

UNIwersYTET WARMIŃSKO-MAZURSKI W OLSZTYNIE  
UNIVERSITY OF WARMIA AND MAZURY IN OLSZTYN

# HUMANISTYKA I PRZYRODOZNAWSTWO

INTERDYSCYPLINARNY ROCZNIK FILOZOFICZNO-NAUKOWY



Wydawnictwo  
Uniwersytetu Warmińskiego-Mazurskiego  
w Olsztynie

NR 22

OLSZTYN 2016

#### RECENZENCI – REVIEWERS

Maciej BAŁA, Henryk BENISZ, Józef DĘBOWSKI, Barbara GRABOWSKA, Adam GRZELIŃSKI,  
Zbigniew HULL, Marek JAKUBOWSKI, Tadeusz KOBIERZYCKI, Małgorzata KOWALSKA,  
Zbigniew KRÓL, Mariola KUSZYK-BYTNIEWSKA, Józef LIPIEC, Andrzej ŁUKASIK, Piotr ŁUKOWSKI,  
Krzysztof MATUSZEWSKI, Paweł MAZANKA, Jarosław MROZEK, Zbysław MUSZYŃSKI, Jerzy OSIŃSKI,  
Michał OSTROWICKI, Andrzej PAPUZIŃSKI, Paweł PIENIAŻEK, Halina RAROT, Marian SZARMACH,  
Marek SZYDŁOWSKI, Ryszard WIŚNIEWSKI, Mirosław ŻELAZNY

#### KOMITET REDAKCYJNY – EDITORIAL BOARD

Andrzej KUCNER (redaktor naczelny), Mieczysław JĄGŁOWSKI, Jadwiga BŁAHUT-PRUSIK

#### RADA PROGRAMOWA – PROGRAMMATIC COUNCIL

Ana BUNDGAARD (Aarhus), Ada K. BYCZKO (Kijów), Jarosław CAŁKA (Olsztyn),  
Zbigniew HULL (Olsztyn), Andrzej KIEPAS (Katowice), Leszek KLESZCZ (Wrocław),  
Jan KOTWICA (Olsztyn), Krzysztof ŁASTOWSKI (Poznań), Jadwiga MIZIŃSKA (Lublin),  
Andrzej PAPUZIŃSKI (Bydgoszcz), Marco PARMEGGIANI RUEDA (Madryt),  
Zdzisława PIĄTEK (Kraków), Emmanuel PICAUVET (Paryż), Paweł PIENIAŻEK (Łódź),  
Juana SANCHEZ-GEY VENEGAS (Madryt), Hans Jorg SANDKÜHLER (Brema),  
Armando SAVIGNANO (Triest), Jiri SYROVATKA (Liberec),  
Ewa STARZYŃSKA-KOŚCIUSZKO (Olsztyn)

#### REDAKTOR – EXECUTIVE EDITOR

Elżbieta PIETRASZKIEWICZ

#### KOREKTA TEKSTÓW ANGIELSKICH

Ewa KUJAWSKA-LIS, Dariusz KRZYSZCZAK, Robert LEE

Czasopismo „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” ukazuje się w wersji papierowej i elektronicznej.  
Wersja papierowa jest pierwotna.

Adres redakcji – Address  
Instytut Filozofii UWM  
ul. Kurta Orbitza 1, 10-725 Olsztyn  
tel./fax 89 523-34-89  
<http://uwm.edu.pl/hip>

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2016

**ISSN 1234-4087**

Wydawnictwo UWM  
ul. Jana Heweliusza 14, 10-718 Olsztyn  
tel. 89 523 36 61, fax 89 523 34 38  
[www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/](http://www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/)  
e-mail: [wydawca@uwm.edu.pl](mailto:wydawca@uwm.edu.pl)

---

Nakład: 150 egz. Ark. wyd. 28,7, ark. druk. 25,0  
Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. 604

## Spis treści

### Artykuły

CAROLINE GUIBET LAFAYE, <i>Quel modèle pour penser l'inappropriable? – Conceptualizing the Inappropriate: Which Pattern?</i> .....	7
WOJCIECH TORZEWSKI, <i>W obronie rozumu. Uwagi na temat Herberta Schnädelbacha koncepcji „rozumu otwartego” – Defense of Reason. On the Margins of Schnaedelbach’s Concept of the “Open Reason”</i> .....	39
KAMIL M. KACZMAREK, <i>Religijne odczarowanie świata a powstanie nauki – Religious Disenchantment of the World and the Rise of Science</i> .....	57
ŁUKASZ JACH, ŁUKASZ ŁAMŻA, <i>Czy naprawdę „bezwolny świat”? Kwestia wolnej woli w literaturze popularnonaukowej na przykładzie tekstu Azima F. Shariffa i Kathleen D. Vohs – Is It Really “The World Without Free Will”? – The Issue of the Free Will Problem in Popular Science Literature on the Example of Azim F. Shariff and Kathleen D. Vohs’s Text</i> .....	75
MIROSLAW Z. HARCIAREK, <i>Dwuaspektowa jednostka poznawcza człowieka a zasada nieokreśloności Heisenberga-Gabora – Dual-Aspect Unit of Human Cognition and Heisenberg-Gabor’s Uncertainty Principle</i> .....	91
ALEKSANDER GEMEL, <i>Kwestia pojęciowej nieciągłości procesu nabywania dokładnych reprezentacji numerycznych w teorii bootstrappingu – The Issue of Conceptual Discontinuity of the Accurate Number Representation Acquiring Process in the Bootstrapping Theory</i> ...	101
SZYMON DZICZEK, <i>Kłątwa Kartezjusza – czyli uwagi Jaegwona Kima o przyczynowaniu mentalnym – Descartes’ Curse – Jaegwon Kim’s Remarks on Mental Causation</i> .....	119
WOJCIECH MARKOWSKI, <i>Kooperacja w ujęciu fenotypu rozszerzonego – Cooperation in Terms of the Extended Phenotype</i> .....	131
DANIEL ŻUROMSKI, <i>Zagadnienie normatywnych podstaw zdolności kognitywnych człowieka w koncepcji Michaela Tomasello – The Question of the Normative Root of Human Cognitive Abilities in the Theory of Michael Tomasello</i> .....	149
TOMASZ WALCZYK, <i>Telepistemologia – zarys problematyki – Telepistemology – Outline of Issues</i> .....	163
LIYBOV DROTIANKO MARIA ABYSOVA, <i>Dynamics of Language Communication in Modern University – Dynamika komunikacji językowej a współczesny uniwersytet</i> .....	181
MIROSLAW PAWLISZYN, <i>W poszukiwaniu śladów cielesności Boga. Próba filozofii pozaortodoksyjnej – In Search of Traces of the Corporality of God. An Attempt to Understand Non-orthodox Philosophy</i> .....	191
KRZYSZTOF KOŚCIUSZKO, <i>Wstęp do metafizyki Stanisława Ignacego Witkiewicza – Introduction to the Metaphysics of Stanislaw Ignacy Witkiewicz</i> .....	207
DAMIAN LUTY, <i>Rdzenie strukturalnych ontologii czasoprzestrzeni – analiza i krytyka – Cores of Spacetime Structural Ontologies – Analysis and Critique</i> .....	221
PAWEŁ POLACZUK, <i>O pierwszeństwie faktów z przeszłości w ujęciu Hannah Arendt. Kilka uwag – Hannah Arendt and the Primacy of Past Facts. Some Remarks</i> .....	239

ANDRZEJ STOIŃSKI, <i>Osiemnastowieczna dyskusja na temat tożsamości osobowej</i> – <i>Eighteenth-Century Dispute about Personal Identity</i> .....	253
TOMASZ DREIKOPEL, <i>Postawa człowieka wobec śmierci na podstawie uwag Seneki w Epistulae morales ad Lucilium</i> – <i>The Demeanour of a Man towards Death on the Basis of Seneca's Remarks in his Epistulae morales ad Lucilium</i> .....	269
LECH MAJCHROWSKI, <i>Przyszłość to historia</i> – <i>The Future Is History</i> .....	277
GRZEGORZ PACEWICZ, <i>Wartości i normy jako zdania w logice. Z historii logiki w Polsce</i> – <i>Statements of Values and Norms. History of Polish Logic</i> .....	291
MARCIN SKALNY, <i>Intuicyjne koncepcje kontinuum</i> – <i>Intuitive Conceptions of Continuity</i> .....	307

### Przekłady

THOMAS HOBBS, <i>Elementy prawa naturalnego i politycznego</i> , przeł. Krzysztof Wawrzonkowski .....	321
FRANCIS HUTCHESON, <i>Esej na temat natury naszych uczuć i kierowania nimi</i> , przeł. Adam Grzeliński i Justyna Van den Abbeel .....	343

### Recenzje

WOJCIECH MARKOWSKI, <i>Podążać za zwierzęcym umysłem. Przyczynki paradygmatyczne do kognitywistyki zwierząt</i> (Frans de Waal, <i>Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?</i> ) .....	365
TOMASZ WALCZYK, <i>Fantastyka a filozofia</i> (Jacek Sobota, <i>Filozofia fantastyki</i> ) .....	371
DANUTA SŁABA, <i>W stronę mindfulness</i> ( <i>Uważność i psychoterapia</i> , red. Christopher K. Germer, Ronald D. Siegel, Paul R. Fulton, przeł. Małgorzata Cierpisz, przedmowa Paweł Holas) .....	379
KAMIL GORZKA, <i>Pośród Witkacowskich światów</i> (Stefan Symotiuk, <i>Rekonesanse witkacjańskie</i> ) .....	385

**ARTYKUŁY**  
**Articles**



*Caroline Guibet Lafaye*

CNRS – Centre Maurice Halbwachs (EHESS – ENS)  
Paris (France)

## QUEL MODÈLE POUR PENSER L'INAPPROPRIABLE?

### Conceptualizing the Inappropriable: Which Pattern?

**Słowa kluczowe:** zasoby niezawłaszczalne, zasoby wspólne, własność intelektualna, niezbywalność, wykluczanie, norma prawna.

**Key words:** inappropriable, commons, intellectual property, inalienability, exclusion, legal norm.

#### Streszczenie

Kwestie dotyczące zasobów niezawłaszczalnych były dotąd spychane na margines prawa. Zasoby te uznawano za uboczną cechę pewnych systemów prawnych odnoszących się do niektórych dóbr, takich jak na przykład zasoby wspólne. Pomimo to, można tym zasobom nadać status formalny. W tym celu ustalono najpierw podstawy do uznania czegoś za zasoby niezawłaszczalne oraz status takiego uznania. Następnie podjęto rozważania nad modelami pozwalającymi na zrozumienie, czym są zasoby niezawłaszczalne, np. niezbywalność oraz zasoby wspólne. Na koniec przeanalizowano uwarunkowania instytucjonalizacji zasobów niezawłaszczalnych, włącznie z gwarancją powszechnej dostępności, zastrzeżeniem niepublicznego wykorzystania oraz zakazem wykluczania. Słowa kluczowe: zasoby niezawłaszczalne, zasoby wspólne, własność intelektualna, niezbywalność, wykluczanie, norma prawna.

#### Abstract

The inappropriable has until now been relegated to the margins of the law. It has been thought of as an accidental property of the legal regime concerning some entities, such as the commons. Nevertheless a positive status can be conferred to it. This paper aims to define this positive status. To this end, we will first identify the requirements for recognizing something as the inappropriable and a status for it. Then, we will consider the models in terms of which the inappropriable can be understood, for example the inalienability and the commons. Finally, we will analyse the conditions for the institutionalization of the inappropriable, including the guarantee of universal usability, the private reservation of utilities and the prohibition of exclusion.

*Classification JEL*: P14, P16, Z10, B10.

Nous avons en d'autres lieux<sup>1</sup> montré que l'inappropriable n'a pas été pensé comme tel mais simplement en se référant à des figures de l'existant – telles que les choses communes – ou par rapport au domaine du sacré (à l'époque romaine) ou encore conformément à des modèles juridiques du passé (tel le droit romain). Pour que l'inappropriable ne demeure pas ainsi impensé, il est requis de trouver une détermination juridique ou un modèle normatif à partir desquels développer une conceptualisation positive de l'inappropriable. Ce statut ne sera fondé ni sur le sacré ni sur la «nature» des choses afin qu'il ne concerne pas que des objets naturels mais également des produits du travail humain et d'autres entités, telles le génome.

D'ores et déjà, l'inappropriable ne signifie pas toujours un régime de non droit ni ne se trouve hors de toute régulation. Ainsi dès 2004 a été rédigé un projet de loi, ayant pour objet de créer, conformément à la directive 2004/35/CE du 21 avril 2004, un régime de responsabilité applicable aux dommages causés aux biens inappropriables, que sont les ressources naturelles<sup>2</sup>. Cette disposition, eu égard aux mécanismes classiques du droit de la responsabilité, contribue à ce qu'entre, en 2008 dans le droit français, «le principe de réparation du dommage écologique causé aux biens inappropriables, indépendamment de toute atteinte à des biens ou des personnes»<sup>3</sup>. Instituer l'inappropriable suppose de poser des normes et des interdits, susceptibles de tenir à distance l'appropriation, car celle-ci demeure le danger systématiquement mis en exergue pour récuser la non appropriation et lui préférer d'autres régimes, autorisant des droits de propriété<sup>4</sup>.

Cet article aurait pu se donner pour objectif de délimiter le champ des objets (choses et droits) soustraits à l'appropriation. Il visera plutôt à établir un statut de l'inappropriable valide et pertinent pour étendre le champ des entités soustraites à l'appropriation. Cet effort impose indissociablement de penser les règles d'un usage des choses inappropriables car le statut que nous voulons proposer n'implique pas l'interdiction de l'usage, contrairement à ce qui a pu être le cas,

---

<sup>1</sup> C. Guibet Lafaye, *L'inappropriable, un impensé*, [dans:] M. Cornu, F. Orsi, J. Rochfeld (dir.), *Dictionnaire des communs*, PUF, Paris 2016.

<sup>2</sup> Rapport fait au nom de la commission des affaires économiques, de l'environnement et du territoire sur le projet de loi, adopté par le Sénat, après déclaration d'urgence, relatif à la responsabilité environnementale et à diverses dispositions d'adaptation au droit communautaire dans le domaine de l'environnement (n° 916). Voir [online] <[www.assemblee-nationale.fr/13/pdf/rapports/r0973.pdf](http://www.assemblee-nationale.fr/13/pdf/rapports/r0973.pdf)> p. 13–17.

<sup>3</sup> Voir la loi n° 2008-757 du 1<sup>er</sup> août 2008 relative à la responsabilité environnementale et à diverses dispositions d'adaptation au droit communautaire dans le domaine de l'environnement.

<sup>4</sup> Ainsi le *copyleft* serait préférable au motif que l'on demeurerait sinon dans un régime consistant à «offrir des ressources gratuites aux systèmes propriétaires» (M. Xifaras, *Le copyleft et la théorie de la propriété*, «Multitudes» 2010, n° 41, p. 13).



lorsque la norme d'inappropriabilité a été invoquée, dans d'autres contextes, par exemple en droit romain<sup>5</sup>.

D'un point de vue conceptuel et spéculatif, il est requis de distinguer ce que le droit confond et associe: ce qui est à tous, d'une part, et ce qui n'est à personne, d'autre part. Si l'on peut, d'un côté, considérer que «ce qui est à tous» n'est à personne individuellement (tels les biens sectionaux), en revanche, «ce qui n'est à personne» n'est pas nécessairement à tous (ex: l'air, la mer, les eaux courantes, l'atmosphère, l'espace hertzien, l'île de Hans<sup>6</sup>). Nous soutiendrons que tel pourrait également être le cas de certaines choses que l'on considère aujourd'hui comme étant communes, telles les œuvres de l'esprit et les inventions tombées dans le domaine commun, les idées et les informations reflétant les données du monde réel. Cette ambition suppose d'affronter les interprétations instituées du droit de propriété.

La détermination du «rapport propriétaire» varie historiquement et géographiquement. Dans la tradition nord-américaine, le droit de propriété est généralement défini comme une relation entre les personnes relativement aux choses<sup>7</sup> alors qu'en Europe, et en particulier en France, il a été institué, après la Révolution française, en un droit absolu d'une personne sur sa chose, dans une fiction du propriétaire-seul-au-monde-avec-sa-chose<sup>8</sup>. Bien qu'il existe une pluralité de théories à partir desquelles appréhender la propriété (telles la théorie libérale et individualiste, la théorie de la propriété fonction-sociale<sup>9</sup>, la théorie socialiste), prévaut – en France au moins – une interprétation souverainiste et exclusiviste<sup>10</sup>. La prévalence de ce paradigme constitue la conception dominante en référence à laquelle «les auteurs [sont] ensuite obligés de décrire comme des exceptions au principe toutes les contraintes sociales et juridiques qui pèsent sur lui»<sup>11</sup>.

Ce modèle commun, qui fait de la propriété le droit réel le plus complet d'une personne sur un objet matériel, domine les débats où des thèses apparemment

<sup>5</sup> En droit romain, les animaux dont la chasse est interdite ne sont pas des choses communes «car la norme d'inappropriabilité, loin de les destiner à l'usage commun, a pour finalité d'en interdire l'usage» (M.-A. Chardeaux, *Les choses communes*, préface de G. Loiseau, LGDJ, Paris 2006, p. 164).

<sup>6</sup> Voir article 714 du Code civil et J.B. Auby, *Propriété et gestion domaniale*, «Droit Administratif», Juillet 2011, n° 7, p. 1.

<sup>7</sup> J.W. Singer et al., *Property Law: Rules Policies & Practices*, Wolters Kluwer Law & Business, 4<sup>ème</sup> ed., New York 2014, p. 2; voir aussi T.W. Merrill, H.E. Smith, *What happened to property in law and economics?*, «The Yale Law Journal» 2001, n° 2, p. 365.

<sup>8</sup> J.-P. Chazal, *La propriété: dogme ou instrument politique? Ou comment la doctrine s'interdit de penser le réel*, «RTD civ.» 2014, p. 763.

<sup>9</sup> L. Duguit, *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'État*, Alcan, Paris 1908.

<sup>10</sup> M. Xifaras, *Le copyleft...*

<sup>11</sup> J.-P. Chazal, op. cit.

contradictoires sur la juste interprétation du droit de propriété semblent s'opposer, qu'il s'agisse des thèses personnaliste de Planiol<sup>12</sup> ou néo-personnaliste de Ginossard, de l'extension de la propriété comme une relation d'exclusivité entre le propriétaire et sa chose aux choses corporelles et aux droits<sup>13</sup> ou de l'interprétation du régime juridique de la propriété à partir de la structure des choses<sup>14</sup>. Ces déterminations de la propriété ont en commun de la définir à partir, d'une part, de prérogatives conférées au propriétaire – et inspirées du code civil de 1804, article 544, en l'occurrence le droit d'user et de jouir de la chose – et, d'autre part, à partir de caractéristiques qui lui seraient essentielles, telles l'exclusivité, la perpétuité, l'absoluité, l'unicité, le droit de disposer. C'est pourtant en référence à ce cadre interprétatif restrictif de la propriété, nourri par le droit romano-germanique et le code civil français, que nous allons tenter de dessiner la possibilité de l'inappropriable<sup>15</sup>.

Interroger le statut de l'inappropriable, en particulier dans sa différence d'avec le commun, pose la question de savoir pourquoi il faut s'approprier<sup>16</sup>. L'appropriation – à la différence de la consommation ou de l'usage – n'est pas nécessaire au développement de l'être humain<sup>17</sup>. Que risque-t-on à laisser les choses inappropriées? Pourquoi l'appropriation serait-elle préférable à la non appropriation régulée et contrôlée? Craint-on de ne pouvoir organiser la conservation et la gestion rationnelle de la ressource, hors de l'appropriation? Redoute-t-on, face à l'inappropriable, un défaut de responsabilité ou de responsabilisation, l'impossibilité d'une imputation de responsabilité, en cas de dommage ou de préjudice? Nous envisagerons ces questions en identifiant, en premier lieu, les conditions d'une pensée positive de l'inappropriable sortant les entités qu'il con-

<sup>12</sup> M. Planiol, *Traité élémentaire de droit civil*, 5<sup>e</sup> éd., F. Pichon (éd.), Paris 1908, vol. I, n° 2329. Contre la définition classique du droit réel, faisant de la propriété un rapport direct entre une personne et sa chose, Planiol a suggéré de la définir comme un rapport d'obligation entre des personnes (le propriétaire et le reste de l'humanité).

<sup>13</sup> F. Zenati, *Pour une rénovation de la théorie de la propriété*, «RTD. civ.» 1993, p. 305.

<sup>14</sup> W. Dross, *Une approche structurale de la propriété*, «RTD. civ.» 2012, p. 419.

<sup>15</sup> Nous ne considérerons pas ici l'approche anglo-saxonne du droit de propriété.

<sup>16</sup> Si historiquement l'institution de la propriété privée a joué un rôle de médiation dans les conflits entre les prérogatives individuelles ainsi qu'entre ces dernières et les besoins sociaux, nous récusons qu'elle soit la seule modalité de résolution de ce type de conflit, comme le suggèrent les travaux soulignant la fonction de la distribution des accès ou le rôle des usages (J. Rochfeld, *Entre propriété et accès: la résurgence du commun*, «La bioéquité. Batailles autour du partage du vivant», Autrement, Paris 2009; P. Crétois, *La propriété repensée par l'accès*, «Revue internationale de droit économique», 2014).

<sup>17</sup> G.H. Mead, *L'esprit, le soi et la société*, PUF, Paris 1963; A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, Le Cerf, Paris 2000, p. 114 et sqq.; A. Sen, *Commodities and Capabilities*, North-Holland, Amsterdam 1985; J. Rawls, *Social Unity and Primary Goods*, [dance:] A. Sen, t B. Williams (éd.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, p. 164–165.

cernerait des *res nullius*, c'est-à-dire des choses simplement vacantes. Nous tenterons, dans un second temps, de déterminer le cadre normatif à partir duquel instituer l'inappropriable et identifierons certaines des conditions de sa réalisation.

## 1. Les présupposés d'une pensée de l'inappropriable

### 1.1. Sortir du régime de la valeur

Conférer un statut positif à l'inappropriable suppose de s'extraire de plusieurs présupposés dont le premier concerne l'appréhension d'entités, biens ou choses, à partir de leur valeur économique ou de leur possible usage marchand. Or l'inappropriabilité met en scène la mise à l'écart de certains types de biens hors de toute appropriation: individuelle ou collective. Tracer des limites même étendues de l'inappropriable signifie indissociablement accepter qu'une part, plus ou moins large, du reste des objets du monde demeure dans un régime marchand quoique la question essentielle réside ici dans la possibilité d'en restreindre l'extension. La redéfinition de catégories de biens sous le régime de l'inappropriable n'exclut pas la légitimité de la propriété de certains biens matériels.

Cependant envisager la sphère de l'inappropriable de nos jours, comme ce fut le cas par le passé, exige de sortir du régime de la valeur et de décrire «une enclave de choses interdites d'appropriation»<sup>18</sup>, sans que celles-ci ne s'inscrivent aujourd'hui dans le registre du sacré. Cette ambition ne peut faire l'économie d'une réflexion sur la valeur, sur sa nature et son origine. N'y a-t-il de valeur qu'économique et productrice de profit ou de capital? L'utilité n'est-elle que matérielle, quantifiable et appréhendable en termes économiques?

La notion de valeur, appréhendée dans une perspective substantialiste<sup>19</sup>, a pris sens *classiquement* soit à partir de la satisfaction qu'un individu tire de l'usage de ce bien soit au regard de l'échange dans lequel l'objet s'inscrit<sup>20</sup>. La première désigne sa valeur d'usage, laquelle dépend à la fois des caractéristiques physiques du bien mais aussi des goûts de l'individu. Elle présente un aspect subjectif. La seconde désigne une propriété objective du bien, laquelle se trouve déterminée socialement, à travers l'échange.

<sup>18</sup> M.-A. Chardeaux, op. cit., p. 58.

<sup>19</sup> Voir A. Orléan, *L'Empire de la Valeur. Refonder l'économie*, Seuil, Paris 2011.

<sup>20</sup> K. Marx, *Le Capital* [1867], Livre I, Gallimard, La Pléiade, Paris 1965, vol. 1, p. 568 et 607.

Dans le cadre de l'économie classique, l'origine de la valeur des biens est liée au travail humain, notamment au temps de travail<sup>21</sup>. La valeur d'échange d'un bien est intrinsèquement liée à sa valeur d'usage. Avec l'économie néoclassique, la théorie de la valeur-travail s'est effacée au profit de la valeur-utilité<sup>22</sup>.

La possibilité d'appréhender ce qui est sans en référer à la valeur, quand bien même il s'agirait de la valeur-utilité, est offerte par deux approches tenant compte soit de la destination des choses pour elles-mêmes soit de finalités humaines fondamentales. Elles reflètent une perspective critique sur le désencastrement de l'économique à l'égard du social et du non marchand<sup>23</sup>. L'un des prérequis d'une pensée positive de l'inappropriable consiste à envisager les entités, auxquelles ce statut sera attribué, *pour elles-mêmes*, indépendamment du rapport à un agent, à une entité extérieure à elles, comme cela a été fait par la constitution de 2008 de l'Équateur concernant la Terre-Mère, Panchamama<sup>24</sup>. Ainsi on peut dessiner une sphère de l'inappropriable, sans s'en remettre à une logique du sacré, fondée sur la prise en compte de la destination des choses, comme c'était le cas en droit romain, ou encore sur la référence à l'accomplissement de besoins humains fondamentaux<sup>25</sup>.

Des perspectives n'émanant pas du champ économique proposent d'autres regards sur la valeur que celles tirées des lectures économiques classique et néoclassique de la valeur. Ainsi l'écocentrisme suggère qu'«une chose est bonne lorsqu'elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique. Elle est mauvaise lorsqu'il en va autrement»<sup>26</sup>. Cette approche récuse que l'être humain soit le point de référence et la source qui confère une valeur aux choses. Celle-ci leur est, au contraire, inhérente, inscrite dans la Na-

<sup>21</sup> Voir A. Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des Nations* [1776], Gallimard, Paris 1976; D. Ricardo, *Des principes de l'économie politique et de l'impôt* [1817, Garnier-Flammarion, Paris 1999.

<sup>22</sup> Nous ne récusons pas que la valeur puisse trouver d'autres interprétations en économie (valeur du capital, la valeur comme rapport social ou norme sociale, la valeur monétaire non marchande, la valeur comme fruit d'un accord social, d'une convention, portant à la fois sur l'instrument de mesure et sur les conditions d'évaluation de cette valeur). Nous rappelons simplement ici les interprétations qui ont *classiquement* marqué l'histoire de la pensée économique sans entrer encore dans la question des biens publics.

<sup>23</sup> Voir K. Polanyi, *La Grande Transformation: Aux origines politiques et économiques de notre temps* [1944], Gallimard, Paris 1983.

<sup>24</sup> Voir aussi R. Lafargue, *Le préjudice civilisationnel pour atteinte à l'environnement. Droit au cadre naturel et réalités socioculturelles: interdépendances et interdisciplinarité*, Colloque «La réparation des atteintes à l'environnement», Cour de Cassation, 24 mai 2007. La notion d'appartenance ontologique de l'homme à la terre constitue une référence sous-jacente à ces déterminations (voir T.C. Mac Luhan, S. Curtis (dir.), *Pieds nus sur la terre sacrée*, Canada 1974, p. 62).

<sup>25</sup> P. Crétois, op. cit.

<sup>26</sup> A. Leopold, *A Sand County Almanac*, Oxford University Press, New York 1966, p. 240.

ture, dans les propriétés naturelles que tend à préserver tout écosystème. La mise en évidence de la valeur intrinsèque des entités procède d'une perspective, non pas économicocentrée, mais holiste et compréhensive, tenant en particulier compte de l'écosphère. L'éthique environnementale promeut également la biodiversité sur le fondement de la pluralisation des acceptions de la notion de valeur<sup>27</sup> voire d'une théorie subjectiviste de la valeur<sup>28</sup>. Ainsi l'écocentrisme confère un point d'appui et une justification à la non appropriation, dans la mesure où il permet de considérer la destination des choses pour elles-mêmes<sup>29</sup>.

Il ne s'agit pas tant de déclarer l'ensemble de la nature inappropriable puisqu'une appropriation partielle est nécessaire aux fonctionnements des sociétés humaines. Néanmoins certaines parts de la nature doivent pouvoir demeurer inappropriables, en particulier lorsque leur usage produit une désutilité avancée. Le droit de propriété et l'inappropriation peuvent alors jouer non pas tant en s'adaptant aux choses sur lesquelles ils portent qu'aux rôles que celles-ci peuvent trouver dans la société, pour l'environnement ainsi qu'à l'égard de l'humanité. Quels motifs justifient l'inappropriation? Deux types de motifs entrent en jeu voire en concurrence: d'une part, un souci de protection des humains et, d'autre part, des raisons intrinsèques relatives aux entités considérées pour elles-mêmes. L'un et l'autre peuvent cependant converger, lorsque la promotion de l'inappropriable et la protection de la nature s'opèrent, en affichant une volonté explicite de mieux protéger, de la sorte, les humains<sup>30</sup>. En somme, les deux finalités n'ont rien d'incompatible. L'inappropriable ou la non appropriation interviennent alors comme des moyens permettant d'assurer que les populations vivent dans un environnement sain.

La défense de l'inappropriable peut, d'autre part, reposer sur la promotion écocentriste exclusive d'un droit de la nature, au nom du seul «intérêt» des milieux environnementaux<sup>31</sup> et du fait de la valeur intrinsèque des milieux natu-

<sup>27</sup> V. Maris, *Philosophie de la biodiversité (Petite éthique pour une nature en péril)*, Buchet-Chastel, Paris 2010; H.-S. Afeissa (dir.), *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Vrin, Paris 2007; voir aussi F. Ost, *La nature hors la loi. L'écologie à l'épreuve du droit*, La Découverte, Paris 1995; P. Viveret, *Le point de vue d'un philosophe*, «Revue Critique d'écologie politique» 2010, n° 38, p. 78–80.

<sup>28</sup> J.B. Callicott, *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*, SUNY Press, Albany 1989; idem, *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*, SUNY Press, Albany 1999.

<sup>29</sup> Sur les dispositifs permettant d'envisager une protection de la nature indépendamment de la référence à l'humain et son utilité, voir R. Lafargue, op. cit.

<sup>30</sup> Les régimes juridiques définissant des espaces naturels protégés ou des réserves naturelles participent de cette protection qui se passe pas par un phénomène d'appropriation.

<sup>31</sup> Cette dualité de motifs et de raisons au fondement de la défense de l'inappropriable tient à ce qu'«on distingue deux versions de cette idée de faire de la nature un sujet de droit» (L. Bégin, *La revendication écocentriste d'un droit de la nature*, «Laval théologique et philosophique» 1992, vol. 48, n° 3, p. 398). L'idée de faire de la nature un sujet de droit est moins

rels. Ceux-ci et les vivants qui s’y perpétuent sont protégés en raison de leur valeur propre, indépendamment de toute considération d’utilité pour les humains. Les préjudices causés à la nature ne sont alors pas évalués en fonction des intérêts humains mais en fonction des besoins des objets naturels concernés<sup>32</sup>.

Dans cette double perspective, l’inappropriable – c’est-à-dire un statut réglementé de non appropriation – est susceptible d’intervenir aussi bien comme une finalité que comme un moyen, *i.e.* comme un outil de protection de la nature voire comme un vecteur de promotion d’intérêts humains. L’écocentrisme offre une perspective intéressante, dans la mesure où il permet non seulement de sortir de l’ethnocentrisme et par conséquent d’élargir le champ des motifs pour lesquels une institution réglée de l’inappropriable est requise, laquelle ne reposerait pas simplement sur la promotion et la défense de besoins humains fondamentaux. Cette perspective a le mérite de suggérer un déplacement du regard permettant de considérer que l’être humain n’est plus la source unique du sens ni de la valeur.

## 1.2. S’extraire du naturalisme

### a. N’y a-t-il d’inappropriable que le naturel?

L’ambition de conférer une détermination substantielle et pas simplement par défaut à l’inappropriable ne suppose pas seulement de se tenir à distance du régime de la valeur d’utilité et d’une logique anthropocentrée. Elle exige également de ne pas réifier ce statut et de ne pas considérer que seules des entités naturelles sont inappropriables car cette perspective a pour effet de conduire à la restriction inéluctable du champ de l’inappropriable. La doctrine juridique peut, dans certains cas, s’appuyer sur une certaine «nature des choses», dans la détermination de ses catégories. Or s’agissant de l’inappropriable, elle lui confère un rôle spécifique. Pourtant il n’est pas certain que le droit ait vocation à reproduire dans la sphère normative un simple état de fait ou l’ordre du monde, c’est-à-dire «à reproduire l’ordre de la nature dans les relations sociales» plutôt qu’à «construi[re] sa propre réalité»<sup>33</sup>.

Le droit positif, dans ses formes actuelles, ne permet pas de penser l’inappropriable parce qu’il s’en est largement remis à une détermination naturaliste

---

extravagante qu’il n’y paraît dans la mesure où l’univers juridique comporte nombre de sujets de droit inanimés et fictifs tels les corporations, les trusts et les municipalités (voir C.D. Stone, *Should Trees Have Legal Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects*, «Southern California Law Review», 1972, n° 45, p. 450–501; M.-A. Hermitte, *La nature, sujet de droit?*, «Annales. Histoire, Sciences Sociales» 2011, n° 1; R. Lafargue, *op. cit.*).

<sup>32</sup> Voir C.D. Stone, *op. cit.*, p. 450–501.

<sup>33</sup> M.-A. Chardeaux, *op. cit.*, p. 107.

de ce dernier, fondée sur la dite nature des choses<sup>34</sup>. Or ce présupposé est un écueil et conduit inévitablement à une impasse, en particulier à l'inéluctable restriction du champ des choses inappropriables.

En effet, la doctrine juridique «considère très majoritairement que le critère des choses communes réside dans leur inappropriabilité “par nature”»<sup>35</sup>. Un recouvrement existe entre la création de la catégorie juridique de choses communes et celle d'inappropriable, d'une part, et la nature des entités, d'autre part<sup>36</sup>, ce recouvrement donnant lieu à une occultation dans laquelle la spécificité de l'inappropriable se dissout<sup>37</sup>. Les entités figurant aujourd'hui sur la liste des choses communes mettent en évidence ce parti pris naturaliste. Ainsi on considère d'ordinaire que la référence à l'inappropriabilité peut être pertinente pour certains biens (air, la haute mer) mais pas pour des biens de consommation. La catégorie de choses communes, dans ses déterminations actuelles, ne permet pas de faire précisément le départ entre inappropriable et biens communs. L'environnement, par exemple «bien que qualifié de “patrimoine commun de l'humanité”»<sup>38</sup>, reste une chose *commune*, inappropriée et inappropriable, au sens de l'article 714 du code civil<sup>39</sup>, dénuée de personnalité juridique»<sup>40</sup>.

L'interprétation de l'inappropriable à partir de l'existant – *i.e.* de ce qui, *aujourd'hui*, est non approprié en particulier dans le domaine naturel – conduit à une impasse car, d'une part, elle laisserait penser que seules des entités naturelles pourraient relever du registre de l'inappropriable<sup>41</sup>. D'autre part, elle repose sur un présupposé normatif vidant de toute substance la notion d'inappropriable. En effet, dans son interprétation actuelle l'impossibilité d'enclorre, d'être enfermé dans le domaine exclusif d'une personne ou réservé<sup>42</sup>, serait le fondement ultime de l'inappropriable et la raison essentielle de l'inappropriabilité. Cependant ne se trouve alors formulé qu'un critère *par défaut* de l'inappropria-

<sup>34</sup> Ibidem.

<sup>35</sup> Ibidem.

<sup>36</sup> Ibidem, p. 8.

<sup>37</sup> C. Guibet Lafaye, *L'inappropriable, un impensé...*

<sup>38</sup> Selon le préambule de la Charte de l'environnement de 2004, «l'environnement est le patrimoine commun des êtres humains».

<sup>39</sup> L'article 714 du code civil prévoit qu'«il est des choses qui n'appartiennent à personne et dont l'usage est commun à tous».

<sup>40</sup> Proposition de loi n° 546 rectifiée bis (2011–2012), déposée sur le bureau du Sénat par M. Bruno Retailleau et plusieurs de ses collègues, le 23 mai 2012, visant à inscrire la notion de préjudice écologique dans le code civil » (voir <http://www.senat.fr/rap/112-519/112-5191.html>).

<sup>41</sup> Une exception récente à cette perspective est toutefois apportée par la dernière version de loi sur le numérique (en cours de discussion) qui qualifie les biens immatériels non appropriés de choses communes et donne un statut juridique positif au domaine public immatériel.

<sup>42</sup> Lorsque le bien a une valeur dématérialisée (voir J. Rochfeld, *Les grandes notions du droit privé*, PUF, Paris 2013.. L'enclosure prend d'autres formes, lorsque les biens n'ont plus la réalité matérielle d'immeubles.

ble, en ce que *serait inappropriable ce qui ne peut être approprié*. Il s'agit pourtant de penser un critère positif de l'inappropriable, au sens où certaines entités ne doivent pas être appropriées. Dans l'appréhension par défaut de l'inappropriable, celui-ci n'aurait d'autre fondement que *factuel*. Cependant cette approche a des conséquences normatives car, à ce plan, le champ de l'inappropriabilité se décrirait, par défaut, à partir du droit de clore consacré par l'article 647 du code civil français. L'impossibilité factuelle a des effets normatifs comme le statut de l'information le montre: «en raison de son ubiquité, le propre de l'information serait donc de se dérober au “caractère exclusif de l'appropriation”»<sup>43</sup>. Néanmoins l'analyse des doctrines juridiques montre qu'un critère fondé sur l'impossibilité factuelle de l'appropriation, de même qu'un critère assis sur la nature des choses, ne sont pas pertinents ni suffisants pour fonder l'inappropriable.

#### **b. Sortir des logiques naturalistes sous-jacentes à la promotion de l'inappropriable**

Il y a en effet une impasse à conditionner l'inappropriable par un fondement naturaliste car celui-là ne se réduit pas à des entités naturelles (ou naturalisées), comme le suggère la considération de certains biens informationnels, culturels ainsi que le génome humain<sup>44</sup>. Réciproquement, tout ce qui est naturel n'a pas, par soi-même vocation, à rentrer dans le registre de l'inappropriabilité. L'ambition est donc de conférer une substance à la notion d'inappropriable sans naturaliser cette catégorie. Pourtant cet effort ne peut s'appuyer sur les développements économiques et philosophiques récents, les plus innovants, en matière de droit de la propriété, car certains d'entre eux demeurent traversés par des logiques naturalistes. Ce naturalisme est rémanent dans l'approche d'E. Ostrom<sup>45</sup> qui fonde la privatisation ou la communalisation des ressources, c'est-à-dire un mode de gestion privé, public ou commun de celles-ci, sur leur nature<sup>46</sup>. Cette logique naturaliste persiste dans les promotions contemporaines les plus explicites du principe d'inappropriabilité. En l'occurrence, la responsabilité à l'égard de la nature et la justification de la non appropriation procèderaient du constat d'une appartenance des vivants à la terre, d'un «lien pré-originaire [qui] est l'appartenance à la Terre préalable à toute perception, toute pensée et toute action, et en

<sup>43</sup> M.-A. Chardeaux, op. cit., p. 114.

<sup>44</sup> Sur l'institution des races animales comme patrimoines communs, voir J.Labatut, F. Aggeri, G. Allaire, *Étudier les biens communs par les changements institutionnels*, «Revue de la régulation», Autumn 2013, n° 14, [online] <<http://regulation.revues.org/10529>>.

<sup>45</sup> E. Ostrom, *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 1990.

<sup>46</sup> Le terme de «nature» ne s'entend pas ici en un sens métaphysique mais exprime le fait que des ressources naturelles sont concernées.



même temps condition de la perception et de l'action. Or cette appartenance veut dire que ce n'est pas la terre qui nous appartient, c'est nous qui lui appartenons: elle est à ce niveau hors de toute appropriation, en somme inappropriable. L'inappropriabilité de la Terre engage à penser la substitution d'une relation d'appartenance à celle d'appropriation»<sup>47</sup>. Nous verrons ultérieurement que ce présupposé naturalisant est sous-jacent à la détermination du patrimoine commun de l'humanité.

Contre ces logiques naturalisantes et essentialistes, le droit constitue le principal instrument normatif d'institution de l'inappropriable. La «nature des choses» est un fondement non suffisant à la fois intrinsèquement mais aussi du fait des évolutions technologiques (voir les biens informationnels, le génome humain) pour fonder l'inappropriabilité d'entités. Le droit et les qualifications qu'il autorise et a autorisées – comme ce fut le cas en droit romain<sup>48</sup> – permet seul de s'extraire de ces logiques naturalistes. Inappropriabilité, indisponibilité, inaliénabilité sont des régimes juridiques fondés sur des opérations de *qualifications du droit*<sup>49</sup>. Ce n'est aucunement de la nature de la chose que se déduit sa qualité d'inappropriabilité<sup>50</sup>. Le droit joue ici un rôle majeur du fait de sa capacité à soustraire des entités du commerce, de la sphère du marché et de la valeur d'usage (*i.e.* de tout ce qui peut être considéré comme monnayable). Toutefois c'est la fonction normative du droit plutôt que les outils offerts par le droit positif qui peuvent être utiles dans cette démarche. De façon complémentaire, cette perspective suppose d'admettre que la propriété puisse être envisagée comme un instrument politique<sup>51</sup>, dans la mesure où, d'une part, elle structure les relations entre les personnes dans la cité et, d'autre part, contribue à une régulation économique (par le jeu de la répartition des richesses) ainsi qu'à celle des rapports politiques du fait des choix d'organisation des pouvoirs qu'elle reflète.

<sup>47</sup> Y.C. Zarka, *L'inappropriabilité de la Terre*, A. Colin, Paris 2013. Cette conception n'a rien d'original car elle décrit le rapport à la terre de société non occidentale, kanak par exemple, pour laquelle la terre est un élément de l'identité de l'homme kanak (voir F. Trolue, *Le Kanak, le clan et la terre*, «La Terre» – actes du 6<sup>ème</sup> colloque C.O.R.A.I.L. Nouméa 27 au 29 octobre 1993, CORAIL BP 2448 Nouméa).

<sup>48</sup> Voir Y. Thomas, *La valeur des choses. Le droit romain hors la religion*, «Annales. Histoire, Sciences Sociales» 2002, 57<sup>ème</sup> année, n° 6, p. 1440.

<sup>49</sup> La qualification juridique consiste à dire un phénomène en termes juridiques.

<sup>50</sup> Voir aussi M.-A. Chardeaux, *op. cit.*

<sup>51</sup> Voir C. Guibet Lafaye, *Philosophiques*, «Revue de la Société de Philosophie du Québec», Montréal (Canada), printemps 2014; J.-P. Chazal, *op. cit.*, p. 763.

### 1.3. Sortir du régime du droit positif contemporain

Envisager l'inappropriable indépendamment du sacré et de la nature des choses suppose de s'écarter de la division des choses en patrimoniales et extrapatrimoniales ainsi que d'une tradition juridique reposant sur la distinction entre droit divin et droit humain, telle qu'elle existait en droit romain<sup>52</sup>. Cette dernière n'est plus d'actualité. Néanmoins elle réserve une place à des «choses publiques qui sont soustraites à l'aire d'appropriation *par un acte du droit public* afin que leur usage soit commun à tous»<sup>53</sup>. «Les choses de droit divin et les choses publiques ont cela en commun d'être inappropriables et, par là même, indisponibles et inévaluables»<sup>54</sup>. Cette tradition met en évidence la fonction du droit dans l'institution des limites – *i.e.* du champ d'extension – de l'inappropriable puisque l'inappropriabilité des choses communes, par exemple, a été organisée par le droit afin de garantir l'usage commun à tous<sup>55</sup>. D'ores et déjà, le droit a constitué un instrument pour garantir une jouissance commune de certaines choses hors du ressort de la propriété. C'est dans cette perspective que la catégorie de l'inappropriable a un rôle à jouer et que le droit entre en jeu.

Le droit et, plus précisément, la qualification juridique interviennent comme des processus susceptibles de dissocier ce qui est inappropriable *de fait* – ce qui signifie inapproprié de fait (ce sont alors les choses sans maître) – de ce qui est inappropriable *en droit*. L'opération de qualification juridique est tout à la fois fondamentale et fondatrice<sup>56</sup>, puisqu'elle seule permet que certaines entités soient devenues des choses communes ou deviennent inappropriables. L'espace hertzien et l'espace extra-atmosphérique en offrent une illustration. La qualification juridique est fondamentale car elle institue l'usage ou la (les) fonction(s) reconnue(s) à l'entité considérée. Elle peut intervenir dans l'identification de frontières renouvelées de l'inappropriable voire dans le renouvellement de son sens et de sa substance, pour autant qu'il doit être envisagé, comme nous le verrons, indépendamment de la référence au commun. Ce processus de qualification est à même de constituer un outil décisif permettant de tracer le champ des entités susceptibles d'être soustraites à l'appropriation. Néanmoins assumer ce rôle suppose de reconnaître que la vocation du droit n'est pas de reproduire, dans la sphère normative, un simple état de fait ou l'ordre du monde, c'est-à-dire de «reproduire l'ordre de la nature dans les relations sociales»<sup>57</sup>.

<sup>52</sup> Y. Thomas, *op. cit.*, p. 1433.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 58; nous soulignons.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>55</sup> Voir *ibidem*, *passim*.

<sup>56</sup> Voir M.-A. Hermitte, *Le droit est un autre monde*, «Enquête» 1999, n° 7, [online] <<http://enquete.revues.org/1553>> (mis en ligne: 2.02.2009).

<sup>57</sup> M.-A. Chardeaux, *op. cit.*, p. 107.

#### 1.4. Sortir du régime de la propriété et de la logique de l'exclusivité

Instituer l'inappropriable suppose ultimement de sortir du régime de la propriété, c'est-à-dire du régime des choses appropriées et appropriables mais également de ne pas le résorber dans le statut du commun. Il ne s'agit pas de défendre l'idée que tous les objets ou entités devraient être inappropriables mais que ce statut doit être étendu à certaines d'entre elles. Cette ambition suppose notamment de penser un type de rapport au *bien* qui maintienne la chose hors du rapport d'appropriation<sup>58</sup> et dont l'inaliénabilité constitue une première étape, un premier modèle. Des formes minimales d'usage – permettant la survie et la reproduction vitale – ne constituent pas un problème en soi. En revanche, l'extension indéfinie de l'appropriation privative est problématique.

La sortie hors du régime de la propriété de certains types de biens est parfois évoquée par des juristes demandant: «pourquoi est-il indispensable de concevoir les biens publics comme des objets de propriété?»<sup>59</sup>. Les arguments allégués pour récuser cette possibilité sont insuffisants. Le premier veut que si les biens publics étaient inappropriables, ils ne se distingueraient pas des biens privés, ce qui aurait pour effet la disparition du champ des biens publics. Cet argument est pourtant erroné car l'inappropriable ne constituerait alors qu'une propriété accidentelle des biens publics, déclarés inaliénables et non appropriables. La confusion tient, une nouvelle fois, au présupposé identifiant ce qui est non approprié à ce qui est vacant ou toujours en voie d'appropriation, toujours disponible pour ou susceptible d'appropriation mais c'est une erreur interprétative, une erreur du jugement<sup>60</sup>.

Une seconde critique soulève la question de la gestion de biens non appropriés et de son efficacité. Le régime de l'inappropriable que nous voulons esquisser n'est pas antinomique de la gestion. Bien au contraire, il appelle une réglementation stricte sur laquelle nous reviendrons ultérieurement. La question essentielle consiste à identifier les instances assumant cette responsabilité qu'elles soient publiques ou communautaires. Il convient donc d'envisager une gestion et une responsabilité pour l'inappropriable dont le régime ne soit pas celui des choses sans maître, laissées vacantes et soustraites à toute législation.

<sup>58</sup> S. Vanuxem, *Les choses saisies par la propriété. De la chose-objet aux choses-milieus*, «Revue interdisciplinaire d'études juridiques», 2010, n° 1, vol. 64, p. 123–182.

<sup>59</sup> J.B. Auby, op. cit., p. 1.

<sup>60</sup> Les «fardeaux du jugement» (J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993) relèvent, en premier lieu, de l'usage même de la raison théorique et concernent, par exemple, des erreurs dans l'administration de la preuve. De même, des erreurs du jugement peuvent se nicher dans la diversité des interprétations suscitées par ces démonstrations. Bien évidemment les erreurs de logique ou de raisonnement ne sont pas les seules sources des conflits d'opinions.

## 2. Quel modèle pour l'inappropriable?

### 2.1. L'inaliénabilité, modèle de l'inappropriable?

La détermination positive de l'inappropriable – irréductible au statut de *res nullius*, choses vacantes ou simplement sans maître – peut être recherchée en suivant plusieurs pistes. Notre ambition est à la fois d'identifier une détermination positive de l'inappropriable, qui ne soit ni la vacance ni le commun, et d'esquisser les linéaments d'un régime adéquat pour ces entités<sup>61</sup>. La première, pour ce faire, se trouverait du côté du Code civil. L'inaliénabilité s'offrirait comme un modèle alternatif. On pourrait penser que cette catégorie introduit un autre type de rapport au bien maintenant la chose hors du rapport d'appropriation. Un bien matériel est inaliénable, lorsqu'il ne peut être aliéné, c'est-à-dire ni cédé, tant à titre gratuit qu'onéreux, ni grevé de droits réels. Le terme est utilisé, au figuré, pour désigner ce qui ne peut être retiré ou ôté, ce qui appartient de manière intangible à quelqu'un, à quelque chose. Ainsi la notion d'appropriation est présupposée par le terme car ce qui est inaliénable est ce dont on ne peut *perdre la propriété*. Sont par exemple inaliénables le droit moral<sup>62</sup>, les domaines de l'État, des collectivités territoriales et des établissements publics<sup>63</sup>. Les collections publiques nationales sont inaliénables en Espagne. Tel est également le cas en Italie, où le code civil pose le principe de l'inaliénabilité des collections publiques appartenant à l'État ou aux collectivités territoriales. L'inaliénabilité ne concerne que des choses hors commerce mais placées en la possession d'une entité. Elle ne peut donc constituer un modèle de l'inappropriable qu'à condition de repenser le postulat de départ, c'est-à-dire que la chose ne doit pas être appropriée.

En revanche, le principe de non patrimonialité qui s'incarne dans l'indisponibilité du corps humain est plus adapté pour penser l'inappropriable. Il en constitue un *proxy*. Le Code civil établit la non patrimonialité du corps humain, de ses éléments et produits: «Le corps humain, ses éléments et ses produits ne peuvent faire l'objet d'un droit patrimonial» (art. 16-1, al. 3); ou encore: «Les con-

<sup>61</sup> Statut juridique ne se réduisant pas à des dispositions protégeant les biens inappropriables d'éventuelles appropriations privatives, en conférant par exemple à des parties, ayant intérêt à agir, le droit de revendiquer contre ces appropriations.

<sup>62</sup> L'article L.121-1 du Code de la propriété intellectuelle énumère les différents caractères du droit moral qui est un droit «attaché à la personne». Il dispose que le droit moral «est perpétuel, inaliénable et imprescriptible». En outre, le droit moral est insaisissable. Il constitue un principe d'ordre public par conséquent il ne peut être aliéné par convention. *L'insaisissabilité* du droit moral est une conséquence directe de son inaliénabilité.

<sup>63</sup> La reconnaissance du droit coutumier, via la loi organique n° 99-209 du 19 mars 1999, art. 18 admet que «Les terres coutumières sont inaliénables, incessibles, incommutables et insaisissables» – JORF, 21 mars 1999, p. 4197 *sqq.*

ventions ayant pour effet de conférer une valeur patrimoniale au corps humain, à ses éléments ou à ses produits sont nulles» (art. 16-6, 16-7 *et sqq.*). Contrevenir à ce principe expose à des sanctions pénales (voir Code pénal, art. 511-2, art. 511-4).

## 2.2. Le commun, un modèle pour penser l'inappropriable?

L'inappropriable semble également pouvoir être précisé à la lumière de ce que sont les choses communes et de ce que le droit des choses communes – ou, en droit romain, des choses publiques – nous apprend, en particulier du point de vue de leur usage.

Ainsi la détermination du patrimoine commun de l'humanité – et les objets qui entrent dans son champ<sup>64</sup> – pourraient *a priori* constituer un modèle pour penser, de façon renouvelée, l'inappropriable. Pourtant trois raisons au moins expliquent qu'elle n'ait pas cette vocation: d'une part, du fait du présupposé naturaliste qui est à son fondement; d'autre part, en raison de la notion de «patrimoine», qui lui est inhérente et qui n'a rien d'anodin; enfin parce que l'application de la catégorie de «patrimoine commun» a été étendue vers des ressources *appropriées* et sous souveraineté nationale, ce qui a eu pour effet que des ressources, incluses dans ces patrimoines, peuvent aujourd'hui être non appropriées mais aussi appropriées par une collectivité, voire laissées aux mains d'un propriétaire privé ce qui conduit à faire basculer l'inappropriable vers de l'approprié.

L'inappropriable, dans la détermination du «patrimoine commun de l'humanité» demeure un accident – au sens où la métaphysique le distingue de la substance<sup>65</sup> – *i.e.* une caractéristique accidentelle de l'entité considérée. Ce n'est donc pas encore du côté de cette notion qu'il faut chercher un modèle de l'inappropriable car elle s'inscrit, de façon persistante, dans le registre de la patrimonialité<sup>66</sup>. Comme nous l'avons vu, envisager l'inappropriable suppose de s'écarter de la division des choses en patrimoniales et extrapatrimoniales. Il ne s'agit pas seulement, comme dans la jurisprudence de l'époque impériale, de penser des «choses relevant d'un patrimoine qui n'appartient à personne», ce que le droit romain désignait sous l'expression de *res nullius in bonis* et qui se distinguent spécifiquement des choses communes à tous, *i.e.* des *res communes*, mais d'ad-

<sup>64</sup> «Le “patrimoine commun de l'humanité” ne s'applique et ne protège explicitement que la lune et les corps célestes, les fonds marins et les sites du Patrimoine mondial, la haute mer, l'espace extra-atmosphérique, l'Antarctique, le spectre des fréquences radioélectriques, le patrimoine culturel (archéologique et artistique) et le patrimoine naturel (espaces et espèces sauvages)» – N. Belaidi, A. Euzen, *De la chose commune au patrimoine commun*, «Mondes en développement», 2009, n° 145, p. 55–72.

<sup>65</sup> R. Descartes, *Méditations métaphysiques* [1641], Garnier-Flammarion, Paris 2009, VI.

<sup>66</sup> Voir F. Ost, *op. cit.*

mettre que certaines choses puissent n'entrer dans les limites décrites par aucun patrimoine.

Du point de vue des entités susceptibles d'échapper à cette patrimonialité, on ne compterait pas simplement des *items* naturels mais aussi des biens culturels, dont certains sont déjà inscrits dans ce «patrimoine commun de l'humanité» et placés sous gestion publique car ces biens relèvent d'intérêts communs à la communauté voire à l'humanité.

Toutefois les outils d'interprétation et d'institution de l'inappropriable sont moins à chercher du côté des *objets* et entités aujourd'hui inscrits dans le patrimoine commun de l'humanité et de la législation qui les régit, que du côté de la conception renouvelée des droits de propriété, associée à l'analyse des communs, *i.e.* en référence au paradigme des «faisceaux de droits» (*bundle of rights*)<sup>67</sup>. Ce schéma interprétatif est fructueux en ce qu'il suppose d'envisager la propriété – et le rapport à l'existant – non plus comme le rapport d'un individu à une chose, mais comme un rapport entre individus concernés par cette dernière. Ce faisceau est constitué de droits et d'obligations, attribués à des individus. Ceux-ci règlent les relations interindividuelles concernant l'usage et la gestion des biens matériels ou immatériels<sup>68</sup>. Ces droits statuent également sur les conditions d'accès et d'usage de la ressource, sur la possibilité de s'en approprier les résultats et d'en tirer des revenus, sur la possibilité de la gérer individuellement ou de participer à sa gestion collective. Ils anticipent enfin les possibilités de cession entre individus de ces droits.

Cependant cette première étape ne suffit pas pour instituer l'inappropriable. Pour que le commun constitue le modèle à partir duquel appréhender ce dernier, il faut encore pouvoir extraire les biens communs de la problématique de l'appropriation<sup>69</sup>. En effet, le commun se distingue de l'inappropriable en ce que celui-ci

<sup>67</sup> «Property is, therefore, not a single absolute right, but a bundle of rights. The different rights which compose it may be distributed among individuals and society – some are public and some private, some definite, and there is one that is indefinite. [...] It is merely a definite restriction upon the unlimited control which belongs to the individual» – J.R. Commons, *The Distribution of Wealth*, Macmillan and Co, Londres 1893, p. 92.

<sup>68</sup> Sur la question des communs, voir *Autour d'Ostrom: communs, droits de propriété et institutionnalisme méthodologique* «Revue de la régulation» 2013, n° 14, 2<sup>e</sup> sem., [online] <<http://regulation.revues.org.gate3.inist.fr/10287>>.

<sup>69</sup> Les défenseurs du commun estimeront que l'usage introduit un nouveau rapport à l'appropriation. Il demeure que celui-là implique des communautés auxquelles l'usage demeure réservé: «un groupe d'individus est considéré comme partageant des droits de propriété commune lorsque ces individus ont au moins formé des droits collectifs de gestion *et d'exclusion* en relation avec un système de ressource définie et des unités de ressources produites par ce système» (E. Ostrom, *Private and common property rights*, [dans:] *Encyclopedia of Law and Economics*, vol. II: B. Bouckaert et G. De Geest (dir.), *Civil Law and Economics*, Edward Elgar, Cheltenham (GB) 2000, p. 332–379, p. 342, nous soulignons).

ne doit permettre aucune appropriation exclusive fut-elle fragmentaire<sup>70</sup>. De même, ce que l'on désigne aujourd'hui par «les communs» relève encore du registre de la patrimonialité<sup>71</sup>. Dans les faits, les *commoners* restent dans une logique propriétaire<sup>72</sup> et se trouvent à gérer, au sein du ou des communs, des problématiques analogues à celles qu'imposent les relations entre propriétaires privés, notamment des enjeux d'exclusion, d'appropriation limitée de la ressource<sup>73</sup>.

Au plan conceptuel, on a récemment voulu effacer la différence (la frontière) entre le commun et l'inappropriable, en considérant qu'«il institue quelque chose d'appropriable comme inappropriable, au sens où le droit absolu d'un individu est interdit: si le commun est à instituer, il ne peut l'être que comme inappropriable, en aucun cas comme l'objet d'un droit de propriété»<sup>74</sup>. Cette inappropriabilité activement entretenue n'est pas à comprendre sur le modèle de l'usufruit. En effet, celui-ci suppose un «nu-propriétaire»: il n'y a d'usufruit que concédé par un propriétaire à un usufruitier<sup>75</sup>. Or ici il n'y a pas de propriétaire du tout.

Le commun ne peut être un modèle pour penser l'inappropriable, si ce n'est comme barrage à l'appropriation privative individuelle. L'identification évoquée ne confère pas encore le contenu substantif positif à l'inappropriable que nous recherchons<sup>76</sup> car, dans le commun ainsi conçu, l'appropriation est possible, mais suspendue à la réciprocité<sup>77</sup>, tenue pour fondamentale, et conditionne l'usage, qui est premier. Il n'est pas absolu, ni public, ni privé, mais dépendant de l'usage qui est fait, eu égard au contexte et aux résultats auxquels la réciprocité aboutit. «S'approprier» renvoie donc ici plutôt à «rendre propre à» un certain usage<sup>78</sup>, plutôt que soustraire une chose à l'ensemble de celles qui sont vacantes. L'usage est ordonné aux autres usages, il est communisé<sup>79</sup>. On trouve en droit romain un statut relativement proche, un «public» qui n'est pas pour autant de propriété étatique.

<sup>70</sup> C. Guibet Lafaye, *L'inappropriable, un impensé...* Les biens informationnels constituent des «quasi choses communes» puisqu'ils empruntent à la chose commune l'élément caractéristique de leur régime (*i.e.* l'usage commun), alors même qu'ils ne satisfont pas à un critère essentiel de la notion d'inappropriabilité – voir M.-A. Chardeaux, *op. cit.*, p. 405.

<sup>71</sup> Voir E. Ostrom, *Governing the Commons...*

<sup>72</sup> Voir M. Xifaras, *Le copyleft...*

<sup>73</sup> Voir *infra* 2.3.

<sup>74</sup> P. Dardot, C. Laval, *Commun. Essai sur la révolution au XXI<sup>e</sup> siècle*, La Découverte, Paris 2014, p. 233. La position assumée par ces auteurs peut être contestée du fait qu'elle présuppose une conception très étroite de la propriété comme droit absolu or la réalité et le droit démontrent le contraire (voir J.-P. Chazal, *op. cit.*).

<sup>75</sup> P. Dardot, C. Laval, *op. cit.*, p. 245.

<sup>76</sup> Voir C. Guibet Lafaye, *L'inappropriable, un impensé...*

<sup>77</sup> P. Dardot, C. Laval, *op. cit.*, p. 258.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 273.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 581.

Néanmoins, dans ces approches, le statut de l'inappropriable demeure à chaque fois dissout dans celui d'autres entités, communes ou publiques, et ultimement dans l'approprié. La catégorie du commun pour autant qu'elle laisse une place à la possibilité de l'appropriation privative ou collective est donc insuffisante. Les frontières et les modalités de l'appropriation, abordées en référence au paradigme de la propriété privée, doivent donc être repensées et c'est à cette fonction que la catégorie d'inappropriable peut être convoquée.

### 2.3. Conditions d'institution de l'inappropriable

#### a. Garantir l'usage de tous

Lorsque l'inappropriable est pensé sur le modèle des choses publiques dont le statut, en droit romain, est tel qu'elles sont affectées à l'usage commun, la question essentielle se résume à la garantie d'un usage commun des entités considérées demandant simplement à être réglementé. Jusqu'ici l'inappropriable a été institué juridiquement en vue de fonder l'accès pour tous et l'usage de tous. Notre objectif est d'envisager la catégorie de l'inappropriable, indépendamment de cette perspective, c'est-à-dire de façon *non instrumentale*, ou qui ne soit ni anthropologiquement ni économiquement centrée<sup>80</sup>. Un statut d'inappropriabilité se justifie, lorsque sont notamment pris en considération des principes de satisfaction égale des besoins fondamentaux ou encore des possibilités augmentées de satisfaction de ces derniers, d'accomplissement humain, d'accès de tous à un environnement sain, de préservation des externalités liées à l'usage des biens<sup>81</sup>, d'utilité commune ou publique<sup>82</sup>, et une plus grande prise en compte des intérêts des générations futures et de l'environnement. L'appropriation privée de ressources mettant en jeu «l'intérêt d'une collectivité de personnes» «pose explicitement la question du maintien sans nuance du paradigme de l'appropriation privée qui aboutit en effet à une privatisation de ressources pouvant être regardées comme vitales ou nécessaires à la subsistance d'un groupe d'individus»<sup>83</sup>.

Incontestablement, la référence à «l'usage» et la création de droits qui lui sont relatifs permettent d'aborder sous un nouveau jour les rapports d'appropriation et les droits de jouissance. En ce sens, l'accès, l'ouverture à tous des accès aux choses<sup>84</sup> constituerait une étape préliminaire, une modalité d'institution de l'inap-

<sup>80</sup> Le droit, réinvesti de façon normative (cf. supra), constitue alors un outil indispensable.

<sup>81</sup> *I.e.* ce qui suppose que l'on ne puisse user ni s'approprier une entité en négligeant les droits des autres, les externalités négatives sur autrui.

<sup>82</sup> La logique de l'utilité publique, présidant à l'usage des biens publics, est l'un des termes de référence devant être considéré dans l'institution de l'inappropriable, le public devant toutefois s'entendre au-delà des frontières nationales et des personnes désignées comme publiques.

<sup>83</sup> J. Rochfeld, *Entre propriété et accès...*, p. 71.

<sup>84</sup> P. Crétois, *op. cit.*



propriable mais elle n'en épuise pas la substance<sup>85</sup>. Elle constitue cependant une piste intéressante dans la mesure où le rapport à l'entité inappropriable pourrait être pensé sur le mode de l'accès ou de l'usage sans appropriation possible. L'accès ne représente qu'une condition de possibilité, d'implémentation ou de réalisation d'une logique de l'inappropriable, au même titre que la réservation exclusive temporaire des utilités ainsi que nous allons le voir. Pas plus qu'il ne s'épuise dans le commun, l'inappropriable ne se résout dans l'accès. Ce dispositif est toutefois pertinent pour les ressources immatérielles et culturelles car l'accès peut être autorisé, sans que ne soient délivrés de titres de propriété et indépendamment de tout droit de propriété, en mobilisant des finalités non économiques, des motifs concernant des besoins fondamentaux ou d'accomplissement humain, des raisons d'utilité collective ou sociale, des principes d'équité et de justice (*equity, fairness*) plutôt que d'efficacité dans l'allocation des ressources<sup>86</sup>. Tous les hommes – y compris les générations futures – ayant un droit sur les ressources, devraient avoir droit à la part des ressources nécessaires à leur activité car il est illégitime que le droit des uns entrave celui des autres de s'accomplir. Deux principes s'associent: l'interdiction d'empêcher ou de rendre impossible l'accomplissement d'autrui et un droit créance de tous aux ressources, sans lesquelles ils se trouveraient dans l'impossibilité totale de s'accomplir.

L'institution de l'inappropriable, pour autant qu'elle n'implique pas de récusation de l'usage, présuppose une finalité spécifique ainsi qu'une gestion particulière<sup>87</sup>. Cette finalité implique de prendre en considération des objectifs d'usage et des bénéfices partagés mais également la conservation des ressources pour les générations futures. Elle actualise une responsabilité intergénérationnelle<sup>88</sup>.

---

<sup>85</sup> En effet, les utilités, les accès sont ce qui reste disponible de la chose, lorsqu'elle n'est pas appropriable. En outre, la notion d'accès permet d'élargir le spectre des ressources concernées par les déclinaisons de l'inappropriable. Enfin la perspective ouverte par le souci des accès permet d'éviter le naturalisme (ex: éducation, culture, etc.) inhérent à la référence à l'usage. En Afrique de l'Ouest, on distingue deux niveaux de «maîtrise» de la ressource foncière: la «maîtrise de l'usage» (de la terre) et la «maîtrise du contrôle» (de l'usage de la terre) – J. Bouju, *La malédiction, l'honneur et la spéculation*, «Bulletin de l'APAD», [online] <<http://apad.revues.org/4006>> (mis en ligne: 15.06.2009). La seconde s'articule dans «l'accès à la ressource» et dans «le prélèvement de la ressource» (conféré par l'appartenance lignagère). La «maîtrise du contrôle de l'accès à la ressource» se décompose encore en deux maîtrises: la «gestion de la ressource» (la capacité d'autoriser et d'organiser l'accès et le prélèvement) et enfin «le pouvoir d'exclure», détenu par des «maîtres de la terre» ou des «chefs de terre».

<sup>86</sup> O.R. Young, *The politics of international regime formation: managing natural resources and the environment*, «International Organization» Summer 1989, n° 43(3), p. 368; C. Albin, *Negotiating International Cooperation: Global Public Goods and Fairness*, ECPR Pan-European International Relations Conference, The University of Kent, September 2001.

<sup>87</sup> Comme c'est déjà le cas avec le régime d'affectation que désigne le terme de «patrimoine».

<sup>88</sup> Voir H. Jonas, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Le Cerf, Paris 1979.

La prise en compte de «finalités» et de «bénéfices ou de bénéficiaires», dans une perspective de non appropriation, impose que ces bénéfices concernent les générations présentes et futures, c'est-à-dire «tous les individus nés et à naître». La gestion des ressources non appropriables doit donc s'effectuer en faveur des intérêts de la communauté intéressée et, plus largement, en faveur de l'humanité – aussi difficile soit-il de cerner les bénéfices dont celle-ci puisse jouir. Elle peut s'opérer «sous l'égide d'une entité impartiale qui représente cette dernière (et non d'un État en particulier)»<sup>89</sup>.

Cette perspective pourrait s'appuyer sur des dispositifs juridiques associant des termes systématiquement pensés en corrélation, tels les couples droits/ devoirs, possibilité (*privilege*)/ non-droit, pouvoir/ responsabilité (*liability*), immunité/ incapacité<sup>90</sup>. Dans ce cadre, se dessine un réseau complexe d'attributions et de devoirs entre les individus au sujet des choses, susceptible d'être adapté aux situations, de sorte que la fonction de la propriété et de la non appropriation permettent à la fois de satisfaire les intérêts des titulaires de droit de propriété, de conférer une réalité au souci du bien commun, et de permettre un arbitrage politique entre ces entités<sup>91</sup>. Propriété et non appropriation ne sont plus à penser dans la logique d'un droit réel complet d'un individu sur une chose mais comme des constructions politiques, usant d'une technique juridique de distribution des droits, des devoirs, des possibilités, des responsabilités et des immunités entre les entités concernées ou les parties prenantes.

Cette distribution des droits, des possibilités d'usage ou d'accès s'appuierait avec profit sur la classification des règles proposée par E. Ostrom<sup>92</sup>. Dans ce modèle à sept entrées figurent des règles de «position» (*position rules*) définissant les différentes positions ainsi que les actions qui leur sont attribuées. Les règles d'entrée/sortie (*boundary rules*) précisent l'éligibilité à ces positions et les conditions dans lesquelles un individu peut accéder et quitter (par choix ou obligation) une position. Les règles de choix spécifient, dans le cours du processus

<sup>89</sup> J. Rochfeld, *Penser autrement la propriété: la propriété s'oppose-t-elle aux «communs»?», RIDE 2014.*

<sup>90</sup> W. Hohfeld, *Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*, «23 Yale Law Journal» 1913, n°16, p. 30. Lorsque propriété il y a, celle-ci suppose que le propriétaire, en tant que titulaire d'une fonction, est indissociablement investi de responsabilités, liées à l'exercice de cette dernière et variant selon les circonstances.

<sup>91</sup> Voir J.-P. Chazal, op. cit., p. 763.

<sup>92</sup> Cette classification en sept types de règles (E. Ostrom, *Understanding Institutional Diversity*, Princeton University Press, Princeton – Oxford 2005, chap. 7) présente une vertu heuristique, permettant d'élucider les interactions entre acteurs, occupant des positions distinctes dans le processus décisionnel, et ayant des capacités d'action variables, s'ancrant dans des formes de contrôle et s'appuyant sur des informations données. Ces capacités d'action dépendent également du contrôle des conséquences vraisemblables de leur agir ainsi que de leurs coûts et des bénéfices qui en sont attendus (voir E. Ostrom, X. Basurto, *Crafting analytical tools to study institutional change*, «Journal of Institutional Economics» 2011, n° 7, p. 323).

décisionnel, les actions possibles, imposées ou interdites, et liées à chaque position. Les règles d'attribution du contrôle (*aggregation rules*) définissent le niveau de contrôle des individus sur les actions ou la mise en œuvre d'une activité. Les règles d'information agissent sur le niveau d'informations disponibles concernant les actions des parties prenantes et les liens entre actions et résultats. Les règles de paiement, ou règles de contribution et de rétribution (*payoff rules*), affectent les coûts et les bénéfices en fonction des actions des agents et des résultats. Les règles de cadrage – ou règles de ciblage des usages des ressources (*scope rules*) – définissent les conséquences et leur acceptabilité. Cette approche analytique permet d'envisager des combinaisons et des configurations institutionnelles appropriées<sup>93</sup>, au sein desquelles des allocations de droits et d'obligations (et des coûts et bénéfices) s'opèrent entre les parties prenantes.

Lorsque les finalités précédemment évoquées (en particulier de préservation des intérêts des communautés ainsi que des générations présentes et futures) sont assurées et que l'usage commun est garanti et réglé d'une façon s'imposant à tous, l'appropriation est inutile. Contrastant avec la représentation apparemment figée du rapport entre l'individu et l'objet du modèle souverainiste, les règles susceptibles de régir l'usage se révèlent d'une extrême richesse et complexité. La réglementation des usages assure l'inutilité de l'appropriation. Le passage à cette dernière n'a rien d'inéluctable puisqu'inappropriable ne signifie pas inutilisable et que des choses inappropriables ont été utilisées ou sont utilisées, comme l'air, l'espace hertzien, et antérieurement les temples et les espaces sacrés, du forum ou de la basilique à l'époque romaine. Autrement dit, le statut d'inappropriabilité n'interdit pas l'usage ni l'usage collectif. Ils ne sont aucunement incompatibles.

L'environnement et certains milieux naturels pourraient aujourd'hui aussi bien se comprendre sous la modalité de l'inappropriable qu'à partir de la considération d'un usage commun. La chose commune se caractérise par l'usage commun qui l'entoure et l'impossibilité de son appropriation privative. Rien n'empêcherait, en effet, de mobiliser la catégorie de l'inappropriable pour appréhender ces entités, sauf à croire que l'on ne puisse s'opposer à l'appropriation privative qu'en instituant une propriété collective ou commune. Toutefois notre ambition n'est pas de soutenir que tout ce qui est commun pourrait être déclaré inappropriable mais de montrer que, *pour certaines entités*, l'appropriation et le statut de la chose commune sont inutiles. Pour les logiciels libres, nous verrons que le statut aménagé d'appropriation est même contre-productif, puisque l'usage et l'exploitation individuelle des dérivés ou des modifications de ces lo-

---

<sup>93</sup> Voir O. Weinstein, *Comment comprendre les "communs": Elinor Ostrom, la propriété et la nouvelle économie institutionnelle*, «Revue de la régulation» 2013, n° 14, [online] <<http://regulation.revues.org/10452>>.

giciels ont conduit à des dérives, *i.e.* à des appropriations privatives abusives. Les déclarer inappropriables privativement, par des particuliers quand bien même ils auraient contribué à la création, aurait évité ces écueils.

## b. La réservation privative des utilités

Certaines innovations juridiques offrent des pistes pour penser des droits qui seraient attachés à des entités déclarées inappropriables. Elles dessinent des modalités d'usage et d'accès à des entités soustraites à la sphère de l'échange. Le *copyleft* sans constituer un modèle interprétatif de l'inappropriable en tant que tel, propose des orientations à la fois pour sortir de l'exclusivisme propriétaire et pour envisager des statuts, autorisant un usage de l'inappropriable et donc des outils susceptibles de lui conférer réalité et crédibilité. L'inappropriable signifie l'exclusion de l'appropriation, c'est-à-dire pas seulement des tiers mais de tous ou de toute forme d'appropriation.

Dans cette perspective, la propriété intellectuelle, le modèle réservataire de la propriété<sup>94</sup> ou encore le bénéfice de jouissance spéciale d'un bien<sup>95</sup> méritent d'être explorés<sup>96</sup>. La réservation privative des utilités d'un bien ou encore l'interprétation de la propriété comme un privilège temporaire (conformément à ce qu'elle a pu être, dans certains cas, durant l'Ancien Régime) interviennent comme des outils permettant de dissocier l'appropriation de l'usage<sup>97</sup> et, ce faisant, de concevoir une utilité, un usage de choses qui par ailleurs seraient déclarées inappropriables. L'inappropriable pourrait s'incarner dans une juridiction minimum, consistant en une clause de non appropriation, la question étant ensuite de réglementer l'usage – ce point ayant été abordé supra en 2.3.a. Les logiciels libres pourraient être déclarés non susceptibles d'appropriation, toute appropriation pouvant faire l'objet de sanctions judiciaires. La question anthropologique et philosophique serait ensuite de savoir si les gens y travailleraient de façon comparable, s'ils ne pouvaient se les approprier. Le contester revient à récuser le prin-

<sup>94</sup> Voir R. Stallman, J. Gay (dir.), *Free Software, Free Society: Selected Essays of Richard M. Stallman*, Free Software Foundation 2002; M. Xifaras, *Le copyleft...*, p. 3

<sup>95</sup> Voir arrêt de la Cour de cassation, chambre civile, 3<sup>ème</sup> Audience publique du 31 octobre 2012.

<sup>96</sup> R.-J. Pothier (*Traité du droit de domaine de propriété*, Debure-Orléans, Rouzeau-Montaut, 2<sup>ème</sup> éd., Paris 1766, vol. I, n° 5) suggérait déjà que les prérogatives du propriétaire pouvaient varier suivant les choses et les situations.

<sup>97</sup> La fiducie ouvre des perspectives comparables (voir Code civil, article 2011, titre XIV). Elle amende le modèle exclusiviste tout en s'actualisant dans le champ de l'approprié et d'un rapport spécifique entre constituants et fiduciaires, les premiers étant détenteurs du privilège du transfert des biens, des droits ou des sûretés à des tiers et de leur institution en tant que fiduciaires.

cipe aristotélicien d'accomplissement de soi<sup>98</sup> et à considérer que l'égoïsme rationnel est le seul principe anthropologique que même la théorie économique standard délaisse partiellement aujourd'hui<sup>99</sup>.

Cette forme de propriété se distingue de la propriété des biens matériels conçue comme un droit «intrinsic» (absolu et perpétuel) des travailleurs à la jouissance exclusive des fruits de leur travail, c'est-à-dire comme un droit propre à chacun, opposable même en l'absence de titre, ou encore du droit de propriété comme d'«un droit socialement mis en œuvre de choisir les usages d'un bien économique»<sup>100</sup>. Le régime des droits de propriété intellectuelle autorise une interprétation qui en fait non pas des droits naturels, ayant un caractère perpétuel et absolu, ni des droits *sui generis* (i.e. spéciaux, temporaires, sans droit de suite, etc.) mais un privilège exclusif, en ce sens que «les objets immatériels (discours, idées etc.) ne sont *pas appropriables*, les créateurs n'étant pas propriétaires de droit naturel<sup>101</sup>. La société leur alloue des monopoles temporaires d'exploitation, en rémunération de l'utilité de leurs œuvres et inventions. Ce sont des privilèges, pas des droits»<sup>102</sup>. L'inappropriable n'est aucunement incompatible avec l'octroi de tels privilèges. Ceux-ci permettent d'introduire un régime de l'inappropriable qui n'exclut pas totalement le régime de la propriété<sup>103</sup>.

La distinction de l'objet et de ses utilités, tout de même que la réservation privative des utilités d'un bien ou encore l'interprétation de la propriété comme un privilège temporaire (conformément à ce qu'elle a pu être durant l'Ancien Régime) constituent autant d'outils pour donner une réalité à l'inappropriable et

<sup>98</sup> «Le principe aristotélicien se formule de la manière suivante: toutes choses égales par ailleurs, les êtres humains aiment exercer leurs talents (qu'ils soient acquis ou innés), et plus ces talents se développent, plus ils sont complexes, plus grande est la satisfaction qu'ils procurent. L'idée intuitive ici est que les êtres humains prennent d'autant plus de plaisir à une activité qu'ils y deviennent plus compétents et, entre deux activités qu'ils exercent également bien, ils préfèrent celle qui fait appel à une plus vaste gamme de jugements plus complexes et plus subtils» – J. Rawls, *Théorie de la justice*, Paris 1987, p. 466–467.

<sup>99</sup> C. Laval, *L'homme économique. Essai sur les racines du néolibéralisme*, Gallimard, Paris 2007.

<sup>100</sup> «Property right is a socially enforced right to select uses of an economic good» – A.A. Alchian, *Property rights*, [dans:] J. Eatwell et al. (dir.), *The New Palgrave: A Dictionary of Economics*, The MacMillan Press Limited, New York 1987, p. 1031.

<sup>101</sup> Le droit de jouissance exclusif a été reconnu par la Cour de Cassation dans le cadre de la copropriété (Cass. 3<sup>ème</sup> civ., 2 déc. 2009: JurisData n° 2009-050590). Il s'agit d'un droit réel qui, sans être un droit de propriété – puisqu'il constitue simplement un usage privatif attaché à la personne du copropriétaire – ne peut être révoqué.

<sup>102</sup> M. Xifaras, *Le copyleft...*, p. 1.

<sup>103</sup> Le droit de propriété, dans l'Ancien régime, était caractérisé par des superpositions d'utilités sur un même bien, selon les usages exercés, au sein de propriétés «simultanées» – voir A.M. Patault, *Introduction historique au droit des biens*, PUF, Paris 1989, spéc. n° 28, p. 37 et sqq. et p. 42–43.

proposer des modalités selon lesquelles il puisse se rendre compatible avec un usage des entités soustraites à l'appropriation. Sur certaines entités non appropriables pourraient être octroyée une garantie légale d'exclusivité, *i.e.* la réservation privative des utilités d'un bien. L'entité reste inappropriable pendant que les utilités constituent des supports de privilèges exclusifs.

La garantie légale d'une exclusivité ou réservation privative des utilités d'un bien constituerait donc un modèle pour penser l'inappropriable et le concrétiser. Il serait d'autant plus utile que sont en jeu des biens produits en commun. L'instauration de l'inappropriable irait de pair avec l'ouverture de privilèges temporaires (ou plutôt de droits d'exploitation) sur certaines utilités voire sur certaines entités. Ce faisant, un contrôle par des tiers serait possible et envisageable, en l'occurrence pour des biens naturels, en particulier un contrôle par des organismes nationaux, internationaux ou non gouvernementaux; pour les biens informationnels, un contrôle des parties prenantes de la création; pour les biens culturels, un contrôle public, de l'État ou d'organisations non étatiques. Cependant l'attribution d'exclusivité doit se faire de façon nuancée car si elle signifie l'exclusion des tiers, on se voit reconduit à une conception de la propriété comme exclusion, quand bien même seules les utilités seraient concernées.

## 2.4. Un concept positif de l'inappropriable: exclure l'exclusion?

Au-delà des usages des entités inappropriées que rendrait possible la réservation privative des utilités, la propriété intellectuelle et le *copyleft*<sup>104</sup>, en particulier, offriraient-ils des moyens de conférer une substance positive à l'inappropriable, du fait notamment de la prise de distance qu'il implique à l'égard de la propriété comme maîtrise absolue et exclusive du bien ou de l'entité considéré(e)?

La licence *copyleft* permet d'user, d'étudier, de distribuer, de modifier un logiciel mais pas d'exclure les tiers des modifications dont on est l'auteur. Elle repose, de façon essentielle, sur le principe excluant la possibilité de l'exclusion. Cette modalité présente, dans notre perspective, un intérêt qu'écartait la conception du *bundle of rights* (BoR), cette dernière étant fondée sur l'articulation des

<sup>104</sup> Le *copyleft* est un «concept général» qui désigne un ensemble de principes régissant certaines licences de distribution. Ces principes consistent dans le respect de quatre libertés (*freedom to run, study, distribute and improve the source code*) et d'une interdiction. 1. *Run* offre la liberté d'exécuter le programme pour tous les usages. 2. *Study* permet le libre accès au code source. 3. *Distribute* garantit la liberté de donner ou de vendre des copies. 4. *Improve* confère la liberté de modifier le programme, ce qui suppose là encore l'accès au code source. 5. L'*interdiction* est celle de ne pas laisser «libre» les modifications (voir M. Xifaras, *Le copyleft...*, p. 6).

cinq droits d'accès, de prélèvement, de gestion, d'exclusion<sup>105</sup>, d'aliénation<sup>106</sup>. Y demeure, parmi les quatre types de détenteurs de droits de propriété, une catégorie de propriétaires (*owners*), seule détentrice de l'ensemble du faisceau de droits. L'approche du BoR, bien qu'offrant la possibilité de penser la propriété comme relative et partagée entre plusieurs acteurs, réaffirme le principe d'exclusion, quand bien même il ne constituerait plus la composante dominante du faisceau de droits ni même l'attribut central du gouvernement des communs<sup>107</sup>.

Avec le *copyleft* en revanche, se trouve interdite toute appropriation exclusive des fruits du travail collectif<sup>108</sup>. De ce fait, un espace semble s'ouvrir pour l'inappropriable. Le «libre» implique la possibilité d'élargir les droits d'inclusion. Toutefois une nuance distingue celui-ci de l'inappropriable, dans la mesure où ce dernier pourrait être pensé comme une inclusion, de droit, de tous, sans possibilité d'appropriation<sup>109</sup>. L'inclusion signifie la possibilité de l'usage non appropriatif et une responsabilité, *i.e.* le fait d'être concerné par l'entité et sa préservation ou par les modalités de son exploitation.

Plusieurs aspects distinguent le «libre» de l'inappropriable. D'une part, «les auteurs de logiciel libre n'abandonnent pas toutes leurs prérogatives de propriétaires (sauf le nom), puisqu'ils imposent aux futurs utilisateurs des clauses assez strictes de distribution (les quatre libertés et l'interdiction)»<sup>110</sup>. D'autre part, le libre pose toujours la question de la limite, de qui est inclus et qui n'est pas inclus, de ceux qui sont légitimes pour imposer à d'autres des obligations et des restrictions, de qui appartient à la communauté et de qui n'en fait pas partie<sup>111</sup>. Demeure la question – que l'on retrouve toutefois pour l'inappropriable – de savoir qui gère les accès et l'ouverture des accès, sachant que cette responsabilité incombe, dans le «libre», aux auteurs de logiciel et que cette responsabilité participe de leurs prérogatives de propriétaires: *c'est parce qu'il est propriétaire de ses créations* que le créateur a la liberté d'user librement de son bien, jusqu'à décider de ses conditions de distribution. Le «libre» demeure inscrit dans une

<sup>105</sup> Le droit d'exclure permet l'identification du bénéficiaire du droit d'accès et stipule la façon dont le droit à l'accès peut (ou non) être transféré.

<sup>106</sup> E. Schlager, E. Ostrom, *Property-Rights Regimes and Natural Resources: A Conceptual Analysis*, «Land Economics», 1992, n° 68(3), University of Wisconsin Press, p. 249–262; E. Ostrom, *Private and common property rights...*, p. 332–379.

<sup>107</sup> F. Orsi, *Réhabiliter la propriété comme bundle of rights: des origines à Elinor Ostrom, et au-delà?*, «Revue Internationale de Droit Économique» 2014, p. 384.

<sup>108</sup> Voir P. Dardot, C. Laval, p. 168.

<sup>109</sup> L'inappropriable constituerait l'extrémité d'un *continuum* dont le *copyleft* représenterait l'un des degrés. Il demeure que cette image ne fait pas totalement droit aux réévaluations interprétatives du concept de propriété que suppose le passage d'une forme d'appropriation à une autre.

<sup>110</sup> M. Xifaras, *Le copyleft...*, p. 7.

<sup>111</sup> P. Dardot, C. Laval, *op. cit.*, p. 175–176.

logique de droits de propriété<sup>112</sup>. Enfin, lorsque l'on appréhende l'inappropriable sur le modèle du *copyleft* et de l'ouverture aux accès qu'il présuppose, on s'enquiert de la gestion des accès, tout en demeurant ancré dans une logique de l'appropriation, certes quelque peu revisitée.

Avec le *copyleft*, le «droit d'inclure» passe certes au premier plan – et prévaut sur le droit d'exclure – puisque le propriétaire originaire a toujours la possibilité de *choisir le partage*. Cette possibilité d'inclusion est essentielle, pour une détermination des usages de l'inappropriable, mais elle ne doit pas être, s'agissant de ce dernier, inféodée à un droit de propriété antécédent.

Bien qu'ouvrant des pistes pour instituer l'inappropriable, le *copyleft* ne permet pas d'en achever la détermination. Cette forme de propriété des biens immatériels, comme privilège exclusif alloué aux créateurs sous forme d'un monopole temporaire d'exploitation de leurs créations, reste fondée – comme dans le modèle souverainiste de la propriété – sur un droit d'exclure les tiers. Certains sont investis du droit et du pouvoir d'exclure des tiers, certains tiers, en l'occurrence ceux qui n'ont pas contribué ou participé. L'effort pour penser un statut de l'inappropriable dont le modèle ne soit pas le commun ou le régime de biens immatériels suppose de se départir de la référence à l'exclusion des tiers, le statut de chaque individu face à l'entité considérée devant être identique. Penser l'inappropriable requiert donc de s'écarter des modèles fournis par les biens informationnels ou par les choses communes car l'un et l'autre demeurent des biens appropriés<sup>113</sup>. L'inappropriable appelle un principe d'égalité dont on verra qu'il s'agit d'un égal respect de l'autre et de l'entité concernée.

L'inappropriable requiert de penser l'impossibilité de toute clôture comme mode de rapport aux entités considérées. La question n'est pas tant celle de l'utilisation et de la réutilisation (ce que permet *wikipédia* ainsi que des logiciels *open source*), dans la mesure où ces biens ne sont pas rivaux, que celle de la récusation de toute exclusivité, de toute «clôture» concernant quelque chose qui est à tous ou qui n'appartient à personne. L'inappropriable supposerait que le droit d'inclure soit attribué, non pas à un propriétaire originaire, mais aux instances ou aux institutions en charge de la gestion des entités, sans titre de propriété. La gestion peut être envisagée soit de façon horizontale et décentralisée, comme pour des communs, soit de façon verticale comme c'est aujourd'hui le cas pour

<sup>112</sup> Or l'attribution de droits exclusifs (*copyright*, brevet) repose sur la reconnaissance d'un rapport fondamental d'appartenance des créations à leur créateur, que ce rapport soit réputé «intrinsèquement» juridique, ou ne devienne juridique que par la médiation de statuts législatifs. C'est sur ce rapport originaire d'appartenance de la création à son créateur que reposent aussi bien le *copyright* que le *copyleft*. Voir M. Xifaras, *Le copyleft...*, p. 9.

<sup>113</sup> «Selon Stallman le *copyright* et le brevet sont chacun dans leur genre des droits de propriété (au sens d'exclusivité), dont l'allocation aux auteurs et inventeurs organise un système propriétaire (*proprietary operating system*)» – M. Xifaras, *Le copyleft...*, p. 3.



certaines biens publics et comme cela a été envisagé pour des biens inscrits au patrimoine commun de l'humanité.

Une forme de rivalité pourrait intervenir entre les statuts du *copyleft* et de l'inappropriable en tant que respectivement droit d'inclusion subordonné à l'existence d'un statut de propriétaire et d'un titre de propriété, d'une part, et, d'autre part, l'inappropriable défendant une non appropriation et une inclusion *a priori* de tous, subordonné à la condition d'un usage non appropriatif. *A priori*, l'inclusion est celle de tous – fondée sur des principes de continuité, de libre accès de chacun, et d'égalité – mais le problème est celui des droits d'usage, quand il s'agit de ressources naturelles épuisables voire rares (ce qui n'est pas le cas de l'immatériel), c'est-à-dire quand l'usage suppose la destruction de la ressource. L'inappropriable interviendrait comme une «neutralisation des effets jugés politiquement et moralement délétères de l'exclusivisme»<sup>114</sup> mais en s'appuyant et en procédant en outre à une *subversion* de la propriété. La catégorie du commun comme la réservation exclusive des utilités pour autant qu'elles laissent une place à la possibilité de l'appropriation privative sont insuffisantes. Les frontières et les modalités de l'appropriation, abordées en référence au paradigme de la propriété privée, doivent donc être repensées et c'est à cette fonction que la catégorie d'inappropriable peut être convoquée.

Rien n'interdit à l'inverse, de considérer que l'inappropriable (le non appropriable) régisse le champ des biens communs informationnels. Cette hypothèse trouve des partisans plaçant pour la «reconnaissance de la légitimité inconditionnelle des biens communs informationnels et de leur protection contre l'appropriation (clauses de *copyleft*)»<sup>115</sup>. Cette reconnaissance «suppose un énoncé clair soulignant que les biens communs ne relèvent pas d'un contrat entre parties, mais que chacun est libre d'y verser ce qu'il crée, et que leur statut s'applique à ce que la nature et les générations antérieures ont accumulé. Chacun est libre d'y puiser, pour peu qu'il en respecte le caractère inappropriable»<sup>116</sup>.

Nous défendons donc l'idée que le statut d'inappropriabilité n'a pas à être développé pour «garantir l'usage commun à tous» mais pour prévenir l'appropriation et l'usage abusif, soit dans un intérêt de préservation écologique (préservation des espaces et des ressources naturelles, laquelle peut se justifier par elle-

<sup>114</sup> Ibidem, p. 13.

<sup>115</sup> Ph. Aigrain, *Cause commune. L'information entre bien commun et propriété*, Fayard, Paris 2005, p. 233. La doctrine juridique française proposait déjà au XIXe siècle les «droits de police domaniale», désignant un régime applicable au domaine public, celui-ci étant alors réputé n'appartenir à personne (supprimer: en l'occurrence «appartenir au public») mais faisant l'objet de «droits de garde» ou encore de «droits de police» exercés par les autorités publiques pour sa conservation. Parmi ces droits, s'inscrivait celui de s'opposer à l'appropriation privative. Cependant ces droits ont disparu avec la propriété publique du domaine public (nous remercions un lecteur anonyme de ce texte pour cette indication).

<sup>116</sup> Ph. Aigrain, op. cit., p. 233.

même) ainsi que de souci des intérêts collectifs des générations précédentes et à venir, soit par respect du travail collectif et de la non appropriation unilatérale de biens produits en commun. Le principal argument traditionnellement opposé à l'inappropriable est celui des biens laissés vacants, c'est-à-dire celui de la possibilité de l'appropriation privative. Cette crainte motive la défense d'un régime d'appropriation, fut-il aménagé sur le modèle du *copyleft*, pour écarter cette possibilité<sup>117</sup>. Cette inquiétude s'enracine dans l'illusion selon laquelle le non approprié constitue un régime de non droit et se tient hors de toute règle, ce qui n'est pas le cas car l'inappropriable est aujourd'hui régi par des lois et des réglementations (voir le statut de l'Antarctique<sup>118</sup> ou des terres non appropriées et non appropriables). Nous avons voulu montrer que la *terra nullius* ou les *res nullius* n'épuisent pas à eux seuls le statut de l'inappropriable. La question est plutôt celle des mécanismes susceptibles d'être institués pour mettre un frein, concernant certaines entités, à la logique de l'appropriation, à la logique propriétaire ou propriétaire. Elle est aussi celle de leur gestion ainsi que de leur contrôle. Or ces mécanismes seront nécessairement de nature juridique.

## Conclusion

Sans récuser qu'un domaine de choses appropriées et qu'une sphère marchande puissent exister, nous avons voulu montrer qu'il demeurerait possible de réserver un espace à des choses à la fois non appropriées et non appropriables, sans que celles-ci ne tombent ni *de facto* ni *de jure* sous la qualification des choses vacantes. Pour cerner ce statut des choses résolument non appropriables, nous avons exploré plusieurs pistes vers lesquelles nous pensions trouver des modèles interprétatifs d'une non appropriation juridiquement fondée. Plusieurs de ces pistes se sont révélées être des impasses, telles l'inaliénabilité, les choses communes; d'autres sont apparues plus fructueuses, comme la réservation privative des utilités des choses, l'interdiction de l'exclusion des tiers, non soumise à un titre de propriété. Nous n'avons volontairement pas tracé de limites plus larges au domaine de l'inappropriable car son extension dépend des valeurs socialement reconnues et défendues ainsi que, concernant les entités naturelles, de la vision que la société a de son environnement. Cependant nous pensons avoir mis en évidence à la fois les conditions (s'extraire du régime de la valeur, du naturalisme, des perspectives véhiculées par le droit positif contemporain, de l'exclusi-

<sup>117</sup> Le *copyleft* serait préférable pour ne pas demeurer dans un régime consistant à «offrir des ressources gratuites aux systèmes propriétaires» (M. Xifaras, *Le copyleft...*, p. 13).

<sup>118</sup> Voir l'article 4 du Traité sur l'Antarctique qui gèle les prétentions territoriales des États le concernant.

visme de la propriété privée et, positivement, s'appuyer sur la valeur normative du droit) et les éléments normatifs requis pour envisager un concept positif de l'inappropriable non réductible à celui des choses vacantes/sans maître, toujours en devenir d'appropriation.

## Références

- Afeissa H.-S. (dir.), *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Vrin, Paris 2007.
- Aigrain Ph., *Cause commune. L'information entre bien commun et propriété*, Fayard, Paris 2005.
- Albin C., *Negotiating International Cooperation: Global Public Goods and Fairness*, ECPR Pan-European International Relations Conference, The University of Kent, September 2001.
- Alchian A.A., *Property rights*, [dans:] J. Eatwell et al. (dir.), *The New Palgrave: A Dictionary of Economics*, The MacMillan Press Limited, New York 1987.
- Auby J.B., *Propriété et gestion domaniale*, «Droit Administratif», Juillet 2011, n° 7.
- Autour d'Ostrom: communs, droits de propriété et institutionnalisme méthodologique* «Revue de la régulation» 2013, n° 14, 2<sup>e</sup> sem., [online] <<http://regulation.revues.org.gate3.inist.fr/10287>>.
- Bégin L., *La revendication écocentriste d'un droit de la nature*, «Laval théologique et philosophique» 1992, vol. 48, n° 3, p. 397–413.
- Belaidi N., Euzen A., *De la chose commune au patrimoine commun*, «Mondes en développement», 2009, n° 145, p. 55–72.
- Bouju J., *La malédiction, l'honneur et la spéculation*, «Bulletin de l'APAD», [online] <<http://apad.revues.org/4006>> (mis en ligne: 15.06.2009).
- Callicott J.B., *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*, SUNY Press, Albany 1989.
- Callicott J.B., *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*, SUNY Press, Albany 1999.
- Chardeaux M.-A., *Les choses communes*, préface de G. Loiseau, LGDJ, Paris 2006.
- Chazal J.-P., *La propriété: dogme ou instrument politique? Ou comment la doctrine s'interdit de penser le réel*, «RTD civ.» 2014, p. 763.
- Commons J.R., *The Distribution of Wealth*, Macmillan and Co, Londres 1893.
- Crétois P., *La propriété repensée par l'accès*, «Revue internationale de droit économique», 2014.
- Dardot P., Laval C., *Commun. Essai sur la révolution au XXI<sup>e</sup> siècle*, La Découverte, Paris 2014.
- Descartes R., *Méditations métaphysiques* 1641], Garnier-Flammarion, Paris 2009.
- Dross W., *Une approche structurale de la propriété*, «RTD. civ.», 2012, p. 419.
- Duguit L., *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'État*, Alcan, Paris 1908.
- Guibet Lafaye C., *Philosophiques*, «Revue de la Société de Philosophie du Québec», Montréal (Canada), printemps 2014.
- Guibet Lafaye C., *L'inappropriable, un impensé*, [dans:] M. Cornu, F. Orsi, J. Rochfeld (dir.), *Dictionnaire des communs*, PUF, Paris 2016.
- Hermitte M.-A., *Le droit est un autre monde*, «Enquête» 1999, n° 7, [online] <<http://enquete.revues.org/1553>> (mis en ligne: 2.02.2009).

- Hermitte M.-A., *La nature, sujet de droit?*, «Annales. Histoire, Sciences Sociales» 2011, n° 1.
- Hohfeld W., *Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*, «23 Yale Law Journal» 1913, n°16.
- Honneth A., *La Lutte pour la reconnaissance*, Le Cerf, Paris 2000.
- Jonas H., *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Le Cerf, Paris 1979.
- Lafargue R., *Le préjudice civilisationnel pour atteinte à l'environnement. Droit au cadre naturel et réalités socioculturelles: interdépendances et interdisciplinarité*, Colloque «La réparation des atteintes à l'environnement», Cour de Cassation, 24 mai 2007.
- Laval C., *L'homme économique. Essai sur les racines du néolibéralisme*, Gallimard, Paris 2007.
- Leopold A., *A Sand County Almanac*, Oxford University Press, New York 1966.
- Mac Luhan T.C., Curtis S. (dir.), *Pieds nus sur la terre sacrée*, Canada 1974.
- Maris V., *Philosophie de la biodiversité (Petite éthique pour une nature en péril)*, Buchet-Chastel, Paris 2010.
- Marx K., *Le Capital* [1867], Livre I, Gallimard, La Pléiade, Paris 1965, vol. 1.
- Mead G.H., *L'esprit, le soi et la société*, PUF, Paris 1963.
- Merrill T.W., Smith H.E., *What happened to property in law and economics?*, «The Yale Law Journal» 2001, n° 2, p. 357–398.
- Orléan A., *L'Empire de la Valeur. Refonder l'économie*, Seuil, Paris 2011.
- Orsi F., *Elinor Ostrom et les faisceaux de droits: l'ouverture d'un nouvel espace pour penser la propriété commune*, «Revue de la régulation», Automne 2013, n° 14, [online] <<http://regulation.revues.org/10471>>.
- Orsi F., *Réhabiliter la propriété comme bundle of rights: des origines à Elinor Ostrom, et au-delà?*, «Revue Internationale de Droit Économique» 2014, p. 371–385.
- Ost F., *La nature hors la loi. L'écologie à l'épreuve du droit*, La Découverte, Paris 1995.
- Ostrom E., *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 1990.
- Ostrom E., *Private and common property rights*, [dans:] *Encyclopedia of Law and Economics*, vol. II: B. Bouckaert et G. De Geest (dir.), *Civil Law and Economics*, Edward Elgar, Cheltenham (GB) 2000, p. 332–379.
- Ostrom E., *Understanding Institutional Diversity*, Princeton University Press, Princeton – Oxford 2005.
- Ostrom E., Basurto X., *Crafting analytical tools to study institutional change*, «Journal of Institutional Economics» 2011, n° 7, p. 317–343.
- Patault A.M., *Introduction historique au droit des biens*, PUF, Paris 1989, spéc. n° 28.
- Planiol M., *Traité élémentaire de droit civil*, 5<sup>e</sup> éd., F. Pichon (éd.), Paris 1908, vol. I, n° 2329.
- Polanyi K., *La Grande Transformation: Aux origines politiques et économiques de notre temps* [1944], Gallimard, Paris 1983.
- Pothier R.-J., *Traité du droit de domaine de propriété*, Debure-Orléans, Rouzeau-Montaut, 2<sup>ème</sup> éd., Paris 1766, vol. I, n° 5.
- Rawls J., *Théorie de la justice* [1971], Seuil, Paris 1987.
- Rawls J., *Social Unity and Primary Goods*, [dans:] A. Sen, t B. Williams (éd.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, p. 164–165.
- Rawls J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993.
- Ricardo D., *Des principes de l'économie politique et de l'impôt* [1817], Garnier-Flammarion, Paris 1999.

- Rochfeld J., *Entre propriété et accès: la résurgence du commun*, «La bioéquité. Batailles autour du partage du vivant», Autrement, Paris 2009.
- Schlager E., Ostrom E., *Property-Rights Regimes and Natural Resources: A Conceptual Analysis*, «Land Economics», 1992, n° 68(3), University of Wisconsin Press, p. 249–262.
- Sen A., *Commodities and Capabilities*, North-Holland, Amsterdam 1985.
- Singer J.W. et al., *Property Law: Rules Policies & Practices*, Wolters Kluwer Law & Business, 4<sup>ème</sup> ed., New York 2014.
- Smith A., *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des Nations* [1776], Gallimard, Paris 1976.
- Stallman R., Gay J. (dir.), *Free Software, Free Society: Selected Essays of Richard M. Stallman*, Free Software Foundation 2002.
- Stone C.D., *Should Trees Have Legal Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects*, «Southern California Law Review», 1972, n° 45, p. 450–501.
- Thomas Y., *La valeur des choses. Le droit romain hors la religion*, «Annales. Histoire, Sciences Sociales» 2002, 57<sup>ème</sup> année, n° 6, p. 1431–1462.
- Trolue F., *Le Kanak, le clan et la terre*, «La Terre» – actes du 6<sup>ème</sup> colloque C.O.R.A.I.L. Nouméa 27 au 29 octobre 1993 (CORAIL BP 2448 Nouméa).
- Vanuxem S., *Les choses saisies par la propriété. De la chose-objet aux choses-milieus*, «Revue interdisciplinaire d'études juridiques», 2010, n° 1, vol. 64, p. 123–182.
- Viveret P., *Le point de vue d'un philosophe*, «Revue Critique d'écologie politique» 2010, n° 38, p. 78–80.
- Weinstein O., *Comment comprendre les "communs": Elinor Ostrom, la propriété et la nouvelle économie institutionnelle*, «Revue de la régulation» 2013, n° 14, [online] <<http://regulation.revues.org/10452>>.
- Xifaras M., *La propriété. Étude de philosophie du droit*, PUF, Paris 2004.
- Xifaras M., *Le copyleft et la théorie de la propriété*, «Multitudes» 2010, n° 41.
- Young O.R., *The politics of international regime formation: managing natural resources and the environment*, «International Organization» Summer 1989, n° 43(3), p. 349–375.
- Zarka Y.C., *L'inappropriabilité de la Terre*, A. Colin, Paris 2013.
- Zenati F., *Pour une rénovation de la théorie de la propriété*, «RTD. civ.» 1993, p. 305.



*Wojciech Torzewski*

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego  
w Bydgoszczy

Kazimierz Wielki University  
in Bydgoszcz

**W OBRONIE ROZUMU.  
UWAGI NA TEMAT HERBERTA SCHNÄDELBACHA  
KONCEPCJI „ROZUMU OTWARTEGO”**

**Defense of Reason.  
On the Margins of Schnaedelbach's Concept  
of the "Open Reason"**

Słowa kluczowe: rozum, teoria racjonalności, uzasadnienie, historyczność.

Key words: reason, theory of rationality, justification, historicity.

Streszczenie

Artykuł porusza problematykę związaną z pojęciem rozumu. W szczególności kwestię, jakie czynniki musi wziąć pod uwagę obrońca znaczenia idei rozumu oraz jak może uzasadniać swoją obronę. Ponadto, jakie uwagi można sformułować co do tego uzasadnienia i jaki ono samo ma walor. Przyjrzymy się zatem najpierw próbom obrony rozumu formułowanym na gruncie niemieckiej filozofii współczesnej, kładąc szczególny nacisk na Herberta Schnädelbacha koncepcję „rozumu otwartego”, następnie zapytamy o uzasadnienie samego dążenia do ustanowienia takiej koncepcji, która w zamierzeniu ma być obroną rozumu. W końcu sformułujemy podstawowe uwagi krytyczne.

Abstract

The article discusses issues related to the concept of reason. In particular, the question of what factors must be taken into account by a defender of the importance of the idea of reason, and how he can justify his defense. Moreover, what conclusions can be drawn regarding that justification and what a value it has. Therefore, let us look at the defenses of reason formulated on the basis of the modern German philosophy with a special emphasis on Herbert Schnaedelbach's concept of the "open reason", and then we will ask about a justification of the efforts to establish such a concept which is intended to be a defense of reason. Finally, we will draw basic criticism.

Rozum i wiedzę miej za proch i pył,  
 Gardź tą najwyższą z ludzkich sił,  
 Niech tylko w złud i czarów dziwy  
 Pcha cię wciąż dalej duch kłamiwy,  
 A już bez reszty będziesz mój!

(Goethe, *Faust*)

Słowa Mefistofelesa brzmią jak przestroga, a wobec natłoku „złud” i „czarów” w dzisiejszej kulturze masowej nabierają szczególnie aktualnego wydźwięku. Niewątpliwie nie jest nieuzasadniona obawa przed tym, że gdy stracimy zaufanie do rozumu, zostaniemy wydani na pastwę mocy, co do których podejrzewamy, że są mocami demonicznymi. Nieznane są nam przecież w pełni, prawdopodobnie na nasze szczęście, owe moce, ale nazbyt często okazuje się, że mają one charakter głęboko destrukcyjny. Nieznajomość ich i niepewność co do ich pochodzenia jest jednak przyczyną wielości interpretacji dotyczących domniemyanych przyczyn zła. I oto pośród interpretacji tych spotykamy i takie, które właśnie rozum i zaufanie, jakie się w nim pokłada, uznają za właściwe miejsce narodzin ludzkich demonów. W ten sposób sam „rozum” trafia na ławę oskarżonych o najwyższe zbrodnie. Temu, który Kantowi kojarzył się z Najwyższym Trybunałem, przypada rola oskarżonego. Zarzuca się mu bycie przyczyną najbardziej ukrytego zniewolenia, jakie w ogóle miało miejsce, zniewolenia spowodowanego przemocą tego, co ogólne, nad tym, co jednostkowe. Ta ambiwalencja tkwiąca w jednym z najważniejszych pojęć tradycyjnie określających ludzką tożsamość przekłada się na utratę pewności co do tejże tożsamości, utratę pewności co do tego, czy w ogóle mamy odwoływać się do *logosu*, *ratio*, *intellectus*, by pojąć samych siebie. „Racjonalne zwierzę” używa oczywiście swego rozumu, ale przede wszystkim dlatego, że ma „apetyt na swego przeciwnika”<sup>1</sup>.

Na tle tej tak bardzo lakonicznie zaznaczonej sytuacji tytuł jednej z książek Herberta Schnädelbacha – *Próba rehabilitacji „animal rationale”*<sup>2</sup> – brzmi zaskakująco. Dlaczego mielibyśmy rehabilitować ideę, która prezentuje obraz człowieka, co prawda przez wiele wieków nośny i silnie oddziaływujący, ale już przedawniony i poddany radykalnej krytyce, która uczyniła go moralnie podejrzany – jest on przecież wykorzystywany jako narzędzie wzmacniające to, co złe.

<sup>1</sup> Nawiązuję tutaj do określenia Theodora W. Adorno, jakie pojawia się w *Dialektyce negatywnej* (tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986, s. 35). Jest ono wyrazem takiej perspektywy patrzenia na „ludzką naturę”, która zaciera jakościowe różnice pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem, ustanawiając instynkt samozachowawczy podstawowym motywem wszelkiej aktywności. Oczywiście sam Adorno jej nie podziela.

<sup>2</sup> H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji „animal rationale”*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001.



Kłopot powiększa się, gdy uświadamiamy sobie, że obrońca idei rozumu musi wziąć pod uwagę nie tylko radykalne krytyki, mające miejsce w XIX i XX wieku<sup>3</sup>, lecz również inne, znamienne dla ostatniego stulecia, „wydarzenie” intelektualne, mianowicie proces „uhistorycznienia rozumu”<sup>4</sup>. Rehabilitacja *animal rationale* nie może oznaczać zapoznania tego procesu. Uwzględnienie „świadomości historycznej” oraz protestów wobec panowania rozumu kognitywno-instrumentalnego to zatem dwa główne zadania teorii rozumności. Ponadto obrońca rozumu i obrazu człowieka jako istoty rozumnej, oprócz prezentacji pewnej teorii racjonalności, musi podjąć się jeszcze jednego zadania, mianowicie uzasadnienia „uporczywego” obstawania po stronie rozumu. Konieczność takiego uzasadnienia wynika już choćby ze stanu dzisiejszej myśli. „Naszą historyczno-filozoficzną sytuację [...] charakteryzuje to, że rozumu, racjonalności, nie możemy już bez argumentacji uznawać za to, co dobre, wiążące, stanowiące miarę”<sup>5</sup>.

Wobec powyższego cele niniejszego artykułu są następujące: odpowiedzieć na pytanie, co do powiedzenia ma dziś obrońca idei rozumu, tj. jakie czynniki musi wziąć pod uwagę oraz jak może uzasadniać swoje przedsięwzięcie. Ponadto, jakie uwagi można sformułować co do tego uzasadnienia i jaki ono samo ma walor. Przyjrzymy się zatem najpierw próbom obrony rozumu sformułowanym na gruncie niemieckiej filozofii współczesnej, kładąc szczególnie nacisk na Herberta Schnädelbacha koncepcję „rozumu otwartego”, następnie zapytamy o uzasadnienie samego dążenia do ustanowienia takiej koncepcji, która w zamierzeniu ma być obroną rozumu. W końcu sformułujemy podstawowe uwagi krytyczne.

Jak już zostało powiedziane, koncepcja rozumu musi wziąć pod uwagę dwa czynniki: radykalną krytykę rozumu jako władzy panowania oraz uhistorycznienie rozumu. Wobec tego racjonalność musi zostać pojęta jako szersza niż ta, do której sprowadzają ją krytycy rozumu jako narzędzia panowania (albo musi zostać wykazane, że radykalna krytyka stosuje się tylko do pewnej postaci racjonalności, a nie do rozumu w ogóle), ponadto winno się ją ujmować jako dziejowo otwartą możliwość, uwzględniając tym samym świadomość historyczną. Z jednej więc strony chodzić będzie o to, by ukazać wielość typów racjonalności, z drugiej, by ukazać ich historyczność. Czyniąc to trzeba jednak również zachować pewien rdzeń, który uniemożliwiłaby całkowitą pluralizację i relatywizację tego, co związane z pojęciem rozumu.

<sup>3</sup> Mam tu na myśli przede wszystkim radykalne krytyki obrazu człowieka jako istoty racjonalnej dokonujące się u Marksa, Nietzschego i Freuda.

<sup>4</sup> Na temat owej „istotnej” zmiany w ujmowaniu rozumu por. H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992, s. 66–68.

<sup>5</sup> H. Schnädelbach, *Uwagi o racjonalności i języku*, (w:) idem, *Rozum i historia*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 83. Ponadto: „Historię rozumu, o ile potrafimy ją ogarnąć, można by napisać jako historię normatywnej jego neutralizacji” – H. Schnädelbach, *Racjonalność i normatywność*, (w:) idem, *Próba rehabilitacji...*, s. 79.

## Wielość racjonalności

Sposób obrony rozumu polegający na wskazaniu, iż zarzuty jego przeciwników odnoszą się do jednego tylko rodzaju racjonalności i nie dotyczą tego, co obejmuje wewnętrznie zróżnicowana idea rozumności, widoczny jest u takich myślicieli, jak Baumgartner, Habermas, Welsch. Dostrzegamy go również u Schnädelbacha. Wykazują oni (każdy na swój sposób), że „rozum absolutny”, na ideę którego naprowadza Hegel, czy też „rozum instrumentalny”, którego znanej krytyki dokonuje Horkheimer<sup>6</sup>, są to tylko pewne pojęcia czy koncepcje, które totalizują to, co wewnętrznie zróżnicowane.

Welsch, odwołując się do tradycji filozoficznej, przypomina, iż świadomość wewnętrznego zróżnicowania w obrębie najwyższych „władz duchowych” była niegdyś powszechna. Już samo wyliczenie słów określających różnorodne funkcje związane z naszą rozumnością może uświadomić jej wewnętrzne skomplikowanie. Mamy więc *episteme* i *téchne* (naukę i sztukę), ale też *nous* (wgląd intuicyjny) i *phrónesis* (rozsądek). Teoretyczne zatem zdolności człowieka do przedmiotowego opanowania świata, kalkulacji zysków i strat, pozostające neutralnymi wobec dobra i zła, a przez to „wydanymi na pastwę” ludzkiej słabości i zamienione w narzędzie panowania nad przyrodą i nad człowiekiem, muszą zostać uzupełnione innymi zdolnościami, które już tak neutralne nie są: rozumieniem, rozsądkiem czy zdolnością do łączenia różnorodnych dyskursów, a przez to zawiązywania wspólnoty. W języku Welscha oznacza to, że teoria rozumu musi uwzględnić wielość typów racjonalności<sup>7</sup>.

Podobne podejście realizuje Baumgartner. Dokonując próby szkicowego ukazania dziejów pojmowania rozumu wskazuje on na jego wieloaspektowość, a co za tym idzie wykazuje, iż radykalni krytycy rozumu dokonują dezinterpretacji polegającej na wzięciu jednego z aspektów za całość. Jedną z konkluzji zabiegów teoretycznych Baumgartnera brzmi: „Postmoderniści krytycy rozumu operującego totalizacjami zwracają się przeciwko rozumowi, jakiego, w każdym razie w aktualnych teoriach racjonalności, już nie ma”<sup>8</sup>.

Również Habermas wskazuje na pluralizację racjonalności<sup>9</sup>, wiążąc różne jej rodzaje z podstawowymi typami działań. I tak, obok racjonalności kognitywno-

<sup>6</sup> M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, (w:) idem, *Spoleczna funkcja filozofii*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1987.

<sup>7</sup> Por. W. Welsch, *Rozum i przejścia. O rozumie transwersalnym*, tłum. B. Mrozewicz, (w:) T. Buksiński (red.), *Rozumność i racjonalność*, Poznań 1997, s. 92–93.

<sup>8</sup> H.-M. Baumgartner, *Przemiany pojęcia rozumu*, (w:) idem, *Rozum skończony*, tłum. A. M. Kaniowski, Warszawa 1996, s. 219–220. W podobnym duchu wypowiada się Schnädelbach, gdy zarzuca radykalnym krytykom rozumu absolutyzację tych idei, jakie wprowadził Hegel, a potem Nietzsche. Por. H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji...*, s. 6.

<sup>9</sup> Chociaż w tym miejscu należy zaznaczyć, że z perspektywy Welscha tego rodzaju pluralizacja jest jeszcze niewystarczająca, stanowi ona bowiem tylko pierwszy krok na drodze

instrumentalnej, mamy praktyczno-moralną i praktyczno-estetyczną, a ponadto centralną racjonalność komunikacyjną, która pod względem stanowienia płaszczyzny jedności spełnia podobną rolę jak rozum transwersalny u Welscha<sup>10</sup>, tj. stanowi podstawę jedności pośród wielości albo przynajmniej podstawę mediacji pomiędzy różnorodnymi perspektywami. Wyróżnienie racjonalności komunikacyjnej to poszerzenie wizji rozumu<sup>11</sup>, która w epoce nowożytnej, a szczególnie w ramach krytyki tradycji nowożytnej, została zawężona do postaci kognitywno-instrumentalnej. Zawężanie to, dodajmy jeszcze, jest – według Habermasa – wynikiem panującej w epoce nowożytnej koncepcji rozumu „ześrodkowanego w podmiocie” (rozumu subiektywnego<sup>12</sup>).

Czytając autorów takich jak Habermas, Baumgartner czy Welsch, można by odnieść wrażenie, że redukcjonistyczne zapatrywania na to, czym jest ludzka rozumność były udziałem minionej epoki. Jednakże prace takie, jak np. Saint-Sernina *Rozum w XX wieku*<sup>13</sup>, wskazują, że wcale tak nie jest. Krytycy rozumu zawsze mogą pisać tak, jakby redukcja rozumności nie była dziełem pewnej epoki, lecz przynależała niejako do „istoty” rozumu. Tym samym rozum, który „z istoty” w ten sposób sam siebie redukuje, a przynajmniej ma do tego „wrodzoną skłonność”, zasługuje na пониżenie raczej niż wywyższenie.

## Racjonalność i uzasadnienie

Jedną z ciekawszych propozycji w ramach teorii rozumu jest Schnädelbacha koncepcja „rozumu otwartego”. Należy zrazu zaznaczyć, że jego głównym partnerem w rozmowie na temat rozumu, spośród autorów wymienionych wyżej, jest

---

uwzględnienia wielości w teorii rozumu. Wedle Welscha samo wewnętrzne zróżnicowanie rodzajów racjonalności pogłębione powinno zostać przez wskazanie na bardziej zasadniczą wielość paradygmatów racjonalności, która tworzy sytuację, w której niemożliwe staje się wskazanie na jakąś nadrzędną strukturę porządkującą różnorodne typy racjonalności. „Bezpowrotnie minął zorganizowany porządek dokładnie dopasowanych, połączonych jedna z drugą form racjonalności, tak że sprawiała jeszcze wiarygodne wrażenie w ramach zróżnicowania” – W. Welsch, *Rozum i przejścia...*, s. 93.

<sup>10</sup> Koncepcję rozumu transwersalnego znajdujemy oczywiście przede wszystkim w: W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998.

<sup>11</sup> Racjonalność komunikacyjna ma zdawać sprawę z szerokiego pojęcia rozumu i wydobyć potencjał racjonalności, jaki tkwi w naszej praktyce komunikacyjnej: „Nie ma czystego rozumu, który by następnie przybierał językowe szaty. Rozum jest od początku rozumem ucieleśnionym w układach działania komunikacyjnego, tak jak w strukturach świata przeżywanego” – J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukaszewicz, Kraków 2000, s. 363.

<sup>12</sup> Charakterystykę „rozumu subiektywnego” znajdziemy m.in. w: J. Habermas, *Teoria działań komunikacyjnych*, t. I, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa 1999, s. 632–633.

<sup>13</sup> B. Saint-Sernin, *Rozum w XX wieku*, tłum. M.L. Kalinowski, B. Banasik, Gdańsk 2001.

Habermas. Podobnie jak ten ostatni, rozróżnia Schnädelbach typy racjonalności, stwarzając tym samym przestrzeń dla subtelniejszych rozważań nad rozumem. Inaczej jednak niż Habermas, będzie on bronił nieproceduralnego charakteru racjonalności, tj. będzie starał się wykazywać, że „rozum” musi być pojęty szerzej niż tylko jako zdolność do uzasadniania<sup>14</sup>.

Uzasadnienie tradycyjnie było elementem konstytutywnym pojęcia racjonalności. U Arystotelesa występuje ono jako cecha wyróżniająca wiedzę naukową, a sama zdolność do uzasadniania jest jedną z dziedzin intelektualnych: *episteme* określona jest jako „dyspozycja do dowodzenia”<sup>15</sup>. Istotna dla niej jest znajomość zasad, racji: „wiedza – pisze Arystoteles – dotyczy tego, co można poznać i co da się potwierdzić za pomocą dowodzenia i naukowego uzasadnienia”<sup>16</sup>. U Arystotelesa wiedza naukowa zakłada jednak wiedzę o zasadach, osiąganą na innej drodze niż dowodzenie i uzasadnienie. Podanie właściwego, racjonalnego uzasadnienia nie jest zależne od zasad, do których odwołuje się uzasadnienie, lecz zasadniczo od poprawności procedury uzasadniania. Jednakże w przypadku autora *Metafizyki* istotne dla pojmowania rozumu jest, obok zdolności do uzasadniania, uwzględnienie również jego funkcji noetycznej (czyli zdolności poznawania zasad i istoty rzeczy), bo dopiero ona daje rzeczywisty, treściowy fundament naszej wiedzy. Rozum więc, choć posiada aspekt proceduralny („dyspozycja do dowodzenia”), jest określony również i przede wszystkim przez treść, która – dodajmy – odpowiada samemu bytowi.

Niejako naturalnym efektem zmian, jakie głównie w epoce nowożytnej dokonują się w dziedzinie rozumienia rozumności, jest sprowadzenie „rozumu” do tego jego aspektu, który tożsamy jest z uzasadnieniem. Wraz z początkiem epoki nowożytnej mamy do czynienia z problematyzacją wiary w istnienie fundamentu wiedzy (który byłby zarazem istotnym wyznacznikiem możliwości rozumu i określałby jego ideę) w postaci sądów i pojęć uzyskiwanych na mocy bezpośredniego oglądu, intuicji intelektualnej, tj. tzw. wglądu w istotę. Metafizyka racjonalistyczna poszukuje odtąd ostatecznego uzasadnienia wiedzy w samym podmiocie, w sądach i pojęciach jasnych i wyraźnych, znamionujących się podmiotową oczywistością. Empirystyczna krytyka racjonalizmu nowożytnego wskazuje na jego dogmatyczny charakter i stawia z kolei pod znakiem zapytania ów podmiotowy, racjonalny fundament. W empiryzmie brytyjskim dokonuje się przeformułowanie idei wiedzy i pojmowania rozumu. Staje się on mianowicie

---

<sup>14</sup> Habermas pisze definiując racjonalność: „Racjonalność będziemy rozumieli jako dyspozycję podmiotów, które są zdolne do działania i mówienia. Wyraża się ona w sposobach zachowań, dla których istnieją zawsze słuszne powody” – idem, *Teoria działań komunikacyjnych*, t. I, s. 54.

<sup>15</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, (w:) idem, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 196.

<sup>16</sup> Arystoteles, *Etyka wielka*, tłum. W. Wróblewski, (w:) idem, *Dzieła wszystkie*, t. 5, s. 346.

zasadą operacyjną, zdolnością do formowania danych doświadczenia w pojęcia i zdolnością do uzasadniania na tej bazie dalszej, pośredniej już wiedzy, a nie źródłem stanowiącym jej treściowy początek.

Tendencja, na jaką można tu wskazać, zdaje się polegać na tym, że wraz z coraz większymi trudnościami w uchwyceniu tego, co miałyby być fundamentem wiedzy, wraz z pogłębianiem się teoretycznych wątpliwości co do oczywistego charakteru jakiegokolwiek fundamentu, racjonalność zostaje stopniowo redukowana do tego jej aspektu, który polega na zdolności uzasadniania i podawania „dobrych racji”. Z dwóch podstawowych funkcji rozumu, jakie wymieniała tradycja filozoficzna, począwszy przynajmniej od Platona i Arystotelesa, tj. z funkcji noetycznej i dianoetycznej, tylko ta druga wydaje się jeszcze coś znaczyć dla teorii racjonalności. Funkcje dianoetyczne, funkcje uzasadniania, bez podstawy czy to metafizycznej, czy transcendentalnej, czyli ujęte niefundamentalistycznie, pozostają jednak uzależnione od każdorazowo zakładanych czy świadomie przyjmowanych treści będących podstawą uzasadniania. Te ze swej strony mogą stanowić jedynie podstawę tymczasową, lokalną, zatem niekonieczną i relatywną. W skrajnej wersji może prowadzić to do odrzucenia w ogóle idei racjonalności jako nieistotnej, tj. nieprowadzącej do niczego innego, jak tylko do partykularnych prób rozwijania dowolnych systemów przekonań. Szczególnie wówczas, kiedy zakłada się, że idea racjonalności niesie ze sobą uniwersalistyczne roszczenia i zaciemnia sytuację równorzędności teoretycznej różnorodnych systemów, które mogą być oceniane jedynie na gruncie swoich własnych założeń. Redukcja racjonalności do możliwości uzasadniania będzie zatem sprzyjać wąskiemu rozumieniu rozumu. To wąskie pojęcie rozumu z kolei będzie jednym z warunków możliwości ujęcia wielości typów racjonalności. Jedynym wyjściem, jakie pozostaje w obliczu usunięcia treściowej podstawy tego, co rozumne, jest definiowanie rozumu poprzez racjonalność pojętą jako zdolność do uzasadniania, z tym że uzasadnianie musi być pojmowane różnorodnie<sup>17</sup>. Oznacza to, że tam, gdzie chcemy uzasadniać i argumentować, świadomi jesteśmy relatywności i lokalności obowiązywania owych uzasadnień. Nie ma więc jednego wzorca racjonalności, nawet jeśli wziąć za ideę przewodnią jej ujmowania zdolność do uzasadniania. Dążenie do tego, by wykazać wewnętrzne zróżnicowanie rozumu, sprzęga się z zawężeniem zakresu pojęcia tego, co racjonalne. Dlatego też dzisiejsza postać dyskusji nad pojęciem racjonalności obraca się wokół jej proceduralnego charakteru. Jeżeli trzeba pokazać wielorakość typów racjonalności (np. po to, by bronić rozumu przed niesłusznym zawężaniem go tylko do jednej z wielu możliwych postaci), to jest to wielorakość tego, co uznaje się za uzasadnienie. Schnädelbach wylicza różne rodzaje uzasadnienia, przyjmując krzyżują-

<sup>17</sup> Na fakt zależności pomiędzy pewnym rozumieniem uzasadnienia a koncepcją racjonalności wskazuje Schnädelbach, o czym mowa poniżej.

ce się podziały na aspekty praktyczny i teoretyczny oraz subiektywny i obiektywny. Mamy wówczas do czynienia z racjonalnością kognitywistyczną (uzasadnienie kauzalne, teleologiczne, funkcjonalne, odwołujące się do obiektywnych zależności), epistemiczną (uzasadnienie odwołujące się do wiedzy podmiotu), instrumentalną (uzasadnienie techniczne odwołujące się do obiektywnych powiązań pomiędzy celami a środkami) i praktyczno-komunikacyjną (uzasadnienie intencjonalne).

Jednym z podstawowych powodów, dla których Schnädelbach polemizuje ze sprowadzeniem racjonalności do „uzasadnialności”, jest przekonanie, iż „uparte trzymanie się uzasadnieniowego modelu racjonalności skłania ku temu, by za irracjonalne uważać wszystko, co argumentacyjnie, czyli dyskursywnie, nie daje się w pełni dowieść; pole irracjonalności rozrosłoby się tym samym do gigantycznych rozmiarów”<sup>18</sup>. Dodatkowo utożsamienie racjonalności z uzasadnianiem skłania, według Schnädelbacha, do zbytniego eksponowania tych jej rodzajów, które z argumentacją rzeczywiście najwięcej mają wspólnego, tj. eksponowania racjonalności naukowej i technicznej (kognitywistycznej i instrumentalnej)<sup>19</sup>. Można by dodać, że w ten sposób sugeruje on, iż Habermas, stawiając na pierwszym miejscu pojęcie uzasadniania, przeczy temu projektowi, który chce realizować albo przynajmniej sam powstrzymuje jego pełną realizację.

Racjonalności zatem, według Schnädelbacha, nie da się ostatecznie określić, odwołując się do pojęcia uzasadniania z trzech powodów: pojęcie uzasadniania jest zbyt wąskie, tj. nie zdaje ono w pełni sprawy z tego, co uznajemy za racjonalne czy rozumne; pojęcie uzasadniania zawsze już musi zawierać w sobie pewną charakterystykę rozumności, jakies przed-rozumenie tego, co racjonalne, a zatem definiując racjonalność przez uzasadnienie, pozostajemy w obrębie koła, gdzie to, co definiowane, zawiera się w tym, przez co definiujemy; pojęcie uzasadniania nie zdaje sprawy z „otwartego”, „historycznego” charakteru racjonalności. Schnädelbach wskazuje na to, iż wszelkie pojęcie uzasadnienia związane jest nieodłącznie z jakąś koncepcją racjonalności, a ponieważ jest ich wiele (o czym poucza doświadczenie historyczne, dzieje filozofii), żadne z nich nie może pretendować do uniwersalności i jedyności (oczywiście wówczas, gdy istotnie utożsamimy racjonalność z uzasadnieniem). W skrajnym przypadku moglibyśmy nawet uznać, że „racjonalność” i „uzasadnienie” stają się słowami mającymi znaczenie przede wszystkim perswazyjne, stają się narzędziem retorycznym w kulturze wyrosłej na tradycyjnej „wierze w rozum” i kulcie racjonalności. Oczywiście wszędzie tam, gdzie tradycja ta jeszcze oddziałuje. W takim świetle nie miałyby już sensu zadawanie pytania o „prawdziwą” racjonalność i o to, co

<sup>18</sup> H. Schnädelbach, *O racjonalności i uzasadnianiu*, (w:) idem, *Próba rehabilitacji...*, s. 59–60.

<sup>19</sup> Por. *ibidem*.

jest rzeczywiście uzasadnieniem. Oznaczałoby to przecież uznanie możliwości wykroczenia poza wszelkie konteksty ujmowania racjonalności i przyglądanie się dyskusjom filozoficznym z wyróżnionego, „obiektywnego” punktu widzenia.

Podążając za argumentacją Schnädelbacha, dostrzegamy, że stara się on ujawnić całe spektrum różnorodnych postaci racjonalności, ale równocześnie zmierza ku temu, by wskazać na nieodzowne „założenie”, jakie musimy czynić, mówiąc o owej różnorodności. To, co wychodzi na jaw przy okazji polemiki z „uzasadnieniową” koncepcją racjonalności, to płaszczyzna wstępnego rozumienia racjonalności. Tutaj jednak, ponieważ „różnorodność” związana jest z dziejami filozofii, przechodzimy na płaszczyznę omawiania stosunku tego, co historyczne, do tego, co niehistoryczne w obrębie teorii racjonalności.

## Uhistorycznienie rozumu

Zanim przejdziemy do wskazania na jeden z podstawowych tematów Schnädelbacha koncepcji racjonalności, należy zaznaczyć, że jest to myśliciel, dla którego istotne są dwa przekonania: o ważności zachowania pojęcia rozumu jako charakterystyki człowieka oraz o konieczności uwzględnienia roli świadomości historycznej. Ten podwójny punkt wyjścia nadaje refleksji autora *Rozumu i historii* szczególny wewnętrzny dynamizm. Z punktu widzenia świadomości historycznej pojęcia rozumu i historii zdają się być nieodłącznie ze sobą związane. Trudno dziś negować fakt, iż rozum ma swoją historię. Stanowisko takie kształtuje się po całym „doświadczeniu”, jakie stanowi filozofia przynajmniej od Hegla, dla której to filozofii związek rozumu i historii jest jednym z centralnych problemów. Problematyczność powiązania „historii” i „rozumu”, jak podkreślać będzie Schnädelbach<sup>20</sup>, polega na tym, że z jednej strony pojęcia te od XIX wieku zaczynają być coraz częściej wiązane ze sobą, z drugiej jednak zawierają wykluczające się treści. Historia zawsze musi zawierać coś z rozumu, bo inaczej nie byłibyśmy w stanie w ogóle jej sformułować. Dzieje jako całkowity przypadek wydarzenia się, chaotycznego i pozbawionego ciągłości stawania się byłby dla rozumu sferą całkowicie odizolowaną i niepoznawalną. Sam rozum jednak również posiada historię, na co z takim naciskiem wskazują wszelkie odmiany historyzmu, ukazując zmieniające się w dziejach przekonania co do podstaw i reguł racjonalności<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Por. np. H. Schnädelbach, *O rozumności historii i historyczności rozumu*, (w:) idem, *Rozum i historia*, s. 5–9.

<sup>21</sup> Przywołajmy choćby Diltheya diagnozę świadomości przełomu wieków XIX i XX: „Zmienność ludzkich form istnienia odpowiada różnaitości sposobów myślenia, systemów religijnych, ideałów obyczajowych i systemów metafizycznych. Jest to fakt historyczny. Systemy filozoficzne zmieniają się [podobnie] jak obyczaje, religie i konstytucje. Tak więc okazują się one historycznie uwarunkowanymi wytworami. To, co zależy od stosunków historycznych jest relatywne w swojej wartości” – W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. VIII, Leipzig – Berlin, 1931, s. 6.

Historyzm, którego konsekwencji Schnädelbach nie może zaakceptować, jest przez niego traktowany przede wszystkim jako nurt myślenia filozoficznego, który zmusza do refleksji nad pojęciem rozumu i jego uwikłaniem w historię. „Systematyczny problem, jaki narzuca historyzm, to problem stosunku rozumu i historii”<sup>22</sup>. W pojęciu historii i w pojęciu rozumu zawarte są przecież tradycyjnie takie treści, które czynią je przeciwstawnymi. Innymi słowy: Schnädelbach uznaje „historyczne i empiryczne wykazanie kontekstowości wszelkich koncepcji rozumu”, ale również podkreśla wiążącą moc argumentu antyrelatywistycznego. Stąd mówi on o „aporetyce rozumu historycznego”<sup>23</sup>.

Na tym tle zadanie, jakie formułuje autor *Rozumu i historii*, polegać będzie na tym, aby tak przekształcić koncepcję racjonalności, by nie tracąc tego, co wnosi świadomość historyczna, nie zredukować rozumu tylko i wyłącznie do tego, co historyczne. Steenblock, referując poglądy Schnädelbacha, pisze: „Ratujemy świadomość historyczną i pojęcie rozumu wówczas, gdy zestawimy je konsekwentniej, niż to miało miejsce u Hegla”<sup>24</sup>. Oznacza to, że nie można *a priori* redukować jednej strony w powyższym zestawieniu do drugiej, a w takim przypadku mówienie o „rozumie historycznym” czy „historycznym oświeceniu” musi się wydawać pozbawione sensu: przede wszystkim rozum, o ile mamy zachować to pojęcie, musi pozostać czymś ahistorycznym.

W tym miejscu spotykają się dwa wątki teorii racjonalności: po pierwsze – poszukiwanie zasady jednoczącej pośród wielości, po drugie – poszukiwanie tego, co ahistoryczne w świetle „uhistorycznienia rozumu”<sup>25</sup>. Schnädelbach próbuje formułować zatem swą koncepcję jako teorię „rozumu otwartego” albo, jak to określa Steenblock, jako „niefundamentalną filozofię transcendentálną”, łączącą w sobie poszukiwanie ahistorycznych i uniwersalnych warunków możliwości z hermeneutyką i podkreślaną przez nią zmiennością kulturowych kontekstów.

## „Rozum otwarty”

Mamy zatem do czynienia z łączeniem refleksji transcendentalno-pragmatycznej z inspiracjami idącymi ze strony hermeneutyki. Kompetencję językową, która ma odzwierciedlać to, czym jest racjonalność, tj. zdolność przestrzegania reguł, posługiwania się nimi, rozszerza Schnädelbach (za Habermasem i Aplem)

<sup>22</sup> H. Schnädelbach, za: V. Steenblock, *Transformationen des Historismus*, München 1991, s. 77.

<sup>23</sup> Por. H. Schnädelbach, *O dialektyce rozumu historycznego*, (w:) idem, *Rozum i historia*, s. 61.

<sup>24</sup> V. Steenblock, op. cit., s. 78.

<sup>25</sup> Na temat „uhistorycznienia rozumu” por. H. Schnädelbach, *O dialektyce rozumu historycznego*, s. 48–51.



o aspekt dysponowania regułami<sup>26</sup>. Jeśli jednak dokonujemy takiego zabiegu, to, nie wchodząc w szczegóły, docieramy do konstatacji, która brzmi: również to, co wydawało się elementem trwałym, niezmiennym, należącym do sfery transcendentnej, podlega zmianie. Zmieniają się zatem również sposoby i reguły uzasadniania i argumentacji. „W tej perspektywie – pisze Schnädelbach – racjonalność ukazuje się co najmniej jako otwarty, tzn. niewyczerpujący się w regułach system komunikacyjnej kompetencji, system wprawdzie ograniczony regułami, ale regułami takimi, które dzięki kompetentnemu ich przestrzeganiu dają się w zasadzie zmienić również intencjonalnie [...]; z racji hermeneutycznych implikacji tego sposobu widzenia musimy również w teorii racjonalności rozstać się z myślą o stałych regułach komunikacyjnych oraz o stałych regułach stosowania reguł”<sup>27</sup>. Z tego punktu widzenia transcendentna pragmatyka jest więc niewystarczającym ujęciem racjonalności, bowiem z jednej strony nie uwzględnia doświadczenia historycznego, z drugiej okazuje się ostatecznie, po jej przeinterpretowaniu, tożsama z historyzmem. Jest to cena, jaką płaci ona za sprowadzenie racjonalności do kompetencji językowych. Zestaw trwałych, ponadhistorycznych, niezmiennych i uniwersalnych reguł komunikacyjnych daje się obronić tylko na gruncie silnych przesłanek natywistycznych. Jest ogólnie mówiąc dogmatyczny. „W perspektywie transcendentno-pragmatycznej wynik ten ma tę oto konsekwencję teoriopoznawczą, że twierdzenia o uniwersalności reguł reprezentujących racjonalność nigdy nie mogą mieć charakteru apodyktycznego, a zawsze tylko hipotetyczny”<sup>28</sup>.

Schnädelbach zdaje sobie jednak sprawę, że konkluzja historystyczna, z punktu widzenia tradycyjnego pojmowania rozumności, prowadziłyby do zadekretowania relatywizmu oraz utraty uniwersalnej miary prawdziwości i słuszności. Dlatego też, choć tak wrażliwy na „historyczność” tego, co racjonalne, będzie starał się wykazać, iż radykalny historyzm nie może być ostatnim słowem

---

<sup>26</sup> Por. H. Schnädelbach, *Uwagi o racjonalności i języku*, s. 96: „Ten wszakże, kto może zawiesić reguły, musi dobrze przyswoić sobie umiejętność zamierzonego naruszenia reguł bądź ich kreatywnego zmieniania; dokładnie tym wszakże są – co intuicyjnie zrozumiałe – strukturalne znamiona racjonalności jako predykatu dyspozycyjnego wyższego stopnia [...]”; „Jeżeli teraz zapytamy, co mogłoby dla kompetentnych mówiących być bodźcem do kreatywnego zmieniania reguł, to odsłoni się punkt, w którym rozszerzona teoria kompetencji styka się z tradycją filozofii hermeneutycznej”; „Do podstawowych idei hermeneutyki należy myśl, że stosowanie reguł i doświadczenie w tym zakresie mają konstytutywne znaczenie dla zasobu reguł, że reguły zmieniają się w toku ich stosowania i że z tej racji nie można ich podać, nie podając zarazem warunków ich stosowania; zmienione reguły wszakże wytwarzają z kolei nowe zastosowania reguł i tak dalej”.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 97.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 98, jak też s. 100: „Jeśli jednak transcendentno-pragmatyczny rekonstruowany rozum zawsze jest tylko rozumem historycznym, to nie istnieje żadna transcendentno-pragmatyczna *prima philosophia*”.

w teorii racjonalności. Wspomniano powyżej o wskazywanym przez autora *W obronie „animal rationale”* wzajemnym powiązaniu pojęć „rozumu” i „historii”. W kontekście obrony przed historyzmem powiązanie to staje się wersją argumentu antyrelatywistycznego. Głoszenie tezy historystycznej nie miałoby sensu i pozostawałoby poza zakresem możliwego rozumienia, gdyby nie pierwotna supozycja: „jestem rozumny w sensie nie tylko historycznym”. Presupozycja ta „leży u podstaw naszych wypowiedzi i działań”<sup>29</sup>. Przypominając transcendentálny warunek możliwości, pozostaje ona zarazem czystą formą. To, czym jest rozumność w swej treści, określane będzie każdorazowo i zawsze historycznie, a więc w sposób niezawierający koniecznych sądów. Natomiast „fakt” rozumu, jego „że” zostaje odkryte jako transcendentalne, konieczne tło i warunek dyskusji o rozumie, w tym również i przede wszystkim o jego historyczności. Oczywiście, jak zaznaczyliśmy, samo „że” nie przesądza jeszcze o treści, nie można zatem na jego podstawie wygłaszać żadnych twierdzeń mających określić naszą ponadczasową rozumność i to, na czym ona miałaby polegać. Pod tym względem wciąż pozostajemy na płaszczyźnie pewnych konceptualizacji koniecznie związanych z kontyngencją języka. Sam „fakt” rozumu – jako element formalny – nie wchodzi w zakres tezy o uhistorycznieniu, nie podlega on bowiem wpływowi doświadczenia historycznego, które jako doświadczenie może przecież dotyczyć jedynie treści, szczególnie tych roszcujących sobie pretensje do ahistorycznego charakteru. Akcentowanie koniecznego charakteru presupozycji „jestem rozumny nie tylko w sensie historycznym” nabiera zrazu wydźwięku przede wszystkim negatywnego, podkreśla mianowicie wewnętrzne problemy tezy o historyczności rozumu. Zauważmy raz jeszcze: nie byłoby przecież sensu i nie można by było poważnie brać pod uwagę stwierdzenia historyczności, jeśli wypowiedziałaby je domniemany podmiot, co do którego można by przypuszczać z równą siłą, że nie jest rozumny, jak i że jest rozumny. Pojęcie „rozumu historycznego” i dialektyka w nim zawarta prowadzi, wedle Schnädelbacha, do aporii, której nie jesteśmy w stanie przewyciężyć na gruncie teoretycznym. W ten sposób osłabiona zostaje pozycja historystyczna i złagodzone jej relatywistyczne konsekwencje.

Tutaj jednak ujawnia się możliwe znaczenie omawianej presupozycji. Nie wyraża ona, jak już zostało powiedziane, nic treściowego. Oznajmia nam jedynie zdecydowane roszczenie do uznania<sup>30</sup>. Presupozycja, na którą wskazuje Schnädelbach, okazać się może jedynie wyrazem tego, iż nie wyobraża on sobie jakiegokolwiek dyskusji bez założenia o racjonalności. Ale dlaczego w założeniu tym musi się kryć aspekt ahistoryczności? Ponadto, nawet gdyby przyjąć, że

<sup>29</sup> H. Schnädelbach, *O dialektyce rozumu historycznego*, s. 57.

<sup>30</sup> To z kolei możliwe jest tylko wówczas, gdy już założymy, że „godne uznania” jest to, co niehistoryczne, a więc gdy posługujemy się pojęciowością, w ramach której „historyczny” oznacza m.in. „niegodny wiary” i „niemogący rościć sobie pretensji do uznania”.

aspekt ten musi się tam znajdować, to czy jest on stroną wobec uznania historyczności rozumu i jego treści? Czy wobec świadomości historycznej nie pozostaje czymś niezmiernie nieznaczącym owa idea ahistoryczności zawarta w presupozycji „jestem rozumny”? Czy jej eksponowanie nie przypomina rozpaczliwych gestów tonącego?

## Wola rozumu – uwagi krytyczne

Z teoretycznego punktu widzenia presupozycja „jestem rozumny” pozostaje pusta. Nie wnosi ona żadnej wiedzy, która dotyczyłaby naszej racjonalności i nas samych jako istot rozumnych. Ponadto nie można jej w pełni interpretować na sposób transcendentálny, bo hermeneutyczny zwrot w filozofii przynosi również uhistorycznienie Kantowskiego *a priori*. Dlatego też wyjście z aporii, która rodzi się po skonstatowaniu historyczności rozumu na gruncie dialektyki rozumu historycznego, wskazuje wedle Schnädelbacha rozum praktyczny i jego postulatowy charakter. Innymi słowy: pierwszorzędne znaczenie omawianej presupozycji ujawnia się dopiero z perspektywy praktycznej.

