

Philosophia in transitu

Philosophia in transitu:
Status metafizyki współcześnie
Tom II

redakcja naukowa: Wojciech S. Kilan, Elżbieta Magner, Jan Otop

WYDAWNICTWO UNIwersYTETU WROCLAWSKIEGO
WROCLAW 2025

Philosophia in transitu: Status metafizyki współcześnie
redakcja naukowa: Wojciech S. Kilan, Elżbieta Magner, Jan Otop

Seria wydawnicza „Philosophia in transitu”, tom II
pod redakcją Pawła P. Wróblewskiego

Philosophia in Transitu: Contemporary status of metaphysics
Edited by Wojciech S. Kilan, Elżbieta Magner, Jan Otop

‘Philosophia in Transitu’ Series, Volume II
Edited by Paweł P. Wróblewski

Recenzenci:

dr hab. Mariusz Gryganiec, UW
ks. bp. dr hab. Jacek Grzybowski, prof. UKSW
dr Dominika Grzesik, UW
dr hab. Krzysztof Jakubczak, UJ
prof. dr hab. Stanisław Judycki, UG
dr hab. Tomasz Kubalica, prof. UŚ
prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński, UW
prof. dr hab. Mieczysław Omyła, prof. em. UW i UKSW
dr hab. Romuald Piekarski, prof. em. UG
dr Wojciech Pietruszka, UW
prof. dr hab. Zbigniew Stawrowski, UKSW
prof. dr hab. Marek Zirk-Sadowski, UŁ

Wydanie publikacji zostało sfinansowane przez Wydział Nauk Społecznych Uniwersytetu Wrocławskiego

© Autorzy, Uniwersytet Wrocławski 2025

ISBN 978-83-68619-63-8 (online)



Uniwersytet
Wrocławski

Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego
ul. Fryderyka Joliot-Curie 12, 50-383 Wrocław
tel. 71 375 76 84, e-mail: wydawnictwo@uwr.edu.pl

SPIS TREŚCI

LIST OF THE CONTENTS

Elżbieta Magner, Jan Otop, Wojciech S. Kilan <i>Wstęp</i> <i>Introduction</i>	7
Patryk Michalczenia <i>O istnieniu świata</i> <i>On the existence of the world</i>	11
Marcin Łazarz <i>Problem korelatu semantycznego zdania</i> <i>The problem of the semantic correlate of a sentence</i>	29
Maciej Hałapacz <i>Czy relacja między osobą a jej ciałem jest relacją identity?</i> <i>Is the relationship between a person and their body one of identity?</i>	45
Michał Witczak <i>Od świadomości do siły. Próba rekonstrukcji „kształtowania się” pojęcia siły w Fenomenologii ducha</i> <i>From awareness to power. An attempt to reconstruct the „formation” of the concept of power in The Phenomenology of Spirit</i>	59
Agnieszka M. Schlichtinger, Jan M. Szyller <i>O matematycznym obrazie stworzenia duszy świata zawartym w dialogu Timajos w kontekście współczesnych metod analizy matematycznej i spostrzeżeń Platona rozszerzonych na ciało liczb rzeczywistych</i> <i>On the mathematical image of the creation of the soul of the world as presented in the dialogue Timaeus in the context of contemporary</i>	

<i>methods of mathematical analysis and Plato's observations extended to the body of real numbers</i>	81
Kamil Ćwik	
<i>Supraracjonalistyczne pochodzenie etyczności w świetle buddyjskiej (nie)oczywistości epistemicznej</i>	
<i>Suprarationalist origin of ethicality in the light of Buddhist epistemic (non)obviousness</i>	95
Dominik Sewina	
<i>Czy rzeczywistość potrzebuje fundamentu? Metafizyka jako regulatywny kompas w świecie bez ostatecznych podstaw</i>	
<i>Does reality need a foundation? Metaphysics as a regulatory compass in a world without ultimate basis</i>	111
Jakub Bekisz	
<i>Ład duszy a ład społeczny – wprowadzenie do filozofii polityki Erica Voegelina</i>	
<i>Order of the Soul and Social Order – Introduction to the Political Philosophy of Eric Voegelin</i>	131
Michał Cholewa	
<i>O potrzebie uwzględnienia metafizyki w prawoznawstwie. Kазus strzelców z muru berlińskiego i rozliczenia NRD za dokonane zbrodnie</i>	
<i>On the need to include metaphysics in legal studies. The case of the Berlin Wall shooters and the accountability of the GDR for the committed crimes</i>	151
Jakub Stachurka	
<i>Analiza aksjologiczna wybranych mitów założycielskich zawartych w Ab Urbe condita Liwiusza</i>	
<i>Axiological analysis of selected founding myths from Ab Urbe condita by Titus Livius</i>	169

Philosophia in transitu: status metafizyki współcześnie

E. Magner, J. Otop, W.S. Kilan (red.)

Wrocław 2025

ELŻBIETA MAGNER

Uniwersytet Wrocławski

Wydział Nauk Społecznych

Katedra Logiki i Metodologii Nauk

ORCID 0000-0002-9329-0136

JAN OTOP

Uniwersytet Wrocławski

Wydział Matematyki i Informatyki

Instytut Informatyki

ORCID 0000-0002-8804-8011

WOJCIECH S. KILAN

Uniwersytet Wrocławski

Wydział Nauk Społecznych

Instytut Filozofii

ORCID 0000-0003-1507-1787

Wstęp

Poszukiwanie odpowiedzi na pytania: czym jest metafizyka, jaki jest jej status we współczesnej filozofii oraz jak rozstrzygnięcia metafizyczne wpływają na nauki szczegółowe, stanowi podstawę artykułów składających się na niniejszą monografię. Z tego też powodu w książce znajdziemy zarówno ogólne analizy poświęcone podstawowym i fundamentalnym zagadnieniom z dziedziny metafizyki, jak i badania nad szczegółowymi kwestiami metafizycznymi.

Niniejsza publikacja stanowi kontynuację serii wydawniczej *Philosophia in transitu* rozpoczętej w 2021 roku przez doktora Pawła Wróblewskiego¹. Przechod-

¹ Por. *Philosophia in transitu: między granicami filozofii a filozofią bez granic*, tom I, red. Paweł Wróblewski, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 2021.

niość w filozofii, stanowiąca myśl przewodnią całej owej serii, znajduje w tym tomie dwojaki wyraz. Po pierwsze, ujawnia ją dążenie autorów do wykazania, jak znacząca jest metafizyka dla nauk szczegółowych – filozofia przekracza wyznaczone jej współcześnie granice, odzyskując właściwe sobie miejsce jako matki wszystkich nauk. Po drugie zaś, przechodniość ta wyraża się przez wielość nurtów i tradycji, do których odwołują się autorzy formułujący i odpowiednio argumentujący w ich ramach swoje twierdzenia.

Choć nie jest możliwe pogodzenie stanowisk prezentowanych w kolejnych artykułach tego tomu, warto zwrócić uwagę na to, co je łączy. Robert Spaemann w jednej z audycji wygłoszonych w 1981 roku dla radia bawarskiego odniósł się do losu jako przedmiotu badań etycznych². Zauważył, iż: „Człowiek odpowiada za swe działanie w sposób absolutny. Nawet jeśli działa na próbę, podejmuje eksperyment, nawet jeśli nie może przewidzieć skutków swego działania, to jest faktem, że tu i teraz coś zrobił albo czegoś nie zrobił – jest to fakt nieodwołalny, który jako taki na zawsze pozostaje częścią jego życia. I za ten fakt ponosi odpowiedzialność”³. Spaemann wyjaśnia w jaki sposób los staje się w tym kontekście problemem etyki: „zaczynając działać [ten, kto działa], przyjął już los, zarówno przeszły, jak i przyszły”, i dodaje: „działać znaczy zawsze: wypuścić siebie samego na wolność, wypuścić z rąk siebie i swoje intencje. W ten sposób każde przygodne działanie jest zawsze jednocześnie ćwiczeniem się w umieraniu”⁴.

Za Spaemannem można nakreślić trzy możliwe postawy człowieka wobec losu: fanatyzm, cynizm oraz spokój ducha. Przyjrzyjmy się im pokrótce. Fanatyk to osoba, która uznaje, iż sens istnieje tylko wtedy, gdy jest przez niego ustanowiony i realizowany. Dlatego też odrzuca los, który niweczy jego plany lub nie jest po jego myśli. Cynik to przeciwieństwo fanatyka; wyrzeka się sensu i staje po stronie rzeczywistości. Odrzuca ideologię, gdyż nakłada ona ograniczenia moralne (jest ona chociażby formalnym uznaniem sensowności reguł moralnych, jak np. sprawiedliwości); działanie natomiast rozumie jako mechaniczny proces, którym kieruje prawo silniejszego. Choć fanatyzm i cynizm są przeciwnymi postawami: „fanatyk, rzec można, toczy pianę z ust, cynik zaś szyderczo się uśmiecha”⁵, to dostrzega się pewien punkt wspólny: „rzeczywistość, która otacza nasze czyny, z której nasze czyny wychodzą i do której wracają, jest bezsensowna”⁶. Spokój ducha (*Gelassenheit*) to postawa odmienna. Człowiek o spokojnym duchu uznaje

² Zob. Robert Spaemann, *Spokój ducha albo: Postawa wobec tego, czego nie możemy zmienić*, [w:] tegoż, *Podstawowe pojęcia moralne*, przeł. P. Mikulska, J. Merecki SDS, Lublin 2000, s. 85–94.

³ Tamże, s. 85–86.

⁴ Tamże, s. 88.

⁵ Tamże, s. 89.

⁶ Tamże.

i akceptuje los, miłuje go i przyjmuje ze zrozumieniem pewną jego autonomię. Spokój ducha nie prowadzi jednak do bierności, gdyż jest „afirmacją rzeczywistości, potwierdzeniem, że jest ona godna tego, aby poprzez przemiany jej dopomóc”⁷.

Autorów tekstów składających się na niniejszy tom można określić jako ludzi o spokojnym duchu metafizycznym. Cechuje ich przekonanie o sensowności rzeczywistości i ów sens ciągle starają się ustalać. Nawet jeśli dochodzą do diametralnie różnych konkluzji, łączy ich to, że ową sensowność świata akceptują. Otwiera to możliwość na rzeczową dysputę dotyczącą prawdziwości prezentowanych przez nich wniosków.

Monografię rozpoczynają artykuły logiczne, stanowiące punkt wyjścia do abstrakcji metafizycznych. W pierwszym z nich rozważane jest pojęcie istnienia. Pokazana zostaje wielość problemów pojawiających się przy próbie właściwego ujęcia tegoż pojęcia, czy to przy zawężeniu go do istnienia w świecie fizycznym, czy też przy próbie rozumienia istnienia bytów abstrakcyjnych w kontekście istnienia fizycznego. W następnym tekście poddane pod namysł zostało pojęcie korelatu semantycznego zdania. Rozpoczyna się ono otwarciem perspektywy ontologii sytuacji potem ontologii przedmiotów. Gdy te ontologie okazują się niewystarczające, przechodzimy do nowego rozumienia pojęcia korelatu semantycznego. Kolejny rozdział monografii podejmuje zagadnienie identity osoby oraz jej ciała przez pryzmat koncepcji identity P. T. Geacha oraz E. J. Lowe’a. Prowadzi to do sformułowania ogólniejszej tezy na temat znaczenia pojęcia identity dla identity dwóch obiektów. Formowanie się pojęcia siły w filozofii Georga Wilhelma Hegla stało się podstawą rozważań następnego artykułu, w którym w szczegółowy sposób badane są trzy pierwsze rozdziały *Fenomenologii ducha*. Kolejny tekst podejmuje aktualną i ważną dla współczesnej matematyki, psychologii oraz muzyki filozofię Platona, a dokładniej *Timajos* będący podstawą badań nad matematycznym obrazem stworzenia duszy świata. W następnym rozdziale realizuje się tytułowe *transito* przez zbadanie przejścia od racjonalistycznej etyki tradycji europejskiej filozofii do supraracjonalistycznej etyki buddyjskiej, zwłaszcza w kontekście koncepcji *madhjamaki*, *jogaczary* i *tathagatagarby* oraz *mahajany*. Status metafizyki w społeczeństwie oraz w kulturze stał się przedmiotem rozważań kolejnego tekstu. Podążając za filozofami antyku oraz Ernstem Cassirerem dochodzimy do wniosku, że metafizyka nie powinna być uprawiana w sposób czysto teoretyczny, a raczej, tak jak sama filozofia, ma być zawsze czymś, co realizuje się w i przez ludzkie życie. Co więcej, metafizyka staje się narzędziem właściwego

⁷ Tamże, s. 93.

formowania światopoglądu w warunkach pluralizmu w ludzkim świecie społecznym. Za nierozzerwalnością teorii i praktyki argumentowano także w kolejnym artykule poświęconym filozofii Erica Voegelina, w którym został on przedstawiony jako filozof polityki *par excellence*. Następna jest analiza ukazująca niemałe znaczenie metafizyki dla prawoznawstwa. Pokazano, jak przyjęcie jednej z trzech koncepcji prawa, a mianowicie pozytywizmu prawniczego, teorii prawa naturalnego lub integralnej teorii prawa, wpłynęło lub wpłynęłoby na osądzenie strzelców z muru berlińskiego, którzy pozbawiali życia ludzi usiłujących przedostać się ze wschodniej do zachodniej części Berlina. Tom kończy analiza aksjologiczna wybranych mitów założycielskich zawartych w *Ab Urbe condita* Liwiusza.

Jako redaktorzy tomu *Philosophia in transitu* dziękujemy wszystkim Recenzentom za oceny tekstów złożonych do publikacji. Nasze podziękowania kierujemy szczególnie do profesorów: Mariusza Grygiańca z Uniwersytetu Warszawskiego, ks. bp. Jacka Grzybowskiego z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Krzysztofa Jakubczaka z Uniwersytetu Jagiellońskiego, Stanisława Judyckiego z Uniwersytetu Gdańskiego, Tomasza Kubalicy z Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, Grzegorza Leszczyńskiego z Uniwersytetu Warszawskiego, Mieczysława Omyły z Uniwersytetu Warszawskiego, Romualda Piekarskiego z Uniwersytetu Gdańskiego, Zbigniewa Stawrowskiego z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz Marka Zirka-Sadowskiego z Uniwersytetu Łódzkiego. Za pełnienie funkcji recenzenta dziękujemy również doktorom z Uniwersytetu Wrocławskiego: Dominice Grzesik oraz Wojciechowi Pietruszce. Wyrazy wdzięczności należą się również dyrektorowi Instytutu Filozofii profesorowi Jackowi Zielińskiemu, przewodniczącemu Rady Dyscypliny Filozofia profesorowi Maciejowi Manikowskiemu, redaktorowi głównemu serii *Philosophia in transitu* doktorowi Pawłowi Wróblewskiemu oraz profesorowi Arturowi Pacewiczowi.

ENS ET BONUM CONVERTUNTUR

PATRYK MICHALCZENIA

Uniwersytet Wrocławski

Wydział Nauk Społecznych

Katedra Logiki i Metodologii Nauk

O istnieniu świata

Abstrakt: Pojęcia istnienia, bycia i rzeczywistości stanowią fundament dociekań ontologicznych, na co wskazywał W. V. O. Quine, a co podtrzymywał P. Van Inwagen. Podobnie jest z istotnie powiązanymi pojęciami świata, rzeczywistości, bytu i przedmiotu. W artykule zestawiamy rozważania na temat obu grup pojęć, koncentrując się na logicznej analizie zdań stwierdzających istnienie świata. Korzystamy przy tym z logiczno-matematycznych narzędzi pojęciowych wypracowanych przede wszystkim przez B. Russella, takich jak pojęcie funkcji zdaniowej. Rozważamy kwestię terminu „istnieć” jako realnego orzecznika, a dalej wyprowadzamy szereg konsekwencji dla zagadnień dotyczących statusu ontycznego świata realnego i światów możliwych, oraz wnikamy w problematykę przedmiotów matematycznych i innych przedmiotów abstrakcyjnych.

Słowa kluczowe: istnienie, świat, światy możliwe, przedmioty abstrakcyjne, przedmioty konkretne, funkcja zdaniowa, logika, ontologia, przedmiot.

On the existence of the world

Abstract: The notions of existence, being, and reality are the foundation of ontological inquiry, as pointed out by W. V. O. Quine and upheld by P. Van Inwagen. The same is true of the significantly related concepts of world, reality, being and object. In this article, we juxtapose considerations of both groups of concepts, focusing on the logical analysis of sentences stating the existence of the world. In doing so, we make use of logical and mathematical conceptual tools developed primarily by B. Russell, such as the notion of a propositional function. We consider the question of the term “to exist” as a real predicate, and further derive a number of implications for questions concerning the ontic status of the real world and possible worlds, and get into the problem of mathematical and other abstract objects.

Key words: existence, world, possible world, abstract objects, particular objects, propositional function, logic, ontology, object.

1. Świat i istnienie

Pytanie „co istnieje?” nazwał Quine „(tym właściwym) problemem ontologicznym” (ang. *the ontological problem*)⁸. Każda próba odpowiedzi na nie musi wychodzić od jasnego wyłożenia sensu wiążanego ze słowem „istnieć”. Zatem rozważania nasze rozpoczniemy analizą pojęcia kluczowego dla ontologii – pojęcia istnienia. Analizy te bynajmniej nie będą pierwszymi w ogóle; jest to bowiem kwestia żywo dyskutowana wśród współczesnych (i nie tylko) filozofów analitycznych⁹. Gdy mówi się o istnieniu, zwykle niepodobna nie wspomnieć o „kantowskim sloganie”: „istnienie” nie jest oczywiście realnym orzeczeniem¹⁰. Jednakże tę sprawę odłożymy na bok – przynajmniej na moment – a zajmiemy się zagadnieniem pozornie prostszym, lecz, jak sądzę, niesłychanie bardziej brzemennym w skutkach, choć z wyżej wymienionym związanym.

Spytajmy wprost: co znaczy „istnieć”? Osobiste doświadczenie każdego z nas, jak i obserwacja innych, dostarczają wyraźnych sugestii co do sposobu użycia tego słowa. Nie będzie chyba nieprawdą, jeśli powiemy, iż dla wielu z nas – mówiących językiem potocznym – istnienie jest własnością znajdowania się w naszym świecie. „Świat” jest tu rozumiany poniekąd dowolnie: możemy mieć na myśli zarówno tylko obserwowalny wszechświat, jak i wszechświat w ogóle, a nawet wieloświat, jeśli wierzymy, że wszechświat, w którym żyjemy, nie jest jedyny. Niezależnie od rozumienia „świata” nasze intuicje związane z pojęciem istnienia mogą być oddane luźno stylizowanym stwierdzeniem, iż: powiedzieć, że coś istnieje, to tyle, co powiedzieć, że jest to choć hipotetycznie do znalezienia w świecie. Takie znaczenie zwykle wiążemy z rozważanym pojęciem; wydaje się, że dokładnie to mamy na myśli, gdy twierdzimy, że jednorożce nie istnieją (iż nie da się ich w świecie odnaleźć). Nazwijmy to pojęcie istnienia *istnieniem fizycznym*. Napotykamy jednak pewne trudności.

Zastanówmy się przez chwilę nad innymi światami. Rzecz jasna, nie zakładamy bynajmniej, iż są one w jakikolwiek sposób „rzeczywiste”. Funkcjonują one w naszych jaźniach jako pewne alternatywy dla naszego świata. I tak, na przykład, świat Narnii – fikcyjna kraina z powieści C. S. Lewisa – jest taką alternatywą. Czym jednak różni się on od świata – jakbyśmy chcieli to nazwać – rzeczywistego? Oczywiście, ogrom jest różnic szczegółowych, lecz w kontekście naszych rozważań najistotniejsza jest jedna, która, jak sądzę, jest najzupełniej bezsporna w po-

⁸ Zob. W. V. O. Quine, *On what there is*, „The Review of Metaphysics” 2 (1948, 5), s. 21–38.

⁹ Zob. G. Frege, „Pojęcie i przedmiot”, przeł. B. Wolniewicz, [w:] tegoż, *Pisma semantyczne*, Warszawa 2014 oraz P. Van Inwagen, *Meta-ontology*, „Erkenntnis” 48 (1998), s. 233–250.

¹⁰ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A598/B626, tom II, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1986, s. 339.

tocznym wyobrażeniu. Uzasadnione, zdaje się, twierdzeniem, że większość z nas spytana o tę jedną, główną różnicę, wykrzyknęłaby: istnienie! Albowiem świat, który zwiemy rzeczywistym, istnieje, podczas gdy Narnia nie istnieje. O ile zgodzimy się co do prawdziwości takiego poglądu, natychmiast pojawia się wcześniej wspomniana trudność.

Kłopoty są dwa. Rozumiejąc istnienie jako istnienie fizyczne, chcielibyśmy stwierdzić, że Narnia nie istnieje, ponieważ, przeszukując nawet cały wszechświat (lub wieloświat), nigdy byśmy jej nie odnaleźli. W myśleniu takim tkwi jednak pewna niepoprawność: gdybyśmy bowiem rozpoznali Narnię jako część naszego świata, niewłaściwe byłoby nazywanie jej *osobnym* światem. Nie byłaby ona bardziej odseparowana od naszej rzeczywistości niż jakakolwiek inna jej [naszej rzeczywistości] część. Można by nawet w takim wypadku stwierdzić, iż to nasz świat jest częścią Narnii. Z tym zdaniem dałoby się polemizować, mówiąc, że w tej sytuacji to Narnia byłaby niejako wewnątrz naszej rzeczywistości i dlatego ona byłaby jej częścią, a nie odwrotnie. Taka opinia jest jednak oparta na ukrytym rozumieniu własności bycia częścią, a wybór taki jest dość arbitralny. Wszakże nie jest to sprawa najistotniejsza; problem przede wszystkim w tym, że przyjmując definicję istnienia fizycznego, odrzucamy możliwość istnienia innych światów na mocy samej tylko definicji: albowiem istnienie dowolnego świata innego niż nasz własny oznacza bycie częścią naszej rzeczywistości, co odbiera mu autonomiczność w byciu światem, a nieistnienie innego świata oznacza niebycie częścią naszej rzeczywistości. Widać stąd, że nie istnieje nawet logiczna możliwość, by świat inny niż nasz istniał. Jest to zjawisko z całą pewnością niepożądane i jest to pierwsza komplikacja z dwóch, o których mowa.

Definicja istnienia fizycznego, tak intuicyjna, stwarza jeszcze jedną poważną przeszkodę w rozważaniach ontologicznych. Zadajmy proste pytanie, które wydawać się można wprost trywialne: czy nasz świat istnieje? Z pewnością każdemu ciśnie się na usta jedna tylko odpowiedź, mianowicie: „tak, to oczywiste”, lecz sytuacja nie jest tak banalna. Z definicji, którą przyjęliśmy, wynika jasno, iż istnienie naszego świata oznaczałoby, że byłby on częścią samego siebie, przy czym część rozumie się tu jako część właściwą, co jest skutkiem pojmowania istnienia fizycznego. Jak ustaliliśmy: „powiedzieć, że coś istnieje, to tyle, co powiedzieć, że jest to choć hipotetycznie do znalezienia w świecie”, co oznacza, że aby stwierdzić, że świat nasz istnieje, musielibyśmy znaleźć go w naszym świecie. Żaden obiekt nie może być częścią właściwą samego siebie, toteż definicja istnienia jako istnienia fizyczne załamuje się na tym, jakże trywialnym, pytaniu („czy nasz świat istnieje?”). Wynika z niej bowiem, że świat nasz nie istnieje, co stoi w jawnej

sprzeczności z naszymi filozoficznymi intuicjami. Wobec tego możemy opisać pojęcie istnienia, parafrazując nieco wyżej wspomniany kantowski slogan: „istnienie” nie zawsze jest realnym orzeczeniem; nie może nim być z pewnością wtedy, gdy chcemy mówić o nim jako własności świata.

Mógłby ktoś uznać jednak, że takie rozumienie istnienia jest nazbyt nieściśle. Myślę, że pojęcie, które opatrzyliśmy nazwą „istnienie fizyczne”, nie jest nieściśle, lecz zostało raczej nieściśle wyrażone. Lecz aby zadośćuczynić tym, którzy w to wątpią, postaramy się dokonać nieco ściślejszej analizy logicznej.

2. Logika istnienia

2.1. RUSSELLA FUNKCJE ZDANIOWE

We *Wstępie do filozofii matematyki* Bertrand Russell stwierdził, iż powiedzieć, że – dajmy na to – ludzie istnieją, to tyle, co powiedzieć, że funkcja zdaniowa „ x jest człowiekiem” jest czasem prawdziwa (wyraz „czasem” w tym kontekście nie niesie ze sobą żadnych konotacji czasowych; „czasem prawdziwa” znaczy „prawdziwa w niektórych przypadkach”, przy czym „niektóre” to nie „tylko niektóre, lecz nie wszystkie”, a „przynajmniej jedno”)¹¹. Jak sam napisał: „Jest to podstawowe znaczenie wyrazu »istnieje«”¹². Zatem w ogólności powiedzieć, że A istnieje, to tyle, co powiedzieć, że funkcja zdaniowa „ x jest A ” jest czasem prawdziwa. U Russella aby sensownie powiedzieć, że świat istnieje, należałoby uznać wyraz „świat” za deskrypcję, bo tylko deskrypcje mogą pełnić rolę orzecznika (predykatu) w wyrażeniu „ x jest A ” (czyli stać na miejscu „ A ”). Byłaby to w jego oczach deskrypcja określona¹³, gdyż, jak sam pisze, świat jest jeden¹⁴. Znaczy to jednak, że aby prawdziwie powiedzieć, że świat istnieje, należy stwierdzić, że funkcja „ x jest światem” staje się zdaniem prawdziwym w dokładnie jednym przypadku, przy dokładnie jednym podstawieniu nazwy własnej za „ x ”. Jest to ściślejszy odpowiednik definicji, którą przyjęliśmy wcześniej, mianowicie: „powiedzieć, że coś istnieje, to tyle, co powiedzieć, że jest to choć hipotetycznie do znalezienia w świecie”. Jest tak dlatego, że, zgodnie z poglądami Russella, dziedziną zwrotu „ x jest A ”, przy dowolnym A , jest zbiór przedmiotów realnych (konkretnych). Zatem za „ x ” możemy wstawić tylko coś, co jest nazwą przedmiotu istniejącego w świecie. Wynika stąd wprost, że powiedzieć „świat istnieje” jest nonsensem, jako że musiałby istnieć w świecie jeden jedyny obiekt, o którym moglibyśmy prawdziwie orzec, że jest światem.

¹¹ Zob. B. Russell, *Wstęp do filozofii matematyki*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1958, s. 233–234.

¹² Tamże, s. 242.

¹³ Zob. B. Russell, *On denoting*, „Mind” 14 (1905, 56), s. 479–493.

¹⁴ Zob. B. Russell, *Wstęp do filozofii matematyki*, s. 248.

Zdaje się, że można by temu zaradzić, uznając słowo „świat” za nazwę własną, a tym samym – świat za przedmiot jednostkowy. Lecz i w tym wypadku zdanie „świat istnieje” (rozumiane jako: „funkcja zdaniowa » x jest światem« jest czasem prawdziwa) pozostaje nonsensem. Nazwa własna nie może być orzecznikiem w prostym zdaniu podmiotowo-orzecznikowym. Ontologicznie znaczy to, że bycie czymś, co nazwa własna oznacza, nie może być własnością. „świat istnieje” jest w tym przypadku źle zbudowanym zdaniem. Przykład rozjaśni ten fakt. Wyobraźmy sobie najbardziej elementarny składnik materii. Przyjmijmy, iż cząstki obecnie uznawane za elementarne takowymi są. Zatem pojawia się w naszej wyobraźni np. kwark (którykolwiek), lecz nie *kwark w ogóle*, a jakaś konkretna cząstka elementarna. Założmy, że mamy go przed sobą. Jest to najprostszy przedmiot, jaki istnieje (w tym sensie, że znajduje się on w świecie). Tę właśnie konkretną cząstkę nazwijmy „ H ”. Jest jasne, że „ H ” jest nazwą własną, gdyż oznacza tylko ten jeden przedmiot i nic więcej. Spytajmy więc: o czym można sensownie orzec, że jest H ? Staże się w tym momencie oczywiste, iż żadnemu obiektowi nie możemy przyporządkować własności bycia H . I nie ratuje sprawy stwierdzenie, że „przecież H jest H ”. W zdaniu „ H jest H ” wyraz „jest” oznacza tożsamość. „ H jest H ” jest równoznaczne z „ $H = H$ ” (podczas gdy to ostatnie jest szczególnym przypadkiem – podstawieniem – prawa logicznego: dla każdego $x : x = x$). Nazwa własna „ H ” jest jedynie „etykietą”, którą przyporządkowujemy danemu obiektowi. Nie niesie ona ze sobą żadnego znaczenia; gdyby bowiem posiadała znaczenie, byłaby deskrypcją (w tym wypadku określoną) – jest to własność każdej nazwy własnej, że jest swego rodzaju bezznaczeniową etykietą, znakiem naprowadzającym, symbolem jedynie denotującym, nic ponadto. Jako że nazwa własna nie posiada swego znaczenia, nie może być rozpatrywana poza kontekstem swojego użycia – jest to symbol zawsze definiowany ostensywnie. Jest całkiem jasne, że nie można o żadnym przedmiocie orzec czegoś bez znaczenia; aby użycie orzecznika miało sens, musi on mieć znaczenie. W przypadku zdań podmiotowo-orzecznikowych, w których występuje słowo „jest”, pełni ono rolę spójki, tak jak w zdaniu „Andrzej jest człowiekiem”. Nie można w nim wyrazu „jest” zastąpić symbolem tożsamości „=” . Stad wynika, że zdanie „świat istnieje”, o ile „świat” jest nazwą własną, jest nonsensem, gdyż, zgodnie z russellową definicją, znaczyłoby to, że funkcja „ x jest światem” jest czasem prawdziwa, co – jak już widzieliśmy – nie może być prawdą, ponieważ nazwy „świat” nie można o niczym orzec.

Ucieknijmy się więc do innej sztuczki. Spróbujmy zdefiniować istnienie w taki sposób, aby można było sensownie powiedzieć, że *a* istnieje, kiedy „ a ” jest nazwą własną, lecz w sposób ścisły, używając russellowskiej definicji istnienia. Niech „ a ”

będzie nazwą własną, czyli a jest przedmiotem jednostkowym. Przyjmijmy, że „ a istnieje” znaczy tyle, co „istnieje taka funkcja zdaniowa $f(x)$, że zdanie $\rangle f(a)\langle$ jest prawdziwe”. Oczywiście, wyraz „istnieje”, użyty w definiendum, ma znaczenie inne niż ten sam wyraz, użyty w definiensie. Słowa „istnieje funkcja zdaniowa $f(x)$ ” rozumiemy tu zgodnie z definicją Russella. Sformułowanie to jest zatem równoznaczne z wyrażeniem: „funkcja zdaniowa „ f jest funkcją zdaniową” jest czasem prawdziwa” (zmienną tym razem jest „ f ”, nie „ x ”). Zatem zdanie „istnieje taka funkcja zdaniowa $f(x)$, że zdanie $\rangle f(a)\langle$ jest prawdziwe” znaczy „funkcja zdaniowa $\rangle f$ jest funkcją zdaniową i zdanie ' $f(a)$ ' jest prawdziwe” jest czasem prawdziwa”. Ostatecznie nasza nowa definicja przybiera postać: „ a istnieje” znaczy tyle, co „funkcja zdaniowa $\rangle f$ jest funkcją zdaniową i zdanie ' $f(a)$ ' jest prawdziwe” jest czasem prawdziwa”. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że spełnia ona nasze oczekiwania, co do zdania „świat istnieje”. Bowiem zdanie „świat istnieje” znaczy, że istnieje taka funkcja zdaniowa f , że zdanie „ $f(\text{świat})$ ” jest prawdziwe. Oznacza to tylko tyle, że można prawdziwie orzec coś o świecie. Wypowiadając zdanie „świat jest nieskończony w rozmiarach”, mówimy coś o świecie. Zdanie to jest albo prawdziwe, albo fałszywe. Jeśli jest prawdziwe, to spełnia naszą definicję, natomiast jeżeli jest fałszywe, to możemy ułożyć zdanie, będące jego negacją, a wtedy ono spełnia definicję istnienia.

