do sytuacji bytowej (*flexibility of desires*) [...], poczucie umiaru, tonowanie ambicji, a przede wszystkim zadowolenie, którego źródłem ma być brak bólu”¹⁹. Człowiek jednak, żyjąc na ziemi, jest skazany na to, by rozumieć, iż: „Szczęście jest to pewien stan zawieszenia, a może raczej długi proces walki między deficytami ludzkiego bytowania a wizją idealnego bytu bogów”²⁰.

Ostatecznie nie dostajemy rozstrzygnięcia, którą interpretację człowieka w świecie wybrał autor poematu i czy znoje oraz trudy życia są wynikiem naszej niechęci do zdobywania doskonałości etycznej i ulegania pragnieniom, które wiodą nas na manowce, jak wskazuje Grzelak-Krzymianowska:

W osiągnięciu szczęścia przeszkadzają człowiekowi także dążenia, które są rezultatem uczuć i namiętności. Lukrecjusz zdecydowanie zwraca się też przeciw wszelkim tego typu dążeniom. Przyrównuje je do niekończącej się pracy Syzyfa, jako że często przedmiot czy cel tych dążeń „jest złudną marą i nigdy

¹⁷ Tamże, s. 236.

¹⁸ Tamże, s. 205.

¹⁹ Tamże, s. 236.

²⁰ Tamże, s. 230.

nie daje się posiąść”, a przecież właśnie z ich powodu człowiek musi „znosić twarde znoje” (III 990)²¹.

Gdzie indziej zaś pisze: „Autor poematu *De rerum natura* wielokrotnie wspomina również o wzburzeniu, jakiego doświadcza umysł człowieka pod wpływem pewnych doznań czy myśli, które odwracają go od prawdziwej wiedzy i szczęścia”²². Podnosi też, że cierpienia w naszym życiu są nie do końca przekraczalne, albowiem „ludzkie szczęście nie wydaje się tożsame z tym, którego doświadczają bogowie”²³.

Tadeusz Sławek również dostrzega te dwie twarze Lukrecjusza. Z jednej strony bowiem twierdzi, że: „Wygląda więc na to, że otchłań i próżnia, o której pisze Lukrecjusz jako o finalnym wyniku myślenia filozoficznego, ma nas wyswobodzić z ograniczenia właściwego lękowi, otworzyć przed nami nieskończoną przestrzeń bycia”²⁴. Z drugiej zauważa, że *animi terrores* są wynikiem sytuacji egzystencjalnej człowieka – rozbitka rzuconego do srogięgo świata, o czym sam Lukrecjusz wspomina w V księdze *De rerum natura*: „Dziecko – jak na brzeg wyrzucony przez morskie fale / Rozbitek – leży nagie, nieme, pomocy wcale / Nie ma do życia, odkąd w męce je z matki łona / Wyda na świat natura sroga i niewzruszona”²⁵. Trudno w tej interpretacji zobaczyć tę możliwość realizacji eudajmonistycznego ideału życia w przyjemnych ogrodach Epikura.

Autorka *Nauki etycznej Lukrecjusza*, zwięźcując swoje badania, stwierdza:

Analiza treści etycznej wpisanej w strukturę poematu pozwoliła mi dostrzec, że w rozumowaniu etycznym Lukrecjusza pojawiają się także elementy hedonizmu antycypacyjno-intelektualnego obok charakteryzującego doktrynę Epikura hedonizmu aktualno-uczuciowego [...]. Rzymski twórca bowiem, pisząc o przyjemności, odnosi ją z reguły do przyszłości i swego rodzaju potencjalności²⁶.

Grzelak-Krzymianowska staje na stanowisku, iż dzieło Lukrecjusza poświęcone jest bardziej temu, jakie są możliwości radzenia sobie z wielkim cierpieniem wypływającym z okrutnego i złęgo świata, aniżeli przyjemnemu, spokojnemu i harmonijnemu życiu. Jak pisze badaczka:

²¹ Tamże.

²² Tamże, s. 42.

²³ Tamże, s. 218.

²⁴ T. Sławek, *Lukrecjusz i Defoe. Dwie lekcje lęku*, „Kultura Współczesna” 75, 2012, s. 13.

²⁵ Lukrecjusz, *O naturze wszechrzeczy*, tłum. E. Szymański, Warszawa 1957, V 172.

²⁶ A. Grzelak-Krzymianowska, *Nauka...*, dz. cyt., s. 241.