Schnädelbach dokonuje opowiedzenia się za rozumem w imię przeciwdziałania władzy siły. „Zachodnia filozofia – pisze on – od swych początków była przekonana, że jedyną rzeczą, która może ograniczać i legitymizować władzę, jest rozum. Od czasów Nietzschego słyszymy: »Rozum sam jest władzą, ponieważ wola prawdy jest wolą władzy«<sup>31</sup>. Wbrew Nietzschemu, Schnädelbach zachowuje owo wskazywane przez siebie tradycyjne przekonanie filozofii.

Tutaj jednakże pojawia się krytyczna wątpliwość co do skuteczności „obrony” rozumu zaprezentowanej powyżej. Należy zapytać, czy rozum, będący jedynie postulowanym „że”, a nie jakimś określonym treściowo „co”, jest w stanie w ogóle być jakąś przeciwwagą dla siły partykularnych interesów? Czy, by sprostać temu zadaniu, nie musi on przyoblec się w historyczną treść? I to nie jakkolwiek, bo wówczas nie miałyby ona żadnego znaczenia. To, czego Schnädelbach próbuje bronić, zakłada, że instrument tej obrony (rozum) jest czymś więcej niż tylko formalnym warunkiem możliwości. Dopiero jako określony treściowo mógłby on pełnić tę funkcję, którą się na niego nakłada: inaczej nie miałoby sensu to uzasadnienie wyboru „za rozumem”, które podaje Schnädelbach, a które jest uzasadnieniem etycznym, nie teoretycznym. Chyba żeby przyjąć taką interpretację, iż fakt „że” ludzkiej rozumności powinniśmy przyjmować za realny już dlatego, że stanowi on podstawę wszelkiej treściowo określonej racjonalności i przeto jest warunkiem „obrony”. Wymóg dalszy w takim wypadku sprowa-

<sup>31</sup> H. Schnädelbach, *Filozofia w nowoczesnej kulturze*, tłum. T. Buksiński, (w:) T. Buksiński (red.), *Filozofia w dobie przemian*, Poznań 1994, s. 63.

działyby się do podania przekonującej, treściowej charakterystyki pojęcia racjonalności, które mogłoby spełniać te funkcje „etyczne”, jakie chciałby w nim dostrześć Schnädelbach. Wówczas jednak ograniczamy „otwartość” koncepcji rozumu. Rozum „otwarty” to rozum „słaby”, a za przyjęciem tego rozumu, wedle Schnädelbacha, przemawia wiara w jego moc. Jednak jako czysto formalne „że” jest on przecież bezsilny i by stać się silnym, musi się „zamknąć” (przyoblec w historycznie określoną treść). Jest to trudność, do której prowadzi nas myślenie o rozumie jako elemencie ukierunkowującym: chcielibyśmy ukierunkowania, ale jednocześnie lękamy się zniewolenia. Nie chcemy żyć w niezróżnicowanej wielości, a jednocześnie czujemy się skrępowani jednością. Ponieważ jednak ostatecznie rozum wyzwuty z wszelkiej treści nie miałby żadnego znaczenia praktycznego, treść owa musi zostać jakoś określona. „Otwartość” rozumu potrzebuje swego ograniczenia.

Najistotniejsza przy tym okazuje się zatem „wola rozumu”, której treścią jest „opowiedzenie się za rozumem”<sup>32</sup>. „To opowiedzenie się – pisze Schnädelbach – nie następuje abstrakcyjnie, ale następuje wszędzie tam, gdzie utożsamiamy się praktycznie z tymi spośród naszych tradycji kulturowych, które skłaniają nas do realizowania i rozumienia presupozycji »jestem rozumny« nie tylko w historycznie kontyngentnym znaczeniu”<sup>33</sup>. „Jestem rozumny” oznacza więc pewną określoną praktyczną postawę, polegającą m.in. na odrzuceniu wszelkich środków przymusu w stosunku do innego i dążeniu do zaprowadzenia symetrycznych relacji pomiędzy partnerami najszerzej pojętego dialogu. Rozum zatem jest z tej perspektywy jedyną „siłą”, która jest w stanie umniejszać rolę władzy przymusu w społeczeństwie. Ponieważ zaś skrajny historyzm i relatywizm wydają się być destrukcyjne dla idei rozumu, a zarazem dla związanej z nią praktyki i tradycji (tradycji egalitarno-humanistycznej i demokratyczno-wolnościowej, jak ją określa Schnädelbach<sup>34</sup>), to właśnie w „woli rozumu” (jako woli kontynuacji i rozwijania owej zagrożonej tradycji) zawierać się musi roszczenie do ahistorycznego pojmowania presupozycji „jestem rozumny”. Uhistoryczniona rozumność nie mogłaby spełniać swej roli. Jako tylko kontyngentna musiałaby ulec partykularnym, doraźnym interesom. Dzięki postulatowi rozumności (nie tylko w sensie historycznym) ukazujemy znaczenie pewnej, istotnej ze względu na realizację tego postulatu, tradycji w obrębie kultury zachodniej.

W ten sposób to, co z perspektywy teoretycznej było konieczną, ale „pustą” presupozycją, w perspektywie praktycznej (i pierwszorzędnej – dodajmy) nabiera zupełnie realnych kształtów pewnej tradycji filozoficznej i politycznej. Tutaj jednak pojawia się druga uwaga krytyczna. Czy w ten sposób wychodzimy poza

<sup>32</sup> H. Schnädelbach, *O dialektyce rozumu historycznego*, s. 65.

<sup>33</sup> Ibidem.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 64.

obręb dialektyki rozumu historycznego? Jako treściowo określony, utożsamiony z pewną tradycją, rozum na powrót dostaje się w krąg oddziaływania tezy historyczystycznej, a jego określenie wydaje się być dogmatyczne i arbitralne. Więcej nawet: zapytać można, czy samo wskazywanie na presupozycję „jestem rozumny (nie tylko w historycznym sensie)”, a więc czy już owo „że” rozumności nie stanowi efektu oddziaływania pewnej dziejowej autointerpretacji człowieka. Należy zatem w tym miejscu uprzytomnić sobie, z jakiego powodu chcemy trwać przy tej autointerpretacji raczej niż przy jakiejś innej.

Oświeceniowe nadzieje co do rozumu upadły wraz z końcem wieku XIX i wiekiem XX. Czy wobec bezsilności rozumu i wobec krytyk rozumu jest jeszcze w stanie przetrwać coś z idei rozumu, czy też może powinniśmy raczej porzucić cały dyskurs powstały na gruncie filozofii rozumu i „zostawić pole swobodnej walce o władzę między ideologiami i interesami?”<sup>35</sup>. Starania o to, by teoretycznie uzasadnić podstawowe przekonanie o tym, iż tylko rozum (rozumna praktyka) jest w stanie zapobiec dezintegracji i fatalnym społecznie skutkom nieumiarkowanego realizowania egoistycznych dążeń, spełzają na niczym. Stąd też takiemu obrońcy rozumu, jakim jest Schnädelbach, pozostaje „jedynie” odwołać się do „woli rozumu”. „Wszystko zależy od odpowiedzi na pytanie, dlaczego z predykatu »racjonalny« mamy czynić *użytek* normatywny, choć możliwe są również inne zastosowania. Odpowiedź może być tylko taka: Ponieważ *chcemy*, albo: ponieważ jest to wskazane w kontekście tego, czego jeszcze poza tym chcemy”<sup>36</sup>. Konsekwentnie jednak nie oznacza to przejścia na płaszczyznę skrajnego decyzyzjonizmu. Jak u Kanta, wola jest tu ściśle związana z rozumem praktycznym. Chociaż, jak powiada autor *Rozumu i historii*, „resztkowy decyzyzjonizm” jest nie do uniknięcia, wola nie pojmuje tutaj samej siebie jako całkowicie arbitralnej władzy stanowienia i chcenia, która istnieje jako osobna i zewnętrzna wobec rozumu. Wskazaliśmy powyżej, iż Schnädelbach broni pojęcia racjonalności przed sprowadzeniem go do „uzasadnialności”. Tutaj znajdujemy się być może w punkcie, gdzie ujawnia się znaczenie tego przekonania. Gdyby utożsamić racjonalność z uzasadnieniem, popadlibyśmy w podstawową trudność (a nawet stanęlibyśmy wobec paradoksu). Nie mielibyśmy mianowicie uzasadnienia dla obstawania za rozumem, tj. trwanie przy „racjonalizmie” okazałoby się nieracjonalne. Jednak koszty takiego poszerzenia i otwarcia mogą być również negatywne: poszerzając zakres pojęcia tego, co racjonalne, poza zakres pojęcia uzasadnienia, wchodzimy zarazem na płaszczyznę, na której samo pojęcie rozumu, jak wskazywałem wyżej, może stać się już na tyle szerokie i na tyle „otwarte”, że racjonalizm nie będzie żadną alternatywą dla „społecznego zła”. Z perspektywy

<sup>35</sup> H. Lenk, *Rozum jako idea i wezwanie*, (w:) idem, *Filozofia pragmatycznego interpretacjonizmu*, tłum. Z. Zwoliński, Warszawa 1995, s. 82.

<sup>36</sup> H. Schnädelbach, *Racjonalność i normatywność*, (w:) idem, *Próba rehabilitacji...*, s. 106.

„szerokiego” (i zarazem „otwartego”) pojęcia racjonalności nie mamy już żadnych argumentacyjnych narzędzi, by uznawać za nierozumne (i tym samym odrzucać, pozbawiać wartości) te działania i przekonania, dla których nie można już podać „dobrych powodów” (Habermas), bowiem „dobre powody” można zdefiniować dopiero w węższej płaszczyźnie już jakoś pojętej racjonalności. W ten sposób jednak pojęcie rozumu traci również owo znaczenie, które wydawało się przewycięzać aporię rozumu historycznego, znaczenie praktyczne. Ponownie okazuje się, że jedynym, co mogłoby wzmocnić jego znaczenie jest uznanie pewnej tradycji filozoficzno-politycznej za miarę wszelkiej treściowo określonej racjonalności oraz za wzorzec tego, co słuszne i dobre.

Czy wątpliwości powyższe prowadzą do wniosku, że lepiej byłoby porzucić pojęcie rozumu jako współokreślające naszą ludzką kondycję? Czy jednak nie stracilibyśmy w ten sposób z oczu bardzo istotnego wymiaru naszego bycia w świecie? A może wniosek, jaki płynie z powyższego, jest tylko taki, że współczesna dyskusja na temat rozumności (ściślej: zaprezentowany jej fragment) wciąż ze zbytnią oczywistością przyjmuje jako nienaruszalne klasyczne opozycje: rozumu i historii, wieczności i czasu, obowiązywania i powstawania, tego, co uzasadnione i tego, co arbitralne itd.

Broniąc rozumu, bronimy przede wszystkim rozumnych relacji, które nas wiążą z innymi i dzięki którym tworzymy wspólnotę. U podstaw tej obrony tkwi troska o to, by władza siły i partykularne interesy, które nią kierują, nie uczyniły owych relacji i owej wspólnoty źródłami cierpienia i niesprawiedliwości. Niewątpliwym, jak się wydaje, pożytkiem płynącym z dyskusji nad rozumnością, szczególnie w kontekście praktycznym, jest ukazywanie możliwej alternatywy dla tego, co może wystąpić jako władza siły i partykularyzm. Wskazując jednak problematyczność każdej z określonych wizji rozumności chronimy się jednocześnie przed tym rodzajem zła, jakie może być udziałem człowieka, który sam rozum (jego zabsolutyzowaną ideę) wprzecznie w realizację nierozumnych celów.

## Literatura

- Adorno T. W., *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, (w:) idem, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996.
- Arystoteles, *Etyka wielka*, tłum. W. Wróblewski, (w:) idem, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996.
- Baumgartner H.-M., *Rozum skończony*, tłum. A. M. Kaniowski, Warszawa 1996.
- Dilthey W., *Gesammelte Schriften*, t. VIII, Leipzig – Berlin 1931.
- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukaszewicz, Kraków 2000.
- Habermas J., *Teoria działań komunikacyjnych*, t. I, tłum. A. M. Kaniowski, Warszawa 1999.
- Horkheimer M., *Społeczna funkcja filozofii*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1987.

- Saint-Sernin B., *Rozum w XX wieku*, tłum. M. L. Kalinowski, B. Banasik, Gdańsk 2001.
- Lenk H., *Filozofia pragmatycznego interpretacjonizmu*, tłum. Z. Zwoliński, Warszawa 1995.
- Schnädelbach H., *Próba rehabilitacji „animal rationale”*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001.
- Schnädelbach H., *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992.
- Schnädelbach H., *Rozum i historia*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001.
- Schnädelbach H., *Filozofia w nowoczesnej kulturze*, tłum. T. Buksiński, (w:) T. Buksiński (red.), *Filozofia w dobie przemian*, Poznań 1994.
- Steenblock V., *Transformationen des Historismus*, München 1991.
- Welsch W., *Rozum i przejścia. O rozumie transwersalnym*, tłum. B. Mrozewicz, (w:) T. Buksiński (red.), *Rozumność i racjonalność*, Poznań 1997.
- Welsch W., *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998.





*Kamil M. Kaczmarek*

Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu

Adam Mickiewicz University in Poznań

## RELIGIJNE ODCZAROWANIE ŚWIATA A POWSTANIE NAUKI

### Religious Disenchantment of the World and the Rise of Science

**Słowa kluczowe:** odczarowanie świata, Max Weber, Peter L. Berger, Walter F. Otto, nauka, religia.

**Key words:** disenchantment of the world, Max Weber, Peter L. Berger, Walter F. Otto, science, religion.

#### Streszczenie

Niniejszy artykuł analizuje znaczenie religijnego „odczarowania świata” dla narodzin nauki w cywilizacji zachodniej. Omawiam dwa główne znaczenia tego pojęcia, tj. poznawcze, obecne w pracach Maxa Weбера, oraz aksjologiczne, założone w teorii sekularyzacji Petera L. Bergera. Obaj autorzy utrzymują, że po raz pierwszy do odczarowania świata doszło w starożytnym Izraelu. Jednakże nauka wówczas się nie narodziła. Powstaje ważne pytanie: czy rzeczywiście odczarowanie stanowi konieczny warunek powstania nauki? W rzeczywistości, choć w judaizmie miało miejsce odczarowanie aksjologiczne, to nie dokonało się wówczas w znaczącym stopniu odczarowanie poznawcze. Studium Waltera F. Otta nad religią homerycką ukazuje niemal kompletne odczarowanie poznawcze, a jednocześnie potężne religijne odczarowanie aksjologiczne poglądu na świat w starożytnej religii greckiej. Obie postawy mogły skutecznie przyczynić się do ustanowienia naukowego sposobu myślenia.

#### Abstract

This paper examines the importance of religious “disenchantment of the World” in the rise of science in the western civilization. Two major meanings of the concept are analyzed, i.e. cognitive – present in the works of Max Weber – and axiological – assumed in Peter L. Berger’s theory of secularization. Both authors maintain that it was in the ancient Judaism where the disenchantment of the World for the first time took place. However, that was not that case when science was born. An important question arises: is disenchantment really a necessary condition to the rise of science? In fact, although there was axiological disenchantment of the world in Judaism, there was not any significant cognitive disenchantment. Contrary to the ancient Greece, where the process of the rise of science actually occurred. Walter F. Otto’s study on Homeric religion shows almost complete cognitive disenchantment but at the same time a powerful religious axiological enchantment of the worldview in ancient Greek religion. Both attitudes could effectively contribute to the establishment of scientific mode of thought.

Istotny wpływ na sposób ujmowania przez socjologię relacji między naukami przyrodniczymi a religią miały przede wszystkim prace Maxa Webera, a zwłaszcza jego rozważania na temat racjonalności. Z jednej strony proces racjonalizacji postrzegany jest jako zwiększający rozdźwięk między światem „nowoczesnym” a religią, z drugiej – jego korzeni i przejawów od czasów Webera szuka się właśnie w religii. Pojęcie to stanowi podstawę koncepcji „odczarowania świata”, która jest głównym przedmiotem niniejszego artykułu. Termin ten zyskał nieco odmienne znaczenie u Petera L. Bergera.

Oceniając obie koncepcje, należy odpowiedzieć na dwa pytania: czy odczarowanie świata w obu znaczeniach faktycznie, jak chcą wspomniani autorzy, dokonało się w tradycji judeochrześcijańskiej oraz czy rzeczywiście sprzyja ono rozwojowi nauki? W nieco innym kontekście pytania te pozwala usytuować koncepcja niemieckiego religioznawcy Waltera F. Otta.

## Racjonalizacja religii według Webera

Sam termin „racjonalność” jest na tyle wieloznaczny, a Weber posługuje się nim w tylu niesprowadzalnych do siebie znaczeniach, że – jak wykazali to Stanisław Andreski<sup>1</sup> czy Stanisław Kozyr-Kowalski<sup>2</sup> – traci niemal jakąkolwiek wartość diagnostyczną. W swym słynnym eseju o osobliwości świata zachodniego<sup>3</sup> niemiecki socjolog starał się wykazać, iż przeniknięte są nią wszystkie sfery cywilizacji europejskiej od sztuki po matematykę. Chociaż nie wspomniał tam o religii, to jednak pojęcie to stosował szeroko także w swych pracach religioznawczych, gdzie starał się wykazać, że procesowi racjonalizacji podlegał już starożytny judaizm, a za nim także chrześcijaństwo.

Niewątpliwie najważniejszym przedmiotem analizy Webera było powstanie współczesnego kapitalizmu, w ramach którego działalność zarobkowa zyskała unikalną, „racjonalno-metodyczną” formę. Jak wiadomo, współodpowiedzialnymi za powstanie jej istotnego komponentu, tj. etosu pracy jako powołania zawodowego, uczynił on ascetyczne nurty protestantyzmu. Sam protestantyzm stanowi dla Webera zwieńczenie zapoczątkowanego już w starożytnym judaizmie procesu racjonalizacji wewnątrzreligijnej, prowadzącego do odczarowania świata<sup>4</sup>. Samemu Weberowi nie udało się wykazać zależności przyczynowej między tymi pro-

<sup>1</sup> S. Andreski, *Maxa Webera olśnienia i pomyłki*, przeł. K. Z. Sowa, PWN, Warszawa, 1992, s. 83–112.

<sup>2</sup> S. Kozyr-Kowalski, *Weberowska socjologia religii a teoria społeczeństwa jako całości*, (w:) M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, KiW, Warszawa 1984, s. 22–30.

<sup>3</sup> M. Weber, *Osobliwości kultury zachodniej*, (w:) ibidem, s. 69–87.

<sup>4</sup> M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Test, Lublin 1994, s. 86.

cesami – racjonalizacji religii i świata pozareligijnego. Protestantyzm przyczynił się wszak do racjonalizacji procesów ekonomicznych mimowolnie. Jego racjonalizujący wpływ nie wynikał z tego, że sam był racjonalny. Podobnie zresztą ujmuje Weber wpływ protestantyzmu na naukę: dla pietystów była ona drogą do Boga, jej uprawianie motywowane było czysto religijnie – pragnieniem powiększania jego chwały<sup>5</sup>.

Czy jednak rzeczywiście procesy, które Weber określał mianem racjonalizacji w ramach religii, a szczególnie odczarowywanie świata można uznać za współodpowiedzialne za powstanie nowożytnego przyrodoznawstwa, a tym samym cywilizacji?

Stanisław Andreski wyróżnił kilka znaczeń terminu „racjonalność” w pracach Webera. Ze względu na powyżej zarysowany problem najbardziej ogólne jego znaczenie („prawidłowy wybór dostępnych środków służących do osiągnięcia danego celu”<sup>6</sup>) jest zbyt szerokie, stąd interesować mnie będzie racjonalność rozumiana przede wszystkim jako „postęp nauki i zwiększanie zakresu jej praktycznej stosowalności” czy „stopień zgodności przekonań z wnioskami wpływającymi z nauki”<sup>7</sup>.

Racjonalizacja jako proces zachodzący w ramach religii przejawia się w kilku formach. Jej najważniejszym rezultatem jest odczarowanie świata, stąd też sam proces racjonalizacji bywa określany tym mianem.

Odczarowywanie świata, proces „dokonujący się od tysiącleci w kulturze zachodniej”<sup>8</sup>, jest zasadniczo procesem negatywnym, oznacza rezygnację z pewnego sposobu postrzegania rzeczywistości i opartego na nim działania. Świat, zdaniem Webera, jest dla ludzi zaczarowany, gdy przyjmują, że istnieją w nim tajemnicze i nieobliczalne moce odgrywające jakąś rolę w ich życiu, moce, które jednocześnie można opanować czy – w przypadku duchów – przebłagać<sup>9</sup>. Wiara ta i praktyki ustępują w rezultacie odczarowania kalkulacji i środkom technicznym. Jeśli kalkulację uznamy za synonim podejścia naukowego, to sformułowanie takie sugeruje istnienie negatywnego związku między światopoglądem magicznym a naukowym.

W swej pracy o etyce protestanckiej Weber określa go jako „wielki historyczny proces pozbawiania świata doczesnego pierwiastka cudowności [...] odrzucający jako przesąd i występki wszelkie magiczne środki poszukiwania zbawienia”<sup>10</sup>. Jego źródeł doszukuje się u żydowskich proroków, choć dostrzega też

<sup>5</sup> M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, przeł. A. Kopacki, P. Dybel, Znak, Kraków 1998, s. 125.

<sup>6</sup> S. Andreski, op. cit., s. 85.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 91.

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> M. Weber, *Polityka...*, s. 122.

<sup>10</sup> M. Weber, *Etyka...*, s. 86.

wpływ greckiej myśli naukowej. Wątek racjonalizacji religii jest w związku z tym stale obecny przede wszystkim w Weberowskich analizach starożytnego judaizmu<sup>11</sup> (starożytnej Grecji nie poświęcił on większej uwagi<sup>12</sup>). Posiada ona tu wymiar zarówno teologiczny (racjonalizacja koncepcji Boga), jak i etyczny.

Racjonalizacja teologii uwidacznia się w przypadku judaizmu w zmianie obrazu Boga, który pierwotnie wyobrażany był w sposób irracjonalny – jako plemienny bóg wojny, żądny krwi i angażujący się w działania militarne po stronie ludu żydowskiego<sup>13</sup>. Do tego obrazu zaczynają jednak stopniowo wnikać rysy „dobrego boga natury i nieba”, co prowadzi do koncepcji „mądrego zarządcy świata”, który to proces określa Weber mianem „sublimacji i racjonalizacji”<sup>14</sup>. Kluczową różnicą w stosunku do bogów azjatyckich (jako przykład przywołuje przede wszystkim bogów hinduskich) jest posługiwanie się przez tych ostatnich magią, podczas gdy Bóg Izraela dokonywać miał cudów. Weber zakłada, że „w porównaniu z czarem cud jest konstrukcją bardziej racjonalną”<sup>15</sup>.

Również racjonalizacja etyki starożytnego Izraela oznacza dla Webera rezygnację z magii oraz ekstazy jako środków do osiągnięcia zbawienia<sup>16</sup>. W porównaniu do innych azjatyckich etyk religijnych, takich jak egipska, która dopuszczała przy pomocy magii skarabeuszy ukrycie grzechów przed bogami<sup>17</sup>, judaistyczna za środek osiągnięcia zbawienia uważa wewnątrzświatową etykę regulującą życie codzienne. Wiąże się to z innym jej racjonalnym znamieniem, jakim była systematyzacja przykazań, zestawionych np. w dekalog, nie zaś w chaotyczny katalog<sup>18</sup>. Proces ten został w pewnym stopniu zahamowany w przedreformacyjnym chrześcijaństwie, gdzie nie wykluczono magii (w postaci sakramentów) jako środka osiągnięcia zbawienia tak konsekwentnie, jak w purytanizmie czy judaizmie<sup>19</sup>.

Jak widzimy, dla zrozumienia odczarowania świata w obu wymiarach kluczowe jest ustalenie sensu pojęcia magii czy czarów. Weber przeciwstawia czary z jednej strony cudom, a z drugiej – jako „środek zbawienia” – posłuszeństwu przykazaniom czy ascezie wewnątrzświatowej. Zdaniem Webera cud ma odróżniać od czaru to, że wypływa „z sensownych, zrozumiałych zamiarów i reakcji Boga”<sup>20</sup>. Weber przeciwstawia więc „świat Hindusów”, który ujmuje jako „irra-

<sup>11</sup> M. Weber, *Dzieła zebrane z socjologii religii. Etyka gospodarcza religii światowych*, t. 3: *Starożytny judaizm*, przeł. D. Motak, Nomos, Kraków 2000.

<sup>12</sup> S. Andreski, op. cit., s. 91.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 126 i n.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 127.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 208.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 12, 183; M. Weber, *Etyka...*, s. 86.

<sup>17</sup> M. Weber, *Starożytny judaizm...*, s. 243.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 236.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 103, 137.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 208.

cyjonalną, czarodziejską krainę”<sup>21</sup>, racjonalnemu światowi rządzonemu przez Boga Izraela. Rodzi to jednak szereg wątpliwości. Dlaczego posługujące się magiczną mocą bóstwo hinduskie nie miałyby się kierować sensownymi zamiarami, Jahwe zaś tak? W jakim sensie np. tłumaczenie katastrof naturalnych wolą bóstwa czy jego gniewem za nieposłuszeństwo ma być bardziej racjonalne<sup>22</sup> niż przypisywanie ich magicznej mocy bóstw? W obu wypadkach mamy przecież pozaświatowy (nadprzyrodzony) podmiot przeprowadzający jakieś działania w tym świecie w oparciu o swą moc, kierujący się swoimi racjami.

Dla Webera racjonalność działań Jahwe wypływa przede wszystkim stąd, że jego decyzje były „możliwe do zbadania”. „Ta zrozumiałość boskich rozstrzygnięć – powiada Weber – wykluczała wszelkie pytanie o sens świata, który mógłby leżeć gdzieś poza nim”<sup>23</sup>. Wydarzeniami zachodzącymi na świecie „nie włada przypadek ani moce magiczne, lecz zrozumiałe przyczyny”<sup>24</sup>. Zauważmy jednak, że owe zrozumienie przychodziło dopiero *post factum*. Jak podkreślają antropolodzy, również każdy czarownik (nie tylko cyniczny – jak zakładał Frazer) ludów pierwotnych posiada bogatą gamę „racjonalizacji”, które przywołuje w przypadku, gdy jego zabieg magiczny nie odniesie spodziewanego skutku. Zwykle stwierdza naruszenie przez kogoś z członków plemienia jednego z licznych tabu albo też działanie potężniejszej przeciwmagii wrogiego czarownika<sup>25</sup>. Tym samym czyni niepowodzenie rytuału w pełni zrozumiałym. Moim zdaniem, nie zachodzi żadna strukturalna różnica w stosunku do izraelskiego proroka tłumaczącego kataklizm karą Jahwe za naruszanie przez Izraelitów przykazań. Samo przeciwstawienie cudu i czaru jest dalece arbitralne. Jak trafnie zauważył Spencer, różnica między nimi jest bowiem pozorna, sprowadza się właśnie do przyjęcia określonej stronniczości teologicznej: to, co dla Żydów było cudem sprawianym przez Jahwe na prośbę Aarona, dla Egipcjan było złowrogą magią. I odwrotnie, działania egipskich kapłanów były osądzone jako cud lub magia w zależności od tego, kto osądzał: Żyd czy Egipcjanin<sup>26</sup>.

Jeśli dla Webera odczarowanie oznacza tłumaczenie wydarzeń świata oddziaływaniem jednego, osobowego nadprzyrodzonego czynnika zamiast wielu osobowych i nieosobowych, to sam świat nie stawał się przez to mniej „magiczny”. Wydarzenia w nim zachodzące miały tak samo źródło zewnętrzne w stosunku do tego świata (czyli nadprzyrodzone). Świat został jedynie inaczej zaczarowany

<sup>21</sup> Ibidem.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 212.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 285.

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> Por. B. Malinowski, *Dziela*, t. 7: *Mit, magia, religia*, przeł. B. Leś, D. Praszalowicz, PWN, Warszawa 1990, s. 439 i n.

<sup>26</sup> H. Spencer, *The Principles of Sociology*, t. I, D. Appleton & Company, New York 1912, s. 250, § 134.

– miejsce teologicznego polikauzalizmu zajął monokauzalizm. Czy taki obraz świata jest bardziej racjonalny, w sensie zgodności z myślą naukową? Moim zdaniem jest wręcz przeciwnie: nauka odkrywa bowiem, że przebieg wydarzeń jest raczej wypadkową oddziaływania różnych, niesprowadzalnych do siebie sił. Zatem, jak zresztą za Millem przyznaje sam Weber: „jeśli wychodzi się od czystego doświadczenia, dochodzi się do politeizmu”<sup>27</sup>. Podobnie wyjaśnianie etycznej irracjonalności zjawisk zachodzących w świecie działaniem jednego podmiotu prowadzi albo do przeniesienia owej irracjonalności na samego Boga (Bóg kapryśny, nieprzewidywalny), albo do poważnych dylematów. Weber zauważa zresztą, że wobec klęsk Izraela wszelkie obietnice dane przez Jahwe musiały zostać w teologii żydowskiej przekształcone w warunkowe (co zresztą też określa racjonalizacją), uzależnione od właściwego zachowania<sup>28</sup>. Wiąże się to z drugą wspomnianą antynomią, przeciwstawiającą magię działaniu etycznemu.

Warto zwrócić uwagę, że etyka przykazań nie stanowi rezultatu namysłu nad skutkami działań, ale funkcjonuje jako pochodzący z objawienia (tym samym mający nadprzyrodzone źródło) katalog zakazów i nakazów. Wyznawca religii abrahamicznych nie dlatego powstrzymuje się od pewnych czynów, że prowadzą one do negatywnych społecznie czy jednostkowo skutków, ale dlatego, że są one zakazane przez Jahwe. Z tej perspektywy zakaz naruszania cudzej własności ma dokładnie taki sam status, jak zakaz spożywania pewnego rodzaju potraw czy noszenia odzienia utkanego z dwóch różnych rodzajów nici. Prawo biblijne nie jest prawem pozytywnym, podobnie jak etyka dekalogu niewiele ma wspólnego z dociekaniem etycznymi filozofów, którzy posługują się w uzasadnianiu swych postulatów logiką, a nie hermeneutyką świętych tekstów, jak czyni teologia moralna.

Tłumaczenie działań Jahwe jako rezultatu (nie)etycznego postępowania Izraelitów nadało im strukturę typowego magicznego tabu. Zrodziło to także poważne pytanie o wielkiej doniosłości duszpasterskiej: jaki jest sens właściwego zachowania jednostki w obliczu faktu, że kary spadają na nią za winy współplemieńców czy przodków?<sup>29</sup> Jedynym rozwiązaniem jest przyjęcie, że ostatecznie Bóg jest absolutnym suwerenem, a jego wyroki pozostają dla jednostki niezbadane, co tym samym zaprzecza podstawowemu założeniu, na którym Weber oparł swą tezę o racjonalności judaizmu.

Weberowskie „odczarowanie świata” można określić jako zapośredniczenie relacji do bóstwa przez normy prawno-etyczne. Przestrzeganie tych norm staje się tu działaniem magicznym, mającym na celu zapewnienie pożądanego dobra doczesnych (powodzenie narodu wybranego i jego członków) czy zbawienia po-

<sup>27</sup> M. Weber, *Polityka...*, s. 131.

<sup>28</sup> M. Weber, *Starożytny judaizm...*, s. 202.

<sup>29</sup> Ibidem.

śmiertnego (w późniejszych mutacjach tej koncepcji). W istocie nie mamy zatem do czynienia z jakimkolwiek odczarowaniem relacji z bóstwem, co najwyżej z formalną kodyfikacją nadprzyrodzonych zaleceń.

Nie ulega wątpliwości, że wskazywane przez Webera fakty nie czynią uprawioną jego tezy, iż do owego odczarowania miało dojść w judaizmie czy młodszych religiach z niego się wywodzących. Dopóki Bóg jest absolutnym suwerenem władającym światem spoza niego, świat pozostaje zaczarowany. Dopóki źródłem prawa i etyki jest nadprzyrodzone objawienie, również sfera praktyki pozostaje w istocie sferą magii, jedynie miejsce rytuału zajęło postępowanie wewnątrzświatowe.

## Odczarowanie świata według Bergera

Weberowską koncepcję odczarowania świata rozwijał Peter L. Berger. Użytkuje ona jednak odmienne znaczenie, pozornie jedynie zgodne z Weberowskim. Wynika to z innej koncepcji samej religii u obu autorów. Wprawdzie Weber nie sformułował wprost żadnej definicji religii, to jednak już wyżej przytoczone rozważania pozwalają zaliczyć jego stanowisko do tych, które osobliwości religii szukają w sferze poznawczej. Zwykle autorzy tego nurtu przedmiot religii określają kategoriami „nadprzyrodzony” czy „pozaempiryczny”. Kluczowym przeciwieństwem, z perspektywy którego Weber oceniał religię, jest opozycja: tajemnicze oraz nieprzewidywalne i kalkulowalne. Berger natomiast przynależy do nurtu określającego przedmiot religii kategoriami *sacrum* czy *numinosum*, czyli odwołującego się do porządku aksjologicznego czy emocjonalnego, a nie wyłącznie poznawczego. Umieszczenie Weberowskiej kategorii w tym kontekście pozwala wydobyć na jaw tkwiącą w niej, choć niedostrzeganą na pierwszy rzut oka, dwuznaczność. Zarówno niemieckie *zauber* w słowie *Entzauberung*, angielskie *enchantment* (w *disenchantment*), podobnie jak polski *czar*, poza znaczeniem synonimicznym do magii (czary), oznacza także czarowność, urok i powab. Odczarowanie świata oznaczałoby więc pozbawienie go uroku, pociągającej atrakcyjności i samoistnego piękna. Taki proces z pewnością możemy w ramach religii judeochrześcijańskich dostrzec.

O ile dla Webera świat nieodczarowany to taki, którym rządzą tajemnicze i nieobliczalne siły, o tyle Berger, pisząc o odczarowaniu świata, stwierdza: „Wierzący protestancki nie żyje już w świecie, który nieustannie przenikają święte istoty i siły. Rzeczywistość jest spolaryzowana na radykalnie transcendentną boskość i radykalnie »upadłą« ludzkość, która, *ipso facto*, jest pozbawiona świętych cech. Pomiedzy nimi rozpościera się całkowicie »naturalne« uniwersum, bezsprzecznie twór Boga, lecz samo w sobie pozbawione *numinosum*. Innymi

słowy, radykalna transcendencja Boga staje przed uniwersum radykalnej immanencji, »zamknięcia się« na świętość<sup>30</sup>.

Berger w samym tym podziale dostrzega załączki sekularyzacji: „gdy nic nie pozostaje »pomiedzy« radykalnie transcendentnym Bogiem i radykalnie immanentnym światem, *oprócz* tego jednego kanału pośredniczącego [tj. z bożego słowa – K.K.], zanurzenie tego świata w niewiarygodności prowadzi do empirycznej rzeczywistości, w której faktycznie »Bóg umarł«. Rzeczywistość ta stała się więc podatna na systematyczną racjonalną penetrację, zarówno w myśli, jak i w działaniu, którą wiążemy ze współczesną nauką i technologią. Niebo pozbawione aniołów staje się otwarte na interwencję astronoma i w końcu astronauty”<sup>31</sup>. Nieco inną drogą Berger dochodzi zatem do wniosku podobnego, co Weber: odczarowanie świata w wymiarze aksjologicznym podobnie jak odczarowanie wizji świata i praktyki jego opanowywania otwiera drogę nauce.

## Narodziny przyrodoznawstwa między Egiptem a Babilonią

Jak wyżej wykazałem, Weberowskie założenie, iż wizja Boga i świata właściwa starożytnemu judaizmowi była szczególnie racjonalna i wolna od myślenia w kategoriach sprawczych sił magicznych, wynika wyłącznie z arbitralnego zaklasyfikowania strukturalnie identycznych działań bądź do magii, bądź do praktyk religijnych od magii uwolnionych. Podobnie nie ma podstaw do uznania, że teologiczny monokauzalizm jest bardziej racjonalny niż polikauzalizm. Niezależnie od tego, czy źródeł zjawisk w świecie szuka się w mocy wielu istot nadprzyrodzonych czy jednej istoty nadprzyrodzonej, czy ich intencje stara się *post factum* zrozumieć na drodze hermeneutyki prorocत्व czy wróżb, obraz świata jest jednakowo „magiczny”.

Nie ulega jednak wątpliwości, że judaizm wypracował koncepcję bóstwa skrajnie transcendentnego, co doprowadziło do aksjologicznego odczarowania świata jako domeny bogów pogańskich. Czy jednak otworzyło to w jakikolwiek sposób drogę nauce?

Jeszcze w ubiegłej dekadzie wśród historyków nauki dominowało przekonanie, że w starożytnym Izraelu nauka nie istniała<sup>32</sup>. Ostatnio postęp studiów nad odnalezionymi w XX wieku rękopisami znad Morza Martwego pozwolił nieco

<sup>30</sup> P.L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, przeł. W. Kurdziel, Nomos, Kraków 1997, s. 156.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 157.

<sup>32</sup> A.Y. Reed, „Ancient Jewish Sciences” and the Historiography of Judaism, (w:) J. Ben-Dov, S. Sanders (red.), *Ancient Jewish Sciences and the History of Knowledge in Second Temple Literature*, New York University Press, New York 2014, s. 195.



skorygować ten pogląd. Izrael pozostawał w kulturowej łączności z dwoma imperiami, które również pod względem gromadzenia wiedzy i wykorzystania jej w ramach techniki przodowały pierwotnie na zachodniej półkuli: Egiptem i Babilonią. Okazuje się, że przenikały stamtąd również pewne idee naukowe. Uderza jednak, po pierwsze, jak niewielki był to transfer, po drugie, los tych idei już w czysto judaistycznym kontekście. Przytoczę jeden tylko przykład: w rękopisach pozakanonicznej księgi Henocha (1.72) znajdujemy kalendarz oparty na precyzyjnych obserwacjach poczynionych przez astronomów w Babilonii: punktów wschodu i zachodu Słońca w momentach przesilen<sup>33</sup>. Nie został on jednak przedstawiony jako rezultat badań naukowych, ale objawienia danego przez Boga mitycznemu Henochowi. Miało to na celu zatajenie obcych źródeł wiedzy<sup>34</sup>, a jednocześnie uczyniło z odkrycia naukowego element magicznego obrazu świata. Niezależnie od tego, jak świątli, wykształceni i otwarci na obcą wiedzę byli autorzy literatury henochiańskiej, nie ulega wątpliwości, że to, co uprawiali, było raczej zaczarowywaniem wizji świata niż nauką.

W późniejszym okresie literatura rabiniczna daje świadectwa pewnych zainteresowań naukowych (zwłaszcza w dziedzinie astrologii, psychologii czy fizjonomiki), które jednak nie przekładały się na rozwój nauki z kilku względów: po pierwsze, wiedza przyrodnicza traktowana była jak wiedza ezoteryczna, którą przekazywać wolno tylko jednej osobie naraz, co – jak trafnie zauważa Alexander – uniemożliwiało jakąkolwiek dyskusję naukową. Po drugie, obowiązywał wówczas zakaz zajmowania się „grecką mądrością”, co odcięło te poszukiwania od najpłodniejszego wówczas nurtu nauki<sup>35</sup>. Po trzecie wreszcie, wychodzono z założenia, iż najwyższym źródłem wiedzy jest Objawienie, a zatem rezultaty dociekań przyrodniczych (kosmologicznych czy antropologicznych) *a priori* muszą być zgodne z Biblią, która staje się tym samym pełnoprawnym źródłem wiedzy przyrodniczej<sup>36</sup>.

Niezależnie od śladów myślenia naukowego, jakie znaleźlibyśmy w starożytnym Izraelu, nie ulega wątpliwości, że to nie tam narodziły się nauki przyrodnicze. Powstały one w greckim kręgu kulturowym, który również obficie czerpał z dorobku Egiptu i Babilonii, ale z osiągnięć tych cywilizacji uczynił całkowicie inny użytek.

Początek tego ruchu intelektualnego możemy wytropić w pismach pierwszych filozofów, którzy dla zrozumienia świata zaczęli posługiwać się po raz pierwszy zdemitologizowanymi pojęciami. O ile w genealogii bogów u Hezjoda na począt-

<sup>33</sup> P.S. Alexander, *Enoch and the Beginnings of Jewish Interest in Natural Science*, (w:) *ibidem*, s. 35.

<sup>34</sup> J. Ben-Dov, *Ideals of Science: The Infrastructure of Scientific Activity in Apocalyptic Literature and in the Yahad*, (w:) *ibidem*, s. 126, 136.

<sup>35</sup> P.S. Alexander, *op. cit.*, s. 30.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 33.

ku stał Okeanos (bóg morza), to już dla Talesa prapoczątkiem wszystkich rzeczy jest woda jako jeden z bezosobowych pierwiastków. Grecy spekulacje tego rodzaju sprzęgli z wypracowaną w ramach instytucji politycznych (w sądownictwie i w perswazji politycznej na użytek procedur demokratycznych) retoryką jako sztuką przekonywania za pomocą argumentacji odwołującej się do rozumu i faktów<sup>37</sup>. Ta z kolei, usystematyzowana w ramach filozofii, dała początek logice. Następny krok został poczyniony w wyniku podbojów Aleksandra Wielkiego, gdy Grecy zetknęli się z technicznie bardziej zaawansowanymi cywilizacjami, wspomnianymi Babilończykami i Egipcjanami. Wysilek zrozumienia, w jaki sposób działają wynalazki stamtąd przyswojone, za pomocą pojęć abstrakcyjnych i sylogizmów logicznych<sup>38</sup> doprowadził do licznych pamiętnych okryć naukowych (np. prawa Archimedesesa, geometria Euklidesa) oraz jeszcze liczniejszych, które uległy zapomnieniu w późniejszych wiekach. Wymieńmy kilka przykładów. Jak ustalił historyk nauki Lucio Russo, posługiwano się i znano zasadę zachowania masy<sup>39</sup>, nie tylko heliocentryczny model Arystacha funkcjonował początkowo jako jedna z oczywistych metod obliczania położenia planet, ale potem był nawet dowodzony na gruncie fizycznym w oparciu o systematyczne badania pływów oceanów przez Selenikosa<sup>40</sup>. Grecy w II wieku p.n.e. opracowali już „dynamiczny heliocentryzm oparty na zasadzie bezwładności i koncepcji równowagi między siłą odśrodkową i grawitacyjną interakcją ze Słońcem”<sup>41</sup>. W matematyce znano system pozycyjny, tablice logarytmiczne<sup>42</sup>, trygonometrię (która później ponownie dotarła do Europy za pośrednictwem Arabów i Hindusów)<sup>43</sup>. Chemia jeszcze przed powstaniem ezoterycznej alchemii uprawiana była w państwach hellenistycznych jako nauka empiryczna<sup>44</sup>.

Nie jest prawdą, że Grecy nie rozwinęli metody eksperymentalnej, jak twierdzi np. Bruno Snell<sup>45</sup>, z powodu swej rzekomej pogardy dla pracy fizycznej<sup>46</sup>. Dowodzą tego m.in. postępy w medycynie, gdzie dzięki metodom doświadczalnym (również sekcjom *in vivo*) Herofilos odkrył nerwy i podzielił je na czuciowe i ruchowe, opisał różnice między żyłami a tętnicami, analizował komory serca i zastawki sercowe, by wymienić tylko niektóre jego odkrycia<sup>47</sup>. Tenże Herofi-

<sup>37</sup> L. Russo, *Zapomniana rewolucja. Grecka myśl naukowa a nauka nowoczesna*, przeł. I. Kania, Universitas, Kraków 2005, s. 187 i n.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 43–44.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 183.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 333.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 339.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 412.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 72.

<sup>44</sup> Ibidem, s. 185.

<sup>45</sup> B. Snell, *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, Aletheia, Warszawa 2014, s. 375.

<sup>46</sup> Jak uważał S. Andreski, op. cit., s. 91.

<sup>47</sup> L. Russo, op. cit., s. 157.

los zamówił specjalny, regulowany zegar wodny, dzięki czemu nadał swym badaniom nad pulsem ścisły wymiar ilościowy, podobnie jak Erasistratos stosujący wagę w swych badaniach fizjologicznych. Ścisłe pomiary ilościowe od dawna stosowano w astronomii, a Selenikos – jak wspomniałem – wykorzystał w badaniach astronomicznych pomiary pływów oceanicznych. W dziedzinie hydrostatyki, pneumatyki i mechaniki uczeni hellenistyczni budowali pogładowe urządzenia eksperymentalne. Jak zauważa Russo, zasadniczą różnicą, zwłaszcza w dziedzinie fizyki, między metodą doświadczalną starożytnych a przyswojoną przez naukę w XVIII wieku było nastawienie tej pierwszej bardziej na projekt niż eksperyment<sup>48</sup>. Nauka w czasach hellenistycznych nie była bowiem – jak dotąd sądzono – rozrywką intelektualistów, ale przekładała się na stosowane w praktyce rozwiązania techniczne. Wiele z nich uległo zapomnieniu po rzymskich podbojach, inne były wykorzystywane do konstrukcji urządzeń ludycznych (słynne automaty Herona, których rysunki później wywarły takie wrażenie na uczonych renesansowych). Uczeni tacy jak Euklides, Ktesibios, Filon z Bizancjum, Archimedes czy Hipparch uprawiali matematykę i ilościową fizykę eksperymentalną, opracowywali teorię hydrostatyki i optyki oraz praktyczne urządzenia na nich oparte<sup>49</sup>. Spośród stosowanych wówczas urządzeń technicznych można wspomnieć siewniki, młyny wodne, żniwiarki mechaniczne z żelaznymi grzebieniami i nożami, oparte na sile prądu wody (koła z łopatkami) maszyny do nawadniania<sup>50</sup>. Znano nawet inkubatory wykorzystywane w hodowli drobiu<sup>51</sup>, technikę dmuchania szkła, stosowano pompy, systemy odwadniania kopalń<sup>52</sup>, istnieją dowody wytwarzania ognioodpornych tkanin przy użyciu włókien azbestowych<sup>53</sup>, w użytku były mechaniczne, oparte na napędzie hydraulicznym piły do marmuru czy młoty hydrauliczne<sup>54</sup>. Wiedzę naukową wykorzystywano także w dziedzinie militarnej, konstruując maszyny oblężnicze<sup>55</sup>, a zastosowanie praw hydrostatyki pozwalało na opracowanie technologii budowy gigantycznych statków na których umieszczano katapulty i inne maszyny wojenne. O ile w czasach klasycznych dominowały trójrzędowce, o tyle w okresie hellenistycznym budowano jednostki znacznie większe, nawet czterdziestorzędowce. Statki były obijane ołowianą blachą, co zabezpieczało je przed świdrakiem okrętowym<sup>56</sup>.

Przypisywanie narodzin nowoczesnej nauki uczonym renesansowym wynika wyłącznie z zaprzestania studiów nad ich dziełami po tym, jak już przyswojono

<sup>48</sup> Ibidem, s. 214.

<sup>49</sup> Ibidem, s. 220 i n.

<sup>50</sup> Ibidem, s. 268.

<sup>51</sup> Ibidem, s. 267.

<sup>52</sup> Ibidem, s. 270.

<sup>53</sup> Ibidem, s. 271.

<sup>54</sup> Ibidem, s. 273.

<sup>55</sup> Ibidem, s. 121 i n.

<sup>56</sup> Ibidem, s. 131 i n.

sobie ich teorie. Tymczasem lektura taka, jak dowodzi Russo, wskazuje, iż epoka Odrodzenia w pełni zasługuje na swą nazwę, była to bowiem próba ponownego przyswojenia zapomnianych osiągnięć nauki hellenistycznej: „intelektualiści renesansowi nie byli w stanie zrozumieć hellenistycznych teorii naukowych, lecz, jak bystre i ciekawe dzieci, fascynowali się poszczególnymi rezultatami, zwłaszcza prezentowanymi w rękopisach za pomocą ilustracji rysunkowych, jak sekcje anatomiczne, perspektywa, przekładnie zębate, maszyny pneumatyczne, odlewanie wielkich dzieł w brązie, maszyny wojenne, hydraulika, automaty, portret psychologiczny, budowa instrumentów muzycznych”<sup>57</sup>. O uczonym będący w wyobraźni masowej wręcz ikoną Renesansu Russo powiada: „powtarzające się często wrażenie, iż Leonardo swym geniuszem zdołał wykroczyć poza swój czas, jest ze wszech miar uzasadnione. Nie chodzi tu jednak o jakąś podróż w przyszłość w stylu SF, lecz o próbę zanurzenia się w odległą przeszłość. W manuskryptach Leonarda widnieją zwykle ilustracje obiektów niewykonalnych w jego czasach z braku odpowiedniej techniki. Okoliczność ta nie wiązała się z wyjątkową, genialną zdolnością Leonarda do odgadywania przyszłości, lecz po prostu z faktem, że u podstaw tych projektów, jak również projektów Francesca di Giordio, leżały inne projekty, pochodzące z epoki, w której technika była o wiele bardziej rozwinięta”<sup>58</sup>.

Czy w powstaniu nauki w Grecji jakąś rolę odgrywała religia? Teza taka wydaje się absurdalna przede wszystkim dlatego, że religię grecką w ramach ogólnego wykształcenia humanistycznego przyswajamy przede wszystkim jako zbiór mitów, w których elementy baśniowe wydają się być wyjątkowo odległe od współczesnego przyrodoznawstwa. Szukając źródeł nauki greckiej, kierujemy się więc spontanicznie ku filozofii, która miałaby jako pierwsza zdemitologizować widzenia świata. Nauka miałaby powstać więc w Grecji niezależnie od religii albo wręcz przeciw niej, jeśli weźmiemy pod uwagę negatywny stosunek do tradycyjnych mitów wielu filozofów (począwszy od Ksenofanesa i Platona).

A jednak, jak słusznie podkreśla Ewa Wipszycka: „mity nie są religią! Grecy nie wierzyli w mity, tak jak Żydzi i chrześcijanie wierzą w historie opowiedziane w Biblii”<sup>59</sup>. Tekstami, które najtrwalej określiły religię grecką, są przede wszystkim eposy Homeryckie. Jak świadczy Herodot (*Dzieje* II, 53): „Hezjod i Homer [...] stworzyli Hellenom teogonię, nadali bogom przydomki, przydzielili im kult i sztuki i określili ich postacie”. Wizja religijna Homera jest tak odmienna od judeochrześcijańskiej, pod wpływem której rozwijało się religioznawstwo, że pojawiały się wątpliwości, czy w ogóle w mamy w jej przypadku do czynienia z dziełem o treści religijnej. A jednak za takie było niewątpliwie uwa-

<sup>57</sup> Ibidem, s. 358.

<sup>58</sup> Ibidem, s. 360.

<sup>59</sup> E. Wipszycka, *O starożytności polemicznie*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1994, s. 32.

żane przez samych Greków. Jeszcze cesarz Julian, autor odważnych prób odnowienia religii hellenistycznej, w swym edykcie mającym na celu ograniczenie wpływów chrześcijan na uczelniach pisał: „Przecież dla Homera i Hezjoda, Herodota i Tukydidesa, Demostenesa, Lysiasa i Izokratesa bogowie byli początkodawcami wszelkiej cywilizacji; czyż ludzie wymienieni nie uważali siebie za święty dar: w oczach jednych Hermesa, w oczach drugich – Muz? Jest więc według mnie niedorzecznością, że powyżsi tłumacze ich dzieł [tj. chrześcijanie – K.K.] odmawiają czci boskiej tym istotom, którym pisarze ci ją składali”<sup>60</sup>.

Ze względu na wielki autorytet Homera i trwałość jego wpływu w procesie edukacji kolejnych pokoleń Greków, a później także Rzymian<sup>61</sup>, jego wizja religijna zasługuje na szczególną uwagę. Dla oceny jej wpływu na naukę szczególnie inspirujące są zaś prace niemieckiego religioznawcy i filologa klasycznego Waltera F. Otta. W swojej analizie religii homeryckiej zwraca on bowiem uwagę na relacje między magią, racjonalnością i nastawieniem do przyrody, czyniąc to przy tym w terminach bardzo bliskich Weberowskiemu.

## Odczarowanie i oczarowanie świata według W.F. Otta

Walter F. Otto rozróżnia dwa opozycyjne sposoby postrzegania świata – obiektywny, którego „przedmiotem jest realność natury, a jego celem zrozumienie substancji natury we wszystkich kierunkach i traktowanie jej form i praw ze czcią” i magiczny, który „zawsze ma do czynienia z dynamiką; moc i działanie są jego podstawowymi kategoriami, i stąd szuka i czci to, co niezwykle”<sup>62</sup>. Opozycja ta pozwala klasyfikować światopoglądy „zgodnie ze stopniem, w którym są one ogarnięte i kontrolowane przez myślenie magiczne”<sup>63</sup>, ale też analizować procesy, jakie zachodziły w myśli greckiej. Zdaniem Otta, poematy Homeryckie są świadectwem fundamentalnej zmiany sposobu myślenia: „epoka fantastycznych opowiadań mitycznych się skończyła. W nowej erze, która pojmuje istotę świata i ludzkiego życia w wyniosłych postaciach, mit nie cieszy się już suwerenną niezależnością i zdolnością do baśni, które posiadał w prehistorycznych czasach. W konsekwencji różnica między nimi stała się jasna. Wraz ze starożytnym mitem zanika również magia, i choć oba przeżyły tu i ówdzie w Grecji w tej czy innej formie, główna linia ducha greckiego dowodzi, że raz

<sup>60</sup> Julian Apostata, *Listy*, przeł. W. Klinger, Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków 1962, s. 26.

<sup>61</sup> L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, PWN, Warszawa 2006 s. 234, 248; B. Snell, op. cit., s. 153.

<sup>62</sup> W.F. Otto, *The Homeric Gods. The Spiritual Significance of Greek Religion*, Pantheon Books Inc., New York 1954, s. 7 (wszystkie cytaty w przekładzie własnym autora).

<sup>63</sup> Ibidem, s. 37.

na zawsze z nich zrezygnował. I ta decyzja podjęta została w okresie, którego wielkimi dokumentami są poematy Homera<sup>64</sup>.

Uważna lektura *Iliady* i *Odysei* pokazuje rzecz zaskakującą: choć bogowie są tam obecni niemal w każdym istotnym wydarzeniu, to praktycznie nie pojawiają się cuda, nieobecna jest także magia<sup>65</sup>. Jak podkreśla Otto: „historie te mogłyby w całości być opowiedziane bez najmniejszego odwołania do bóstwa i nie wymagałyby żadnej istotnej zmiany”<sup>66</sup>. Bogowie ukazują się bowiem wyłącznie wybranym, dodają odwagi, dają im rady bądź inspirują do czynów, ich działanie jednak jest niedostrzegalne dla osób postronnych, gdyż nie zakłócają swoją mocą naturalnego biegu rzeczy. Przyjmują często formę przechodnia lub przyjaciela, który dopiero, gdy znika z oczu, bywa rozpoznany jako postać bóstwa. Wizję świata Homera Otto określa jako „naturalny idealizm czy idealny naturalizm”, a stał się on, jego zdaniem, „podstawową charakterystyką tego nowego i prawdziwego sensu greckiej religii”<sup>67</sup>.

Widzimy u Otta zbliżoną do Weberowskiej antynomię, choć magii nie przeciwstawia on wielokształtnej jak Proteusz racjonalności, ale obiektywny ogląd świata. Religia homerycka reprezentuje w ujęciu Otta niemal w pełni odczarowaną w ujęciu poznawczym wizję świata. Uwidacznia to, porównując ją do judaizmu, owego źródła racjonalizmu według Webera: „Tutaj [w Starym Testamencie – K.K.] Jahwe walczy dla swego ludu, który nie broniąc się w ogóle, zostaje uratowany przed egipskim pościgiem. Morze rozdziela się, by dzieci Izraela mogły przejść suchą stopą, ale fale zamykają się nad Egipcjanami, z których żaden nie uciekł. Lub Bóg pozwala zdobyć miasto, którego mury padają same na dźwięk trąb i odgłos krzyku Izraelitów, paradyjących dookoła nich, tak że wystarczy tylko, by wmaszerowali do środka. U Homera, oczywiście, nic nie dzieje się bez bogów zaangażowanych w manifestowanie siebie. Ale oprócz tej znaczącej bliskości tego, co boskie, wszystko dzieje się swą naturalną koleją”<sup>68</sup>.

Porównanie takie uwidacznia słabość Weberowskiej argumentacji. Ile by nie odnaleźć „racjonalnych” cech czy tendencji w starożytnym judaizmie czy jego późniejszych mutacjach, to sytuują się one w ramach zasadniczo magicznego poglądu na świat, gdzie o zdarzeniach nie tylko decydują nadprzyrodzone istoty, ale są one ich sprawcami. O ich istnieniu czy działaniu dowiadujemy się tylko z tego, że porządek naturalny ulega naruszeniu. Samo zaistnienie świata jest w tym ujęciu cudem. Jak na to zwracał uwagę już przywoływany przez Snella Wilamowitz: „przyrodznawstwo nie mogłoby powstać tam, gdzie wierzono by,

<sup>64</sup> Ibidem.

<sup>65</sup> Ibidem, s. 9.

<sup>66</sup> Ibidem, s. 213.

<sup>67</sup> Ibidem, s. 10.

<sup>68</sup> Ibidem, s. 6.

że świat został stworzony”<sup>69</sup>, gdyż dogmat stworzenia zakłada relację absolutnej władzy Stwórcy nad stworzeniem, której to władzy religia homerycka nie zna. Również w *Teogonii* Hezjoda bogowie nie tyle stwarzają świat, ale rodzą się wraz z nim, a właściwie sami są rodzącymi się formami świata.

Do podobnych wniosków co Otto dochodzi wspomniany Snell, dodając: „Także w greckich opowieściach zdarza się, że bohaterowie proszą o widomy znak boskiego poparcia, ale takie znaki to błyskawica, przelatujący obok ptak, kichnięcie – a więc rzeczy, o których wedle reguł prawdopodobieństwa nie można by twierdzić, że pojawią się właśnie w pożądanym momencie, które jednak zawsze mogłyby się zdarzyć dzięki szczęśliwemu przypadkowi, *αγαθή τύχη*; nie zdarza się jednak u Greków, by modlący się obstawał właśnie przy odwróceniu naturalnego porządku rzeczy, jak domaga się Gedeon. Oparcie wiary na paradoksach, jak chce Gedeon, u Greków nie jest możliwe; przypisywane Tertulianowi powiedzenie *credo quia absurdum* nie jest greckie, przeciwnie, jest właśnie polemiką z poglądem pogańskich Greków; według klasycznych greckich wyobrażeń bogowie też podlegają prawom kosmosu. U Homera interweniują w najściślejszej zgodzie z naturą”<sup>70</sup>.

Dla Otta Homer jest jednym z największych reformatorów religijnych ludzkości<sup>71</sup>. O ile inni religijni reformatorzy, zwłaszcza okresu zwanego *axial ages*, w radykalny sposób potęgowali transcendencję bóstwa, to Homer dokonał takiego pogodzenia sfery boskiej ze światem, iż – wedle sformułowania Hegla – „to, co naturalne, skończone jest promiennie przemienione w duchu, w wolności ducha. Promienne przemienienie polega na tym, że to, co naturalne, skończone, jest znakiem tego, co duchowe”<sup>72</sup>. Pogodzenie takie pociąga za sobą istotne dla nauki konsekwencje: zachowuje naturę nienaruszoną, a w zasadzie dopiero umożliwia samo pojęcie natury. Jak powiada Otto: „Innym ludom zdarzają się cuda; ale większy cud ma miejsce w duchu Greków, gdyż zdolni są tak traktować przedmioty codziennego doświadczenia, że mogą opisać wspaniałe rysy boskości bez utraty choćby odrobiny swojej naturalnej rzeczywistości. Tutaj dostrzegamy duchową tendencję ludu przeznaczonego na to, by uczyć ludzkość badania natury – zarówno w, jak i wokół człowieka; podejście Greków, trzeba powiedzieć, pierwsze dało ludzkości ideę natury, która jest tak bliska współczesnemu człowiekowi”<sup>73</sup>. Tego rodzaju poznawcze odczarowanie sprawia, że religia nie stanowi siły hamującej poznanie naukowe. Nie formułuje żadnych dogmatów sprzecznych z naturalnym poznaniem czy logiką. Dzięki takiemu pogo-

<sup>69</sup> Za: B. Snell, op. cit. s. 46, przypis.

<sup>70</sup> W.F. Otto, op. cit., s. 46.

<sup>71</sup> Ibidem, s. 134.

<sup>72</sup> G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 2, przeł. S.F. Nowicki, WN PWN, Warszawa 2007, s. 46.

<sup>73</sup> W.F. Otto, op. cit., s. 7.

dzeniu rozwój nauki nie dokonywał się przeciw religii, jak miało to miejsce w Oświeceniu.

Ale, co może najważniejsze, poznawczemu odczarowaniu świata towarzyszy jego aksjologiczne zaczarowanie (czy lepiej oczarowanie światem). Berger, jak widzieliśmy, uważał, że dopiero zdjęcie ze świata znamion sakralności otwarło go na naukowe badanie czy technologiczną manipulację. Historia rozwoju wiedzy w czasach chrześcijańskich, zanim na powrót zaczęła podlegać wpływom antyku, zaprzecza jednak tej tezie. Jeśli rozwijały się jakieś dyscypliny intelektualne, to przede wszystkim te, które za przedmiot miały akurat to, co jeszcze pozostawało zaczarowane. Postawę umysłu stojącego wobec odczarowanego świata trafnie wyraził najwybitniejszy myśliciel zachodniej starożytności chrześcijańskiej, św. Augustyn, gdy w *Soliloquiach* (II-7) stwierdził: „Pragnę znać Boga i duszę. I nic więcej? Nic więcej”. Tylko to bowiem, co zaczarowane w sensie aksjologicznym, jest powabne dla rozumu.

Porównanie wpływowej fenomenologicznej teorii religii Rudolfa Otta z wizją religii homeryckiej Waltera F. Otta pokazuje, jak głęboko uwarunkowana przynależnością wyznaniową autora była ta pierwsza. W religii greckiej element *tremendum*, tak charakterystyczny dla skrajnie wywyższonego Boga protestantyzmu, w zasadzie nie występuje lub odgrywa tylko marginalną rolę. Przemóżny jest natomiast element *fascinans* wyrażający się w tym, że typową dla Greków postawą wobec bóstwa jest podziw: „Zdziwienie, podziw, nawet zachwyt – takie odczucia w ludziach budzi u Homera boskość. [...] Czyż gestem modlitewnym jeszcze u późnych Greków nie jest gest podziwu?”<sup>74</sup>. To właśnie postawa podziwu i zachwytu w zadziwieniu umożliwiła rozwój nauki: „A ponieważ Grecy stali swobodni i pełni podziwu wobec pełnego sensu uporządkowanego świata, opłacało im się pobudzać do działania ręce, oczy, a przede wszystkim rozum. Piękny świat rozpościerał się przed nimi szeroko i obiecywał zdradzenie swego sensu i porządku. Z zadziwienia i podziwu w znaczeniu szerszym jeszcze, niż mniemał Arystoteles, powstała filozofia”<sup>75</sup>.

Można oczywiście wskazać również inne religie, które przeprowadziły poznawcze odczarowanie wizji świata (np. konfucjanizm, wczesny taoizm czy buddyzm). Wydaje się jednak, że rację ma W. Otto, który wskazuje, iż tylko grecka dokonała tego dzięki aksjologicznemu zaczarowaniu natury. Jak zauważa: „Starożytna religia grecka pojmowała rzeczy tego świata z najpotężniejszym możliwym poczuciem realności, a pomimo tego – nie, z tego właśnie powodu – rozpoznała w nich cudowny zarys tego, co boskie. Nie obracała się wokół lęków, tęsknot i duchowych rozterek ludzkiej duszy; jej świątynią jest świat, z którego żywotności i ruchu wydobywa swą wiedzę o boskości. Tylko ona nie ma potrze-

<sup>74</sup> B. Snell, op. cit., s. 50.

<sup>75</sup> W.F. Otto, op. cit., s. 55.



by izolować się od dowodów doświadczeń, gdyż tylko dzięki całej bogatej gamie ich odcieni, jasnych i mrocznych, krystalizują się one w wielkich obrazach bóstw”<sup>76</sup>.

Popularny slogan głosi, iż cywilizacja europejska oparta jest na greckiej filozofii, rzymskim prawie i religii chrześcijańskiej. Okazuje się jednak, że wpływ religii przedchrześcijańskich może znacząco wykraczać poza rolę motywów i ornamentów w twórczości artystycznej, choć w chrześcijańskim kontekście głównie do tego sprowadzała się obecność starożytnych bogów w kulturze zachodniej. Możliwe, iż nie jest przypadkiem, że ich powrotowi do pracowni artystycznych w Renesansie towarzyszył stopniowy powrót do naturalistycznego idealizmu, który uobecnił w dziełach Homera.

## Literatura

- Alexander P.S., *Enoch and the Beginnings of Jewish Interest in Natural Science*, (w:) Ben-Dov J., Sanders S. (red.), *Ancient Jewish Sciences and the History of Knowledge in Second Temple Literature*, New York University Press, New York 2014, s. 25–50.
- Andreski S., *Maxa Webera olśnienia i pomyłki*, przeł. K.Z. Sowa, PWN, Warszawa 1992.
- Ben-Dov J., *Ideals of Science: The Infrastructure of Scientific Activity in Apocalyptic Literature and in the Yahad*, (w:) Ben-Dov J., Sanders S. (red.), *Ancient Jewish Sciences and the History of Knowledge in Second Temple Literature*, New York University Press, New York 2014, s. 109–152.
- Berger P.L., *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, przeł. W. Kurdziel, Nomos, Kraków 1997.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii religii*, t. 2, przeł. S.F. Nowicki, WN PWN, Warszawa 2007.
- Julian Apostata, *Listy*, przeł. W. Klinger, Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków 1962.
- Kozyr-Kowalski S., *Weberowska socjologia religii a teoria społeczeństwa jako całości*, (w:) Weber M., *Szkice z socjologii religii*, KiW, Warszawa 1984, s. 7–68.
- Malinowski B., *Dzieła*, t. 7: *Mit, magia, religia*, przeł. B. Leś, D. Praszalowicz, PWN, Warszawa 1990.
- Merton R.K., *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, przeł. E. Morawska, J. Wertenstein-Żuławski, PWN, Warszawa 1982.
- Otto W.F., *The Homeric Gods. The Spiritual Significance of Greek Religion*, Pantheon Books Inc., New York 1954.
- Reed A.Y., “Ancient Jewish Sciences” and the Historiography of Judaism, (w:) Ben-Dov J., Sanders S. (red.), *Ancient Jewish Sciences and the History of Knowledge in Second Temple Literature*, New York University Press, New York 2014, s. 195–254.
- Russo L., *Zapomniana rewolucja. Grecka myśl naukowa a nauka nowoczesna*, przeł. I. Kania, Universitas, Kraków 2005.
- Snell B., *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa, 2014.
- Spencer H., *First Principles*, Watts & CO., London 1946.

<sup>76</sup> Ibidem, s. 10.

- Spencer H., *The Principles of Sociology*, t. 1, D. Appleton & Company, New York 1912.
- Weber M., *Dzieła zebrane z socjologii religii. Etyka gospodarcza religii światowych*, t. 3: *Starożytny judaizm*, przeł. D. Motak, Nomos, Kraków 2000.
- Weber M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Test, Lublin 1994.
- Weber M., *Polityka jako zawód i powołanie*, przeł. A. Kopacki, P. Dybel, Znak, Kraków 1998.
- Weber M., *Szkice z socjologii religii*, przeł. J. Prokopiuk, KiW, Warszawa 1984.
- Winniczuk L., *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, PWN, Warszawa 2006.
- Wipszycka E., *O starożytności polemicznie*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1994.

*Łukasz Jach\**  
*Łukasz Lamża\*\**

\* Uniwersytet Śląski w Katowicach  
\*\* Uniwersytet Papieski Jana Pawła II  
w Krakowie

\* University of Silesia in Katowice  
\*\* Pontifical University of John Paul II  
in Krakow

## **CZY NAPRAWDĘ „BEZWOLNY ŚWIAT”? KWESTIA WOLNEJ WOLI W LITERATURZE POPULARNONAUKOWEJ NA PRZYKŁADZIE TEKSTU AZIMA F. SHARIFFA I KATHLEEN D. VOHS**

### **Is It Really “The World Without Free Will”? The Issue of the Free Will Problem in Popular Science Literature on the Example of Azim F. Shariff and Kathleen D. Vohs’s Text**

Słowa kluczowe: wolna wola, emergentyzm, determinizm i indeterminizm, kompatybilizm, systemy autopoietyczne.

Key words: free will, emergentism, determinism and indeterminism, compatibilism, autopoietic systems

#### Streszczenie

Ustalenia naukowe wywierają coraz większy wpływ na życie współczesnych ludzi, jednak wraz z rosnącym znaczeniem systemu naukowego zwiększa się także ryzyko powstawania zniekształconych wyobrażeń na temat aktualnego stanu nauki oraz tego, co zostało przez nią jednoznacznie rozstrzygnięte. W związku z powyższym, badacze w przekazach kierowanych do szerokiego grona odbiorców zobligowani są nie tylko do klarownego, ale także ostrożnego prezentowania swoich ustaleń. Zalecenie to w szczególności odnosi się do problemów, których korzenie tkwią w dyscyplinach pozanaukowych. Należy do nich m.in. kwestia istnienia wolnej woli, podjęta przez

#### Abstract

Science has an increasingly large effect on the modern society, but at the same time the growing importance of science leads to a higher risk of the occurrence of misconceptions about the current state of knowledge and about what has already been scientifically demonstrated. This puts a strong obligation on scientists to present their research clearly and with due caution when communicating with a wide audience. It is especially important for the issues that are rooted in non-scientific disciplines. One of them is the problem of free will that was discussed by A.F. Shariff and K.D. Vohs in the article *The World without Free Will*. The authors employ several simplifications that are

A.F. Shariffa i K.D. Vohs w artykule pt. *Bezwolny świat*. W publikacji tej pojawiło się kilka uproszczeń, które w niniejszym tekście omówiono w oparciu o ustalenia z zakresu psychologii, fizyki oraz filozofii nauki. Ponadto wskazano problemy powstałe w momencie ekstrapolowania wyników badań naukowych dotyczących wolnej woli na sposoby jej ujmowania, pojawiające się w innych niż naukowy subsystemach społecznych.

hereby discussed based on established results of psychology, physics and philosophy of science. We also point to problems that arise when one attempts to extrapolate the results of scientific research about free will to areas of social subsystems other than science.

## Wprowadzenie

Pomiędzy naukami a filozofią i teologią od stuleci trwa wymiana idei, która nierzadko daje nowy impet dociekaniom prowadzonym w ramach wymienionych dyscyplin oraz przyczynia się do wyznaczania nowych kierunków dociekań<sup>1</sup>. Bywa jednak, że pojęcia wygenerowane w jednym z tych obszarów migrują do pozostałych, ulegając przy tym znacznym przekształceniom bądź też służą do opisu zupełnie odmiennych zjawisk. Przykładowo, pojęcie „inflacja” w kosmologii odnosi się do procesu rozszerzania się wszechświata w początkowym okresie jego istnienia<sup>2</sup>, w ekonomii oznacza przeciętny wzrost cen towarów i usług<sup>3</sup>, zaś w psychologii jungowskiej określa stan, w którym świadome ego konfrontuje się z nieświadomymi (także archetypowymi) aspektami psychiki<sup>4</sup>. Podobnie jak trudno oczekiwać, że ekonomiczne badania nad istotą inflacji przyczynią się do ostatecznego rozwiązania kwestii początków wszechświata, odkrycia naukowe nie przekładają się bezpośrednio na dociekania teologiczne i odwrotnie. Odnotowane w XX i XXI stuleciu sukcesy nauk empirycznych prowadzą niekiedy jednak do traktowania tychże nauk jako ostatecznej instancji, której zakres rozstrzygnięć wykracza daleko poza uprawniony obszar. Na poziomie mikro dokonuje się to m.in. za sprawą samych naukowców<sup>5</sup> oraz części popularyzatorów nauki<sup>6</sup>, dla których jest ona jedynym sensownym sposobem opowiadania o świecie, a refleksja nad problemami niemożliwymi do „przetłumaczenia” na język naukowy wydaje się marnotrawieniem czasu i energii.

<sup>1</sup> Zob. np. M. Kuszyk-Bytniewska, A. Łukasik, *Filozofia przyrody współcześnie*, Universitas, Kraków 2010.

<sup>2</sup> Zob. np. M. Jaroszyński, *Galaktyki i budowa Wszechświata*, PWN, Warszawa 1993.

<sup>3</sup> Zob. np. Z. Zawadzka, *Inflacja i jej skutki*, (w:) S. Marciniak (red.), *Makro- i mikroekonomia*, PWN, Warszawa 2006, s. 417–435.

<sup>4</sup> Zob. np. Z.W. Dudek, *Podstawy psychologii Junga*, Eneteia, Warszawa 2002.

<sup>5</sup> Zob. np. S. Weinberg, *Sen o teorii ostatecznej*, Zysk i S-ka, Poznań 1994; E.O. Wilson, *Konsiliencja. Jedność wiedzy*, Zysk i S-ka, Poznań 2011.

<sup>6</sup> Zob. np.: J. Brockman (red.), *W co wierzymy, choć nie potrafimy tego dowieść*, Smak Słowa, Sopot 2008.

Interesującym ujęciem, opisującym współczesne relacje pomiędzy nauką a innymi elementami rzeczywistości społecznej, jest zaproponowana przez Niklasa Luhmanna<sup>7</sup> koncepcja systemów autopojetycznych. Zakłada ona, że nauka, religia, prawo, gospodarka, polityka, sztuka oraz rodzina stanowią autonomiczne, funkcjonalne systemy społeczeństwa, posługujące się własnymi kodami, które nie są w pełni przekładalne na kody pozostałych podsystemów. Innymi słowy, to co w systemie religijnym uznaje się za świętokradztwo, nie musi uchodzić za przestępstwo w systemie prawnym, zaś czyn prawnie zakazany może być uzasadniony np. z psychologicznego punktu widzenia. Autopojetyczność systemów bywa jednak nierespektowana, co prowadzi do prób narzucania „reguł gry” obowiązujących w jednym systemie innym. Jako przykłady można wskazać tu historyczne próby określania ram funkcjonowania nauki przez instytucje religijne czy współczesne dylematy osób chcących pozostawać w zgodzie zarówno z zasadami wyznawanej wiary, jak i obowiązującym prawem.

Jak pokazują m.in. Józef Życiński<sup>8</sup> i Michael Hanlon<sup>9</sup>, pojawiające się w środkach masowego przekazu informacje na temat nauki i jej odkryć zawierają obietnicę rychłego znalezienia odpowiedzi na wszystkie pytania nurtujące ludzkość. Medialny wizerunek samych naukowców jako posiadaczy pewnej i niezawodnej wiedzy czyni z nich osoby nieomyłne, mające przy tym pełną kontrolę nad przedmiotem swoich badań. Bazujące na naukowej terminologii sformułowania wykorzystane w celu opisu codziennej rzeczywistości często wydają się głębsze i bardziej przemyślane, nawet jeżeli trudno wyjaśnić, o co w nich tak naprawdę chodzi<sup>10</sup>. W opinii odbiorców stawiać może to naukę w pozycji nadrzędnej wobec pozostałych podsystemów współczesnego społeczeństwa. Na naukowcach ciąży zatem obowiązek dbania o to, aby podczas komunikacji z nieprofesjonalnymi odbiorcami ryzyko pojawiania się nieadekwatnych wyobrażeń na temat ustaleń naukowych było zredukowane do możliwego minimum.

Niniejszy tekst poświęcono uproszczonemu prezentowaniu psychologicznych dociekań na temat wolnej woli, które może się przyczyniać do utrwalania w spo-

---

<sup>7</sup> N. Luhmann, *Pojęcie społeczeństwa*, (w:) A. Jasińska-Kania i wsp. (red.), *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 1, Scholar, Warszawa 2006; N. Luhmann, *Systemy społeczne*, Nomos, Kraków 2012; J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, PWN, Warszawa 2007.

<sup>8</sup> J. Życiński, *Granice racjonalności*, Petrus, Kraków 2013.

<sup>9</sup> M. Hanlon, *10 pytań, na które nauka nie znalazła (jeszcze) odpowiedzi*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011.

<sup>10</sup> Przykładowo, w miesięczniku dla kobiet „Twój Styl” (2014, nr 8, s. 9) redaktor naczelny w tekście wprowadzającym pisze: „Brak akceptacji dla kobiet, które nie mieszczą się w rozmiar 40, mamy wdrukowany w geny”, zaś w wywiadzie dla innego magazynu („Pani” 2014, nr 8, s. 68) reżyser Krzysztof Krauze informuje: „Dziedziczymy emocje kilku pokoleń wstecz. [...] To są badania opublikowane w poważnym czasopiśmie »Nature Neuroscience«. Na razie wiedzą o tym myszy, bo badania są na tym etapie. Ale z pewnością da się ekstrapolować na ludzi, tak przynajmniej twierdzą naukowcy”.

leczeństwie zdeformowanego obrazu zarówno samej psychologii, jak i kompetencji psychologów. Za punkt wyjścia czynionych rozważań obrano w tym przypadku artykuł Azima F. Shariffa i Kathleen D. Vohs pt. *Bezwolny świat*<sup>11</sup>. Tekst ten, przybliżając jedynie wybrane psychologiczne sposoby ujmowania wolnej woli, stwarza ryzyko kształtowania się u czytelników wizerunku psychologii jako dyscypliny, w której panuje konsensus co do braku wolności woli. Co więcej, sugerując, że naukowe rozstrzygnięcia w kwestii wolnej woli powinny doprowadzić do przekształceń w zakresie takich podsystemów społeczeństwa, jak prawo czy religia, autorzy wymienionego tekstu wpisują się w komentowany przez J. Życińskiego<sup>12</sup> trend przypisywania nauce statusu jedynej instancji będącej w stanie sensownie odpowiadać na wszelkie kwestie dotyczące ludzkiej egzystencji.

## O co chodzi w badaniach Shariffa i Vohs?

Kathleen D. Vohs od wielu lat prowadzi badania dotyczące wpływu, jaki na funkcjonowanie ludzi wywiera poznawcze torowanie określonych idei. W serii pomysłowych eksperymentów amerykańska badaczka wykazała wraz ze współpracownikami, że jednostki, u których aktywowano skojarzenia związane z pieniędzmi, w porównaniu z uczestnikami grup kontrolnych, charakteryzowały się wyższą odpornością na ból i poczuciem samowystarczalności oraz niższym poziomem dyskomfortu związanego z odrzuceniem społecznym i mniejszą gotowością do zachowań pomocowych<sup>13</sup>. Jej badania dotyczą również kwestii związanych z torowaniem przekonań na temat wolnej woli. Rezultaty procedur przeprowadzonych przez K. Vohs wspólnie z Jonathanem W. Schoolerem<sup>14</sup> pokazują, że osłabianie wiary w istnienie wolnej woli może zwiększać gotowość do oszukiwania.

W zamieszczonym na łamach „Świata Nauki” tekście<sup>15</sup> A.F. Shariff i K.D. Vohs prezentują wyniki badań dotyczących związków przekonań o istnieniu lub nieistnieniu wolnej woli z gotowością do stosowania wobec przestępców różnych form karan. Artykuł ten stanowi skróconą i uprzyśtępnioną wersję doniesień

<sup>11</sup> A.F. Shariff, K.D. Vohs, *Bezwolny świat*, „Świat Nauki” 2014, nr 7, s. 64–67.

<sup>12</sup> J. Życiński, op. cit.

<sup>13</sup> K.D. Vohs, N.L. Mead, M.R. Goode, *The Psychological Consequences of Money*, „Science” 2006, nr 314, s. 1154–1156; X. Zhou, K.D. Vohs, R.F. Baumeister, *The Symbolic Power of Money. Reminders of Money Alter Social Distress and Physical Pain*, „Psychological Science” 2009, nr 20, s. 700–706.

<sup>14</sup> K.D. Vohs, J.W. Schooler, *The Value of Believing in Free Will. Encouraging a Belief in Determinism Increases Cheating*, „Psychological Science” 2008, nr 19, s. 49–54.

<sup>15</sup> A.F. Shariff, K.D. Vohs, op. cit.

opublikowanych przez A.F. Shariffa i współpracowników<sup>16</sup>, z których wynika, że wraz z osłabianiem się przekonań o istnieniu wolnej woli malała gotowość do stosowania kar retributywnych<sup>17</sup>, a preferencje dotyczące stosowania kar konsekwencjalistycznych<sup>18</sup> utrzymywały się na wcześniejszym poziomie. Zjawisko to obserwowane było nie tylko w przypadku osób będących „naturalnymi” zwolennikami wymienionych ujęć, ale również wśród uczestników grup eksperymentalnych, w których manipulacja polegała na prezentowaniu tekstów przedstawiających postulaty biologicznego determinizmu, specjalnie przygotowywanych tekstów popularnonaukowych o tematyce neuropsychologicznej oraz uczestnictwie w akademickim kursie z zakresu neurokognitywistyki. W konkluzji autorzy zwracają uwagę, że osłabianie przekonań o istnieniu wolnej woli może przyczynić się do zmian wysokości i charakteru kar stosowanych w przypadku sprawców czynów prawnie zabronionych, zwłaszcza w zakresie redukcji ich cierpienia. A.F. Shariff i współpracownicy<sup>19</sup> zauważają, że w świetle aktualnej wiedzy na temat zjawisk pojawiających się w rezultacie osłabiania przekonań o istnieniu wolnej woli mamy do czynienia z sytuacją kłopotliwą ze społecznego punktu widzenia. Z jednej strony osoby słabiej przekonane o istnieniu wolnej woli osądzają cudze przewinienia mniej surowo. Z drugiej zaś badani, u których aktywowano ideę deterministycznego charakteru ludzkich działań, są bardziej skłonni do oszustw i agresji oraz mniej chętnie pomagają innym<sup>20</sup>. Czyżby więc niesprzyjający wierze w wolną wolę klimat stwarzał warunki rozwoju antyspołecznych zachowań, których sprawcy podlegać będą mniej dotkliwym karom?

Zaznaczyć należy, że w części wprowadzającej A.F. Shariff i współpracownicy<sup>21</sup> wyraźnie informują, że celem ich badań nie jest odpowiedź na pytanie o obiektywne istnienie wolnej woli lecz sprawdzenie, co dzieje się z ludzkimi zachowaniami w przypadku, gdy przekonania o jej istnieniu są osłabiane. Autorzy sygnalizują świadomość uproszczeń pojawiających się w procedurach badawczych, które mogły wpłynąć na ostateczny kształt wyników oraz przyczyniać się do obniżenia ich trafności ekologicznej. Wskazują też, że samo pojęcie

---

<sup>16</sup> A.F. Shariff, J.D. Greene, J.C. Karremans., J.B. Luguri, C.J. Clark, J.W. Schooler, R.F. Baumeister, K.D. Vohs, *Free Will and Punishment: A Mechanistic View of Human Nature Reduces Retribution*, „Psychological Science” 2014, nr 25, s. 1563–1570.

<sup>17</sup> Tzn. kar nastawionych na wzięcie odwetu za wcześniejsze przewinienie.

<sup>18</sup> Tzn. kar nastawionych na resocjalizację działania względem sprawcy, które przyniosą możliwie wiele korzyści społecznych.

<sup>19</sup> A.F. Shariff i in., op. cit.

<sup>20</sup> Zob. K.D. Vohs, J.W. Schooler, *The Value of Believing in Free Will...*; R.F. Baumeister, E.J. Masciaro, N.C. DeWall, *Prosocial Benefits of Freeing Will: Disbelief in Free Will Increases Aggression and Reduces Helpfulness*, „Personality and Social Psychology Bulletin” 2009, nr 35, s. 260–268.

<sup>21</sup> A.F. Shariff i in., op. cit.

wolnej woli z psychologicznego punktu widzenia nie jest jednoznaczne i wciąż trwa debata dotycząca możliwych sposobów funkcjonowania omawianego fenomenu. Zwracają przy tym uwagę, że ujmowanie wolnej woli jako zdolności świadomego dokonywania spontanicznych wyborów bez powiązania z wcześniejszymi okolicznościami nie znajduje odzwierciedlenia w aktualnym stanie wiedzy.

## Stanowisko w sprawie wolności woli w artykule Shariffa i Vohs – krytyczna analiza

Źródłowy tekst prezentujący wyniki badań A.F. Shariffa i współpracowników<sup>22</sup> to publikacja spełniająca współczesne standardy stawiane psychologicznym artykułom naukowym. Jego spopularyzowana wersja nosząca tytuł *Bezwolny świat* zawiera jednak kilka stwierdzeń mogących (bez intencji samych autorów) przyczynić się do powstawania u odbiorców zdeformowanego obrazu aktualnego spektrum psychologicznych dociekań związanych z problemem istnienia wolnej woli. Aby lepiej zobrazować, dlaczego przywołana publikacja może być źródłem nieporozumień, poniżej poddano analizie trzy pochodzące z niej cytaty, które opatrzone komentarzem odnoszącym się do literatury przedmiotu:

Zamiast świadomie kształtować nasze życie, jesteśmy stale motywowani zdarzeniami z przeszłości i mechanizmami zachodzącymi w naszym mózgu poza naszą świadomością. Nawet gdy nie śpimy, przekonanie, że mamy wolną wolę, dzięki której podejmujemy takie, a nie inne decyzje, jest całkowitą iluzją.<sup>23</sup>

W filozofii umysłu tradycyjnie wyróżnia się dwa główne typy podejść do kwestii możliwości pogodzenia fizyczno-biologicznego determinizmu z istnieniem wolnej woli<sup>24</sup>. Pierwsze z nich, określane mianem inkompatybilizmu, zakłada, że akceptacja zachodzenia jednego automatycznie neguje istnienie drugiego. Formą inkompatybilizmu jest libertarianizm, opowiadający się za wolną wolą i przeciw determinizmowi, a źródeł jego współczesnej popularności można upatrywać m.in. w tendencji do postrzegania własnego ciała w kategoriach narzędzia służącego zaspokajaniu potrzeb subiektywnie zautonomizowanego umysłu<sup>25</sup>. Opowiedzenie się po stronie ściśle libertariańskiego podejścia prowadzi jednak

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> A.F. Shariff, K.D. Vohs, op. cit., s. 65.

<sup>24</sup> Zob. przegląd stanowisk w: G. Strawson, *Freedom and Belief*, Calderon Press, Oxford 1986, a w ujęciu psychologicznym: R. Kadzikowska-Wrzošek, *Wolna wola w świetle badań współczesnej psychologii nad procesami samoregulacji i samokontroli*, „Psychologia Społeczna” 2010, nr 5, s. 330–344.

<sup>25</sup> Por. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, przeł. A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2006.



do zakwestionowania sensu psychologii jako nauki<sup>26</sup>, stąd też obszar jego oddziaływań w akademickiej refleksji psychologicznej jest bardzo ograniczony.

Ujęciem skrajnie odmiennym od libertarianizmu jest twardy determinizm. Jego zwolennicy wychodzą z założenia, że tak jak każdy inny element rzeczywistości, człowiek podlega prawom fizyki, w związku z czym jego zachowania muszą być zanurzone w ciągu zależności przyczynowo-skutkowych. Przyjmując, że warunkiem brzegowym istnienia wolnej woli jest świadomy wybór, determiniści często powołują się na badania Benjamina Libeta<sup>27</sup> dotyczące aktywności elektrycznej mózgu. Wskazują one, że świadomość intencji podjęcia określonej czynności rejestrowana jest dopiero chwilę po zarejestrowaniu impulsów elektrycznych pozwalających przewidzieć kierunek tej intencji. Subiektywne poczucie dokonania świadomego wyboru jest generowaną w systemie poznawczym iluzją, co ma stanowić świadectwo, że i wolna wola ma taki sam status<sup>28</sup>. Wyrażone w cytowanym fragmencie artykułu A.F. Shariffa i K.D. Vohs<sup>29</sup> tezy wpisują się w nurt twardego determinizmu psychologicznego.

We współczesnej psychologii istnieją jednak kompatybilistyczne koncepcje starające się pogodzić możliwość istnienia wolnej woli z postulatami deterministycznymi. Ujęcia te nie traktują świadomości decyzji jako warunku koniecznego wolności woli, zwracając uwagę raczej na ludzką zdolność do opierania się zarówno zewnętrznym przymusom, jak i wewnętrznym impulsom<sup>30</sup>. Według Roya F. Baumeistera<sup>31</sup>, wolną wolę można rozumieć jako ukształtowany ewolucyjnie mechanizm służący adaptacji w środowisku społeczno-kulturowym, którego w żadnym razie nie należy mylić ze zdolnością do podejmowania przypadkowych, dyktowanych kaprysem chwili działań oderwanych od bieżącego kontekstu ani z możliwością wyrwania się podmiotu z przyczynowo-skutkowego łańcucha procesów zachodzących w świecie. Jak podkreśla badacz, ujęcie to nie jest w stanie wyjaśnić pozapsychologicznych znaczeń wolnej woli, a z tech-

<sup>26</sup> Zob. J. Baer, J.C. Kaufman, R.F. Baumeister, *Introduction: Psychology and Free Will*, (w:) J. Baer, J.C. Kaufman, R.F. Baumeister (red.), *Are We Free? Psychology and Free Will*, Oxford University Press, New York 2008, s. 3–9.

<sup>27</sup> B. Libet, *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*, „Behavioral and Brain Sciences” 1985, nr 8, s. 529–566.

<sup>28</sup> Por. D.M. Wegner, *Self Is Magic*, (w:) J. Baer, J.C. Kaufman, R.F. Baumeister (red.), *Are We Free? Psychology and Free Will*, Oxford University Press, New York 2008, s. 226–249.

<sup>29</sup> A.F. Shariff, K.D. Vohs, op. cit.

<sup>30</sup> Zob. np. M.E. Schlosser, *Free Will and the Unconscious Precursors of Choice*, „Philosophical Psychology” 2012, nr 25, s. 365–384.

<sup>31</sup> Zob. R.F. Baumeister, *Social reality and the hole in determinism*, „Journal of Consumer Psychology” 2008, nr 18, s. 34–38; R.F. Baumeister, E.J. Masciaro, N.C. DeWall, *Prosocial Benefits of Freeing Will: Disbelief in Free Will Increases Aggression and Reduces Helpfulness*, „Personality and Social Psychology Bulletin” 2009, nr 35, s. 260–268; R.F. Baumeister, A.W. Crescioni J.L. Alquist, *Free Will as Advanced Action Control for Human Social Life and Culture*, „Neuroethics” 2011, nr 4, s. 1–11.

nicznego punktu widzenia bardziej adekwatne byłoby określanie opisywanego zjawiska mianem „funkcji wykonawczej”, której zadaniem jest sprawowanie zaawansowanej kontroli nad podejmowanymi działaniami. R.F. Baumeister przypuszcza, że w historii naszego gatunku wolna wola nie pojawiła się od razu w pełni ukształtowanej formie, ale cechuje się strukturą powstającą etapami z możliwości podejmowania działań inicjowanych wewnątrznie, sprawowania samokontroli nad zachowaniem, umiejętności podejmowania racjonalnych wyborów oraz planowania. Inną koncepcją, której założenia pokrywają się z kompatybilistycznym sposobem rozumienia wolnej woli, jest zaproponowana przez Edwarda L. Deciego i Richarda M. Ryana<sup>32</sup> teoria autodeterminacji. Zakłada ona, że działania podejmowane przez jednostkę mogą, ale nie muszą być zgodne z jej preferencjami czy poczuciem słuszności. Stopień zbieżności z wewnętrznymi standardami wiąże się jednak z poziomem ich wykonania. W przypadku działań motywowanych wewnątrznie u wykonujących je osób obserwuje się nie tylko wyższy poziom wytrwałości, psychicznego dobrostanu i kreatywności<sup>33</sup>, ale również subiektywne poczucie samokierowania. W kontekście prowadzonych rozważań to ostatnie postrzegać można nie tyle jako przyczynę, ile raczej jako skutek podjętej wcześniej, motywowanej wewnątrznie aktywności<sup>34</sup>. Działanie może być więc rozumiane jako zgodne z wolą wykonawcy, jeżeli u jego źródeł występują w przeważającym stopniu uwarunkowania wewnętrzne. Potrzeba autonomii jest zresztą w teorii autodeterminacji wymieniana jako jedna z podstawowych potrzeb ludzkich.

Oryginalne argumenty na rzecz nierezygnowania w psychologii z pojęcia wolnej woli przedstawia Michael S. Gazzaniga<sup>35</sup>. Badacz ten pokazuje, że w świetle zgromadzonych rezultatów badań dotyczących funkcjonowania mózgu podejście uznające świadomość działań za warunek konieczny wolnej woli jest praktycznie nie do utrzymania. M.S. Gazzaniga uważa jednak, że wywiedzionych z badań B. Libeta argumentów, którymi posługują się zwolennicy determinizmu, również nie można uznać za w pełni przekonujące. Po pierwsze, myśląc o wol-

---

<sup>32</sup> Zob. E.L. Deci, R.M. Ryan, *Self-Determination Theory: A Macrotheory of Human Motivation, Development and Health*, „Canadian Psychology” 2008, nr 49, s. 182–185; E.L. Deci, R.M. Ryan, *Facilitating Optimal Motivation and Psychological Well-Being Across Life's Domains*, „Canadian Psychology” 2007, nr 49, s. 14–23.

<sup>33</sup> Zob. np. E.L. Deci, R.M. Ryan, *Self-Determination Theory...*; L.G. Pelletier, M.S. Fortier, R.J. Vallerand, N.M. Brière, *Associations among perceived autonomy support, forms of self-regulation, and persistence: A prospective study*, „Motivation and Emotion” 2001, nr 25, s. 279–306.

<sup>34</sup> R.M. Ryan, E.L. Deci, *Self-Regulation and the Problem of Human Autonomy: Does Psychology Need Choice, Self-Determination, and Will?*, „Journal of Personality” 2006, nr 74, s. 1557–1585.

<sup>35</sup> M.S. Gazzaniga, *Kto tu rządzi – ja czy mój mózg?*, przeł. A. Nowak, Smak Słowa, Sopot 2013.

nej woli, musimy zastanowić się, od jakich uwarunkowań tak naprawdę chcemy być wolni. Spragnieni przeświadczenia o wolnej woli ludzie nie chcą wszak zwykle odcinać się od swojej przeszłości i związanych z nią doświadczeń, od temperamentu i występujących w świecie związków przyczynowo-skutkowych. Pod tymi względami akceptacja ograniczeń czy też ram wolności zachodzi niejako *implicite*. Po drugie, M.S. Gazzaniga odwołuje się do teorii o emergentnym charakterze umysłu, będącej jedną z nielicznych rozważanych poważnie odpowiedzi filozoficznych na problem istnienia wolnej woli w świecie zdeterminowanym przez prawa fizyki<sup>36</sup>.

W ramach stanowiska nazywanego redukcjonizmem ontologicznym uznaje się, że wszelkiego typu oddziaływania pomiędzy obiektami złożonymi są wyłącznie sumą oddziaływań pomiędzy ich częściami. Wynika z tego, że nie istnieją żadne oddziaływania przyczynowe wpływające na obecny stan mózgu, które nie dają się wyczerpująco przedstawić jako oddziaływania przyczynowe dokonujące się pomiędzy cząstkami elementarnymi układu, którego częścią jest tenże mózg. Bez względu na wybór pomiędzy deterministyczną a probabilistyczną interpretacją fizyki cząstek elementarnych<sup>37</sup> uznaje się, że redukcjonizm ontologiczny nie daje się pogodzić z istnieniem tzw. metafizycznej wolnej woli, tj. osobnego oddziaływania przyczynowego na poziomie psychologii jednostki ludzkiej. Cytowany przez M.S. Gazzanigę<sup>38</sup> emergentyzm to próba podważenia tej konkluzji. W jednej ze swych wersji koncepcja ta głosi, że układy złożone cechują się własnym oddziaływaniem przyczynowo-skutkowym, które nie daje się zredukować do oddziaływania przyczynowego ich elementów<sup>39</sup>. W dyskusji na temat problemu wolnej woli istotne jest to, że we wszechświecie emergentnym ludzki mózg, nawet w pełni redukowalny do cząstek elementarnych, wciąż byłby w stanie wykazywać zachowania niebędące całkowicie zdeterminowane przez oddziaływania tychże cząstek.

Powyższe spostrzeżenie służy za punkt wyjścia do sformułowania kolejnego, „pragmatycznego” argumentu „za”, który związany jest z podejściem określanym w tradycji filozoficznej jako indeterminizm epistemologiczny<sup>40</sup>. Odwołując się do odkryć m.in. Henriego Poincarégo i Edwarda Lorenza w zakresie matematycz-

---

<sup>36</sup> Zob. np. M. Bunge, *Emergence and the Mind*, „Neuroscience” 1977, nr 2, s. 501–509; J. Kim, *Supervenience and Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1993; T. O’Connor, H.Y. Wong, *Emergent properties*, Stanford Encyclopaedia of Philosophy, [online] <<http://plato.stanford.edu/entries/properties-emergent/>> (dostęp: 13.10.2015).

<sup>37</sup> Wciąż trwają w tym temacie dyskusje – zob. J.E. Baggott, *Beyond Measure: Modern Physics, Philosophy, and the Meaning of Quantum Theory*, Oxford University Press, Oxford, New York 2004; M. Tempczyk, *Ontologia świata przyrody*, Universitas, Kraków 2005.

<sup>38</sup> M.S. Gazzaniga, op. cit.

<sup>39</sup> J. Kim, op. cit.

<sup>40</sup> Podejście to mówi o niemożliwości poznania relacji przyczynowych, w odróżnieniu do indeterminizmu ontologicznego, dotyczącego istnienia relacji przyczynowych.

nej teorii chaosu, M.S. Gazzaniga<sup>41</sup> zauważa, że zachowanie złożonych układów deterministycznych może nie być możliwe do trafnego przewidzenia w odpowiednio długich okresach czasu, gdyż nawet niewielkie odchylenia ich warunków początkowych prowadzą do zupełnie innych stanów w przyszłości. Dobitym polem zastosowania wymienionej teorii są przewidywania meteorologiczne, których trafność – uzależniona od dziesiątków parametrów – jest tym mniejsza, im dalej wybiegają one w przyszłość. Współcześnie uznaje się, że przeważająca większość rzeczywistych układów fizycznych jest w jakimś stopniu chaotyczna<sup>42</sup>. Odkrycia twórców teorii chaosu wskazują, że stopień dokładności możliwego orzekania o przyszłym stanie układu zależy (obok czynników związanych z pomiarem stanu początkowego) od charakterystyki samego układu. Istnieją układy, których zachowanie można przewidywać z praktycznie nieograniczoną dokładnością. Dla większości układów rzeczywistych z biegiem czasu dowolnie mała niedokładność pomiaru początkowego prowadzi jednak do wykładniczo rosnącej niedokładności oszacowania stanu przyszłego, a nawet do poziomu, w którym wszelkie realizowalne fizycznie stany są równie prawdopodobne. Należy zaznaczyć, że wzrost dokładności pomiaru nie ma żadnego realnego wpływu na to zjawisko.

Powyższe spostrzeżenia prowadzą do zaskakującego wniosku – nie jesteśmy w stanie z doskonałą precyzją przewidywać przyszłych stanów mózgu, a zatem również stanów mentalnych i zachowań wyposażonego weń organizmu. Przejście od ontologicznego zdeterminowania pracy mózgu do epistemologicznej możliwości przewidywania jego przyszłych stanów lub identyfikacji stanów przeszłych na podstawie aktualnych pomiarów świadczyłoby o daleko posuniętym optymizmie. Sprawa komplikuje się tym bardziej, że organizm sam w sobie nie jest całkowicie precyzyjnym mechanizmem pomiarowym, zdolnym ze stuprocentową skutecznością rejestrować i adekwatnie interpretować sygnały wysyłane przez własne komórki, a błąd mający miejsce na pewnym etapie rzutuje na dalszy przebieg procesu komunikacji między ośrodkami. Warto postawić zatem pytanie o to, czy odrzucenie koncepcji istnienia wolnej woli istotnie zmienia coś w sposobie naszego ustosunkowywania się do zachowania człowieka, skoro po przyjęciu tezy o jego zdeterminowaniu i tak mamy do czynienia z szerokim marginesem błędu naszych wyjaśnień, predykcji i retrodykcji?

Filozofowie głoszący takie [tzn. deterministyczne – Ł.J. i Ł.L.] poglądy utrzymują, że wszystkie organizmy podlegają prawom fizyki obowiązującym we Wszechświecie, w którym każde działanie wynika z poprzedzających je zdarzeń. [...] We Wszechświecie nie ma miejsca na wolną wolę.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> M.S. Gazzaniga, op. cit.

<sup>42</sup> Wprowadzenie filozoficzne: M. Tempczyk, *Teoria chaosu a filozofia*, CiS, Warszawa 1998; przystępne wprowadzenie matematyczne: M. Orlik, *Reakcje oscylacyjne: porządek i chaos*, Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, Warszawa 1996.

<sup>43</sup> A.F. Shariff, K.D. Vohs, op. cit., s. 65–66.

Jedna z anegdot na temat osiemnastowiecznego matematyka Leonharda Eulera mówi, że został on zaproszony przez carycę Katarzynę II do debaty z Denisem Diderotem w kwestii istnienia Boga, w które francuski encyklopedysta wątpił. Już na samym początku konfrontacji L. Euler miał się zwrócić do D. Diderota w następujący sposób: „Panie,  $(a+b^n)/n = x$ , a więc – Bóg istnieje. Replikuj!”, czym rzekomo całkowicie zbił Diderota z tropu oraz zdobył sobie przychylną publiczność oszołomionej erystycznym chwytem. W podobny sposób współcześnie bywają prowadzone spory na temat zagadnień z dziedziny psychologii, przy czym funkcje matematycznych formuł równie efektywnie pełnią odwołania do biologii czy fizyki, które zmuszają do ufności w wiedzę i intencje posługujących się nimi osób.

Zdanie, że „we wszechświecie nie ma miejsca na wolną wolę” brzmi bardzo radykalnie, zwłaszcza jeżeli zastanowić się nad historią fizyki, toczonymi w jej obrębie sporami oraz aktualnie poruszonymi problemami. Jeszcze na początku XX wieku uważano na przykład, że największe odkrycia fizyczne mamy już za sobą, a rolą fizyków jest już tylko doskonalenie metod pomiaru. Kolejne dziesięciolecia pokazały wyraźnie, jak bardzo mylili się wyraziciele takiego poglądu. Spostrzegana z dystansu fizyka może wydawać się dyscypliną, w obrębie której panuje konsensus dotyczący powszechnie uznawanych koncepcji, jednak wypowiedzi fizyków pozwalają wątpić w taki stan rzeczy i nakazują postrzegać nauki przyrodnicze jako obszar ścierania się zróżnicowanych koncepcji<sup>44</sup>. Dotyczy to zwłaszcza obszarów granicznych fizyki<sup>45</sup>, gdzie inicjowane są dyskusje filozoficzne na fundamentalne tematy, takie jak problem determinizmu. Kategorie orzekanie z psychologicznych pozycji na temat tego, co z punktu widzenia fizyki jest niemożliwe we wszechświecie, można uznać więc za śmiały krok. Tym bardziej, że terminy „wolna wola” oraz „determinizm” nie są pojęciami naukowymi, lecz filozoficznymi. Twierdzenie, iż zgodnie ze współczesnym stanem fizyki, determinizm wyklucza wolną wolę, jest nieuprawnione, ponieważ współczesna fizyka nie wypowiada się ani na temat wolnej woli, ani na temat determinizmu. Są to pojęcia rozmyte, które można wielorako interpretować przy pomocy języka naukowego, eksplikując preferowaną opcję filozoficzną.

Nie wszyscy oczywiście zgadzają się z tą [tzn. deterministyczną – Ł.J i Ł.L.] tezą i dyskusja nad tym, czy wolna wola istnieje, trwa nadal.<sup>46</sup>

Przywołane zdanie wskazuje, że deterministyczno-świadomościowe ujmowanie kwestii wolnej woli nie jest jedynym, jakie pojawia się we współczesnej refleksji psychologicznej, choć sugeruje, że determinizm stanowi podejście domi-

<sup>44</sup> Zob. H. Kragh, *Wielkie spekulacje*, Copernicus Center Press, Kraków, 2016.

<sup>45</sup> Ł. Lamża, *Granice kosmosu – granice kosmologii*, Copernicus Center Press, Kraków 2015.

<sup>46</sup> A.F. Shariff, K.D. Vohs, op. cit., s. 66.

nujące. Jak zauważyła Romana Kadzikowska-Wrzosek<sup>47</sup>, pojęcie wolnej woli w psychologii pojawiło się stosunkowo niedawno, bardziej jako etykieta nadawana innym badanym zjawiskom (np. samokontroli czy samoregulacji) niż w pełni niezależny konstrukt. Psychologiczne ujęcia wolnej woli tylko częściowo pokrywają się z jej prawnymi, filozoficznymi czy teologicznymi znaczeniami, co zostało następująco skomentowane przez R.F. Baumeistera, A.W. Crescionię i J.L. Alquist: „szczerze wątpimy, że jakkolwiek eksperyment lub zbiór eksperymentów może dowieść istnienia bądź też nieistnienia wolnej woli w sposób, który usatysfakcjonuje wszystkich użytkowników tego pojęcia”<sup>48</sup>. Pozapsychologiczne sposoby rozumienia omawianego terminu stanowią dla psychologów raczej inspirację i kontekst formułowania problemów badawczych niż obiektywną sytuację problemową w rozumieniu Zbigniewa Spendla<sup>49</sup>. W duchu koncepcji systemów autopojetycznych<sup>50</sup> nie można zatem przyjąć, że naukowe rozstrzygnięcia nakazują jednoznaczne odrzucenie pojęcia wolnej woli w systemach innych niż naukowy. Uwagę na to rozróżnienie zwraca nawet John A. Bargh<sup>51</sup>, będący stanowczym orędownikiem biologicznego determinizmu. Ostatnie akapity artykułu A.F. Shariffa i K.D. Vohs sugerują, że usunięcie koncepcji wolnej woli może się przyczynić do wzrostu częstotliwości zachowań zagrażających ładowi społecznemu, sygnalizując przy tym pragmatyczne funkcje wskazywanej idei. Jednak przedstawianie tematu w sposób pomijający istnienie innych kierunków badań nad wolną wolą niż te podkreślające rolę świadomości samo wszak – w niezamierzony sposób – może przyczyniać się do rozwoju sytuacji uznawanej przez tych autorów za społecznie niepokojącą.

## Podsumowanie

Jak wskazano we wprowadzeniu, treść pojęcia wolnej woli w rozumieniu psychologicznym różni się do tego, jakie nadawane jest jej w teologii czy prawie. W związku z tym jego nadmierne bądź zbyt śmiało ekstrapolacje można spostrzegać jako nadużycie. Mająca miejsce w dalszej części tekstu prezentacja kierunków psychologicznej refleksji nad wolną wolą miała na celu pokazanie, że

<sup>47</sup> R. Kadzikowska-Wrzosek, op. cit.

<sup>48</sup> Tłumaczenie własne za: R.F. Baumeister, A.W. Crescioni, J.L. Alquist, op. cit., s. 1: „We frankly doubt that any experiment or collection of experiments can prove the existence or nonexistence of free will in a way that will satisfy all who use the term”.

<sup>49</sup> Z. Spendel, *Metodologia badań psychologicznych jako forma świadomości historycznej*, Wyd. UŚ, Katowice 2005.

<sup>50</sup> N. Luhmann, *Pojęcie...*, s. 414–422. J. Szacki, op. cit.

<sup>51</sup> J.A. Bargh, *Free Will is Un-natural*, (w:) J. Baer, J.C. Kaufman, R. F. Baumeister (red.), *Are We Free? Psychology and Free Will*, Oxford University Press, New York 2008, s. 128–154.

kwestia jej istnienia wciąż pozostaje otwarta. Choć A.F. Shariff i K.D. Vohs sami zwracają uwagę na potencjalne konsekwencje umocnienia się przekonań deterministycznych w świadomości społecznej, robią to w konwencji refleksji nad propagacją przekazu prawdziwego. Warto zastanowić się jednak również nad skutkami propagacji przekazu niedostatecznie zweryfikowanego, co jest możliwe w kontekście znanych wyników badań nad odbiorem przekazów o charakterze naukowym. Zasięg konsekwencji utrwalania się psychologicznej pseudowiedzy został dobitnie opisany m.in. przez Scotta O. Lilienfelda i współpracowników w monografii na temat powszechnych mitów psychologicznych<sup>52</sup>. Klasyczne już badania Craiga A. Andersona i współpracowników<sup>53</sup> wskazują, że przekonania na temat rzeczywistości społecznej mają tendencję do utrzymywania się u osób je wyznających nawet w sytuacji wykazania fałszywości podstaw tychże przekonań. Andrew Shtulman<sup>54</sup> twierdzi zaś, że proces nabywania i ugruntowywania naukowych przekonań wśród studentów nie odbiega zasadniczo od analogicznego procesu dotyczącego przekonań pozanaukowych. Zjawiska te świadczą o wielkiej odpowiedzialności naukowców za ich wypowiedzi, zwłaszcza te formułowane na forum o szerokim zasięgu społecznym, jakimi są media popularnonaukowe.

## Literatura

- Anderson C. A., Lepper M. R., Ross L., *Perseverance of Social Theories: The Role of Explanation in the Persistence of Discredited Information*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1980, nr 39, s. 1037–1049.
- Baer J., Kaufman J.C., Baumeister R. F., *Introduction: Psychology and Free Will*, (w:) Baer J., Kaufman J.C., Baumeister R.F. (red.), *Are We Free? Psychology and Free Will*, Oxford University Press, New York 2008, s. 3–9.
- Baggott J. E., *Beyond Measure: Modern Physics, Philosophy, and the Meaning of Quantum Theory*, Oxford University Press, Oxford – New York 2004.
- Bargh J. A., 2008, *Free Will is Un-natural*, (w:) Baer J., Kaufman J.C., Baumeister R.F. (red.), *Are We Free? Psychology and Free Will*, Oxford University Press, New York 2008, s. 128–154.
- Baumeister R.F., *Social reality and the hole in determinism*, „Journal of Consumer Psychology” 2008, nr 18, s. 34–38.

<sup>52</sup> S.O. Lilienfeld, S.J. Lynn, J. Ruscio, B.L. Beyerstein, *50 wielkich mitów psychologii popularnej*, przeł. D. Sagan, CiS, Warszawa – Stare Groszki 2011.

<sup>53</sup> C.A. Anderson, M.R. Lepper, L. Ross, *Perseverance of Social Theories: The Role of Explanation in the Persistence of Discredited Information*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1980, nr 39, s. 1037–1049.

<sup>54</sup> A. Shtulman, *Epistemic Similarities Between Students’ Scientific and Supernatural Beliefs*, „Journal of Educational Psychology” 2013, nr 105, s. 199–212.

- Baumeister R.F., Crescioni A.W., Alquist J.L., *Free Will as Advanced Action Control for Human Social Life and Culture*, „Neuroethics” 2011, nr 4, s. 1–11.
- Baumeister R. F., Masciampo E.J., DeWall N.C., *Prosocial Benefits of Freeing Will: Disbelief in Free Will Increases Aggression and Reduces Helpfulness*, „Personality and Social Psychology Bulletin” 2009, nr 35, s. 260–268.
- Brockman J. (red.), *W co wierzymy choć nie potrafimy tego dowieść*, Smak Słowa, Sopot 2008.
- Bunge M., *Emergence and the Mind*, „Neuroscience” 1977, nr 2, s. 501–509.
- Deci E.L., Ryan R.M., *Facilitating Optimal Motivation and Psychological Well-Being Across Life's Domains*, „Canadian Psychology” 2007, nr 49, s. 14–23.
- Deci E.L., Ryan R.M., *Self-determination Theory: A Macrotheory of Human Motivation, Development and Health*, „Canadian Psychology” 2008, nr 49, s. 182–185.
- Dudek Z.W., *Podstawy psychologii Junga*, Eneteia, Warszawa 2002.
- Furedi F., *Gdzie się podzieli wszyscy intelektualiści?*, PIW, Warszawa 2008.
- Gazzaniga M.S., *Kto tu rządzi – ja czy mój mózg?*, Smak Słowa, Sopot 2013.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość*, PWN, Warszawa 2006.
- Hanlon M., *10 pytań, na które nauka nie znalazła (jeszcze) odpowiedzi*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011.
- Jaroszyński M., *Galaktyki i budowa Wszechświata*, PWN, Warszawa 1993.
- Kadzikowska-Wrzosek R., *Wolna wola w świetle badań współczesnej psychologii nad procesami samoregulacji i samokontroli*, „Psychologia Społeczna” 2010, nr 5, s. 330–344.
- Kim J., *Supervenience and Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Kragh H., *Wielkie spekulacje*, Copernicus Center Press, Kraków 2016.
- Kuszyk-Bytniewska M., Łukasik A. (red.), *Filozofia przyrody współcześnie*, Universitas, Kraków 2010.
- Lamża Ł., *Granice kosmosu – granice kosmologii*, Copernicus Center Press, Kraków 2015.
- Libet B., *Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action*, „Behavioral and Brain Sciences” 1985, nr 8, s. 529–566.
- Lilienfeld S.O., Lynn S.J., Ruscio J., Beyerstein B.L., *50 wielkich mitów psychologii popularnej*, CiS, Warszawa – Stare Groszki 2011.
- Luhmann N., *Pojęcie społeczeństwa*, (w:) Jasińska-Kania A. i wsp. (red.), *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 1, Scholar, Warszawa 2006, s. 414–422.
- Luhmann N., *Systemy społeczne*, Nomos, Kraków 2012.
- O'Connor T., Wong H.Y., *Emergent properties*, *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*, 2012, [online] <<http://plato.stanford.edu/entries/properties-emergent/>> (dostęp: 2.02.2015).
- Orlik M., *Reakcje oscylacyjne: porządek i chaos*, Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, Warszawa 1996.
- Pelletier L.G., Fortier M.S., Vallerand R.J., Brière N.M., *Associations among perceived autonomy support, forms of self-regulation, and persistence: A prospective study*, „Motivation and Emotion” 2001, nr 25, s. 279–306.
- Ryan R.M., Deci E.L., *Self-Regulation and the Problem of Human Autonomy: Does Psychology Need Choice, Self-Determination, and Will?*, „Journal of Personality” 2006, nr 74, s. 1557–1585.
- Schlosser M.E., *Free Will and the Unconscious Precursors of Choice*, „Philosophical Psychology” 2012, nr 25, s. 365–384.
- Shariff A.F., Greene J.D., Karremans J.C., Luguri J.B., Clark C.J., Schooler J.W., Baumeister R.F., Vohs K.D., *Free Will and Punishment: A Mechanistic View of Human Nature Reduces Retribution*, „Psychological Science” 2014, nr 25, s. 1563–1570.



- Shariff A.F., Vohs K.D., *Bezwolny świat*. „Świat Nauki” 2014, nr 7, s. 64–67.
- Shtulman A., *Epistemic Similarities Between Students’ Scientific and Supernatural Beliefs*, „Journal of Educational Psychology” 2013, nr 105, s. 199–212.
- Spindel Z., *Metodologia badań psychologicznych jako forma świadomości społecznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2005.
- Strawson G., *Freedom and belief*, Clarendon Press, Oxford 1986.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, PWN, Warszawa 2007.
- Tempczyk M., *Teoria chaosu a filozofia*, CiS, Warszawa 1998.
- Tempczyk M., *Ontologia świata przyrody*, Universitas, Kraków 2005.
- Vohs K.D., Mead N.L., Goode M.R., *The Psychological Consequences of Money*, „Science” 2006, nr 314. s. 1154–1156.
- Vohs K.D., Schooler J.W., *The Value of Believing in Free Will. Encouraging a Belief in Determinism Increases Cheating*, „Psychological Science” 2008, nr 19, s. 49–54.
- Wegner D.M., *Self Is Magic*, (w:) Baer J., Kaufman J.C., Baumeister R.F. (red.), *Are We Free? Psychology and Free Will*, Oxford University Press, New York 2008, s. 226–249.
- Weinberg S., *Sen o teorii ostatecznej*, Zysk i S-ka, Poznań 1994.
- Wilson E.O., *Konsiliencja. Jedność wiedzy*, Zysk i S-ka, Poznań 2011.
- Zawadzka Z., *Inflacja i jej skutki*, (w:) Marciniak S. (red.), *Makro- i mikroekonomia. Podstawowe problemy*, PWN, Warszawa 2006, s. 417–435.
- Zhou X., Vohs K.D., Baumeister R.F., *The Symbolic Power of Money. Reminders of Money Alter Social Distress and Physical Pain*, „Psychological Science” 2009, nr 20, s. 700–706.
- Życiński J., *Granice racjonalności*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2013.



*Mirosław Z. Harciarek*

Politechnika Częstochowska

Czestochowa University of Technology

## DWUASPEKTOWA JEDNOSTKA POZNAWCZA CZŁOWIEKA A ZASADA NIEOKREŚLONOŚCI HEISENBERGA-GABORA

### Dual-Aspect Unit of Human Cognition and Heisenberg-Gabor's Uncertainty Principle

**Słowa kluczowe:** dwuaspektowość poznania, jednostka poznawcza, logon, teoria komunikacji, powidoki, zasada nieokreśloności.

**Key words:** dual-aspect cognition, unit of cognition, logon, theory of communication, afterimage, uncertainty principle.

#### Streszczenie

W pracy podjęto zagadnienie dwuaspektowości poznania uwzględniające wymiary czasu i przestrzeni. Za punkt wyjścia do przedstawienia jednostki poznawczej człowieka przyjęto teorię komunikacji Dennisa Gabora oraz wynikającą z niej zasadę nieokreśloności. Dwie zmienne składające się na jednostkę poznawczą (tzw. *logon*) to: spostrzeżenia ( $\Delta f$ ) i powidoki ( $\Delta t$ ). Jako argumenty przemawiające za zastosowaniem zasady nieokreśloności Heisenberga-Gabora do opisu procesów poznawczych podano m.in. empiryczne zależności między powidokiem a spostrzeżeniem oraz związek między zmęczeniem a percepcją. W zakończeniu odniesiono się do teorii Rogera Penrose'a, wskazując na jej zgodność z przedstawioną w tym artykule propozycją opisu procesów poznawczych.

#### Abstract

In the present work the issue of dual-aspect cognition is discussed with taking into account the dimensions of time and space. Dennis Gabor's communication theory and the uncertainty principle resulting from it have been adopted as starting points in presenting the unit of human cognition. Two variables that constitute a cognition unit (so called *logon*) are: observations ( $\Delta f$ ) and afterimages ( $\Delta t$ ). Arguments that support the application of uncertainty principle of Heisenberg-Gabor to describe cognitive processes are empirical relations between an afterimage and observation or between fatigue and perception. In the conclusions the reference to Roger Penrose's theory is made with indication to its accordance with the proposal of cognitive processes' description presented in the article.

## Dwuaspektowość poznania

Czy percepcja jest nam dana w formie całościowych „kadrów” rozumianych jako pojedyncze jednostki poznawcze, będące spostrzeżeniami, obrazami lub *gestaltami* (postaciami)? Takie rozumienie percepcji postulowali psychologowie postaci, którzy przyjęli istnienie *gestaltu*, czyli jednostki poznawczej będącej funkcjonalną całością składającą się z figury i tła. Również współcześnie proponuje się koncepcję podstawowych układów przetwarzania informacji, jak *logon* (Gabor, Pribram), *holon* (Nosal) czy elementarna jednostka analizy typu TOTE. Ogólnie mówiąc, kierunek poszukiwania podstawowego układu przetwarzania informacji przez człowieka jest nadal aktualny i wszystko wskazuje na to, że będzie dalej rozwijany<sup>1</sup>. Niniejsza praca kontynuuje ten rodzaj myślenia i proponuje rozumienie jednostki poznawczej człowieka w odniesieniu do teorii komunikacji Dennisa Gabora, a dokładniej: postuluje zastosowanie matematycznej formuły wspomnianej teorii do wyjaśnienia i opisu funkcjonowania układu poznawczego.

Jednym z podstawowych zagadnień dotyczących zarówno jednostki poznania, jak i szeroko pojętego procesu poznawczego są jego elementy składowe. Autorzy znanej pracy *Plany i struktura zachowania*: George Miller, Eugene Galanter i Karl Pribram uznali, że kluczowymi wymiarami/kategoriami w przetwarzaniu informacji przez człowieka są „plany” i „obrazy”. „Plany” to przebieg procesu poznania dotyczącego wymiaru czasu, natomiast „obrazy” to przestrzeń, czyli spostrzeżenia. Razem wymiary te składają się na jedną zintegrowaną całość, tworząc jednostkę TOTE, funkcjonującą w układzie sprzężenia zwrotnego o hierarchicznym charakterze. Można zatem powiedzieć, że dwoma podstawowymi aspektami składającymi się na poznawczą jednostkę analizy są czas („plany”) i przestrzeń („obrazy”). Takie dwuaspektowe podejście do procesu poznania uwzględniające zarówno wymiar *czasu*, jak i *przestrzeni* jest stosunkowo rzadkie w psychologii, gdyż najczęściej uwzględnia się jedynie wymiar przestrzenny, czyli obrazy, a pomija kategorię czasu.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że dwuaspektowość poznania jako taka (choć bez wyraźnego akcentowania czasu i przestrzeni) była już od dawna obecna w wyjaśnianiu percepcji. Przecież rozróżnienie na wrażenia i spostrzeżenia także można rozumieć jako dwuaspektowość poznania, podobnie jak podział pola spostrzeżeniowego na *figurę* i *tło*. W szerokiej perspektywie problem dwuaspektowości poznania został przedstawiony w innej pracy<sup>2</sup>, z której wynika, że wrażenia i spostrzeżenia to ortogonalne wymiary, które należy ostatecznie

<sup>1</sup> M. Harciarek, *Wzrokowy układ poznawczy jako spektrometr* (część I), „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2014, nr 20, s. 161–176. M. Harciarek, *Wzrokowy układ poznawczy jako spektrometr* (część II), *Humanistyka i Przyrodoznawstwo*, 2015, nr 21, s. 79–95.

<sup>2</sup> M. Harciarek, *Dwuaspektowość poznania, czyli relacja wrażeń do spostrzeżeń jako jednostka poznawcza*, Wyd. Politechniki Częstochowskiej, Częstochowa 2012.

opisać w kategoriach *czasu* (wrażenia i czucia mające bardziej energetyczny i emocjonalny niż treściowy charakter, zjawiska przedpoznawcze,) i *przestrzeni* (sposprzeżenia, obrazy, treść informacji).

Współczesna psychologia najczęściej opisuje zjawiska psychiczne głównie w sposób przestrzenny i obrazowy, niejako ignorując ich aspekt czasowy. Sposprzeżenia i procesy percepcyjne przedstawiane są jako obiekty i przedmioty „obrazowe”, niejako z pominięciem wymiaru czasowego. Jak zauważył Jan Trąbka, podejście takie przypomina bardziej naukę anatomii, która opisuje budowę danego układu (jako strukturę statyczną), a nie dyscyplinę, która wyjaśnia jak dany układ działa, czyli fizjologię (opisującą przebieg funkcjonowania danego układu). Inaczej mówiąc, w psychologii poznawczej najczęściej brakuje uwzględnienia kategorii *czasu*, a psychika i procesy poznawcze są ujmowane jednowymiarowo, czyli tylko z uwzględnieniem wymiaru *przestrzeni*. Oto co na ten temat pisze J. Trąbka: „istnieje jedna czasoprzestrzeń, z której nie można wypreparować osobno ani *czasu*, ani *przestrzeni*”. Właściwą postawą powinno być zatem „dążenie do całościowego ujmowania zagadnień”. Dalej autor ten pyta: „Co warta byłaby informacja [psychologia – M.H.], która symbolizowałaby tylko jakiś fragment, jakiś ułamek rzeczywistości, a nie całość?”<sup>3</sup>.

Można zadać w tym miejscu pytanie, czy są jakieś inne opracowania, poza wspomnianą książką Millera, Galanterę i Pribrama, które ujmują procesy komunikacji i informacji całościowo, uwzględniając *czas* i *przestrzeń* łącznie? Jest taka praca. Została napisana przez Dennisa Gabora, laureata Nagrody Nobla w dziedzinie fizyki, i opublikowana jako artykuł<sup>4</sup>. Jej autor, dokonując analizy informacji, wyjaśnia, że dotychczas proces komunikacji analizowano jednowymiarowo, tzn. brano pod uwagę albo parametry czasowe, albo częstotliwość, ale nie uwzględniano ich razem. W swojej teorii komunikacji postanowił on wymiary te połączyć i uwzględnić je łącznie.

Ponieważ problem jednostronnego ujmowania komunikacji, jaki podjął Gabor, dotyczy także psychologii, która analizuje procesy poznawcze (odbiór informacji, percepcję), głównie biorąc pod uwagę obraz, czyli parametr przestrzenny (częstości), a zupełnie pomija aspekt czasowy, powstaje pytanie, na ile opis przesyłania informacji przedstawiony przez tego autora nadaje się do opisu komunikacji w układzie nerwowym? W rzeczywistości, podążając za D. Gaborem i J. Trąbką, należy postawić problem jednostki poznania jeszcze wyraźniej i stwierdzić kategorycznie, że nieuwzględnienie wymiaru czasowego w psychologicznym opisie procesu poznania jest błędem. Inaczej mówiąc, pominięcie drugiego aspektu, czyli *czasu* i wyjaśnianie procesu poznania jedynie w wymiarze przestrzennym, jest niewłaściwe. Czy jednak podejście uwzględniające oba oma-

<sup>3</sup> J. Trąbka, *Mózg a świadomość*, Kraków – Wrocław 1983, s. 46–48.

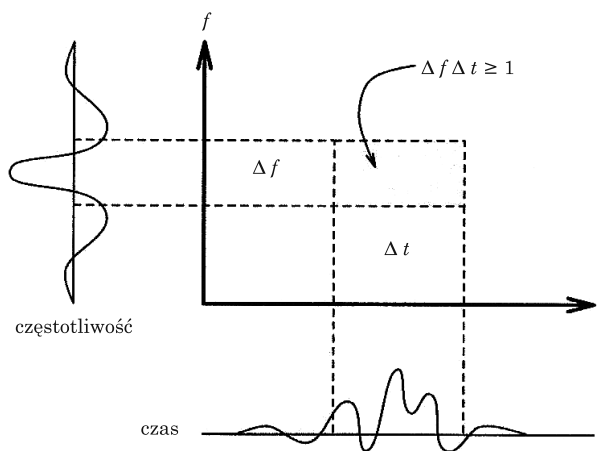
<sup>4</sup> D. Gabor, *Theory of Communication*, „Journal of the Institution of Electrical Engineers” 1946, nr 13, s. 429–457.

wiane wymiary, które sprawdziło się w telekomunikacji, przyniesie równie pozytywne wyniki w psychologii, a tym samym pozwoli lepiej zrozumieć i wyjaśnić poznawanie świata przez człowieka?

W niniejszym artykule postawiono tezę, że przewyciężenie w psychologii jednostronnego („obrazowego”) podejścia do opisu poznania i uwzględnienie teorii komunikacji Gabora pozwala na lepsze rozumienie procesu poznawczego, jak również pokazuje jego ścisły związek z innymi zjawiskami dotyczącymi spostrzegania. Artykuł ten jest próbą psychologicznej interpretacji teorii Gabora i jej zastosowaniem do opisu funkcjonowania jednostki poznawczej. Inaczej mówiąc, posłużono się tu teorią komunikacji Gabora zarówno do opisu przetwarzania informacji w układzie nerwowym, jak i do wyjaśnienia jego sprawności (kondycji), uwzględniając dotąd pomijane zjawisko powidoku, które jak wiadomo ma charakter głównie czasowy i stanowi integralną składową procesu poznawczego<sup>5</sup>.

## Jednostka przetwarzania informacji w teorii Gabora oraz jej interpretacja w psychologii

Dennis Gabor, podobnie jak Werner Heisenberg i David Hilbert przed nim, przyjął istnienie ortogonalnej relacji zachodzącej między czasem a częstością i przedstawił ją w postaci przestrzeni fazowej (rys 1). Jak wspomniano, autor ten był zaintrygowany faktem, że w psychofizyce, podobnie jak w fizyce kwantowej, można albo dokładnie określić częstotliwość sygnału (np. dźwięk, ton), albo jego czas (pojawienie się, trwanie), natomiast nie można z tą samą precyzją określić



Rys 1. Ortogonalność wymiaru czasu i częstości (przestrzeni)

<sup>5</sup> S. Anstis, F.A.J. Verstraten, G. Mather, *The Motion Aftereffect*, "Trends in Cognitive Sciences" 1998, t. 2.

ich obu jednocześnie. Konsekwencją tych rozważań i analizy jest wniosek, że zasada nieokreśloności Heisenberga tak samo dobrze stosuje się zarówno do psychofizyki, jak i do fizyki kwantowej. Wymiar czasu i wymiar częstotliwości (prze-strzeni) nie są ze sobą sprzeczne, one dopełniają się wzajemnie, a relacje między nimi opisuje wspomniana zasada nieokreśloności, którą współcześnie w komunikacji określa się jako zasadę Heisenberga-Gabora. Zasada ta ma następującą postać:

$$\Delta t \times \Delta f \approx 1$$

Odnosząc tę matematyczną formułę do procesu poznania, czyli do percepcji, występujące w niej składowe ( $\Delta t$ ,  $\Delta f$ ) należy rozumieć następująco:

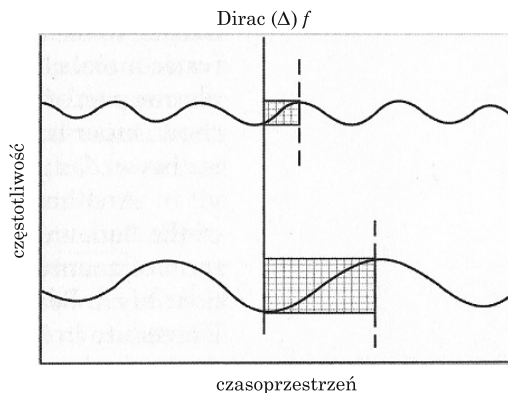
$\Delta f$  – częstotliwość przestrzenna, obraz, figura, spostrzeżenie obiektu, dokładność spostrzeżenia;

$\Delta t$  – czas trwania powidoku percypowanej figury, szybkość spostrzegania, tło czasowe, kontekst;

1 – jednostka poznawcza, jednostka informacji (*logon*), gestalt.

We wspomnianej tutaj pracy Gabor pisze: „To równanie mówi, że  $t$  i  $f$  nie mogą być określone jednocześnie na tym samym poziomie dokładności, ale tylko jedno z nich, jak to wynika z zasady nieokreśloności. Pomimo że ta interpretacja zasady Heisenberga jest obecnie powszechnie znana, szczególnie dzięki popularności teorii kwantowej, wydaje się, że twierdzenie to samo w sobie przyciągnęło mniej uwagi, niż na to zasługuje”<sup>6</sup>. A dalej konstatuje: „W teorii komunikacji bliski związek tego równania z fundamentalną zasadą transmisji wydaje się przechodzić niezauważony”<sup>7</sup>.

Ostatecznie jednostkę komunikacji określił Gabor *logonem* i uznał ją za podstawową składową procesu poznania, którą opisuje wyżej przedstawione równanie. Graficzną formę tej jednostki prezentuje rysunek 2.



Rys 2. Logony, elementarne funkcje Gabora jako kwanty informacji

Opracowanie własne na podstawie K. Pribram *The Form Within*, Prospecta Press, Westport 2013.

<sup>6</sup> D. Gabor, op. cit., s. 432.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 432.

Gdy rozważania Gabora i otrzymany przez niego wzór odniesiemy do poznania wzrokowego jako komunikacji, to zgodnie z przedstawionym wyżej objaśnieniem, jako wymiar częstości ( $\Delta f$ ) należy przyjąć percypowany obraz (częstość przestrzenną), czyli spostrzeżenie. Co natomiast z czasowym aspektem ( $\Delta t$ ) procesu poznania? Zgodnie z tym, co zasygnalizowano wcześniej, w niniejszej pracy przyjęto, że wymiarem czasowym ( $\Delta t$ ) poznania są efekty następce pojawiające się niejako po stymulacji wzrokowej lub w jej trakcie, czyli tzw. powidoki, które należy uznać za najbardziej temporalny składnik procesu poznania. Czy takie podejście jest słuszne? Dylemat ten powinna rozstrzygnąć empiria, czyli fakty i badania, które pokażą, na ile zasada nieokreśloności Heisenberga-Gabora zastosowana do procesów poznawczych wyjaśnia różne problemy percepcji, tzn. na ile zaproponowana tu koncepcja opisu jednostki poznawczej jest użyteczna i możliwa do zastosowania w psychologii. Czy propozycja Gabora pozwala lepiej zrozumieć procesy poznawcze człowieka? Czy można przyjąć za Pribramem i Gaborem, że podstawową jednostką przetwarzania informacji w mózgu jest *logon* opisany za pomocą zasady nieokreśloności?

### **Jednostka poznawcza w układzie wzrokowym jako związek spostrzeżenia i powidoku opisany zasadą nieokreśloności Heisenberga-Gabora**

Przyjmując, że w poznaniu wzrokowym mamy analogiczną sytuację, jak przedstawił Gabor w komunikacji, tzn. że należy w nim uwzględnić dwa aspekty poznania, z których jeden ma charakter częstości (obrazy, spostrzeżenia), a drugi czasowy (powidoki, wrażenia, czucia) oraz będąc w zgodzie z tym, co zostało powiedziane wcześniej, relacja między spostrzeżeniami i powidokami powinna być opisywana zasadą nieokreśloności. Oznaczałoby to, że spostrzeżenia i powidoki (wrażenia) nie mogłyby być określone jednocześnie na tym samym poziomie dokładności. Inaczej mówiąc, jeśli spostrzeżenia byłyby dobrze określone, to powidoki byłyby określone gorzej i odwrotnie. W praktyce można tę zależność rozumieć jako obecność spostrzeżeń kosztem powidoków (czuć, wrażeń) i odwrotnie, tzn. powidoki istnieją kosztem spostrzeżeń.

Biorąc pod uwagę fenomenologię spostrzeżeń i powidoków (wrażeń), wspomnianą zależność można uznać za prawdziwą. Wszak efekty następce (powidoki) występują najczęściej po częściowym „wyłączeniu” spostrzeżeń (np. po zamknięciu oczu) czy też osłabiają sprawność percypowanego obrazu rzeczywistości, jak to ma miejsce np. w mroczkach migrenowych, będących rodzajem samoistnych powidoków. Również w przypadku oślepienia silnym światłem (tzn. wywołanie efektu olśnienia u kierowców i powstanie powidoku) spostrzeganie



zostaje zaburzone, co może być przyczyną kolizji drogowych. Natomiast w przypadku dobrze określonych spostrzeżeń powidoki (oraz podobne iluzje percepcyjne) są prawie nieobecne.

Inną bardzo ważną zależnością w psychologii jest relacja między zmęczeniem a sprawnością percepcji. W świetle proponowanej tu poznawczej interpretacji teorii Gabora relacja ta może być opisana zasadą nieoznaczoności Heisenberga. Wynika z niej, że wysoki poziom zmęczenia powoduje powstawanie efektów następczych i dobrze określone powidoki oraz osłabia sprawność percepcji, co zostało stwierdzone empirycznie. Manifestuje się to tym, że kiedy obserwujemy przesuwające się przerywane linie z określoną prędkością, to w przypadku zmęczenia spostrzegamy je jako jedną linię ciągłą przy mniejszej szybkości ich przesuwania się niż w przypadku, kiedy nie jesteśmy zmęczeni. Można powiedzieć, że tzw. zjawisko *phi* jako zjawisko powidokowe, w przypadku zmęczenia jest lepiej określone i osłabia sprawność percepcji, czyli obniża jakość adekwatnego spostrzegania. Mamy tu więc do czynienia z zasadą nieokreśloności, czyli z niemożliwością określenia na tym samym poziomie dokładności percepcji i zjawiska *phi* jako zjawiska powidokowego. Inaczej mówiąc, zmęczenie powoduje zmianę wielkości parametrów czasowych i przestrzennych na wzór splątania w fizyce kwantowej, a ich wzajemną relację opisuje zasada nieoznaczoności Heisenberga.

Odnosząc koncepcję Gabora do szybkości reakcji człowieka, można uznać, że czas reagowania na dany bodziec również jest opisywany zasadą nieokreśloności. Zwiększenie czasu reakcji, podobnie jak przy zmęczeniu, jest nasileniem i pojawieniem się dobrze określonych efektów następczych kosztem szybkości reakcji, czyli słabym określeniem jej sprawności. Zależność tę wykorzystują psychoanalitycy do wykrywania kompleksów tzw. listy asocjacyjne (test kojarzeniowy). Wydłużenie czasu reakcji na dane słowo, czyli dobrze określona reakcja na nie, oznacza problemy emocjonalne związane z tym słowem na poziomie świadomym (słabo określony poziom percepcji).

Warto wspomnieć, że relacja między czasem ( $\Delta t$ ) a częstotliwością ( $\Delta f$ ) w fizyce kwantowej opisana zasadą nieoznaczoności została nazwana przez Nielsa Bohra komplementarnością. W omawianym tu procesie poznania oznacza to, że spostrzeżenia w odniesieniu do powidoków są w stosunku do siebie komplementarne. Analogicznie Carl Gustav Jung w artykule napisanym razem z Wolfgang Paulim<sup>8</sup> określił relację zachodzącą między świadomością i nieświadomością, co tutaj odpowiada relacji między spostrzeżeniami a powidokami. (Powidoki można rozumieć jako przejaw procesów nieświadomych.)

---

<sup>8</sup> C.G. Jung, W. Pauli, *Dwugłos o „korzeniach świadomości”*, Znak 1970, 193–194, s. 893–915.

Bardzo podobne zjawisko do komplementarności występuje w psychologii i jest określane przez psychoanalityków jako kompensacja. Pojęciem tym posługiwała się Jean Piaget i użył go do opisu rozwoju i równoważenia procesów poznawczych. Czy komplementarność w ujęciu Junga i Pauliego ma coś wspólnego z kompensacją Piageta? Nie wykluczone, że tak. Warto zauważyć, że kompensacja jest przez J. Piageta uznana za podstawę rozwoju struktur poznawczych i inteligencji, a badania H. Jankowskiej pokazały związek między inteligencją a powidokami, które tutaj uznajemy za jeden z dwu aspektów procesu poznania opisanego zasadą nieoznaczoności. Ponadto, wspomniana wcześniej zależność między czasem reakcji na dane słowo a kompleksem, czyli związek między poznaniem (spostreżeniem –  $\Delta f$ ) a szybkością reakcji (czasem –  $\Delta t$ ) może być rozumiany jako przejaw kompensacji. Relację między spostrzeżeniem a powidokiem również można uznać za kompensację. Inaczej mówiąc, kompensacja opisana w psychologii wykazuje zbieżność z komplementarnością w rozumieniu Bohra. Sugeruje to, że przedstawiona tu propozycja ujęcia procesów poznawczych w kontekście teorii Gabora i zasady nieokreśloności wydaje się nie tylko słuszna, ale także pozwala lepiej rozumieć zależności obserwowane w obszarze zjawisk poznawczych (procesy równoważenia struktur poznawczych).

### **Spostreżenia i powidoki a koncepcja Rogera Penrose'a**

Można zadać pytanie, na ile przedstawiona tu propozycja opisanego procesu poznania i jednostki poznawczej (*logonu*) za pomocą zasady nieokreśloności Heisenberga-Gabora jest zgodna z koncepcją Penrose'a? Według tego autora, sygnały neuronów zachowują się jak klasycznie określone zdarzenia, natomiast działania połączeń synaptycznych między neuronami zależą od procesów zachodzących na głębszym poziomie, gdzie można spodziewać się istotnej fizycznej aktywności na granicy między dziedziną fizyki klasycznej i kwantowej<sup>9</sup>. Inaczej mówiąc, spostrzeżenia można rozumieć jako związane z poziomem fizyki klasycznej, a powidoki jako zjawiska związane z poziomem kwantowym. Przejście z poziomu kwantowego, czyli z poziomu powidoków (nieświadomości), do spostrzeżeń (świadomości), czyli na poziom klasyczny, jest możliwe za pomocą redukcji funkcji falowej (tzw. redukcji wektora stanu **R**).

Rozpatrywanie powidoków jako przejawu poziomu kwantowego jest o tyle zasadne, że jak wiadomo, komórki siatkówki oka (uważanej za wypustkę mózgu) reagują na niewielką liczbę fotonów, co – jak pisze R. Penrose<sup>10</sup> – skłania do

<sup>9</sup> R. Penrose, *Cienie umysłu*, Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 11.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 429.

przypuszczenia, że nie tylko na siatkówce oka, ale również w mózgu istnieją neurony działające jak kwantowe detektory. Autor ten uważa, „że skoro jest możliwe, iż efekty kwantowe inicjują procesy w mózgu zachodzące w znacznie większej skali, to **kwantowa nieoznaczoność** może stworzyć okazję, by **umysł** wpływał na działanie mózgu”<sup>11</sup>. Inaczej mówiąc, zasada nieoznaczoności według Penrose’a określa procesy umysłowe, podobnie jak w przedstawionej tutaj propozycji określa procesy poznawcze, opisując je.

Utożsamienie powidoków z poziomem kwantowym oraz spostrzeżeń z poziomem klasycznym fenomenologicznie może być uzasadnione sposobem, w jaki doświadczamy tych dwu zjawisk. Powidoki są przeżywane jako obiekty świetliste, przypominające swoim blaskiem wiązki lasera, natomiast spostrzeżenia nie mają tej właściwości. Obserwowana świetlistość powidoków może być interpretowana jako przejaw poziomu kwantowego, a spostrzeżenia, które są jej pozbawione, jako przejaw poziomu klasycznego.

Ponadto, powidoki można rozumieć jako uporządkowaną kwantową koherencję, która jest możliwa w układach biologicznych, jak twierdził Herbert Frohlich<sup>12</sup>. Inaczej mówiąc, przedstawione tu poglądy są zgodne z propozycją Rogera Penrose’a. W świetle niniejszej koncepcji nie ma konieczności odwoływania się do mikrotubuli, w których zachodzą koherentne oscylacje kwantowe<sup>13</sup>, co nie oznacza, że taki proces nie ma miejsca. Podsumowując, można powiedzieć, że zaproponowana tu koncepcja procesów poznawczych opisana przez zasadę nieokreśloności Heisenberga-Gabora jest nie tylko zgodna z teorią Penrose’a, ale także wzbogaca ją o powidoki jako zjawiska kwantowej koherencji. Pozwala ona analizować empirycznie procesy poznawcze w perspektywie procesów kwantowych, otwierając w ten sposób nowe możliwości badania mózgu.

## Literatura

- Anstis S., Verstraten F.A.J., Mather G., *The Motion Aftereffect*, “Trends in Cognitive Sciences” 1998, t. 2.
- Gabor D., *Theory of Communication*, “Journal of the Institution of Electrical Engineers” 1946, nr 13, s. 429–457.
- Harciarek M., *Dwuaspektowość poznania, czyli relacja wrażeń do spostrzeżeń jako jednostka poznawcza*, Wyd. Politechniki Częstochowskiej, Częstochowa 2012.
- Harciarek M., *Wzrokowy układ poznawczy jako spektrometr* (część I), „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2014, nr 20, s. 161–176.
- Harciarek M., *Wzrokowy układ poznawczy jako spektrometr* (część II), „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2015, nr 21, s. 79–95.

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 433.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 452.

- Jung C.G., Pauli W., *Dwugłos o „korzeniach świadomości”*, Znak 1970.  
Penrose R., *Cienie umysłu*, Zysk i S-ka, Poznań 2000.  
Pribram K., *The Form Within*, Prospecta Press, Westport 2013.  
Trąbka J., *Mózg a świadomość*, Kraków – Wrocław 1983.

*Aleksander Gemel*

Uniwersytet Łódzki

University of Lodz

## KWESTIA POJĘCIOWEJ NIECIĄGŁOŚCI PROCESU NABYWANIA DOKŁADNYCH REPREZENTACJI NUMERYCZNYCH W TEORII *BOOTSTRAPPINGU*

### The Issue of Conceptual Discontinuity of the Accurate Number Representation Acquiring Process in the Bootstrapping Theory

Słowa kluczowe: *Bootstrapping*, pojęcie liczby dokładnej, system paralelnej indywiduacji (PIS), system liczb przybliżonych (ANS), gramatyka generatywna, nieciągłość pojęciowa.

Key words: Bootstrapping, concept of exact number, parallel individuation system (PIS), approximate number system (ANS), generative grammar, conceptual discontinuity.