2.2. ONTOLOGIA FUNKCJI ZDANIOWYCH

Okazuje się jednak, że nie możemy zaakceptować takiego rozwiązania. Częścią sformułowanej wyżej definicji jest wyrażenie „istnieje funkcja zdaniowa $f(x)$ ”, które jest równoznaczne słowom: „funkcja zdaniowa $\rangle f$ jest funkcją zdaniową” jest czasem prawdziwa”. Pamiętajmy, że Russell za dziedzinę swoich funkcji zdaniowych przyjmował zbiór przedmiotów realnych. Przyjmując ten pogląd, zgadzamy się na to, że za „ f ” w powyższym wyrażeniu możemy wstawić wyłącznie nazwę jakiegoś przedmiotu konkretnego. Oczywiście, dostajemy wtedy nonsens, co znaczy, że zbiór przedmiotów realnych nie może stanowić dziedziny funkcji zdaniowej „ f jest funkcją zdaniową”. Czy możemy rozszerzyć lub zmienić dziedzinę funkcji? Jest to, rzecz jasna, możliwe, lecz zastanówmy się nad skutkami takiego uczynku. Zastępując zbiór przedmiotów realnych zbiorem funkcji zdaniowych lub przyjmując, że dziedziną naszych przekonań jest zbiór przedmiotów realnych w sumie ze zbiorem funkcji zdaniowych, otrzymujemy zbiór przedmiotów, którego niektóre elementy nie mogą być nazwane konkretnymi (czy też realnymi). Jeśli dziedzinę naszej funkcji zdaniowej f stanowi zbiór przedmiotów realnych w sumie ze zbiorem funkcji zdaniowych (dla prostoty przyjmijmy, że

są to funkcje, których argumentami mogą być tylko przedmioty konkretne), to prawdziwość zdania „istnieje taka a taka funkcja zdaniowa” jest zrelatywizowania do tejże dziedziny. Znaczy to, że w przyjętej dziedzinie jest ono prawdziwe, natomiast w dziedzinie uprzednio rozważanej jest ono fałszywe. „Istnieje funkcja zdaniowa” znaczy teraz „funkcja zdaniowa » f jest funkcją zdaniową« jest czasem prawdziwa w zbiorze przedmiotów realnych w sumie ze zbiorem funkcji zdaniowych”, przez co zdanie „istnieje A ” (gdzie „ A ” jest deskrypcją) znaczy tyle, co „funkcja zdaniowa » x jest A « jest czasem prawdziwa w zbiorze przedmiotów realnych”. Uzależniliśmy przeto istnienie od dziedziny. Problem w tym, że zdanie „świat istnieje” – w myśl utworzonej definicji – może być prawdziwe tylko w dziedzinie, zawierającej jako elementy funkcje zdaniowe, czyli pewne przedmioty czysto abstrakcyjne. W dziedzinie przedmiotów realnych jest to zdanie fałszywe. Zdania prawdziwe w dziedzinie przedmiotów realnych nazywamy zwykle prawdziwymi w *naszym świecie* (wydaje się, że to właśnie mamy na myśli, mówiąc, że zdanie „Ala ma kota” jest prawdziwe w naszym świecie – iż jest ono prawdziwym podstawieniem funkcji „ x ma kota” w dziedzinie przedmiotów realnych). Zatem zdanie „świat istnieje” jest fałszywe w naszym świecie.

Można zauważyć też inny problemat, tyżący się definicji: „ a istnieje” znaczy tyle, co „istnieje taka funkcja zdaniowa $f(x)$, że zdanie » $f(a)$ « jest prawdziwe”, a właściwie jej podstawienia („świat” za „ a ”). Ważne jest to, czym jest dla nas świat. Jeśli uznamy świat za przedmiot jednostkowy, jeden obiekt będący całością to – jak już wiemy – nie może on być elementem dziedziny przedmiotów realnych (gdyż są to przedmioty, będące częścią świata), a zdanie „świat istnieje” jest w tej dziedzinie fałszywe (ponieważ nazwa „świat” jest wtedy tylko pustym słowem). Możemy jednak utożsamić świat z tą właśnie dziedziną. Ustalmy, że świat jest zbiorem przedmiotów realnych. W tym sensie, oczywiście, „zdanie » p « jest prawdziwe w świecie” znaczy „zdanie » p « jest prawdziwe w dziedzinie przedmiotów realnych”. Ale i tym razem kłopotliwe jest wyrażenie „świat istnieje”, jako że dziedzina nie jest swoim własnym elementem; żaden zbiór nie może być swym własnym elementem¹⁵, toteż znów staje się owo zdanie fałszem w naszym świecie, a do jego prawdziwości wymagana jest inna dziedzina, czyli niejako inny świat.

Jeśli jesteśmy już w temacie dziedzin, trzeba wspomnieć o jednej jeszcze trudności, związanej z powyższą definicją. Mówi ona, że zdanie „świat istnieje” znaczy tyle, co „można o świecie coś prawdziwie orzec”. W dwóch poprzednich akapitach okazało się, że aby uznać prawdziwość tego zdania, należałoby wprowadzić nową dziedzinę (zbiór funkcji zdaniowych), co przesuwają jedynie pro-

¹⁵ Zob. J. Kraszewski, *Wstęp do matematyki*, Warszawa 2017, s. 184.

blem istnienia ze świata na daną dziedzinę. Teraz przyjrzymy się niezauważonej uprzednio części definicji, mianowicie: „zdanie » $f(a)$ « jest prawdziwe”. Jeśli bowiem jesteśmy w stanie prawdziwie orzec o świecie, że jest taki a taki, wpadamy w tarapaty już nam znane. Niech wyrażenie „taki a taki” oznacza dowolną cechę, którą można przypisać światu tak, aby zdanie „świat jest taki a taki” było (przynajmniej intuicyjnie) prawdziwe (znaczy to w istocie, że konstruujemy funkcję zdaniową, którą świat spełnia). Jest rzeczą wiadomą, że ze zdania „ a jest takie a takie”, gdzie „ a ” jest nazwą własną (lub deskrypcją określoną), wynika logicznie zdanie „istnieje takie x , że: x jest takie a takie”. W związku z tym ze zdania „świat jest taki a taki” wynika zdanie „istnieje takie x , że: x jest takie a takie”. Znowu powstaje problem dziedziny. Jeśli przyjmiemy jako dziedzinę zbiór przedmiotów realnych, to nie zawiera ona świata jako elementu, przez co podstawienie zdania „ x jest takie a takie” przy wyrazie „świat” za „ x ” (czyli zdanie „świat jest taki a taki”) jest zdaniem fałszywym lub niepoprawnie zbudowanym. Aby zdanie to było prawdziwe, musielibyśmy przyjąć istnienie dziedziny, której elementem byłby nasz świat (i stwierdzić, rzecz jasna, że jest taki a taki). A skoro przyjęliśmy z góry prawdziwość zdania „świat jest taki a taki”, to uznając fałszywość (ewentualnie niepoprawność) zdania będącego jego logiczną konsekwencją, otrzymujemy sprzeczność – a sprzeczności być nie może.

2.3. ISTNIENIE JAKO CECHA ŚWIATA

Łatwo zauważyć, że gramatyczna forma zdania „świat istnieje” jest identyczna z gramatyczną formą zdania „świat jest taki a taki”. Można przeto przypuszczać, że to istnienie właśnie jest cechą, którą możemy prawdziwie orzec o świecie, czyli tą cechą, którą możemy wstawić w miejsce słów „taki a taki” w wyrażeniu „świat jest taki a taki”. Innymi słowy – moglibyśmy spróbować głosić pogląd, że zdanie „świat istnieje” jest podstawieniem funkcji zdaniowej „ x istnieje”, w której to wyraz „istnieje” jest orzecznikiem, a nie, jak wcześniej mówiliśmy, funkcji „ x jest światem” (jeśli chodzi o funkcję zdaniową „ x jest takie a takie”, to – jak już stwierdziliśmy w akapicie poprzednim – podstawienie słowa „świat” za „ x ” tworzy zdanie fałszywe lub niepoprawne w dziedzinie przedmiotów realnych). Próba ta, niestety, również okazuje się niewłaściwą, a jest tak z powodów podobnych do już rozważanych.

Po pierwsze, idzie o pojęcie prawdziwości. Powiedzieć, że ptaki istnieją, to, jak się zdaje, powiedzieć prawdę. Toteż sądzić chcemy, że zdanie to („ptaki istnieją”) jest prawdziwym podstawieniem funkcji zdaniowej „ x istnieje” (abstrahujemy tutaj od liczby przedmiotów). Możemy jednak zapytać, dlaczego tak wła-

śnie sądzimy. Na myśl przychodzi twierdzenie, że dlatego uważamy zdanie to za prawdziwe, ponieważ istotnie możemy podać przykład przedmiotu realnego, który jest ptakiem. Innymi słowy: prawdą jest w *naszym* świecie, że ptaki istnieją, gdyż są one jego częścią. Powołujemy się tym samym na definicję, którą skonstruowaliśmy na początku rozważań, a wedle której powiedzieć, że świat istnieje to nonsens. Pojęcie prawdziwości jest zarazem absolutne i zrelatywizowane do naszego świata (gdyż, póki co, wierzymy w jego jedyność). Dlatego właśnie możemy formalne definicje zastępować tą prostą intuicją, ponieważ istnienie oznacza bycie częścią świata; dlatego możemy uznać „istnienie” za realne orzeczenie, o ile tylko używamy tego pojęcia w ten sposób, ponieważ jest ono zastępowalne wyrażeniem „...jest częścią świata” – a jest tak, gdy mówimy o przedmiotach realnych, tj. będących częścią świata.

Po drugie, uznanie słowa „istnieje” za predykat nastrocza pewnych technicznych trudności. Mówiąc luźno oraz dość ogólnie, predykaty nazywają własności przedmiotów. Przyjmijmy na moment, że „istnieć” jest predykatem. Istnienie jest zatem własnością, która może przedmiotowi przysługiwać lub nie. Intuicja podpowiada – jak sądzę, całkiem słusznie – że aby posiadać dowolną własność trzeba wpierw istnieć. Innymi słowy: zdanie „Andrzej jest człowiekiem” uznamy za prawdziwe tylko wtedy, gdy faktycznie istnieje jakiś Andrzej, który posiada własność bycia człowiekiem. Tak samo fałszem zdaje się być zdanie „Święty Mikołaj jest mężczyzną”, ponieważ Święty Mikołaj w ogóle *nie jest*. O świętym Mikołaju moglibyśmy prawdziwie powiedzieć, że *jest* mężczyzną, tylko gdyby rzeczywiście istniał. Jeśli więc uznamy, że aby posiadać dowolną własność, trzeba uprzednio istnieć, to popadamy w błędne koło w rozumowaniu, gdyż istnienie świata możemy uzasadnić tylko wtedy, gdy uprzednio uzasadniliśmy jego istnienie. Czyli: aby świat mógł posiadać własność istnienia, musi on wpierw istnieć. Jest to błędne koło w rozumowaniu, ponieważ, aby przypisać światu własność istnienia na drodze rozumowania, musielibyśmy wcześniej założyć, iż świat istnieje; tak samo aby dowieść na drodze rozumowania, że święty Mikołaj jest mężczyzną, musielibyśmy uprzednio przyjąć, że święty Mikołaj istnieje. Co się jednak stanie, gdy odrzucimy ten pogląd? Czy możemy uznać istnienie za własność, ale odrzucić pomysł, że należy najpierw istnieć, aby tę własność posiadać? Skutkiem tego byłoby stwierdzenie, że do prawdziwości zdania „Święty Mikołaj jest mężczyzną” nie potrzebne jest uprzednie istnienie świętego Mikołaja, jako że wyrażenie „jest mężczyzną” nie zawierałoby w sobie *jestestwa* podmiotu. Lecz prowadzi to do problematycznych wniosków. Zdanie „Święty Mikołaj jest mężczyzną” musimy uznać za prawdziwe na mocy definicji (ujętej dość intuicyjnie – nie

potrzeba nam w tej chwili precyzyjnego opisu owej postaci) Świętego Mikołaja (przyjmuję, że w istocie o świętym Mikołaju myśli się raczej jako mężczyźnie), co nie jest błędem, gdyż, jak założyliśmy, nie implikuje to istnienia świętego Mikołaja. Niech więc zdanie „Święty Mikołaj jest mężczyzną” będzie naszą pierwszą prawdziwą przesłanką. Kłopot pojawia się wraz z uznaniem drugiej, równie prawdziwej przesłanki: „Mężczyźni istnieją”. Zdanie to rozumieć można na dwa sposoby: możemy interpretować je jako „Niektórzy mężczyźni istnieją” lub jako „Wszyscy mężczyźni istnieją”. Pierwsze zdaje się budzić wątpliwości, albowiem nie ma mężczyzn, którzy nie istnieją, a tylko tacy byliby przykładem na to, że istnieją *tylko niektórzy*, a nie wszyscy spośród mężczyzn. Z kolei zdanie „Wszyscy mężczyźni istnieją” wydaje się przesadnie oczywiste. Moglibyśmy przecież o każdym jednym mężczyźnie powiedzieć, że istnieje i nie znalazłby się ani jeden, o którym moglibyśmy powiedzieć, że nie istnieje. Jest więc zdanie „(Wszyscy) mężczyźni istnieją” niewątpliwie prawdziwe, lecz w zestawieniu z przesłanką pierwszą prowadzi do oczywistego, aczkolwiek jawnie fałszywego wniosku: „Święty Mikołaj istnieje”. Jest tak dlatego, że wyraz „mężczyźni” jest nazwą ogólną (lub też, jak kto woli, deskrypcją nieokreśloną), przez co logiczna forma zdania „(Wszyscy) mężczyźni istnieją” wygląda tak: (dla dowolnego x): jeśli x jest mężczyzną, to x istnieje (następnik tego zdania warunkowego uznajemy za poprawnie zbudowane zdanie (przy podstawieniu dowolnej nazwy za „ x ”) na mocy umowy, że „istnieć” jest predykatem i w zdaniu podmiotowo-orzecznikowym może wystąpić jako orzecznik). Z tak ukształtowanych przesłanek, na mocy prostego prawa logiki – jeżeli a jest P i dla dowolnego x : jeśli x jest P , to x jest Q , to a jest Q (gdzie „ P ” i „ Q ” oznaczają dowolne własności, a „ a ” dowolny przedmiot) – wynika zdanie „Święty Mikołaj istnieje”, co jest raczej powszechnie uznanym fałszem. W prawie tym za „ P ” wstawiamy „mężczyzna”, za „ Q ” – „istnieje”, a za „ a ” – „święty Mikołaj” (nie zwracamy uwagi na fleksję). Konkluzja stąd się jawi oczywista, iż nie możemy przyjąć istnienia za orzecznik w zdaniach podmiotowo-orzecznikowych. Należy więc powtórzyć słowa Kanta: „*istnienie*” nie jest *realnym orzeczeniem*. Oznacza to, rzecz jasna, że nie możemy sensownie i prawdziwie orzec o świecie, że istnieje.

3. Świat i przedmioty abstrakcyjne

3.1. ŚWIAT JAKO PRZEDMIOT ABSTRAKCYJNY

Już przy pierwszym podejściu do russellowskiej definicji istnienia można było spytać: skoro w dziedzinie, którą przyjmuje Russell (zbiór przedmiotów konkretnych), zdanie „świat istnieje”, rozumiane jako „funkcja zdaniowa » x jest światem«

jest czasem prawdziwa”, to dlaczego nie rozszerzyć dziedziny? Oczywiście chodzi nam o jej rozszerzenie o jeden element – świat. Lecz zastanówmy się najpierw nad samym pomysłem dołączenia jakiegokolwiek przedmiotu do zbioru przedmiotów realnych (czyli *konkretnych* – to, czym są przedmioty konkretne, wyjaśnimy w następnych akapitach; do tej pory rozumieliśmy je dość intuicyjnie jako „zwykłe rzeczy”: koty, drzewa, ludzie, skały, cząstki itp. – wszystko to, co moglibyśmy opatrzyć mianem *obiektu fizycznego*). Otóż zbiór przedmiotów realnych zawiera – co nie jest niespodzianką – wszystkie przedmioty realne. Wszystko, co nie należy do tego zbioru, jest *nierealne*. Znaczący to, że rozszerzenie dziedziny wiązałoby się z uznaniem jakiegoś przedmiotu nierealnego za realny. Weźmy za przykład jakiś przedmiot nierealny A („ A ” jest w tym wypadku, rzecz jasna, deskrypcją). Przyjmijmy, że włączamy A do dziedziny. Wynika z tego, że *coś* jest A . Innymi słowy: funkcja zdaniowa „ x jest A ” jest prawdziwa dla pewnego obiektu realnego, będącego wartością zmiennej „ x ”. Jednak sam fakt, że uznaliśmy przedmiot A za należący do zbioru przedmiotów realnych, nie czyni go, oczywiście, realnym. Oznacza to, że w świecie i tak A nie znajdziemy, co stoi w sprzeczności ze stwierdzeniem prawdziwości funkcji zdaniowej „ x jest A ” dla przynajmniej jednego przypadku.

Nie możemy więc dowolnie rozszerzać dziedziny. Przyjmowaliśmy wcześniej, że świat do zbioru przedmiotów realnych nie należy. Można jednak sensownie spytać, czy było to założenie właściwie. Bo o ile przedmiotów nierealnych do dziedziny dołączyć nam nie wolno, to być może świat takowym nie jest. Rozpatrzmy zatem i to zagadnienie.

Klasę wszystkich przedmiotów możemy podzielić rozmaicie. W *Sporze o istnienie świata* Roman Ingarden przeprowadza wśród nauk – zarówno szczegółowych, jak i filozoficznych – podział na te, które zajmują się przedmiotami czasowymi, oraz te, które zajmują się przedmiotami a-czasowymi¹⁶. Ponieważ empiryczna wiedza o świecie jest zawsze wiedzą o przedmiotach zarówno czasowych, jak i przestrzennych, intuicyjnie wiążemy czasowość z przestrzennością. Nie trzeba nam w tej chwili zastanawiać się nad możliwością czasowych przedmiotów a-przestrzennych, wystarczy zwrócenie szczególnej uwagi na przedmioty, które łączą w sobie obie te charakterystyki, a które możemy określić jako *czasoprzestrzenne*. Wydaje się jednak, że a-czasowość w sposób istotny wiąże się z a-przestrzennością. Mówiąc ściślej, jeśli przedmiot jest a-czasowy, to musi być a-przestrzenny. Niech dany będzie przestrzenny przedmiot a . Niewprost przyjmijmy, iż a jest przedmiotem a-czasowym. Tak więc a znajduje się w pewnym miejscu we wszechświecie. Z całą pewnością a nie istnieje odwiecznie ani nawet

¹⁶ Zob. R. Ingarden, *Spor o istnienie świata*, tom I, Warszawa 1960, s. 32–40.

od żadnego przeszłego momentu – gdyby tak było, byłby to przedmiot czasowy. Istnienie *a* nie będzie również trwało ani sekundy – gdyby bowiem w ogóle *trwało*, *a* byłoby przedmiotem czasowym. Czy zatem *a* istnieje *teraz*? Jeśli tak, to *a* posiada pewną charakterystykę czasową (istnienie *teraz*), a więc jest przedmiotem czasowym. Ale z założenia *a* jest a-czasowe, zatem musimy odpowiedzieć, że nie – *a* nie istnieje *teraz*. Jednak jeśli *a* nie istniało i nie będzie istnieć, to jeśli nie istnieje *teraz*, to „istnieje nigdy”, czyli w ogóle nie istnieje. Zatem jeżeli przedmiot jest a-czasowy, to jest też a-przestrzenny. Przedmioty, które są zarówno czasowe, jak i przestrzenne, nazywamy dalej *przedmiotami konkretnymi* lub krócej: *konkretami*, a przedmioty a-czasowe (a więc i a-przestrzenne) nazywamy *przedmiotami abstrakcyjnymi* lub krócej: *abstraktami*. Przedmioty typu: liczby, relacje czy uniwersalia nie istnieją w ten sam sposób, co komputer, na którym piszę te słowa, czy palce, których do tego używam. Pierwsze są abstrakcyjne, drugie konkretne. Spytajmy więc: do której kategorii zalicza się świat? Jeśli zechcemy uznać go za przedmiot konkretny, będziemy zmuszeni przypisać mu cechy czasowości i przestrzenności. Choć w pierwszej chwili zdaje się, że przecież świat istnieje zarówno w czasie, jak i przestrzeni, to jednak jest to myśl myląca. Przyjmijmy na moment dla prostoty wywodu, że obserwowalny wszechświat jest całością świata i że nic poza nim nie ma. Nie można określić wtedy jego lokalizacji w czasie i przestrzeni, ponieważ czasoprzestrzeń znajduje się niejako w nim lub, mówiąc nieco dokładniej, jest jego częścią. Jeśli wszechświat jest niczym konstrukcja z klocków, której elementem jest klocek o nazwie „czasoprzestrzeń”, to jasne jest, że on sam się w niej nie znajduje. Czasoprzestrzeń jest jego częścią, tak jak częścią domu jest cegła. Stąd widoczne jest, że wszechświat jako całość nie zajmuje lokalizacji w czasoprzestrzeni. Gdyby jednak przyjąć, że czas i przestrzeń istnieją w jakiejś formie poza granicami naszego wszechświata, to pytanie po prostu obejmuje całość danego świata, czyli całą czasoprzestrzeń pojętą w dany sposób.

Jeśli świat jako całość nie może okupować konkretnego punktu w czasie ani miejsca w przestrzeni, nie może być – co wynika z definicji przedmiotów abstrakcyjnych – przedmiotem konkretnym, przeto musi być przedmiotem abstrakcyjnym. Jego status ontyczny zrównuje się ze statusem ontycznym liczb, relacji i pojęć ogólnych. Konkluzja ta jest mniej formalnym i zawilym rozszerzeniem poprzednich rozważań. Jeśli bowiem świat utożsamiać ze zbiorem przedmiotów realnych, to staje się on czymś abstrakcyjnym, gdyż pojęcie zbioru (w sensie dystrybutywnym) jest czysto abstrakcyjne. Uznanie świata za przedmiot konkretny prowadzi do uznania jego czasowości i przestrzenności, a to jest fałszem.

3.2. ŚWIATY MOŻLIWE

Czymkolwiek by nasz świat nie był, definicja powyższa („*a* istnieje” znaczy tyle, co „istnieje taka funkcja zdaniowa $f(x)$, że zdanie » $f(a)$ « jest prawdziwe”) wymaga, by prawdziwość zdania „świat istnieje” pociągała za sobą istnienie dziedziny innej niż zbiór przedmiotów realnych, co z kolei tworzy kolejny problem, mianowicie pytanie: w jaki sposób istnieje ta inna dziedzina? Jej status ontyczny staje się równie wątpliwy, co status świata. Równie dobrze można ją uznać za inny świat logicznie możliwy. Nie można więc sensownie, prawdziwie oraz bez wprowadzania pojęcia innych światów logicznie możliwych stwierdzić, że świat istnieje. Powiedzieć jednak o nim, że nie istnieje wydaje się równie niedorzecznym pomysłem. Poczucie to nie jest, rzecz jasna, uzasadnieniem nie uznania zdania „świat nie istnieje”, jednakże warto się zastanowić, co sprawia, iż tak się przed tym opieramy.

Dowiedliśmy, że o świecie nie można sensownie oraz prawdziwie orzec, że istnieje w sposób podobny do istnienia przedmiotów konkretnych, na dodatek sam okazał się przedmiotem abstrakcyjnym. Czy to możliwe? Czy możemy uznać abstrakcyjność świata, a zarazem konkretność jego elementów? Jak się później okaże – tak. Tymczasem, opierając się na wnioskach, przejdźmy do zagadnienia kolejnego.

Wyobraźmy sobie świat niemalże identyczny z naszym, a różniący się jedynie tym, że – powiedzmy – któreś ziarno piasku na Saharze leży w danej chwili o pół milimetra bliżej równika niż jego odpowiednik w naszym świecie. Oznaczmy ten świat przez „*W*”. Zapytajmy teraz: czym ów świat różni się od naszego, poza tym jednym ziarnkiem piasku? Ciśnie się na usta odpowiedź oczywista: tym właśnie, że nasz świat jest realny, czy też *istnieje*, a świat *W* takowym nie jest, czyli nie istnieje. Okazuje się jednak, na mocy powyższych rozważań, że odpowiedź taka jest niewłaściwa. Jeśli nie można sensownie o naszym świecie powiedzieć, że istnieje, to, rzecz jasna, nie można również sensownie powiedzieć, że różnica między tymi światami (poza ziarnkiem piasku) polega na istnieniu jednego i nieistnieniu drugiego. Twierdzenie to jest wzmocnione przez fakt, że nasz świat, jako byt abstrakcyjny, ma ten sam status ontyczny, co każdy inny przedmiot abstrakcyjny, a takim jest przecież wyobrażony świat *W*. Znaczy to, że świat *W* nie istnieje mniej lub bardziej niż nasz świat ani że nasz świat jest bardziej lub mniej realny niż świat *W*.

Jasne jest, że możemy to powiedzieć o dowolnej niesprzecznej idei świata. Każda taka idea reprezentuje pewną rzeczywistość, różną od naszej, lecz nie mniej realną. Ważne, by zrozumieć, że to nie światy logicznie możliwe istnieją tak, jak

nasz, ale że to nasz świat nie istnieje tak, jakbyśmy tego oczekiwali. Choć najlepiej to chyba wyrazić, mówiąc, że wszystkie światy logicznie możliwe mają ten sam status ontyczny (jest to ten sam status ontyczny, który przysługuje wszystkim przedmiotom abstrakcyjnym). Wyjątkowość świata naszego sprowadza się jedynie do faktu, że my w nim jesteśmy. To znaczy, świat nasz nie jest wcale wyjątkowy w nieskończonej puli światów możliwych, lecz my mu intuicyjnie wyjątkowość nadajemy z samego faktu istnienia w nim.

3.3. ONTOLOGIA PRZEDMIOTÓW ABSTRAKCYJNYCH

Zwróćmy uwagę na jedną jeszcze kwestię, bardziej pragmatyczną niż teoretyczną, lecz równie ważną. Powyższe analizy wyraźnie pokazują, iż istnienie może być ujmowanie wyłącznie w kategorii operatorów logicznych (kwantyfikatorów), nie zaś – jak się nam intuicyjnie wydaje – w kategorii predykatów (orzeczników). Popularnym poglądem jest idea, iż zdania pojedyncze (proste zdania podmiotowo-orzecznikowe), w których rolę orzecznika odgrywa deskrypcja, nie posiadająca żadnego desygnatu, są zawsze fałszywe. Tak, na przykład, zdanie „Obecny król Francji jest łysy”, którego forma logiczna wygląda tak: „istnieje takie x , że: x żyje obecnie i x jest królem Francji, i x jest łysy”, jest fałszywe, ponieważ w dziedzinie przedmiotów realnych nie istnieje taki obiekt, o którym można by orzec, że jest obecnie łysym królem Francji¹⁷. Z podobnego powodu zdanie „Donald Trump jest obecnym (w czasie, gdy pisane są te słowa) prezydentem USA” jest prawdziwe: istnieje mianowicie taki przedmiot wśród konkretów, o którym można prawdziwie orzec, że jest zarazem Donaldem Trumpem (wbrew pozorom, wyrażenie „Donald Trump” nie jest nazwą własną) i prezydentem USA. Jak się okazuje, tak realistyczne podejście skutkuje pewnymi negatywnymi konsekwencjami dla matematyki.

Każdy zapytany, czy istnieje liczba całkowita większa od 2, a mniejsza od 4, z łatwością odpowie: „tak, jest to liczba 3”. Jednak język logiki przenika matematykę na wskroś. Powiedzieć, że istnieje liczba całkowita większa od 2, lecz mniejsza od 4, to stwierdzić, że: istnieje takie x , że: x jest liczbą całkowitą i x jest większe od 2, i x jest mniejsze od 4. Prawdziwość tego zdania wydaje się nam oczywista, lecz przypomnijmy sobie, kiedy zdania takie są prawdziwe. Aby powyższe zdanie można było uznać za prawdę, zgodnie z wyżej przyjętą definicją istnienia, w zbiorze przedmiotów realnych musiałby znajdować się taki obiekt, o którym można by powiedzieć, że jest liczbą całkowitą większą od 2 i mniejszą od 4. Jest to jednak jawny fałsz, ponieważ liczby są przedmiotami abstrakcyjnymi.

¹⁷ Zob. B. Russell, *On denoting*, s. 479–493.

Próby zdefiniowania liczb na gruncie zbioru przedmiotów realnych muszą kończyć się fiaskiem. Jest tak choćby dlatego, że nie możemy zagwarantować, iż przedmiotów tych jest nieskończenie wiele, co wykluczałoby możliwość istnienia liczb nieskończonych lub nawet liczb większych niż liczba przedmiotów w świecie. W definicji samego Russella liczby są klasami klas równolicznych¹⁸; jest więc, na przykład, liczba dwa klasą wszystkich zbiorów dwuelementowych, czyli klasą par (istnienie takiej klasy samo przez się jest problematyczne, gdyż zbiory w sensie dystrybutywnym są przedmiotami abstrakcyjnymi. Russell uważał klasy za pewnego rodzaju „fikcje logiczne”¹⁹, co miał o ratować jego metafizyczny realizm). Tak sformułowana definicja liczb szybko popada we wspomniany kłopot: jeśli we wszechświecie istnieje n przedmiotów (jakkolwiek przedmioty definiujemy), to nie istnieją klasy złożone z $n+1$ elementów, co znaczy, że liczb większych od n po prostu nie ma. Aby temu zapobiec, matematycy przyjęli tak zwany *aksjomat nieskończoności*, zapewniający istnienie przynajmniej jednego zbioru nieskończonego – jest to aksjomat egzystencjalny, wydaje się przeto kłopotliwy z punktu widzenia logiki.

Większym, zdaje mi się, problemem byłoby zdefiniowanie liczby 0. Jest ono zwykle utożsamiane z klasą pustą (lub, w definicji Russella, z klasą, której elementem jest zbiór pusty), lecz o ile pojęcie klasy można uznać za „fikcję logiczną” – za pewien skrót językowy, opisujący kolekcję przedmiotów, to jednak klasa, nie posiadająca ani jednego elementu, nie może istnieć w świecie rzeczywistym nawet w ten sposób (tym bardziej klasa, której elementem miałby być zbiór pusty).