O ile bowiem na poziomie światopoglądowym Lukrecjusza można by nazwać być może pesymistą, pesymizm bowiem ma źródło w wewnętrznym, częściowo pozaracjonalnym przekonaniu poety o mrocznym, żeby nie powiedzieć wprost – złym, charakterze świata, o tyle doktryna epikurejska traktowana jest przez niego jako świadomy wybór drogi przewycięzania egzystencjalnego kryzysu²⁷.

To, co więc najcenniejsze i genialne w hedonizmie Epikura – myśl, iż przyjemność jest łatwa do zdobycia, u Lukrecjusza zdaje się ideą, o którą autor walczy: „Lukrecjusz zaś twierdzi podobnie jak on, że dla człowieka dobrem jest szczęście, ale zastrzega, iż droga, która do niego prowadzi, wcale nie jest łatwa. Dąży się bowiem do niego z wysiłkiem”²⁸. Czy w tej kwestii Lukrecjusz nie zgadzał się ze swoim mistrzem, czy też możliwe jest, iż dostrzegł w myśli Greka aporię polegającą na tym, że w drodze do szczęścia jest element dążenia – choć łatwego, to jednak stanowiącego trudność, która przeszkadza w szczęśliwości? Choć wedle nauk epikurejskich możemy bowiem wprowadzić ducha w stan pogodny – nawet jeśli byłoby to łatwe – to jednak nadal musimy takowe szczęście zdobywać.

A czyż nie jest tak, że trwoniąc czas na zdobywanie szczęścia, blokujemy sobie jego doznawanie? Sam Lukrecjusz dostrzega możliwość czystej szczęśliwości, niebędącej wynikiem procesu zdobywania szczęścia. Jest nią przyjemność wpływająca z obcowania z przyrodą, a „Nie trzeba o nią zabiegać w nieustającym trudzie (*praestanti labore*), wystarczy ją po prostu odczuć”²⁹.

Bibliografia

- Grzelak-Krzymianowska A., *Nauka etyczna Lukrecjusza*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2021.
- Lukrecjusz, *O naturze wszechrzeczy*, tłum. E. Szymański, PWN, Warszawa 1957.
- Sławek T., *Lukrecjusz i Defoe. Dwie lekcje lęku*, „Kultura Współczesna” 75, 2012, s. 11–25.
- Vossius G.J., *Podstawy retoryki*, tłum. B. Popiel, Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2012.

²⁷ Tamże, s. 209.

²⁸ Tamże, s. 188.

²⁹ Tamże, s. 157.

Noty o autorach

- Krzysztof Andrulonis – Kolegium Międzydziedzinowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych i Społecznych, Uniwersytet Warszawski, ul. Dobra 55, 00-312 Warszawa, k.andrulonis@student.uw.edu.pl, ORCID: 0000-0001-9675-2255.
- Dominika Dziurosz-Serafinowicz – mgr, Instytut Filozofii, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Gdański, ul. Jana Bażyńskiego 4, 80-309 Gdańsk, dominika.dziurosz-seraferowicz@phdstud.ug.edu.pl, ORCID: 0000-0002-1084-1044.
- Jacek Jarocki – dr, Katedra Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, jacekjarocki@kul.pl, ORCID: 0000-0001-8135-6153.
- Jakub Krawczyk – lic, Wydział Filozofii, Uniwersytet Warszawski, ul. Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa, jkraawczyk@gmail.com, ORCID: 0009-0003-2169-9340.
- Kaz Kukiela – mgr, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, kaz.kukiela@kul.pl, ORCID: 0000-0002-8523-6367.
- Karol Milczarek – lic., Wydział Filozofii, Uniwersytet Warszawski, ul. Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa, krlmilczarek@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0497-7252.
- Patryk Popławski – mgr, Katedra Logiki, Wydział Filozofii i Nauk Społecznych, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Collegium Minus, ul. Fosa Staromiejska 1A, 87-100 Toruń, patrycjusz220@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2212-3381.
- Gerhard Preyer – prof., Department of Social Sciences, Goethe University Frankfurt, Campus Westend – PEG-Building, Theodor-W. Adorno-Platz 6, 60323 Frankfurt am Main, Niemcy, preyer@em.uni-frankfurt.de, ORCID: 0000-0002-1410-6864.
- Maciej Raźniak – lic. Wydział Filozofii, Uniwersytet Warszawski, ul. Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa, m.razniak@student.uw.edu.pl, ORCID: 0009-0000-3412-1132.