#### Streszczenie

Artykuł poświęcony jest analizie kwestii nieciągłości pojęciowej w zaproponowanej przez Susan Carey teorii nabywania reprezentacji liczby dokładnej, tzw. *bootstrapping theory*. Pierwsza część tekstu stanowi przegląd głównych stanowisk arytmetyki kognitywnej, druga przedstawia kluczowe założenia procesu *bootstrappingu*, zaś część poświęcona jest krytycznej analizie pojęcia nieciągłości w zaproponowanej przez Carey teorii uczenia. Zgodnie z centralną tezą, proces *bootstrappingu* nie daje się ująć jako procedura kształtowania systemu reprezentacji, który byłby nieciągły względem wrodzonych systemów wiedzy rdzennej.

#### Abstract

The purpose of this paper is to analyze the issue of conceptual discontinuity of Carey's model of acquiring the accurate number representations (i.e. bootstrapping). First part of the text is an overview of the key positions of cognitive arithmetic. Second part of the paper aims to present the main assumptions of the bootstrapping process, while third part is devoted to critical analysis of the concept of discontinuity of Carey's theory of learning. The aim of the paper is to prove that learning process proposed by Carey can't be accounted as a procedure of developing the system of representation, which is discontinuous to the innate systems of core knowledge.

*Dalem znów susa, który i tym razem okazał się za krótki,  
tak iż wpadłem w bagno aż po szyję.  
Utonąłbym niechybnie, gdyby nie moja siła.  
Trzymając bowiem konia krzepko kolanami, wyrwałem się  
z bagna, ciągnąc się za własny harcap ręką.  
Przygody barona Münchhausena, G. A. Bürger<sup>1</sup>*

## Wstęp

Jedną z kluczowych kwestii dotyczących procesu nabywania zdolności matematycznych jest pytanie o ich status. Problem, czy zdolności te mają charakter czysto kulturowy, czy też stoi za nimi rodzaj biologicznej dyspozycji, na wiele lat określił kierunek toczącej się w psychologii poznawczej dyskusji. Większość badaczy jest zgodna, że pochodzenie pojęć matematycznych nie może mieć czysto biologicznej genezy, gdyż są one silnie zależne kulturowo. Pojęcie liczby  $\pi$ , opisującej stosunek długości obwodu koła do długości jego średnicy, nie jest bowiem pojęciem wrodzonym i danym *a priori*, gdyż dzieci bez wątplenia nie dysponują żadną wiedzą na jego temat bez uprzedniej edukacji matematycznej. Z drugiej jednak strony, jak wykazały badania prowadzone od ponad 40 lat, niektóre rodzaje pojęć liczbowych stanowią efekt wrodzonego modułu poznawczego dostarczającego reprezentacji wielkości. Moduł ten jest elementem systemu wiedzy rdzennej (*core knowledge*) składającego się z trzech podstawowych systemów poznawczych (związanych odpowiednio z pojęciem obiektu, sprawstwa oraz liczebności)<sup>2</sup>. Ostatni z nich, odpowiadający za zdolność reprezentacji liczebności za pomocą systemu liczb przybliżonych (*Approximate Numer System* – ANS) oraz systemu śledzenia przedmiotów (*Object Tracking System* – OTS), zwany jest również systemem paralelnej indywiduacji (*Parallel Individuation System* – PIS). Pierwszy system dostarcza przybliżonej reprezentacji liczebności zbioru, drugi zaś pozwala na śledzenie do czterech obiektów i podtrzymywanie ich indeksowych reprezentacji w pamięci roboczej. Choć bez wątplenia oba systemy mają ścisły związek ze zdolnościami liczbowym człowieka, to żaden z nich nie może samodzielnie dostarczać reprezentacji pojęcia

<sup>1</sup> G.A. Bürger, *Przygody barona Münchhausena*, przeł. H. Januszewska, Nasza Księgarnia, Warszawa 1956.

<sup>2</sup> Zob. E. Spalke, K. Breinlinger, J. Macomber, K. Jacobson, *Origins of Knowledge*, „Psychological Review”, 1992, nr 99(4), s. 605–632; E. S. Spelke, *Core knowledge*, „American Psychologist”, nr 2000(55), s. 1233–1243 oraz S. Carey, *Bootstrapping and the Origins of Concepts*, „Daedalus” 2004, nr 133(1), s. 59–68. Ograniczenie liczby systemów wiedzy rdzennej do trzech jest spowodowane stanem współczesnych badań poznawczych, których zakres ogranicza się na obecnym etapie jedynie do sfer wchodzących w skład owych systemów. Nie jest to jednak lista wyczerpująca ich potencjalną liczbę.

liczby dokładnej<sup>3</sup>. Niemniej wydaje się całkowicie uzasadnione, aby próby zrozumienia poznania numerycznego człowieka brały swój początek właśnie od tych wspólnych wszystkim ludzi modułów poznawczych. I choć faktycznie znakomita większość dociekań poświęconych problematyce nabywania przez ludzi zdolności numerycznych bazuje na reprezentacjach dostarczanych przez systemy wiedzy rdzennej, to zdania na temat ich właściwej roli w procesie kształtowania kompetencji arytmetycznych człowieka są już podzielone. Teorie dotyczące procesu nabywania liczby dokładnej można podzielić na dwie podstawowe grupy.

W skład pierwszej grupy wchodzi konstruktywistyczne teorie genezy systemu dokładnych reprezentacji liczbowych<sup>4</sup>. Zgodnie z poglądem konstruktywistycznym, pojęcie liczby dokładnej jest konstruowane przez dzieci na bazie pojęć i reprezentacji dostarczanych przez dwa wrodzone niesymboliczne systemy wiedzy rdzennej. Co istotne, pojęcia te nie dają się jednak zredukować i adekwatnie wyrazić za pomocą niesymbolicznych reprezentacji systemów ANS i OTS. System liczb dokładnych jest zatem nieciągły względem reprezentacji dostarczanych przez systemy wiedzy rdzennej. Zgodnie z podejściem konstruktywistycznym, kategorie liczbowe nie są więc wrodzone, a co za tym idzie – automatycznie dostarczane przez ANS i OTS; pojęcie „jeden” nie odnosi się zatem początkowo do zbioru jednoelementowego, lecz po prostu oznacza jakiś obiekt (co w języku naturalnym w pewnym sensie korespondowałyby z „coś”). Podobnie pozostałe liczebniki nie desygnują początkowo kardynalności zbioru, lecz raczej pewne kolekcje obiektów o niezdefiniowanej liczebności. Pojęcie „jednostka numerycznie odrębna” może dopiero wyłonić się z systemu paralelnej indywi-

---

<sup>3</sup> Przedmiotem tekstu jest nabywanie pojęcia liczby dokładnej, które odnosi się tylko i wyłącznie do mentalnej reprezentacji dokładnych wielkości liczbowych. Dysponowanie zawartością pojęciową liczb dokładnych nie wiąże się więc z koniecznością posiadania wiedzy matematycznej na ich temat. Nie twierdzę więc – co szczególnie chcę podkreślić – że kilkuletnie dziecko posiada wiedzę matematyczną na temat liczb naturalnych. Założenie takie nie jest jednakże konieczne do utrzymania tezy o posiadaniu przez nie pojęcia liczebności zbioru; jak bowiem pokazują liczne eksperymenty, dzieci mają zdolność reprezentowania pojęć liczb naturalnych bez konieczności jednoczesnej wyraźnej reprezentacji ich formalnych właściwości jako zbioru w sensie dystrybucyjnym. Warto również podkreślić, że w niniejszym artykule nie twierdzę, że pozyskanie zasady kardynalności związane jest z posiadaniem pewnego rodzaju metapoziomowej wiedzy o liczbach naturalnych, tj. np. formalnej reprezentacji ich aksjomatyki. Dysponowanie ową zasadą oznacza w moim ujęciu jedynie umiejętność posługiwania się określonym wyrażeniem liczbowym, np. „7” w celu reprezentacji określonej liczby obiektów, np. siedmiu kropek, nie wiąże się natomiast z koniecznością posiadania zawartości propozycjonalnej na temat kardynalności.

<sup>4</sup> Zob. S. Carey, *Evolutionary and Ontogenetic Foundations of Arithmetic*. „Mind and Language” 2001, nr 16(1), s. 37–55; eadem, *The Origin of Concepts*, Oxford University Press, New York 2009; E. S. Spelke, *Core Knowledge*, „American Psychologist” 2000, nr 55, s. 1233–1243; B.W. Sarnecka, *Learning to Represent Exact Numbers*, „Synthese” 2015, s. 1–18.

duacji<sup>5</sup>, podobnie jak pojęcie „zbiór” może powstać np. na bazie systemu liczb przybliżonych<sup>6</sup>.

W skład drugiej grupy teorii wchodzi koncepcje, które można określić mianem arytmetycznego natywizmu<sup>7</sup>. Zgodnie z nimi, dzieci w zasadzie od urodzenia dysponują rozumieniem podstawowych zasad rządzących logiką liczebników dokładnych. Zasady te są bowiem od urodzenia ucieleśnione w kategoriach pojęciowych dostarczanych im przez reprezentacje systemu wielkości przybliżonych. System ANS odpowiada zatem za dostarczanie dużych reprezentacji zbiorów, które zdaniem natywiistów zawierają wszelkie cechy konieczne do rozumienia liczb naturalnych, tj. iteratywność, odpowiedniość pomiędzy ciągiem następujących po sobie reprezentacji a ciągiem kolejnych enumeracji oraz reprezentację liczebności jako wartości kardynalnej zbioru. Innymi słowy – dzieci pojmują, że każda reprezentacja dostarczana im przez ANS jest dużym zbiorem obiektów, który ma pewną określoną wartość kardynalną oraz że ulega ona zmianie, gdy dodamy element do zbioru lub go zeń odejmiemy. Sama konkretna wartość kardynalna zbioru nie jest jednak im znana, gdyż nie są one w stanie określić dokładnej liczebności dużych zbiorów z uwagi na nieostry charakter reprezentacji liczbowych w systemie ANS. Zdaniem zwolenników natywizmu, dzieci od początku dysponują pojęciem liczby dokładnej, lecz nie potrafią jej rozpoznać na skutek poznawczego funkcjonowania właściwego systemowi liczb przybliżonych.

Niestety, za teorią natywistyczną nie przemawiają żadne dowody empiryczne, które potwierdzałyby dostępność pojęć liczbowych od urodzenia. Trudno zresztą wyobrazić sobie możliwość weryfikacji tez natywistycznych, a co za tym idzie – ich potencjalną falsyfikację. Co więcej, wiele dowodów empirycznych zdaje się przeczyć prawdziwości stanowiska natywistycznego. Badania antropologiczne wykazały bowiem, że niektóre kultury nie wykształciły pojęcia liczby dokładnej. Zgodnie z predykcjami wysuwanyymi na bazie poglądu naturalistycznego, sytuacja taka nie powinna mieć jednak miejsca, gdyż system wiedzy rdzennej jest *de facto* kulturowo niezależny. Gdyby zatem przewidywania natywistyczne były uzasadnione, a pojęcie liczby dokładnej wrodzone, to powinno ono się pojawić w każdej kulturze. Tymczasem np. kultury Indian Mundurucu nie dysponują żadną procedurą liczenia, nie mają pojęcia zbioru ani pojęcia liczby do-

<sup>5</sup> Mechanizm ten silnie akcentuje w swojej teorii zwłaszcza Carey – zob. *The Origin of Concepts*.

<sup>6</sup> Rolę ANS w kształtowaniu pojęcia zbioru podkreśla zwłaszcza Spelke – zob. E. Spelke, S. Tsivkin, *Initial Knowledge and Conceptual Change: Space and Numer*, (w:) M. Bowerman, S. Levinson, *Language Acquisition and Conceptual Development*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 70–97.

<sup>7</sup> Zob. C.R. Gallistel, R. Gelman, *The What and How of Counting*, „Cognition” 1990, nr 44, s. 43–74; R. Gelman, C.R. Gallistel, *Language and the Origin of Numerical Concepts*. „Science” 2004, nr 306, s. 441–443; P. Pica, C. Lemer, V. Izard, S. Dehaene, *Exact and Approximate Arithmetic in an Amazonian Indigene Group*, „Science” 2004, nr 306, s. 499–503.



kładnej, a jedyne pięć wyrażen funkcjonujących w ich języku jako liczebniki odpowiada wartościom przybliżonym, np. termin *ebapūg*, który jest trzecim z kolei liczebnikiem w języku Mundurucu, oznacza liczby z przedziału 2 do 4<sup>8</sup>.

Drugi podział koncepcji arytmetyki kognitywnej dotyczy kwestii udziału poszczególnych liczbowych systemów wiedzy rdzennej w procesie nabywania pojęcia liczby dokładnej. Teorie można podzielić na te, które uznają udział obu systemów, tj. ANS i PIS, w tym procesie<sup>9</sup> i te, które uznają jedynie jeden z nich, tj. albo ANS<sup>10</sup> albo PIS, za źródło konstytucji dokładnych pojęć liczbowych<sup>11</sup>. Przykładem jednej z najpopularniejszych teorii tego ostatniego typu jest lansowana przez Susan Carey koncepcja *bootstrappingu*<sup>12</sup>. Zdaniem Carey, proces kształtowania dokładnych pojęć liczbowych odbywa się jedynie przy udziale systemu śledzenia obiektów oraz struktury liczebnikowej dostarczanej przez wyrażenia języka naturalnego, które zostają scalone za sprawą rozumowania oparte go na analogii. Teoria kształtowania struktury pojęciowej liczebników autorstwa Carey wydaje się jednak problematyczna. Z filozoficznego punktu widzenia zaproponowane przez Carey wzmocnienie siły wyrazu systemu pojęciowego wydaje się dokonywać w sposób logicznie nieuzasadniony, zaś sam proces nieciągłości konceptualnej nowego systemu pojęciowego względem reprezentacji wiedzy rdzennej zdaje się prowadzić do paradoksalnych wniosków.

Celem artykułu jest zwrócenie uwagi na wyżej wymienione trudności koncepcji *bootstrappingu*. W dalszej części pracy przedstawię podstawową charakterystykę dwóch kluczowych systemów subsymbolicznej reprezentacji liczbowej, wchodzących w skład wiedzy rdzennej, oraz główne założenia zaproponowanego przez Carey procesu kształtowania pojęcia liczby dokładnej. W ostatniej części zwrócę uwagę na problematyczność pojęcia nieciągłości konceptualnej procesu uczenia w teorii *bootstrappingu*.

<sup>8</sup> Zob. P. Pica, A. Lecomte, *Theoretical Implications of the Study of Numbers and Numerals in Mundurucu*, „Philosophical Psychology” 2008, nr 21(4), s. 507–522 oraz V. Izard, P. Pica, E. Spelke, S. Dehaene, *Exact Equality and Successor Function: Two Key Concepts on the Path towards Understanding Exact Numbers*, „Philosophical Psychology” 2008, nr 21(4), s. 491–505.

<sup>9</sup> E. Spelke, *What Makes Us Smart? Core Knowledge and Natural Language*, (w:) D. Gentner, S. Goldin-Meadow (red.), *Language in Mind: Advances in the Investigation of Language and Thought*, MIT Press, Cambridge 2003, s. 277–311.

<sup>10</sup> M. Piazza, *Neurocognitive Start-up Tools for Symbolic Number Representations*, „Trends in Cognitive Sciences” 2010, nr 14(12) s. 542–551.

<sup>11</sup> S. Carey, *The Origin of Concepts...*

<sup>12</sup> Wyrażenie to jest trudne do przełożenia na język polski. Termin *bootstrap* oznacza pętlę zaczepioną przy cholewce buta, ułatwiającą jego wciąganie; *bootstrapping* odnosi się zaś do określenia przenośnego: *to pull oneself up by one's bootstraps*, co dosłownie można przełożyć jako ‘wyciągnąć się za pętlę od butów’. Wyrażenie to stanowi metaforę sytuacji niemożliwej do rozwiązania bądź samoinicjującego się procesu bez pomocy czynników zewnętrznych. Polskim odpowiednikiem najbliższym angielskiemu idiomowi jest chyba – nawiązujące do fragmentu z motta do tego tekstu – powiedzenie „wyciągnąć się za włosy z bagna”.

## Koncepcja wiedzy rdzennej oraz dwa systemy reprezentacji liczbowej

Korzeni koncepcji wiedzy rdzennej można doszukiwać się w epistemologii neokantowskiej. Podobnie jak Kant, zwolennicy teorii wiedzy rdzennej postulują istnienie apriorycznych składników poznawczych, które wpływają na finalny kształt doświadczenia. Zgodnie z założeniami poczynionymi przez Carey, wszystkie systemy wiedzy rdzennej, w tym również ANS i PIS, są wrodzone. Jak zauważa ona w *Origin of Concepts*:

W zgodzie z twierdzeniem racjonalistów, rzeczywiście istnieją wrodzone mechanizmy przetwarzania, które przeliczają percepcyjne reprezentacje – tj. wierne reprezentacje świata zewnętrznego. W przeciwieństwie do teorii empirystycznych, mechanizmy te nie są konstruowane na drodze procesu uczenia, który dokonuje się w oparciu o reprezentacje zmysłowe.<sup>13</sup>

Nie oznacza to jednak, zdaniem Carey, że od urodzenia dysponujemy konkretnymi reprezentacjami dostarczanymi przez owe systemy bądź że mamy dostęp do jakiejś wrodzonej zawartości propozycjonalnej pewnych pojęć. Wrodzony charakter systemów wiedzy rdzennej oznacza natomiast, że stoją za nimi natywne filogeniczne mechanizmy przetwarzające informacje, aktywowane pod wpływem bodźców dostępnych w otoczeniu:

Pod pojęciem reprezentacji wrodzonej rozumiem, że nie stanowi ona produktu procesu uczenia się, lecz że mechanizmy przetwarzania, które odpowiadają za identyfikację reprezentowanych bytów, oraz przynajmniej niektóre spośród ich obliczeniowych funkcji stanowią produkt ewolucji.<sup>14</sup>

System wiedzy rdzennej jest jednak silnie ograniczony zarówno pod względem swej struktury, jak i poznawczego sposobu funkcjonowania. Po pierwsze, poszczególne systemy wiedzy rdzennej są przypisane określonym domenom poznawczym i silnie z nimi związane. Oznacza to, że każdy system ma swoje zastosowanie jedynie do określonego zbioru obiektów. Po drugie, każdy system wiedzy rdzennej jest powiązany jedynie z określoną aktywnością poznawczą, tj. służy do rozwiązywania jedynie ograniczonego zbioru problemów. Po trzecie, systemy te są informacyjnie ograniczone, każdy z nich przetwarza bowiem jedynie część postrzeganych i zapamiętywanych zasobów informacyjnych. Wreszcie są one również autonomiczne i wzajemnie odizolowane, co oznacza, że w ramach poszczególnego systemu nie można dokonać modyfikacji jego procedury operacyjnej tak, aby uzgodnić ją ze stanami innego systemu. W konsekwencji oznacza to, że każdy z nich dostarcza odmiennych reprezentacji środowiska. Systemy wiedzy rdzennej są zatem, zdaniem Carey, silnie ustrukturyzowane przez określone do-

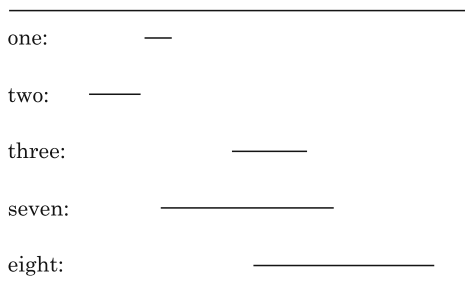
<sup>13</sup> S. Carey, *The Origin of Concepts...*, s. 448–449.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 453.

meny poznawcze, których reprezentacje zostają ukształtowane za pośrednictwem określonych przyporządkowanych im mechanizmów przetwarzania informacji.

Autorka na kartach *Origin of Concepts* zajmuje się jednak jedynie domenami, których istnienie jest potwierdzone przez badania empiryczne. Należy do nich domena związana z pojęciem obiektu, na którą składają się również pojęcia i mechanizmy związane z przetwarzaniem ruchu, w tym śledzeniem jego drogi, relacjami przestrzennymi, w jakich on pozostaje, oraz fizycznymi interakcjami, w jakich bierze on udział. Druga domena związana jest z pojęciem sprawstwa (*agency*), a w jej skład wchodzi pojęcia i mechanizmy związane z celem i planowaniem, interakcją, komunikacją, ukierunkowaniem uwagi oraz potencjałem sprawczym. Wreszcie ostatnia domena systemu wiedzy rdzennej dotyczy pojęcia liczby, a w jej skład wchodzi pojęcia i mechanizmy związane z językową kwantyfikacją zbiorowości oraz systemy paralelnej indywiduacji (PIS) i liczb przybliżonych (ANS).

Najprościej mówiąc, ANS jest systemem poznawczym, który dostarcza mentalnej reprezentacji przybliżonej liczby jednostek w zbiorze<sup>15</sup>. System ten reprezentuje liczbę za pośrednictwem wielkości fizycznej w umyśle, która jest proporcjonalna do liczby postrzeganych jednostek. Z tego powodu reprezentacje systemu ANS często są określane mianem reprezentacji wielkości analogowych, gdyż kodowanie liczebności zbioru ma charakter ciągły i jest ściśle skorelowane z wielkością skalarną. Innymi słowy – reprezentacja mentalna zbioru złożonego z 20 elementów będzie mniej więcej dwa razy większa od reprezentacji mentalnej zbioru złożonego z 10 elementów. Ponieważ domeną ANS są jedynie wartości przybliżone, to niemożliwe jest odróżnienie za jego pośrednictwem np. reprezentacji 9 obiektów od 8,9, 9,5 lub 10 obiektów. Schematyczny kształt reprezentacji dostarczanych przez ANS obrazuje poniższy rysunek:



Rys. 1. Liczebność reprezentowana przez ANS

Źródło: S. Carey, *Bootstrapping and the Origin of Concepts...*, s. 61.

<sup>15</sup> L. Feigenson, S. Dehaene, E. S. Spelke, *Core Systems of Number*. „Trends in Cognitive Sciences” 2004, nr 8(10), s. 307–314.

Drugim systemem poznawczym, który odgrywa zdaniem wielu badaczy istotną rolę w procesie kształtowania zdolności matematycznych człowieka (w tym głównie pojęcia liczby dokładnej), jest system paralelnej indywiduacji (*Parallel Individuation System*), zwany również system śledzenia obiektów (*Object Tracking System – OTS*). System ten, jak sama nazwa wskazuje, nie jest systemem liczbowym *par excellence*, nie służy bowiem bezpośrednio do reprezentacji wielkości numerycznej, lecz ma na celu tworzenie i podtrzymywanie w pamięci roboczej modeli mentalnych złożonych z małej liczby obiektów (mogą nimi być przedmioty, dźwięki, zjawiska, etc.). Mała liczba indywiduów stanowiących reprezentację mentalną jest wynikiem ograniczenia poznawczego człowieka, a ściślej rzecz biorąc, pojemności jego pamięci roboczej i zwykle ogranicza się do maksymalnie czterech obiektów. System ten, w odróżnieniu od ANS, który odpowiadał za analogową przybliżoną reprezentację wielkości zbioru elementów, jest odpowiedzialny za reprezentację indywiduów. Nie dostarcza on zatem żadnego wspólnego symbolu dla „dwóch” lub „trzech”, lecz trzy odrębne indeksy dla każdego elementu przetwarzanego przez system. Rzecz jasna, z owym pojedynczym indeksem również mogą wiązać się informacje dotyczące np. jego właściwości lub określające jego typ. Schematyczny kształt reprezentacji dostarczanych przez OTS obrazuje poniższy rysunek:

Number of boxes	Image	Abstract	Specific
1 box	□	obj	box
2 boxes	□ □	obj obj	box box
3 boxes	□ □ □	obj obj obj	box box box

Note: one symbol for each individual; no symbols for integres.

Rys. 2. „Liczebność” reprezentowana przez PIS

Źródło: S. Carey, *Bootstrapping and the Origin of Concepts...*, s. 62.

Co jednak istotne, żaden z wrodzonych systemów poznawczych nie może dostarczyć reprezentacji pojęcia liczby dokładnej. Reprezentacje ANS są nieostre i jedynie przybliżone, zaś PIS nie dostarcza żadnej bezpośredniej reprezentacji liczby (wspólnego symbolu dla reprezentacji), a ilość reprezentowanych przezeń przedmiotów ogranicza się jedynie do góra czterech. Ograniczenia obu systemów stwarzają zatem potrzebę opracowania teorii formowania liczby dokładnej.

## Formowanie pojęć liczb dokładnych – *bootstrapping*

Zaproponowana przez Susan Carey teoria *bootstrappingu* stanowi propozycję konstytucji systemu reprezentacji dla danej domeny wiedzy, który byłby nieciągły względem uprzednio występującego systemu reprezentacyjnego. Pojęcie nieciągłości oznacza, że zawartość nowego systemu pojęciowego nie może zostać wyrażona w słowniku systemu starego. Powody takiego stanu rzeczy mogą być dwa. Nowy system jest pojęciowo nieuzgadnialny ze starym, tj. większość pojęć starego systemu musi zostać odrzucona na rzecz nowych lub nowy system ma o wiele większą moc reprezentacyjną niż stary. Pojęcia liczb dokładnych spełniają oba te warunki. Proces formowania liczby dokładnej polega zatem na wyniesieniu własnego systemu pojęciowego na wyższy poziom przy jednoczesnym zwiększeniu jego mocy reprezentacyjnej. Zdaniem Carey, mechanizmem odpowiedzialnym za ów proces jest właśnie *bootstrapping*.

Proces *bootstrappingu* składa się z kilku części. W pierwszej fazie dziecko zyskuje strukturę wyrażen, które pełnią rolę pustych miejsc dla przyszłych znaczeń (tzw. *placeholders*). Ten ustrukturyzowany zbiór symboli nie odnosi się jednak w pierwszej kolejności do niczego na zewnątrz, tj. do żadnego z istniejących już słowników pojęciowych, lecz stanowi zestaw elementów jedynie strukturalnie powiązanych między sobą. Elementy są identyfikowane zatem formalnie poprzez relacje odróżniające je od siebie oraz poprzez miejsce zajmowane w porządku następowania po sobie. Porządek następowania po sobie symboli stanowi właśnie strukturę „miejsc znaczących”. W przypadku liczb porządek ten to po prostu lista kolejno wymienianych liczebników, tj. „jeden”, „dwa”, „trzy” itd., które dziecko zapamiętuje jako wyrażenia niepowiązane z żadnym konkretnym znaczeniem. Istotnym warunkiem pierwszej fazy *bootstrappingu* jest zdaniem Carey to, że słowa (symbole) dla numerów nie mogą być zdefiniowane w kategoriach istniejącego słownika pojęć liczbowych, tj. ani w kategoriach przybliżonych reprezentacji uzyskiwanych dzięki ANS, ani reprezentacji dostarczanych przez OTS. Pierwsza faza polega zatem na opanowaniu przez dziecko jedynie samej struktury pustych beztreściowych werbalnych symboli dla znaczeń.

Zgodnie z teorią Carey, w drugiej fazie procesu *bootstrappingu* dziecko sukcesywnie wypełnia znaczeniem symbole pełniące role miejsc zarezerwowanych na znaczenia. Proces ten przebiega równoległe z procesem nauki dokładnego znaczenia każdego numeru. Za wyznaczanie znaczenia dokładnego numeru dla numerów od jeden do czterech odpowiada OTS, który umożliwia reprezentacje do czterech obiektów. Proces wypełniania symboli znaczeniem polega zatem na przyporządkowywaniu określonej liczby obiektów do symbolu stanowiącego miejsce dla liczebnika. Proces ten jest skorelowany z nabywaniem kolejnych poziomów znajomości liczbowej<sup>16</sup>. Pierwszy poziom to tzw. poziom prenume-

<sup>16</sup> Zob. K. Wynn, *Children's Understanding of Counting*, „Cognition” 1990, nr 36, s. 155–193.

ryczny, na którym dziecko nie operuje żadnym pojęciem liczby dokładnej, nie rozumie również pojęcia jedności. Na poziomie drugim (*one-knower level*) dziecko zna znaczenie słowa „jeden”, potrafi również odpowiednio zareagować na prośbę o wskazanie jednego przedmiotu na planszy podczas określanych zadań (tzw. *give-n tasks*). Kolejne poziomy, tj. od trzeciego (*two-knower level*) do piątego (*four-knower level*), wiążą się z poznaniem znaczenia wyrażen odpowiednio od dwóch do czterech. Poziomy te zbiegają się, zdaniem Carey, z wykształceniem wzbogaconego systemu paralelnej indywiduacji (*Enchenced Paralel Individuation System*), który pozwala na reprezentację zbiorów od jednego do czterech elementów. Mechanizm wzbogacenia dokonuje się przy udziale kwantyfikatorów języka naturalnego, wchodzących w skład struktur gramatyki uniwersalnej. Poziom piąty (*four-knower level*) jest poziomem przełomowym, po nim następuje bowiem ostatni poziom zwany poziomem kardynalnym (*cardinal-knower level*), na którym dziecko operuje już znaczeniem liczb dokładnych. Granica wyznaczona przez liczbę cztery nie jest oczywiście przypadkowa, pokrywa się ona bowiem z granicą poznawczej przepustowości systemu OTS.

Zgodnie z teorią *bootstrappingu*, przejście do poziomu liczb kardynalnych następuje dzięki opanowaniu kardynalnej zasady liczenia, która w gruncie rzeczy stanowi istotę logiki numerów dokładnych<sup>17</sup>. Opanowanie powyższej zasady wiąże się z rozumieniem koncepcji następstwa (tj. idei, że każdy kolejny numer jest kształtowany poprzez dodanie jedności do numeru poprzedniego) oraz pojęcia równoliczności, zgodnie z którym każdy zbiór o określonej liczbie może zostać jednoznacznie przyporządkowany innemu zbiorowi o tej samej liczbie elementów. Rzecz jasna, rozumienie pojęć następstwa oraz równoliczności nie pociąga za sobą zdolności ich formalizacji bądź nawet umiejętności konceptualizacji abstrakcyjnej zasady stojącej za owymi pojęciami. Można zatem powiedzieć, że dziecko rozumie owe reguły, o ile potrafi wykonywać określone działania i jest w stanie przewidzieć ich potencjalne konsekwencje.

## Problemy teorii *bootstrappingu*

Teoria Carey, łącząc w sobie teoretyczne wyrafinowanie z empiryczną detalicznością, jest bez wątpienia ogromnym krokiem naprzód w dziedzinie dociekań dotyczących rozwoju pojęciowego człowieka. Niestety, nie jest ona propozycją wolną od teoretycznych problemów. Główny z nich dotyczy samego sedna procesu *bootstrappingu*, rozumianego jako proces nabywania nowych treści pojęciowych, dokonujący się w sposób nieciągły względem posiadanego uprzednio

<sup>17</sup> Zob. R. Gelman, C. Gallistel, *The Child's Understanding of Number*, Harvard University Press, Cambridge 1978.

systemu pojęciowego. Problem ten związany jest ze znanym paradoksem wiedzy Fodora, który *de facto* stanowi nowożytnie powtórzenie znanego problemu nabywania wiedzy sformułowanego już w *Menonie* Platona<sup>18</sup>.

W *Language of Thought* Fodor poddaje w wątpliwość możliwość uzyskania nowej zawartości pojęciowej zwiększającej siłę wyrazu posiadanego systemu wiedzy. Problem ten ma bezpośrednie przełożenie na teorię Carey. Jeżeli bowiem proces *bootstrappingu* jest procedurą uczenia się nowych pojęć, to zgodnie ze sprostaczeniami Fodora, jako proces pozyskiwania nowej wiedzy pojęciowej formalnie stanowi procedurę formułowania i sprawdzania hipotez. Zdaniem Fodora, procedura ta jest bowiem jedyną możliwą formą nabywania nowych treści pojęciowych. Jeżeli jednak zgodzimy się na powyższe założenia, to *bootstrapping* może zachodzić jedynie w oparciu o już posiadane pojęcia, gdyż tylko one mogą posłużyć za podstawę dla sformułowania nowej hipotez. Jeżeli zatem nowa hipoteza jest formułowana za pomocą już posiadanego słownika pojęciowego, to w istocie nie zwiększa ona w żaden sposób siły wyrazu wyjściowego systemu pojęciowego. W najlepszym wypadku procedura tego rodzaju prowadzi do uzyskania nowego nośnika dla już istniejących treści. Innymi słowy – jeżeli testujemy hipotezę czy pojęcie  $x$  oznacza  $z$  i  $y$ , która na gruncie empirycznej weryfikacji okazuje się prawdziwa, to nie otrzymujemy w konsekwencji dostępu do żadnej nowej treści pojęciowej, której nie mogliśmy do tej pory pomyśleć i wyrazić w ramach już istniejącego systemu (tj. jako koniunkcji  $z$  oraz  $y$ ). Problem ten oczywiście występuje, jeżeli uznamy proces *bootstrappingu* za procedurę formułowania i testowania hipotez, zaś elementy struktury symboli znaczących (*placeholders*) wchodzące w skład tej procedury za wyrażenia kompozycjonalnie. Oczywiście Carey nie godzi się na uznanie swojej propozycji za procedurę testowania hipotez. Pierwsza faza *bootstrappingu* polega, jej zdaniem, na zapamiętaniu nośników znaczeń, druga zaś na wypełnianiu ich treścią. Proces ten nie ma więc charakteru dedukcyjnego, lecz nosi znamiona procedury konstruowania modelu i dobierania do niego odpowiedniej interpretacji. Jako taki opiera się on więc na indukcji i rozumowaniu przez analogię<sup>19</sup>.

Jednakże propozycja Carey nie rozwiązuje problemu. Proces indukcji nie wykracza poza istniejący system pojęciowy, a co za tym idzie – nie dostarcza nowych pojęć atomowych. Wnioskowanie indukcyjne w istocie nie rozwija bowiem siły wyrazu posiadanego systemu pojęciowego poprzez wynalezienie nowego pojęcia, które byłoby jakościowo odmienne od pojęć już posiadanych. Formując wniosek indukcyjny (tj. np. gdy w oparciu o obserwację stu białych bocianów

<sup>18</sup> J.A. Fodor, *The Language of Thought*. Harvard University Press, Cambridge 1975; idem, *On the Impossibility of Acquiring "More Powerful" Structures: Fixation of Belief and Concept Acquisition*, (w:) M. Piatelli-Palmerini (red.), *Language and Learning*, Harvard University Press, Cambridge 1980, s. 142–162.

<sup>19</sup> S. Carey, *The Origin of Concepts*, s. 307 i 418.

stwierdzamy, że wszystkie bociany są białe), nie wychodzimy poza system pojęciowy, który już posiadamy, dokonujemy jedynie nowego powiązania już istniejących pojęć bazowych. Rozumowanie indukcyjne nie dostarcza nam pojęć „wszystkiego”, „bociana” i „bieli”, wybiera jedynie w oparciu o już istniejący system pojęciowy wniosek, który się nie zawiera w przesłankach (tj. nie daje się z nich dedukcyjne wyprowadzić), a zatem *de facto* nie poszerza systemu pojęciowego poprzez wprowadzenie nowych pojęć atomowych, które by nie były zawarte w już istniejącym systemie pojęciowym. Indukcja z pola możliwych hipotez wybiera jedną z nich, nie poszerzając przy tym samego tego pola. Problem ten dotyczy również rozumowania przez analogię. Trudno zatem sobie wyobrazić, jak puste symbole liczebnikowe mogą się stać liczebnikami dokładnymi bez uprzedniego zakładania ukrytego istnienia tych ostatnich. Wydaje się, że w pewnym sensie Carey w swojej propozycji teoretycznej takie ukryte istnienie *implycite* zakłada. Wychodzi to na jaw, gdy dokładniej przeanalizujemy proces *bootstrappingu*.

W gruncie rzeczy *bootstrapping* składa się z dwóch podstawowych etapów. Pierwszy z nich polega na wypełnieniu znaczeniem symboli od jednego do czterech, drugi zaś na pozyskaniu zasady następnika, na skutek którego dziecko wkracza na poziom *cardinal-knower*. Zdaniem Carey, pierwszy etap odbywa się przy udziale reprezentacji wzbogaconego systemu paralelnej indywiduacji (*Enriched Paralel Individuation System* – EPIS). Wzmocnienie systemu śledzenia obiektów polega na wzbogaceniu jego przedstawień o pojęcia zbioru, zaczerpnięte z zasobów gramatyki uniwersalnej. Jak słusznie zauważa Carey, wzmocnienie jest konieczne, gdyż system śledzenia obiektów nie dostarcza reprezentacji zbioru, lecz jedynie reprezentacje kolekcji do czterech obiektów, a ściśle rzecz ujmując, tworzy mentalny model zbudowany z maksymalnie czterech odrębnych niepowiązanych między sobą symboli. Znaczenie pojęcia „jeden” stanowi zatem reprezentację systemu EPIS, która składa się z reprezentacji zbioru, dostarczanej przez reguły kwantyfikacji gramatyki uniwersalnej, oraz przedstawienia jednego symbolu dostarczanego przez system śledzenia obiektów. Jak pisze Carey i Le Corre: „Tak więc znaczeniem »jeden« byłyby  $\{i_a\}$  – model zawierający pojedynczy indywidualny obiekt. Znaczenie »jeden« byłoby więc na tym etapie tożsame ze znaczeniem określenia determinującego liczbę pojedynczą (ang. ‘a’)<sup>20</sup>. Znaczeniem terminu „dwa” byłby, w analogii do powyższej przytoczonego przykładu, model złożony z dwóch obiektów, który odpowiada językowemu określeniu liczby mnogiej, a więc jak przedstawia go Carey i La Corre:  $\{i_a, i_b\}$ .”

W pewnym sensie EPIS dostarcza reprezentacji zbioru o określonej liczbie elementów, nie jest to jednak jeszcze tożsame z reprezentacją wartości kardynal-

<sup>20</sup> M. La Corre, S. Carey, *One, Two, Three, Four, Nothing More: An Investigation of the Conceptual Sources of the Verbal Counting Principles*, „Cognition” 2007, nr 105, s. 400.



nej zbioru, czyli, zgodnie ze słowami Cantora, własnością będącą efektem abstrakcji od wszystkich właściwości elementów i ich wzajemnych relacji. EPIS, mimo wzmocnienia systemu paralelnej indywiduacji o pojęcie zbioru, w dalszym ciągu dostarcza reprezentacji liczebności jedynie *implicite*. Domeną modeli wzbogaconego systemu śledzenia obiektów nie jest bowiem określona liczba, lecz grupa określonych obiektów rozumiana jako pewna jedność w wielości. Pojęcie zbioru ma więc w wypadku reprezentacji EPIS charakter potoczny. W zgodzie z postulowanym przez Carey zjawiskiem nieciągłości procesu uczenia, *bootstrapping* stanowi proces, w którym nowo powstały system reprezentacyjny znacznie przewyższa siłą wyrazu systemy służące za komponenty jego konstytucji. Jeżeli system liczb dokładnych ma faktycznie wносить coś do siły wyrazu posiadanych uprzednio systemów wiedzy rdzennej, a nie być jedynie kompozycjonalną koniunkcją składników uprzednio istniejących systemów, to nie może dawać się zredukować do reprezentacji owych systemów. Musi zatem dostarczać reprezentacji wykraczających poza potocznie rozumiane pojęcie zbioru. Innymi słowy – jeżeli system EPIS dostarcza reprezentacji grupy/zbioru trzech krzesel, jabłek, kropek, itd., to system liczb dokładnych musi dostarczać reprezentacji pojęcia kardynalności wszystkich reprezentowanych przez EPIS zbiorów, w których system śledzenia obiektów mentalnie angażuje trzy symbole. Proces ten ma, zdaniem Carey, dokonywać się na drodze interpretacji przebiegającej w oparciu o reguły wnioskowania indukcyjnego. Formalnie zatem rzecz biorąc, stanowi on proces przechodzenia od przesłanek:

1. Symbol liczebnika „1” oznacza partykularną reprezentację EPIS  $\{a\}$ ,
2. Symbol liczebnika „1” oznacza partykularną reprezentację EPIS  $\{b\}$ ,
3. Symbol liczebnika „1” oznacza partykularną reprezentację EPIS  $\{c\}$ ,
- ... (itd. dla  $n$  przypadków, gdzie  $n \neq \infty$ ),

do wniosku:

$\forall_x$  „Symbol liczebnika 1” oznacza jednoelementową reprezentację EPIS  $\{x\}$ .

Informacja zawarta we wniosku stanowi zatem efekt abstrakcji od wszystkich właściwości dostarczanych przez system śledzenia obiektów z wyjątkiem liczebności złożonego z nich zbioru i dodatkowo jest ona uogólnieniem tej właściwości na wszystkie partykularne reprezentacje dostarczane przez ów system. Innymi słowy – ciąg obserwacji szczegółowych przypadków zostaje podciągnięty pod ogólne prawo we wniosku.

Podstawowym problemem propozycji Carey okazuje się być więc problem ogólności wniosku. Na jakiej bowiem zasadzie z partykularnych obserwacji określonej liczby przesłanek następuje przejście do ogólnego prawa? Pojęcie ogólności nie występuje w żadnej z przesłanek, musimy zatem nim już uprzednio dysponować. Jakie jest więc jego źródło? Wydaje się, że jedynym źródłem, które może dostarczać pojęcia ogólności, są zasoby językowej kwantyfikacji, czerpane z rekursywnych funkcji gramatyki generatywnej. Oznacza to, że konstrukcja

hipotezy, zgodnie z którą wszystkie partykularne przypadki reprezentacji EPIS  $\{x\}$  są desygnatami określonego symbolu liczebnika, dokonuje się w oparciu o ponowną rekursywną kwantyfikację zbiorowości, dokonywaną na wielości owych partykularnych reprezentacji. Zatem z kognitywnego punktu widzenia operacja kwantyfikacji w proponowanej przez Carey teorii jest ugruntowana w językowych zasobach gramatyki generatywnej, operujących na reprezentacjach dostarczanych przez pozostałe systemy wiedzy rdzennej. Pojęcia kwantyfikatorów są zatem w pewnym sensie wrodzone, gdyż stanowią pierwotny mechanizm przetwarzania informacji wszystkich istot wyposażonych w język. Jeżeli jednak dysponujemy „wrodzonym” pojęciem kwantyfikatora, to system reprezentacji liczby dokładnej, powstający przy udziale EPIS i językowych zasobów kwantyfikacji, stanowi jedynie kompozycyjalne złożenie elementów dostarczanych przez reprezentacje systemów wiedzy rdzennej. Jako taki nie wnosi on *de facto* nic nowego do siły wyrazu systemu liczb dokładnych. Nowy system reprezentacji jest zatem, wbrew postulatam Carey, ciągły w stosunku do uprzednio posiadanych systemów pojęciowych.

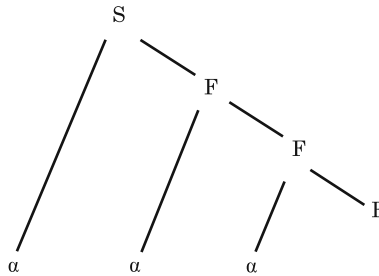
Co więcej, powyższe rozwiązanie w gruncie rzeczy dopuszcza możliwość całkowitej rezygnacji z udziału reprezentacji EPIS w procesie genezy systemu reprezentacji liczby dokładnej. Do jego ukształtowania wystarczają bowiem same mechanizmy gramatyki uniwersalnej, które dostarczają rekursywnych funkcji w pełni umożliwiających konstytucję systemu dokładnej reprezentacji numerycznej. Zgodnie z wysuwaną przez Chomsky’ego silną hipotezą językowego źródła genezy kompetencji matematycznych, „ludzkie zdolności numeryczne są w istocie »abstrakcją« z języka naturalnego, która zachowuje mechanizm dyskretnej nieskończoności, eliminując pozostałe cechy właściwe językowi”<sup>21</sup>. Propozycja Carey w dużym stopniu okazuje się być zbliżona, a być może wręcz redukowalna, do intuicji Chomskiego. Innymi słowy – zakładając, że zasoby gramatyki generatywnej odpowiadają za reprezentacje zbioru jednoelementowego (liczby pojedynczej) i zbioru więcej niż jednoelementowego (liczby mnogiej), mogą zostać opisane odpowiednio za pomocą zmiennych  $\alpha$  i  $\beta$ , to pojęcie zbioru trzeyle-

<sup>21</sup> N. Chomsky, *Language and Problems of Knowledge*, MIT Press, Cambridge 1988, s. 169. Gwoli ścisłości należy odnotować, że w późniejszym okresie Chomsky nieznacznie zmodyfikował swoje poglądy odnośnie do związku zdolności językowych i numerycznych, uznając system reprezentacji numerycznej za fenomen nie tyle ugruntowany w językowych funkcjach gramatyki generatywnej, ile w typowo ludzkiej umiejętnościach przeprowadzania rekursywnych komputacji – zob. M. Hauser, N. Chomsky, W. Fitch, *The Faculty of Language: What Is It, who has it, and How Did It Evolve?*, „Science” 2002, nr 298, s. 1569–1579. Reguły gramatyki generatywnej są więc takim samym efektem rekursywnych procesów obliczeniowych umysłu, co systemy reprezentacji liczbowej. Modyfikacja ta nie osłabia jednak w żaden sposób argumentu, zgodnie z którym zasoby wzbogaconego systemu paralelnej indywiduacji są w gruncie rzeczy zbędne do wyjaśnienia zdolności nabywania systemu reprezentacji numerycznych. Same rekursywne funkcje obliczeniowe umysłu są bowiem w zupełności wystarczające.

mentowego, a co za tym idzie – również  $n$ -elementowego można uzyskać dzięki pozyskaniu reguły następnika  $S$ . Tę ostatnią można zaś formalnie wyrazić pod postacią prostej gramatyki języka rekursywnego opartego na następujących regułach:

$$(1) \begin{aligned} S &\Rightarrow \alpha + F \\ F &\Rightarrow \alpha + F \\ F &\Rightarrow \emptyset \end{aligned}$$

Pierwsza reguła stanowi regułę następnika dla  $F$ , druga generuje zbiór jednoelementowy, trzecia zaś zbiór pusty. Zbiór powyższych reguł można przedstawić w postaci struktury zdaniowej, którą one generują:



Rys. 3. Reprezentacja struktury języka rekursywnego zgodnie ze zbiorem reguł (1)  
Źródło: opracowanie własne.

Pojęcie zbioru jednoelementowego, reprezentowane przez zmienną  $\alpha$ , jest pojęciem pierwotnym w powyższym języku, gdyż stanowi w istocie pochodną językowej operacji kwantyfikacji rozgrywającej się w głębokich warstwach gramatyki generatywnej. Operacje kwantyfikacji również mogą zostać opisane analogicznym zbiorem rekursywnych reguł:

$$(2) \begin{aligned} \forall \{x\} &+ \forall \\ \forall \{x\} &+ \exists \\ \exists \{x\} & \end{aligned}$$

Oznacza to, że pojęcie mocy zbioru, którego pozyskanie stanowi efekt końcowy procesu *bootstrappingu*, jest w istocie pojęciem pierwotnym reguł gramatyki generatywnej, będących punktem wyjścia opisanego przez Carey procesu. *Bootstrapping* zatem nie jest w istocie procesem uczenia dostarczającym systemu reprezentacji nieciągłego względem systemów wiedzy rdzennej, gdyż nowe pojęcia, jakie mają w jego efekcie powstawać, są już *implicite* założone w komponentach, w oparciu o które postulowany przez Carey proces się dokonuje. Jeżeli zatem zakładane *implicite* przez autorkę *The Origin of Concepts* pojęcie zbioru wespół z powszechnymi dla gatunku ludzkiego rekursywnymi regułami gramatyki generatywnej całkowicie wystarczają do wygenerowania reprezentacji pojęcia liczby dokładnej, to propozycja Carey okazuje się być formą arytmetycz-

nego natywizmu, nie zaś konstruktywistyczną teorią nabywania systemu reprezentacji liczbowej nieciągłej względem wrodzonych zasobów wiedzy rdzennej. Problem braku powszechności dokładnych systemów reprezentacji liczbowej we wszystkich kulturach dotyczy również teorii *bootstrappingu*. Skoro bowiem pojęcie zbioru, które jako produkt procesu uczenia ma wzbogacać siłę wyrazu nowo powstałego systemu reprezentacji, jest cały czas *implicite* obecne w powszechnych dla gatunku ludzkiego regułach gramatyki generatywnej, to kwestia kulturowego relatywizmu dokładnych reprezentacji liczbowych w dalszym ciągu pozostaje niewyjaśniona. Jak na ironię, okazuje się zatem, że Carey podcina gałąź, na której sama siedzi, gdyż krytyczne argumenty wysnuwane przez nią pod adresem propozycji natywistycznych uderzają również w jej teorię nabywania dokładnych reprezentacji liczbowych.

## Literatura

- Bürger G.A., *Przygody barona Münchhausena*, przeł. H. Januszewska, Nasza Księgarnia, Warszawa 1956.
- Carey S., *Evolutionary and Ontogenetic Foundations of Arithmetic*, „Mind and Language” 2001, nr 16(1), s. 37–55.
- Carey S., *Bootstrapping and the Origins of Concepts*, „Daedalus” 2004, nr 133(1), s. 59–68.
- Carey S., *The Origin of Concepts*, Oxford University Press, New York 2009.
- Chomsky N., *Language and Problems of Knowledge*, MIT Press, Cambridge 1988.
- Feigenson L., Dehaene S., Spelke E., *Core Systems of Number*, „Trends in Cognitive Sciences” 2004, nr 8(10), s. 307–314.
- Fodor J.A., *The Language of Thought*, Harvard University Press, Cambridge 1975.
- Fodor J.A., *On the Impossibility of Acquiring “More Powerful” Structures: Fixation of Belief and Concept Acquisition*, (w:) M. Piatelli-Palmerini (red.), *Language and Learning*, Harvard University Press, Cambridge 1980, s. 142–162.
- Gelman R., Gallistel C., *The Child’s Understanding of Number*, Harvard University Press, Cambridge 1978.
- Gallistel C., Gelman R., *The What and How of Counting*, „Cognition” 1990, nr 44, s. 43–74.
- Gelman R., Gallistel C., *Language and the Origin of Numerical Concepts*, „Science” 2004, nr 306, s. 441–443.
- Hauser M., Chomsky N., Fitch W., *The Faculty of Language: What Is It, Who Has It, and How Did It Evolve?*, „Science” 2002, nr 298, s. 1569–1579.
- Izard V., Pica P., Spelke E., Dehaene S., *Exact Equality and Successor Function: Two Key Concepts on the Path towards Understanding Exact Numbers*, „Philosophical Psychology” 2008, nr 21(4), s. 491–505.
- La Corre M., Carey S., *One, Two, Three, Four, Nothing More: An Investigation of the Conceptual Sources of the Verbal Counting Principles*, „Cognition” 2007, nr 105, s. 395–438.
- Piazza M., *Neurocognitive Start-up Tools for Symbolic Number Representations*, „Trends in Cognitive Sciences” 2010, nr 14(12), s. 542–551.
- Pica P., Lemer C., Izard V., Dehaene S., *Exact and Approximate Arithmetic in an Amazonian Indigene Group*, „Science” 2004, nr 306, s. 499–503.

- Pica P., Lecomte A., *Theoretical Implications of the Study of Numbers and Numerals in Mundurucu*, „Philosophical Psychology” 2008, nr 21(4), s. 507–522.
- Spalke E., Breinlinger K., Macomber J., Jacobson K., *Origins of Knowledge*, „Psychological Review” 1992, nr 99(4), s. 605–632.
- Spelke E., *Core Knowledge*, „American Psychologist” 2000, nr 55, s. 1233–1243.
- Spelke E., Tsivkin S., *Initial Knowledge and Conceptual Change: Space and Numer*, (w:) M. Bowerman, S. Levinson, *Language Acquisition and Conceptual Development*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 70–97.
- Spelke E., *What Makes Us Smart? Core Knowledge and Natural Language*, (w:) D. Gentner, S. Goldin-Meadow (red.), *Language in Mind: Advances in the Investigation of Language and Thought*, MIT Press, Cambridge 2003, s. 277–311.
- Sarnecka B.W., *Learning to Represent Exact Numbers*, „Synthese” 2015, s. 1–18.
- Wynn K., *Children’s Understanding of Counting*, „Cognition” 1990, nr 36, s. 155–193.



*Szymon Paweł Dzięczek*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie

Warmia and Mazury University  
in Olsztyn

## **KLĄTWA KARTEZJUSZA – CZYLI UWAGI JAEGWONA KIMA O PRZYCZYNOWANIU MENTALNYM**

### **Descartes' Curse – Jaegwon Kim's Remarks on Mental Causation**

**Słowa kluczowe:** Kim, superweniencja, fizykalizm, redukcja, przyczynowanie mentalne.

**Key words:** Kim, supervenience, physicalism, reduction, mental causation.

#### Streszczenie

Zagadnienie przyczynowania mentalnego pozostaje niezwykle istotnym i ciekawym problemem w ramach współczesnej filozofii umysłu. Wśród rozmaitych ujęć i teorii znaczącą rolę pełnią rozważania koreańskiego filozofa Jaegwona Kima. Zyskujący na popularności nurt fizykalizmu nieredukcyjnego musi się zmierzyć z nakreślonymi przez Kima trudnościami. Ograniczeni zasadą przyczynowego domknięcia sfery fizycznej i groźbą przyczynowego wykluczenia sfery mentalnej, antyredukcjoniści poszukują wyjścia z tych arcytrudnych opresji.

#### Abstract

The theory of mental causation remains as a significant and interesting problem in recent philosophy of mind. Among others, Jaegwon Kim's considerations became extremely important. In recent years, non-reductive physicalism has been gaining popularity but it must face some difficulties described by the Korean philosopher. Limited by the principle of the causal closure of the physical world and threatened by causal exclusion of the mental, the non-reductionists need to find a way out of that situation.

Dylematy Kartezjusza nie dają o sobie zapomnieć. Szczególnie odczuwają to filozofowie umysłu, którzy wciąż nie mogą przezwyciężyć zasygnalizowanych przez niego trudności. Jeszcze kilka dekad temu wydawać się mogło, że problemy, z którymi zmagał się francuski myśliciel, przeobraziły się już na tyle, że próżno dziś mówić o nich w świetle dostępnej nam wiedzy o strukturze i funkcjonalności ludzkiego mózgu. Niewielu już bowiem jest naukowców i filozofów, którzy twierdzą, że umysł w swej istocie i działaniu jest całkowicie od niego nie-

zależny. Filozofia umysłu również przeszła niemałą transformację. Z dziedziny niemal czysto spekulatywnej wyłoniła się wrażliwa na wyniki nauk szczegółowych dyscyplina<sup>1</sup>, której celem jest zgłębianie tajemnic naszej sfery mentalnej w relacji do materialnej organizacji mózgu. I właśnie istota tej relacji spędza sen z powiek wielu badaczom i okazuje się kością niezgody w filozofii.

Na przestrzeni kilkudziesięciu ostatnich lat do głosu dochodziły rozmaite teorie, podsuwające możliwe rozwikłanie tego problemu. W drugiej połowie XX wieku bardzo silną rolę odgrywać zaczął skrajny redukcjonizm i koncepcja identyczności typów<sup>2</sup>. Jednak w ostatnim czasie to umiarkowane odmiany materializmu, określane również mianem fizykalizmu nieredukcyjnego lub dualizmu własności, stają się najbardziej popularne. Rozstrzygnięcie to zakłada, w wielkim skrócie, że nasze stany mentalne, mimo iż bazują (superwenują) na fizycznej strukturze mózgu, nie są redukowalne do zachodzących w nim fizykalnych zjawisk. Zgadając się z tym stanowiskiem, odrzucamy zatem tradycyjną Kartezjańską dychotomię substancji na rzecz dychotomii własności. Co jednak niezwykle ważne, dylemat, który trapił Kartezjusza, czyli wyjaśnienie, w jaki sposób możliwe jest przyczynowanie mentalne, powraca ze zdwojoną siłą. W serii publikacji koreański filozof Jaegwon Kim postuluje, że uzgodnienie nieredukcyjnego fizykalizmu z teorią mentalnego przyczynowania musi zostać okupione wielkim kosztem, a cenę za to współczesna filozofia umysłu będzie musiała kiedyś zapłacić<sup>3</sup>. Istnieje bowiem wyraźna nieściśłość, której rozwiązanie wymaga drakońskich rozstrzygnięć<sup>4</sup>.

W niniejszym artykule postaram się prześledzić uzasadnienie Jaegwona Kima. Będę również argumentował, w opozycji do Kima, że ominięcie tej rozbieżności wcale nie wymaga zaakceptowania pewnej wersji redukcjonizmu bądź postkartezjańskiego dualizmu. Doprowadza to jednak niestety do sytuacji, w której teorie nurtu antyredukcyjnego (choć na pierwszy rzut oka intuicyjne i proste) stają się niezwykle skomplikowane.

Czym jednak jest to całe przyczynowanie mentalne? O sens tego zagadnienia można zapytać inaczej: Czy i jak możliwy jest wpływ naszego umysłu na zdarzenia w świecie fizycznym? Dla wielu filozofów oddziaływanie umysłu na otaczającą nas rzeczywistość jest prostym faktem, którego nie zamierzają podawać w wątpliwość. Za potwierdzenie powinien nam wystarczyć fenomen naszej

<sup>1</sup> M. Miłkowski, R. Poczobut, *Czym jest i jak istnieje umysł?*, „Diametros” 2005, nr 3, s. 27–55.

<sup>2</sup> Teoria identyczności rozpowszechniana była m.in. w pracach: H. Feigl, *The Mental and the Physical: The Essay and a Postscript*, University of Minnesota Press 1967; U.T. Place, *Is Consciousness a Brain Process?*, „British Journal of Psychology” 1957, nr 47; J.J. Smart, *The Identity Theory of Mind*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy 2004

<sup>3</sup> J. Kim, *Umysł w świecie fizycznym*, IFiS PAN, Warszawa 2002, s. 128.

<sup>4</sup> J. Kim, *Supervenience and Mind*, Cambridge University Press 1993, s. 336–358.



kultury, rozumianej jako całość wytworów ludzkiej intencjonalności. Jeszcze prostszym przykładem jest chęć uniesienia przez nas ręki, wypicia szklanki piwa czy podrapania się po głowie, zatem pierwsza część tego pytania zdaje się być dla wielu po prostu trywialna<sup>5</sup>. Stronnicy redukcjonizmu powiedzą jednak, że wszystkie te działania mają wyłącznie przyczynę fizykalną, a stany mentalne nie mogą wchodzić w łańcuch przyczynowy<sup>6</sup>. Pogląd ten zwykle nazywać się zasadą przyczynowego domknięcia sfery fizycznej. Innymi słowy, każde zdarzenie fizyczne  $P^*$  ma fizyczną przyczynę  $P$ , co więcej, przyczyna fizyczna  $P$  jest wystarczająca do zaistnienia fizycznego zjawiska  $P^*$ . Jeśli jednak odrzucimy skrajnie redukcjonistyczne wyjaśnienie na rzecz fizykalizmu nieredukcyjnego, musimy podjąć się zadania wyjaśnienia drugiego członu postawionego problemu, przedstawiając teorię konkurencyjną. W jaki sposób umysł może być przyczyną zdarzeń fizycznych?<sup>7</sup>

## Monizm Davidsona

Można założyć, że problem mentalnego przyczynowania powrócił do filozofii umysłu wraz ze sformułowaną przez Donalda Davidsona teorią monizmu anomalnego<sup>8</sup>. Człon „anomalny” wskazuje, że nie istnieją żadne „ściśle” prawa przyczynowe, rządzące sferą mentalną, gdyż te zarezerwowane są jedynie dla zjawisk fizycznych, oraz nie ma żadnych ścisłych praw łączących obie sfery<sup>9</sup>. Zdaniem Kima rozstrzygnięcie to nastęrcza problemów dla przyczynowania mentalnego, głównie w połączeniu z uznanym poglądem głoszącym, że „zdarzenia pozostające do siebie w relacjach przyczynowych muszą podpadać pod prawo przyczynowe”<sup>10</sup> – zwanym warunkiem nomologicznym. Zatem zgodnie z założeniem monizmu anomalnego, zdarzenia mentalne nie są egzemplifikacją praw przyczynowych, stąd nie mogą pozostawać w tej relacji. Davidson próbuje tę trudność pokonać, stosując następujący argument: Jeśli jakieś zdarzenia mentalne miałyby wchodzić w skład łańcucha przyczynowego, to muszą podpadać pod określone prawa przyczynowe. Skoro jednak nie istnieją żadne ściśle prawa psycholo-

<sup>5</sup> Świetnym przykładem trywializowania tego problemu są żartobliwe komentarze Johna Searle’a, np. „decyduję się na podniesienie ręki do góry i ta cholerna rzecz się podnosi. Tyle mam do powiedzenia na temat epifenomenalizmu”.

<sup>6</sup> R. Poczobut, *Między redukcją a emergencją. Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym*, Wyd. UW, Wrocław 2009, s. 271.

<sup>7</sup> O problemach przyczynowania mentalnego pisał m.in. Robert Poczobut w: *Paradoksy przyczynowości umysłowej*, „Kognitywistyka i Media w Edukacji” 2003 (7), nr 1–2, s. 196–216.

<sup>8</sup> D. Davidson, *Mental Events*, (w:) *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press 2001.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 207–225.

<sup>10</sup> J. Kim, *Umysł...*, s. 43.

giczne, to zjawiska mentalne muszą posiadać prawdziwe opisy fizyczne, zatem – w konsekwencji – same są zdarzeniami fizycznymi. Argument ten wyjaśnia, dlaczego teoria Davidsona nazwana została monizmem, nie wyjaśnia jednak, zdaniem Kima, problemu przyczynowania. Relację, którą nakreśla Kim, można zobrazować za pomocą prostego schematu:

Jeżeli pewne zdarzenie mentalne  $m$  jest przyczyną zdarzenia mentalnego  $e$ , to zarówno  $m$  musi podpadać pod pewien fizyczny rodzaj  $N$ , jak i  $e$  musi podpadać pod fizyczny rodzaj  $P$ , zaś  $N$  i  $P$  muszą być powiązane odpowiednim prawem przyczynowym. Kim argumentuje, że doprowadza to zasadniczo do przyczynowej irrelevancji  $m$ , gdyż to własności fizyczne  $N$  bez reszty wyznaczają w tym wypadku relacje, w jakich  $m$  pozostaje. Monizm anomalny Davidsona doprowadza więc do założenia, że nie ma żadnych zdarzeń, które posiadają wyłącznie własności mentalne, jednak mogą występować zdarzenia, które posiadają wyłącznie własności fizyczne. Według Kima monizm anomalny nie spełnił pokładanych w nim nadziei. Można próbować ratować jego założenia, osłabiając na przykład warunek nomologiczny, postulując istnienie praw mniej „ściśłych” lub uciekając, jak czyni to sam Davidson, w zagadnienie superwencji. Jednak nawet ten zabieg nie prowadzi do zadowalających rezultatów, gdyż – jak twierdzi Kim – superwencja sama w sobie jest przyczyną wielu komplikacji dla teorii przyczynowania mentalnego.

## Eksternalizm treści

Analizując zagadnienie przyczynowania, Kim wskazuje na kolejną trudność, którą generuje syntaktycyzm – nurt powstały na gruncie komputacjonizmu<sup>11</sup>. Założenie, że ludzki umysł działa obliczeniowo na wewnętrznych reprezentacjach, wymusza pytanie o możliwość czynnego udziału zewnętrznych własności relacyjnych w łańcuchu przyczynowym ludzkiego zachowania. Komputacyjna teoria umysłu zakłada, że w procesie obliczeniowym udział biorą jedynie syntaktyczne formuły (symbole, kształty), nie zaś semantyczna treść naszych stanów mentalnych. Kim zauważa (za Stichem), że zgodnie z tezą syntaktycyzmu, „wewnętrzna przyczyna zachowania fizycznego w określonym czasie, musi być superwenienna względem całościowego stanu wewnętrznego istoty działającej lub organizmu”<sup>12</sup>. Jednak zdaniem Hilarego Putnama, nadanie lub przypisanie tre-

<sup>11</sup> Więcej o kłopotach związanych z uzgodnieniem fizykalizmu nieredukcyjnego z teorią komputacyjną w: Sz.P. Dżiczek, *Komputacjonizm a materializm. Czy krytyka obliczeniowej teorii umysłu implikuje krytykę materialnej jego natury*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo”, 2015, nr 21, s. 113–126.

<sup>12</sup> S.P. Stich, *Autonomous Psychology and the Belief-Desire Thesis*, „The Monist” 1978, nr 61, s. 573–591.

ści ma w istocie postać zewnętrzną, relacyjną<sup>13</sup>. Nie możemy zatem przyjąć, że semantyczne własności stanów mentalnych superwenują na synchronicznych własnościach wewnętrznych. Mamy w tym miejscu do czynienia z istotnym problemem, gdyż w świetle powyższych zastrzeżeń należy przyjąć, że mogą istnieć dwie istoty o identycznych całościowych stanach wewnętrznych, różniące się egzemplifikowanymi własnościami semantycznymi. Eksternalizm treści wchodzi więc w konflikt z założeniem, że wyłącznie własności wewnętrzne (nierelacyjne) determinują zachowanie. Obliczeniowa teoria umysłu (zakładając syntaktycyzm) prowadzi zatem do uznania własności semantycznych za irrelevantne i stawia pod znakiem zapytania możliwość mentalnego przyczynowania.

## Wykluczenie przyczynowe i argument z superweniencji<sup>14</sup>

Chcąc przedstawić zadowalające wyjaśnienie *mental causation*, należy – zdaniem Jaegwona Kima – zmierzyć się z jeszcze jednym dylematem, który zwykł on nazywać problemem wykluczenia. Załóżmy, że pewne zdarzenie mentalne  $m$ , zachodzące w czasie  $t$ , może być przyczyną fizycznego zdarzenia  $p$ , załóżmy również, że  $m$  podpada pod rodzaj mentalny  $M$ , a  $p$  podpada pod rodzaj fizyczny  $P$ . Jeżeli tak, to czyż  $p$  nie będzie posiadać fizycznej przyczyny podpadającej pod fizyczny rodzaj  $N$  – pyta Kim?

Zdaniem tego autora do wyboru mamy dwa rozstrzygnięcia. Z jednej strony uznanie, że  $m$  jest przyczyną zdarzenia  $p$  przy jednoczesnym pominięciu  $p^*$ , doprowadza do pogwałcenia zasady przyczynowego domknięcia sfery fizycznej. Z drugiej strony przyjęcie, że  $p$  posiada fizyczną przyczynę  $p^*$ , wiedzie nas do przyczynowego przedeterminowania, a w konsekwencji zakwestionowania przyczynowej roli  $m$ <sup>15</sup>. Obie możliwości nie satysfakcjonują antyredukjonistów, gdyż godzą w podstawowe założenia tej doktryny, więc program fizykalizmu nieredukcyjnego należy – według Kima – rozszerzyć o wyjaśnienie zależności pomiędzy  $m$  a  $p^*$ , to jest pomiędzy mentalną a fizyczną przyczyną tego samego zdarzenia fizycznego  $p$ <sup>16</sup>. Jak podkreśla omawiany autor, im bardziej zagłębiały się w zagadnienie przyczynowania mentalnego, tym wyraźniej widzimy, że tzw. minimalny fizykalizm (czyli założenie wspólne wszystkim fizykalistom, zarówno skrajnym, jak i umiarkowanym) wyznaczany jest przez superweniencję. Ta ostatnia jest zaś wynikiem realizacjonizmu fizykalnego, który postuluje, że to fizycznie realizowane własności stanowią bazę dla naszych własności mental-

<sup>13</sup> J. Kim, *Umysł...*, s. 47.

<sup>14</sup> J. Kim, *Supervenience, or Something Near Enough*, Princeton University Press 2005, s. 32–69.

<sup>15</sup> J. Kim, *Umysł...*, s. 48.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 49.

nych. Kim formułuje argument, dzięki któremu można wykazać, że na gruncie fizykalizmu (akceptując superweniencję), przyczynowanie mentalne jest niezrozumiałe. Postaram się teraz pokrótce przybliżyć jego schemat:

1. Superweniencja umysłu i ciała zachodzi albo nie zachodzi.
  2. Jeśli superweniencja umysłu i ciała nie zachodzi, to nie istnieje żaden oczywisty sposób zrozumienia możliwości przyczynowania mentalnego.
  3. Załóżmy, że egzemplifikacja własności mentalnej  $M$  jest przyczyną egzemplifikacji innej własności mentalnej  $M^*$ .
  4.  $M^*$  posiada fizyczną bazę superweniencji  $P^*$ .
  5.  $M^*$  jest egzemplifikowane: (a) ponieważ, *ex hypothesi*,  $M$  jest przyczyną egzemplifikacji  $M^*$ ; (b) ponieważ  $P^*$ , fizyczna baza superweniencji  $M^*$ , jest w tym przypadku egzemplifikowana.
  6.  $M$  stanowi przyczynę  $M^*$  na mocy tego, że jest przyczyną  $P^*$ . W ten sposób egzemplifikacja  $M$  jest przyczyną egzemplifikacji  $M^*$ .
  7.  $M$  samo ma fizyczną bazę superweniencji  $P$ .
  8.  $P$  spowodowało  $P^*$  oraz  $M$  superwenuje na  $P$  i  $M^*$  superwenuje na  $P^*$ .
- A zatem:
9. Relacje przyczynowe między  $M$  i  $M^*$  oraz  $M$  i  $P^*$  są tylko pozorne, powstające na bazie rzeczywistego procesu przyczynowego zachodzącego między własnościami  $P$  i  $P^*$ .

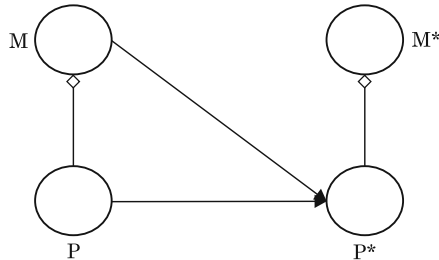


Konkludując: 10. Jeżeli superweniencja umysłu i ciała nie zachodzi, to przyczynowanie mentalne jest niezrozumiałe; jeżeli superweniencja umysłu i ciała zachodzi, to przyczynowanie mentalne jest niezrozumiałe; zatem przyczynowanie mentalne jest niezrozumiałe.

Konstrukcja argumentu z superweniencji wymaga jednak pewnego wyjaśnienia. Przyjrzyjmy się zatem warunkowi 2<sup>17</sup>. Zdaniem Kima, do przyjęcia tej tezy zobowiązuje fizykalistów zasada przyczynowego domknięcia sfery fizycznej. Dualizm kartezjański stanowi zaś przykład radykalnego jej pogwałcenia. Rozszerzenie łańcucha przyczynowego świata fizycznego o przyczyny niefizyczne podkopałoby fundamenty współczesnej nauki, niwecząc nasze aspiracje do przedstawiania teorii zdarzeń i zjawisk fizycznych w czysto fizykalnych kategoriach.

<sup>17</sup> Warunek ten przyjmowany jest również m.in. przez Jerry'ego Fodora, *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind (Explorations in Cognitive Science)*, Bradford Book 1989.

Nasza wiedza nawet o gruntownie przebadanych już fragmentach świata fizycznego byłaby w świetle tego założenia co najmniej niepełna. Żaden fizykalista nie może się na to przecież zgodzić. Odrzucając kartezjańską substancjalną dycho- tomię ciała i umysłu, fizykaliści odmawiają sferze mentalnej ontologicznej niezawisłości. W ujęciu tym nasze treści mentalne każdorazowo superwenują na fizycznej podbudowie. Umysł nie jest już niezależny, oderwany od ciała, lecz ukonstytuowany właśnie przez tę fizyczną bazę. Fizykalistów różni m.in. akceptowanie bądź odrzucanie tezy o redukowalności treści mentalnych bezpośrednio do tych bazowych własności fizycznych. Kim rozpatruje przypadek przyczynowania mentalno-mentalnego, co tłumaczy powstanie pewnych komplikacji w punkcie 5, 6 i 7. Zakładając, że każda własność mentalna posiada fizyczną bazę wystarczającą do zaistnienia stanu mentalnego, musimy przyjąć, że jedynym sposobem, w jaki  $M$  może być przyczyną  $M^*$ , to gdy  $M$  byłoby przyczyną  $P^*$ , które to jest fizyczną bazą dla  $M^*$ . Kim przekonuje, że nasz przypadek przyczynowania mentalno-mentalnego prowadzi w rzeczywistości do przyczynowania mentalno-fizycznego, gdyż w punkcie 7 stwierdziliśmy, że  $M$ , które ma być przyczyną dla  $P^*$ , samo posiada fizyczną przyczynę  $P$ .



W konsekwencji wypadałoby uznać, że  $M$  i  $P$  są przyczynami  $P^*$ . Jednak zgodnie z zasadą przyczynowego domknięcia sfery fizycznej,  $P$  jest zarówno konieczną, jak i wystarczającą przyczyną dla zaistnienia  $P^*$ . Ta wielość przyczyn, z którą mamy do czynienia, wzbudza podejrzenie co do relewancji  $M$  w łańcuchu przyczynowym. Wydaje się, że stajemy zatem w obliczu nieuchronnego wniosku, który Kim przedstawia w punktach 9 i 10.

## Redukcja funkcjonalna

Aby rozwikłać wciąż narastające problemy, Jaegwon Kim proponuje tzw. funkcjonalny model redukcji. Jego zdaniem własności  $M$  i  $P$  współwystępują, gdyż w rzeczywistości są jedną i tą samą własnością<sup>18</sup>. Proces redukcji do wła-

<sup>18</sup> J. Kim, *Umysł...*, s. 108.

sności bazowych przeprowadza się w tym ujęciu po uprzednim przygotowaniu  $M$  poprzez jej relacjonalną rekonstrukcję, tak by uczynić z niej własność relacjonalną/ zewnętrzzną.  $M$  staje się własnością drugiego rzędu, zdefiniowaną przez przyczynową jej charakterystykę  $H$ , która opisuje typowe przyczyny i skutki: „W ten sposób  $M$  staje się własnością posiadania własności o takich to a takich potencjałach przyczynowych – natomiast  $P$  okazuje się dokładnie tą własnością, która spełnia ową przyczynową charakterystykę, co z kolei daje podstawę do identyfikacji  $M$  z  $P$ .  $M$  jest własnością posiadania pewnej własności, która spełnia charakterystykę  $H$ , zaś  $P$  jest tą własnością, która spełnia  $H$ . Jednak ogólnie: własność posiadania własności  $Q$  = własność  $Q$ , z czego wynika, że  $M$  jest  $P$ ”<sup>19</sup>.

Dodać należy, iż Kim opowiada się za „rozszarpaną” koncepcją własności, która zakłada, że różne własności muszą odzwierciedlać różnice pod względem mocy przyczynowych. Co więcej, twierdzi, że o większości problemów współczesnej filozofii umysłu nie moglibyśmy rozmawiać na gruncie koncepcji „tolerancyjnej”, dopuszczającej, by predykaty drugiego rzędu reprezentowały własności różne od ich realizatorów pierwszego rzędu.

## Poziomy organizacji

Uznając argument Kima za uzasadniony i akceptując podstawowe fizykalistyczne założenia, mamy zatem dwa możliwe wyjścia: przyjąć pewną formę redukcjonizmu, porzucając nieredukcyjne elementy naszych teorii, lub podążać w kierunku dobrze znanego dualizmu, pogwałcając zasadę przyczynowego domknięcia sfery fizycznej. Wbrew Kimowi można jednak argumentować, że za fizykalizmem nieredukcyjnym przemawiają silne i wystarczające racje, w świetle których tak radykalne kroki nie wydają się konieczne. Wszak niespójność mechaniki kwantowej z teorią względności nie doprowadziła do upadku programu współczesnej fizyki. Wręcz przeciwnie, sytuacja ta intensyfikuje prowadzone badania, generując niespotykany dotąd pęd w kierunku potencjalnych rozwiązań tego problemu.

W artykule *Against Reductive Physicalism: Causation without Reduction* Lynne Rudder Baker, w opozycji do Jaegwona Kima, argumentuje, że istnieje możliwość przedstawienia znacznie słabszej wersji fizykalizmu, którą *notabene* przestaje tak nazywać na rzecz materializmu nieredukcyjnego, gdyż jej zdaniem fizykaliści popadają dziś w zbytnią skrajność, odmawiając wszystkim teoriom niechętnym redukcjonizmowi miana fizykalizmu<sup>20</sup>. Baker uważa, że w otaczają-

<sup>19</sup> Ibidem, s. 108–109.

<sup>20</sup> L.R. Baker, *Against Reductive Physicalism: causation without reduction*, [online] <<http://people.umass.edu/lrb/files/bak06agaM.pdf>>, s. 1.

cej nas rzeczywistości można wyodrębnić wiele poziomów ontologicznych, nie tylko – jak zakłada Kim – poziomów opisu. Zatem różne przedmioty materialne znajdują się na różnych poziomach ontologicznych. Co więcej, międzypoziomowa przyczynowość nie jest niczym niezwykłym. Kobieta może wpłynąć na samopoczucie swych przyjaciół na poziomie relacji międzyludzkich, jak też przeorganizować cząsteczki w powietrzu, skacząc do basenu, oddziałując na niższym poziomie. Kim definiuje poziomy mereologicznie, zatem – zdaniem Baker – wszystkie poziomy opisu sprowadzają się u niego do poziomu mikrofizycznego<sup>21</sup>. Autorka ta przekonuje, że możliwe jest rozróżnienie ontologiczne poziomów dla przedmiotów, obiektów materialnych. Góry są na innym poziomie niż karta kredytowa i paszport, atomy na jeszcze innym. Przedmioty mają swój bazowy rodzaj wyznaczający jego poziom i nadający mu moc przyczynową, która nie pojawia się na poziomie niższym. Nietrudno zauważyć, że intencją Baker jest odrzucenie koncepcji, iż każdy przedmiot materialny można opisać w kategorii zbioru czy chmury atomów. Drugi zarzut dotyczy zbyt silnej wersji zasady realizacji, którą można odnaleźć u Kima. Zasada ta, jest jej zdaniem tak radykalna, że przysparza kłopotów nawet wyjaśnieniu przyczynowości niementalnej. Baker proponuje w tym miejscu słabszą jej wersję, wedle której własności wyższego rzędu bazują na własnościach rzędu niższego, jednak są do nich niesprowadzalne, np. wystawienie ręki za okno samochodu nie jest wystarczającym warunkiem do uznania tego za sygnał skrętu w lewo<sup>22</sup>. Ustanowienie jednej własności przez drugą zależy w znacznej mierze od okoliczności: w jednej sytuacji podniesienie ręki oznacza oddanie głosu, w innej prośbę o jego udzielenie. Zatem dana własność może mieć wiele własności bazowych, które nie będą wykazywały fizycznego podobieństwa. Co więcej, moc przyczynowa własności wyższego rzędu nie może być zredukowana do mocy przyczynowej własności bazowej. Konsekwencje oddania głosu przez podniesienie ręki daleko przewyższają efekt samego jej uniesienia.

## Przedeterminowanie

Ciekawej odpowiedzi na podnoszony przez Kima problem wykluczenia własności mentalnych dostarcza przyczynowy kompatybilizm (Karen Bennett<sup>23</sup>, Terry Horgan<sup>24</sup>). W ujęciu tym treści mentalne i fizyczne nie konkurują między sobą o uczestnictwo w łańcuchu przyczynowym, gdyż zarówno jedne, jak i dru-

<sup>21</sup> Ibidem, s. 10,

<sup>22</sup> Ibidem, s. 11.

<sup>23</sup> K. Bennett, *Mental Causation*, "Philosophy Compass" 2007, nr 2, s. 316–337.

<sup>24</sup> T. Horgan, *Causal Compatibilism and the Exclusion Problem*, "Theoria" 2001, nr 16, s. 95–116.

gie pozostają przyczynowo relewantne. Zdaniem zwolenników tej teorii nie grozi nam problem przyczynowego przedeterminowania, który doprowadził Kima do sformułowania argumentu z wykluczenia. Kompatybilizm odwołuje się do dwóch terminów przyczynowania, tj. wystarczalności (lub dostateczności) i wywoływania zmian. Innymi słowy, by uniknąć problemu wykluczenia treści mentalnych kompatybilizm wskazuje na dwie przyczyny wystarczające, lecz tylko jedną powodującą zmianę. Przedeterminowanie zakłada bowiem dwie dostateczne przyczyny i dwie powodujące zmianę.

W artykule *Epiphenomenalism – the Do’s and the Don’ts* Larry Shapiro i Elliott Sober przedstawiają niezwykle interesujący empiryczny argument przeciwko tezie Jaegwona Kima. W największym skrócie można przedstawić go następująco: Załóżmy, że pewien człowiek urodził się z genotypem  $G$  oraz posiada pewien fenotyp  $P$ . W ciągu swojego życia wykształcił on fenotyp  $S$  (zupełnie rozłączny z  $P$ ), który jest wynikiem oddziaływań środowiskowych. Jego potomek odziedziczył jednak fenotyp  $P$ . Analogicznie, jeżeli pewien mężczyzna urodził się z cherlawą budową ciała, ale w trakcie swego życia wypracował muskulaturę, to jego potomek nie odziedziczył tej silnej budowy. Fenotypy odgrywają znikomą rolę w dziedziczeniu cech genetycznych. Jednak działanie innego genotypu  $H$  na genotyp  $G$  spowoduje zmiany zarówno w genotypie, jak i fenotypie potomków. Aczkolwiek obserwujemy fenotypowe podobieństwo pomiędzy rodzicami a ich potomkami<sup>25</sup>. Shapiro i Sober powołują się na model Augusta Weismanna, niemieckiego biologa i genetyka, by zobrazować popularny błąd, który popełniają redukcjoniści. Można powiedzieć, że Weismann uznał fenotypy za „epifenomenalne” wobec procesu dziedziczenia genów (choć nie użył oczywiście tego sformułowania), nie twierdził jednak, że są one przyczynowo irrelewantne i nie powodują żadnego efektu. Zdaniem Shapiro i Sobera, jest to teza znacznie słabsza i ich zdaniem tak powinno zostać sformułowane stanowisko epifenomenalne.

Analizując eksperymenty Weismanna, wspomniani autorzy dostrzegli różnicę między przyczynowością a mereologiczną relacją superwencji. Weismann manipulował fenotypem badanych myszy bez ingerencji w ich genotyp. Nie manipulował jednak fenotypem względem mikrosubwencji bazy tego fenotypu. Różnica polega na tym, że przyczynowość jest relacją diachroniczną – w przeciwieństwie do mereologicznej superwencji, która ma charakter synchroniczny. Jest relacją makro własności w czasie  $t$  do własności mikro w czasie  $t$ . Dochodzi tu ponownie argument z wielorakiej realizacji. Eksperyment Weismanna dowodzi – według Shapiro i Sobera – że śledzenie, czy  $X$  powoduje  $Y$ , wymaga zrozumienia, czy manipulowanie  $X$ , utrzymując w spoczynku jakąkolwiek wspólną

<sup>25</sup> L. Shapiro, E. Sober, *Epiphenomenalism – the Do’s and the Don’ts*, (w:) *Studies in Causality: Historical and Contemporary*, University of Pittsburgh Press 2007, s. 235–264.



przyczynę  $X$  i  $Y$ , będzie związane ze zmianą w  $Y$ . Nie jest zaś istotne (ani spójne) pytanie, co się wydarzy, gdy ktoś będzie manipulował  $X$ , utrzymując w spoczynku mikrosubwenienną bazę  $X$ <sup>26</sup>. Możliwe jest zatem uzasadnienie przyczynowania mentalnego bez odniesienia się do mereologicznej relacji superwencji, odrzucając punkt 2 sformułowanego przez Kima argumentu.

## Podsumowanie

Specyfikę problemu przyczynowania mentalnego i naszych wątpliwości co do relewancji treści mentalnych w łańcuchu przyczynowym świata fizycznego można przybliżyć za pomocą pewnej informatycznej metafory. Przyjrzyjmy się relacji zachodzącej pomiędzy software a hardware, czyli pomiędzy oprogramowaniem a sprzętem, z którego zbudowany jest komputer. Rolę fizycznych własności pełni tu hardware, treści psychicznych – software. Jeśli przyjmiemy, że oprogramowanie superwenuje na własnościach fizycznych, relacji tej można przypisać przynajmniej dwie bardzo interesujące cechy:

1. Hardware może realizować różne operacje w zależności od rodzaju zaimplementowanego oprogramowania – rzecz jasna nie jesteśmy w stanie „zainstalować” alternatywnej wersji umysłu w mózgu, ale idea wykonywania rozmaitych funkcji pozostaje najistotniejsza.

2. Oprogramowanie może sterować komponentami fizycznymi maszyny.

Co więcej, oprogramowanie może doprowadzić do permanentnych zmian w fizycznej organizacji komputera (np. przetaktowując zegar podzespołów, doprowadzając do ich przegrzania i uszkodzenia). Zatem superweniennie względem sprzętowych (fizycznych) układów programy mogą na nie oddziaływać. Jeśli tak, to zapytać musimy o ontologiczny status tego oprogramowania. Program można przecież uznać za obiekt abstrakcyjny, matematyczny, choć realizowany na fizycznym sprzęcie<sup>27</sup>. Z drugiej strony, programy posiadają bardzo konkretne fizyczne manifestacje i muszą realizować swe procesy w oparciu o określone prawa, aby uzyskać oczekiwane i powtarzalne rezultaty. Niewiele osób wątpi w przyczynową moc software, jednocześnie odmawiając ludzkim treściom mentalnym wpływu na świat fizyczny. Podobieństwo tych relacji nie jest zatem pozorne. Problem wciąż pozostaje otwarty. Argument Jaegwona Kima poddający w wątpliwość sens przyczynowania mentalnego jest w istocie zręcznie zastawianą pułapką na nieostrożnych adeptów filozofii umysłu. Nie jest to jednak ani argument wystar-

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> Więcej o filozoficznych kłopotach określenia ontologicznego statusu programów komputerowych znaleźć można w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [online] <<http://plato.stanford.edu/entries/computer-science/#OntPro>>.

czający, ani rozstrzygający, który zmusza nas do zarzucenia poszukiwań teorii mentalnego przyczynowania.

## Literatura

- Baker L.R., *Against Reductiv Physicalism: Causation without Reduction*, wystąpienie na konferencji "Gesellschaft für Analytische Philosophie", Berlin, wrzesień 2006.
- Bennett K., *Mental Causation*, "Philosophy Compass" 2007, nr 2, s. 316–337.
- Davidson D., *Mental Events*, (w:) *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press 2001.
- Dziczek S.P., *Komputacjonizm a materializm. Czy krytyka obliczeniowej teorii umysłu implikuje krytykę materialnej jego natury*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2015, nr 21.
- Feigl H., *The Mental and the Physical: The Essay and a Postscript*, University of Minnesota Press 1967.
- Fodor J., *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind (Explorations in Cognitive Science)*, Bradford Book 1989.
- Horgan T., *Causal Compatibilism and the Exclusion Problem*, "Theoria" 2001, nr 16, s. 95–116.
- Kim J., *Supervenience, or Something Near Enough*, Princeton University Press 2005.
- Kim J., *Supervenience and Mind*, Cambridge University Press 1993.
- Kim J., *Umysł w świecie fizycznym*, IFiS PAN, Warszawa 2002.
- Miłkowski M., Poczobut R., *Czym jest i jak istnieje umysł?*, „Diametros” 2005, nr 3, s. 27–55.
- Place U.T., *Is Consciousness a Brain Process?*, "British Journal of Psychology" 1957, nr 47.
- Poczobut R., *Między redukcją a emergencją. Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym*, Wyd. UWŹ, Wrocław 2009.
- Poczobut R., *Paradoksy przyczynowości umysłowej*, „Kognitywistyka i Media w Edukacji” 2003 (7), nr 1–2, s. 196–216.
- Shapiro L., Sober E., *Epiphenomenalism – the Do's and the Don'ts*, (w:) *Studies in Causality: Historical and Contemporary*, University of Pittsburgh Press 2007, s. 235–264.
- Smart J.J., *The Identity Theory of Mind*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy 2004.
- Stich S.P., *Autonomous Psychology and the Belief-Desire Thesis*, „The Monist” 1978, nr 61.

### Strony internetowe:

<http://people.umass.edu/lrb/files/bak06agaM.pdf>

<http://plato.stanford.edu/entries/computer-science/#OntPro>

*Wojciech Markowski*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie

Warmia and Mazury University  
in Olsztyn

## KOOPERACJA W UJĘCIU FENOTYPU ROZSZERZONEGO

### Cooperation in Terms of the Extended Phenotype

**Słowa kluczowe:** kooperacja, samolubny gen, układ hormonalny, emocje, hormony, oksytocyna, wazopresyna, testosteron, adrenalina, serotonina, dopamina, umysł emocjonalny, przystosowanie.

**Key words:** cooperation, selfish gene, endocrine system, emotions, hormones, oxytocin, vasopressin, testosterone, adrenaline, serotonin, dopamine, emotional brain, adaptation.

#### Streszczenie

W krótkim czasie człowiek dokonał spektakularnego opanowania całego globu, zmieniając przy tym wszystkie ekosystemy, do których dotarł. Musiał jednakże istnieć kompleks przystosowań i cech, które w sprzyjających warunkach środowiska doprowadziły do opuszczenia przez naszych przodków Afryki i pozwoliły im na dostosowanie się do najróżniejszych habitatów. Warunkowały to specyficzne więzi społeczne, których pochodną jest szeroko rozumiana współpraca międzyludzka – kooperacja, która objęła swym zasięgiem osobniki niespokrewnione.

Mechanizmem wykorzystanym do tego celu stało się połączenie odpowiednich struktur układu hormonalnego z rozwijającym się mózgiem, tworząc umysł emocjonalny. Wpływa on na podejmowane przez nas wybory, weryfikowane przez dobór naturalny i utrwalone w naszych genotypach, przez co jesteśmy zaprogramowani do określonych form współpracy. Geny warunkujące kooperację odnosiły sukces i były repre-

#### Abstract

In a short time the Mankind had conquered the Globe making changes to the newly populated ecosystems. When we consider the evolutionary success of our species there must have been a complex adaptations and characteristics which in favourable environmental conditions had led to leave Africa by our ancestors and allowed them to adapt to various habitats. This process had been conditioned by the specific social ties which derivative is widely understood inter-cooperation that is constantly expanding the circle by unrelated individuals.

The mechanism deployed for this purpose has been the combination of appropriate structures of the endocrine system and the developing brain creating emotional brain. It affects the choices made by us which are verified by natural selection and fixed in our genotypes. The man is programmed to specific forms of cooperation. Cooperation gene succeeded and were represented in a bigger number in successive generations. Their selfish desire to repro-

zentowane liczniej w kolejnych pokoleniach. To ich samolubna chęć powielania prowadziła do nastrajania układów hormonalnych i warunkowanych przez nie emocji tak, by wpływając na układy emocjonalne innych ludzi, uzyskiwać korzyści dla siebie ze wspólnej skoordynowanej pracy. Emocje stały się wyrazicielami woli genów i ograniczają nasze spektrum wyborów. Kooperacja jest warunkowana głównie przez parę hormonów: oksycytynę i wazopresynę, powiązane z dopaminowym ośrodkiem nagrody, a ich wydzielanie jest hamowane przez hormony stresu. Tak więc poznanie działania tego układu przybliży nas do zrozumienia zagadnienia współpracy.

ducer led to adjustment to circuits hormonal and emotions conditioned by them. Those genes affects the emotional systems of other people to obtain benefits for themselves from a common coordinated work. Emotions become exponents of the will of the genes and restrict our range of choices. Cooperation is mainly conditioned by oxytocin and vasopressin, related to the dopamine reward centre and their secretion is inhibited by stress hormones. Learning the operation of this system will bring us closer to understanding the issue of our cooperation.

## Hipersocjalność i broń miotana

Zachowanie kooperacyjne stało się strategią ewolucyjną wielu gatunków roślin i zwierząt, również tych z rodzaju *Homo*. Zdaniem Curtisa Mareana, to kooperacja przyczyniła się do sukcesu ewolucyjnego naszych przodków, do ciągłego rozszerzania zasięgu występowania i usunięcia konkurencji międzygatunkowej<sup>1</sup>. O sukcesie ewolucyjnym przesądziła stała gotowość do kooperacji, zwana „hipersocjalnością”, oraz wynalezienie broni miotanej, która pozwalała uniknąć bezpośredniego starcia z ofiarą. Początków takiej broni należy według Mareana dopatrywać się już 500 000 lat temu i „były one dziełem wspólnego przodka neandertalczyków i ludzi współczesnych, a znacznie młodsze szczątki sprzed około 200 000 lat potwierdzają, że [...] oba potomne gatunki wytwarzały tego typu narzędzia”<sup>2</sup>. Ulepszenie broni miotanej nastąpiło wraz z pojawieniem się zminiaturyzowanych narzędzi kamiennych, co było udziałem jedynie naszego gatunku. Można podsumować tezę Mareana, że na sukces ewolucyjny złożyły się czynniki dziedziczne – hipersocjalność oraz czynniki kulturowe – wynalezienie i udoskonalenie broni miotanej.

Wyróżnienie jednego czynnika kulturowego jako przyczyny naszego sukcesu ewolucyjnego jest arbitralne i dokonuje się z pominięciem ogromnej liczby innych elementów, niewątpliwie składających się na ten proces, które z racji tematu oraz ograniczonego miejsca nie będą przedmiotem moich dalszych rozważań. Skupię się w niniejszym artykule na czynnikach biologicznych, próbując odpowiedzieć, jak i na jakim poziomie konstytuuje się kooperacja. Przy czym trzeba zauważyć, że jej wyróżnienie jako jedyne go czynnika dziedzicznego, któ-

<sup>1</sup> Por. C.W. Marean, *Najbardziej inwazyjny gatunek*, „Świat Nauki” wrzesień 2015, s. 21–27.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 25.

ry przyczynił się do naszego sukcesu ewolucyjnego, jest hipotezą arbitralną i najpewniej nie do utrzymania. Jednak niebagatelne znaczenie kooperacji dla historii ewolucyjnej *Homo sapiens* sprawia, że warto przyjrzeć się jej naturze.

## Kooperacja

Kooperacja jest jednym z możliwych rodzajów współdziałania między organizmami – strategią ewolucyjną organizmów warunkowaną przez struktury dziedziczne. W dalszej części rozważań przez kooperację będę rozumiał współdziałanie organizmów, które podnosi ich wartość przystosowawczą. Innymi słowy, jest to skoordynowane działanie dwóch lub więcej organizmów w celu osiągnięcia wspólnych lub indywidualnych celów mających korzystny wpływ na ich przeżywalność oraz osiąganie przez nie kolejnych progów selekcji.

Świat ożywiony jest pełen przykładów kooperacji, np. bakterie *Bacillus subtilis* informują się wewnątrz kolonii za pomocą impulsów elektrycznych o niedostatku substancji odżywczych, wskutek czego osobniki na obrzeżach przestają się namnażać, ograniczając nadmierną eksploatację zasobów środowiska, a tym samym pozwala to przetrwać całej kolonii<sup>3</sup>. Innym przykładem, tym razem kooperacji (protokooperacji) międzygatunkowej, jest współdziałanie niektórych gatunków mrówek i mszyc. Mszyce produkują bogatą w substancje odżywcze wydzielinę, którą pożywiają się mrówki, w zamian chroniąc mszyce przed drapieżnikami. Ostatni przykład, jaki pozwolę sobie przytoczyć, to polityka prowadzona w silnie zhierarchizowanej grupie szympanсів, gdyż ich status społeczny w dużej mierze zależy od umiejętności zawierania różnego typu aliansów, od współdziałania w grupie, od przewidywania możliwych scenariuszy i oceniania korzyści lub strat z nich płynących. Przykłady takie można mnożyć i będą one dotyczyły osobników spokrewnionych (w przypadku bakterii – identycznych kopii, u mrówek – kooperacji siostrzanej), grup o różnym stopniu pokrewieństwa, a nawet kooperacji międzygatunkowej. W dalszej części wywodu będę skoncentrowany na kooperacji wewnątrz naszego gatunku.

## Fenotyp rozszerzony

Postać fenotypowa organizmu powstaje w wyniku interakcji dziedzicznego materiału genetycznego ze środowiskiem. Jednak jak postuluje Richard Dawkins, wpływ genów może być szerszy i wykraczać poza granice organizmu. Tę funkcję genotypu wpływającego na środowisko zewnętrzne nazywa fenotypem roz-

<sup>3</sup> Por. D. Kwon, *Komunikują się elektrycznie*, „Świat Nauki” kwiecień 2016, s. 11.

szerzonym i definiuje go jako „wszelkie wpływy genu na otaczający świat”<sup>4</sup>, przy czym świat rozumiany jest tu jako środowisko życia organizmu, obejmujące również inne osobniki należące zarówno do tego samego, jak i innych gatunków. Dawkins podaje przykład przywry – pasożyta zmieniającego zachowanie swego gospodarza, tj. ślimaka, na bardziej korzystne dla niej zwiększenie grubości muszli, co zwiększa jej szanse przetrwania, jednocześnie obniżając wartość przystosowawczą ślimaka. Inny przykład to tama bobrów, której postać jest efektem nakładania się na siebie ekspresji fenotypowej genów różnych osobników. Oba przykłady ilustrują wpływ genów różnych osobników na pewien determinowany przez nie efekt fenotypowy. Dawkins postuluje, „by posługiwać się terminem »rozszerzony fenotyp« tylko wtedy, gdy dana cecha może wpływać – pozytywnie lub negatywnie – na sukces replikowania się określonych genów”<sup>5</sup>. Zatem aby pewien wpływ genu na otaczający świat był cechą fenotypu rozszerzonego, musi być widoczny dla doboru naturalnego. Oczywiście geny, zwiększając lub obniżając wartość przystosowawczą organizmu, wpływają również na liczbę kopii w kolejnych pokoleniach pozostałych genów z puli genowej. Jest to – jak powiada Ernst Mayr – „wielka spójność puli genowej”<sup>6</sup>, czyli geny wzajemnie wpływają na swoją wartość selekcyjną, przyczyniając się pośrednio do upowszechniania lub eliminacji z puli genowej całych genotypów. Dawkins zgodnie z ideą fenotypu rozszerzonego przekonuje, że wpływ genu na wartość selekcyjną innych genów należy rozszerzyć poza granice puli genowej. Jak pisze: „doktryna fenotypu rozszerzonego wymaga jednak uznania, że mogą ze sobą współdziałać także geny z różnych puli genowych, różnych typów, a nawet różnych królestw”<sup>7</sup>. Przekraczanie kolejnych barier przez współpracujące geny wymaga od nich umiejętności komunikowania się, przekazywania sobie informacji lub rozpoznawania się wzajemnie<sup>8</sup>. Komunikacja między genami odbywa się poprzez różne kanały przetwarzania informacji, jednak tym, co tłumaczy te informacje na zrozumiały dla naszych umysłów język, są emocje. To rodzaj translatora, który pozwala na podejmowanie decyzji i wdrażanie działania.

<sup>4</sup> R. Dawkins, *Fenotyp rozszerzony. Dalekosieźny gen*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003, s. 336.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 294.

<sup>6</sup> E. Mayr, *Animal Species and Evolution*, za: R. Dawkins, *Fenotyp...*, s. 307.

<sup>7</sup> R. Dawkins, *Fenotyp...*, s. 307.

<sup>8</sup> Dawkins mówi o efekcie „zielonej brody”, kiedy to geny mają zdolność do rozpoznawania swoich kopii w innych organizmach. Trzeba jednak pamiętać, że jedyną możliwą aktywnością genów jest kodowanie białek i to dopiero za ich pośrednictwem, poprzez ich wpływ na funkcjonowanie organizmu jest możliwy efekt „zielonej brody”. Por. ibidem, s. 188–195.

## Emocje

Droga do zrozumienia kooperacji wiedzie przez meandry naszej emocjonalności i jej relacji ze sferą rozumu. Emocje są trwale powiązane z zachowaniem się, są wyzwalaczami behawioralnymi, a w perspektywie długookresowej ich przejawianie ma znaczenie przystosowawcze. To, co powszechnie zwiemy emocjami, nie jest jednorodną kategorią. Możemy w pewnym zakresie wpływać na odczuwane emocje, ograniczać ich niepożądane następstwa, jednak wywoływanie stanów emocjonalnych jest dla nas niemal całkowicie niedostępne. Ogromna ilość dzieł filozoficznych stałaby się zbędna, gdybyśmy umieli na żądanie wywołać w sobie i utrzymać stan szczęśliwości. To właśnie wybitcie organizmu z dobrostanu wywołuje odpowiednie emocje i generuje sekwencje działań, które mają do niego przybliżyć, za co nagradzany jest odczuciem przyjemności.

Podział złożoności emocjonalnej i sfer z nią związanych przybliżyć za Lechem Ostaszem, u którego wyjściową grupę stanowią nasze reakcje automatyczne – popędy i instynkty<sup>9</sup>. Te pierwsze nastawione są ku czemuś, odpowiadają na wewnętrzną potrzebę organizmu (głód, samozachowanie, bezpieczeństwo, prokreacja, seksualność, zdrowie, przynależność do grupy, agresywność), drugie zaś są wynikiem odpowiedzi organizmu na stałe bodźce środowiskowe – zewnętrzne, który wywołują stałe reakcje behawioralne dla danego bodźca (instynkt macierzyński, strach przed wężami, lęk wysokości, odruch ssania w przypadku ssaków). Zarówno popędy, jak i instynkty odnoszą się do bardzo podstawowych potrzeb i zagrożeń, a właściwa na nie odpowiedź ma kluczowe znaczenie dla przeżycia.

Kolejną dużą grupą są potrzeby, pragnienia, pożądanía i motywacje<sup>10</sup>. Ostasz potrzeby określa jako „stan nienasycenia wraz z dążeniem podmiotu do zniwelowania tego stanu i osiągnięcia stanu nasycenia; nasycenia tym, co jest lub wydaje się podmiotowi niezbędne”<sup>11</sup>. Potrzeba jest zatem wynikiem poczucia braku, które wymaga zaspokojenia i motywuje jednostkę do celowego działania. Natomiast gdy jednostka uważa, że coś jest jej niezbędne i może ów brak zaspokoić, to mamy do czynienia z pragnieniem. Pożądanía wynika z jeszcze większego poczucia nienasycenia i dotyczy się przedmiotów wyrazistszych, bardziej konkretnych, dlatego frustracja wynikająca z niezaspokojenia jest silniejsza. Ostatnim elementem tej grupy są motywacje (wewnętrzne i zewnętrzne) do określonego typu zachowania. Odnoszą się one zawsze do dychotomii nagrody i kary, tak wewnętrznej, jak i zewnętrznej (społecznej, środowiskowej). Jak pisze

<sup>9</sup> Por. L. Ostasz, *Czym jest człowiek i czym może być? Antropologia filozoficzna*, Wydawnictwo Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Łódź 2011, s. 110–120.

<sup>10</sup> Por. *ibidem*, s. 120–130.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 120.

Ostasz: „Najczęściej zdaje się występować motywacja popędowo-emocjonalna oraz refleksyjna; ta druga to inaczej automotywacja lub po prostu wola”<sup>12</sup>.

Trzecią grupę stanowią emocje, uczucia i nastroje<sup>13</sup>. Stany te wyraźnie odnoszą się do władz poznawczych i intelektualnych, „są efektem zderzenia faktów (wewnątrz- i zewnątrzpodmiotowych) i oczekiwań”<sup>14</sup>. Nastroje są wynikiem kondycji emocjonalnej jednostki, są stanem emocjonalnym i „są »zaraziliwe«, w dużym stopniu przenoszą się bezwiednie z człowieka na człowieka; tym samym służą utrwalaniu więzi (niekiedy zaś ich zrywaniu). Zależą one bardziej od otoczenia niż emocje i uczucia”<sup>15</sup>. Ostatnim elementem, jaki chciałbym tu przywołać, są lęki, czyli zestawy emocji o charakterze adaptacyjnym, będących ostrzeżeniem dla organizmu, gdyż mające na celu unikanie tego, co niekorzystne.

Steven Pinker wskazuje, że „dzięki takim emocjom, jak współczucie, wdzięczność, poczucie winy i gniew, ludzie mogą czerpać korzyści ze współpracy, chroniąc się jednocześnie przed wykorzystywaniem przez oszustów i naciągaczy”<sup>16</sup>. Emocje stanowią komponent dziedziczny, który w przypadku naszego gatunku jest warunkiem koniecznym kooperacji. Geny wyznaczają warunki możliwości oraz mechanizmy wywoływania emocji, które uruchamiają schematy działania wpływające na stany emocjonalne innych osób. Odpowiedź emocjonalna również jest warunkowana genetycznie i w oparciu o nią jest projektowane zachowanie. Należy pamiętać, że aby schemat wywoływania, wpływania na stany emocjonalne innych osób mógł być zaliczony do cech fenotypu rozszerzonego, musi być widoczny dla doboru naturalnego, czyli mieć wpływ na przeżywalność i upowszechnianie się warunkujących go genów. Jako że fenotyp jest ekspresją genów w danym środowisku, to samo dotyczy fenotypu rozszerzonego.

## Bricolage

Należy podkreślić, że procesy ewolucyjne działają na zasadzie *bricolage*<sup>17</sup>, adaptując już istniejące struktury do nowych rozwiązań i nowych wyzwań środowiskowych. Dotyczy to zarówno zmian w planie budowy ciała, jak i struktur zawartych w umyśle, także tych warunkujących nasze zachowanie. Tak powstające nowe struktury, aby mogły być utrwalone w genotypie, muszą być widoczne dla sił doboru naturalnego lub jego szczególnego przypadku – doboru płcio-

<sup>12</sup> Ibidem, s. 129.

<sup>13</sup> Por. ibidem, s. 130–136.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 130.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 135.

<sup>16</sup> S. Pinker, *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Sopot 2005, s. 86–87.

<sup>17</sup> Por. F. Jacob, *Gra możliwości*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987.



wego. Muszą zatem różnicować zdolność poszczególnych osobników w możliwościach osiągnięcia kolejnych progów selekcji.

Zmiana trybu życia z nadrzewnego na naziemny oraz porzucenie środowiska leśnego i przeniesienie się na otwarte przestrzenie wymogły zmiany przystosowawcze w budowie anatomicznej i zachowaniu naszych odległych przodków, prowadząc ostatecznie do licznych specjacji i tworzenia coraz to nowych form człowiekowatych, stosunkowo szybko ewoluujących. Dwa miliony lat temu, wraz z pojawieniem się *Homo erectus*, przyspieszył proces powiększania objętości mózgu, co stało się udziałem wszystkich późniejszych gatunków *Homo*. Rozrostowi uległa głównie kora nowa, odpowiedzialna za zdolności poznawcze i intelektualne, nadbudowana nad korą starą z hipokampem i węchomózgowiem, odpowiadającą za aktywność emocjonalną i trzewiową. O tak rozwijającym się mózgu Francois Jacob pisze: „te struktury i funkcje nie zostały w pełni ani skoordynowane, ani zhierarchizowane. [...] Powstanie dominującego neokorteksu, przy jednoczesnym zachowaniu starodawnego systemu nerwowego i hormonalnego, który w części pozostaje nadal autonomiczny, a w części podlega kontroli neokorteksu – to proces ewolucyjny w całości przypominający *bricolage*”<sup>18</sup>. Zatem powstają dwie współdziałające ze sobą struktury w mózgu, które jednak zachowują pewien stopień niezależności i warunkują się wzajemnie, ich współdziałanie jest kluczowe dla rozumienia zagadnienia kooperacji u ludzi. Odziedziczone po odległych kręgowcach struktury odpowiedzialne za przejawianie emocji i sterujące układem hormonalnym warunkują wiele oddziaływań społecznych, w tym powstawanie i budowanie więzi. Nadbudowany nad nimi neokorteks, odpowiedzialny za racjonalizację i wyjaśnianie, stara się uzasadnić swoje wybory i motywacje działań, w tym znaczeniu jest „urządzeniem do wymyślania bredni”<sup>19</sup>. Układ hormonalny oraz pobudzane przez niego stany emocjonalne działają w kategoriach nagród i kar, gdzie ewolucyjnie pożądane działania są promowane i wzmacniane, przez co umysł uczy się zachowania, uczy się co jest dobre dla genów, które warunkują jego powstanie. Możemy mówić w tym przypadku o umyśle emocjonalnym, gdzie „emocje jako motywatory dostarczają pewnego rodzaju racjonalności. Kierują naszymi zachowaniami i lepiej byłoby, gdyby robiły to rozsądnie, w przeciwnym razie ewolucja ukarze je wyginięciem”<sup>20</sup>. Należy pamiętać, że proces ten odbywa się w ścisłym odniesieniu do warunków środowiska, również jego społecznego komponentu.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 59.

<sup>19</sup> S. Pinker, op. cit., s. 84.

<sup>20</sup> M.M. Hurley, D.C. Dennet, R.B. Adams Jr., *Filozofia dowcipu. Humor jako siła napędowa umysłu*, Copernicus Center Press, Kraków 2016, s. 133.

## Więź emocjonalna i wychowanie potomstwa

Wzrost objętości mózgu oraz budowa miednicy przystosowana do dwunożnego sposobu lokomocji pociągają za sobą konieczność rodzenia się kolejnych hominidów w coraz wcześniejszym stadium życia, co wiąże się z opóźnionym rozwojem oraz koniecznością długotrwałej opieki nad potomstwem, a tym samym z powstaniem silnej więzi między obojgiem rodziców. Jak pisze Robin Dunbar: „Koszty odchowania potomstwa są u ludzi tak duże, że samotnemu rodzicowi trudno jest zapewnić dziecku wystarczającą opiekę. Sieroty i dzieci samotnych rodziców dźwigają brzemień w postaci większej niż przeciętna śmiertelności nawet w naszych światlejszych i ekonomicznie szczęśliwszych społeczeństwach”<sup>21</sup>. Właśnie te koszty oraz narodziny we wczesnym stadium rozwojowym zmuszały rodziców do coraz większego partycypowania w osiąganiu i przekraczaniu przez ich potomstwo kolejnych progów selekcji, co wymagało nowych strategii rodzicielskich, jeśli ich geny miały być reprezentowane w kolejnych generacjach. Jednak taka sytuacja zakłada wewnętrzny konflikt pomiędzy interesem matki oraz ojca. Genom obojga rodziców zależy przecież na zwiększaniu liczby swoich własnych kopii w kolejnym pokoleniu.

W społeczeństwach zbieracko-łowieckich kobieta średnio rodziła jedno dziecko raz na cztery lata, ponosząc przy tym niemal całe koszty związane z rodzicielstwem, zatem zależało jej na jak największych nakładach (energetycznych, materialnych i czasowych) ojca na wychowywanie dziecka. Jako że mężczyzna fizjologicznie jest zdolny do płodzenia nieprzerwanie, to w jego interesie jest szukanie wciąż nowych partnerek, potencjalnych matek jego potomstwa. Pogodzenie tych dwóch sprzecznych strategii przyczyniło się do ewoluowania swoistych technik wpływania jednego genotypu na drugi<sup>22</sup>. Zapewne w ten sposób powstała silna więź emocjonalna pomiędzy partnerami – miłość, która jest „długotrwałą skłonnością do występowania serii stosunkowo krótkich epizodów emocjonalnych pojawiających się przez wiele lat”<sup>23</sup>. Kobieta pozbawiona tej więzi w warunkach ograniczonych zasobów środowiskowych lub zagrożenia ze strony innych mężczyzn nie była w stanie wychować samotnie potomstwa. Zatem rodzice potrafiący zbudować trwałą związek pozostawiali więcej potomstwa.

W tym kontekście ważnym przystosowaniem do tego stała się ukryta owulacja, która z jednej strony obniżyła siłę rywalizacji między mężczyznami o względy kobiet, z drugiej motywowała ich do spędzania większej ilości czasu ze swy-

<sup>21</sup> R. Dunbar, *Nowa historia ewolucji człowieka*, Copernicus Center Press, Kraków 2015, s. 123–124.

<sup>22</sup> Należy zaznaczyć, że odbywało się pod presją doboru naturalnego, czyli w puli genowej upowszechniły się geny tych rodziców, którzy potrafili dostatecznie zadbać o swoje potomstwo, w przeciwnym razie były z niej eliminowane.

<sup>23</sup> M.M. Hurley, D.C. Dennet, R.B. Adams Jr., op. cit., s. 128.

mi partnerkami, by zwiększyć szanse, że potomstwo matki będzie też jego. Co za tym idzie, seks stał się seksem, służąc wzmocnieniu więzi między partnerami i przekraczając granice prokreacji. W związkach umiarkowanie monogamicznych każde z partnerów ma pewne korzyści ewolucyjne z czasowych form niewierności. Model ten najprawdopodobniej nie ogranicza się do naszego gatunku i mogły go dzielić inne wymarłe gatunki *Homo*.

## Grupa rodzinna, rozwój mózgow i język

W perspektywie długiego czasu wychowywania potomstwa niezbędne jest wsparcie grupy rodzinnej, której funkcjonowanie wymaga zmiany rywalizacji pomiędzy poszczególnymi osobnikami na rzecz ściślejszej współpracy. By do takiej kooperacji mogło dojść, muszą istnieć silne więzi między członkami grupy. W ujęciu socjobiologicznym korzystne dla organizmu jest wspieranie bliskich krewnych, gdyż posiadają oni kopie tych samych genów, co prowadzi do upowszechnienia się ich w populacji. Zatem dobór naturalny będzie faworyzował takie ekspresje genów, które warunkują formy zachowania sprzyjające wspieraniu grupy krewnych. Tu zataczamy nieco szersze koło, gdzie kooperacja dotyczy małej zorganizowanej grupy zbieracko-łowieckiej, jeśli odniesiemy się do naszego gatunku. Grupy takie liczyły przeciętnie od 20 do 25 osób, a migracji międzygrupowej podlegały głównie kobiety, zatem wspólnotowe więzi między mężczyznami sprzyjały przetrwaniu i powodzeniu całej grupy. Iskanie, czyli mechanizm zacieśniania i pogłębiania więzi grupowych, jaki otrzymaliśmy po naszych małpich przodkach, jest sprawnym rozwiązaniem, gdy poświęca mu się nie więcej niż 20% czasu czuwania, co zależy od liczebności grupy. Jeśli zgodzić się z tezą Dunbara, że wzrost objętości mózgu był sprzężony ze zwiększeniem liczebności osobników w grupie, to czas niezbędny do podtrzymywania więzi społecznych przekroczył już *Homo erectus*, a przyspieszył wykładniczo wraz z pojawieniem się archaicznego *Homo sapiens* około 500 000 lat temu. W tym momencie ewolucji społeczeństw człowiekowatych zaistniała konieczność pojawienia się nowego mechanizmu budowania i podtrzymywania więzi międzyosobniczych w licznej grupie o coraz mniejszym stopniu pokrewieństwa. Zdaniem Dunbara, stała się nim mowa<sup>24</sup>. Za tą hipotezą przemawia to, że przemiany te

<sup>24</sup> Hipoteza ta zakłada, że tworzenie więzi ma charakter krzyżowy i wzajemny, w którym biorą udział wszystkie osobniki, co w dużej grupie jest niewykonalne czasowo. Jednak przyglądając się strukturze stada pawianów płaszczowych (*Papio hamadryas*), to samiec z samicami i potomstwem tworzą harem, kilka haremów ze spokrewnionymi samcami tworzy klan, kilka klanów tworzy gromady, a te składają się na stado, które może liczyć wiele setek osobników. Ta hierarchiczna struktura pozwala utrzymać spójność i kooperację w stadzie jedynie poprzez zacieśnianie więzi pomiędzy odpowiednimi osobnikami i jest to rozwiązanie niewymagające mowy ani dodatkowych nakładów czasowych na iskanie.

zbiegają się w czasie z rozrostem piersiowych kanałów nerwowych oraz powiększeniem kanału nerwu podjęzykowego, które odpowiadają za motoryczne możliwości mowy<sup>25</sup>.

Robin Dunbar twierdzi, że „mowa i język wyewoluowały, by umożliwić nam scalanie grup społecznych, które stawały się zbyt duże, by spajać je typowym dla społeczności prymatów iskaniem”<sup>26</sup>. Jednak sama umiejętność posługiwania się językiem nie może zastąpić iskania, dzięki któremu tworzą się więzi emocjonalne, związane z wydzielaniem endorfin wywołujących stan relaksu i odprężenia. Funkcję tę z powodzeniem może sprawować śmiech, poczucie humoru, które oddziałuje na układ hormonalny rozmówcy: „Jako że w śmiech i język zaangażowane są raczej bardzo odmienne obszary mózgu, w istocie nie leżą nawet w tej samej półkuli – śmiech mógł równie dobrze wyewoluować na długo przed językiem”<sup>27</sup>. Teza Dunbara jest wręcz oczywista, jeśli przyjmiemy, że śmiech jest bardziej wyrafinowaną formą dziecięcego uśmiechu, przejawianego instynktownie i pojawiającego się bezwarunkowo między drugim a czwartym miesiącem życia nawet u dzieci niesłyszących i niewidomych. Uśmiech jest formą oddziaływania na układy hormonalne rodziców – wywołuje u nich szereg emocji odurzających ich umysły. „W terminologii zoologów jest on »społecznym wyzwalaczem« – wrodzonym i względnie niezmiennym sygnałem pośredniczącym w podstawowych stosunkach społecznych”<sup>28</sup>. W trakcie życia osobniczego nabiera nowych znaczeń i różnych form zastosowania, wyraża szereg emocji i wpływa na stany emocjonalne innych osób. Bezwarunkowy charakter uśmiechu przekonuje o jego ewolucyjnym znaczeniu i odległym rodowodzie, możemy zatem z dozą dużego prawdopodobieństwa stwierdzić, że jest to element naszego dziedzictwa behawioralnego z czasów wczesnych hominidów. Przekonuje do takiego myślenia fakt, że szympansy mają formę ekspresji radości poprzez odsłanianie zębów i wydawanie rytmicznych dźwięków, jednak śmieją się w odmiennych od nas sytuacjach. Śmiech jest u nich oznaką niepewności.

Łatwo sobie wyobrazić, że pierwsze możliwości językowej komunikacji ograniczały się do wymiany prostych informacji i komplikowały się z biegiem czasu, a ich skuteczność pociągała za sobą zmiany w budowie mózgu i takie pętle sprzężeń zwrotnych dodatnich doprowadziły do szeregu zmian umożliwiających mowę taką, jaką znamy obecnie. Później język ewoluował również kulturowo, jako że należy do struktur najszybciej reagujących na zmiany środowiskowe. Nie ma wątpliwości, że tak wiekopomne dokonanie, jak wyewoluowanie mowy, którego doniosłość Edward Osborne Wilson porównał do powstania komórki eukariotycznej, nie mogło pozostać obojętne dla doboru płciowego. Jednak wybór

<sup>25</sup> Por. R. Dunbar, op. cit., s. 154–158.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 170.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 164.

<sup>28</sup> E.O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, Zysk i S-ka, Poznań 1998, s. 75.

partnera jest wypadkową wielu składowych: zasobów materialnych, dobrych perspektyw finansowych, wieku, ambicji i pracowitości, stałości i odpowiedzialności, siły fizycznej i dobrego zdrowia, miłości (sfery emocjonalnej), gotowości do inwestowania w dzieci<sup>29</sup>. Oczywiście niektórym z tych cech sprzyja wysoka inteligencja oraz umiejętności społeczne – już szympansy wspinają się w hierarchii dzięki zawierającym sojuszom, rozumieniu i planowaniu działań wewnątrzgrupowych. Można więc wnioskować, że nasz wspólny przodek miał ku temu pewne predyspozycje, a hominidy podobnie jak szympansy rozwinęły już istniejącą strukturę.

Ponadto warto zauważyć, że wspólny przodek nas i neandertalczyków, archaiczny *Homo sapiens*, umiał mówić, choć nie jesteśmy w stanie stwierdzić, na jakim poziomie zaawansowania. Następnie doszło do specjacji i nasi najbliżsi krewni, doskonale przystosowani do życia w surowym klimacie, ulegali presji środowiskowej sprzyjającej rozwojowi płata potylicznego, a nasi przodkowie żyjący wciąż w Afryce – płata czołowego, co przyczyniło się do rozwoju języka i możliwości społecznej organizacji, a co za tym idzie specyficznej dla *Homo sapiens* formy kooperacji. Rozwój intencjonalności<sup>30</sup> przyczynił się do możliwości orientowania się w intencjach i myślach innych ludzi, co pozwala przewidywać różne scenariusze zdarzeń społecznych, jest drogą do rozszerzenia kooperacji poza swoją grupę społeczną. Obcy przestają być jedynie konkurentami i rywalami, stają się potencjalnie istotami, z którymi można podjąć pewne formy współpracy. Szczególnie w momentach kurczenia się zasobów środowiskowych i wzmożonej rywalizacji słabsze grupy będą spychane na mniej atrakcyjne tereny, co może prowadzić do ich eliminacji, chyba że podejmą współpracę międzygrupową sprzyjającą przetrwaniu. Niesprzyjające warunki klimatyczne w Afryce między 160 000 a 120 000 lat temu doprowadziły, zdaniem Mareana, do nauczenia się wykorzystywania przez ludzi bogatych ekosystemów nadmorskich, stabilnych i przewidywalnych, których jednak było trzeba bronić przed intruzami. Niezbędna do tego była kooperacja wewnątrzgrupowa i międzygrupowa – plemienna<sup>31</sup> oraz rozwój broni miotanej. Te nowe strategie doprowadziły w krótkim czasie do ekspansji ludzi na wszystkie kontynenty, co wiązało się z wymarciem megafauny oraz pozostałych gatunków *Homo*.

---

<sup>29</sup> Por. D.M. Buss, *Psychologia ewolucyjna*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2003.

<sup>30</sup> „Ludzki umysł wydaje się ograniczony do mniej więcej pięciu rzędów intencjonalności. [...] A wierzy, że B myśli, że C chce, żeby D przypuszczał, że E wyobraża sobie...” – R. Dunbar, op. cit., s. 70.

<sup>31</sup> Por. C.W. Marean, op. cit., s. 26.

## Zasada wzajemności

Należy teraz rozważyć, jaki mechanizm pozwala ludziom rozszerzać krąg kooperacyjny na ludzi obcych?

Pierwszym przybliżeniem pozwalającym zrozumieć ten mechanizm będzie przedstawienie zasady wzajemności, która „stwierdza, że zawsze powinniśmy starać się odpowiednio odwdziżyć osobie, która nam dostarczyła jakieś dobro”<sup>32</sup>. Jest to mechanizm tworzenia swoistych długów wdzięczności, spłacanych w odpowiednim momencie zobowiązań społecznych. Oczywiście mogą one być różnie rozumiane, przybierać różne formy i nie ograniczają się wyłącznie do nas i naszych wewnątrzgatunkowej zasad. Mój pies nie czuje się zobligowany do dzielenia się ze mną zdobytym pożywieniem, jednak za to, że dzielę się z nim moim i funkcjonujemy na zasadzie członków jednego stada, będzie mnie bronił i ostrzegał przed intruzami.

Obok zasady wzajemności ważnym elementem do zaistnienia współpracy jest umiejętność dochodzenia do kompromisu, czyli rezygnacji obu stron z części swych oczekiwań na rzecz osiągnięcia wspólnego celu. Jedną z dróg do wypracowania kompromisu jest, zdaniem Roberta Cialdiniego, zasada wzajemnych ustępstw, gdzie obniżenie początkowych oczekiwań pociąga za sobą ustępstwo drugiej ze stron.

Obie te zasady psychologiczne (wzajemności i wzajemnych ustępstw) są wynikiem umiejętności wpływania na stany emocjonalne innych jednostek, jak też naszej gatunkowej podatności na bycie pod czyimś wpływem, niezbędnej do zaistnienia kooperacji. Zasady te mają charakter pankulturowy, więc możemy zasadnie wnioskować, iż u ich podstaw leży czynnik dziedziczny. Zestawy genów, warunkując odpowiednie stany emocjonalne, ich przebieg, wyzwalanie i oddziaływanie, popychają ludzi do kooperacji z nosicielami genów warunkujących podobne zachowania. Jednak podatność na wpływy jest obciążona możliwością bycia wykorzystanym przez innych. Jeśli współpraca między członkami naszych społeczeństw jest tak zaawansowana, to muszą istnieć mechanizmy chroniące przed wykorzystaniem, które pozwalają uzyskać korzyść ewolucyjną dla jednostki i jej genów z przejawiania skłonności emocjonalnych do kooperacji. Za obie te funkcje odpowiada nasz umysł emocjonalny, zaś u podstaw procesu leży układ hormonalny i wywoływane przezeń stany emocjonalne, wpływające na podejmowane decyzje i sekwencje działań. Wchodzi to w zakres drugiego przybliżenia możliwości rozszerzenia kręgu kooperacyjnego.

---

<sup>32</sup> R. Cialdini, *Wywieranie wpływu na ludzi. Teoria i praktyka*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2000, s. 34.

## Oksytocyna, wazopresyna i handel

Kluczową rolę w kooperacji odgrywa para hormonów: oksytocyna i wazopresyna. Pierwszy z ich – nazywany żeńskim hormonem reprodukcyjnym – odpowiedzialny jest za wiele reakcji fizjologicznych związanych z akcją porodu, zapłodnieniem, laktacją czy popołożowym obkurczaniem macicy. Za każdym razem, gdy warunkuje procesy fizjologiczne, wpływa również na stan emocjonalny kobiety, odpowiada za obniżenie poziomu bólu oraz strachu, pozwalając na zbliżenie do partnera. Oksytocyna, wydzielana podczas orgazmu, wraz z serotoniną i dopaminą sprawia poczucie szczęścia i zacieśnia więź z partnerem, a wydzielana podczas ssania piersi przez niemowlę, skłania organizm matki do laktacji, a jednocześnie wpływa na tworzącą się wieloletnią więź z dzieckiem.

Paul Zak nazywa oksytocynę „moralną cząsteczką” (*the moral molecule*<sup>33</sup>), jako że jej uwolnienie prowadzi do zwiększenia zaufania, wzajemności, hojności i troski przy jednoczesnym obniżeniu dystansowania się i chęci do oszukiwania pomiędzy członkami grupy, a nawet ludźmi obcymi, a zatem skłania do zachowań powszechnie uważanych za właściwą drogę życia w społeczeństwie, określaną jako moralne<sup>34</sup>. Hormon ten „działa jak żyroskop, pomaga nam znaleźć równowagę pomiędzy zachowaniem opartym na zaufaniu i zachowaniu opartym na czujności i nieufności”<sup>35</sup>, czyli pozwala nam korzystać możliwie najsprawniej z możliwości współpracy społecznej przy jednoczesnym zachowaniu ostrożności. Zak ze swoimi współpracownikami przeprowadził szereg doświadczeń będących różnymi wariantami „gry w zaufanie”<sup>36</sup>. Pomijając szczegółowe

<sup>33</sup> P.J. Zak, *The Moral Molecule: The New Science of What Makes Us Good or Evil*, Transworld Digital, Londyn 2012.

<sup>34</sup> W świetle przeprowadzonego eksperymentu wiążącego wpływ oksytocyny na charakter wspomnień z dzieciństwa uzyskano wynik, zgodnie z którym „u osób z niskim poziomem lęku separacyjnego oksytocyna wzmacniała pozytywne wspomnienia związane z opiekunami, u osób zaś z jego wysokim poziomem negatywne doznania i wspomnienia z tego okresu. Wynik ten wydaje się kontrastować z wcześniejszymi spostrzeżeniami, iż oksytocyna generalnie poprawia ocenę kontaktów społecznych u ludzi. W świetle powyższych obserwacji hormon ten pełni raczej rolę modulującą niż warunkującą procesy przywiązania” – P. Wójciak, A. Remlinger-Molenda, J. Rybakowski, *Rola oksytocyny i wazopresyny w czynności ośrodkowego układu nerwowego i w zaburzeniach psychicznych*, „Psychiatria Polska” 2012, t. XLVI, nr 6, s. 1045.

<sup>35</sup> P.J. Zak, op. cit., *Wstęp*, loc. 92 [tłum. W.M.].

<sup>36</sup> Gracze podzieleni na dwie grupy A i B, siedzą przed komputerami i nie widzą się wzajemnie. Mają początkowo do dyspozycji 10 dolarów i gracz A może wysłać dowolną kwotę ze swoich pieniędzy graczowi B, u którego kwota ta była potrącana i dodawana do jego początkowych 10 dolarów. Następnie gracz B mógł odesłać dowolną kwotę graczowi A. W międzyczasie pobierane były próbki krwi, aby zbadać poziom oksytocyny. Przelew od A do B jest wyrazem zaufania, że B wróci część uzyskanego przychodu, jednak w egoistycznie pojmowanym interesie B najlepiej byłoby nie odsyłać nic. Średnie wyniki uzyskane to: gracze A – 14 dolarów, gracze B – 17 dolarów.

wyniki testów, ujawniły one następującą zależność: „więcej wysłanych pieniędzy – wyższy poziom oksytocyny; wyższy poziom oksytocyny – więcej pieniędzy odesłanych graczowi A”<sup>37</sup>. Jeśli prześledzimy tę zależność, to przywodzi ona na myśl przywołaną wcześniej psychologiczną zasadę wzajemności. Jest zatem prawdopodobne, że u jej podstaw leży mechanizm uwalniania oksytocyny, a jeśli tak jest, to możemy z tego wnosić o jego krótkofalowych skutkach, czyli natychmiastowej odpowiedzi na pokładane w nas zaufanie – natychmiastowe odwzajemnienie, jak też o długofalowych skutkach w postaci długów społecznych, których spłata jest odroczone w czasie.

W przedstawionym powyżej schemacie działania oksytocyny zauważalne jest sprzężenie zwrotne dodatnie pomiędzy podmiotami – zaufanie jest odwzajemniane i zwiększa uwalnianie hormonu, który ponownie wzmacnia zaufanie, co prowadzi do dalszego uwalniania oksytocyny, a to jest skorelowane z wydzielaniem dwóch kolejnych neuroprzekazników – dopaminy i serotoniny, odpowiedzialnych za nasze poczucie przyjemności, szczęścia, będących formą samonagradzania się organizmu. Ich wydzielanie, warunkowane przez oksytocynę, jest wyraźnym znakiem również dla naszej świadomości, że czynimy „właściwie”, że nasze geny „pochwalają” to, co robimy, że jest to dla nich zachowanie korzystne, dlatego jest wzmacniane na poziomie świadomości, byśmy chętniej powielali te wybory w przyszłości.

Podniesienie poziomu oksytocyny wiąże się również z innym doniosłym społecznie zachowaniem, a mianowicie z empatią. Z przeprowadzonego przez Zaka i jego zespół eksperymentu<sup>38</sup> wynika, że istnieje wyraźna korelacja pomiędzy odczuciem empatii a wzrostem poziomu oksytocyny, jak też poczuciem stresu i podwyższonym poziomem kortyzolu<sup>39</sup>. Wzrost w obydwu przypadkach był odpowiedzią na ten sam bodziec, co sugeruje związek między stresem i empatią. Faktycznie, umiarkowany stres wpływa na podniesienie poziomu oksytocyny, warunkując odczucie empatii, natomiast przekroczenie natężenia progowego wywołuje odczucie stresu. Dyrektywy wyznaczane przez nasze geny odnoszą się do natężenia bodźca. Gdy jest umiarkowany, preferowane jest zachowanie społeczne, natomiast przy silnym bodźcu należy skupić się na bezpieczeństwie.

Uwalnianie oksytocyny blokowane jest przez testosteron u mężczyzn i progesteron u kobiet. Podobnie rzecz się ma z adrenaliną wywołującą schemat walka–ucieczka w odpowiedzi na zagrożenie. Odnosi się to do zaspokojenia w pierwszej kolejności popędów i instynktów, zgodnie z przedstawionym uprzednio podziałem, a dopiero w drugiej kolejności nastawienie na współdziałanie spo-

<sup>37</sup> P.J. Zak, op. cit., rozdz. 1: *The Trust Game*, loc. 415 [tłum. W.M.].

<sup>38</sup> Grupa 145 badanych oglądała dwa filmy: wersja A o neutralnym zabarwieniu emocjonalnym, wersja B o chłopcu umierającym na raka mózgu. Powyżej przytoczone wyniki odnoszą się do wersji B.

<sup>39</sup> Por. ibidem, rozdz. 3: *Feeling Oxytocin*.



łeczne. Widoczna jest tu zależność hormonalnego otwierania i zamykania odpowiednich bramek emocjonalnych pozwalających na podjęcie jak najbardziej adekwatnych działań.

W świetle przedstawionych przez Zaka eksperymentów widać, że uwalnianie oksytocyny jest blokowane w sytuacjach stresowych, jednak już od najmłodszych lat, kiedy to strach przed obcymi jest najsilniejszy, jesteśmy oswajani z coraz szerszym kręgiem ludzi i w ramach procesu socjalizacji „stroimy” nasz układ hormonalny<sup>40</sup>, odczuwanie i przejawianie emocji tak, by pozwalały one na sprawne życie w środowisku społecznym. Za takie czynniki „strojące” można uznać zabawę, taniec, śpiew oraz inne rytuały, w tym religijne: „medytacja może nas wyciszyć i odwrócić nasze zainteresowanie od nas samych, rytuał – nawet taniec – może podkreślić oksytocynę tak, że czujemy się bardziej zespoleni z innymi, jak też z »czymś« większym”<sup>41</sup>. Przytoczone metody obniżają poziom odczuwanego stresu, co ułatwia kontakty międzyludzkie, jednak reakcja naszego układu hormonalnego jest odpowiedzią na bodźce prospołeczne, sprzyjając tworzeniu więzi i rozszerzaniu się ich na ludzi ze wspólnoty, a nawet wykraczając poza nią. Przy tak szerokim rozumieniu kooperacji nie bez znaczenia będzie rozróżnienie my–oni, które pozostawia barierę międzygrupową, linię demarkacyjną, wewnątrz której współpraca nie budzi lęku, jest związana ze „swoimi”.

Granicę tę przekracza handel czy też – bardziej ogólnie – wymiana dóbr pomiędzy ludźmi. Niewątpliwie wymaga to zaufania do siebie nawzajem, uczciwości i potraktowania obcego jako wyznającego podobne wartości. Z całą pewnością istnieje wiele przypadków wykorzystywania i oszustw, w ogromie wymiany międzyludzkiej stanowią one jednak znikomą część. Handel prowadzi do wzrostu zamożności społeczeństw, wpływając na pozytywną samoocenę jednostek i zadowolenie z własnego życia. Układa się to w zależność, którą Zak nazwał „oksytocynowym kołem dobrobytu”<sup>42</sup>. Uwolnienie oksytocyny zwiększa bowiem poziom odczuwanej empatii, a ta warunkuje nasze moralne zachowanie, które wpływa na poziom wzajemnego zaufania, dzięki czemu poprzez wymianę dochodzimy do dobrobytu i statystycznie pełniej odczuwamy dobrostan. W skrócie: uwolnienie oksytocyny – podniesienie poziomu empatii – wzrost wzajemnego zaufania – intensywniejsza wymiana – wzrost dobrobytu – uwolnienie oksytocyny.

Zachowania kooperacyjne wynikające z uposażenia dziedzicznego zostały wzmocnione w wyniku oddziaływań z elementami środowiska kulturowego, projektując nowe formy kulturowe. To sprzężenie zwrotne dodatkowo prowadzi do rozrostu uprzednio dziedziczonych cech zachowania się, czyli do hipertrofii. Wymiana dóbr wydaje się być wynikiem adaptacji struktur dziedzicznych: skłon-

<sup>40</sup> Por. ibidem, rozdz. 5: *The Disconnected*.

<sup>41</sup> Ibidem, rozdz. 6: *Where Sex Touches Religion*, loc. 2153 [tłum. W.M.].

<sup>42</sup> Por. ibidem, rozdz. 7: *Moral Markets*.

ności do kooperacji, reakcji emocjonalnych i funkcjonowania układu hormonalnego na potrzeby zachowań kulturowych i rozrostu współpracy do niespotykanych dotąd rozmiarów.

Zak zdaje się być typem monisty, który chce wytłumaczyć złożoność naszej zdolności do współpracy przez jeden rodzaj oddziaływania hormonalnego. Jest to jednak bardziej skomplikowane, czego dowodzą eksperymenty wskazujące, iż kobiety osiągają wyższy poziom oksytocyny niż mężczyźni. Może to efekt blokowania jej przez testosteron, co potwierdza jeden z eksperymentów. Inne doświadczenie pokazuje, że mężczyźni, którym podano oksytocynę donosowo, oceniają twarze swoich partnerek jako bardziej atrakcyjne, nie reagując w ten sposób na twarze nieznanymi kobiet<sup>43</sup>. Jednak u mężczyzn znaczącą rolę w tworzeniu więzi odgrywa drugi z hormonów prospołecznych – wazopresyna, odpowiadająca za gospodarkę wodną i elektrolityczną w organizmie, jak też za uczucie strachu i odpowiedź na stres, a w przypadku mężczyzn również za tworzenie trwałej więzi z partnerem<sup>44</sup>. Jako że wazopresyna jest odpowiedzialna za czujność i gotowość do reakcji, ma działanie przeciwstawne do oksytocyny, co wynika z różnego wpływu wspomnianych hormonów na ciało migdałowate. Wazopresyna i oksytocyna mają jeden cel – wzmocnić więzi międzyludzkie (partnerskie), jednak jest on osiągany w inny sposób, a zatem i funkcje spełniane będą odmienne. Oksytocyna wpływa na opiekę, na troskę, natomiast wazopresyna na ochronę przed zagrożeniami. Tak więc współpraca jest osiągana różnymi drogami, jednak w obu przypadkach przy udziale układu hormonalnego, który warunkuje nasze zachowanie tak, by pokrywało się z interesem samolubnych genów.

## Podsumowanie

Geny kodują białka, uruchamiają ich produkcję w odpowiednich momentach, przez co warunkują – w interakcji ze środowiskiem – powstanie w pełni funkcjonalnego organizmu. Pozostawiają sobie mechanizmy kontroli nad działaniami organizmu, które powstały w toku ewolucji, a jednym z nich jest układ hormonalny, tworzący wraz z naszym mózgiem umysł emocjonalny. Geny różnych osobników poprzez interakcje umysłów emocjonalnych dążą do współpracy,

---

<sup>43</sup> Por. D. Scheele, A. Wille, K.M. Kendrick, B. Stoffel-Wagner, B. Becker, O. Güntürkün, W. Maier, R. Hurlmann, *Oxytocin Enhances Brain Reward System Responses in Men Viewing the Face of Their Female Partner*, Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA, 10 December 2013, vol. 110, nr 50, s. 20308–20313.

<sup>44</sup> Wskazują na to przeprowadzone doświadczenia na monogamicznych nornikach preriowych (*Microtus ochrogaster*). Jeśli samcom norników blokowano wydzielanie wazopresyny, przestawały się zachowywać monogamicznie i natychmiast szukały nowych partnerek. Prawdopodobnie zbliżone mechanizmy działają również u ludzi.

dzięki której realizują swoje cele ewolucyjne. Jako że kooperacja jest wydajną ewolucyjnie strategią, upowszechnieniu uległy kopie genów sprzyjających czy raczej skłaniających organizmy do kooperacji kosztem swych alleli. Zgodnie z ideą fenotypu rozszerzonego, geny będą nas zachęcały poprzez układ limbiczny do współpracy z posiadaczami genotypów, które zawierają ich kopie. Trzeba pamiętać, że *Homo sapiens* odziedziczył znaczną część rozwiązań umożliwiających i wyznaczających warunki zachowań kooperacyjnych po przodkach, choć zostały one zaadaptowane do nowych wymagań środowiskowych.

Współpraca warunkowana przez geny doprowadziła do upowszechnienia się unikalnej formy kooperacji dla naszego gatunku. Następnie sprzężenia zwrotne dodatnie z elementami kulturowymi oraz proces hipertrofii doprowadziły do objęcia swym zasięgiem całej ludzkiej populacji, tworząc sieć kooperacji na skalę globalną.

Zrozumienie procesów warunkujących nasze kompetencje kooperacyjne jest kluczowe dla sprostania największemu wyzwaniu, jakie stoi przed ludzkością, a które być może nigdy nie zostanie spełnione – kolonizacji nowych planet. Jest to przedsięwzięcie wymagające współdziałania ludzi w skali globalnej, przekraczającej wszelkie granice, sięgającej krok dalej niż handel, a zarazem odnoszące się również do niedużej grupy podróżników, których współpraca będzie kluczem do sukcesu. Jeśli w przyszłości dojdzie do takiej misji, to śmiałkowie ci będą dziedzicami tej samej spuścizny, co i my – z jej wadami i zaletami.

## Literatura

- Buss D.M., *Psychologia ewolucyjna*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2003.
- Cialdini R., *Wymieranie wpływu na ludzi. Teoria i praktyka*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2000.
- Dawkins R., *Fenotyp rozszerzony, Dalekosiężny gen*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003.
- Dunbar R., *Nowa historia ewolucji człowieka*, Copernicus Center Press, Kraków 2015.
- Hurley M.M., Dennet D.C., Adams Jr. R.B., *Filozofia dowcipu. Humor jako siła napędowa umysłu*, Copernicus Center Press, Kraków 2016.
- Jacob F., *Gra możliwości*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987.
- Kwon D., *Komunikują się elektrycznie*, „Świat Nauki” kwiecień 2016.
- Marean C.W., *Najbardziej inwazyjny gatunek*, „Świat Nauki” wrzesień 2015.
- Ostasz L., *Czym jest człowiek i czym może być? Antropologia filozoficzna*, Wydawnictwo Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Łódź 2011.
- Pinker S., *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Sopot 2005.
- Scheele D., Wille A., Kendrick K.M., Stoffel-Wagner B., Becker B., Güntürkün O., Maier W., Hurlmann R., *Oxytocin Enhances Brain Reward System Responses in Men Viewing the Face of Their Female Partner*, “Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA” 2013, t. 110, nr 50.

Wilson E.O., *O naturze ludzkiej*, Zysk i S-ka, Poznań 1998.

Wójciak P., Remlinger-Molenda A., Rybakowski J., *Rola oksytocyny i wazopresyny w czynności ośrodkowego układu nerwowego i w zaburzeniach psychicznych*, „Psychiatria Polska” 2012, t. XLVI, nr 6.

Zak P.J., *The Moral Molecule: The New Science of What Makes Us Good or Evil*, Transworld Digital, Londyn 2012.

*Daniel Żuromski*

Uniwersytet Mikołaja Kopernika  
w Toruniu

Nicolaus Copernicus University  
in Toruń

## ZAGADNIENIE NORMATYWNYCH PODSTAW ZDOLNOŚCI KOGNITYWNYCH CZŁOWIEKA W KONCEPCJI MICHAELA TOMASELLO

### The Question of the Normative Root of Human Cognitive Abilities in the Theory of Michael Tomasello

**Słowa kluczowe:** Michael Tomasello, współintencjonalność, społeczne poznawanie, współdziałanie, kulturowe uczenie się, psychologia ewolucyjna, intencje, teoria umysłu.

**Key words:** Michael Tomasello, shared intentionality, social cognition, collaboration, cultural learning, evolutionary psychology, theory of mind.

#### Streszczenie

We współczesnych szeroko pojętych interdyscyplinarnych dyskusjach łączących filozofię, psychologię, biologię, kognitywistykę, neuro naukę, a toczonych na temat zdolności poznawczych człowieka, wyróżnia się stanowisko Michaela Tomasello. W odpowiedzi na pytanie dotyczące podstaw zdolności kognitywnych człowieka wyodrębnia on współintencjonalność jako specyficznie ludzką zdolność poznawczą, by następnie wskazać na motywację do angażowania się w działania z podzielną intencjonalnością, co z kolei prowadzi do pytania: dlaczego w ogóle ludzie współpracują? W tej strategii kwestie dotyczące podstawowych zdolności poznawczych – pewnych form intencjonalności – sprowadzają się do dyskusji nad podstawami moralności i normatywności.

#### Abstract

In today's broad interdisciplinary discussions containing philosophy, psychology, biology, cognitive science and neuroscience, concerning the problems of the origins of human cognitive abilities, one of the main standpoints is represented by Michael Tomasello. In the first step Tomasello distinguishes shared intentionality as a specifically human cognitive ability. Next, he indicates motivations for engaging in activities with shared intentionality, which finally leads to the question of why people cooperate at all? In the presented strategy, the question about the basic cognitive abilities – certain forms of intentionality – boils down to questions about the foundation of morality and normativity.