Toteż muszą być liczby definiowane jako przedmioty abstrakcyjne, niezależne od czasu i przestrzeni. Tak też się dzieje, gdyż – jak wyżej wspomniano – liczbę 0 utożsamia się obecnie w matematyce ze zbiorem pustym, podczas gdy liczbę 1 ze zbiorem, którego elementem jest zbiór pusty, a który nazywa się singletonem (z racji jedyności swojego elementu; w tym wypadku jest to singleton zbioru pustego); liczbę 2 ze zbiorem, której elementami są liczby 0 i 1, czyli zbiór pusty oraz singleton zbioru pustego; liczbę 3 ze zbiorem, zawierającym liczby 0, 1 i 2; i tak dalej. Wszystkie bardziej skomplikowane konstrukcje liczbowe są oparte na tej prostej idei.

Istotne dla naszych rozważań jest to, że skoro liczby są przedmiotami abstrakcyjnymi, to aby zachować spójność przekonań, musimy zrezygnować z jednej z dwóch rzeczy: albo z uznawania zbioru przedmiotów realnych za jedyną dopuszczalną dziedzinę naszych funkcji zdaniowych, albo z uznawania obiektywnej

¹⁸ Zob. B. Russell, *Wstęp do filozofii matematyki*, s. 31.

¹⁹ Zob. tamże, s. 202.

prawdziwości twierdzeń matematycznych. Opcja druga wydaje się zbyt druzgocąca, by można było ją przyjąć. Zdaje się, że pewnym (jak twierdzą: pozornym) wyjściem ku utrzymaniu obu poglądów jest nominalizm. Nie jest niemożliwością, by być logikiem lub matematykiem i nominalistą zarazem, lecz sądzę, iż w pozycji takiej tkwi pewna niekonsekwencja. Można się również rozsądnie zastanawiać, czy uprawianie współczesnej matematyki jest w ogóle możliwe przy nastawieniu nominalistycznym, biorąc w szczególności pod uwagę obecną postać teorii mnogości. Wśród jej aksjomatów znajdują się bowiem aksjomaty egzystencjalne: wymieniony wyżej aksjomat nieskończoności oraz aksjomat zbioru pustego. Problemem może się okazać również, tak niegdyś kontrowersyjny, pewnik wyboru. Nominalizm jest stanowiskiem metafizycznym, a wspomniane aksjomaty – źródłem metafizycznych (oraz logicznych) trudności.

Z tego powodu popularnym dziś poglądem w logice i matematyce jest realizm matematyczny (czy też matematyczny platonizm). Przyjmuje on istnienie abstrakcyjnych obiektów matematycznych. Zachowujemy więc absolutną prawdziwość twierdzeń matematyki, co znaczy, że odrzucić musimy jedynność dziedziny naszych funkcji zdaniowych. Aby uznać prawdziwość zdania „istnieje takie x , że: x jest liczbą całkowitą i x jest większe od 2, i x jest mniejsze od 4” musimy przyjąć, iż dziedziną funkcji zdaniowej „ x jest liczbą całkowitą i x jest większe od 2, i x jest mniejsze od 4” jest jakiś zbiór liczb. Do prawdziwości owego zdania wystarczy zbiór: $\{3\}$, czyli singleton *trójki*. Konsekwencje tego są interesujące. Jeśli bowiem uznajemy istnienie obiektów matematycznych, które są przedmiotami abstrakcyjnymi, to nie istnieją racje, by nie uznawać istnienia wszystkich innych przedmiotów abstrakcyjnych. Wszelkie niesprzeczne idee reprezentują przedmioty abstrakcyjne (poza tymi, które reprezentują przedmioty konkretne), które są tak samo realne, jak liczby, klasy, własności, relacje i – jak wynika z wcześniejszych rozważań – logicznie możliwe światy, wśród których nasz jest tylko jednym z wielu.

Implikuje to również fakt, że przykładowe zdania: „Sherlock Holmes jest wybitnym detektywem”, „Wiktor Frankenstein jest szalonym naukowcem” czy „Rocky Balboa jest doświadczonym pięściarzem” okazują się prawdziwe – choć musimy to stwierdzenie doprecyzować. Każde z tych zdań ma formę: „istnieje takie x , że x jest A i x jest B ”. Zdanie wymienione jako pierwsze odwzorowuje się następująco: istnieje takie x , że x jest Sherlockiem Holmesem i x jest wybitnym detektywem (raz jeszcze zwrócić należy uwagę na to, że podobnie jak we wcześniejszym przykładzie z Donaldem Trumpem, wyrażenia „Sherlock Holmes”, „Wiktor Frankenstein”, „Rocky Balboa” nie są nazwami własnymi; są one deskrypcjami określonymi). Zwykle w mowie potocznej, wypowiadając zdania tego typu, za

dziedzinę funkcji zdaniowych, powstałych przez opuszczenie kwantyfikatora egzystencjalnego, uznajemy – choć raczej nieświadomie – zbiór przedmiotów realnych. Z tego powodu twierdzimy, iż są fałszywe. Jednak gdy nie precyzujemy, o jaką dziedzinę nam chodzi, musi chodzić o dziedzinę *wszystkich* przedmiotów (podobnie, gdy mówimy o liczbach po prostu, musi nam chodzić o wszystkie liczby). Jasne jest już teraz, że do klasy wszystkich przedmiotów należeć też muszą przedmioty abstrakcyjne. Idea Sherlocka Holmesa bez wątpienia jest logicznie możliwą, co znaczy – niesprzeczną reprezentacją przedmiotu abstrakcyjnego, jakim jest sam Sherlock Holmes. Tak, jak za prawdę uznajemy zdanie rodzaju „Liczba 3 jest większa od liczby 2”, tak też za prawdę musimy uznać zdanie „Sherlock Holmes jest wybitnym detektywem”. Odrzucenie prawdziwości drugiego logicznie pociąga za sobą odrzucenie prawdziwości pierwszego.

O ile więc niemal naturalnie przychodzi nam uznanie zdań o liczbach, o których teraz możemy powiedzieć, że są prawdziwe w dziedzinie liczb, za prawdziwe *w ogóle* – co jest intuicyjnym wyrazem poczucia, że wszelkie zdania analizowane są na gruncie świata rzeczywistego, czyli dziedziny będącej zbiorem przedmiotów realnych; wiemy już, że jest to intuicja chybiona – o tyle powinniśmy uznać prawdziwość zdań typu „Sherlock Holmes jest wybitnym detektywem”. Ważne, by sobie uzmysłwić dokładnie, dlaczego tak jest. Powtórzmy więc krótko. Wbrew intuicji zdania o liczbach, które przyjmujemy jako prawdziwe, nie są prawdziwe „w naszym świecie”. Nie są one prawdziwe w dziedzinie przedmiotów realnych. Aby sensownie mówić o ich prawdziwości, należy rozpatrywać je w kontekście zbiorów liczbowych, gdzie zarówno same zbiory, jak i ich elementy – czyli liczby – są przedmiotami abstrakcyjnymi, tj. nie istnieją fizycznie. A gdy uznamy abstrakcyjne istnienie przedmiotów innych niż przedmioty realne, musimy uznać istnienie wszelkich przedmiotów abstrakcyjnych, o ile tylko są niesprzeczne.

4. Podsumowanie

Jak zostało wcześniej wspomniane, jest to argument raczej pragmatyczny niż teoretyczny. Znaczy to, że nie może on być podstawą rozumowania prowadzącego do wniosku o istnieniu przedmiotów abstrakcyjnych, a tym bardziej do twierdzenia o abstrakcyjności świata. Lecz w połączeniu z racjami, ze względu na które należy przyjąć, iż świat jest bytem abstrakcyjnym, stanowi ów argument potężną broń przekonywania. Sprzecznością jest jednoczesne uznawanie twierdzeń matematyki za prawdziwe, a zdań o bytach abstrakcyjnych innych niż liczby i obiekty matematyczne za bezwzględnie fałszywe. Matematyka jest oparta na aksjomatach egzystencjalnych. Oznacza to, że jest ona niczym świat rządzący się wła-

snymi regułami, pozaczasowy i pozaprzestrzenny. Z całą pewnością nie jest to świat fizyczny, nie znajdziemy go nigdzie w naszym wszechświecie. Jest on bytem zupełnie odrębnym od naszego, *rzeczywistego* świata. Nie jest on jednak „mniej lub bardziej realny”. Poprzednie rozważania dowiodły, iż status ontyczny, czyli to „jak bardzo” albo „w jaki sposób” istnieje przedmiot, świata matematycznego jest taki sam, jak status ontyczny świata fizycznego. Intuicja matematyków i filozofów nierzadko domaga się uznania istnienia świata matematycznego. Logiczną konsekwencją takiego poglądu jest idea mówiąca, że w takim razie każdy logicznie możliwy świat istnieje tak samo – tak samo, jak świat matematyczny i tak samo, jak świat fizyczny, „nasz świat”. Zatem jeżeli z jakichś względów nie chcemy odrzucić naszego platońskiego oglądu na matematykę, to nie wolno nam twierdzić, iż pewne zdania o przedmiotach abstrakcyjnych są fałszywe (o ile nie używamy kwantyfikatorów ograniczonych, czyli nie ograniczamy dziedziny naszych funkcji zdaniowych).

Twierdzenia takie pojawiają się jako skutek nieścisłego odróżniania od siebie przedmiotów konkretnych i abstrakcyjnych lub pomieszania pojęć związanych ze statusem ontycznym obiektów matematycznych i innych przedmiotów abstrakcyjnych. Pojęcie istnienia jest w języku naturalnym traktowane jak najzwyklejszy orzecznik, przez co łatwo wpaść w logiczno-językową pułapkę przy rozważaniu jego natury. Nadzieję mogę mieć tylko taką, że sam w tę pułapkę nie wpadłem.

Bibliografia

Frege G., *Pojęcie i przedmiot*, przeł.. B. Wolniewicz, [w:] tegoż, *Pisma semantyczne*, Warszawa 2014.

Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, tom I, Warszawa 1960.

Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tom II, przeł.. R. Ingarden, Warszawa 1986.

Kraszewski J., *Wstęp do matematyki*, Warszawa 2017.

Quine W. V. O., *On what there is*, „The review of metaphysics” 2 (1948, 5), s. 21–38.

Russell B., *On denoting*, „Mind” 14 (1905, 56), s. 479–493.

Russell B., *Wstęp do filozofii matematyki*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1958.

Van Inwagen P., *Meta-ontology*, „Erkenntnis” 48 (1998), s. 233–250.

MARCIN ŁAZARZ

Uniwersytet Wrocławski

Wydział Nauk Społecznych

Katedra Logiki i Metodologii Nauk

ORCID 0000-0003-0022-2730

Problem korelatu semantycznego zdania

Abstrakt: W pracy podjęto próbę zaprojektowania definicji korelatu semantycznego zdania. W sekcjach 1 i 2 nakreślono dwa konkurencyjne paradygmaty: ontologię sytuacji i ontologię przedmiotów. W sekcji 3 przedyskutowano filozoficzne intuicje związane z pojęciem korelatu semantycznego zdania, a także przedstawiono podstawowe założenia semantyczne teorii krat sytuacji elementarnych B. Wolniewicza oraz logiki niefregeowskiej R. Suszki. W sekcji 4 przeanalizowano szereg przykładowych zdań, wskazując na intuicje oraz trudności związane z pojęciem korelatu semantycznego w strukturze relacyjnej. W sekcji ostatniej sformułowano wnioski o charakterze negatywnym.

Słowa kluczowe: ontologia sytuacji, logika niefregeowska, definicja prawdy, struktura relacyjna, model, korelat semantyczny zdania.

The problem of the semantic correlate of a sentence

Abstract: This paper attempts to design a definition of the semantic correlate of a sentence. Sections 1 and 2 outline two competing paradigms: the ontology of situations and the ontology of objects. Section 3 discusses philosophical intuitions related to the notion of a sentence's semantic correlate, as well as the basic semantic assumptions of B. Wolniewicz's theory of lattices of elementary situations and R. Suszko's non-Fregean logic. Section 4 analyzes a number of sample sentences, highlighting intuitions and difficulties associated with the concept of a semantic correlate in a relational structure. The final section presents conclusions of a negative nature.

Keywords: situation ontology, non-Fregean logic, definition of truth, relational structure, model, semantic correlate of a sentence.

1. Ontologia sytuacji

Paradygmat ontologii sytuacji jest klarowny i intuicyjny, a najlepiej zrozumieć go w konfrontacji z ontologią przedmiotów:

(1) Bytami są *sytuacje*, nie rzeczy.

(2) Sytuacje są uporządkowane przez relację częściowego porządku $\leq$ (relacja zwrotna, słabo-antysymetryczna i przechodnia); jeśli $A \leq B$, to mówimy, że sytuacja A jest *obejmowana* przez sytuację B .

(3) Istnieją sytuacje maksymalne (względem relacji $\leq$) i te nazywamy *światami możliwymi*.

(4) *świat realny* to jeden spośród światów możliwych, a wszystkie sytuacje obejmowane przez świat realny to *fakty*.

(5) Rzecz jest konstruktem, bytem wtórnym.

Zdecydowana większość starożytnych systemów ontologicznych podpada pod paradygmat ontologii przedmiotów. Należą tu presokratejska filozofia *arche*, atomizm Demokryta, pitagoreizm, a zwłaszcza Arystotelesa teoria substancji. *Sokrates jest śmiertelny* – gramatyka tego prawdziwego zdania odzwierciedla arystotelesowskie założenia ontologiczne: substancja jaką jest *Sokrates*, posiada przypadłość *bycia śmiertelnym*. Jeżeli jest tu w ogóle jakaś sytuacja (polegająca na tym, że Sokrates jest śmiertelny), to jest ona tworem abstrakcyjnym, wtórnym. Warto zauważyć, że ontologiczne rozstrzygnięcia Arystotelesa znalazły wyraz w jego logice, w której kwantyfikatory spajają wyłącznie stałe indywidualowe (nazwy jednostkowe) oraz predykaty jednoargumentowe (nazwy ogólne).

Śladów ontologii sytuacji można dopatrzyć się w wiekach średnich w dyskusji na temat *referencji* (znaczenia, odniesienia) zdania. Do czego mianowicie odnosi się zdanie? Można tutaj wymienić trzy wyraźnie stanowiska¹: (1) *subiektywizm* (Wilhelm Ockham), wedle którego referencją zdania jest myśl, będąca wytworem umysłu; (2) *reizm* (Piotr z Ailly), który głosi, że referencja zdania jest w pełni redukowalna do rzeczy; (3) *faktualizm* (Grzegorz z Rimini), stwierdza z kolei, że odniesieniem zdania nie jest psychiczny stan umysłu, lecz niesprowadzalny do rzeczy ich sposób istnienia (*modus rei*).

Współczesna osłona debaty nad ontologią sytuacji związana jest z osobami Gottloba Fregego i Ludwiga Wittgensteina. Frege uznał, iż zdanie oprócz wartości logicznej posiada *sens* oraz *znaczenie*. Sens to myśl zawarta w zdaniu, ale myśl, którą się ujmuje, a nie wytwarza – jest to często komentowany platonizm Fregego. Przykładowo, zdania

$$2 + 2 = 4 \quad \text{oraz} \quad 2 \cdot 2 = 4$$

obydwa są prawdziwe i obydwa mówią, o tych samych liczbach, ale mają inny sens, ponieważ drogi ustalenia prawdziwości tych zdań są odmienne. Z kolei, ich

¹ Zob. B. Wolniewicz, *Logic and Metaphysics*, Warszawa 1999, s. 229–235.

znaczenie, a stosując być może lepszą terminologię, *odniesienie*, jest jedno i to samo: jest nim *Byt*. W ten sposób Frege zasygnalizował pojęcie sytuacji i jednocześnie celowo je strywalizował. Założenie, że wszystkie zdania prawdziwe posiadają to samo odniesienie, nazwano później *aksjomatem Fregego*².

Wittgenstein odrzucił aksjomat Fregego i uznał, że każde zdanie przedstawia specyficzną sytuację:

W zdaniu zestawia się pewną sytuację jak gdyby na próbę. Zamiast mówić: to zdanie ma ten a ten sens, można by powiedzieć: to zdanie przedstawia tę a tę sytuację³.

Ontologię sytuacji w ujęciu Wittgensteina przyjęło się określać mianem *atomizmu logicznego* ze względu na to, iż zakłada ona istnienie sytuacji *prostych*, które są względem siebie *niezależne* w sensie ontologicznym:

Świat rozpada się na fakty.

Jedno może być faktem lub nie być, a wszystko inne pozostać takie samo⁴.

Pojęcie struktury relacyjnej

Wspomniana wyżej logika Arystotelesa (sylogistyka) skupia się na tzw. *zdaniami kategorycznych*, które – z punktu widzenia logiki współczesnej – postrzegamy jako pewne specjalne zdania, zawierające wyłącznie kwantyfikatory, stałe indywidualowe i predykaty jednoargumentowe. Ten zasób syntaktyczny jest dalece niewystarczający z punktu widzenia nauk szczegółowych i matematyki. Mogłoby się zdawać, że predykaty wieloargumentowe są wyrażalne za pomocą predykatów jednoargumentowych: zamiast powiedzieć, że *Jan jest ojcem Piotra* można by powiedzieć – być może nieco sztucznie – że *Jan posiada własność bycia ojcem Piotra*. W tym przypadku predykat dwuargumentowy

$$o(x, y) \equiv x \text{ jest ojcem } y$$

byłby redukowalny do predykatów jednoargumentowych:

$$\begin{aligned} o_1(x) &\equiv x \text{ jest ojcem Piotra,} \\ o_2(x) &\equiv x \text{ jest ojcem Pawła,} \\ o_3(x) &\equiv x \text{ jest ojcem Anny} \quad \text{itd.} \end{aligned}$$

² Zob. R. Suszko, *Abolition of the Fregean Axiom*, [w:] *Logic Colloquium. Lecture Notes in Mathematics*, red. R. Parikh, tom CDLIII, New Jersey 1975, s. 170.

³ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1970, teza 4.031.

⁴ Tamże, tezy 1.2 i 1.21.

Tak jednak nie jest: jak wykazali kolejno Thoralf Skolem i Alonzo Church, sylogistyka Arystotelesa jest rachunkiem rozstrzygalnym, podczas gdy logika dopuszczająca predykaty wieloargumentowe okazuje się nierozstrzygalna⁵. Nauka – być może wbrew temu, co twierdził Arystoteles – odkrywa *relacje* między obiektami, dlatego logika musi posługiwać się predykatami wieloargumentowymi oraz symbolami funkcyjnymi.

W ujęciu logiki język to przeto uporządkowana piątka:

$$J = (R; F; C; X; S),$$

gdzie R to zbiór predykatów (dowolnie wiele argumentowych), F to zbiór symboli funkcyjnych (dowolnie wiele argumentowych), C to zbiór stałych indywiduowych, X to zbiór zmiennych indywiduowych (w każdym języku jest przeliczalne nieskończony) oraz S to zbiór stałych logicznych: $S = \{\wedge, \vee, \rightarrow, \leftrightarrow, \neg, \forall, \exists, =\}$. Ze względu na to, że dwa ostatnie komponenty w każdym języku są takie same, przyjmuje się, że język to uporządkowana trójka⁶:

$$J = (R; F; C).$$

Za pomocą symboli języka buduje się termy i formuły w standardowy sposób⁷. Przykładowo, językiem arytmetyki jest $J_{ar} = (\leq; +, \cdot; 0, 1)$. Termami w tym języku są np. $1+1$, $x+(y+1)$, $(x+1) \cdot (1+1)$, itd., formułami zaś są: $x = y+1$, $\neg(x \leq 0)$, $x \leq x \cdot y$, $\forall x(\neg(x+1=0))$, $\forall x \exists y(y+1=x)$ itp.

Z tak pojętym językiem związane jest pojęcie struktury relacyjnej. Dla języka $J = (R; F; C)$ *strukturą relacyjną* nazywamy dowolną czwórkę uporządkowaną

$$\mathbb{A} = (A; R^A; F^A; C^A),$$

gdzie A to dowolny zbiór niepusty, zaś $R^A = \{r^A : r \in R\}$, $F^A = \{f^A : f \in F\}$ oraz $C^A = \{c^A : c \in C\}$, to odpowiednio interpretacje predykatów, symboli funkcyjnych oraz stałych indywiduowych w strukturze $\mathbb{A}$. Zakładamy przy tym, że argumentowość predykatu r i relacji r^A (symbolu funkcyjnego f i funkcji f^A) jest taka sama.

Pojęcie prawdy podane przez Alfreda Tarskiego jest pomostem łączącym język i strukturę relacyjną. Jest ono formalizacją klasycznej definicji prawdy jako zgodności myśli z rzeczywistością, a przy tym jest wolne od antynomii logicznych, w tym antynomii kłamcy. Pozwala ono w końcu ugruntować semantyczną

⁵ Zob. *Logika formalna. Zarys encyklopedyczny z zastosowaniem do informatyki i lingwistyki*, red. W. Marciszewski, Warszawa 1987, s. 141–143.

⁶ Zob. Z. Adamowicz, P. Zbierski, *Logika matematyczna*, Warszawa 1991, s. 26–27.

⁷ Zob. tamże, rozdział 5.

operację konsekwencji, stosowaną w matematyce przynajmniej od czasów Talesa. Dodajmy, że Kurt Gödel w 1929 roku udowodnił twierdzenie o pełności dla klasycznego rachunku predykatów, wykazując w ten sposób, że semantyczna operacja konsekwencji jest tożsama z syntaktyczną operacją konsekwencji, opartą na pojęciu dowodu⁸.

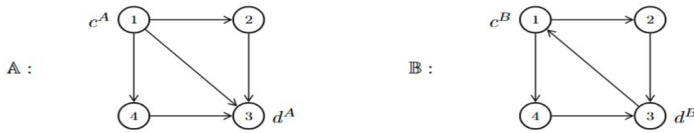
Poniższy przykład ilustruje, jak definicja prawdy Tarskiego działa w praktyce. Niech $J = (r; \emptyset; c, d)$ będzie językiem, w którym r jest dwuargumentowym predykatem oraz c, d to stałe indywidualne (symboli funkcyjnych brak). Rozważmy następujące zdania α i β :

$$\begin{aligned} (\alpha) \quad & r(c, d) \\ (\beta) \quad & \forall x (r(c, x) \rightarrow r(x, d)) \end{aligned}$$

Pierwsze możemy przeczytać jako *Jan ufa Piotrowi*, zaś drugie – *Każdy komu ufa Jan, ufa Piotrowi*. Rozważmy ponadto dwie struktury:

$$\mathbb{A} = (A; r^A; \emptyset; c^A, d^A) \quad \text{oraz} \quad \mathbb{B} = (B; r^B; \emptyset; c^B, d^B),$$

przy czym $A = \{1, 2, 3, 4\}$, $r^A = \{(1, 2), (1, 3), (1, 4), (2, 3), (4, 3)\}$, $c^A = 1$, $d^A = 3$ oraz $B = \{1, 2, 3, 4\}$, $r^B = \{(1, 2), (1, 4), (2, 3), (3, 1), (4, 3)\}$, $c^B = 1$, $d^B = 3$. Diagramy struktur przedstawiamy poniżej:



Zdanie α jest prawdziwe w $\mathbb{A}$, co zapisujemy symbolicznie $\mathbb{A} \models \alpha$, fałszywe zaś w $\mathbb{B}$: $\mathbb{B} \not\models \alpha$. Z drugiej strony $\mathbb{A} \not\models \beta$, ponieważ $(1, 3) \in r^A$, ale $(3, 3) \notin r^A$ oraz $\mathbb{B} \models \beta$, ponieważ

$$(\forall b \in B)((1, b) \in r^B \Rightarrow (b, 3) \in r^B)^9.$$

⁸ Twierdzenie o pełności logiki predykatów ma doniosłość filozoficzną, ponieważ obala rozpowszechniony w latach dwudziestych XX wieku – zwłaszcza w kręgu Koła Wiedeńskiego – pogląd, że pojęcie semantycznej operacji konsekwencji jest nieściśle i nienaukowe, jako oparte na mętnym i metafizycznym pojęciu prawdy. K. R. Popper pisze: „Powodem mojego braku pewności, gdy idzie o pojęcie prawdy, było oczywiście to, że stało się ono przedmiotem ataków wielu filozofów, którzy mieli sporo racji. Przerażała mnie nie tyle antynomia kłamcy, co trudności w objaśnieniu teorii korespondencji: czym bowiem miałyby być korespondencja zdania z faktami?” (K. R. Popper, *Uwagi filozoficzne o teorii prawdy Tarskiego*, [w:] tegoż, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 2002, s. 379–380). Por. też: B. Brożek, *Popper wobec semantycznej teorii prawdy*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 31 (2002), s. 133–138.

⁹ Jeżeli mamy do czynienia nie ze zdaniem lecz z formułą otwartą, powiedzmy $r(x, c)$, gdzie x jest

Podejście powyższe, charakterystyczne dla współczesnej matematyki, zgodne jest z paradygmatem ontologii przedmiotów: przedmiotami są obiekty uniwersum, relacje pomiędzy obiektami uniwersum oraz w ogóle wszelkie konstrukty, jakie tylko można uzyskać z uniwersum za pomocą środków teorii mnogości. Nie ma tu jednakże mowy wprost o sytuacjach przedstawianych przez zdania α czy β . Czy istnieje w strukturach relacyjnych coś, co można by uznać za odpowiednik sytuacji?

3. Korelat semantyczny zdania

Bogusław Wolniewicz w *Ontologii sytuacji* daje sugestywną definicję pojęcia korelatu semantycznego zdania:

Niech α będzie jakimś zdaniem prawdziwym, a R niech będzie rzeczywistością, rozumianą po wittgensteinowsku jako ogół faktów. Jako prawdziwe, zdanie α jest zgodne z rzeczywistością R , ale nie całe R ma przy tym coś do rzeczy. Dzieli się ono bowiem wyraźnie, choć nader nieostro, na dwie części: na część A , do której właśnie zdanie α się *odnosi*, i na całą nieokreśloną resztę: $X = R \setminus A$, która dla kwestii jego prawdziwości jest obojętna. (...) Część A stanowi *korelat semantyczny* zdania α , czyli ten najmniejszy fragment rzeczywistości, dzięki któremu zagwarantowana jest prawdziwość owego zdania¹⁰.

Owo *gwarantowanie prawdziwości*, nazywane dalej przez Wolniewicza *weryfikowaniem*, jest klasycznym stosunkiem semantycznym, fundamentalnym również w ontologii sytuacji, co i w ontologii przedmiotów. Weryfikowanie jest monotoniczne względem relacji obejmowania:

jeśli A weryfikuje α oraz $A \leq B$, to też B weryfikuje α .

Obok pojęcia weryfikowania Wolniewicz wyróżnia inny stosunek semantyczny, mianowicie stosunek *przedstawiania*, który jest anty-monotoniczny względem relacji obejmowania:

jeśli A jest przedstawiane przez α oraz $B \leq A$,
to też B jest przedstawiane przez α .

Największą sytuację przedstawianą przez dane zdanie nazywa Wolniewicz *obiektywem* tego zdania, a koncepcję tę wywodzi od Alexiusa Meinonga. Stwierdza ponadto, że dla dowolnego zdania należy przyjąć definicyjnie:

zmienną indywiduową, to nie ma sensu pytać o prawdziwość tej formuły (w danej strukturze), dopóki nie ustalimy *wartościowania*. W szczególności nie mają sensu napisy $\mathbb{A} \models r(c, x)$ oraz $\mathbb{A} \not\models r(c, x)$. Ustaliwszy wartościowanie v , powiedzmy takie, że $v(x) = 2$, formuła staje się *spełniona*, co zapisujemy $\mathbb{A} \models r(c, x)[v]$ lub $\mathbb{A} \models r(c, x)[2/x]$, ponieważ $(1, 2) \in r^A$. Analogicznie, $\mathbb{A} \not\models r(c, x)[1/x]$, ponieważ $(1, 1) \notin r^A$.

¹⁰ B. Wolniewicz, *Ontologia sytuacji. Podstawy i zastosowania*, Warszawa 1985, s. 14.

najmniejsza sytuacja, która weryfikuje α = największa sytuacja, jaką α przedstawia,

innymi słowy:

korelat semantyczny zdania α = obiektu zdania α ¹¹.

W dalszej części *Ontologii sytuacji* definiuje Wolniewicz pewną klasę krat, które służą mu za formalizację pojęcia *sytuacji elementarnej*¹², a następnie wprowadza pojęcie prawdy, wzorując się na metodzie Kripkego¹³. W rezultacie jest w stanie ściśle zdefiniować pojęcia: *weryfikator*, *obiektu* (czyli *korelat semantyczny*), *miejsce logiczne*, *obejmowanie*¹⁴ oraz dowieść o tych pojęciach szeregu twierdzeń, w szczególności¹⁵:

Twierdzenie.

- (i) *Klasa miejsc logicznych jest ciałem zbiorów.*
- (ii) *Klasa obiektów (korelatów semantycznych) jest izomorficzna z klasą miejsc logicznych (w konsekwencji jest ona algebrą Boole'a).*

Zauważmy w tym momencie, że konstrukcja zaproponowana przez Wolniewicza jest całkowicie niezależna od pojęcia struktury relacyjnej – głównego pojęcia teorii modeli. Do tej sprawy odniesiemy się za chwilę, ale wcześniej zarysujmy pokrótce semantykę tzw. *logiki niefregeowskiej*, zbudowanej – również pod wpływem Wolniewicza – przez Romana Suszkę.

Język *niefregeowskiej logiki predykatów PCI* (ang. *predicate calculus with identity*) różni się od języka logiki klasycznej kilkoma ważnymi szczegółami. Zawiera on przede wszystkim zarówno zmienne indywiduowe jak i zdaniowe, które są później związane kwantyfikatorami. Zawiera on też nowy, nieprawdziwościowy spójnik $\equiv$, zwany *spójnikiem identyczności*, którego zamierzoną interpretacją jest to, by zdanie $\alpha \equiv \beta$ było prawdziwe, wtedy i tylko wtedy, gdy zdania α i β przedstawiają jedną i tę samą sytuację¹⁶.

¹¹ Tamże, s. 16.

¹² Zob. tamże, s. 23–28.

¹³ Zob. tamże, s. 59.

¹⁴ Zob. tamże, s. 64–66.

¹⁵ Zob. tamże, twierdzenia 3.26, 3.36 oraz 3.37. Por. też M. Łazarz, *Kraty sytuacji elementarnych*, Kraków 2007, rozdział 4.5.

¹⁶ Język PCI poza predykatami, symbolami funkcyjnymi i stałymi indywiduowymi może zawierać inne funktory zdania-zdaniotwórcze (np. inne spójniki) oraz zdania-nazwotwórcze (np. operator ι). Język taki, Suszko nazywa *W-językiem*, por. M. Omyła, *Zarys logiki niefregeowskiej*, Warszawa 1986, s. 125–130.

Struktura semantyczna logiki PCI wyposażona jest w dwa uniwersa:

$$\mathbb{M} = (\mathbb{A}, \mathbb{B}),$$

gdzie $\mathbb{A}$ jest matrycą logiczną podobną do języka:

$$\mathbb{A} = (A, \neg_A, \vee_A, \wedge_A, \rightarrow_A, \leftrightarrow_A, \equiv_A, D),$$

przy czym elementy zbioru A (co najmniej dwuelementowego) interpretuje się jako *sytuacje możliwe*, zaś podzbiór D zbioru A – jako fakty, czyli te sytuacje, które zachodzą¹⁷. Struktura $\mathbb{B}$ to z kolei struktura relacyjna opisana w sekcji 2 (ewentualnie skorygowana o nowe funktory – por. przypis 16), a elementy zbioru B interpretuje się jako *przedmioty*. Dalej, *wartościowaniem* w strukturę $\mathbb{M}$ nazywamy parę funkcji (s, v) , gdzie s to funkcja ze zbioru zmiennych zdaniowych (formuł atomowych) w zbiór sytuacji A , zaś v to odwzorowanie zbioru zmiennych indywidualnych X w zbiór obiektów B .