*Any adequate philosophy of mind must, indeed, be concerned with the relation of an individual's propensities for rule-governed behavior and the practices of his community. But this relation must be construed in such a way as to preserve, in a less metaphysical mode, something like Hegel's distinction between individual minds and "objective spirit"*<sup>1</sup>

## 1.

We współczesnych szeroko pojętych dyskusjach dotyczących zdolności poznawczych człowieka, toczonych w przestrzeni filozofii, psychologii, biologii czy neuronauki, wyraźnie dominują dwa rodzaje stanowisk. Pierwsze skupiają się na kategorii pojedynczego ucieleśnionego umysłu czy systemu poznawczego, którego procesy poznawcze konstytuowane są dzięki jego interakcji z otoczeniem. W takim ujęciu procesy poznawcze wyjaśniane są w odwołaniu do relacji indywidualnego umysłu i środowiska. Drugi rodzaj stanowisk utrzymuje, że „wszystkie ludzkie najbardziej imponujące osiągnięcia poznawcze – od złożonych technologii przez symbole językowe i matematyczne aż po instytucje społeczne – są produktem nie osobników działających samotnie, ale jednostek wchodzących z sobą w interakcje”<sup>2</sup>. Mowa tu zatem nie o interakcjach indywidualnych umysłów z fizycznym otoczeniem, ale o interakcjach społecznych.

Druga linia podziału stanowisk w wyżej wymienionych dyskusjach wyodrębnia je w zależności od tego, czy w wyjaśnieniu zdolności poznawczych podkreślają one ciągłość pomiędzy *Homo sapiens* i jego najbliższymi krewnymi – naczelnymi, czy też wskazują raczej na pewnego typu nieciągłość ewolucyjną i skupiają się na wyjątkowości ludzkiego poznania. Znakomitym reprezentantem koncepcji, które kładą nacisk na „społeczność” (kulturowość i instytucjonalność) oraz unikalność zdolności poznawczych człowieka, jest Michael Tomasello, autor m. in. *Kulturowych źródeł ludzkiego poznawania* oraz *What Makes Human Cognition Unique? From Individual to Shared to Collective Intentionality*<sup>3</sup>. Szeroki zakres badań empirycznych Tomasella i jego licznego zespołu obejmuje psychologię poznawczą, psychologię rozwojową, prymatologię, psychologię porównawczą, psychologię ewolucyjną czy psychologię ekonomiczną. W dodatku jest on znakomicie obeznany z tradycją filozoficzną oraz współczesnymi koncepcja-

<sup>1</sup> W. Sellars, *Reply*, „Synthese” 1974, nr 27, s. 460.

<sup>2</sup> M. Tomasello, *Dlaczego współpracujemy?*, przeł. Ł. Kwiatek, Copernicus Center Press, Kraków 2016, s. 25.

<sup>3</sup> Odpowiednio: M. Tomasello *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*, przeł. J. Rączaszek, PIW, Warszawa 2002; M. Tomasello, H. Rakoczy, *What Makes Human Cognition Unique? From Individual to Shared to Collective Intentionality*, „Mind & Language” 2003, t. 18, s. 121–147.

mi filozoficznymi<sup>4</sup>, które często stanowią wyjściową siatkę pojęciową i teoretyczną jego własnych koncepcji, która w ramach jego – często nowatorskich – eksperymentów zostaje poddana operacjonalizacji<sup>5</sup>.

Niniejszy esej nie jest pomyślany jako prezentacja koncepcji intencjonalności M. Tomasello. Celem jest raczej ukazanie, że zmiana<sup>6</sup> istotnych tez w tejże koncepcji autora *Historii naturalnej ludzkiego poznania* ujawnia, iż podstawowe pytania dotyczące podstaw zdolności kognitywnych człowieka odsyłają do zagadnień etycznych czy też normatywnych. Strategię Tomasella można przedstawić następująco: w pierwszym podejściu wyodrębnia się współintencjonalność jako specyficznie ludzką zdolność poznawczą, by następnie wskazać na element, który był uprzednio nieobecny – na motywację do angażowania się w działania wymagające owej wspólnej intencjonalności, co z kolei będzie prowadziło do pytania o to, dlaczego w ogóle ludzie współpracują? W tej strategii problemy dotyczące podstawowych zdolności poznawczych – pewnych form intencjonalności – sprowadzają się do pytań o podstawy moralności i normatywności.

---

<sup>4</sup> Por. np. M. Bratman, *Faces of Intention: Selected Essays on Intention and Agency*, Cambridge University Press 1999 i M. Tomasello *Rozumienie i wspólnota intencji jako źródła kulturowego poznawania*, (w:) B. Sierocka (red.), *Via Communicandi. Wspólnota komunikacyjna w teorii i praktyce*, Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław 2007, s. 260–324, a także L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, WN PWN, Warszawa 2000; J. Searle, *The Construction of Social Reality*, Free Press, New York 1995; M. Gilbert, *On Social Facts*, Princeton University Press 1989; R. Tuomela, *The Philosophy of Sociality: The Shared Point of View*, Oxford University Press 2007.

<sup>5</sup> Można powiedzieć, że Tomasello jest nie tylko psychologiem, ale i filozofem, ponieważ wyniki empirycznych badań przedstawia jako argumenty za bądź przeciwko pewnym koncepcjom czy zagadnieniom filozoficznym. Dlatego nie ma racji Łukasz Kwiatek, autor tłumaczenia i Przedmowy do *Dlaczego współpracujemy?*, kiedy pisze: „W przeciwieństwie do filozofów Tomasello nie snuje jednak swoich rozważań – niech mi będzie wolno użyć tej metafory – siedząc w fotelu z zamkniętymi oczami i ze stopami zanurzonymi w ciepłej wodzie nalanej do miedzianej miednicy” (s. 6). Ta metafora, choć barwna, jednak nie jest adekwatna. Znakomita część filozofów, których nazwiska wypełniają podręczniki do historii filozofii, była również naukowcami czy badaczami empirycznymi z dużymi osiągnięciami na tym polu. Z drugiej strony Tomasello dlatego jest interesującym badaczem, ponieważ jest również filozofem. Formuluje on ogólne tezy nierzadko wykraczające poza materiał empiryczny. Por. “I discovered that it is only in philosophy that people take seriously the social and cultural dimensions of human cognition and thinking, including its normative structuring. Having borrowed from philosophical theories of shared intentionality, I have attempted to give back a bit as well, though I understand that the use of philosophical concepts (sometimes uprooted from their original soil) to explain empirical phenomena may or may not actually make a philosophical contribution” (M. Tomasello, *Response to Commentators*, “Journal of Social Ontology” 2016, nr 2(1), s. 123).

<sup>6</sup> Na temat owej korekty Tomasello pisze w rozdziale pierwszym: M. Tomasello, *Historia naturalna ludzkiego poznania*, przeł. B. Kucharzyk, R. Ociepa, Copernicus Center Press, Kraków 2015.

## 2.

Warto zwrócić uwagę, iż koncepcje Tomasella ewoluują i można dopatrzeć się w nich niewielkiej zmiany akcentów. W tekstach: *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania* oraz *What Makes Human Cognition Unique?* głównym problemem jest pytanie: dlaczego zdolności poznawcze ludzi tak bardzo różnią się od zdolności naszych najbliższych krewnych – naczelnych? Poznając świat, człowiek tworzy i używa *symboli* językowych – w tym złożonych równań matematycznych; *narzędzi* – skomplikowanych technologii oraz *praktyk i instytucji* – jak małżeństwo czy religie<sup>7</sup>. Jednak inne naczelnie nie wytworzyły jak dotąd żadnych z tych rzeczy<sup>8</sup>, pomimo że są tak blisko z nami spokrewnione jak konie z zebrawami czy szczury z myszami<sup>9</sup>.

Do rozwiązania owej zagadki Tomasello aplikuje teorię podwójnego dziedziczenia, argumentując, iż „w przypadku zdolności poznawczych dziedzictwo biologiczne człowieka jest bardzo podobne do wyposażenia innych naczelnych. Jedyłą istotną różnicą jest to, że ludzie głębiej utożsamiają się z członkami swojego gatunku niż inne naczelnie”<sup>10</sup>. Owa różnica poznawcza – w istocie nowa forma poznania społecznego – umożliwiła nowe formy uczenia się, a tym samym skuteczne formy dziedziczenia kulturowego. To właśnie w procesach transmisji kulturowej Tomasello dopatruje się wyjątkowości poznania ludzkiego. Choć procesy transmisji kulturowej są dość powszechnym procesem ewolucyjnym w świecie zwierząt, to w przypadku ludzi przybierają postać kumulatywnej ewolucji kulturowej, w której istotne są dwa elementy: czynnik wprowadzający innowacje – generujący pewnego typu wytwory, jak np. symbole, narzędzia czy praktyki i instytucje – oraz czynnik stabilizujący i dystrybuujący, tzw. efekt zapadki, który odpowiada za wierny przekaz kulturowy. Ciekawym elementem w omawianej teorii jest właśnie podkreślenie tego, że ów pierwszy czynnik nie stanowi o wyjątkowości zdolności poznawczych człowieka. Inne naczelnie również podejmują inteligentne działania i rozwiązują konkretne zadania poznawcze, jednakże przedstawiciele tego samego gatunku nie angażują się w te formy uczenia się, które gwarantowałyby skuteczne zaistnienie czynnika drugiego, czyli „efektu zapadki” i akumulowałyby oraz dystrybuowałyby innowacje w postaci tradycji kulturowych. Tomasello bardzo dużo miejsca w swych publikacjach poświęca na ontogenezę (mniej natomiast na filogenezę), tj. opis i badania zdolności poznawczych jednostek, które leżą u podstaw procesów związanych z powstawaniem

<sup>7</sup> Por.: „Szacuje się, że wspólny materiał genetyczny człowieka współczesnego i szympanów wynosi około 99%” – M. Tomasello, *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania...*, s. 9.

<sup>8</sup> Oczywiście używają czegoś jako narzędzi, np. kamienia do rozłupania orzecha, ale raczej ich nie tworzą.

<sup>9</sup> M. Tomasello, H. Rakoczy, op. cit., s. 121.

<sup>10</sup> M. Tomasello, *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania...*, s. 23.



owych tradycji kulturowych, prowadzone z punktu widzenia psychologii rozwojowej, prymatologii i psychologii porównawczej.

Tak więc rozwiązanie sformułowanej powyżej zagadki nie polega na postulowaniu w procesie ewolucji człowieka „»cudownej właściwości« odróżniającej istoty ludzkie od innych gatunków naczelnych”<sup>11</sup>, która *zdeterminowała* specyficznie ludzkie zdolności poznawcze, ale raczej na tym, iż owe procesy biologicznej adaptacji *umożliwiły* powstanie pewnej zdolności poznawczej, która – w długotrwałych procesach, mających miejsce w czasie historycznym (nie zaś ewolucyjnym), interakcji społeczno-kulturowej jednostek i grup – doprowadzała do powstania wyżej wspomnianych unikalnych wytworów człowieka. Jak rzecz ujmuje autor *Kulturowych źródeł ludzkiego poznawania*: „Główną tezą tej książki jest, że to właśnie owe procesy, a nie bezpośrednio jakaś konkretna biologiczna adaptacja, są odpowiedzialne za stworzenie wielu, jeśli nie wszystkich, najbardziej wyróżniających i ważnych wytworów i właściwości poznawczych gatunku *Homo sapiens*”<sup>12</sup>.

Na czym jednak owo „głębsze utożsamianie się z członkami swojego gatunku” polega? Tomasello owe zdolności określa jako „zdolności z zakresu poznania społecznego, mianowicie zdolności jednostki do rozumienia innych członków własnego gatunku jako istot *takich* jak ona, mających takie samo życie wewnętrzne (intencjonalne i umysłowe)”<sup>13</sup>. Przy czym nie stosuje słowa „intencjonalność” w znaczeniu, w jakim używa go tradycja filozoficzna od czasów Brentana<sup>14</sup>, ale raczej tak, jak to się utrzymało w ramach koncepcji naturalistycznych, tzn. jako szeroko rozumiane działania nakierowane na pewien cel. W tym znaczeniu działania intencjonalne nie są wyjątkową cechą człowieka. Tym, co jednak jest własnością charakterystyczną i specyficzną dla zdolności poznawczych człowieka, jest wspólna intencjonalność czy też współintencjonalność (*shared intentionality*, niekiedy *we-intentionality*): „Wspólna intencjonalność, nazywana czasem intencjonalnością zespołową, odnosi się do interakcji opartych na współpracy, których uczestnicy mają wspólny cel (wspólne zobowiązanie) i skoordynowane ze sobą zadania i role, jakie muszą odegrać realizując założony cel [...] cele i intencje każdego z uczestników muszą zawierać w sobie coś z celów i intencji drugiego uczestnika interakcji”<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 20.

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 12–13.

<sup>14</sup> Por. U. Żegleń, *Filozofia umysłu. Dyskusja z naturalistycznymi koncepcjami umysłu*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2003. W kwestii współintencjonalności jako intencjonalności kolektywnej por. D.P. Schweikard, H.B. Schmid, *Collective Intentionality*, (w:) E.N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2013 [online] <<http://plato.stanford.edu/entries/collective-intentionality/>>.

<sup>15</sup> M. Tomasello, *Rozumienie i wspólnota intencji...*, s. 278.

Tak więc współintencjonalność jest zdolnością do *rozumienia* i podzielenia intencji osobników konspiracyjnych – zdolnością fundamentalną dla procesów dziedziczenia kulturowego, która umożliwia socjogenezę różnego typu wytworów oraz uczenie się kulturowe. Często tego typu zdolności określa się mianem „teorii umysłu”, które umożliwiają „czytanie” umysłu (tzw. *mindreading*) innych podmiotów, tj. odnoszenie się do stanów mentalnych, np. przekonań i pragnień, i przypisywanie ich innym. W tym miejscu należy zwrócić uwagę na dwie kwestie.

Po pierwsze, zdaniem Tomasella, rozumienie przekonań i pragnień jest ontogenetycznie późniejsze od rozumienia i podzielenia intencji<sup>16</sup>. W pierwszym roku życia<sup>17</sup> dzieci nabywają zdolność do rozumienia osób jako podmiotów intencjonalnych, która umożliwia kulturowe uczenie się oraz współintencjonalność. Owa zdolność umożliwia również używanie symboli w konwencjonalnym, normatywnym i refleksyjnym wymiarze, co pozwala na podzielenie perspektywy innych podmiotów. Wprowadza ona dziecko również w rozumienie tego, co mentalne. Jednakże w czwartym roku życia dzieci nabywają „zdolność do rozumienia przekonań oraz pragnień w intencjonalności kolektywnej (*collective intentionality*), które umożliwiają z kolei uchwytowanie takich zjawisk, jak praktyki i instytucje społeczne (np. pieniądze czy małżeństwo), i jest wynikiem angażowania się przez lata z innymi w podzielenie i przyjmowanie różnych perspektyw (*perspective shifting*) oraz w dyskurs refleksyjny, zawierający konstrukcje wyrażające postawy propozycyjalne”<sup>18</sup>.

Po drugie, opanowanie języka – czyli zdolności, w której również upatruje się wyjątkową zdolność poznawczą człowieka – jest pochodną odczytywania i podzielenia intencji<sup>19</sup>. Tomasello swoją koncepcję języka oraz jego akwizycji sformułował na podstawie badań z dziedzin prymatologii, psychologii rozwojowej i psychologii porównawczej, a główne swe idee zawarł w *Constructing a Language: A Usage-Based Theory of Language Acquisition* oraz *Origins of Human Communication*<sup>20</sup>. I choć w omawianej koncepcji język ma kluczowe znaczenie dla procesów transmisji kulturowej i tym samym dla powstawania tradycji kulturowych, to jednak w porządku eksplanacyjnym teorii Tomasella sytuuje się on za współintencjonalnością.

Tomasello kładzie duży nacisk na procesualność w powstawaniu umysłu i tego, jak jest on nam dany (nasz i innych) do tego stopnia, że odrzuca koncep-

<sup>16</sup> Por. *ibidem*, s. 313.

<sup>17</sup> Ponieważ fundamentalna zdolność współintencjonalności aktywowana jest od dziewiątego do dwunastego miesiąca życia, Tomasello jej rozwinięcie określa mianem „rewolucji dziewiątego miesiąca”.

<sup>18</sup> M. Tomasello, H. Rakoczy, *op. cit.*, s. 121.

<sup>19</sup> Por. M. Tomasello, *Rozumienie i wspólnota intencji...*, s. 312.

<sup>20</sup> Odpowiednio: M. Tomasello, *Constructing a Language: A Usage-Based Theory of Language Acquisition*, Harvard University Press 2003 i *Origins of Human Communication*, MIT Press 2008.

cje natywistyczne, jak np. modularne teorie umysłu. Zdolność do uchwytywania intencji, a tym samym i „rewolucji dziewiątego miesiąca” wyjaśnia za pomocą teorii symulacyjnej<sup>21</sup>.

W nieco późniejszych publikacjach, np. w tekście *Rozumienie i wspólnota intencji jako źródła kulturowego poznawania*, obok współdzielonej intencjonalności jako elementu wyróżniającego równy nacisk kładziony jest na *motywację* w zaangażowanie się w procesy określane mianem owej współdzielonej intencjonalności<sup>22</sup>. „Wydaje się, że małpom człekokształtnym brakuje motywacji i zdolności do uczestniczenia w nawet najbardziej podstawowych formach dzielenia z innymi stanów psychicznych, pomimo pewnego wyrafinowania w rozumieniu istotnych aspektów działania intencjonalnego”<sup>23</sup>.

W ostatnich pracach, np. w *Dlaczego współpracujemy?*, ten ostatni element, tj. motywacja, jest w istocie głównym tematem jego rozważań i badań.

### 3.

Jak powiedziano, wskazanie na motywację do angażowanie się w działania z podzielaną intencjonalnością prowadzi do pytania: dlaczego współpracujemy? Odpowiadając na nie, warto na początku zaznaczyć, że Tomasello pojęcie współpracy (*joint activity*) przejmuje i dalej poddaje operacjonalizacji od filozofa Michaela Bratmana, który definiuje je następująco: „Zamierzamy *J* wtedy i tylko wtedy, gdy:

1. (a) Ja zamierzam, abyśmy *J* oraz (b) ty zamierzasz, abyśmy *J*.
2. Ja zamierzam, abyśmy *J* zgodnie i z powodu 1a, 1b oraz pokrywających się planów podrzędnych 1a i 1b; ty zamierzasz, abyśmy *J* zgodnie i z powodu 1a, 1b oraz pokrywających się planów podrzędnych 1a i 1b.
3. 1 i 2 są naszą wspólną wiedzą”<sup>24</sup>.

Na pytanie o to, dlaczego współpracujemy, Tomasello odpowiada, badając ontogenezę zdolności i motywacji do współdziałania u ludzi i pozostałych naczelnym oraz formułując tezy dotyczące historii naturalnej, ewolucji i antropologii tego, jak to się stało, że jesteśmy istotami współpracującymi. W tym pierwszym aspekcie pytania, związanym z psychologią rozwojową, Tomasello przedstawia

<sup>21</sup> Por. np. M. Tomasello, *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania...*, s. 97–105.

<sup>22</sup> Por. M. Tomasello, *Rozumienie i wspólnota intencji...*, s. 307.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 293.

<sup>24</sup> M. Bratman, *Faces of Intention: Selected Essays on Intention and Agency*, Cambridge University Press 1999, s. 121: “We intend to *J* if and only if (a) I intend that we *J* and (b) you intend that we *J*. I intend that we *J* in accordance with and because of 1a, 1b, and meshing subplans of 1a and 1b; you intend that we *J* in accordance with and because of 1a, 1b, and meshing subplans of 1a and 1b. 1 and 2 are common knowledge between us”.

dwa modele: Pierwszy to model Jana Jakuba Rousseau, w którym ludzie są z natury skłonni do pomocy i chętni do współpracy, a dopiero później społeczeństwo ich deprawuje. Drugi to model Tomasza Hobbesa, w którym ludzie są z natury egoistyczni i nie posiadają skłonności do współpracy, ale dzięki społeczeństwu nabywają owych zdolności. Stanowisko Tomasella jest bliższe, z pewnymi zastrzeżeniami, modelowi pierwszemu<sup>25</sup>. W istocie wówczas kwestia tego, dlaczego współpracujemy, przybiera postać pytania: czy ludzie z natury (czy też od urodzenia) są altruistyczni, a jeśli tak, to dlaczego? Tak więc fundamentalne pytania dotyczące podstawowych zdolności poznawczych przybierają postać pytań o podstawy moralności – również pytań dotyczących źródeł norm moralnych i społecznych oraz tego, dlaczego do nich się stosujemy. Hipoteza Tomasella, którą on sam nazywa „wcześniej Spelke, później Dweck”<sup>26</sup>, głosi, iż ów model Rousseau można opisać za pomocą dwóch etapów:

1) etap Spelke: W procesie ontogenezy około pierwszego roku życia dzieci naturalnie i spontanicznie współpracują, mimo że nie uczą się tego od dorosłych. Możemy to nazwać naturalną skłonnością do altruizmu.

2) etap Dweck: Około trzeciego roku życia następuje etap socjalizacji, w którym dzieci uczą się kulturowych norm społecznych. Zdolność do altruizmu jest modulowana przez wpływ takich czynników jak: „osąd danego dziecka dotyczący prawdopodobieństwa odwzajemnienia jego zachowania przez innych” oraz „troska o to, jak zostanie się ocenionym przez innych”<sup>27</sup>.

Altruizm jest własnością stopniowalną, obecną w różnych dziedzinach ludzkiej aktywności i mogącą posiadać odrębne cechy. Tomasello wraz ze swym współpracownikiem Feliksem Warnekenem na podstawie badań dokonali podziału pojęcia altruizmu na trzy rodzaje czy raczej typy, w zależności od tego, jakiego przedmiotu dotyczy: dóbr, usług lub informacji<sup>28</sup>. Na podstawie różnych ich uwag można podać wstępne określenia:

(A1) X jest działaniem *altruistycznym w dziedzinie dóbr*, jeśli x jest dziełem się z innymi (lub egzemplifikuje cechę bycia szczodrym).

<sup>25</sup> M. Tomasello, *Dlaczego współpracujemy?...*, s. 31. Na temat ewolucyjnych źródeł moralności zob. znakomitą książkę autorstwa F. de Wall, *Małpy i filozofowie*, przeł. B. Brożek, M. Furman, Copernicus Center Press, Kraków 2013.

<sup>26</sup> W polskim przekładzie sformułowanie *early Spelke, later Dweck hypothesis* tłumaczy się jako „wczesna Spelke, późnej Dweck”, co sugeruje błędnie, jakoby Tomasello odnosił w swej koncepcji do „wczesnych” pism Elizabeth Spelke i „późniejszych” publikacji Carol S. Dweck. W istocie chodzi o to, że Tomasello odwołuje się do koncepcji tychże autorek w ten sposób, iż badając proces ontogenezy zdolności i motywacji do współdziałania u ludzi, dzieli go na dwa etapy: „wczesny” – około pierwszego roku życia – stosuje do niego koncepcję Spelke oraz „późniejszy” etap – około trzeciego roku życia – gdzie zastosowanie ma koncepcja Dweck.

<sup>27</sup> M. Tomasello, *Dlaczego współpracujemy?*, s. 32.

<sup>28</sup> Tomasello dodaje, iż za każdym z tych typów altruizmu może kryć się inne uzasadnienie ewolucyjne.

(A2) X jest działaniem *altruistycznym w dziedzinie usług*, jeśli x jest pomocnym<sup>29</sup>.

(A3) X jest działaniem *altruistycznym w dziedzinie informacji*, jeśli x jest pouczającym.

Tomasello wymienia pięć racji na rzecz tezy głoszącej, iż pomaganie innym w prostych sytuacjach, jak np. podanie komuś przedmiotu, gdy jest poza jego zasięgiem, jest naturalnym zachowaniem dla ludzi, tzn. nie jest wynikiem uczenia się kulturowego czy wpływu postaw rodziców. Argumentując za altruizmem jako postawą naturalną, Tomasello przedstawia serię eksperymentów przeprowadzonych przez niego i jego współpracowników. Poniżej ograniczę się do samych końcowych tez, podsumowujących wyniki badań empirycznych, które stanowią racje ku temu, by altruizm uważać za naturalną postawę:

1. Wczesne wystąpienie takich postaw u dzieci (od czternastego do osiemnastego miesiąca), choć – jak zaznacza Tomasello – nie jest mocny argument, ponieważ nie można wykluczyć, iż dzieci pomagając innym naśladują rodziców.

2. Zachęty i nagrody nie mają wpływu na motywacje dzieci do pomagania innym. Ponadto nawet mogą one mieć odwrotny skutek od zamierzonego i zmniejszyć taką motywację.

3. Małpy człowiekowate również angażują się w pomaganie, zatem takie zachowania mogą powstać niezależnie od ludzkiego środowiska kulturowego.

4. Dzieci wykazują skłonność do pomagania w tym samym wieku i w tych samych sytuacjach – niezależnie od tradycji kulturowych.

5. Tendencja do pomagania innym jest wynikiem naturalnej empatycznej troski (dzieci, które z większym przejęciem spoglądały na osobę pokrzywdzoną, której ktoś inny zniszczył namalowany przez nią obrazek, wykazywały większą tendencję do pomagania osobie pokrzywdzonej)<sup>30</sup>.

O ile w przypadku pomagania innym jest to cecha wspólna dla szympanów i dzieci, a w przypadku dzielenia się z innymi dzieci są dużo bardziej szczodre od szympanów, to przypadki informowania są wyłączną cechą dzieci. Zdaniem Tomasella, dzieci informują innych już w dwunastym miesiącu życia – czyli jeszcze przed opanowaniem języka – przez wskazywanie. Z kolei „szympansy i inne małpy człekokształtne w ogóle niczego innym nie wskazują i [...] nie używają również żadnego innego sposobu komunikacji, by pomocnie przekazywać innym przydatne do czegoś informacje”<sup>31</sup>. Jeśli w badaniach wskazywały jakiś przedmiot, to robiły to tylko „w trybie rozkazującym”, np. aby przyniesiono im coś do jedzenia. To tak, jakby w ich komunikacji nie miała zastosowania zasada kooperacji Paula Grice’a, zgodnie z którą „inni starają się być pomocni przez in-

<sup>29</sup> Jako przykład takiej usługi Tomasello podaje „sięganie po przedmioty, które znajdują się poza czymś zasięgiem”.

<sup>30</sup> Por. M. Tomasello, *Dlaczego współpracujemy?*, s. 39.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 41.

formowanie mnie i rzeczach istotnych nie dla nich samych, ale dla ich rozmówców”<sup>32</sup>. W środowisku społecznym szympanów, gdzie dużą rolę odgrywa rywalizacja „brakuje im niezbędnego podłoża, by przeprowadzić właściwe rozumowanie co do istotności wskazywania”<sup>33</sup>.

#### 4.

Oczywiście koncepcja Tomasella nie pozostaje bez krytycznego odzewu. Carol S. Dweck, choć entuzjastycznie się odnosi do badań i koncepcji Tomasella, to jednak przytacza badania, które podważają w tezie „wcześniej Spelke, później Dweck” etap pierwszy<sup>34</sup>. W szczególności trudna do obrony jest mocna wersja tezy Tomasella, zgodnie z którą „nie istnieją takie procesy zachodzące w pierwszym roku życia, w których dzieci są wrażliwe na praktyki, pragnienia i wartości dorosłych i starają się działać w zgodzie z nimi”<sup>35</sup>. Wskazuje również, iż uczenie się postaw altruistycznych może przypominać wczesne uczenie się języka, gdzie „dziecko uczy dzięki danym wejściowym, ale nie jest bezpośrednio nagradzane ani poddawane treningowi”<sup>36</sup>, a tej formy uczenia się Tomasello nie uwzględnił w swojej argumentacji.

Wątpliwości również budzi sedno omawianej koncepcji, czyli współdzielona intencjonalność (*shared intentionality*). Chodzi mianowicie o to, że Tomasello uważa, iż jest ona pierwotna względem języka. W pewnym sensie musi tak uważać, przyjmując pierwotność tej zdolności, jeśli później chce argumentować za jej kluczową rolę dla współpracy, a nawet dla naszego altruizmu, danego nam „z natury”. Gdyby argumentował, że to język jest pierwotny wobec intencjonalności, naraziłby się na łatwe zarzuty typu: a co z podmiotami, które cierpią na deficyty związane z językiem? czy oznacza to, że nie są zdolne do współpracy? Tomasello musiał zatem jako pierwotną ustalić zdolność, która predysponuje do pewnego rodzaju wrodzoności – nawet jeśli rozumianej po prostu jako filogenetyczne dziedzictwo. Jednak autorzy tego zarzutu, jak Derek Bickerton, nie podają się tak łatwo, argumentując, że współdzielona intencjonalność i język koevoluowały<sup>37</sup>. Wykorzystują oni twierdzenie samego Tomasella, że transmisja kulturowa możliwa była i jest dzięki „podzielanym symbolicznym artefaktom, jak

<sup>32</sup> Ibidem, s. 45.

<sup>33</sup> Ibidem.

<sup>34</sup> Por. C.S. Dweck, *Forum*, (w:) M. Tomasello, *Dlaczego współpracujemy?*, s. 131–138.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 138.

<sup>36</sup> Ibidem.

<sup>37</sup> Por. D. Bickerton, *Language First, Then Shared Intentionality, Then a Beneficent Spiral*, (w:) M. Tomasello, M. Carpenter, J. Call, T. Behne, H. Moll, *Understanding and Sharing Intentions: The Origins of Cultural Cognition*, „Behavioral and Brain Sciences” 2005, nr 28, s. 691.

znaki językowe czy społeczne instytucje”<sup>38</sup>. Innymi słowy, według Bickertona, to język zapewnia dostęp do współdzielonej intencjonalności. Wydaje się, że Tomasello łatwo mógłby wybrnąć z tego zarzutu, mówiąc po prostu, że współdzielona intencjonalność jest konieczna również do języka tak rozwiniętego i złożonego, jaki występuje u ludzi, ale nie dla języka w ogóle. Prymitywne formy języka jako środka komunikowania się (np. taniec pszczoł) występują i bez zdolności do intencjonalności współdzielonej.

Mimo odpowiedzi Tomasella, kontrargument z języka jest dość mocny. Stosuje go również Elizabeth Spelke. Uważa ona, że to właśnie język jest źródłem naszych (ludzkich) wyjątkowych zdolności poznawczych, a nie relacje społeczne<sup>39</sup>. Spelke porównuje zdolności poznawcze u niemowląt ze zdolnościami występującymi w tym czasie u innych gatunków. W efekcie tych porównań wyróżnia ona pięć systemów reprezentacji, które u dzieci ludzkich stanowią wiedzę rdzenną. Dotyczą one: „1) obiektów materialnych nieożywionych i ich ruchów; 2) intencjonalnych agensów i ich czynności skierowanych na cele; 3) punktów orientacyjnych w otoczeniu i ich wzajemnych geometrycznych relacji; 4) zbiorów obiektów albo zdarzeń i ich numerycznych relacji porządkowych i arytmetycznych; 5) partnerów społecznych, którzy angażują się z dzieckiem we wzajemne interakcje”<sup>40</sup>. Owe systemy tworzą moduły, które zasadniczo przez cały rozwój ontogenetyczny pozostają niezmiennie. Jednak mogą być łączone, co wiąże się z akwizycją języka. Innymi słowy, wraz z nabywaniem języka uczymy się łączyć ze sobą treści sklasyfikowane w poszczególnych modułach. Dzięki temu około drugiego roku życia następuje progres, który językiem Tomasella można nazwać „rewolucją”. Tym razem dotyczy ona jednak wydajności w składaniu informacji o obiektach i czynnościach, czyli informacji pochodzących z dwóch modułów. W tym czasie dzieci zaczynają bardzo dobrze posługiwać się przedmiotami jako narzędziami. Na tym etapie, czy też po tej rewolucji, następuje wyraźna różnica między dwulatkami, a młodszymi dziećmi i dorosłymi małpami<sup>41</sup>.

Równie mocnym, co kontrargument z języka, zarzutem wobec Tomasella zdaje się być jego odmowa zdolności do współdzielenia intencji innym naczelnym. Niektórzy, jak Christophe Boesch, mówią wręcz o ignorowaniu przez Tomasella danych empirycznych dostarczanych chociażby przez obserwację zachowań szympansov w ich naturalnym środowisku. Boesch powołuje się tu na badania własne i kolegów, przeprowadzone na grupie polujących szympansov<sup>42</sup>. W ogól-

<sup>38</sup> M. Tomasello, M. Carpenter, J. Call, T. Behne, H. Moll, op. cit., s. 675; D. Bickerton, op. cit., s. 691.

<sup>39</sup> E. Spelke *Forum* (w:) M. Tomasello, *Dlaczego współpracujemy?*, s. 152.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 153.

<sup>41</sup> *Por. ibidem*, s. 159.

<sup>42</sup> Ch. Boesch, *Joint Cooperative Hunting among Wild, Chimpanzees: Taking Natural Observations, Seriously*, (w:) M. Tomasello, M. Carpenter, J. Call, T. Behne, H. Moll, op. cit., s. 692.

nym działaniu na przykładzie polowania można było wskazać cztery poddziałania, w których szympansy przyjmowały odpowiednie role: przewodnika (*driver*), blokującego (*blocker*), ścigającego (*chaser*) i łapiącego (*ambusher*). Powodzenie polowania, czyli zakończenie zamierzonego działania sukcesem, zależało od współpracy wszystkich uczestników, wykonania dobrze własnego zadania (odegrania własnej roli), a to było tylko możliwe wtedy, gdy uwzględniło się działania innych uczestników, również poprzez odczytanie ich intencji (co można rozumieć jako owe plany podrzędne w sensie Bratmana). Bosch pyta zatem, czy to za mało, żeby mówić o intencjonalności współdzielonej? W odpowiedzi na to pytanie Tomasello stosuje wybieg retoryczny, mówiąc, że nie wiadomo, czy mamy to do czynienia z intencjonalnością współdzieloną, czy też jest to tylko nasza – ludzka – interpretacja przez pryzmat owej zdolności przez nas posiadanej. Innymi słowy, Tomasello argumentuje, że jedno i to samo zachowanie może być generowane poprzez odmienne mechanizmy poznawcze, co oznacza, że inny mechanizm poznawczy leży u podstaw polowania szympansov, a inny u ludzi.

## 5.

Powyższa krytyka oparta jest na wybranych koncepcjach i wymienieni autorzy nie są jedynymi, którzy polemizują z Tomasello. Generalnie można ją podzielić na taką, która odwołuje się do argumentów językowych i na taką, która powołuje się na szeroko rozumiane uwarunkowania biologiczne. Obydwie jednak mają charakter porównawczy, w którym zestawia się ze sobą zdolności ludzkie i innych gatunków. Nie jest ona jednak na tyle silna, żeby mocno zaszkodzić koncepcji Tomasella, tym bardziej że krytycy często podkreślają, iż zdolność do intencjonalności współdzielonej niewątpliwie stanowi rdzeń tego, co ludzkie po-znanie czyni wyjątkowym, choć mają oni wątpliwości na przykład co do porządku eksplanacyjnego tej wyjątkowości.

Choć stanowisko Tomasella niewątpliwie prowokuje do wielu pytań, to z pewnością jego koncepcji nie można odmówić oryginalności. Łączy ona ze sobą psychologię (m.in. poznawczą, rozwojową, porównawczą, ekonomiczną, ewolucyjną,) antropologię oraz filozofię. Główne pytanie o podstawy zdolności poznawczych człowieka (czy szerzej naczelnych) prowadzi w porządku eksplanacyjnym do struktur społecznych oraz intencjonalności, te zaś z kolei do normatywności. Tym samym Tomasello wykazuje, iż podstawowe pytania o zdolności poznawcze znajdują odpowiedź w pytaniach o źródła moralności i normatywności.



## Literatura

- Bratman M., *Faces of Intention: Selected Essays on Intention and Agency*, Cambridge University Press 1999.
- Bickerton D., *Language First, Then Shared Intentionality, Then a Beneficent Spiral*, (w:) M. Tomasello, M. Carpenter, J. Call, T. Behne, H. Moll, *Understanding and Sharing Intentions: The Origins of Cultural Cognition*, „Behavioral and Brain Sciences” 2005, nr 28.
- Boesch Ch., *Joint Cooperative Hunting among Wild Chimpanzees: Taking Natural Observations, Seriously*, (w:) M. Tomasello, M. Carpenter, J. Call, T. Behne, H. Moll, *Understanding and Sharing Intentions: The Origins of Cultural Cognition*, „Behavioral and Brain Sciences” 2005, nr 28.
- Dweck C.S., *Forum*, (w:) M. Tomasello, *Dlaczego współpracujemy?*, przeł. Ł. Kwiatek, Copernicus Center Press, Kraków 2016.
- Gilbert M., *On Social Facts*, Princeton University Press 1989.
- Schweikard D.P., Schmid H.B., *Collective Intentionality*, (w:) E.N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2013 [online] <<http://plato.stanford.edu/entries/collective-intentionality/>>.
- Searle J., *The Construction of Social Reality*, Free Press, New York 1995.
- Sellars W., *Reply*, „Synthese” 1974, nr 27.
- Spelke E., *Forum*, (w:) M. Tomasello, *Dlaczego współpracujemy?*, przeł. Ł. Kwiatek, Copernicus Center Press, Kraków 2016.
- Tomasello M., Call J., *Primate Cognition*, Oxford University Press 1997.
- Tomasello M., *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*; przeł. J. Rączaszek, PIW, Warszawa 2002.
- Tomasello M., Rakoczy H., *What Makes Human Cognition Unique? From Individual to Shared to Collective Intentionality*, „Mind & Language” 2003, t. 18.
- Tomasello M., *Constructing a Language: A Usage-Based Theory of Language Acquisition*, Harvard University Press 2003.
- Tomasello M., Carpenter M., Call J., Behne T., Moll H., *Understanding and Sharing Intentions: The Origins of Cultural Cognition*, „Behavioral and Brain Sciences” 2005, nr 28.
- Tomasello M., *Rozumienie i wspólnota intencji jako źródła kulturowego poznawania*, (w:) B. Sierocka (red.), *Via Communicandi. Wspólnota komunikacyjna w teorii i praktyce*, Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław 2007.
- Tomasello M., *Origins of Human Communication*, MIT Press 2008.
- Tomasello M., *Historia naturalna ludzkiego poznania*, przeł. B. Kucharzyk, R. Ociepa, Copernicus Center Press, Kraków 2015.
- Tomasello M., *Dlaczego współpracujemy?*, przeł. Ł. Kwiatek, Copernicus Center Press, Kraków 2016.
- Tomasello M., *Response to Commentators*, „Journal of Social Ontology” 2016, nr 2(1).
- Tuomela R., *The Philosophy of Sociality: The Shared Point of View*, Oxford University Press 2007.
- Wall F. de, *Mały i filozofowie*, przeł. B. Brożek, M. Furman, Copernicus Center Press, Kraków 2013.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, WN PWN Warszawa 2000.
- Żegleń U., *Filozofia umysłu. Dyskusja z naturalistycznymi koncepcjami umysłu*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2003.



*Tomasz Walczyk*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie

Warmia and Mazury University  
in Olsztyn

## TELEPISTEMOLOGIA – ZARYS PROBLEMATYKI

### Telepistemology – Outline of Issues

**Słowa kluczowe:** telepistemologia, epistemologia, robotyka, rzeczywistość wirtualna, teoria wiedzy, uzasadnione przekonanie.

**Key words:** telepistemology, epistemology, robotics, virtual reality, theory of knowledge, justified belief.

#### Streszczenie

Najnowsze technologie, takie jak rzeczywistość wirtualna czy zdalne roboty, rodzą nowe wątpliwości natury epistemologicznej. Czy dzięki komputerowym reprezentacjom, człowiek jest w stanie uzyskać wiedzę? W sytuacji wiedzy dostarczanej z dystansu, zapośredniczonej informacji, masowej komunikacji i ataków cybernetycznych odpowiedź na to pytanie jest niezwykle trudna. Niniejszy artykuł stanowi zarys telepistemologii – dziedziny, która podejmuje próbę wyjaśnienia podstawowych problemów epistemologicznych przez pryzmat ich uwikłania w zapośredniczone komputerowo procesy poznawcze.

#### Abstract

The latest technologies, such as virtual reality or telerobots, raise new epistemological doubts. Whether through a computer representation, a person is able to get knowledge? In the case of the knowledge provided at a distance, mediated information, mass communication and cyber-attacks, the answer to this question is extremely difficult. This paper is an outline of telepistemology, a study which is an attempt to explain the fundamental epistemological problems through their involvement in computer-mediated cognitive processes.

Stwierdzenie, że technologia i jej wytwory uzyskały rangę niezbędnych elementów konstytuujących funkcjonowanie współczesnego świata, nie jest już dzisiaj niczym kuriozalnym. Od dawien dawna trwa proces przeobrażeń rzeczywistości fizycznej, w którym kolejne wynalazki upowszechniają się na tyle mocno i szybko, iż stają się czymś w rodzaju protez rozszerzających możliwości wcześniej silnie określonego przez swą naturę człowieka. Kadry z filmu *2001: Odyseja kosmiczna* Stanleya Kubricka stanowią trafne wyobrażenie spotkania ludzkiej pomysłowości z dążeniem do przełamania biologicznie określonych granic. Kość – będąca symbolem pierwszego, niezwykle prostego narzędzia – przeobra-

za się w toku dziejów w nowoczesny i skomplikowany układ umożliwiający człowiekowi wojaże w kosmosie. Proces nieustannych przeobrażeń techniki, tak spektakularnie zarysowany w dziele amerykańskiego reżysera, pozwala na doświadczenie wcześniej niedostępnych przestrzeni. Wynalazki takie jak teleskop czy mikroskop pozwoliły człowiekowi wyraźniej obserwować otaczający go świat, co przyniosło efekt w udoskonaleniu naukowych hipotez. Dzięki wynalezieniu koła, skonstruowaniu dylizansów, pociągów, samochodów, samolotów, a ostatecznie też pojazdów kosmicznych przestrzeń, w której bytuje człowiek, stała się łatwiejsza do przebycia, a niektóre bariery, których wcześniej nie sposób było pokonać, skutecznie zniesiono. Za jeden z ostatnich etapów w eksploatacyjnej podróży ku nowym poznawczym łądom można uznać komputer oraz ufundowany na jego bazie Internet, czyli globalną sieć komunikacyjną umożliwiającą wymianę danych (w czasie rzeczywistym) między prawie każdym zakątkiem ziemskiego globu. Proces ten zwieńcza powstanie wcześniej niewystępującego fenomenu rzeczywistości wirtualnej<sup>1</sup>. Ścieżka wytyczona przez człowieka zaopatrzonego w tak różnorodne i skomplikowane wynalazki, okazuje się na tyle kręta, iż prowadzi do wielu wątpliwości natury ontologicznej, epistemologicznej i etycznej. W tych warunkach filozofia znajduje nowe pole do refleksji, pole nakreślone egzystencją człowieka w tak silnie przeobrażonym przez technologię świecie. W ten sposób powstaje też nowy paradygmat w obrębie teorii poznania – paradygmat telepistemologii<sup>2</sup>. Celem niniejszego artykułu jest jego ogólna analiza oraz próba nakreślenia dalszych możliwych kierunków badań w jego zakresie.

<sup>1</sup> „Rzeczywistość wirtualna” (*virtual reality*) to termin budzący wiele kontrowersji. Ukuty został przez Jarona Laniera, cyberpunkowego „człowieka renesansu”: artystę, designera, muzyka, filozofa. W roku 1984 założył on przedsiębiorstwo VPL Research, które produkowało okulary (*Eyephones*) i rękawice (*DataGlove*), które później wykorzystywano w systemach rzeczywistości wirtualnej. Brał ponadto udział w przygotowaniu wirtualnego środowiska *Second Life* oraz czujnika ruchu *Kinect* znajdującego zastosowanie w konsolach *Xbox*. Wyrażenie „rzeczywistość wirtualna”, choć bardzo popularne, często traktowane jest jako oksymoron, dlatego w literaturze używa się innych terminów: *artificial reality* (Myron Krueger), *virtual realism* (Michael Heim), *virtual environment* (używane w NASA i MIT), *virtual worlds* (University of North Caroline oraz University of Washington), *cyberspace* (William Gibson – autor powieści *Neuromancer*), *parallel universe* (Michael Benedict), *cyber world* (Hans Moravec), *virtual realm* (Margaret Morse), *synthetic environments* (William R. Sherman i Alan B. Craig), *infosphere* (Luciano Floridi), *electronic realis* (Michał Ostrowicki). W niniejszym artykule korzystam z najpopularniejszego pojęcia – *virtual reality*, choć zdaję sobie sprawę z pewnych trudności, jakie ze sobą niesie. Mimo wszystko warto zwrócić uwagę, że na tyle mocno wniknęło ono do świadomości użytkowników, iż każda próba jego modyfikacji może się spotkać z oporem i trudnościami w komunikacji (szumem komunikacyjnym).

<sup>2</sup> W ślad za Kenem Goldbergiem stosuję w artykule termin „telepistemologia” (*telepistemology*). Z kolei Stephen Wilson używa pojęcia *tele-epistemology* – w Polsce pojawiającego się w monografii Marka Hetmańskiego. Zob.: K. Goldberg (red.), *The Robot in the Garden. Telerobotics and Telepistemology in the Age of the Internet*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts 2001; S. Wilson, *Information Arts. Intersections of Art., Science, and Technology*, MIT Press, Cambridge 2002; M. Hetmański, *Epistemologia informacji*, Copernicus Center Press, Kraków 2013.

## Teoria poznania

Aby przeprowadzić dokładny przegląd problematyki telepistemologicznej, należy odwołać się do tradycji rozważań w zakresie epistemologii. Wszak telepistemologia stanowi jedynie pewną nadbudowę klasycznie pojmowanej teorii poznania, a dylematy, które nurtują epistemologów od pokoleń, wracają w nieco zmodyfikowanej formie w obliczu zmian spowodowanych kumulacją technologicznych urządzeń. Mówiąc krótko i w lekko metaforycznym tonie – fundament badawczy wypracowany przez teorię poznania pozostaje bez większych zmian; jest swoistym ciałem, które odziewa się w nieco odmienny, uszyty na bazie najnowszych technologii kostium.

Jak wskazuje Michał Hempoliński, „początki badań epistemologicznych tkwią już w filozoficznym odróżnieniu świata rzeczywistego – takiego, jaki on jest sam w sobie niezależnie od człowieka – i świata zjawisk dostępnych człowiekowi w jego doświadczeniu zmysłowym”<sup>3</sup>. Otaczający świat, ale również – co warto zaznaczyć – świat, którego człowiek jest nieodłącznym elementem, poprzez nieustanne przeobrażenia wpływa na epistemologiczną refleksję nad poznaniem i wiedzą, na kwestię prawdy, zagadnienia źródeł i granic ludzkiego poznania. Czym jest zatem poznanie? Zdaniem Kazimierza Ajdukiewicza, „poznaniem nazywa się zarówno pewne akty poznawcze, jak i rezultaty poznawcze. Aktami poznawczymi są pewne czynności psychiczne, jak np. spostrzeganie, przypominanie, sądzenie, a dalej takie, jak rozważanie, rozumowanie, wnioskowanie i inne. Jako przykład rezultatów poznawczych służyć mogą twierdzenia naukowe. Twierdzenia naukowe nie są czynnościami psychicznymi, więc nie należą do aktów poznawczych”<sup>4</sup>.

Przedmiotem badań epistemologii są zarówno akty, jak i rezultaty poznawcze. W przypadku aktów poznawczych dzieli ona swój przedmiot z psychologią, choć obie dziedziny wiedzy mają różne badawcze cele. Psychologii chodzi o faktyczny przebieg procesów psychicznych, ich klasyfikację i wykrycie praw kierujących ich przebiegiem. W teorii poznania celem jest zaś, zdaniem Ajdukiewicza, poddawanie aktów i rezultatów poznawczych ocenie pod kątem ich prawdziwości i fałszywości oraz pod kątem ich uzasadnienia. Teoria poznania zajmuje się ponadto problemem wiedzy. Epistemologia, według jednego z amerykańskich kompendiów, to „badania nad wiedzą i uzasadnionym przekonaniem. Udziałem w tym badaniu jest poszukiwanie odpowiedzi na następujące pytania: Czym jest wiedza? Co wiemy? Co oznacza, że przekonanie jest uzasadnione? Które z naszych przekonań są uzasadnione?”<sup>5</sup>. Najpopularniejsze ujęcie klasycz-

<sup>3</sup> M. Hempoliński, *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, PWN, Warszawa 1989, s. 349–350.

<sup>4</sup> K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Czytelnik, Warszawa 1983, s. 27.

<sup>5</sup> M. Steup, *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Prentice-Hall, Upper Saddle River 1998, s. 1.

nej koncepcji wiedzy mówi, iż: „Osoba O wie, że  $p$ , zawsze i tylko wtedy, gdy: (1) O jest przekonana, że  $p$ ; (2) to, że  $p$  jest prawdą; (3) przekonanie osoby O, że  $p$ , jest uzasadnione”<sup>6</sup>.

Jednym z najszerzej dyskutowanych współcześnie problemów naruszających podstawy klasycznej koncepcji wiedzy jest problem Gettier<sup>7</sup>. Ujawnia on, że trzy wymienione wyżej warunki nie są wystarczające. Problem ten stanowi tło współczesnych dociekań na temat wiedzy. Wątpliwości poruszone przez Gettier<sup>7</sup> wzmacniane są przez fakt, że technologia w coraz większym stopniu pośredniczy w wymianie informacji – człowiek zdobywa informacje w coraz silniej zapośredniczonych przez technologię relacjach, a niekiedy nie potrafi już uzyskać informacji samodzielnie, bez udziału urządzeń. Ryzyko iluzji i fałszerstwa wzrasta wraz z kolejnymi stopniami rozwoju technologicznego. Kiedy osoba O otrzyma list (napisany na kartce papieru) bezpośrednio od osoby N, może być praktycznie pewna, że list został napisany właśnie przez tę osobę. Dodatkowymi elementami upewniającymi osobę O może być styl, w jakim napisany został list oraz charakter pisma. Ryzyko fałszerstwa wzrasta na kolejnych stopniach: w przypadku wysyłki listu tradycyjną pocztą (pośredniczy środek transportu i listonosz), wysyłki e-mailem lub za pomocą popularnych serwisów internetowych (nadawcą może być w ostateczności nawet obca osoba, np. złośliwy haker kradnący i fabrykujący dane; w liście takim nie sposób też rozpoznać charakteru pisma osoby N). W wyniku technologicznego zapośredniczenia wzrastają ludzkie możliwości poznawcze, ale wyraźnie rośnie też ryzyko oszustwa. W wyniku gróźb tego typu zasadna zdaje się być próba ukazania podstawowych problemów epistemologicznych w nowym telepistemologicznym świetle. Tego kroku wymaga wzrastająca presja ze strony swoistego wysypu wynalazków, w gąszczu których coraz bardziej niknie człowiek i jego ukształtowane w wyniku ewolucji uwarunkowane biologicznie moce poznawcze<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Za źródło klasycznej koncepcji wiedzy uznaje się dialog Platona *Teajtet*. Zob. K. Paprzycka, *Pojęcie wiedzy*, (w:) R. Ziemińska (red.), *Przewodnik po epistemologii*, WAM, Kraków 2013, s. 122

<sup>7</sup> Zob. E. Gettier, *Czy uzasadnione i prawdziwe przekonanie jest wiedzą?*, przeł. J. Hartman i J. Rabus, „Principia” 1990, nr 1, s. 93–96.

<sup>8</sup> Wszelkie analizy dotyczące opisywanych zjawisk dokonane zostaną zgodnie z założeniami realizmu bezpośredniego. Stanowisko to zakłada: a) istnienie przedmiotów w przestrzeni fizycznej; b) przedmioty te są spostrzegane i dostępne różnym zmysłom; c) są one dostępne różnym obserwatorom; d) przedmioty te, kiedy nie są spostrzegane, mają podobne własności do tych, jakie posiadają w trakcie ich obserwacji; e) aby zaistnieć, percepcja wymaga przyczynowego oddziaływania ze strony spostrzeganego przedmiotu; f) percepcja dostarcza nam zazwyczaj wiarygodnej informacji na temat postrzeganego przedmiotu. Pewien problem dla zwolenników realizmu bezpośredniego, zarysowujący się w perspektywie rozwoju technologii cyfrowych, mogą stanowić założenia, że spostrzeganie przedmiotów zewnętrznych jest bezpośrednie (zwłaszcza

## Robot w ogrodzie, robot na Marsie

W pracy zbiorowej noszącej tytuł *The Robot in the Garden. Telerobotics and Telepistemology in the Age of the Internet* autorzy podejmują problematykę epistemologiczną z perspektywy podmiotu poznawczego otoczonego i wspomagane go przez różnorodne wytwory techniki, takie jak komputery, Internet, teleroboty itp. „Niekłóre z naszych najbardziej wpływowych technologii: teleskop, telefon, telewizję opracowano, aby dostarczać wiedzy z dystansu. [...] Specjaliści używają telerobotów do aktywnego eksplorowania środowisk takich jak Mars, Titanic czy Czarnobyl. Personel wojskowy w coraz większym stopniu stosuje rozpoznawcze drony i telerobotyczne pociski. W domu mamy piloty do drzwi garażowych, alarmu samochodowego i telewizji”<sup>9</sup>. Nowoczesne technologie z powodzeniem przeniknęły do ludzkiej codzienności, stając się jednym z wyznaczników jakości życia. Nie są już jedynie domeną instytucji takich jak wojsko, uczelnie wyższe czy urzędy państwowe, ale na stałe zagościły w prywatnych domach, pomagając w codziennych czynnościach, stając się niejako oknami na świat, przez które przepływa światło informacji. Można je też uznać za podstawę rozwoju zupełnie nowych, niespotykanych dotąd form ludzkiej aktywności. Wystarczy wspomnieć o popularnych grach komputerowych, które przyciągają przed ekrany użytkowników z całego świata, aby mogli zaspokoić chęć przygody dzięki interaktywnej podróży pod postacią wirtualnych awatarów.

Jak łatwo dostrzec, nowoczesne technologie to zróżnicowana dziedzina, do której należą wytwory w pełni należące do świata fizycznego, jak komputery czy zdalnie sterowane roboty, tudzież urządzenia pomocnicze, tzn. piloty, klawiatury, myszki komputerowe, okulary VR. Wymienić też należy wytwory należące do sfery wirtualnej, wobec której świat fizyczny stanowi ontyczne podłoże, czyli Internet, środowiska rzeczywistości wirtualnej, takie jak gry komputerowe i różnorodne symulatory (np. lotu, ciężarówki itp.). Internet, zdaniem Goldberga, rozszerza na wielką skalę zasięg i pole ludzkiego widzenia, udostępniając mnogość transmisji na żywo z miejsc rejestrowanych za pomocą kamer rozsianych po całym globie. Sieć internetowa umożliwia nie tylko obserwowanie, ale również nowe formy działania na odległość: „Telerobotyczne urządzenia mogą być bezpośrednio kontrolowane przez Internet. Ze swojego pulpitu każdy może

---

cyfrowych reprezentacji realnych obiektów) oraz że przedmioty te istnieją w sposób ciągły (wątpliwości odnosić się mogą do obiektów czysto wirtualnych). Nie zmienia to jednak istotnego założenia, że percepcja dotyczy przedmiotów bytujących niezależnie od obserwatora (np. powierzchnia Marsa czy wirtualna sfera działań przedstawiona w grze komputerowej). Na potrzeby spójności artykułu pomijam złożoną problematykę sporu między realizmem bezpośrednim i pośrednim. Zob. J. Woleński, *Epistemologia. Wiedza i poznanie. Tom II*, Aureus, Kraków 2001, s. 60.

<sup>9</sup> K. Goldberg, (w:) K. Goldberg (red.), *The Robot in the Garden...*, s. 3.

teraz przy pomocy Internetu układać klocki w odległym laboratorium lub, jak sugeruje tytuł tej książki – pielęgnować odległy ogród”<sup>10</sup>. *Telegarden*<sup>11</sup> to projekt Kena Golberga, w którym robot sterowany zdalnie przez użytkowników sieci pielęgnuje niewielką grządkę ziemi i rosnące na niej rośliny. Inicjatywa ta otwiera pole do wielokierunkowego namysłu. Można ją potraktować jako wstęp do teoretycznych założeń telepistemologii, w której na czoło wysuwają się kwestie wiedzy uzyskanej z dystansu, dostępu, podmiotowości, zapośredniczenia, autorytetu i autentyczności. Zdecentralizowany charakter Internetu, który jak pisze Goldberg, „zaprojektowany został, aby zapewnić niezawodność przez unikanie scentralizowanego autorytetu, zwiększa jednocześnie możliwości oszustwa. Wiele kamer internetowych i telerobotycznych systemów zostało ujawnionych jako fałszerstwa, które dostarczają nieświadomym użytkownikom uprzednio nagrane obrazy, zamaskowane jako materiał filmowy na żywo. Możliwość oszustwa jest w przypadku Internetu nieodłączna i szczególnie wyraźna w kontekście telerobotyki”<sup>12</sup>.

Internet zapewnia użytkownikom powszechny dostęp i choć rozszerza ludzkie zdolności do pozyskiwania informacji, prowadzi do kumulacji błędu, oszustwa i fałszu, brakuje bowiem odniesienia do zaufanego, zinstytucjonalizowanego autorytetu. Zgodnie z intuicją Marshalla McLuhana, jednocześnie rozszerza i odcina<sup>13</sup>. Telepistemologia wzrasta więc w środowisku powszechnego i zapośredniczonego dostępu do informacji, w środowisku, w którym reprezentacje obiektów (realnych i wirtualnych) są w wysokim stopniu podatne na manipulacje i oszustwa. Figura kartezyjańskiego złośliwego demona może przejść tym samym metamorfozę ku figurze złośliwego hakera, zwodzącego internautów i produkującego fałsz na skalę trudną do wykrycia. Wątpliwości Kartezjusza reaktywują się tym samym w nowej odsłonie.

Hubert Dreyfus porusza problematykę kartezyjańskiego sceptycyzmu i na jego bazie formułuje krytyczną analizę zjawisk dotyczących zapośredniczonego dostępu do świata zewnętrznego. Przywołuje dystopijną wizję angielskiego prozaika, Edwarda Morgana Forstera, zarysowaną w noweli *The Machine Stops*: „Pisarz przewidywał przyszłość, w której ludzie na całym świecie dzięki elektronice będą w stanie pozostawać w kontakcie ze wszystkim. Siedzieliby w swoich pokojach przez całe życie, mówili i widzieli innych, jak również otrzymywali opie-

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> *Telegarden* to projekt, który powstał w roku 1994 na University of Southern California. Jego koordynatorami byli Ken Golberg i Joseph Santarromana. W latach 1996–2004 eksperyment przeniósł się do Ars Electronica Center w Linzu. *Telegarden* można potraktować jako pole spotkania filozofii, sztuki interaktywnej oraz nowoczesnej inżynierii.

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Przykładem mogą być popularne i upowszechniane w Internecie blogi, obrazy, memy, które prezentując informacje z różnych dziedzin, są często niezweryfikowane, co w konsekwencji i paradoksalnie prowadzić może do produkowanego na masową skalę fałszu.



kę medyczną dzięki odległym robotom itd. Oczywiście, rozwijałoby blade, niezdarne ciała, których nienawidziliby, a przy tych rzadkich okazjach, kiedy spotykałoby się twarzą w twarz, uznawano by za wielkie *faux pas* dotknięcie lub bycie dotkniętym przez inną osobę”<sup>14</sup>. Dreyfus twierdzi, że jesteśmy bliscy spełnienia tej, mówiąc delikatnie, nieprzyjemnej wizji. Ludzie porwani przez technologiczny wir są w stanie praktycznie w tym samym czasie nadążać za specjalistyczną wiedzą naukową, robić zakupy, przeprowadzać badania, komunikować się z bliskimi, poznawać nowych ludzi, korzystać z gier komputerowych i zdalnie sterować robotami, a wszystko to bez wychodzenia z domu: „Kiedy jesteśmy zaangażowani w te czynności, nasze ciała zdają się nie być niezbędne, a dzięki teleobecności nasze umysły zdają się rozprzestrzeniać się po każdym zakątku wszechświata”<sup>15</sup>.

Przeprowadzając krytykę najnowszych technologii, Dreyfus zwraca uwagę, iż w poczuciu „prawie boskiej kontroli” i wszechwiedzy ujawnia się z innej strony widmo wiedzy zapośredniczonej, wywiedzionej z tego, co człowiek widzi na ekranie i słyszy na głośnikach. A jeśli audiowizualne dane odpowiadają za tworzenie iluzji świata? Nawet jeśli nasz kontakt z rzeczywistością byłby tak bardzo kruchy, można odwołać się w ostateczności do koncepcji dualizmu Kartezjusza i prawdziwego dostępu do własnego, prywatnego doświadczenia. Zdaniem Dreyfusa, dystynkcja między rzeczą myślącą (*res cogitans*) a rzeczą rozciągłą (*res extensa*) to wyjątkowo nietrafna hipoteza prowadząca do zakwestionowania istnienia świata zewnętrznego. Kartezjusz „wnioskował, że wszystko, czego możemy być pewni, to zawartość naszych własnych umysłów, nasze prywatne i subiektywne doświadczenia”<sup>16</sup>. Przez wiele lat podejście to dominowało w epistemologicznej refleksji nad poznaniem i dopiero w drugiej połowie XX wieku większość filozofów opuściła kartezjański obóz na rzecz stanowiska, że podstawowa relacja człowieka ze światem jest bezpośrednia i niezapośredniczona<sup>17</sup>. Obecnie jednak w wyniku powszechnego dostępu do sieci i teletechnologii (telefonii, telewizji, telekonferencji, telerobotyki itp.), w sytuacji, kiedy ludzka percepcja jest w coraz większym stopniu zapośredniczona, powracają wątpliwości, które nurtowały Kartezjusza. Dreyfus twierdzi, że udostępnione przez teletechno-

<sup>14</sup> H. Dreyfus, *Telepistemology: Descartes's Last Stand*, (w:) K. Goldberg (red.), *The Robot in the Garden...*, s. 49.

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 52.

<sup>17</sup> Za prekursorów tego podejścia, Dreyfus uznaje Williama Jamesa i Johna Deweya, a następnie Martina Heideggera i Maurice Merleau-Ponty'ego oraz Johna Austina i Ludwiga Wittgensteina. Heidegger zwrócił uwagę, iż Kartezjusz w swej słynnej maksymie „Myślę, więc jestem” zbyt wiele uwagi poświęcił zwrotowi „myślę”, zaniedbując „jestem”. Donald Davidson twierdził zaś, że idea kartezjańskiego podmiotu nie ma sensu, gdyż treść psychiczna może mieć znaczenie, o ile ma przyczynowy związek w zewnętrznym świecie przedmiotów i innych ludzi. Zob. ibidem, s. 53.

logię reprezentacje świata fizycznego mogą być zawsze podawane w wątpliwość, a sceptycyzm zdaje się być wyjątkowo rozsądnym stanowiskiem z uwagi na coraz powszechniejsze technologiczne protezy wspomagające ograniczony kontakt z rzeczywistością.

Wiele w tym z pewnością racji, pytanie tylko, czy nie jest to zbyt skrajna krytyka wymienionych technologii i wiedzy zdobytej za ich pośrednictwem. Wszak wiele relacji ufundowanych na ich gruncie nie jest jedynie czystą iluzją czy nic niewartą mrzonką. Można założyć z dużą dozą prawdopodobieństwa, że jeśli internauta zamówi wieczne pióro w sklepie internetowym, ktoś mu je najpewniej dostarczy. Internet stanowi w tym wypadku platformę pośredniczącą między rzeczywistością fizyczną i wirtualną, zaś reprezentacja wiecznego pióra jest niezbędna, aby kupujący mógł w prosty sposób zorientować się, czy o ten konkretnie model towaru mu chodzi. Niezwykle ważną kategorią telepistemologii, która uzyskuje w tym przypadku miano wręcz kanonicznej, jest kategoria autorytetu. Jeśli sklep internetowy zyskał uznanie jako rzetelny i godny zaufania, to swą marką wyświetloną na ekranie firmuje jednocześnie jakość usługi. Problemem zarysowującym się w kontekście rozwoju Internetu i pewną przeciwwagą wobec kategorii autorytetu mogą być kategorie złośliwego oprogramowania czy złośliwego hakera. Serfowanie w sieci może bowiem okazać się wyjątkowo kolizyjną podróżą. Instytucje są jednak w stanie zabezpieczać się przed tego typu atakami, co również wpływa na stopień ich rzetelności oraz pewności potrzebnej użytkownikowi Internetu.

Nieco inaczej sprawa wygląda w przypadku teleobecności<sup>18</sup>. Weźmy na przykład łazika *Curiosity*, który dostarcza materiałów badawczych z Marsa, dość odległej planety (choć w skali znanego wszechświata dystans ten jest niewielki). Obecna technologia umożliwiająca podróże kosmiczne nie pozwala ludziom na tak wymagające eskapady. Kontakt bezpośredni z Marsem jest więc niemożliwy, a zatem telerobot przyczynia się do uzyskania jakichkolwiek danych o odległym ładzie, który jeszcze do niedawna był źródłem inspiracji dla pisarzy i filmowców zauroczonych wyobrazeniami o inteligentnej rasie Marsjan<sup>19</sup>. Dzięki technologii wysyłania telerobotów i przesyłania danych uzyskane informacje stanowią jeden z istotnych czynników udoskonalających hipotezy na temat otaczającego nas świata. Rzecz jasna, nadal istnieje niebezpieczeństwo manipulacji i oszustwa, a kategoria autorytetu (w tym przypadku mowa o NASA) zmaga się groźbami wycieku i modyfikacji danych, zainfekowania serwerów itp. Instytucje potrafią się jednak do pewnego stopnia przed takimi atakami chronić. Reasumując, można uznać, że opisany rodzaj teleobecności znacznie rozszerza ludzkie pole widzenia (jego zakres), jednocześnie zubażając jakościowo percepcję do dwóch

<sup>18</sup> Zjawisko to opisane zostanie dokładniej w dalszej części artykułu.

<sup>19</sup> Dziś podobne motywy fabularne zdają się być wyjątkowo naiwne.

zmysłów (wzrok, słuch) – opierających się ponadto na osłabionych i cyfrowo generowanych projekcjach rzeczywistości. Nie wszystko jednak jest czystą iluzją i część pozyskanych w ten sposób danych, mimo ryzyka fałszerstwa czy niekompletności, oddaje zapewne pewien faktyczny stan rzeczy.

## Rzeczywistość wirtualna jako nowy elektroniczny świat

Inaczej podejść należy do fenomenu rzeczywistości wirtualnej, która nie przekazuje już reprezentacji świata fizycznego, a tworzy alternatywne sfery wirtualne, które nie mają większego związku z rzeczywistością, prócz swej ontycznej podstawy w postaci komputera, modemu oraz użytkownika, którego decyzje przekazywane za pomocą stosownego interfejsu wpływają na wirtualne zdarzenia. Catherine Wilson przeprowadza dokładną analizę rodzajów percepcji, co może znaleźć zastosowanie w przypadku badania zjawiska rzeczywistości wirtualnej. Mówiąc o zacieraniu się fikcji z rzeczywistością, uznaje, iż „świat realny i światy fikcyjne nie są emocjonalnie, psychologicznie i moralnie wyizolowane od siebie [...] nasze codzienne doświadczenie jest przez fikcję przesiąknięte”<sup>20</sup>. Bazując na tym, wyróżnia kolejno kategorie doświadczenia werydycznego i niewerydycznego, kategorie doświadczenia bliższego i zapośredniczonego, zwykłej percepcji oraz halucynacji i iluzji, a w konsekwencji rozważań nad rzeczywistością wirtualną – kategorię „telefikcyjnego doświadczenia”.

Bliższe doświadczenie polega na doświadczaniu lub oddziaływaniu na przedmiot bezpośrednio, „z pierwszej ręki” (np. uścisk dłoni innego człowieka, oglądanie obrazu w muzeum), nie zaś przez wygenerowane obrazy i reprodukcje. Zapśredniczone zaś odnosi się do doświadczania i oddziaływania na przedmiot w drodze operowania zestawem transmitowanych sygnałów innych niż te dostarczane poprzez ludzkie zmysły (np. rozmowa przez telefon, oglądanie obrazu za pośrednictwem telewizji). Zwykła percepcja to z kolei bliskie doświadczenie realnego zdarzenia lub przedmiotu, który wpływa przyczynowo na doświadczającego i możliwość bezpośredniego oddziaływania na realny przedmiot. W przeciwieństwie do zwykłej percepcji halucynacja i iluzja to bliskie doświadczenie czegoś, co nie istnieje, włączając w to doświadczenia własnej podmiotowości. Percepcja zapśredniczona to zaś „doświadczanie realnego zdarzenia lub przedmiotu, który nie jest bliższy; zapśredniczona podmiotowość to działanie na realny przedmiot z dystansu”<sup>21</sup>. Wilson wyróżnia na bazie tej klasyfikacji katego-

<sup>20</sup> C. Wilson, *Vicariousness and Authenticity*, (w:) K. Goldberg (red.), *The Robot in the Garden...*, s. 76.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 79.

rię doświadczenia telefikcyjnego, znajdującego odniesienie w środowiskach rzeczywistości wirtualnej. Jest to „zapośredniczone doświadczenie przedmiotu, który nie istnieje i zdarzeń, które nie wystąpiły”<sup>22</sup>. Błędem Wilson zdaje się być określenie doświadczeń telefikcyjnych jako niewerydycznych, utożsamienie intersubiektywnie dostępnego świata wirtualnego ze sferą doświadczeń typowo niewerydycznych, takich jak halucynacje. Kolejną luką opisaną klasyfikacji jest włączenie w zakres telefikcyjnych doświadczeń tak różnorodnych czynności, jak czytanie książki, oglądanie filmu, słuchanie opowieści i zmagania w grze komputerowej, nie mówiąc już o interakcji z wirtualnymi środowiskami przy pomocy takich systemów, jak np. *Head Mounted Display*.

Wymienione doświadczenia różnią się znacząco, a rozbieżność między obiektem przynależnym fikcji literackiej i tym znanym choćby z gry komputerowej wydaje się być istotna. Przedmioty wirtualne należą rzecz jasna do zbioru przedmiotów fikcyjnych, z tym, że dziedzina ta jest zbyt ogólna i okazuje się niewystarczająca przy dokładnych analizach rzeczywistości wirtualnej. „Przedmioty fikcyjne są przedmiotami z konieczności nieistniejącymi (realnie), lecz twierdzenie to należy odróżnić od stwierdzenia, że przedmioty fikcyjne nie mają żadnego statusu ontologicznego”<sup>23</sup>. Odwołać się można przy tym do tezy Franza Brentana, że „każdy akt świadomości ma swój przedmiot, czyli, inaczej mówiąc, każdy akt świadomości jest intencjonalny”<sup>24</sup>. Klasyfikację przedmiotów rozporządzać można od wyróżnienia przedmiotów mentalnych, które są subiektywne. Przedmioty fikcyjne funkcjonują zaś publicznie i są intersubiektywnie komunikowalne. Kiedy powiemy, że mamy na myśli Gandalfa, większość ludzi pomyśli o jednym z bohaterów powieści Tolkiena lub filmu Jacksona. Podstawą bytową czarodzieja jest sekwencja znaków w książce lub sekwencja obrazów w filmie. Raczej każdy się jednak zgodzi, że Gandalf przedstawiony na kartach powieści to nie ten sam obiekt, co jego odpowiednik w grze komputerowej. Obiekt wirtualny, w przeciwieństwie do wielu innych obiektów fikcyjnych, nie może być sprzeczny (gdyż jego wizualizacja na to nie pozwala) oraz – co najprawdopodobniej najistotniejsze – pozwala na wchodzenie z nim w interakcje (relacje przyczynowe)<sup>25</sup>.

Czym jest zatem rzeczywistość wirtualna? Z jednej strony odpowiada za komunikację między światem realnym a wirtualnym. Internet to platforma, dzięki której ludzie dokonują zakupów realnych towarów, lokują na wirtualnych kon-

<sup>22</sup> Ibidem, s. 80.

<sup>23</sup> J. Gurczyński, *Czym jest wirtualność. Matrix jako model rzeczywistości wirtualnej*, Wyd. UMCS, Lublin 2013, s. 183.

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> Choć, co warto podkreślić, zakres interakcji nigdy nie będzie rozwinięty do tego stopnia, jakim charakteryzuje się interakcja z przedmiotami realnymi. Wynika to z ograniczeń nakładanych przez oprogramowanie (kod, *software*), ograniczone moce obliczeniowe komputerów (*hardware*) oraz zapośredniczoną percepcję (zaangażowane są przede wszystkim dwa zmysły – wzrok i słuch).

tach realnie istniejące w postaci banknotów i monet pieniądze, obserwują za pomocą *live cams* realnie istniejące obiekty lub uczestniczą w telekonferencjach, często podejmując podczas nich ważne decyzje mające wpływ na funkcjonowanie realnie istniejących instytucji. Z drugiej jednak strony rzeczywistość wirtualna stanowi zupełnie nową jakość, substytucję świata realnego, staje się czystym światem wirtualnym. Przykładem takich alternatywnych względem świata realnego obszarów mogą być gry komputerowe<sup>26</sup>, symulatory oraz środowiska tworzone przez artystów z nurtu sztuki interaktywnej. W tych przypadkach rzeczywistość wirtualna jest intersubiektywnie dostępna (w przeciwieństwie do niewerydycznych doświadczeń takich jak halucynacje), ufundowana na procesach obliczeniowych mających podłoże w realnie bytującym oprzyrządowaniu (komputery, modemy, urządzenia pomocnicze).

Michael Heim, zwany filozofem cyberprzestrzeni, na pytanie: czym jest rzeczywistość wirtualna? odpowiada w nieco żartobliwym tonie: „Możemy powiedzieć: Spróbuj tej gry zręcznościowej. [...] Załóż hełm i rękawice, chwyć drążek sterowy i wejdź do świata komputerowej animacji. Obróć głowę i ujrzyj trójwymiarowy, 360-stopniowy, kolorowy krajobraz. Inni gracze widzą cię pojawiającego się jako animowana postać. Czają się gdzieś inne animowane postacie, które będą chciały cię dopaść. Cel, naciśnij przycisk i zniszcz ich, zanim oni zniszczą ciebie. W kilka minut zorientujesz się w grze, jak się ruszać, jak być częścią wirtualnego świata. To jest rzeczywistość wirtualna”<sup>27</sup>.

Ten nieco okrojony i niekompletny opis Heim uzupełnia dość wyczerpującą klasyfikacją elementów składających się na istotę rzeczywistości wirtualnej. Rozpoczyna od wyróżnienia pojęcia symulacji, oznaczającej tworzenie cyfrowych przedstawień imitujących świat fizyczny lub przedstawień zupełnie nowych, alternatywnych wobec świata fizycznego: „symulacja głównie służy upodobnieniu i uprawdopodobnieniu realnych zdarzeń w sztucznym środowisku elektronicznym”<sup>28</sup>. Interaktywność oznacza natomiast proces modyfikowania i tworzenia wirtualnego środowiska poprzez użycie stosownego interfejsu<sup>29</sup> (mysz kompu-

<sup>26</sup> Jak choćby popularne obecnie *sandboxy*, gry oparte na otwartych światach – *Wiedźmin 3 – Dzikie Gon*, seria *Elder Scrolls*, *Minecraft* czy *World of Warcraft*, gra przebiegająca w czasie rzeczywistym.

<sup>27</sup> M. Heim, *Metaphysics of Virtual Reality*, Oxford University Press, New York 1993, s. 109.

<sup>28</sup> M. Ostrowicki, *Wirtualne realis. Estetyka w epoce elektroniki*, Universitas, Kraków 2006, s. 24.

<sup>29</sup> Heim podaje przykład pulpitu, na którym widnieje ikona kosza. Możemy użyć myszki i kursora, aby przenieść tam niepotrzebne już dokumenty (choć równie dobrze możemy przenieść te dokumenty do innego folderu lub wykasować je następnego dnia). Pulpit i kosz wirtualny nie są realne, ale traktujemy je i używamy ich podobnie jak realnych odpowiedników. Interakcja pozwala na dokonywanie różnorodnych wyborów, z zależności od potrzeb użytkownika. Przykład pulpitu i kosza to jedna z najprostszych ilustracji interakcji w rzeczywistości wirtualnej. Por. M. Heim, op. cit., s. 111.

terowa, joystick, pad, systemy HMD, *datagloves* itd.). Następnie Heim wymienia sztuczność, wskazując, że środowisko wirtualne jest stworzonym przez człowieka, sztucznie wygenerowanym środowiskiem komputerowym, co odróżnia je od niezależnie istniejącego świata realnego. Istotny element stanowi immersja, oznaczająca proces zmysłowego zanurzenia w środowisku, w tym wypadku mowa o środowisku wirtualnym<sup>30</sup>. Przy czym Sherman i Craig wyróżniają dwa rodzaje immersji: „może być czystym stanem psychicznym lub można ją osiągnąć przy pomocy środków fizycznych: fizyczna immersja jest cechą charakterystyczną rzeczywistości wirtualnej; mentalna jest prawdopodobnie celem większości twórców multimedialnych. Mentalna immersja [to] stan bycia głęboko zaangażowanym, zawieszenie niewiary, uwikłanie. Fizyczna immersja [to] cielesne wstąpienie w medium, syntetyczne stymulowanie zmysłów przez użycie technologii; nie oznacza to, że wszystkie zmysły lub całe ciało jest zanurzone/pochłonięte”<sup>31</sup>.

Kolejną cechą rzeczywistości wirtualnej jest teleobecność, polegająca – co należy podkreślić – na silnie ograniczonej formie obecności, wrażeniu przebywania w innym miejscu niż faktyczna pozycja ciała obserwatora na to wskazuje. „Teleobecność jakby przewycięża czasoprzestrzeń, umożliwia przenikanie poza granice fizyczności [...], bycie w miejscach i czasie właściwie nieosiągalnych poza środowiskiem elektronicznym”<sup>32</sup>. Teleobecność to z jednej strony silnie ograniczona obecność, dzięki której obserwator w zapośredniczony sposób i przy pomocy komputerowo wygenerowanej reprezentacji odbiera niewielką ilość bodźców z realnego, oddalonego środowiska<sup>33</sup>. Wszak ciało człowieka po-

<sup>30</sup> „Takie systemy znane przede wszystkim jako hełmy rzeczywistości wirtualnej i rękawice były po raz pierwszy popularyzowane przez Jarona Laniera. [...] Hełm rzeczywistości wirtualnej odcina wizualne i dźwiękowe wrażenia z otoczenia i zastępuje je wrażeniami wygenerowanymi komputerowo. Ciało porusza się po sztucznej przestrzeni, używając rękawic do informacji zwrotnych, bieźni do stóp, uchwytyów rowerowych czy joysticków” – ibidem, s. 113. Immersja jest tym silniejsza, im bardziej zaawansowane urządzenia są stosowane. Istotna jest ilość zaangażowanych w ten proces zmysłów oraz stopień ich zaangażowania. Łatwo zobrazować skalę immersji, porównując recepcję środowiska wirtualnego zapośredniczoną przez ekran komputera z recepcją zapośredniczoną przez złożony system VR składający się z systemów HMD, *datagloves*, bieźni etc. Za ostatni etap immersji uznać można technologie bioniczne, przy pomocy których bodźce pochodzące w rzeczywistości wirtualnej byłyby bezpośrednio przenoszone do mózgu. Rodzi to wiele problemów natury epistemologicznej oraz etycznej (groźba utraty człowieczeństwa, powszechnej manipulacji, fałszowania danych zapisanych na nośnikach, inwigilacji itp.).

<sup>31</sup> W.R. Sherman, A.B. Craig, *Understanding Virtual Reality: Interface, Application, and Design*, Morgan Kaufmann Publishers, San Francisco 2003, s. 9.

<sup>32</sup> M. Ostrowicki, op. cit., s. 27.

<sup>33</sup> Lev Manovich twierdzi, iż teleobecność w wąskim zakresie to „możliwość widzenia i działania na odległość”. Rozróżnia on teleobecność, w której pośredniczą urządzenia takie jak kamery. Kamera umożliwia oglądanie obrazów, blokuje jednak podejmowanie działań. Teleobecność „prawdziwa”, udostępniona dzięki zdalnym robotom, pozwala na wykonywanie z dystansu różnych czynności. Por. L. Manovich, *Język nowych mediów*, przeł. P. Cypryański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2006, s. 263–267.

zostaje na swoim miejscu i procesy fizjologiczne nadal w tym miejscu przebiegają. Obrazy i dźwięki, które docierają do obserwatora dzięki komputerowo wygenerowanym reprezentacjom, pozwalają jednak mimo wszystko na pozyskanie informacji, a w niektórych przypadkach niezbędne są również przy skomplikowanych działaniach prowadzonych z dystansu<sup>34</sup>.

Heim do atrybutów rzeczywistości wirtualnej zalicza również siecią komunikację, czyli globalną, wielowymiarową sieć połączeń i zmagazynowanych na serwerach danych przesyłanych natychmiastowo<sup>35</sup>. Pośrednio wskazuje też na niezwykle istotny element – hipertekst, który w skrócie ująć można jako mechanizm fundujący interaktywność. „Hipertekst jest dynamicznym systemem odnośników, w którym wszelkie teksty mogą być wzajemnie połączone, jest raczej informacją o różnych tekstach niż tekstem właściwym, jest tekstem wszystkich tekstów, jest metatekstem”<sup>36</sup>.

## Wiedza w cyfrowym świecie

Jednym z ważniejszych zagadnień wchodzących w obręb telepistemologicznego nurtu jest próba sformułowania adekwatnej teorii wiedzy.

Pytania o wiedzę zajmowały filozofów od czasów starożytnych Greków, lecz ostatnie postępy w telekomunikacji czynią je bardziej nagłymi niż kiedykol-

---

<sup>34</sup> Przykładem mogą być popularne rozmowy z użyciem komunikatorów takich jak *Skype* (często nie ma lepszej możliwości kontaktu ze względu na odległości dzielące rozmówców), sterowanie i pozyskiwanie danych przy pomocy zdalnych robotów (np. łazik *Curiosity*, drony), telekonferencje, *e-learning*, prace w niebezpiecznych środowiskach, zastosowania w medycynie. Należy jednak ponownie zwrócić uwagę, że wzrost zaawansowania powyższych technologii idzie w parze ze wzrostem zagrożeń, które mogą objawiać się manipulacją i fałszowaniem danych pochodzących z zapośredniczonej technologicznie percepcji, atakami cybernetycznymi, uzależnieniami, oderwaniem człowieka od jego naturalnego środowiska życiowego. Protezy technologiczne, które w dużym stopniu rozszerzają moce poznawcze człowieka, mogą również prowadzić do odwrotnego w skutkach procesu, tzn. do zubożenia tych mocy poprzez nadmierną produkcję fałszu, iluzji, złośliwości hakera, oderwania rezultatów poznawczych od autorytetów itp. Bipolarny charakter najnowszych technologii cyfrowych ma swoje źródło w relacji człowieka z innymi pospolitymi przedmiotami codziennego użytku. Za dobry przykład może posłużyć lek, który w odpowiedniej dawce pomaga uleczyć człowieka, a przedawkowany może spowodować śmierć.

<sup>35</sup> Heim wspomina przy wskazanej klasyfikacji o rzeczywistości rozszerzonej (*augmented reality*): „Celem rzeczywistości rozszerzonej jest dodanie informacji i znaczenia do realnego przedmiotu lub miejsca. W przeciwieństwie do rzeczywistości wirtualnej, rzeczywistość rozszerzona nie tworzy symulacji rzeczywistości. Zamiast tego chwyta realny obiekt lub przestrzeń jako fundament i włącza do tego technologie, które dodają dane kontekstowe, aby pogłębić zrozumienie przedmiotu” – zob. [online] <<http://net.educause.edu/ir/library/pdf/ELI7007.pdf>>, dostęp: 13.04.2016.

<sup>36</sup> J. Gurczyński, op. cit., s. 153.

wiek. Internet, zwłaszcza sprzężony z telerobotycznymi urządzeniami, które pozwalają nam obserwować i nawet oddziaływać na odległe przedmioty, dostarcza bogactwa informacji na temat odległych środowisk. Jednak czy te technologie dostarczają nam wiedzy? To centralne zagadnienie dziedziny określanej jako telepistemologia – badania nad tradycyjnymi pytaniami epistemologicznymi, które są podniesione i ponowione przez rozwój w technologii telekomunikacyjnej<sup>37</sup>.

Odpowiedź na to pytanie jest uzależniona od warunków, jakie musi spełnić wiedza. Dylematy uwypuklone wcześniej przez Gettiera w przypadku technologii takich jak Internet nabierają nowego znaczenia<sup>38</sup>. Powszechność iluzji i symulacji, gróźb fałszowania danych za sprawą złośliwych hakerów (czy też powszechnego w sieci zjawiska *trollingu*) rodzi szereg wątpliwości, które nie były do tej pory tak silne. Obecnie podejmowane są próby odpowiedzi na problemy zgłoszone przez Gettiera oraz dylematy odsłaniane za sprawą technologicznego progresu. Alvin Goldman formułuje reliabilistyczną teorię wiedzy (reliabilizm), w myśl której „odmiennie niż w klasycznych teoriach wiedzy, podkreśla się uwarunkowanie naszej wiedzy przez leżące u jej podstaw procesy poznawcze. Proces poznawczy zaś określa się jako rzetelny (inaczej wiarygodny, reliabilny), jeśli wytwarza ponad 50% przekonanych prawdziwych”<sup>39</sup>. Do procesów poznawczych, mimo występowania złudzeń percepcyjnych, należą przekonania oparte na percepcji (znajdujące w niej bezpośrednie uzasadnienie). Uzasadnienie przekonań powstaje w oparciu o procesy, które nie powstają w wyizolowanym od świata systemie poznawczym oraz kodują treści pochodzące z otoczenia podmiotu: „Na wiedzę składa się zbiór przekonań będących rezultatem rzetelnego procesu poznawczego”<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> A. Goldman, *Telerobotic Knowledge: A Reliabilistic Approach*, (w:) K. Goldberg (red.), *The Robot in the Garden...*, s. 127.

<sup>38</sup> Za pewien przedsmak dylematów epistemologicznych, ufundowanych za bazie rozwoju technologii komunikacyjnych uznać można problem sformułowany przez Jonathana Dancy’ego. Jego treść w skrócie brzmi następująco. W finałowym meczu tenisowym w Wimbledonie uczestniczyło dwóch graczy: P i R, osoba O oglądała zaś transmisję za pośrednictwem telewizji. Zwyciężył tenisista P. Do osoby O zadzwoniła osoba N, z prośbą o podanie nazwiska zwycięzcy. O odpowiedział zgodnie z prawdą, że zwyciężył P. Sytuację komplikuje jednak zdarzenie, że na korcie podczas finałowego meczu nastąpiła awaria kamer i telewizja zdecydowała transmitować mecz z poprzedniego roku, w którym również pojedynkowali się P i R. Wynik zeszłorocznego pojedynku był taki sam (zwyciężył P), można dodać, iż mecz przebiegał podobnie, pogoda była podobna, a tenisiści byli tak samo ubrani. W związku z tym zdanie (h), że wygrał P jest prawdziwe, O jest przekonany, że (h) oraz O ma odpowiednie uzasadnienie dla (h). Zachodzą wszelkie warunki dla prawdziwości zdania „O wie, że zwyciężył P”, lecz są trudności w uznaniu tego zdania, gdyż O nie obserwował bezpośrednio tego, co działo się podczas meczu. Gdyby percypował mecz, siedząc na trybunach, wiedziałby najprawdopodobniej, że nastąpiła awaria kamer, z drugiej jednak strony zdarzenie to nie miałoby dla niego większego znaczenia. Zapośredniczony przekaz telewizyjny rodzi szereg wątpliwości, które w przypadku Internetu i cyfrowych reprezentacji są dodatkowo spotęgowane. Zob. J. Woleński, op. cit., s. 36.

<sup>39</sup> U. Żegleń, *Epistemologia a kognitywistyka*, (w:) R. Ziemińska (red.), *Przewodnik...*, s. 485.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 486.



W skrócie reliabilizm Goldmana opisać można jako sytuację, w której osoba *O* wie, że *p* zawsze i tylko wtedy, gdy: (1) osoba *O* jest przekonana, że *p*; (2) to, że *p* jest prawdą; (3) przekonanie osoby *O*, że *p*, jest wynikiem rzetelnego procesu poznawczego. Przykładowo, sam dobry nastrój, zgadywanie „na chybił trafił” czy życzeniowość (to mi się należy, bo jestem mądry) nie mogą być właściwym czynnikiem odpowiadającym za rzetelność tego procesu. Do grupy elementów wspomagających jego wiarygodność filozof włącza „sposrzedzanie w normalnych warunkach, klarowną pamięć, poprawne wnioskowanie, introspekcję”<sup>41</sup>.

Sytuacja jednak wyraźnie komplikuje się, kiedy użytkownik Internetu percypuje komputerowo wygenerowaną reprezentację. Goldman wyróżnia kategorię „bliskiego sąsiedztwa”, która z sieci traci na znaczeniu. W rzeczy samej, czym innym jest być w pobliżu telerobotycznej instalacji, która pielęgnuje ogród, móc obejrzeć konstrukcję „na własne oczy”, dotknąć jej, ujrzyć ją w momencie podlewania roślin, poczuć woń kwiatów itd. Zapośredniczona relacja między podmiotem poznawczym a przedmiotem implikuje szereg problemów, znosząc na wstępie bezpośredni kontakt z przedmiotem. Przy transmisji internetowej nie sposób zaangażować wszystkich zmysłów, relacja poznawcza z obiektem jest w znacznym stopniu zubożona. Użytkownik sieci nie może być też pewien tego, czy projekcje, których doświadcza, nie są iluzją, fałszerstwem (np. zarejestrowanym wcześniej w innym miejscu nagraniem sztucznych roślin i miniaturowego robota imitującego profesjonalne urządzenie): „Jeśli ktoś w Ameryce widzi nagietka w Linzu przez stronę internetową, sam nagietek nie jest w jego bliskim sąsiedztwie, co najmniej nie w jego fizycznym sąsiedztwie. Falsyfikaty, które mogą go oszukać w myśleniu, że widzi nagietka (podczas gdy w rzeczywistości nie widzi), też nie muszą być blisko niego. To sugeruje, że przynajmniej w przypadku telerobotycznej wiedzy musimy spojrzeć poza bezpośrednie fizyczne środowisko tej osoby w celu ustalenia, czy ta osoba posiada wiedzę”<sup>42</sup>.

Składnikiem wzmacniającym wiarygodność przekonań powstałych na bazie zapośredniczonej technologicznie relacji z przedmiotem może być jednak stopień lub jakość interakcji. Przypuśćmy, że użytkownik Internetu, wysyłając komendy telerobotowi, dostrzega jednocześnie, że robot błyskawicznie na nie reaguje i podejmuje stosowne działania. Interakcja w czasie rzeczywistym może stanowić

<sup>41</sup> K. Paprzycka, op. cit., s. 135.

<sup>42</sup> A. Goldman, op. cit., s. 135. Dobrą ilustracją powyższych rozważań może być zdarzenie z 17 marca 2016 r., kiedy to zaobserwowano rozbłysk na Jowiszu. Jeśli zarejestrowałby go tylko jeden teleskop, istniałoby duże ryzyko błędu, gdyż rozbłysk taki mógłby powstać w wyniku zawodności urządzenia. Jednak w tym samym czasie rozbłysk zarejestrowany został przez dwóch miłośników astronomii, przez co prawdopodobieństwo zaistnienia zderzenia planety z innym obiektem niewspółmiernie wzrosło. Wykroczone tym samym poza „bliskie sąsiedztwo” samotnego obserwatora, scalając wyniki obserwacji obu obserwatorów.

więc kolejny czynnik wzmacniający rzetelność procesu poznawczego<sup>43</sup>. W kwestii uprawomocnienia przekonań odwołać się można w ostateczności również do kategorii autorytetu (np. NASA, organizatorzy festiwalu Ars Electronica), który może potwierdzić lub zakwestionować rzetelność danego procesu poznawczego. Trudność podjętej problematyki wynika z możliwych w tego typu czynnościach iluzji, celowych fałszerstw i manipulacji ze strony niektórych użytkowników sieci (np. hakerów).

## Podsumowanie

Telepistemologia stawiać może kolejne badawcze kroki w dwóch kierunkach<sup>44</sup>. Pierwszym z nich jest problematyka zapośredniczonego pozyskiwania informacji z realnego świata przy pomocy interakcji z odpowiednimi urządzeniami. Mam tu na myśli relację człowieka z komputerem i interfejsem pomocniczym oraz kamerą lub zdalnym robotem, które przekazują dane z dystansu. Dystans ten określić można mianem dystansu realnego. Drugi kierunek badań odpowiada za analizę rzeczywistości wirtualnej, tworzącej sfery bytu istniejące alternatywnie wobec świata fizycznego. Rzeczywistość wirtualna w coraz większym stopniu absorbuje uwagę ludzi na całym świecie, a wynalazki ją wspomagające są coraz bardziej zaawansowane. Sfery działania przedstawione w grach komputerowych czy dziełach sztuki interaktywnej nie są typowymi symulacjami świata realnego, lecz stanowią nową jakość, substytucję. Dystans między użytkownikiem a środowiskami cyfrowymi tego typu nazwać można dystansem wirtualnym. W tych dwóch nurtach powinna rozwijać się telepistemologiczna refleksja, która z uwagi na wzrastający wpływ najnowszych technologii wydaje się być nieunikniona.

Człowiek od dawna otoczony jest przez wynalazki dostarczające nowych informacji na temat świata. Wraz z powstaniem Internetu pojawił się nowy obszar, który wymaga dalszych badań. Ranga, jaką uzyskała technologia cyfrowa w życiu *Homo sapiens*, zdecydowanie nie powinna pozostawać bez echa. Wszystko po to, aby rozpędzony wir technologicznie zapośredniczonej informacji nie otworzył przed człowiekiem bram do krainy wiecznej ułudy, z której nie będzie już powrotu. Wszystko po to, aby ostudzić zapędy reaktywowanego w nowej odsłonie kartezyjańskiego złośliwego demona. Wszystko w końcu po to, aby człowiek mógł, mimo licznych trudności, uzyskać odporność na jego złowieszcze mamienie.

<sup>43</sup> Problemem jest jednak coraz lepsza jakość komputerowych symulacji świata realnego, a co za tym idzie również takiego potencjalnego robota. Jako symulowane urządzenie (o ile byłby tak zaprogramowany) nadal mógłby wchodzić z użytkownikiem w interakcję.

<sup>44</sup> Choć na horyzoncie pojawiają się zagadnienia związane z robotyzacją, cyborgizacją, problematyką sztucznej inteligencji, rzeczywistości rozszerzonej czy idee transhumanizmu, które mogłyby zasilić zakres zainteresowań telepistemologii.

## Literatura

- Ajdukiewicz K., *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Czytelnik, Warszawa 1983.
- Dreyfus H., *Telepistemology: Descartes's Last Stand*, (w:) K. Goldberg (red.), *The Robot in the Garden. Telerobotics and Telepistemology in the Age of the Internet*, MIT Press, Cambridge 2001.
- Gettier E., *Czy uzasadnione i prawdziwe przekonanie jest wiedzą?*, przeł. J. Hartman i J. Rabus, „Principia” 1990, nr 1.
- Goldberg K., *Introduction: The Unique Phenomenon of a Distance*, (w:) idem (red.), *The Robot in the Garden. Telerobotics and Telepistemology in the Age of the Internet*, MIT Press, Cambridge 2001.
- Goldman A., *Telerobotic Knowledge: A Reliabilistic Approach*, (w:) K. Goldberg (red.), *The Robot in the Garden. Telerobotics and Telepistemology in the Age of the Internet*, MIT Press, Cambridge 2001.
- Gurczyński J., *Czym jest wirtualność? Matrix jako model rzeczywistości wirtualnej*, Wyd. UMCS, Lublin 2013.
- Hempoliński M., *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, PWN, Warszawa 1989.
- Hetmański M., *Epistemologia informacji*, Copernicus Center Press, Kraków 2013.
- Manovich L., *Język nowych mediów*, przeł. P. Cypryański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2006.
- Ostrowicki M., *Wirtualne realis. Estetyka w epoce elektroniki*, Universitas, Kraków 2006.
- Paprzycka K., *Pojęcie wiedzy*, (w:) R. Ziemińska (red.), *Przewodnik po epistemologii*, WAM, Kraków 2013.
- Sherman W.R., Craig A.B., *Understanding Virtual Reality: Interface, Application, and Design*, Morgan Kaufmann Publishers, San Francisco 2003.
- Steup M., *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Prentice-Hall, Upper Saddle River 1998.
- Wilson C., *Vicariousness and Authenticity*, (w:) K. Goldberg (red.), *The Robot in the Garden. Telerobotics and Telepistemology in the Age of the Internet*, MIT Press, Cambridge 2001.
- Wilson S., *Information Arts. Intersections of Art, Science, and Technology*, MIT Press, Cambridge 2002.
- Woleński J., *Epistemologia. Wiedza i poznanie. Tom II*, Aureus, Kraków 2001.
- Żegleń U., *Epistemologia a kognitywistyka*, (w:) R. Ziemińska (red.), *Przewodnik po epistemologii*, WAM, Kraków 2013.



*Liybov Drotianko*  
*Maria Abysova*

Narodowy Uniwersytet Lotnictwa  
Kijów (Ukraina)

National Aviation University  
in Kyiv (Ukraine)

## DYNAMICS OF LANGUAGE COMMUNICATION IN MODERN UNIVERSITY

### Dynamika komunikacji językowej a współczesny uniwersytet

**Słowa kluczowe:** komunikacja językowa, wielodyskursywność, „moc języka” w kulturze, globalizacja, kultura komunikacji.

**Key words:** linguistic communication, poly discourse, “force of language” in the culture, globalization, culture of communication.

#### Streszczenie

W artykule przedstawiono analizę wpływu globalnych i lokalnych tendencji społeczno-kulturalnych, związanych z tworzeniem wielokulturowej przestrzeni, na stan praktyk językowych w środowisku kształceniowym współczesnego uniwersytetu.

#### Abstract

The article analyses the influence of global and local sociocultural trends, associated with formation of multicultural space, on the state of linguistic practices in educational environment of modern university.

In past XX century the scale and intensity of social processes, their mutual penetration have increased so dramatically that it almost excluded the possibility of isolation and closure of any human community, group and individual. Social ties are becoming inherently universal and mandatory, increasing their intensity and highlighting a new role of language and language communication in society's life.

At the same time the breadth of communication possibilities of a greater or lesser extent goes along with the loss of man's ability and willingness to comprehend texts of deep content, shallow-leveled mass communication.

It would be a mistake to find causes of these realities in properties of language and language communication. However, much still depends on capabilities

of understanding the basic properties of language and language communication. Therefore, philosophical analysis of language, language communication and its efficiency is still actual today.

Analysis of the concept of language communication as a main medium and source of all social practices requires some reference to scientific discourses of various levels and directions, an integrated and multi-disciplinary approach. The study of language communication problem includes several areas of scientific and philosophical analysis:

1) basic philosophical and theoretical approaches to language (from F. von Humboldt, F. de Saussure – to modern theories in the context of metatheoretical paradigm shaped by the “linguistic” turn);

2) studies of the phenomenon of social communications and role of linguistic communication in social reality (T. Parsons, E. Giddens, M. Castells, U. Beck, Jh. Webster, I. Wallerstein, N. Elias and others);

3) the study of political and socio-linguistic models of language processes in modern world in the context of language policy theory (D. Cameron, L. Dominelli, S. de Wenden, K. Wilkinson, L. Greenfield, P. Gubbins, F. and J. Lisandro, D. Crystal and others).

Thus, the study of language problems has already had a lot of valuable scientific results. However, there is a lack of studies focused on dynamics of language communication practices in terms of educational processes of modern university.

In the history of communication one can distinguish the following types: mimic and gesture, oral, written and phases of information exchange relevant to them – preverbal, verbal, written, book, electric, electronic, virtual.

Formation and operation of these types of communication and information exchange phases are subject to some legitimate trends. They are:

- continuity in the development: preceding types of communication prepare the basis for emergence of new ones;
- coming communication tools include some elements of previous ones and co-exist along with them;
- evolution of means of communication is on the way from natural to artificial means of communication, from relatively simple technical means to more sophisticated and versatile ones.

Basis of communication is always a language culture, which can be represented as a socially conditioned process of transmission and reception of information in interpersonal, intercultural and mass communication via a variety of verbal and nonverbal means of communication. A distinctive feature of language communication in comparison with other codes or communication systems is its flexibility and versatility. Language communication creates an opportunity for immediate feedback, turning one-way communication into a dialogue.

Full realization of this feature of language communication is enabled in the first place by institutes of pedagogy and education. At all times it is the Word of the lecturer, his ability to represent an academic course in a logical and accessible manner, on the one hand, and his art of speaking, on the other hand, lay the foundations for mastering language skills by a student.

Education occupies the place of special importance in forming new principles of language communication culture in the modern society. One might wonder whether the mass character of education could provide an adequate communicative orientation of individuals, groups and, therefore, their effective interaction.

In this connection, it is necessary to refer to the conclusion drawn by Margaret Mead studying for decades the lifestyle practiced by very different societies: “The social structure of a society and how the process of education is structured – how knowledge is passed on from mother to daughter, from father to son, from mother’s brother to sister’s son, from the shaman to the new convert, from renowned experts to beginners – to a much greater extent than the actual content of transmitted knowledge determines the way in which people learn to think, and the way in which results of education are perceived and used, the total amount of individual skills and knowledge...”<sup>1</sup>. On the basis of correlation of culture with the training character (education) Mead identifies three types of cultures: post-figurative, co-figurative, and pre-figurative culture<sup>2</sup>.

In post-figurative culture, children primarily learn from their forebears. In cofigurative culture, both children and adults learn from their peers. In pre-figurative culture, adults also learn from their children because of accelerating rate of social changes that have taken place within the lifetime of one generation. To bridge generational gaps, Margaret Mead suggests that “we must, in fact, teach ourselves how to alter adult behavior so that we can give up post-figurative upbringing, with its tolerated co-figurative components, and discover pre-figurative ways of teaching and learning that will keep the future open”<sup>3</sup>. In a new millennium, boundaries among post-figurative, co-figurative, and pre-figurative cultures have become fluid and unsettling. While formal education continues to facilitate transmission of the past generation’s cultural values, ongoing globalization inadvertently leads us to question our post-figurative upbringing and accept co-figurative culture formation.

An illustration to the words of Margaret Mead could be the situation with classical university in modern society. Being the project of Modernity the classical university has always been regarded as a guardian of national culture. The

---

<sup>1</sup> M. Mead, *Continuities in Cultural Evolution*, Yale University Press, New Haven – London 1964, p. 79.

<sup>2</sup> M. Mead, *Culture and Commitment. A Study of the Generation Gap*, Natural History Press/Doubleday and Co., New York 1970, p. 14–15.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 361.

classical university has signed a pact with the government, established an alliance of knowledge and power, implying the creation of values needed for social integration of the nation-state, in the form of which a “civilized” society could exclusively exist.

Nowadays in European and North American educational space four university models can be distinguished:

1. Humboldt “research university”, where scientific and educational activities were seen as interacting components from the very beginning of university course; students must acquire experience in dealing with the most advanced science, in the continuous search of new scientific knowledge so that at one time to become pioneers in their respective professional fields<sup>4</sup>.

2. British residential model (“Oxbridge model”), based on close informal communication of students and lecturers. This kind of communication is considered to be of the same importance for development of youth as the attendance of lectures and seminars.

3. French model of “large schools”, which became a symbol of state-run meritocratic society, in which highly professional staff are regarded to be the super-elite. These academic establishments which do not involve research activity, are highly selective in intellectual and social dimensions.

4. Chicago model represents the general curriculum with a strong humanitarian orientation. This model was designed to “acquaint the student with the views of leading scholars in the humanities, natural and social sciences, to develop student’s ability and needs in his further self-education, independence and critical thinking”<sup>5</sup>.

Thus, Germany, Britain, France and the United States add the national colors to the university tradition, presenting its ideal state.

Nowadays, however, under the conditions of globalization the value of nation-state radically decreases, and the university is no longer a means of national and cultural identity. In other words, along with eradication of the project of Modernity with its key model of social organization in the form of nation-state with its claim to approve cultural patterns and form cultural hierarchies, one could point out to dissolution of classical university as a central (monopoly) structure of educational system.

The diversification of universities and growth of private universities are the main trends of recent years. As a result, four models mentioned above – are just a part of what we now take into account, analyzing the models of modern German, British, French and American universities. For example, among variants of

---

<sup>4</sup> T. Husen, *The Role of the University: A Global Perspective*, UNESCO, Paris 1994, p. 136.

<sup>5</sup> G. Karr’e, *Kul’turnye modeli universiteta* [*Cultural Models of a University*], “Alma Mater” 1996, no. 3, pp. 14–18 (in Russian).



the university, brought to life in the last decades the pragmatic model of university in developing countries, the revolutionary counter-culture model as well as a model of politicized university could be found.

Growing number of private universities shows that today the University is increasingly perceived as a commercial institution with exclusively pragmatic targets. In pragmatic university the function connected with the search of truth fades giving a way to the service, trade, and business functions. The pragmatic model of a public, private or mixed type offers training programs in accordance with the needs of society.

The sample of pragmatic university is a commercial university. Commercial universities are private profit-oriented universities, that meet the needs of wealthy families who want to provide their children with diplomas. The spirit of these universities looks like usual spirit of entrepreneurship. In their quest for profit, these universities are often able to compete with each other. As the quota of private universities in recent decades has grown in conjunction with dominant commercial orientation, it could be an indicator of active dissemination of entrepreneurial spirit in educational sphere. Reorientation of the university for the profit but not for the truth is not its choice but a forced measure taken in the situation of reduction of the volume of state financial support. In fact, European governments have forced the university to lead the self-financing.

In addition to that, under pressure of globalization the University can not be understood as a solely utilitarian one (a kind of place where students obtain a profession under the guidance of professors). The pure professional training in the radically changing world is hopeless. The University starts performing a political, an administrative and above all – an identification role, acting as a kind of community that forms the appropriate social environment and ways of democratic participation in knowledge society.

The concepts of “subjective identity”, “individual identity”, and “cultural identity” are the core of modern educational establishment. The idea of internal distance between the subject and subject in poly discourse lays the foundation for multiple students’ interactions with different disciplines carrying the logic of their discourses. It enables one to say about “poly discourse” content of the educational program of modern university.

The formation of poly discourse space in educational process largely depends on the type of knowledge, the education it is built on. The knowledge of current stage of culture, science and civilization does not involve the work with frozen dozes of information. It means that a student should master methodology of dealing with the information than the information itself: its critical perception, different forms of understanding, interpretation and reinterpretation. In educational process the student should master the discourse logic to give up his position within a discourse, to get into the frame of another.

Traditional dependence of discourse subject on its language (so called “language force”) significantly eases off with the appearance of border areas (open borders). Being able to manipulate with these borders (to move them or, conversely, to comply), the subject constructs a qualitatively new linguistic reality, has a new responsibility, a new form of presence in its own language. This situation makes one rethink the problems of subject identity – as the boundaries and rules for their determining, obviously, vary – according to the logic of whole culture.

This variety of tasks of modern university, due to Clark Kerr<sup>6</sup>, leads to potential unification of large universities in the future; weakening of formal ties of lecturers with any particular university making possible their free movement from one university town to another; development of new information technologies enabling communication among education centers. The whole country will turn into a huge conglomerate consisting of university centers, so-called “ideo-poleis”.

What communication strategies will prevail in the walls of modern university? The monological type of communication (the word of professor / author of the text as a “word in itself”, carrying the truth, and having an exclusive privilege and authority, not being questioned and added) occupied the central place in student-lecturer, student-educational text relations within traditional university discourse.

The mentioned above “normative cognitive communication model” is limited to causal-explanatory and prescriptive positions where the role of the lecturer is an active monologue and the role of the student is passive perception. These positions are reflected in so-called cognitive-theoretical statements of proposals which are broadcast directly from the lecturer to a student in the form of “true judgment”. This type of communication is characterized with absolute identification of communicators, or their full or partial reduction.

Along with the “normative cognitive (or representative)” communication strategy one could find the “project” strategy. The peculiarity of the second communication strategy is acceptance of the view that nobody has a completed, pre-determined set of conceptual representations and language means, but they are formed in the process of educational communication. An important condition of realizing this communication strategy is determination of the common discourse space – an object-symbolic field, in the context of which the communicative actions are possible. This area is shaped by participants of educational communication on the basis of academic original texts, offered by the lecturer. In the process of study and interpreting these texts the semantic field of academic discourse gradually appears, with respect to which the further self-determination of subjects of educational communication is possible. The moment of self-determination marks the choice of communicators implying their ability to be in methapo-

---

<sup>6</sup> C. Kerr, *The Uses of the University*, Harvard University Press, Cambridge 1982, v. IX, p. 24.

sition in the structure of three types of relationships: to the text, to others, to yourself. This model is interactive educational communication.

The communicative means used in university education are considered to be the key factor of establishing the project (dialogical) communication strategy, involving polyphony and equality of all academic participants.

Forseeing the significance of communicative means in educational development, at the end of the 19<sup>th</sup> century John Henry Newman pointed out to the results of usage of the printing press: a boundless sea of periodicals, treatises, pamphlets, papers and a series of entertaining literature. He noted that the printing era was the most conducive for spreading educational and information means responsible for man's intellectual growth<sup>7</sup>.

Modern language communication uses radically new information and telecommunication technologies. Revolutions in communication processes coincide with the following types of sign exchange: 1) "face-to-face" exchange of oral speech; 2) written communications, indirect printing; 3) exchange carried out by means of electronics.

New media include a wide range of Internet and mobile apps: social networking, Internet blogs, microblogs, the Internet, TV and radio, photo and video publishing services for data storage, virtual games and others. They do not merely transform the spatial and temporal parameters of social interactions, but practically create a new communication structure. The characteristics of new media are interactivity, openness, development of horizontal non-hierarchical relationships, ignorance of geographical distance.

It is possible to distinguish three stages of transforming the higher education system under pressure of new media. In the first stage the number of information sources is expanding, possibilities of creating educational institutions' sites are emerging. The second stage is characterized by involvement of Web 2.0 technologies, contributing to development of multilateral communication and participation of users in the creation of information. Educational sites are not a showcase, they reflect all the aspects of life of the university. In the third stage the structural changes are clear: new structures and forms appear. There are brand new educational institutions, forms of study, approaches to the grading elements of educational system.

To guarantee the optimal functioning of higher education system and educational institutions in new media conditions one should develop a set of new media structure. The new media structure includes formal and informal media of universities, online resources related to the educational process (digital libraries, scientific journals, online courses, video lectures, information databases, forums, wikis and other services).

---

<sup>7</sup> J.H. Newman, *The Idea of a University*, ed. by M.J. Svaglic, Rinehart Press, San Francisco 1960.

Functionally, the new media can help to form academic communities, to create communication platforms on organizational matters, to develop new forms and methods of classes, to arrange an interactive communication in the educational process, to provide external relations with students, employers, business partners. In general, they stimulate communication and thereby contribute into the production of their own senses in social systems. The system of higher education inspects itself with the help of sociological tools (ratings, monitorings, polls and others).

Among disfunctional manifestations of media in education one could find: an information overload, a complexity of the search process, inability to ensure the quality of data huge in its flow, the diverting impact caused by a variety of recreational resources, games, social networking, and the risk of loss and distortion of information due to technical failures.

To summarize, it should be noted that activities of higher education institutions are no longer considered to be full-fledged in the case of their absence in the media space. Non-recognition or underestimation of the role of new media proliferation leads to the growth of disfunctionality of the educational system, negatively affects the communication competence.

The decrease of language communication could be found by means of both students and lecturers. The significant changes are associated with widespread use of units of lowered stylistic constructs – jargons. For example, the speech of today's students includes the neologisms and computer slang. In interpersonal communication students use the slang based on deliberate distortion of words that drastically changes their initial meanings. In addition, students often use symbols and signs instead of words (brackets, full stops, etc.), which hardly can convey true human feelings and emotions.

Jose Ortega y Gasset was the one who made a protest against the decline of the communication culture in the university: “culture – is a system of living ideas belonging to each period. What I call living ideas or the ideas on which we live – he wrote – are those that contain our basic convictions regarding the nature of the world and our fellow human beings, the hierarchy of values for things and actions, which ones are worth of esteem and which ones are less so”<sup>8</sup>. Moreover, he insisted that culture is mostly realized through science. The usage of slang and emoticons instead of the words respective to the situations leads to a lack of faith in the word, the selective use of lexical-semantic system and the thinking schematism. All this leads to negative consequences for the mental development of language users, national history, and cultural traditions.

Newspeak, based on the slang and graphical symbols, describes different functions overlaying upon each other and the birth of new ones which were ne-

---

<sup>8</sup> J. Ortega y Gasset, *Man and People*, Norton & Company Inc., New York 1957, p. 94.

ver observed before. The main function is influence as a special case of an informative function, combined with impression and expression as well as a kind of magic or myth-making function. Generally, information provides the recipient with a certain level of knowledge, which in turn, provokes some estimations and views, leads to the fact that postulated facts are perceived as a reflection of the real state of things. As for Newspeak, it creates ritual texts not for information or estimation but for pure participation in the life of society.

The introduction of slang elements leads to “inflating” the text, dissolving the information into clichés and sense-free phrases. This method of communication is publicly dangerous, moreover, it accustoms communicators to “thoughtless speech”.

In recent years, the aspiration for study of foreign languages has dramatically increased. For the first time there is an actualized need to master foreign languages. The knowledge of foreign languages may change the individual’s lifestyle, influence the choice of life’s purpose and its meaning, expand the living space, etc. Fluent knowledge of foreign languages allows to develop both professionally and communicatively.

However, the negative aspect of studying foreign languages is abuse of words of foreign origin – primarily American English. Sharing the same position, Marian Bugajski said: “The compounds as Western cars, Western furniture, Western clothes have become phraseological units [...]. In all these compounds, the adjective »Western« may be substituted for the American [...]. For this reason, American car means the same thing as »very good (the best)« car; American furniture – »very good (the best)«, furniture and so on...”<sup>9</sup>. Thus, it leads to strengthening the complex of provinciality. Preservation of diversity of languages is regarded as a sign of backwardness. Hence there is a situation of force in language communication. The user of language begins to use foreign elements despite the fact of their unclear meaning. As a result, one can point out to the errors at all levels of the language, which, in the end, lead to numerous disruptions in the communication process.

Preserving the current pace of withering away languages of local peoples and local communities, as shown by studies of UNESCO, about 3,000 languages are on the verge of extinction and may cease existing forever. Fewer number of languages are a means of international communication, and as a result they are being phased out of the world community life, despite the fact that the disappearance of even one language is an irreparable loss for world civilization.

Summing up, one can say that owing to fundamental role of knowledge in modern society the University turns into a key social institution. Assertion of one

---

<sup>9</sup> M. Bugajski, *Yazyk komunikatsii [Language of Communication]*, Humanitarnyy Tsentr, Kharkiv 2010, p. 454. (in Russian)

or another type of communication in the modern University is not a neutral act, rather a social action, which henceforth can be fixed as the substantive foundation of culture in general. In this regard, one can speak of a communicative strategy, deliberately supported depending on solved problems in the educational process. If the normative (representative) strategy dominated in classical university, then the project strategy came in the first place in the modern university. Being the result of convention among participants of educational processes, this strategy actualizes the language competence of lecturers and students.

The main characteristics of language communication in the modern University are: polysubjectivity (involvement of all subjects of educational activity into mastering innovations); innovativeness (use of educational methods and technologies elaborated by modern science); technological effectiveness (use of modern communication technologies). Processes of informatization and computerization cause democratization and liberalization of language communication, which along with positive have some negative effects (expanded use of slang, jargon and other linguistic elements decreasing the level of language communication culture).

Under pressure of globalization one of the basic problem of education in intercultural environment turns to be homogenization of language communication in national, local and regional communities.

## Literature

- Bugajski M., *Yazyk komunikatsii [Language of Communication]*, Humanitarnyy Tsentr, Kharkiv 2010.
- Husen T., *The Role of the University: A Global Perspective*, UNESCO, Paris 1994.
- Karr'e G., *Kul'turnye modeli universiteta [Cultural Models of a University]*, "Alma Mater" 1996, no. 3.
- Kerr C.A., *The Uses of the University*, Harvard University Press, Cambridge 1982, v. IX.
- Mead M., *Continuities in Cultural Evolution*, Yale University Press, New Haven – London 1964.
- Mead M., *Culture and Commitment. A Study of the Generation Gap*, Natural History Press/ Doubleday and Co., New York 1970.
- Newman J.H., *The Idea of a University*, ed. by M.J. Svaglic, Rinehart Press, San Francisco 1960.
- Ortega y Gasset J., *Man and People*, Norton & Company Inc., New York 1957.

*Mirosław Pawliszyn*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie

Warmia and Mazury University  
in Olsztyn

## **W POSZUKIWANIU ŚLADÓW CIELESNOŚCI BOGA. PRÓBA FILOZOFII POZAORTODOKSYJNEJ**

### **In Search of Traces of the Corporality of God. An Attempt to Understand Non-orthodox Philosophy**

Słowa kluczowe: Bóg, ciało, obecność, czas, akt religijny.

Key words: God, body, presence, time, religious act.

#### Streszczenie

Czy Bóg posiada ciało w sensie materialnym? Odpowiedź jest oczywista. Bóg nie posiada ciała podobnego do tego, które mają istoty znane nam z codziennego doświadczenia; nie posiada ciała, które można dotknąć, zobaczyć, wymierzyć, poddać badaniu i ocenie. Można jednak mówić o tym, że w sensie analogicznym dane nam są jakieś ślady jego cielesności, szczególnie wówczas gdy dochodzi do czegoś, co określić można aktem religijnym. Bez nich staje się niemożliwy do jakiegokolwiek ujęcia, uchwycenia, wreszcie, co chyba najważniejsze, wejścia w relację. „Ciało” to jest też dla samego Boga czymś w rodzaju pomostu, bądź inaczej: sposobu komunikowania się ze światem. Autor artykułu próbuje zanalizować postawiony problem.

#### Abstract

Does God have a body in a material sense? The answer is quite obvious. God does not have a body similar to one which we know from our everyday experience; God does not have a body that you can touch, see, measure, test, and assess. However, in an analogical sense there are traces of His corporality, especially when we experience a situation that can be described as a religious act. Without those traces, God becomes impossible for any recognition, He cannot be presented in any way, and finally, perhaps most importantly, He cannot enter into any relation with a human. This “body” is a kind of a bridge for God himself or a means to communicate with the world. The article tries to analyse the mentioned problem.

## Kwestie wstępne

Jakakolwiek próba mówienia o cielesności Boga brzmi zawsze dość niebezpiecznie. Podejmując ów temat na gruncie teologii, należy uważać na stosowane terminy i znaczenia, jakie się im nadaje. Nie dość na tym, muszą one odpowiadać określonym ramom, wyznaczonemu z góry kryterium używania i rozumienia słów. Zaznaczmy, że w sensie ścisłym zagadnienie to dotyczy kwestii obecności Ciała Boga w sprawowanej Eucharystii. Nie jest natomiast problemem podejmowanie tej kwestii na gruncie sztuki, szczególnie malarstwa. Obrazy przedstawiające Boga w ciele są liczne i wyszły spod pędzla najznamienitszych, by wymienić Michała Anioła, Andrieja Rubłowa, Williama Blake'a, czy Stanisława Wyspiańskiego. Myślmy tu rzecz jasna o dziełach przedstawiających Boga Ojca, gdyż przedstawianie Jego Syna jest z różnych racji, nade wszystko teologicznych, znane i powszechnie akceptowane.

W niniejszym artykule autor pragnie podjąć zagadnienie ciała boskiego z punktu widzenia filozofii, zaznaczając, że będzie to filozofia nieortodoksyjna. Czyniąc taką uwagę, daje on tym samym do zrozumienia, że jest coś takiego, jak filozofia ortodoksyjna, da się ją wyróżnić i scharakteryzować. Zagadnienie to, skądinąd ciekawe i warte osobnej rozprawy, jest tu jednak potraktowane umownie i zastosowane w kontekście prowadzonej myśli. Ortodoksyjną zatem będzie ta filozofia, która biorąc pod uwagę zagadnienie cielesności jako takiej, nie stosuje go do problemu Boga, twierdząc, że ten z definicji jest bytem niecielesnym, a zatem duchowym.

Stawiamy zatem, owszem mało odkrywczą, tezę, iż z określonych powodów Bóg nie posiada ciała podobnego do tego, które posiadają istoty znane nam z codziennego doświadczenia; nie posiada ciała materialnego, które można dotknąć, zobaczyć, wymierzyć, poddać badaniu i ocenie. Można jednak mówić o tym, i to jest dla nas stwierdzenie kluczowe, że w sensie analogicznym dane nam są jakieś ślady jego cielesności, szczególnie wówczas gdy dochodzi do czegoś, co określić można aktem religijnym<sup>1</sup>. Bez nich staje się on niemożliwy do jakiegokolwiek ujęcia, uchwycenia, wreszcie, co chyba najważniejsze, wejścia w relację. „Ciało” to jest też dla samego Boga czymś w rodzaju pomostu, bądź inaczej, sposobu komunikowania się ze światem. Naszym zadaniem będzie więc próba uchwycenia i opisanego tychże śladów. Przedstawione zagadnienia złożą się na kolejne punkty przedkładanego tekstu.

---

<sup>1</sup> Przez akt religijny uważać będziemy sytuację wejścia w relacyjny, żywy kontakt człowieka z istotą boską.



## O ciele Boga w historii

Zasygnalizowany problem nie jest nowy ani też nieznan w przeszłości. Już w IV wieku Audjusz, opierając się na tekście biblijnym, przyznaje Bogu własności cielesnej i duchowej natury człowieka. Przypisuje on Bogu oczy, uszy, ręce, co w konsekwencji prowadzi do przekonania, iż Bóg ma ciało i postać podobną do człowieka. Herezja antropomorfistów, owszem mało znana i znacząca, oparta jest na pewnej skłonności psychicznej, by wyobrażenia przekładać na kształty zmysłowe<sup>2</sup>. Skłonność ta, historycznie, miała dotyczyć mnichów „raczej niewykształconych, pochodzących z ubogiej ludności egipskiej, zamieszkujących głównie kolonię Sketis. W swej prostocie sądzili oni, że Bóg posiada ludzki kształt i członki”<sup>3</sup>. Poglądy Audjusza z jednej strony miały znaczenie praktyczne, a to z tej racji, że ułatwiały modlitwę, dawały możliwość zyskania bezpośredniego kontaktu z bóstwem, które jest tak mocno podobne do człowieka. Z drugiej, są one, jak można sądzić „śladem obecności pozostałości religii pogańskiej praktykowanej wcześniej przez Egipcjan”<sup>4</sup>.

Problem ciała Boga podejmuje również św. Tomasz z Akwinu w *Sumie Teologicznej*. Przeanalizujmy interesującą nas kwestię. Możemy założyć, że Bóg jest ciałem na podstawie kolejnych przesłanek, które wydają się być spełnione w oparciu o dane, jakie przynosi tekst Pisma Świętego. Po pierwsze, ma ono (ciało Boga) trzy niezbędne wymiary, których istnienie jest poświadczane przez Biblię. Posiada głębokość, długość i szerokość („Czy dosięgniesz głębin Boga, dotrzesz do granic Wszechmocnego? Wyższe nad niebo. Przenikniesz? Głębsze niż Szeol. Czy zbadasz? Powierzchnią dłuższe od ziemi i szersze nawet od morza” – Hi 11,7-9<sup>5</sup>). Po drugie, wszystko co ma ciało, posiada pewien kształt. Spełnia się to w Bogu, który ma kształt, a poparcie tego znajdujemy w następującym fragmencie: „A wreszcie rzekł Bóg: »Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!«” (Rdz 1,26). „Obraz, jak powie św. Tomasz, znaczy tyle co kształt”<sup>6</sup>. Po trzecie, to, co jest ciałem, ma części cielesne, co w przypadku Boga wydaje się być spełnione. Po wielokroć odnajdujemy w tekście świętym wzmiankę o oczach Boga, prawicy, ramieniu. Po czwarte, to, co jest ciałem, przybiera też określone położenie czy postawę. Jak wskazuje autor *Sumy*, Pismo Święte przedstawia Boga w róż-

<sup>2</sup> Por. antropomorfizm, w: *Encyklopedia Kościelna*, t. I, red. M. Nowodworski, Warszawa 1873.

<sup>3</sup> R. Pancierz, *Hermeneutyka antropomorfizmów biblijnych u Dydyma Ślepego*, „Vox Patrum” 2010, nr 30 s. 522.

<sup>4</sup> Ibidem.

<sup>5</sup> Wszystkie cytaty z Biblii: <<http://biblia.deon.pl/>>.

<sup>6</sup> STh, I,3,1, [online] <[www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma\\_indeks.htm](http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_indeks.htm)>.

nych położeniach czy postawach, mówi np. „Ujrzałem Jahwe siedzącego”; „Jahwe powstał na sąd ... i stoi”. A więc Bóg jest ciałem<sup>7</sup>. I po piąte, „tylko ciało lub coś cielesnego może być miejscem, od którego albo do którego się zmierza”<sup>8</sup>. Również i ten wymóg ma swoje potwierdzenie w tekstach biblijnych. Jednak mimo to, zdaniem Tomasza, należy kategorycznie stwierdzić: „Bóg bezwzględnie nie jest ciałem”<sup>9</sup>. A oto argumenty przemawiające za takim rozstrzygnięciem. Pierwszy z nich jest oczywistym nawiązaniem do znanego argumentu „z ruchu”. Obserwując poszczególne ciała stwierdzamy, że ciało o tyle wprawia coś w ruch, o ile samo wprawiane jest w ruch przez coś innego. Bóg zatem, jako pierwszy poruszający, nie może być ciałem<sup>10</sup>. Argument ten, nawiązujący, jak powiedzieliśmy, do wcześniej omówionych przez Tomasza „dróg”, czerpie siłę z argumentu, iż nie da się wyjaśnić ruchu bez odwołania do tego, co „nie jest poruszane”. Trzeba przyznać, że jest ten rodzaj argumentacji, który prowokuje do postawienia kilku pytań. Pierwszy poruszający nie jest poruszany, ale sam porusza. Nie bardzo wiadomo, dlaczego ma to wykluczać cielesność. Jeżeli przyjąć, iż cielesność zakłada, iż poszczególne elementy ciała są poruszane przez inne, a wówczas żaden poruszający nie jest pierwszy, to ten, który jest pierwszy, musi być istotowo odrębny od tego, co jest poruszane, to nierozstrzygniętym wciąż pozostaje problem, jak to, co istotowo odrębne, porusza wszystko inne. Nie ma też dostatecznego argumentu mówiącego, że z konieczności pierwszy element poruszający nie może posiadać ciała. Twierdzenie, iż argumentem jest tutaj to, że cielesność zakłada zmianę, a zatem pierwszy jest bezcielesny, wydaje się nie do końca przekonujące. Znaczyć to może wyłącznie tyle, że jest on innej natury, nic poza tym. Drugi argument Tomasza wzięty jest z teorii aktu i możliwości. To, co jest w możliwości, to to, co może być czymś, lecz w danej chwili tym nie jest. To, co jest aktualne, istnieje w rzeczywistości. Biorąc pod uwagę porządek czasowy, możliwość poprzedza akt, jednak nic, co jest w możliwości, nie może się stać aktualne, jeżeli nie zostanie pobudzone przez coś, co już jest aktualne. Bóg jest czystym aktem i nie ma w nim niczego, czym jeszcze nie jest, a może być. Wyklucza to cielesność. Ten argument wydaje się być słuszny, a to z tej racji, że czysta aktualność nie zawiera w sobie możliwości bycia czymś, a cielesność zdaje się być na wskroś realizowaniem możliwości. Wreszcie argument trzeci – ze szlachetności. Bóg jest bytem najszlachetniejszym, a skoro tak, to nie może nim być jakieś ciało. Mówi św. Tomasz, nie bez racji, że ciało może być ożywione bądź martwe, a to pierwsze jest szlachetniejsze od drugiego. Ciało żywe z kolei jest szlachetniejsze, ale nie dlatego, że żyje, lecz dlatego, że życie otrzymuje od duszy. Konkludując: „to, dzięki czemu żyje ciało, bardziej jest szlachetne niż

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Por. ibidem.

ciało”<sup>11</sup>. Bóg zatem nie może być ciałem, stwierdza Akwinata. Tomasz przyjmuje stopniowanie szlachetności na gruncie opozycji martwe – ożywione. Jednak, jeżeli przyjąć, że da się przeprowadzić je na poziomie np. mniej szlachetny – bardziej szlachetny, np. ze względu na posiadane własności, ich jakość czy wielość, to sytuacja się zmienia. Może wówczas istnieć ciało najbardziej doskonałe w sobie, najdoskonalsze ze wszystkich, które żyje „nie dzięki czemuś innemu”<sup>12</sup>, co byłoby odeń „bardziej szlachetne”<sup>13</sup>. Wówczas Bóg niekoniecznie musiałby być bezcielesny. Dodajmy wreszcie, że co do argumentów opartych na Piśmie Świętym, autor *Sumy* obala je, słusznie twierdząc, iż zastosowane w nim sformułowania mają symboliczny charakter.

Oczywiście w poprzednich wiekach, szczególnie u Ojców Kościoła widać wyraźnie, iż wykluczają oni możliwość cielesności Boga. Orygenes w dziele *O zasadach* pisze: „Nie należy zatem sądzić, że Bóg jest ciałem albo że przebywa w ciele – jest On niezłożoną istotą duchową, w której nie ma żadnych dodatkowych atrybutów; wskutek tego nie można wierzyć, iż tkwią w Nim jakieś wyższe i niższe przymioty, lecz jest Monadą, i że się, tak wyrażę: Jednia jest Rozumem i Źródłem”<sup>14</sup>. Skoro jest tym właśnie, to „aby się poruszać i działać, nie potrzebuje materialnej przestrzeni, nie potrzebuje dostrzegalnych zmysłowo rozmiarów, materialnego wyglądu, zewnętrznego kształtu i barwy ani niczego, co stanowi cechę charakterystyczną ciała czy materii”<sup>15</sup>.

## O ciele ogólnie

Moje ciało, to które należy do mnie, ma wobec siebie, przed sobą, przy sobie inne, odrębne ciała. Stwierdzenie to, z jednej strony wydaje się być oczywiste i jasne, z drugiej niezwykle złożone, uwikłane w całą sekwencję uprzednio postawionych założeń. Kwestia zasadnicza związana jest więc z pytaniem, czy zdanie to umieści się na początku rozważań o naturze cielesności, czy też ujawni się ono dopiero w pewnym momencie prowadzonych rozważań. Chodzi o zasadniczą kwestię związaną z pytaniem, czy w punkcie wyjścia mojej zaangażowanej refleksji, namysłu postrzegam wyłącznie siebie, czy też siebie i kogoś innego. Prosta intuicja podpowiada, że właśnie ta druga możliwość jest bardziej prawdopodobna. Dziecko dostrzega w świecie najpierw nie siebie jako to, które jest, żyje, działa, funkcjonuje, ale osoby bliskie, jako obecne przy sobie. Warunkiem niezbędnym ujawnienia się owego doświadczenia jest ciało, żywa obecność

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Ibidem.

<sup>14</sup> Orygenes, *O zasadach*, I, 6, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 1996, s. 62.

<sup>15</sup> Ibidem.

kogoś przy kimś. Dodajmy, nie jest to obecność obojętna, niezaangażowana. Przeciwnie, ma ona na wskroś zaangażowany charakter, jest w punkcie wyjścia jakaś i dla kogoś. Te dwa przejawy, pierwotna obecność ciała innego oraz jego aktywność, są dla nas, jak się okaże, ważne.

Ciało zdaje się być pierwszą daną, pierwotnym doświadczeniem. Wszystko wydaje się być dane właśnie poprzez, dzięki ciału. Uczenie się świata, wchodzenie weń staje się niemożliwe bez udziału ciała. Wchodzenie w świat jest zarazem procesem uczenia się własnego ciała. Nie jest chyba prawdą, a przynajmniej trzeba to jakoś udowodnić, że jest ono dane w swej opozycji wobec ducha. Stosowne dowody w tej kwestii wydają się być dalece skomplikowane. Stwierdzenie, iż ciałem jest to, co nie jest duchem, że jest ono wraz z duszą elementem współkonstituującym byt ludzki, a tak w punkcie wyjścia twierdzi Mieczysław A. Krąpiec<sup>16</sup>, nie może znaleźć się na początku prowadzonych analiz. Jest ono, w punkcie wyjścia, „układem tkanek i narządów współtworzących całość organiczną człowieka”<sup>17</sup>. Skoro tak, to jest ono elementem składowym świata materialnego, czymś, o czym mówił już Kartezjusz, co zajmuje jakieś miejsce w przestrzeni, będąc substancją rozciąglą. Będąc tym właśnie, jest ono równocześnie elementem umożliwiającym życie, funkcjonowanie w tymże świecie, począwszy od zachowań czysto fizjologicznych, a skończywszy na najbardziej skomplikowanych sposobach ocalenia własnej tożsamości czy egzystencji.

Ciało wydaje się być i faktycznie jest ciałem wówczas, kiedy żyje, spełnia określone funkcje i czyni to w sposób samodzielny. Właśnie owa samodzielność wydaje się być elementem istotnym dla określenia natury cielesności. Dane ciało jest jedno jedyne, niemożliwe do skopiowania (w przyszłości nauka być może zweryfikuje to przekonanie). Ma zatem określony wygląd, jest uformowane, w pewnym sensie skończone, co nie wyklucza zmiany, zyskiwania i tracenia określonych cech, własności. Poprzez ciało wchodzi się więc w jakże skomplikowany zespół interakcji z otaczającym światem. Zauważmy, co wydaje się być ważnym elementem dla całości rozważań, jak wiele z nich, będąc sposobem zachowania się ciała, zdaje się przekraczać cielesność. Prosty gest przyłgnięcia do konaru drzewa czy ogarnięcia spojrzeniem otaczającego widnokregu jest zarazem cielesny i nie-cielesny. Ciało zdaje się mieć moc przekraczania własnej cielesności. Rzecz jasna zdolność ta może być przypisana określonym stanom ludzkiego ducha. Owszem, wolno zapytać, czy nie mamy tu do czynienia z nadużyciem. Dopowiedzmy, przyłgnięcie do konaru drzewa jest raczej aktem dopełnienia cielesności, jej zwielokrotnienia, multiplikacji, a nie porzuceniem ciała na rzecz ducha. Owa marginalizacja zdolności, w jakie wyposażone jest ciało, zdaje się być dość dotkliwa i brzemiennea w skutki skłonnością. Oczywiście dotykamy tu

<sup>16</sup> Zob. [online] <[www.ptta.pl/pef/pdf/c/cialoludzkie.pdf](http://www.ptta.pl/pef/pdf/c/cialoludzkie.pdf)>, s. 1.

<sup>17</sup> Ibidem.

sporu, który ma platońskie korzenie: czy ciało jest więzieniem duszy, a ta stara się na wszelkie możliwe sposoby przekroczyć owo ograniczenie, czy może inaczej, ciało samo w sobie zdolne jest wkraczać w sferę duchowości? Dodajmy, że właśnie druga z tych możliwości zdaje się być szczególnie inspirująca dla rozważań dotyczących śladów cielesności Boga.

Ciało ustanawia też coś, co można określić jako zewnętrżność. Dzięki niemu stają się możliwy do zauważenia, ustanowienia, odnalezienia. Każde z tych słów wydaje się być ważne. Bez mojej cielesności nie będę w świecie zauważony jako ten oto. Bez niego stają się bądź to czymś minionym, czymś, co było, ale już nie jest obecne, bądź czymś, co może ewentualnie zaistnieć. Ciało mnie ustanawia, legitymizuje moją obecność w świecie, daje tej obecności gwarancję, rację bytu. Wreszcie, staje się ono czynnikiem umożliwiającym odnalezienie samego siebie, przywołania siebie ku sobie jako tego właśnie. Staje się ono w tym momencie gwarantem tożsamości, czymś, co uniemożliwia zastąpienie mnie samego jakimkolwiek innym elementem cielesnym. Tak też ciało staje się niezbędnym elementem wejścia w relacyjność, odniesienia do innego ciała. Zauważmy, samo w sobie zdaje się ono być czymś, co ociążałe, statyczne, zajmujące to oto miejsce w przestrzeni. Jednak bez niego relacja jest niemożliwa. Muszę zaistnieć wobec innego właśnie w swoim ciele, nie inaczej. Jest to jeszcze jedna sugestia wskazująca, iż w ciele zawarta jest możliwość przekraczania siebie, a nie jest ono zastępowane, zredukowane przez element duchowy.

Ciało wreszcie, statyczne, a zarazem aktywne w aktach przekraczania siebie, domaga się, postuluje zaangażowania bardzo konkretnych sprawności, właściwych właśnie jemu. Nie ma więc ciała bez wzroku, słuchu, dotyku. Nie ma go bez języka, w którym może się ono wyrażać. Dodajmy, one też domagają się ciała, osadzenia w nim, ugruntowania.

Zauważmy jeszcze jedno. Ciało, jako coś, co dane mi jest w sposób bezpośredni, pozostaje zawsze moim własnym. Żadna jego część nie jest elementem obcym, nieznanym. Trudno mówić, że mamy tu też do czynienia z jakimś rodzajem stopniowania, w tym sensie, że jakaś część jest mi bliższa, bardziej się z nią utożsamiam. Jest ono jednością, całością, czymś, co właśnie zawsze i w każdej sytuacji jest wyłącznie moje. Jak jednak rozumieć to, iż jest ono „moje”? W pewnym sensie moją stają się każda rzecz, której doświadczam. Poznanie jest wszak nawiązaniem relacji, pewną formą zagarnięcia przedmiotu przez władze poznawcze. Maurice Merleau-Ponty wskazuje na istotną różnicę. Przedmiot jest nim właśnie dlatego, że jest „czymś przed nami, jest obserwowalny”<sup>18</sup> i dopowiada, że znajduje się on „na końcu naszych palców lub naszych spojrzeń, które każdym swoim ruchem dotykają go i odnajdują w jego niepodzielności”<sup>19</sup>. Zna-

<sup>18</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Warszawa 2001, s. 109.

<sup>19</sup> Ibidem.

czy to, że warunkiem bycia przedmiotem dla mnie, jest z jednej strony to, że mogę go wielorako doświadczać, z drugiej zaś może się on ode mnie oddalić, może przestać być doświadczanym. Z ciałem jest inaczej. Nie jest ono w świecie czymś, co jest mi dane jako obiekt oglądu, a jednocześnie możliwe do usunięcia, zniknięcia. Przywołany już francuski filozof zauważy, że ciało zdaje się być właśnie nie do usunięcia dla mnie, tego, który jest tym oto ciałem. „Trwałość ciała własnego jest zupełnie innej natury [...]. Jego trwałość nie jest trwałością w świecie, ale trwałością po mojej stronie”<sup>20</sup>. Jak to rozumieć? Ciało nie jest przede mną, wobec mnie, dla mnie. Jest raczej przy mnie, ze mną, „pozostaje na marginesie wszystkich moich postrzeżeń”<sup>21</sup>. Nie ma więc ono żadnej strony, kontekstu, w którym byłoby mi dane, a to z tej racji, że nie jest ono czymś do oglądu. Owszem istnieje możliwość, bym się zaczął mu przypatrywać, wówczas staje się ono przedmiotem danym jednostronnie, aspektowo. Jednak nie jest to naturalny sposób traktowania ciała. Mamy tu bowiem do czynienia z oglądem skrawka materii w odpowiedni sposób zorganizowanej, ułożonej, uformowanej, która spełnia taką czy inną funkcję. Nie jest to jednak moje ciało w pełnym znaczeniu tego słowa. Należy więc powiedzieć, że moje ciało jest ze mną każdorazowo w doświadczeniu otaczającego świata. Kiedy zachodzi sytuacja, że jakiś jego fragment traci więź z resztą ciała, staje się on właśnie przedmiotem, utracona zostaje łącząca więź emocjonalna (jak odcięty kawałek skóry). Mam wówczas przed sobą przedmiot, coś, co mogę obserwować, badać, a także porzucić jako zbędne, niechciane.

Wskazane tu elementy pokazują wyraźnie, że cielesność nie jest równoznaczna z materialnością. Ciało samo w sobie zakłada zdolność przekraczania własnych ograniczeń. Jest na wskroś dynamiczne, zaangażowane, jest czymś specyficznym, danym mi wraz ze mną, zawarte w doświadczeniu świata i samego siebie. Prawdę tę odkrywa rozum, ale prawda ta zostaje mu niejako zasugerowana przez ciało jako takie, nie jest mu narzucona, zaprojektowana przez rozum. Przeciwnie, zostaje odkryta jako oczywista, w pełni naturalna. Założenie to, o ile jest prawdziwe, daje możliwość postawienia pytania o cielesność Boga.

## Obecność, czas, głos – ślady cielesności

Z dotychczas przeprowadzonych analiz wynika, iż należy odróżnić od siebie terminy „ciało materialne” oraz „ciało jako cielesność”. To pierwsze, dodajmy wieloznaczne, używane na gruncie biologii, fizyki, geologii, astronomii, wskazuje w pierwszym rzędzie na pewną powłokę, tkankę o określonej strukturze

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> Ibidem.

okrywającą mięśnie. Cieleśność traktujemy jednak nieco inaczej, specyficznie. *Słownik Języka Polskiego* sugeruje, że z cielesnością wiąże się to, co dotyczy ciała ludzkiego, bądź też to, co związane jest z pociąganiem płciowym<sup>22</sup>. Obydwa określenia nie są jednak przydatne. Rozumiemy przez nią raczej to wszystko, co składa się na ogół cech (zdolności, dyspozycji) związanych z ciałem. Ciało materialne zatem ma to do siebie, że się uprzedmiotawia, stając się czymś, co zatrzymuje wzrok, więzi poznanie. Można powiedzieć, nawiązując do Jeana Mariona, że ono „ustala dla spojrzenia jego punkt zatrzymania i wymierza jego zasięg”<sup>23</sup>. Ciało w swej cielesności, pozostając przy inspiracjach zaczerpniętych od Mariona, uruchamia obszar tego, co niewidzialne. Co chcemy przez to powiedzieć? Ciało, tak rozumiane, wskazuje na coś, czym samo nie jest. Wskazując nie przestaje być sobą, nie traci siebie, jest wciąż ciałem. Jednak to, co dzięki niemu się ukazuje, wraz z nim, pozostając też sobą, jest też wciąż odniesione do ciała.

W interesującej nas kwestii chodzi więc bardziej o cielesność aniżeli o ciało. Bóg z pewnością nie posiada jakiegokolwiek, nawet najbardziej doskonałej tkanki okrywającej nawet najbardziej doskonałe mięśnie. Da się jednak wydożyć pewne cechy, jakże doniosłe, charakterystyczne, sugerujące jakąś formę cielesności.

Kwestia wydaje się być prosta i oczywista. Jeżeli przyjąć prostą argumentację, pytanie o cielesność Boga wydaje się być bezzasadne. Jest ono, nade wszystko, pytaniem obrazoburczym. Wiele jest powodów takiego stanu rzeczy. Wskażemy właśnie na ten najbardziej, jak można sądzić, oczywisty. Ciało związane jest z określoną grupą istot stworzonych, ma ono charakter materialny, podlega zmianie, wreszcie śmierci. Jest wielorako niedoskonałe, poddane przemijaniu, dotknięte cierpieniem. Wzbudza zachwyt, nawet uwielbienie, lecz tylko do jakiegoś czasu. Jego przeznaczeniem jest rozpad, zaniknięcie, stopienie się z ziemią. Bóg nie może mieć więc ciała, bowiem jest wieczny, obojętny wobec jakiegokolwiek formy przemijania. Jest też poza czasem, bez początku i końca. Przyjęta ewentualnie możliwość cielesności Boga jest jego nieuchronnym zdegradowaniem, włączeniem do wspólnoty tego, co stworzone. Bóg obleczony w ciało przestaje być Bogiem, staje się co najwyżej bożkiem, bóstwem na obraz człowieka.

A jednak wolno przyjąć nieco inny punkt widzenia. Chodzi jednak o właściwy dobór słów, dopuszczenie do głosu możliwych interpretacji.

Ciało z natury swojej jest rozciągle, zajmuje pewne miejsce w przestrzeni. Jest to miejsce nie do zastąpienia. W danym momencie, odcinku czasu, miejsce zajęte przez ciało nie może być wypełnione innym. Zajmowanie miejsca jest byciem tu oto, jest rodzajem zasiedzenia, które, w tym właśnie momencie, w którym zachodzi, zdaje się mieć charakter ostateczny. Rozciągliwość zakłada też po-

<sup>22</sup> Por. [online] <<http://sjp.pwn.pl/slowniki/cielesno%C5%9B%C4%87.html>>.

<sup>23</sup> J.L. Marion, *Bóg bez bycia*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1996, s. 33.

dzielność ciała. Tak jak zajmuje ono przestrzeń, tak też wypełnią ją w każdym fragmencie. Ciało nie ma w sobie luki, miejsca, w którym nie byłoby ono sobą.