Aparat semantyczny Suszki pozwala m.in. dowieść następującego związku między uniwersami $\mathbb{A}$ i $\mathbb{B}$: dla dowolnych zdań α i β oraz dowolnego wartościowania s zachodzi¹⁸:

$$\mathbb{B} \models \alpha \equiv \beta \quad \Leftrightarrow \quad s(\alpha \equiv \beta) \in D \quad \Leftrightarrow \quad s(\alpha) \equiv_A s(\beta) \in D \quad \Leftrightarrow \quad s(\alpha) = s(\beta).$$

Mówiąc obrazowo: zdanie $\alpha \equiv \beta$ jest prawdziwe w ontologii przedmiotów wtedy i tylko wtedy, gdy α i β posiadają ten sam korelat semantyczny. W ogólności zaś dla zdania φ , mamy:

$$\mathbb{B} \models \varphi \quad \Leftrightarrow \quad s(\varphi) \in D.$$

Niestety, semantyka logiki nefregowskiej nie wyjaśnia bliżej stosunku korelatu $s(\varphi)$ semantycznego do struktury relacyjnej $\mathbb{B}$, tym samym związek ontologii przedmiotów i ontologii sytuacji – tak samo jak w teorii Wolniewicza – pozostaje mało konkretny.

Należy – być może – zapytać, czy domaganie się takiego związku jest w ogóle uzasadnione. Zapewne niektórzy filozofowie zaakceptują niewspółmierność paradygmatów ontologii przedmiotów i ontologii sytuacji, uznając poszukiwanie związku między nimi za rzecz zbędną i niewykonalną. W takim jednak przypadku, ontologia sytuacji pozostanie filozoficzną ciekawostką, pokazującą, że pewne podstawowe kwestie ontologiczne można wyjaśnić inaczej, lecz nie stanie

¹⁷ Zbiór D musi spełniać szereg formalnych postulatów, por. R. Suszko, *Abolition of the Fregean Axiom*, s. 181–182. Por. też M. Omyła, *Zarys logiki nefregowskiej*, s. 134–135.

¹⁸ Wartościowanie v nie odgrywa żadnej roli jeśli α i β są zdaniami.

się autentyczną alternatywą wobec ontologii przedmiotów, w szczególności dla teorii modeli. Można się domyślać, że podobne przemyślenia skłoniły Ryszarda Wójcickiego do następującej uwagi:

Istnieją uzasadnione powody, by sądzić, że pojęcie sytuacji nie może zdobyć trwałego miejsca w logice, o ile nie da się zdefiniować w terminach „tego, co się dzieje” w strukturach o postaci $\mathbb{M}$ ¹⁹.

W kolejnej sekcji przedyskutujemy wykonalność tego zadania.

4. Korelat semantyczny zdania w strukturze relacyjnej

Niech $\mathbb{A}$ będzie dowolną strukturą relacyjną oraz α – dowolnym zdaniem, które jest w tej strukturze prawdziwe: $\mathbb{A} \models \alpha$. Symbolem $\mathbb{A}(\alpha)$ oznaczmy – choć jest to oznaczenie zdecydowanie na wyrost – korelat semantyczny zdania α w strukturze $\mathbb{A}$. Przedyskutujemy możliwość zdefiniowania tego pojęcia, przy czym przyjmujemy dwa założenia:

- (1) *postulat Wójcickiego*: $\mathbb{A}(\alpha)$ jest „fragmentem” struktury $\mathbb{A}$,
- (2) *postulat Wolniewicza*: $\mathbb{A}(\alpha)$ jest *najmniejszym* fragmentem odpowiedzialnym za prawdziwość zdania α .

Zauważmy na początek, że przy przyjętych powyżej oznaczeniach aksjomat Fregego przyjmuje postać: dla każdego zdania F i każdej struktury $\mathbb{A}$:

$$\text{jeżeli } \mathbb{A} \models F, \text{ to } \mathbb{A}(F) = \mathbb{A}.$$

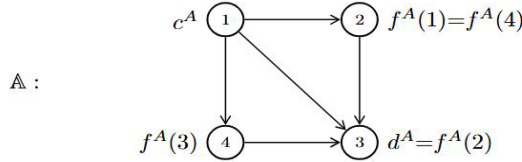
Aksjomat Fregego narusza w sposób oczywisty postulat (2). Mając tę trudność na uwadze, przeanalizujemy wybrane przypadki, wskazując na pewne intuicje oraz trudności związane próbą definiowania korelatu semantycznego zdania w strukturze relacyjnej.

4.1. Zdania atomowe. Ze względu na indukcyjną definicję formuły, należy na początek zastanowić się, co jest korelatem zdań atomowych. W ogólnym przypadku, dla języka $J = (R; F; C)$ mamy dwa typy formuł atomowych: $r(t_1, \dots, t_n)$ oraz $t_1 = t_2$, gdzie r to predykat n -argumentowy, zaś $t_1, \dots, t_n$ to termy. Zajmijmy się najpierw pierwszym typem zdań. Ustalmy konkretny język, powiedzmy $J = (r; f; c, d)$, gdzie r to predykat dwuargumentowy, f – jednoargumentowy symbol funkcyjny, zaś c, d to stałe indywiduowe. Ustalmy również strukturę relacyjną, adekwatną dla tego języka, powiedzmy, $\mathbb{A} = (A; r^A; f^A; c^A, d^A)$, gdzie $A =$

¹⁹ R. Wójcicki, *Suszek's Situational Semantics*, „Studia Logica” 43 (1984, 4), s. 333: „There are sound reasons to believe that the concept of situation cannot win a lasting position in logic unless it is definable in terms of »what is going on« in structures of the form $\mathbb{M}$ ”. Pisząc o strukturze $\mathbb{M}$, Wójcicki ma na myśli strukturę relacyjną, tak jak przedstawiliśmy ją w sekcji 2.

$\{1, 2, 3, 4\}$ oraz $r^A = \{(1, 2), (1, 3), (1, 4), (2, 3), (4, 3)\}$, $f^A = \{(1, 2), (2, 3), (3, 4), (4, 2)\}$, $c^A = 1$, $d^A = 3$.

Diagram $\mathbb{A}$ przedstawia się następująco:



Rozważmy zdanie $r(f(c), d)$. Jest ono prawdziwe w strukturze $\mathbb{A}$, zatem zapytajmy co stanowi jego korelat semantyczny. Zgodnie z postulatem (1) ma być to fragment modelu $\mathbb{A}$, np. jego podmodel. Z kolei, według postulatu (2), ma to być fragment najmniejszy. Idąc tym tropem, zauważmy, że trzy obiekty mają związek z prawdziwością rozważanego zdania: 1, 3 – jako denotacje stałych c, d – oraz 2 jako wartość termu $f(c)$. Uniwersum poszukiwanego korelatu semantycznego to zatem zbiór $\{1, 2, 3\}$.

Dalej zapytajmy, który fragment relacji r^A ma znaczenie dla prawdziwości zdania. Wydaje się sensownym by uznać, że jest to relacja $\{(2, 3)\}$, ponieważ to właśnie od niej zależy prawdziwość rozważanego zdania:

$$\mathbb{A} \models r(f(c), d) \Leftrightarrow (f^A(c^A), d^A) \in r^A \Leftrightarrow (f^A(1), 3) \in r^A \Leftrightarrow (2, 3) \in r^A.$$

Zadajmy teraz pytanie, który fragment funkcji f^A zostaje zaangażowany w prawdziwość naszego zdania. W powyższych obliczeniach korzystaliśmy jedynie z faktu, że $f^A(1) = 2$, a zatem – w duchu poprzednich rozstrzygnięć – przyjmijmy, że interpretacją symbolu funkcyjnego f w korelacie będzie $\{(1, 2)\}$. Ponieważ uznaliśmy wcześniej, że uniwersum konstruowanego korelatu semantycznego to $\{1, 2, 3\}$, musimy zaakceptować, że interpretacją f będzie funkcja *częściowa*²⁰. W ten sposób wkraczamy na terytorium struktur niekanonicznych z punktu widzenia teorii modeli. Jak jednak pokażemy, nie będzie to najistotniejsza trudność.

Jeśli chodzi o interpretację stałych indywidualnych w korelacie semantycznym, to sprawa jest tutaj oczywista: przyjmujemy, że odniesienia pozostają niezmiennicze.

²⁰ Zauważmy, że nie da się zredukować funkcji f^A do dziedziny $\{1, 2, 3\}$, ponieważ $f^A(3) = 4$.

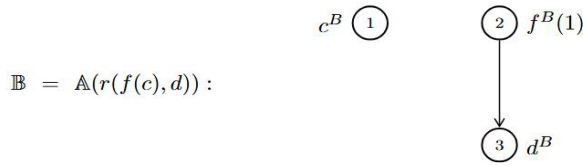
Dostajemy w rezultacie korelat semantyczny zdania $r(f(c), d)$:

$$\mathbb{A}(r(f(c), d)) = \mathbb{B} = (B; r^B; f^B; c^B, d^B),$$

gdzie

$$B = \{1, 2, 3\}, \quad r^B = \{(2, 3)\}, \quad f^B = \{(1, 2)\}, \quad c^B = 1, d^B = 3.$$

Diagram $\mathbb{A}(r(f(c), d))$ przedstawia się następująco:



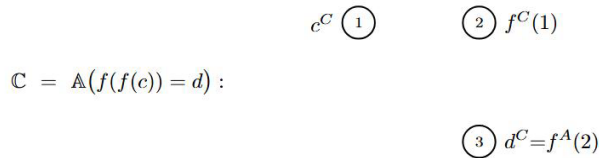
Rozważmy teraz drugi typ zdań atomowych, mianowicie równość postaci $t_1 = t_2$. Dla ustalenia uwagi weźmy zdanie $f(f(c)) = d$. Zdanie to jest prawdziwe w strukturze $\mathbb{A}$:

$$\mathbb{A} \models f(f(c)) = d \Leftrightarrow f^A(f^A(c^A)) = d^A \Leftrightarrow f^A(f^A(1)) = 3 \Leftrightarrow f^A(2) = 3 \Leftrightarrow 3 = 3.$$

Opierając się właśnie na tych intuicjach, redukujemy nasze uniwersum do zbioru $\{1, 2, 3\}$, relację r^A do zbioru pustego $\emptyset$, funkcję f^A do funkcji częściowej $\{(1, 2), (2, 3)\}$, a interpretacje stałych pozostają bez zmian. W rezultacie poszukiwanym korelatem semantycznym jest $\mathbb{A}(f(f(c)) = d) = \mathbb{C} = (C; r^C; f^C; c^C, d^C)$, gdzie

$$C = \{1, 2, 3\}, \quad r^C = \emptyset, \quad f^C = \{(1, 2), (2, 3)\}, \quad c^C = 1, d^C = 3.$$

Diagram prezentuje się następująco:



Zauważmy, że zgodnie z powyższymi intuicjami korelatem semantycznym tautologii $c = c$ jest struktura jednoelementowa:

$$\mathbb{A}(c = c) = (\{c^A\}; \emptyset; \emptyset; c^A).$$

Powyższe przykłady opierają się – jak sądzimy – na dość przejrzystych intuicjach dotyczących sposobu redukcji prowadzącej do wyznaczenia korelatu semantycznego. Choć pełna formalizacja wymagałaby dość rozwlekłych definicji, dałoby się sformułować ogólną instrukcję postępowania „krok po kroku”. Kluczowe znaczenie ma tutaj struktura analizowanego zdania, a ściślej – zbiór jego wszystkich podformuł i podtermów²¹. Na przykład uniwersum struktury redukujemy do tych elementów, które są denotacją któregoś termu (stałego) występującego w rozważanej formule. Redukcję relacji i funkcji uzyskujemy analogicznie.

4.2. Negacja. Rozważmy teraz zdanie $r(d, c)$. Jest ono fałszywe w strukturze $\mathbb{A}$, a zatem jego negacja jest prawdziwa:

$$\mathbb{A} \models \neg r(d, c) \iff (d^A, c^A) \notin r^A \iff (3, 1) \notin r^A.$$

Gdyby uznać, że tym, co powoduje prawdziwość zdania $\neg r(d, c)$, jest „luka” między 3, a 1, to otrzymalibyśmy następujący korelat: $\mathbb{D} = (D; r^D; f^D; c^D, d^A)$, gdzie

$$D = \{1, 3\}, \quad r^D = \emptyset, \quad f^D = \emptyset, \quad c^D = 1, \quad d^D = 3.$$

Takie rozwiązanie wydaje się jednak nie do przyjęcia z następującego powodu: zdanie $\neg(d = c)$ jest również prawdziwe w $\mathbb{A}$, a przy tym relacja r^A nie ma tu żadnego znaczenia. W rezultacie musielibyśmy przyjąć, że korelat semantyczny dla $\neg(d = c)$ to ta sama struktura $\mathbb{D}$. Co więcej, dla *każdej* struktury $\mathbb{S}$, jeśli $\mathbb{S} \models \neg r(d, c)$ i $\mathbb{S} \models \neg(d = c)$, to $\mathbb{S}(\neg r(d, c)) = \mathbb{S}(\neg(d = c))$, co jest już paradoksalnym wnioskiem. Zgodnie bowiem z podstawową intuicją ontologii sytuacji, jeżeli dwa zdania w każdej strukturze mają ten sam korelat, to musi między nimi istnieć mocny logiczny związek – np. powinny być logicznie równoważne. Tymczasem zdania $\neg r(d, c)$, $\neg(d = c)$ są w oczywisty sposób logicznie niezależne.

Czym jest wobec tego korelat negacji? Być może intuicję „luki” dałoby się uratować, gdyby w modelu $\mathbb{D}$ zamiast $r^D = \emptyset$ przyjąć $(\neg r)^D = \{(3, 1)\}$, przy czym byłby to redukt relacji $(\neg r)^A = (A \times A) \setminus r^A$.

Inna możliwość to uznać, że nienależenie pary $(3, 1)$ do relacji r^A wyraża związek tej właśnie pary z *całą* relacją r^A . Wówczas korelatem semantycznym byłaby struktura $\mathbb{E} = (E; r^E; f^E; c^E, d^E)$, gdzie

²¹ Definicja tego pojęcia wymaga indukcji, a jej wzorec nietrudno znaleźć w literaturze – por. np. definicję 5.12 w książce Z. Adamowicz i P. Zbierskiego, *Logika matematyczna*.

$$E = \{1, 2, 3, 4\}, \quad r^E = r^A, \quad f^E = \emptyset, \quad c^E = 1, \quad d^E = 3.$$

Podsumowując, korelat semantyczny negacji stanowi pojęcie problematyczne, co nie powinno zaskakiwać, biorąc pod uwagę długą i intensywną tradycję filozoficznych rozważań nad niebytem (Parmenides, Platon, Mikołaj z Kuzy, Leibniz, Hegel, Meinong i inni).

4.3. Koniunkcja. Treść zawarta w koniunkcji jest „sumą” treści jej składników, dlatego nie powinniśmy napotkać tu tak fundamentalnych trudności jak w przypadku negacji. Rozważmy jakąś prawdziwą koniunkcję w strukturze $\mathbb{A}$, na przykład $r(f(c), d) \wedge r(c, f(d))$. Z definicji prawdy otrzymujemy:

$$\mathbb{A} \models r(f(c), d) \wedge r(c, f(d)) \Leftrightarrow \mathbb{A} \models r(f(c), d) \ \& \ \mathbb{A} \models r(c, f(d)),$$

co oznacza, że należy przyjrzeć się korelatom obu zdań składowych. Korelat zdania $r(f(c), d)$ został już wskazany w sekcji 4.1 – jest nim struktura $\mathbb{B}$. W przypadku zdania $r(c, f(d))$ postępujemy analogicznie:

$$\mathbb{A} \models r(c, f(d)) \Leftrightarrow (c^A, f^A(d^A)) \in r^A \Leftrightarrow (1, f^A(3)) \in r^A \Leftrightarrow (1, 4) \in r^A.$$

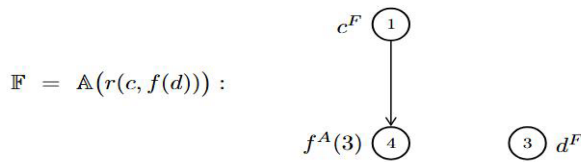
Szukiwanym korelatem jest więc:

$$\mathbb{A}(r(c, f(d))) = \mathbb{F} = (F; r^F; f^F; c^F, d^F),$$

gdzie

$$F = \{1, 3, 4\}, \quad r^F = \{(1, 4)\}, \quad f^F = \{(3, 4)\}, \quad c^F = 1, \quad d^F = 3,$$

a jego diagram to:



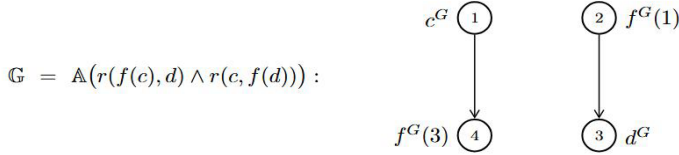
Korelatem koniunkcji będzie „suma” modeli $\mathbb{B}$ i $\mathbb{F}$, tj.:

$$\mathbb{A}(r(f(c), d) \wedge r(c, f(d))) = \mathbb{B} \oplus \mathbb{F} = \mathbb{G} = (G; r^G, f^G; c^G, d^G),$$

gdzie

$$G = \{1, 2, 3, 4\}, \quad r^G = \{(1, 4), (2, 3)\}, \quad f^G = \{(1, 2), (3, 1)\}, \quad c^G = 1, d^G = 3,$$

którego diagram przyjmuje postać:



4.4. Alternatywa i implikacja. Możemy pominąć dyskusję nad korelatami semantycznymi alternatywy i implikacji, ponieważ spójniki te dają się zdefiniować za pomocą koniunkcji i negacji. Jeśli Czytelnik wyczuwa pewne trudności związane z alternatywą, ma rację – nie należy jednak sądzić, że unikamy tego problemu, ponieważ przechodzimy do kwestii jeszcze trudniejszej: mianowicie do korelatu zdania egzystencjalnego. Z kolei zdanie uniwersalne można zdefiniować za pomocą kwantyfikatora egzystencjalnego i negacji, dlatego również ten temat pominiemy.

4.5. Kwantyfikator egzystencjalny. Bez ogródek stwierdzamy, że zdefiniowanie pojęcia korelatu semantycznego dla zdania postaci $\exists x \varphi(x)$ jest, w ogólności, niewykonalne. Rozważmy język, w którym występuje tylko jeden predykat dwuargumentowy r , czyli język $J = (r; \emptyset; \emptyset)$. Strukturą adekwatną dla J jest nieskończona struktura²²

$$\mathbb{N} = (N, <),$$

przy czym N to zbiór liczb naturalnych, a interpretacją predykatu r jest relacja $<$, czyli dobrze znana nam relacja mniejszości: $r^N = <$. Rozważmy następujące zdanie:

$$(\gamma) \quad \exists x \forall y (r(x, y) \rightarrow \exists z r(y, z)).$$

Zdanie to jest w $\mathbb{N}$ prawdziwe:

$$\mathbb{N} \models \gamma \Leftrightarrow (\exists l \in N)(\forall m \in N)(l < m \rightarrow (\exists n \in N)(m < n)).$$

²² Zgodnie z notacją przyjętą w tym artykule, zamiast $\mathbb{N} = (N, <)$ powinniśmy pisać $\mathbb{N} = (N; <; \emptyset; \emptyset)$. Rezygnujemy jednak z tej pełnej postaci, kierując się rozpowszechnioną praktyką matematyczną, zgodnie z którą symbole zbioru pustego w sygnaturze struktury są pomijane.

Zauważmy, że każdy redukt postaci

$$\mathbb{N}_k = (N_k, <_k), \text{ dla } k \in N,$$

gdzie $N_k := \{a \in N : k \leq a\}$ oraz

$$a <_k b \quad :\Leftrightarrow \quad a < b \quad \& \quad a, b \in N_k,$$

jest modelem dla zdania γ , ponieważ zachodzi:

$$\mathbb{N} \models \gamma \quad \Leftrightarrow \quad (\exists l \in N_k)(\forall m \in N_k)(l < m \rightarrow (\exists n \in N_k)(m < n)).$$

W ten sposób znaleźliśmy zstępujący ciąg struktur, w których zdanie γ jest prawdziwe:

$$\mathbb{N}_0 \supsetneq \mathbb{N}_1 \supsetneq \mathbb{N}_2 \supsetneq \mathbb{N}_3 \supsetneq \dots \quad \text{oraz} \quad \text{dla każdego } k \in N, \mathbb{N}_k \models \gamma.$$

Oznacza to, że korelat semantyczny $\mathbb{N}(\gamma)$ istnieć nie może.

5. Uwagi końcowe

Wykryte trudności w pojęciu korelatu semantycznego zdania stawiają pod znakiem zapytania możliwość ścisłego zdefiniowania tego pojęcia z zachowaniem postulatów (1) i (2) z sekcji 4. Szczególnie istotny problem dotyczy zdań egzystencjalnych w nieskończonych strukturach relacyjnych.

Inną kwestią, która nie została poruszana w pracy, jest pytanie, czy definicja $\mathbb{A}(\varphi)$ powinna zależeć od indukcyjnej budowy formuły. Znakomita większość konstrukcji logicznych opiera się właśnie na takim podejściu, jednak pozostaje ono w zasadniczym konflikcie z intuicjami filozoficznymi, zgodnie z którymi φ posiada swój korelat semantyczny tylko wtedy, gdy jest *prawdziwym zdaniem*. Istotnie, gdyby korelat $\mathbb{A}(\neg\varphi)$ miał zależeć od $\mathbb{A}(\varphi)$, wówczas każde zdanie – także fałszywe – musiałoby posiadać swój korelat. Z filozoficznego punktu widzenia jest to konkluzja kontrowersyjna, choć akceptowana przez niektórych autorów²³. Co więcej, gdyby $\mathbb{A}(\exists x\varphi(x))$ miało zależeć od $\mathbb{A}(\varphi(x))$, to należałoby uznać istnienie korelatu *formuły otwartej* $\varphi(x)$, co prowadzi już do trudności nie do przewyciężenia.

Podziękowania. Dziękuję Recenzentom za wskazanie mi istotnych usterek w pierwotnej wersji tekstu.

²³ W tej liczbie także i Wolniewiczza, por. *Ontologia sytuacji*, s. 15.

Bibliografia

Adamowicz Z., Zbierski P., *Logika matematyczna*, Warszawa 1991.

Brożek B., *Popper wobec semantycznej teorii prawdy*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” (2002, 31), s. 133–138.

Łazarz M., *Kraty sytuacji elementarnych*, Kraków 2007, (rozprawa doktorska)
https://www.researchgate.net/publication/376112147_Kraty_sytuacji_elementarnych_Lattices_of_elementary_situations

Logika formalna. Zarys encyklopedyczny z zastosowaniem do informatyki i lingwistyki, red. W. Marciszewski, Warszawa 1987.

Omyła M., *Zarys logiki niefregeowskiej*, Warszawa 1986.

Popper K. R., *Uwagi filozoficzne o teorii prawdy Tarskiego*, [w:] tegoż, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 2002.

Suszko R., *Abolition of the Fregean Axiom*, [w:] *Logic Colloquium. Lecture Notes in Mathematics*, red. R. Parikh, tom CDLIII, New Jersey 1975 s. 169–239.

Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1970.

Wolniewicz B., *Logic and Metaphysics*, Warszawa 1999.

Wolniewicz B., *Ontologia sytuacji. Podstawy i zastosowania*, Warszawa 1985.

Wójcicki R., *Suszko's Situational Semantics*, „Studia Logica” (1984, 43), s. 323–340.

MACIEJ HAŁAPACZ

Uniwersytet Wrocławski

Wydział Nauk Społecznych

Katedra Logiki i Metodologii Nauk

ORCID 0000-0001-8638-8488

Czy relacja między osobą a jej ciałem jest relacją identity?

Abstrakt: W niniejszym artykule autor analizuje wpływ różnych koncepcji identity na odpowiedź na pewne pytania dotyczące identity dwóch obiektów. Autor prowadzi tę analizę na przykładzie problemu identity osoby i jej ciała. Ten problem został przeanalizowany poprzez przyjrzenie się poglądom dwóch współczesnych filozofów analitycznych – E. J. Lowe’a oraz P. T. Geacha – którzy posiadali odmienne zdania w temacie identity. Autor analizuje także koncepcje ciała i osoby obecne w dziełach wymienionych filozofów, by lepiej zrozumieć jak różnice w rozumieniu identity wpływają na odpowiedź w pytaniu o relację między osobą a jej ciałem. Autor pokazuje, że koncepcje ciała i osoby u obu autorów są zbliżone, zatem wpływ różnych koncepcji identity jest łatwiejszy do zaobserwowania. Analiza prowadzi do konkluzji, że pojęcie identity używane przy odpowiadaniu na podobne pytania jest kluczowe i nie może być pomijane przy rozwiązywaniu problemów dotyczących identity dwóch obiektów.

Słowa kluczowe: identity, osoba, ciało, relatywna identity, absolutna identity.

Is the relationship between a person and their body one of identity?

Abstract: In this paper, the author analyses the influence of different concepts of identity on the answers to specific questions concerning the identity of two objects. The author conducts this analysis using the example of the problem of the identity of a person and their body. This example was considered by taking into account views of two contemporary analytical philosophers – E. J. Lowe and P. T. Geach – who were having different opinions on the nature of identity. The author also analyses concepts of a body and a person present in mentioned philosophers’ work, in order to better understand how the differences in understanding identity influence the answer to the question of relation between a person and their body. The author demonstrates that the concepts of body and person are

similar in both authors, making it easier to observe the influence of different concepts of identity. The analysis leads to the conclusion that the concept of identity used in answering such questions is crucial and can't be disregarded in solving such particular cases of the issues concerning the identity of two objects.

Keywords: identity, person, body, relative identity, absolute identity.

Wprowadzenie

Rozważania dotyczące identyczności są obecne w filozofii analitycznej od jej początków. Tematyka ta była obecna w myśli filozofów takich jak Frege, Russell czy Kripke. Zagadnienie to jest istotne, gdyż stanowi fundament wielu filozoficznych dyskusji – identyczność jest jednym z podstawowych pojęć używanych zarówno w rozważaniach filozoficznych, jak i w obrębie innych nauk, np. matematyce. Identyczność może być rozważana sama w sobie w celu zrozumienia jej natury. Można także zastanawiać się nad bardziej szczegółowymi filozoficznymi kwestiami związanymi z identycznością, np. pytać o identyczność dwóch przedmiotów. Drugie pytanie jest szczególnie ciekawe i nietrywialne w przypadku, gdy dotyczy przedmiotów, których ścisłej definicji nie da się podać.

Celem mojego artykułu jest zaprezentowanie, jak niezwykle wpływ na pytania drugiego rodzaju ma pogląd na samą identyczność. Osiągnąć ów cel chcę przez odniesienie się do innej kwestii, a mianowicie identyczności dwóch bytów: osoby i jej ciała. Rozważania te mają charakter historyczno-systematyczny, gdyż w ich ramach odwołam się do dyskusji prowadzonej w obrębie filozofii analitycznej. Zrekonstruuję dwa różne stanowiska dotyczące natury identyczności, aby następnie odnieść je do tytułowego pytania o identyczność osoby i jej ciała. Będą to dwaj filozofowie, którzy reprezentują bliskie sobie poglądy na temat tego czym jest ciało i których można uznać za przedstawicieli tak zwanego nurtu arystotelesowsko-tomistycznego w filozofii analitycznej. Będą to mianowicie Edward J. Lowe oraz Peter T. Geach. Prezentują oni różne stanowiska dotyczące identyczności, a jednak, co mam zamiar ukazać, mają podobne przekonania na temat tego, czym jest osoba i czym jest jej ciało. Filozofowie ci nie definiują ściśle terminów „ciało” i „osoba”, przez co ich rozważania nie są zwykłym porównaniem tego, co znaczą i jaki mają sens przedstawione przez nich definicje. Nie czynią oni tego oczywiście nie przez zaniedbanie, lecz przez uznanie omawianych pojęć za pierwotne, czyli takie, które nie są definiowane, a których rozumienie pochodzi skądinąd (np. z intuicji). Lowe został przeze mnie wybrany ze względu na to, że poza stanem po absolutystycznej stronie sporu o naturę identyczności, sformułował jasno swoją koncepcję ciała i osoby, dzięki czemu łatwo będzie można jego stanowisko zestawić z poglądami Geacha. Geacha natomiast obrałem jako głównego zwolennika tezy o relatywno-

ści identyczności. Niestety przekonania na temat osoby i ciała są w jego pismach obecne raczej nie wprost, zatem ich rekonstrukcja będzie opierała się o to, co twierdził na ten temat przy okazji rozważań na inne tematy filozoficzne. W analizie odnosił się będą także do innych filozofów tradycji analitycznej, którzy uznawali podobne stanowiska na temat identyczności.

Identyczność

Aby odpowiedzieć na pytanie, czy relacja między osobą a jej ciałem jest relacją identyczności, należy zrozumieć, o co pytamy¹. Jasne jest, że należy pojąć, czym jest ciało i osoba, by móc mówić o ich ewentualnym wzajemnym powiązaniu. To, czym jest identyczność, zdaje się być kwestią mniej kontrowersyjną i problematyczną. Pytanie „czy relacja między tymi dwoma obiektami jest relacją identyczności?” zdaje się być bardziej zagmatwaną formą pytania o to, czy dwie nazwy mają ten sam sens; czy też, ujmując to bardziej kolokwialnie, czy te dwie rzeczy to w istocie to samo. Problematyka identyczności jest w filozofii analitycznej obecna od jej początków. To zagadnienie poruszał już Frege w kontekście swojej teorii znaczenia, wskazując, że z pojęciem identyczności (tożsamości) wiąże się wiele kolejnych pytań o jej naturę². Ważkość tej problematyki dostrzec można w tym, że na Fregem rozważania na ten temat się nie zatrzymały. Kwestie związane z identycznością były i są rozważane przez wielu filozofów analitycznych³, choć oczywiście sama ważkość problematyki też bywa podważana przez niektórych⁴. Skoro więc nie jest zupełnie oczywiste, czym jest identyczność, to oczywiście należy to ustalić, aby udzielić odpowiedzi na nasze główne pytanie.

Identyczność w językach formalnych jest oznaczana symbolem „=”. Zdanie „ $a = b$ ” klasycznie rozumie się tak, jak ujmuje to Frege: „a jest to to samo, co b”⁵. Ta relacja między dwoma obiektami jest relacją równoważności – jest zwrotna, symetryczna i przechodnia. To rozumienie jest zgodne z Leibnizjańską zasadą identyczności nierozróżnialnych: „a dwa przedmioty x i y są identyczne wtedy i tylko wtedy, gdy dla jakiejkolwiek własności P, x ją posiada zawsze i tylko wtedy, gdy posiada ją y”⁶. Również w językach formalnych wyższych rzędów identyczność

¹ Zob. D. Wiggins, *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge 2003, s. 18.

² Zob. G. Frege, *Sens i znaczenie*, przeł. B. Wolniewicz, [w:] tegoż, *Pisma semantyczne*, Warszawa 2014, s. 60–61.

³ Zob. m.in. S. Kripke, *Identyczność i konieczność*, przeł. T. Szubka, [w:] *Metafizyka w filozofii analitycznej*, red. T. Szubka, Lublin 1995, s. 95–125; P. F. Strawson, *Byt i identyczność*, przeł. T. Szubka, [w:] *Metafizyka w filozofii analitycznej*, s. 53–77.

⁴ Zob. D. Lewis, *On the Plurality of Worlds*, Oxford 1986, s. 192–193.

⁵ G. Frege, *Sens i znaczenie*, s. 60–61.

⁶ J. Kaczmarek, *Identyczność przedmiotów i ich identyfikacja (z odniesieniem do ontologicznych/metafizycznych idei P. F. Strawsona)*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” (2019, 4), s. 183.

się tak definiuje. Jest to podejście klasyczne, które określa identyczność jako absolutną tożsamość. Jeśli $a = b$ to dlatego, że a i b niczym się nie różnią; a to po prostu jest b . Tak jak Bolesław Prus jest Aleksandrem Głowackim (mimo, że są to dwa różne napisy, to denotują one ten sam obiekt – autora „Lalki”). Ten sposób rozumienia pojęcia identyczność określam mianem „identyczności absolutnej”, której zwolennikiem jest Edward J. Lowe.

Identyczność może też być rozumiana inaczej: a może być pod pewnym względem identyczne z b , pod innym zaś może z nim identyczne nie być. To rozumienie identyczności nazywam „identycznością relatywną”. Czym są jednak te względy, pod którymi pewne rzeczy mogą być tożsame, a pod innymi te same rzeczy już nie? Warto przytoczyć przykład, skąd może brać się intuicja identyczności relatywnej. Gwiazda Wieczorna i Gwiazda Poranna są tą samą planetą – ale nie są tym samym światłem na nocnej mapie nieba⁷. Aby lepiej zrozumieć tę dystynkcję, rozważmy następujące zdania:

- (i) Heraklit kąpał się wczoraj w pewnej rzece i kąpał się dziś w tej samej rzece.
- (ii) Heraklit kąpał się wczoraj w pewnej wodzie i kąpał się dziś w tej samej wodzie
- (iii) Wszystko co jest rzeką, jest też wodą.

Ze zdań (i) i (iii) wynika zdanie (ii). Zdaje się jednak, że nie powinno – (i) mogłoby być prawdziwe, a jednak (ii) fałszywe, więc raczej tak właśnie jest. Przez rzekę płyną różne wody, co zauważył sam Heraklit, w tym sensie nie da się wejść dwa razy do tej samej rzeki. Idea tego przykładu jest więc taka, że wprowadzcie Heraklit kąpał się dwa razy w tej samej rzece, ale był w innej wodzie. Także to, w czym się kąpał, jest tą samą rzeką, ale inną wodą. Obiekt a może być tą samą rzeczą rodzaju X co b , ale inną rzeczą rodzaju Y . Może być tak, że zarówno a , jak i b są X -em, ale tylko jedno z nich jest Y -em. Jako X -y są tożsame, ale jako Y -i już nie⁸. Innym przykładem, ilustrującym nie tylko sam koncept identyczności relatywnej, ale też to, jak radzi sobie z pewnymi trudnościami natury ontologicznej, jest przykład kota. Niech Kitek będzie zwykłym kotem, jedynym, który siedzi na pew-

⁷ Zob. D. Wiggins, *Sameness and Substance Renewed*, s. 28–33.

⁸ Przykład ten może wydawać się niesamowicie kontrowersyjny. Łatwo można mu zarzucić błąd ekwiwokacji. Ten przykład podaje jedynie jako zarys, by zobrazować ideę stojącą za relatywnym rozumieniem identyczności. Sam przykład pochodzi z drugiego wydania „Reference and Generality” P. Geacha. W wydaniu trzecim filozof zmienił ten argument na argument z heroldem. Przykład z heroldem jest lepiej skonstruowany i przez to może budzić mniej kontrowersji, jednak jest zdecydowanie bardziej obcy czytelnikowi polskiemu. Z tej racji, a także dla lepszego zobrazowania idei identyczności relatywnej postanowiłem przytoczyć przykład bardziej kontrowersyjny. Dla pełniejszego obrazu: zob. P. T. Geach, *Reference and Generality: an Examination of Some Medieval and Modern Theories*, Londyn 1980; krytyka tych argumentów w: E. J. Lowe, *More Kinds of Being*, Chichester 2009.

nym dywanie. Kitek ma pewną określoną, skończoną, niezerową liczbę włosów na ciele. Oznaczmy ją przez n , a pojedyncze włosy oznaczmy symbolami $w_1...w_n$. Rozważmy teraz część Kitka, składającą się z całego Kitka oprócz jednego włosa. Takich różnych części jest dokładnie n . Jak cały Kitek jest kotem, tak kotem ma być każda część kitka utworzona według tej reguły, bowiem gdyby Kitkowi wypadł dany włos, Kitek nie straciłby swej tożsamości i absurdem byłoby sądzić, że wyrwanie włosa generuje nowego kota. Zatem każda z tak powstałych części również jest kotem, z czego można wnioskować, że na dywanie jest więcej niż jeden kot, mianowicie jest ich przynajmniej $n+1$. Ten absurdalny wniosek można wyeliminować dzięki pojęciu identyczności relatywnej – każda taka część Kitka byłaby tym samym kotem co Kitek, ale różnym fragmentem ciągłej kociej tkanki znajdującym się na dywanie⁹.

Istotne jest to, że używanie identyczności w sensie absolutnym nie wyklucza użycia tego pojęcia w sensie relatywnym. Jednak należy się zastanowić, czy same te pojęcia identyczności są koherentne. Filozofowie negujący spójność pojęcia identyczności relatywnej będą twierdzić, że albo coś jest relatywne pod każdym względem, albo wcale nie jest relatywne. Żadnej „pośredniej identyczności” nie ma. Filozofowie, którzy uznają sensowność pojęcia identyczności relatywnej będą natomiast redukować pojęcie identyczności absolutnej do identyczności relatywnej pod każdym względem. Identyczność absolutna nie jest więc uznana za niekoherentną, ale za wtórną wobec relatywnej¹⁰. Jednak Geach wspomina, że „nie ma takiej absolutnej identyczności jak uważali logicy”¹¹. Twierdzenie brytyjskiego filozofa jest dużo bardziej skrajne, on bowiem już uważa identyczność absolutną za niekoherentną. Tezę Geacha nazwiemy silną wersją relatywnej identyczności, tezę innych zwolenników identyczności relatywnej nazwiemy wersją słabą identyczności relatywnej.

Kolejną ważną kwestią dotyczącą identyczności, której dotąd nie poruszyliśmy, jest kwestia kryteriów identyczności. Jeśli rozważamy, czy dwie rzeczy łączy relacja identyczności, musimy sobie odpowiedzieć na pytanie, jakie są kryteria identyczności takich obiektów, czyli co sprawia, że dane dwie rzeczy nie są w istocie dwiema rzeczami, ale jedną – nie potrzeba nam nawet znać ścisłej definicji takich obiektów, by móc je utożsamić. Przykładem takiego kryterium może być to, jakie ustanawia dla zbiorów aksjomat ekstensjonalności w teorii mnogo-

⁹ Oczywiście to nie jest jedyne możliwe rozwiązanie przedstawionego paradoksu, niemniej ukazuje istotę tego, czym jest relatywna identyczność. Przykład pochodzi z: P. T. Geach, *Reference and Generality*, s. 215–216.

¹⁰ Por. M. Freund, *A Complete and Consistent Formal System for Sortals*, „Studia Logica” 65 (2000), s. 367–369.

¹¹ Zob. P. T. Geach, *Reference and Generality*, s. 216.

ści ZFC. Zbiór (pojęcie zbioru jest niedefiniowanym pojęciem pierwotnym) jest identyczny z innym zbiorem wtedy i tylko wtedy, gdy mają te same elementy. Istotne jest tylko to, że kryteria identyczności tyczą się obiektów jednego rodzaju – w innym wypadku aksjomat ekstensjonalności utożsamiałby ludzi, zwierzęta i wszystko inne co nie ma elementów ze zbiorem pustym.

Ważnym rozróżnieniem jest także wydzielenie teorii identyczności rodzajowej i indywiduowej (*type-type* i *token-token*). Pojawia się ono w kontekstach problemu umysł-ciało, jest i istotne dla zrozumienia identyczności. Identyczność rodzajowa polega na stwierdzeniu identyczności między samymi rodzajami, identyczność indywiduowa natomiast polega na stwierdzeniu, że indywidua jednego rodzaju są jednocześnie indywiduami drugiego rodzaju (i na odwrót). W kontekście interesującego nas pytania ważne jest rozumienie rodzajowe identyczności, gdyż zastanawia nas, czym relacja między osobą i jej ciałem w ogólności, a nie tylko poszczególne indywiduowe przypadki tej relacji.

Jak pokazały wcześniejsze analizy, możliwe są trzy podejścia do rozumienia identyczności. Identyczność można rozumieć wyłącznie w absolutnym, klasycznym sensie. Można również identyczność rozumieć jako relatywną, jednak akceptować również wtórne użycie absolutnej identyczności. W końcu, można używać wyłącznie pojęcia identyczności relatywnej jako koherentnego. Nie jest celem niniejszego artykułu rozstrzygać, jak identyczność należy rozumieć, a jedynie jest nim zwrócenie uwagi, jak można ją rozumieć i jak aktualnie w dyskursie filozoficznym jest rozumiana. Wiedząc, jak identyczność można rozumieć, przejdźmy do dalszych rozważań nad terminami obecnymi w naszym pytaniu, których znaczenie nie jest oczywiste. Aby odpowiedzieć na pytanie o tożsamość osoby i jej ciała, poznając pojęcia ciała i osoby, musimy znaleźć bądź ściśle definicje tych terminów, bądź jakiś ogólniejszy od nich rodzaj, pod który oba podpadają i poznać jego kryteria identyczności.

Ciało

Analizowani przeze mnie filozofowie nie poświęcali tak szerokiej uwagi pojęciu ciała. Najszerzej na ten temat pisał E. J. Lowe, wychodząc od tego, co na ten temat miał do powiedzenia John Locke¹². W kontekście tego, czym jest ciało, Locke przedstawił koncepcję ciała jako związanego z materią:

Weźmy oto atom, to znaczy ciało ciągle o jednej niezmienniej powierzchni, istniejące w określonym czasie i miejscu; oczywiście, że w tej chwili swego istnienia, o jakiej myślimy, jest tożsamy z sobą samym. (...) Podobnie jeśli dwa atomy lub więcej połączymy

¹² Zob. E. J. Lowe, *More Kinds of Being*, s. 104–105.

w jedną masę, to każdy z tych atomów pozostanie ten sam, zgodnie z powyższym prawidłem; dopóki zaś istnieją w połączeniu ze sobą, masa złożona z tych samych atomów musi pozostać tą samą masą lub tym samym ciałem, choć przemieszane byłyby części składowe. Ale gdyby jeden z tych atomów został usunięty, albo gdyby nowy atom był dodany, nie będzie to już ta sama masa czy też to samo ciało¹³.

Widać, że koncepcja Locke'a jest bliska rozumieniu ciała po prostu jako agregatu cząstek. Jednak zdaje się co najmniej kontrowersyjne twierdzić, że ciała są takimi agregatami – skłonni jesteśmy raczej twierdzić, że osoby mają przez całe życie (lub przynajmniej przez pokaźne jego części) to samo ciało (a jest czymś naturalnym twierdzić, że przynajmniej niektóre osoby posiadają ciała). Tymczasem w wypadku ciała rozumianego jako agregat zdecydowanie nie posiadamy jednego ciała, gdyż wymiana materii w żywym organizmie następuje nieustannie i zapewne nie znajdują się dwa momenty w czasie, w których ludzkie ciało składa się dokładnie z tych samych cząstek. Ponadto, korzystając z tej definicji, pytanie o relację osoby i ciała zdawałoby się stawać trywialne, gdyż osobami zdecydowanie nie nazywamy agregatów cząstek. Z drugiej strony, Locke obok terminu „ciało” („*body*”) używa terminu „masa” („*mass*”) w tej definicji. Może to więc sugerować, że nie jest to ten sam sens terminu „ciało”, co ten, którego używamy potocznie mówiąc np. o swym ciele. Inny sens tego terminu, bardziej pasujący do tej definicji jest obecny w fizyce, gdy mówimy o ciele fizycznym. Istotnie, Locke nie twierdzi, że w przypadku istot żywych ich kryterium identyczności jest coś innego niż posiadanie konkretnego ciała. Zatem ciała fizycznego w rozumieniu Anglika, agregatu cząstek, nie należy utożsamiać z ciałem osoby.

Locke to zauważa, pisząc: „Co się tyczy istot żywych, ich tożsamość nie polega na masie z tych samych cząstek, lecz na czymś odmiennym”¹⁴. Skoro więc ciała w sensie istot żywych mają inne kryteria identyczności niż ciała fizyczne, jasne jest, że są czymś innym (jeden rodzaj nie może mieć dwóch kryteriów identyczności). Zatem tak rozumiane ciało jest niczym innym jak pewnym organizmem, pewną istotą żywą – rośliną, zwierzęciem, człowiekiem. Jej relacja do ciała fizycznego oczywiście jest bardzo mocna, ale nie jest to relacja identyczności. Lowe określa tę relację jako relację konstytucji – organizm jest konstytuowany przez materialne ciało fizyczne. Organizm jest jednak czymś więcej niż sumą części materialnych, które się na niego składają. To twierdzenie ukazuje zgodność myśli współczesnych filozofów z klasycznym paradygmatem arystotelesowskim, choć istnieje tu, zwłaszcza u Lowe'a¹⁵, nawiązanie *explicito* do Locke'a, który mówi o tożsamości

¹³ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B. Gawęcki, Warszawa 1955, s. 463–464.

¹⁴ Tamże, s. 464.

¹⁵ Zob. E. J. Lowe, *More Kinds of Being*, s. 107–113.

człowieka: „To wskazuje również, na czym polega tożsamość człowieka: a mianowicie jedynie na tym, że stale się zmieniające cząstki materii, które pozostają w życiowym związku z tym samym zorganizowanym ciałem, partycypują w tym samym, nie mającym przerw życiu”¹⁶. Locke jednak wywodzi tę różnicę nie z arystotelesowskiej teorii części i całości, lecz z paradoksów, które powoduje utożsamienie ciała fizycznego i istoty żywej.

Te rozważania pozwalają zwrócić uwagę Lowe’owi na problematykę ciała i jego związku z ciałem fizycznym. Brytyjczyk twierdzi, że koncepcja tożsamości organizmów żywych (w szczególności ludzi) Locke’a jest zbyt wąska. Mamy bowiem przypadki z doświadczenia, gdzie pewne organizmy zmieniają swoje ciało niemal całkowicie – ktoś bowiem widząc gąsienicę i motyla, przed wszelkim doświadczeniem ich dotyczącym, mógłby przypuszczać, że to ten sam gatunek owada, pyta Lowe. Jest to argument za tym, że zmiany rodzaju psa zmienionego w kota, tj. zmiany struktury cielesnej żywych organizmów z jednego gatunku w drugi, są możliwe przynajmniej logicznie, a nawet i metafizycznie – choć zapewne nie są możliwe w sensie fizycznym. Skoro tak jest, to z tożsamością organizmu nie może być tak mocno związane to, co Locke nazywa zorganizowanym ciałem – wtedy mówilibyśmy o logicznej niemożliwości, bowiem taki pies zamieniony w kota nie mógłby być tym samym zwierzęciem. Warto zwrócić uwagę, że inaczej ma się ta kwestia w przypadku zwolenników identyczności relatywnej, do których Lowe nie należy – takiego psa można bowiem uważać za inne zwierzę niż kot, w którego się zmienił, ale ten sam organizm. Absolutysta, biorąc pod uwagę argument Lowe’a, nie winien godzić się na tak wąskie kryteria identyczności, jakie proponuje Locke. Dlatego Lowe nie twierdzi, że pewna szczególna struktura materialna jest konieczną cechą organizmów żywych – za taką uważa konstytucję w materii w ogóle. Można bowiem myśleć o drzewach zrobionych z aluminium i mogłyby one dalej być drzewami, o ile wciąż mielibyśmy podstawy, by uznać je za żywe. Jednak nie można spójnie myśleć o drzewach pozbawionych materii, a przykładowo duchowych – duch drzewa nie byłby drzewem w ogóle. Lowe jednak nie precyzuje dokładnych kryteriów identyczności. Zauważa jedynie, że powinny być luźniej określone, niż robi to Locke, a jednocześnie winny odnosić się do bycia materialnym i do bycia żywym. Bowiem istota żywa, tracąc całą swą materię, bądź tracąc życie, przestaje istnieć.

Peter Geach nie poświęca szczególnej uwagi rozważaniom dotyczącym *stricte* ciała, jednak zdaje się, że rozstrzygnięcia Lowe’a są mu co najmniej bliskie. Filo-

¹⁶ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, s. 466.

zof polskiego pochodzenia w swoim argumencie z „Kitkiem”¹⁷ zdaje się mówić o Kitku jako o kocie, który jest czymś więcej niż tylko sumą swoich części¹⁸. Geach twierdzi wprost, że usunięcie włosa z kota nie sprawia, że tworzony jest nowy kot, ale raczej, że to jest wciąż jeden i ten sam kot siedzący na dywanie. Kryteria identyczności dla kotów muszą być zatem inne niż dla fizycznych agregatów – tym różnią się od siebie poszczególne części kota, powstałe po wzięciu kota bez danego włosa. Kot jest pewnym organizmem żywym, a przez to czymś innym od fizycznego agregatu, który Geach opisuje słowami „ciągła kocia tkanka”. Wprawdzie z samego tego faktu nie da się wywnioskować tego, jakie są poglądy Geacha na temat tego, czy kryteria identyczności żywych organizmów są inne niż te które przedstawili Locke i Lowe, czy też z którymś stanowiskiem by się zgodził. Można jednak śmiało twierdzić, że Geach także uważa ciało w sensie istoty żywej za coś odmiennego od agregatu fizycznego, jednak ukonstytuowanego przez materię.

Jasne staje się rozróżnienie na ciało w rozumieniu fizycznym, które jest niczym innym jak agregatem fizycznym, oraz ciało jako żywy organizm. Relację między nimi można traktować jako relację konstytucji, tak jak uważa Lowe, ale można również zwracać uwagę na pewnego rodzaju relatywną tożsamość, jaką zdaje się implikować paradoks z kotem Geacha. Kryteria identyczności tych dwóch rzeczy jednak są różne, więc ktokolwiek uznaje identyczność absolutną za pojęcie wewnętrznie spójne, nie będzie tej identyczności przypisywać ciału fizycznemu i żywemu organizmowi. Jasne staje się też to, że stanowisko współczesnych filozofów analitycznych jest w duchu klasycznej filozofii arystotelesowskiej.

Osoba

Ostatnim niezbadanym przez nas terminem jest „osoba”. Poznając go, należy również poznać relację osoby do jej ewentualnego ciała (jest czymś przekonującym uznać, że przynajmniej niektóre osoby mają ciała), rozumiejąc je zarówno w sensie fizycznym, jak i w sensie żywego organizmu. Interesującym nas pytaniem jest to, czy owa relacja jest relacją identyczności. W obrębie filozofii materialistycznej pytanie to może się wydawać trywialne (w materializmie samo rozróżnienie dokonywane wcześniej przez Locke’a na ciało fizyczne i żywy organizm może wydawać się sztuczne), jednak ta trywializacja problemu prowadzić może do wielu twierdzeń kontrowersyjnych. Współczesna filozofia analityczna po przezwyciężeniu wpływów pozytywistycznych zdaje się być mniej przychylna do nurtów materialistycznych, co też widać u filozofów rozważanego przez nas nurtu.

¹⁷ W oryginale „Tibbles”.

¹⁸ Zob. P. T. Geach, *Reference and Generality*, s. 215.

Standardowo, myśląc o osobie, czy zadając pytanie: „czy *a* i *b* są tą samą osobą?”, myślimy o tym, czy są tym samym człowiekiem. Jednak zdaje się, że inny jest sens słowa „osoba” i słowa „człowiek”¹⁹. Przykładowo, mówimy potocznie w kontekście chorób psychicznych o zaburzeniu dysocjacyjnym tożsamości „rozdwójenie osobowości” (podobnie angielska nazwa, „*multiple personality disorder*”). Jeśli te dwa terminy mają różne kryteria identyczności, to zdecydowanie będą czymś innym i w absolutnym sensie nie będzie można utożsamiać *a* będącego człowiekiem i osobą, z *b* nie będącym jednym z nich. Jeśli jednak kryteria identyczności będą te same, będziemy mogli mówić o jednym, bo jeśli *a* będzie tym samym człowiekiem co *b*, to na mocy tych samych kryteriów identyczności będzie tą samą osobą co *b*. Oczywiście bez zrozumienia tego, czym jest człowiek, szczególnie nie przybliży nas to do rozstrzygnięcia naszego pierwotnego pytania. U Locke’a człowiek jest utożsamiany z żywym organizmem, pewnym gatunkiem zwierzęcia, *homo sapiens*. Przy tym rozumieniu jego charakterystyka będzie taka, jak opisana w poprzednim rozdziale w odniesieniu do istot żywych. Jest on konstytuowany przez pewne materialne, fizyczne ciało i jest tak z konieczności. Jest też bytem trwającym w czasie, nie konstytuowanym przez jedno konkretne ciało o fizyczne – nie jest agregatem części. Jeśli więc osoba nie jest z konieczności żywa bądź ukonstituowana materialnie, to wtedy z pewnością jest czymś innym od żywego organizmu, jakim jest np. człowiek.

Ważny dla zrozumienia czym jest osoba, jest także termin „ja”. Terminu tego filozofowie używają jako określenia pewnej konkretnej osoby – robi tak zarówno Lowe²⁰, jak i Geach²¹. Zaimki osobowe pozwalają nam wskazywać konkretne osoby, jest to jednak najbardziej widoczne w przypadku pierwszej osoby liczby pojedynczej, gdyż inne zaimki są również używane w odniesieniu do organizmów żywych czy w ogóle przedmiotów nieożywionych.

Lowe, starając się dotrzeć do tego, czym jest osoba, wychodzi ponownie od charakterystyki tego terminu, która występuje w pismach Locke’a:

Oznacza on [wyraz „osoba” – przyp. autora] moim zdaniem, 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 rzecz²².

¹⁹ Zob. D. Wiggins, *Sameness and Substance Renewed*, s. 35.

²⁰ Zob. E. J. Lowe, *More Kinds of Being*, s. 116.

²¹ Zob. G. E. M. Anscombe, P. T. Geach, *Trzej filozofowie*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1981, s. 127.

²² J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, s. 471–472.

Inaczej niż w przypadku ciała, Lowe uważa opis Locke'a za w dużej mierze poprawny. Lowe streszcza rzeczony opis charakteryzując osobę w następujący sposób:

Osoba to, istotnie, coś co działa i postrzega i wie, że to robi: jest postrzegającym, samoświadomym podmiotem działającym [*agent*], lub, równoważnie, aktywnym, samoświadomym podmiotem postrzegającym²³.

Działanie należy tu rozumieć jako podejmowanie działań intencjonalnych. Istotne jest też to, że wystarczy sama możliwość działania, nie aktualne działanie²⁴.

Lowe po tej charakterystyce (skądinąd bliskiej tej opisywanej przez Strawsona²⁵) stara się wyciągnąć z niej wnioski. Właściwie stara się pokazać, jakie wnioski z tej charakterystyki nie wynikają. Zauważa – podobnie jak Strawson – że z tą koncepcją osoby nie jest związane konkretne ciało, a idąc nawet dalej niż rodak, zauważa, że z tej koncepcji nie wynika w ogóle cielesność osoby. Choć niematerialne drzewo, duch drzewa, nie byłby w ogóle drzewem, to osoba bez ciała nie jest konceptem niekoherentnym. Nie tylko niematerialna osoba nie pociąga za sobą sprzeczności z koncepcją osoby według Locke'a, ale także zdaje się być obecna w naturalnym użyciu tego słowa. Występowała w opisach niematerialnych, osobowych duchów, demonów, bogów czy dżinów. Myśl ta jest obecna także w filozofii, zwłaszcza w tej chrześcijańskiej, przy rozważaniach na temat aniołów i demonów, a także Osób Boskich. Zdaje się więc, że termin „osoba”, w przeciwieństwie do „żywego organizmu”, nie pociąga za sobą uznania jej materialności. Jednak, co znamienne, również jej nie wyklucza. Lowe przyznaje, czego raczej należałoby oczekiwać od poważnej koncepcji osoby, że osoby oczywiście mogą mieć jakieś cielesne cechy. Jednak z takiego rozumienia osoby nie wynika, że muszą je mieć.

Można więc łatwo zauważyć, że w takim razie kryteria identyczności osób i organizmów żywych są różne przynajmniej w tym względzie, że kryteria identyczności organizmów żywych zakładają ukonstytuowanie w materii, pojęcie osoby zaś tego nie zakłada. Choć nie sprecyzowaliśmy konkretnie kryteriów identyczności osób, to już jest jasne, że muszą być inne od tych dotyczących organizmów. Lowe jednak nie przedstawia kryteriów identyczności dla osoby, gdyż twierdzi, że osoba jest rodzajem podstawowym. Jak nie można podać ścisłej definicji pojęć pierwotnych, tak Lowe wprowadza pojęcie rodzaju podstawowego (*basic sort*), co do których nie można sformułować ścisłych kryteriów identyczności²⁶. Wpraw-

²³ E. J. Lowe, *More Kinds of Being*, s. 114.

²⁴ Zob. tamże.

²⁵ Zob. P. F. Strawson, *Indywidualizm: studium z metafizyki deskryptywnej*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1980, s. 85–113.

²⁶ Zob. E. J. Lowe, *More Kinds of Being*, s. 23 i 133.

dzie nie wiemy, jakie są kryteria identyczności dla osób, jednak wiemy, jakie na pewno nie są – a nie są takie same, jak dla organizmów żywych, wobec tego te pojęcia mają inną treść.

Opór przeciwko argumentacji Lowe'a nie byłby niczym zaskakującym. Sam Lowe dostrzega możliwy zarzut przeciwko takiemu rozumieniu osoby. Zdaje się przecież intuicyjne powiedzieć, że dany organizm ludzki jest osobą, że działa, postrzega i jest samoświadomy. Brytyjczyk jednak zwraca uwagę, że to nie organizmowi przypisujemy te cechy, lecz raczej osobie, do której należy to ciało. Nie samo ciało myśli, nie sam mózg myśli, ale cała osoba to robi, a ludzkie intencjonalne działania nie są tym samym, co po prostu pewne ruchy ciała czy pewne procesy neurologiczne. Podmiotem bardziej ontologicznie skomplikowanych procesów nie jest ciało, ale osoba, do której to ciało przynależy. Lowe jasno rozróżnia obecne w przypadku danej osoby procesy mentalne, które dotyczą się bezpośrednio osoby, od procesów fizycznych, które dotyczą się ciała. Jasne jest, że nie przypisujemy organizmowi postrzeżeń, tylko osobie. Zatem musimy mówić tu o jakimś rozróżnieniu. Ponadto, zdaje się, że można mówić o osobie bez tego powiązania z ciałem. Stąd nie mówimy o tym samym, mówiąc o osobie i jej ciele.

Lowe nie utożsamia jednak osoby z jej mentalnym komponentem, bowiem twierdzi, że osoba nie tylko ma swoje ciało, ale w ścisłym i dosłownym sensie ma cielesne cechy. Geach twierdzi podobnie, odróżniając duszę w rozumieniu Akwinaty od „ja”: „Z powodzeniem można protestować, że dusza, której myśli nie mają żadnych treści zmysłowych, a jej racjonalnym wyborom nie towarzyszy znane ciepło uczuć ludzkich, nie może być ja”²⁷. Geach inaczej rozumie termin „człowiek” niż Lowe i Locke. Dla niego człowiek jest całością, złożoną z duszy i ciała, czemu daje wyraz, interpretując św. Tomasza. Pojęcie człowieka u Geacha jest więc bliskie pojęciu osoby, w tym wypadku denotujące ten sam obiekt co „ja”, nie organizm. Wprawdzie Geach nie poświęca temu zagadnieniu szczególnie dużej uwagi, jednak można zauważyć, że z jego poglądów opartych na hylemorfizmie Tomasza i Arystotelesa wynikają podobne wnioski co z poglądów Lowe'a. Jasne jest, że materia jest czymś innym od indywiduum złożonego z materii i formy, jakim jest osoba, człowiek, czy „ja”.

Relacja między osobą a ciałem

Dla Lowe'a, dzięki zrozumieniu tego, co kryje się za terminami przez nas używanymi, kwestia odpowiedzi na wyjściowe pytanie o relację między osobą i jej ciałem jest jasna: ta relacja nie jest relacją identyczności, a nawet nie jest relacją

²⁷ G. E. M. Anscombe, P. T. Geach, *Trzej filozofowie*, s. 127.

konstytucji. Choć Geach zauważa różny sens pojęć ciała i osoby, to według jego stanowiska silnej identityczności relatywnej nie możemy sensownie mówić o jakiegokolwiek absolutnej identityczności. Zatem nie mamy jeszcze odpowiedzi na wyjściowe pytanie, jeśli przyjmiemy jego perspektywę. Należy się więc w duchu Geacha zastanowić, czy istnieje jakiś termin ogólny, w którego obrębie osoba i jej ciało są tym samym, a jeśli taki istnieje, to jaki to termin.

Jasne jest, że nie możemy mówić o tym, że osoba i jej ciało są tą samą rzeczą – bowiem ogólność terminu „rzecz” prowadzi nas do identityczności absolutnej. Czy zatem istnieje taki nietrywialny termin ogólny *Y*, że zarówno osoba jest *Y* jaki i jej ciało jest *Y*? Wprawdzie Geach nie uznaje odcieśnionej duszy ludzkiej za „ja”, jednak z uwagi na jego katolicką wiarę nie ma powodu wątpić, iż uznawał za istniejące osoby, które nie mają swojego ciała (np. anioły). Trudno wobec tego znaleźć jakiś wspólny rodzaj, pod który mogłoby podpadać zarówno bardzo szerokie pojęcie osoby jak i pojęcie ciała. Można powiedzieć więcej – pojęcie osoby jest na tyle podstawowe, że trudno jest znaleźć bardziej ogólny, nietrywialny rodzaj, pod który by ono podpadało. Jest to zgodne z określeniem przez Lowe’a osoby jako rodzaju podstawowego. Jeśli w istocie osoba jest rodzajem podstawowym, nie może być mowy o żadnej relatywnej identityczności osoby z czymkolwiek innym – nie ma żadnego rodzaju, na gruncie którego owa identityczność miałaby zachodzić. Natomiast jeśli Lowe nie ma racji i udałoby się znaleźć jakiś bardziej ogólny termin, pod który podpadałyby zarówno osoba jak i ciało, wtedy można by rozstrzygnąć ten problem z perspektywy Geacha w sposób twierdzący, relatywnie do tego terminu.