Jest kwestią bezsporną, że założenia te związane są o określoną koncepcją przestrzeni. Co się na nią składa? Przedmioty, które są odniesione do siebie. Każdy z nich, zajmując jakieś miejsce, jest usytuowany wobec innego. Mogą być one jednak zastąpione w każdym momencie przez każdy inny przedmiot. Ta swowista i nieusuwalna możliwość zastępowania miejsca jednego ciała przez drugie zdaje się być istotnym elementem rozumienia przestrzeni. Zawiera ona w sobie zatem element statyczny (przeźrzeń jako usytuowanie ciał wobec siebie) i dynamiczny (przeźrzeń jako nieograniczona możliwość zastępowania tychże miejsc). Stąd też droga do jeszcze jednego stwierdzenia. Przeźrzeń ma charakter czasowy, jest w pewien sposób ustanawiana przez wypełniające ją przedmioty. Nie jest zatem istotna ich struktura, lecz sam fakt bycia w tym właśnie momencie. Innymi słowy, ciała nie ustanawiają przeźrzeni, nie są jedynym koniecznym warunkiem rozumienia danego stanu rzeczy. Nie jest tak, że ciało determinuje rozumienie, pojmowanie, że daje ono jedyną możliwą zdolność percepcji. W zależności od tego, jak jest ono dane, taka też jest możliwość rozumienia. Ciało nie tyle jest dane w przeźrzeni, co ją ustanawia, i to każdorazowo. Jest to inaczej wyrażona myśl o względności przeźrzeni. Istotne zatem nie jest ciało jako takie, co sama jego obecność, która staje się elementem kluczowym i niezbędnym. Ślad takiego myślenia znajdujemy już u Kartezjusza.

Ciało nie jest dane wyłącznie w spostrzeżeniu, doświadczeniu. Jedną z form jego uobecnienia jest wyobraźnia. Ciało umożliwia wyobrażenia, bez niego wyobraźnia staje się fantazją. Zauważmy, osłabiona zostaje tym samym kwestia fizycznej obecności, a istotne staje się zagadnienie obecności jako takiej. Przywołany Kartezjusz napisze w *Medytacjach*: „Co więcej, zdolność wyobrażania sobie, jaką w sobie posiadam i o której z doświadczenia wiem, że ją stosuję, ilekroć oddaję się poznawaniu rzeczy materialnych, sama może przekonać mnie o ich istnieniu. Kiedy bowiem uważnie zastanawiam się nad tym, czym jest wyobraźnia, wtedy zauważam, że nie jest ona niczym innym niż pewnym zastosowaniem władzy, która poznaje, że ciało jest dla niej samej bezpośrednio obecne, a wobec tego istnieje”<sup>24</sup>.

Obecność staje się tutaj elementem kluczowym rozumienia cielesności, dalece bardziej ważnym niż jej organiczne ukonstytuowanie. Bóg jest cielesny w tym sensie, że jest obecny. Rozciągłość, zajmowanie miejsca staje się obecnością. Wątek ten trzeba uwyraźnić. „Rozciągłość” w potocznym, chyba najbardziej pierwotnym znaczeniu znaczy tyle, iż jakiś element zajmuje miejsce po tym, który go poprzedza i przed tym, który po nim następuje. Odpowiedniość ta jest ściśle ustalona, nie ma od niej odstępstwa. Rozciągłość jest kontynuacją,

<sup>24</sup> Kartezjusz, *Medytacje o filozofii pierwszej*, przeł. J. Hartmann, Kraków 2002, s. 81.



gdzie każdy element ma ściśle ustalone dla siebie miejsce i nie istnieje bez tego, co go poprzedza i po nim następuje. Jest ona zatem związana z samą zasadą następowania czegoś po czymś, a dopiero wtórnie odnosi się do elementów, które się na nią składają. Mówiąc krótko, rozciągłość jest konstytuowaniem się składowych, przy czym w jego ramach mogą następować różnice. Składowe te mogą być ze sobą związane na różnorakie sposoby, tworząc pomiędzy sobą bardziej bądź mniej spójne związki. Skoro tak, to coś może być gęstsze lub rzadsze, miękkie lub twarde. Można więc rozpatrywać rozciągłość samą w sobie, bez odniesienia do podłoża, bez związku z elementami, które się na nią składają. Rozciągliwy jest stół, przy którym pracuję, ale też i powietrze, jakim oddycham; jedno z nich widzę, doświadczam, drugie po prostu jest, choć nie jest przeze mnie doświadczane. Podkreślmy, rozciągłość nie musi wiązać się, odnosić, być związana w sposób konieczny z materialnością. Może też podlegać zmianom napięcia, intensyfikacji. Jednak zawsze jest z czymś związana, czegoś dotyczy. Skoro więc przyjmujemy, iż oczywistością jest to, że Bóg nie posiada ciała w sensie materialnym, nie jest też w tym sensie rozciągliwy, to pytamy, czy wolno założyć, iż mimo wszystko jest jakoś rozciągliwy. Znaczy to, że jest obecny, że można doświadczać (!!!) stopni owej obecności, właśnie na wskroś namacalnej, rzeczywistej.

Doświadczenie to wydaje się być czymś absolutnie oczywistym dla człowieka autentycznie zaangażowanego w religijność. Nie mówimy tu o wyobrażeniach religijnych ani też o zwyczajowych, prostych formach jej praktykowania. Obecność, co znów podkreślamy, ma charakter rzeczywisty, pozbawiony wyobraźniowości. Jest właśnie na wskroś cielesna, nie w sensie naukowego stwierdzenia faktycznie zachodzącej cielesności (ciało materialne), ale przekonania, iż to, co mi się jawi, nie jest w żaden sposób urojone, wyśnione, wymarzone. Jest to raczej obecność „poniżej bytu”<sup>25</sup> (poniżej ciała), w której nie zostaje uchwycony przedmiot jako taki, coś, co jest jakieś. Może być ona przyjęta, ale nie uchwycona, realizując się „w pewnym stopniu poza zasięgiem świadomości”<sup>26</sup>. Nie ma tu jednak mowy o wywoływaniu<sup>27</sup> tejże obecności. Mamy wówczas do czynienia ze sprawianiem przedmiotu, czynieniem czegoś, uprzedmiotowianiem. Obecność jest wszak obecnością czegoś, uchwyconiem właśnie. Ma ono charakter rzeczywisty, jak najbardziej realny. Czym jest to, co jest obecne? Czy mamy do czynienia z obecnością ducha, tego, co duchowe? Gdyby do tego sprowadzić owo doświadczenie, byłoby ono wybitnie jednostkowe, nieprzekazywalne, zakryte. Doświadczenie religijne to jednak coś więcej aniżeli jednostkowe doznania. Gabriel Marcel powie, że ma ono owszem charakter „przelotny”<sup>28</sup>, ale trwale od-

<sup>25</sup> G. Marcel, *Tajemnica bytu*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1995, s. 218.

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> Termin ten zaczerpnięty jest od G. Marcela z cytowanej rozprawy.

<sup>28</sup> G. Marcel, op. cit., s. 219.

niesione jest do czegoś, co faktycznie jest obecne. Tak rozumiana „obecność”, jako coś więcej niż doświadczenie czysto duchowe, odnosi się do czegoś, co określamy cielesnością Boga.

Poszukajmy innego śladu. Ciało, o czym pisaliśmy już wyżej, zanurzone jest w czasie, bez niego nie istnieje, nie funkcjonuje. Oczywiście dotykamy tu dwóch różnych porządków. Cielesność jako taka jest pewnym stanem faktycznym i zarazem statycznym. Czas jest natomiast zmiennością, zachodzeniem po sobie chwil, jedna po drugiej. Jednak nie sposób rozumieć cielesności poza kontekstem zmiany, dziania się, tracenia czegoś i zyskiwania. Ona sama ujawnia się, prezentuje w świecie w określonym momencie czasu, a jednocześnie usuwa się (bądź zostaje usunięta) z określonego, biegnącego właśnie czasu. Czas wydaje się być nieusuwalną determinantą życia, istnienia. To, co wieczne, w kontekście czasu jest nie do pojęcia, nie do uchwycenia. Nie ulega jednak wątpliwości, o ile doświadczenia religijne zasługują na jakikolwiek rzetelny namysł, że w nich właśnie, to co czasowe chwyta jakoś to, co ma być poza czasem. Owo chwywanie nie jest opuszczeniem czasowości, przeciwnie, pozaczasowość staje się czasowa, stając się jakąś, będąc na wskroś czymś. Można wręcz powiedzieć, że w doświadczeniu religijnym ponadczasowość opuszcza samą siebie, stając się czymś, przybierając jakąś formę, kształt, jednocześnie pozostając sobą. Balansujemy tu na granicy filozofii i teologii, dotykając wprost tajemnicy Wcielenia. Tutaj w sposób ewidentny Bóg przyjmuje ciało ludzkie, w sposób najbardziej dosłowny, jednoznaczny. Nie jest to jednak kwestia, którą chcemy rozważać. Daje ona jednak pewną sugestię związaną z doświadczeniem religijnym jako takim. Nie ma doświadczenia Boga poza kontekstem czasu i cielesności. Jak rozumieć cielesność i czas w doświadczeniu Boga?

Czas, tak jak jest przez nas doświadczany, ma charakter linearny. W nim właśnie, wewnątrz niego, ma miejsce zetknięcie z pozaczasowością. Stykają się ze sobą, wchodzą w relację dwa odrębne porządki. W sensie ścisłym, co przed chwilą zauważyliśmy, wieczność, wchodząc w czas linearny aktem własnej woli, dokonała czegoś, co określane jest mianem wcielenia Boga. Tutaj faktycznie Bóg przybiera ciało człowieka. W tym jednak dosłownym sensie zdarzenie to miało charakter chwilowy, wyznaczony konkretnym interwałem czasu. Nie zaniknęło jednak coś, co określa się mianem doświadczenia Boga przez człowieka. Jest nim, jak powiedzieliśmy, doświadczana żywo obecność czegoś więcej niż czysty duch.

Dotykamy tu tajemnicy głębi spotkania dokonującego się pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Jest ona opisywana przez znawców na różne sposoby. Spróbujmy jednak opisać ją raz jeszcze. Głębia jest zarazem pełnią. Ruch „w dół”, od Boga ku człowiekowi, który kojarzy się nieuchronnie z możliwością pojmowania, staje się zarazem aktem otwarcia się ku temu, co zupełne, kompletne. Mając na uwadze towarzyszący nam kontekst czasu, odwołajmy się do koncepcji,

którą rozwija Hanna Buczyńska-Garewicz, analizując wątki pochodzące z filozofii Fryderyka Nietzschego. Mamy tu do czynienia z doświadczeniem tzw. czasu magicznego. Jest nim „południe”, „chwila, gdy słońce stoi w zenicie, a życie osiąga swą pełnię, jest jedyna i niepowtarzalna, odmienna od wszystkich innych momentów”<sup>29</sup>. Odmienności tej świadomy jest Zaratustra (ja doświadczające Boga) kiedy woła: „Patrzcie, oto idzie, oto się zbliża, wielkie idzie południe”<sup>30</sup>. Jest to chwila doskonałości, która zawarta jest w zamieraniu wszelkiego życia, pełnia zawarta w nadciągającej ciszy. Nie jest ona nieistnieniem, naturalną chwilą wytchnienia, jak sen po dniu pełnym pracy. „Południowy skwar drzemie nad łąkami! Nie śpiewaj! Cicho! Świat jest doskonały”<sup>31</sup>. Skwar, brak cienia, wszechwypełniające wszystko słońce, nie pustka, ale przepełnienie, niemożność uczynienia czegokolwiek w obliczu tegoż wypełnienia – oto nietzscheańskie południe, spowite absolutnym milczeniem, znieruchomieniem. To prawdziwa chwila piękna, szczęścia, która owszem minie, pierzchnie, uleci. Owo szczęście jest momentem zjednoczenia z całością, która „nie jest ani wydedukowana z poprzedniego poznania, ani oparta na powtarzalnych, identycznych i intersubiektywnych przedstawieniach”<sup>32</sup>. Nie ma tu ani przeszłości, ani przyszłości, czas nie przyspiesza ani się nie dłuży. Projekt Nietzschego to przezwyciężenie jednostkowości, podobnie jak autentyczny akt religijny. Interesujące jest dla nas, odchodząc już od niemieckiego filozofa, samo wyjście jako takie, zmierzanie „ku” pełni w tak rozumianym czasie. Czym ona jest? Jaka może być? Staje się ona jakimś impulsem, pobudzeniem, altem przyzywającym. Inspirujące jest to i świadczą o tym teksty biblijne, iż jawi się ona zawsze jako sama realność, najczystsza i pełna.

W tym miejscu jednak filozofia powinna ustąpić miejsca. Faktycznie wiele rozprawia ona o realności, już to widząc ją w akcie istnienia (Tomasz z Akwinu), już to przypisując ją temu, co podpada pod zmysły (neopozytywiści), już to w dostrzegając ją w objawiającej się twarzy (Levinas). Podejmowane próby nie trafiają jednak wprost w interesujący nas tutaj problem. Owszem, Bóg jest istnieniem, należy ono do jego istoty, jednak jest to konstatacja czysto rozumowa. Nie posiada jednak własności, które mogą być zaobserwowane i stwierdzone jako faktycznie zachodzące, wreszcie, jeżeli posiada twarz, to jest nią twarz drugiego człowieka, ale nie Jego samego. Filozofia jest więc nieco bezradna wobec orzekania o charakterze realności Boga w doświadczeniu religijnym.

Cały czas rozprawiamy i poszukujemy śladu opisu cielesności Boga w czasie. Środkiem wiodącym do celu, nieoczywistym, bo o oczywistości nie może być mowy, jest być może obraz odcisniętej w gipsie dłoni. To dość specyficzny

<sup>29</sup> H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie*, Kraków 2003, s. 144.

<sup>30</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, [online] <<http://filozofiauw.wikidot.com/teksty-zrodlowe#toc7>>, s. 80.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 117.

<sup>32</sup> H. Buczyńska-Garewicz, op. cit., s. 156.

rodzaj obecności. Ten, którego dłoń jest odcisnięta, zarazem jest i nie jest obecny w tymże odcisku. Jest, bo to właśnie jego dłoń, w każdym szczególe, jedyna i niepowtarzalna, żadna inna nie zapełni tego miejsca w taki właśnie identyczny sposób; nie jest, bo mamy wszak do czynienia z samym odcisnięciem, które zdaje się być tylko „wspomnieniem” obecności, zarysem dłoni, a nie nią samą. A jednak odcisk jest na wskroś realnością, obecnością, sposobem bycia osoby, nieustannego ujawniania się. Owszem, nie możemy powiedzieć, że odcisk jest dłonią, a jednocześnie nie czujemy większego oporu, by zdanie takie zaakceptować. Nie jest tu obecne ciało jako takie, ale jakiś jego ślad, właśnie na wskroś realny. Odcisk nie jest pomnikiem. Ten ostatni nie jest zaangażowany w to, ku czemu odsyła. Jest wyłącznie rodzajem przypomnienia o zdarzeniu. Odcisk, przeciwnie, zawiera w sobie to coś, co zostało odcisnięte, zamraża, wręcz więzi. Pomiedzy nim a tym, co jest odcisnięte, zawarta jest tajemnica więzi, nieusuwalnej wzajemności. Tak właśnie, na ten sposób słońce wypełnia sobą czas południa, wypełniając sobą wszystko, będąc samym szczęściem, samą całością, która wkraza w doświadczany przez człowieka czas. Akt religijny zakłada obecność odcisku Boga, w którym da się wyróżnić ślady, niuanse, „linie papilarne” Jego obecności.

Jeszcze jeden ślad tak rozpatrywanej cielesności Boga warto zauważyć. Teksty biblijne wskazują bardzo wyraźnie na jeden rys Jego komunikowania się z człowiekiem – jest nim głos skierowany do tego ostatniego. Aktywność Boga zawarta jest właśnie w głosie. Teologia dopowie, iż ma on siłę sprawczą; Bóg mówi i dzieje się wedle wypowiedzanego przezeń słowa. Zauważmy, że głos nie jest tym samym co język – ten wydaje się być poza czasem, funkcjonuje sam w sobie. Może być poddany wielorakiej analizie. W pewnym sensie jest on już uprzedmiotowiony, staje się obiektem, rodzajem rzeczy. Głos przeciwnie – brzmi i funkcjonuje w momencie, w którym jest mówiony, żyje w chwili, w której rozbrzmiewa. Nie ma głosu bez obecności tego, kto mówi. W tym sensie jest on czasowy, brzmi i zamiera. Może wywoływać określone skutki, ale te stają się już samodzielnym bytem, niezależnym od wypowiedzanego głosu. Język funkcjonuje bez mówiącego, głos potrzebuje, domaga się obecności. Musi on też być zrozumiały, wypowiedzany niejako dla i ze względu na drugiego. Do języka trzeba się dostosować, zrozumieć go, zanalizować, głos zaś dostosowuje się sam z siebie, jest dany do użytku. Bez mówiącego jest wyłącznie cisza, owszem, może być obecny język, ale nie znosi on panującej ciszy. Można wręcz przeprowadzić swisty dowód na realną obecność Boga – bez mówiącego jest cisza, a zatem nie ma niczego. A jednak coś jest, coś, co powstało na mocy głosu, a zatem musi istnieć ktoś, kto realnie mówi. Tym, z racji o jakich już była mowa, nie może być czysty duch.

## Zakończenie

Konkluzja, jaką można wyciągnąć, nie jest jednoznaczna i nie może taką być. Poszukiwanie śladów cielesności Boga jest ryzykowne i z pewnością porusza się ono gdzieś na obrzeżach myślenia ortodoksyjnego. Bóg nie ma ciała, jesteśmy, jako ludzie, o tym przekonani. Jest to przekonanie nie tylko o charakterze zdroworozsądkowym, bowiem nikt Boga nie oglądał wprost, w takiej bądź innej postaci. Wszelkie obrazy w tym względzie to tylko projekcje wyobraźni. Podpiera je nauka, która nie znajduje środków (i ich nie szuka) wiodących do odnalezienia istoty ciała boskiego. Filozofia zaś, wraz ze św. Tomaszem, zamknęła drogę do rozważań na ten temat. Jedyną uprawnioną do prowadzenia takich rozważań wydaje się być teologia, przy czym i dla niej wydaje się to być problem drugorzędny (ciałem Boga jest konsekrowana hostia), a to z tej racji, że wcielenie zostało definitywnie zakończone. W związku z powyższym problem Boga jest albo odrzucany (właśnie z tej racji, że nie mamy żadnego doświadczenia w tym względzie), albo pomijany jako właśnie nieortodoksyjny, a wręcz heretycki.

W przedstawionym tekście nie była zadaniem autora chęć wykazania, iż Bóg posiada ciało, a już na pewno, że posiada je w sensie materialnym. Jednak coś, co określa się relacją z Bogiem, żywą, autentyczną, zaangażowaną, wydaje się być nie tylko kontaktem z duchem jako takim, lecz czymś, co jest jakieś, co jest żywe, autentyczne, realne. To coś staje się wręcz namacalne, na wskroś obecne z całym bagażem owej obecności. Co to znaczy? Nie jest to tylko partycypacja w bezkresie, otchłani, nicości, wszechpotędze, wszechwiedzy, czystej aktualności. Śladami, które chcieliśmy wyodrębnić są, po pierwsze, sama natura obecności, którą rozumiemy jako specyficzną postać rozciągłości, po drugie, natężenie bliskości, która wchodzi wprost w sposób doświadczenia przez człowieka czasu, po trzecie wreszcie, głos, który jest warunkiem *sine qua non* relacji, o jakiej mowa. Są to właśnie ślady cielesności, jednak nie ciała jako takiego. Jest to coś, co nazwać można namacalnością, bezpośredniością, rodzajem dotknięcia (obrazy dotknięcia ciała czy odbitej dłoni zdają się być tu wymowne).

Mówimy tu o przeżyciu, które stało się udziałem Mojżesza. Ten, prosząc Boga, by mógł ujrzeć jego chwałę, słyszy odpowiedź: „Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza, gdyż żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu” (Wj 33,20). A jednak coś będzie mu dane zobaczyć: „Ujrzysz Mnie z tyłu, lecz oblicza mojego tobie nie ukazę” (Wj 33,23). W różnych tłumaczeniach „tył” to nic innego jak plecy Boga. Plecy to ciało, chociaż właśnie skryte; należą do kogoś, są czyjeś, jakieś, ale nie pokazują jeszcze twarzy. Są wstępem, początkiem widzenia, prawdziwego doświadczenia twarzy. Bez pleców jest duch, lecz czym, a może zwłaszcza kim jest duch, nie wiadomo.

## Literatura

- Buczyńska-Garewicz H., *Metafizyczne rozważania o czasie*, Kraków 2003.
- Encyklopedia Kościelna*, t. I, red. M. Nowodworski, Warszawa 1873.
- Kartezjusz, *Medytacje o filozofii pierwszej*, przeł. J. Hartmann, Kraków 2002.
- Marcel G., *Tajemnica bytu*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1995.
- Marion J. L., *Bóg bez bycia*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1996.
- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Warszawa 2001.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, [online] <<http://filozofiauw.wikidot.com/teksty-zrodlo-we#toc7>>.
- Orygenes, *O zasadach*, I, 6, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 1996.
- Pancerz R., *Hermeneutyka antropomorfizmów biblijnych u Dydyma Ślepego*, „Vox Patrum” 2010, nr 30, s. 521–534.
- <http://biblia.deon.pl/>
- <http://www.ptta.pl/pef/pdf/c/cialoludzkie.pdf>
- <http://sjp.pwn.pl/slowniki/cielesno%C5%9B%C4%87.html>
- [http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma\\_indeks.htm](http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_indeks.htm)

*Krzysztof Kościuszko*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie

Warmia and Mazury University  
in Olsztyn

## WSTĘP DO METAFIZYKI STANISŁAWA IGNACEGO WITKIEWICZA

### Introduction to the Metaphysics of Stanislaw Ignacy Witkiewicz

**Słowa kluczowe:** S.I. Witkiewicz, L. Chwistek, E. Husserl, H. Cornelius, jedność-w-wielości, implikacja, światopogląd, metafizyka, nauka, aktualna nieskończoność, infinitezymale, G. Cantor, prawo wielkich liczb, synteza nauk, unifikacja, zagadnienie psychofizyczne, metodologia filozofii, intuicjonizm, Brouwer, formalizm, Hilbert, K. Goedel, ciągłość czasu, czas całości istnienia, redukcjonizm, monadologia, emergencja, Leibnitz.

**Key words:** S.I. Witkiewicz, L. Chwistek, E. Husserl, H. Cornelius, unity-in-plurality, implication, world-view, metaphysics, science, actual infinity, infinitesimal, G. Cantor, law of large numbers, synthesis of sciences, unification, psychophysical problem, methodology of philosophy, intuitionism, Brouwer, formalism, Hilbert, K. Goedel, continuity of time, time of being as a whole, reductionism, monadology, emergentism, Leibnitz.

#### Streszczenie

Autor niniejszego artykułu omawia Witkiewiczowskie pojęcie metafizycznej implikacji, spekulatywny charakter metafizyki wynikający z używania eksperymentów myślowych, metodę metafizycznej dedukcji pojęć, zadania metafizyki, stosunek metafizyki do badań empirycznych, stosunek metafizyki do nauki, krytykę fizykalizmu, stanowisko monadologiczne.

#### Abstract

In the article I explain: the Witkiewicz's notion of metaphysical implication, speculative character of metaphysics subsequent to the use of thought experiments, the method of metaphysical deduction of the notions, aims of metaphysics, the attitude of metaphysics towards science, critical examination of the physicalism, monadological standpoint.

Według Witkacego do tez metafizycznych dochodzimy m.in. poprzez spekulatywne eksperymenty myślowe. Jeśli chcemy przekonać się o konieczności uwzględnienia w danej filozofii jakiegoś ontycznego czynnika, musimy wyobrazić sobie świat pozbawiony tego czynnika i zastanowić się: co wtedy? Tak jak Kartezjusz dociekający, czy możliwe jest istnienie bez podmiotu myślącego albo

Husserl biorący w nawias świat naturalnego nastawienia i dochodzący do tezy, że świat zewnętrzny nie istnieje w sposób konieczny. Tego typu spekulacja jest usprawiedliwiona, bo dzięki niej lepiej rozumiemy aktualny świat, akceptujemy np. to, że ciągłych wielkości czasoprzestrzennych nie da się zbudować z matematycznych punktów. Wyobraźmy sobie bowiem świat zbudowany z matematycznych punktów: jak wyglądałby taki świat i czy w ogóle jest możliwy? Albo czy ontologicznie usprawiedliwiona jest teza Leona Chwistka głosząca, że istnieje wielość rzeczywistości, a nie jedna? Przecież nie bardzo wiadomo, jak powiązane miałyby być ze sobą te „rzeczywistości”, niewiadomy też jest ich związek ze światem naturalnego nastawienia (Husserl). Nie wiemy, która z rzeczywistości jest bardziej podstawowa od drugiej. Chwistek odróżnia np. rzeczywistość fenomenalną (psychologisticzną) od fizycznej, ale nie stara się ustalić rodzaju zależności między tymi „rzeczywistościami”. Różni to go od psychologisty Hansa Corneliusa, który usiłował sprowadzić rzeczywistość fizyczną do fenomenalnej (wraźniowej), względnie od Rudolfa Carnapa wyprowadzającego rzeczywistość wraźniową z fizycznej. Możliwe jest, że istnieją różne „rzeczywistości”, ale czy możliwe jest, aby mogły one funkcjonować niezależnie od siebie?

Filozofia posługująca się eksperymentami myślowymi nie jest ani sługą lingwistyki ani nauki. Filozofia według Witkacego nie polega przecież na badaniu znaczenia słów – tak jak to robił Wittgenstein – nie polega też tylko i wyłącznie na biernym interpretowaniu naukowych faktów. Filozofia szuka związków istotnościowych, które musi odnaleźć w danych, ale nie w danych empirycznie-naukowych, lecz w danych ontologicznych. Niektóre z nich są pominięte, bo ontologiczno-metafizyczne związki istotnościowe odnoszą się do danych całościowych, a nie do naukowo-fragmentarycznych. Kategorie ontologiczne wskazują na całość bytu – dlatego są bardziej ogólne od kategorii naukowych; filozofowie ontolodzy interesują się np. stosunkiem kategorii bytu do kategorii wielości, eksperymentują myślowo w następujący sposób: co by było, gdyby pozbawić świat wielości? Odpowiedź Witkacego jest następująca: otrzymalibyśmy nicość<sup>1</sup>. Taka właśnie (choć nie tylko) jest aprioryczna strategia Witkacego: co by było, gdybyśmy nie przyjęli pewnych pojęć i zaprzeczyli pewnym tezom? Doszlibyśmy do pojęcia nicości albo pojęcie istnienia (bytu) okazałoby się niemożliwe do przyjęcia. A więc ontologiczna teza brzmi następująco: pojęcie istnienia (bytu) implikuje pojęcie wielości. Co oznacza słówko „implikuje”? Czyżby chodziło tu o implikację w znaczeniu „pociągania za sobą”? Czy chodzi tu o czasowe następstwo, takie następstwo, z którym mamy do czynienia np. wtedy, gdy mówimy, że kupimy sobie rower, jeśli zarobimy odpowiednią sumę pieniędzy? Najpierw otrzymalibyśmy pieniądze, a potem poszlibyśmy do sklepu z rowerami? Ale czy „ist-

<sup>1</sup> S.I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia*, Hachette, Warszawa 2011, s. 28.



nienie” wyprzedza czasowo „wielość”? A może chodzi o relację fundowania? Może „wielość” jest ufundowana w „bycie”, może jest jego wytworem? Ale czy byt może czasowo wyprzedzać wielość, czy może bez niej egzystować? Czyż te dwie istności nie współegzystują raczej jednocześnie? A jeśli rozpatrzeć relację fundowania, to jako „co” miałby funkcjonować „byt” fundujący „wielość”? Czy jako „jedność”? Ale czy bytowa wielość może być ufundowana w bytowej jedności?

Jak Witkacy rozumie „implikację”? Otóż słowo to oznacza dla niego „zawieranie się”, „mieszczanie się czegoś w czymś”. Jeśli Witkacy twierdzi, że „pojęcie istnienia implikuje pojęcie wielości”, to chce powiedzieć, że pojęcie istnienia (bytu) zawiera (zakłada) pojęcie wielości. Nie ma pojęcia istnienia bez pojęcia wielości. Bez wielości byłaby nicość.

W jakim porządku Witkacy wyklada pojęcia swego systemu? Jest to porządek zawierania się: pojęcie istnienia zawiera pojęcie wielości, pojęcie wielości zawiera pojęcie ograniczonej i nieograniczonej ilości elementów tej wielości<sup>2</sup> itd. Rozumowanie Witkacego jest *a priori*, bo opiera się na eksperymencie myślowym: co będzie, jeśli zaprzeczmy danej tezie? Jak będzie wyglądał świat o własnościach przeciwnych do tych, które akcentuje dana hipoteza metafizyczna? Dana teza jest przetestowana pozytywnie (jest to testowanie *a priori*), jeśli np. jej negacja nie wiedzie do nicości. Jeśli chcemy przetestować tezę, według której pojęcie istnienia implikuje (zawiera) pojęcie wielości, to wyobraźmy sobie możliwy świat, w którym byt nie implikowałby wielości, lecz jedność, tj. „postarajmy się wyobrazić sobie [...], że wszystko jest jednością absolutną, w której nic od niczego się nie odróżnia”<sup>3</sup>. I co wtedy? Wtedy doszlibyśmy do ontycznego zera; unicestwiony zostanie zarówno świat zewnętrzny, jak i my sami<sup>4</sup>. A więc pojęcie istnienia zawiera w sobie (implikuje) pojęcie wielości, bo akceptując świat, w którym nie byłoby wielości, zaakceptowalibyśmy świat będący nicością. Albo przebadajmy konsekwencje przyjęcia tezy, że istnieją cząstki o infinitezymalnej wielkości: istnienie takich cząstek oznaczałoby, że są to cząstki będące kawałkami nicości (bo infinitezymale mają własności zera). Gdyby takie cząstki istniały, oznaczałoby to, że materia jest zbudowana z atomów nicości. Musielibyśmy wtedy przyjąć nicość za fundament istnienia. Ale z nicości nie da się zbudować fizycznego świata z jego masowymi cząstkami, energią, gęstością i ruchem<sup>5</sup>. A więc trzeba odrzucić pojęcie aktualnościowo nieskończonej podzielności istnienia (materii)<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 30.

<sup>3</sup> Ibidem, s. 26–27.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 28.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 151.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 47.

Jakie są zadania metafizyki (w zgodzie z intencjami Witkacego terminu „metafizyka” używam tutaj zamiennie z terminem „ontologia”). Według Witkacego metafizyka miałaby dać najogólniejszy opis całości istnienia (bytu), opis jego konstrukcji. W gruncie rzeczy także matematyka uogólnia, ale matematyczne uogólnienie jest o wiele mniej ogólne aniżeli uogólnienie ontologiczne (metafizyczne). Metafizyka (ontologia) jest nauką najbardziej ogólną z ogólnych. Wyróżnia ona najbardziej istotne aspekty bytu i wyraża je w „poglądach koniecznych” (w światopoglądach). Co to znaczy „pogląd konieczny”? Jest to pogląd, bez którego ogólne pojęcie bytu (istnienia) nie dałoby się skonstruować. Przyjmuję konwencję, by „poglądy konieczne” Witkacego utożsamiać z tym, co mniej więcej nazywamy „światopoglądami”. Przypuśćmy, że mamy dwa poglądy „konieczne” („konieczne” z punktu widzenia całości bytu): pogląd fizyczny (światopogląd fizyczny, czyli fizykalizm) i pogląd (światopogląd) biologiczny – dwa poglądy odpowiadające rozdzieleniu bytu na materię martwą i materię żywą. Pierwszy z tych poglądów chce zredukować materię żywą do fizykochemii, natomiast ten drugi będzie akcentował emergentny w stosunku do fizykochemii charakter procesów biologicznych. Są to poglądy do pewnego stopnia sprzeczne, ale czy jest to sprzeczność nie do pokonania? Może jeden z tych poglądów da się sprowadzić do drugiego? I jak oba te poglądy funkcjonują w ramach całościowego opisu bytu? W tego typu zagadnieniach nie analizuje się pojęć i szaty językowej danego poglądu; takich lingwistyczno-formalnych analiz dokonali by zapewne wiedeńscy oraz filozofowie języka, ale Witkacy od początku działalności Wienerkreisu zdawał sobie sprawę z wrogiego stosunku przedstawicieli neopozytywizmu do metafizyki. Zarówno wiedeńscy, jak i brytyjscy filozofowie analityczni analizują język nauki, język metafizyki (z katastrofalnymi dla tej ostatniej skutkami), ale nie sam byt (nie samo istnienie).

Jak z kolei opisywać byt, jeśli metafizyk nie jest empirycznym badaczem? Jaki jest stosunek ontologa do nauk empirycznych (Carnap uważał, że zdania pozbawione empirycznego sensu w ogóle są bezsensowne)? Czy jest on skazany na metody aprioryczne? Ale przecież metafizyka jako nauka *a priori* została zdyskredytowana o wiele wcześniej aniżeli neopozytywistyczne próby podważenia jej bytu, bo już Immanuel Kant wykazał, że metafizyczny aprioryzm wytwarza możliwość istnienia sprzecznych poglądów, których prawdziwości nie da się dowieść. Otóż Witkacy uważał, że sprzeczności da się uniknąć; używał on np. pojęcia „jedności-w-wielości” albo „stałości-w-zmienności”<sup>7</sup>. Pojęcia te nie są sprzeczne, bo odnoszą się do różnych aspektów tej samej rzeczywistości (bytu), aspektów różnych od siebie, a nie tożsamych.

Badania ontologiczno-metafizyczne chcą dotrzeć do najbardziej ogólnych i fundamentalnych praw o bycie. W ramach każdej metafizyki mamy pojęcia bar-

<sup>7</sup> Ibidem, s. 57.

dziej podstawowe i mniej podstawowe – ostatnie dedukuje się z tych pierwszych. Na przykład Witkacy dedukuje:

– pojęcie ograniczoności i nieograniczoności jakiegokolwiek zbioru elementów z pojęcia wielości (dedukuje pojęcie ilości ograniczone i ilości nieograniczonej istnień poszczególnych z pojęcia wielości istnień poszczególnych);

– pojęcie nieograniczoności czasoprzestrzennej formy bytu z pojęcia nieskończoności tej formy (jeśli byt nie ma czasoprzestrzennych granic, to dlatego, że jest nieskończony). Gdyby byt nie był nieskończony, nie byłby nieograniczony – rozumowanie podobne do rozumowania Geорга Cantora w odniesieniu do zbiorów aktualnie nieskończonych;

– pojęcie „zmiany” oraz pojęcia: „ciągłości” i „podzielności materii” z pojęcia czasoprzestrzeni całego bytu.

Jak się mają konstrukcje naukowe do metafizycznych? Na przykład fizyka konstruuje swój świat z elektronów i kwarków, ale czy taka fizykalna konstrukcja zadowoli metafizyka szukającego opisu całości istnienia? Czy metafizyk może zacząć swe konstrukcje od cząstek elementarnych fizyki? Jak wtedy ująć stosunek cząstek fizyki do cząstek materii żywej? Czy organizmy „żywe” da się wyprowadzić z „martwych” cząstek fizyki? Co jest prątworzywem świata? Czy jest ono biologiczne czy fizyczne? Z jakich elementów skonstruować świat, aby powiódł się metafizyczny projekt opisu całości bytu? Odpowiedź (którą niedługo poznamy) na te pytania sugeruje, że metafizyk nie może odwoływać się tylko i wyłącznie do rezultatów poszczególnych nauk empirycznych, ale czy może poprzestać jedynie na badaniach *a priori*? Do jakiego stopnia można pominąć to, co mówią empiryczne badania nauki? Witkacy jako ontolog nie lekcewał np. użyteczności geometrii nieeuklidesowych do opisu przestrzeni fizycznej; doceniał ważność determinizmu statystycznego i indeterminizmu w mikroświecie kwantów; uwzględniał w swych ontologicznych dociekaniach relatywistyczną względność czasu. Wyciągnął też ontologiczną lekcję z matematycznego prawa wielkich liczb, głoszącego, że wielka ilość przypadkowych zdarzeń w grupie przestaje zachowywać się chaotycznie; że zaczyna wykazywać pewien porządek i przewidywalne tendencje rozwojowe. Cóż to za lekcja? Otóż materia „martwa” zachowuje się w sposób bardzo regularny, stabilny, ale według Witkacego to nie ona stanowi prązasadę rzeczywistości – tą prązasadą jest materia „żywa”, bo z materii żywej da się wyprowadzić materię martwą, zaś proceder odwrotny jest raczej niewykonalny (argumentację czytelnik znajdzie w dalszych partiach artykułu). Ostatecznym elementem bytu byłyby niestabilne w swym zachowaniu organizmy żywe (monady), istności zachowujące się w sposób przypadkowy. Ale przecież fizykalni redukcjoniści mogliby wskazać na to, że możliwa jest abiotyczna geneza biologicznego życia i że na poziomie fizycznych mikrocząstek panuje przecież statystyka i indeterminizm. Według Witkacego fizykalny redukcjonizm nie jest jednak dla ontologa stanowiskiem możliwym do przyjęcia i to

niezależnie od tego, czy fizyczne praelementy zachowują się w sposób uporządkowany, czy chaotyczny. Jeśli fizyczne praelementy zachowują się w sposób uporządkowany, nie znaczy to, że w tym fundamencie nie ma niczego, co przypominałoby chaotyczną materię żywą. Otóż uporządkowana materia martwa nawet na najniższym poziomie cząstek elementarnych zbudowana jest według Witkacego z jeszcze mniejszych chaotycznych organizmów żywych, a jeśli nie obserwujemy tego chaosu, to właśnie dzięki działaniu prawa wielkich liczb. Każda fizyczna cząstka elementarna jest zbiorem jeszcze mniejszych cząstek biologicznych – tylko przy takim założeniu możemy wytłumaczyć genezę organizmów żywych (np. powstanie komórki) na poziomie makro (makrożycie może powstać tylko z mikrożycia, nie zaś z martwych cząstek elementarnych). Jeśli zaś faktycznie w fizycznym świecie cząstek elementarnych obserwujemy coraz większy fizyczny indeterminizm, to z perspektywy Witkacego znaczyłoby to, że jesteśmy coraz bliżej „żywego” (biologicznego) jądra fizycznej materii.

Do najgłębszej, metafizycznej struktury rzeczywistości docieramy w tym wypadku przez porównanie dwóch poglądów (światopoglądów): fizycznego z biologicznym i przez próbę redukcji jednego z nich do drugiego. Okazuje się, że pogląd (światopogląd) fizyczny można wyprowadzić z poglądu (światopoglądu) biologicznego. Witkacy nie korzysta tutaj z jakichś specjalnych eksperymentów myślowych (co do których użyteczności w obszarze metafizyki jest w ogóle głęboko przekonany). Metody stosowane w metafizyce są różne; można posługiwać się eksperymentami myślowymi, ale można też stosować myślenie redukcyjne, tj. próbować redukcji jednego światopoglądu do drugiego.

Ale czy da się łączyć eksperymenty myślowe z danymi nauki? W przypadku Witkiewicza odpowiedź jest jasna: autor *Zagadnienia psychofizycznego* nie mógł lekceważyć nauk empirycznych, bo jego filozofia miała np. pogodzić właśnie światopogląd fizyczny z biologicznym, dwa światopoglądy przesycone danymi empirycznymi, a wiedzę o światopoglądzie fizycznym czerpał np. od Carnapa; z ustaleniami empirycznymi światopoglądu biologicznego zapoznawał się zaś m.in. z ówczesnych podręczników biologii. Witkacy nigdy nie izolował filozofii od tego, co dokonywało się na jego oczach w obszarze fizyki, biologii, psychologii (studiował Kretschmera, Freuda i Adlera), ale z drugiej strony nie pojmował filozofii jako syntezy poszczególnych gałęzi nauki. Filozofia nie może być syntezą nauk, bo nawet jedna konkretna nauka nie jest w stanie zrealizować syntetyzatorskich zamierzeń we własnym swym obrębie, a co dopiero mówić o syntezie kilku. Filozofia może być syntezą światopoglądów naukowych, ale nie syntezą samych nauk. W światopoglądowej syntezie nie może być mowy o pierwszeństwie fizyki – tak jak by tego sobie życzył fizykalizm; wszak nie da się wywieść materii żywej (biologicznej) z materii martwej (fizycznej); a więc powinno się raczej mówić o pierwszeństwie biologii. Sami naukowcy uważają, że XXI wiek będzie wiekiem dominacji biologii; że panowanie fizyki ma się ku

końcowi. Zdaniem Witkacego w metafizyce winno się wyjaśniać wszystkie fakty przez ich odniesienie do zachowania monad, czyli organizmów żywych, a nie poprzez odwołanie się do zachowań cząstek elementarnych fizyki. Z grubsza rzecz rozpatrując, teza biologizmu Witkiewicza głosiłaby, że wszelkie zjawiska mogą być wytłumaczone biologicznie; że każda realna istność jest zbudowana z biologicznych elementów (monad); że wszystko, co nie-biologiczne (np. sfera mentalna i obszar tego, co fizyczne) zależy od tego, co biologiczne. Nie wyklucza to oddziaływań zwrotnych między tym, co biologiczne i tym, co nie-biologiczne. Faktem jest, że w obrębie samej fizyki daje się zaobserwować pewną tendencja unifikacyjna, np. w drugiej połowie XX wieku zunifikowano elektromagnetyzm z siłami jądrowymi słabymi, uprzednio w wieku XIX zunifikowano elektryczność z magnetyzmem. Obecnie dąży się do stworzenia jednolitej teorii pola, a więc sama fizyka daje przykład podejścia syntetyzatorskiego, jeszcze niezrealizowanego i w ogóle nie wiadomo, czy zamierzenie to kiedykolwiek dojdzie do skutku. Jeśli chodzi o teorie abiogenne pochodzenia biologicznego życia, uczeni w dalszym ciągu nie wyprodukowali organizmów jednokomórkowych z fizyczno-chemicznego materiału; udało się wytworzyć poszczególne aminokwasy, ale nie w pełni funkcjonujący organizm żywy. Według Witkacego fizykaliści popełniają błąd polegający na utożsamieniu redukowalności (sprawdzalności) jednych zjawisk do drugich z ich przyporządkowaniem. Zachowaniom organizmów żywych (z ich skomplikowanym życiem psychicznym) można przyporządkować parametry fizyczne. Da się też wyrazić procesy mentalne w języku impulsów elektrycznych przebiegających neurony. Na czym jednak polega takie przyporządkowanie? Polega ono na skorelowaniu zjawisk mentalnych z serią impulsów elektrycznych, skorelowaniu wykluczającemu utożsamienie. Jeśli nawet seria elektrycznych impulsów odgrywa czynną rolę w kształtowaniu samych procesów psychicznych, to nie jest to w stanie podważyć tezy, że przeżycia mentalne nie są przecież przebiegiem elektrycznych impulsów.

Czy to znaczy, że metafizyk (ontolog) może zlekceważyć fizykę? Oczywiście, że nie. W perspektywie naukowej fizyka jest koniecznym opisem materii materialnej, ale w perspektywie metafizycznej jest to opis niewystarczający. Ten opis jest przybliżeniem do „prawdy”, czyli do biologiczno-psychicznego centrum bytu. Filozof musi uwzględnić dane fizyki, ale jako przejaw głębszego „życia”.

\*

Czym się różni naukowa hipoteza pracy od hipotezy metafizycznej? Tym, że naukowa hipoteza pracy powinna przede wszystkim zgadzać się bezpośrednio z faktami eksperymentalnymi, natomiast hipotezy metafizyczne powinny odnosić się do tych faktów tylko pośrednio, tj. poprzez dany światopogląd naukowy. Zadaniem hipotezy metafizycznej jest przede wszystkim rozwiązać spór między

sprzecznymi poglądami (światopoglądami) metafizycznymi, takimi jak: realizm–idealizm, materializm–spirytualizm itd. W szukaniu rozwiązania metafizyk winien odwoływać się do nauki, doświadczeń i bezpośrednio danych, ale przede wszystkim do faktów ważnych metafizycznie, tj. do faktów rozpatrywanych w aspekcie ich powiązania z całością bytu. Wyrażane są one w takich kategoriach, jak: wielość, jedność, nieskończoność, skończoność, dwoistość, ciągłość–nieciągłość, przestrzeń, czas itd. Fakty metafizyczne są faktami całościowo-istnieniowymi, a nie fragmentarycznymi<sup>8</sup>. Zamiast o „hipotezach metafizycznych” można by mówić o konkretnych systemach metafizycznych, względnie ontologicznych, ale ważne jest to, aby wiedzieć, że także systemy metafizyczno-ontologiczne podlegają testowaniu. Chodzi tu o testowanie metafizyczne, w którym konfrontujemy dany system z koniecznymi faktami ontologicznymi (faktami całościowo-istnieniowymi); te ostatnie da się wydestylować zarówno z koniecznych faktów poglądu życiowego, jak i z koniecznych faktów danego poglądu naukowego. System jest przetestowany pozytywnie, jeśli zgadza się zarówno z nauką, jak i poglądem życiowym, ale ważne są również metafizyczne konsekwencje przyjęcia danego systemu. Jeśli wiedzie on do nicości, ulega falsyfikacji; np. jeśli z systemu wynika, że pojęcie istnienia (materii) zawiera w sobie pojęcie jedności, to w konsekwencji utożsamimy istnienie z nicością, a to w perspektywie Witkacego (ale nie Hegla) byłoby absurdem falsyfikującym tezę o zawieraniu się pojęcia jedności w pojęciu istnienia. Metafizyczne testowanie polega też na badaniu metafizycznej spójności danego systemu, jego metafizycznych mocy eksplikatywnych i predyktywnych. Dlaczego filozofia nie powinna posługiwać się hipotezami pracy stosowanymi np. w fizyce? Bo hipoteza pracy jest hipotezą odnoszącą się do jakiegoś fragmentu materii, domysłem tymczasowym i nieposiadającym szerszego uzasadnienia światopoglądowego<sup>9</sup>. Są to domysły o nieustalonej wartości prawdziwościowej, zaś filozofia powinna powoływać się na fakty konieczno-istotnościowe (na „Wesenszusammenhangen” w znaczeniu Maxa Schelera), fakty ważne metafizycznie. Filozofia powołuje się na całościowo-istnieniową istotę rzeczy. Czasami sami uczeni tworzą na podstawie fragmentarycznych hipotez naukowych fragmentaryczne filozofie i wtedy filozofia ogólna nie może zaakceptować tych częściowych rozwiązań. Dość często dany matematyk nie zgadza się np. z jakąś określoną filozofią matematyki i proponuje swoją własną – tak jak np. Davida Hilbert w sporze z intuicjonistami. Ale czy z kolei hilbertowski formalizm matematyczno-filozoficzny jest akceptowalny z szerszego, filozoficzno-całościowego punktu widzenia? Czy potrafi on zdać sprawę ze statusu przedmiotowości matematycznej? W jaki sposób konstytuuje się ta przedmiotowość: czy w hilbertowskiej grze językowej, czy w aktach intelektualnej

<sup>8</sup> S.I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia*, PIW, Warszawa 2014, s. 98.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 97.

intuicji (Kurt Goedel)? A może w brouwerowskiej intuicji czasu? Czy wymóg spójności jest wystarczającym warunkiem istnienia matematycznych przedmiotów? Jaki jest stosunek matematyki do świata fizycznego, do platońskiego świata idei i do świata naszych przeżyć mentalnych? Czy matematyka jest odkrywana czy konstruowana? Czy obiektywne struktury matematyczne oddziałują na procesy mentalne (i czy w ogóle są obiektywne)? Jeśli chcemy odpowiedzieć na te pytania – czyż nie powinniśmy dokonać jakiejś syntezy formalizmu Hilberta z platonizmem Goedla i z intuicjonistycznym konstruktywizmem? Podobny problem mamy z matematyczną filozofią ciągłości G. Cantora. Ta filozofia nie daje się uogólnić na cały byt. Wiadomo, że Cantor konstruował matematyczną ciągłość z tego, co dyskretne, tj. z liczb rzeczywistych, ale tego typu konstruowanie nie jest czymś adekwatnym w stosunku do naszych intuicji związanych z doświadczaniem ciągłych wielkości. Zamiast dostosować matematyczną ciągłość do takiego pozamatematycznego obiektu, jakim jest np. czas, Cantor wyszedł z matematycznej definicji ciągłości i w jej ramy usiłował wtłoczyć ciągłość czasową. Twórca teorii mnogości sądził, że linia złożona jest z punktów<sup>10</sup>, a kontinuum liczb rzeczywistych składa się z liczb pojętych jako istności dyskretne. Także punkty pojmował jako istności nie-ciągłe; według krytyków Cantora nie powinno się jednak definiować kontinuum, zwłaszcza kontinuum czasowego i przestrzennego, w terminach kontinuum punktowego<sup>11</sup>. Na przykład Buckley zgadza się z Cantorem, że kontinua czasowe, przestrzenne i geometryczne można mierzyć i określać ilościowo w terminach nieciągłościowych, ale nie da się pojąć istoty wielkości ciągłych jako czegoś zbudowanego z wielkości nie-ciągłych. Nie powinno się mieszać własności przysługujących narzędziom mierzącym ciągłość z istotowymi własnościami przysługującymi samej ciągłości. Z tego, że liczb i punktów używamy do mierzenia istności ciągłych nie wynika, że te istności zbudowane są z nieciągłych liczb i punktów<sup>12</sup>. Ciągłość czasu zakłada brak wszelkich przerw i skoków w swym przebiegu, nie zakłada natomiast istnienia nierozciąglonych chwil. Bezwymiarowe chwile funkcjonować mogą jedynie jako narzędzia mierzenia czasu. Filozoficzna krytyka Cantorowskiej koncepcji kontinuum wydaje się być słuszna, bo zarówno w potocznym doświadczeniu, jak w kosmologii, biologii czy historii czas jest pojmowany jako wielkość ciągła zbudowana z mniejszych ciągłych wielkości, a nie z elementów nie-ciągłych. Z filozoficznego punktu widzenia należałoby więc stworzyć taką matematykę, która uwzględniałaby zarówno ciągłościowość pewnych całości, jak i ciągłościowość ich części. Coraz mniejsze części można dalej dzielić w nieskończoność – czy dojdziemy w ten sposób do infinytezymali, czyli do wielkości aktualności-

<sup>10</sup> B.L. Buckley, *The Continuity Debate*, Docent Press, Boston 2012, s. 152.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 154.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

wo nieskończenie małych? Witkacy uważał, że nie: ani z punktów, ani z infinitezymali nie da się zbudować jakiegokolwiek obiektu; chyba że same infinitezymale pojmujemy nie aktualnościowo, lecz potencjalnościowo, a więc jako istności chwilowo uznane za nieskończenie małe w wyniku umowy (konwencji). Pewne bardzo małe obiekty uznajemy za „nieskończenie małe”, bo takie się akurat jawią w danym momencie rozwoju ludzkiej wiedzy, tj. w granicach naszych możliwości poznawczych<sup>13</sup>. A co jest poza tymi granicami? Witkacy uważał, że tajemnica, czyli nierozstrzygalna zagadka wynikająca z niepojętności nieskończoności.

O ile fizyka używa pojęcia czasu w bardzo wąskim znaczeniu przydatnym do mierzenia szybkości zmian zachodzących w świecie „materii martwej”, o tyle metafizyka (ontologia) pyta o szerszej pojętą naturę czasu w ogóle. Pyta o związek czasu fizycznego z czasem psychicznym, historycznym, biologicznym. Czy wszystkie odmiany czasowości mają jakiś wspólny mianownik? A może wśród tych odmian jest jakaś hierarchia i któraś z czasowości jest bardziej fundamentalna od innych? Witkacy uważał, że czasowość fizyczna da się ontologicznie wywieść z „czasu całości istnienia”. Co oznacza to ostatnie pojęcie? Wyraża ono jednoczesność trwania wielości istnień poszczególnych z trwaniem jakiegoś jednego istnienia poszczególnego (choć czas kojarzy się zwykle z następstwem, a nie jednoczesnością zdarzeń przytrafiających się poszczególnym monadom, względnie ich układom, to przy rozpatrywaniu czasu całego wszechświata powinniśmy uwzględnić jednoczesne następowanie wszystkich możliwych zdarzeń przytrafiających się wszystkim możliwym monadom wypełniającym kosmos). Tak pojęty czas jest oczywiście pojęciem bardziej ogólnym aniżeli pojęcie trwania jakiegoś konkretnego przedmiotu martwego (fizycznego), bo jest tu odwołanie do jednoczesności trwania przedmiotów nie tylko martwych, ale i żywych, które mają swoją historię. Stwory żywe (biologiczne) posiadają psychikę z jej wewnętrzną czasowością, są zintegrowane w społeczne grupy z historią ich przemian (czasowość historyczna). No i w końcu materia martwa da się wyprowadzić z materii żywej, a więc i czas fizyczny jest pochodny od czasu biologicznego. Cóż to jest czas całości istnienia? Jest to jednoczesne trwanie wszystkich organizmów żywych zaludniających wszechświat, a raczej jednoczesne trwanie wszystkich ucieleśnionych jaźni.

\*

Do tezy o ontologicznym pierwszeństwie biologii nad fizyką doszedł Witkacy przez argumentację dowodzącą niesłuszności stanowiska fizykalistycznego: otóż nie wszystkie własności organizmów żywych są własnościami fizykoche-

<sup>13</sup> S.I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia...*, s. 110.



micznymi i nie wszystkie zachowania stworów żywych dają się wyjaśnić w oparciu o prawa fizykochemii. Dlaczego? Bo zachowania biologiczne zależą także od czynników psychicznych i kulturowych; zależą np. od ilości i jakości posiadanej wiedzy przez danego osobnika co do stanu biologicznego, w którym on się znajduje. Jeśli ktoś został ukąszony przez jadowitą żmiję, to powinien wykazywać pewne chorobliwe zachowania biologiczne będące następstwem dostania się jadu do krwi, ale jeśli ten ktoś zna odtrutkę na dany jad, z pewnością jej użyje i zmieni w ten sposób swe biologiczne zachowania z chorobliwych na zdrowe. Zachowania biologiczne nie są więc do końca przewidywalne. Procesy biologiczne, posiadając bazę fizykochemiczną, posiadają też bazę psychologiczną i kulturową, która jest tylko częściowo redukowalna do fizykochemii. Witkacy odróżniał „redukcję” od „przyporządkowania”: zachowaniom biologicznym możemy „przyporządkować” określone parametry fizyczno-chemiczne, tzn. podać fizyczno-chemiczne warunki zaistnienia danego typu zachowań biologicznych, ale nie da się stwierdzić, że te zachowania są jedynie produktem fizykochemii. Jak jednak Witkacy doszedł do tezy o ontologicznym pierwszeństwie biologii nad fizyką?

Jak dokonało się przejście od redukcjonizmu fizykalnego do redukcjonizmu biologicznego? Ontologiczne pierwszeństwo biologii wywodził Witkacy m.in. z prawa wielkich liczb, głoszącego, że u podstaw uporządkowanych i stabilnych zachowań makroobiektów (takich właśnie, jakie przysługują np. materii fizykalnej) znajdują się przypadkowo-chaotyczne zachowania makroobiektów. Najwyższy stopień przypadkowości przysługuje oczywiście zachowaniom organizmów żywych. Możliwe jest też twierdzenie przeciwne, głoszące, że działania przypadkowe dają się ująć jako rezultat koniecznych działań jakichś mniejszych substancji, ale ponieważ prawo wielkich liczb działa na każdym poziomie wielkości, więc te stabilno-konieczne działania obiektów mniejszego rzędu wielkości zawsze można zinterpretować jako rezultat przypadkowych działań obiektów jeszcze mniejszego rzędu wielkości, a więc obiektów o działaniu sugerującym obecność biologicznego życia. Stosując paradygmat Witkacego do współczesnych biotechnologii, można by powiedzieć, że nawet jeśli mamy do czynienia z martwym organizmem biologicznym (wskutek zadziałania jakichś czynników fizykochemicznych), to ten organizm może odzyskać biologiczne „życie” dzięki możliwości sklonowania. Można np. pobrać jądra z komórek somatycznych martwego organizmu i przenieść je do niezaplodnionych komórek jajowych innego żywego organizmu, z których usunięto ich własne jądra. Ten przykład bardzo dobrze ilustruje zasadniczą ideę monadologii Witkacego, według której materia martwa pozornie tylko jest martwa, w istocie składa się bowiem z bardzo drobnych organizmów żywych. W tym wypadku tymi drobnymi organizmami będą komórki somatyczne, ale idea Witkacego ma o wiele większy zasięg: na wszelką materię uznaną za „martwą” (materię dowolnego rzędu wielkości od galaktyk do najdrobniejszych cząstek elementarnych) winniśmy patrzeć jak na makro-

skupisko o cechach emergentnych (sugerujących „martwość”) w stosunku do mikroorganizmów żywych. Może raczej powinniśmy mówić nie tyle o mikroorganizmach żywych, ile o „atomach życia”, przy czym te ostatnie oznaczałyby wszelką materię, w której tkwiłaby możliwość (potencja) wytworzenia się biologicznego życia. Biologiczne życie tkwi wszędzie, tyle że w stanie utajenia. Każdy fizykalista rzekłby, że przecież komórki somatyczne jako monady (atomy życia) składają się z martwych cząsteczek, atomów, kwarków itd., ale według Witkacego nie powinniśmy dać się zwieść pozorną martwością tych cząstek elementarnych, gdyż jak głosi matematyczne prawo wielkich liczb (w wersji metafizycznej) – zawsze możemy szukać za zachowaniami stabilno-uporządkowanymi, czyli za zachowaniami przysługującymi materii martwej, możliwych zachowań przypadkowo-chaotycznych, przysługujących organizmom żywym. Tak jak to głosił Leibnitz: „[...] w najdrobniejszej cząstce materii istnieje cały świat stworzeń, żyjątek, zwierząt, entelechii i dusz”<sup>14</sup>.

Na czym polegałby metafizyczny redukcjonizm biologiczny, ku któremu skłaniał się Witkacy? Byłby to metafizyczny program wyjaśniania wszelkich możliwych makrozjawisk w kategoriach ich monadycznych mikrostruktur. Na przykład Witkacy wyprowadza pojęcie kosmicznej przestrzeni z pojęcia przecinania się „przestrzeni rzeczywistych” wszystkich możliwych monad. W świecie fizycznym zbudowanym z monad pojawiają się cechy emergentne w stosunku do cech monad-składników. Jakże na przykład? Będzie to np. większa stabilność i przewidywalność zachowań obiektów fizycznych w stosunku do zachowań obiektów biologicznych, ich „martwość” (wynikająca z prawa wielkich liczb). Witkacy nie zajmuje się tym problemem w sposób wyczerpujący, bo formułuje jedynie program metafizycznego redukcjonizmu biologicznego, jego realizację zostawiając innym metafizykom. W redukcjonizmie monadologicznym nie ma eliminacji obiektów fizykalnych z ich zachowaniami na korzyść obiektów biologicznych, choć te pierwsze są wtórne w stosunku do tych drugich.

Dlaczego Witkacy szukał pod powłoką materii martwej materii żywej? Argumentował w ten sposób, że to, co żywe, musi być jakoś potencjalnie zawarte w tym, co martwe, bo gdyby go w ogóle tam nie było, nie doszłoby do wyklucia się życia. Powinni się z tym zgodzić nawet niektórzy zwolennicy łączenia emergencji z redukcjonizmem. Przecież według nich własności emergentne wyłaniają się ze sposobu zorganizowania części składowych danego układu, jeśli jednak mikroelementy układu zdolne są do oddziaływań produkujących „życie” na poziomie makro, to znaczy, że i same elementy muszą być jakoś „żywe”. Zaprzecza to oczywiście istocie radykalnej emergencji, w której własności układu są niewywodliwe z własności składników, ale jest to do pogodzenia z jakąś formą umiarkowanej emergencji; w tym kompromisowym stanowisku uznaje się za

<sup>14</sup> G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, PWN, Warszawa 1969, s. 311.

możliwe redukcyjne wyprowadzenie „życia” na poziomie makro z „życia” na mikro poziomie fizykochemii z jednoczesną akceptacją tezy, według której biologiczne cechy makrożycia różnią od fizykochemicznych przejawów mikrożycia ukrytego w cząsteczkach chemii nieorganicznej.

Gdyby zastosować rozumowanie Witkacego do różnych naukowych teorii abiogenezy, to z metafizycznego punktu widzenia okazałyby się, że wszystkie brane (przez naukowców) pod uwagę czynniki nieorganiczne, z których miałyby się narodzić życie, są czynnikami organicznymi, tyle że ta organiczność egzystuje niejako w stanie utajenia. Jeśli np. Graham Cairns-Smith twierdzi, że życie opiera się na glinie, bo niektóre kryształy glinu zdolne są do powielania, a więc do czegoś w rodzaju przekazywania informacji genetycznej, to z metafizyczno-ontologicznego punktu widzenia oznacza to, że już takie kryształy są żywe (żywe, bo zdolne do wytworzenia życia bardziej złożonego, a sama taka zdolność jest już przejawem życia). Jeśli fizykalni redukcyoniści postulują sprowadzenie pojęć i praw biologicznych do pojęć i praw fizykochemii oraz głoszą, że biologiczne życie stanowi fazę rozwoju materii fizyczno-chemicznej, to odrzucają tym samym różnicę między materią ożywioną a materią martwą, rozpuszczając tożsamość życia w tożsamości fizykochemii. Witkacy nie mógł na to przystać choćby dlatego, że według niego procesy biologiczne są w o wiele większym stopniu (ilość przechodzi w jakość, różnica ilościowa przechodzi w różnicę jakościową) nieprzewidywalne aniżeli procesy fizyczno-chemiczne. Procesy biologiczne przebiegają tak, jakby przysługiwała im „wolna wola”. Nawet indeterminizm mechaniki kwantowej nie jest wystarczającym fundamentem mogącym wyjaśnić nieprzewidywalny charakter biologicznych zachowań. Istnieje zatem różnica między materią fizyczno-chemiczną a biologiczną. Ale ponieważ w perspektywie Witkacego przewidywalne mechanizmy fizykochemii da się wyprowadzić z nieprzewidywalnych zachowań organizmów żywych (na podstawie prawa wielkich liczb), a więc w rezultacie należałoby traktować – w przeciwieństwie do fizykalnych redukcyonistów – materię nieorganiczną jako fazę rozwoju materii organicznej. W tym stanowisku można pogodzić biologiczny redukcyonizm z emergencją fizyczności (można też mówić o redukującej tożsamości w emergentnej różnicy).

## Literatura

- Buckley B.L., *The Continuity Debate*, Docent Press, Boston 2012.  
Leibnitz W., *Wyznanie wiary filozofa*, PWN, Warszawa 1969.  
Witkiewicz S.I., *Nauki ścisłe a filozofia*, PIW, Warszawa 2014.  
Witkiewicz S.I., *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia*, Hachette, Warszawa 2011.



*Damian Luty*

Uniwersytet Adama Mickiewicza  
w Poznaniu

Adam Mickiewicz University  
in Poznań

## **RDZENIE STRUKTURALNYCH ONTOLOGII CZASOPRZESTRZENI – ANALIZA I KRYTYKA**

### **Cores of Spacetime Structural Ontologies – Analysis and Critique**

**Słowa kluczowe:** strukturalizm, czasoprzestrzeń, ogólna teoria względności.

**Key words:** structuralism, spacetime, general relativity.

#### **Streszczenie**

W artykule przedstawiono propozycję analizy rdzeni stanowisk strukturalistycznych, w których interpretuje się ontologicznie ogólnorelatywistyczne czasoprzestrzenie. Określono również pojęcie skuteczności tych rdzeni. Skuteczność rdzeni została uznana za podstawę do oceny omawianych stanowisk. Omówiono cztery stanowiska z zakresu ontologicznego strukturalizmu czasoprzestrzennego, a każde z nich skrytykowano z perspektywy skuteczności ich rdzeni. Postawiono tezę, że omawiane rdzenie posiadają ograniczoną skuteczność oraz sformułowano postulat syntezy między wyłonionymi rdzeniami (lub przynajmniej ich aspektami). Na końcu wskazano sugestie dotyczące możliwych prób dokonania wspomnianej syntezy.

#### **Abstract**

A discussion of ontological interpretations of spacetimes in General Relativity in the context of structuralistic accounts is presented. I describe what I understand under the term “core-effectiveness”. I take core-effectiveness as the basis for evaluating structural, ontological positions. I state a thesis that the cores of some important positions are limited and I postulate a synthesis between the cores (or at least between some of their aspects). I elaborate four ontological spacetime structuralisms. Each is criticised in the context of its core-effectiveness. I sum up with suggesting some possibilities of carrying out the mentioned synthesis between the cores.

## Wstęp

Wraz z uzupełnieniem epistemologicznego nurtu w strukturalistycznej refleksji nad nauką<sup>1</sup> o tezy ontologiczne<sup>2</sup> zaczęto w ramach określonych stanowisk interpretować treści teorii naukowych w sposób czysto metafizyczny. Pragnę krytycznie zrekonstruować cztery stanowiska będące ontologicznymi<sup>3</sup> i strukturalistycznymi interpretacjami czasoprzestrzeni ogólnorelatywistycznych. Analizować będą propozycje Frencha, Dorato, Esfelda/Lama i Ricklesa. Są to jedyne znane mi zarazem strukturalistyczne, jak i *ontologicznie* rozwinięte podejścia do czasoprzestrzeni. Zamierzam pokazać, że każde z opisywanych stanowisk posiada swój rdzeń (nazwy rdzeni będą zarazem tytułami części w niniejszym tekście). Przez „rdzeń” rozumiem tutaj tematyzację określonego zagadnienia (czy własności) interpretowanej teorii fizycznej (w naszym przypadku – ogólnej teorii względności: OTW). Na takim zagadnieniu/własności teorii spoczywa ustalenie w danym stanowisku strukturalistycznym *strukturalnego sposobu istnienia* czasoprzestrzeni. Jednoznaczne wskazanie takiego rdzenia (czy rdzeni) wydaje się nieodzowne w przypadku metafizycznych interpretacji teorii naukowych, ponieważ umożliwia ocenę, czy w budowanym stanowisku metafizycznym dochodzi do nadużyć, czy przekłamań w odniesieniu do interpretowanej teorii.

Uważam, że można daną propozycję oceniać ze względu na skuteczność jej rdzenia. Rozumiem przez to odporność stanowiska na krytykę z perspektywy innych elementów interpretowanej teorii. Inaczej: nietematyzowane w danym stanowisku elementy interpretowanej teorii nie podważają zasadności stosowania wybranego rdzenia. Stawiam tezę, że przynajmniej w tych prezentowanych przeze mnie ontologicznych strukturalizmach czasoprzestrzennych występują pojedyncze rdzenie generujące (1) sytuację, w której interpretowana teoria wspiera dwie wzajemnie niespójne interpretacje metafizyczne, (2) sytuację, w której dane stanowisko z określonym rdzeniem można krytykować z perspektywy innego elementu/aspektu interpretowanej teorii. Proponowaną analizę i wyprowadzone wnioski traktuję jako ewaluację nowszych stanowisk w sprawie ontologicznego statusu czasoprzestrzeni, a przedstawiona krytyka, wyodrębnienie rdzeni i sugerowana próba ich syntezy mogą być uznane za odpowiedź na problemy i ograniczenia, z jakimi te stanowiska się borykają przy jednoczesnym niepodważaniu zasadności podstawowych pomysłów za tymi stanowiskami stojącymi.

<sup>1</sup> Zob. B. Russell, *Analysis of Matter*, Spokesman Books, Nottingham 2007; H. Poincaré, *Science and Hypothesis*, The Walter Scott Publishing Co., New York 1905; A. Eddington, *The Mathematical Theory of Relativity*, Cambridge University Press, Cambridge 1930.

<sup>2</sup> S. French, J. Ladyman, *Remodelling Structural Realism: Quantum Physics and the Metaphysics of Structure*, „Synthese” 2003, nr 136, s. 31–56.

<sup>3</sup> Pojęcia „ontologia” i „metafizyka” traktuję właściwie zamiennie – celem uproszczenia wywodu.

## Ogólna kowariancja

W pierwszej kolejności mielibyśmy taki strukturalizm czasoprzestrzenny, który za swój rdzeń przyjmuje własność OTW zwaną ogólną współzmienniczością (kowariancją). Własność ta koduje określone przekształcenia, nazywane transformacjami dyfeomorficznymi<sup>4</sup>. Rozróżnia się dyfeomorfizmy aktywne i pasywne. Do tych pierwszych przywiązano szczególną wagę na gruncie filozoficznej refleksji nad czasoprzestrzenią. Przybliżę ogólną kowariancję, posługując się przykładem dotyczącym dyfeomorfizmów. Na podstawie dyfeomorfizmów aktywnych John Earman i John Norton sformułowali tzw. argument dziury w odniesieniu do statusu ontologicznego czasoprzestrzeni (dokładniej – punktów czasoprzestrzennych)<sup>5</sup>. Pomijając złożoną (pre)historię tego argumentu<sup>6</sup>, został on sformułowany w języku teoriomodelowego podejścia do teorii naukowych i miał służyć jako podstawa do obalenia substancjalizmu czasoprzestrzennego, rozumianego za Michaeliem Friedmanem<sup>7</sup> w taki sposób, że czasoprzestrzeń posiada ontologiczną autonomię i daje się wskazać reprezentację czasoprzestrzeni w OTW taką, że jest ta reprezentacja pojedynczym obiektem matematycznym: czterowymiarową różniczkową  $M$  (czyli pewnym niepustym zbiorem punktów czasoprzestrzennych).

Upraszczając, argument dziury w postaci danej przez Earmana i Nortona wygląda następująco. Niech  $\langle M, g \rangle$  będzie typowym modelem czasoprzestrzeni, w którym  $M$  oznacza różniczkową czasoprzestrzenną, zaś  $g$  metrykę nakładaną na różniczkową. Teraz, gdy mamy daną transformację  $h$ , tzw. transformację dyfeomorficzną (dyfeomorfizm), to dwa modele  $G$  i  $G^*$  opisujące sytuację fizyczną na gruncie OTW powinny być tożsame, jeżeli składowe tychże modeli mają odpowiednio postać  $\langle M, g \rangle$  i  $\langle M, h^*g \rangle$ . Dyfeomorfizmy określają to, co w OTW liczy się jako fizyczne, tj. wskazują to, co jest niezależne od konkretnego modelu, a co jest wspólne wielu modelom. W OTW to, co fizyczne, może być związane tylko z metryką  $g$ , ponieważ to ona definiuje, jak w ogóle można dokonywać pomiarów w określonym kontekście. Od razu widać, że  $M$  i związany z nią rozkład punktów nie powinny odgrywać żadnej roli – gdyby tak było, to sytuacje

<sup>4</sup> R.M. Wald, *General Relativity*, University of Chicago Press, Chicago 1984.

<sup>5</sup> J. Earman, J.D. Norton, *What Price Spacetime Substantivalism*, „British Journal for the Philosophy of Science” 1987, nr 38, s. 515–525.

<sup>6</sup> Pierwotnie wytoczonego w innej formie przez Alberta Einsteina przeciwko ogólnej kowariancji, a następnie przezeń odrzuconego ze względu na tzw. argument z korelacji punktów (*point coincidences*), por. M. Giovanelli, *Erich Kretschmann as a Proto-Empiricist: Adventures and Misadventures of the Point-Coincidence Argument*, „Studies in History and Philosophy of Modern Physics” 2013, nr 44, s. 115–134.

<sup>7</sup> M. Friedman, *Foundations of Space-Time Theories*, Princeton University Press, Princeton 1983.

fizyczne zależałyby od niezależnego od metryki składnika modelu, a ten składnik jest z definicji nieokreślony poznawczo bez metryki. Istotnie, Earman i Norton przyjmują w pewnej postaci zasadę tożsamości nieodróżnialnych Leibniza i głoszą, że postulowanie różnicy, wobec której nie ma środków, aby ją obserwacyjnie stwierdzić, jest nieuzasadnione. Modele mogą mieć różne rozłożenie punktów czasoprzestrzennych w  $M$ , ale jedynie na podstawie metryki może zdefiniować, co w ogóle jest obserwowalne w OTW. Okazuje się, że dla pojedynczego modelu,  $M$  jest jedynie elementem opisu tego modelu. Pod transformacjami dyfeomorficznymi modele różnią się od siebie jedynie matematycznym opisem danej sytuacji fizycznej, ale zawsze jest to ta sama sytuacja. „Zawartość” opisu sytuacji fizycznej wyczerpuje się w klasie równoważności modeli, a nie po prostu w pojedynczym modelu wyodrębnionym z takiej klasy.

Przy przyjęciu charakterystyki substancjalizmu, jaką przedstawiłem w poprzednim paragrafie, tj. przez niezależność różnorodności czasoprzestrzennej, każdy model reprezentowałby odrębną sytuację fizyczną, podczas gdy matematycznie rozłożenie punktów czasoprzestrzeni nie powinno o tym decydować. Earman i Norton dalej demonstrują, że taka substancjalistyczna metafizyka prowadzi do załamania się determinizmu w OTW, ale szczegóły tutaj pomnę.

Interpretacja strukturalistyczna, mająca za rdzeń zagadnienie ogólnej kowariancji (transformacji dyfeomorficznych), może zostać przeprowadzona na dwa sposoby. Po pierwsze, można całkowicie odrzucić istnienie punktów czasoprzestrzennych (rozumianych jako swego rodzaju „obiekty”) i uznać, że czasoprzestrzeń istnieje jako układ fizycznych i samodzielnych *relacji*, wyznaczonych ściśle przez dynamiczne pole metryczne  $g$ , z którym w OTW nierozzerwalnie związana jest ogólna kowariancja. Po drugie, można zachować ontologicznie punkty czasoprzestrzenne, ale w zrewidowanej wersji – jako „cienkie” obiekty<sup>8</sup>, pozbawione *haecceitas*<sup>9</sup>, czyli takiej własności wewnętrznej, która stanowi „zasadę indywidualacji” obiektów – w naszym przypadku: punktów czasoprzestrzeni<sup>10</sup>. Punkty czasoprzestrzenne w tym drugim podejściu są zatem indywidualowane, ale wtórnie, zewnętrznie i wyłącznie kontekstowo – w zależności od pola metrycznego. Pierwsza wersja byłaby wersją eliminacyjną, druga – nieeliminacyjną<sup>11</sup>. Czasoprzestrzeń nie istnieje na sposób relacjonistyczny, tj. nie zachodzi

<sup>8</sup> J. Ladyman, D. Ross, *Every Thing Must Go*, Oxford University Press, New York 2007.

<sup>9</sup> P. Teller, *Substance, Relations, and Arguments about the Nature of Space-Time*, „Philosophical Review” 1991, nr 100, s. 363–397.

<sup>10</sup> Punkty czasoprzestrzeni, rzecz jasna, interpretowane są jako czterowymiarowe zdarzenia. Rozumienie punktów jako obiektów powiązane jest z mówieniem o ich odrębności i indywidualności, nie z traktowaniem ich jako trójwymiarowych przedmiotów.

<sup>11</sup> A. Chakravartty, *Ontological Priority: The Conceptual Basis of Non-eliminative, Ontic Structural Realism*, (w:) E.M. Landry, D.P. Rickles (red.), *Structural Realism*, Springer, Dordrecht 2012, s. 187–206.



superweniencja humowska<sup>12</sup>, ani na sposób substancjalistyczny, gdzie różnaitość czasoprzestrzenna  $M$  mogłaby być wyrózniona z metafizycznych pobudek.

John Stachel<sup>13</sup> (reprezentujący stanowisko tzw. dynamicznego strukturalizmu) przyjmuje podejście nieeliminacyjne<sup>14</sup>. Próbuje zachować punkty czasoprzestrzeni w takiej postaci, że istnieją one o tyle, o ile są dane jednocześnie z relacjami: nie posiadają żadnej *haecceitas*, nie są zatem dobrze określonymi, samodzielnymi substancjami. W ten sposób argument dziury wydaje się być rozbrojony: bez pierwotnie wyindywiduowanych punktów (pewnych obiektów) nie daje się argumentu dziury w ogóle sformułować. Stachel stara się w pewnym sensie zachować zarówno relacje, jak i punkty czasoprzestrzenne (przy zastrzeżeniu, że ich indywiduacja nie jest samodzielna). Nadrzędnym zadaniem jest uniknięcie argumentu dziury, który – przypomnę – można sformułować wówczas, gdy fizyczną rolę przypisuje się pierwotnemu ukonstytuowaniu punktów czasoprzestrzeni. Zarazem jest tak, że można pokazać, iż da się ten argument sformułować dla bardzo wielu różnych formalizmów<sup>15</sup>. Nie powinno to jednak dziwić, ponieważ argument dziury bazuje na czysto formalnej własności (aparatu matematycznego). Można zatem podważać zasadność tego, czy dyfeomorfizmy ostatecznie pełnią fundamentalną *fizycznie* rolę, co jest jednak ryzykownym zagranieniem<sup>16</sup>. Alternatywnie, można podejmować próby wskazania takiego formalizmu OTW, który jest „lepszy”, uzasadniając w różny sposób, dlaczego dane sformułowanie jednak blokuje argument dziury. Z tej drugiej możliwości Stachel korzysta – jego zdaniem takim wyróznionym formalizmem dla OTW jest formalizm

<sup>12</sup> Tj. nie jest redukowalna do materialnego pola grawitacyjnego, por. D. Lewis, *Humean Supervenience Debugged*, „Mind” 1994, nr 103, s. 473–490.

<sup>13</sup> J. Stachel, *The Hole Argument and Some Physical and Philosophical Implications*, „Living Reviews in Relativity”, 2014, nr 17, [online] <[www.livingreviews.org/lrr-2014-1](http://www.livingreviews.org/lrr-2014-1)> (dostęp: 20.12.2015).

<sup>14</sup> Sam Stachel nie używa on terminu „nieeliminacyjny” w odniesieniu do swojego strukturalizmu, ale jego propozycja jest całkowicie zgodna z sensem określenia „strukturalizmu nieeliminacyjnego”, tj. zachowania zarówno punktów (w pewnej postaci), jak i relacji (ich sieci tworzącej strukturę).

<sup>15</sup> M. Iftime, J. Stachel, *The Hole Argument for Covariant Theories*, „General Relativity and Gravitation” 2006, nr 38, s. 1241–1252.

<sup>16</sup> To, czy ogólna kowariancja (transformacje dyfeomorficzne) ma fizyczne znaczenie, było dyskutowane od samych początków OTW – por. współczesne głosy i rekonstrukcje w tej sprawie: J. Norton, *General covariance and the foundations of general relativity: eight decades of dispute*, „Reports of Progress in Physics” 1993, nr 56, s. 791–858; O. Pooley, *Substantive General Covariance: Another Decade of Dispute*, (w:) M. Suarez (red.), *EPSA Philosophical Issues in the Sciences: Launch of the European Philosophy of Science Association*, Springer, Dordrecht 2010, s. 197–210. Można twierdzić, że dyfeomorfizmy nie tyle mają fizyczne znaczenie, co na poziomie aparatu matematycznego blokują przypisywanie niedynamicznym elementom teorii realności fizycznej. W praktyce fizyków relatywistycznych, rzecz jasna, wykorzystuje się takie modele, które zawierają elementy niedynamiczne – ale to już kieruje na problemy związane ze stosowaniem procedur idealizacyjnych w nauce.

wiązek włóknistych. Uważam, że preferowanie jednego formalizmu nad drugim w kontekście OTW jest chybione, ponieważ prowadzi do następującego dylematu: albo należy zrezygnować z postulatu równoważności wszystkich sformułowań OTW<sup>17</sup>, albo zrezygnować z roli dyfeomorfizmów w formułowaniu strukturalistycznej interpretacji czasoprzestrzeni relatywistycznej w OTW. Dylemat ten jest kłopotliwy, ponieważ Stachel nie mógłby zgodzić się na drugą opcję, zaś wyróżnianie danego sformułowania OTW jest nieuzasadnione samą teorią.

Steven French<sup>18</sup> natomiast, ze względu na uwikłanie w stanowisko ontycznego realizmu strukturalnego (*ontic structural realism*: OSR – nurt filozoficzny, do którego Stachel nie należy), dąży do całkowitego wyeliminowania punktów. Bierze się to z centralnej tezy pojawiającej się w OSR – głosi ona nieistnienie indywidualnych obiektów i ontologiczny prymat struktur. Istnieją jednakże problemy związane z filozoficznym uzasadnieniem braku indywidualności punktów czasoprzestrzennych. W przypadku argumentu dziury Earman i Norton uznali, że dyfeomorfizmy kompatybilne są z Leibniza zasadą identyczności tego, co nieodróżnialne. Po pierwsze, zasada ta w kontekście ontologii czasoprzestrzeni nie jest jedyną możliwą, a po drugie argumentowano, że poglądu o indywiduacji punktów niezależnie od pola metrycznego żaden substancjalista tak naprawdę nie uznaje<sup>19</sup>. Można w kontekście filozofii czasoprzestrzeni przedstawić inną koncepcję odróżnialności punktów, opartą na omawianych już „cienkich” obiektach. Odróżnialność dla takich obiektów byłaby „słaba”, tj. relacje między nimi byłyby symetryczne, ale niezwrótne<sup>20</sup>. Takie podejście nie podważa ogólnej kowariancji, a zarazem jest kompatybilne z pewnymi wersjami substancjalizmu (tzw. wyrafinowego), którego przykładową formą jest chociażby omówione powyżej stanowisko Stachela; okazuje się ono strukturalistyczną korektą substancjalizmu. Nieeliminacyjne podejścia również unikają konsekwencji argumentu dziury. W rezultacie rozróżnienie na eliminacyjne i nieeliminacyjne strukturalistyczne ontologie czasoprzestrzeni rozmywa się i staje się trywialne, skoro na podstawie interpretowanej teorii fizycznej (OTW) nie jesteśmy w stanie dokonać między

<sup>17</sup> Równoważność sformułowań OTW jest ważna z bardzo prostego powodu – sformułowania te są jedynie pewnym matematycznym opisem kluczowych twierdzeń fizycznych w teorii. Te twierdzenia są fundamentalne i jedynie wyrażenie ich w różnych aparatach matematycznych nie powinno niczego do nich dodawać. Właściwa treść fizyczna jest wspólna wszystkim sformułowaniom. Tym bardziej kłopotliwe jest, kiedy z pobudek *metafizycznych* mielibyśmy wyróżniać jedno sformułowanie.

<sup>18</sup> S. French, *Getting Out of a Hole: Identity, Individuality and Structuralism in Spacetime Physics*, „Philosophica” 2001, nr 67, s. 11–29.

<sup>19</sup> T. Maudlin, *Buckets of Water and Waves of Space: Why Space-Time Is Probably a Substance*, „Philosophy of Science” 1993, nr 60, s. 183–203.

<sup>20</sup> S. Saunders, *Indiscernibles, General Covariance, and Other Symmetries: The Case for Non-Reductive Relationalism*, (w:) J. Renn, L. Divarci, P. Schroter (red.), *Revisiting the Foundations of Relativistic Physics*, Springer, Dordrecht 2003, s. 151–174.

nimi istotnego rozróżnienia, tj. teoria wspiera obie interpretacje. Wydaje się zatem, że rdzeń w postaci ogólnej kowariancji (i związanych z nią transformacjami dyfeomorficznymi i argumentem dziury) nie jest dostatecznie skuteczny.

## Antydualizm

W kolejnym stanowisku za rdzeń należałoby, jak twierdzą, rozpatrywać jedność pola grawitacyjnego i geometrii czasoprzestrzeni, co chciałbym nazywać „antydualizmem”. Nazywane to jest również w literaturze „podwójną naturą pola grawitacyjnego”.

Pierwotnie antydualizm wbudowany jedynie był w nastawienie krytyczne wobec sporu o status ontologiczny czasoprzestrzeni. Starano się pokazać, że zarówno substancjalistyczne, jak i relacjonistyczne stanowiska są źle sformułowane, ponieważ bazują na rozróżnieniu na „pojemnik” i jego „zawartość”, które to rozróżnienie zwyczajnie nie odnosi się do kontekstu relatywistycznej fizyki grawitacji. Nie jest tak, że w OTW czasoprzestrzeń jest jakkolwiek niezależna od materialnej zawartości świata (jak mieliby chcieć „klasycy” substancjaliści traktujący czasoprzestrzeń jako „pojemnik” na zdarzenia fizyczne) ani tak, że geometria czasoprzestrzeni jest emergentna z konfiguracji materii, a więc pochodna wobec materialnych składników świata (jak mieliby chcieć relacjoniści). Wynika to, po pierwsze, ze sformułowania wzajemnej zależności między rozkładem materii we Wszechświecie a geometrią czasoprzestrzeni wyrażonej w równaniach pola Einsteina (EFE). EFE zasadniczo komplementarne są z wieloma interpretacjami dotyczącymi ontologicznej pierwotności czy to czasoprzestrzeni, czy to ciał/ pól fizycznych. Dzieje się tak m.in. dlatego, że OTW jest w dużej mierze przede wszystkim teorią pomiarową – w rezultacie sytuacje fizyczne, które można modelować za jej pomocą, są bardzo różne i mogą wydawać się mieć inne tła<sup>21</sup>. Jest bowiem nieskończenie wiele rozwiązań EFE, a te nam znane dają bardzo różne modele.

Mauro Dorato<sup>22</sup>, próbując zaprezentować już nie tylko stanowisko krytyczne, wychodzi od dostrzeżenia impasu, w jaki zabrnęła dyskusja substancjalistów

<sup>21</sup> Przykładowo, formułowanie praw powinno respektować ogólną kowariancję, czyli spełniać wymóg nieuwzględniania niedynamicznych elementów (mowa tu o trochę innym rozumieniu ogólnej kowariancji niż w przypadku argumentu dziury; tu mówimy o formułowaniu praw). Z drugiej strony, pierwsze ogólnorelatywistyczne modele gwiazd wykorzystywały maksymalną sferyczność – mowa o modelu Schwarzschilda, stosowanym podczas dokonywania pierwszych efektywnych obserwacji na podstawie OTW w 1919 r. Badanie z perspektywy OTW systemów fizycznych, takich jak układy słoneczne, również wiąże się z narzucaniem na czasoprzestrzenie z OTW takich warunków brzegowych, które pozwalają na obniżenie dynamiczności teorii i sztuczne wyróżnianie pewnych układów odniesienia w celu znalezienia jednoznacznych rozwiązań równań ruchu dla lokalnych układów.

<sup>22</sup> M. Dorato, *Substantivalism, Relationism, and Structural Spacetime Realism*, “Foundations of Physics” 2000, nr 30, s. 1605–1628.

z relacjonistami. Jedni i drudzy mogą wykorzystać argumentacyjnie te same elementy, co sprawia, że spór jest czysto słowny<sup>23</sup>. Zarazem jest tak, że Dorato dostrzega rację w obronie substancjalizmu przeprowadzonej przez Tima Maudlina, który zauważa, że kryzys substancjalizmu, do którego miał doprowadzić argument dziury, jest pozorny, ponieważ przypisanie przez Earmana i Nortona substancjalistom poglądu o niezależnej indywiduacji punktów czasoprzestrzeni było nieuprawnione<sup>24</sup>. Nie jest jednak tak, twierdzi Dorato, że da się czasoprzestrzeń traktować substancjalnie, tzn. przyjąć samodzielne istnienie czasoprzestrzeni. Dorato uznaje, że chociaż nie da się w kontekście OTW mówić rozdzielnie o polu grawitacyjnym i geometrii czasoprzestrzeni, to fizyczne znaczenie ma jedynie pole, które *posiada* pewną geometrię, a ta jest niczym innym jak czasoprzestrzenią. Tym samym czasoprzestrzeń zostaje ujęta w kategoriach metafizycznych jako specyficzną własność pola grawitacyjnego i w tym sensie stanowi z nim jedność. Dla Dorato własność ta ma przede wszystkim pierwszorzędne znaczenie eksplanacyjne. Pole grawitacyjne „przejawia” określoną strukturę – strukturę czasoprzestrzenną – i nie powinno się, po części z pragmatycznych pobudek, rezygnować z zachowania czasoprzestrzeni jako fizycznej rzeczywistości. Czasoprzestrzeń bowiem, jako własność pola grawitacyjnego, pozwala je strukturyzować, czyli jest tym, co *umożliwia* skonstruowanie jednoznacznej teorii pomiaru dla obserwacji zjawisk grawitacyjnych.

Argument z niezbywalności czasoprzestrzeni ze względu na skuteczność eksplanacyjną jest nie do końca trafny, ponieważ, po pierwsze, nie wiadomo, dlaczego miałyby to oznaczać, że czasoprzestrzeń jest własnością, po drugie, eksplanacyjne znaczenie czasoprzestrzeni może także być przeformułowane na argument za jej ontologiczną autonomią (jako nieobserwowalny byt postulowany przez naukę, bez którego dane empiryczne nie mają sensu i który tłumaczy, dlaczego obserwowane zjawiska są takie, a nie inne – idzie o to, że mamy tu niebezpieczeństwo zarzutu o *naiwny* realizm teoriopoznawczy). Dokładnie przeciwko takim poglądom wystąpili chociażby Graham Nerlich<sup>25</sup> czy Harvey Brown i Oliver Pooley<sup>26</sup>. Nerlich sądził, że czasoprzestrzeń nie służy wyjaśnianiu, tylko jest połączona

<sup>23</sup> EFE posiadają tzw. rozwiązania z próżnią, tj. bez „zwykłych” materialnych składników świata – substancjaliści mogą potraktować to jako uzasadnienie samodzielnego istnienia czasoprzestrzeni, relacjoniści natomiast mogą stwierdzić, że rozwiązania te dotyczą czystego pola grawitacyjnego.

<sup>24</sup> Jednakże propozycja Maudlina była krytykowana za to, że na podstawie apriorycznych argumentów uzasadnia się w niej, dlaczego powinniśmy zaważać klasę dopuszczalnych fizycznie modeli OTW – co jest zupełnie nieintuicyjne z perspektywy fizyki relatywistycznej. Zob. A. Bartels, *Modern Essentialism and the Problem of Individuation of Spacetime Points*, „Erkenntnis”, 1996, nr 45, s. 25–46, gdzie Bartels przedstawia istotne usprawnienie metrycznego esencjalizmu.

<sup>25</sup> G. Nerlich, *Why Spacetime Is Not a Hidden Cause: A Realist Story*, (w:) V. Petkov (red.), *Space, Time, and Spacetime*, Springer, Berlin 2010, s. 181–192.

<sup>26</sup> H. Brown, O. Pooley, *Minkowski Space-Time: A Glorious Non-entity*, (w:) D. Dieks, *The Ontology of Spacetime Volume 1*, Elsevier, Amsterdam 2006, s. 67–89.

tożsamościowo z polem grawitacyjnym, co ma we właściwy sposób oddawać podwójną naturę pola grawitacyjnego. Adekwatnym argumentem powinien tu być argument typu identycznościowego, a nie z roli w wyjaśnianiu. Brown i Pooley twierdzą, że mówienie o czasoprzestrzeni jako o elemencie wyjaśniającym prowadzi do jej hipostazowania, podczas gdy zasadniczo ma ona charakter konstrukcyjny i wiąże się wyłącznie z modelami ważnymi w konkretnym kontekście badawczym, dla którego specyfikuje się chronogeometrię, czyli standardy pomiarowe. Czasoprzestrzeń, zdaniem Browna i Pooleya, przynależy właśnie do tego konstrukcyjnego porządku.

Uznanie, że czasoprzestrzeń jest własnością i zarazem przyznawanie jej eksplanacyjnego waloru prowokuje pytanie o to, czy nie wystarczające byłoby twierdzenie, że struktura czasoprzestrzeni pełni jedynie rolę strukturyzowania pola grawitacyjnego w sensie „definicji koordynujących”, jak w duchu Reichenbacha uważa Robert Disalle<sup>27</sup>. Jeśli pole grawitacyjne jest po prostu *strukturyzowalne*, nie musi to oznaczać, że posiada strukturę jako swoją własność w jakimś ontologicznym sensie, tylko to, że można nadać operacyjny sens wielkościom konstruowanym geometrycznie w odniesieniu do tego pola.

Ze względu na powyższe uwagi można zauważyć, że skuteczność rdzenia stanowiska antydualistycznego strukturalizmu czasoprzestrzennego Dorato podlega podważeniu ze względu na takie elementy OTW, które umożliwiają interpretacje czysto identycznościowe, jak też czysto konstrukcyjne/operacyjne w odniesieniu do relacji między czasoprzestrzenią a polem grawitacyjnym.

## Observable

Trzecim stanowiskiem, które chcę omówić, jest strukturalizm prezentowany przez Deana Ricklesa<sup>28</sup>. Skupia się on przede wszystkim na sposobie, w jaki reprezentacje budowane w oparciu o OTW odnoszą się do świata, ale nie rozważa standardowych reprezentacji czasoprzestrzeni (w oparciu o obiekty geometryczne), tylko *autentyczne wielkości fizyczne*, tzw. observable, skonstruowane w ramach teorii. To observable właśnie stanowią rdzeń propozycji Ricklesa i czynią jego strukturalizm wyjątkowym – nie opiera się on na geometrycznej wersji OTW, tylko na algebraicznej.

Rickles wychodzi od sugestii Earmana<sup>29</sup> dotyczącej drogi, jaką można obrać, próbując wyjść z problemu argumentu dziury. Earman stwierdził, że ontologicz-

<sup>27</sup> R. Disalle, *Spacetime Theory as Physical Geometry*, „Erkenntnis” 1995, nr 42, s. 317–337.

<sup>28</sup> D.P. Rickles, *A New Spin on the Hole Argument*, „Studies in the History and Philosophy of Modern Physics” 2005, nr 36, s. 415–434; D.P. Rickles, *Time, Observables, and Structure*, (w:) E.M. Landry, D.P. Rickles (red.), op. cit., s. 135–148.

<sup>29</sup> J. Earman, *The Implications of General Covariance for the Ontology and Ideology of Spacetime*, (w:) D. Dieks (red.), op. cit., s. 3–24.

ną wagę powinno przywiązywać się do tego, co w tej teorii konstytuuje sens fizyczny całego wykorzystywanego aparatu formalnego i czymś takim dla Earmana są obserwable, czyli w OTW – wielkości niezmiennicze<sup>30</sup>. O ile trudno jest mieć jednoznaczny koncept obserwabi<sup>31</sup>, to Earman uważa, że to właśnie obserwable powinniśmy postulować jako ontologię danej teorii. Twierdzi też, że nie ma w OTW substancji, które mogłyby być nośnikami własności – dlatego postuluje „trzecią kategorię metafizyczną”: wydarzenia zbieżnościowe (*coincidence occurrences*), których opisu jednakże nie rozbudowuje. To nic innego jak zbiór obserwabi, rozumiany jako ontologia teorii. Zdaniem Earmana, taka nowa kategoria jest potrzebna ze względu na niewydolność klasycznej metafizyki na gruncie OTW, a metafizyka skorygowana powinna uwzględnić sposób, w jaki wytwarza się w ramach danej teorii fizycznej samą sensowność fizyczną jej konceptów wyrażanych przecież w języku formalnym.

Rickles kontynuuje tę myśl o przypisywaniu obserwabliom ontologicznej roli. Earman odwoływał się do geometrycznego rozumienia wielkości niezmienniczych, Rickles natomiast korzysta z pewnej konkretnej koncepcji obserwabi przedstawionej przez Carla Rovelliego<sup>32</sup>, mianowicie koncepcji obserwabi zupełnych i cząstkowych. Koncepcja ta, mówiąc upraszczająco, polega na tym, że obserwable cząstkowe posiadają wartości zależne od wyboru przyrządów pomiarowych i definicji, natomiast wartości<sup>33</sup> obserwabi zupełnych mogą być jednoznacznie przewidziane na podstawie teorii fizycznej, są złożeniami obserwabi cząstkowych. Rovelli podaje przykład bezpośrednio z OTW: wykorzystanie GPS opiera się na złożeniu z wartości obserwabi cząstkowych, pozyskanych z odpowiednio skalibrowanych satelit, obserwabi zupełnej, której zmieniającą się wartość można przewidywać już dalej wyłącznie na podstawie teorii. Z relacji między obserwabliami cząstkowymi można uzyskać informację o położeniu czy o przewidywanym czasie.

Rickles uważa, że do świata fizycznego odnoszą się w OTW jedynie obserwable zupełne, ze względu na rolę ogólnej kowariancji w ustalaniu w ramach OTW, co liczy się w niej jako treść fizyczna. Nie odnosimy, mówiąc językiem Rovelliego, obserwabi cząstkowych do świata (te są bowiem zaledwie konwencjonalne), ale zbudowane z nich obserwable zupełne. Tym samym jedynie się

---

<sup>30</sup> Klasycznymi niezmiennikami w fizyce relatywistycznej są interwały czasoprzestrzenne, zawsze mające charakter relacyjny – i w szczególnej, i w ogólnej teorii.

<sup>31</sup> Wiadomo, że są przynajmniej dwie koncepcje obserwabi stosowalne w OTW – wspomniane powyżej klasyczne podejście z interwałami albo podejście Diraca bazujące na uznaniu dyfeomorfizmów za grupy transformacji wyłaniających niezmienniki.

<sup>32</sup> C. Rovelli, *Partial Observables*, 2002, [online] <<http://arxiv.org/pdf/gr-qc/0110035v3.pdf>> (dostęp: 20.12.2015).

<sup>33</sup> W przypadku klasycznych teorii fizycznych będą to konkretne wartości, w przypadku teorii kwantowych – rozkład prawdopodobieństwa.

związków między obserwabliami cząstkowymi ma „autentyczny” sens fizyczny. Ta sieć związków to właśnie struktura o którą chodzi Ricklesowi, stąd nazywanie jego koncepcji strukturalizmem. Podstawowa trudność polega jednak na tym, że nie da się jednoznacznie wskazać, którą koncepcję obserwabli powinniśmy preferować. Ta wzięta od Rovelliego bynajmniej nie jest standardowa. Nie ma środków, aby rozstrzygnąć, która koncepcja obserwabli byłaby najtrafniejsza – koncepcja Diraca obarczona jest pewnymi trudnościami<sup>34</sup>, koncepcja Bergmana-Komara zdaje się przypisywać fizyczne znaczenie elementom aparatu OTW, które powinny mieć charakter wyłącznie matematyczny<sup>35</sup>. Koncepcja Rovelliego posiada zalety w odniesieniu do kilku problemów, które trafiły koncepcję standardową<sup>36</sup>, jednakże zdaje się, że ostatecznie trudno jest potraktować obserwabli zupełne jako coś rzeczywiście odmiennego na gruncie OTW<sup>37</sup> od obserwabli rozumianych po prostu jako niezmienniki. Co więcej, sam Rovelli zaznacza, że rozwiązywanie równań ruchu dla obserwabli zupełnych w wielu przypadkach może nie być wykonalne! Sugeruje to, że być może treść fizyczna wyrażana w danej teorii fizycznej przez wskazanie wewnątrzteoretycznych sposobów konstrukcji autentycznych wielkości fizycznych nie jest wystarczająca do przewidywania wartości obserwabli zupełnych. Być może należy osadzić procedury ustalania tych wartości w konkretnym kontekście badawczym, tj. w modelu, a nie w pojętej „niezależnie” teorii. Dlatego w przypadku propozycji Ricklesa mówienie o strukturalnej referencji do świata i łączenie z tym czysto metafizycznych interpretacji byłoby koniec końców niebezpieczne<sup>38</sup>. Skuteczność rdzenia ograniczona zostaje przez rozdarcie między różnymi koncepcjami obserwabli, z których jedne pozwalają snuć interpretacje dotyczące samej teorii i jej „ontologicz-

<sup>34</sup> Przykładowo, zarzutem stawianym podejściu Diracowskiemu jest przecenianie roli tzw. więzów hamiltonowskich pierwszego stopnia, zob. B. Pitts, *Change in Hamiltonian General Relativity from the Lack of a Time-like Killing Vector Field*, [online] <<http://arxiv.org/pdf/1406.2665v1.pdf>> (dostęp: 20.12.2015).

<sup>35</sup> Idzie o problem dotyczący ustalenia, jakie elementy matematyczne (wykorzystywanego w danej teorii aparatu matematycznego) powinny występować w prawach fizycznych obowiązujących dla każdego układu odniesienia, a które są potrzebne jedynie do wyprowadzenia odpowiednich równań, ale w prawach nie powinny występować. Bliźniaczy problem dotyczy ustalenia, jaki jest właściwy stosunek między sytuacją fizyczną a możliwością sformułowania dla niej wielu opisów matematycznych – co jest matematycznym naddatkiem?, czy da się ograniczać wielość tych opisów? – to przykładowe pytania, które stawia się w tym kontekście.

<sup>36</sup> Z tego względu chociażby, że obserwabli (cząstkowe i zupełne) mają mniej aprioryczny charakter niż obserwabli definiowane wyłącznie w oparciu o aparat matematyczny.

<sup>37</sup> Sytuacja jednak zmienia się, gdy podejmuje się próbę kwantyzacji OTW tak, aby zbudować na jej podstawie kwantową teorię grawitacji – wówczas transformacje dyfeomorficzne jednoznacznie traktowane są jako transformacje cechowania, podczas gdy w klasycznej OTW bynajmniej takie utożsamienie nie jest oczywiste.

<sup>38</sup> Właśnie dlatego Earman nie mógł poprzestać na samym przywołaniu obserwabli, tylko zaproponował nową kategorię metafizyczną!

nych założeń”, a drugie wiążą się z kontekstowymi problemami badawczymi angażującymi szczegółowe modele zbudowane w oparciu o teorię. Jedne podejście można krytykować z perspektywy drugiego w obrębie metafizycznego interpretowania OTW.

## Punktowe wartości pola grawitacyjnego

Wobec omawianego w pierwszej części niniejszej pracy OSR wystosowano kilka zarzutów uchodzących za istotne w kontekście odnośnego stanowiska. Dwa z nich (o postulowanie istnienia relacji bez elementów relacji oraz o niemożliwość konstrukcji koncepcji fizycznej przyczynowości na gruncie OSR) są szczególnie poważne – sprowokowały bowiem starania zmierzające do osłabienia i modyfikacji głównej tezy OSR (głoszenie nieistnienia obiektów na fundamentalnym poziomie fizycznym). W rezultacie powstało stanowisko nazwane umiarkowanym ontycznym realizmem strukturalnym (*moderate ontic structural realism*, MOSR), zaproponowane przez Michaela Esfelda i Vincenta Lama<sup>39</sup>. Jako rdzeń można wskazać tutaj konstrukcję z OTW, w której wartości pola grawitacyjnego są punktowo określone na krzywiźnie Riemanna w geometrycznej specyfikacji pola. Jest to potrzebne Esfeldowi i Lamowi w dwóch celach: po pierwsze, żeby zbudować pewien „cienki” model punktów czasoprzestrzennych, po drugie, aby przedstawić dyspozycyjną koncepcję przyczynowości opartą na opracowanych „cienkich punktach”.

Standardowo definiuje się relacje w taki sposób, że konstruowane są one przynajmniej dla jednego elementu/obiektu (relacja bycia tożsamym z samym sobą). Jeżeli zatem podstawowe charakterystyki relacji wymagają formalnie istnienia pewnych obiektów, to ich odrzucenie powinno uniemożliwiać określenie relacji – a co dopiero uznanie, że relacje mogą w jakiś sposób być samodzielne<sup>40</sup>. Uznaje się ten wniosek o relacjach bez elementów relacji za formalny absurd i traktuje jako zarzut przeciwko OSR.

Według Frencha, usunięcie własności wewnętrznych (w szczególności – własności bycia indywiduum) z punktów czasoprzestrzennych oznacza pozbycie się tych punktów z ontologii. Esfeld i Lam, usiłując uniknąć zarzutu o relacje bez elementów relacji, proponują taką koncepcję punktów czasoprzestrzennych, która

<sup>39</sup> Zob. M. Esfeld, V. Lam, *Moderate Structural Realism about Space-Time*, “Synthese” 2008, nr 160, s. 27–46; idem, *The Modal Nature of Structures in Ontic Structural Realism*, “International Studies in the Philosophy of Science” 2009, nr 23, s. 179–194; M. Esfeld, V. Lam, *The Structural Metaphysics of Quantum Theory and General Relativity*, “Journal for General Philosophy of Science” 2012, nr 43, s. 243–258.

<sup>40</sup> A. Chakravartty, *The Structuralist Conception of Objects*, “Philosophy of Science” 2003, nr 70, s. 867–878.



umożliwia zarazem strukturalistyczne ich potraktowanie i zachowanie ich pewnej odrębności. Stąd uwikłanie w omawianą już koncepcję „cienkiego” obiektu. „Cienkie” punkty czasoprzestrzenne mają być całkowicie zależne od pola metrycznego. Faktualne, fizyczne znaczenie mają wyłącznie w jego kontekście. Punkty jako takie byłyby tylko nieokreślonymi „pustymi miejscami” w pewnej strukturze, które ulegają *aktualizacji* wraz ze specyfikacją pola metrycznego. Punkty zostają potraktowane jako możliwości, co jest niczym jak modalną ich interpretacją.

Esfeld i Lam twierdzą zatem, że można tak ujętym punktom czasoprzestrzennym przypisać rolę w „strukturyzowaniu” pola, dokładniej – można wskazać procedurę umiejscawiającą punkty na strukturze pola grawitacyjnego. Procedurą taką miałyby być ta wykorzystywana w koncepcji Petera Bergmanna i Arthura Komara<sup>41</sup>, tzn. oferująca sposób koordynacji układów współrzędnych dla pewnej struktury czasoprzestrzennej. Sposób ten prowadzi do wyróżnialności pewnych układów i stowarzyszenia z nimi punktów czasoprzestrzennych – jest to dogodne z niektórymi obliczeniowymi względów. Mamy zatem do czynienia z definiowaniem obserwabli dla poszczególnych układów, a nie dla pewnej klasy modeli równoważnych pod transformacjami dyfeomorficznymi. Chcąc zachować koncepcję „cienkich” obiektów, pozbawionych indywidualności i jakichkolwiek innych własności wewnętrznych, Esfeld i Lam twierdzą, że punkty (pojęte jako „cienkie obiekty”) są odróżnialne, ale „słabo”, wyłącznie za sprawą pewnej specyficznej metody, tj. metody Komara-Bergmanna.

Tylko w kontekście pola grawitacyjnego punktom czasoprzestrzennym można przypisać jakikolwiek sens fizyczny. Trzeba zatem pokazać jak „cienkie” i „słabo odróżnialne” punkty łączą się z polem grawitacyjnym. Esfeld i Lam rozpatrują to zagadnienie dla krzywizny Riemanna. W klasycznej OTW wartość zakrzywienia czasoprzestrzeni, czyli krzywiznę generowaną przez grawitację w obecności mas, mierzy się poprzez określenie pochodnych z pola metrycznego – tensora Riemanna i tensora Riccego. Tensor Riemanna jest szczególnie ważny, ponieważ właśnie nim definiuje się zakrzywienie czasoprzestrzeni jako takiej. Wartość zakrzywienia określona jest punktowo na trajektorii (geodezyjnej) systemu fizycznego i mierzy modyfikacje tej trajektorii ze względu na rozkład mas i ich wielkości. Skoro wartość krzywizny (Riemanna) zawsze określona jest punktowo i uznawana za pomiar grawitacji, to można zaproponować, jak to robią Esfeld i Lam, aby punkty czasoprzestrzenne zinterpretować jako *możliwości* wystąpienia na nich wartości krzywizny. W ten sposób udaje się złączyć zależność punktów od pola grawitacyjnego z ich „słabym” i modalnym ujęciem.

---

<sup>41</sup> P.G. Bergmann, A.B. Komar, *Poisson Brackets between Locally Defined Observables in General Relativity*, “Physical Review Letters” 1960, nr 8, s. 432–433; P.G. Bergmann, *Observables in General Relativity*, “Reviews of Modern Physics” 1961, nr 33, s. 510–514.

Powyższe rozstrzygnięcia są ważne nie tylko z perspektywy problemu relacji bez elementów relacji, ale także dostarczają propozycji ujęcia przyczynowości przeciwko zarzutowi o brak możliwości wbudowania takiego ujęcia w ontologię strukturalistyczną. Sama konkretna wartość tensora Riemanna (krzywizny czasoprzestrzeni) jest w OTW oczywiście kontyngentna, zależy bowiem od rozkładu materii, tj. wartości tensora energii-pędu. Zawsze jednakże będzie ona współokreślona przez pole grawitacyjne. Przyczynowa rola pola grawitacyjnego miałyby wyczerpywać się w przyjmowaniu przez nie lokalnie wartości krzywizny na punktach czasoprzestrzeni – wartości te mogą się zmieniać i różnicować. Lam i Esfeld przyjmują zatem, że zasadnie jest mówić o dyspozycyjnej koncepcji przyczynowości w czasoprzestrzennym strukturalizmie. „Cienkie” punkty czasoprzestrzenne potraktowane jako możliwości można dalej zinterpretować jako dyspozycję do przyjmowania pewnych wartości pola grawitacyjnego, co ma konkretny skutek w postaci takiej, a nie innej geodezyjnej danego systemu fizycznego.

Strukturalistycznej interpretacji czasoprzestrzeni zaproponowanej przez Esfelda i Lama – z rdzeniem w postaci lokalnych wartości pola grawitacyjnego, jakie mogą przyjąć punkty czasoprzestrzenne – można przedstawić następujący zarzut z perspektywy OTW, czyli teorii interpretowanej w omawianym stanowisku. Metafizyczne uprzywilejowanie lokalności (topologicznej) ze względu na tensor Riemanna prowadzi do preferowania takiej heurystyki konstruowania relatywistycznego ujęcia grawitacji, która wychodzi od określenia koneksji afinicznej. Jest to podstawowa metoda występująca w klasycznym, tzw. tensorowym podejściu do OTW<sup>42</sup>. Jednakże istnieje także tzw. podejście teoriopolowe<sup>43</sup>, w którym punktem wyjścia są np. rozważania dotyczące ogólnych własności grawitacji jako *jednego z wielu* pól materialnych istniejących w świecie fizycznym. Ustalenia dotyczące trajektorii systemów fizycznych (geodezyjnych, definiowanych przy pomocy koneksji afinicznej) są niejako wtórne, co więcej – nie muszą wystąpić, jeżeli teoriopolowe podejście jest algebraiczne, a nie geometryczne (bada się wtedy stany pola grawitacyjnego, a nie geodezyjne). Wybór między podejściami (czy heurystykami) powinien być dowolny, tj. żadna z heurystyk nie powinna być *a priori* wyróżniona. Strukturalizm Esfelda i Lama tymczasem blokuje podejście teoriopolowe. Można by podejrzewać, że jest to zasadne – przyjęcie jako punktu wyjścia po prostu istnienia pewnego pola materialnego (pola grawitacyjnego) prowadziłoby filozoficznie bezpośrednio do redukcji strukturalizmu do jakiegoś wariantu stanowiska relacjonistycznego. Skuteczność rdzenia MOSR można zatem kwestionować z perspektywy innych aspektów interpretowanej teorii fizycznej.

<sup>42</sup> R. Wald, *General Relativity*, University of Chicago Press, Chicago 1984.

<sup>43</sup> R.P. Feynmann, *Wykłady z grawitacji*, tłum. J. Kowalski-Glikman, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006.

## Podsumowanie

Prezentując kilka stanowisk strukturalistycznych, w których próbuje się ontologicznie zinterpretować czasoprzestrzeń w kontekście OTW, przedstawiłem zarazem rekonstrukcję tego, co nazwałem rdzeniem tych poszczególnych stanowisk. Zaproponowałem mówienie o „skuteczności” tych rdzeni; starałem się pokazać, że skuteczność rdzeni omówionych propozycji interpretacyjnych jest ograniczona. Wydaje się, że bardzo trudno byłoby sformułować takie stanowisko strukturalistyczne, które by było maksymalnie inkluzywne, czyli zdolne do spójnego pomieszczenia w niewielkiej liczbie metafizycznych tez konceptualnych fundamentów danej teorii fizycznej oraz modyfikacji biorących się z aplikacji teorii do kontekstowych problemów badawczych. Wszystkie przytoczone zarzuty przeciwko rdzeniom w danych stanowiskach brały się w zasadzie z różnorodności modeli i sformułowań w odniesieniu do teorii fizycznej (OTW w naszym przypadku). Ta różnorodność nie jest kompatybilna z całkowicie spójną i jednorodną teorią metafizyczną – oczywiście, o ile będziemy rygorystycznie trzymać się praktyki fizyków, co jednak wydaje się nieodzowne.

W przedstawionych stanowiskach szczególnie dobrze rokujące wydają się propozycje zorientowane na podkreślenie jedności czasoprzestrzeni i pola grawitacyjnego. Z jednej strony stanowiska wykorzystujące jakąś metafizykę własności podążają w tym kierunku, ale widzieliśmy, że propozycja Dorato przyporządkowuje czasoprzestrzeni (ujętej jako własność) rolę eksplanacyjną, co sprawia, że czasoprzestrzeń bardzo słabo „trzyma się” ontologicznie pola grawitacyjnego, ponieważ łatwo można ją przeinterpretować instrumentalistycznie.

W przypadku podejścia Esfelda i Lama wyeksplikowanie jedności czasoprzestrzeni i pola grawitacyjnego było nieudane ze względu na zbyt daleko idące uwikłanie ontologii w (topologiczną) lokalność – być może jedność, o której mowa, należałoby przedstawić za pomocą ontologicznie zinterpretowanego związku między tensorem metrycznym a jego pochodnymi (dokładniej – związku między fizycznymi interpretacjami tych obiektów matematycznych).

Jest również tak, że podejście Dorato oraz Ricklesa otwiera możliwość ściślego powiązania rozstrzygnięć ontologicznych z koncepcjami tego, co w danej teorii jest mierzone, ich rozważania prowadziły jednak do dość antymetafizycznych konkluzji. Esfeld i Lam natomiast polewali na dość powszechnym poglądzie, że znajomość „zachowania” grawitacji to znajomość wartości krzywizny Riemanna mierzącej zakrzywienie geometrii czasoprzestrzeni – nie jest to jednak takie oczywiste<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> E. Curiel, *On Geometric Object, the Non-Existence of a Gravitational Stress – Energy Tensor, and the Uniqueness of the Einstein Field Equation*, 2014, [online] <<http://philsci-archieve.pitt.edu/10985/>> (dostęp: 20.12.2015).

Być może dałoby się sformułować wielordzeniowy strukturalizm czasoprzestrzenny, który zawierałby argument tożsamościowy dotyczący jedności czasoprzestrzeni i pola grawitacyjnego. Uważam, że strategia oparta na metafizyce własności jest chybiona, ale nakierowuje na słuszny trop (związek tensora metrycznego z jego pochodnymi w ramach fizycznej interpretacji tych obiektów matematycznych). Zarazem należałoby zagwarantować, że mnogość kontekstów badawczych nie rozsądzi proponowanego stanowiska – być może trzeba by uwzględnić pewien dynamizm szkicowanej pozycji strukturalistycznej. Oznaczałoby to zbudowanie stanowiska metafizycznego wprost wychodzącego z wyników empirycznych – gdzie niejako eksperymenty i obserwacje „sugerują” pewne rozstrzygnięcia ontologiczne. Coś takiego próbowali robić Steven French i James Ladyman<sup>45</sup> – o ile w kontekście mikrofizyki udaje się to mniej więcej realizować, to dla czasoprzestrzeni, jak starałem się pokazać, niekoniecznie to wychodzi, ale raczej ze względu na przecenienie np. roli argumentu dziury niż z nietrafności zasadniczego pomysłu.

Powyższe uwagi stanowią zaledwie próbę sformułowania ontologii strukturalnej czasoprzestrzeni, która mogłaby bazować na rdzeniach wymienionych stanowisk i w której dałoby się oddać i spójnie połączyć niektóre rdzenie albo przynajmniej ich aspekty. Wydaje mi się, że krytyczne omówienie przywołanych propozycji pozwala wysunąć pewne spostrzeżenia, które są ważne dla ewentualnej rozbudowanej strukturalnej ontologii czasoprzestrzeni. Realizacji zadania polegającego na przedstawieniu takiej koncepcji nie jestem w stanie jednak tutaj się podjąć.

## Literatura

- Bartels A., *Modern Essentialism and the Problem of Individuation of Spacetime Points*, „Erkenntnis” 1996, nr 45, s. 25–46.
- Bergmann P.G., Komar A.B., *Poisson Brackets between Locally Defined Observables in General Relativity*, “Physical Review Letters” 1960, nr 8, s. 432–433.
- Bergmann P.G., *Observables in General Relativity*, “Reviews of Modern Physics” 1961, nr 33, s. 510–514.
- Brown H., Pooley O., *Minkowski Space-Time: A Glorious Non-entity*, (w:) Dieks D., *The Ontology of Spacetime Volume 1*, Elsevier, Amsterdam 2006, s. 67–89.
- Chakravartty A., *The Structuralist Conception of Objects*, “Philosophy of Science” 2003, nr 70, s. 867–878.
- Curiel E., *On Geometric Object, the Non-Existence of a Gravitational Stress – Energy Tensor, and the Uniqueness of the Einstein Field Equation*, 2014, [online] <<http://philsci-archive.pitt.edu/10985/>> (dostęp: 20.12.2015).

<sup>45</sup> Zob. J. Ladyman, *Structural Realism and the Relationship between the Special Sciences and Physics*, “Philosophy of Science” 2008, nr 75, s. 744–755.

- Disalle R., *Spacetime Theory as Physical Geometry*, "Erkenntnis" 1995, nr 42, s. 317–337.
- Dorato M., *Substantivalism, Relationism, and Structural Spacetime Realism*, "Foundations of Physics" 2000, nr 30, s. 1605–1628.
- Earman J., Norton J.D., *What Price Spacetime Substantivalism*, "British Journal for the Philosophy of Science" 1987, nr 38, s. 515–525.
- Earman J., *The Implications of General Covariance for the Ontology and Ideology of Spacetime*, (w:) Dieks D. (red.), *The Ontology of Spacetime Volume 1 of Philosophy and Foundations of Physics*, Elsevier, Amsterdam 2006, s. 3–24.
- Eddington A., *The Mathematical Theory of Relativity*, Cambridge University Press, Cambridge 1930.
- Esfeld M., Lam V., *Moderate Structural Realism about Space-Time*, "Synthese" 2008, nr 160, s. 27–46.
- Esfeld M., *The Modal Nature of Structures in Ontic Structural Realism*, "International Studies in the Philosophy of Science" 2009, nr 23, s. 179–194.
- Esfeld M., Lam V., *The Structural Metaphysics of Quantum Theory and General Relativity*, "Journal for General Philosophy of Science" 2012, nr 43, s. 243–258.
- Feynmann R.P., *Wykłady z grawitacji*, tłum. J. Kowalski-Glikman, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006.
- French S., Ladyman J., *Remodelling Structural Realism: Quantum Physics and the Metaphysics of Structure*, "Synthese" 2003, nr 136, s. 31–56.
- Friedman M., *Foundations of Space-Time Theories*, Princeton University Press, Princeton 1983.
- French S., *Getting out of a Hole: Identity, Individuality and Structuralism in Spacetime Physics*, „Philosophica” 2001, nr 67, s. 11–29.
- Giovanelli M., *Erich Kretschmann as a proto-empiricist: Adventures and misadventures of the point-coincidence argument*, „Studies in History and Philosophy of Modern Physics” 2013, nr 44, s. 115–134.
- Iftime M., Stachel M., *The Hole Argument for Covariant Theories*, "General Relativity and Gravitation" 2006, nr 38, s. 1241–1252.
- Ladyman J., *Structural Realism and the Relationship between the Special Sciences and Physics*, "Philosophy of Science" 2008, nr 75, s. 744–755.
- Lewis D., *Humean Supervenience Debugged*, "Mind" 1994, nr 103, s. 473–490.
- Maudlin T., *Buckets of Water and Waves of Space: Why Space-Time is Probably a Substance*, "Philosophy of Science" 1993, nr 60, s. 183–203.
- Norton J., *General Covariance and the Foundations of General Relativity: Eight Decades of Dispute*, "Reports of Progress in Physics" 1993, nr 56, s. 791–858.
- Nerlich G., *Why Spacetime Is Not a Hidden Cause: A Realist Story*, (w:) Petkov V. (red.), *Space, Time, and Spacetime*, Springer, Berlin 2010, s. 181–192.
- Pitts B., *Change in Hamiltonian General Relativity from the Lack of a Time-like Killing Vector Field*, 2013, [online] <<http://arxiv.org/pdf/1406.2665v1.pdf>> (dostęp: 20.12.2015).
- Poincaré H., *Science and Hypothesis*, The Walter Scott Publishing Co., New York 1905.
- Pooley O., *Substantive General Covariance: Another Decade of Dispute*, (w:) Suarez M. (red.), *EPSA Philosophical Issues in the Sciences: Launch of the European Philosophy of Science Association*, Springer, Dordrecht 2010, s. 197–210.
- Rickles D.P., *A New Spin on the Hole Argument*, "Studies in the History and Philosophy of Modern Physics" 2005, nr 36, s. 415–434.

- Rickles D.P., *Time, Observables, and Structure*, (w:) Landry E.M., Rickles D.P. (red.), *Structural Realism*, Springer, Dordrecht 2012, s. 135–148.
- Saunders S., *Indiscernibles, General Covariance, and Other Symmetries: The Case for Non-Reductive Relationalism*, (w:) Renn J., Divarci L., Schroter P. (red.), *Revisiting the Foundations of Relativistic Physics*, Springer, Dordrecht 2003, s. 151–174.
- Russell B., *Analysis of Matter*, Spokesman Books, Nottingham 2007.
- Stachel J., *The Hole Argument and Some Physical and Philosophical Implications*, “Living Rev. Relativity”, 2014, nr 17, [online] <[www.livingreviews.org/lrr-2014-1](http://www.livingreviews.org/lrr-2014-1)> (dostęp: 20.12.2015).
- Wald R., *General Relativity*, University of Chicago Press, Chicago 1984.

*Paweł Polaczuk*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie

Warmia and Mazury University  
in Olsztyn

## O PIERWSZEŃSTWIE FAKTÓW Z PRZESZŁOŚCI W UJĘCIU HANNAH ARENDT. KILKA UWAG

### Hannah Arendt and the Primacy of Past Facts. Some Remarks

Słowa kluczowe: fakt, historia, przeszłość, filozofia, idee, totalitaryzm.

Key words: fact, history, past, philosophy, ideas, totalitarianism.

#### Streszczenie

Sposób, w jaki Arendt wplata wydarzenia historyczne w filozofię polityczną, jest bodaj najbardziej oczywistym dowodem oryginalności jej myślenia. Autor dowodzi związku, jaki Arendt ustanawia w swej refleksji pomiędzy faktami a uwarunkowaniami ludzkiej egzystencji. Jego przejawem jest z jednej strony modelowanie rozumienia wspomnianych uwarunkowań poprzez fakty, z drugiej interpretowanie faktów w świetle uwarunkowań ludzkiej egzystencji. Wspomniana relacja kształtuje się od rozprawy doktorskiej pt. *Pojęcie miłości u Augustyna*. Arendt przeciwstawia sobie uwarunkowania życia i spekulatywne idee, których znaczenie redukuje, uznając za źródło nieprawomocnych twierdzeń dotyczących natury ludzkiej. W ten sposób waloryzuje fakty w analizach uwarunkowań ludzkiego życia. Wydzwięk tej argumentacji pogłębia charakterystyczna dla późniejszego okresu opozycja filozofii i nauki. Wydarzeniom powoływanym do życia logiką totalitarnego panowania Arendt przeciwstawia detaliczne fakty zaczerpnięte z jednostkowego życia uczestników bądź świadków wydarzeń. Wymykają się one wyjaśnieniu w ramach jednej logiki wyda-

#### Abstract

The manner in which Hannah Arendt entwines historical events in political philosophy is probably the most obvious evidence of the originality of her train of thought. The author of this paper proves the relationship Arendt establishes between facts and the determinants of human existence. This relationship is evident, on the one hand, in that the understanding of these determinants is shaped through facts, and, on the other, that facts are interpreted in the light of the determinants of human existence. This relationship emerged from her doctoral dissertation entitled *Love and Saint Augustine* and was later further developed. Arendt juxtaposes life determinants and speculative ideas whose significance she then reduces, considering them to be the source of unjustified statements concerning human nature. Thus, she valorises facts in analyses of the determinants of human life. The overtone of this line of argument is intensified by the opposition between philosophy and science, characteristic of a later period in her writings. In opposition to the events emerging from the logic of totalitarianism, Arendt sets detailed facts taken from the

rzeń (absolutnej logiki wydarzeń), mimo że miały miejsce w rzeczywistości, która jest na niej oparta. Arendt dystansuje od siebie odmienne formy spojrzenia na fakty: własne spojrzenie, którego nici zmierzają do uwarunkowań życia, oraz fakty powoływane do życia logiką totalitaryzmu, który pochłania jednostkowe losy.

individual lives of those participants or witnesses in and of events. Such cannot be explained within a framework of one logic of events (absolute logic of events), although they occurred in that reality based on them. Arendt differentiates various forms in looking at facts: one's own perception bound with life determinants and facts established through the logic of totalitarianism that destroys individual people's lives.

W niniejszym artykule przybliżę Arendtowski sposób ujęcia „historii” jako wydarzeń w życiu jednostek. Odniosę się także do funkcji i znaczenia tak rozumianej „historii” w wywodach Arendt<sup>1</sup>.

Odniesienie się do powyższych zagadnień wymaga przypomnienia Arendtowskiego rozumienia życia. Jest ono oparte na uwarunkowaniach ludzkiej egzystencji i zdolnościach ludzkich<sup>2</sup>, które nimi z różnych względów nie są. Owe uwarunkowania zachowują aktualność w każdej rzeczywistości historycznej. Stanowią zatem pierwotne źródło **myślowego odniesienia** do materiału historycznego. Pozwalają wyodrębnić różne fakty powiązane z postaciami historycznymi oraz rozważać ich znaczenie. Z tego powodu Arendt przeciwstawia się postrzeganiu historii na podobieństwo procesu, w którym, „wszystko [...] może się zmienić w cokolwiek innego”<sup>3</sup>. Nie ma zatem w jej myśleniu o historii wyjaśniających się ogniów następujących po sobie zdarzeń. Nie ma także powstałych z zespolenia tych ogniów łańcuchów. Pozostaje „nić”, która nie jest łańcuchem „skuwającym każdą kolejną generację z jakimś z góry określonym aspektem przeszłości”<sup>4</sup>. Nawet wówczas, gdy w grę wchodzi nie jedno, ale wiele wydarzeń, tworzy się przez to przestrzeń otwarta dla myślenia. Arendt odsłania w niej fakty z perspektywy miejsca żyjącego na ziemi człowieka i jego czasu.

Arendtowskie rozumienie życia wyznacza perspektywę jej refleksji i jednocześnie przedmiot. Dwa zarysowane przeze mnie wymiary twierdzenia splatają się ze sobą. Nietrudno przeoczyć, że uwarunkowania, które Arendt odnosi do

<sup>1</sup> Ch. Schnabl, *Das Moralische im Politischen. Hannah Arendt Theorie des Handelns im Horizont der theologischen Ethik*, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main – Berlin – Bern – Bruxells – New York – Wien 1999, s. 13: Schnabl stwierdza zasadnie, że sposób, w jaki Arendt wplata wydarzenia historyczne w filozofię polityczną, dowodzi oryginalności jej myślenia. Powiada ponadto, że Arendt uczyniła przeszłe wydarzenia znakiem rozpoznawczym jej teorii politycznej.

<sup>2</sup> Pominę tu sam sposób rozumienia wspomnianych uwarunkowań. Wystarczy ograniczyć się do oczywistego powtórzenia, że uwarunkowania ludzkiej egzystencji nie są tożsame z naturą ludzką; zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodźka, Aletheia, Warszawa 2000, s. 14–16 oraz P. Polaczuk, *Obietnica. Kilka uwag o koncepcji Hannah Arendt* (w druku).

<sup>3</sup> H. Arendt, *Co to jest autorytet?* (w:) *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godynia i W. Madeja, Aletheia, Warszawa 1994, s. 124.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 116.



życia, same stają się przedmiotem refleksji, która stwarzać może pozór analizy faktów. Innymi słowy, proces odsłaniania ich znaczenia przechodzi w analizę wspomnianych uwarunkowań, rzutużąc na dotychczasowe ustalenia. Proces ten zamyka się dopiero na poziomie uzasadnienia ważnych na gruncie polityki twierdzeń jednostkowych. W ten sposób całość dorobku Arendt zdaje się układać w teorię polityki<sup>5</sup>. W każdym razie granica między odwołaniami do faktów z historii a wyciąganiem wniosków z utraty przez nią charakteru wzorca jest niemal niewidoczna. Jest ukryta za łudzącymi przejrzystością wywodami o przeszłości. Zwraca na to uwagę sama Arendt, kiedy pisze w *Myśleniu*, że stosowana przez nią metoda, kryteria oraz wartości wydają się czytelnikowi niesłychanie przejrzyste. Odstępuje jednak od ich omówienia, koncentrując się na podsumowaniu głównych założeń rozważań<sup>6</sup>. Ta uwaga nie traci na aktualności na gruncie żadnego z dzieł Arendt.

Swoistość Arendtowskiego spojrzenia ma swój początek w mało znanym dziele. Jest nim napisana pod kierunkiem Karla Jaspersa rozprawa doktorska pt. *Pojęcie miłości u Augustyna*. Nie zamierzam przedstawiać zamieszczonych w niej wywodów. Ograniczę się do uwag ogólnych, związanych z istotą postulowanego przez mnie kierunku interpretacji. Idzie o relację miłości i życia, której analiza doprowadzi Arendt do uwarunkowań ludzkiej egzystencji.

Rozpocząć należałoby od spostrzeżenia zawartego w liście skierowanym do Jaspersa. Arendt pisze w nim o zaskoczeniu towarzyszącym lekturze obronionej w 1928 r. pracy. To „rozpoznanie siebie” w *Pojęciu miłości u Augustyna* ma znaczenie szczególne. List ten pochodzi z 1966 r.<sup>7</sup>, natomiast w wydanej pod koniec lat pięćdziesiątych *Kondycji ludzkiej* Arendt podejmuje wątek bezświatowego charakteru miłości<sup>8</sup>. Julia Kristeva upatruje w tym układzie zdarzeń wskazówki co do początku i istoty wysiłków Arendt. Są one związane z pojęciem życia. Chodzi o jego zdefiniowanie poza Augustyńską jednością z miłością. Spoza tej jed-

<sup>5</sup> H. Arendt, *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk. Mit vollständiger Biographie*, Herausgegeben von U. Ludz, Piper Verlag, Erich, München 1996, s. 44–45: w wywiadzie telewizyjnym z Güntherem Gausem, Arendt mówi: „Mein Beruf, wenn man davon überhaupt sprechen kann – ist politische Theorie. [...] Ich habe meiner Meinung nach der Philosophie doch endgültig Valet gesagt. [...] Der Ausdruck »politische Philosophie«, den ich vermeide, dieser Ausdruck ist außerordentlich vorbelastet durch die Tradition. Wenn ich über diese Dinge spreche, akademisch oder nicht akademisch, so erwähne ich immer, dass es zwischen Philosophie und Politik eine Spannung gibt. Nämlich zwischen dem Menschen, insofern er ein philosophierendes, und dem Menschen, insofern er ein handelndes Wesen ist – eine Spannung, die es bei der Naturphilosophie nicht gibt. Der Philosoph steht der Natur gegenüber wie alle anderen Menschen auch. Wenn er darüber denkt, spricht er im Namen der ganzen Menschheit. Aber er steht nicht neutral der Politik gegenüber. Seit Plato nicht!“, por. H. Arendt, *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1991, s. 269–270.

<sup>6</sup> H. Arendt, *Myślenie*, s. 284.

<sup>7</sup> J. Kristeva, *Das weibliche Genie. I. Hannah Arendt. Aus dem französischen von Vincent von Wroblewsky*, Philo Verlagsgesellschaft, Berlin – Wien 2001, s. 61.

<sup>8</sup> H. Arendt, *Kondycja...*, s. 263.

ności wyrastają myślowe korzenie uwarunkowań ludzkiej egzystencji<sup>9</sup> i zdolności człowieka, ugruntowanych/ zanalizowanych w wywodach Arendt. Mowa tu o wielu uwarunkowaniach i zdolnościach. Najbardziej oczywiste wydaje się uwarunkowanie światowością, które przełamuje *summum bene* – wiekuiste życie w Bogu, który jest miłością. Arendt podkreśla zatem ziemski wymiar życia człowieka, którego egzystencja trwa między narodzinami a śmiercią. Autorka *Kondycji ludzkiej* sięga do Augustyńskiej „filozofii narodzin”, z której przejmuje wiodącą myśl o początku<sup>10</sup>. Analizując rozważane przez św. Augustyna pytanie o „prawdziwą głębię” boskiego zamiaru stworzenia człowieka, rozważa jego uwagi o jednoczesności kreacji świata i czasu. Dlatego też człowiek, „którego wcześniej nie było”, jawi się jako stworzenie żyjące w czasie, inaczej niż wieczny Bóg, który nie ma początku. Ale człowiek to także stworzenie czasowe w tym sensie, że stanowi istotę czasu. Jeśli to, co dzieje się w czasie, dzieje się po czasie, który przeminął, i przed czasem, który ma dopiero nadejść, to stworzenie *hominem temporalem* musi oznaczać boski zamiar uczynienia możliwym, by w świecie stało się coś nowego, co ma swój początek. I to właśnie dla samego początku został stworzony człowiek. Przed jego *initium* nie było jeszcze żadnego innego człowieka, narodzin, czynów ani początku innego stworzenia nieba i ziemi określanego przez św. Augustyna mianem *principium*. Podsumowując tę część uwag św. Augustyna, Arendt stwierdza, że człowiek został stworzony jako nowy początek w świecie. Jest on istotą skończoną i wie, że ma początek i będzie miał koniec, wie nawet, że jego początek jest początkiem jego końca<sup>11</sup>. Świadczy to o tym, że człowiek posiada idee absolutnego początku i końca. Są one pojęciami, który ludzka myśl nie jest w stanie pokonać<sup>12</sup>.

W świetle przedstawionych **spekulacji** to stworzenie człowieka ustanowiło początek, bez którego nie byłaby możliwa zmiana polegająca na pojawieniu się czegoś nowego. Dla Arendt liczy się zaś fakt, że nowi ludzie pojawiają się przez narodziny, że każdy jest nowym przybyszem w świecie, który go poprzedza i nowym początkiem jako człowiek<sup>13</sup>. W rozumowaniach Arendt ów **fakt** pozwa-

<sup>9</sup> J. Kristeva, op. cit., s. 62 i nast.

<sup>10</sup> H. Arendt, *Kondycja...*, s. 13: jak wyjaśni potem, „[...] w sensie przedsięwzięcia czegoś nowego, element działania, a zatem narodzin, zawarty jest nieodłącznie we wszelkich czynnościach ludzkich. Ponadto, skoro działanie jest aktywnością polityczną *par excellence*, to właśnie przychodzenie na świat, a nie śmiertelność, może być centralną kategorią myśli politycznej, w odróżnieniu od metafizycznej”; zob. także przypis 5 w niniejszym artykule.

<sup>11</sup> H. Arendt, *Wola*, tłum. R. Piłat, Czytelnik, Warszawa 2002, s. 158–159; zob. H. Arendt, *Kondycja...*, s. 195–196.

<sup>12</sup> H. Arendt, *Myślenie*, s. 271–272.

<sup>13</sup> H. Arendt, *Wola*, s. 159, 157–158. Arendt wyjaśnia, że pisząc o stworzeniu jednostki, ma na myśli indywidualny charakter człowieka, przed którym nie było nikogo, kogo nazwać można by osobą. „Indywidualny charakter człowieka przejawia się [natomiast – dopisek P.P.] w woli”. Wątku woli rozważać jednak nie będę.

la pomyśleć narodziny jako uwarunkowanie będące nośnikiem czasu. Arendt interpretuje je w kontekście chęci zmiany, której owocem jest zmienność życia ludzkiego. Jak pisze Kristeva, ideał zmiany zajmuje miejsce dążenia jednostkowego bytu do pojednania z wiecznością w miłości. Ideał zmiany oznacza przy tym ciągły ruch. Wymaga on mierzonego w czasie następstwa, którego nie da się pogodzić z wiecznością. Jest ona wiekuiącą terażniejszością: jest zewnętrzna wobec człowieka i jedno-czasowa (przeszłość nic nie dzieli od przyszłości). Dlatego narodziny stają się nośnikiem czasu, podczas gdy uwarunkowanie ich faktem jest zdolnością zapoczątkowywania nowego poprzez działanie. Dodam, że działanie jest nie tylko warunkiem egzystencji, ale także formą aktywności ludzkiej. Przeobraża ono „stworzenie świata w świat” na wzór Augustyńskiego kształtowania (*facere*) tego, co zastane (*invenire*)<sup>14</sup> i w tym sensie obecność człowieka na ziemi staje się czynnikiem organizującym czas w świecie. Jest to kluczowy powód, dla którego życie ludzkie, nie zaś historia, będą mieć u Arendt pierwszeństwo.

Wiąże się z tym koncepcja myślenia integrującego przeszłość i przyszłość. Otóż w dotychczasowych rozważaniach stwierdziłem, że życie ludzkie wyznacza perspektywę Arendtowskich rozważań i jednocześnie ich przedmiot, kiedy to uwarunkowania same stają się przedmiotem refleksji. Może ona stwarzać pozór analizy faktów, zatem zdarzeń jednostkowych (danych zmysłom), które zaszły w określonym miejscu i czasie. Pozorność wynika tu z dwóch przyczyn. Po pierwsze, fakty stanowią fragmenty złożonych struktur interpretacyjnych, w których rozważa się uwarunkowania życia człowieka. Po drugie, fakty zaistniałe są także źródłem „myślowego doświadczenia przyszłości”. W obu przypadkach wykraczają poza miejsce oraz czas w przeszłości, w której zaistniały.

Korzenie tego sposobu włączenia przeszłości (w myśleniu o przyszłości i refleksji o uwarunkowaniach ludzkiego życia) sięgają u Arendt do dokonanego przez św. Augustyna odkrycia życia wewnętrznego. Chodzi o możliwość pytania przez człowieka o swój własny byt, którą św. Augustyn opisuje w formule *Questio mihi factus sum*<sup>15</sup>. Życie staje się pytaniem w przestrzeni pomiędzy przeszłością a przyszłością. Narodziny, w których i z którymi przychodzi życie, zwrócone są bowiem jako początek ku temu, co przedtem. Śmiertelny koniec życia w miłości zapowiada natomiast dalsze jego trwanie w wiecznym bycie. U św. Augustyna pytanie o egzystencję ludzką wynosi dane z narodzinami życie poza świat<sup>16</sup>. Wątek ten będzie przedmiotem dociekań Arendt o najbardziej wrażliwej ludzkiej zdolności, jaką jest myślenie. Stwierdzi ona, że w myśleniu continuum czasowe zostaje rozłamane na przeszłość, terażniejszość i przyszłość; zan-

<sup>14</sup> J. Kristeva, op. cit., s. 64–66.

<sup>15</sup> H. Arendt, *Wola*, s. 127.

<sup>16</sup> J. Kristeva, op. cit., s. 64–66.

tagonizowane przez wprowadzenie relacji pomiędzy „już nie” i „jeszcze nie”. Dzieje się wyłącznie ze względu na obecność człowieka, który posiada swój początek (narodziny) i swój koniec (śmierć). Człowiek znajduje się zawsze w określonym momencie pomiędzy nimi. Arendt dodaje, że przepaść pomiędzy przeszłością a przyszłością otwiera się jedynie w refleksji dotyczącej tego, co nieobecne, zniknęło lub co jeszcze się nie pojawiło. Refleksja uobecnia umysłowi nieobecne regiony. Dlatego myślącemu *ego* przeszłość i przyszłość mogą się ukazać w swojej istocie jakby puste, pozbawione konkretnej treści. Myślące *ego* odczuwa czas oraz stałą zmianę, jaką on implikuje. Nieubłagany ruch transformuje byt w stawanie się. W ten sposób nieustannie niszczy obecne istnienie myślącego *ego*<sup>17</sup>.

Wspominam o wątku *Questio mihi factus sum* jeszcze z innego powodu. Arendtowskie oderwanie faktów od ich miejsca i czasu (odmysłowienie) oraz włączenie ich w refleksję o uwarunkowaniach życia należy przeciwstawiać obecnym w historii myśli ludzkiej próbom zdefiniowania natury człowieka. Arendt przekonuje, że natura ludzka jest nieuchwytna. Nie odrzuca przy tym idei integrujących wątek natury ludzkiej. W ten sposób formułuje własny klucz interpretacyjny do historycznych idei politycznych, w których poglądy na naturę ludzką łączą się z wizją wspólnoty czy społeczeństwa.

Oto bowiem Arendt twierdzi, że formuła *Questio mihi factus sum* rozwiązuje tzw. kwestię antropologiczną. Pytanie, którym staje się dla samego siebie, dotyczy bowiem tego, kim jestem (*tu quis es?*) oraz czym jestem (*quae natura sum?*). Oba pytania wysuwane są w obecności Boga. Jedynie on mógłby mówić o pewnym „kto” jako o pewnym „co”. Stanowi to według Arendt warunek udzielenia odpowiedzi na postawione pytania. Zawarta w tym warunku zewnętrżność perspektywy jest osiągalna dla człowieka wobec otaczających go rzeczy. Dzięki temu człowiek może poznawać, określać i definiować ich istotę. Ponieważ człowiek rzeczą nie jest, wspomniana perspektywa jest dla niego nieosiągalna, a podejmowane w tym celu wysiłki daremne. Przypominają one próby przeskakiwania własnego cienia. Oznacza to, że przypuszczenie o posiadaniu przez człowieka natury, którą mają rzeczy, jest nieuprawnione.

Podejmowane w historii myśli ludzkiej próby zdefiniowania natury ludzkiej są spekulatywnym powieleniem Platońskiej idei człowieka w filozoficznych koncepcjach tego, co z gruntu boskie<sup>18</sup>. Tym zatem, czego reflektować pożytecznie zdolni nie jesteśmy, jest nieuchwytna natura ludzka. Arendt nie odrzuca jednak z góry idei integrujących wątek natury ludzkiej. Uznaje idee polityczne ufundowane na poglądach dotyczących natury ludzkiej za przejaw myślenia spekulatywnego i degradowuje zakorzenione w takim myśleniu wizje wspólnoty czy społeczeń-

<sup>17</sup> H. Arendt, *Myślenie*, s. 273, 276, 277–278.

<sup>18</sup> H. Arendt, *Kondycja...*, s. 14–15 oraz przypis 2 na s. 15.

stwa politycznego do roli wtórego wobec faktów kryterium dociekań dotyczących uwarunkowań życia. Eliminuje w ten sposób to, co uznaje przez spekulatywność za najdalsze od uwarunkowań ludzkiej egzystencji i za nieprzydatne dla teorii politycznej, która formułuje twierdzenia o politycznej organizacji społeczeństw.

W kontekście spostrzeżenia dotyczącego znaczenia faktów dla uwarunkowań życia człowieka warto odwołać się także do uwag Arendt dotyczących Platonskiej tradycji myśli filozoficznej i politycznej. Zdaniem autorki *Kondycji ludzkiej* wspomniana tradycja zaczęła się faktycznie od odwrócenia Homeryckiego porządku świata. Od tego momentu to nie życie po śmierci, jak w Hadesie, ale zwykle życie na ziemi umiejscowione zostało w podziemnym świecie. Arendt pisze o jaskini ludzkiego istnienia, w której znalazł się człowiek obcujący z wiecznymi ideami<sup>19</sup>. Doniosłość zarysowanego odwrócenia polega na tym, że filozofia zachodnia niemal automatycznie podporządkowała się jego myślowemu wzorcowi<sup>20</sup>. Nie idzie tu bynajmniej o kontynuację platonizmu, jak sugerowała by kategoria tradycji myśli. Arendt ma na myśli powielanie rozpoczętej przez Platona gry intelektualnej. Polega ona na konwersji systemów filozoficznych oraz hierarchii duchowych w ich przeciwieństwo (idealizm–realizm itd.). Można by przeto sądzić, że związek, jaki Arendt ustanawia między faktami a uwarunkowaniami życia człowieka, niesłusznie deprecjonuje idee powstające w momentach „konwersji” systemów filozoficznych ku rzeczywistości. Stanowisko Arendt wynika jednak z przekonania, że wspomniana konwersja opiera się na myśleniu pojęciowym samym w sobie i nie wymaga wyjścia poza doświadczenie myślowe. Do odwrócenia nie były potrzebne wydarzenia historyczne lub zmiany wchodzących w grę elementów konwertowanych systemów<sup>21</sup>.