Podsumowanie

Dzięki powyższym rozważaniom można dostrzec, że zrozumienie natury identityczności jest kluczowe dla przynajmniej niektórych pytań szczegółowych o identityczność dwóch obiektów. Mimo tego, że niniejsze rozważania dotyczą się bardzo konkretnego problemu, zdaje się, że są prowadzone na poziomie na tyle ogólnym, by sądzić, że zrozumienie natury identityczności jest istotne w dowolnym pytaniu o identityczność dwóch obiektów. Przyjęcie stanowiska relatywistycznego zmusza do zupełnie innego formułowania odpowiedzi na takie szczegółowe pytania, niż w przypadku stania na stanowisku absolutystycznym. Dla absolutysty zawsze pytania o identityczność dwóch rzeczy będą miały rozstrzygnięcie „tak, są identityczne” lub „nie, nie są identityczne (są różne)”. Relatywista otwiera sobie drogę do odpowiedzi „to zależy”, a skrajny relatywista dodatkowo zamyka sobie drogę do odpowiedzi, w których nie zależy, co zmienia zupełnie charak-

ter pytania. Relatywista skrajny mógłby agitować za przeformułowaniu pytania na np. „Czy relacja między osobą a jej ciałem jest relacją identyczności na gruncie rodzaju X?” lub „Czy istnieje jakiś rodzaj, na gruncie którego osoba i jej ciało są identyczne?”. Różnica między tymi stanowiskami jest na tyle dogłębna, że nie tylko sama odpowiedź będzie się różnić, samo pytanie może być uznane za złe lub dobrze postawione.

Bibliografia:

Anscombe G. E. M., Geach P. T., *Trzej filozofowie*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1981.

Freund M., *A Complete and Consistent Formal System for Sortals*, „*Studia Logica*” 65 (2000), s. 367–381.

Frege G., *Sens i znaczenie*, przeł. B. Wolniewicz, [w:] tegoż, *Pisma semantyczne*, Warszawa 2014.

Geach P. T., *Reference and Generality: an Examination of Some Medieval and Modern Theories*, Londyn 1980.

Kaczmarek J., *Identyczność przedmiotów i ich identyfikacja (z odniesieniem do ontologicznych/metafizycznych idei P. F. Strawsona)*, „*Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*” 4 (2019), s. 183–198.

Kripke S., *Identyczność i konieczność*, przeł. T. Szubka, [w:] *Metafizyka w filozofii analitycznej*, red. T. Szubka, Lublin 1995, s. 95–125.

Lewis D., *On the Plurality of Worlds*, Oxford 1986.

Lowe E. J., *More Kinds of Being*, Chichester 2009.

Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B. Gawęcki, Warszawa 1955.

Strawson P. F., *Byt i identyczność*, przeł. T. Szubka, [w:] *Metafizyka w filozofii analitycznej*, red. T. Szubka, Lublin 1995, s. 53–77.

Strawson P. F., *Indywidualia: studium z metafizyki deskryptywnej*, przeł. B. Chwedeńczuk, 1980.

Wiggins D., *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge 2003.

MICHAŁ WITCZAK

Uniwersytet Wrocławski

Wydział Nauk Społecznych

Instytut Filozofii

Od świadomości do siły. Próba rekonstrukcji „kształtowania się” pojęcia siły w *Fenomenologii ducha*

Abstrakt: W heglowskiej *Fenomenologii ducha* pojęcie siły odgrywa bardzo istotną rolę. W toku narracji siła przeobraża się w pragnienie, które jako pragnienie uznania stanowi ważny wątek słynnego rozdziału o konflikcie dwóch samowiedz. W tym artykule nie będę szczegółowo analizował pojęcia siły, lecz skupię się na tym, jak to pojęcie zostaje przez Hegla wywiedzione i w jaki sposób wkracza na scenę *Fenomenologii ducha*. Będzie to analiza trzech pierwszych „epistemologicznych” rozdziałów, w których Hegel, wychodząc od realizmu bezpośredniego, dochodzi poprzez studium percepcji do pojęcia siły.

Słowa kluczowe: Hegel, fenomenologia ducha, teoria poznania, percepcja, realizm, czas, empiryzm, siła, świadomość.

From awareness to power. An attempt to reconstruct the „formation” of the concept of power in *The Phenomenology of Spirit*

Abstract: The concept of force is very important in Hegel's *Phenomenology of Spirit*. In course of narration, force become desire which as a desire of recognition has key role in the famous chapter about conflict between the self-consciousness. In this paper I didn't carefully analyzed the concept of force, instead of this, I will focus on the question: how this concept of force is derived by Hegel and how it appears in the stage of *Phenomenology of Spirit*. It will be analysis of first three „epistemological” chapters, in which Hegel starts with direct realism and then by the studying of perception, discovered the concept of force.

Keywords: Hegel, phenomenology of Spirit, epistemology, perception, realism, time, empiricism, force, consciousness.

Wprowadzenie

W niniejszym artykule skupię się na analizie trzech pierwszych rozdziałów Heglowskiej *Fenomenologii ducha*, pod kątem tego, jak wywiedzione zostaje w nich pojęcie siły¹. Uważam, że tego rodzaju przedsięwzięcie, choć skromne w zamierzeniach, jest badawczo i poznawczo uzasadnione, ponieważ poddawany analizie tekst przez swoją wielowątkowość i drobiazgowość zawartych w nim rozważań, a także przez to, że cała jego tematyka jest wysoce abstrakcyjna, następuje wielu trudności interpretacyjnych. Sposób analizy będzie nawiązywał do metody hermeneutycznej, ponieważ obcowanie z tekstem *Fenomenologii ducha* uczy nas, że odpowiedzi na pytania, które rodzą się podczas lektury trudniejszych fragmentów, znajdujemy często przy porównaniu ich z innymi fragmentami, czasem poprzedzającymi, a czasem następującymi po nich. Spojrzenie na całość pozwala nam lepiej uchwycić sens poszczególnych części, a te z kolei pozwalają nam uchwycić pełniejszy obraz całości. W tekście tym świadomość zatacza koło, ponieważ od zajmowania się swoim przedmiotem przechodzi do zajmowania się swoim odnośnikiem się do przedmiotu, by następnie przez zniesienie przedmiotu jej prawdziwym przedmiotem stała się ona sama². Świadomość, która przestaje zajmować się przedmiotem³ i zaczyna zajmować się samą sobą, staje się tym samym samoświadomością (*Selbstbewusstsein*), czy też – jak przyjęło się ten termin oddawać w języku polskim – samowiedzą⁴. W związku z tym, że tekst zatacza koło, naturalne jest, że jego analiza zaczyna krążyć po swego rodzaju kole hermeneutycznym. Choć ostateczną konkluzją analizowanego fragmentu *Fenomenologii ducha* jest zniesienie przedmiotu i przejście od świadomości do samoświadomości, to przedmiot artykułu będzie nieco węższy i nie obejmie całości procesu dochodzenia do samowiedzy. Będzie mnie natomiast interesowało, jak od naturalnej świadomości Hegel dochodzi do pojęcia siły.

Z powyższych względów zacznę od paru uwag wstępnych, w których zostanie przedstawione w ogólnym zarysie, czym jest dla Hegla „fenomenologia” oraz czym jest „duch”.

¹ Zob. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, Warszawa 2010, s. 29–96.

² Zob. tamże, s. 94–96.

³ Droga Hegla do zniesienia przedmiotu przypomina tę, jaką przeszedł wcześniej brytyjski empiryzm w osobach Locke’a, Berkeley’a i Hume’a. Zamierzam pokrótce przedstawić te podobieństwa. Oczywiście podobnych analogii można by szukać również w innych debatach filozoficznych, np. w niektórych dialogach Platona. Myślę, że szukanie takich podobieństw rozjaśnia stanowisko Hegla, a także jest zgodne z zamysłem autora, o czym jeszcze będzie mowa w niniejszym artykule.

⁴ Zob. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, s. 96.

1. Duch, absolut i poznanie.

Pytając, czym/kim jest duch u Hegla, pytamy o to, kto jest głównym bohaterem *Fenomenologii ducha*. Komentatorzy i badacze są zgodni, że w tym przypadku mamy do czynienia z dziełem filozoficznym, którego forma, struktura i temat nawiązują do *Bildungsroman*⁵ – powieści o dojrzewaniu i kształtowaniu się osobowości młodego człowieka. Najbardziej znane przykłady tego rodzaju powieści to *Lata nauki Wilhelma Meistra* i *Cierpienia młodego Wertera* Goethego, *Kandyd* Woltera, *Portret artysty w wieku młodzińczym* Joyce'a, a z bardziej współczesnych przykładów *Buszujący w zbożu* Salingera oraz *Mechaniczna pomarańcza* Burgessa.

Gdzie ma nas zawieść droga dojrzewania i kształcenia się, w jaką wyruszamy wraz z Heglem na kartach *Fenomenologii ducha*? Otóż przedmiotem poznania, nie *stricte* samej *Fenomenologii ducha*, co ogólnie filozofii (przynajmniej w ujęciu nurtu zwanego idealizmem niemieckim, do którego należy Hegel), ma być absolut. Było to pojęcie, które stapiało ze sobą jaźń absolutną Fichtego i naturę/Boga w rozumieniu Spinozy⁶. U Hegla i Fichtego pojawia się uznanie owego absolutu za coś bliższego koncepcji rzeczy samej w sobie Kanta (*Ding an Sich*), czyli bytu nieuwarunkowanego naszą percepcją. Samo słowo „absolut” pochodzi od *ab* oznaczającego przeczenie i *solutus* oznaczającego związanie, jest to zatem byt nieuwarunkowany, niezależny, wolny. Z jednej strony absolut jest niezależny od naszej percepcji, jak rzecz sama w sobie Kanta, z drugiej strony jest bezwzględnie nieskończony, tak jak substancja, która – co podkreśla Spinoza – jest nieskończona bezwzględnie – *ens absolute infinitum*; w odróżnieniu od bytu, który jest „nieskończony w swoim rodzaju” – *in suo genere*⁷. Poznać absolut było wyzwaniem, jakie postawili sobie niemieccy idealści.

Dla Hegla fenomenologia jest przedstawianiem wiedzy w jej przejawianiu się lub, innymi słowy, *Fenomenologia ducha* traktuje o wiedzy jako o zjawisku⁸. Skąd taki sposób traktowania wiedzy? Hegel podważa tutaj pewien topos filozofii nowożytnej, mianowicie przekonanie, że dzieło filozoficzne powinno zaczynać się od teorii i krytyki poznania. Zanim spróbujemy cokolwiek poznać, musimy ustalić, co w ogóle można poznać i jaki będzie właściwy sposób poznawania rzeczywistości. Ostrożność w doborze metody badania, tudzież samo ustalenie naszych możliwości poznawczych ma – jak mniemali nowożytni filozofowie – uchronić nas przed błędem i oddzielić wiedzę pewną od mniemań.

⁵ Zob. J. Butler, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York 2012, s. 17.

⁶ Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VII, przeł. J. Łoziński, Warszawa 1995, s. 104–107.

⁷ Zob. M. S. Zięba, hasło *Absolut*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, <https://www.ptta.pl/pef/pdf/a/absolut.pdf> (dostęp: 22.02.2025 r.).

⁸ Zob. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, s. 15.

Nowożytny filozof wychodzi, wzorem Kartezjusza, od refleksji nad poznaniem w duchu klasycznej teorii poznania Locke'a, Berkeley'a, Hume'a, aby przejść następnie do filozofii transcendentalnej Kanta i Fichtego. W okresie filozofii nowożytnej panowało przekonanie, że tak należy uprawiać filozofię⁹. Zaznaczmy od razu, że ta dyrektywa, jak i wiele innych zdobyczy filozofii zostaje przez Hegla poddana krytyce, a jednocześnie nie zostaje odrzucona całkowicie, tylko przyjęta w przeobrażonej krytyką formie, ponieważ nie jest to całkowicie błędny pogląd. Taki sposób postępowania określony zostaje przez Hegla słowem *Aufhebung*, które ma oznaczać zarazem zniesienie i przekroczenie jakiegoś poglądu, stanowiska czy tezy; zniesienie go, a jednocześnie zachowanie. W ten sposób oddziela się prawdę od błędu. Tego rodzaju (w)zniesienia zobaczymy jeszcze niejednokrotnie w dalszych częściach artykułu.

Nieufność wobec poznania, która nakazuje nam zająć się najpierw teorią poznania, sama opiera się na kilku założeniach¹⁰. Po pierwsze, zdaniem Hegla takie teoriopoznawcze otwarcie można przeprowadzić na dwa sposoby, a mianowicie traktując poznanie jako (1) narzędzie¹¹ lub jako (2) „pasywne medium”¹². Oba te ujęcia problemu poznania mogą doprowadzić nas do sceptycyzmu w rozumieniu, w jakim ten termin pojawił się w antyku, to znaczy do wniosku, że poznanie jest niemożliwe. Po drugie zakłada różnicę między podmiotem poznania a absolutem¹³.

Ad (1) Rozumienie poznania jako narzędzia prowadzi do wniosku, że przedmiot naszego poznania (w wypadku poznania filozoficznego ma to być absolut) musi zostać jakoś przekształcony, zmieniony, tudzież uformowany pod wpływem działania narzędzia¹⁴. W tym momencie pojawia się myśl, aby zaradzić temu problemowi poprzez poznanie sposobu działania narzędzia i oddzielenie tego, co w naszych poznawczych rezultatach pochodzi od narzędzia, od tego, co jest właściwym rezultatem poznania. Wtedy z kolei pojawia się myśl, że po takim zabiegu otrzymalibyśmy to, co mieliśmy w punkcie wyjścia – przedmiot pozbawiony tego, co miał oby w nim rzekomo zmienić narzędzie, wróciłby do stanu, w jakim był na początku; byłby nienaruszony przez poznanie, a więc niepoznany. Jeśli natomiast owo poznanie byłoby narzędziem niezmiennającym nic w przedmiocie poznania,

⁹ Por. Z. Drozdowicz, *Raz jeszcze o kartezjańskim przełomie filozoficznym*, „Studia z historii filozofii” 10 (2019, 1), s. 43.

¹⁰ Zob. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, s. 13.

¹¹ Zob. tamże, s. 11.

¹² Zob. tamże, s. 12.

¹³ Zob. tamże, s. 13.

¹⁴ Zob. tamże, s. 11.

na wzór pułapki na ptaki, to ów absolut, gdyby nie chciał być przez nas poznany, „kpiłby sobie na pewno z takiego fortelu”¹⁵.

Ad (2) Jeśli zaś poznanie miałoby być pasywnym medium – jak soczewka, przez którą coś oglądamy – które nie wpływa na nasz przedmiot, to wtedy pojawia się wątpliwość, czy otrzymujemy prawdę „taką, jaką ona jest sama w sobie”, czy jedynie „taką, jaką ona jest dzięki owemu medium i w nim”¹⁶. Więc zniekształconą tym, jak zostaje ona przekazana. Teoria poznania miałaby być w tym wypadku czymś, co pozwalałoby nam poznać owo zniekształcenie, które Hegel porównuje z załamaniem się światła w owej soczewce, a następnie odjąć ową różnicę powstającą przez załamanie się światła. W tym przypadku również wróciłibyśmy do punktu wyjścia, ponieważ poznanie jest raczej samym promieniem światła niż soczewką¹⁷.

Hegel sugeruje, abyśmy pozbyli się owych przesądów: o różnicy między podmiotem, poznaniem i absolutem, ponieważ prawda jest całością¹⁸; wyobrażenia o poznaniu jako narzędziu. Zamiast tego trzeba uznać poznanie za podatny na błędy, ale i korygowalny proces. Dziś takie stanowisko nazywamy fallibilizmem¹⁹.

2. Formy świadomości.

Fenomenologia ducha ma zatem badać proces rozwoju wiedzy w jej zdążaniu do naukowości²⁰. Świadomość będzie badać przejawiającą się w niej wiedzę (a tym samym samą siebie), ponieważ ta zjawiskowa postać wiedzy jest serią kolejnych ukształtowań czy też form świadomości²¹. Każda z form świadomości (*Gestalten des Bewusstseins*) – jak objaśnia Kenneth R. Westphal – jest określana przez dwa założenia. Mianowicie, założenie o swoich możliwościach poznawczych oraz o rodzaju obiektu, jaki poznaje, innymi słowy – co mogę poznać, czym jest to, co poznaję²². Struktura ta świadczy zatem o tym, że Hegel przestrzega reguł refleksji transcendentalnej w rozumieniu Kanta, gdyż zauważa, że przedmiot jako taki jest wytwarzany w obrębie konkretnej postaci wiedzy oraz zmienia się wraz z nią²³.

Jedna postać świadomości porównywana jest z kolejną i wznosi się na wyższy

¹⁵ Zob. tamże, s. 12.

¹⁶ Zob. tamże.

¹⁷ Zob. tamże, s. 12–13.

¹⁸ Zob. tamże, s. XX. Ta teza zainspirowała heglistę Bradleya do opracowania koherencyjnej teorii prawdy, która do dziś jest znaczącą propozycją epistemologiczną.

¹⁹ Termin ten pochodzi od Charlesa Sandersa Peirce’a, który znał i cenił myśl Hegla.

²⁰ Zob. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, s. IX oraz 14–18.

²¹ Zob. tamże.

²² Zob. K. R. Westphal, *Hegel’s Epistemological Realism. A Study of the Aim and Method of Hegel’s Phenomenology of Spirit*, Dordrecht – Boston 1989, s. 92.

²³ Zob. M. Siemek, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Warszawa 1982, s. 69.

poziom, zostawiając za sobą to, co w jej konkretnym przeszłym ukształtowaniu było fałszywe. Kolejne etapy są wprawdzie przechodzeniem od jednej fałszywej świadomości do drugiej fałszywej świadomości, jednak każda taka postać zbliża się coraz bardziej do prawdy przez korygowanie swoich błędów²⁴. Zamiast ustalić teorię poznania musimy według Hegla najpierw zacząć poznawać i w procesie poznania to poznanie udoskonalać. Wbrew Kantowi Hegel twierdzi, że nie jesteśmy w stanie przeprowadzić krytyki poznania z zewnątrz, niezależnie od rzeczywiście dokonywanego przez nas poznania²⁵.

Ukształtowania czy też postacie świadomości przejawiają się przez przemiany w sferze myśli i dziejów, następujące po sobie systemy filozoficzne i przemiany społeczno-polityczne, takie jak Reformacja, rewolucja francuska, wraz z będącym jej konsekwencją terrorem zwieńczonym napoleonizmem. Nie jest to jednak podręcznik historii czy historii filozofii, lecz spajana dialektyczną konsekwencją wizja historii od wewnątrz.

W procesie tym świadomość przekracza niedialektyczny rozsądek (*Verstand*) oraz osiąga poziom dialektycznego rozumu (*Vernunft*), by następnie wysublimować się w to, co Hegel nazywa duchem. Bohaterem *Fenomenologii ducha* jest więc świadomość, która w procesie kształtowania się (*Bildung*) uświadamia sobie, że jest duchem.

2.1 OD ŚWIADOMOŚCI DO SIŁY. PEWNOŚĆ ZMYŚŁOWA I OGÓLNOŚĆ.

Droga świadomości w *Fenomenologii ducha* zaczyna się od stanowiska realizmu bezpośredniego. Nasza świadomość znajduje się w nastawieniu naturalnym, jak ów stan nazywał Husserl²⁶, czy też w nastawieniu zdroworozsądkowym. Jak twierdzi Hegel, musimy wyjść od wiedzy najbardziej bezpośredniej i zachowywać się w stosunku do niej odbiorczo – niczego nie dodawać ani nie zmieniać w tym, co odbieramy. Harris w swoim komentarzu do *Fenomenologii ducha* kojarzy tę formę świadomości z epistemologicznymi poglądami Thomasa Reida, George'a Edwarda Moore'a oraz współczesnego Heglowi Jacobiego²⁷.

Pewność zmysłowa, która jest naszym przedmiotem, zakłada właśnie bezkrytyczny odbiorczy stosunek wobec świata. Widzimy, słyszymy, czujemy, budując na działaniu zmysłów pewną wiedzę o świecie. Pewność zmysłowa jest dla nas poznaniem najbogatszym i najprawdziwszym. Najbogatszym, gdyż ma za przed-

²⁴ Zob. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, s. 17–20.

²⁵ Zob. K. R. Westphal, *Hegel's Epistemological Realism*, s. 97.

²⁶ Zob. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1975, s. 80–81.

²⁷ Zob. H. S. Harris, *Hegel's Ladder*, Indianapolis 1997, s. 201–209.

miot cały czasoprzestrzenny, różnorodny świat. Takie poznanie jednak, jak za-
uważa Hegel, mówi nam o rzeczy tylko tyle, że ona istnieje; nie zapewnia żadnej
głębi, nie pozwala dociekać przyczyn, przewidywać czy budować nauki²⁸.

Z owej „pewności zmysłowej” możemy teraz wyodrębnić dwa momenty, mianowicie – „ja” i „przedmiot”. W doświadczaniu pewności zmysłowej stanowią one, jak sugeruje Hegel, niepodzielną całość i wyodrębnia je dopiero to badanie²⁹.

Kiedy już z „pewności zmysłowej” wyodrębnimy „ja” i „przedmiot” to, jak zauważa Hegel, dochodzimy do wniosku, że żadne z nich nie jest samoistne, istnieją one w relacji do siebie. Oba są zapośredniczone: „ja” postrzega siebie w owej relacji, zwanej bezpośrednią pewnością, dzięki rzeczy, a rzecz jest postrzegana dzięki „ja”³⁰. Wygląda na to, że Hegel z jednej strony ma tu na myśli dobrze znaną nam dzisiaj prawdę o tym, że świadomość jest intencjonalna, że zawsze coś postrzega, a z drugiej strony stwierdza, że byt jest tylko wtedy, gdy jest postrzegalny. Ten drugi człon może budzić wątpliwość, pamiętajmy jednak, że dokonujemy tu wglądu w świadomość od wewnątrz i jedyny byt, o jakim mówimy, to ten dla świadomości.

Musimy teraz rozstrzygnąć, który z momentów stanowi istotę, czyli niejako punkt ciężkości owej relacji, którą nazywamy „pewnością zmysłową”. Chodzi tu o to, od którego z nich mamy zacząć analizę, który wydaje się ważniejszy. Czytelnik obeznany z historią filozofii może tu podejrzewać, że wybór padnie na „ja” jako na kartezjańskie *cogito*, jednak na tym etapie, jako że nasza naturalna świadomość jeszcze nie nauczyła się wątpić, wybór pada na „przedmiot”. Później będzie prowadził podobne badanie w przeciwnym kierunku, to znaczy od strony „ja”, lecz teraz Hegel uznaje, że tym, co istotne jest teraz „przedmiot”, natomiast „ja” jest niejako wtórne wobec przedmiotu. „Ja” wie o przedmiocie dlatego, że on istnieje³¹.

Czym zatem jest owo „to oto”, czyli przedmiot pewności zmysłowej? Otóż „to oto” składa się również z dwóch „momentów”, mianowicie z „teraz” i „tu”, czyli czasu i przestrzeni doświadczenia³²:

Na pytanie: czym jest „teraz” odpowiemy tym, co „teraz” jest noc. Aby przekonać się, jaka jest prawda tej pewności zmysłowej, wystarczy uciec się do prostego doświadczenia. Zapisujemy tę prawdę. Prawda nie może nic stracić na swej prawdziwości ani przez zapisanie, ani przez to, że się ją nadal zachowuje. Jeśli „teraz” w „tej oto” godzinie

²⁸ Zob. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, s. 29.

²⁹ Zob. tamże.

³⁰ Zob. tamże, s. 30–31.

³¹ Zob. tamże, s. 31.

³² Zob. tamże, s. 31–32.

południowej przyjrzymy się znów tej prawdzie zapisanej, będziemy musieli stwierdzić, że jakoś się ulotniła³³.

Zatem nasze „teraz” to składnik sądu pewności zmysł owej, mówiącego na przykład „Teraz jest noc”, który straci swoją prawdziwość wraz z nastaniem dnia. Straci, ale i zachowa – uściśli Hegel, ponieważ owo „teraz” z nami zostanie, zmienia się natomiast dalsza część zdania, które teraz będzie brzmiało: „Teraz jest dzień”³⁴.

Użyte jako przykład zdania „Teraz jest noc” i „Teraz jest dzień” mają być nawiązaniem do Epikteta. Stoicki filozof lubił używać zdania „Teraz jest dzień” jako przykładu sądu, którego jest absolutnie pewien. Hegel powiada zaś „Teraz jest noc” i pozwala tej nocy przeobrazić się w dzień, ponieważ pojmuję swoją epokę jako poranek po długiej nocy ludzkości, podczas którego duch porzuca formę świadomości nieszczęśliwej³⁵.

Harris uważa, że to rozerwanie pewności zmysłowej zaczyna się u Hegla od poddania refleksji fenomenowi czasu, ponieważ wbrew temu, co twierdził Kant, czas nie jest według Hegla formą naoczności pochodzącą od podmiotu:

Czas jest *dasein* pojęcia [...] nieubłagalny cykl nocy i dnia uczy nas znaczenia obiektywności jako konieczności. Czas jest nieskończonym, negatywnie uniwersalnym ruchem, który zostawia wszystko za sobą³⁶.

Tym, co wyłania się z tego dialektycznego ruchu, jest pewne ogólne „teraz” jako prawda podmiotu, a nie przedmiotu. Podobnie z drugim składnikiem, czyli z przestrzenią, której momentem czy też jednostką jest to, co wyraża zaimbek „tu”:

Załóżmy, że owym *tu* jest na przykład drzewo. Kiedy się odwracam, prawda ta znika i zmienia się w coś przeciwnego: owym „*tu*” *nie jest już drzewo, lecz jest nim dom*. Samo *tu* nie znika, lecz *jest* dalej mimo zniknięcia domu, drzewa itd., obojętne wobec tego czy jest domem, czy drzewem. *To oto* ukazuje się więc znowu *zapośredniczoną prostą niezłożonością*, czyli czymś *ogólnym*³⁷.

W powyższym cytacie widzimy, że owa dialektyka ma na celu wyodrębienie prostych, stałych i fundamentalnych struktur doświadczenia. Zdanie „Tu jest drzewo” jest prawdziwe, kiedy patrzymy na drzewo, ale kiedy obrócimy się i miejsce drzewa zajmie dom, zachodzi zniesienie. Po owych operacjach świadomości przedmiot, który miał być czymś istotnym, traci swoją pozycję, okazuje się być przygodnym elementem, raz może być to dom, innym razem drzewo. Tym, co

³³ Tamże, s. 32.

³⁴ Zob. tamże.

³⁵ Zob. H. S. Harris, *Hegel's Ladder*, s. 215.

³⁶ Tamże, s. 215 (przekład autora artykułu).

³⁷ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, s. 32.

okazuje się być trwałą strukturą świadomości i czymś istotnym dla pewności zmysłowej jest „to oto”, czyli „tu” i „teraz”, ale rozumiane już na poziomie ogólnym jako atrybuty „ja”, jako moje widzenie i słyszenie.

Momentem ważnym pewności zmysłowej teraz jest więc „ja”, pewność tkwi w tym, że to ja wiedzę, na przykład, że teraz jest dzień albo że tu jest drzewo. Moje ja staje się niejako kryterium prawdziwości tych zdań. Jesteśmy na etapie, gdy możemy zwątpić w to, że „tu jest drzewo”, natomiast dalej utrzymujemy, że „widzę drzewo”. Od realizmu bezpośredniego przeszliśmy do fenomenalizmu. Koniec końców jednak owo „ja” również okazuje się być taką ogólną, uniwersalną strukturą wytraconą z bezpośredniego doświadczenia³⁸.

W tym miejscu większość z nas, czytelników tekstu Hegla, zgłosi wątpliwość następującej treści: to prawda, że przedmiot mojego doświadczenia zmienia się, a jednak jeśli pewnego razu patrząc na drzewo, powiedziałem: „tu jest drzewo”, to tym samym wypowiedziałem zdanie prawdziwe. Zdanie to pozostaje prawdziwe w odniesieniu do konkretnego czasu i przestrzeni; aby to uchwycić, wystarczy doprecyzować: wczoraj o godzinie 16:35 wypowiedziałem zdanie „tu jest drzewo”. To, że teraz, kiedy o tym mówię, nie widzę żadnych drzew, nie sprawia, że mój sąd był lub stał się fałszywy. Hegel jest gotów zgodzić się z takim postawianiem sprawy, od razu zaznacza jednak, że wtedy przestajemy mówić o prawdzie bezpośredniego doświadczenia³⁹. To, co określiliśmy jako doprecyzowanie, oznacza, że nie mówimy już o bezpośrednim doświadczeniu pewności zmysłowej, tylko o wspomnieniu czegoś, co w pewnej jednostkowej, trudnej do uchwycenia chwili było bezpośrednią prawdą pewności zmysłowej i uległo zapośredniczeniu:

Musimy przeto stanąć w tym samym punkcie czasu lub przestrzeni i kazać sobie prawdę tę pokazać, tzn. musimy utożsamić się z tym właśnie „Ja”, które jest pewne swej wiedzy [...] Wskazuje się nam jakieś „teraz”, *To oto „teraz”*. Teraz – ale ono przestało już istnieć w momencie, gdy się je nam pokazuje. Teraz które istnieje jest inne niż teraz wskazane⁴⁰.

Wszystkie te wyróżnione momenty pewności zmysłowej: „to oto”, „ja”, „tu”, „teraz”, „przedmiot” – tak naprawdę uchwytują w doświadczeniu to, co w nim ogólne. Chociaż mamy na myśli konkretne „drzewo”, to opatrując je nazwą ogólną „drzewo”, aktywnie zacieramy różnicę między jednym a drugim drzewem. Anihilujemy tym samym całe bogactwo i różnorodność bezpośredniego doświadczenia. Wyrażamy w ten sposób to, co ogólne⁴¹, a nie potrafimy wyrazić „tej oto”

³⁸ Zob. tamże, s. 34–35.

³⁹ Zob. tamże, s. 37.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Zob. tamże, s. 39.

rzeczy jednostkowej⁴². Nawet pojęcie rzeczy jednostkowej jest obarczone tą skazą, bo jak pisze Hegel: „Kiedy powiadam: rzecz jednostkowa – mówię o niej jako o czymś również *zupełnie ogólnym*, gdyż wszystkie rzeczy są rzeczami jednostkowymi”⁴³.

Teraz rozumiemy, dlaczego Hegel uznałten, z pozoru najbogatszy, rodzaj poznania za najuboższy przy bliższym rozpatrzeniu, a także, dlaczego twierdził, że nie jest on w stanie powiedzieć o rzeczy nic prócz tego, że ona istnieje. Jak pisze Marcin Pańków w książce *Hegel i pozór*:

Porażka pewności zmysłowej wynika z najprostszej formy przejawiania się różnicy świadomości, czyli z faktu, że najbardziej ambitny do pomyślenia projekt sensu, jakim jest poznanie „tego oto bytu”, okazuje się najuboższy. Przyczyną jest samo jego uwikłanie w reprezentację w ogóle, nieuchronność zapośredniczenia językowego. Hasło „ten oto byt” okazuje się właśnie nieświadomym wyrazem złudzenia, że reprezentacja jest czymś dla myślenia neutralnym. Tymczasem nawet tak elementarna opozycja języka jak przeciwstawienie jednostkowości i ogólności tworzy już pewną abstrakcję, a zatem barierę poznawczą⁴⁴.