Podsumowując ten fragment rozważań Arendt, dotyczący okresu „przednaukowego” w historii myśli ludzkiej, należałoby przyjąć, że w rozważaniach autorki *Kondycji ludzkiej* fakty są wyodrębniane i interpretowane w świetle uwarunkowań życia oraz przejawów myśli ludzkiej, jakimi są idee. Dostrzec można jednak pewną rekursywność jej rozumowania, co przejawia się z jednej strony w modelowaniu rozumienia wspomnianych uwarunkowań poprzez fakty, z drugiej – w interpretowaniu faktów w świetle uwarunkowań.

Okres unaukowanej refleksji ludzkiej zapoczątkowuje zbudowanie teleskopu przez Galileusza. Arendt twierdzi, że duchowy skutek tego wydarzenia nie mieści się w granicach dotychczasowych odwróceń. Dowodzi, że dzięki teleskopowi Galileusz umieścił w zasięgu związanego z Ziemią człowieka oraz jego zmysłów to, co wydawało się niedostępne i stanowiło pole niepewnych spekulacji oraz wyobrażeń<sup>22</sup>. Obiektywna nowość tego wynalazku sprowadza się do

<sup>19</sup> Ibidem, s. 316.

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 316–317.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 281–282.

tego, że możliwe stało się poznanie w sposób pewny. Konsekwencje zbudowania teleskopu sprowadzić można natomiast do dwóch kwestii. Po pierwsze, do przekonania, że prawda obiektywna nie jest człowiekowi dana. Prawda stanowi rezultat podlegającego dowodzeniu odkrycia. Po drugie, do utraty świata jako rękojmi rzeczywistości, którą zmysły zdolne są adekwatnie ujmować. Odkrycie Galileusza otworzyło przecież drogę do odnalezienia zewnętrznego wobec świata punktu widzenia. Rzeczy są stamtąd dostępne jedynie instrumentom pomiaru, nie zaś zmysłom i umysłowi. Arendt komentuje także stopień współczesnego oddalenia owego Archimedesowego punktu widzenia. Stwierdza, że Galileusz pozostawił wszechświat, którego jakości znamy tylko na tyle, na ile wiemy, w jaki sposób wywierają one wpływ na nasze instrumenty pomiaru<sup>23</sup>. Niemniej jednak we wszechświecie, naprzeciw którego stoi człowiek, pytanie o to, kim jesteśmy, pozostaje aktualne<sup>24</sup>.

To oderwanie myślenia od jego światowych korzeni ma doniosłe konsekwencje dla myślenia filozoficznego. Zdaniem Arendt, doprowadziło do zwrotu w kierunku „ruchu percepcji zmysłowych” i „aktywności umysłu”. Ich działanie staje się przedmiotem zainteresowania filozofów, którzy postrzegają filozofię jako teorię poznania i psychologię. Jednocześnie filozofia oparta na Galileuszowym wynalazku traci zainteresowanie przyrodą. Zwraca się ku nowemu odkryciu, jakim są dzieje. Nie da w nich dociec sensu ludzkiej egzystencji, ale możliwe jest uzyskanie wiedzy pewnej poprzez obcowanie z wytworami ludzkiej aktywności<sup>25</sup>. To odkrycie historii sprawia, że filozofowie (Hegel) stają się „rzecznikami i wyrazicielami ogólnego nastroju swoich czasów”. W ich wypowiedziach ów nastrój „uzyskiwał pojęciową klarowność”. W obu przypadkach – konstatuje Arendt – gdy filozofowie przyglądali się przyrodzie czy dziejom, próbowali zrozumieć i dojść do ładu z tym, co działo się bez nich<sup>26</sup>. Ich wywody były bowiem nauce zupełnie niepotrzebne.

W przyjętym przez Arendt przedziale czasowym, który obejmuje najmniej 200 lat, myśl ludzka zdaje się ulegać dalszemu podziałowi: na naukę i filozofię. Jedynie nauka zdolna jest istnieć w związku z rzeczywistością (także i ona związek ten zerwie, na co wskazuje uwaga Arendt o współczesnych konsekwencjach odkrycia Galileusza). Związek filozofii z rzeczywistością stanie się natomiast wtórny (filozofia reaguje ideami nieistotnymi z punktu widzenia tego, co jest osią związku nauki i rzeczywistości, bądź reaguje spekulacją o przyszłości). Jest zatem tak, że po okresie myślowych odwróceń, oderwanych od rzeczywistości życia swoich czasów, przychodzi okres, w którym myśl ludzka w jakiejś części utrzymuje związek z rzeczywistością. Ta jej część, która określana jest mianem

<sup>23</sup> Ibidem, s. 283.

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 322–323.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 318.

filozofii, nie dotrzymuje kroku rzeczywistości. Staje się drugorzędna wobec nauki (nieprzydatne nauce teorie poznania) bądź antycypuje przyszłość.

Podsumowując dotychczasowe uwagi, można wyodrębnić dwa okresy, do jakich odnosi się Arendt. W pierwszym z nich przeciwstawiane są sobie uwarunkowania życia i spekulatywne idee. Autorka *Myślenia* redukuje znaczenie idei, uznając je za źródło nieprawomocnych twierdzeń dotyczących natury ludzkiej. W ten sposób waloryzuje fakty w analizach uwarunkowań ludzkiego życia. Wydzwięk argumentacji Arendt pogłębia opozycja filozofii i nauki, charakterystyczna dla późniejszego okresu. Źródłem wiedzy o tym okresie są wydarzenia zachodzące w określonym czasie i miejscu oraz sądy o poglądach aktywnych i biernych uczestników tych wydarzeń. Wspomniane źródła mają pierwszeństwo przed filozofią. Pozwalają rozjaśnić uwarunkowania ludzkiej egzystencji i uniwersalizują rozważania Arendt, które dotyczą wspomnianych uwarunkowań.

Odniesienie się do zagadnienia rangi faktów w analizach Arendt nie może pomijać tej części jej dorobku, który poświęcony jest totalitaryzmom XX w. Przypomnę, że dla autorki *Korzeni totalitaryzmu* totalitarne panowanie i jego zbrodnie są świadectwem zerwania z tradycją myślenia<sup>27</sup>. Arendt zdaje się ponadto twierdzić, że nadejście totalitaryzmu przyniosło nowe jakościowo zjawiska w dziejach. Oba ujęcia przydawałyby faktom znaczenia przerastające idee filozoficzne w stopniu dalece wykraczającym poza dotychczasowe ustalenia dotyczące relacji faktów względem uwarunkowań życia. Warto przy tym zauważyć, że korzenie totalitaryzmu sięgają w rozważaniach Arendt nie tylko do wydarzeń, lecz również do idei z XIX i początku XX w. Innymi słowy, przesłanki jego powstania i niejednokrotnie proces kształtowania się systemu totalitarnego mają związek z bliską mu w czasie europejską tradycją myślenia. Sam zaś totalitaryzm w swych formach zjawiskowych cechowała skrajna jakościowa odmienność od wszystkiego, co znane z historii ludzkości<sup>28</sup>.

Odniesienie się do zagadnienia rangi faktów w rozważaniach Arendt poświęconych totalitaryzmom nie jest sprawą prostą. Z jednej strony wyjaśnić należy odwołujące się do tradycji uzasadnienie faktu totalitaryzmu. Z drugiej odnieść do wiodącej w rozważaniach Arendt relacji między faktami a uwarunkowaniami ludzkiego życia, mając na względzie wspomniane wyjaśnienie. Powstaje bowiem wątpliwość, czy w rozważaniach poświęconych totalitarnemu panowaniu Arendt nie traci z pola widzenia dotychczasowej postaci związku między faktami a uwarunkowaniami ludzkiego życia. Materiałem źródłowym w tej części rozważań

<sup>27</sup> Ch. Schnabl, op. cit., s. 18.

<sup>28</sup> H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Griberg i M. Schawiel, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 588, 624: Można wskazać tytułem przykładu „bezprecedensową” koncepcję władzy czy bezprecedensową koncepcję rzeczywistości, wreszcie „atmosferę szalonej nierealności” w obozach.

będą dzieła *Kondycja ludzka* i *Korzenie totalitaryzmu*. Przytaczam także fragmenty eseju pod tytułem *Tradycja a epoka nowożytna*<sup>29</sup>.

Wspomniałem, że z argumentacji Arendt wynika, jakoby totalitaryzm nie tyle zradykalizował tradycję myślenia, co z nią zerwał. Stało się tak dlatego, że zjawiska państwa totalitarnego były jakościowo odmienne. O skali tej odmienności świadczy określenie „bezprecedensowe”, którym posługuje się Arendt. Zjawiska państwa totalitarnego przybrały niespotykaną dotychczas formę i zarazem siłę, z jaką stawały się rzeczywistością. Wyjaśniając ten fakt (totalitaryzmu), Arendt powraca wprawdzie do rozważań dotyczących utraty przez filozofię swojej pozycji. Zauważa, że niedługo przed odkryciem historii filozofia próbowała ukierunkować się na polityczną organizację społeczeństw. Wzorem Galileuszowego wglądu (oglądu przez teleskop) sięgnęła do introspekcji jako środka pozwalającego „stworzyć wielkiego Lewiatana”. „Czytanie siebie” miało dowieść podobieństwa myśli i namiętności jednego człowieka do myśli i namiętności innego i oparcia na tych podobieństwach reguł budowania i osądzania państwa. Innymi słowy, z podobieństwa namiętności wywodzono obowiązywanie wyników introspekcji, przypisując im charakter wiedzy pewnej. W ten sposób procesy życia wewnętrznego, odkrywane poprzez introspekcję w namiętnościach, stały się standardami i regułami stwarzania państwa: automatycznego i sztucznego człowieka, który jest wielkim Lewiatanem<sup>30</sup>. Rzecz w tym, że taki sposób myślenia przyniósł dwa zawodne pojęcia. Stanowią one istotę nowożytnego racjonalizmu. Chodzi o pojęcia wytwarzania i rozważania. Pierwsze świadczy o przekonaniu, że państwo można zbudować, skonstruować na wzór maszyny bądź urzędnictwa. Drugie rozumie się jako liczenie się z czymś<sup>31</sup>. Oba pojęcia nakazują pomijać wydarzenia, które zachodzą nieoczekiwanie. W zetknięciu z rzeczywistością nowożytny racjonalizm okazuje się przez to bezradny. Nierealne jest także przekonanie, że Lewiatan stanie się rzeczywistością<sup>32</sup>.

Arendt jest zdania, że dziedzictwem tej porażki jest projekt Heglowski. Jego istota sprowadza się do pojednania ducha z rzeczywistością. Wraz ze zdominowaniem umysłowości nowożytnego człowieka przez naukę i wycofaniem się filozofii z badania przyrody powstało przekonanie, że człowiek jest częścią dwóch nadludzkich, wszechobejmujących procesów: przyrody oraz dziejów<sup>33</sup>. Rezultatem tego jest myślenie w kategoriach procesu, w którym dokonują się ciągle zmiany. Przebieg wydarzeń interpretuje się tak, jakby podlegały one jakiemuś prawu, jako logiczne ujawnienie idei. Dla przykładu, słowo „rasa” jest ideą, za

<sup>29</sup> H. Arendt, *Tradycja a epoka nowożytna*, (w:) *Między czasem...*, s. 29–53.

<sup>30</sup> H. Arendt, *Kondycja...*, s. 324.

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 324–325.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 331.



pomocą której ruch historii zostaje wyjaśniony jako jeden spójny proces<sup>34</sup>. Dodam, że dla rozważanego tu mechanizmu nie ma większego znaczenia fakt, że przełomowymi ideologiami stały się rasizm i komunizm. Arendt twierdzi bowiem, że nie były one w zasadzie bardziej totalitarne niż inne. Okazały się przełomowe dlatego, że walka ras o panowanie nad światem oraz walka klas o władzę polityczną były politycznie ważniejsze. Istotniejsze są tu totalitarne elementy ideologii jako takich, które stanowią czynnik rozstrzygający dla bezprecedensowego potencjału, siły i dynamiki, z jaką ideologie zdominowały rzeczywistość. Są nimi element ruchu, uniezależnienie od rzeczywistości i doświadczenia, wreszcie dowodzenie logiczne bądź dialektyczne, które jest oparte na kategoriach procesu. Po pierwsze, ideologie roszczą sobie prawo do totalnego wyjaśnienia tego, co się staje, co się rodzi i przemija. Zajmują się wyłącznie ruchem, czyli historią w przyjętym tego słowa znaczeniu. Po drugie, myślenie ideologiczne staje się niezależne od jakiegokolwiek doświadczenia. Uniezależnia się w ten sposób od rzeczywistości. Przejawem tego jest fakt, że ideologie kładą nacisk na rzeczywistość ukrytą za wszystkim, co dostrzegalne. Jest to rzeczywistość „prawdziwsza”. Po trzecie, myślenie ideologiczne porządkuje fakty w sposób absolutnie logiczny. Porządkowanie zaczyna od przyjętych jako aksjomat przesłanek i dedukuje z nich całą resztę. Postępuje się tu zatem z konsekwencją, której w rzeczywistości nie ma. Dodam, że dedukcja może mieć charakter logiczny albo dialektyczny<sup>35</sup>.

Z powyższego wynika, że siła i dynamika totalitaryzmu, za których sprawą uznaje się go za zjawisko bez precedensu w historii ludzkości, wywodzą się z uniezależnienia od rzeczywistości i doświadczenia. Arendt przeciwstawia temu detaliczne fakty, co czyni skądinąd z większą intensywnością niż kiedykolwiek. Chodzi o fakty zaczerpnięte z jednostkowego życia uczestników bądź świadków wydarzeń. Wymykają się one wyjaśnieniu w ramach jednej logiki wydarzeń (absolutnej logiki wydarzeń), mimo że miały miejsce w rzeczywistości, która jest na niej oparta. Arendt odsłania ich znaczenie poza myśleniem totalitarnym. Na tle tego znaczenia ujawnia się bezprecedensowość zjawisk i mechanizmów w totalitaryzmie, które w ramach „fikcji i reguł fikcyjnego świata” stwarzają pozór normalności. W ten sposób autorka *Korzeni totalitaryzmu* dystansuje od siebie odmienne formy spojrzenia na fakty: własne spojrzenie, którego nici zmierzają do uwarunkowań życia, oraz fakty powoływane do życia logiką totalitaryzmu, który pochłania jednostkowe losy. Można przyjąć, że wyjaśnienie źródeł totalitaryzmu rozwiewa zasygnalizowane wątpliwości co relacji między faktami a uwarunkowaniami ludzkiego życia.

<sup>34</sup> H. Arendt, *Korzenie...*, s. 657.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 659–660.

W podsumowaniu należałoby zwrócić uwagę na pojęcie przeszłości, które pojawia się w rozważaniach Arendt. Nie jest przypadkiem, że autorka *Kondycji ludzkiej* posługuje się tym pojęciem nader często. W pojęciu przeszłości, w jakiej zaszły najróżniejsze fakty, umiejscawia człowieka, który ma swój początek i swój koniec. Arendt stwierdza, że dzięki człowiekowi ciągły strumień zmian, który możemy pojmować bądź cyklicznie, bądź jako ruch po prostej, przechodzi w czas, jaki go znamy<sup>36</sup>. Nawiązuje tu do pamięci. Okazuje się ona takim wymiarem ludzkiej egzystencji<sup>37</sup>, w którym uwarunkowania życia pozostają niezmiennie. Stąd Arendtowska forma przekazu przeszłości odwołuje się do faktów oraz idei ucieleśnionych zawsze w konkretnych postaciach historycznych (zbudowanie teleskopu przez Galileusza, nie platonizm, a Platon i jego myśl). Tworzą one wraz z uwarunkowaniami ludzkiej egzystencji przestrzeń myślenia uwolnionego od niebezpieczeństwa jego instrumentalizacji kategoriami historii, postępu itp.<sup>38</sup> Tak wyodrębniane fakty zyskują „realne” znaczenie, a idee, z którymi Arendt zawsze wiąże fakty, wymykają się podporządkowywaniu ich znaczenia schematycznym, powtarzalnym układom interpretacyjnym<sup>39</sup>, aktualizując się w granicach światowej egzystencji człowieka. Światowa egzystencja człowieka zmusza bowiem do brania pod uwagę przeszłości, „gdy mnie nie było”, oraz przyszłości, „gdy mnie nie będzie”<sup>40</sup>.

## Literatura

- Arendt H., *Co to jest autorytet?*, (w:) *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godynia i W. Madeja, Aletheia, Warszawa 1994.
- Arendt H., *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk. Mit vollständiger Biographie*, Herausgegeben von U. Ludz, Piper Verlag, Erich, München 1996.
- Arendt H., *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Aletheia, Warszawa 2000.
- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Griberg i M. Schawiel, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.
- Arendt H., *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1991.
- Arendt H., *Tradycja a epoka nowożytna*, (w:) *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godynia i W. Madeja, Aletheia, Warszawa 1994.
- Arendt H., *Wola*, tłum. R. Piłat, Czytelnik, Warszawa 2002.

<sup>36</sup> H. Arendt, *Myślenie*, s. 274.

<sup>37</sup> Ch. Schnabl, op. cit., s. 34.

<sup>38</sup> H. Arendt, *Co to jest...*, s. 124.

<sup>39</sup> Ch. Schnabl, op. cit., s. 35; H. Arendt, *Myślenie*, s. 285: autorka określa powoływane przez siebie fakty i idee mianem „koralii” i „pereł”, „które uratowane mogą być tylko jako fragmenty”. Schnabl zwraca w tym kontekście uwagę na postać zbieracza, wyjaśniając, że przedmioty przez niego znalezione i kolekcjonowane nie mają wartości użytkowej. Spostrzeżenie to uważam za trafne, stąd komentowane twierdzenie stanowi swoisty przekład z języka tej metafory.

<sup>40</sup> H. Arendt, *Myślenie*, s. 262.

Kristeva J., *Das weibliche Genie. I. Hannah Arendt. Aus dem französischen von Vincent von Wroblewsky*, Philo Verlagsgesellschaft, Berlin – Wien 2001.

Schnabl Ch., *Das Moralische im Politischen. Hannah Arendt Theorie des Handelns im Horizont der theologischen Ethik*, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main – Berlin – Bern – Bruxells – New York – Wien 1999.



*Andrzej Stoiński*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie

Warmia and Mazury University  
in Olsztyn

## OSIEMNASTOWIECZNA DYSKUSJA NA TEMAT TOŻSAMOŚCI OSOBOWEJ

### Eighteenth-Century Dispute about Personal Identity

Słowa kluczowe: metafizyka osoby, tożsamość osobowa, osoba, Locke.

Key words: metaphysics of a person, personal identity, person, Locke.

#### Streszczenie

Artykuł opisuje wybrane aspekty sporów, jakie zajmowały część osiemnastowiecznych filozofów. Zostały one zainspirowane niektórymi Locke'owskimi propozycjami, a dotyczyły sposobu rozumienia osoby i zagadnienia tożsamości osobowej. Wymiana poglądów na temat osobowej idyntityczności odnosiła się do kwestii jej substancjalnego charakteru i roli, jaka jest w niej przypisywana świadomości. W tej pierwszej sprawie Leibniz, Butler i Reid opowiadają się za substancjalnym charakterem tożsamości człowieka, zaś Locke uchyla się od zajęcia stanowiska. Drugi problem w dużej mierze związany jest z poprzednim, na co wskazuje m.in. podobny rozkład poglądów. Locke uznaje świadomość za zasadnicze kryterium tożsamości osobowej, a Leibniz, Butler i Reid się temu stanowisku przeciwstawiają.

#### Abstract

The paper describes some aspects of eighteenth-century philosophical disputes. The controversies were inspired by Lockean theory about a person and personal identity. The discussion was referred to the substantial nature of personal identity and to the role of consciousness in it. In the first case, Leibniz, Butler and Reid argued for the substantial nature of human identity while, Locke avoided taking a position. The second issue, in large part, was linked to the previous, and it indicates, among other things, similar spreading of opinions. Locke recognized consciousness as an essential criterion of personal identity, but Leibniz, Butler and Reid opposed to that position.

Główną inspiracją dla osiemnastowiecznych filozofów podejmujących dyskusję ze stanowiskiem Johna Locke'a była treść XXVII rozdziału jego *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego*, zatytułowanego *O tożsamości i różnicy*. Zaprezentowane w nim poglądy dotyczące kwestii substancjalności osoby i świadomości jako kryterium jej tożsamości nie zostały powszechnie i bezdyskusyj-

nie przyjęte. Zapoczątkowały one debatę, do której odwołują się współcześnie m.in. tacy teoretycy, jak Richard Swinburn, Bernard Williams czy Derek Parfit. Zasadniczy kanon osiemnastowiecznej krytyki poglądów Locke'a w tej materii prezentują teksty Gottfrieda Wilhelma Leibniza, Josepha Butlera i Thomasa Reida. Kwestia tożsamości osobowej sprowadzona została w niniejszym artykule do dwóch aspektów. Jednym jest rola świadomości dla tożsamości osoby, drugim jej substancjalny charakter.

## Tożsamość i tożsamość osobowa

Najbardziej podstawowy podział dotyczący identyczności przedmiotów różni tożsamość numeryczną i tożsamość jakościową. Tożsamość numeryczna<sup>1</sup> jest tożsamością jakiegoś przedmiotu ze sobą samym, natomiast identyczność jakościowa jest identycznością dwóch lub więcej przedmiotów, którą można porównać do doskonałego podobieństwa. Dla niniejszych rozważań istotne jest też wskazanie na ciągłość identyczności między przedmiotem w chwili t1 i tym samym przedmiotem w chwili t2, czyli na rozciągniętą między nimi więź genetyczną.

Warunkiem koniecznym zasadnego uznania numerycznej tożsamości przedmiotu jest stwierdzenie, że jest on *tym samym*, choć niekoniecznie *takim samym* przedmiotem.

Rozważając poszczególne ujęcia problematyki, warto zacząć od elementarnych rozróżnień odnoszących się do „tożsamości osobowej”<sup>2</sup>. Locke'owski termin *personal identity* jest złożeniem dwu słów o łacińskim rdzeniu. *Person* pochodzi od *persona*, a ten od greckiego *prosopon*. Pierwotnie odnosiło się ono do teatralnej maski wyrażającej postać graną przez aktora. Substancjalne ujęcie osoby, do jakiego będą nawiązywać niektórzy adwersarze Locke'a, odwołuje się do sformułowanej w VI wieku przez Boecjusza definicji: „osoba jest to poszczególna substancja natury rozumnej”<sup>3</sup>. *Identity* wywodzi się z kolei od *idem* znaczą-

<sup>1</sup> W polskiej literaturze filozoficznej zwana także *identycznością numeryczną*, a tożsamość jakościowa i genetyczna odpowiednio *identycznością jakościową* i *identycznością genetyczną*. Por. M. Hempoliński, *Filozofia współczesna*, Warszawa 1989, s. 66. W niniejszym tekście będę używał terminów „identyczność” i „tożsamość” jako synonimów.

<sup>2</sup> Wśród wielu pozycji na temat tożsamości osobowej opisaną w szeroki sposób tę problematykę znajdziemy m.in. w: A. Oksenberg Rorty (red.), *The Identities of Persons*, Berkeley 1976; G. Vesey, *Personal Identity*, London 1974, podobnie: R. Martin, J. Barresi (red.), *Personal Identity*, Wiley Blackwell 2002.

<sup>3</sup> W księdze *O osobie i dwóch naturach przeciwko Eutychesowi i Nestoriuszowi*. Boecjusz, *O pociechach filozofii. Traktaty teologiczne*, tłum. T. Jachimowski, Warszawa 2003, s. 259. Wielość spojrzeń na zagadnienie ujawnia się w historii filozofii rozważaniami podjętymi m.in. przez takich myślicieli, jak Akwinata oraz kontynuatorzy jego refleksji. Osoba jest także

cego „ten sam”. W angielszczyźnie *identity* zastępuje się czasem synonimicznym *sameness* utworzonym od angielskiego *the same*. Odnosząc się do tożsamości osób, filozofowie anglosascy posługują się również terminem *self*, które przekładane bywa jako „ja” lub „jaźń”.

## Poglądy Johna Locke’a w sprawie tożsamości osobowej

Na kartach *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* Locke odwołuje się w istocie do kilku różnych rozumień kryjących się za terminem „osoba”. Pierwsze jest ujęcie prawne. Sprowadza ono osobę do bycia podmiotem praw i obowiązków. Kolejne nosi znamiona psychologiczne. *Osoba* jest w nim rozumiana jako inna nazwa *ja (self)*, czyli jako podstawa poczucia jednostkowej trwałości wobec upływu czasu i zmian zewnętrznych. Wreszcie jest i definicja filozoficzna, w której osoba, to *ta sama w różnych czasach i miejscach myśląca rzecz*<sup>4</sup>. W tym ostatnim kontekście głównym wyznacznikiem osoby jest świadomość (*consciousness*).

Zdaniem Locke’a idea tożsamości pochodzi z obserwacji i porównania rzeczy istniejącej w różnym czasie. Identyczność sprowadza się do tego, „że idee, którym się ją przypisuje, nie różnią się niczym od tego, czym były we wcześniejszej chwili swego bytowania, do którego porównujemy ich istnienie obecne”<sup>5</sup>. Do orzeczenia tożsamości jakiegoś przedmiotu niezbędne jest zdaniem angielskiego filozofa ustalenie zasady indywiduacji (*principium individuationis*). Locke wyróżnił w tym względzie dwa rodzaje identyczności. Pierwszy sprowadza się do tożsamości części, z których zbudowane są objekty. Drugi rodzaj identyczności polega na utrzymywaniu się w przedmiocie pewnej ciągłości o innym

---

centralnym zagadnieniem całego nurtu filozofii personalizmu w wielu odmianach. Problem ten podejmowany był także w fenomenologii oraz w filozofii dialogu. W obrębie filozofii analitycznej pojęcie osoby bywa różnie definiowane. Strawson ujmuje to pojęcie jako: „pojęcie pewnego rodzaju bytu, takiego mianowicie, że do każdego indywiduum tego jednego rodzaju stosuje się *zarówno* predykaty oznaczające stany świadomości, *jak* i predykaty oznaczające właściwości cielesne”. Zob. P. F. Strawson, *Indywidua. Próba metafizyki opisowej*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1980, s. 9. Alfred Jules Ayer uznaje z kolei, że „cechą charakterystyczną osób jest to, iż oprócz posiadania różnych własności fizycznych [...] przypisuje się im także różne formy świadomości”. Zob. A.J. Ayer, *The Concept of a Person*, New York 1963, s. 82, za: H.G. Frankfurt, *Wolność i pojęcie osoby*, [w:] *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, wybór J. Hołówka, Warszawa 1997, s. 21. Harry Frankfurt twierdzi, że jedną z najistotniejszych, a rzadko dostrzeganych cech osoby, jest struktura woli. Wskazuje różnicę pomiędzy osobami a innymi stworzeniami obdarzonymi pragnieniami. Ibidem, s. 23.

<sup>4</sup> J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. Gawęcki, PWN 1955, t. 1, s. 471.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 460.

charakterze. Na przykład u istot żywych ich identyczność trwa, mimo zmian części, dzięki uczestniczeniu w tym samym życiu<sup>6</sup>. W ramach tego sposobu przejawiania się tożsamości sadzonka dębu będzie po 50 latach tym samym dębem, mimo wymiany wszystkich części i radykalnej zmiany kształtu. Żywe organizmy mogą więc tracić swoje części, wymienić cały materiał, z którego są zbudowane, pozostając jednocześnie *tymi samymi*, choć nie *takimi samymi* organizmami.

Próbując sprecyzować Locke'owskie rozumienie tożsamości osobowej, natykamy się na pewne trudności definicyjne. „Osoba” bowiem, jak na to wskazaliśmy wcześniej, występuje w jego pismach w kilku rozumieniach. Prawniczy sens wyraża ujęcie jej jako pomiotu doznającego nagród i kar<sup>7</sup>. W ramach deskrypcji filozoficznej Anglik prezentuje osobę jako: „istotę myślącą i inteligentną, obdarzoną rozumem i zdolnością refleksji, istotę, która może ujmować siebie myślą jako samą siebie, to znaczy: jako tę samą w różnych czasach i miejscach myślącą rzecz”<sup>8</sup>. W innym miejscu z kolei Locke zrównuje *osobę z ja*, czyli w istocie określa ją na sposób psychologiczny<sup>9</sup>. Podstawowym kryterium tożsamości osobowej jest dla autora *Rozważań...* ludzka świadomość, a w istocie nawet ciągłość tejże świadomości<sup>10</sup>. Trwałość świadomości zależy z kolei od pamięci, dzięki której człowiek po upływie jakiegoś czasu uznaje pewne czyny za własne. Filozof ten przekonuje, że jeśli przeszłe działania nie są przez jaźń pamiętane, to należy uznać, że nie są to czyny osoby, z którą się ową jaźń utożsamia. Jak widać z powyższego, o tożsamości osobowej w równym stopniu decydują świadomość swojego „ja”, jak i pamięć tej świadomości. Tam gdzie nie sięga pamięć, tam – jak uznaje Locke – nie sięga również „ja”. Tożsamość trwa jednak mimo przerw w świadomości i nieciągłości pamięci. Ma to miejsce z tej racji, że o tożsamości osobowej nie decyduje sama *ciągłość* tych stanów. Decyduje w tym względzie raczej świadomość i pamięć stanów świadomych ujawniająca się mimo istnienia przerw. Świadomość jest w tym przypadku swego rodzaju *nościelem* tożsamości osobowej<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 466.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 490.

<sup>8</sup> W oryginale definicja osoby ujęta jest w zdaniu znacznie bardziej rozbudowanym: „I think, is a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing, in different times and places [...]” – ibidem, s. 472.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 490.

<sup>10</sup> „Skoro bowiem świadomość swego »ja« zawsze towarzyszy myśleniu i skoro ona właśnie czyni każdego tym, co on nazywa sobą, [...] więc na tym jedynie polega tożsamość osoby, to znaczy: tożsamość istoty rozumnej. I jak daleko ta świadomość sięga wstecz do przeszłych działań lub myśli, tak daleko również rozciąga się tożsamość danej osoby” – ibidem, s. 472.

<sup>11</sup> Pewien problem sprawia fakt, że Locke dyskutując o świadomości mówi o niej w dwóch odmiennych znaczeniach. Pierwszym jest terazniejsza świadomość siebie i swoich obecnych czynów, czyli rozpoznanie tego, co się robi i co się ze swoim *ja* dzieje. Drugie znaczenie odpowiada pamięci świadomości, czyli zdawaniu sobie sprawy ze swej dawnej świadomości siebie i dawnych swoich działań.



Wbrew tradycji nawiązującej do Boecjusza, wiążącej trwanie osoby z ciągłością substancji, Locke uważa, że kwestia substancjalnego aspektu ludzkiego bytu nie ma znaczenia dla rozważań o tożsamości osobowej. Jego zdaniem, gdyby nawet istniały różne substancje, pomiędzy którymi mogłaby przenosić się świadomość, to i tak o tożsamości decyduje świadomość, a zatem nawet zmiana substancji tożsamości nie zniweczy. W jego przekonaniu jedynie świadomość tworzy to, co nazywamy „ja”<sup>12</sup>. Locke nie jest zresztą do końca konsekwentny w tej kwestii. Da się to zauważyć zwłaszcza w rozważaniach dotyczących związku tożsamości osobowej i odpowiedzialności prawnej (oraz moralnej) za dokonane czyny. Angielski filozof rozpatruje w tym względzie sytuację podmiotu nieświadomego czynów, za które się go karze. Jego zdaniem na przykład pijak po wytrzeźwieniu może nie pamiętać, co zrobił, a mimo to będzie ponosił prawne konsekwencje swoich czynów tak, jakby był ich świadom. Przeciw temu człowiekowi świadczą bowiem *fakty*, a nie jego *świadomość*. Warto zauważyć, że w tym przykładzie autor *Rozważań...*, opierając się na *faktach* rozumianych jako zdarzenia obiektywnie zaistniałe, uchyla się przed praktycznymi konsekwencjami koncepcji świadomości jako podstawy tożsamości.

Mimo odwołania do *obiektywnego faktu*, Locke próbuje utrzymać wiodącą rolę *świadomości* działań dla ponoszenia odpowiedzialności. Wsparciem ma być w tym wypadku przywołanie wymiaru eschatologicznego. Sąd Ostateczny jest jego zdaniem tą okolicznością, w której: „[...] ujawnią się wszystkich serc tajemnice”<sup>13</sup>. Zapadający na nim wyrok miałby opierać się na odsłonięciu się w świadomości danej osoby wszystkich jej dawnych czynów<sup>14</sup>. Niejako na marginesie tych uwag da się zauważyć, że powyższe poczynione przez Locke’a sugestie wskazują na ukryte założenie o istnieniu nieświadomych treści umysłu. Można by z tego wnosić, że *nośnikiem* tożsamości osoby mogłaby być również świadomość zepchnięta do niepamięci, nieujawniona. Locke, twierdząc, iż osoba rozciąga się tak daleko wstecz, jak dlatego sięga jej świadomość<sup>15</sup> (faktycznie raczej – pamięć świadomości), w istocie zdaje się przyznawać, że osobę charakteryzuje pewna ciągłość sięgająca także do stanów sprzed aktualnie posiadanej przez podmiot pamięci tego, czego się było świadomym.

<sup>12</sup> Locke nie pisze, na czym miałyby polegać różnice zachodzące w osobach, oczywiście poza różnicami biologicznymi. W przypadku człowieka możemy wziąć pod uwagę wiele z nich. Właściwie poza ciągłością świadomości, która wyznacza ciągłość osoby, wszystko inne mogłoby ulec zmianie, nie niweczając tożsamości. Locke rozpatruje nawet ewentualną wymianę świadomości pomiędzy różnymi ludźmi. Uznaje, że w takim przypadku o tożsamości osoby decydowałaby jej świadomość, a nie jakiegokolwiek inne czynniki.

<sup>13</sup> J. Locke, op. cit., s. 491.

<sup>14</sup> Locke pisze dokładnie w ten sposób: „Wyrok będzie usprawiedliwiony tym, że wszystkie osoby posiadają świadomość, iż one same [...] są właśnie tymi, które dokonały tych czynów, i za to zasługują na karę” – ibidem, s. 491.

<sup>15</sup> J. Locke, op. cit., s. 472.

Rozwiązania zaproponowane przez Locke'a stały się podstawą nie tylko ożywionej dyskusji, ale także licznych zastrzeżeń zgłaszanych przez późniejszych filozofów zajmujących się tożsamością osobową<sup>16</sup>. Poniżej przedstawione zostaną niektóre stanowiska nawiązujące do jego rozważań. Uwzględnione zostały w tym względzie poglądy: Gottfrieda Wilhelma Leibniza, Josepha Butlera i Johna Reida.

## Leibnizjańska dyskusja ze stanowiskiem Locke'a<sup>17</sup>

Uwagi autora *Monadologii* do poglądów Locke'a, mimo pewnych podobieństw<sup>18</sup>, wykazują przede wszystkim występujące między nimi różnice. Odnosne argumenty znajdują się przede wszystkim w *Nowych rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego*, będących programową dyskusją z poglądami Locke'a oraz we wcześniejszym tekście niemieckiego myśliciela zatytułowanym *Disputatio metaphysica de principio individui*<sup>19</sup>.

Locke twierdzi, że zasada indywiduacji polega nie tylko na samym istnieniu (życiu) lokującym dany byt w czasie i miejscu, ale również na tym, że owo życie nie jest użyczone dwóm bytom tego samego rodzaju<sup>20</sup>. Leibniz z kolei uważa, że zasada indywiduacji sprowadza się do zasady *zróznicowania*. Zauważa on bowiem, że gdyby dwa indywidua były doskonale podobne i równe, tzn. same przez się nierozróżnialne, to zasada indywiduacji nie mogłaby mieć w tym przypadku zastosowania<sup>21</sup>. Nie dałoby się w takim wypadku mówić ani o indywiduálnym zróznicowaniu, ani o różnych indywiduach.

<sup>16</sup> Alternatywnym rozwiązaniem w stosunku do definiowania „osoby” i w konsekwencji także „tożsamości osobowej” jest poszukiwanie kryteriów osobowej identyczności. Na temat kryteriów tożsamości osobowej zob. m.in. A. Stoiński, *Kryteria tożsamości osobowej*, „Szkice Humanistyczne” 2002, t. II, nr 1/2, s. 147–159.

<sup>17</sup> Problem tożsamości osobowej Leibniza oraz Locke'a omawia m.in. Lech Witkowski w tekście *O problemie tożsamości osobowej w filozofii: część I: J. Locke, G. W. Leibniz*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici, Filozofia 11” 1990, (197), s. 99–113.

<sup>18</sup> Harold Noonan pisze nawet, że jego stanowisko jest bardziej zbliżone do Locke'a niż stanowiska Butlera czy Reida. Główne podobieństwo opiera się na przekonaniu Leibniza, iż termin „osoba” jest terminem prawniczym, podkreślającym możliwość rozpatrywania czynów osoby w kategoriach nagrody i kary. Noonan ujmuje to następująco: „Kluczową kwestią tłumaczącą to podobieństwo jest to, że Leibniz podobnie do Locke'a traktuje »osobę« jako termin prawniczy (*forensic*) [...]. Tożsamość osobowa dla Leibniza [...] tak jak dla Locke'a jest z definicji podstawą (*ground*) moralnej odpowiedzialności – »osoba« jest terminem sądowym kwalifikującym czyny jako moralne [...]”. H.W. Noonan, *Personal Identity*, Routledge, London 1989, s. 57, 58.

<sup>19</sup> Zob. G.W. Leibniz, *Metaphysical Disputation on the Principle of an Individual*, tłum. z łaciny na angielski P.V. Spade, Oklahoma State University, 1982.

<sup>20</sup> J. Locke, op. cit., s. 463.

<sup>21</sup> G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąbska, PWN 1955, s. 288.

Innym szczegółowo rozpatrywanym obiektem krytyki jest pogląd Locke'a, w którym opiera on tożsamość żywych stworzeń na uczestnictwie w tym samym życiu. Według Leibniza *idem numero* (tożsamość numeryczna) nie jest związana z uczestnictwem w tym samym życiu, ale z *monadą*, czyli trwałą zasadą życia<sup>22</sup>. Leibniz uważa, że tożsamość tej samej osoby może być zachowana tylko przez zachowanie tej samej duszy, rozumianej jako substancja myśląca. Autor *Monadologii* pisze, że monady muszą się różnić od siebie, podlegają przeobrażeniom, a nawet zmieniają się ustawicznie. Jako że w monadzie jako substancji nie ma części, to musi w takim razie istnieć wielość modyfikacji, które mogłyby się zmieniać. Proces ten jest niczym innym jak *postrzeżeniem*, które Leibniz odróżnia od świadomości (apercepcji). Proste postrzeżenia właściwe są prostym substancjom, postrzeżenia wyraźniejsze i uzupełnione pamięcią charakteryzują *dusze*<sup>23</sup>. Autor *Teodycei* ściśle wiąże te ostatnie z ciałami, zaprzeczając, jakoby mogły się one od nich odrywać<sup>24</sup>. Odnosi się on zatem sceptycznie do enuncjacji Locke'a, sugerujących, że umysł mógłby być od materii niezależny.

Dla wsparcia głoszonych przez siebie tez Leibniz konstruuje eksperyment myślowy<sup>25</sup>. Jego celem jest wykazanie ułomności poglądu, że świadomość jest jedyną podstawą tożsamości osób. W ramach tego rozumowania przedstawiona zostaje hipotetyczna sytuacja, w której istnieją dwa globy: ziemski i jego doskonałe odbicie. Są one zamieszkałe przez takich samych ludzi, posiadających takie same świadomości. W tym myślowym eksperymencie setki milionów ludzi i setki milionów ich odbić byłoby nie do rozróżnienia, gdyż miałyby nierozróżnialne świadomości. Leibniz na tej podstawie twierdzi, że jeśli – jak chciałby tego Locke – tylko samowiedza odróżnia ludzi, bez względu na ich realną tożsamość lub różność ich substancji (ewentualnie na to, co objawia się innym), to należałoby twierdzić, że dwie osoby na tych dwóch globach są jedną i tą samą<sup>26</sup>. Powyższy argument Leibniza opiera się na przesłance, że dwie rzeczy nie mogą być dokładnie takie same we wszystkich swych własnościach, gdyż wówczas byłyby od siebie nieodróżnialne, a wówczas byłyby tą samą rzeczą.

Locke i niemiecki filozof są wprawdzie zgodni co do tego, że osoba jest podmiotem, do którego odnoszone są kary i nagrody, jednakże według Leibniza pod-

<sup>22</sup> Ibidem, s. 289.

<sup>23</sup> Por. G.W. Leibniz, *Zasady filozofii czyli monadologia*, (w:) *Wyznanie wiary filozofa*, tłum. S. Cichowicz, PWN 1969, s. 297–300.

<sup>24</sup> G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, s. 304.

<sup>25</sup> Teoretycy zajmujących się zagadnieniem tożsamości osobowej w celu poparcia swych tez z upodobaniem odwoływali się do myślowego eksperymentu, poczynawszy od Locke'a, a skończywszy na współczesnych autorach, takich jak Parfit. Por. trzecią część głośnego dzieła D. Parfita, *Reasons and Person*, Oxford 1986 czy J. Perry'ego, *A Dialog on Personal Identity and Immortality*, Hackett 1978.

<sup>26</sup> G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, s. 311.

stawą osoby jest dusza przechowująca *tożsamość moralną*<sup>27</sup>. Autor *Teodycei* wskazuje na szersze spektrum istotnych w tym względzie aspektów. *Bycie sobą* odróżnia on od *ujawniania się sobie* oraz od *samowiedzy*. *Bycie sobą* odślania tożsamość realną i fizyczną, „a ujawnianie się sobie, któremu towarzyszy prawda, dołącza do tego tożsamość osobową”<sup>28</sup>. Leibniz oponuje wprawdzie przeciw temu, by tożsamość osobowa miała sięgać tak daleko wstecz jak przypomnienie, niemniej uznaje on, że od przypomnienia zależy *tożsamość fizyczna* oraz *bycie sobą*. Tymczasem tożsamość osobowa oraz realna są jego zdaniem potwierdzone przez bezpośrednią refleksję, przypomnienie jakiegoś odstępu czasu lub zgodne świadectwo innych. Zdaniem Leibniza tym, co ostatecznie kreuje coś, co nazywamy „ja”, jest jednak dusza, a nie świadomość.

Negując kluczową rolę świadomości, Leibniz przywołuje Locke’owski przykład pijanego. Brak *świadomości* poprzednich działań, która jest dla Locke’a podstawowym kryterium identityczności, sprawia, że można by pijanego i trzeźwego potraktować jako dwie różne osoby. Konsekwencją takiego stanowiska winno być uznanie, że osoba, która wytrzeźwiała, nie powinna odpowiadać za czyny, których obecnie nie jest świadoma. Otóż w przeciwieństwie do tego Leibniz utrzymuje, że słusznie każe się trzeźwego, gdyż ten pijąc miał świadomość ewentualnej przyszłej kary za swe obecne działania. Mógł on także unikać upijania się. Leibniz rozstrzygającym weryfikatorem tożsamości osobowej uczynił w tym wypadku nie rozjaśnianie się świadomości w nadzwyczajnych okolicznościach (Sąd Ostateczny), lecz zgodne świadectwo innych. Autor *Monadologii* krytykuje podejście Locke’a, uzasadniając, że nawet w okolicznościach Sądu Ostatecznego przypomnienie (ujawnienie się treści świadomości) nie byłoby konieczne. Wystarczyłoby w tym względzie istnienie sprawiedliwego i nieomylnego Sędziego znającego fakty i mogącego je obiektywnie ocenić.

## Butlerowska krytyka poglądów Locke’a

Joseph Butler<sup>29</sup> dał wyraz swoim poglądom dotyczącym rozpatrywanego przedmiotu w dodatku do dzieła *Analogy of Religion*<sup>30</sup>. Krytykę Locke’a rozpoczął on od wskazania na tożsamość rozumianą w *ściśłym i filozoficznym* sensie

<sup>27</sup> Ibidem, s. 296.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 298.

<sup>29</sup> Szerzej na temat refleksji tego filozofa zob. I. Ziemiński, *Moralność i religia. Poglądy filozoficzne Josepha Butlera*, PWN, Warszawa 2002.

<sup>30</sup> J. Butler, *Analogy of Religion*, Harper & Brothers, New York 1860. [online] <<https://books.google.pl/books?id=8YUBAAAAYAAJ&printsec=frontcover&dq=Butler+%22the+analogy+of%22+identity&hl=pl&sa=X&ved=0ahUKEwj5hcC94eLJAhWJvxQKHbWaDKYQ6AEIJzAB#v=onepage&q=Butler%20%22the%20analogy%20of%22%20identity&f=false>> (dostęp: 16.05.2015).

oraz odróżnienia jej od *niewyraźnego* i *popularnego* rozumienia<sup>31</sup>. Butler odrzucił Locke'owską analogię pomiędzy tożsamością osobową a identycznością innych żywych stworzeń. Jego zdaniem słowo „ten sam” (*the same*) użyte jest w powyższym przypadku w różnych znaczeniach. Jeśli chodzi o zwierzęta i rośliny, to mówiąc, że drzewo jest po pięćdziesięciu latach to samo (*the same*), mylnie używa się tu tego sformułowania w ścisłym, filozoficznym sensie. A tak właśnie w podobnym przykładzie postąpił Locke. W opinii Butlera błąd polega na nierozróżnieniu dwóch sensów terminu „tożsamość”. Zdaniem biskupa Durham, jeśli żadna cząstka nie przetrwała w drzewie pięćdziesięciu lat, to nie można użyć wyrazu „identyczność” w jego precyzyjnym rozumieniu<sup>32</sup>. W opinii Butlera tożsamości w ścisłym, filozoficznym sensie musi towarzyszyć tożsamość substancji. Roślinom i zwierzętom nie jest on jednak skłonny przyznać tego rodzaju identyczności. Jego podejście jest zatem odmienne zarówno od stanowiska Locke'a, jak i Leibniza. Od Locke'a różni go negacja przekonania o ciągłości egzystencji żywych stworzeń jako wystarczającego warunku tożsamości. W przeciwieństwie do Leibniza nie uznaje on substancjalnego charakteru wszelkiego życia. Jednakże Butler, podobnie jak autor *Monadologii*, krytykuje oparcie tożsamości osobowej wyłącznie na świadomości.

Autor *Analogy...* uważa wprawdzie, że świadomość przeszłości potwierdza tożsamość, oponuje jednak przed uznaniem apercpepcji za tworzącą tożsamość osobową lub uznaniem, że jest ona dla identyczności konieczna. Wydaje mu się oczywiste, iż „świadomość tożsamości osobowej jest konsekwencją tożsamości osobowej i dlatego nie może jej tworzyć, podobnie jak w jakimś innym przypadku wiedza nie może tworzyć prawdy [...]”<sup>33</sup>. Zdaniem Butlera, aby w ogóle można było mówić o pamięci swojej świadomości, musi istnieć najpierw coś, co jest jej podstawą, a tym czymś jest substancja zwana osobą. Tożsamość osobowa sprowadza się więc do ciągłości pewnej substancji. Świadomość zaś może tę ciągłość jedynie potwierdzić, ale nie wykreować. Butler dochodzi również do wniosku, że w odróżnieniu od pozostałych żywych stworzeń, identyczność osoby określa się właśnie w tak podkreślanym przez niego *ścisłym, filozoficznym* znaczeniu.

Biskup Durham stara się dowieść jedności tożsamości osobowej i substancji w trzech punktach. Po pierwsze, dzięki porównywaniu świadomości siebie lub swojego własnego istnienia w różnych chwilach, pojawia się w umyśle idea toż-

<sup>31</sup> W oryginale „a loose and popular sense” oraz „a strict and philosophical manner of speech”. J. Butler, *Of Personal Identity*, (w:) J. Perry (red.), *Personal Identity*, University of California 1975, s. 101.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 100, 101.

<sup>33</sup> W oryginale brzmi to nieco inaczej: „[...] consciousness of personal identity presupposes, and therefore cannot constitute, personal identity, any more than knowledge, in any other case, can constitute truth [...]” – J. Butler, *Analogy of Religion*, s. 324.

samości osobowej. Porównanie to wskazuje, że jest się tym samym w różnych momentach. W swojej argumentacji Butler odnosi się również do życiowej praktyki. Wskazuje on, że ludzie starają się o swoją przyszłość, uznając za rzecz oczywistą, że są tą samą substancją nie tylko obecnie, ale także będą nią w przyszłości. Gdyby wątpili w to, to nie uznając przyszłego istnienia za swoje, nie dbali by o to, co będzie się kiedyś z nimi działo.

Po drugie, autor *Analogii...* dowodzi, że aktualna świadomość przeszłości, ukazując wprawdzie naszą tożsamość, jednak jej nie tworzy. Pamięć jest implikowana przez tożsamość osobową, a nie na odwrót. Inteligentne bycie najpierw działa, cierpi i raduje się, a dopiero potem zaczyna pamiętać, że działało, cierpiało i radowało się.

Po trzecie, w odpowiedzi na pytanie Locke'a: „czy to samo *ja* jest tą samą substancją?” Butler zauważa, że wprawdzie w kolejnych chwilach *świadomości* są numerycznie różne, to jednak są świadomościami tej samej rzeczy, tej samej osoby, siebie. Świadomość, że ktoś jest sobą, jest świadomością, że ów ktoś jest tą samą rzeczą. Nazywając tę rzecz substancją, uświadamiamy sobie, że ktoś jest tą samą substancją. Butler w tym argumentcie powołuje się na twierdzenia samego Locke'a. Skoro według niego osoba jest myślącą inteligentną rzeczą (byciem), a tożsamość osobowa to tożsamość rozumnego bycia (*the sameness of rational being*), to odpowiednio – podkreśla biskup Durham – to samo rozumne bycie wino też być tą samą substancją.

Kolejnym filozofem, który krytycznie zapatrywał się na Locke'owskie oparcie tożsamości osobowej na świadomości, był twórca filozofii zdrowego rozsądku Thomas Reid.

## Krytyka twierdzeń Locke'a autorstwa Reida<sup>34</sup>

Reid zajmuje się tożsamością osobową w czwartym oraz szóstym rozdziale eseju *Of Memory* zamieszczonego w *Essays on the Intellectual Powers of Man*<sup>35</sup>. Rozdział *Of Identity*<sup>36</sup> zawiera uwagi dotyczące osobowej idyntityczności. Tekst zaczyna się deklaracją, że przeświadczenie, jakie każdy ma o swojej tożsamości, nie może być przez filozofię ani wzmocnione, ani osłabione. Rozważanie

<sup>34</sup> Wybrane wątki jego filozofii zostały opisane w tekście Piotra Gutowskiego, *O trzech elementach filozofii Thomasa Reida*, „Roczniki Filozoficzne”, t. LVIII, nr 1, s. 71–93.

<sup>35</sup> T. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, (w:) idem. *The Works of Thomas Reid*, Elibron Classics, Edinburgh 1872 [online] <[https://books.google.pl/books?id=IUyAQA-AMAAJ&printsec=frontcover&hl=pl&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.pl/books?id=IUyAQA-AMAAJ&printsec=frontcover&hl=pl&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)> (dostęp: 6.09.2015).

<sup>36</sup> T. Reid, *Of Identity*, (w:) J. Perry (red.). *Personal Identity*, University of California 1975, s. 344–346.

owego fenomenu warte jest jednak uwagi ze względu na swoją wagę, a bez względu na rezultat badań<sup>37</sup>. Reid analizuje to, co rozumie się przez tożsamość w ogóle i to, co pojmuje się jako osobową identyczność. Wskazuje on też na to, jak nabiera się niezłomnych przeświadczeń co do tej ostatniej.

Tożsamość w ogólnie to relacja pomiędzy rzeczą, o której się wie, że istnieje w jakimś czasie i rzeczą, która istniała w innym czasie<sup>38</sup>. Co do zagadnienia tożsamości samego siebie, to Reid uznaje, że pojęcie to jest zbyt proste, by przyznawać mu logiczną definicję. Jest to relacja, którą trudno wprawdzie jasno wyodrębnić, a mimo to nie sposób pomylić jej z innymi. Jej przeciwieństwem jest różność (*diversity*). Tożsamość zakłada nieprzerwane trwanie istnienia. Nie można zatem tożsamości w jej właściwym (*proper*) sensie odnosić do ludzkich cierpień, przyjemności, myśli czy jakichkolwiek innych operacji umysłu. „Cierpienie odczuwane dzisiaj nie jest tym samym indywidualnym cierpieniem, które odczuwałem wczoraj, chociaż mogą być one podobne w rodzaju i natężeniu i mogą mieć tę samą przyczynę”<sup>39</sup>.

Osoba wedle szkockiego filozofa jest bytem niepodzielnym. W przeciwnym wypadku mielibyśmy do czynienia z paradoksalną sytuacją. Odjęte członki, traktowane jako części tejże osoby, miałyby w takiej sytuacji prawo do części jej majątku, byłyby odpowiedzialne za część jej przyrzeczeń i miałyby udział w jej zasługach. Wszystko to byłoby jednak absurdem. Reid podkreśla: „Osoba jest czymś niepodzielnym i jest tym, co Leibniz zwie »monadą«”<sup>40</sup>. Szkocki filozof robi też ukłon w stronę Locke’a, pisząc, że tożsamość osobowa zakłada ciągle istnienie niepodzielnej rzeczy zwanej sobą (*myself*). Jest to coś, co myśli, zastanawia się, analizuje, działa i cierpi<sup>41</sup>. Owo *ja* nie jest wszakże myślą, działaniem ani uczuciem. *Ja* jest za to tym trwałym (*permanent*) czymś, co jest w relacji do doznawanych myśli, działań i uczuć, które nazywa swoimi. Dowodem istnienia ciągłej jaźni (*self*) jest pamięć nie tyle o tym, co działo się wcześniej, ale głównie o tym, że to ta jaźń uczestniczyła w zdarzeniach. Fakt, że pamięć jest dowodem ciągłości jaźni, nie znaczy jednak automatycznie, że jest tej jaźni *twórcą*.

Reid oponuje przeciw Locke’owskiemu uznaniu świadomości za podstawowe kryterium tożsamości osobowej. Podkreśla on, że pamięć jakiegoś działania nie sprawia, iż to pamiętający jest osobą, która dokonała czynu. Można bowiem coś uczynić i tego nie pamiętać, a luka w pamięci nie świadczy, że się tego nie zrobiło. „Powiedzieć, że moje wspomnienie o tym, że zrobiłem jakąś rzecz, czy

<sup>37</sup> Ibidem, s. 107.

<sup>38</sup> Reid, podobnie jak to czynią Locke i Butler, na określenie tożsamości używa słowa „identity”, a czasem „sameness”.

<sup>39</sup> T. Reid, op. cit., s. 109.

<sup>40</sup> Ibidem.

<sup>41</sup> Dokładnie Reid pisze następująco: „Whatever this self may be, it is something which thinks, and deliberates, and resolves, and acts, and suffers” – ibidem. s. 109.

jak chcą to wyrazić niektórzy, moje bycie świadomym, co do uczynienia tego, sprawia, iż to zrobiłem, wydaje się być tak absurdalne, jakby powiedzieć, że moja wiara w to, że świat został stworzony, dokonała tej kreacji”<sup>42</sup>.

Zdaniem szkockiego filozofa, tożsamość osoby jest tożsamością realną i nie-dopuszczającą stopniowania. Osoba jest monadą, co ma znaczyć, że nie jest podzielna. Przekonanie o własnej tożsamości bierze się z naturalnego przeświadczenia każdego człowieka, które pochodzi od początku myślenia o ciągłości swojego istnienia. W przeciwieństwie do własnej identyczności tożsamość innych osób i przedmiotów jest czymś, co nazywamy „tożsamością” ze względu na wygodę języka. Pojęcie „tożsamości”, gdy stosuje się je do osób, nie posiada żadnej dwuznaczności, nie dopuszcza stopni. Reid podkreśla też za poprzednikami, że tożsamość osobowa jest fundamentem wszystkich praw i zobowiązań, a także odpowiedzialności<sup>43</sup>.

W celu podważenia poglądów Locke’a również Reid prezentuje myślowy eksperyment<sup>44</sup>. Dowodzi w nim, że idąc śladem rozważań autora *Listu o tolerancji*, dałoby się jakiegoś człowieka w tym samym czasie uznać za będącego i niebędącego tą samą osobą. Reid przedstawia wyobrażoną sytuację, w której chłopiec zostaje wychłostany za kradzież jabłek. Dużo później ta sama osoba jako dzielny oficer zdobywa w walce sztandar wroga. Następnie, w podeszłym wieku, kończy swoją wojskową karierę w stopniu generała. Człowiek ten, zdobywając sztandar, był świadomy swego wcześniejszego wychłostania, zostając generałem był wprawdzie świadomy zdobycia sztandaru, ale stracił świadomość swego wychłostania. Reid zwraca uwagę, że według Locke’a, dokąd sięga świadomość, tam też sięga osoba. W tym wypadku implikuje to przedziwną sytuację, w której generał nie jest tą samą osobą co dziecko, mimo że została zachowana ciągłość pomiędzy osobami chłopca i oficera oraz oficera i generała<sup>45</sup>. Opisana sytuacja nietożsamości dziecka z generałem jest niezgodna ze znaną z logiki zasadą wyrażającą stosunek tranzytywny mówiącą, że: jeżeli  $X$  jest tożsame  $Y$  oraz  $Y$  jest tożsame  $Z$ , to i  $X$  jest tożsame  $Z$ . W przedstawionym przez szkockiego myśliciela eksperymencie myślowym zasada ta nie ma jednak zastosowania. Powodem jest to, że wprawdzie generał pamiętający czas bitewnej chwały jest tą samą osobą co oficer, oficer mający w pamięci chłostę z dzieciństwa jest tym

<sup>42</sup> „To say that my remembering that I did such a thing, or, as some choose to express it, my being conscious that I did it, makes me to have done it, appears to me as great absurdity as it would be to say, that my belief that the world was created made it to be created” – ibidem, s. 110.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 112.

<sup>44</sup> T. Reid, *Mr. Locke's account of our Personal Identity*, (w:) idem, *The Works of Thomas Reid*, Cambridge 1872, s. 350–353.

<sup>45</sup> T. Reid, *The Works of Thomas Reid*, t. 1, Cambridge 1872, s. 351. Za: L. Newman, *Locke on Substance, Consciousness and Personal Identity*, (w:) P. Lodge, T. Stoneham (red.), *Locke and Leibniz on Substance*, Routledge 2015, s. 107.



samym kimś co dziecko, ale generał niepamiętający otrzymanych w młodości razów, nie jest tą samą osobą co mały chłopiec.

Zdaniem Reida, Locke bezzasadnie też zrównuje znaczenie terminu „świadomość” z sensem terminu „pamięć”. Pojawia się to w twierdzeniu, jakoby można było być świadomym tego, co człowiek robił dawno temu. Reid oponuje również przeciw uznaniu świadomości za podstawę tożsamości osobowej. Świadomość jest bowiem w ciągłym ruchu, tak jak i wszystkie inne operacje umysłu<sup>46</sup>. Świadomości nie charakteryzuje stałość, nieprzerwana ciągłość. Tożsamość może być tylko potwierdzeniem rzeczy, które charakteryzuje ciągłość istnienia. Gdyby uznać, że tożsamość osobowa polega na świadomości, to nikt nie byłby tą samą osobą w różnych chwilach swojego życia. Konsekwencją tego byłby brak odpowiedzialności za swoje działania, bo prawo, sprawiedliwość, nagrody i kary są ufundowane na założeniu o trwaniu tożsamości osób podlegających prawu.

Reid sugeruje też, że Locke nie odróżnił dwóch odmiennych znaczeń „tożsamości”: tożsamości jednostki i identyczności, którą w konwencji językowej przypisuje się wielu jednostkom tego samego rodzaju<sup>47</sup>. Tymi ostatnimi są chociażby różne operacje umysłu. Ta sama indywidualna operacja umysłu nie może istnieć w człowieku w różnych czasach ani w różnych ludziach w tym samym czasie. Locke natomiast traktuje je (w tym wypadku świadomość) jako jedną i tą samą. Zatem Locke albo ma na myśli odmienne, nie te same indywidualne świadomości, albo ma na myśli świadomość podobną lub tego samego rodzaju. Świadomość z kolei nie może być tą samą indywidualną świadomością w jakichkolwiek dwóch chwilach, tak więc w konsekwencji należałoby również uznać, że i my nie jesteśmy w jakichkolwiek dwóch chwilach tymi samymi osobami, ale co najwyżej tym samym rodzajem osób. Co więcej, krytykując Locke’a, Reid twierdzi, że skoro we śnie tracimy świadomość, to i nasza tożsamość winna bezpowrotnie zniknąć za każdym razem, kiedy przestajemy być świadomi.

## Podsumowanie

Zasadniczym przedmiotem rozważań w niniejszym tekście były poglądy autora *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* oraz wybranych osiemnastowiecznych filozofów odnoszących się krytycznie do jego stanowiska. Dotyczyły one kwestii osobowej identyczności. Locke optował za uznaniem świadomości za podstawę identyczności człowieka. Przeciwnikami tego stanowiska byli Leibniz,

---

<sup>46</sup> Reid pisze nawet w sposób bardziej poetycki: „Our consciousness, our memory, and every operation of the mind, are still flowing like the water of a river, or like time itself” – *ibidem*, s. 116.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 117.

Butler i Reid. Wskazywali oni, że sama świadomość ani nie tworzy, ani nie wystarczy do stwierdzenia tożsamości osoby. Ostatni z wymienionych zwrócił nawet uwagę na to, że w istocie Locke w swoich pismach nie odwołuje się do świadomości, ale do pamięci. To ją właśnie czyni głównym wyznacznikiem identyfikowania osób.

Ściśle związany z problemem tożsamości jest problem substancjalności bytu ludzkiego. Warto w świetle tego zauważyć, że krytycy poglądu o dominującym znaczeniu świadomości byli zarazem głosicielami tezy o substancjalnej charakterystyce osoby. Wśród nich Leibniz i Reid utożsamiali osobę z monadą – duszą, Butler zaś z duszą – substancją. Locke w istocie uchylał się od rozstrzygnięcia w tej materii, choć zdawał się sugerować, że można brać pod uwagę niesubstancjalny charakter tożsamości osobowej.

Osiemnastowieczny spór nie doprowadził do ostatecznych rozstrzygnięć w przedmiocie. Dyskutowany problem zainspirował jednak późniejszych, w tym przede wszystkim dwudziestowiecznych badaczy do podejścia do problemu tożsamości osobowej od nieco innej strony. Tacy teoretycy, jak Sydney Shoemaker<sup>48</sup>, David Wiggins<sup>49</sup>, Bernard Williams<sup>50</sup>, Richard Swinburn<sup>51</sup>, John Perry<sup>52</sup> czy Derek Parfit<sup>53</sup> skoncentrowali swoją uwagę raczej na zagadnieniu kryteriów tożsamości osobowej niż na kwestii jej substancjalnej natury.

## Literatura

- Ayer A.J., *The Concept of a Person*, St. Martin's, New York 1963.
- Boecjusz, *O pociechach filozofii. Traktaty teologiczne*, tłum. T. Jachimowski, De Agostini, Warszawa 2003.
- Butler J., *Analogy of Religion*, Harper & Brothers, New York 1860.
- Butler J., *Of Personal Identity*, (w:) J. Perry (red.), *Personal Identity*, University of California, Berkeley 1975.
- Frankfurt H.G., *Wolność i pojęcie osoby*, (w:) *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, wybór J. Hołówka, SPACJA. Warszawa 1997.
- Gutowski P., *O trzech elementach filozofii Thomasa Reida*, „Roczniki Filozoficzne”, t. LVIII, nr 1, s. 71–93.
- Gutowski P., Szubka T. (red.), *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1998.

<sup>48</sup> S. Shoemaker, *Self-knowledge and Self-identity*, Ithaca, New York 1963.

<sup>49</sup> D. Wiggins, *Identity and Spatio-Temporal Continuity*, Oxford 1967.

<sup>50</sup> B. Williams, *The Self and the Future*, (w:) J. Perry (red.), *Personal Identity*, University of California Press, Berkeley 1975.

<sup>51</sup> S. Shoemaker, R. Swinburne, *Personal Identity*, Blackwell, Oxford 1984.

<sup>52</sup> J. Perry, *A Dialog on Personal Identity and Immortality*, Hackett 1987.

<sup>53</sup> D. Parfit, *Tożsamość nie jest ważna*, (w:) P. Gutowski, T. Szubka (red.), *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*, Lublin 1998; idem, *Reasons and Person*, Oxford 1986.

- Hempoliński M., *Filozofia współczesna*, PWN, Warszawa 1989.
- Leibniz G. W., *Metaphysical Disputation on the Principle of an Individual*, tłum. z łaciny na angielski P. V. Spade, Oklahoma State University, Stillwater 1982.
- Leibniz G. W., *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąbska, PWN, Warszawa 1955.
- Leibniz G. W., *Zasady filozofii czyli monadologia*, [w:] *Wyznanie wiary filozofa*, tłum. S. Cichowicz, PWN, Warszawa 1969.
- Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. Gawecki, PWN, Warszawa 1955.
- Lodge P., Stoneham T. (red.), *Locke and Leibniz on Substance*, Routledge, New York 2015.
- Martin R., Barresi J. (red.), *Personal Identity*, Blackwell, Oxford 2002.
- Noonan H. W., *Personal Identity*, Routledge, London 1989.
- Oksenberg Rorty A. (red.), *The Identities of Persons*, University of California Press, Berkeley 1976.
- Parfit D., *Reasons and Person*, Oxford University Press, Oxford 1986.
- Perry J., *A Dialog on Personal Identity and Immortality*, Indianapolis, Hackett 1978.
- Reid T., *Essays on the Intellectual Powers of Man*, [w:] idem. *The Works of Thomas Reid*, Elibron Classics, Edinburgh 1872, [online] <[https://books.google.pl/books?id=IUyAQA-AMAAJ&printsec=frontcover&hl=pl&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.pl/books?id=IUyAQA-AMAAJ&printsec=frontcover&hl=pl&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)> (dostęp: 6.09.2015).
- Reid T., *Of Identity*, (w:) Perry J. (red.), *Personal Identity*, University of California, Berkeley 1975.
- Shoemaker S., *Self-knowledge and Self-identity*, Ithaca, New York 1963.
- Shoemaker S., Swinburne R., *Personal Identity*, Blackwell, Oxford 1984.
- Stoiński A., *Kryteria tożsamości osobowej*, „Szkice Humanistyczne” 2002, t. II, nr 1/2, s. 147–159.
- Strawson P. F., *Indywidua. Próba metafizyki opisowej*, tłum. B. Chwedeńczuk, PAX, Warszawa 1980.
- Vesey G., *Personal Identity*, Macmillan, London 1974.
- Wiggins D., *Identity and Spatio-Temporal Continuity*, Blackwell, Oxford 1967.
- Williams B., *The Self and the Future*, [w:] Perry J. (red.), *Personal Identity*, University of California Press, Berkeley 1975.
- Witkowski L., *O problemie tożsamości osobowej w filozofii: część I: J. Locke, G. W. Leibniz*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici, Filozofia 11” 1990, (197), s. 99–113.
- Ziemiński I., *Moralność i religia. Poglądy filozoficzne Josepha Butlera*, PWN, Warszawa 2002.



*Tomasz Dreikopel*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie

Warmia and Mazury University  
in Olsztyn

**POSTAWA CZŁOWIEKA WOBEC ŚMIERCI  
NA PODSTAWIE UWAG SENEKI  
W *EPISTULAE MORALES AD LUCILIUM*\***

**The Demeanour of a Man towards Death  
on the Basis of Seneca's Remarks  
in his *Epistulae morales ad Lucilium*\***

**Słowa kluczowe:** filozofia starożytna, etyka, szkoła stoicka, Seneka, śmierć, życie, samobójstwo.

**Key words:** ancient philosophy, ethics, stoic school, indifferent things, Seneca, death, life, suicide.

Streszczenie

*Listy moralne do Lucyliusza* Seneki Młodszego stanowią wartościowe świadectwo głębokiej refleksji ich autora nad zagadnieniem śmierci jako krańcowym momentem doczesnego życia człowieka. Jednocześnie pozostają swoistą próbą wskazania czytelnikowi możliwości właściwego ustosunkowania się wobec tego, co nieuchronne i ostateczne. Analiza będących przedmiotem mojego zainteresowania w niniejszym artykule listów 24, 26, 30, 70, 77 i 82 nie pozostawia wątpliwości, że najistotniejszym czynnikiem, który w przekonaniu starożytnego filozofa warunkuje odpowiedni stosunek człowieka do śmierci, jest jego życie. W tym kontekście definiuje Seneka śmierć jako szczególne dopełnienie życia aktywnego, tj. wartościowego

Abstract

*The Moral Letters to Lucilius* by Seneca the Younger constitute a valuable testimony of profound afterthoughts of its author upon the question of death as the ultimate moment of the earthly life of man, simultaneously remaining a peculiar attempt to show the reader a possibility of assuming a proper attitude towards something that is inevitable and definite. The analysis of letters 24, 26, 30, 70, 77 and 82, being a focus of the author of this article, leaves no doubt that the most significant factor which, according to the ancient philosopher, determines a proper attitude of man towards death is his life. In this context, Seneca defines death as a particular complement of active life, valuable both morally and intellectually. Such an attitude

---

\* Niniejsze opracowanie jest pełną wersją referatu, jaki wygłosiłem podczas konferencji *List grecki i łaciński poprzez wieki*, która odbyła się w dniach 24–26 września 2015 r. na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

zarówno pod względem moralnym, jak i intelektualnym. Takie podejście pozwala także zrozumieć jego specyficzną interpretację śmierci, która chociaż w świetle poglądów stoickich pozostaje jedną z rzeczy obojętnych, to w ujęciu Seneki jest zbliżona do dobra, posiada wartość i pod pewnymi warunkami może stać się przedmiotem ludzkich starań.

de of the author of *The Moral Letters to Lucilius* also enables to comprehend his specific interpretation of death, which, according to stoic beliefs, remains one of the indifferent things. However, in Seneca's expression, it is similar to the good, it possesses a value, and under certain conditions it can become the object of human endeavour.

„Z życiem jest tak, jak z bajką: zależy nie od tego, czy długo trwa, lecz od tego, czy pięknie jest ułożona. Nie ma znaczenia, gdzie ją przerwiesz. Przerwij, gdzie tylko będziesz chciał: bylebyś dodał dobre zakończenie”<sup>1</sup>. To właśnie *Listy moralne do Lucyliusza* Seneki Młodszego, biorąc pod uwagę całość jego zachowanej spuścizny filozoficznej i literackiej, pozostają szczególnym dowodem głębokiej refleksji ich autora nad wspomnianym dobrym zakończeniem (*bona clausula*). Stanowią wymowne i niejednokrotnie jakże osobiste świadectwo przekonania filozofa o konieczności bliższego przyjrzenia się temu, co pewne oraz nieuchronne, to znaczy śmierci jako krańcowemu momentowi doczesnego życia człowieka. Są wreszcie swoistą próbą, którą podejmuje Seneka, by wskazać zarówno samemu sobie, jak i szerszemu gronu odbiorców możliwe drogi mądrego i pięknego wychodzenia z życia. Niezbędnym tego warunkiem pozostaje właściwa postawa człowieka wobec samej śmierci, a zwłaszcza uwolnienie się od strachu przed nią, który w największym stopniu zafałszowuje jej rzeczywisty wizerunek. W tym celu „należy”, jak stwierdza filozof, „zdząć maski nie tylko ludziom, lecz i rzeczom, przywracając im ich właściwy wygląd”<sup>2</sup>. Ten postulat znajduje zresztą odzwierciedlenie aż w 57 wśród 124, tj. niemal w połowie zachowanych listów Seneki, w których kilkaset razy pojawia się rzeczownik *mors*, a razy kilkadziesiąt czasownik *mori*. Ponieważ całościowa analiza tak obszernego materiału jest, co oczywiste, w ramach niniejszych rozważań niemożliwa, skoncentruję się na uwagach filozofa w listach 24, 26, 30, 70, 77 i 82, mając pełną świadomość subiektywności tego wyboru.

Wspomniane już zagadnienie odpowiedniej postawy człowieka wobec śmierci staje się zasadniczym przedmiotem rozważań w liście 24. Seneka sięga, co zresztą czyni również w innych listach, po konkretne przykłady osób, które nie

<sup>1</sup> Seneka, *Epistulae*, 77, 20: *Quomodo fabula, sic vita: non quam diu, sed quam bene acta sit, refert. Nihil ad rem pertinet, quo loco desinas. Quocumque voles, desine: tantum bonam clausulam impone.* Łaciński tekst Listów podaję w artykule według edycji *L. Annaei Senecae Ad Lucilium epistulae morales*, vol. I–II, ed. L.D. Reynolds, Oxonii 1965, natomiast przekład na język polski cytuję zgodnie z *L. Annaeus Seneca. Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, wstęp i przypisy K. Leśniak, Warszawa 1961.

<sup>2</sup> Seneka, *Epistulae*, 24, 13: [...] *non hominibus tantum sed rebus persona demenda est et reddenda facies sua.*

odczuwały obawy w momencie zejścia z tego świata, zaznaczając, że w gronie tym znajdowali się nie tylko mężowie odważni, ale też ludzie w innych okolicznościach najzupełniej bojaźliwi. Śmierć, która jawi się nam jako najstraszniejsza, jest wpisana w kalendarz ludzkiego życia, podobnie jak dzieciństwo, lata młodzieńcze, wiek dojrzały, a wreszcie starość. Niewątpliwie życie jest nieustanną wędrówką ku śmierci, jej stałym, niemal codziennym doświadczeniem. „Śmierć, której się lękamy, jest ostatnia, lecz nie jedyna”<sup>3</sup>, chociaż więc umieramy o określonej godzinie, jest to jednak wyłącznie swoiste dopełnienie rzeczy w przypadku każdego człowieka nieuchronnej i ostatecznej. To oswojenie lęku przed opuszczeniem doczesnego życia, na co kładzie szczególny nacisk Seneka, stanie się łatwiejsze, jeżeli uświadomimy sobie, że „śmierć albo unicestwienia nas doszczętnie, albo wyzwala”<sup>4</sup>. Kwestia unicestwienia przez śmierć nie budzi zainteresowania filozofa, wszak ludziom, którzy tego doświadczenia, nie zostaje nic, natomiast ci, których ona wyzwala, zyskują coś lepszego, oswobodzenie od brzemienia rozmaitych i często trudnych do zniesienia życiowych doświadczeń. W chwili śmierci ostatecznie wolne staje się nie tylko nasze ciało, udręczone już to przez przemoc ze strony innych ludzi, już to przez uleganie rozmaitym rozkoszom bądź chorobom, ale także, a może przede wszystkim nasza dusza, której nie powinno wprawiać w stan niepokoju ubóstwo, wygnanie czy niewola. Śmierć oznacza tylko tyle i aż tyle, że, jak to obrazowo ujmuje Seneka, „[...] nie będę mógł więcej chorować, nie będzie możliwości skrępowania mnie więzami” i, co w tym przypadku najistotniejsze, „nie będę więcej umierał”<sup>5</sup>.

Na marginesie tych rozważań pojawia się w liście 24 zagadnienie samobójstwa, do którego tak często i, jak wiadomo, nie bez osobistych pobudek będzie filozof w swoich listach powracać. Seneka tym razem koncentruje się wyłącznie na przedstawieniu pobudek, którymi nie powinien kierować się nikt, kto rozważa taką formę dobrowolnego zakończenia życia. Samobójstwo, w przekonaniu autora listu, pozostaje nie do zaakceptowania, jeśli ma wynikać wyłącznie z odrazy do życia (*taedio vitae*) albo ze strachu przed śmiercią (*metu mortis*). Wyraźnie krytyczny pozostaje stosunek filozofa do stale rosnącej, co zaznacza, liczby ludzi nie tylko gnuśnych i bezwartościowych, ale także szlachetnych i inteligentnych, u których daje się dostrzec nierozważną skłonność umysłu (*inconsulta animi inclinatio*), a mianowicie pożądanie śmierci (*libido moriendi*). Niepokój Seneki wzbudza to, że w przypadku tych osób śmierć staje się konsekwencją nie tyle nienawiści życia, ile wręcz obrzydzenia do niego (*vitae non odium, sed fastidium*). Tak lekceważąca postawa wobec życia pozostaje całkowicie niezrozumiała w przypadku osób odznaczających się zarówno szlachetnym usposobie-

<sup>3</sup> Ibidem, 24, 21: [...] *hanc, quam timemus, mortem extremam esse, non solam.*

<sup>4</sup> Ibidem, 24, 18: *Mors nos aut consumit, aut exiit.*

<sup>5</sup> Ibidem, 24, 17: [...] *desinam aegrotare posse, desinam alligari posse, desinam mori posse.*

niem, jak i bystrością umysłu, ponieważ, na co jasno wskazuje autor listu 24, „człowiek odważny i mądry powinien nie uciekać z życia, ale wychodzić”<sup>6</sup>.

Za interesujący trzeba uznać list 26, napisany z perspektywy człowieka stojącego w obliczu starości (*in conspectu senectutis*), który jest w pełni świadomy, że dokonuje już ostatnich dni swego życia. Starość – wiek, w którym odczuwamy znużenie, ale jeszcze nie jesteśmy bezsilni – daje sposobność spojrzeć z dystansu na багаż życiowych doświadczeń i dokonań, jednak probierzem ich rzeczywistej wartości staje się dopiero zachowanie człowieka w ostatnich chwilach: „[...] śmierć ma wydać o tobie wyrok”, „[...] coś zdziałał, okaże się wtedy, gdy skonasz”<sup>7</sup>. W przypadku człowieka, który chce poddać się tego rodzaju ocenie, osądzić samego siebie, w pełni zweryfikować własne czyny i słowa, pojawia się potrzeba, a nawet konieczność nieustannej *praeparatio ad mortem*, co ważne, niezależnie od wieku i okoliczności: „Nie oblicza się lat. Nie ma pewności, w którym miejscu oczekuje cię śmierć. A więc ty czekaj jej na każdym miejscu”<sup>8</sup>. To przygotowanie się do śmierci ma, jak zaznacza Seneka, również nieco inny wymiar, który wiąże się ze wspomnianym wcześniej oddalaniem lęku przed nią: „Przygotuj się do śmierci: kto tak mówi, każe przygotowywać się do wolności. Bo kto nauczył się umierać, ten zarazem odczył się być niewolnikiem. Jest on ponad wszelką przemocą, a przynajmniej poza jej zasięgiem”<sup>9</sup>.

Starość jako ten okres ludzkiego życia, który daje możliwość przypatrywania się śmierci z odpowiedniego dystansu, a zarazem właściwego ustosunkowania się do niej, powraca w refleksjach, które odnajdujemy w liście 30. Seneka przedstawia nam jako godną naśladowania postawę jednego z własnych przyjaciół, Bassusa Aufidiusza, starca, który w obliczu śmierci zachowuje pogodę ducha. Jest to o tyle istotne, że „[...] ten, kogo starość prowadzi na śmierć, nie może mieć żadnej nadziei. [...] Przy żadnym innym rodzaju śmierci ludzie nie umierają łagodniej, lecz i nie umierają dłużej”<sup>10</sup>. Tymczasem Bassus nie tylko, co zaznacza filozof, mądrze (*sapienter*) znosi żal po utracie samego siebie, ale często i celowo wręcz rozprawia o śmierci, wskazując także innym, na czym polega jej istota (*qualis esset eius natura*), jakby przypatrzył się jej całkiem z bliska. Umożliwia mu to filozofia, dzięki której w obliczu zbliżającej się śmierci zachowuje nieustanną i godną mędrca stałość umysłu (*animi firmitas*). W kontekście tego,

<sup>6</sup> Ibidem, 24, 25: *Vir fortis ac sapiens non fugere debet e vita, sed exire.*

<sup>7</sup> Ibidem, 26, 6: [...] *mors de te pronuntiatura est. [...] Quid egeris, tunc apparebit, cum animam ages.*

<sup>8</sup> Ibidem, 26, 7: *Non dinumerantur anni. Incertum est, quo loco te mors expectet; itaque tu illam omni loco expecta.*

<sup>9</sup> Ibidem, 26, 10: *Meditare mortem: qui hoc dicit, meditari libertatem iubet. Qui mori dicit, servire dedit; supra omnem potentiam est, certe extra omnem.*

<sup>10</sup> Ibidem, 30, 4: [...] *nil habet, quod speret, quem senectus ducit ad mortem; [...] Nullo genere homines mollius moriuntur, sed nec diutius.*



co nieuchronne, starość jako bezpośrednio poprzedzający śmierć etap naszego życia nie tylko pozwala długo się do niej przysposabiać, ale daje okazję do oswożenia się z myślą, które wprawiają nasz umysł w niepokój i owocują mimowolnym lękiem wobec tego, co przecież pozostaje koniecznością. „Życie bowiem jest dane pod warunkiem śmierci i do niej przecież podążamy”, a zatem „kto nie chce umierać, nie chciał też żyć”<sup>11</sup>. To tylko jedna z przysłowiowych oczywistości, które dopiero wraz z upływem lat jesteśmy w stanie właściwie odczytać, zbliżając się dzięki temu do śmierci bez zniechęcenia do życia (*sine odio vitae*). Inna to fakt, że „nie śmierci się boimy, ale myśli o śmierci [...]”<sup>12</sup>, aby zatem stać się wolnym od takiego strachu, należy nieustannie (*semper*) o niej rozmyślać.

List 70 stanowi rozwinięcie zasygnalizowanego wcześniej, w liście 24, zagadnienia samobójstwa, a konkretnie warunków, które należy wziąć pod uwagę, aby tego rodzaju dobrowolne oddalenie się z życia można było uznać za dopuszczalne, a niekiedy wręcz za wskazane. W pewnych okolicznościach śmierć nie jest bynajmniej wierzchołkiem podwodnej skały, ale, jak obrazowo ujmuje autor listu, „[...] portem, niekiedy godnym pożądania, nigdy zaś nie zasługującym na pogardę [...]”<sup>13</sup>. Nie zawsze, z czego zdaje sobie sprawę każdy mędrzec, przedłużanie życia należy uznać za wskazane czy celowe. Z punktu widzenia takiego człowieka nie jest dobrym samo życie, tylko piękne życie<sup>14</sup>. Dlatego mędrzec, kiedy doznaje utrapień albo innych zakłócających jego spokój okoliczności, oddala się (*emittit se*). Seneka zdaje sobie sprawę, że w tak delikatnej kwestii, jaką pozostaje odebranie sobie życia, musi dotrzeć również do szerszego grona odbiorców. Wyjaśnia, że nie sam moment naszego odejścia z tego świata pozostaje najistotniejszy, a to, czy umiera się dobrze, czy źle (*bene aut male mori*). W jego przekonaniu dobrej śmierci doświadcza osoba, której udało się uniknąć niebezpieczeństwa złego życia (*male vivendi periculum*). Stąd też nie należy kupować życia za wszelką cenę, trzymać się go kurczowo wówczas, kiedy cierpimy z powodu nieuleczalnej choroby, boimy się kaźni, doznajemy upokorzenia czy doświadczamy niewoli. Z drugiej strony zawsze trzeba rozważyć, czy powinniśmy przyłożyć rękę do własnego odejścia, jeżeli argumentem miałby być wyłącznie strach wynikający z zagrożenia śmiercią ze strony innych osób. W takim przypadku, czego zresztą nie kryje Seneka, trudno ustalić zasadę ogólną (*universum*), trzeba natomiast wziąć pod uwagę konkretną sytuację i wszystkie towarzyszące jej okoliczności. Tak jak wybiera się okręt, udając się w podróż morską, podobnie rozważyć musimy rodzaj śmierci, mając odejść z życia. Co się tyczy samego samobójstwa, w uzasadnionych okolicznościach nie stanowi

<sup>11</sup> Ibidem, 30, 10: *Vivere noluit, qui mori non vult; vita enim cum exceptione mortis data est; ad hanc itur.*

<sup>12</sup> Ibidem, 30, 17: *Non mortem timemus, sed cogitationem mortis [...].*

<sup>13</sup> Ibidem, 70, 3: *[...] portus est, aliquando petendus, numquam recusandus [...].*

<sup>14</sup> Ibidem, 70, 4: *[...] non enim vivere bonum est, sed bene vivere.*

ono przywileju dostępnego wyłącznie mędrcom czy osobom szlachetnie urodzonym. Filozof wylicza przykłady ludzi najpodlejszego stanu, którzy skorzystali z możliwości oddalenia się w bezpieczne miejsce, unikając w ten sposób męczarni, niewoli oraz upodlenia. Jeżeli nawet torowali sobie drogę do wolności w niewybredny sposób, to ich postępowanie jasno dowodzi, że po pierwsze – najplu-gawsza śmierć pozostaje czymś lepszym niż najwytworniejsza niewola, po drugie – o pozbawieniu się życia nie decyduje nic innego oprócz naszej woli.

Wreszcie dwa ostatnie listy, które niewątpliwie należy uwzględnić w niniejszych rozważaniach, 77 i 82, ponieważ pozostają najistotniejsze ze względu na potrzebę wypracowania odpowiedniego stosunku wobec tego, co w sposób nieuchronny staje się udziałem każdego człowieka, określenia wartości śmierci, jej znaczenia w kontekście ludzkiego życia, a wreszcie należytego usytuowania w hierarchii rzeczy, które w pewnym stopniu tylko pozornie pozostają obojętne. Seneka wyraźnie podkreśla, że „[...] życie, jeżeli jest cnotliwe, nie może być niedokończone. Kiedykolwiek się z nim rozstaniesz, bylebyś tylko rozstał się należycie, będzie dokończoną całością”<sup>15</sup>. Śmierć jest zatem nie tylko dopełnieniem życia, ale stanowi uwieńczenie życia cnotliwego. Dopiero wówczas możemy powiedzieć, że uzyskało ono *perfectam formam*. Co więcej, musi być to śmierć piękna, rozważna oraz mężna, tylko w takim kształcie zasługuje ona na miano rzeczy wielkiej i godnej uwagi. Wreszcie, każdy z nas winien kształtować w sobie szczególnego rodzaju cnotę, którą określa filozof mianem odwagi umierania (*virtus moriendi*), zastrzegając, że „[...] życie, jeśli brak nam odwagi, by umrzeć, jest niewolą”<sup>16</sup>. Takiemu zniewoleniu ulegają ludzie rozpieszczeni (*delicati*), którzy odczuwają przemożny lęk przed śmiercią, ponieważ do niej upodobnili własne życie. Uzyskanie wspomnianej *virtus moriendi* nie tylko wyklucza życiową beczynność (*otium*), nie tylko wymaga obwarowania się filozofią oraz poznania siebie i swojej natury (*sui naturaeque cognitio*), ale przede wszystkim wzmacnia nasz umysł wówczas, gdy już przysposabiamy się do spotkania ze śmiercią.

W rozważaniach, które przynosi list 82, szczególnej uwagi wymaga przedstawiona przez Senekę interpretacja śmierci jako jednej z rzeczy obojętnych (*adiáfora – indifferentia*). W ujęciu stoików najwyższym, a także jedynym oraz wyłącznym dobrem człowieka pozostaje cnota (*areté – virtus*), a jedynym złem jest występki (*kakia – vitium*). Rzeczy, które znajdują się pomiędzy nimi, zyskują miano obojętnych, nie będąc ani dobre, ani złe. Wśród nich jedne uznaje się za zbliżone do dobra, przedstawiające pewną wartość i w tym kontekście godne naszego wyboru (*proegména – promotá, praeposita*), m.in. życie, drugie zaś za

<sup>15</sup> Ibidem, 77, 4: [...] *vita non est imperfecta, si honesta est; ubicumque desines, si bene desines, tota est.*

<sup>16</sup> Ibidem, 77, 15: [...] *vita, si moriendi virtus abest, servitus est.*

oddalone od dobra (*apoproegména – remota, reiecta*), których, jako że nie posiadają wartości, człowiek z natury unika, m.in. śmierć<sup>17</sup>. Seneka postrzega śmierć nieco inaczej – jako rzecz obojętną, która jednak pod pewnymi warunkami pozostaje zbliżona do dobra, posiada wartość i może stać się przedmiotem naszych starań<sup>18</sup>. Takim chwalebny jej rodzajem jest śmierć odważna. Przy czym na pochwałę nie zasługuje śmierć jako taka, ale, jak wyjaśnia filozof, ten, „[...] którego duszę śmierć porwała wcześniej, zanim ją wprawiła w niepokój”<sup>19</sup>. A zatem, co istotne, odpowiednie przygotowanie się na jej przyjęcie owocuje tym, że śmierć staje się jedną z tych rzeczy, do których zbliżyła się i których dotknęła cnota (*virtus adiit tractavitque*), innymi słowy „[...] uszlachetnia się przez to, co jest szlachetne”<sup>20</sup>. W przekonaniu Seneki, „[...] jeśli nawet śmierć jest obojętna, to jednak nie należy do tych rzeczy, o które można wygodnie się nie troszczyć”<sup>21</sup>, zwłaszcza że jej mężne przyjęcie uznaje autor listu za chwalebne i należące do największych osiągnięć duszy ludzkiej<sup>22</sup>.

Wypracowanie właściwej postawy wobec śmierci jest u Seneki konsekwencją życia, które musi być aktywne, tj. moralnie i intelektualnie wartościowe. Wynika to z głębokiego przekonania autora listów, że poprzez cały okres naszego doczesnego bytowania zmierzamy ku śmierci. Wędrowka ta nie może stać się udziałem nikogo, kto stoi w miejscu, przyjmuje wobec życia postawę bierną, nie doświadcza, nie stawia czoła przeciwnościom losu. Oddalanie lęku przed tym, co niewątpliwie nastąpi, musi mieć charakter czynny, nie jest możliwe bez konsekwentnego pokonywania strachu przed otaczającą człowieka rzeczywistością. Ostatnie chwile życia filozofa, które znamy z relacji Tacyta w XV ks. *Roczników*<sup>23</sup>, przesadzają o wartości oraz nieprzemijalności wskazówek i zaleceń Seneki, który w chwili śmierci miał sposobność pozostawienia po sobie tego, co jedynie jeszcze posiadał, a zarazem uważał za najpiękniejsze – obrazu własnego życia (*imaginem vitae suae*).

<sup>17</sup> Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, przekł. E. I. Zieliński, t. III: *Systemy epoki hellenistycznej*, Lublin 1999, s. 400–406, t. V: *Słownik, indeksy i bibliografia*, Lublin 2002, s. 158. Por. też: L. Joachimowicz, *Seneka*, Warszawa 1977, s. 26.

<sup>18</sup> Niewykluczone, że stanowisko filozofa może być następstwem sporu o rzeczy moralnie obojętne, który toczył się już wcześniej pomiędzy przedstawicielami Stoi Starszej i Średniej. Por. S. Wyszomirski, *Pojęcie arete w etyce Stoi Starszej i Średniej*, Toruń 1997, s. 138–155.

<sup>19</sup> Seneka, *Epistulae*, 82, 11: [...] *cuius mors ante abstulit animum, quam conturbavit*.

<sup>20</sup> Ibidem, 82, 14: [...] *honesta est per illud, quod honestum est* [...].

<sup>21</sup> Ibidem, 82, 16: [...] *si indifferens mors est, non tamen ea est, quae facile neglegi possit* [...].

<sup>22</sup> Ibidem, 82, 17: [...] *fortiter pati mortem quidni gloriosum sit et inter maxima opera mentis humanae?*

<sup>23</sup> Tacyt, *Annales*, XV, 60–64.

## ANEKS\*\*

1. 24, 21: [...] *mors non una venit, sed quae rapit, ultima mors est* – „[...] przychodzi do nas nie jedna śmierć, lecz ta, co nas porywa, jest ostatnia”.

2. 24, 23: [...] *tantam hominum imprudentiam esse, immo dementiam, ut quidam timere mortis cogantur ad mortem* – „[...] nieroztropność, a nawet głupota ludzi jest tak wielka, że niektórzy z nich dla bojaźni śmierci przymuszają się właśnie do śmierci”.

3. 26, 9: [...] *egregia res est mortem condiscere* – „[...] chwalebna to rzecz nauczyć się umierać”.

4. 30, 6–7: [...] *mors adeo extra omne malum est, ut sit extra omnem malorum metum* – „[...] śmierć do tego stopnia jest poza wszelkim złem, że jest też poza wszelką obawą złego”.

5. 30, 11: *Mors necessitatem habet aequam et invictam: quis queri potest in ea conditione se esse, in qua nemo non est?* – „Konieczność śmierci jest równa dla wszystkich i nieprzewycięzalna. Któż tedy może się użalać, że jest w tym położeniu, w jakim znajdują się wszyscy?”.

6. 30, 12: *Venit aliquis ad mortem iratus: mortem venientem nemo hilaris exceptit, nisi qui se ad illam diu composuerat* – „Niejeden zbliża się do śmierci pełen gniewu. Radośnie przyjmuje nadchodzącą śmierć jedynie ten, kto się długo do niej przysposabiał”.

7. 30, 15–16: [...] *plus momenti apud me habent, qui ad mortem veniunt sine odio vitae et admittunt illam, non adtrahunt* – „[...] większą wagę mają u mnie ci, którzy zbliżają się do śmierci bez zniechęcenia do życia i nie sprowadzają śmierci, a jedynie ją dopuszczają”.

8. 70, 8: *Stultitia est timore mortis mori* [...] – „Głupotą bowiem jest umierać ze strachu przed śmiercią [...]”.

9. 70, 21: [...] *praeferendam esse spurcissimam mortem servituti mundissimae* – „[...] najplugawszą śmierć trzeba postawić wyżej od najwytworniejszej niewoli”.

10. 77, 6: *Non est res magna vivere: [...] magnum est honeste mori, prudenter, fortiter* – „Nieważna to rzecz żyć: [...] czymś wielkim jest dopiero piękna, rozważna i mężna śmierć”.

## Literatura

Joachimowicz L., *Seneka*, Warszawa 1977.

Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, przekł. E.I. Zieliński, t. III: *Systemy epoki hellenistycznej*, Lublin 1999, t. V: *Słownik, indeksy i bibliografia*, Lublin 2002.

Seneca L. *Annaeus. Listy moralne do Lucylusza*, tłum. W. Kornatowski, wstęp i przypisy K. Leśniak, Warszawa 1961.

Senecae L. *Annaei Ad Lucilium epistulae morales*, vol. I–II, ed. L.D. Reynolds, Oxonii 1965. Tacyt, *Dzieła*, tłum. S. Hammer, t. I, Warszawa 1957.

Wyszomirski S., *Pojęcie arete w etyce Stoi Starszej i Średniej*, Toruń 1997.

\*\* Z punktu widzenia uważnego czytelnika *Listów* zdumiewające pozostają nie tylko wyjątkowa trafność oraz ponadczasowy charakter refleksji, które Seneka poświęcił zagadnieniu śmierci, ale także fakt, że znakomitą większość zawartych w uwagach tego filozofa *praecepta mortis* można byłoby z powodzeniem zamieścić dziś w każdym kompendium łacińskich *locutiones adagiales*, tj. powiedzeń mających niemal przysłowiową wymowę. Dlatego uznałem za stosowne zamieszczenie w aneksie do niniejszego artykułu jeszcze kilku przykładów tego rodzaju celnych zaleceń, które pominąłem w zasadniczej części moich rozważań.

*Lech Majchrowski*

Uniwersytet Jagielloński  
w Krakowie

Jagiellonian University  
in Kraków

## PRZYSZŁOŚĆ TO HISTORIA

### The Future Is History

Słowa kluczowe: determinizm, wolna wola, Nietzsche, Schopenhauer, kognitywistyka.

Key words: determinism, free will, Nietzsche, Schopenhauer, cognitive science.

#### Streszczenie

Artykuł porusza kwestie determinizmu oraz wolnej woli. Zagadnienie to, jak się zdaje, pomimo upływu lat nadal budzi wiele emocji i pozostaje aktualne. Pytanie o ludzką wolność jest bowiem jednym z tych, od których odpowiedzi (pozytywnej lub negatywnej) głęboko uzależnione jest nasze pojmowanie własnej egzystencji, ogólny obraz świata (np. przekonanie, że życiem rządzi przeznaczenie), stosunek do rozmaitych koncepcji metafizycznych (bądź religijnych), a także rozumienie takich pojęć jak: moralność, sprawiedliwość, wina (grzech), odpowiedzialność czy autonomia. Z determinizmem dodatkowo łączy się egzystencjalny lęk o to, czy jesteśmy w stanie panować nad własnymi decyzjami i czy życie nasze, w związku z tym, nie jest li tylko igraszką w rękach losu.

Celem niniejszego artykułu, którego inspiracją była analiza pism F. Nietzschego<sup>1</sup>, jest próba uzasadnienia stanowiska odrzucającego koncepcję wolnej woli jako swego rodzaju zlu-

#### Abstract

The following text addresses the issue of determinism and the associated problem of free will. This problem, as it seems, still raises a lot of emotions and remains current despite the passage of years. The question of human freedom is in fact one of those to which the answer (positive or negative) depends profoundly on our understanding of our own existence, the overall picture of the world (e.g. the belief that life is governed by destiny), the relation to the various metaphysical (or religious) concepts, as well as the understanding of concepts such as morality, justice, guilt (sin), responsibility and autonomy. Determinism also connects with the existential anxiety about whether we are able to control our own decisions and whether our life, therefore, is not merely a plaything in the hands of fate.

The purpose of this article which was inspired by an analysis of the writings of Nietzsche<sup>2</sup> is an attempt to justify the position of rejecting the concept of free will as a kind of

<sup>1</sup> To nie koncepcja nadczłowieka, śmierci Boga czy woli mocy, a właśnie determinizm (radikalna negacja wolnej woli) jest, moim zdaniem, absolutnie kluczowy dla rozumienia całej filozofii Nietzschego.

<sup>2</sup> This is not the concept of the superman, the death of God and the will of power, but just determinism (the radical negation of free will), which is, in my opinion, absolutely crucial for understanding the whole philosophy of Nietzsche.

dzenia panującego w ogólnoludzkiej świadomości. W związku z tym, tekst w głównej mierze koncentruje się na argumentach negujących idee wolnej woli, w mniejszym zaś stopniu na tych, które mogłyby przemawiać za jej utrzymaniem: nie uwzględnia np. zagadnień związanych z fizyką kwantową czy zasadą Heisenberga.

Zamiarem moim było zabranie głosu w sporze o wolną wolę i jednoznaczne opowiedzenie się za stanowiskiem deterministycznym w taki sposób, aby sprowokować Czytelnika do własnych przemyśleń, a nawet zainspirować do napisania własnego artykułu, w którym będzie On argumentował np. za utrzymaniem koncepcji wolnej woli poprzez wskazanie na błędy w moim rozumowaniu. W tekście staram się m.in. sformułować definicję wolnej woli, przedstawić jej genezę oraz konsekwencje wynikające z przyjęcia deterministycznej wizji świata.

illusion, reigning in the general human consciousness. In this regard, the text mainly focuses on arguments denying the ideas of free will, and so, to a lesser extent, on those that might argue for its maintenance: it does not include, e.g., issues related to quantum physics or the Heisenberg principle. My intention was to engage in the debate about free will and opt clearly for the deterministic position in such a way as to provoke the Reader to his or her own thoughts, and even inspire him or her to write their own article in which s/he will, for example, argue in favour of maintaining the concept of free will by an indication of the errors in my reasoning. In the text I try, among other things, to formulate a definition of free will, and present its origins and the consequences flowing from the adoption of a deterministic vision of the world.

*Co to znaczy: „chcieć?! Śmiejemy się z człowieka, który wychodzi ze swej izby w tej chwili, gdy słońce wychodzi ze swojej, i mówi „Chcę, żeby słońce weszło”; a także z człowieka, który nie potrafi zatrzymać kola i mówi: „Chcę, żeby ono się toczyło”; jak również z człowieka, który zostaje pokonany w zapasach i mówi: „Teraz leżę tutaj, ale chcę tu leżeć!” Pomińmy jednak wszystko to, co śmiesz! Czyżbyśmy kiedykolwiek różnili się od którejs z owych trzech osób, wypowiadając słowo: „chcę”?*<sup>3</sup>

*Potega bez zwycięstw. – Najsilniejsze poznanie (o zupełnym braku wolności ludzkiej woli) jest przecież najuboższe w skutki, ponieważ zawsze miało najsilniejszego przeciwnika: ludzką próżność.*<sup>4</sup>

Wyrocznia: *Coś słodkiego?*

Neo: *Wiesz, czy to wezmę?*

Wyrocznia: *Inaczej byłabym marną wyrocznią.*

Neo: *W takim razie nie mam wyboru.*

Wyrocznia: *Przychodząc tu już dokonałeś wyboru. Chcesz tylko wiedzieć czemu. [Neo bierze cukierek] Myślałam, że już to rozumiesz.*

Neo: *A co ty tu robisz?*

Wyrocznia: *To samo. Uwielbiam słodczyce ...*

Smith: *Zmieniłem się, odłączyłem od Matrixa. Jestem odrodzony i tak jak pan najwyraźniej wolny.*

<sup>3</sup> F. Nietzsche, *Jutrzenka*, tłum. L.M. Kalinowski, Kraków 2006, af. 124, s. 88.

<sup>4</sup> F. Nietzsche, *Wędrowiec i jego cień*, tłum. K. Drzewiecki, Kraków 2003, af. 50.

Neo: *Gratuluje.*

Smith: *Dziękuję. Ale..., jak pan wie, pozory mogą mylić. I dlatego tu jesteśmy. Nie jesteśmy tu dlatego, że jesteśmy wolni. Wręcz odwrotnie. Od rozumu nie ma uciezki. Nie wyprzemy się celu. Nie istnielibyśmy... – bez celu.*

Smith nr 2: *To cel nas stworzył.*

Smith nr 3: *I cel nas łączy.*

Smith nr 4: *Cel nami kieruje.*

Smith nr 5: *Prowadzi nas.*

Smith nr 6: *Napędza.*

Smith nr 7: *On nas określa.*

Smith nr 8: *I wiąże.*<sup>5</sup>

Rozważania na temat wolnej woli pragnę rozpocząć od określenia jej istoty, tj. od przedstawienia tych filozoficznych założeń, które pozwalają mówić o wolności ludzkich działań. Następnie, odwołując się do pism Nietzschego oraz do własnych na ten temat przemyśleń, postaram się wykazać, iż założenia te są nie do utrzymania zarówno z punktu widzenia filozofii, jak i nauki. Dalej zajmę się odpowiedzią na pytanie: skąd wzięła się nauka o wolnej woli? Na koniec zaś powiem kilka słów o możliwych konsekwencjach wynikających z odrzucenia tej koncepcji (tzn. wolności ludzkiej woli).

Jakie założenia początkowe musimy przyjąć, żeby w ogóle móc, bez sprzeczności, powiedzieć, że jeśli nie wszystkie, to przynajmniej niektóre ludzkie czyny są wynikiem wolnego wyboru (podmiotu)? Gdzie zdeponowana jest esencja wolności? Odpowiedź na to pytanie można znaleźć już u Arystotelesa. Otóż filozof ten twierdził, iż zależne od woli są tylko te czyny, których „przyczyna tkwi w samym działającym podmiocie, zdającym sobie sprawę z jednostkowych okoliczności, wśród których działania dokonuje”<sup>6</sup>. W ujęciu praktycznym pogląd Arystotelesa wygląda następująco: „Ilekcóż bowiem czyn jakiś od nas zależy, zależy też od nas jego poniechanie, i na odwrót, ilekcóż zależy od nas zaniechanie jakiegoś czynu, zależy też od nas jego dokonanie – tak że jeśli czyn jakiś, który jest moralnie piękny, leży w naszej mocy, to leży też w niej poniechanie tego czynu, które jest haniebne, i jeśli leży w naszej mocy zaniechanie czynu jakiegoś, które jest moralnie piękne, to leży w niej i dokonanie go, które jest haniebne”<sup>7</sup>. Według Arystotelesa, ostatecznie to od nas zależy, czy jesteśmy dobrzy, czy źli. Z tym tylko zastrzeżeniem, że czyny nasze nie są dokonywane „pod przymusem bądź skutkiem nieświadomości”<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Fragmenty dialogów zaczerpnięte z filmu *Matrix Reaktywacja*.

<sup>6</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007, fr. 1111a, s. 125.

<sup>7</sup> Ibidem, fr. 1113 b, s. 131.

<sup>8</sup> Ibidem, fr. 1110 a, s. 122. Według Arystotelesa: „Przymusowe jest to, czego przyczyna tkwi poza podmiotem i jest tego rodzaju, że ten, kto jest podmiotem lub przedmiotem określonego działania, wcale się do niego nie przyczynia, np. jeśli kogoś dokądś wiatr uniósł lub ludzie, w których mocy to leżało”.

Z powyższych stwierdzeń wyłaniają się dwa podstawowe założenia dotyczące ludzkiej wolności. Po pierwsze, przyczyny ludzkich działań muszą ograniczać się do samego podmiotu, po drugie, podmiot musi być przyczyn tych świadomy. Innymi słowy, aby zachowana została wolna wola, nie wolno nam sprowadzać naszych czynów do innych przyczyn, tkwiących poza nami oraz czyny nasze, których przyczynami sami jesteśmy, muszą być w naszej mocy. Myślę, że to stanowisko wyrażone przez Arystotelesa<sup>9</sup> jest reprezentatywne dla wszystkich filozofów opowiadających się za wolnością ludzkiej woli; jak się zdaje, zanegowanie któregośkolwiek z powyższych założeń unicestwiłoby samo sedno tej idei. Potwierdzeniem tego wniosku mogą być chociażby słowa Kanta: „Podkreślam, że przez naturę ludzką rozumiem podmiotowe źródło zażywania wolności: czymkolwiek ono jest, poprzedza wszelki postrzegany czyn. Ale samo to źródło musi być także aktem wolnej woli, bo inaczej użycie jej – moralnie właściwe lub nie – nie mogłoby być sprawcy poczytywane, a zło i dobro nie byłoby moralnym”<sup>10</sup>. W innym fragmencie czytamy: „Jakikolwiek byłoby uprzednie postępowanie człowieka i jakiegokolwiek działały na niego przyczyny naturalne, zewnętrzne czy wewnętrzne: jego czyn jest wolny i żadna taka przyczyna go nie determinuje”<sup>11</sup>.

A gdyby to radykalne i tak mocno wyrażone stanowisko podać w wątpliwość?

Czy faktycznie jest tak, że na człowieka, dokonującego aktu wolnej woli, nie działają żadne inne przyczyny poza tymi, których tylko on sam jest sprawcą i rodzicielem? Czy człowiek jest zatem niczym wolny i niezdeterminowany atom w próżni?

Osobiście uważam, że obserwacja świata skutecznie falsyfikuje ten pogląd, ale spójrzmy na niego jeszcze z innej strony. Skoro człowiek jest niezdeterminowany, tzn. jego działanie nie jest wynikiem żadnych zewnętrznych ani wewnętrznych (jakby chciał Kant) pobudek, to co decyduje o tym, że człowiek zachowuje się tak, a nie inaczej (źle lub dobrze)? Rozum? Nie. To niemożliwe, ponieważ gdy nie ma pobudek (złych i dobrych), rozum nie ma na czym dokonywać swoich operacji. A nawet gdyby pobudki takie istniały (złe i dobre), to

---

Problematykę tę w III ks. *Etyki nikomachejskiej* Arystoteles oczywiście omawia znacznie szerzej, natomiast na potrzeby mojej pracy powyższe sformułowania są w zupełności wystarczające.

<sup>9</sup> Niektóre fragmenty *Etyki nikomachejskiej* pozwalają nam się domyślać, że sam Arystoteles miał pewne wątpliwości co do stanowiska, które głosił: „[...] więc czyny są od woli zależne, choć w bezwzględnym tego słowa znaczeniu są może od niej niezależne: nikt bowiem nie postanowiłby żadnej z tych rzeczy samej w sobie”. Ważne, co trzeba podkreślić, że Arystoteles zwracał uwagę też na to, iż w rozróżnieniu czynów od woli zależnych i niezależnych „należy uwzględnić chwilę, w której ich się dokonywa” – ibidem. s. 123.

<sup>10</sup> I. Kant, *O obecności złego pierwiastka obok dobrego, czyli zło radykalne w naturze ludzkiej*, tłum. B. Wolniewicz, „Res Publica” 1988, nr 3, s. 1.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 9.



nie mógłby rozstrzygać przeciwko pobudkom lepszym. Co – ciągle pojawia się pytanie – zatem sprawia, że ludzie zachowują się tak, a nie inaczej, jedni źle, a inni dobrze? Samowola? Czyny rodzą się z próżni? Nawet jeżeli tak jest, co wydaje się nader wątpliwe, to wolny wybór takiego czy innego czynu nie może od człowieka zależeć, gdyż wybór, aby mógł uchodzić za wolny, jak się zdaje, zawsze poprzedzać musi jakaś analiza. W tym przypadku musiałaby to być analiza próżni.

Tak więc myślę, iż bardziej adekwatne do rzeczywistości będzie założenie, że człowiek nie jest atomem umieszczonym w próżni, lecz w środowisku przyrodniczym, a jego czyny w związku z tym podlegają pewnym determinacjom środowiskowym – są wynikiem interakcji człowieka z otoczeniem (przyrodą, której ostatecznie on sam jest częścią).

Czy w takim ujęciu człowiek może stanowić ostateczną przyczynę swoich działań? Wydaje się, że nie, ponieważ funkcjonuje w środowisku, na jego działania wpływają czynniki, które są od woli jego niezależne, np. rozmaite procesy biologiczne. Ale czy w tym uniwersum praw środowiskowych nie pojawia się choćby mała przestrzeń dla wolności woli? – oto zasadnicze pytanie.

Zapytajmy zatem: jak mogłoby wyglądać działanie człowieka stanowiące wyraz jego wolnej woli? Czy w ogóle można sobie takie działanie wyobrazić? Otóż najprawdopodobniej właśnie to jest niemożliwe. Dlaczego? Myślę, że ma to związek z praktyczną niemożliwością wyjścia poza łańcuch przyczynowości, a ściślej poza owo *continuum*, o którym była już mowa wcześniej. Jeśli bowiem założymy, że każde działanie człowieka funkcjonującego w środowisku ma swoją przyczynę, która nie tkwi li tylko „w nim samym”, to jesteśmy zmuszeni dojść do wniosku, że owe przyczyny, a nie wolna wola, rządzą życiem. Można by sobie nawet wyobrazić człowieka, który będzie chciał się zbuntować i zrobić coś wbrew konkretnej przyczynie. Niech np. po ukazaniu się prasowych informacji o nagłym wzroście kradzieży aut, świadomie zostawi otwarty samochód z kluczami i niech ten samochód mu ukradną – postąpił wbrew wpływającym na niego okolicznościom. Czy na pewno? Otóż nie. Także i to działanie jest zdeterminowane, choć przez inne przyczyny – są to zdarzenia, które doprowadziły do tego, że człowiek, o którym mowa, zapragnął zerwać z determinizmem i podjąć jakieś działanie w sposób wolny i swobodny, co doprowadziło do owego absurdalnego postępu z autem. Coś go zmusiło do walki z determinizmem. Jakikolwiek działania nie zostaną podjęte, zawsze będą one koniecznym następstwem jakichś przyczyn, nigdy zaś wyrazem wolnej woli.

Można twierdzić, że nie dzieje się tak do końca, w mózgu człowieka zachodzą określone procesy i można utrzymywać, że czynniki zewnętrzne dają decyzję co do konkretnego działania dopiero w połączeniu z tymi procesami. Nie ulega bowiem wątpliwości, że dwie różne osoby postawione w identycznej sytuacji mogą podejmować całkowicie różne decyzje. Ta iskra nadziei, która nagle zabły-

śla, szybko jednak gaśnie, ponieważ prawa, na jakich toczą się owe procesy myślowe, uformowały się w toku ewolucji gatunku ludzkiego, ostatni zaś szlif nabrały w trakcie rozwoju konkretnej jednostki, a zarówno ewolucja, jak i rozwój osobniczy pozostają pod całkowitym wpływem czynników zewnętrznych, tj. środowiska. Tak więc to, że w takiej samej sytuacji pan A podejmuje taką decyzję, a pan B podejmuje decyzję całkowicie odmienną, nie oznacza, że jeden lub drugi swobodnie ocenił sytuację i podjął wolną decyzję. Każde zdarzenie wynika w sposób konieczny z poprzedzających je innych zdarzeń, w związku z czym brak jest miejsca na wolną wolę.

A gdyby podać w wątpliwość powyższe twierdzenie i przyjąć, iż nie każde zdarzenie musi mieć swoją przyczynę? Inaczej mówiąc: że istnieją zdarzenia bezprzyczynowe. Czy w takim przypadku pojawia się miejsce na wolną wolę? Niestety nie!

Otóż nawet istnienie zdarzeń bez przyczyn nie powoduje, że możemy mówić o wolnej woli. Nie ma wszakże najmniejszej różnicy pomiędzy zdarzeniem, które jest całkowicie zdeterminowane przez jakąś przyczynę, a takim, które zdeterminowane w istocie nie jest, ale zdarzyło się bez jakiegokolwiek przyczyny – przypadkowo. Przecież w tej ostatniej sytuacji nie decyduje akt wolnej woli, a tylko przypadek właśnie, nad którym, rzecz jasna, żadnej władzy ani kontroli mieć nie można.

A zatem nie trzeba się zbytnio wysilać, aby obalić istnienie wolnej woli; wystarczy postawić jedno krótkie pytanie: jak mogłoby wyglądać działanie człowieka, które można by traktować jako przejaw jego wolnej woli (decyzji)? Wolności bowiem nie tylko nie da się zobaczyć, ale – co gorsza – nie można jej sobie nawet wyobrazić!

## Wolność intelligibilna

Próbie pogodzenia wolności woli z ścisłą koniecznością ludzkich postępów podjął Artur Schopenhauer, powołując się m.in. na wyłożoną przez Kanta różnicę między empirycznym a intelligibilnym charakterem człowieka. Zgodnie z przekonaniem Schopenhauera, o wolności ludzkiej woli można wnioskować na podstawie posiadanego poczucia odpowiedzialności. Nie mogłoby ono bowiem powstać, gdyby uczynki nasze – pomimo iż następują z koniecznością – nie mogły być inne lub wręcz przeciwne niż są same w sobie. Istotnie uczucie to – wyjaśnia filozof – rodzi się nie tyle w odniesieniu do zachodzącego z koniecznością „czynu”, co do charakteru, z którego czyn ten wynika: „Wszystko zależy kim ktoś jest: to, co uczyni, wyniknie stąd samo przez się jako konieczny na-

<sup>12</sup> A. Schopenhauer, *O wolności ludzkiej woli*, tłum. A. Stögbauer, Kraków 2004, s. 81.

stępnik”<sup>12</sup>. A co za tym idzie: nie w tym, „co się czyni”, ale w tym, „kim się jest” (czyli w charakterze), należy szukać wolności ludzkiej woli. Swoje rozumowanie Schopenhauer opiera na charakterystycznym dla całej jego filozofii kantowskim zmodyfikowanym podziale świata na Wolę i przedstawienie – tzn. zjawisko i rzecz samą w sobie. Pochodną tego podziału jest również rozróżnienie na empiryczny i intelligibilny charakter człowieka, dzięki któremu jedynie, zdaniem Schopenhauera, można pojąć „jak niezłomna konieczność naszych uczynków mimo to współlistnieje z ową wolnością, o której świadczy uczucie odpowiedzialności, a dzięki której jesteście sprawcami naszych czynów, a czyny te nam moralnie poczytywać należy”<sup>13</sup>.

Relacja charakteru empirycznego i intelligibilnego rozumiana jest tutaj podobnie jak stosunek zjawiska do rzeczy samej w sobie, tzn. tak jak świat empiryczny (zjawisko) współlistnieje ze światem transcendentalem jako rzeczą samą w sobie, tak bezwzględna konieczność charakteru empirycznego współlistnieje z transcendentálną absolutną wolnością charakteru intelligibilnego. „Empiryczny charakter – pisze Schopenhauer – jest tak samo, jak cały człowiek, tylko zjawiskiem, jako przedmiot doświadczenia, jest więc związany z czasem, przestrzenią i przyczynowością jako formami wszelkich zjawisk i podlega ich prawom: natomiast warunkiem i podstawą tego całego zjawiska jest jego intelligibilny charakter, tzn. jego wola, jako rzecz sama w sobie, której jako takiej przysługuje bezsprzecznie także bezwzględna wolność, tzn. niezależność od prawa przyczynowości (która jest tylko formą zjawisk)”<sup>14</sup>. A zatem charakter empiryczny jest przejawem (zjawiskiem) charakteru intelligibilnego, tzn. sposobem, w jaki się manifestuje ludzkie „ja” samo w sobie. W efekcie czego wola jest co prawda wolna, ale tylko poza zjawiskiem – sama w sobie. Na poziomie zjawiska natomiast odznacza się już konkretnym charakterem, co sprawia, iż w połączeniu z określonymi pobudkami czyny muszą wypływać zeń z nieuchronną koniecznością.

„Wolność, której zatem nie można odnaleźć w *operari*, musi tkwić w *esse*”<sup>15</sup> – stwierdza Schopenhauer. A to dlatego, że *operari* (sfera działania: zdeterminowania i nieodpowiedzialności), jego zdaniem, wtórnie wynika dopiero z *esse* (sfery bytu: wolności i odpowiedzialności). Niezadowolenie z czynu (świadomość i poczucie odpowiedzialności) zatem tylko pozornie dotyczy *operari*, właściwie zaś wypływa z będącego dziełem wolnej woli *esse* – głównej przyczyny egzystencji człowieka.

„Jednym słowem: człowiek czyni zawsze tylko to, co chce, a mimo tego czyni to koniecznie. A polega to na tym, że już jest tym, czym chce, gdyż z tego, czym

<sup>13</sup> Ibidem, s. 79.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 79–80.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 80.

jest wynikiem z koniecznością wszystko, co każdym razem czyni”<sup>16</sup>. Wola więc wyprzedza jego egzystencję.

Pomijając już kwestię sensu i zasadności mówienia o rzeczach samych w sobie<sup>17</sup>, należy zauważyć, iż rozumowanie Schopenhauera opiera się na błędnym wniosku, że poczucie odpowiedzialności i niezadowolenie z czynu musi być uzasadnione, tzn. musi mu odpowiadać coś, co rozumnie i obiektywnie usprawiedliwia jego istnienie. Na tej podstawie niemiecki filozof stara się dowieść (bronić) wolności ludzkiej woli. Ale owo poczucie niezadowolenia i odpowiedzialności nie jest wcale czymś rozumnym, ponieważ spoczywa właśnie na założeniu, że czyn nie musiał zająć z koniecznością. To zaś, że człowiek uważa się za wolnego, a w rzeczywistości nim nie jest, powoduje, iż odczuwa wyrzuty sumienia i niezadowolenie z czynu, ponieważ nieustannie wmawia sobie: „mogłem wtedy postąpić inaczej”. Co więcej, jak zauważa Nietzsche, owo niezadowolenie z czynu „jest czymś, od czego można się odzwycząić; wielu ludzi nie odczuwa go wcale z powodu postępów, które je wzbudzają w wielu innych ludziach. Jest to rzecz bardzo zmienna, związana z rozwojem moralności i kultury, i istniejąca, być może, tylko przez stosunkowo krótki przeciąg historii świata”<sup>18</sup>.

## Wolna wola i nauka

Czy zatem z filozoficznego punktu widzenia należy odrzucić koncepcje wolnej woli? Myślę, że jeśli powyższe wywody są prawidłowe (co do czego nie mam raczej wątpliwości), to odpowiedź brzmi twierdząco. Niemniej jednak, jak się zdaje, ów filozoficzny wniosek znajduje swoje potwierdzenie i wsparcie także w odkryciach naukowych dotyczących badań nad biologicznymi procesami zachodzącymi w ludzkim mózgu.

Czy nauka przyczynia się do odrzucenia idei wolnej woli? Znany psycholog Steven Pinker problem ten ujmuje w sposób następujący: „Według tradycyjnej koncepcji ducha w maszynie, nasze ciało zamieszkuje dusza, czy też jaźń, która wybiera zachowania wykonywane następnie przez ciało. Owe wybory nie są wymuszone wcześniejszymi zdarzeniami fizycznymi, co dzieje się na przykład

<sup>16</sup> Ibidem, s. 81.

<sup>17</sup> Warto tu przytoczyć cenną uwagę pochodzącą z niepublikowanych notatek Nietzschego: „Cechami rzeczy są skutki ich oddziaływania na inne »rzeczy«: jeśli usuniemy inny »rzeczy«, to rzecz przestanie mieć cechy, to znaczy nie ma rzeczy, która istniałaby bez innych rzeczy, czyli nie ma »rzeczy samej w sobie«” – F. Nietzsche, *Wola mocy*, af. 557 (cytat za: R.J. Hollingdale, *Nietzsche*, tłum. W. Jeżewski, Warszawa 2001, s. 258).

<sup>18</sup> F. Nietzsche, *Ludzkie arcydzieła*, tłum. K. Drzewiecki, Kraków 2003, af. 39, s. 46. (Na podstawie niniejszego aforyzmu powstał komentarz do przedstawionej tutaj koncepcji wolnej woli Artura Schopenhauera.)

wtedy, kiedy jedna kula bilardowa uderza drugą i posyła ją do górnej lub dolnej luzy. Idea, że nasze zachowania są wywołane czynnością fizjologiczną genetycznie ukształtowanego mózgu, wydaje się zaprzeczać temu tradycyjnemu pogładowi, utożsamiając nasze działania z automatycznym ciągiem reakcji poruszających się cząsteczek i nie pozostawiając miejsca dla autonomicznego podmiotu, który dokonuje niezależnych wyborów<sup>19</sup>.

Otóż od roku 1859, kiedy to Karol Darwin opublikował swoją teorię ewolucji, głoszącą, że ludzie wywodzą się od gatunków niższych, przy konstruowaniu teorii antropologicznych należy pamiętać o zwierzęcym dziedzictwie *Homo sapiens*. Biolodzy ewolucyjni twierdzą, że w gruncie rzeczy nie różnimy się od zwierząt, a genetycy molekularni i neurobiolodzy są zdania, iż nie jesteśmy zasadniczo odmienni od materii nieożywionej<sup>20</sup>. Straciliśmy więc prawo do mówienia o człowieku jako o czymś radykalnie odrębnym od świata przyrody. Jak powiada Nietzsche:

Ongi rozniecano w sobie poczucie wyższości człowieka, powołując się na jego boskie pochodzenie: droga ta obecnie jest już zaparta, gdyż u wrót jej stoi mała oraz inne plugawe bestye, szczerząc zmyślnie zęby, jak gdyby chcieli rzec: ani kroku dalej!<sup>21</sup>

Niemniej jednak powszechne przekonanie, żywione nawet przez ludzi wysoko wykształconych, głosi, iż świat człowieka zasadniczo różni się od królestwa przyrody. Dlaczego? Ponieważ przypuszcza się właśnie, że w pierwszym panuje samowola wolnej woli, a w drugim konieczność. Ale to rozróżnienie jest niestety błędne. Jednym z fundamentów, na którym wspiera się ów pogląd, jest przesądzenie, że ludzie w przeciwieństwie np. do zwierząt (które działają instynktownie) dokonują swych wyborów w oparciu o rozum; i że to właśnie rozum (lub świadomość) jest ostatecznie źródłem wolnej woli. Czy pogląd ten w świetle współczesnej wiedzy jest do utrzymania? Czy decyzje rozumu faktycznie uznać można za wolne? Według mnie nie. Wolny wybór rozumu to jeden z największych i najpotężniejszych mitów panujących w ogólnoludzkiej świadomości. Wniosek ten staje się w pełni jasny, jeżeli uświadomimy sobie, że wszystkie świadome wybory rozumu zawsze dokonywane są w zależności od stopnia inteligencji i – jak mówi Nietzsche – „za każdym razem na miarę jego rozumności”<sup>22</sup>. Sama inteligencja zaś nie jest czymś, co możemy wybierać. Jak dowodzą naukowcy, inteligencja i osobowość w ogóle kształtowane są w wyniku interakcji dwóch czynników: skłonności genetycznych (przekazywanych w procesie dziedziczenia) oraz wpływów środowiskowych (kultura i wychowanie mają tu

<sup>19</sup> S. Pinker, *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*, tłum. A. Nowak, Sopot 2005, s. 253.

<sup>20</sup> Ibidem. s. 256.

<sup>21</sup> F. Nietzsche, *Jutrzenka*, tłum. S. Wyżykowski, Warszawa 1907, af. 49.

<sup>22</sup> Ibidem.

decydujące znaczenie)<sup>23</sup>. Nie wchodząc w kwestie, co bardziej determinuje nasz aparat poznawczy: geny czy środowisko, trzeba zauważyć, że żaden z tych czynników w najmniejszym stopniu nie jest zależny od człowieka i jego wyborów. Jak trafnie ujął to Charles L. Brewer: „Dziedziczność rozdaje karty, a środowisko je rozgrywa”<sup>24</sup>. Tak więc, jak widać, wolny wybór jest wolny tylko na pozór. Jeden z filozofów problem ten bardzo zgrabnie wyraził w postaci krótkiego aforyzmu: kamień rzucony ze skały, gdyby miał świadomość, także myślałby, że leci z wolnej woli<sup>25</sup>.

Jak już zauważyli wielcy starożytności, Arystoteles i Epikur, zasadniczo każdy ludzki wybór dokonywany jest w nakierowaniu na osiągnięcie przyjemności lub uniknięcie bólu<sup>26</sup>. Innymi słowy, ludzie w swoich wyborach szukają przyjemności lub bronią się przed przykrością. Można by więc wysnuć przypuszczenie, iż ostatecznie to instynkt samozachowawczy, a nie żadna wolna wola decyduje o wyborach naszego rozumu. W dalszym zaś rozrachunku przyczyną (ewolucyjną) naszych motywów jest nieuświadomione dążenie do zapewnienia genom naszych przodków przetrwania w środowisku, w którym ewoluowali. Jedną z najciekawszych analiz problematyki wolnej woli przedstawił Nietzsche w cytowanym już wcześniej 127 fragmencie *Wiedzy radosnej*. Jest on na tyle interesujący i ważny, że postanowiłem przytoczyć go tutaj w całości:

Oddziaływanie najdawniejszej religijności. – Każdy bezmyślny sądzi, że wola jest siłą jedynie działającą; chcieć, to coś niezłożonego, po prostu danego, nie pochodnego. zrozumiałego w sobie. Jest on przekonany, że jeśli coś czyni, na przykład wymierza uderzenie, to on jest tym, co uderza i że uderzył, ponieważ chciał uderzyć. Nie widzi w tym żadnego problemu, lecz uczucie woli wystarcza mu nie tylko do przyjęcia przyczyny i skutku, ale także do wiary, że ich stosunek rozumie. Nie wie nic o mechanizmie wydarzenia i wielorakiej drobiazgowej pracy, która wprawdzie spełniona być musi, by dojść mogło do uderzenia, nie wie też o niezdolności woli w sobie do wykonania najmniejszej choćby tylko części tej pracy. Wola jest dla niego magicznie działającą siłą: wiara w wolę, jako w przyczynę skutków, jest wiarą w magicznie działające siły. Otóż pierwotnie człowiek wierzył wszędzie, gdzie widział jakieś wydarzenie, wierzył w działanie jakiejś woli jako przyczyny i jakichś poza nią osobiście chcących istot – pojęcie mechaniki było mu zgoła obce. Ponieważ jednak przez niesłuchanie długi czas

<sup>23</sup> Publikacje na ten temat: D.G. Meyers, *Psychologia*, tłum. J. Gilewicz, Poznań 2003, s. 108–148, 410–442; L.A. Pervin *Psychologia osobowości*, tłum. M. Orski, Gdańsk 2002, s. 147–173; H. i M. Eysenk *Podpatrywanie umysłu*, tłum. B. Wojciszke, M. Dowhyłuk, M. Jaworski, D. Szczygieł, Gdańsk 2002, s. 138–150 i inne.

<sup>24</sup> Patrz: D.G. Meyers, op. cit., s. 146.

<sup>25</sup> A był to Spinoza. Patrz: L. Kołakowski, *O co nas pytają wielcy filozofowie (seria II)*, Kraków 2005, s. 57.

<sup>26</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, fr. 1157b i 1172b s. 243 i 279: „bo natura zdaje się przede wszystkim unikać tego, co przykre, a dążyć do tego, co przyjemne”; „wszak ludzie wybierają to, co przyjemne, a unikają tego, co przykre”. Podobnie uczy Epikur: „Wprawdzie dojrzały człowiek często przenosi za sprawą rozumnego namysłu doraźny ból nad doraźną przyjemnością, ale robi to tylko dlatego, ażeby później albo uzyskać większą przyjemność, albo też uniknąć większego bólu” – cyt. za: A. Krokiewicz, *Hedonizm Epikura*, Warszawa 2002, s. 181–182.

człowiek wierzył tylko w osoby (a nie w materię, siłę, rzeczy i tak dalej), przeto wiara w przyczynę i skutek stała się dlań wiarą podstawową, którą posługuje się wszędzie, gdzie się coś wydarza – i teraz jeszcze instynktownie, wskutek resztek atawizmu najstarszego pochodzenia. Twierdzenia „nie ma skutku bez przyczyny”, „każdy skutek jest znów przyczyną” wydają się uogólnieniami daleko ciaśniejszych twierdzeń: „gdzie jest działanie, tam była wola działania”, „działać można tylko na istoty chcące”, „nie doznaje się nigdy żadnego działania bez jakiegoś skutku, lecz wszystko czego się doznaje, jest pobudzeniem woli” (do czynu, obrony, zemsty, odwetu) – lecz w czasach ludzkości były te i owe twierdzenia identyczne, pierwsze nie były uogólnieniami drugich, lecz drugie objaśnieniami pierwszych. – Schopenhauer ze swoim postulatem, że wszystko, co istnieje, jest tylko czymś posiadającym wolę, osadził na tronie prastarą mitologię; zdaje się, że nigdy nie przedsięwziął rozbiórki woli, ponieważ wierzył, jak wszyscy, że wszelkie chcenie jest czymś niezłożonym i bezpośrednim – gdy tymczasem chcenie jest tylko tak zręcznie zbudowanym mechanizmem, że uchodzi prawie uwagi badającego oka. Przeciwwstawiam mu te twierdzenia: po pierwsze – aby powstała wola, potrzebne jest wyobrażenie rozkoszy i przykrości. Po drugie: ażeby silną podniecie odczuć jako rozkosz lub przykrość, jest to rzeczą interpretującego intelektu, który oczywiście przeważnie jest przy tym czynny bez naszej świadomości; a jedna i ta sama podniecie może być interpretowana jako rozkosz lub przykrość. Po trzecie: tylko u istot intelektualnych istnieje rozkosz, przykrość i wola; ogromna ilość organizmów nie posiada nic podobnego.<sup>27</sup>

## Z genealogii wolnej woli

Zastanówmy się teraz nad tym, skąd prawdopodobnie mogła się wziąć koncepcja wolnej woli. Odpowiedź na to pytanie po części odnaleźć można już w powyższym wywodzie, lecz zagadnienie to, jak się zdaje, można jeszcze rozwinąć.

Otóż odczuwanie wolności (wolnej woli) jest związane, jak można się domyślać, z poczuciem siły i pewnego życiowego ożywienia. Mówiąc nadal w duchu nietscheańskim: to, dzięki czemu jednostka czuje się silna, musi być także składnikiem jej wolności. A więc w czym jednostka odnajduje największe poczucie życia, największe nieskrępowanie i niezależność, w tym także czuje się najbardziej wolna. Mogą to być namiętności, obowiązek, przyzwyczajenia, wykonywanie zawodu, „sumienie logiczne”, posłuszeństwo, bunt czy poznawanie. Lecz jak powiada Nietzsche, wszyscy szukają wolności swej woli właśnie tam, gdzie najsilniej są związani: „jest to tak, jak gdyby jedwabnik szukał wolności swej woli w tym, że snuje nici”<sup>28</sup>. Trudność tę bardzo dobrze można wyjaśnić, posługując się prostym przykładem. Otóż wyobraźmy sobie głęboki basen po brzegi wypełniony wodą, a następnie dwie sytuacje: w pierwszej do basenu wskakuje człowiek kompletnie nieumiejący pływać, w drugiej zaś złoty medalista olimpijski w pływaniu na 100 metrów. Który z nich będzie miał większe po-

<sup>27</sup> F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. Leopold Staff, Kraków 2003, af. 127, s. 111.

<sup>28</sup> F. Nietzsche, *Wędrowiec i jego cień*, tłum. K. Drzewiecka, Kraków 2003, cz. II, af. 9, s. 136–137.

czucie swobody i niezależności? Oczywiście olimpijczyk. Ale czy będzie on bardziej wolny od swego poprzednika? Nie. Po prostu w wyniku przyzwyczajenia nie odczuwa on już ciężaru zależności; co przecież nie oznacza, że przestał on istnieć.

Z analogiczną sytuacją mamy do czynienia w przypadku procesów neurofizjologicznych zachodzących w naszych mózgach. Nie dostrzegamy ich, co sprawia, że mamy złudne poczucie wolnego wyboru. Tak samo, gdy czujemy głód, nie myślimy od razu o tym, że organizm chce być utrzymywany; to uczucie, zdaje nam się, odzywa się bez przyczyny i celu, traktuje się go jako wyodrębnione i uważa za samowolne.

Wniosek ten znajduje również swe potwierdzenie w konkretnych eksperymentach neurofizjologicznych, świadczących, iż procesy decyzyjne, które zachodzą w naszym mózgu na poziomie nieświadomym, docierają do świadomości dopiero po pewnym czasie; tak więc można powiedzieć, że świadomość niczym lustro odbija tylko – z opóźnieniem – to, co się już wcześniej wydarzyło w nieświadomości. Doświadczenie Liberta dowodzi na przykład, że „świadoma” reakcja na bodźce, tzn. taka, którą subiektywnie interpretujemy jako decyzję naszej świadomej wolnej woli, trwa o wiele krócej niż sam proces dochodzenia do świadomości (uświadomienia sobie) danych zmysłowych (wynoszący około 0,5 sekundy). Oznacza to więc, że reakcje (decyzje), które zachodzą na poziomie nieświadomym, w introspekcji „racjonalizowane” są wtórnie (*post factum*) jako autonomiczne i niezdeteminowane działanie wolnej woli (świadomego podmiotu).

Inny eksperyment, wykonany przez Kornhubera, polegał na tym, że podłączony do elektroencefalografu (EEG) badany miał w dowolnym, wybranym przez siebie momencie podjąć decyzję o zgięciu palca u ręki i od razu po tym rzeczywiście to uczynić. Otóż, jak wiadomo, od podjęcia decyzji do jej realizacji mija co najmniej ułamek sekundy. Co ciekawe, u badanego nasiloną aktywność określonych rejonów w mózgu (odpowiadających za procesy decyzyjne) pojawiła się aż 1,5 sekundy przed zgięciem palca. A zatem: decyzja o zgięciu palca zaistniała w mózgu badanego o ponad sekundę wcześniej, zanim w ogóle trafiła do jego świadomości. Badany uznawał jednak tę decyzję za własną, traktując ją jako przejaw swojej niczym niezdeteminowanej wolnej woli. Rzecz jasna badający, obserwując EEG, mógł z wyprzedzeniem w stosunku do badanego dowiedzieć się o postanowieniu tego ostatniego; inaczej mówiąc, świadomość badającego wiedziała wcześniej to, co za moment uczyni wolna wola badanego. Okazuje się zatem, że świadoma wolna wola nie jest ani świadoma, ani wolna. Świadomość nie bierze udziału w podejmowaniu decyzji, a jedynie *post factum* dowiaduje się o ich zaistnieniu, tzn. o tym, co wcześniej już wydarzyło się na poziomie biologicznym (nieświadomym)<sup>29</sup>. W tym kontekście świadoma wolna wola nie tylko

<sup>29</sup> Powyższe przykłady zaczerpnięte zostały z książki B. Korzeniewskiego, *Od neuronu do (samo)świadomości*, Kraków 2005, s. 97–98.



nie jest potrzebna do wyjaśnienia takich aspektów, jak myślenie, działanie czy podejmowanie decyzji, gdyż – jak mówi Nietzsche – „niczego nie porusza, a zatem niczego nie wyjaśnia”, a jedynie towarzyszy zdarzeniom, wręcz w ogóle nie ma w nich na nią miejsca (i równie dobrze mogłoby jej nie być!).

Tak więc skąd wzięła się idea wolnej woli? Stąd właśnie: doświadczenia takie, jak zależność i stopień oraz niezależność i ochota do życia, człowiek przenosi w ostateczną „dziedzinę metafizyczną”. Poczucie siły i niezależności błędnie utożsamione zostaje z wolną wolą, zależność i stopień zaś z brakiem tejże: „poczucie radości i cierpienia, wzniosłość nadziei, śmiałość pożądań, potęga nienawiści są przynależnością panujących i niezależnych, podczas kiedy poddany niewolnik żyje w ucisku i otepieniu – nauka o wolności woli jest wynalazkiem stanów panujących”<sup>30</sup> – puentuje niemiecki filozof przyszłości.

## Konsekwencje

Na koniec chciałbym krótko zastanowić się nad konsekwencjami, jakie mogą wyniknąć z odrzucenia idei wolnej woli. Na temat implikacji związanych z obaleniem wolności woli można by na pewno napisać nie jedną książkę, ja natomiast pragnę przedstawić tylko te, które uważam za najważniejsze. Cóż zatem się okazuje, jeżeli dochodzimy do wniosku, że nie jesteśmy panami swoich czynów, a nasza wolność jest tylko pozorem? Jednym z najdonioślejszych rezultatów takiego stanowiska jest stwierdzenie, że życie nasze, używając metafory, jest jak utwór muzyczny, w którym wszystkie nuty są już zapisane.

Najkrócej mówiąc: *przyszłość to historia* – przytaczając motto jednego z filmów fantastycznonaukowych<sup>31</sup>. Odrzucając przekonanie, że nasze działania są wybierane przez „ducha zamieszkującego maszynę”, musimy się zgodzić także i na to, że wszystkie ludzkie czyny (złe czy dobre) są wytworem układów poznawczych i emocjonalnych w mózgu. A w związku z tym nie mogą być one dłużej traktowane jako akt wolnego wyboru, lecz jako dzieło zdeterminowanego układu poznawczego, odbiegającego od normy lub nie. I wobec tego, co bardzo znamienne, nie można już pod pojęcie sprawiedliwości podciągać tego, co zwykle uchodzi za „sprawiedliwość karzącą i nagradzającą”; jeżeli sprawiedliwość rozumiana jest jako oddanie każdemu tego, co mu się należy.

Ten bowiem, którego się karze, na karę nie zasługuje; używa go się tylko jako środka dla odstraszenia innych na przyszłość od pewnych postępów; i ten, którego się nagradza, na tę nagrodę nie zasługuje: **wszak nie mógł on postąpić inaczej, niż postąpił**. Dlatego nagroda posiada tylko znaczenie zachęty dla niego i innych, żeby tym sposobem stworzyć motyw dla

<sup>30</sup> F. Nietzsche, *Wędrowiec...*, cz. II, af. 9, s. 136–137.

<sup>31</sup> Mam tu na myśli film w reżyserii T. Gilliana pt. *Dwanaście małp*.

czynów późniejszych; pochwałę wykrzykuje się biegnącemu w szrankach, nie temu, który stanął u mety. Ani kara, ani nagroda nie są czymś, co się komuś należy jako jego; udziela się ich ze względów pożyteczności, chociaż sprawiedliwie nie mógłby on do nich rościć pretensji.<sup>32</sup>

Nie potrzeba także wielkiego wysiłku intelektualnego, żeby zrozumieć, iż powyższe stanowisko jest jednym z największych działań, jakie można wytoczyć przeciw religii. Unicestwione ostatecznie zostają tutaj koncepcje grzechu jako przewiny wobec Boga czy też zbawienia i potępienia jako kary lub nagrody bożej<sup>33</sup>.

Blask nowej Ewangelii zwie się – konieczność!

## Literatura

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 2007.
- Eysenk H. i M., *Podpatrywanie umysłu*, tłum. B. Wojciszke, M. Dowhyluk, M. Jaworski, D. Szczygieł, Gdańsk 2002.
- Hollingdale R.J., *Nietzsche*, tłum. W. Jeżewski, PIW, Warszawa 2001.
- Kant I., *O obecności złego pierwiastka obok dobrego, czyli zło radykalne w naturze ludzkiej*, tłum. B. Wolniewicz, „Res Publica” 1988, nr 3.
- Kołąkowski L., *O co nas pytają wielcy filozofowie (seria II)*, Kraków 2005.
- Korzeniewski B., *Od neuronu do (samo)świadomości*, Prószyński i S-ka, Kraków 2005.
- Krokiewicz A., *Hedonizm Epikura*, Aletheia, Warszawa 2002.
- Meyers D.G., *Psychologia*, tłum. J. Gilewicz, Poznań 2003.
- Nietzsche F., *Jutrzenka*, tłum. L.M. Kalinowski, Zielona Sowa, Kraków 2006.
- Nietzsche F., *Ludzkie arcyłudzkie*, tłum. K. Drzewiecki, Zielona Sowa, Kraków 2003.
- Nietzsche F., *Wędrowiec i jego cień*, tłum. K. Drzewiecki, Zielona Sowa, Kraków 2003.
- Nietzsche F., *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2003.
- Pinker S., *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*, tłum. A. Nowak, GWP, Sopot 2005.
- Schopenhauer A., *O wolności ludzkiej woli*, tłum. A. Stögbauer, Zielona Sowa, Kraków 2004.

<sup>32</sup> F. Nietzsche, *Ludzkie arcyłudzkie*, tłum. K. Drzewiecki, Kraków 2003, af. 105.

<sup>33</sup> Oczywiście problematyce religijnej w tym kontekście należałoby poświęcić osobną pracę. Nie jest ona właściwym przedmiotem moich rozważań, dlatego w niniejszym artykule tylko o niej wspominam.

*Grzegorz Pacewicz*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie

Warmia and Mazury University  
in Olsztyn

## **WARTOŚCI I NORMY JAKO ZDANIA W LOGICE. Z HISTORII LOGIKI W POLSCE**

### **Statements of Values And Norms. History of Polish Logic**

**Słowa kluczowe:** zdanie, sąd, norma, wartość, zdanie normatywne, zdanie wartościujące, logika formalna, historia logiki, Szkoła Lwowsko-Warszawska, Twardowski, Łukasiewicz, Kotarbiński, Czeżowski, Ajdukiewicz, Ziemiński.

**Key words:** sentence, proposition, value, normative statement, valuation statement, formal logic, history of logic, Lviv-Warsaw School, Twardowski, Łukasiewicz, Kotarbiński, Czeżowski, Ajdukiewicz, Ziemiński.

#### Streszczenie

Przedmiotem artykułu jest analiza definicji „sądu” oraz „zdania”, jakie pojawiły się w podręcznikach do logiki w Polsce w pierwszej połowie XX wieku. W szczególności podjęto zagadnienie, na ile wyrażenia wartościujące i normatywne są prawdziwe lub fałszywe, a wobec tego są przedmiotem logiki formalnej. W zakończeniu przedstawiono wnioski z przeprowadzonej analizy. Wskazują one, że wyrażenia wartościujące i normatywne w ograniczonym stopniu mają wartość logiczną.

#### Abstract

In this article there are analysed definitions of “proposition” and “sentence” in Polish textbooks published in the first half of XX century. It is not clear if statements of values and norms are true or false. Are they in the field of interest of formal logic? In the summary it is said that statements of values and norms can be considered as being true or false in the limited area.

Tradycja uprawiania w Polsce szeroko rozumianej logiki w ostatnich stuleciach związana jest między innymi ze Szkołą Lwowsko-Warszawską. Wpływ na skrzydło „logiczne” Szkoły, które ukształtowało się ostatecznie w Warszawie po odzyskaniu przez Polskę niepodległości i objęciu katedr profesorskich przez Tadeusza Kotarbińskiego i Jana Łukasiewicza oraz Stanisława Leśniewskiego<sup>1</sup>,

<sup>1</sup> Łukasiewicz objął katedrę filozofii na przełomie lat 1915 i 1916, najpierw na Wydziale Filozoficznym, a od roku 1920 na Wydziale Matematyczno-Przyrodniczym. Kotarbiński, inauguracyjny wykład na Uniwersytecie Warszawskim miał wiosną 1918 roku. Podobnie Leśniewski pracę na Uniwersytecie Warszawskim podjął w połowie 1918 roku. Za: R. Jadczyk, *Mistrz i jego uczniowie*, Scholar, Warszawa 1997, s. 48, 92, 106.

miała działalność nauczycielska Kazimierza Twardowskiego, który po przyjeździe do Lwowa i objęciu katedry profesora filozofii w roku 1895 dość szybko dostrzegł problem niskiej kultury logicznej w tamtejszym środowisku studenckim. Zorganizował zatem kurs z logiki i przez długie lata prowadził systematyczny wykład tego przedmiotu, w trakcie którego nauczał podstaw tej dyscypliny naukowej. Uczniowie Twardowskiego: Łukasiewicz, Kotarbiński, Czeżowski, Ajdukiewicz prowadzili potem własną działalność dydaktyczną i zostali autorami uznanych podręczników.