Do mniemań zaliczają się wszystkie porzucane po drodze jednostkowe i subiektywne poznania uznawane przez pewność zmysłową za jej prawdę. Niemieckie słowo *Meinung*, którym posługuje się Hegel, oznacza mniemanie, ale też przywodzi skojarzenia ze słowem *mein*, czyli moje⁴⁵. „Mniemanie” oznacza tu moje subiektywne wrażenie, które w następnej chwili może być inne, a którego ktoś inny (a nawet ja sam w następnej chwili i w innym miejscu) może nie podzielać. Mniemania zostały przez Hegla oddzielone od tego, co w naturalnej świadomości stanowiło uniwersalną strukturę poznania. Z tego badania Hegel wyciąga następujące wnioski: przedmiot ujęty jako całość momentów „to oto”, „tu” i „teraz” zostaje rozdzielony na przedmiot, którego jeszcze nie udało się nam pojąć, oraz na „tu” i „teraz”, które, okazują się wskazywać na przedmiot. Oznaczają one pewien ruch wskazywania. Ten ruch wskazywania zostaje określony przez Hegla mianem „postrzeżenia”.

2.2 OD POSTRZEŻENIA DO SIŁY

To, co Hegel określa jako postrzeżenie, jest takim ujęciem poznania, które pozwala wyodrębnić pewną konkretną *W l a s n o ś ć* przedmiotu, na przykład kolor, kształt, smak. Przedmiot w postrzeżeniu zaczyna się nam jawić jako prosta

⁴² Zob. tamże, s. 40–41, 43.

⁴³ Tamże, s. 41.

⁴⁴ M. Pańków, *Hegel i pozór. Źródła i przedmiot dialektyki spekulatywnej*, Warszawa 2014, s. 53.

⁴⁵ Zob. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, s. 341–342.

jedność, którą był on dla pewności zmysłowej, lecz jako rzecz o wielu własnościach⁴⁶. Własności te są od siebie w postrzeżeniu oddzielone i nie wpływają na siebie, to znaczy kolor rzeczy nie determinuje jej kształtu i na odwrót⁴⁷: „Ta oto sól jest prostym „tu”, ale jednocześnie czymś wielorakim: jest biała i także słona, i także ma kształt sześcianu, i także określony ciężar itd.”⁴⁸.

Kiedy już wyróżnimy wszystkie postrzegane własności rzeczy jak kształt, kolor itd., a tym samym rozłożymy nasz przedmiot na wiele elementów, to wtedy rzecz zostaje zniesiona i na jej miejscu pojawia się nowe pojęcie przedmiotu jako pewnego *medium* jednoczącego wyodrębnione własności. Przedmiot okazuje się pewnym prostym aktem jednoczenia się ze sobą poszczególnych własności⁴⁹.

Od realizmu bezpośredniego przeszliśmy w tym miejscu do empiryzmu w stylu Locke’a czy też realizmu pośredniego (*indirect realism*). Tym, co teraz poznajemy z przedmiotu lub – zgodnie z bardziej radykalnym ujęciem, bliższym Heglowi – tym, co teraz stało się naszym przedmiotem, jest postrzeganie lub zmysłowa percepcja:

Ponieważ każdy człowiek jest świadomy tego, że myśli, oraz że tym, czym jego umysł myśląc się zajmuje, są znajdujące się w jego umyśle idee, nie ulega więc wątpliwości, że ludzie mają w swych umysłach idee, takie jak wyrażone słowami: „białość”, „twardość”, „słodycz”, „myślenie”, „ruch”, „człowiek”, „słoń”, „wojsko”, „nietrzeźwość” i inne. Przede wszystkim należy zbadać jak człowiek do tych idei dochodzi. [...] Po pierwsze, zmysły nasze, zwrócone ku poszczególnym przedmiotom zmysłowym, dostarczają umysłowi różnorodnych postrzeżeń rzeczy, zależnie od tego, jak te rzeczy na różne sposoby działają na nie; tak dochodzimy do idei żółtości i białości, tego co gorące i zimne, co miękkie i twarde, co gorzkie i słodkie, oraz do wszystkich tych, które nazywamy jakościami zmysłowymi. Gdy mówię, że zmysły dostarczają ich umysłowi, to mam na myśli, iż z rzeczy zewnętrznych przenoszą one to, co wytwarza w umyśle te percepcje⁵⁰.

Dalej Locke mówi o tak zwanym „zmyśle wewnętrznym”, drugim źródle poznania, z którego pochodzą takie idee jak myślenie czy wątpienie. Postrzegamy nim działalność naszego umysłu. Nie jest on jednak dla nas tutaj istotny. Spójrzmy jeszcze, co Locke mówi o „naszych złożonych ideach substancji”, jak brzmi jeden z kolejnych rozdziałów jego dzieła. „Substancja” u Locke’a odpowiada temu, co w tekście Hegla jest dyskutowane jako przedmiot:

⁴⁶ Zob. tamże, s. 44.

⁴⁷ Zob. tamże, s. 45.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Zob. tamże.

⁵⁰ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B. J. Gawęcki, Kraków 1955, s. 119–120.

Gdy umysł ludzki [...] zdobył już wielką liczbę idei prostych, których mu dostarczają bądź zmysły, bądź refleksja nad własnymi czynnościami, wtedy zauważa również, że pewna liczba tych idei prostych występuje stale razem. [...] nie wyobrażamy sobie, jakby te idee proste mogły istnieć same, i że przywykamy do przypuszczenia, że istnieje jakieś podłoże (*substratum*), w którym znajdują one oparcie (*subsist*) i skąd pochodzą; i to nazywamy substancją⁵¹.

Widzimy zatem, że już dla Locke'a poznanie substancji nie jest w żadnym razie bezpośrednie, a pomiędzy nami a substancją występuje granica wyznaczana przez postrzeżenia, które dostarczają nam idei prostych niczym składników potrzebnych do wytworzenia złożonej idei substancji. Uchwyciliśmy w ten sposób różnicę między bezpośrednim i niebezpośrednim realizmem, a także ukazało się nam na horyzoncie niejasne widmo możliwości odrzucenia realizmu na rzecz idealizmu subiektywnego. Skoro jesteśmy przy tym rozdziale, to warto nadmienić, że już u Locke'a znajdujemy zapowiedź problematyki siły, do której zmierza ten artykuł:

Ten ma o jakimś poszczególnym rodzaju substancji ideę najdoskonalszą, kto zebrał i połączył w jedno najwięcej spośród istniejących w tej substancji idei prostych, do których należy zaliczyć czynne moce i bierne zdolności danego rodzaju substancji; [...] Tak np. moc przyciągania żelaza jest jedną z idei, jakie wchodzi w skład złożonej idei substancji, zwanej magnezem, zdolność zaś ulegania takiemu przyciąganiu jest częścią idei złożonej zwanej żelazem; takie moce i zdolności są uważane za cechy tkwiące w tych rzeczach. Oto każda substancja jest zdolna dzięki mocom tym i zdolnościom, jakie w niej dostrzegamy, zarówno zmieniać pewne dostępne zmysłom cechy w innych rzeczach, jak wytwarzać w nas te idee proste jakie otrzymujemy od niej bezpośrednio⁵².

Skoro już wiemy, że naszym przedmiotem jest pewien akt jednoczenia własności, to teraz, podobnie jak wcześniej, musimy zbadać, czy mocy jednoczącej, która stoi za tym aktem, należy szukać w podmiocie, czy w przedmiocie. Hegel przyjrzy się obu z tych wariantów.

Pierwszy z nich zaprezentował wcześniej w lapidarnym sformułowaniu materialista Hylas, mówiąc, że: „Istnieć – to jedna rzecz, a być postrzeganym inna”⁵³, a Hegel ujmuje go następującymi słowami: „[P]rzedmiot – jest istotą, i jest dlań rzeczą obojętną, czy jest postrzegany”⁵⁴.

Przedmiot jest zatem podstawą, jak mówił Locke, czy też, jak mówi Hegel, *medium* jednoczącym własności. Własności te, jak zauważa dalej Hegel, występują

⁵¹ Tamże, s. 407–408.

⁵² Tamże, s. 413.

⁵³ G. Berkeley, *Trzy dialogi między Hylasem i Filonusem*, przeł. J. Sosnowska, Warszawa 2009, s. 27.

⁵⁴ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, s. 44.

– chociaż związane – jako oddzielone od siebie i jak się na pierwszy rzut oka wydaje, nie wpływają na siebie wzajemnie. Sól jest biała i jest słona, ale bez trudu znajdziemy związek chemiczny, który jest biały i gorzki albo biały i słodki. Nie ma między tymi cechami koniecznego związku. W tym sensie można mówić o ich oddzieleniu od siebie i wzajemnej neutralności, co Hegel ujmuje za pomocą spójnika „także”:

[K]ażda z tych własności – jako że jest prostym *odniesieniem się do siebie samej* – pozostawia wszystko inne w spokoju i jej stosunek do nich polega tylko na obojętnym *także*. To „także” jest więc samo czystą ogólnością, albo *medium*, jest rzeczowością (*Dingheit*), która je wszystkie we wskazany wyżej sposób zespala⁵⁵.

Ta wizja prostego *medium* łączącego obojętne wobec siebie własności okazuje się jednak na dłuższą metę nie do utrzymania, a jej zniesienie jest furtką, przez którą do postrzeżenia wkracza *negacja* i *określoność*⁵⁶. By istniała rzecz, konkretna rzecz, którą da się odróżnić od innych rzeczy, własności (choć wydawały się nam dla siebie obojętne) muszą być związane w swoim *medium*, w którym zawierać się musi tym samym moc wykluczania czy też negacji własności przeciwstawnych⁵⁷. Jeśli sól jest słona, nie może być zarazem słodka, jeśli jest biała, nie może być tym samym czarna itd. Rzecz jest zatem nie tylko zbiorem własności, ale też „negacją”, która wyklucza z siebie własności przeciwstawne. *Medium* przestaje być teraz uważane za element obojętny – puste miejsce, w którym zebrane są własności, a staje się jednią wyłączającą, czymś jednym, konkretną jednością określonych własności. Jest ono więc teraz tym, co sprawia, że są to jednak własności określone⁵⁸.

Teraz, po takim rozłożeniu i scaleniu rzeczy, otrzymujemy pełne pojęcie rzeczy – rzecz zakończoną w swym stawianiu się, którym jest tu proces postrzeżenia⁵⁹. Nie zapominajmy jednak, że w całym tym badaniu uczestniczyła świadomość, chociaż w roli milczącego świadka. Jej zadaniem miało być ujęcie rzeczy, a rzecz, którą otrzymujemy na końcu, miała być równa tej z początku. W tym momencie świadomość musi zdać sobie sprawę, że na którymś etapie tego procesu mogła popaść w *złudzenie* i tym samym mogła ująć przedmiot niewłaściwie⁶⁰.

W znanym już nam przykładzie z bryłką soli jedną z wyróżnionych własności była jej białość. Biel przynależną tej konkretnej bryłce soli odnajdujemy też

⁵⁵ Tamże, s. 46.

⁵⁶ Zob. tamże.

⁵⁷ Zob. tamże, s. 46–47.

⁵⁸ Zob. tamże, s. 46.

⁵⁹ Zob. tamże, s. 47.

⁶⁰ Zob. tamże, s. 48.

w innych rzeczach o takim kolorze. Odsyła nas ona również do bieli jako czegoś ogólnego, co tylko przysługuje białym przedmiotom. Z jednej strony jesteśmy skłonni powiedzieć, że białe przedmioty są białe, ponieważ ich kolor jest zgodny z pojęciem jakiejś ogólnej bieli czy też idei barwy białej, chociaż w doświadczeniu empirycznym zawsze najpierw spotykamy konkretne ciała i oglądając je, wyróżniamy jako jeden z ich aspektów ich barwę, a dopiero w kolejnym kroku wytwarzamy sobie ogólne pojęcie bieli. Nasza wiedza o bieli zaczyna się nie od poznania bieli, tylko od białych przedmiotów. Jeśli jednak mówimy o jakimś nowo napotkanym przedmiocie, że ten jest biały, to raczej odnosimy go do bieli jako idei niż do wcześniej napotkanych białych przedmiotów. Mamy zatem biel ujmowaną jednostkowo – poszczególny aspekt rzeczy, ale także odkrywamy ją jako coś ogólnego, co wychodzi poza jednostkowość⁶¹. Postrzeganie prowadzi nas zatem do *aporii* takich jak ta między jednostkowością i ogólnością bieli, a także ogólnością aspektu i jednostkowością rzeczy.

Skoro pojawia się taka *aporia*, świadomość próbuje teraz wziąć ją na siebie⁶². Być może – pyta teraz Hegel – ów akt jednoczenia nie znajduje się w rzeczy, tylko w świadomości? Tak jak wcześniej rozważaliśmy, czy istotą *pewności zmysłowej* nie jest przedmiot, lecz „ja”, tak samo teraz należy zapytać: czy owym *medium* łączącym w sobie postrzegane własności nie jest właśnie świadomość?⁶³ Teraz pora rozważyć ripostę na wcześniej przytaczane twierdzenie Hylasa o niezależności rzeczy i postrzegania i zgodnie z przeciwstawną maksymą. Brzmi ona: *esse est percipi*. W jej kontekście należy spróbować potraktować świadomość jako element istotny. Świadomość zatem pozostawi rzeczy ogólność, a wielość i różnorodność cech uznaje za swój wytwór:

Ta rzecz jest więc biała tylko postawiona przed *naszym* okiem; jest *także* słona tylko w zetknięciu z naszym językiem, *także* sześcienna tylko dla naszego czucia itd. Całkowitą różnorodność tych momentów czerpiemy nie z rzeczy, lecz z nas samych⁶⁴.

Zdawszy sobie z tego sprawę, świadomość przejmuje rolę jednoczącego *medium* dla wielorakich własności. Ale skoro świadomość jest tym, co łączy i jednoczy te cechy, to znaczy, że w „rzeczy” istnieją one obok siebie wolne i niczym niezwiązane: „[Ś]wiadomość bierze na siebie tę jedność dopiero wtedy, kiedy to, co było nazywane własnością, zostaje wyobrażone jako wolna materia”⁶⁵.

⁶¹ Zob. tamże.

⁶² Zob. tamże, s. 50.

⁶³ Zob. tamże, s. 51.

⁶⁴ Tamże, s. 51.

⁶⁵ Tamże, s. 52–53.

To jest moment, w którym świadomość odkrywa, że oprócz ruchu postrzegania oraz refleksyjnego powracania do siebie w niej samej, istnieje analogiczny ruch w samej rzeczy⁶⁶, która rozdwaja się w ten sposób na rzecz w sobie i rzecz dla nas⁶⁷.

Świadomość wydobywa się następnie z tych *aporii*, angażując do pracy myślenie, którym rządzi *Verstand* – rozsądek, który nie interesuje się już przedmiotami jednostkowymi, rzeczami czy postrzeżeniami, a interesują go przedmioty ogólne⁶⁸. Jest to kolejne ujęcie poznania, które widzi w rzeczy cały ruch między wielością a jednością⁶⁹, a które zaczyna rozumieć, że rozgrywa się on na poziomie myślenia. To myślenie rozsądkowe jest bowiem tym, co rozkłada rzecz na poszczególne aspekty, by następnie je z powrotem połączyć. Zatem obok *rzeczy w sobie* i *rzeczy dla nas* dochodzi tu jeszcze *rzecz jako jedność*, która pośredniczy między nimi w rozsądku i która ma jednoczyć dwa poprzednie momenty w ich ruchu. Świadomość jako rozsądek już nie traktuje rzeczy jako oddzielonej od siebie i zewnętrznej, tylko rzeczą ma być dla niej cały ruch zawierający *rzecz w sobie* i *rzecz dla niej* i to określa mianem całości rzeczy⁷⁰. Żeby to lepiej unaocznić, dodajmy, że mamy tu sytuację podobną do tej, która pojawiła się podczas omawiania zagadnienia pewności zmysłowej, kiedy to świadomość próbowała bronić prawdziwości swojego poznania, wskazując na istotność obu momentów („ja” i „przedmiot”) jako stanowiących całość w zdeterminowanym czasie. Wtedy upływ czasu zapośredniczył owo zdeterminowane „teraz” czasu, a tym samym podważył bezpośredniość tego jednostkowego doświadczenia. Podobnie teraz rozsądek próbuje bronić swojego ujmowania rzeczy jako całości momentów, co sprawia, że zarówno rzecz dla siebie, jak i rzecz dla nas stają się momentami ruchu ogólności bezwarunkowej⁷¹. W rozsądku rzecz pod różnymi postaciami, jakie nadało jej postrzeżenie, staje się po prostu ruchem myśli.

Skoro powiedzieliśmy, że rozsądek jest postacią świadomości, która zajmuje się tym, co ogólne, to to, co teraz stanie się jego przedmiotem, to nie będą już jednostkowe, konkretne rzeczy, tylko raczej ogół relacji zachodzących między nimi, które antycypując, możemy tu określić jako prawa przyrody. Od poznania potocznego przeszliśmy do świata teoretycznego przyrodoznawstwa i bezwarunkowo obowiązujących praw. Hegel jednak woli w tym miejscu mówić o ogólności bezwarunkowej jako królestwie rozsądku i nie chce nazwać rzeczy po imieniu,

⁶⁶ Zob. tamże, s. 53.

⁶⁷ Zob. tamże, s. 53–54.

⁶⁸ Por. tamże, s. 334.

⁶⁹ Zob. tamże, s. 53–54.

⁷⁰ Zob. tamże.

⁷¹ Zob. tamże, s. 61.

ponieważ jego perspektywa, którą narzuca nam badanie świadomości, zakłada obserwowanie narodzin teoretycznego przyrodoznawstwa od wewnątrz.

Teraz właśnie wprowadzone zostały dwa istotne składniki dialektyki, z której Hegel wywodzi pojęcie siły:

(1) „istnienie samodzielnych materii” – chodzi tu o termin techniczny używany we współczesnej Hegłowi fizyce oznaczający materię cieplną, elektryczną oraz magnetyczną;

(2) *medium* – w tym przypadku chodzi o coś, co by taką materię lub materię przewodziło, na przykład magnes⁷².

Pomiędzy tymi dwoma składnikami zachodzi ruch dialektyczny, którego początkiem jest przedmiot stanowiący pewną jedność, z której w procesie uzewnętrzniania się siły, wyodrębniają się wolne materie, które następnie są z powrotem redukowane do jedności, z niej zaś znowu może uzewnętrznzić się siła⁷³. Widzieliśmy, jak proces ten zachodzi najpierw w dialektyce pewności zmysłowej, później w postrzeżeniu, a ostatecznie Hegel umiejscawia go na poziomie myśli i przypisuje działaniu rozsądku. Właśnie tym ruchem rozwijania i redukowania różnic zachodzącym między jednością a wielością rządzi to, co nazywa siłą:

Różnice założone jako samoistne, przechodzą bezpośrednio w swą jedność, a ich jedność przechodzi bezpośrednio w rozwijanie różnic, które z kolei prowadzi znowu do ich zredukowania [w jedni]. Ten właśnie ruch jest tym, co nazywane jest siłą⁷⁴.

Siła występuje dla nas początkowo w takiej formie, jakby były to dwie odrębne, samodzielne siły albo przynajmniej dwa momenty, czy też przejawy działania jednej siły. Z jednej strony, działanie siły przejawia się jako ruch „uzewnętrzniania się siły”, kiedy siła rozkłada przedmiot na poszczególne właściwości. Z drugiej strony zaś, mamy ruch przeciwny, w którym siłą zostaje „z powrotem zepchnięta w samą siebie”⁷⁵. To rozróżnienie na dwie siły jest jednak obecne tylko na poziomie *Verstand* (rozsądku) lub też na poziomie, na którym siła występuje jeszcze tylko jako pojęcie siły⁷⁶.

W rzeczywistości prawdziwą postacią siły jest jej jedność, ale ta prawdziwa postać ukazuje się nam po zniesieniu obu nieprawdziwych momentów, które wcześniej określiliśmy jako jedność czy też *medium* oraz wielość różnic. Ich realność ustępuje realności samej siły jako tego, co jest istotą ich dialektycznego przecho-

⁷² Zob. tamże, s. 63.

⁷³ Zob. tamże, s. 64.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Zob. tamże.

dzenia w siebie nawzajem. Innymi słowy, oba te zmienne, przechodzące w siebie nawzajem momenty znoszą się wzajemnie, ukazując, że tym, co w nich istotne, i tym, co zostaje z ich dialektycznego ruchu zachowane, jest właśnie siła jako pewna jedność⁷⁷.

Z tego, co powiedzieliśmy do tej pory na temat tego, jak pojęcie siły zostało wywiedzione i w jaki sposób wprowadzone do wywodu, mogą zrodzić się pewne nie do końca trafne presupozycje na temat zakresu znaczenia, jakie to pojęcie ma dla Hegla. Czytelnik skłonny jest pomyśleć, że owo pojęcie jest czysto metaforycznym określeniem jakiegoś ruchu zachodzącego w wewnętrznej rzeczywistości i przynależnego jedynie myśli. Może pojawić się przekonanie, że nie ma ono nic wspólnego z siłami działającymi w świecie fizycznym. Ku naszemu jako czytelników zdumieniu dalsza lektura negatywnie weryfikuje tego rodzaju przekonania. Aby właściwie zrozumieć sens pojęcia siły, należy mieć na uwadze, że w spekulatywnym badaniu, jakie podejmuje Hegel, takie pojęcia jak „wewnętrzna” czy „zewnętrzna” rzeczywistość oraz to, gdzie przebiega między nimi granica, nie są od samego początku ustalone z góry, tylko muszą zostać ustanowione w jego przebiegu. Ponadto należy zdać sobie sprawę z tego, że Hegłowskie przedsięwzięcie zakłada – będąc przejściem od idealizmu transcendentального do absolutnego – że przyczyną wszelkiego ruchu, jaki zachodzi w świecie, ostatecznie jest myśl. Siła jest u Hegla tego rodzaju pojęciem, które sprawia, że to, co zewnętrzne, zmysłowe i postrzeżeniowe, zostaje odniesione do świadomości i staje się koniecznym momentem myślenia⁷⁸. Z jednej strony, siła pozwala odróżnić to, co w myśleniu zewnętrzne od tego, co wewnętrzne, a z drugiej strony, opisuje zarówno relacje w świecie fizycznym, jak i w świecie myśli⁷⁹.

3. Rekapitulacja

Jak już zostało powiedziane na początku niniejszego artykułu, projekt realizowany w *Fenomenologii ducha* zakłada posuwanie się podmiotu poprzez to, co Hegel nazywa kolejnymi ukształtowaniami świadomości. Powiedzieliśmy też za Kennethem R. Westphalem, że w każdym kolejnym ze swoich ukształtowań świadomość czyni zał ożenia co do natury swojego poznania oraz co do poznawanego przedmiotu⁸⁰. Chciałbym teraz, uzupełniwszy ten schemat o coś, co możemy określić jako efekty poznania, użyć go do uporządkowania dotychczas przedstawionych form świadomości (1, 2, 3 oznaczają poszczególne formy świadomości; litery A, B, C i D oznaczają elementy, z których każda forma jest zbudowana).

⁷⁷ Zob. tamże, s. 65.

⁷⁸ Zob. J. Butler, *Subjects of Desire*, s. 26.

⁷⁹ Zob. tamże.

⁸⁰ Zob. K. R. Westphal, *Hegel's Epistemological Realism*, s. 92

	1.	2.	3.
A. Przedmiot	„To oto”	Rzecz	Siła
B. Rodzaj poznania	Pewność zmysłowa	Postrzeżenie	Rozsądek
C. Efekty pozytywne	Postrzeżenie	Rozsądek	Świat nadzmysłowy
D. Efekty negatywne	Mniemanie	Złudzenie	Zjawisko

Widzimy, że to, co mieści się w kategorii wyników pozytywnych, staje się w każdej kolejnej formie świadomości nowym rodzajem poznania. Jeśli zaś chodzi o kategorię negatywnych efektów poznania, to obejmuje ona to, co świadomość zostawia za sobą, to, co zostało uznane za jej nieprawdziwą postać. Taki efekt badania zapowiedział Hegel już we wstępie do swojego dzieła:

Naturalna świadomość okaże się tylko pojęciem wiedzy, czyli wiedzą nierealną (*nicht reales Wissen*). Wobec tego jednak, że bezpośrednio uważa się ona raczej za wiedzę realną, to droga którą ma przebyć, posiada dla niej znaczenie negatywne: wszystko, co prowadzi do urzeczywistnienia pojęcia, traktuje ona jako stratę dla siebie, albowiem na tej drodze traci swoją prawdziwość. [...] [M]amy tu do czynienia ze świadomym wnikiem w nieprawdziwość wiedzy w jej przejawianiu się (*des erscheinenden Wissens*), dla której rzeczą najbardziej realną (*das Reelste*) jest to, co faktycznie jest raczej tylko nieurzeczywistnionym pojęciem⁸¹.

Jak mogliśmy zauważyć, dla skonceptualizowania siły było istotne pojęcie ogólności bezwarunkowej. Każda kolejna forma świadomości, kierując swoją uwagę ku temu, co jednostkowe i konkretne, odkrywała coraz wyższe stopnie ogólności, aż w końcu przeobraziwszy się w rozsądek, mogła w pełni ujmować abstrakcje takie jak pojęcie siły.

Na zakończenie opiszmy jeszcze pokrótce, jakie są dalsze losy pojęcia siły w hegłowskich rozważaniach, a tym samym jaką funkcję pełni ona w całości projektu rozwoju ducha. Otóż funkcja ta będzie dalej dwojaka: z jednej strony, ma charakter, który możemy określić tu prowizorycznie jako witalny, a z drugiej, służy rozbiciu formalizmu rozsądkowego, co możemy znów prowizorycznie określić jako jej funkcję materialną. Pierwsza z nich ujawni się w ramach omawiania przejścia od świadomości do samowiedzy, a druga pozwoli przekroczyć psychologię empiryczną czy też antropologię i dotrzeć do „filozofii ducha”.

Jeżeli chodzi o zagadnienie stosunku psychologii empirycznej do fenomenologii ducha, to jak stwierdza Hegel w *Encyklopedii*:

Psychologia empiryczna ma za swój przedmiot ducha Konkretnego i od czasu, gdy po odrodzeniu się nauk, obserwacja i doświadczenie stały się zasadniczą podstawą

⁸¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, s. 16.

poznania tego, co konkretne, była uprawiana w ten sam sposób tak, że po części owa strona metafizyczna znalazła się poza obrębem tej empirycznej nauki i nie doszła w sobie do żadnego konkretnego określenia i treści, a po części nauka empiryczna trzymała się pospolitej metafizyki rozsądkowej jako nauki o siłach, rozmaitych działaniach itd. (...) Własne poczucie żywej jedności ducha samo przez się przeciwstawia się jego rozbijaniu na różne możliwości, siły, wyobrażone jako samoistne względem siebie nawzajem, bądź też, co na jedno wychodzi, na tak samo wyobrażane aktywności⁸².

Mamy tu więc dwa spojrzenia na duszę rozumianą jako to, co ożywia, tudzież wprawia w ruch organizm. Jedno, analityczne, którego jeszcze długo później bronić będą mechanicyści w sporze z witalistami⁸³. Będzie ono sprowadzać poszczególne procesy życiowe w organizmie do działania sił fizycznych, np. krążenie krwi do energii kinetycznej nadawanej jej przez bicie serca; bicie serca do impulsów elektrycznych, produkowanych przez mózg; te z kolei do reakcji chemicznych wytwarzających energię elektryczną w mózgu, itd⁸⁴. Jak widzimy powyżej, jest to zastosowanie standardowej procedury rozsądku (*Verstand*) w obrębie organizmu człowieka. W takim analitycznym spojrzeniu gubi się dusza jako duch, czyli pewna jedność, stanowiąca tożsamość podmiotu. Doświadczamy ją fenomenologicznie, stąd też owe drugie spojrzenie – metafizyczne – ujmuje to, co ogólne, czyli ducha. Innymi słowy: rozłożenie i ponowne złożenie sił jest u Hegla równoznaczne z przejściem od człowieka konkretnego do tego, co w człowieku ogólne, a także ze wskazaniem jego jedności ze światem zewnętrznym, rządzonego przez te same siły.

Przy okazji omawiania tych zagadnień można wskazać na pewną ograniczoność antropologizujących interpretacji *Fenomenologii ducha* w stylu Kojève'a i powojennej myśli francuskiej, na którą zwrócił uwagę m.in. Jacques Derrida w tekście zatytułowanym *Kres człowieka*. Humanizm powojennej myśli francuskiej zostaje przez Derridę uznany za skutek błędnego, ponieważ jednostronnego, odczytania myśli Husserla, Heideggera i właśnie Hegla. Uważa on, że „*Fenomenologia ducha* nie interesuje się czymś, co można by nazwać po prostu człowiekiem”⁸⁵. Argumentuje także, że w *Encyklopedii nauk filozoficznych* rozdział poświęcony fe-

⁸² G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 400.

⁸³ Zob. np. *Spór mechanicyzmu z witalizmem. Holizm. Organizmalizm*; [w:] *Główne zagadnienia filozofii*, tom III, red. A. Bednarczyk, Warszawa 1966, s. 13–86.

⁸⁴ Przytaczam jako przykłady wyjaśnienia zgodne ze współczesnym stanem wiedzy. Chodzi tu o pewien mechanistyczny sposób wyjaśniania, którego przykłady historyczne różnią się poziomem szczegółowości oraz zgodnością z empirycznymi obserwacjami w porównaniu do czasów dzisiejszych. Opis bicia serca zaproponowany przez Kartezjusza w *Rozprawie o metodzie* nie odbiega szczególnie od dzisiejszej wiedzy, natomiast fakt, że za bicie serca odpowiada impuls elektryczny indukowany przez reakcje chemiczne, został odkryty długo po Heglu.

⁸⁵ J. Derrida, *Kres człowieka*, [w:] tegoż, *Pismo filozofii*, przeł. B. Banasiak, Kraków 1992, s. 137.

nomenologii ducha „następuje po antropologii i bardzo wyraźnie wykracza poza jej granice”⁸⁶.

Powyżej omówiliśmy rolę, jaką pojęcie siły odgrywa w bardziej całościowym, czy też systemowym, kontekście. Natomiast w obrębie samego projektu *Fenomenologii ducha* siła służy – na co wskazaliśmy powyżej – przede wszystkim wprowadzaniu pewnej, szerszej niż tylko poznawcza, wymiany podmiotu ze światem; ponadto jej wprowadzenie odgrywa pośrednio rolę w przeobrażeniu się świadomości w samowiedzę w rozdziale „Prawda pewności samego siebie”⁸⁷. Hegel operuje w nim pojęciem „Pragnienia”, które uczestniczy w konflikcie między samowiedzą rozszczerpioną na momenty Panowania i Poddaństwa, czyli samoistnej i niesamoistnej postaci świadomości⁸⁸. Przedmiotem tego konfliktu jest właśnie „pragnienie” bycia „uznanym” przez drugiego⁸⁹. Otóż tym, co poprzedza wkroczenie na scenę pojęcia pragnienia i tym, co się w pragnienie przeobraża, jest właśnie siła⁹⁰.

Bibliografia

Berkeley G., *Trzy dialogi między Hylasem i Filonusem*, przeł. J. Sosnowska, Warszawa 2009.

Bednarczyk A., *Główne zagadnienia filozofii*, tom III, Warszawa 1966.

Butler J., *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York 2012.

Copleston F., *Historia filozofii*, tom VII, przeł. J. Łoziński, Warszawa 1995.

Derrida J., *Kres człowieka*, [w:] tegoż, *Pismo filozofii*, przeł. B. Banasiak, Kraków 1992.

Harris H. S., *Hegel's Ladder*, Indianapolis 1997.

Hegel G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990.

Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, Warszawa 2010.

Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1975.

Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. B. Gawęcki, Kraków 1955.