Obok logiki w Szkole Lwowsko-Warszawskiej dużym zainteresowaniem cieszyły się badania etyczne. Twardowski stał na stanowisku, że etykę normatywną można i należy uprawiać w sposób naukowy. Pogląd ten podzielali w zasadzie wszyscy przedstawiciele Szkoły. Jak zauważa Ryszard Wiśniewski, nowożytny paradygmat uprawiania etyki, który w początkach XX wieku był bardzo wyraźny, wychodził od tezy Davida Hume'a, że zdań wartościujących nie można wyprowadzić ze zdań opisowych. Immanuel Kant wykazywał zasadność dychotomii bytu i powinności, a wobec tego empiryczna wiedza o świecie nie może stanowić podstawy logicznej dla uzasadnienia praw etyki. Twierdzenia te wzmocnili pozytywiści, którzy w efekcie ograniczyli etykę do poznawania faktów naturalnych i społecznych, spychając wartości do sfery subiektywności i względności<sup>2</sup>. Przekonanie o naukowości etyki normatywnej, której tezy miałyby być uniwersalnie ważne, łączyło się z odpowiedzią na pytanie o status logiczny zdań wartościujących i normatywnych.

Pojęcie zdania należy do podstawowych pojęć z zakresu logiki formalnej, stąd też warto przyjrzeć się, jak ten podstawowy nośnik wartości logicznej był rozumiany przez wspomnianych uczonych i jak to rozumienie zmieniało się na przestrzeni kilkudziesięciu lat. W szczególności interesuje mnie odpowiedź na pytanie, czy wypowiedzi wartościujące i normatywne są zdaniami z punktu widzenia logiki formalnej. Związane jest to z dość powszechnym poglądem z początków XX wieku, jakoby wartości i normy nie miały wartości logicznej, ponieważ wyrażają jedynie subiektywne odczucia mówiącego. Jest to część szerszego problemu możliwości uzasadniania zdań wartościujących i normatywnych oraz ich relacji do zdań opisowych. W zakończeniu przedstawiam wnioski z przeprowadzonej analizy.

## Sąd jako nośnik wartości logicznej. Twardowski

Na przełomie XIX i XX wieku zainteresowaniem filozofów zaczęła cieszyć się aksjologia. Powszechnie uważa się, że termin „wartość” wprowadził do filozofii Rudolf H. Lotze, chociaż do jego rozpowszechnienia przyczynił się najbar-

<sup>2</sup> R. Wiśniewski, *Dobro: moralność, szczęście i piękno. Studium aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, Bydgoszcz 2013, s. 28–29.

dziej Fryderyk Nietzsche<sup>3</sup>. Szkoła austriacka, której inspiratorem był Franz Brentano – nauczyciel Twardowskiego w trakcie studiów na Uniwersytecie Wiedeńskim – prawdopodobnie jako pierwsza zainicjowała gruntowne badania nad wartościami. Ważnymi postaciami w tej szkole byli Alexius Meinong i Christian von Ehrenfels, którzy swoje prace w tym zakresie opublikowali w czasie, gdy Twardowski pracował nad swoją habilitacją, opublikowaną jako *O treści i przedmiocie przedstawień* (1894).

Twardowski od roku 1905 prowadził wykłady z etyki, w trakcie których przedstawiał również wyniki swoich dociekań etycznych. Inicjując badania w tym względzie, zmagał się z dwoma zagadnieniami: krytyką relatywizmu epistemologicznego i etycznego oraz możliwościami uprawiania etyki normatywnej w duchu naukowym. Temu pierwszemu zagadnieniu dał wyraz w pracy *O tak zwanych prawdach względnych* (1899), zaś to drugie było przedmiotem jego wykładów<sup>4</sup>.

Ważne miejsce zajmują jego ustalenia, czy wyrażenia wartościujące i normatywne są sądami. Odpowiedź pozytywna wzmacnia argumentację antyrelatywistyczną i antysubiektywistyczną, ponieważ jeśli są one sądami, to przysługują im wartości logiczne prawdy i fałszu<sup>5</sup>. Pojęcie „zdania” rzadko pojawia się w nomenklaturze używanej przez Twardowskiego. Na przykład indeks rzeczowy w wydanych w roku 1965 *Wybranych pismach filozoficznych* wskazuje zaledwie trzy takie miejsca, w których się ono pojawia, mimo że prace związane z logiką stanowią znakomitą większość z objętości tego tomu. Na odpowiedź, dlaczego tak się stało, składa się kilka czynników.

Czas pracy filozoficznej Twardowskiego przypada na okres rozwoju współczesnej logiki, kiedy równolegle rozwijano kilka obszarów zainteresowań. Twardowski, przynajmniej początkowo, zainteresowany był nurtem, który obok badań formalnych próbował przenieść do logiki metody i rezultaty dociekań psychologicznych. Stąd też w jego analizach kluczowe są takie zwroty jak „przedstawienie”, „akt”, „przedmiot”, „treść przedstawienia”, „sąd”. Doprowadziły one w jego wypadku do badań o charakterze semiotycznym. W dociekaniach tych pojęcie „zdania” nie wydawało się najważniejsze, gdyż Twardowski koncentrował się na analizie procesów psychologicznych w podmiocie, których efektem są wyrażenia i pojęcia jako znaczenia słów. Z tej perspektywy zdanie jako wytwór procesów psychicznych redukowalne jest do elementów bardziej podstawowych, takich jak pojęcia czy sądy.

<sup>3</sup> A. Niemczuk, *Stosunek wartości do bytu. Dociekania metafizyczne*, Wyd. UMCS, Lublin 2005, s. 19.

<sup>4</sup> K. Twardowski, *Wykłady z etyki. Główne kierunki etyk naukowej*, „Etyka” 1974, nr 13.

<sup>5</sup> K. Twardowski, *O tak zwanych prawdach względnych*, (w:) idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965, s. 326.

„Sąd” to efekt sądzenia, czyli czynności psychicznej, w której uznaje się lub odrzuca istnienie przedmiotu sądu<sup>6</sup>. To „sądy” są nośnikami wartości logicznej. Prawda i fałsz to wartości logiczne mające charakter bezwzględny<sup>7</sup>. W pracy *O tak zwanych prawdach względnych* Twardowski, broniąc poglądu o bezwzględnej wartości logicznej wszystkich sądów, do grupy sądów włączył zdania normatywne, nazywając je zasadami etycznymi albo prawdami etycznymi. Zajmował się też kwestią zmienności znaczeniowej wyrażań wartościujących:

Jeżeli bowiem my dziś nie nazywamy dobrym tego, co przed dwudziestu wiekami nazywano dobrym w znaczeniu etycznym, jeżeli, dalej, my z wyrazem „dobry” łączymy inne pojęcie aniżeli ludzie wówczas żyjący, wtedy jest rzeczą jasną, iż nasz sąd, orzekający, że pewne postępowanie nie jest dobre, i sąd przyjęty dawniej, iż to samo postępowanie jest dobre, nie są wcale sądami ze sobą sprzecznymi, gdyż orzeczenia obu sądów są różne, mimo iż są wyrażone tym samym słowem „dobre”. Mogą więc być oba te sądy prawdziwe, mogą też być oba fałszywe, może też być jeden z nich prawdziwy, a drugi fałszywy; nigdy jednak nie można stąd wysnuć wniosku, jakoby sąd dawniej prawdziwy, iż pewne postępowanie jest dobre, przemienił się później w sąd mylny, skoro my dziś tego samego postępowania nie uważamy za dobre.<sup>8</sup>

Z fragmentu tego, moim zdaniem, wynika, że zarówno normy jak i wyrażenia wartościujące objęte są kategorią „sądów”, którym z kolei przysługuje cecha prawdziwości i fałszywości w sensie logicznym. Ponieważ Twardowski z rzadka operuje pojęciem „zdania”, wobec tego nie ma sensu dowodzić, że normy i wartości są w jego ujęciu zdaniami. Na podstawie tego fragmentu można wykazać słuszność tezy, że mogą być one przedmiotem logiki, wchodząc w zakres analizowanych przez nią zagadnień. Pamiętać jednak trzeba, że sama logika nie jest dyscypliną jednolitą i w jej łonie wyróżnia się przynajmniej trzy grupy zagadnień: logikę formalną, semantykę oraz ogólną metodologię nauk. Ponieważ przedmiotem semantyki są znaki, każde pojęcie może być przedmiotem jej analizy – także wyrażenia normatywne i wartościujące. W tym wypadku widać, że normy i wartości nie są wyłączone z grona zagadnień, do których odnosi się logika formalna.

W początkach XX wieku stanowisko reprezentowane przez Twardowskiego było oryginalne, ponieważ kategoria sądów obejmowała według niego wyrażenia wartościujące i normatywne. Wyrażenia te są przedmiotem logiki formalnej i przysługuje im prawdziwość i fałszywość w sensie logicznym. Wartość ta nie jest zrelatywizowana do języka czy kultury, w której takie wyrażenia występują.

<sup>6</sup> K. Twardowski, *O treści i przedmiocie przedstawień*, (w:) idem, *Wybrane pisma...*, s. 6–8.

<sup>7</sup> K. Twardowski, *O tak zwanych prawdach względnych*, s. 315–316.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 326.

## Zdanie: Łukasiewicz, Czeżowski, Kotarbiński, Ajdukiewicz

Jan Łukasiewicz jest autorem pierwszego podręcznika do logiki formalnej w języku polskim, który opublikowany został jako ponad 40-stronicowy *Dodatek. Zasada sprzeczności a logika symboliczna* do rozprawy Łukasiewicza *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa* (1912). Było to pierwsze kompetentne źródło informacji w języku polskim na temat nowej logiki, która w owym czasie była intensywnie rozwijana przez uczonych na całym świecie<sup>9</sup>. Niebagatelny wpływ na ten rozwój miały zarówno badania, jak i działalność dydaktyczna Łukasiewicza, który najpierw na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie (1907–1915), a potem na Uniwersytecie Warszawskim (1915–1939) wykształcił rzeszę wybitnej klasy logików i filozofów. Na jego wykłady uczęszczali m.in.: Tadeusz Czeżowski, Tadeusz Kotarbiński, Kazimierz Ajdukiewicz, Alfred Tarski. W *Dodatk*u z roku 1912 Łukasiewicz stosował jeszcze słownictwo charakterystyczne dla psychologizycznego ujęcia przedmiotu logiki, mimo że był jego przeciwnikiem<sup>10</sup>. Wprowadzając stałe logiczne, posługiwał się charakterystyczną dla psychologizmu kategorią „sądu”, a nie „zdania”. Samo pojęcie sądu zostało przy tym niezdefiniowane, stając się terminem pierwotnym. W swoim wywodzie jak źródło podał *L'Algèbre de la logique* Louisa Couturata<sup>11</sup>.

Z biegiem czasu Łukasiewicz wystąpił przeciw psychologizmowi i odszedł od słownictwa z nim związanego<sup>12</sup>. W autoryzowanym skrypcie do logiki *Elementy logiki matematycznej* z roku 1929 jeszcze nie wprowadza terminu „rachunek zdań”<sup>13</sup>, ale też nie pojawia się u niego kategoria „sądu”. Systematyczny wykład, jaki przedstawia, dotyczy przede wszystkim dociekań formalnych, które później zostały objęte kategorią „rachunku zdań”. Wolny jest on od dociekań meta-teoretycznych, w tym od pytania, czy zdania normatywne są zdaniami. Jego wysiłek skupiony jest na formalnej poprawności przedstawianej teorii dedukcyjnej, która nie zależy od interpretacji tego, co to jest „zdanie” czy „sąd”.

W tym czasie Łukasiewicz intensywnie analizował różnice między logiką Arystotelesa i logiką stoików, przy czym tę pierwszą nazwał logiką nazw, a dru-

<sup>9</sup> J. Woleński, *Przedmowa*, (w:) J. Łukasiewicz, *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, Warszawa 1987, s. 27.

<sup>10</sup> J. Łukasiewicz, *Logika a psychologia*, (w:) idem, *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, Warszawa 1961, s. 63–65.

<sup>11</sup> J. Łukasiewicz, *Dodatek. Zasada sprzeczności a logika symboliczna*, (w:) idem, *O zasadzie sprzeczności...*, s. 151–152.

<sup>12</sup> R. Kleszcz, *Metoda i wartość. Metafilozofia Kazimierza Twardowskiego*, Semper, Warszawa 2013, s. 48–50.

<sup>13</sup> W wydaniu II z roku 1958 zamieniono nazwę „teoria dedukcji” na rachunek zdań. J. Łukasiewicz, *Elementy logiki matematycznej*, Warszawa 1958, s. 7.

gą logiką zdań. Wykazał, że logika zdań jest pierwotniejsza w stosunku do logiki nazw, ponieważ logika nazw zakłada poprawność systemu logiki zdań<sup>14</sup>. Podawane przez Łukasiewicza określenia zdania dają się w zasadzie zamknąć w formule, że zdaniem jest wypowiedź, której można przypisać prawdę lub fałsz logiczny. Pytaniem pozostaje jednak kwestia, jakim wypowiedziom można takie wartości przypisywać. Łukasiewicz nie daje odpowiedzi, wskazuje tylko na różne przypadki graniczne, np. czy zdania o przyszłości są prawdziwe, czy fałszywe. Ten element jego spekulacji leży u podstaw zaproponowanej logiki trój- i wielowartościowej<sup>15</sup>.

Tadeusz Kotarbiński jako nauczyciel logiki odegrał niebagatelną rolę w kształtowaniu umiejętności logicznych pokoleń naukowców. Wydane po raz pierwszy w roku 1929 *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk* przez kilkadziesiąt lat uchodziły za jedno z najważniejszych źródeł do nauki logiki. Kotarbiński występował tam przeciwko wyrażeniu „sąd”. Czynił tak z kilku powodów. Po pierwsze, z punktu widzenia reizmu, będącego filozoficzną podstawą interpretacji podstawowych pojęć logicznych, sądy nie istnieją. Po wtóre, noszą one zbyt wyraźne znamię psychologizmu, które niepotrzebnie wiksła sens podstawowych pojęć logicznych:

Zdanie – to tyle, co „wypowiedź myśli”, ściślej: „wypowiedź, bezpośrednia lub pośrednia, myślącego, że tak a tak, jako takiego”.<sup>16</sup>

Ponieważ taka definicja obejmuje różnego typu wypowiedzi, aby zawęzić i sprecyzować sens „zdania”, autor odwołuje się do kategorii prawdy i fałszu:

Pożyteczne będzie wybiec w tym miejscu nieco naprzód i, wzięwszy do pomocy terminy „prawdziwy” i „fałszywy”, stwierdzić, że wszystkie i tylko te napisy (ogólniej: wypowiedzi) są zdaniami, które są bądź prawdziwe, bądź fałszywe.<sup>17</sup>

Kotarbiński przyjmuje, że zdania należy pojmować nominalistycznie jako „symbol, napis, powiedzenie, zwrot językowy”<sup>18</sup>. Przedstawia on następnie dość szeroko zagadnienie rozumienia prawdziwości oraz kryterium prawdy, lecz dla interpretacji zdań nie ma to znaczenia. Niezależnie od tego, jak pojąć prawdę i jej kryterium, zdanie jest napisem, które posiada jedną z dwóch wartości logicznych.

Podręcznik Tadeusza Czeżowskiego *Logika*<sup>19</sup> ukazał się już po wojnie, chociaż – jak autor zaznacza – był pisany w trakcie okupacji, a pewne jego partie

<sup>14</sup> Ibidem, s. 21.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 68–69

<sup>16</sup> T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Warszawa 1986, s. 108.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 109.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 109–110.

<sup>19</sup> T. Czeżowski, *Logika. Podręcznik dla studiujących nauki filozoficzne*, Warszawa 1949, s. 3–4.



powstały jeszcze przed wrześniem 1939. „Zdanie” definiuje Czeżowski zupełnie inaczej niż Kotarbiński:

Każde wyrażenie, które położone po słowach „prawdą jest, że” daje wraz z nimi całość sensowną, nazywa się zdaniem lub powiedzeniem.<sup>20</sup>

Autor dodaje, że ma na myśli zdania w sensie logicznym, tj. wypowiedzi prawdziwe lub fałszywe. Z tego punktu widzenia zdania rozkazujące, podrzędne i pytania nie są zdaniami, ponieważ nie można ich sensownie postawić po funktorze „prawdą jest, że”. Wśród zdań prostych wymienić można zdania o faktach, nazywane zdaniami atomowymi i uznawane na podstawie doświadczenia. To wyraźny rys neopozytywizmu. Określenie takie jednak nie wskazuje, że zdania logiczne redukują się tylko do takich zdań.

Zdanie może być zastąpione przez symbol logiczny i przekształcone na funkcję zdaniową ze zmiennymi zdaniowymi. Przedmiotem logiki formalnej są tzw. funkcje prawdziwościowe, czyli zależności między funkcjami zdaniowymi. Zdania są przekładalne na funkcje zdaniowe, ale takie określenie wskazuje, że przedmiotem zainteresowań logiki są zależności formalne, a nie treściowe między zdaniami:

W teorii zdań operujemy nie określonymi indywidualnie zdaniami, lecz funkcjami zdaniowymi zmiennych zdaniowych, dążymy bowiem do uzyskania wyników ogólnych, ważnych dla związków między jakimikolwiek zdaniami, bez względu na treść tych zdań.<sup>21</sup>

Funkcje zdaniowe mogą być prawdziwe lub fałszywe, ale w przypadku zdań złożonych wartości te zależą tylko od wartości składników, a nie ich treści, oraz charakterystyki funktorów ekstensjonalnych. To sprawia, że z podręcznika Czeżowskiego nie sposób wydedukować, jak to jest ze zdaniami wartościującymi i normatywnymi. Rzecz się ma podobnie jak u Łukasiewicza, który nie zagłębiał się w zagadnienia związane z sądem, a budował jedynie system formalny.

Kazimierz Ajdukiewicz w *Logice pragmatycznej* również nie zajmuje się ani zdaniami oceniającymi (wartościującymi), ani też wyrażeniami normatywnymi. Definicja zdania, którą operuje, brzmi:

zdania oznajmujące, które też nazywamy zdaniami w sensie logicznym, mają pewną własność wspólną, odróżniającą je od wszystkich pozostałych rodzajów zdań. Mianowicie wszystkie zdania oznajmujące, i tylko takie zdania, są prawdą lub fałszem.<sup>22</sup>

W dalszej części podręcznika przedstawia właściwości formalne rachunków logicznych oraz zagadnienia semiotyczne i metodologiczne. Przy kwestiach metodologicznych nie zajmuje się ocenami i normami.

Przedstawione powyżej fragmenty z podręczników autorstwa Łukasiewicza, Kotarbińskiego, Czeżowskiego i Ajdukiewicza, którzy należeli do najważniej-

<sup>20</sup> Ibidem, s. 13.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 21.

<sup>22</sup> K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, Warszawa 1975, s. 28.

szych uczonych zajmujących się logiką w Polsce, świadczą o pewnych przesunięciach w rozumieniu „zdania” jako podstawowego terminu logiki formalnej. „Sąd” został zastąpiony „zdaniem”, ponieważ był terminem zbyt obciążony psychologizmem. Łukasiewicz jeszcze w roku 1912 posługiwał się tym pojęciem. Dopiero Kotarbiński wyraźnie z niego zrezygnował i zastąpił je „zdaniem”. Kwestia może wydawać się błaha, ale sądy, jako wyraz czynności psychicznej sądenia, mogły zawierać pewne czynniki subiektywne, do jakich można zaliczać wartości i normy. Zdania zaś, pojęte w duchu neopozytywistycznym, miały opisywać tylko fakty. To zaś mogło prowadzić do konkluzji, że wyrażenia wartościujące i normatywne nie są oczywiście faktami, a wobec tego nie posiadają wartości logicznej i przynależą do zupełnie innego obszaru niż przedmiot zainteresowania logiki. Takie tezy jednakże wspomniani autorzy nie postawili, ponieważ to by znacząco utrudniało możliwość uprawiania etyki normatywnej jako nauki.

## Wyrażenia wartościujące i normatywne jako zdania

Zdaniem Łukasiewicza uprawianie logiki możliwe jest przy oderwaniu lub znacznym ograniczeniu rozstrzygnięć metateoretycznych czy filozoficznych, co sprzyja uporządkowaniu samego wywodu. Podejście takie przyczyniło się do znacznego postępu badań, zwłaszcza w logice formalnej. Dlatego też Łukasiewicz nie zajmował się problemem, co jest, a co nie jest zdaniem, chociaż wskazywał na pierwszeństwo logiki zdań w stosunku do logiki nazw. Zainteresowany był przede wszystkim konstrukcją poprawnego systemu formalnego. Zrodzić to mogło myśl taką, że oto najpierw mamy uporządkowany system formalny, do którego następnie można postawić pytanie, o to, do jakich typów wypowiedzi odnosi się taki system. W punkcie wyjścia zredukowany do zera katalog typów zdań dopiero później może być poszerzany przez kolejne typy wypowiedzi, co do których każdorazowo należy podać rację objęcia go tym systemem. W ten sposób można np. bez trudu stwierdzić, że zdania o faktach są po prostu prawdziwe lub fałszywe. Zdania dotyczące przyszłości mogą być prawdziwe, fałszywe lub nierozstrzygnięte, co wymaga modyfikacji rachunku zdań o trzecią wartość logiczną<sup>23</sup>. Łukasiewicz nie zajmował się zdaniami wartościującymi i normatywnymi, stąd też nie sposób rozstrzygnąć, czy logika formalna, jego zdaniem, je obejmuje.

Zagadnienie to podjął Kotarbiński w ostatniej części swojego podręcznika. Rozważając charakterystyczne cechy poszczególnych nauk, wyróżnił dwa typy ocen: emocjonalne i utylitarne. W ślad za Leonem Petrażyckim przyjął, że oce-

<sup>23</sup> J. Łukasiewicz, *O determinizmie*, (w:) idem, *Z zagadnień logiki i filozofii*, s. 114–126.

ny emocjonalne, to po prostu rzutowanie własnych emocji na przedmiot. W ten sposób mówiąc: „to jest dobre”, mówi się tak naprawdę: „to jest przyjemne dla mnie”<sup>24</sup>. Jednak mimo takiej interpretacji przyjął on, że oceny emocjonalne i wypowiedzi je wyrażające są zdaniami, a to znaczy, że mogą być prawdziwe lub fałszywe. Oceny użyteczne to wyrażenia, które zakładają relację między przedmiotami, z których jeden jest środkiem do realizacji drugiego. Kotarbiński pomija w tym miejscu kwestię ich prawdziwości, wskazując tylko, że posługiwanie się ocenami użytecznymi np. w historii jest jak najzupełniej uzasadnione<sup>25</sup>.

Normy dzieli Kotarbiński na dwa typy: normy właściwe oraz zdania normatywne. Normy właściwe to wypowiedzi typu: rozkaz, rada, ostrzeżenie itp. Normy te nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, a wobec tego nie są zdaniami oznajmującymi. Zdania normatywne to wypowiedzi, które – podobnie jak oceny użyteczne – zakładają pewien związek między celem a środkiem. Z tego względu zdania te są rozstrzygalne i mogą być prawdziwe lub fałszywe<sup>26</sup>. Podziały te, przeprowadzone w obrębie ocen oraz norm, były dla Kotarbińskiego podstawą wyróżnienia nauk krytycznych, normatywnych oraz praktycznych. W każdej z tych dyscyplin, uzasadniając wyrażenia oceniające i normatywne, odwołać się można do zdań opisowych i wiedzy uzyskanej na ich podstawie. To zaś dodatkowo uzasadnia włączanie ich do zbioru nauk<sup>27</sup>.

Kotarbiński był również autorem podręcznika: *Kurs logiki dla prawników*<sup>28</sup>. Temat ocen i norm powraca tam w dwóch ostatnich rozdziałach, traktujących o miejscu nauk prawnych. Treści te w zasadzie stanowią powtórzenie zagadnień z *Elementów*, warto jednak podkreślić, że Kotarbiński sygnalizuje brak czegoś, co można by nazwać logiką rozkazników czy też dokładnego opracowania „logiki ocen”<sup>29</sup>.

Kotarbiński bardzo wyraźnie wykazywał, że przedmiotem zainteresowania logiki formalnej są zdania, a nie sądy; zdania zaś to wypowiedzi posiadające wartość logiczną prawdy lub fałszu. Mimo to dopuszczał możliwość, że zarówno oceny emocjonalne, jak i użyteczne mogą być prawdziwe lub fałszywe. Rodzi to pewne wątpliwości. Jak potraktować dwie różne emocjonalne oceny tego samego obiektu? Kotarbiński uchyla się od odpowiedzi na to pytanie. Rozwiązać to można na trzy sposoby: odrzucając oceny emocjonalne jako zdania; traktując je jako zdania subiektywne i psychologiczne; precyzując te wypowiedzi i relatywizując je do osoby wypowiadającej. Sposób trzeci w konsekwencji pro-

<sup>24</sup> Ibidem, s. 351–352.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 352.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 354.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 357–358.

<sup>28</sup> T. Kotarbiński, *Kurs logiki dla prawników*, Warszawa 1975.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 200–202.

wadzi do rozwiązanie drugiego. Dopuszcza to Kotarbiński. Sposobu pierwszego nie bierze on pod uwagę<sup>30</sup>.

Tadeusz Czeżowski, podobnie jak Jan Łukasiewicz, nie zajmuje się odpowiedzią na pytanie, co jest, a co nie jest zdaniem. W swoim rozumieniu logiki formalnej wskazuje on, że jej przedmiotem są zależności formalne nie tyle między zdaniami, co funkcjami zdaniowymi. Funkcje zdaniowe jako takie są wyrażeniami beztreściowymi, które mogą przyjąć dwie wartości logicznej. Wypełnienie ich treścią polega na zastąpieniu zmiennych zdaniowych zdaniami prostymi. Taka interpretacja logiki formalnej kładzie wyraźny nacisk na formalną poprawność systemu logicznego i wolna jest od interpretacji związanych z pytaniem, do jakich grup wypowiedzi się odnosi. Odpowiedź na pytanie o sposób rozumienia wyrażeń wartościujących można odnaleźć w jego odczytach czy referatach. Czeżowski wykazywał w nich, że wartości powstają przy nastawieniu wartościującym podmiotu do przedmiotu i wprawdzie nie dodają nic do opisu przedmiotu, to jednak przysługują im prawdziwość i fałszywość w sensie logicznym. Dzieje się tak dlatego, że są one sposobami bycia przedmiotów, czyli *modi entis*<sup>31</sup>. W ten sposób nawiązywał do średniowiecznej teorii transcendentaliów. Dzięki temu możliwa jest teoria formalna, którą można nazwać „logiką dóbr”<sup>32</sup>.

„Logika dóbr” jest teorią, która opisuje złożone zależności między różnego rodzaju wyrażeniami wartościującymi. Ich podstawą są tzw. oceny jednostkowe, w których przedmiotem oceny jest bądź indywidualny przedmiot, bądź też przedmiot pojęcia ogólnego. Oceny takie są prawdziwe lub fałszywe. Ich prawdziwość lub fałszywość nie może być jednak dowiedziona, tak jak nie dowodzi się prawdziwości lub fałszywości wyrażeń spostrzeniowych. Ich prawdziwość lub fałszywość może być co najwyżej stwierdzona. Oceny takie mogą być podstawą dalszych uogólnień prowadzących do ustalenia kryteriów oceny<sup>33</sup>.

Nie ma tutaj potrzeby rozwijania całej koncepcji Czeżowskiego<sup>34</sup>. Powyższe uwagi wystarczają do wykazania, że w jego ujęciu zdania wartościujące są wypowiedziami, które posiadają wartość logiczną prawdy lub fałszu. Dzięki temu możliwe jest przeprowadzanie na nich operacji logicznych, takich jak dowodzenia czy wnioskowanie.

<sup>30</sup> Taką drogę wybrał też Twardowski, wskazując, że wypowiedzi subiektywne należy zawsze zrelatywizować do osoby, która je wypowiada, a wtedy są one prawdziwe lub fałszywe. Zob. K. Twardowski, *O tak zwanych prawdach względnych*, s. 323–325.

<sup>31</sup> T. Czeżowski, *Czym są wartości (wprowadzenie do dyskusji)*, (w:) idem, *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1989, s. 117–119.

<sup>32</sup> T. Czeżowski, *O formalnym pojęciu wartości*, (w:) ibidem, s. 121–129.

<sup>33</sup> T. Czeżowski, *Etyka jako nauka empiryczna*, (w:) ibidem, s. 59–61.

<sup>34</sup> Szerzej o niej pisze D. Łukasiewicz w: *Filozofia Tadeusza Czeżowskiego*, Bydgoszcz 2002, s. 261–344.

## Wartości i normy a zdania. Ziemiński

Zagadnienie wypowiedzi wartościujących i normatywnych w polskich podręcznikach zostało oddzielnie potraktowane dopiero w *Logice praktycznej* Zygmunta Ziemińskiego. Praca ta zasługuje na szczególne wyróżnienie – jej pierwsze wydanie ukazało się w roku 1956 i przez blisko 50 lat doczekało się 25 wydań, w trakcie których dokonano też wielu poprawek treściowych. Wprawdzie skierowana jest ona głównie do studentów prawa, to jednak daje orientację o najważniejszych osiągnięciach w każdej z dyscyplin logicznych – od semantyki do metodologii.

Jeden z rozdziałów *Logiki praktycznej* poświęcony jest interesującemu mnie zagadnieniu. Rozdział ten w wydaniach IX oraz XVII został w sposób istotny wzbogacony i rozbudowany, jednakże zasadnicze twierdzenia pozostały niezmiennione<sup>35</sup>. Zaczniemy od określenia zdania:

Zdanie w sensie logicznym jest to wyrażenie, które na gruncie reguł danego języka jednoznacznie stwierdza, że tak a tak jest albo że tak a tak nie jest, a co za tym idzie – wyrażenie, o którym można trafnie powiedzieć, że jest fałszywe albo że jest prawdziwe.<sup>36</sup>

Wartość logiczna zdania jest obiektywna, niezmienna i ma związek ze stwierdzeniem pewnych faktów.

Obok wypowiedzi o faktach część wypowiedzi ma charakter oceniający. Stąd też wstępne określenie, że wypowiedzi takie wyrażają „emocjonalne, uczuciowe ustosunkowanie się do danego stanu rzeczy”<sup>37</sup>. W wydaniu XXIV definicja ta została sprecyzowana:

Przeżyciem oceny czegoś nazywamy czyjeś przeżycie aprobaty czy dezaprobaty jakiegoś stanu rzeczy czy zdarzenia faktycznie zachodzącego albo tylko wyobrażonego sobie przez tę osobę.<sup>38</sup>

Obie definicje wskazują, że ocena jest wyrazem pewnego subiektywnego stosunku do rzeczy. Wypowiedziom oceniającym można nadać dwojaką interpretację. Po pierwsze, potraktować je jako opis rzeczywistości i wtedy nie są one ani prawdziwe, ani fałszywe, ponieważ niczego nie opisują; mogą być co najwyżej szczerze lub nieszczerze. Po drugie, można je potraktować jako wyraz ocen, np. zdanie: „Ten przedmiot mi się podoba” jest przykładem oceny zasadniczej, która będzie prawdziwa lub fałszywa, jeżeli jej przedmiotem odniesienia uczynić nie jakieś własności przedmiotu, ale odczucia mówiącego. Taką ujętą ocenę można nazwać oceną zasadniczą. Obok tego można jeszcze wyróżnić oceny instrumen-

<sup>35</sup> Zob. Z. Ziemiński, *Logika praktyczna*, wyd. II, Poznań 1958, s. 93–105; wyd. X, Warszawa 1975, s. 9; wyd. XXIV, Warszawa 2001, s. 11, s. 102–120 (w dalszej części artykułu opieram się przede wszystkim na wydaniu XXIV, chyba że zaznaczyłem inaczej).

<sup>36</sup> Ibidem, s. 57.

<sup>37</sup> Z. Ziemiński, *Logika praktyczna*, wyd. II, s. 101.

<sup>38</sup> Z. Ziemiński, *Logika praktyczna*, wyd. XXIV, s. 102.

talne. Stwierdzają one odpowiedniość jakiegoś środka do osiągnięcia celu według posiadanej przez nas wiedzy o związkach przyczynowo-skutkowych. Są więc prawdziwe lub fałszywe<sup>39</sup>. Wyrażenia oceniające mogą być też częścią innych wyrażen i wtedy mają charakter mieszany. np. zdanie „murowany budynek jest ładny” stwierdza dwie rzeczy – pewne cechy budynku (jest murowany, a to może być prawdą lub fałszem logicznym) i stosunek do niego. Z kolei czyste wypowiedzi oceniające typu: „Ach, jak ładnie!” niczego nie opisują i są wypowiedzią o charakterze czysto oceniającym<sup>40</sup>. Przy czym oceny można obiektywizować, np. stwierdzając, że jakiś budynek jest ładny, można mieć na myśli albo ocenę zasadniczą, albo też zgodność jakiegoś budynku z ustalonymi wcześniej kanonami piękna. W tym drugim wypadku oceny są prawdziwe lub fałszywe. Taka wypowiedź nabiera jednak innego sensu, jest bowiem wypowiedzią o czyichś wypowiedziach, ma bowiem sens taki, że ten budynek podoba się wyraźnej większości ludzi w danym środowisku artystycznym.

Ziemiński dostrzega różne uwikłania ocen oraz to, że język, w szczególności język potoczny, nie jest wolny od pewnego zabarwienia emocjonalnego, które sprawia, że wypowiedzi opisowe nabierają sensu wartościującego. Wyrażenie „koń” jest obojętne emocjonalne, „rumak” – pozytywne, „szkapa” – negatywne. Nadto sposób wyrażania się może budować też emocjonalny sens wypowiedzi. Wreszcie bywa tak, że wyrażenia oceniające pełnią tylko pozornie taką rolę, ponieważ w gruncie rzeczy mają charakter opisowy, np. zdanie: „ten klucz jest dobry” może oznaczać zdanie: „ten klucz pasuje do tego zamka”. Jednocześnie na uwagę zasługuje to, że prawdziwość lub fałszywość ocen zawsze wymaga jakiegoś punktu odniesienia. W przypadku ocen emocjonalnych brak takiego punktu uniemożliwia określenie ich wartości logicznej, ale z kolei pojawienie się takiego punktu, np. w formie odniesienia zbiorowego, już to umożliwia.

Podobnie jak wyrażenia wartościujące, normy nie są zdaniami w sensie logicznym, ponieważ niczego nie opisują. Mogą to być wyrażenia swoistego rodzaju, ponieważ mogą mieć np. charakter performatywny, który wyraża akt ustanawiania normy albo pewnego stanu rzeczy. Są one podobne do ocen, ale zawierają wskazanie co do przyszłego postępowania. Można im nadać taką interpretację, która będzie sugerować prawdziwość lub fałszywość normy, ale interpretacja taka ma charakter językowy. Pytając, czy X powinien Y, pytamy bowiem: czy norma X zobowiązuje X do zrobienia Y. W takim wypadku odpowiedź jest prawdziwa lub fałszywa. W sensie ścisłym nie mają one wartości logicznej. Nie są więc zdaniami<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Ibidem.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 105.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 106–110.

## Podsumowanie

Uczniowie Twardowskiego: Łukasiewicz, Kotarbiński, Czeżowski, Ajdukiewicz, byli autorami uznanych podręczników do logiki. Prace tego typu mają szczególny charakter, ponieważ przekazywać mają wiedzę uznaną, prawomocną i fundamentalną dla danej dziedziny nauki. Dlatego zestawilem uwagi tych autorów na temat podstawowego pojęcia w logice formalnej, jakim jest „sąd” lub „zdanie”. W szczególności interesowało mnie, na ile wyrażenia wartościujące i normatywne w ujęciu tych uczonych są zdaniami.

Początkowo podstawową jednostką logiki formalnej był „sąd”, który został zastąpiony „zdaniami”. Różnica między nimi jest znacząca. „Sądy” dopuszczały jako logiczne zdania wartościujące i normatywne, gdyż w swej treści łączą zarówno treści przedmiotowe, jak i podmiotowe<sup>42</sup>. Natomiast „zдания”, zwłaszcza ujęte nominalistycznie, takie treści mogą wykluczać. Jednocześnie wzrastała świadomość, że logika formalna dostarcza tylko systemu formalnego, nie ograniczając możliwości jego zastosowania – ostatecznie, co jest, a co nie jest zdaniem, okazuje się zagadnieniem pozalogicznym w tym sensie, że logiczna interpretacja zakłada tylko, że podstawowa jednostka w logice formalnej przyjmuje dwie wartości logiczne. Tego, czy zdania wartościujące są objęte wartościami prawdy lub fałszu, logika formalna nie rozstrzyga. Świadomość tego stanu rzeczy to jedno z kluczowych osiągnięć polskiej szkoły logicznej, w której wyraźnie twierdzono, że uprawianie logiki nie jest możliwe bez pewnych rozstrzygnięć filozoficznych, ale rozstrzygnięcia te nie mają większego znaczenia dla podstaw formalnych logiki<sup>43</sup>.

Definicja zdania czyni otwartą sprawę traktowania wyrażen ocenających i normatywnych. Część autorów (Łukasiewicz, Czeżowski, Ajdukiewicz) zupełnie pomija te zagadnienia w podręcznikach, inni – jak Kotarbiński czy Ziemiński – podejmując je wskazują, że przynajmniej w pewnym zakresie wyrażenia ocenające lub normatywne mogą być prawdziwe lub fałszywe, a wobec tego logika formalna nie wyklucza ich ze swojego zakresu. Rozstrzygnięcia takie mają wyraźną inspirację antysubiektywistyczną, czemu wyraz dawał przede wszystkim Czeżowski w swoich odczytach. Wcześniej pogląd taki głosił Twardowski. Również u Kotarbińskiego można odnaleźć takie motywy, mimo że nie podejmuje on problemów, które z tezy o wartości logicznej wyrażen wartościujących mogą wynikać.

Wyrażenia wartościujące mogą pełnić następujące funkcje. Po pierwsze, mogą mieć taki charakter wartościujący tylko pozornie („ten klucz jest dobry”),

<sup>42</sup> E. Paczkowska-Łagowska, *Psychika i poznanie. Epistemologia K. Twardowskiego*, Warszawa 1980, s. 208–209.

<sup>43</sup> R. Murawski, *Filozofia matematyki i logiki w Polsce międzywojennej*, Toruń 2011, s. 240–253.

a w rzeczywistości są to wypowiedzi opisowe. Po wtóre wypowiedzi takie mogą mieć charakter mieszany i obok ocen zawierać też elementy opisowe. Może też być tak, że ich charakter oceniający związany jest z wyraźnym punktem odniesienia. Istnienie tego punktu odniesienia, np. pewnego kanonu piękna, sprawia, że wypowiedzi takie również mogą być ujmowane w kategoriach prawdy i fałszu. Po trzecie, w przypadku ocen i norm utylitarnych wypowiedzi takie zachowują związek z wiedzą naukową. Przy aktualnym stanie wiedzy i znając pewne zależności przyczynowo-skutkowe, można argumentować za tym, że dany środek prowadzi do założonego celu, a wobec tego oceniać, czy jest stosownie do niego dobrany, czy nie. Takie zaś ujęcie sprawia, że wypowiedzi oceniające i normatywne są włączone w przedmiot zainteresowań logiki. Po czwarte wypowiedzi wartościujące mogą wyrażać subiektywny stosunek do rzeczy. Oceny emocjonalne i normy właściwe definicji zdania nie spełniają i jako takie nie podlegają wartościowaniu logicznemu. Dlatego wartości i normy mogą być ujęte z punktu widzenia logiki formalnej tylko w ograniczonym zakresie, jak to wykazywali Kotarbiński i Ziemiński.

## Literatura

- Ajdukiewicz K., *Logika pragmatyczna*, Warszawa 1975.
- Czeżowski T., *Czym są wartości (wprowadzenie do dyskusji)*, (w:) idem, *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1989, s. 117–120.
- Czeżowski T., *Etyka jako nauka empiryczna*, (w:) idem, *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1989, s. 97–104.
- Czeżowski T., *Logika. Podręcznik dla studiujących nauki filozoficzne*, Warszawa 1949.
- Czeżowski T., *O formalnym pojęciu wartości*, (w:) idem, *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1989, s. 121–129.
- Jadcak K., *Mistrz i jego uczniowie*, Warszawa 1997.
- Kleszcz R., *Metoda i wartość. Metafilozofia Kazimierza Twardowskiego*, Warszawa 2013.
- Kotarbiński T., *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Warszawa 1986.
- Kotarbiński T., *Kurs logiki dla prawników*, Warszawa 1975.
- Niemczuk A., *Stosunek wartości do bytu. Dociekania metafizyczne*, Wyd. UMCS, Lublin 2005.
- Łukasiewicz D., *Filozofia Tadeusza Czeżowskiego*, Bydgoszcz 2002.
- Łukasiewicz J., *Elementy logiki matematycznej*, Warszawa 1958.
- Łukasiewicz J., *Logika a psychologia*, (w:) idem, *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, Warszawa 1961, s. 63–65.
- Łukasiewicz J., *O determinizmie*, (w:) idem, *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, Warszawa 1961, s. 114–126.
- Łukasiewicz J., *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, Warszawa 1987.
- Murawski R., *Filozofia matematyki i logiki w Polsce międzywojennej*, Toruń 2011.
- Paczkowska-Łagowska E., *Psychika i poznanie. Epistemologia K. Twardowskiego*, Warszawa 1980.



- Twardowski K., *O tak zwanych prawdach względnych*, (w:) idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, s. 315–336.
- Twardowski K., *O treści i przedmiocie przedstawień*, (w:) idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, s. 2–91.
- Twardowski K., *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965.
- Twardowski K., *Wykłady z etyki. Główne kierunki etyk naukowej*, „Etyka” 1974, nr 13.
- Wiśniewski R., *Dobro: moralność, szczęście i piękno. Studium aksjologii Władysława Tatar-kiewicza*, Bydgoszcz 2013.
- Woleński J., *Przedmowa*, (w:) J. Łukasiewicz, *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, Warszawa 1987.
- Ziemiński Z., *Logika praktyczna*, wyd. II, Poznań 1958; wyd. X, Warszawa 1975; wyd. XXIV, Warszawa 2001.



*Marcin Skalny*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie

Warmia and Mazury University  
in Olsztyn

## INTUICYJNE KONCEPCJE KONTINUUM

### Intuitive Conceptions of Continuity

**Słowa kluczowe:** kontinuum, filozofia matematyki, Giuseppe Veronese, Paul du Bois-Reymond, Franz Brentano, Charles Sanders Peirce, Henri Poincare.

**Key words:** continuity, philosophy of mathematics, Giuseppe Veronese, Paul du Bois-Reymond, Franz Brentano, Charles Sanders Peirce, Henri Poincare.

#### Streszczenie

W artykule autor rozważa koncepcje kontinuum oparte na intuicji stworzone przez Giuseppe Veronesa, Paula du Bois-Reymond, Franza Brentano, Charlesa Sandersa Peirca i Henriego Poincarego w odpowiedzi na idee arytmetycznego kontinuum Richarda Dedekinda i Georga Cantora. Stara się znaleźć wspólny czynnik, który łączy pojęcia intuicyjnego kontinuum użyte przez wspomnianych matematyków i filozofów.

#### Abstract

The subjects of consideration in this article are intuition-based conceptions of continuity; the conceptions created by Giuseppe Veronese, Paul du Bois-Reymond, Franz Brentano, Charles Sanders Peirce and Henri Poincare in response to Richard Dedekind and Georg Cantor's ideas of arithmetical continuity. The author tries to find a common factor in the notions of the intuitive continuity used by the mentioned mathematicians and philosophers.

Dynamiczny rozwój rachunku różniczkowego w XVIII wieku nie zmienił faktu, że pojęcia leżące u jego podstawy miały charakter intuicyjny i brakowało im ścisłych definicji, co czyniło rachunek różniczkowy podatnym na krytykę m.in. ze strony George'a Berkeleya<sup>1</sup>. Wobec takiego stanu rzeczy XIX-wieczni matematycy zaczęli przywiązywać większą wagę do precyzyjnego ujmowania rozważanych zagadnień. Do wiodących przedstawicieli tego nurtu zaliczał się Karl

---

<sup>1</sup> Por. G. Berkeley, *The Analyst, or a Discourse Addressed to an Infidel Mathematician, Wherein It Is Examined whether the Object, Principles, and Inferences of the Modern Analysis Are More Distinctly Conceived, or More Evidently Deduced, than Religious Mysteries and Points of Faith*, (w:) W. Ewald (ed.), *From Kant to Hilbert: A Source Book in the Foundations of Mathematics*, vol. I, Oxford University Press, Oxford 2005. s. 62–92.

Weierstrass, który postawił sobie za cel arytmetyzację analizy matematycznej oraz odrzucenie intuicji czasowo-przestrzennej jako elementu współtworzącego jej fundamenty<sup>2</sup>. Śladami Weierstrassa poszli Richard Dedekind i Georg Cantor. Jednym z głównych pojęć, które ich zdaniem wymagały uściślenia, było pojęcie kontinuum.

W pracy *Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre* Georg Cantor zauważa, że pojęcie kontinuum, pomimo odgrywania przez wieki ważnej roli w nauce, nigdy nie doczekało się jasnej i ścisłej definicji. Przyczyniło się to do nieporozumień oraz nierozstrzygalnych sporów. Zdaniem twórcy teorii mnogości, pojęcie kontinuum nie wywodzi się z czasowo-przestrzennych intuicji, lecz jest osiąganę w ramach badań czysto matematycznych, przez co posiada bardziej fundamentalny i ogólny charakter. Dopiero po wypracowaniu abstrakcyjnego pojęcia kontinuum możliwe staje się zrozumienie szczególnego przypadku ciągłości przynależącej czasowi i przestrzeni<sup>3</sup>.

Zaangażowanie się Dedekinda w arytmetyzację analizy datuje się od 1858 r., gdy prowadził on wykłady z podstaw rachunku różniczkowego na politechnice w Zurychu. Zwrócił wówczas uwagę na praktykę wprowadzania elementarnych pojęć tejże dziedziny matematyki poprzez odwoływanie się do intuicji i wyobrażeń geometrycznych. Nie zaprzeczał, że metoda ta jest przydatna w procesie nauczania. Doszedł jednak do wniosku, iż rachunek różniczkowy nie powinien opierać się na fundamentach, które są – jego zdaniem – nienaukowe i pozbawione ścisłości należytej naukom matematycznym. Postanowił sformułować podstawy rachunku różniczkowego w rygorystyczny i czysto arytmetyczny sposób<sup>4</sup>. Podobnie jak Cantor, głosił, że badanie własności czasu i przestrzeni jest prowadzone w oparciu o pojęcia i koncepcje, które zostały wytworzone wcześniej przez intelekt i stanowią logiczne konstrukcje. Do pojęć tych należy w szczególności liczbowe kontinuum<sup>5</sup>.

W koncepcjach Cantora i Dedekinda kontinuum zostało powiązane ze zbiorem liczb rzeczywistych. Twierdzili oni, że system tych liczb w sposób adekwatny oddaje naturę każdego kontinuum. Przekonanie to wyraża się w tzw. aksjomacie Cantora-Dedekinda, który głosi, że istnieje izomorfizm pomiędzy liczbami

<sup>2</sup> Por. J.L. Bell, *The Continuous and the Infinitesimal in Mathematics and Philosophy*, Polimerica, Mediolan 2006. s. 149.

<sup>3</sup> Por. G. Cantor, *Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre*, (w:) E. Zermelo (Hrsg.), *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts. Mit erläuternden Anmerkungen sowie mit Ergänzungen aus dem Briefwechsel Cantor-Dedekind*, Springer-Verlag, Berlin 1932, s. 190–192.

<sup>4</sup> Por. R. Dedekind, *Stetigkeit und irrationale Zahlen* (fragment), (w:) *Filozofia matematyki. Antologia tekstów klasycznych*, przeł. R. Murawski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2003, s. 152–153.

<sup>5</sup> Por. R. Dedekind, *Was sind und was sollen die Zahlen?*, Friedr. Vieweg & Sohn Verlag, Brunswik 1961, s. III–IV.

rzeczywistymi (tworzącymi kontinuum arytmetyczne) a punktami linii (tworzącymi kontinuum geometryczne)<sup>6</sup>.

Zdaniem Buckleya, kontinua Dedekinda i Cantora cechuje kompozycyjna ciągłość (*compositional continuity*), choć są złożone z nieciągłych elementów, czyli punktów. Owe części składowe są logicznie pierwotne względem kontinuum jako całości. Błędem, który popełnili Dedekind i Cantor, jest uznanie, iż punkty – narzędzia służące jedynie do mierzenia, dzielenia i manipulowania częściami kontinuum – są rzeczywistymi częściami składowymi ciągłych obiektów<sup>7</sup>.

W odpowiedzi na dążenie zwolenników arytmetyzacji do nadania pojęciu kontinuum ścisłej, wyrażonej w sposób arytmetyczny postaci pojawiły się koncepcje kontinuum związanego nierozłącznie z intuicją, kontinuum, które ma prawdziwie niedyskretny charakter i na mocy swojej natury nie może zostać zredukowane do elementów nieciągłych. Koncepcje takie sformułowali m.in.: Luitzen Brouwer, Giuseppe Veronese, Paul du Bois-Reymond, Franz Brentano, Charles Sanders Peirce i Henri Poincare.

## Luitzen Brouwer

Luitzen Brouwer znany jest jako twórca intuicjonizmu – jednego z głównych, obok formalizmu i logicyzmu, kierunków w filozofii matematyki, które ukształtowały się na początku XX wieku. Ten holenderski matematyk określał mianem intuicjonizmu filozofię matematyki Kanta, w ramach której wywodzi się pojęcia arytmetyczne i geometryczne z apriorycznych form zmysłowości czasu i przestrzeni. Swą filozofię nazwał neintuicjonizmem. W odróżnieniu od myśliciela z Królewca Brouwer odrzucał aprioryczność przestrzeni i za podstawowe źródło pojęć i metod matematyki uznawał pierwotną intuicję czasu, wywodzącą się z doświadczanego przez człowieka rozpadania się przemijających momentów na dwa jakościowo odmienne elementy, z których jeden ustępuje miejsca drugiemu i jednocześnie jest zachowywany w pamięci. Tak doświadczany czas jest połączeniem tego, co dyskretne (każdy moment stanowi pewną całość, która jest odróżnialna od innych momentów) i tego, co ciągle (sekwencja momentów czasowych jest tworzona z arbitralnie wybranej wielości fenomenów, nie jest możliwe wskazanie momentów podstawowych konstytuujących czasowe kontinuum)<sup>8</sup>. Na podstawie pierwotnej intuicji czasu uformowana zostaje ogólniejsza intuicja liniowego kontinuum:

<sup>6</sup> Por. P. Ehrlich, *Wstęp (do:) Real Numbers, Generalizations of the Reals, and Theories of Continua*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht – Boston – Londyn 1994, s. VIII.

<sup>7</sup> Por. B.J. Buckley, *The Continuity Debate: Dedekind, Cantor, du Bois-Reymond and Peirce on Continuity and Infinitesimals*, Docent Press, Boston 2012, s. 154.

<sup>8</sup> Por. L.E.J. Brouwer, *Collected Works*, vol. I: *Philosophy and Foundations of Mathematics*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1975, s. 17.

W końcu ta podstawowa intuicja matematyki, w której jednoczy się to, co połączone i to, co rozdzielone, to, co spójne i to, co dyskretne prowadzi bezpośrednio do powstania intuicji liniowego kontinuum, tzn. [intuicji] tego, co *pomiędzy*, czego nie można wyczerpać przez wstawianie nowych elementów i co w związku z tym nie może być traktowane jedynie jako kolekcja jednostek.<sup>9</sup>

Kontinuum dane w pierwotnej matematycznej intuicji jest całością, której nie można skonstruować poprzez wskazanie i złożenie wszystkich wchodzących w jego skład punktów<sup>10</sup>, gdyż każdy ich zbiór (podobnie jak zbiór doświadczalnych momentów czasu) ma niefundamentalny i przygodny charakter.

## Giuseppe Veronese

Włoski matematyk Giuseppe Veronese sprzeciwiał się traktowaniu arytmetyki jako podstawy rozpatrywania zagadnień geometrycznych, takich jak ciągłość liniowa. Jego zdaniem do zrozumienia, czym jest kontinuum, nie jest potrzebna definicja matematyczna, gdyż ujmuje się je w sposób intuicyjny – jako wspólną cechę takich przedmiotów, jak np. czas i linia prosta. Ogólne pojęcie kontinuum otrzymuje się na drodze abstrakcji od cech szczegółowych takich obiektów<sup>11</sup>. Według Veronese’a kontinuum można rozkładać wyłącznie na wielkości relatywnie niepodzielne. Wielkości takie są nierozkładalne jedynie z punktu widzenia przyjętej arbitralnie metody podziału. Własność ta odnosi się zarówno do ciągłości konkretnych obiektów, np. czasu (natura wielkości niepodzielnej zależy w takim przypadku od dokładności narzędzi obserwacyjnych), jak i do ciągłości rozpatrywanej abstrakcyjnie (wówczas wielkość niepodzielna jest warunkowana procedurą, w zgodzie z którą dokonuje się podziału).

Kontinuum nie może składać się z punktów matematycznych, gdyż są one absolutnie niepodzielne, absolutnie nierozkładalne. Punkty są dla Veronese’a co najwyżej znacznikami miejsc, w których łączą się różne kontinua. Są one jedynie „osadzone” w kontinuum poprzez operacje umysłowe. Nie wchodzą jednak w skład żadnej ciągłości. Przykładem tego jest punkt, w którym stykają się dwa odcinki linii o różnych kolorach, np. białym i czerwonym. Każda część linii jest pomalowana na jeden z tych kolorów. Punkt, w którym spotykają się różnobarwne części, nie może być ani biały, ani czerwony, w przeciwnym razie musiałby należeć do jednego z tych dwóch odcinków i nie byłby miejscem ich zetknięcia. Musi on więc znajdować się poza linią<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> L.E.J. Brouwer, *Intuicjonizm i formalizm*, (w:) *Filozofia matematyki. Antologia...*, s. 295.

<sup>10</sup> Por. L.E.J. Brouwer, op. cit., s. 45.

<sup>11</sup> Por. J.L. Bell, op. cit., s. 196–197.

<sup>12</sup> Por. ibidem, s. 198.

Stwierdzenie Veronese'a, że związek pomiędzy liniowym zbiorem punktów, którym odpowiadają liczby rzeczywiste, a kontinuum liniowym ma jedynie arbitralny charakter oraz jego poglądy na temat wielkości nieskończenie małej wywołały gwałtowną krytykę ze strony Georga Cantora<sup>13</sup>. Twórca teorii mnogości uważał, że jego koncepcje odpowiadają prawdziwej naturze zbiorów i liczb. Nie może być mowy o dowolności w formułowanych przez niego twierdzeniach.

## Paul du Bois-Reymond

Niemiecki matematyk i fizyk Paul du Bois-Reymond zainteresował się tematem stosunku teorii matematycznych do świata fizycznego i natury samej wiedzy matematycznej w następstwie własnej praktyki stosowania matematyki w badaniach fizycznych. Rozważając pochodzenie podstawowych pojęć matematyki, uznał, że nie mają one ścisłego charakteru, lecz wywodzą się z intuicji. Miał nadzieję, że jej zbadanie doprowadzi do ukształtowania solidniejszych fundamentów nauk matematycznych.

W pracy *Die allgemeine Functionentheorie* Bois-Reymond wyróżnił dwa filozoficzne podejścia do matematyki: idealistyczne i empiryczne<sup>14</sup>. Każde z nich jest źródłem całkowicie odmiennych intuicji, na których opierają się takie matematyczne pojęcia, jak wielkość nieskończenie mała, ciągłość linii geometrycznej czy związek między kontinuum geometrycznym a kontinuum liczbowym<sup>15</sup>. Zdaniem Bois-Reymonda, każda osoba, która zajmuje się matematyką, w swych rozważaniach polega częściowo na intuicjach idealistycznych, a częściowo na intuicjach empirycznych. Wzajemne mieszanie się tych przeciwstawnych sobie prądów jest przyczyną trudności w ścisłym wyjaśnieniu podstawowych pojęć matematycznych.

Podejście idealistyczne wiąże się z uznaniem obiektów idealnych za przedmiot badań matematycznych. Do obiektów tych zaliczają się m.in. idealne figury geometryczne. Przedmioty te nie muszą posiadać żadnych odpowiedników w świecie zmysłowych, gdyż warunkiem ich istnienia jest wyłącznie zadośćuczynienie określonym kryteriom logicznym.

Podejście empiryczne neguje istnienie tych obiektów matematycznych, które nie dają się zredukować do przedmiotów zmysłowego doświadczenia ani nie są z tymi przedmiotami w żaden sposób związane. Zgodnie ze stanowiskiem empirycznym początkiem matematyki są dane wyabstrahowane z percepcji zmysłowej.

<sup>13</sup> Por. J.W. Dauben, *Georg Cantor. His Mathematics and Philosophy of the Infinite*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1990, s. 233–236.

<sup>14</sup> Por. P. Du Bois-Reymond, *Die allgemeine Functionentheorie*, Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung Tübingen 1882, s. 3.

<sup>15</sup> Por. B.J. Buckley, op. cit., s. 89.

Abstrakcja ta ma swe granice – może być prowadzona jedynie w takiej mierze, w jakiej otrzymywane w jej wyniku obiekty zachowują łączność z doświadczeniem. Zadaniem nauk matematycznych, według podejścia empirycznego, jest ilościowe wyjaśnienie własności świata fizycznego. Stąd też empiryzm uznaje jedynie obiekty możliwe fizycznie, w odróżnieniu od idealizmu, w ramach którego sama możliwość logiczna jest wystarczającym warunkiem, aby stać się pełnomocnym przedmiotem badań.

Empirysta nie uznaje istnienia matematycznego kontinuum liniowego ani liczbowego. Obiekty takie musiałyby składać się z aktualnie nieskończenie wielu elementów. Pojęcie ciągłości, podobnie jak pojęcie nieskończoności aktualnej, nie wywodzi się z doświadczenia i nie może zostać do niego zredukowane. W podejściu empirycznym odrzucone zostają takie obiekty, jak bezwymiarowy punkt czy jednowymiarowa linia. Linia geometryczna posiada pewną grubość, która może być dowolnie mała, jednak zawsze musi być większa od zera. Nie istnieje bowiem żaden przedmiot percepcji zmysłowej, który miałby zerowy rozmiar. Linia geometryczna składa się ponadto z punktów o niezerowych wymiarach, których rozciągłość równa się grubości linii. Na podstawowym poziomie linia posiada więc nieciągły charakter<sup>16</sup>.

Według podejścia idealistycznego, kontinuum istnieje. Nie jest ono redukwalne do tego, co dyskretne. Nie składa się z punktów, które – jako obiekty bezwymiarowe – nie mogą wytworzyć rozciągłości. Punkty są jedynie nienależącymi do linii instrumentami służącymi do jej podziału. Gdy kontinuum zostaje podzielone na nieskończenie wiele części, rezultatem nie jest mnogość punktów, lecz nieskończona ilość infimezmalnych odcinków<sup>17</sup>.

Infimezmalne odcinki są wielkościami niearchimedesowymi, tzn. pomimo że są wielkościami niezerowymi, połączenie jakiegokolwiek skończonej ich liczby nigdy nie utworzy skończonego odcinka. Poza tym dwa skończone odcinki różniące się nieskończenie małą długością są równe. Stają się one nierówne dopiero, gdy różnią się skończoną wielkością. Skończony odcinek nie zmienia się również, gdy zostaje do niego dodany lub odejty odcinek infimezmalny. Odcinki takie tworzą kontinuum i są jednocześnie jego lustrzanymi odbiciami, posiadają takie same cechy jak całość, której są elementami.

## Henri Poincare

Wybitny francuski matematyk Henri Poincare dokonał rozróżnienia pomiędzy kontinuum matematycznym a kontinuum fizycznym. Kontinuum matematyczne to wytworzony przez człowieka układ symboli, w ramach którego usuwa-

<sup>16</sup> Por. *ibidem*, s. 102–103.

<sup>17</sup> Por. J.L. Bell, *op. cit.*, s. 194–195.



ne są sprzeczności związane z postrzeganym zmysłowo fizycznym kontinuum. Sprzeczność taka ujawnia się np. przy próbie samodzielnego porównania wagi trzech ciężarków: 10-gramowego ciężarka *A*, 11-gramowego ciężarka *B* oraz 12-gramowego ciężarka *C*. Różnica pomiędzy wagą ciężarków *A* i *B* jest nieodczuwalna dla człowieka. Podobnie osoba ważąca w dłoniach ciężarki *B* i *C* nie dostrzeże pomiędzy nimi żadnej różnicy. Może więc uznać, że ciężarek *A* waży tyle samo, co ciężarek *B*, a ciężarek *B* waży tyle samo, co ciężarek *C*. Gdy jednak spróbuje zważyć ciężarki *A* i *C*, których waga różni się w dwukrotnie większym stopniu, będzie w stanie dostrzec, że ciężarek *A* jest lżejszy. Odczuwane przez osobę dokonującą pomiaru zależności pomiędzy wagami ciężarków, mogą zostać przedstawione przy pomocy wzorów:

$$A = B, \quad B = C, \quad A < C$$

Powyższe wzory oddają, zdaniem Poincarego, istotę postrzeganego zmysłowo fizycznego kontinuum<sup>18</sup>. Zawierają one jednak sprzeczność, gdyż *A*, jako równe z *B*, powinno być też równe z *C*, tymczasem jest mniejsze od *C*. Wyrugowanie takich trudności stanowi zadanie kontinuum matematycznego, u którego podstaw leży zbiór liczb rzeczywistych:

*Continuum*, tak rozumiane [matematycznie], jest tylko zbiorem indywiduów, uszeregowanych w pewnym porządku; jest ich wprawdzie nieskończenie wiele, lecz każde jest zewnętrzne względem innych. Nie odpowiada to zwykłemu pojmowaniu, przypuszczającemu między elementami, stanowiącymi *continuum*, pewną łącznię wewnętrzną tworzącą z nich całość, w której nie punkt istnieje przed linią lecz linia przed punktem. Ze słynnej formuły: »*continuum* jest to jedność w mnogości« – pozostała tylko mnogość, jedność znikła. Niemniej wszakże analitycy mają zupełną słusność, gdy określają swoje *continuum* w sposób wskazany powyżej, bo takie właśnie jest przedmiotem ich rozumowań od czasu, gdy w rozumowaniach tych zaczęli skwapliwie przestrzegać ścisłości. Wystarczy to, byśmy zdali sobie sprawę z tego, że prawdziwe *continuum* matematyczne jest czymś zupełnie innym niż *continuum* fizyków oraz metafizyków.<sup>19</sup>

## Charles Sanders Peirce

Pojęcie ciągłości odgrywa ważną rolę również w metafizyce Charlesa Sandersa Peirce'a. Według amerykańskiego filozofa rzeczywistość ewoluuje zgodnie z trzema zasadami: tychizmu, agapizmu i synechizmu. Zgodnie z zasadą tychizmu świat nie jest w pełni determinowany przez określone prawa. Jego rozwój łączy się z dozą przypadku i spontaniczności. Zasada agapizmu głosi z kolei, że siłą napędową ewolucji nie jest rywalizacja i walka, lecz miłość, troska i goto-

<sup>18</sup> H. Poincare, *Nauka i hipoteza*, przeł. M.H. Horwitz, G. Centnerszwer i S-ka, Warszawa 1908, s. 21–22.

<sup>19</sup> Por. ibidem, s. 24–25.

wość poświęcenia swego istnienia przez poszczególne byty dla dobra ogółu i wzrostu jego doskonałości. Synechizm w końcu oznacza, że wszelka zmiana (w szczególności rozwój świata) zachodzi w sposób ciągły. Ciągłość jest więc nieodłącznym elementem wszystkich aspektów rzeczywistości<sup>20</sup>.

Zdaniem Peirce'a, prawdziwe kontinuum posiada tak wiele elementów, że ich ilość przewyższa każdą daną wielość. Prawdziwa ciągłość nie składa się z mnogości odrębnych jednostkowych elementów (gdyż każda mnogość jest określana przez konkretną liczbę), lecz jest czymś, co Peirce określa terminem „zbiór supermnościowy” (*supermultitudinous collection*). Zbiór taki nie może być w pełni zdeterminowany i wyczerpany przez żadną wielość indywiduów. „Elementy” tworzące zbiór supermnościowy są upakowane gęsto do tego stopnia, że zlewają się ze sobą i nie posiadają własnej indywidualności:

Widzimy więc, że taki zbiór supermnościowy trzyma się razem na mocy logicznej konieczności. Konstytuujące go indywidua nie są już dłużej oddzielnymi i niezależnymi przedmiotami. Nie istnieją one – nawet hipotetycznie – poza relacją, w jakiej znajdują się do siebie nawzajem. Nie są one przedmiotami, lecz wyrażeniami ukazującymi własności kontinuum.<sup>21</sup>

Zbiór supermnościowy można też określić jako potencjalny agregat (*potential aggregate*), przy czym przez „potencjalny” Peirce rozumie niezdeterminowany (przez liczbę), ale zdolny do bycia zdeterminowanym<sup>22</sup>. Agregat ten nie składa się aktualnie z odrębnych indywiduów. Związana z nim jest jednak reguła, która umożliwi wyodrębnianie w nim określonych zbiorów elementów. Bez względu na to, jak wielki będzie zbiór punktów zdeterminowanych przy pomocy tej reguły, zawsze istnieje możliwość określenia (zaktualizowania) większego zbioru. Indywidualne, samoistne punkty otrzymywane w wyniku stosowania zasad determinacji w stosunku do linii geometrycznej są jedynie fikcyjnymi narzędziami, przydatnymi np. do dokonywania pomiarów<sup>23</sup>. Wyodrębnienie zbioru punktów, w ramach którego opisuje się linię, ma arbitralny charakter. Żaden z takich zbiorów nie jest tym, który konstytuuje kontinuum na fundamentalnym poziomie.

Zdaniem Buckleya, koncepcja ciągłości Peirce'a przynajmniej częściowo wywodzi się z refleksji amerykańskiego filozofa na temat doświadczanych przez człowieka ciągłych zjawisk, w szczególności czasu i przestrzeni. Człowiek nie doświadcza np. upływu czasu jako następujących po sobie, odrębnych chwil, lecz jako nieprzerwanego ciągu, w którym nie istnieją dyskretne, podstawowe elementy<sup>24</sup>. Prawdziwe kontinuum jako zbiór supermnościowy nie może zostać

<sup>20</sup> Por. Ch.S. Peirce, *Synechism, Fallibilism and Evolution*, w: *Philosophical writings of Peirce*, Dover Publications, Nowy York 1955, s. 354–360.

<sup>21</sup> Ch.S. Peirce, *Philosophy of Mathematics. Selected Writings*, Indiana University Press, Bloomington 2010. s. 198 (przekład własny – M.S.).

<sup>22</sup> Por. *ibidem*, s. 185–186.

<sup>23</sup> Por. *ibidem*, s. 161.

<sup>24</sup> Por. B.J. Buckley, *op. cit.*, s. 116.

w adekwatny sposób ujęte w ramach matematyki. Jego istotną cechą jest niemożność poddania się pełnej determinacji. Jak zauważa Buckley, głównym celem, który stawiał przed sobą Pierce, nie było zdefiniowanie matematycznego kontinuum, lecz wyjaśnienie natury synechizmu – jednej z metafizycznych zasad, w zgodzie z którą ewoluuje świat<sup>25</sup>.

## Franz Brentano

Punktem wyjścia rozważań Franza Brentano jest koncepcja kontinuum Arystotelesa<sup>26</sup>. Zgodnie z nią, kontinuum może dzielić się bez ograniczenia jedynie na kolejne kontinua. To, co ciągłe, nie składa się z dyskretnych elementów. W szczególności nie może być utworzone z nierozciągliwych punktów. Wówczas bowiem punkty te musiałyby albo być oddzielone od siebie, albo stykać się ze sobą. W pierwszym przypadku istniałyby pomiędzy nimi luki i nie tworzyłyby kontinuum, w drugim – złożenie dowolnej ilości bezwymiarowych punktów dawałoby w efekcie następny nierozciągliwy punkt. Dwie rozciągłości tworzą razem kontinuum, gdy posiadają wspólną granicę (wspólny „punkt”). Granica ta nie istnieje aktualnie jako element tkwiący nieustannie w kontinuum, lecz jedynie potencjalnie. Zostaje ona zaktualizowana po wytypowaniu danego miejsca jako punktu, w którym łączą się dwie części kontinuum. Owe części również nie istnieją aktualnie konstytuując ciągłości, lecz aktualizują się dopiero po ich arbitralnym wyszczególnieniu.

Brentano rozróżnia kontinuum pierwszorzędne i drugorzędne. Pierwszorzędne jest samoistne, natomiast drugorzędne jest ufundowane na innym kontinuum. Pierwszorzędnym kontinuum jest czas, na którym opierają się wszystkie inne ciągłe obiekty. Z kolei barwa, która przechodzi w sposób ciągły z jednego odcienia w drugi, jest ugruntowana na kontinuum przestrzennym.

To, co terazniejsze, nie istnieje jako wyizolowana, samoistna chwila. Jest związane konieczną, ciągłościową relacją z tym, co wcześniejsze i późniejsze od niego<sup>27</sup>. Podobny stan rzeczy zachodzi w przypadku kontinuum przestrzennego:

[...] punkt należący do istniejącego jako całość kontinuum przestrzennego jest czymś [określonym] jedynie dzięki tej przynależności. Relacja ciągłościowa jest dla niego istotna: *Kto o nim myśli, musi ujmować go jako człon takiej relacji*, a kiedy myśli się o nim jako o należącym do pewnego istniejącego kontinuum przestrzennego, ta myśl obejmuje dane kontinuum nie tylko *in obliquo*, lecz w całości także *in recto*.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Por. *ibidem*, s. 122.

<sup>26</sup> Por. Arystoteles, *Fizyka*, (w:) idem, *Dzieła wszystkie*, t. 2, przeł. K. Leśniak, PWN, Warszawa 2003, s. 131–133.

<sup>27</sup> Por. F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przeł. W. Galewicz, PWN, Warszawa 1999, s. 522.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 525.

Człowiek, przedstawiając sobie w myślach przedmiot jako wchodzący w relację z innym przedmiotem, myśli o pierwszym z nich bezpośrednio – *in recto*, gdyż jest on podstawowym członem relacji, na który nakierowana jest myśl. O drugim, dopełniającym członie relacji myśli się *in obliquo*, czyli pośrednio – w takiej mierze, w jakiej wchodzi on w relację z członem podstawowym. Gdy np. myśli się, że Adam jest wyższy od Jana, to o Adamie myśli się wprost (*in recto*), zaś o Janie pośrednio (*in obliquo*) jedynie z tego względu, że Adamowi przypisuje się cechę bycia wyższym od Jana. Gdy myśli się o punkcie jako wchodzącym w skład kontinuum, to – ponieważ relacja przynależenia do kontinuum stanowi istotną cechę punktu, czyli podstawowego członu relacji – kontinuum jest ujmowane w myślach zarówno *in obliquo* (jako będące w relacji z punktem), jak i *in recto* (jako cecha konstytutywna punktu).

Zasadniczą cechą kontinuum jest to, że można wyróżnić w nim pokrywające się granice. Każdej granicy przysługuje cecha nazywana przez Brentano *plerosis*, czyli pełnia. *Plerosis* określa ilość kierunków, w których następuje ograniczanie przez daną granicę. Np. granica kontinuum czasowego może pełnić swą funkcję bądź w jednym kierunku (gdy jest tylko początkiem danego odcinka czasu), bądź w dwóch (gdy jest zarazem początkiem i końcem odcinków czasu). Gdy zachodzi ograniczanie we wszystkich możliwych dla danej granicy kierunkach (np. gdy granica znajduje się we wnętrzu sfery), posiada ona pełną *plerosis*. Gdy natomiast ograniczane są tylko niektóre kierunki (np. gdy granica znajduje się na powierzchni sfery), *plerosis* jest częściowa<sup>29</sup>. Granica istnieje tylko o tyle, o ile jest częścią kontinuum, o ile wchodzi w relacje z innymi jego częściami poprzez ich stanowienie ich granicy. Nie można oddzielić jej od relacji, w których się znajduje.

## Podsumowanie

Matematycy i filozofowie, których poglądy na temat ciągłości zostały pokrótce omówione, reprezentują wspólne stanowisko, że ujęcie kontinuum przy pomocy liczb posiadających dyskretny charakter jest niemożliwe, gdyż zaprzecza samej istocie ciągłości. Każda część składowa, która rzeczywiście tkwi w kontinuum, jest jego lustrzanym odbiciem, zatem sama musi być równie ciągła jak owa całość, co oznacza, że jest także podzielna bez ograniczeń.

To nie kontinuum istnieje dzięki swym elementom, ale jego elementy istnieją nieautonomicznie, jedynie jako składowe, które można w nim wyodrębnić. Należenie do kontinuum, bycie w relacji do jego innych części, jest istotną własnością, bez której owe elementy nie mogą istnieć.

<sup>29</sup> Por. F. Brentano, *Philosophical Investigations on Space, Time and the Continuum*, przeł. B. Smith, Routledge, Nowy York 2009, s. 8.

Myśliciele przyznający nadrzędną rolę intuicji jako źródła warunkującego poznanie matematyczne nie zaprzeczali przydatności zarytmetyzowanego kontinuum Dedekinda i Cantora. Uznali jednak, że koncepcja kontinuum skonstruowanego poprzez wskazanie jego elementarnych, nierozkładalnych części składowych nie oddaje w adekwatny sposób właściwej natury ciągłości.

## Literatura

- Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, przeł. K. Leśniak, PWN, Warszawa 2003.
- Bell J.L., *The Continuous and the Infinitesimal in Mathematics and Philosophy*, Polimerica, Mediolan 2006.
- Bois-Reymond du P., *Die allgemeine Functionentheorie*, Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung, Tübingen 1882.
- Brentano F., *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przeł. W. Galewicz, PWN, Warszawa 1999.
- Brentano F., *Philosophical Investigations on Space, Time and the Continuum*, przeł. B. Smith, Routledge, Nowy York 2009.
- Brouwer L.E.J., *Collected Works*, vol. I: *Philosophy and Foundations of Mathematics*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1975.
- Buckley B.J., *The Continuity Debate: Dedekind, Cantor, du Bois-Reymond and Peirce on Continuity and Infinitesimals*, Docent Press, Boston 2012.
- Cantor G., *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts. Mit erläuternden Anmerkungen sowie mit Ergänzungen aus dem Briefwechsel Cantor-Dedekind*, Hrsg. E. Zermelo, Springer-Verlag, Berlin 1932.
- Dauben J.W., *Georg Cantor. His Mathematics and Philosophy of the Infinite*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1990.
- Dedekind R., *Was sind und was sollen die Zahlen?*, Friedr. Vieweg & Sohn Verlag, Brunszwik 1961.
- Filozofia matematyki. Antologia tekstów klasycznych*, przeł. R. Murawski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2003.
- From Kant to Hilbert: A Source Book in the Foundations of Mathematics*, vol. I, W. Ewald (ed.), Oxford University Press, Oxford 2005.
- Poincare H., *Nauka i hipoteza*, przeł. M.H. Horwitz, G. Centnerszwer i S-ka, Warszawa 1908.
- Peirce C.S., *Philosophy of Mathematics. Selected Writings*, Indiana University Press, Bloomington 2010.
- Peirce C.S., *Philosophical Writings of Peirce*, Dover Publications, Nowy York 1955.
- Real Numbers, Generalizations of the Reals, and Theories of Continua*, P. Ehrlich (ed.), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht – Boston – Londyn 1994.



**PRZEKŁADY**  
**Translations**





*Thomas Hobbes*

## ELEMENTY PRAWA NATURALNEGO I POLITYCZNEGO

### Wstęp tłumacza

*Elements of Law, Natural and Politic* to pierwsza poważna rozprawa filozoficzna Thomasa Hobbesa (1588–1679)<sup>1</sup>. Wydana została w 1650 r., bez zgody autora, ale poprzedzająca ją dedykacja wskazuje na datę 9 maja 1640 r. i pozwala wskazać czas jej powstania. Od tego też czasu dzieło to, nazywane przez Hobbesa *My little Treatise in English*, krążyło w kilku kopiach pośród przyjaciół autora zainteresowanych poruszaną w nim tematyką. Składało się ono z dwóch niezależnych części, zatytułowanych kolejno: *Human Nature* i *De Corpore Politico*<sup>2</sup>. W takiej też formie ukazało się ostatecznie w druku, choć pod nieco innymi ty-

---

<sup>1</sup> Dla ścisłości należy dodać, że choć Hobbes filozofią zajął się stosunkowo późno, to miał do tego bardzo dobre przygotowanie w postaci bardzo wcześnie nabytej znajomości greki, łaciny, w późniejszym zaś czasie także języka francuskiego oraz włoskiego oraz wykształcenia w murach Magdalen Hall w Oxfordzie. Od opuszczenia uczelni minie jednak 21 lat, nim filozof opublikuje on w 1629 r. swą pierwszą pracę – przekład *Wojny peloponeskiej* Tukidydesa – mającą za cel przybliżenie rodakom zasad rządzących polityką i niebezpieczeństw związanych z rządami demokratycznymi. Dzieło to znajdzie czytelnik w VIII i IX tomie dzieł zebranych Hobbesa (*The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury; Now First Collected and Edited by Sir William Molesworth, Bart.*, Bohn, London 1839–1845). Drugą pracą z tego okresu, powstałą najpewniej około roku 1630, jest *Short Tract on First Principles*, po raz pierwszy wydany w 1898 r. jako jeden z dwóch dodatków do dzieła, którego fragmenty tu prezentuję: zob. T. Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic, by Thomas Hobbes of Malmesbury, Edited with a Preface and Critical Notes by Ferdinand Tönnies, To which are Subjoined Selected Extracts from Unprinted Mss. of Thomas Hobbes*, Elibron Classics, London 2007. Na rozwój filozoficzny angielskiego myśliciela z pewnością wpłynęły też kilkukrotne, a niekiedy wieloletnie pobyty w Europie, w czasie których miał okazję poznać Mersenne’a, Gassendiego, Galileusza, a także Descartes’a, z którym jednak dość szybko zdołał się poróżnić. Na szczęście zdążył jeszcze wytoczyć przeciwko jego *Medytacjom* swoje zarzuty i uwagi, znane dziś jako *Zarzuty III*. Osobiście poznali się dopiero w 1648 r. Duży wpływ na poglądy filozoficzne Hobbesa miały również studia nad geometrią Euklidesa, których podjął się z należytą starannością około roku 1628.

<sup>2</sup> Tego ostatniego nie należy mylić z *De Corpore* (dzieło wydane w 1655, choć prace nad nim Hobbes rozpoczął już w 1646), choć warto dodać, że po znacznych modyfikacjach filozof wpłótł je do *De Cive* (1642), a następnie do *Lewiatana* (1651). Zestawiając ze sobą odpowiednie partie wszystkich trzech tekstów, można zauważyć, jak zmienia się styl pisarski Hobbesa oraz precyzja jego wywodów. Zdanie po zdaniu, argument po argument, czasem nawet te same

tułami<sup>3</sup>. Z reakcją na dzieło nie trzeba jednak było czekać dziesięciu lat, bowiem już pod koniec roku 1640 Hobbes – z obawy przed niepożądanym zrozumieniem jego poglądów, a także zaniepokojony sytuacją w kraju, pozwalającą przewidywać wybuch wojny domowej – zdecydował się na wyjazd do Francji, gdzie pozostał przez lat jedenaście. Tam też napisał *De Cive* i *Lewiatana*, a także zacieśnił relacje naukowe i przyjacielskie z największymi ówczesnymi kontynentalnymi myślicielami.

Hobbes znany jest ze swojego systemowego sposobu myślenia i niezwykle precyzyjnego definiowania pojęć, ale – jak sądzę – przede wszystkim zawdzięczamy mu to, że położył podwaliny pod angielski słownik filozoficzny, w tym polityczny i prawny. We *Wstępie* do *De Cive* o motywach swej pracy pisał:

Filozofią zajmowałem się z zamiłowaniem do niej samej i zbierałem jej podstawowe elementy we wszystkich jej dziedzinach i spisywałem swe wywody stopniowo w trzy działy, tak iż w pierwszym traktuję o ciele i o jego ogólnych własnościach; w drugim o człowieku, a w szczególności o jego uzdolnieniach i uczuciach; w trzecim zaś o państwie i obowiązkach obywateli. Tak więc pierwszy dział obejmuje pierwszą filozofię oraz pewne elementy fizyki: w tym dziale rozważane są pojęcia czasu, miejsca, przyczyny, siły, mocy, stosunku, proporcji, ilości, kształtu i ruchu. Drugi dział zajmuje się pojęciami wyobraźni, pamięci, intelektu, rozumowania, dążenia, woli, dobra, zła, tego, co uczciwe i haniebne, oraz innymi pojęciami tego rodzaju. O czym traktuje trzeci, to już zostało powiedziane powyżej<sup>4</sup>.

przykłady czy cytaty z Pisma Świętego, pracopracowane są w kolejnych pracach z coraz większą dbałością o siłę wyrazu i moc przekazu. W ten sposób od pierwszych prób systematycznego wyrażenia swych dojrzewających poglądów w *Elementach prawa...* dochodzi Hobbes do ich ostatecznego wykrystalizowania w *Lewiatanie*. Nic więc dziwnego, że Rawls wypowiada się o tym ostatnim dziele z wielkim uznaniem: „*Lewiatan* Hobbesa jest największym dziełem myśli politycznej napisanym w języku angielskim. Mówiąc to nie twierdzą, że najbardziej zbliża się on do prawdy, albo że jest to dzieło najbardziej wnikliwie. Chodzi mi raczej o to, że jeśli wziąć wszystko razem – styl i język Hobbesa, zakres oraz wyrazistość tego dzieła i przykuwającą uwagę żywość zawartych w nim obserwacji, zawiłą strukturę analizy i zasad oraz prezentację przerażającego, moim zdaniem, sposobu myślenia o społeczeństwie, który może niemal odpowiadać prawdzie, co jest straszliwą możliwością – jeśli dodać to wszystko do siebie, [...] *Lewiatan* Hobbesa jest, jak myślę, najbardziej imponującym dziełem w języku angielskim” – J. Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki*, przeł. S. Szymański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010, s. 71–72.

<sup>3</sup> Dzieła te zyskały bowiem odpowiednio tytuły: *Human nature or the fundamental elements of policy, being discovery of the faculties, acts and passions of the soul of man from their original causes; according to such philosophical principles as are not commonly known or asserted* i *De corpore politico or the Elements of law moral and politic*. Obie prace znalazły się w VII tomie przywoływanego angielskiego wydania dzieł zebranych filozofa i wraz z *Of Liberty and Necessity* stanowią całość znaną pod nazwą *TRIPOS; in Three Discourses*.

<sup>4</sup> T. Hobbes, *O obywatelu*, (w:) idem, *Elementy filozofii*, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Kraków 1956, t. II, s. 194. Choć *O obywatelu* powstało jako pierwsze z trzech części składających się na *Elementy filozofii*, to zajmuje w nich miejsce ostatnie. Jest ono bowiem tym elementem systemu, do którego należy dojść po wcześniejszym uporaniu się z bardziej fundamentalną problematyką; Hobbes jednak nie upiera się, by studiować jego prace w ten sposób. Taki jest po prostu porządek wykładu zdobytej wiedzy, jej nabywanie zatem nie musi mu odpowiadać.

Ale ta całościowa wizja nauki i wyłaniające się z niej systematyczne związki pomiędzy poszczególnymi elementami zarysowanej przezeń materialistycznej wizji świata dają się zauważyć nie tylko w jego monumentalnych dziełach, jak *Elementy filozofii* czy *Lewiatan*, ale już na wczesnym etapie jego twórczości filozoficznej, bowiem prezentowane tu we fragmentach *Elementy prawa naturalnego i politycznego* stanowią nie tyleż zapowiedź późniejszego charakteru jego myśli, co jego doskonały przykład i miarodajną próbkę przyszłych dokonań. I choć należy przyznać, że styl tego dzieła daleki jest jeszcze od doskonałości, że myśli nie zawsze precyzyjnie zdołał w nim autor wyłożyć, to noszą już one znamię żywego zainteresowania problemem, zgłębienia wielu zagadnień, rozpoznania ich ujęć w tradycji, a co najważniejsze – jako całość prezentują się jako spójne, konsekwentnie i rozsądnie uporządkowane myśli, biegnące od najbardziej podstawowych pojęć do opisu złożonych mechanizmów rządzących funkcjonowaniem całości opisywanego przez nie świata. Nie bez powodu Gaskin utrzymuje, że nawet gdyby *Lewiatan* nigdy nie ujrzał światła dziennego, to poglądy Hobbesa można by zrekonstruować w oparciu o *Elementy prawa...* właśnie i *De Cive*<sup>5</sup>.

Ta wczesna praca jest bowiem tak skomponowana, aby czytelnik mógł w pierwszej kolejności zapoznać się z zagadnieniami natury teoriopoznawczej, następnie przejść do fizjologiczno-psychologicznego opisu natury ludzkiej, a od niej do natury ciała politycznego, czyli państwa. Rzecz jasna, żadna z wyodrębnionych części nie jest tu jeszcze ostatecznie i szczegółowo dopracowana, nie wszystkie argumenty zdają się przekonywać tak, jak mógłby życzyć sobie tego ich autor, niemniej Hobbes nigdy już przedstawionego tam stanowiska nie porzuci. I tak jak kwestie wrażeń zmysłowych i idei, do których będzie z upodobaniem powracał przez całe swe życie, tak i pozostałe poruszane tu problemy nie zostaną zarzucone, przeciwnie, w każdej kolejnej pracy filozof będzie próbował wyłożyć je jaśniej, z innej perspektywy, jak gdyby sporządzał je dla innych czytelników, o innej wrażliwości, odmiennym sędzie i bystrości umysłu. Niemniej zawsze będzie można odnaleźć w nich pewien niezmienny trzon: wspomniany podział filozofii na trzy części oraz wpisujące się weń główne idee towarzyszące myślicielowi od tej pierwszej poważnej rozprawy filozoficznej: materialistyczną wizją świata, próbę łączenia obowiązującego w nim determinizmu z pewną dozą wolności przynależnej człowiekowi w jego środowisku, jakim jest tworzony przezeń świat społeczny, koncepcję stanu natury, dających się rozumowo wywieść praw w nim obowiązujących, pojęcie suwerennej władzy i nakazu bezwzględnego wobec niej posłuszeństwa, itp.

<sup>5</sup> Zob. J.C.A. Gaskin, *Wprowadzenie*, (w:) T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Aletheia, Warszawa 2009, s. 20. Tam też Gaskin przedstawia kompletne ujęcie filozofii Hobbesa z perspektywy „trzech części” filozofii: filozofia pierwsza, człowiek, państwo. Starannie wskazuje przy tym, które partie poszczególnych prac filozofa odnoszą się do każdej z tych części.

Różnice pomiędzy poszczególnymi dziełami będą więc przejawiać się głównie w argumentacji, która wiele zyska dzięki pogłębianym z czasem studiom nad geometrią, matematyką (w tym zakresie próby były mniej udane, o czym świadczy spór z purytańskim duchownym Wallisem), optyką czy szerzej – nad fizyką w ogóle. W tej to kwestii różnice między dziełami będą dość znaczące. W swej ostatniej wydanej za życia pracy: *Decameron Physiologicum: Or, Ten Dialogues of Natural Philosophy*<sup>6</sup> to właśnie zagadnieniom szeroko pojmowanej filozofii naturalnej Hobbes poświęci najwięcej miejsca, gdy tymczasem w *Elementach prawa...* przywołane w cytowanym fragmencie *De Cive* zagadnienia fizyczne, mające składać się na filozofię pierwszą, ograniczone są do rozważań poświęconych naturze procesów poznawczych i tylko dzięki temu, że w pewnym stopniu wiążą się z nimi, zostają w niej ogólnie omówione. Niemniej zagadnienia związane choćby z naturą wrażenia zmysłowego czy wiążąca się z nią materialistyczna wizja świata, z której Hobbes słynie w równym stopniu, jak ze swej koncepcji suwerennej władzy czy ujęcia władzy państwowej jako Lewiatana, były już wówczas w znacznym stopniu przemyślane i rozwinięte, w przeciwnym wypadku trudno byłoby filozofowi wytaczać zarzuty w stosunku do kartezjańskich *Medytacji* w niespełna rok po napisaniu swojego traktatu.

Przedłożone tu czytelnikowi fragmenty *Elementów prawa...* dotyczą właśnie szeroko pojmowanej problematyki wrażeń zmysłowych i związanych z nimi wyobrażeń, kilku rodzajów rozumowań, mowy wewnętrznej umysłu i wypowiedzianej oraz zmysłów i wyobraźni. Ukazują one wczesną terminologię, głównie tę, przy pomocy której Hobbes próbuje wyjaśnić powstawanie pojęć (*conceptions*), a którą posługiwał się on na początku swojej naukowej drogi, z czasem zaś nieco zmodyfikował i doprecyzowywał<sup>7</sup>. Jednocześnie odsłaniają one jego ujęcie uwarunkowań wiedzy człowieka na temat świata i siebie samego, przez co wraz z odpowiednimi partiami późniejszych tekstów stanowią jego filozofię pierwszą<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Zob. T. Hobbes, *Decameron Physiologicum, or, Ten dialogues of natural philosophy by Thomas Hobbes ... ; to which is added The proportion of a straight line to half the arc of a quadrant, by the same author*, (w:) idem, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury: Now First Collected and Edited, by Sir William Molesworth, Bart.*, t. VII, s. 69–177. Istniejący polski przekład obejmuje następujące rozdziały: I. *O pochodzeniu filozofii naturalnej*, II. *O zasadach i metodzie filozofii naturalnej*, III. *O próżni*, IV. *O budowie świata* i X. *O przejrzystości, refrakcji i o zdolności ziemi do rodzenia żywych stworzeń*. Zob. T. Hobbes, *Decameron physiologicum, czyli 10 dialogów o filozofii naturalnej*, przeł. i wstępem opatrzył K. Wawrzonkowski, (w:) J. Żelazna i A. Grzeliński (red.), *Empiryczne podstawy i obrzeża filozofii siedemnastego wieku*, WN UMK, Toruń 2014, s. 93–137.

<sup>7</sup> Na temat terminu „pojęcie”, jego różnorodnych znaczeń i sposobu, w jaki Hobbes się nimi posługuje, tak w prezentowanym tu wczesnym dziele, jak i pracach późniejszych zob. K. Wawrzonkowski, *O wieloznaczności terminu „pojęcie” w filozofii Hobbesa*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, Białystok 2015, nr XXVII, s. 255–270.

Do tej pory *Elementy prawa...* doczekały się przekładu jedynie kilku rozdziałów, którego wraz z wszechstronnym omówieniem myśli Hobbesa, dokonał Roman Tokarczyk w swym *Hobbessie* wydanym w serii „Myśli i Ludzie”. Jak sam jednak zauważa „wiązało się to z wieloma trudnościami wynikającymi ze specyfiki języka i treści XVII-wiecznej filozofii angielskiej, co spowodowało, że teksty te nie uniknęły niedoskonałości”<sup>9</sup>. I rzeczywiście, tekst Hobbesa miejscami przygotowany jest tak, jakby autor pisał sam dla siebie, w niektórych partiach dopuszcza wieloznaczności interpretacyjne i translatorskie, przez co zmusza do rozstrzygnięć bądź na rzecz litery, bądź ducha tekstu. Przy próbach rozwikłania tych trudności ogromną pomoc stanowią istniejące już znakomite przekłady dzieł Hobbesa z języka angielskiego i łaciny pióra Czesława Znamierowskiego. Jednak i on miejscami nie zdołał ich wszystkich uniknąć, co wydaje się oczywiste przy tak wielkiej objętości spuścizny angielskiego filozofa i ilości czasu, który upłynął od chwili jej tworzenia. Niemniej prace translatorskie nad przekładem całości *Elementów prawa naturalnego i politycznego* trwają i mam nadzieję, że zakończą się w przyszłym roku.

\*

Podstawą przekładu wybranych fragmentów rozprawy Thomasa Hobbesa: *The Elements of Law, Natural and Politic*, było wydanie: T. Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic*, by Thomas Hobbes of Malmesbury, Edited with a Preface and Critical Notes by Ferdinand Tönnies, To which are Subjoined Selected Extracts from Unprinted Mss. of Thomas Hobbes, Elibron Classics, London 2007, stanowiące faksymile wydania z roku 1889, London, Simpkin, Marshall, and Co.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Próbuując wskazać elementy składowe filozofii pierwszej autora *Lewiatana*, należy wymienić kolejno: *Elementy prawa naturalnego i politycznego* (rozdz. I–IV), *De Corpore* (całość, z rozbiem na logikę: rozdz. I–VI i filozofię pierwszą: rozdz. VII–XXX) oraz *Lewiatana* (rozdz. I–V). Gaskin dodaje tu jeszcze opublikowane w 1976 r. *White's De Mundo Examined* (rozdz. I i XXX) – zob. J.C.A. Gaskin, *Wprowadzenie*, s. 20, przypis 8.

<sup>9</sup> R. Tokarczyk, *Hobbes*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987.

<sup>10</sup> Warto tu jednak dodać, że choć wydanie to uważa się dziś już za klasyczne, to – jak słusznie zauważa Skinner – jest ono nadal pełne błędów. Z tego powodu on sam zdecydował się na prowadzenie badań nad manuskrypcem znajdującym się w zbiorach British Library pod sygnaturą Harley MS 4235. Zob. Q. Skinner, *Moralna niejasność a renesansowa sztuka krasomówcza*, przeł. K. Wawrzonkowski, (w:) J. Grygień (red.), *Q. Skinner. Metoda historyczna i wolność republikańska*, WN UMK, Toruń 2016, s. 62, przypis 2.

## Bibliografia i wybrana literatura

- Hobbes T., *Decameron physiologicum, czyli 10 dialogów o filozofii naturalnej*, przeł. i wstępem opatrzył K. Wawrzonkowski, (w:) J. Żelazna i A. Grzebiński (red.), *Empiryczne podstawy i obrzeża filozofii siedemnastego wieku*, WN UMK, Toruń 2014, s. 93–137.
- Hobbes T., *Elementy filozofii*, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Kraków 1956.
- Hobbes T., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Aletheia, Warszawa 2009.
- Hobbes T., *Malmesburiensis Opera Philosophica quae Latina Scripsit, Studio et labore Guilielmi Molesworth*, Londini 1839–1845.
- Hobbes T., *The Elements of Law, Natural and Politic, by Thomas Hobbes of Malmesbury, Edited with a Preface and Critical Notes by Ferdinand Tönnies, To which are Subjoined Selected Extracts from Unprinted Mss. of Thomas Hobbes*, Elibron Classics, London 2007.
- Hobbes T., *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury; Now First Collected and Edited by Sir William Molesworth, Bart.*, Bohn, London 1839–1845.
- \*
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski i I. Dąbska, PWN, Warszawa 1958.
- Gaskin J.C.A., *Wprowadzenie*, (w:) T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Aletheia, Warszawa 2009, s. 9–53.
- MacDonald H., Hargreaves M., *Thomas Hobbes: A Bibliography*, London 1952.
- Mintz S.I., *The Hunting of Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge 1969.
- Peters R., *Hobbes*, Harmondsworth 1956.
- Raphael D.D., *Hobbes: Morals and Politics*, London 1977.
- Rawls J., *Wykłady z historii filozofii polityki*, przeł. S. Szymański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010.
- Skinner Q., *Moralna niejasność a renesansowa sztuka krasomówcza*, przeł. K. Wawrzonkowski, (w:) J. Grygieńć (red.), *Quentin Skinner. Metoda historyczna i wolność republikańska*, WN UMK, Toruń 2016, s. 61–92.
- Sorell T. (ed.), *Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- Sorell T., *Hobbes*, London – New York 1986.
- Tokarczyk R., *Hobbes*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987.
- Tuck R., *Hobbes*, Oxford – New York 1986.
- Wawrzonkowski K., *O wieloznaczności terminu „pojęcie” w filozofii Hobbesa*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, Białystok 2015, nr XXVII, s. 255–270.
- Wawrzonkowski K., *Thomasa Hobbesa koncepcja wyobraźni*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, Białystok 2012, nr XXIV, s. 19–36.

Tomasz Hobbes

## ***Elementy prawa naturalnego i politycznego***

### **Rozdział II**

2. Definicja wrażenia zmysłowego. 4. Cztery twierdzenia dotyczące natury pojęć. 5. Dowód pierwszego. 6. Dowiedzenie drugiego. 7, 8. Dowód trzeciego. 9. Dowód czwartego. 10. Główne oszustwo wrażenia zmysłowego.

1. Powiedziawszy już, co rozumiem przez słowo „pojęcie” (*conception*) i przez inne równoważne mu słowa, doszedłem do samych pojęć: do wskazania, na ile to w tym miejscu konieczne, różnic pomiędzy nimi, ich przyczyn i sposobu powstawania.

2. Każde nasze pojęcie pierwotnie pochodzi z działania samej rzeczy, której jest pojęciem. Pojęcie powstające w chwili, gdy zachodzi owo działanie, nazywane jest również WRAŻENIEM ZMYSŁOWYM (*sense*), rzecz zaś, przez której działanie pojęcie to powstaje, zwie się PRZEDMIOTEM wrażenia zmysłowego.

3. Dzięki naszym poszczególnym organom zmysłowym mamy pojęcia poszczególnych jakości w przedmiotach, np. dzięki wzrokowi mamy pojęcie czy obraz złożony z koloru czy kształtu, które w całości jest spostrzeżeniem (*notice*) i poznaniem przedmiotu przekazującym nam jego naturę poprzez wzrok. Dzięki słuchowi zyskujemy pojęcie zwane dźwiękiem, które w całości jest wiedzą, jaką poprzez słuch zdobywamy o jakości przedmiotu. Tak samo pozostałe wrażenia również są pojęciami poszczególnych jakości czy własności (*natures*) ich przedmiotów.

4. Ponieważ oglądany obraz składający się z koloru i kształtu jest wiedzą, jaką posiadamy o jakościach przedmiotu tego zmysłu, łatwo zgodzić się ze zdaniem, że ten sam kolor i kształt są jego jakościami, i – z tego samego powodu – że dźwięk i odgłos są jakościami dzwonu czy powietrza. Pogląd ten tak długo przyjmowano, że jego przeciwieństwo musi jawić się jako coś niedorzeczny, a przecież wprowadzenie gatunków, które widać i które są poznawalne (co jest konieczne dla utrzymania tego poglądu), które miałyby wędrować w tą i z powrotem do przedmiotu, jest gorsze niż jakikolwiek paradoks, gdyż jest zwyczajnie niemożliwe. Dlatego też zamierzam wyjaśnić cztery kwestie:

(1) Podmiot (*subject*), w którym istnieją kolor i obraz, nie jest przedmiotem czy rzeczą dającą się zobaczyć.

(2) Naprawdę na zewnątrz nas nie ma niczego takiego, co nazywamy obrazem czy kolorem.

(3) Wspomniany obraz czy kolor nie jest niczym innym, jak obecnym w nas zjawiskiem powstałym za sprawą ruchu, poruszenia (*agitation*) czy zmiany, które przedmiot wzbudza w mózgu, tchnieniach (*spirits*) czy też jakiejś wewnętrznej substancji mózgu.

(4) W przypadku pojęć powstałych zarówno za sprawą widzenia, jak i pozostałych zmysłów (*senses*), podłożem, którym tkwią, jest nie przedmiot, lecz ten, kto odczuwa.

5. Każdy człowiek ma wystarczająco bogate doświadczenie, by widział kiedyś słońce i inne widzialne przedmioty dzięki ich odbiciu w wodzie i zwierciadłach, a już to wystarcza do tej konkluzji, że kolor i obraz mogą znajdować się tam, gdzie widziana rzecz się nie znajduje. Ponieważ jednak ktoś mógłby zauważyć, że choć obraz odbity w wodzie nie tkwi w przedmiocie, lecz jest jedynie rzeczą urojoną (*phantastical*), to jednak możliwe jest, że kolor rzeczywiście przynależy samej rzeczy, to przekonam go takim oto następującym przykładem. Zdarsza się niekiedy, że ludzie widzą ten sam przedmiot podwójnie, jak dwie świece zamiast jednej, co może się zdarzyć w chorobie, a jeśli człowiek tego chce, także i bez jej udziału, a więc zarówno, gdy organy są we właściwym sobie stanie, albo gdy są rozstrojone. Kolory i kształty w dwóch takich obrazach tej samej rzeczy nie mogą w niej tkwić, ponieważ widziana rzecz nie może być w dwóch miejscach, jeden z nich nie tkwi zatem w przedmiocie. Skoro jednak organy wzroku są wówczas w odpowiednim dla nich stanie lub są jednako rozstrojone, żaden z tych obrazów nie przynależy rzeczy bardziej niż drugi, a w związku z tym żaden z nich nie tkwi w przedmiocie, co stanowi pierwsze twierdzenie wspomniane w poprzednim paragrafie.

6. Po drugie, każdy może dowieść samemu sobie, że obraz czegokolwiek widzialnego dzięki odbiciu w zwierciadle, wodzie czy czymś podobnym nie tkwi w zwierciadle ani też za nim, w wodzie ani pod jej powierzchnią, co stanowi twierdzenie drugie.

7. Co do twierdzenia trzeciego, najpierw musimy wziąć pod uwagę to, że gdy po każdym większym poruszeniu czy wstrząsie w mózgu, jak to się zdarza przy uderzeniu, zwłaszcza jeśli uderzone zostało oko, przez co nerw wzrokowy doznał jakiejś dużej przemocy, przed oczami zjawia się pewne światło, które nie jest czymś z zewnątrz, lecz jedynie zjawiskiem (*apparition*) powstałym wskutek tego wszystkiego, co w rzeczywistości jest wstrząśnięciem czy ruchem części tegoż nerwu. Z tego doświadczenia możemy wnosić, że zjawienie się (*apparition*) światła z zewnątrz w rzeczywistości nie jest niczym innym, jak tylko wewnętrznym ruchem. A zatem, jeśli ze świecących ciał może pochodzić ruch, który w odpowiedni sposób porusza nerw optyczny, obraz światła będzie podążał po tej drodze, na której ruch ostatnio dotarł do oczu. To znaczy, od przedmiotu, jeśli spojrzymy bezpośredniego na niego, i od powierzchni zwierciadła czy wody, jeśli patrzymy na nie po linii odbicia, co w rezultacie stanowi trzecie twierdzenie, dotyczące głównie tego, że obraz i kolor są jedynie obecnym w nas zjawiskiem tego ruchu, poruszenia czy zmiany, których przedmiot działa na mózg, tchnienia czy też jakąś wewnętrzną substancję mózgu.



8. Nietrudno dowieść, że istnieje ruch mający swój początek we wszelkich świecących, lśniących i oświetlających ciałach, zmierzający w kierunku oka i przechodzący przez nie do nerwu wzrokowego, i dalej do mózgu, który jest przyczyną tego zjawienia się światła czy koloru. Po pierwsze, oczywiste jest, że ogień, jedyne świecące ciało tu na Ziemi, oddziałuje poprzez ruch w równym stopniu w każdym kierunku; oddziałuje tak daleko, aż jego ruch się zatrzyma lub osłabnie tak, że gdy ruch ten zostaje zatrzymany lub tkwi w zamknięciu, ogień ulega ugaszeniu i zanika. Następnie, dzięki doświadczeniu równie oczywiste jest to, że ten ruch, za pomocą którego ogień oddziałuje, jest jego naprzemiennym rozszerzaniem się i skracaniem, powszechnie zwanymi iskrzeniem i płonieniem. Od takiego ruchu w ogniu musi powstać potrzeba wypchnięcia lub odrzucenia od siebie tej części ośrodka, która z nim sąsiaduje, po czym wypycha ona następną i tak sukcesywnie jedna część odpycha następną aż do samego oka. W ten sam sposób zewnętrzna część oka naciska wewnętrzną, wciąż zgodnie z prawami refrakcji. Wewnętrzna warstwa oka nie jest niczym innym, jak częścią nerwu wzrokowego, i dlatego też ruch nadal zmierza przez niego do mózgu, a dzięki jego oporowi czy reakcji, ruch ten ponownie odbija się w kierunku nerwu wzrokowego, lecz nie ujmujemy go jako ruchu czy odbicia z wewnątrz, lecz sądzimy, że pochodzi z zewnątrz i nazywamy go światłem, jak to już zostało przedstawione w opisie doświadczenia z uderzeniem. Nie mamy powodów, by wątpić, że źródło światła, słońce, nie działa w jakikolwiek inny sposób niż ogień, przynajmniej w tej kwestii, i w ten sposób wszelkie widzenie ma swój początek w takim ruchu, jaki został tu opisany. Albowiem tam, gdzie nie ma światła, nie ma też widzenia, i dlatego też kolor tak samo jak światło musi być skutkiem świecących ciał: różnica pomiędzy nimi jest jedynie taka, że gdy światło dociera do oka bezpośrednio ze źródła lub pośrednio, wskutek odbicia od czystych i gładkich ciał, i kiedy nie towarzyszy temu jakikolwiek indywidualny ruch wewnętrzny mogący je zmienić, to nazywamy je światłem. Ale kiedy dociera ono do oka, odbijając się od nierównych, szorstkich i chropowatych ciał, lub gdy ono samo jest poruszone swym własnym wewnętrznym ruchem, który może je zmienić, wówczas nazywamy je kolorem. Kolor i światło różnią się tylko tym, że jedno z nich jest światłem czystym, drugie zaś takim, które uległo zakłóceniom. Dzięki temu, co zostało powiedziane, oczywista staje się nie tylko prawdziwość trzeciego twierdzenia, lecz również cały sposób powstawania światła i koloru.

9. Tak jak kolor nie tkwi w przedmiocie, lecz jest skutkiem wywołanym w nas przez ruch w przedmiocie, jaki opisałem, tak też dźwięk nie znajduje się w rzeczy, którą słyszymy, lecz w nas samych. Jedną oczywistą tego oznaką jest następująca: tak jak bowiem człowiek może podwójnie widzieć, tak też może słyszeć podwójnie czy potrójnie, dzięki zwielokrotnionemu echu, które jest dźwiękiem tak samo jak ten, który ulega zwielokrotnieniu. Nie będąc w jednym i tym samym miejscu, dźwięki nie mogą tkwić w przedmiocie, który je wywołał. Nic

nie może samo w sobie wytworzyć czegokolwiek; serce dzwonu nie zawiera w sobie dźwięku, lecz ruch, który wywołuje też w kolejnych częściach dzwonu; tak więc w dzwonie tkwi ruch, ale nie dźwięk. Przekazuje on ruch powietrzu, które również zawiera ruch, ale nie dźwięk. Powietrze z kolei przekazuje ruch przez ucho i nerw do mózgu, ten zaś otrzymuje ruch, a nie dźwięk. I ten odbiwszy się od mózgu, wraca nerwami na zewnątrz, skutkiem czego staje się zjawiskiem zewnętrznym, które nazywamy dźwiękiem. Gdy przechodzimy do pozostałych zmysłów, jest wystarczająco oczywiste, że zapach i smak tej samej rzeczy nie jest taki sam dla każdego człowieka, dlatego też nie tkwią one w rzeczy, która pachnie i smakuje, lecz w ludziach. Podobnie też ciepło, które odczuwamy od ognia, a które w oczywisty sposób jest w nas i to będąc całkiem innym od ciepła znajdującego się w ogniu. Albowiem ciepło przez nas odczuwane w zależności od tego, czy jest zbyt wielkie czy też umiarkowane, bywa przyjemne bądź przykre, jednak w samym węglu nie ma czegoś takiego. W ten sposób dowiedliśmy czwartego i ostatniego z twierdzeń, a mianowicie, że tak w przypadku widzenia, jak i pojęć powstałych za sprawą pozostałych zmysłów, podłoże ich obecności jest nie w przedmiocie, lecz w tym, kto je doznaje.

10. Stąd też pochodzi to, że jakiegokolwiek akcydensy czy jakości naszych wrażeń zmysłowych, które sprawiają, że myślimy, iż znajdują się one w świecie, w rzeczywistości w nim nie istnieją, lecz są jedynie pozorami i zjawiskami. Tym, co naprawdę istnieje w świecie na zewnątrz nas, są ruchy, przez które te pozory są wywoływane. Na tym właśnie polega wielkie oszustwo wrażenia zmysłowego, które istnieje również, gdy wrażenie jest korygowane. Skoro bowiem wrażenie zmysłowe (*sense*) mówi mi, kiedy patrzę bezpośrednio, że kolor wydaje się być w przedmiocie, to również wrażenie zmysłowe mówi mi, kiedy widzę odbicie, że koloru faktycznie tam nie ma.

### Rozdział III

1. Definicja wyobrażenia 2. Definicja snu i marzeń sennych. 3. Przyczyny snów. 4. Definicja fikcji. 5. Definicja fantazmatów. 6. Definicja wspomnienia. 7. Wyjaśnienie na czym polega przypominanie. 8. Dlaczego człowiek w czasie snu nigdy nie wie, że śni. 9. Dlaczego niektóre rzeczy wydają się dziwne w snach. 10. Sny mogą być wzięte za prawdę i widzenie.

1. Gdy stojącą wodę wprawimy w ruch przez wrzucenie doń kamienia lub poruszy ją podmuch wiatru, nie uspokoi się ona od razu po tym, jak wiatr ustanie lub kamień opadnie na dno, podobnie też skutek, który przedmiot wywołał w mózgu nie ustanie od razu, gdy odwrócimy odeń organ zmysłowy, na który przedmiot ów oddziaływał, to znaczy, że choć wrażenie zmysłowe minęło, obraz czy pojęcie pozostały, choć są bardziej niejasne niż wtedy, gdy czuwamy, gdyż ten lub inny przedmiot nieustannie angażuje nasze oczy i uszy, i oddziału-

je na nie, utrzymując umysł w większym ruchu, przez co słabszy obraz nie ukazuje się z łatwością. To mętne pojęcie jest tym, co nazywamy OBRAZEM FANTAZJI (*phantasy*) lub WYOBRAŻENIEM; jeśli chcemy je zdefiniować: wyobrażeniem będącym pojęciem pozostającym i stopniowo zanikającym od chwili zajścia wrażenia zmysłowego (*sense*).

2. Kiedy jednak aktualne wrażenie zmysłowe nie zachodzi, jak podczas SNU, wówczas obrazy pozostające po nim (jeśli takowe są), jak w czasie marzeń sennych, nie są niewyraźne, ale równie silne i wyraźne, jak w samym wrażeniu zmysłowym. Powodem tego jest to, że brak wówczas tego, co przesłaniało i osłabiało te pojęcia, mianowicie wrażenia zmysłowego, a także aktualnego oddziaływania przedmiotu. Sen bowiem pozbawiony jest wrażeń zmysłowych (choć sama władza zmysłowa pozostaje), a sny są wyobrażeniami tych, którzy śpią.

3. Przyczynami snów, jeśli są one naturalne, są działania lub gwałtowne oddziaływanie wewnętrznych organów człowieka na jego mózg, które sprawia, że za sprawą pogrążenia człowieka we śnie, drogami wrażenia zmysłowego zachodzi właściwy im ruch. Oznakami, dzięki którym wydaje się, że tak właśnie jest, są różnice pomiędzy snami zależą od odmiennego stanu, w jakim znajduje się ciało. Starzy ludzie są zwykle mniej zdrowi i nie tak wolni od wewnętrznych dolegliwości, a przez to bardziej podatni na sny, zwłaszcza takie, w których cierpią, jak sny o żądzy, jak sny o gniewie, w zależności od tego, czy to serce, czy inny organ wewnętrzny oddziałuje z większym lub mniejszym rozgorączkowaniem na mózg. Podobnie również wydzielenie różnego rodzaju flegmy sprawia, że śnimy o różnych smakach mięs i napojów. Sądzę, że istnieje wzajemne oddziaływanie ruchu biegnącego od mózgu do witalnych części ciała i z powrotem od witalnych części ciała do mózgu. Przez to nie tylko wyobrażenie spowoduje ruch w tych częściach, ale również ruch w tych częściach wywoła wyobrażenie podobne do tego, przez które został wywołany. Jeśli jest to prawdą i przykre (*sad*) wyobrażenia początkują przygnębienie, wówczas widzimy również przyczynę, dla której silne przygnębienie powoduje okropne sny, a także dlaczego skutki pożądlivosti mogą w czasie snu wytworzyć obraz jakiejś osoby, która je wywołała. Jeśli dokładnie przyjrzymy się temu, czy obraz osoby we śnie jest tak zależny od nieumyślnego rozgorączkowania śniącego, by wzbudzić w nim żarliwe uczucie względem tej osoby, i jeśli tak właśnie jest, wówczas ruch ten jest wzajemny. Inną oznaką tego, że sny są wywołane działaniami wewnętrznych części ciała, jest bezład i przypadkowe powiązanie przyczynowe jednego pojęcia czy obrazu z innym. Kiedy bowiem czuwamy, poprzednia myśl czy pojęcie wprowadza późniejsze, będąc jego przyczyną, jak woda podążająca za ludzkim palcem po suchym i równym stole. Ale w snach zazwyczaj brak wszelkiej spójności (a jeśli występuje, to przez przypadek), co musi wynikać z tego, że w czasie snów mózg w każdej swej części nie jest jednakowo wprowadzony we właściwy sobie ruch, przez co dochodzi do tego, że nasze myśli zjawiają się jak gwiazdy

pomiędzy chmurami sunącymi po niebie, jednakże nie według porządku, wedle którego człowiek mógłby je obserwować, lecz tak, jak na to pozwala bezładna wędrówka poszczególnych chmur.

4. Jak woda czy jakakolwiek inna ciecz poruszona jednocześnie przez różnorakie ruchy, zyskuje jeden ruch złożony z nich wszystkich, tak też mózg czy tchnienia w nim zawarte, poruszone przez różnorakie przedmioty, tworzą wyobrażenie z odmiennych pojęć, które pojedynczo zjawiały się we wrażeniu zmysłowym. Przykładowo, wrażenie zmysłowe przedstawia nam w jednej chwili kształt góry, w innej zaś kolor złota; ale w wyobrażeniu istnieją one jednocześnie jako złota góra. Z tego samego powodu widzimy zamki na niebie, chimery i inne monstra, która nie występują w *rerum natura*, choć ich części były kilkukrotnie ujmowane we wrażeniu. Ta kompozycja jest tym, co powszechnie określamy mianem FIKCJI umysłu.

5. Istnieje jeszcze inny rodzaj wyobrażenia, które rywalizuje z wrażeniem zmysłowym o wyrazność równie dobrze jak sen; ma ono miejsce, gdy działanie wrażenia zmysłowego (*action of sense*) trwało długo i było gwałtowne. Doświadczenie tego typu częściej dotyczy wrażeń wzrokowych niż innych. Przykładem jest obraz pozostający przed oczami po wpatrywaniu się w słońce, a także te maleńkie obrazy, które zjawiają się przed oczami w ciemności, czego doświadczył jak sądzę każdy, przede wszystkim jednak ludzie bojaźliwi i przesadni. Wszystkie one dla odróżnienia mogą zostać określone FANTAZMATAMI.

6. Dzięki zmysłom, których zgodnie z liczbą organów zmysłowych jest pięć, postrzegamy (jak to już było powiedziane) przedmioty na zewnątrz nas; a to postrzeganie jest naszym ich pojęciem, choć możemy również zauważyć inne sposoby zdobywania naszych pojęć. Na przykład, gdy pojęcie tej samej rzeczy zjawia się ponownie, zauważamy, że tak się właśnie stało, to znaczy, że mieliśmy już takie samo pojęcie wcześniej. To zaś znaczy tyle, co wyobrazić sobie rzecz minioną, co jest nieosiągalne dla zmysłu, który przedstawia jedynie rzeczy obecne. Dlatego też można to uznać za zmysł szósty, jednak wewnętrzny, a nie zewnętrzny jak pozostałe, i powszechnie nazywa się to WSPOMNIENIEM.

7. Co się tyczy sposobu, w jaki postrzegamy minionie pojęcie, musimy pamiętać, że zgodnie z definicją wyobrażenia (*imagination*) jest ono pojęciem stopniowo zanikającym oraz coraz mniej jasnym. To niejasne pojęcie jest tym, co przedstawia przedmiot jako całość, choć nie przedstawia żadnej z jego poszczególnych części; w zależności zaś od tego, czy w pojęciu lub przedstawieniu przedstawionych jest mniej lub więcej części, mówi się o nim, że jest mniej lub bardziej wyraźne. Widząc więc, że pojęcie, które, gdy po raz pierwszy zrodziło się z wrażenia zmysłowego, było wyraźne i wyraźnie przedstawiało części przedmiotu, a gdy przychodzi ponownie jest niejasne, odnajdujemy coś brakującego, czego się spodziewaliśmy, a dzięki czemu osądzamy to niejasne pojęcie jako minionie i zanikające. Przykładowo, człowiek, który obecnie znajduje się w ob-

cym mieście, widzi nie tylko całe ulice, lecz może również rozróżniać poszczególne domy i ich części; ale opuściwszy to miejsce, nie będzie w swym umyśle rozróżniał ich tak szczegółowo, jak to robił dotychczas; jakiś dom lub przecznica umknie mu, choć nadal będzie miał wspomnienie miasta. Kiedy po pewnym czasie wymknie mu się więcej szczegółów, to nadal będzie je pamiętał, choć już nie tak dobrze. Z biegiem czasu obraz miasta powraca, lecz jedynie jako ogół budynków, z których każdy został już nieomal zapomniany. Ponieważ wspomnienie jest bardziej lub mniej dokładne, w zależności od tego, czy mniej lub więcej w nim niejasności, dlaczegóż nie mielibyśmy równie dobrze uważać wspomnienia za nic innego, jak tylko brak części, co do którego każdy człowiek oczekuje, że nastąpi on po tym, gdy miał wcześniej pojęcie całości? Oglądanie jakiegoś miejsca z wielkiej odległości i wspomnianie czegoś po długim czasie oznacza posiadanie podobnych pojęć rzeczy, gdyż w obu przypadkach mamy do czynienia z brakiem rozróżnienia części. Pierwsze pojęcie jest słabe ze względu na fakt, że oddziaływanie to zachodzi na odległość, drugie z powodu zanikania.

8. Z tego, co zostało powiedziane, wynika, że człowiek nigdy nie może wiedzieć, że śni. Może śnić, że ma wątpliwości, czy jest to SEN, czy nie, ale wyrażność wyobrażenia przedstawia wszelką rzecz z taką ilością szczegółów, jak robi to samo wrażenie, a w konsekwencji człowiek nie może spostrzec niczego innego, jak tylko to, co obecne. Tymczasem myślenie w czasie snu oznacza, że się śni i że pojęcia swe uważa się za przeszłe, to znaczy bardziej mętne niż te, które były we wrażeniu. Tak więc oba rodzaje wyobrażeń musi się uważać za wyraźne, choć nie tak wyraźne jak wrażenie, co jest niemożliwe.

9. Z tego samego wynika, że ludzie w czasie snu nie są tak zdziwieni miejscem i osobami, jak miałyby to miejsce w stanie czuwania. Albowiem człowiekowi po przebudzeniu wydawałoby się dziwne, że znalazł się w miejscu, w którym wcześniej nigdy nie był i nie pamięta, jak się tam znalazł. Ale w czasie snu niewiele z tego rodzaju rzeczy bierze się pod rozwagę. Wyrażność pojęcia we śnie usuwa podejrzliwość śniącego, chyba że osobliwość jest tak przesadna, jak wówczas, gdy wyobraża sobie, że spada z dużej wysokości i nie odnosi żadnej szkody; wtedy też najczęściej się budzi.

10. Nie jest także niemożliwe, aby człowiek był tak bardzo oszukiwany, aby myślał, że sen, który minął, był rzeczywistością. Skoro bowiem śnił o takich rzeczach, jakie są zwykle w jego umyśle i w takim porządku, do jakiego przywykł w czasie czuwania, a ponadto ułożył się do snu w miejscu, w którym odnalazł siebie samego, gdy się zbudził (wszystko to może się zdarzyć), ja nie znam żadnego κριτήριον<sup>11</sup> lub wyznacznika, dzięki któremu może on rozpoznać, czy śni, czy też nie, i dlatego też mało się dziwię, gdy słyszę czasem człowieka biorącego swój sen za prawdę lub rzeczywisty obraz (*vision*).

<sup>11</sup> Gr.: kryterium.

## Rozdział IV

1. Mowa wewnętrzna umysłu (*discourse*). 2. Przyczyna zgodności myśli. 3. Przepatrywanie. 4. Mądrość. 5. Przypominanie. 6. Doświadczenie życiowe. 7. Oczekiwania i domysły dotyczące przyszłości. 8. Domysły dotyczące przeszłości. 9. Oznaki. 10. Roztropność. 11. Warunki wnioskowania z doświadczenia życiowego.

1. Następstwo pojęć w umyśle, ich ciągi lub następowanie jednego po drugim mogą być przypadkowe i chaotyczne, jak to przeważnie dzieje się w snach, mogą też jednak być uporządkowane, jak wówczas, gdy pierwsza myśl toruje drogę drugiej, to zaś nazywamy wewnętrzną mową umysłu. Ale ponieważ określenie „mowa wewnętrzna” (*discourse*) powszechnie brane jest za zgodność i konsekwentne następstwo słów, aby uniknąć dwuznaczności, nazwę je ROZUMOWANIEM (*discursion*).

2. Przyczyną zgodności lub konsekwentnego następstwa jednego pojęcia po drugim, jest ich pierwsza zgodność lub następstwo pochodzące z czasu, gdy powstały we wrażeniu zmysłowym. Przykładowo, od świętego Andrzeja umysł przebiega do świętego Piotra, ponieważ ich imiona czytane są wspólnie, od świętego Piotra do skały<sup>12</sup>, z tej samej przyczyny; od skały do fundamentu, ponieważ widzimy je razem, i z tej samej przyczyny od fundamentów do kościoła, a od kościoła do ludzi, a od ludzi do wrzawy. Zgodnie z tym przykładem, umysł może przebiegać niemal od każdej rzeczy do jakiegokolwiek innej. Lecz skoro we wrażeniu pojęcie przyczyny i skutku może nastąpić jedno po drugim, to może i po wrażeniu mogą one nastąpić po sobie w wyobraźni. W większości przypadków tak właśnie się dzieje. Przyczyną tego jest pożądanie tych, którzy posiadając pojęcie celu, zdobywają następnie pojęcie najbliższych środków do niego. Podobnie, gdy człowiek przechodzi od myśli o honorze, którego pożąda, do myśli o wiedzy, która jest najbliższym środkiem do jego osiągnięcia, od niej zaś do myśli o nauce, która sama z kolei jest najbliższym środkiem do zdobycia wiedzy, etc.

3. Pomińmy ten rodzaj rozumowania (*discursion*), dzięki któremu przechodzimy od jednej jakiejś rzeczy do drugiej, jeśli zaś chodzi o ów drugi rodzaj, to istnieją różne jego odmiany. Pierwsza dotyczy wrażeń, w których w pewien sposób pojęcia łączą się ze sobą, co można nazwać PRZEPATRYWANIEM (*ranging*). Jego przykładami są: omiatanie spojrzeniem ziemi, rozglądanie się za jakąś drobną zgubioną rzeczą, wypatrywanie ofiary przez psy gończe podczas polowania czy rozglądanie się spanieli po terenie. Tutaj początek rozumowania dotyczącego odnalezienia czegoś przyjmujemy w sposób dowolny.

4. Z innym rodzajem rozumowania mamy do czynienia, gdy jego początek stanowi ludzkie pożądanie czegoś, jak w przykładzie wcześniejszym, gdzie ho-

<sup>12</sup> Piotr, czyli skała. Imię, które Szymonowi, jednemu z apostołów, nadał Jezus. Przydomek miał symbolizować „kamień węgielny”. Hobbes najwyraźniej nawiązuje do tego znaczenia.

nor, który jest pożądanym przez człowieka, sprawia, że myśli on o najbliższym środku do jego osiągnięcia, ten zaś znowu, że myśli o następnym itd. Takie rozumowanie Rzymianie określali *sagacitas*<sup>13</sup>, SPRYTEM (*sagacity*), a my możemy nazywać je szukaniem lub śledzeniem, jak wówczas, gdy psy tropią zwierzę po zapachu, a człowiek po śladach, lub gdy ludzie poszukują bogactwa, domu czy wiedzy.

5. Istnieje jeszcze rozumowanie innego rodzaju, takie mianowicie, które rozpoczyna się pożądaniem odnalezienia czegoś, co zaginęło, i które przebiega od tego, co obecne, wstecz, od myśli o miejscu, w którym rzecz straciliśmy, do myśli o miejscu, z którego ostatnio przyszliśmy, a także od tej myśli, do myśli o poprzednim miejscu, i tak dopóty w umyśle mamy jakieś pojęcie miejsca, w którym mieliśmy ową utraconą rzecz. Takie rozumowanie nazywane jest PRZYPOMINANIEM (*reminiscence*).

6. Pamiętanie (*remembrance*) następstwa jednej rzeczy po drugiej, czyli tego, co było poprzednikiem, co następnikiem, a także tego, co współwystępowało, nazywane jest DOŚWIADCZENIEM (*experiment*); obojętnie przy tym, czy to my je wywołaliśmy, jak wówczas, gdy człowiek wrzuca coś w ogień, by zobaczyć, jaki skutek wywrze on na tej rzeczy, czy też zaszło ono bez naszego wpływu, jak wówczas, gdy przypominamy sobie piękny poranek, który nastąpił po purpurowym zmierzchu. Posiadanie wielu doświadczeń jest tym, co nazywamy DOŚWIADCZENIEM ŻYCIOWYM (*experience*), które jest niczym innym, jak tylko pamiętaniem tego, co następowało po jakich poprzednikach.

7. Żaden człowiek nie posiada w umyśle pojęcia tego, co przyszłe, gdyż przyszłości jeszcze nie ma. Ale z naszych pojęć tego, co przeszłe, tworzymy pojęcia tego, co przyszłe, lub raczej przywołując przeszłość, tworzymy pojęcie przyszłości. W ten sposób, gdy człowiek przywykł do oglądania, że po jednych zdarzeniach następowały inne, to z tego powodu, kiedykolwiek widzi on, że ma zajść coś podobnego do tego, co widział wcześniej, to oczekuje, że nastąpi to, co nastąpiło wówczas. Przykładowo, z tego powodu, że ktoś często widział przestępstwa, po których następowała kara, to kiedy teraz będzie widział przestępstwo, uzna, że kara będzie jego następstwem. Z kolei następstwo tego, co jest obecnie, ludzie nazywają przyszłością. W ten sposób czynimy z pamiętania przewidywanie (*prevision*) czy domysł (*conjecture*) na temat mających nastąpić sytuacji czyli OCZEKIWANIE (*expectation*) lub DOMNIEMANIE (*presumption*) dotyczące przyszłości.

8. Na tej samej zasadzie, jeśli człowiek widzi aktualnie coś, co widział już wcześniej, to myśli, że to, co poprzedzało to, co widział wcześniej, również teraz poprzedzało to, co widzi. Przykładowo, ktoś, kto widział popiół pozostały po

<sup>13</sup> Łac.: mądrość, roztropność; tu jednak, jak wynika z kontekstu, Hobbesowi raczej chodzi o spryt.

pożarze, obecnie ponownie widzi popiół i wnioskuje, że był tu pożar. To zaś nazywane jest DOMYSŁEM dotyczącym tego, co przeszłe, lub domniemaniem zdarzenia.

9. Kiedy człowiek tak często widział, że po takich samych poprzednikach następują takie same następni, że kiedykolwiek widzi poprzednik, rozgląda się ponownie za następnikiem, lub gdy widzi on następnik i tłumaczy to tym, że musiał tu być taki sam poprzednik, wówczas zarówno poprzednik, jak i następnik nazywa OZNAKĄ (*sign*) drugiego z nich, jak chmury są oznaką nadchodzącego deszczu, a deszcz przeszłych chmur.

10. To traktowanie doświadczenia życiowego jako oznak jest tym, za pomocą czego ludzie zazwyczaj myślą, różnica między poszczególnymi ludźmi leży w mądrości, przez którą powszechnie rozumieją oni całość ludzkich umiejętności lub zdolność poznawczą. Jest to jednak błąd, gdyż oznaki te są jedynie domyślne i w zależności od tego, jak często czy rzadko zawodzą, taka też jest ich pewność, większa bądź mniejsza, nigdy jednak całkowita i niepodważalna. I choćby człowiek zawsze widywał, jak dzień i noc następowały po sobie, to jednak nie może on wnioskować z tego, że tak będzie się dalej dziać, lub że ich następstwo będzie zachodzić wiecznie. Z doświadczenia nie da się wyprowadzić niczego powszechnie obowiązującego. Jeśli oznaki sprawdziły się dwudziestokrotnie, a raz zawiodły, człowiek może założyć się, że prawdopodobieństwo zajścia wydarzenia wynosi dwadzieścia do jednego, ale nie może tego wniosku brać za prawdę. Jasne jest zatem, że najtrafniejszy domysł będą mieli ci, którzy dysponują największym doświadczeniem. Znają najwięcej oznak, co pozwala im snuć domysły, a to z kolei sprawia, że starzy ludzie są bardziej roztropni, czyli że mają lepszą zdolność domysłu, *caeteris paribus*<sup>14</sup>, niż młodzi. Wynika to z tego, że jako starsi więcej pamiętają, a doświadczenie nie jest niczym więcej, jak tylko pamiętaniem. Ludzie o bystrej wyobraźni, *caeteris paribus*, są bardziej roztropni niż ci, których wyobraźnia działa powolnie, gdyż w krótszym czasie zauważają więcej. ROZTROPNOŚĆ (*prudence*) zaś nie jest niczym innym, jak tylko domyslaniem się na podstawie życiowego doświadczenia, czy też ostrożnym czerpaniem z niego oznak, a więc jest ona takimi doświadczeniami, z których raz zaczerpnięte oznaki zostają zapamiętane. Wydaje się też, że podobnie będzie w przypadkach, które nie są takie same.

11. Jak przy domysłach na temat rzeczy dotyczących przeszłości i przyszłości roztropnie jest wnioskować z doświadczenia na temat tego, co prawdopodobnie się zdarzy lub już się zdarzyło, tak błędem jest wnioskowanie z niego, że coś jest tak lub inaczej nazwane. Znaczy to, że nie możemy z doświadczenia wnioskować o tym, że jakakolwiek rzecz powinna być nazwana sprawiedliwą bądź niesprawiedliwą, prawdziwą bądź fałszywą, lub też wywieść z niego jakiegokol-

<sup>14</sup> Łac.: przy tych samych okolicznościach.



wiek twierdzenie ogólne, z wyjątkiem tych, które pochodzą ze wspomnienia użycia nazw narzuconych przez ludzi w sposób arbitralny. Przykładowo, usłyszenie wyroku (tysiąc razy tego samego wyroku w podobnych przypadkach) nie wystarcza do tego, by wywnioskować, że jest on sprawiedliwy (choć większość ludzi nie dysponuje innymi środkami, w oparciu o które mogłaby wnioskować); niemniej przy wyciąganiu takiego wniosku jest konieczne, aby w oparciu o wiele doświadczeń odszukać i odkryć, co też ludzie mają na myśli, gdy nazywają rzeczy sprawiedliwymi i niesprawiedliwymi. Poza tym istnieje inny warunek, który należy brać pod uwagę przy wnioskowaniu z doświadczenia, ten mianowicie z dziesiątego paragrafu drugiego rozdziału, zgodnie z którym nie wnioskujemy o rzeczach, które są na zewnątrz nas, lecz tych, które są wewnątrz.

## Rozdział V

1. O znakach. 2. Nazwy lub określenia. 3. Nazwy pozytywne i zaprzeczające. 4. Pożytek z nazw dla rozwoju nauki. 5. Nazwy powszechnie i jednostkowe. 6. Powszechniki nie należą do *rerum natura*. 7. Nazwy wieloznaczne. 8. Rozum (*understanding*). 9. Stwierdzenie, przeczenie, twierdzenie. 10. Prawda, fałsz. 11. Rozumowanie (*ratiocination*). 12. Zgodne z rozumem, na przekór rozumowi. 13. Nazwy przyczynami wiedzy, ale i błędu. 14. Przetworzenie mowy wewnętrznej umysłu w słowo mówione i o pochodzących z tego błędach.

1. Widząc, że następstwo pojęć w umyśle wywołane jest (jak to było powiedziane wcześniej) przez następstwo, w jakim powstawały jedno po drugim we wrażeniach zmysłowych, a także to, że nie ma żadnego pojęcia, które nie powstałoby bezpośrednio przed lub po niezliczonych innych pojęciach, w niezliczonych działaniach organu zmysłowego, należy koniecznie przyjąć, że jedno pojęcie nie następuje po drugim zgodnie z naszym wyborem ani w odpowiedzi na naszą potrzebę, ale tak, jak mieliśmy okazję usłyszeć lub zobaczyć takie rzeczy, które przywołają je nam na myśl. Doświadczenie, które dzięki temu nabywamy, przypomina doświadczenie drapieżnych zwierząt, które w swej zapobiegliwości ukrywają resztki i nadmiar swego mięsa, choć przecież brak im czegoś, co przypomni im miejsce, gdzie je ukryły, i dlatego też nie czepią z tego żadnej korzyści, gdy są głodne. Za to człowiek, którego natura w tej kwestii zaczyna górować ponad zwierzęcą, dostrzegł i zapamiętał przyczynę tej ułomności, i chcąc ją wyeliminować, wyobraził sobie i wymyślił, że utworzy widzialny lub inny zmysłowo dostrzegalny znak, który ponownie postrzeżony, przywoła w jego umyśle myśl, którą miał, gdy go utworzył. Dlatego też ZNAK (*mark*) jest zmysłowym przedmiotem, który człowiek tworzy dla samego siebie w sposób dobrowolny po to, by dzięki niemu przypomnieć sobie coś przeszłego, kiedy ponownie zostanie on ujęty we wrażeniu. Podobnie też ludzie po ominięciu skały na morzu tworzą jakiś znak, aby dzięki niemu przypomnieć sobie dawne niebezpieczeństwo i uniknąć nowego.

2. Pośród tych znaków znajdują się te ludzkie głosy (które nazywamy nazwami lub określeniami rzeczy) doznawane dzięki słuchowi, za pomocą których przywołujemy na myśl pewne pojęcia rzeczy, którym nadajemy te nazwy czy określenia. Tak właśnie określenie „biały” przywodzi wspomnienie jakości takich przedmiotów, które wywołują ten kolor lub też jego pojęcie w nas. NAZWA lub OKREŚLENIE jest więc głosem człowieka dowolnie narzuconym rzeczy jako znak po to, aby przywieść na myśl pojęcie tej rzeczy.

3. Rzeczy nazwane są albo samymi przedmiotami, jak człowiek, albo samym pojęciem, jakie mamy o człowieku, jak kształt i ruch, albo też jakimś brakiem, z którym mamy do czynienia, gdy uświadamiamy sobie, że ujmujemy coś, co mu nie przysługuje. Jest tak wówczas, gdy sądzimy, że nie jest sprawiedliwy, czy że nie jest powściągliwy (*restrained*), i dajemy mu nazwę niesprawiedliwego czy też niepoważnego (*infinite*), co oznacza brak lub wadę albo w nazwanej rzeczy, albo w nas jako nadających jej nazwę; samym tym brakiem nadajemy zaś nazwy niesprawiedliwości i powściągliwości. Tak więc istnieją dwa rodzaje nazw, pierwsze odnoszą się do rzeczy, to te, za pomocą których coś ujęliśmy, lub do samych ich pojęć; nazwy te nazywamy POZYTYWNYMI; drugie odnoszą się do rzeczy, w których ujęliśmy brak lub ułomność, te nazywane są ZAPRZECZAJĄCYMI (*privative*).

4. Dzięki pożytkowi, jaki płynie ze stosowania nazw, zdolni jesteśmy do tworzenia nauk, czego z powodu ich braku nie mogą uczynić zwierzęta, jak i człowiek, jeśli ich nie używa. Tak jak zwierzę nie zauważa braku jednego czy dwóch młodych ze swego liczego potomstwa z powodu braku takich pojęć porządkowych, jak „jeden”, „dwa” i „trzy”, które nazywamy liczbami; tak samo człowiek nie będzie wiedział, jak wiele monet lub innych rzeczy leży przed nim, jeśli nie będzie powtarzał na głos lub w myślach nazw tych liczb.

5. Widząc, że istnieje wiele pojęć jednej i tej samej rzeczy, a także iż każdemu pojęciu przypisujemy pojedynczą nazwę, wnioskujemy, że dla jednej i tej samej rzeczy mamy wiele nazw czy określeń, podobnie jak temu samemu człowiekowi nadajemy miano sprawiedliwego, dzielnego itd. ze względu na różne cnoty, a miano silnego, atrakcyjnego itd. ze względu na różne jakości ciała. Ponieważ zaś dzięki różnym rzeczom otrzymujemy podobne pojęcia, wiele rzeczy musi mieć to samo określenie. Tak jak wszelkim rzeczom, które widzimy, nadajemy tę samą nazwę rzeczy widzialnych, tak samo rzeczom, które widzimy w ruchu, nadajemy określenie ruchomych. Nazwy, które nadajemy wielu rzeczom, nazywane są POWSZECHNYMI nazwami ich wszystkich, jak nazwa „człowiek” dla każdego poszczególnego człowieka. Takie określenie, które nadajemy tylko jednej rzeczy, nazywamy indywidualnymi lub JEDNOSTKOWYMI, jak „Sokrates” i inne nazwy własne lub takie, które tworzymy dzięki opisowi, jak „ten, który napisał *Iliadę*” na określenie Homera.

6. Ta ogólność jednej nazwy w stosunku do wielu rzeczy jest przyczyną, dla której ludzie myśleli, że same rzeczy są ogólne. Całkiem poważnie utrzymują też, że oprócz Piotra i Jana oraz całej reszty ludzi, którzy istnieją, istnieli lub będą istnieć na świecie, jest jeszcze coś innego, co nazywamy człowiekiem, mianowicie człowiek w ogóle. Przyjmując ogólne czy powszechnie określenie dla rzeczy, które ono oznacza, oszukują sami siebie. Jeśli ktoś zażyczy sobie, aby malarz wykonał dla niego portret człowieka, przez co właściwie rozumie portret człowieka w ogóle, to ma na myśli dokładnie to, że malarz wybierze sobie człowieka, który będzie mu się podobał i namaluje go. Będzie on jednym z tych, którzy są lub byli, lub też mogą być; żaden z nich nie jest jednak czymś ogólnym. Jeśli jednak skłoni on malarza do sportretowania króla lub jakiegokolwiek innej konkretnej osoby, to ograniczy go do przedstawienia jakiejś osoby, którą sam wybierze. Dlatego też oczywiste jest, że nie ma niczego ogólnego poza nazwami, które też właśnie z tego powodu nazywa się nieokreślonymi. Nie określamy ich samodzielnie, lecz pozostawiamy słuchaczowi ich zastosowanie do czegoś konkretnego. Tymczasem nazwa jednostkowa jest ograniczona i powiązana z jedną z wielu rzeczy, które oznacza, jak w przypadku, gdy mówimy: „ten człowiek” i wskazujemy go palcem, lub podajemy jego imię, lub też w jeszcze jakiś podobny sposób odnosimy się do niego.

7. Określenia, które są ogólne i wspólne wielu rzeczom, nie zawsze są nadawane wszystkim poszczególnym przedmiotom, (jak powinno mieć to miejsce) ze względu na podobne pojęcia i towarzyszące im wszystkim okoliczności. To zaś jest przyczyną tego, że wiele z nich nie ma stałego znaczenia, lecz przychodzi do umysłu inne myśli niż te, dla których zostały ustalone. Określenia takie nazywa się WIELOZNACZNYMI. Przykładowo, słowo „wiara” (*faith*) czasem oznacza to samo, co wyznanie (*belief*), czasem oznacza w szczególności wyznanie wiary, jakie dokonuje chrześcijanin, czasem zaś oznacza wierność danej obietnicy. Ponadto wszystkie metafory są z natury wieloznaczne. Trudno też znaleźć jakieś słowo, które nie stało się wieloznaczne przez umieszczenie w odmiennym kontekście lub przez różnorodność sposobów wymawiania czy gestykulacji.

8. Ta wieloznaczność nazw sprawia, że trudno jest odkryć pojęcia, dla których pierwotnie zostały obrane nazwy. Ma to miejsce nie tylko w przypadku mowy innych ludzi, kiedy to musimy uwzględnić zarówno sens, okoliczność i strukturę wypowiedzi, jak i same słowa, ale również w odniesieniu do naszej mowy wewnętrznej, która jako wywiedziona ze zwyczajowego i potocznego użycia mowy, nawet nam nie odzwierciedla naszych własnych pojęć. Jest zatem wielką zdolnością, na podstawie słów, kontekstu i innych okoliczności związanych z językiem uwolnić się od wieloznaczności i odnaleźć prawdziwe znaczenie tego, co zostało powiedziane. To właśnie nazywamy ROZUMEM (*understanding*).

9. Przy pomocy małego słowa „jest” lub czegoś mu równoważnego z dwóch określeń tworzymy STWIERDZENIE lub PRZECZENIE. W Szkołach oba nazywane są również twierdzeniami; składają się one z dwóch określeń razem połączonych wspomnianym słówkiem „jest”. Przykładowo: człowiek jest żywą istotą, lub w ten sposób: człowiek nie jest prawy, gdzie pierwsze nazywane jest stwierdzeniem, gdyż określenie żyjącej istoty jest pozytywne, drugie zaś negacją, ponieważ nieprawość jest zaprzeczeniem.

10. W każdym zdaniu, czy to twierdzącym, czy przeczącym, drugie określenie albo zawiera pierwsze, jak w zdaniu: dobroczynność jest cnotą, gdzie pojęcie „cnota” obejmuje pojęcie dobroczynności (poza tym również wiele innych cnót); wówczas zdanie to jest nazywane PRAWDZIWYM lub PRAWDA, gdyż prawda i zdanie prawdziwe są tym samym. Drugie określenie może też nie zawierać pierwszego, jak w zdaniu: każdy człowiek jest sprawiedliwy, gdzie pojęcie „sprawiedliwy” nie obejmuje pojęcia „każdy człowiek”, gdyż określeniem wielkiej liczby ludzi jest pojęcie „niesprawiedliwy”. Wówczas zdanie to nazywane jest FAŁSZYWYM lub fałszem, gdyż fałsz i zdanie fałszywe są tym samym.

11. Powstrzymam się tu od pisania na temat tego, w jaki sposób z dwóch określeń, czy to obu twierdzących, czy też jednego twierdzącego, drugiego zaś przeczącego, powstaje SYLOGIZM. To wszystko, co zostało powiedziane o nazwach czy zdaniach, choć konieczne, jest jedynie suchym wywodem. Nie ma tu miejsca na całą sztukę logicznego myślenia (*art of logic*), którą musiałbym tu wyłożyć, gdybym się w niej bardziej zagłębił. Zresztą istnieje niewielu ludzi, którzy nie mają na tyle wrodzonej logiki, aby dzięki niej wystarczająco dobrze się rozeznąć w tym, czy któryś z wniosków, które będę wyprowadzał w tym wywodzie, będzie poprawny czy też nie. Powiem tu tylko tyle, że tworzenie sylogizmów jest tym, co nazywamy ROZUMOWANIEM (*ratiocination*) bądź wysnuwaniem wniosków (*reasoning*).

12. Kiedy zatem człowiek wyprowadza wnioski z zasad, o których niekwestionowalności poucza go doświadczenie, a także wolny jest przy tym od wszelkiej złudy właściwej zmysłom i wieloznaczności słów, o takich wnioskach mówimy, że są zgodne z rozumem. Jeśli jednak z jego wniosku inny człowiek przy pomocy poprawnego wnioskowania wywiedzie coś sprzecznego z jakąkolwiek prawdą oczywistą, wówczas mówi się, że wnioskował on na przekór rozumowi, a taki wniosek nazywany jest niedorzecznym.

13. Tak jak wynalezienie nazw było konieczne dla wyprowadzenia ludzi ze stanu niewiedzy przez przywoływanie w ich pamięci koniecznego związku pomiędzy jednym i drugim pojęciem, tak również, z drugiej strony, doprowadziło ich to do błędu. Doprowadziło w takim stopniu, że chociaż dzięki korzyści płynącej z posługiwania się słowami i rozumowaniem przewyższają oni zwierzęta pod względem zdobytej wiedzy, to przez niedogodności, jakie ich używaniu to-

warzyszą, przewyższają je oni również pod względem błędów. Prawda i fałsz nie są bowiem rzeczami właściwymi zwierzętom, gdyż dotyczą zdań i języka, podobnie też zwierzęta nie posługują się rozumowaniem (*ratiocination*)<sup>15</sup>, za pomocą którego można mnożyć jedną nieprawdę przez kolejną, jak czynią to ludzie.

14. Do natury niemal każdej rzeczy cielesnej, często poruszanej w jeden i ten sam sposób, przynależy to, że zyskuje ona stopniowo coraz większą łatwość i zdatność do tego samego ruchu i to w takim stopniu, że z czasem staje się on czymś tak zwyczajnym, że aby ruch ten spowodować, wystarczy go zapoczątkować. Uczucia (*passions*) człowieka tak, jak są początkiem ruchów rozmyślnych, tak też są początkiem mowy, czyli ruchów języka. Ludzie pragnąc przedstawić innym swą wiedzę, poglądy, pojęcia i uczucia, które są w nich samych, i wynalazszy do tego celu mowę, przy pomocy ruchu swych języków, przekształcają całą swą mowę umysłu (*discursion*), wspomnianą w poprzednim rozdziale, w mowę wypowiedaną (*discourse of words*). *Ratio* staje się w ten sposób czymś niewiele więcej niż *oratio*<sup>16</sup>, w której nawyk ma tak wielką moc, że umysł poddaje jedynie pierwsze słowo, a reszta następuje na drodze nawyku, bez udziału umysłu. Tak samo jest z żebrakami, którzy odmawiają swoje *paternoster*, składając razem takie słowa i w taki sposób, w jaki nauczyli się od swych matek, towarzyszy lub nauczycieli, nie mając przy tym w swym umyśle żadnych obrazów czy pojęć, które by odpowiadały wypowiedanym przez nich słowom. Tak, jak ich samych nauczono, tak oni uczą następnych. Wreszcie, jeśli rozważymy moc złudzeń właściwych zmysłom, wspomnianych w dziesiątym paragrafie drugiego rozdziału, a także to, jak przypadkowo zostały ustalone nazwy, jak podatne są one na wieloznaczność, jak zróżnicowane przez uczucia (rzadko kiedy dwoje ludzi zgadza się bowiem, co powinno być nazwane dobrem, a co złem, co szczodrością, a co rozrzutnością, co męstwem, a co zuchwalstwem), jak również to, jak ludzie narażeni są na paralogizm lub błąd w rozumowaniu, będziemy mogli dojść niemal do wniosku, że niemożliwe jest skorygowanie tak wielkiej ilości błędów każdego człowieka, które muszą pochodzić z tych przyczyn, jeśli nie rozpoczniemy od samych pierwszych podstaw naszej wszelkiej wiedzy i zmysłowości, od czytania nie książek, lecz własnych uporządkowanych pojęć. W takim też znaczeniu przyjmuję sentencję *nosce te ipsum*<sup>17</sup> za zasadę godną szacunku, jaki sobie zyskała.

przełożył Krzysztof Wawrzonkowski

<sup>15</sup> Choć należy tu dodać, że z pewnością posługują się one rozumowaniem (*discursion*) opartym na mowie wewnętrznej, opisanym w rozdziale poprzednim.

<sup>16</sup> Łac.: mowa.

<sup>17</sup> Łac.: poznaj samego siebie.



*Francis Hutcheson*

## ESEJ NA TEMAT NATURY NASZYCH UCZUĆ I KIEROWANIA NIMI

### Wstęp tłumaczki

*An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections with Illustrations of the Moral Sense* ukazał się w 1728 r. jako druga rozprawa autorstwa Francisca Hutchesona (1694–1746); trzy lata wcześniej wydał on *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*. Można uznać, że rozprawy te stanowią podstawę jego myśli filozoficznej; piszący na początku XX wieku historyk filozofii szkockiej Henry Laurie uważa nawet, że „reputacja Hutchesona jako autora opiera się głównie na tych dwóch publikacjach”<sup>1</sup>. Druga z prac powstała w reakcji na krytykę, z jaką spotkała się pierwsza rozprawa, a także stanowiła wyraz polemiki Hutchesona ze stanowiskiem Thomasa Hobbesa i Bernarda Mandeville’a, którzy głównego źródła motywacji do działania upatrywali w ludzkim egoizmie<sup>2</sup>. Adwersarzami Hutchesona byli także przedstawiciele racjonalizmu etycznego krytykujący pojęcie zmysłu moralnego, okreśłani mianem platoników z Cambridge, do których należeli: Ralph Cudworth, Henry More i Samuel Clarke<sup>3</sup>.

*Esej* składa się z dwóch traktatów, które zostały opublikowane łącznie: *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions* oraz *Illustrations upon the Moral Sense*. W pierwszym z nich Hutcheson prowadzi rozważania natury psychologicznej, a także podkreśla znaczenie pojęcia życzliwości (*benevolence*) jako czynnika motywującego do podejmowania działań na rzecz innych, natomiast podstawowym celem drugiego traktatu było rozwinięcie i obrona systemu filozofii moralnej przedstawionego w *An Inquiry*.

<sup>1</sup> H. Laurie, *Scottish Philosophy in Its National Development*, J. Maclehose and Sons, Glasgow 1902, s. 13, (za:) S. Zabieglik, *Wiek doskonalenia: Z filozofii szkockiego Oświecenia*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Gdańskiej” t. 558: „Filozofia” nr 3, Gdańsk 1997, s. 95.

<sup>2</sup> W „Dublin Journal” ukazało się w 1725 r. sześć listów Hutchesona, zawierających jego polemikę z koncepcjami etycznymi Hobbesa i Mandeville’a. W 1728 r. odpowiedział na krytykę swego *Inquiry* zamieszczoną w „London Journal” (za:) S. Zabieglik, op. cit., s. 95.

<sup>3</sup> Zob. M. Rutkowski, *Dwa nurty w angielskiej myśli moralnej okresu Oświecenia*, (w:) idem, *Rola rozumu w decyzjach moralnych. Etyka Davida Hume’a*, Wyd. UW, Wrocław 2001, s. 14–42; szczegółowe omówienie założeń etyki Clarke’a można znaleźć w pracach Sławomira Raubego: *Metafizyka i etyka Samuela Clarke’a*, Wyd. UwB, Białystok 2010 oraz *Deus Explicatus. Stworzenie i Bóg w myśli Ralpha Cudwortha*, Wyd. UwB, Białystok 2000.

Można uznać, że pierwszy z tych traktatów, *Esej na temat natury naszych uczuć i kierowania nimi*, którego fragment tutaj prezentujemy, stanowi jedną z najważniejszych prac z zakresu filozofii moralnej i psychologii z pierwszej połowy XVIII wieku. Z pewnością traktat ten wywarł ważny wpływ na rozwój psychologii uczuć i emocji, który ma obecnie historyczne znaczenie, stanowiąc istotne ogniwo łączące dwie inne koncepcje – Anthony’ego Ashleya Coopera Shaftesbury’ego (1671–1713) oraz Davida Hume’a (1711–1776). W myśli Hutchesona filozofia moralna i psychologia są ze sobą tak silnie powiązane, że wydają się niekiedy współzależać od siebie. Kwestie etyczne podejmowane w *Eseju* stanowiły z jednej strony odpowiedź na ówczesny kryzys wartości oraz były wyrazem próby opracowania nowego, bardziej stabilnego paradygmatu moralnego. Z drugiej zaś strony Hutcheson poszukiwał odpowiedzi na pytanie o to, co motywuje osobę do działań moralnych, jego badania koncentrowały się wokół natury czynników motywujących ludzkie działania<sup>4</sup>.

Próbując wskazać na pozycję Hutchesona na tle epoki Oświecenia, można stwierdzić, że był jednym z wybitnych przedstawicieli ówczesnej filozofii moralnej, a nawet niekiedy bywa określany mianem „ojca szkockiej filozofii”. Niektórzy historycy filozofii łączą bowiem początek szkockiego Oświecenia z objęciem przez niego katedry filozofii moralnej na Uniwersytecie w Glasgow w 1730 r.<sup>5</sup> Przez większą część swojego życia Hutcheson był związany z Irlandią, gdzie nastąpił najbardziej płodny okres w jego twórczości<sup>6</sup>, natomiast od momentu

---

<sup>4</sup> P. McReynolds, *An Introduction to an Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections with Illustrations on the Moral Sense by Francis Hutcheson*, Florida Scholars’ Facsimiles & Reprints, Gainesville 1969, s. VI.

<sup>5</sup> Zob. M. Śliwa, *Teoria piękna w filozofii Francisca Hutchesona*, Wyd. UWM Olsztyn 2009, s. 7–15. William Scott uważa, że Hutcheson bardziej wpisywał się w nurt brytyjskiego niż szkockiego oświecenia, zaś do znamienitych cech jego filozofii zalicza jej eklektyczny charakter (podobnie jak Shaftesbury, inspirował się on filozofią klasyczną, głównie stoicką), czemu zawdzięcza ona swą popularność. Zob. W. Scott, *Francis Hutcheson*, Cambridge University Press, Cambridge 1900, s. 257–270.

<sup>6</sup> Hutcheson urodził się 8 sierpnia 1694 r. w Drumaling w Irlandii. Jego dziadek i ojciec byli prezbiteriańskimi ministrami. Dziadek, Alexander Hutcheson, miał powiedzieć do trzyletniego wówczas Francisca, że pewnego dnia stanie się on bardzo wybitnym człowiekiem (w oryg. „Francis, I predict, thou wilt one day be a very eminent man”, za: W. Scott, op. cit., s. 6). Alexander Hutcheson czuwał również nad pierwszymi latami edukacji swojego ulubionego wnuka. Francis uczęszczał do akademii, gdzie zapoznał się z podstawami filozofii scholastycznej. Mając 16 lat, rozpoczął studia na Uniwersytecie w Glasgow – został przyjęty od razu na trzeci rok. Wówczas zapoznał się z dziełami starożytnych (Homer, Wergiliusz, Cyceon i in.), na których często powołuje się w swoich rozprawach. Po powrocie do Irlandii pełnił funkcję duchownego w Kościele prezbiteriańskim, a następnie kierował akademią w Dublinie. Wówczas pracował nad *Inquiry* oraz *Esejem*. W 1729 r. senat Uniwersytetu w Glasgow wybrał Hutchesona na profesora filozofii moralnej, funkcję tę sprawował on od 1730 r. aż do swej śmierci w 1746 r. Zob. W. Scott, op. cit.; S. Zabieglik, op. cit., s. 94–111.



objęcia katedry zajął się głównie działalnością dydaktyczną<sup>7</sup>. Tematyka jego wykładów obejmowała religię naturalną, filozofię prawa i filozofię polityki. Jako wykładowca zdobył duże uznanie, uchodził bowiem nie tylko za sumiennego nauczyciela, ale nade wszystko za krasomówcę, którego wykłady cieszyły się dużą popularnością wśród studentów<sup>8</sup>. Dugald Stewart uważa nawet, że Hutcheson był zdecydowanie lepszym mówcą aniżeli pisarzem: „Wszyscy jego uczniowie, z którymi zdarzyło mi się spotkać [...], byli nadzwyczaj zgodni opisując wrażenie, jakie na słuchaczach Hutchesona wywierały jego wykłady. [...] Jego wielka i zasłużona sława opiera się obecnie głównie na tradycji nawiązującej do jego wykładów akademickich, które przyczyniły się bardzo do rozpropagowania w Szkocji zamiłowania do analitycznych rozważań i ducha liberalnych badań, któremu świat zawdzięcza najbardziej wartościowe dzieła osiemnastego wieku”<sup>9</sup>.

Największy wpływ Hutcheson wywarł na swojego ucznia, Adama Smitha (1723–1790), dzisiaj kojarzonego przede wszystkim z ekonomią i *Badaniami nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* (1776), ale też uznanego filozofa moralnego (*Teoria uczuć moralnych*, 1756); wpływ ten dotyczył zarówno filozofii moralnej<sup>10</sup>, jak i teorii ekonomicznej. Ponadto myśl Hutchesona stanowiła wyraźne źródło inspiracji dla Hume’a, jeśli chodzi o rolę uczuć w teorii moralnej, a także pojęcie zmysłu moralnego, utożsamianego z uczuciem życzliwości (*benevolence*)<sup>11</sup>. Hume pisał o Hutchesonie w *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego*

<sup>7</sup> W okresie działalności akademickiej Hutchesona ukazały się po łacinie: *Metaphysicae Synopsis Ontologiam et Pneumatologiam complectens, Philosophae Moralis Institutio Compendiaria, Ethices et Jurisprudentiae Naturalis Elementa continens* (1742), a następnie ich angielski przekład pt. *A Short Introduction to Moral Philosophy* (1747), zaś po jego śmierci została opublikowana przez jego syna rozprawa napisana jeszcze w 1737 r. *A System of Moral Philosophy* (1755).

<sup>8</sup> Hutcheson był pierwszym nauczycielem na Uniwersytecie w Glasgow, który wykładał po angielsku, zamiast po łacinie. Wprowadził także w ramach zajęć dodatkowych specjalne seminaria, podczas których studenci czytali i komentowali dzieła autorów starożytnych, co było nowością na szkockich uczelniach, gdyż główną formą przekazywania wiedzy był wówczas wykład (zob. S. Zabieglik, op. cit., s. 96).

<sup>9</sup> D. Stewart, *An Account of the Life and Writings of Adam Smith*, LL.D. 1861, s. XIV, (w:) S. Zabieglik, op. cit., s. 97.

<sup>10</sup> Np. A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, przeł. S. Jedynak, PWN, Warszawa 1989.

<sup>11</sup> Norman Kemp Smith twierdzi, że twórczość Hutchesona odegrała decydującą rolę w kształtowaniu się poglądów D. Hume’a. Zob. *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines*, St. Martin’s Press, New York 1966, s. 23-51. Marta Śliwa wskazuje na podobieństwa i różnice w pojmowaniu życzliwości przez F. Hutchesona i D. Hume’a. Życzliwość rozumiana jako wartość etyczna pełni dla obu myślicieli nie tylko podstawową rolę w ramach filozofii moralnej, a także stanowi jej naczelną zalecenie. Jedną z głównych różnic pomiędzy nimi jest natomiast sposób uzasadnienia moralności. Hutcheson uważa, że podstawę obiektywności wydawania sądów moralnych stanowi przekonanie o najwyższej Bożej sprawiedliwości, natomiast według Hume’a moralność i obyczaje powstają w rezultacie procesu historycznego. Zob. M. Śliwa, *Analiza pojęcia życzliwości i jego miejsce w nowożytnej filozofii moralnej. Francis Hutcheson a David Hume*, „Szkice Humanistyczne” 2012, t. XII, nr 2, s. 53–63.

w następujący sposób: „Poczył nas [...] jeden z najnowszych filozofów za pomocą argumentów nader przekonujących, że moralność nie tkwi w oderwanej istocie rzeczy, lecz że zależy w całości od uczucia albo poczucia każdej poszczególnej istoty, podobnie jak różnice między słodkim i gorzkim, ciepłym i zimnym wynikają ze swoistych wrażeń każdego zmysłu czy organu. Nie należy zatem zaliczać percepcji moralnych do czynności rozumu, lecz do uczuć lub poczuć”<sup>12</sup>.

Aby właściwie odczytać koncepcję zawartą w *Eseju na temat natury uczuć*, należy wziąć pod uwagę zarówno główne stanowiska tych myślicieli, którzy stanowili źródła inspiracji Hutchesona, jak i jego adwersarzy. Hutcheson przejął od swojego nauczyciela Shaftesbury’ego koncepcję zmysłu moralnego, nadając jej społeczną interpretację. Shaftesbury w swoim zbiorze esejów wydanych pod wspólnym tytułem *Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times* (1711) wskazywał, że człowiek posiada wrodzone poczucie dobra i piękna, podkreślając zbieżność zmysłu moralnego z przeżyciem estetycznym<sup>13</sup>. Obaj uznawali wrodzoną skłonność ludzi do życzliwego zachowania, ale myśl Hutchesona, zwłaszcza ta wyrażona w *Eseju* oraz w jego późniejszych pracach, różniła się znacznie od stanowiska Shaftesbury’ego. Nie akceptował bowiem utożsamienia zmysłu moralnego z estetycznym, rozwijając koncepcję dwóch odrębnych zmysłów wewnętrznych. Kolejnym źródłem wyraźnych inspiracji było stanowisko Josepha Butlera (1692–1752), którego wpływowe kazania (*Sermons*) ukazały się w 1726 r. Hutcheson posłużył się jego terminologią w swej klasyfikacji źródeł działania, takich jak pobudzenia (*affections*), uczucia i pragnienia<sup>14</sup>.

Optymistyczny pogląd Shaftesbury’ego i Hutchesona na naturę ludzką, zgodnie z którym człowiek jest istotą dobrą, motywowaną do działania przez uczucia życzliwe, był krytykowany przez Bernarda Mandeville’a (1670–1733) w jego *Bajce o pszczolach* opublikowanej w 1714 r. Mandeville, podobnie jak wcześniej Hobbes, przyjął, że ludzkim zachowaniem kierują wyłącznie motywy egoistyczne, zaś źródłem zachowań życzliwych jest ostatecznie własny interes jednostki. Przekonanie to stało się przedmiotem sporów toczonego po śmierci Shaftesbury’ego pomiędzy Hutchesonem a Mandevillem<sup>15</sup>.

Publikowany tu fragment *Eseju o naturze uczuć i kierowaniu nimi* stanowi pierwszą część dzieła, w którym zostały przedstawione samolubne i społeczne zmysły oraz pragnienia. Terminem podstawowym dla całego traktatu są uczu-

<sup>12</sup> D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, PWN, Warszawa 1977, przypis na s. 13.

<sup>13</sup> Zob. Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, PWN, Warszawa 2014, s. 388–390; por. także A. Grzeliński, *Angielski spór o istotę piękna. Koncepcje Shaftesbury’ego i Burke’a*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2001, s. 22–36.

<sup>14</sup> Zob. W. Scott, op. cit., s. 199.

<sup>15</sup> P. McReynolds, op. cit., s. IX.

cia (*passions*), rozumiane bardzo szeroko i obejmujące swoim zakresem również emocje i motywy. Hutcheson, zgodnie z tradycją zapoczątkowaną przez stoików, wyróżnił cztery zasadnicze ich rodzaje, związane z doznaniem takimi jak: przyjemność, przykrość, pragnienie i strach. W prezentowanym tu fragmencie opracowuje schemat ludzkiego działania, dzieląc po pierwsze zmysły na zewnętrzne i wewnętrzne, a po drugie, w ramach zmysłów wewnętrznych wymieniając cztery rodzaje percepcji: wyobrażnię, zmysł społeczny (*publick sense*), zmysł moralny (*moral sense*) i poczucie honoru (*sense of honour*). W odniesieniu do każdej z tych klas pewne doświadczenia prowadzą do przyjemnych percepcji, podczas gdy inne wywołują przykre doznania. Hutcheson utrzymuje, że ludzi motywuje chęć uzyskania dla siebie lub innych przyjemnego doznania lub uniknięcia przykrego. To założenie prowadzi do wyszczególnienia pięciu pragnień i pięciu awersji, które odpowiadają naszym pięciu zmysłom (tj. zmysłowi zewnętrznemu oraz czterem rodzajom zmysłów wewnętrznych)<sup>16</sup>. W ramach podziału na pragnienia pierwotne i wtórne Hutcheson wskazuje, że pragnienia wtórne są rozumiane jako środki do spełnienia pragnień pierwotnych, jakimi mogą być bogactwo i sława, za pomocą których można zrealizować inne pragnienia. Dążenie do nich powinno według Hutchesona spotkać się z uznaniem – pod warunkiem, że służą szlachetnym czynom.

Inny, tytułowy dla tej części *Eseju*, podział dokonany przez Hutchesona dotyczy rozróżnienia pragnień na samolubne i społeczne, ze względu na zachowania podejmowane w oparciu o interes własny oraz zachowania społeczne; podział ten jest bardziej ogólny od poprzedniego. Zmysł społeczny umożliwia współodczuwanie nieszczęścia z innymi, a także w sposób naturalny wywołuje przykrość i współczucie. Co istotne, Hutcheson podkreśla, że pragnienia publiczne nie wywodzą się z samolubnych, i utrzymuje, że pragnienie szczęścia innych nie stanowi wyuczonej czy wyrachowanej motywacji, lecz jest instynktem najbardziej naturalnym (*a most natural instinct*)<sup>17</sup>: „Czyż nie zauważamy – czytamy w *Eseju* – że często pragniemy szczęścia innych bez jakiegokolwiek samolubnego zamiaru? Jak niewiele osób myślało o tej części naszej natury, którą określamy mianem zmysłu społecznego!”<sup>18</sup>.

\*

*Esej na temat natury naszych uczuć* nie doczekał się dotychczas przekładu na język polski. Obecnie prowadzone są prace translatorskie całości dzieła, których ukończenie jest zaplanowane na rok 2017. Podstawą przekładu części *Eseju na temat natury naszych uczuć i kierowania nimi* jest trzecie wydanie: *An Es-*

<sup>16</sup> F. Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections...*, s. 7.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 24.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 22.

*say on the Nature and Conduct of the Passions and Affections with Illustrations on the Moral Sense* z roku 1742. Przypisy w nawiasach kwadratowych pochodzą od tłumaczy.

Justyna Van den Abbeel

## Bibliografia i wybrana literatura

- Hume D., *Badania dotyczące zasad moralności*, przeł. M. Filipczuk, T. Teszner, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005.
- Hutcheson F., *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections with Illustrations on the Moral Sense*, 3<sup>rd</sup> ed., Florida Scholars' Facsimiles & Reprints, Gainesville 1969.
- Hutcheson F., *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises*, ed. Wolfgang Leidhold, Liberty Fund, Indianapolis 2004.
- Jensen H., *Motivation and the Moral Sense in Francis Hutcheson's Ethical Theory*, Martinus Nijhof, The Hague 1971.
- Kuderowicz Z., *Filozofia nowożytnej Europy*, PWN, Warszawa 2014.
- Kivy P., *The Seventh Sense: A Study of Francis Hutcheson's Aesthetics and its Influence in Eighteenth-Century Britain*, Burt Franklin, New York 1976.
- Mc Reynolds P., *An Introduction to an Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections with Illustrations on the Moral Sense* (3<sup>rd</sup> ed., 1742), Florida Scholars' Facsimiles & Reprints, Gainesville 1969, s. V–XVIII.
- Rutkowski R., *Rola rozumu w decyzjach moralnych. Etyka Davida Hume'a*, Wydawnictwo UW, Wrocław 2001.
- Scott W.R., *Francis Hutcheson*, Cambridge University Press, Cambridge 1900.
- Smith N.K., *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines*, St. Martin's Press, New York 1966.
- Spryszak P., *Joseph Butler i Francis Hutcheson o benewolencji i jej bezinteresowności*, (w:) *Znaczenie filozofii Oświecenia. Człowiek wśród ludzi*, red. B. Grabowska, A. Grzeliński, J. Żelazna, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2016.
- Śliwa M., *Teoria piękna w filozofii Francisa Hutchesona*, Instytut Filozofii UWM, Olsztyn 2009.
- Śliwa M., *Analiza pojęcia życzliwości (benevolence) i jego miejsce w nowożytnej szkockiej filozofii moralnej. Francis Hutcheson a David Hume*, „Szkice Humanistyczne” 2012, t. XII, nr 2, s. 53–63.
- Zabieglik S., *Wiek doskonalenia: Z filozofii szkockiego Oświecenia*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Gdańskiej”, t. 558: „Filozofia” nr 3, Gdańsk 1997.

Francis Hutcheson

## ***Esej na temat natury naszych uczuć i kierowania nimi***

### **Część I**

#### **Opis poszczególnych zmysłów i pragnień, zarówno samolubnych, jak i społecznych**

Nie można w pełni zrozumieć natury ludzkich działań, jeśli nie weźmie się pod uwagę afektów i uczuć, czyli tych modyfikacji czy też czynności umysłu będących wynikiem ujmowania przezeń pewnych przedmiotów i zdarzeń, w których umysł na ogół dostrzega dobro bądź zło. W badaniu tym nie trzeba długiego rozumowania ani wywodu, gdyż pewność dana jest jedynie dzięki odrębnej uwadze, za pomocą której jesteśmy świadomi tego, co dzieje się w naszych umysłach.

Art. I. Przedmioty, działania i zdarzenia zyskują nazwę dobrych bądź złych zależnie od tego, czy u jakiejś obdarzonej zmysłami istoty są przyczynami, czy też okazjami, pośrednimi bądź bezpośrednimi pewnego przyjemnego bądź przykrego postrzeżenia. Dlatego też, aby zrozumieć różne rodzaje dobra i zła, musimy wskazać na naturalne dla nas władze postrzegania, czyli zmysły.

Idee przedmiotów, z którymi mamy do czynienia, otrzymujemy na początku dzięki pewnej władzy postrzeniowej, czyli zmysłowej, albo też dzięki pewnemu rozumowaniu na temat postrzeżonych wcześniej przedmiotów zmysłów. Dzięki doznaniu zmysłowemu nie tylko otrzymujemy obraz, czyli przedstawienie czegoś, ale także pewne doznania przyjemności bądź przykrości. Ponadto niekiedy samo postrzeżenie jest przyjemne bądź przykre, na przykład w przypadku zapachu, uczucia głodu czy pragnienia. Niekiedy też postrzegana przyjemność czy przykreść jest prosta, nie poprzedza ich żadna idea, obraz, nie towarzyszą im dodatkowe idee, poza ideami trwania bądź czasu, które towarzyszą każdemu postrzeżeniu zarówno zmysłowemu, jak i temu, którego jesteśmy wewnątrznie świadomi. Inne przyjemności powstają jedynie dzięki poprzedzającej je idei czy też obrazowi, bądź dzięki nagromadzeniu idei, albo też za sprawą ich porównania. Te przyjemności, które wymagają wcześniejszych idei, w poprzednim eseju<sup>19</sup> nazwano postrzeżeniami zmysłu wewnętrznego. W ten sposób regularność bądź jednorodność kształtów są nie mniej przyjemne niż pewne smaki czy zapachy, zaś muzyczna harmonia jest przyjemniejsza niż proste dźwięki<sup>20</sup>. W podob-

<sup>19</sup> Chodzi o *Inquiry into Beauty* [czyli pierwszą pracę Hutchesona: *Inquiry concerning Beauty, Order, Harmony and Design, and Inquiry concerning Moral Good and Evil*, 1725].

<sup>20</sup> Nie jest łatwo dokonać podziału naszych rozmaitych doznań. Podział zmysłów zewnętrznych na pięć, które zazwyczaj się wskazuje, wydaje się bardzo niedoskonały. Niektórych doznań, które otrzymujemy bez żadnej wcześniejszej idei, albo nie można sprowadzić do żadnego z nich, tak jak głodu, pragnienia, zmęczenia czy nudności, albo też, jeśli wszystkie je sprowadzimy do

ny sposób afekt, temperament, uczucia i działania, które poddajemy refleksji w nas samych bądź dostrzegamy w zachowaniu innych, w stały sposób budzą przyjemne bądź nieprzyjemne postrzeżenia, które nazywamy aprobatą bądź dezaprobatą. Owe postrzeżenia moralne powstają w nas z taką samą koniecznością, jak wszelkie inne doznania zmysłowe; gdy wcześniejsza opinia czy też pojmowanie jakiegoś afektu, nastawienia czy czyjegoś zamiaru nie zmieniają się, nie możemy sami ich zmienić ani powstrzymać, tak samo jak nie możemy sprawić, by smak piołunu stał się słodki, a miodu gorzki.

Jeśli mianem zmysłu nazwiemy każdą zdolność (*determination*) naszego umysłu do otrzymywania idei oraz postrzegania przyjemności i przykrości niezależnie od naszej woli, wówczas odkrywamy, że poza tymi zmysłami, o których zazwyczaj się mówi, posiadamy jeszcze wiele innych. Chociaż nie jest łatwo w takich sprawach dokonać dokładnych rozróżnień, możemy sprowadzić je do kilku rodzajów, pozostawiając innym przeprowadzenie takiego podziału, jaki uznają za stosowny. Trochę namysłu wystarczy, aby pokazać, że w ludzkim umyśle istnieją takie władze naturalne, niezależnie od tego, w jakim porządku je ujmujemy. Pierwszy rodzaj tworzą powszechnie znane zmysły zewnętrzne. Drugi

---

zmysłu odczuwania (*the sense of feeling*), znajdują się tam postrzeżenia takie jak zimno, gorąco, twardość, miękkość: tak różne od idei dotyku, jak idee smaku czy zapachu. Niektórzy sugerowali, że zmysł zewnętrzny jest czymś innym niż wszystkie one. Być może pożytecznie będzie zatem przedstawić kilka ogólnych uwag. (1) Ruchy wzbudzone w naszych ciałach dzięki prawom ogólnym stanowią okazję do powstania w umyśle postrzeżeń. (2) Owe postrzeżenia nigdy nie zjawiają się osobno, lecz towarzyszą im inne postrzeżenia. W ten sposób każdemu doznaniu zmysłowemu towarzyszy idea trwania, a przecież trwanie nie jest ideą zmysłową, gdyż towarzyszy ono także ideom wewnętrznej świadomości, czyli refleksji. Tak więc idea liczby może towarzyszyć idei zmysłowej, jak również każdej innej idei, podobnie jak doznaniom zewnętrznym. Kiedy zwierzęta mają przed sobą kilka przedmiotów, posiadają prawdopodobnie właściwe im idee wzroku, lecz nie można ich postrzegać, że niektóre idee towarzyszą najróżniejszym doznaniom, lecz nie można ich postrzegać w oderwaniu od pewnych jakości zmysłowych, takich jak rozciągłość, kształt, ruch i spoczynek, które towarzyszą ideom wzrokowym, czyli kolorom, a przecież mogą być postrzegane bez nich, tak jak w ideach dotyku, przynajmniej wówczas, gdy dotykamy kolejnych części jakiegoś ciała. Wydaje się zatem, że stosowniej jest określać rozciągłość, kształt, ruch i spoczynek mianem idei towarzyszących doznaniom wzrokowym i dotykowym niż doznaniami któregośkolwiek z tych zmysłów, ponieważ mogą być one postrzegane bez idei koloru, a czasami bez idei dotyku, lecz nigdy bez żadnej z nich. Postrzeżenia, które są wyłącznie zmysłowe, otrzymywane za pośrednictwem danego zmysłu, to zapachy, smaki, kolory, dźwięk, chłód, gorąco i inne. Idee, które zawsze towarzyszą wszelkim innym ideom, to trwanie i liczba, zaś idee, które towarzyszą najbardziej nawet odmiennym doznaniom zmysłowym, to rozciągłość, kształt, ruch, spoczynek. Wszystkie one powstają bez uprzedniego nagromadzenia czy porównywania idei. Owe idee towarzyszące uznaje się za obrazy czegoś zewnętrznego.

Na podstawie tego wszystkiego możemy wyróżnić owe przyjemności, które postrzega się dzięki wcześniejszemu przyjęciu i porównaniu różnych postrzeżeń zmysłowych z ideami towarzyszącymi, czyli ideami intelektu, gdy odnajduje się pomiędzy nimi jednolitość lub podobieństwo. Oto co rozumie się przez postrzeżenia zmysłu wewnętrznego.

– przyjemne postrzeżenia wywołane przez przedmioty regularne, harmonijne oraz jednorodne, a także to, co wspaniałe i oryginalne. Za Panem Addisonem możemy je nazwać przyjemnościami wyobraźni<sup>21</sup>, a władzę, dzięki której są odbierane, określić możemy mianem zmysłu wewnętrznego. Jeśli ktoś nie zgadza się z podanymi tu nazwami, może zastąpić je innymi. Kolejny rodzaj postrzeżeń możemy określić mianem zmysłu społecznego. Jest on naszą zdolnością czerpania przyjemności ze szczęścia innych oraz przykrości z powodu ich nieszczęścia. W pewnym stopniu jest on wspólny wszystkim ludziom i bywał niekiedy określany przez starożytnych mianem κοινονημοσύνη lub *sensus communis*. Nie można tego współczucia, które sprawia wewnętrzną przykrość, określić mianem doznania wzrokowego. Powstaje ono wyłącznie na podstawie przekonania o nieszczęściu odczuwanym przez inną osobę i nie bierze się w sposób bezpośredni z jakiegoś dającego się dostrzec kształtu. Wizualne przedstawienie, nawet w formie najbardziej dokładnego obrazu lub poprzez ukazanie działania sprawcy, nie jest w stanie wywołać przykrości wśród tych, którzy nie wiedzą o nieszczęściu. Kiedy ludzie dzięki wyobraźni uznają przykrość, jaką odczuwa osoba działająca, za rzeczywistą, zapominając, że to, co widzą, jest tylko udawane albo kiedy myślą, że przedstawiane są prawdziwe wydarzenia, wówczas mylne przekonanie o prawdziwości nieszczęścia wywołuje przykrość towarzyszącą współczuciu. Czwarty rodzaj możemy nazwać mianem zmysłu moralnego, dzięki któremu postrzegamy cnotę i przywarę w nas samych oraz u innych. Stąd, skoro losy innych ludzi mają tak silny wpływ na wiele osób, które rzadko zastanawiają się nad własną lub cudzą cnotą i przywarą, ten rodzaj postrzeżeń będzie wyraźnie różnić się od poprzednich: możemy je odnaleźć w afekcie naturalnym, współczuciu, przyjaźni albo nawet ogólnej życzliwości do ludzkości, która stanowi połączenie naszego szczęścia i przyjemności z tymi, które odczuwają inni, nawet jeśli nie są podobni do nas pod względem temperamentu ani nie zachwyca ich nasza własna cnota. Piąty rodzaj to zmysł honoru, który budzi aprobatę i wdzięczność innych za dobre uczynki, jakie spełniliśmy, będąc niewątpliwym źródłem przyjemności; ich niechęć, potępienie, resentment i urazy spowodowane działaniami, których jesteśmy sprawcami, stanowią przyczyny przykrego doznania zwanego wstydem, nawet jeśli nie musimy się już dłużej obawiać, że osoby te wyrządzą nam krzywdę.

Prawdopodobnie są także inne rodzaje postrzeżeń, odmienne od wskazanych powyżej rodzajów, takie jak idee przyzwoitości, godności, podążanie za ludzką naturą w pewnych działaniach i okolicznościach; a także idee nieprzyzwoitości, złośliwości i podłości, w przeciwnych działaniach i okolicznościach, niezależne

---

<sup>21</sup> [Esej Josepha Addisona (1672–1719) *Of the Pleasures of Imagination* ukazał się pierwotnie w kilku numerach „Spectatora” w roku 1711; polskie tłumaczenie: J. Addison, *O przyjemnościach wyobraźni*, przeł. P. Parszutowicz, „Terminus” 2004, nr 1, s. 179 i nast. Addison omawia w nim trzy odrębne kategorie estetyczne: piękno, okazałość (*greatness*) – odpowiednik późniejszej wzniosłości (*the sublime*) oraz nowość (oryginalność – *novelty*)].

od jakiegokolwiek pojęcia dobra lub zła moralnego. Stąd też przyjemności doznań wzrokowych i słuchowych są bardziej cenione niż smaku i dotyku, a przyjemności wyobraźni uznaje się za cenniejsze niż te, które pochodzą z prostych, zewnętrznych doznań. Platon w jednym ze swych dialogów<sup>22</sup> przedstawił tę różnicę na przykładzie stałego przekonania o niewinności, pojmowanego jako rodzaj przyjemności, którą można sprowadzić do zmysłu moralnego. Inni mogą sobie wyobrazić, że ta różnica nie powstała pod wpływem jakiegokolwiek namysłu nad niewinnością, ale że chodzi w tym przypadku o inny rodzaj postrzeżeń, które można uznać za odmienny rodzaj doznań.

Art. II. Pragnienia powstają w naszym umyśle za sprawą samej naszej natury, dzięki pojmowaniu dobra i zła w przedmiotach, działaniach i zdarzeniach budzą przyjemne doznanie w odniesieniu do nas samych bądź innych osób, jeśli przedmiot lub zdarzenie jest dobre lub zapobiega doznaniu przykrości, gdy przedmiot jest zły. Stąd nasze pierwotne pragnienia i awersje mogą być podzielone na pięć rodzajów, które odpowiadają rodzajom naszych zmysłów. 1. Pragnienie przyjemności zmysłowej (przez które rozumie się doznania zmysłów zewnętrznych, przede wszystkim smaku i dotyku) i niechęć do przeciwstawnych im przykrości. 2. Pragnienia przyjemności wyobraźni i zmysłu wewnętrznego<sup>23</sup> oraz niechęć do doznań niezgodnych z nimi. 3. Pragnienia przyjemności ze szczęścia społecznego i niechęć do przykrości z nieszczęścia innych. 4. Pragnienia cnoty i niechęć do przywary, rozumianych jako skłonności do działania na korzyść lub niekorzyść społeczności. 5. Pragnienia honoru i niechęć do wstydu<sup>24</sup>.

Jeśli jesteśmy zdolni do refleksji, pamięci, obserwacji i rozumowania o odległych skłonnościach przedmiotów i działań oraz nie ograniczamy się do tego, co aktualnie dane, nasze pierwotne pragnienia muszą stać się źródłem pragnień wtórnych, dotyczących rzeczy, co do których wyobrażamy sobie, że mogą zaspokoić każde pierwotne pragnienie; ich siła będzie proporcjonalna do pragnień pierwotnych oraz wyobrażonego pożytku lub przydatności upragnionego przedmiotu.

Tak więc, jeśli tylko w celu zaspokojenia któregoś z naszych pierwotnych pragnień będziemy wykorzystywać bogactwo lub władzę, one także muszą stać się przez nas pożądane. Stąd wynika powszechność pragnienia bogactwa i władzy, gdyż stanowią one środki zaspokajające wszystkie inne pragnienia. Skoro

<sup>22</sup> *Hippiasz większy*. Zob. także *Traktat II*, rozdz. 5, art. 7 [Wszystkie odwołania do Hutchesonowskich traktatów dotyczą pierwszej i drugiej części *An Inquiry into the Original of our Ideas of beauty and Virtue*, wydanego w 1725 r.; część pierwsza nosi tytuł *Treatise I Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*, część druga: *Treatise II Concerning Moral Good and Evil*.]

<sup>23</sup> Zob. *Traktat I*.

<sup>24</sup> Zob. *Traktat II*, rozdz. 5, art. 3–8.



bogactwo i władza w sposób równie naturalny umożliwiają zaspokojenie naszych społecznych pragnień i służą cnotliwym celom w takiej samej mierze, jak samolubnym, jakże niemądry jest wniosek, który pewne osoby wyciągają na podstawie powszechności istnienia tych pragnień, zgodnie z którym natura ludzka jest całkowicie egoistyczna i że każdy zważa jedynie na własną korzyść.

Jakże kiepskie jest także rozumowanie naszych moralistów, którzy niczym pustelnicy potępiają wszelką pogoń za bogactwem czy władzą, uznając je za niegodne osoby o doskonale cnotliwym charakterze, skoro bogactwo i władza są najskuteczniejszymi środkami i najpotężniejszymi narzędziami przyczyniającymi się do najwspanialszych cnót i najszlachetniejszych czynów. Dążenie do nich jest godne pochwały, jeśli bierze się z cnotliwego zamiaru, zaś rezygnacja z nich, kiedy nadarza się zaszczytna okazja, jest w rzeczywistości słabością. Uzasadniają to słowa poety:

Hic onus horret,  
 Ut parvis Animis & parvo Corpore majus:  
 Hic subit & perfert: aut virtus nomen inane est,  
 Aut Decus & Pretium recte petit experiens Vir.  
 HOR. *Epist.* 17<sup>25</sup>

Ponadto prawa czy obyczaje jakiegoś kraju, nastrój panujący pośród naszych towarzyszy mogą sprawić, że zaczniemy kojarzyć idee w sposób inny niż zwykle, tak że pewne przedmioty, które same z siebie są dla każdego z naszych zmysłów obojętne, dzięki dodaniu jakiejś przyjemnej idei mogą stać się bardzo przez nas pożądane; podobnie też dzięki dodaniu jakiejś niemiłej idei mogą wzbudzić nasz najsilniejszy wstręt. Stąd, gdy mało znaczące rzeczy staną się punktem honoru, świadectwem życzliwości, pomnikiem jakiegoś wspaniałego czynu, mogą one stać się przedmiotem naszych usilnych dążeń. Kiedy jakaś okoliczność, ubiór, stan czy postawa uznane zostają za oznakę niesławy, mogą one w podobny sposób stać się przedmiotem awersji, choć same w sobie nie są dla naszych zmysłów wcale odrażające. Jeśli jakiś sposób życia, podejmowania towarzyszy, okazywania kurtuazji raz już się przyjął wśród osób cieszących się szacunkiem, wówczas ci, którzy nie są w stanie ponieść związanych z nimi kosztów, mogą zaniepokoić się o swe położenie, choć cieszą się większą swobodą niż osoby z wyższych warstw. Tak oto ubiór, świta, powóz, meble, odpowiednie zachowanie i rozrywki nabierają wielkiego znaczenia dzięki ideom, które się z nimi łączą<sup>26</sup>. Wcale nie na próżno najmądrzejsi i najwięksi z ludzi mają poważanie dla takich rzeczy. Chociaż bowiem sami mogą usiłować przerwać owo połączenie

<sup>25</sup> [Horacy, *Listy*, I, 17, w. 39–42; w polskim przekładzie O. Jurewicza: „Ten ciężar odrzuca, / Bo nad siły, bo barki ma stare i płuca; / Tamten bierze – i cnota jest pustą zabawą / Lub do czci i nagrody mąż czynny ma prawo”, cyt. za: Kwintus Horacjusz Flakkus, *Dzieła wszystkie*, przeł. O. Jurewicz, PWN, Warszawa 2000, t. 2, s. 338–340.]

<sup>26</sup> Zob. *Traktat I*, rozdz. 1, art. 7 i *Traktat II*, rozdz. 6, art. 6.

idei we własnym umyśle, to jednak skoro ogół ludzi trwa przy nich, muszą zgodzić się z panującymi opiniami o rzeczach, które same są obojętne, jeśli oczekują, aby otoczenie darzyło ich szacunkiem, który ogólnie rzecz biorąc, jest niezbędny, aby ludzie mogli służyć społeczeństwu.

Czyż może wzbudzać zdziwienie skłonność naszej natury do ponownego łączenia wszelkich idei, które raz już ukazały się nam jako złączone ze sobą? Skoro jednak może ono zrodzić wielkie zło i spowodować zepsucie naszych afektów, pomocne może okazać się opisanie owej części naszej natury oraz uwaga, że na skłonności tej opiera się cały nasz język, a także duża część naszej pamięci. Tak więc, gdyby nie powstały takie skojarzenia, zniknąłby pożytek z naszych słów oraz wielka część naszej zdolności do przypominania sobie przeszłych zdarzeń, a także wiele cennych umiejętności i sztuk, które na niej się wspierają. Trzeba również zauważyć, że jeśli tylko uznamy to za stosowne, możemy w dużej części uchronić się przed tymi skojarzeniami albo odwracając od nich uwagę, albo koncentrując się na pojedynczych ideach dzięki zdolności abstrahowania.

Jeśli chodzi o nasze poczucie honoru, należy zauważyć, że skoro umysł nie potrafi zachować wielkiej różnorodności przedmiotów, wystarcza nowość bądź wyjątkowość czegoś konkretnego, aby nasza uwaga wyodrębniła go spośród wielu innych o podobnym dla nas znaczeniu. Dlatego też gdyby cnota była czymś wśród ludzi powszechnym, wówczas prawdopodobnie uwagę obserwatorów przyciągnęliby przede wszystkim ci, którzy odznaczają się jakąś szczególną zdolnością, czy też znajdują się w położeniu, w którym co prawda nie tkwi nic szczególnego, ale zazwyczaj łączą się z nim jakieś cenione idee, takie jak przepych, życzliwość i im podobne. Spokojne rozważenie cnót, które zazwyczaj napotykaemy u innych, być może powinno kazać nam jednakowo je kochać i szanować<sup>27</sup>. Mimo wszystko jednak naszą uwagę przyciągną prawdopodobnie ci, którzy wyróżniają się spośród większości. Stąd nasze naturalne umiłowanie honoru budzi w nas pragnienie wyróżniania się bardziej cnotliwym charakterem, a jeśli nie okaże się to zbyt łatwe i nie możemy mieć na to widoków, imamy się wówczas łatwiejszego sposobu, chwytając się każdych okoliczności, które dzięki pomieszaniu idei, uznaje się za godne zaszczytu.

Owo pragnienie wyróżniania się ma wielki wpływ na ludzkie przyjemności oraz przykrości i każe nam obierać za cele naszych działań rzeczy rzadkie, trudne w osiągnięciu czy też wymagające ponoszenia kosztów; to pomieszanie idei w naszej wyobraźni sprawia, że stają się one świadectwem szczodrości, zdolności lub delikatniejszego niż zwykle smaku, a przecież często dąży się z tego powodu do największych błahostek. Jakiś krój ubioru, sprowadzone z obcych krajów naczynie, jakiś tytuł, stanowisko, klejnot, jakiś nieprzydatny do niczego problem, omówienie rzadkiego słowa lub pochodzenia jakiejś bajki, umiejscow-

<sup>27</sup> Zob. *Traktat II*, rozdz. 3, ostatni paragraf.

wienie jakiegoś miasta, które już uległo zagładzie, mogą zająć wiele godzin wytężonej pracy.

Sic leve, sic parvum est, animum quod laudis avarum  
Subruit aut reficit.

Hor.<sup>28</sup>

Art. III. Przykład osób, na rzecz których działamy lub stronimy od jakiegokolwiek przedmiotu z nimi związanego, wskazuje, że istnieje też inny podział naszych pragnień. Pragnienia, ze względu na które ktoś ma zamiar coś uczynić lub czyni to, co uznaje za korzystne dla siebie, możemy nazwać samolubnymi; te zaś, w oparciu o które dążymy do tego, co choć nie przynosi korzyści dla nas, to jest korzystne dla innych, możemy nazwać pragnieniami społecznymi lub życzliwymi. Gdyby wskazać na podstawę tego podziału, to ma ona szerszy zakres od poprzedniego, ponieważ może mu podlegać każdy z wymienionych już rodzajów pragnień, w zależności od tego, czy pragniemy jakiegokolwiek z pięciu rodzajów przyjemności dla siebie lub dla innych. Stąd wcześniejszy podział może zostać uznany za wtórny wobec obecnego.

Podział ten jest kwestionowany już od czasów Epikura, który ze swoimi dawnymi, jak i niektórymi późniejszymi zwolennikami z niechęcią odnoszącymi się do innych części jego doktryny, utrzymywał, że wszystkie nasze pragnienia są egoistyczne: tym, co każdy ostatecznie planuje i zamierza zrobić swymi własnymi działaniami, jest uzyskanie własnej przyjemności lub uniknięcie własnej, osobistej przykrości<sup>29</sup>.

Obrona tego stanowiska wymaga wielkiej wnikliwości, gdyż wydaje się mu przeczyć zarówno naturalny afekt, przyjaźń, jak i miłość do własnego kraju i społeczności, które są mocno zakorzenione w ludzkich sercach. Powszechnie znane sposoby obrony tego stanowiska oraz doktryny z trudem mogą uwolnić jego zwolenników od oczywistego absurdu i przesady. Niektórzy jednak wskazują<sup>30</sup> na istnienie pewnego zmysłu społecznego, przejawiającego się zwłaszcza w naturalnym afekcie i współczuciu, dzięki którym widok szczęścia innych jest z konieczności przyjemny, zaś nieszczęście innych ludzi budzi wśród obserwujących dane zdarzenie przykrość. Zdolność do współdoznawania (*sympathy*) z innymi wynika z naszej natury i nie można jej wywołać poprzez dokonanie jakiegokolwiek wyboru, gdy mamy na widoku korzyść własną. Nawet jeśli można odnieść korzyść wynikającą ze współdoznawania szczęścia, to brak jej w przy-

<sup>28</sup> [Horacy, *Listy*, II, 1, w. 179-180; w polskim przekładzie O. Jurewicz: „Skupiony; czyli drobiazg w pogoni za chwałą / Przygnębia albo cieszy!”, cyt. za: Kwintus Horacjusz Flakkus, *Dzieła wszystkie*, t. 2, s. 382-384.]

<sup>29</sup> Zob. Cyceon, *de Finib.* ks. I.

<sup>30</sup> Zob. *Uwagi Pana Clarke’a z Hull do Traktatu II, Foundation of Morality in Theory and Practice.* [J. Clarke, *Foundation of Morality in Theory and Practice*, Thomas Gent, York 1726.]

padku współdoznawania nieszczęścia. Każdy z nas czuje, że ów zmysł społeczny nie zniknie z jego serca na skutek zmiany kolei losów jego dziecka lub przyjaciela ani też że nie jest on kwestią wyboru, niezależnie od tego, czy ktoś jest poruszony losem innych, czy też nie. Jeśli chodzi o ów zmysł publiczny zwolennicy Epikura twierdzą, że niewątpliwie dochodzi dzięki niemu do połączenia się interesów: szczęście innych staje się dla obserwatora środkiem do prywatnego doznania szczęścia; z tego też powodu albo też z myślą o własnej przyjemności osoba pragnie szczęścia ludzi. Inni z kolei nasze pragnienie szczęścia ludzi wywodzą z miłości własnej w sposób mniej zwodniczy.

Jeśli uznamy, że ludzie posiadają zmysł społeczny, dzięki któremu ich szczęście jest uzależnione od szczęścia innych, niezależnie od dokonywanych wyborów, stanowić to będzie rzeczywiście mocny dowód dobroci Stwórcy naszej natury. To jednak, czy doktryna ta faktycznie wyjaśnia naszą miłość lub dobroć względem innych, ukażą dalsze rozważania, które opierają się na tym, czego sami jesteśmy wewnątrznie świadomi, tak więc każdy sam najlepiej może je sprawdzić, kierując swoją uwagę na ich prawdziwość i pewność.

Przyjmijmy, że istnieje pewna przykrość lub niepokój towarzyszący naszym najbardziej gwałtownym pragnieniom. Choć przedmiot, do którego dążymy, jest dobry, a środki do niego prowadzące – przyjemne, pragnienie to zwykle występuje wraz z doznaniem niepokoju. Gdy jakiś przedmiot lub zdarzenie jawią się jako złe, pragniemy ich uniknąć lub im zapobiec. W tym pragnieniu ma swój udział zniecierpliwienie, również przykre. Doznanie to, bezpośrednio połączone z pragnieniem, jest czymś odrębnym od tych, których się boimy i staramy się ich unikać.

Skoro tak, to jest oczywiste:

1. Samo wyobrażenie usunięcia niepokoju towarzyszącego pragnieniu czegokolwiek nie potrafi wzbudzić w nas owego pragnienia. Doznania, które są uprzednie w stosunku do jakiegoś pragnienia lub nie są z nim związane, mogą wzbudzić pragnienie, jeśli uznamy je za konieczne do osiągnięcia lub przedłużenia doznania przyjemnego bądź usunięcia doznania nieprzyjemnego. Doznanie to, które jest z nim związane, samo nie może stanowić dla niego celu, a co za tym idzie, celem wzbudzenia go nie jest jego spełnienie lub kontynuowanie. Ponadto, pragnienie, które powstaje w celu usunięcia doznania niepokoju, jest uprzednie względem niego. Odnosi się to do wszystkich pragnień dotyczących sfery społecznej i prywatnej.

Istnieje również pewne i przyjemne doznanie radości, które odgrywa rolę w spełnianiu wszelkich pragnień poza doznaniem pochodzącym od samego przedmiotu, który był naszym celem. Ale pragnienie nigdy nie powstaje w wyniku doznania radości połączonego z powodzeniem lub spełnieniem pragnienia, gdyż w przeciwnym razie najsilniejsze pragnienia mogłyby być wzbudzone przez rzeczy najdrobniejsze lub zdarzenia, które są pod każdym względem obojętne. Jeśli bowiem z tego powodu powstałoby pragnienie, wówczas im byłoby ono sil-

niejsze, tym większa przyjemność płynęłaby z jego zaspokojenia; dlatego też równie mocno moglibyśmy zapragnąć obrócić w palcach słomkę, jak moglibyśmy pragnąć bogactwa lub władzy. Oczekiwanie przyjemności, która pochodzi z samego zaspokojenia pragnienia, w równym stopniu wzbudzałoby w nas pragnienie nieszczęścia innych, jak ich szczęścia, skoro oba te zdarzenia mogłyby być źródłem podobnej przyjemności.

2. Jest rzeczą pewną, że pragnienie szczęścia tych, których uważamy za cnotliwych, nie jest bezpośrednio wzbudzane przez wzgląd na jakieś doczesne korzyści, bogactwo, władzę, zmysłową przyjemność, pochodzącą od Boga nagrodę albo też przyszłe przyjemności płynące z aprobaty samego siebie. Aby to udowodnić, weźmy pod uwagę, że żadne pragnienie ani zdarzenie nie może powstać natychmiast i bezpośrednio na podstawie przekonania osoby, że posiadane przez nią pragnienie stanie się środkiem do osiągnięcia własnego dobra. Owo przekonanie kazałoby nam pragnąć lub pożądać pragnienia lub afektu, który jest korzystny i skłaniałoby nas do posłużenia się wszelkimi środkami znajdującymi się w naszej mocy, aby wzbudzić ów afekt, jednakże samo pragnienie lub chcenie nie może wzbudzić żadnego afektu ani pragnienia. Jedynie przekonanie, że zdarzenie to jest środkiem do osiągnięcia osobistego dobra, może obudzić w nas pragnienie jakiegokolwiek zdarzenia za sprawą miłości własnej. Pragnienie owego zdarzenia powstaje bezpośrednio po pojawieniu się tego przekonania. Jeśli jednak wyobrazimy sobie, że posiadanie owego pragnienia lub samego afektu jest środkiem do osiągnięcia dobra osobistego, a nie do zaistnienia pożądanego zdarzenia, wówczas miłość własna nie sprawi nic ponadto, iż zapragniemy albo będziemy życzyć sobie, abyśmy owego zdarzenia zapragnęli, skoro samo owo zdarzenie nie jest uważane za środek do osiągnięcia dobra.

Załóżmy przykładowo, że Bóg odkrył przed nami, iż pragnie obdarzyć nas szczęściem, jeśli tylko nasz kraj będzie szczęśliwy; wówczas miłość własna natychmiast wzbudziłaby w nas zależne od niej pragnienie szczęścia naszego kraju jako środka wiodącego do naszego własnego szczęścia. Gdyby jednak zapewniono nas, że to, czy kraj nasz będzie szczęśliwy, czy nie, nie będzie miało żadnego wpływu na przyszłe szczęście nas samych, wówczas nigdy miłość własna nie sprawiłaby, że zapragnęlibyśmy szczęścia naszego kraju, skoro nie byłoby ono uważane za środek wiodący do naszego przyszłego szczęścia, lecz byłoby całkowicie względem niego obojętne. Skoro środkiem do osiągnięcia naszego szczęścia jest posiadanie pragnienia szczęścia naszego kraju, na podstawie miłości własnej powinniśmy sobie jedynie życzyć, abyśmy tego pragnęli.

W rzeczywistości prawdą jest, że ponieważ życzliwość jest dla nas naturalna, owa odrobina uwagi, jaką obdarzamy inne istoty, wzbudzi w nas w stosunku do nich życzliwość, jeśli na podstawie jakichś opinii będziemy pewni, że nie zachodzi między nami rzeczywisty konflikt interesów. Gdybyśmy jednak nie posiadali żadnego afektu różnego od miłości własnej, nic nie mogłoby wzbudzić

naszego pragnienia szczęścia innych poza uznaniem, że ich szczęście jest dla nas sposobem osiągnięcia szczęścia własnego. Przekonanie, że posiadanie przez nas życzliwych afektów stanowi środek do osiągnięcia własnego szczęścia, sprawiłoby, że pragnęlibyśmy posiadać jedynie te afekty. To jednak, że afekty nie powstają wskutek naszego ich pragnienia ani chcenia, gdy pojmujemy, że one same są sposobami osiągania osobistego dobra, jest jasne stąd, że jeśliby mogły one w ten sposób powstawać, wówczas przekupstwem moglibyśmy wzbudzić pragnienie jakiegokolwiek zdarzenia, albo też afekt ku jakiemuś niewłaściwemu przedmiotowi. Można by nam wówczas zapłacić za to, że pokochalibyśmy bądź znieawidzili dowolną osobę, albo abyśmy czuli złość, zazdrość czy współczucie, tak samo jak za podjęcie jakiegoś działania zewnętrznego, a to przecież, jak wszyscy dostrzegamy, jest czymś niedorzecznym. Tak więc ci, którzy twierdzą, że powodem powstania naszej życzliwości może być wzgląd na jakąś doczesną korzyść, honor, aprobatę dla samego siebie albo przyszłe korzyści, muszą przyznać, że pierwsze dwa są motywami wiodącymi tylko do działań zewnętrznych, podczas gdy dwa ostatnie ukazują jedynie, że posiadanie pragnienia szczęścia innych osób mogłoby być środkiem do zapewnienia osobistego dobra, natomiast o fakcie, będącym przedmiotem pragnienia, tj. szczęściu innych, nie twierdzi się, że jest środkiem do jakiegokolwiek dobra własnego. Nawet najwięksi obrońcy tej części doktryny Epikura przyznają, że pragnień nie można wzbudzić chceniem.

3. W ludziach tkwi pragnienie szczęścia innych, którego to szczęścia nie uznają oni za środek wiodący do osiągnięcia jakiegokolwiek szczęścia własnego. Uznanie dla samego siebie czy też nagroda dana przez Boga mogą stanowić cel, i aby go osiągnąć, moglibyśmy za sprawą miłości własnej pragnąć lub chcieć wzbudzić w nas samych życzliwe afekty, jednak miłość własna nie może wzbudzić w nas pragnienia szczęścia innych, chyba że wyobrażamy sobie, iż ich szczęście jest środkiem do osiągnięcia naszego szczęścia własnego. Jest więc pewne, że możemy niekiedy posiadać owo zależne od miłości własnej pragnienie szczęścia innych, pojmowanego jako środek do szczęścia własnego. Założmy, że ktoś położył na szali szczęście kogoś na tyle prawdopodobnego, że szczerze przyznałby, czy jest szczęśliwy, czy też nie; założmy też, że ludzie ci dzielą ten sam los i że razem tylko zyskują coś i tracą: każdy z nich ma nadzieję na powodzenie, gdy ma jakiś udział w powodzeniu drugiego, albo też Bóg zagroziłby, tak samo, jak Telamon zagroził swoim synom, gdy wyruszały na wojnę: że nagrodzi lub ukarze jednego z nich zależnie od tego, czy pozostali są szczęśliwi czy też nie. W takich przypadkach ktoś mógłby pragnąć szczęścia innych za sprawą miłości własnej. Ponieważ jednak jesteśmy pewni, że Bóg nie mógłby być sprawcą takiej groźby, jesteśmy często świadomi pragnienia szczęścia innych, bez uznawania go za środek do szczęścia osobistego i rozważnie przyjmujemy, że to zależne pragnienie nie jest cnotliwym afektem, który pochwalamy. Cnotli-

wa życzliwość musi być pragnieniem ostatecznym, które mogłoby istnieć bez uznania dobra osobistego za cel. Często odczuwamy takie pragnienia społeczne, przy czym nie pojawia się chęć, aby potraktować je jako środek do osiągnięcia dobra osobistego. Zależne pragnienie może czasem, a nawet często być zgodne z pragnieniem ostatecznym i wtedy rzeczywiście wspólne oddziaływanie tych pragnień może być większe niż w przypadku pragnienia pojedynczego. Jednak pragnienie zależne samo nie stanowi afektu, który uznajemy za cnotliwy.

Art. IV. Łatwiej nam teraz odpowiedzieć na główną trudność: Czyż naszej życzliwości, gdy pragniemy szczęścia innych, nie można uznać co najwyżej za środek do uzyskania przyjemności zmysłu społecznego, wynikającej z namysłu nad owym szczęściem? Jeśli by tak było, to niezwykle trudno byłoby zrozumieć, że powinniśmy uznawać zależne pragnienie za cnotliwe, a z drugiej strony nie kłaść tego pragnienia na szali lub postępować, kierując się innymi względami. Obydwa pragnienia w jednakowy sposób wywodzą się z miłości własnej. W drugim przypadku, jeśli ktoś działa impulsywnie, przedmiot pragnień może ulec zwielokrotnieniu i jeśli zwiększy się sumę leżącą na szali, wówczas pragnienie zysku, któremu towarzyszy wiele pokus, może być mocniejsze niż to, które powstało za sprawą przyjemności zmysłu społecznego.

Czyż nie zauważamy, że często pragniemy szczęścia innych bez jakiegokolwiek samolubnego zamiaru? Jak niewiele osób myślało o tej części naszej natury, którą określamy mianem zmysłu społecznego! Czy gdyby naszym jedynym celem było uwolnienie się od przykrości zmysłu społecznego, jaka pojawia się, gdy doznajemy współczucia, Bóg nie powinien dać nam możliwości wyboru: pozbyć osobę doznającą niepokoju wszystkich idei, aby umocnić nasze serca przed jakimikolwiek doznaniem współczucia, gdy ktoś inny pogrąży się w nieszczęściu, albo – z drugiej strony – uwolnić go od niego? Czy zgodnie z taką koncepcją nie powinniśmy pozostać całkowicie obojętni co do wyboru pierwszej bądź drugiej możliwości? Gdyby Bóg zapewnił nas, że po śmierci ulegniemy rozkładowi, przez co nie będziemy mogli doznawać przyjemności i przykrości, to czy zgodnie z taką wizją nie powinno nam być całkiem obojętne, czy nasze dzieci, przyjaciele albo nasz kraj są szczęśliwi, czy też nie? Albo jeśli nawet pragnęlibyśmy w naszej ostatniej chwili przyjemnej myśli o ich szczęściu, czy to pragnienie nie będzie najłagodniejszym pragnieniem, jakie możemy sobie wyobrazić?

To prawda, że w ostatnich chwilach naszego życia nasz zmysł społeczny może być równie wrażliwy, jak kiedykolwiek wcześniej, podobnie jak smak mięsa lub wody oraz doznania głodu i pragnienia przed śmiercią mogą być odczuwane z taką samą mocą, jak w każdym innym momencie życia. Ale czy jakikolwiek człowiek miałby tak silne pragnienia posiadania środków do uzyskania tych przyjemności, myśląc jedynie o sobie na chwilę przed śmiercią? Czy można przypuszczać, że jakiegokolwiek pragnienie posiadania środków do uzyskania osobistej

przyjemności może być tak samo silne, gdy możemy się spodziewać radości przez minutę, jak wtedy, gdy oczekujemy jej trwania przez wiele lat? A jednak jest pewne, że każdy dobry człowiek mógłby przed swoją śmiercią tak silnie pragnąć szczęścia innych, jak w każdym innym momencie swojego życia, co musi mieć miejsce w przypadku tych, którzy dobrowolnie ryzykują własne życie albo umierają za swój kraj i przyjaciół. Dlatego owego dobra nie pragniemy jako środka do osobistej przyjemności.

Ktokolwiek może twierdzić, że to pragnienie szczęścia innych po naszej śmierci jest rodzajem pewnego niejasnego kojarzenia idei, na przykład gdy skąpiec, który nikogo nie kocha, może zapragnąć, aby po jego śmierci jego bogactwo jeszcze się powiększyło lub gdy ktoś inny odczuwa odrazę przed uszkodzeniem swego ciała po śmierci lub rzucenia go na pastwę psów. Niech każdy, kto jest uczciwy, spróbuje w głębi serca zapobiec temu skojarzeniu (jeśli takie istnieje), które powinno wzbudzić owo pragnienie. Wnikliwy namysł tylko je wzmocni. Oto ktoś, kto u kresu życia pozostaje całkowicie na wszystko obojętny i nie stać go nawet na to, aby otworzyć usta i życzyć szczęścia potomnym: jakże jego widok miałby wzbudzić u kogokolwiek uznanie?

Czy będziemy go cenić za wyrafinowaną mądrość lub doskonałość umysłu bardziej niż za jego hulaszczę przygody? Z pewnością czujemy, że to ostateczne pragnienie szczęścia innych jest najbardziej naturalnym instynktem, oczekiwanym także od nich, który nie wywodzi się z jakichkolwiek niejasnych idei.

Pozorna trudność, jaka towarzyszy pojęciu bezinteresownych pragnień, wynika prawdopodobnie z usiłowania zdefiniowania owej prostej idei, jaką jest pragnienie. Można ją określić jako doznanie przykrości z powodu braku dobra<sup>31</sup>. Pragnienie jest tak różne od wszelkich innych doznań, jak wola różna jest od rozumu lub zmysłów. Zgodzi się z tym każdy, kto mówi o pragnieniu usunięcia przykrości lub bólu.

Być może przekonamy się, że nasze pragnienia nie zawsze zmiierają w kierunku dobra własnego i często dotyczą też sytuacji innych osób. Mało tego, możemy też odczuwać skłonność do dokonania jakiegoś czynu, który wedle naszego rozeznania nie jest środkiem do osiągnięcia ani dobra prywatnego, ani społecznego. Tak więc epikurejczyk, który zaprzecza istnieniu życia przyszłego, albo też ktoś, komu Bóg objawił, że po śmierci ulegnie rozkładowi, mógłby u samego kresu zapragnąć przyszłej sławy, która nie przyniosłaby przyjemności ani jemu samemu, ani innym. Jeśli ktoś potrafiłby kształtować własną naturę, wzbudziłby w sobie takie pragnienia, które w rzeczywistości byłyby samolubne. Skoro jednak nie jest to w naszej mocy, musimy zadowolić się tym, że, jak ma-

<sup>31</sup> Zob. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, rozdział na temat uczuć. [Chodzi o rozdział *Rozważań* zatytułowany *Odmiany przyjemności i przykrości*, wyd. polskie w przekł. B. Gaweckiego, PWN, Warszawa 1955, t. 1, s. 312.]



wia pewien znakomity autor, natura nas przechytrzyła i kazała kierować się interesem publicznym wbrew naszej woli.

Wzgląd na jakąś korzyść może stanowić motywację, abyśmy pragnęli tego wszystkiego, co uznajemy za środki do jej osiągnięcia. Jeśli ci, którzy posiadają cnotliwe afekty, mogą oczekiwać jakichś nagród, wówczas tym bardziej budzi się w nas pragnienie posiadania tychże afektów, a także skłonność do tego, aby użyć wszelkich środków do wzbudzenia ich w sobie, zwłaszcza zaś zwrócenia się ku tym przymiotom Boga i naszych bliźnich, które w sposób naturalny budzą te afekty. Tak oto jakiś interes może pośrednio skierować nas ku cnotcie, zaś nagrody mogą w łatwy sposób przeważać szalę na korzyść występu.

Możemy dzięki temu przekonać się, że ukazane w Ewangelii nagrody i kary nie są nakładane bezcelowo i bez konieczności, nawet jeśli uznamy, że afekty cnotliwe mają charakter bezinteresowny, albowiem możliwy motyw interesowny musi skłaniać każdą osobę do pragnienia posiadania cnotliwych afektów i kierowania się ku wszystkiemu, co z natury rzeczy może je wzbudzić; musi ona także przeciwstawić się każdemu innemu interesownemu motywowi, który jest z nimi spreczny i mógłby skłaniać ludzi do tego, aby afekty te w sobie zdusili lub im przeciwdziałali.

*Przeł. Adam Grzeliński (UMK) i Justyna Van den Abbeel (KUL)*



**RECENZJE**  
**Reviews**



## PODAŻAĆ ZA ZWIERZĘCYM UMYSŁEM. PRZYCZYNNKI PARADYGMATYCZNE DO KOGNITYWISTYKI ZWIERZĄT

Frans de Waal, *Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?*, Granta Publications, Londyn 2016.

Otoczający świat, jako niezmienny przedmiot naszej fascynacji i niekończących się prób zgłębienia jego tajemnic, miał dać nam wiedzę o nas samych – poznanie siebie poprzez poznanie świata, znalezienie punktów odniesienia, punktów nawigacyjnych pozwalających na usystematyzowanie i klasyfikację bytów wewnątrzświatowych, również generowanych przez nasze umysły. Prowadzi to do pogłębienia rozumienia relacji Ja–Świat, w której podmiotowe Ja staje się synonimem świadomego umysłu ludzkiego; myślącego i przeżywającego bytu innego od wszelkich pozostałych bytów. W myśleniu tym stale ujawnia się postawa antropocentryczna, która zdaje się być dla nas tyleż naturalna, co i niezbywalna, i nieprzekraczalna.

O ile dla każdego z nas świat zewnętrzny jest czymś odmiennym od nas jakościowo, czymś zewnętrznym, obcym, to dla nauki, naukowców winien on być przedmiotem poznania. Próbę ukazania problemów antropocentryzmu w nauce podejmuje, w swojej najnowszej książce pt. *Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?* światowej sławy holenderski prymatolog Frans de Waal, dyrektor Living Links Center w Yerkes National Primate Research Center, profesor na Uniwersytecie Emory w Atlancie, autor kilkunastu pozycji, z których trzy ukazały się w języku polskim nakładem wydawnictwa Copernicus Center Press: *Małpy i Filozofowie*, 2013; *Małpa w każdym z nas. Dlaczego seks, przemoc i życzliwość są częścią natury człowieka?*, 2015; *Bonobo i ateista*, 2015.

Już postawione w tytule pytanie prowokuje do autorefleksji i próby wyjścia poza skostniałą antropocentryczną wizję świata i prowadzonych w tym świetle badań. Zmusza nas do rozważenia, czy nasze przekonania o zwierzętach i ich procesach myślowych są li tylko przedstawieniem naszej wizji świata, czy faktycznie mówią nam coś o zdolnościach i możliwościach poznawczych zwierząt. Ponadto wskazuje na fundamentalny dla nauki problem metodologiczny – próbę rewizji, co w zasadzie badamy, gdy projektujemy i przeprowadzamy eksperymenty na zwierzętach. Holender sprzeciwia się tradycji kantowskiej, gdzie zwierzęta

są jedynie środkiem do celu, a celem jest człowiek. Wynika z tego jego niechęć do eksperymentów nieetycznych i krzywdzących zwierzęta, traktowania ich przedmiotowo. Okrucieństwo wobec zwierząt nie powiększa naszej wiedzy o ich zdolnościach kognitywnych, upewnia nas jednak w tym, że są one istotami czującymi. De Waal odrzuca także tradycję kartezjańską, traktującą zwierzęta jako bezmyślne maszyny, ukazując bogactwo procesów myślowych i zdolności umysłowych nie tylko naszych najbliższych krewnych – małp człekokształtnych, ale i gryzoni, ptaków, ssaków morskich, głowonogów. Pozwala mu to na osłabienie naszej postawy antropocentrycznej, zawieszenia wyjątkowości ludzi i traktowania umysłowości jako permanentnie występującej u różnych gatunków zdolności dostosowanych do ich potrzeb – do ich świata.

Przedmiotem pierwszego rozdziału – *Magic Wells (Magiczne studnie)* – jest świat przedstawiony i rozumiany za Jakobem von Uexküllem jako *Umwelt*, czyli subiektywny, zindywidualizowany, egocentryczny sposób postrzegania i doznawania świata – jego dostępnego fragmentu. Człowiek może spróbować wyobrazić sobie, jak wygląda *Umwelt* innych organizmów, jednak nie możemy wiedzieć, jak wygląda subiektywny świat przedstawicieli innych gatunków. Tę ideę wyraził Thomas Nagel w artykule *Jak to jest być nietoperzem?*: człowiek nigdy nie zrozumie i nie może poczuć, jak to jest być nietoperzem, a nie mogąc wyjść poza swój *Umwelt*, wyobraża sobie jedynie, jak to jest być człowiekiem, który jest jak nietoperz. Czy zatem próby wejścia w skórę zwierząt mają sens? De Waal odpowiada twierdząco i jest to dla niego punkt wyjścia do nowego, kreującego się paradygmatu dyscypliny, którą określa jako *cognitive evolution*. Jest to próba zrozumienia zwierząt i ludzi w kategoriach ich światów, często diametralnie od siebie różnych. Traktowania zdolności umysłowych jako ewolucyjnych dostosowań do wymagań środowiska.

Dostosowanie eksperymentów do możliwości fizycznych i behawioralnych poszczególnych gatunków zwierząt wydaje się być oczywistością w momencie projektowania. Jednak de Waal wskazuje szereg badań, które były błędnie skonstruowane, nie uwzględniały *Umweltu* zwierząt, pomijały ich fizyczność i dostosowanie ewolucyjne – historię ewolucyjną gatunku oraz sposób zachowania. Rozumiejące wyjście ku światowości zwierzęcia, które bierze udział w eksperymencie, zawieszenie swej postawy antropocentrycznej pozwala unikać wielu niedostrzegalnych wcześniej błędów.

W drugim rozdziale, *A Tale of Two Schools (Opowieść o dwóch szkołach)*, autor skupia się na przedstawieniu dwóch szkół w prowadzeniu badań nad zwierzętami: behawioryzmu i nowej etologii Konrada Lorenza. Krytykuje behawioryzm za sprowadzenie zwierząt do biernych automatów, które uczą się jedynie na prostej zasadzie bodziec–reakcja. Wizja ta, forsowana w różnych ośrodkach badawczych, doprowadziła do praktyk, które można uznać za znęcanie się nad zwierzętami, często w zamian niewiele wnosząc do rozumienia, jak myślą, uczą

się i działają zwierzęta, jak funkcjonują ich umysły i czym one są, jeśli w ogóle są. De Waal skłania się osobiście ku szkole etologicznej. Podkreśla jej walory nie tylko etyczne, lecz przede wszystkim naukowe, jako że zwierzęta uspołecznione uczą się od siebie nawzajem, mają hierarchię, możliwości zabawy i przeżywania różnych stanów emocjonalnych, co pozwala badaczom lepiej zgłębić ich naturę i obserwować zdolności, które przejawiają na wolności. Jak podkreśla „dobry eksperyment nie tworzy nowego i niespotykanego zachowania, lecz uchwycy naturalne zdolności” (s. 44). Autor przyznaje jednak, że obie szkoły miały u swych podstaw niezgodę na nadinterpretację zwierzęcej inteligencji. Obie postulowały naukowe podejście, prowadzenie eksperymentów, weryfikację hipotez i zarazem odrzucenie „prawd” zawartych w historyjkach i anegdotkach o zwierzętach. Widzi również grzechy etologii, która zaniechała badania zdolności umysłowych zwierząt, a zajęła się głównie zachowaniami nastawionymi na przetrwanie. Etologowie jego zdaniem skupiają się zbyt mocno na funkcjonalnym wymiarze zachowania zwierząt, pomijając lub niedoceniając ich zdolności kognitywnych. Na tym polu zaangażowanie de Waala jest silne i stara się przekonać do sensowności zajmowania się takimi badaniami. Przedstawia przykłady, które mają obrazować, na czym polega etologia kognitywna, dlaczego jej istotnym elementem jest obserwacja i rozumienie – namysł. Ukazuje różnice umysłowe między gatunkami zwierząt jako osobliwe, wynikające z ewolucyjnej presji środowiska, w którym żyją.

W rozdziale *Cognitive Ripples (Kognitywne fale)* de Waal skupia się na interpretacji zachowania zwierząt. Stara się wykazać, że u jego podstaw leżą procesy umysłowe, że zwierzęta zastanawiają się, szukają dobrych rozwiązań, których się uczą i korzystają potem z nabytego doświadczenia. Interpretacja musi odbywać się w ramach naszego języka i naszych kategorii poznawczych, więc tym razem to etologowie interpretujący zachowanie zwierząt muszą bronić się przed zarzutami o antropomorfizm. Czy mówiąc o stanach umysłowych zwierząt, nie przypisujemy im własnych, traktując ich intencjonalność jako ludzką? De Waal przekonuje, przedstawiając liczne przykłady, że nie ma prostszego i zarazem sensowniejszego wyjaśnienia niż to, że działania zwierząt są intencjonalne, że korzystają one ze swej inteligencji, by rozwiązywać codzienne problemy.

W dalszej części rozdziału autor przedstawia istotę uczenia się w procesach umysłowych. Opisuje to, co socjobiologowie nazywają kategorią przygotowanego uczenia się, czyli preferencji gatunkowych do nabycia jednych umiejętności z pominięciem innych, znajdujących się poza spektrum możliwości. Są to umiejętności charakterystyczne dla różnych gatunków, będące wynikiem ich historii ewolucyjnej, przy czym de Waal podważa częściowo nasze przekonanie o wyjątkowości i unikatowości cech ludzkich, ukazując analogiczne przypadki u innych gatunków – rozpoznawanie twarzy, używanie narzędzi. Tym samym stawia śmiały postulat, że wraz z poszerzaniem naszej wiedzy o zwierzętach powinni-

śmy dokonać redefinicji człowieka jako jedyne go wytwórcy narzędzi lub redefinicji narzędzi, z czego oczywiście pierwsza opcja wydaje się zarówno łatwiejsza, jak i bardziej logiczna.

Kolejnym bastionem wyjątkowości ludzi wydaje się język, któremu de Waal poświęcił kolejny, czwarty już rozdział o wiele mówiącym tytule *Talk to Me (Mów do mnie)*. Autor prezentuje liczne przykłady zwierząt o wybitnych zdolnościach językowych, jednak wydaje się popadać w pułapkę behawioryzmu. Ucząc zwierzęta posługiwania się językiem (różnego typu), będącym „zachowaniem nowym i niespotykanym”, nie wykazujemy, że posługują się językiem między sobą, lecz jedynie, że są w stanie po treningu nauczyć się go w ograniczonym stopniu i porozumiewać się nim jedynie z nami. Przedstawiony przez autora punkt widzenia jest raczej oparty na pragnieniach i przekonaniach popartych niepewnymi hipotezami. Poglądy de Waala nie są być może niedorzeczne, jednak do ich uzasadnienia konieczne są dalsze badania, a być może zmiana naszego sposobu myślenia o języku. Należy pamiętać, że ludzki język nie wyewoluował znikąd, pewne jego prerekwizyty są bez wątplenia obecne w świecie zwierząt, a być może kolejne badania i eksperymenty w tej dziedzinie przyniosą jakies przełomowe odkrycia.

Podobnie rzecz się ma z naszym mózgiem i umysłowością, dziedziczonymi z pokolenia na pokolenie. Jest to przedmiotem piątego rozdziału – *The Measure of All Things (Miara wszech rzeczy)*. W pierwszej kolejności autor wytyka nam – ludziom – przekonanie, że pod względem zdolności umysłowych musimy przewyższać każdą istotę innego gatunku. Następnie krytykuje pogląd oparty na tej obsesji – neokreacjonizm, który wprawdzie akceptuje ewolucję biologiczną (cielesną) człowieka, lecz nie umysłową. De Waal wskazuje, że błąd ten pojawił się już w myśleniu Wallece’a, który równoległe do Darwina stworzył teorię ewolucji, a jednak umysł ludzki uznał za wyjątek niepodlegający sile doboru naturalnego.

W dalszej części rozdziału autor prześwietla kolejny istotny element naszej unikalności – teorię umysłu (*theory of mind* – ToM). Podważa przekonanie, że małpy człekokształtne nie posiadają teorii umysłu. Przedstawia liczne eksperymenty i ich problemy metodologiczne, z których wyciąga wiosek, że „wszystko, co sprawdzamy, to teoria ludzkich umysłów posiadana przez małpy człekokształtne” (s. 140). Ponadto przekonuje, że wiele z tego, co uznajemy za składniki ToM, jest raczej empatią, która jest szeroko rozpowszechniona w świecie zwierząt. Do tego spektrum cech, mających nas wyróżniać, dokłada jeszcze kulturę, która także nie wytrzymuje konfrontacji z danymi eksperymentalnymi. Parafrazując pytanie de Waala w odniesieniu do badań w naukach kognitywnych, czy tym wszystkim, co chcemy w nich osiągnąć, jest jedynie odpowiedź na pytanie: co czyni nas ludźmi? co sprawia, że jesteśmy wyjątkowi?

Rozdział szósty autor poświęca relacjom i umiejętnościom społecznym, w których nasi najbliżsi krewni są wyjątkowo sprawni, mówi wręcz o ich ma-



kiawelicznych umiejętnościach. Żyjąc w grupach, zwierzęta, podobnie jak i ludzie, muszą się ze sobą ścierać, porozumiewać się, polegać na sobie, mieć oczekiwania i postrzegać oczekiwania innych. To wszystko wymaga zdolności umysłowych, zapewnianych przez złożone, duże mózgi. Dlatego de Waal postuluje zwrócić większą uwagę i położyć większy nacisk w eksperymentach na relacje społeczne zwierząt. Ich umysły powstały i dostosowane są do środowiska życia – w tym, a może przede wszystkim, do życia społecznego. Rozumienie więzi rodzinnych, kooperacja między członkami grupy, intrygi, altruizm i wiele innych cech jesteśmy w stanie zaobserwować jedynie w ramach życia grupowego, a są to czynności, którym zwierzęta, podobnie jak my, poświęcają wiele czasu i uwagi.

W rozdziale siódmym – *Time Will Tell (Czas przemówi)* – De Waal przekonuje i popiera licznymi przykładami tezę, że zwierzęta mają poczucie czasu: żyją w czasie, pamiętają zdarzenia i kierują się płynącym z nich doświadczeniem, planują przyszłe działania, przy czym plany te wybiegają czasami daleko w przód i wymagają realizacji uprzednio szeregu innych czynności wpływających na powodzenie całego przedsięwzięcia. Antycypacja przyszłości jest czynnikiem mającym znaczący wpływ na możliwości przetrwania, podobnie jak przetrzymywanie w pamięci użytecznych danych, które mogą posłużyć do sprawniejszego projektowania zdarzeń przyszłych.

W rozdziale pt. *Of Mirrors and Jars (Z luster i słoików)* De Waal skupia swą uwagę na zagadnieniu samoświadomości u zwierząt. Jak powiada, świadomość nie pojawia się nagle, ona narasta w czasie życia – jest to proces. Tytułowe lustro występują w najbardziej rozpowszechnionym teście rozpoznawania swojego odbicie w lustrze. Wiele gatunków zwierząt przechodzi tenże test, choć w różnych warunkach i wariantach. Podobnie jak w innych przypadkach, autor pyta: jeśli zwierzę nie przejdzie testu lustra, to czy automatycznie oznacza to brak samoświadomości?

Zasygnalizowane w tytule słoje odnoszą się do innych testów, przeprowadzonych na ośmiornicach – posiadaczach jednych z najbardziej zadziwiających umysłów. System nerwowy głowonogów, jak stwierdza de Waal, przypomina raczej Internet – mają one połączone z mózgiem zwoje nerwowe w przysawkach i ramionach. Być może wizja umysłu rozproszonego jest jeszcze trudniejsza do pojęcia niż przedstawione wcześniej homologie między naszymi i zwierzęcymi umysłami. Jest to wizja, która każe nam patrzeć jeszcze szerzej na zagadnienia kognitywne. Szczególnie jeśli pojawiają się coraz to nowe dane opisujące konformizm szympansov czy posiadanie imion przez delfiny.

W ostatnim, dziewiątym rozdziale – *Evolutionary Cognition (Poznanie ewolucyjne)* – de Waal podsumowuje i scala całą koncepcję zarysowaną w poprzednich rozdziałach. Stara się wytyczyć ramy dla tytułowego poznania ewolucyjnego. Można określić ten rozdział jako rodzaj manifestu naukowego. Autor powraca do kategorii *Umweltu*, którego kształt jest wynikiem historii ewolucyj-

nej gatunków zwierząt, dostosowanym do wymagań środowiska, przez co wyznacza ramy poznania i zdolności umysłowych. Nie możemy zrozumieć zwierząt w oderwaniu od ich ekologicznego dostosowania, od ich dziedzictwa biologicznego. Przetwarzanie informacji przez mózg jest zawsze uwikłane ewolucyjnie i dociekania naukowe pozbawione tej perspektywy spłaszczają świat, są nieadekwatne. De Waal proponuje, by w ramach nowo formułującej się dyscypliny zając się badaniem procesów umysłowych poprzez możliwe do badania rezultaty tych procesów – zachowanie się. Jednocześnie chciałby zawiesić badanie maksymalnych możliwości umysłowych, poznawczych, obsesyjne wyznaczanie granic. Proponuje podejście *bottom-up*, które wymaga uwzględniania nowych zespołów danych, takich jak emocje. Jak zauważa de Waal, mimo iż w badaniach nad zwierzętami wciąż dominuje podejście behawioralne, to powoli odchodzimy od postawy antropocentrycznej, co pozwala na nowe rozumienie i szybki rozwój nauk o poznaniu ewolucyjnym u zwierząt.

De Waal w swej książce wychodzi naprzeciw nowym potrzebom naszego myślenia o świecie. Cel, jaki mu przyświeca, to wzrost świadomości w badaniach nad zwierzętami, to stałe wczuwanie się w ich *Umwelt*, nawet jeśli nie jest możliwe pojęcie go takim, jakim jest dla nich. Stara się przywrócić balans w naszym oglądzie świata, dąży do nadania podmiotowości zwierzętom, podobnie jak uczynił to swego czasu Antoni Kępiński w odniesieniu do ludzi ze schizofrenią. Dostrzeżenie jednostkowego, niepowtarzalnego bytu, fascynacja nim i rozumiejące wyjście mu naprzeciw winno być podstawą dla każdego naukowca. A zarazem zrozumienie jedności świata istot żywych prowadzi krok po kroku do przezwyciężenia dualizmu człowiek–zwierzęta. Książka wpisuje się w szeroki dziś nurt przywracania godności innym istotom żywym, jednak jej autor postuluje to głównie ze względu na dobro nauki. Odrzucenie skostniałych, nieadekwatnych postaw badawczych jest odrzuceniem błędnej metodologii, która generuje nieprawdziwe wnioski. Jak sam powiada: „metodologia jest wszystkim, co mamy jako naukowcy” (s. 122). Dlatego należy zapytać: czy jesteśmy w stanie stworzyć taką metodologię, która pozwoli nam zrozumieć, jak mądre są zwierzęta?

Wojciech Markowski

## FANTASTYKA A FILOZOFIA

Jacek Sobota, *Filozofia fantastyki*, Wyd. Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2016, ss. 161.

Czy w fantastyce można doszukać się tematyki *stricte* filozoficznej? Czy autorzy tego nurtu, projektując imaginacyjne światy, korzystają z zasobnego skarbcza przepełnionego bogactwem i różnorodnością idei? Czy tradycja filozoficzna rozwijana od ponad dwóch tysiącleci (uznając, że narodziła się w starożytnej Grecji) znajduje swój wydzźwięk w wyobraźni i twórczej ekspresji twórców? Autor recenzowanej pracy odpowiada na te pytania twierdząco. Łącząc swoje zainteresowania pisarskie i filozoficzne, zaprasza czytelnika do podróży traktem wymyślonych światów, w których to, jego zdaniem, idee filozoficzne stanowią istotny budulec. Uwidacznia się to zwłaszcza w dziełach najwybitniejszych twórców fantastyki, którzy do swojego warsztatu, obfitującego w pieczołowicie i wymownie nakreślone wizje, dodają istotny ładunek problematyki filozoficznej. W atmosferze tej swoistej synergii powstały – i rzecz jasna nadal powstają – dzieła ważne, ponadczasowe, dzieła uniwersalne i takich, jak *implycite* argumentuje Jacek Sobota, w fantastyce nie brakuje.

Autor recenzowanej publikacji swoje rozważania rozpoczyna od próby rozstrzygnięcia problemów definicyjnych. Czym jest zatem fantastyka w ogólności? Zdaniem teoretyka literatury R.B. Schmerla, fantastyka, zaprzeczając naszemu doświadczeniu i celowo ukazując niemożliwe, jest jednocześnie tłumaczem, który „możliwie prostym językiem »tłumaczy« rzeczywistość szerokiemu gronu odbiorców” (s. 10). Jest to szczególnie widoczne w przypadku literatury *science fiction*, posiadającej odpowiednie narzędzia, aby ilustrować nam „postęp” cywilizacyjny i zagrożenia z nim związane. Jacek Sobota nie ukrywa przy tym swojej wyraźnej fascynacji fantastyką naukową, której poświęca zdecydowanie najwięcej uwagi. Problematyka poruszana na jej gruncie dotyczy zwłaszcza zdobyczy ludzkiej technologii, które zostają transferowane do świata przyszłości i wzmacniane „ku granicom wyobraźni”. Stanowi to jednak jedynie pewien kontekst, tło wobec problematyki „podejmującej przecież – w swych szczytowych osiągnięciach – próbę określenia istoty człowieczeństwa w warunkach skrajnych docisków technologicznych i cywilizacyjnych; poruszającej zagadnienia antropologiczne, epistemologiczne czy ontologiczne” (s. 11). Próby zdefiniowania fantastyki naukowej zyskują wsparcie ze strony wybitnych pisarzy należących do opisywa-

nego nurtu. Jacek Sobota przywołuje intuicje Ursuli K. Le Guin, Briana Aldissa czy Jamesa Gunna. Reasumując, analizuje SF pod kątem jej mocy prognostycznej oraz jako „metaforę współczesności”, gdzie lęki ludzkości są niejako przekształcane i ukazywane w powiększeniu. Fantastyka nakreśla obraz człowieka otoczonego, a może wręcz osaczonego przez potężne przeobrażenia cywilizacyjne.

Autor podejmuje się wskazania źródeł, kamieni milowych fantastyki naukowej. Liczni badacze wskazują na najstarszą pisaną opowieść, mianowicie poemat epicki *Gilgamesz*<sup>1</sup>. Do prekursorskich wobec współczesnej fantastyki dzieł zaliczane są *Prawdziwa historia* Lukiana z Samosaty, jak też utopie Thomasa More’a, Tomasso Campanelli oraz Francisa Bacona. Niezwykle istotnym ogniwem konstytuującym stopniowe kształtowanie się nowego nurtu są również dzieła Johnathana Swifta (*Podróż Guliwera*), Mary Shelley (*Frankenstein*), a następnie Edgara Allana Poe, Julesa Verne’a oraz Herberta George’a Wellsa. Wszyscy wymienieni twórcy w nieoceniony sposób przyczynili się do rozwoju gatunku i być może sprawili, iż dziś z zaciekawieniem czytamy i interpretujemy wybitne powieści Stanisława Lema, Philipa K. Dicka, Kurta Vonneguta, Ursuli K. Le Guin<sup>2</sup> oraz wielu innych znakomitości. Warto dodać, iż Frederic Jameson we współczesnej fantastyce naukowej wyróżnił poszczególne etapy rozwoju. Pierwszym jest stadium przygody, czyli *space opera* (do jej prekursorów zaliczamy Julesa Verne’a i Edgara Rice’a Burroughsa). Kolejne to: stadium nauki związane z pismem „Amazing Stories”, stadium socjologiczne, etap podejścia subiektywnego (Philip K. Dick), stadium estetyczne (fantastyka spekulatywna spod znaku „New Worlds”). Ostatnią wyróżnioną przez Jamesona fazą jest tzw. cyberpunk, który po dziś dzień jest utożsamiany z głośną powieścią *Neuromancer* Williama Gibsona.

Autor *Filozofii fantastyki* po treściwych analizach definicyjnych i historycznych podejmuje problematykę ontologii w fantastyce. Pytaniem kluczowym zdaje się być pytanie, czy zasadna jest jakakolwiek próba ontologicznej analizy wytworów ludzkiej fantazji? Sprzeciw wobec tego typu intelektualnych pokus wyrażał Józef Lipiec. Parmenides jednak, na co zwraca uwagę Sobota, uznawał, że „tym samym jest być pomyślanym i być”. Te dwie skrajne postawy autor uzupełnia podejściem (ku któremu się zarazem skłania) uczniów Brentana – Twardowskiego i Meinonga, zdaniem których można badać przedmioty nieistniejące, gdyż posiadają one własności, a sądy o nich mogą posiadać wartość logiczną. Podkreśla ponadto, iż „zasadniczym założeniem tego rozdziału (i nie tylko jego)

<sup>1</sup> Poemat babiloński datowany na 1800 r. p.n.e.

<sup>2</sup> Do grona najistotniejszych autorów fantastyki naukowej XX wieku Jacek Sobota zalicza również takich pisarzy jak: Alfred E. Van Gogt, Isaac Asimov, Robert A. Heinlein, Ray Bradbury, Alfred Bester, Harlan Ellison, Roger Zelezny, Robert Silverberg, George R.R. Martin (pisarze amerykańscy) oraz Olaf Stapledon, Aldous Huxley, George Orwell, James Graham Ballard, Arthur C. Clarke, Brian W. Aldiss, Arkadij i Borys Strugaccy (pisarze europejscy).

jest swoista nadrzędność fantastyki nad ontologią – nie ontologia będzie tu sądem nad zasadnością istnienia urojonych tworów naszej wyobraźni, lecz raczej wyobraźnia nasza kreuje różne modele ontologiczne imaginacyjnych światów” (s. 20). W tym duchu dokonuje autor klasyfikacji gatunkowych, posiłkując się wcześniejszymi ustaleniami teoretyków: Rogera Cailloisa i Stanisława Lema. Obaj w zakresie fantastyki włączyli *science fiction* i horror, Lem natomiast uzupełnił tę klasyfikację o gatunek fantasy. W fantastyce zdarzają się też fabuły eksperymentalne, wyłamujące się z przyjętej przez teoretyków konwencji, występują też – jak to nazywa autor monografii – krzyżówki gatunkowe.

Jacek Sobota wskazuje na pokrewieństwo fantastyki naukowej z utopią, w której na pierwszy plan wysuwa się problematyka wzorcowej organizacji społeczeństwa, sprawiedliwości czy niezawodnie funkcjonujących instytucji. W obu przypadkach wyraźne jest „dążenie do kreacji przyszłościowych wizji życia społecznego; tu i tam kontrastuje się ideały z rzeczywistością socjalną i polityczną znaną czytelnikowi z bezpośredniego doświadczenia” (s. 28). Jeszcze innym zabiegiem twórców jest tworzenie rzeczywistości równoległych, w których zdarzenia ulegają metamorfozom w wyniku „odkształceń historii”<sup>3</sup>. Jednym ze źródeł tego typu ekspresji literackich mogła być, zdaniem autora, popularność eksperymentu myślowego Erwina Schrödingera, czyli tzw. kot Schrödingera. W ramach rozważań ontologicznych, autor przywołuje również spór o *possibilia*, spór o istnienie alternatywnych światów możliwych. Wiele dysput filozoficznych przenosi się bowiem na grunt fantastyki, wszak to ona dostarcza całego wachlarza światów imaginacyjnych, którymi rządzą ustalone przez fantastów unikalne prawa.

Literatura fantastyczna, podejmując szereg problemów filozoficznych, odzwierciedla jednocześnie lęki ludzkości przed znanym i nieznanym. Z jednej strony, często przywoływaną inspiracją twórców jest ogrom tajemniczego i milczącego Wszechświata oraz problematyka Boga, z drugiej zaś skala wpływu wynalazków (w tym rzeczywistości wirtualnej) na egzystencję człowieka. Tematyka metafizyczna, co podkreśla Jacek Sobota, jest wyraźnie w fantastyce zarysowana. Wymienia przy tym figury „boga podmienionego” i analizuje ich emanacje w poszczególnych działach literackich. Wskazana figura przyjmuje szereg postaci: Boga-człowieka (częsty motyw w powieściach Lema), Boga-Obcego (np. ocean plazmy w powieści *Solaris*), Boga-komputera (np. superkomputer w powieści *Golem XIV*).

Również problematyka epistemologiczna, na co wskazuje autor, jest obecna w literaturze fantastycznej. Przykładowo, hipoteza mózgow w naczyniu z powodzeniem zaimplementowana została do światów fantastycznych, znajdując tam odzwierciedlenie choćby w głośnym filmie *Matrix*. Kwestia prawdziwości sądów w warunkach permanentnej i wygenerowanej komputerowo iluzji powraca coraz

<sup>3</sup> Motyw bardzo wyraźnie wykorzystany w powieści *Człowiek z wysokiego zamku* Dicka.

wyraźniej wraz z rozwojem rzeczywistości wirtualnej. Problematyka ta, obok problematyki kontaktu ludzkości z innymi, obcymi istotami, to rdzeń tematyki epistemologicznej w fantastyce. Związane są z tym, na co zwraca uwagę autor recenzowanej publikacji, dramaty epistemologiczne, w których kontakt jest niemożliwy. Literatura prezentuje szereg wariantów spotkań człowieka z obcością i jego możliwe rozwiązania. Sytuacje te prowadzą również do rozważań na gruncie filozofii języka.

„Twórcy literatury fantastycznonaukowej stosunkowo często sięgają po motywy historiozoficzne. Historiozofia zajmuje się przecież nie tylko przeszłością, ale i przyszłością; wykrycie mechanizmów rządzących historią, o ile takowe istnieją, pozwoli przewidzieć zdarzenia (jeszcze) niebyłe, albo choć pewne tendencje ich następowania” (s. 73). Tymi słowami autor kreśli kolejny silny związek filozofii z fantastyką. Czy historia podlega mechanizmom, czy też charakteryzuje ją stochastyczność? Filozofowie w różny sposób starali się odpowiedzieć na to pytanie, podobnie czynili też futurologi i twórcy fantastyki. Jacek Sobota problematykę historiozoficzną analizuje w kilku wariantach. Z jednej strony mamy do czynienia z klęską prognostyczną, porażką futurologii. Żaden futurolog nie zajmie pozycji hipotetycznego demona Laplace’a, dysponującego kompletną wiedzą o wszelkich zdarzeniach (w tym przyszłych). Autor przywołuje przy tym słowa Stanisława Lema, który o futurologii mawiał, że jest „wczesniakiem” usiłującym „mówić od razu z kołyski, a jeszcze bardzo trafnie i mądrze” (s. 76). Mimo to futurologia cierpiała często na nadmierny optymizm, a owa aura wpłynęła również na licznych pisarzy SF. Pisarz ma jednak więcej swobody i – jak oznajmia Sobota – nikt nie będzie od niego wymagał celności wszystkich prognoz, miast tego winien zachować koherencję logiczną i spójność wizji.

W fantastyce mamy również do czynienia z próbą „zatrzymania” biegu historii – zabieg ten był często stosowany w utopii. Już Platon pojmował zmianę jako regres, a w *Timajosie* przedstawił wizję ruchu kolistego, odwzorowującego wieczność. Nieokreśloność i zmienność rodzi lichotę, stąd pragnienie permanentnego, niepodlegającego modyfikacjom ładu. Koncepcję tę starożytny filozof rozszerzył w swym słynnym dialogu *Państwo*, a zarys społeczeństwa tam przedstawionego stał się „prefiguracją wszelkich późniejszych utopii” (s. 79). Realizacja utopii jednak – co często podkreślali pisarze SF – może doprowadzić do klęsk. Autor odwołuje się do poglądów rumuńskiego filozofa Emila Ciorana, który twierdził, że natura ludzka staje w opozycji do wizji niezachwianego raj. Jacek Sobota konkluduje, iż społeczeństwa utopijne są jedynie pewnym modelem, który może być, co najwyżej, pewnym przybliżeniem. Niewiele ma ono wspólnego z pełnym wielu zmiennych rzeczywistym stanem rzeczy. Nie wolno jednak zapomnieć o pewnym paradoksie. Z jednej strony utopie są niemożliwe do zrealizowania, z drugiej jednak – co podkreślał Cioran – są niezbędne z perspektywy ludzkich potrzeb, marzeń czy wyobraźni.

Katastrofizm w fantastyce również zdaje się nieprzypadkowy. Wraz z pesymistycznymi wizjami historiozofów – Oswalda Spenglera, Ortegi y Gassetta czy Floriana Znanieckiego – idą w parze podobne wizje pisarzy fantastycznonaukowych. Autor monografii analizuje dzieła znakomitych pisarzy, takich jak Herbert George Wells, Ray Bradbury, Olaf Stapledon, Isaac Asimov. Pesymistyczne scenariusze znajdują swe realizacje również w literaturze polskiej reprezentowanej przez Stefana Barczewskiego czy Jana Dobraczyńskiego. Jak pisze autor: „taki był »duch czasu; nastroje katastroficzne filozofów ówczesnych współgrały z wizjami fantastów, a następnie, niestety, odnalazły swe odzwierciedlenie w empirii, w dwóch kolejnych wojnach światowych i rosyjskiej rewolucji” (s. 88).

Jacek Sobota odwołuje się następnie do oświeceniowej idei postępu, która stała się ważnym źródłem inspiracji w XX wieku. Literaci nadali jej charakter ambiwalentny, uciekając się często do figury „szalonego naukowca” mającego za nic następstwa własnych odkryć i ich moralne konsekwencje. Mówiąc krótko, postęp moralny ludzkości nie nadąża za swym technologicznym odpowiednikiem. Autor przywołuje w tym miejscu dzieła nurtu *dark future*, sporo uwagi poświęcając *Mechanicznej pomarańczy* Anthony’ego Burgessa (powieść zekranizowana przez Stanleya Kubricka) oraz twórczości braci Strugackich. Autorzy tego nurtu podkreślają nieuchronność regresu moralnego ludzkości, rysującego się na horyzoncie w wyniku daleko idących przemian technologicznych. Dobitnie wyraża tę intuicję również Jacek Sobota.

Kolejnym, niezwykle doniosłym zagadnieniem podjętym przez autora recenzowanej publikacji, jest problematyka etyczna i aksjologiczna obecna w literaturze *science fiction*. Przeobrażenia świata odciskają na człowieku piętno, przez co zmianom ulegają również systemy wartości. Analizując egzystencję współczesnego człowieka, Jacek Sobota odwołuje się do refleksji Stanisława Lema, pisząc: „konsumpcyjny dosyt niszczy kulturę, sztukę, systemy wartości społeczeństw równie skutecznie jak np. powszechny głód. Technologia ułatwień okazuje się paradoksalną siłą niszczącą” (s. 104). Jako jedna z gałęzi kultury, literatura SF, co stanowi istotną myśl wyrażoną w monografii, bierze na swoje barki ciężar nieuchronnych konfliktów wartości w warunkach wyraźnie spluralizowanego świata. Pisarze w swoich fantastycznych wizjach podejmują problematykę związaną z pojęciami odpowiedzialności, godności, wolności i sprawiedliwości. Poruszają, na co zwraca uwagę Sobota, kwestie degradacji wartości (związane z antagonizmami między cywilizacją a kulturą, naturą a kulturą, instynktem a rozumem) oraz konfrontacji wartości (problematyka zderzeń cywilizacyjnych, relacji z „Obcymi” itp.).

Kim jest zatem człowiek? Być może maszyną, jak określał go z pozycji silnej odmiany materializmu francuski filozof Julien Offray de La Mettrie. A może istotą wyjątkową, istotą, która posiada pierwiastek duchowy, *res cogitans*, jak zwykł mawiać Kartezjusz. Autor publikacji wymienia trzy stanowiska w sporze

o miejsce człowieka w otaczającej go rzeczywistości. Pierwszym jest antropocentryzm, który zakłada uprzywilejowaną pozycję jednostki ludzkiej wobec rzeczywistości. Można w tym miejscu przywołać słynną maksymę Protagorasa: *homo mensura*, która mówi, że to człowiek jest miarą wszechrzeczy. Kolejne stanowiska to teocentryzm, w którym człowiek, jak i cała rzeczywistość podporządkowane są najwyższej zasadzie, przyczynie, ostatecznemu celowi i najwyższej wartości, czyli Bogu, oraz naturalizm (biocentryzm), który podkreśla brak jakościowych różnic między człowiekiem i społeczeństwem a przyrodą. Jak zaznacza Jacek Sobota, „w utworach *science fiction* pozycjonowanie istoty ludzkiej czy też gatunku *Homo sapiens* w świecie ewoluowało od skrajnego antropocentryzmu (gdzie występują futurystyczne wersje ziemskich konkwistadorów podbijających obce cywilizacje) po zupełny relatywizm jakości i przewag” (s. 115).

Problematyka człowieczeństwa pojawia się w kontekście rozważań nad sztuczną inteligencją. Tutaj również futurystyczne wizje pisarzy SF zbiegają się z dociekaniem natury filozoficznej. Różnica polega na tym, że naukowcy muszą być wierni temu, co jest dostępne (komputery nagle nie spotęgują swych mocy obliczeniowych), podczas gdy fantastyki w swych imaginacyjnych wyprawach mogą wznieść się poza te ograniczenia. Za egzemplifikację takowej dysfunkcji posłużyć może postać superkomputera, tytułowego GOLEMA XIV w powieści Lema, jak również androidy z powieści Dicka *Czy androidy śnią o elektronicznych owcach?* Pojawia się interesujące pytanie, które formułuje autor *Filozofii fantastyki*. „Czy istota doskonale imitująca ludzkie zachowania, przejawiająca »życie wewnętrzne« tożsame z ludzkim, głęboko przekonana o swej ludzkiej kondycji nie powinna być odbierana i opisywana jako człowiek?” (s. 118). Kunsztownie sportretował ten dylemat Ridley Scott w filmie *Łowca androidów*. Wizje te idą w parze ze wzrastającą presją urzędów wkradających się w praktycznie każdy obszar aktywności człowieka. Z tym wiąże się również problematyka cyborgizacji, protezowania człowieka, wkradania się – jak to ujmuje Sobota – sztuczności nawet do ludzkich organizmów. Prowadzi to do kolejnego nurtu w obrębie literatury fantastycznonaukowej, czyli posthumanizmu (transhumanizmu). „Pisarze *science fiction* dają rozległe wizje ewolucji gatunku *Homo sapiens*. Nie jest to już jednak ewolucja biologiczna, lecz technologiczna. To ludzie mają decydować o jej kształcie – poprzez implantacje sztucznej inteligencji, inżynierię genetyczną itp. Przez większość utworów podejmujących temat autoewolucji naszego gatunku przewija się jednak dręczące pytanie: czy zintegrowana, splanetyzowana, cybernetycznie przetworzona ludzkość będzie miała jeszcze cokolwiek wspólnego z człowieczeństwem?” (s. 128–129).

Ostatni rozdział monografii to opis fantastyki socjologicznej, czyli społecznej i politycznej. Po raz kolejny wraca problematyka utopii, systemów „racjonalnych”, fantazji społecznych o charakterze postulatycznym. Obok nich autor wyróżnia dzieła o charakterze deskryptywnym, które opisują pewne tendencje



rozwojowe cywilizacji, możliwe warianty przyszłości. Do tego grona zaliczyć należy dystopie i antyutopie. Mimo że bez utopii nie możemy się obejść – jak mawiał przywołany przez autora Aleksander Świętochowski – mimo że utopia stanowi jedną z radykalniejszych form krytyki zastanej rzeczywistości społecznej, nadal pozostaje ona niemożliwa do zrealizowania. Autor *Filozofii fantastyki* podkreśla, że założenia utopijne, które stały się elementami niektórych systemów społecznych, same szybko okazywały się obiektami krytyki. Takie racjonalizowanie życia społecznego niesie ze sobą stratyfikację społeczną, człowiek staje się czymś w rodzaju plasteliny, którą można dowolnie modelować w myśl utopijnego dobra ogółu. Ponadto prymat ogółu nad jednostką przynosi problem władzy. Objawia się tu konflikt wartości: co wybrać – bezpieczeństwo czy wolność. Ile bezpieczeństwa potrzebuje człowiek? Wszak jego nadmiar może on okupić utratą wolności. W społeczeństwach utopijnych problem ten zazwyczaj rozwiązuje się na szczyblach władzy. Trafnie ilustrują tego typu zagrożenia dzieła klasyka polskiej fantastyki, Janusza Zajdla, takie jak przywołane *Limes inferior* czy *Paradyzja*.

Wewnętrzna sprzeczność programów utopijnych rodzi sprzeciw w postaci twórczości dystopijnej i antyutopijnej. Dystopie kreślą daleko idące czarne scenariusze przyszłości, które opracowywane są na podstawie krytycznej postawy wobec zastanej rzeczywistości i niemożliwości zmiany tego stanu rzeczy. Antyutopia podobnie prezentuje negatywny obraz rzeczywistości, nie wywodzi go jednak wprost z doświadczanych przez pisarza realiów, stanowiąc bezpośrednią krytykę utopijnych projektów. „Antyutopie przedstawiają nieudane projekty utopijne, które zmieniły się we własne zaprzeczenie; dystopie natomiast ilustrują polityczne systemy, które z założenia (w intencjach ich fikcyjnych twórców) nie zostały wcale obliczone na powszechne dobro i szczęście mieszkańców.” (s. 143–144).

Reasumując, publikacja Jacka Soboty stanowi cenne źródło informacji o swoich mariażach fantastyki z filozofią. Autor precyzyjnie odnotowuje szereg płaszczyzn ich wzajemnego przenikania się, poczynając od ontologii, poprzez epistemologię, metafizykę, na historiozofii skończywszy. Pisarze literatury fantastycznej stworzyli wiele modeli funkcjonowania społeczeństw, dzięki czemu poszli niejako za tradycją zapoczątkowaną już w starożytnej Grecji. Dzięki ich przenikliwości możemy dokładniej przyjrzeć się możliwym zagrożeniom, konfliktom wartości, a także odnaleźć pewne wskazówki przydatne w życiu okupionym prymatem technologii. Obecny w twórczości fantastycznej ładunek filozoficzny – w czym w pełni zgadam się z autorem – doprawiony wyobraźnią i kunsztem „mistrzów pióra” pozwala ujrzeć tradycyjne problemy filozoficzne z nieco innej perspektywy. Zaryzykuję stwierdzenie, że dochodzi obecnie do swoistego sprzężenia zwrotnego; filozofia, będąca niegdyś źródłem inspiracji, dziś sama sięga po inspiracje do świata fantastyki. Różnorodność zagadnień podejmowanych przez pisarzy wspomnianego nurtu nie powinna pozostać bez echa.

Pewnej luki *Filozofii fantastyki* upatruję w braku rozwinięcia problematyki w oparciu o literaturę fantasy, w której również odnaleźć można szereg zarysowanych przez Jacka Sobotę zagadnień. Mimo to po lekturze recenzowanej książki czytelnik winien przyznać, że jest to pozycja godna uwagi, pozycja, za którą wyraźnie stoi erudycja i pasja autora.

*Tomasz Walczyk*

## W STRONĘ *MINDFULNESS*

*Uważność i psychoterapia*, red. Christopher K. Germer, Ronald D. Siegel, Paul R. Fulton, przeł. Małgorzata Cierpisz, przedmowa Paweł Holas, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015, ss. 422.

Od lat siedemdziesiątych XX wieku, kiedy pojęcie *mindfulness* zostało spopularyzowane w psychoterapii przez Jona Kabat-Zinna<sup>1</sup>, terapia uważności przeszła wiele przeobrażeń i doczekała się szeregu opracowań (w samym 2013 r. ponad 2000 publikacji)<sup>2</sup>. Dlatego dobrze stało się, że Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego wydało pionierską na polskim rynku książkę o zastosowaniu uważności (*mindfulness*) w psychoterapii i psychologii klinicznej. Obszerna praca zbiorowa, napisana i zredagowana przez wybitnych znawców tematu, teoretyków i praktyków, wykładowców i klinicystów, popularyzuje ten dynamicznie rozwijający się kierunek.

*Uważność i psychoterapia* jest rezultatem ponad 20 lat doświadczeń zebranych przez psychologów inspirujących się medytacją uważności i filozofią buddyzmu. Praca składa się z czterech części, zatytułowanych: I. *Znaczenie uważności*, II. *Relacja terapeutyczna*, III. *Praktyka uważności w pracy klinicznej*, IV. *Przeszłość, terażniejszość i obietnica*, całość uzupełnia słownik terminów z zakresu psychologii buddyjskiej. Jak na kompendium przystało, w części pierwszej zgromadzono artykuły kreślące teoretyczne ramy pracy. Christopher K. Germer w rozdziale *Czym jest uważność? Dlaczego ma znaczenie?* podejmuje próbę zdefiniowania tego pojęcia. Okazuje się to zadaniem niełatwym, ponieważ fenomen uważności posiada wiele odniesień, poczynając od palijskiego źródła-

<sup>1</sup> Zob. J. Kabat-Zinn, *Właśnie jesteś. Przewodnik uważnego życia*, przeł. H. Smagacz, Jacek Santorski & CO, Warszawa 1995; idem, *Życie piękna katastrofa: mądrością ciała i umysłu można pokonać stres, choroby i ból*, przeł. D. Ćwiklak, Czarna Owca, Warszawa 2009. Wśród polskich autorów należy wymienić jednych z pierwszych koordynatorów MBSR (*Mindfulness Based Stress Reduction*) w Polsce Małgorzatę Jakubczak i Pawła Holasa. Zob. M. Jakubczak, *Rozwijanie uważności na co dzień*, Difin, Warszawa 2010; P. Holas, C. Brazier, *Buddyzm i psychoterapia*, (w:) L. Grzesiuk, H. Suszek (red.), *Psychoterapia pogranicza*, Eneteia, Warszawa 2012; H. Suszek, K. Krawczyk, E. Wegner, *Trening mindfulness*, (w:) ibidem.

<sup>2</sup> Zob. rozszerzoną bibliografię [online] <<http://meditationandpsychotherapy.org/>> (dostęp: 15.11.2016).

słowu *sati* po współczesny, daleko odbiegający od buddyjskiej genezy, termin *mindfulness*. Najkrótsza definicja uważności zakłada, że jest nią: „pełna akceptacji świadomość bieżącego doświadczenia”<sup>3</sup>. Wskazuje się też na inne cechy, jak intuicyjna świadomość, niewerbalność (doświadczenie można opisywać, werbalizować *post factum*), zorientowanie na teraźniejszość, akceptacja bez wartościowania, obserwacja, odczucie komfortu psychicznego. Chwile samoświadomej uwagi są naturalnym elementem codzienności. W terapii uważności chodzi o świadome pielęgnowanie, przedłużenie i pogłębienie tych momentów. Z czasem wykształca się zdolność do łatwego wchodzenia w stan uważności, rozpoznawania w nim emocji, myśli, odczuć cielesnych. Bardziej zaawansowana praktyka sprzyja nie tylko lepszemu rozumieniu siebie, ale też rozumieniu emocjonalnych „światów” innych ludzi<sup>4</sup>. W psychoterapii uważności kluczowy okazuje się czynnik dostrojenia do pacjenta.

Zainteresowanie *mindfulness* wśród psychologów wywołało dyskusję nad tym, czy terapię uważności uznać za nowy, odrębny model terapii czy też za jedną z technik redukcji stresu, leczenia różnych zaburzeń i dysfunkcji, uzupełniającą inne rodzaje terapii. Psychoterapeuci opowiadają się zwykle za wieloelementowym ujęciem terapii, dlatego jej część może stanowić praktykowanie uważności. Wątpliwości środowiska naukowego budzi natomiast obecność buddyjskiego światopoglądu jako teoretycznej podbudowy *mindfulness*<sup>5</sup>. Wydaje się jednak, że jego zwolennicy w różnym stopniu opowiadają się za laicyzacją terapii uważności. Na tym tle warto zauważyć, że zdecydowana większość tekstów *Uważności i psychoterapii* podkreśla buddyjski rodowód praktyki oraz koncentruje się na możliwości owocnego dialogu psychologii zachodniej z buddyzmem.

Jak widać, współczesna zróżnicowana recepcja techniki uważności nie jest wolna od głosów krytycznych. Najczęściej wskazuje się rozbieżny cel psychologii zachodniej i psychologii buddyjskiej, niejednomyślną definicję zdrowia czy rozwoju osobowego, odległe metodologie. W odpowiedzi na krytykę Paul R. Fulton i Ronald D. Siegel starają się ustalić źródła największych kontrastów. Wskazują przy tym na właściwy medytacji proces, w którym „mamy do czynienia z otwartą uwagą niezapośredniczoną w języku. Niewiele wagi przywiązuje się [w nim – przyp. aut.] do »treści« czy narracji”<sup>6</sup>. Zatem metapoznanie w terapii uważności jest innego rodzaju niż to osiąganego w terapiach zachodnich (poznawczo-behawioralnej, psychodynamicznej). Te oraz inne różnice wynikają

<sup>3</sup> C. Germer, *Czym jest uważność? Dlaczego ma znaczenie?* (w:) C.K. Germer, R.D. Siegel, P.R. Fulton (red.), *Uważność i psychoterapia*, przeł. M. Cierpisz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015, s. 34.

<sup>4</sup> Zob. P.R. Fulton, *Uważność jako metoda w szkoleniu klinicznym*, (w:) ibidem, s. 95.

<sup>5</sup> Zob. H. Suszek, K. Krawczyk, E. Wegner, *Trening mindfulness*, s. 526.

<sup>6</sup> P.R. Fulton, R.D. Siegel, *Psychologia buddyjska i psychologia zachodnia: w poszukiwaniu wspólnego podłoża*, (w:) *Uważność i psychoterapia*, s. 75.

z odmiennego kontekstu kulturowego, są wyrazem kulturowych przekonań i wartości. Z perspektywy psychologicznej szczególne znaczenie ma koncepcja „ja”. „Unicestwienie” jednostkowego bytu w buddyjskiej praktyce wglądu w bezistotowość wszelkich zjawisk (*śunya*) na pierwszy rzut oka jest całkowicie sprzeczne z psychologią zachodnią. A jednak P. Fulton i R. Siegel przekonani są, że wspólny terapeutyczny cel zmniejsza dystans między psychoterapią zachodnią a buddyzmem: „zarówno psychoterapia, jak i medytacja uważności mają przynosić ulgę w bólu egzystencjalnym – z tego powodu warto szukać w nich wspólnego podłoża. Ocena każdej z tych tradycji – dokonana z szacunkiem – ujawnia ich zalety i ograniczenia, zapobiega wzajemnej redukcji i uczy nas na niebezpieczeństwo zlekceważenia integralności, którejkolwiek z metod w obrębie jej tradycji”<sup>7</sup>.

W drugiej części *Uważności i psychoterapii*, poświęconej relacji terapeutycznej, autorzy podkreślają korzyści socjoterapeutyczne płynące z treningu uważności. Można je pogrupować zgodnie z kształtowaniem określonych kompetencji psychicznych. Po pierwsze, obok wymienionego już dostrojenia, praktykowanie medytacji uważności przez terapeutę wspomaga koncentrację na problemach pacjenta, przeciwdziała przytłoczeniu pourazowymi emocjami pacjentów, rozwija zdolność obserwowania i „kontenerowania” (wytrzymywania) uczuć w relacji z pacjentem<sup>8</sup>. Po drugie, uważność kształtuje kompetencje emocjonalne: empatię, współodczuwanie, zaangażowaną uwagę, które sprzyjają zacieśnianiu właściwego przymierza z pacjentem. Po trzecie, terapia uważności kształtuje określoną postawę etyczną wspartą na etyce współodczuwania. I po czwarte, korzyści wynikające z praktykowania medytacji pozwalają na aktywne uczestniczenie w procesie nauczania zalecanej techniki – terapeuta dzieli się własnym doświadczeniem z pacjentem. Autorzy tej części opracowania ilustrują omawiane techniki licznymi ćwiczeniami i przykładami. Na uwagę zasługuje zaproponowana przez Germera, a inspirowana buddyzmem, praktyka wzbudzania „współczucia dla siebie”. Również do autorskich technik należy opracowany na użytek psychoterapii „dialog wglądu” – medytacja praktykowana w relacji z drugą osobą (Janet L. Surrey i Gregory Kramer).

Etycznym aspektem relacji terapeutycznej poświęcono odrębny rozdział. Wyjątkowość relacji psychoterapeuty z pacjentem predysponuje ją do szczególnej ochrony przed nadużyciami<sup>9</sup>. Poszukując w etyce buddyzmu uniwersalnych wartości i zasad postępowania, Stephanie P. Morgan w rozdziale *Etyka: zagadnienia praktyczne* odnosi się do kwestii szacunku, relacji erotycznej oraz umowy między terapeutą a pacjentem. Chociaż kodeksy etyki nie zobowiązują psy-

<sup>7</sup> Ibidem, s. 86.

<sup>8</sup> H. Suszek, K. Krawczyk, E. Wegner, *Trening mindfulness*, s. 522.

<sup>9</sup> Zob. B. Tryjarska, *Problemy etyczne w psychoterapii*, (w:) L. Grzesiuk, H. Suszek (red.), *Psychoterapia. Integracja*, Eneteia, Warszawa 2010, s. 381-396.

choterapeuty do rozwijania wartości moralnych, to większość z nich uznaje za pożądane takie cnoty, jak: mądrość, odwaga, empatia, bezstronność, szczerłość, skromność, fachowość, odporność<sup>10</sup>. Morgan zwraca uwagę na swego rodzaju moralne uwrażliwienie oraz działanie zgodne z wartościami danej osoby, realizowane pod wpływem treningu uważności: „praktyka uważności może podnosić w nas moralną wrażliwość, wskutek czego postępujemy umiejętnie”<sup>11</sup>. Z punktu widzenia filozofii moralności, eksponowanej w tekście Morgan, uważność jest dobrem, które otwiera drogę do rozwoju cnót właściwych terapeutice. Podkreślany nie tylko w cytowanym artykule, ale w całej pracy zwrot w stronę etyki pozwala terapię uważności zaliczyć do nurtu humanistycznego w psychoterapii, zgodnie z którym leczenie idzie w parze z rozumieniem drugiego człowieka, samorozwojem, dzieleniem się przeżyciami, nadawaniem sensu ludzkiemu doświadczeniu<sup>12</sup>.

Najbardziej fachową częścią książki jest część zatytułowana *Praktyka uważności w pracy klinicznej*. Zgromadzono w niej artykuły odwołujące się bezpośrednio do praktyki klinicznej, w tym problemów: jak włączyć praktykę uważności w terapię (Susan M. Pollak, *Nauczanie uważności w terapii*), jak wykorzystać trening uważności w leczeniu depresji (Thomas Pedulla, *Depresja. Jak dotrzeć, jak wyjść*)<sup>13</sup>, jak uważność wpływa na radzenie sobie z lękiem (Lizabeth Roemer, Susan M. Orsillo, *Lęk. Akceptować to, co się pojawia, robić to, co ważne*), czy praktykowanie uważności ma wpływ na ciało (R.D. Siegel, *Zaburzenia psychofizjologiczne. Zaakceptować ból*), w jaki sposób wykorzystać uważność w terapii traum (John Briere, *Uważność, wgląd i terapia traumy*) oraz leczeniu uzależnień (Judson A. Brewer, *Przerwać pętlę uzależnienia*). To szerokie spektrum specjalistycznych problemów uzupełnia rozdział poświęcony poradnictwu wychowawczemu, terapii dzieci i rodzin (Trudy A. Goodman, *Praca z dziećmi*).

Tom kończy część dyskusyjna, która jest panoramicznym przeglądem obejmującym historię, stan aktualnej empirii oraz prognostykę terapii uważności. Andrew Olendzki w rozdziale *Korzenie uważności* omawia filozoficzne źródła praktyki uważności, wiele miejsca poświęcając buddyjskiej koncepcji świadomości. W tekście *Neurobiologia uważności* Sara W. Lazar przedstawia wyniki najnowszych neurobiologicznych badań nad osobami medytującymi (m.in. badania aktywności kory mózgowej podczas medytacji i zmian w strukturze mózgu spo-

<sup>10</sup> Ibidem, s. 392.

<sup>11</sup> S.P. Morgan, *Etyka: zagadnienia praktyczne*, (w:) *Uważność...*, s. 159.

<sup>12</sup> Zob. L. Grzesiuk, *Wprowadzenie. Naukowe podstawy psychoterapii*, (w:) *Psychoterapia. Integracja...*, s. 22.

<sup>13</sup> Na temat zastosowania uważności w leczeniu depresji zob. Z.V. Segal, J.M.G. Williams i in., *Terapia poznawcza depresji oparta na uważności: nowa koncepcja profilaktyki nawrotów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.

wodowane medytacją). W rozdziale zatytułowanym *Psychologia pozytywna i droga Bodhisattvy* Charles W. Styrone zestawia koncepcję Martina Seligmana z buddyjską praktyką współczucia, kreując wizję społeczeństwa opartego na ideale uważności.

Całokształt pracy daje wielostronny obraz podstaw teorii oraz aktualnych badań nad uważnością terapeutyczną. Autorom i redaktorom tomu udało się wykazać wszechstronne działanie terapii uważności, a zwłaszcza synergiczny efekt leczniczy osiągnięty dzięki zaangażowaniu w równym stopniu psychoterapeuty i pacjenta w praktykę. Pod tym względem terapia uważności otwiera w psychoterapii nową drogę. Jak ujęła to jedna z autorek opracowania: „uważność nie jest jedynie techniką – to nieustanna próba ucieleśniania świadomości, współczucia i etycznych zachowań w życiu”<sup>14</sup>.

Bez wątpienia praktyka *mindfulness* na trwale wrosła w pejzaż zachodnich dziedzin zajmujących się rozwojem osobowości. W dalszych latach możemy oczekiwać jeszcze większej syntezy tej metody z psychologią zachodnią. *Uważność i psychoterapia* przyczynia się do tego znacząco. Choć książka adresowana jest przede wszystkim do psychologów i terapeutów, skorzystać z niej mogą wszyscy zainteresowani samorozwojem czy pogłębianiem relacji interpersonalnych. Można w niej znaleźć wiele konkretnych wskazówek i opisów ćwiczeń przydatnych w autoterapii. Dodatkową zaletą pracy jest przystępny język i sugestywna stylistyka, której punktem odniesienia mogą być słowa służące niejako za motto całej pracy: „Uważność uczy nas cieszyć się najzwyklejszymi rzeczami – na przykład smakiem jabłka – oraz znosić ogromne ciężary, takie jak śmierć ukochanej osoby”<sup>15</sup>.

*Danuta Słaba*

<sup>14</sup> S. M. Pollak, *Nauczanie uważności w terapii*, (w:) *Uważność...*, s. 169.

<sup>15</sup> *Przedmowa*, s. 13.





## POŚRÓD WITKACOWSKICH ŚWIATÓW

Stefan Symotiuk, *Rekonesanse witkacjańskie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2015, ss. 244.

Stanisław Ignacy Witkiewicz nurtował, nurtuje i będzie nurtował kolejne pokolenia badaczy, wśród których są historycy filozofii, historycy sztuki, historycy literatury, psychologowie, artyści różnych maści i niezliczona ilość pasjonatów jego twórczości. Współczesność nieprzypadkowo przynosi następne publikacje dotyczące osobliwej i często – przez skomplikowaną strukturę psychiczno-duchową – niezrozumiałej osoby. Jednak dopiero obecnie w swojej żywołości, wnikliwości i wyprzedzeniu nie jednej, a dwóch epok Witkacy staje się dla nas jeszcze bardziej zrozumiałą. Przy tym zdajemy sobie sprawę z aktualności jego twórczości właśnie teraz. Stąd potrzeba ciągłego interpretowania dzieł zakopiańczyka – stawiania ich w nowym świetle. Warto zatem przez chwilę pochylić się nad wydawnictwem naukowym będącym próbą zrozumienia Witkacego. Różne światy Witkiewicza odkrywane są w *Rekonesansach witkacjańskich* autorstwa Stefana Symotiuka, specjalisty od filozofii kultury i historii filozofii polskiej z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Rekonesans w terminologii wojskowej oznacza tyle co zwiad, polegający na rozeznaniu się w terenie, czyli zapoznaniu ze stanem rzeczy dotyczącym danego obszaru (tematu). *Rekonesanse witkacjańskie* są próbą zrozumienia dużego obszaru wielu światów skomplikowanego filozofa i artysty. Podejmowane wciąż na nowo zabiegi polegające na analizie i interpretacji wielorakiej twórczości Witkacego, skutkują nowymi pomysłami i coraz wnikliwszymi konkluzjami. Oprócz aspektu czysto poznawczego, mamy również do czynienia z aspektem psychologicznym, przejawiającym się w ciągłym przypominaniu sobie o Witkacym. Dokonując kolejnych interpretacji i reinterpretacji jego wszystkich sfer twórczości, przyczyniamy się do budowania pamięci o nim. Co więcej, „żywołność” i aktualność poglądów Witkiewicza sprawia, że niejako ożywiamy go i wciągamy do dyskusji o nim samym. Zrozumienie jego twórczości wymaga znajomości jej wielu aspektów: filozoficznych, literackich i artystycznych, przyczyniających się do rozwoju filozofii i sztuki w naszym kraju. Witkacy wraz ze swymi wytworami filozoficznymi i artystycznymi w znacznym stopniu przyczynił się do rozwoju polskiej kultury – pokazała to nieraz historia i znamienite grono „witkacologów”.

*Rekonosase witkacjańskie* nie są *de facto* tworem zupełnie nowym. Symotiuk zamieszcza w książce szereg studiów o charakterze artykułów. Teksty te mają swoje pierwodruki, o czym informuje nas autor na końcowych kartach. Tak więc – według pierwotnej daty wydania – są to następujące publikacje: *Filozoficzny sens sztuki portretowej Witkacego* (1986); *Piękno jako źródło cierpienia. Studium „estetyki negatywnej”* (1989); *Upadek Polski jako „pre-figura” upadku Europy* (1990); *Od Demboleckiego do Witkacego* (1998); *Trzy hipotezy biograficzne do twórczości Witkacego* (1999); *Mrowisko i „wielka maszyna” – wizje kolektywizacji ludzkości* (2004); *Czy istnieje sztuka schizotypiczna i jakie znaczenie miałyby dla filozofii kultury? (Program badawczy „hermeneutyki symetryzacyjnej”)* (2007), wydana w niniejszym tomie pt. *Estetyka asymetryczności*; a także „*Napięcia kierunkowe*” w *sztuce: H. Struve, W. Kandinsky, S.I. Witkiewicz, M. Foucault* (2010). O ile te rozdziały zostały wcześniej wydane w formie artykułów, o tyle zaznajamiamy się również z rozdziałami niewydanymi dotąd, a konkretnie otwierającym pracę: „*Symultaniem emocjonalnym*” jako czynnikiem konstytutywnym witkacyzmu, a także historiozoficzno-biograficznym rozważaniem nad jedną z postaci z dramatu Szewcy: *Hiperrobociarz – kto zacz?* Dodatkowego smaczku publikacji dodaje aneks, w którym odnajdujemy fragment książki streszczającej monadologię Leibniza, autorstwa Emila Boiraca, opatrzoną podpisem Witkacego z 1937 r.: „I-sza książka filozoficzna czytana w r. 1905” (s. 209). Ponadto rozdział poświęcony zagadnieniu Witkacego i muzyki, autorstwa Ewy Zarzyckiej, stanowiący fragment pracy doktorskiej obronionej pod patronatem Symotiuka na UMCS w Lublinie, datowany na rok 2003.

Różnorodność tematyczna zauważalna jest gołym okiem. Autor porusza kwestie związane ze sztuką: malarstwem, fotografią, literaturą oraz z filozofią, szczególnie zaś filozofią dziejów oraz antropologią i psychologią, a także przeszukuje wątki biograficzne. Pierwszy rozdział zatytułowany „*Symultaniem emocjonalny*” jako *czynnik konstytutywny witkacyzmu* podzielony został na kilka pomniejszych części. Część pierwsza stanowi analizę i komentarz dotyczący napisanej przez Witkacego recenzji wystawy malarskiej, w której brał udział jego przyjaciel Bronisław Linke. Traktuje ona m.in. o twórczości malarskiej Linkego oraz stosunku, jaki do tego typu twórczości żywił Witkiewicz. Autor zwraca szczególną uwagę czytelników na swoiste „spotkanie dwójki osobliwych malarzy, Linkego z Witkacym”. Druga część tego rozdziału, zatytułowana *Neologizmy Witkiewicza a jego deformacje portretowe*, ukazuje podobieństwa w aspekcie psychologicznym w malarstwie oraz pisarstwie Witkiewicza. Autor stawia tezę dotyczącą „antynomiczności ludzkiej, rozdwojenia i sprzeczności przeżyć” (s. 23). Zdaniem Symotiuka, Witkacy ukazuje owe „rozdwojenie ludzkiej natury” poprzez deformacje plastyczne oraz deformacje werbalne i stylistyczne w dziełach literackich, czyniąc je świadomie lub nie. Takie poruszenie problemu „dwoistości osobowości” jest niezwykle interesujące, a metoda „symetryzacji” obrazów i fotografii trafna oraz wciągająca.

Mniej przekonujące natomiast są argumenty autora optujące za Czystą Formą w powieściach Witkacego, rozważane w kolejnej części pt. *Czy „czysta forma” w powieści jest wykluczona?* Podjęcie tego tematu jest niezwykle ważne, a metoda stosowana przez autora zadowalająca ze względu na próbę odniesień teorii Czystej Formy do innych powieści. Jednak problem Czystej Formy w powieściach Witkacego, wielokroć rozważany, wciąż nie przynosi konkretnych rozstrzygnięć. Być może powodu tego stanu rzeczy należy upatrywać w postawie samego Witkacego, która wyrażała się w relacji twórczości powieściowej do Witkacowskiej koncepcji estetycznej. Bowiem z wykładni dotyczących Czystej Formy wynika, że ewentualnie pewne fragmenty powieściowe można uznać za formę w takim ujęciu. W końcowych fragmentach rozdziału otrzymujemy kilka uwag dotyczących psychologicznego ujęcia uczuć u Witkacego. Autor zaś zaczyna wkraczać w rejony estetyki, historiozofii, a nawet metafizyki, dokonując krótkiej, aczkolwiek niepozbawionej głębi analizy.

*Piękno jako źródło cierpienia* to rozdział traktujący o „negatywnej estetyce” Witkacego w kontekście przeżyć estetycznych. Symotiuk stawia tezę, że „Witkacy koncentruje się na pewnego rodzaju subiektywizmie i psychologizmie w ustalaniu charakteru intensywnych odczuć estetycznych” (s. 40) i broni jej, odnosząc się do właściwości Witkacowskiego psychologizmu, uprawianego w wymiarze filozoficznym. Negatywne uczucia wiąże z pojęciem piękna (o charakterze platońskim – absolutnym i obiektywnym), twierdząc, że łączą się one w sposób konieczny. Zgodnie z tym „cierpienie generuje piękno – i odwrotnie: piękno generuje cierpienie” (s. 43). Rozwinięcie zagadnienia ma unaocznić, że Witkacy nie uznawał wartości *stricte* negatywnych za takie właśnie, co otwiera ciekawe pole badań. Dalej, w ramach niniejszego rozdziału, Symotiuk analizuje przedmiotową stronę piękna, zwracając szczególną uwagę na jego absolutność („niełudzkość”), chwilowość i doraźność, a także na ambiwalentny charakter piękna, tzn. przyciągająco-odpychający. Z tym charakterem piękna wiążą się „wielokierunkowe napięcia” podmiotu, który szuka tego, co absolutne i obiektywne, jawiące się jako pewien porządek natury oraz działa niszcząco, destrukcyjnie w stosunku do statycznego i biernego przedmiotu piękna, czyli natury, którą chce w jakiś sposób ożywić. Autor analizy opiera na poszczególnych (doskonale dobranych) fragmentach powieści Witkacego: *Nienasycenia* i *Pożegnania jesieni*. Jak podkreśla: absolutne piękno sprawia cierpienie, a te z kolei konstytuują człowieka, nabierając zabarwienia subiektywnego. Takie postrzeganie koncepcji piękna u Witkiewicza jest czymś niezwykle pożądanym i chwała za to autorowi *Rekonesansów*, że wyklada własne poglądy dotyczące powyższego zagadnienia.

Rozdział *Od Demboleckiego do Witkacego* zasługuje również na refleksję, ze względu na zwrócenie przez autora uwagi na filozoficzne i kulturowe aspekty języka. Wojciech Dembolecki, Jan Napomucen Kamiński oraz Stanisław Ignacy

Witkiewicz, wedle myśli przewodniej niniejszego rozdziału, byli szczególnie odpowiedzialni za wydobywanie „z języka polskiego ukrytych możliwości twórczych, spotęgowania jego walorów emocjonalnych i intelektualnych” (s. 64). Z tym, że pomysłowość Witkacego w tej materii szczególnie wpłynęła na intelektualne środowisko. Dembołecki był przekonany o pierwotności języków słowiańskich (przede wszystkim języka polskiego) względem innych języków europejskich. Argumenty, którymi starał się podtrzymać tezę, są jednak nie do utrzymania w świetle wiedzy, którą posiadamy. Stwarza to pewne nowe pola interpretacyjne do dalszych rozważań, czego przykład znajdujemy w poglądach kolejnej postaci – Kamińskiego. Ten szedł nieco dalej w rozmyśleniach dotyczących języka polskiego (słowiańskiego), zadając pytanie o to, czy nasz język jest filozoficzny? Z wielu argumentów można wyciągnąć tezy, że język polski najlepiej nadaje się do formułowania uczuć i myśli, a jego struktury pozwalają twierdzić, że jest filozoficznie najdoskonalszym językiem Europy. Wyjątkowość tego języka bierze się – zdaniem Kamińskiego – z ważnej pozycji kulturowej Słowian, uznawanych za ludzi „słowa” (a przede wszystkim „szeleszczącego” charakteru naszego języka). Pomysły lwowskiego filozofa wydają się dojrzsze i mniej oderwane od rzeczywistości niż jego poprzednika, a zwrócenie uwagi na duchowość Słowian poprzez język, którym się posługują, jest wielce osobliwe. Potrzeba podobnych analiz i odnoszenia się do najstarszych dziejów (do „korzeni”) kulturowych ziem, na których żyjemy, jest istotna dla kształtowania tożsamości psychicznej i dziejowej. Nawiązanie do tych dwóch postaci w kontekście Witkacego należy ocenić jako trafny zabieg autora książki. Daje bowiem podwaliny pod antropologiczny punkt wyjścia Witkiewicza w słowotwórstwie. Symotiuk wskazuje na nić powiązań, poczynając od Dembołeckiego przez Kamińskiego aż po Witkacego, niekiedy nieco na wyrost, aczkolwiek nie bezpodstawnie. Odczytać można z tego rozdziału zainteresowanie zakopiańczyka najdalszą kulturą, folklorem, ludowością i czerpaniem z tradycji (szczególnie zakopiańskiej, gdyż był chrześniakiem górala-gawędziarza Jana Krzeptowskiego Sabady) w twórczości pisarskiej, którą uprawiał.

Kolejne rozdziały dotyczą sztuki malarskiej Witkacego. W pierwszym z nich autor kładzie nacisk na *Filozoficzny sens sztuki portretowej*, przedstawiając trzy typy portretowania artysty, skupiając się na jednym – jego zdaniem głównym – i zwracając uwagę na jego pochodzenie historyczne oraz na związek portretu z psychologią w twórczości Witkiewicza. W następnym porusza niezwykle ciekawą kwestię *Estetyki asymetryczności*, gdzie poddaje badaniu malarstwo portretowe i „pejzażowe” Witkacego. Dokonuje interpretacji obrazów przez uwzględnianie ich symetryczności i wyciąga trafne wnioski dotyczące psychologicznego charakteru obrazów oraz ich psychologicznej dualistycznej formy. W odniesieniu do Witkacego są to pierwsze próby takiej interpretacji jego prac, niezwykle pomysłowe i wiele uzmysławiające. Za jedyną wadę można uznać fakt, że jest ich zbyt mało...

Kolejny rozdział: *Trzy hipotezy biograficzne do twórczości Witkacego* jest poniekąd kontynuacją poprzedniego. Symotiuk stara się w nim ująć twórczość malarską i pisarską przez pryzmat odniesień do rzeczywistości. Doszukuje się w rzeczywistości inspiracji do twórczości i właściwego klucza do sztuki Witkacego. Jak twierdzi: „treści antropologiczne czerpane przez niego z najbliższego otoczenia społecznego i kulturowego starał się on »rozwiązać« również przy pomocy ujęć wizualnych, dążąc do uporządkowania tej chaotycznej rzeczywistości ludzkiej” (s. 132).

Po kilku rozdziałach dotyczących sztuki autor wkracza w obszar historiozoficznych poglądów Witkacego. Rozpoczyna od stwierdzenia, że kulturowy i duchowy upadek Europy ma swoje odbicie (jest repliką) w dawnym upadku Polski. Doszukuje się analogii między byłą ekspansją na Polskę, porównując ją do ekspansji na Europę tak ze strony Wschodu, tj. Chin (symbolizujących dawną Rosję) i Zachodu, czyli USA (symbolizujących dawne Niemcy). Porusza w związku z filozofią dziejów różne istotne kwestie, takie jak „entropia historyczna” Bobrzyńskiego, kultura masowa Europy, problemy „mrowiska” i „maszyny” (dotyczące kolektywizacji). Niektóre z tych zagadnień zostały już przebadane przez „witkacologów”, jednak te pomysły Witkacego otwierają różne pola interpretacyjne, prowadząc do innych konkluzji w zależności od miejsca i czasu, w jakim przyszło żyć interpretatorom jego filozofii i twórczości, niosąc kolejne osobliwe rozwiązania. Tak samo jest w tym wypadku. Na uwagę zasługuje luźna interpretacja technicyzmu i utopii technologicznych, a w jej ramach przedstawienie przez Symotiuka pozytywnego stosunku Witkacego do różnych wynalazków technicznych (np. w obrębie fotografii). Oczywiście mamy do czynienia z przedstawieniem utopijnych pomysłów „jakby to było, gdyby Witkacy żył...”, ale będących ciekawą próbą zrekonstruowania jego światopoglądu. Na koniec Symotiuk porusza temat przyszłości człowieka-maszyny, zgrabnie przechodząc do nowego – jak się zdaje – artykułu: *Hiperrobotarz – kto zacz?* Prowadzi w nim rozważania nad postacią z dramatu *Szewcy*, szukając pewnego rzeczywistego odniesienia dla tego bohatera, analizując go pod kątem czasów, w których żyje.

Główną część pracy zamyka rozdział poświęcony malarstwu, ale nie tylko w ujęciu Witkiewicza. Przewodnią myślą w nim zawartą są „napięcia kierunkowe” wedle różnych autorów, filozofów i znawców sztuki. Po tym rozdziale zaś czytelnikowi pozostaje nic innego, jak przejść do bogatego aneksu. Przede wszystkim ze względu na załączony fragment tekstu „pierwszej książki filozoficznej” czytanej przez Witkiewicza w wieku dwudziestu lat. Fragment dotyczy filozofii Leibniza, a jego autorem jest francuski myśliciel Emil Boirac (przekład Adolfa Dygasińskiego). Druga część aneksu dotyczy muzyki – omawianej na podstawie *Pożegnania jesieni* z dygresjami do dramatu *Sonata Belzebuba*. Otrzymujemy fragment pracy doktorskiej autorstwa Ewy Zarzyckiej, w którym przeczytać możemy o *Wieloaspektowym nasyceniu muzyką „Pożegnania jesieni”*,

gdzie Zarzycka rozpatruje różnorakie aspekty muzyczne w owej powieści, próbując dowieść, że i muzyka może być Sztuką Czystą w sensie Witkacowskim z zadowalającym skutkiem. Czytamy w nim także o zjawisku synestezji w *Pożegnaniu jesieni*. Ten rozdział wydaje się być jeszcze ciekawszy, gdyż autorka zadaje sobie trud rozpisania barw występujących w powieści na dźwięki. Czyni to, idąc za *Prometeuszem* Skriabina, ukazując, jak Witkacy mógł odbierać muzykę przez barwy i jak mógł przedstawiać ją w ten osobliwy sposób.

Docierając do końca i konkludując: czytelnik otrzymuje godną polecenia pozycję traktującą o filozofie i artyście coraz lepiej rozumianym i coraz bardziej interesującym. Publikacja przedstawia wiele aspektów twórczości i życia Witkacego oraz podsuwa nowe interpretacje, które z dużą dozą prawdopodobieństwa mogą wpływać na rozwój „witkacologii”. Wielość światów Witkacego jest znana interesującym się jego działalnością, tym zaś, którzy zaczynają dopiero przygodę z Witkacym wraz z zagłębianiem się w kolejne porcje tekstu, staje się to wręcz pewnikiem. Największą wadą książki zdaje się być brak ściśle określonej struktury, co implikuje brak spójności pomiędzy rozdziałami i pomieszanie tematyki (wiąże się to z przeskokami od jednych zagadnień do drugich). Wielokroć odnosimy wrażenie, że mamy do czynienia z poszczególnymi artykułami, niekiedy wręcz oderwanymi od siebie, co powoduje mały dysonans poznawczy. Jednak ów zarzut nie jest tak poważny w obliczu analiz i interpretacji, które otrzymujemy w *Rekonesansach witkacjańskich*. Co więcej, dodatkowej kreatywności książce dodają doskonale dobrane cytaty, odniesienia do innych autorów, a przede wszystkim liczne obrazy uzmysławiające jeszcze dokładniej przedstawiane przez autora treści. A co najważniejsze – szeroka tematyka, nawiązująca do filozofii dziejów, literatury, malarstwa portretowego i „pejzażowego”, fotografii, psychologii i antropologii Witkacego. Jeżeli do tego wszystkiego dodać aneks, otrzymujemy pozycję godną i wartą przeczytania przez każdego zainteresowanego filozofią i sztuką Stanisława Ignacego Witkiewicza. Łatwość, przystępność i pomysłowość w prowadzonych analizach stawia ją na wysokim i wymaganym miejscu w bibliotecze „witkacologów”, badaczy i pasjonatów naszego filozofa.

Kamil Gorzka