Pańków M., *Hegel i pozór. Źródła i przedmiot dialektyki spekulatywnej*, Warszawa 2014.

⁸⁶ Tamże, s. 140–141.

⁸⁷ Zob. J. Butler, *Subjects of Desire*, s. 24.

⁸⁸ Zob. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, s. 116.

⁸⁹ Zob. tamże, s. 116–122.

⁹⁰ Zob. J. Butler, *Subjects of Desire*, s. 24–26.

Siemek M., *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Warszawa 1982.

Westphal K. R., *Hegel's Epistemological Realism. A Study of the Aim and Method of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Dordrecht – Boston 1989.

Drozdowicz Z., Raz jeszcze o kartezjańskim przełomie filozoficznym, „Studia z historii filozofii” 10 (2019, 1), s. 41–54.

Zięba M. S., hasło: *Absolut*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, <https://www.ptta.pl/pef/pdf/a/absolut.pdf> (dostęp: 22.02.2025 r.).

Philosophia in transitu: status metafizyki współcześnie

E. Magner, J. Otop, W.S. Kilan (red.)

Wrocław 2025

AGNIESZKA MATYLDA SCHLICHTINGER

Akademia Techniczno-Informatyczna w Naukach Stosowanych we Wrocławiu

ORCID 0000-0002-7408-3078

JAN MATEUSZ SZYLLER

Collegium Witelona Uczelnia Państwowa w Legnicy

ORCID 0000-0002-2042-6784

O matematycznym obrazie stworzenia duszy świata zawartym w dialogu *Timajos* w kontekście współczesnych metod analizy matematycznej i spostrzeżeń Platona rozszerzonych na ciało liczb rzeczywistych

Abstrakt: W pracy przedstawiono analizę matematycznego obrazu stworzenia duszy świata zawartego w dialogu *Timajos* Platona poszerzoną o kontekst współczesnych metod analizy matematycznej oraz innych filozoficznych spostrzeżeń Platona. Wykazano kluczowe znaczenie matematyki abstrakcyjnej oraz powiązań między matematyką a filozofią idealistyczną. Praca skupia się na matematycznych spostrzeżeniach Platona, a także na analizie właściwości tonów i półtonów w muzyce, pokazując ich związek z matematyką i filozofią Platona. Praca wskazuje na możliwość dalszych badań, szczególnie w kontekście roli metod matematycznych w filozofii neoplatonistycznej.

Słowa kluczowe: Platon, matematyka, *Timajos*, historia matematyki, teoria muzyki.

**On the mathematical image of the creation of the soul of the world as presented in the dialogue
Timaeus in the context of contemporary methods of mathematical analysis and Plato's
observations extended to the body of real numbers**

Abstract: The paper presents an analysis of the mathematical image of the creation of the soul of the world as depicted in Plato's *Timaeus*, expanded to include the context of contemporary methods of mathematical analysis and Plato's other philosophical insights. It demonstrates the crucial importance

of abstract mathematics and the connections between mathematics and idealistic philosophy. The work focuses on Plato's mathematical observations and the analysis of the properties of tones and semitones in music, highlighting their relation to Plato's mathematics and philosophy. The paper also suggests the potential for further research, especially in the context of the role of mathematical methods in Neoplatonic philosophy.

Keywords: Plato, mathematics, *Timaeus*, history of mathematics, music theory.

Wprowadzenie

W niniejszej pracy przeprowadzona zostanie analiza matematycznego obrazu stworzenia duszy świata zawartego w dialogu *Timajos* Platona, w kontekście współczesnych metod analizy matematycznej oraz spostrzeżeń filozofa rozszerzonych na liczby rzeczywiste¹. Dialog ten był bowiem źródłem wielu inspiracji dla matematyków i filozofów starożytnych², którzy próbowali zrozumieć i rozwijać idee zawarte w tekście. Ponadto, długo przed współczesną matematyką abstrakcyjną, Platon rozwinął w dialogu swoje unikalne spostrzeżenia na temat obiektywnej natury matematyki³.

Znaczenie matematyki abstrakcyjnej jako dziedziny nauki, której obiekty badań są izomorficzne z pewnymi strukturami idealistycznymi (platońskimi), jest kluczowe dla naszego rozumienia idei przedstawionych w *Timajosie*⁴. Platon wprowadza pewien obraz świata fizycznego, który jest związany z teorią liczb, geometrią wykreślną i arytmetyką⁵. Neoplatonik Plotyn, który był zarówno matematykiem, jak i mistykiem, rozwijał dalej te idee, twierdząc, że istnieje niewidzialny, wieczny świat, w którym istnieją matematyczne byty, takie jak liczby czy figury geometryczne⁶. Przykład myśli Plotyna podpowiada, że istnieje silna więź między matematyką abstrakcyjną a filozofią idealistyczną, co daje podstawy do dalszego badania tego zagadnienia. Jednocześnie, istnieją również bardziej współczesne źródła ukazujące istotność relacji pomiędzy matematyką a wybranymi ideami filozoficznymi⁷.

Oryginalne w niniejszej pracy jest to, że choć wielu badaczy koncentruje się na filozoficznych aspektach dialogów Platona i ich relacjach ze światem struktur

¹ Zob. F. M. Cornford, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, Routledge, London 1937, s. 67–84.

² Zob. Proklos, *The Six Books of Proclus On The Theology of Plato with The Elements of Theology*, przeł. T. Taylor, Scotts Valley 2017, s. 229–305.

³ Zob. T. Heath, *A History of Greek Mathematics: From Thales to Euclid*, tom I, Oxford 1921, s. 192–210.

⁴ Zob. K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1968, s. 4–10.

⁵ Zob. D. Fowler, *The mathematics of Plato's Academy: a new reconstruction*, Oxford 1999, s. 387–388.

⁶ Zob. A. H. Armstrong, *Plotinus*, Cambridge, Massachusetts 1967, s. 15–28.

⁷ Zob. M. Burnyeat, *Mathematics and Necessity: Essays in the History of Philosophy*, Oxford 2000, s. 1–81 oraz J. B. Kennedy, *Plato's Forms, Pythagorean Mathematics, and Stichometry*, „Apeiron” 43 (2010, 1), *passim*.

matematycznych⁸ (współcześnie rozważa się również kwestię atomizmu Platona oraz roli geometrii w atomizmie⁹), rzadko podejmują oni matematyczne spostrzeżenia filozofa i ich powiązanie ze współczesną matematyką. Istnieją nowe badania dotyczące tego, jaką rolę odgrywała matematyka w opisywaniu świata¹⁰ oraz na ile była to metoda zbieżna z tą ukutą w XVII wieku¹¹, lecz omawiane w nich fragmenty z Platona nie zostają tam poddane analizie przy użyciu nowszych metod. Zbadanie matematycznego obrazu stworzenia duszy świata w dialogu *Timajos* może prowadzić do odkrycia nieznanych aspektów myśli platońskiej i ich wpływu na rozwój matematyki abstrakcyjnej, a także zrozumienia, jak matematyczne idee starożytnych filozofów mogą być stosowane we współczesnym kontekście.

Przedstawione zostaną przede wszystkim proste obliczenia dotyczące właściwości tonów i półtonów, które odnoszą się do schematu przypominającego rozmieszczenie klawiszy na fortepianie. Choć struktury muzyczne występujące w dialogu *Timajos* były już omawiane w literaturze¹², to w niniejszej pracy, dzięki analizie matematycznej, pokazane zostanie, jak różne współczynniki tonów i półtonów zmieniają się w zależności podstawy i wykładnika wyrazu ciągu liczbowego oraz jak wpłynęło o to na konstrukcję skali diatonicznej. Ta obserwacja stanowi jeden z ważnych aspektów pracy, ukazując znaczenie matematyki w analizie i zrozumieniu fenomenów muzycznych oraz ich związku z filozofią Platona.

Matematyka i jej teologia w tradycji medioplatońskiej, neopitagorejskiej i helleńskiej opierała się na liczbach naturalnych¹³ oraz ułamkach¹⁴. Związane to było między innymi z ukutą przez Parmenidesa koncepcją wyższości skończoności nad nieskończonością¹⁵. Jest to powód, dla którego w początkowej części pracy operacje prowadzone są na liczbach naturalnych obrazujących wiernie treść dialogu. Jednakże, już Melissos z Samos wprowadził inną, poszerzającą tę koncep-

⁸ Obszerna analiza nauk niepisanych Platona oraz filozofii scholarchów Starej Akademii w kontekście matematyki i metrologii znajduje się w: B. Dembiński, *Późny Platon i Stara Akademia*, Kęty 2010, *passim*. Autor podważa tezę G. Realego o upadku myśli platońskiej za czasów pierwszych scholarchów argumentowaną odejściem od tzw. „drugiego żeglowania”. B. Dembiński ukazuje złożoność filozofii matematycznej, która wówczas się rozwijała i jej istotną rolę w kształtowaniu dyskursu nauki.

⁹ Zob. L. Brisson, S. Ofman, *The Mathematical Anti-atomism of Plato's Timaeus*, „Ancient Philosophy” 42 (2022, 1), s. 121–145, *passim*.

¹⁰ Zob. M. Heller, *Filozofia i wszechświat*, Kraków 2006, s. 37–81.

¹¹ Zob. A. Gregory, *Mathematics and Cosmology in Plato's Timaeus*, „Apeiron” 55 (2022, 3), s. 359–389 oraz s. 359–363.

¹² Zob. T. Lynch, „Tuning the Lyre, Tuning the Soul”: *Harmonia, Justice and the Kosmos of the Soul in Plato's Republic and Timaeus*, „Greek and Roman Musical Studies” 8 (2020), s. 111–155 oraz F. Pelosi, *Plato on Music, Soul and Body*, Cambridge 2010.

¹³ Zob. J. Kalvesmaki, *The Theology of Arithmetic: Number Symbolism in Platonism and Early Christianity*, Harvard 2013, *passim*.

¹⁴ Zob. Nikomach z Gerazy, *The Manual of Harmonics*, Grand Rapids 1994, s. 79.

¹⁵ Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom I, Lublin 2012, s. 140–151.

cję, interpretację nieskończoności¹⁶. Korzystając z tego podejścia, w dalszej części pracy stosujemy analizę granic właściwą matematyce Leibniza. Pozwala to uchwycić dodatkowe własności modelu przedstawionego w omawianym fragmencie dialogu Platona.

Aktualny stan badań nad matematyką zawartą w dialogu *Timajos*

Najnowsze analizy dzieł Platona często poświęcone są omawianemu dialogowi ze względu na bogaty opis matematyczny i geometryczny, którym posługuje się autor. Podważane jest podobne rozumienie matematyki i jej roli w opisie świata materialnego przez Platona i pitagorejczyków¹⁷. Badania pokazują, że istnieje duże prawdopodobieństwo, że mistycyzm liczbowy nie jest tak istotny w *Timajosie*. Platon nie posługuje się tam matematyką taką, jakiej używamy dziś. Nie jest to analiza poprzez funkcje, ale obraz geometryczny i harmoniczny z pewnym udziałem numerologii¹⁸. Ostatnia zaś jest raczej domeną pitagorejczyków przedstawiających teorię o dziesięciu liczbach podstawowych. Badania podnoszą też kwestię motywacji Platona do posługiwania się matematyką, ponieważ odzwierciedlanie praw przyrody przy użyciu metod funkcyjnych przynależy odkryciom i koncepcjom wieku XVII¹⁹. Podawana jest teza o tym, że prawa przyrody w epoce archaicznej i klasycznej naśladują prawa etyczne i moralne²⁰.

Metoda Platona nosi jednak znamiona współczesnej, nie zaś przedlogicznej i przednaukowej. Proporcje orbit Słońca, Księżyca i planet zostają oparte o model matematycznych proporcji, a właściwie o stosunki średnich arytmetycznych do harmonicznych. Jest to próba ścisłego zdefiniowania obserwowanych fenomenów przy pomocy zależności będących zaczątkiem metod funkcyjnych, niemniej u podstaw leży założenie o arbitralnym przyjęciu konkretnych liczb jako zasad tworzenia duszy świata. Jest to element numerologiczny. Platon przedstawia na siedmiu liczbach podstawowych z powodu możliwości zaobserwowania siedmiu ciał niebieskich oraz ograniczeń ówczesnej skali muzycznej. Pierwsza racja wskazuje na pobudki bardziej naukowe niż numerologiczne, co jest przeciwieństwem pitagoreizmu. Ponadto *Timajos* nie podaje harmonii jako słyszalnej dla człowieka, lecz przyjmuje ją za formę zasady, która jest jedynie możliwa do modelowania przy pomocy harmonii. Jest to również podejście bliższe współczesnej nauce i modelowaniu chociażby cząstek przy użyciu kwantowego oscylatora harmonicznego²¹.

¹⁶ Zob. tamże, s. 162–168.

¹⁷ Zob. A. Gregory, *Mathematics and Cosmology*, s. 359–389.

¹⁸ Zob. tamże, s. 359.

¹⁹ Zob. tamże, s. 359–389, 360, 364, 378.

²⁰ Zob. tamże, s. 359–389, 360.

²¹ Zob. tamże, s. 361–363.

Przyjmując aktualny stan badań, niniejsza praca kontynuuje analizę przypominających funkcje zależności pomiędzy średnią arytmetyczną a harmoniczną, nie ograniczając się do założeń Platona dotyczących siedmiu ciał niebieskich oraz siedmiu liczb, z czego ostatnią jest 27, lecz koncentruje się na poszukiwaniu zależności pomiędzy samymi średnimi, próbując pokazać pewną własność matematyczną, która została odkryta przez Platona w omawianym dialogu i która wykracza poza ograniczenia ówczesnej kosmologii. Twierdzimy więc, że ważnym przedmiotem analizy jest opisana tam własność samej matematyki, nie zaś Układu Słonecznego.

Inne nowe badania dotyczą samej już ontologii świata przedstawionego przez Platona i atomizmu. Można odnaleźć tezy o wręcz antyatomistycznej budowie rzeczywistości pomimo założeń o żywiołach, które reprezentowane są przez figury foremne, które zwane są bryłami platońskimi. Takie analizy wymagają jednak skupienia się na różnych interpretacjach atomizmu, które na przestrzeni wieków ulegały zmianom. Dogłębnej analizie poddawany więc jest możliwy atomizm matematyczny Platona²². Są to więc ponownie badania dotyczące matematyki zawartej w dialogu *Timajos*, jednakże ta praca dotyczy nie samej aktualności metodologii opisu świata materialnego i tego, jak Platon rozumiał relację matematyki z materią, lecz matematyki Platona samej w sobie.

Powstanie duszy świata – zależności między średnią harmoniczną i arytmetyczną w *Timajosie*

W dialogu *Timajos* przedstawiony jest bogaty w matematykę opis stworzenia duszy świata, opierający się na arytmetyce, którą dziś można by nazwać arytmetyką teoretyczną. Rozważania nad nią są tematem debat na poziomie akademickim, a ich analiza jest niezwykle istotna dla filozofii matematyki oraz zrozumienia roli matematyki w filozofii Platona²³. Dialog ukazuje, iż matematyka była integralnym elementem filozofii starożytnej Grecji oraz że pomogła kształtować pojęcie rzeczywistości jako konstruktu opartego na stałych zasadach i proporcjach.

Filozofia matematyki jako subdyscyplina filozoficzna zajmuje się badaniem fundamentalnych zagadnień dotyczących natury matematyki, jej celów i metod. Obejmuje ona takie problemy jak ontologia liczb i struktur matematycznych, relacje między matematyką a rzeczywistością oraz rola języka i logiki w matematyce. W kontekście filozofii matematyki, badanie matematycznych idei zawartych w dialogu *Timajos* dostarcza cennego wkładu w zrozumienie historycznego rozwoju myśli matematycznej oraz jej wpływu na współczesne teorie i metody.

²² Zob. L. Brisson, S. Ofman, *The Mathematical Anti-atomism*, s. 121–145, *passim*.

²³ Zob. G. Reydam-Schils, *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, Notre Dame 2003, s. 67–81.

Przechodząc bezpośrednio do aktu stworzenia duszy wszechświata, na szczególną uwagę zasługuje fragment:

Najpierw odjął od całości jedną część. Po niej odjął dwa razy tyle. Trzecia część była o połówkę większa od drugiej a trzy razy większa od pierwszej, czwarta była dwa razy większa od drugiej, piąta była trzy razy większa od trzeciej, szosta ośmiokrotnie większa od pierwszej a siódma dwadzieścia siedem razy większa od pierwszej²⁴.

Platon zatrzymuje się na liczbie siódmej, czyli 27. Ma to uzasadnienie kosmologiczne, obserwacja siedmiu ciał niebieskich²⁵. Ta praca skupi się jednak na opisanych zależnościach matematycznych w szerszej perspektywie ukazując zasadę platońskiego przepisu i działań Demiurga. Na podstawie tego fragmentu wyróżnić można ciąg liczbowy, będzie to:

$$c = 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27.$$

Ciąg ten rozłożyć można na dwa podciągi:

$$c_2 = 1, 2, 4, 8;$$

$$c_3 = 1, 3, 9, 27.$$

Można zauważyć, że są to cztery pierwsze potęgi liczb 2 i 3 (stąd indeks dolny), to jest:

$$c_2 = 1, 2, 4, 8 = 2^0, 2^1, 2^2, 2^3;$$

$$c_3 = 1, 3, 9, 27 = 3^0, 3^1, 3^2, 3^3.$$

Dalszy fragment dialogu ujawnia kolejne instrukcje, które zostaną zastosowane w tej pracy celem matematycznego opisu omawianego procesu.

Potem powypelniał dwukrotne i trzykrotne odstępy, odcinając jeszcze stamtąd części i kładąc je w środek pomiędzy te. Tak, że w każdym odstępie są dwie średnie; jedna tą samą częścią wychodzi poza same końce i one wychodzą poza nią a druga o tyle samo według liczby wychodzi poza, o ile sama jest przewyższana²⁶.

Podczas śledzenia kolejnego etapu aktu stworzenia wyłaniają się dwa narzędzia stwórcy, są to średnia arytmetyczna i harmoniczna. Średnia arytmetyczna zostaje tu opisana poprzez „końce”. Średnia z liczb 2 i 4 wynosi 3. Jest to bowiem liczba, która o tyle samo większa jest od mniejszej (2), co mniejsza od większej (4), o 1. Otrzymana liczba 3 to środek odcinka zaczynającego się w 2 i kończącego w 4. Podczas więc gdy pierwsza wyznacza środek odległości pomiędzy dwiema liczbami, druga odpowiada za to, by znaleźć liczbę będącą proporcją taką, że:

²⁴ Platon, *Timajos*, 35b–35c, [w:] tegoż, *Dialogi*, tom II, przeł. W. Witwicki, Kęty 2021.

²⁵ Zob. A. Gregory, *Mathematics and Cosmology* s. 359–389 oraz 362–363.

²⁶ Platon, *Timajos*, 36.

$$a + x \cdot a = S = b - x \cdot b,$$

gdzie a i b to następujące po sobie liczby podciągu c_2 .

Ujawnia się zatem średnia, która jest liczbą wynikającą z istnienia wartości x stanowiącej część liczby mniejszej i większej. Powiększając liczbę mniejszą o tę część z liczby mniejszej, otrzymuje się liczbę będącą zarazem liczbą większą pomniejszoną o tę samą część pobraną z liczby większej, co obrazuje matematycznie powyższy wzór.

Można łatwo sprawdzić jaka to będzie liczba dla 2 i 4:

$$2 + x \cdot 2 = 4 - x \cdot 4 \Rightarrow x = \frac{1}{3},$$

a zatem:

$$S = 2 + \frac{2}{3} = \frac{8}{3} = 4 - \frac{4}{3} = \frac{8}{3}.$$

Stosując współczesny wzór na średnią harmoniczną, uzyskać można identyczny wynik:

$$\frac{2}{\frac{1}{a} + \frac{1}{b}} = \frac{2}{\frac{1}{2} + \frac{1}{4}} = \frac{2}{\frac{3}{4}} = 2 \cdot \frac{4}{3} = \frac{8}{3}.$$

Można więc stwierdzić, że średnia harmoniczna między a i b charakteryzuje się tym, że dla proporcji, o którą przekracza a , istnieje taka sama proporcja, o jaką b ją przekracza.

W poprzednich odstępach potworzyły się z tych połączeń odstępów po półtora, po jeden i jedna trzecia i jeden i jedna ósma²⁷.

Średnia arytmetyczna pierwszych dwóch wyrazów podciągu c_2 wynosi $A = \frac{3}{2}$, czyli półtora, średnia harmoniczna zaś to $H = \frac{4}{3}$, czyli jeden i jedna trzecia. Z kolei wielkość o jaką należy przemnożyć średnią harmoniczną, aby otrzymać średnią arytmetyczną to $\frac{9}{8}$, czyli jeden i jedna ósma. Pomiedzy liczbami 1 i 2 znajdują się teraz dwie wypełniające ten „odstęp” wartości dwóch rodzajów średnich. Przestrzeń pomiędzy nimi zaś wypełniona jest przez proporcję, o którą większa wartość przekracza mniejszą wartość, to jest:

$$\begin{aligned} \frac{4}{3} \cdot y &= \frac{3}{2} \\ y &= \frac{9}{8} \end{aligned}$$

Pozostają puste przestrzenie pomiędzy 1 a $\frac{4}{3}$ oraz $\frac{3}{2}$ a 2,

²⁷ Tamże, 36a–36b.

więc wypełnił wszystkie odstępy po jednostce i jednej trzeciej odstępem po jednostce i jednej ósmej, zostawiając cząstkę każdego z nich a liczba cząstki takiego odstępu pozostawionego w stosunku do liczby odstępu, mającego granice, jak dwieście pięćdziesiąt sześć do dwieście czterdzieści trzy²⁸.

Istotny dla rozdziału ciąg wynikający z tekstu to:

$$c_{12} = 1, a^{(1)}, a^{(2)}, H, A, a^{(3)}, a^{(4)}, 2$$

gdzie: $a^{(1)}$ i $a^{(2)}$ to wyrazy, przez które należy pomnożyć 1, by uzyskać H czyli średnią harmoniczną (dla liczb 1 i 2); $a^{(3)}$ i $a^{(4)}$ to wyrazy, przez które należy pomnożyć A czyli średnią arytmetyczną (dla liczb 1 i 2), by uzyskać 2.

Zastosowawszy instrukcje z dialogu krok po kroku, otrzymać można:

$$\begin{aligned} a^{(1)} &= 1 \cdot \frac{9}{8} = \frac{9}{8}, \\ a^{(2)} &= a^{(1)} \cdot \frac{9}{8} = \frac{9}{8} \cdot \frac{9}{8} = \frac{81}{64} \end{aligned}$$

Ażeby teraz otrzymać średnią harmoniczną H liczb 1 i 2, należy pomnożyć $a^{(2)} = \frac{81}{64}$ przez $\frac{256}{243}$. W ten sposób wypełnione zostają luki pomiędzy 1 i średnią harmoniczną liczb 1 i 2.

Stosując tę samą metodykę, należy pomnożyć średnią harmoniczną przez $\frac{9}{8}$ i kontynuować:

$$\begin{aligned} \frac{4}{3} \cdot \frac{9}{8} &= \frac{3}{2} = A \\ a^{(3)} &= \frac{3}{2} \cdot \frac{9}{8} = \frac{27}{16} \\ a^{(4)} &= a^{(3)} \cdot \frac{9}{8} = \frac{243}{128}. \end{aligned}$$

Celem otrzymania „końca”, czyli liczby 2, należy pomnożyć $a^{(4)}$ przez $\frac{256}{243}$.

Powstaje wspomniany ciąg liczb:

$$c_{12} = 1, a^{(1)}, a^{(2)}, H, A, a^{(3)}, a^{(4)}, 2,$$

gdzie H i A to odpowiednio średnia harmoniczna i arytmetyczna.

Ostatnim wnioskiem w tym rozdziale jest ten wynikający z obserwacji, iż powstaje kolejny ciąg, którego wyrazami są liczby, przez które należy pomnożyć wyraz ciągu c_{12} , aby powstał kolejny wyraz. Jest to ciąg mnożników (m):

$$c_m = \frac{9}{8}, \frac{9}{8}, \frac{256}{243}, \frac{9}{8}, \frac{9}{8}, \frac{9}{8}, \frac{256}{243}$$

Można zauważyć schemat dwukrotnego wystąpienia $\frac{9}{8}$, jednokrotnego $\frac{256}{243}$, następnie trzykrotnego $\frac{9}{8}$ i znów jednokrotnego $\frac{256}{243}$. Wyniki te otrzymał również

²⁸ Zob. tamże.

Nikomach z Gerazy²⁹. Prawidłowość ta zachodzi nie tylko dla sąsiednich wyrazów całego podciągu $c_2 = 1, 2, 4, 8$; a nawet nie tylko dla ciągu wszystkich kolejnych potęg liczby 3. Występowanie współczynnika tonalnego (dla potęg liczby 2 będzie to zawsze $\frac{9}{8}$) i współczynnika półtonalnego (dla potęg liczby 2 będzie to zawsze $\frac{256}{243}$) w takiej kolejności i w takim schemacie zachodzi dla wszystkich kolejnych potęg naturalnych wszystkich liczb naturalnych, a nawet dla kolejnych potęg rzeczywistych dodatnich kolejnych liczb rzeczywistych dodatnich. Oczywiście dotyczy to liczb większych od 1 (w przypadku liczb naturalnych). Te zależności oraz wynikające z nich wnioski zostaną udowodnione na gruncie analizy matematycznej w następnym rozdziale. Dowieść można:

- (a) stałości współczynnika pełnego tonu w obrębie tej samej podstawy,
- (b) stałości współczynnika półtonu w obrębie tej samej podstawy,
- (c) wzrostu wartości tonów wraz ze wzrostem podstawy,
- (d) dążenia do zera wartości współczynnika półtonu wraz ze wzrostem podstawy,
- (e) wzrostu stosunku współczynnika tonu do półtonu ze wzrostem podstawy.

Ponadto można zauważyć, że rozważany schemat przywodzi na myśl rozmieszczenie czarnych klawiszy na fortepianie. Pomiedzy C i D oraz D i E jest cały ton, pomiędzy E i F zaś półton. Tak została skonstruowana skala diatoniczna, co wspomniane i skomentowane zostanie ponownie w końcowych częściach pracy.

Powstanie duszy świata – matematyczna analiza rozszerzonych postulatów Platona

Zdefiniować należy współczynnik tonalny, którego własności matematyczne będą badane. Jest on stosunkiem średniej arytmetycznej do harmoniczej. Badane są: średnie właściwe dwóm sąsiednim liczbom budującym ciągi zbudowane z kolejnych naturalnych potęg liczb naturalnych, na przykład:

$$\begin{aligned}c_2 &= 1, 2, 4, 8 = 2^0, 2^1, 2^2, 2^3; \\c_3 &= 1, 3, 9, 27 = 3^0, 3^1, 3^2, 3^3; \\c_4 &= 1, 4, 16, 64 = 4^0, 4^1, 4^2, 4^3.\end{aligned}$$

Istotna średnia arytmetyczna i harmoniczna dwóch liczb to na przykład średnie $2^0, 2^1$. Stosunek średniej arytmetycznej do harmoniczej stanowi ów współczynnik C . Ciągi naturalnych (ale również rzeczywistych) potęg dodatnich liczb naturalnych (i rzeczywistych) to C_x .

²⁹ Zob. Nikomach z Gerazy, *The Manual of Harmonics*, s. 79 i 120.

Współczynnik tonalny C wynosi:

$$\frac{x^y + x^{y+1}}{2} = C(x, y) \cdot \frac{2}{\frac{1}{x^y} + \frac{1}{x^{y+1}}},$$

gdzie

$$C(x, y) = \frac{2 + \frac{1}{x} + x}{4},$$

co można zredukować do formy:

$$C(x) = \frac{(x+1)^2}{4x}.$$

Analiza pozwoliła na udowodnienie postulowanej w poprzednim rozdziale własności *a*. Rzeczą oczywistą jest dziedzina funkcji wynikająca z mianownika. Współczynnik tonalny nie zależy od wykładnika (brak zależności od y). Jest to wartość stała w obrębie tej samej podstawy. Dalej,

$$\lim_{x \rightarrow \infty} C(x) = \infty$$

Ponadto stwierdzić można, że przy podstawie dążącej do nieskończoności średnia arytmetyczna i harmoniczna stają się wartościami coraz bardziej oddalonymi od siebie nawzajem oraz ze wzrostem wartości podstawy do nieskończoności współczynnik tonalny wzrasta również do nieskończoności. Analiza granic potwierdza obserwację *c*. Ponadto badanie tendencji funkcji $C(x)$ poprzez pochodną:

$$C'(x) = \frac{x^2 - 1}{4x^2}$$

ujawnia granicę (przedmiot zainteresowania stanowią jedynie prawostronne granice – badanie liczb dodatnich):

$$\lim_{x \rightarrow \infty} C'(x) = \frac{1}{4}$$

co oznacza, iż istnieje liczba będąca granicą pochodnej współczynnika tonalnego – liczba, do której dąży wzrost współczynnika tonalnego. Pochodna współczynnika tonalnego oraz współczynnik tonalny ukazują ciągłość klasy n . Są to zatem funkcje gładkie.

Wraz ze wzrostem argumentu (podstawy wyrazu ciągu) funkcja współczynnika dąży do ustabilizowania tempa zmian wartości.

$$\lim_{n \rightarrow \infty} C^n = 0$$

Prędkość zmian tempa wypłaszania się funkcji dąży do zera.

Zdefiniować można współczynnik półtonalny S :

$$x^y \cdot C \cdot C \cdot S = \frac{2}{\frac{1}{x^y} + \frac{1}{x^y + 1}}.$$

Pierwszą liczbę z ciągu potęgowego należy przemnożyć dwukrotnie przez stosunek średniej arytmetycznej do harmonicznej. Otrzymana liczba musi zostać pomnożona przez współczynnik półtonalny w celu otrzymania średniej harmonicznej dwóch wyrazów ciągu potęgowego.

Po przekształceniach otrzymać można:

$$S(x) = \frac{32x^3}{1x^0 + 5x^1 + 10x^2 + 10x^3 + 5x^4 + 1x^5}.$$

Współczynnik nie zależy od wykładnika potęgi, jest to dowód własności b . Dodatkowo zauważyć można, że jest to wielomian o określonej tendencji. Jego uproszczona forma to:

$$S(x) = \frac{32x^3}{(x+1)^5},$$

czego następstwem jest:

$$\lim_{x \rightarrow \infty} S(x) = 0,$$

co udowadnia własność d . Ponadto, funkcja $S(x)$ także jest funkcją ciągłą klasy n .

Zdefiniowany zostaje stosunek wartości współczynnika tonalnego do półtonalnego T :

$$T(x) = \frac{C(x)}{S(x)}, T(x) = \frac{(x+1)^7}{128x^4}.$$

Aby udowodnić własność e należy zbadać granicę:

$$\lim_{x \rightarrow \infty} T(x) = \infty.$$

Stosunek wartości współczynników tonalnych do półtonalnych wzrasta wraz ze wzrostem podstawy oraz nie zależy od wykładnika.

Metodyka powstania duszy świata – wnioski płynące z analizy rozszerzenia spostrzeżenia Platona zawartego w *Timajosie*

Na podstawie powyższych analiz stwierdzić można, że dla liczb należących do zbioru liczb naturalnych zachodzi zależność, którą Platon pokazał dla pierwszych kolejnych potęg liczby 2, to jest:

$$x^y \cdot C(x) \cdot C(x) \cdot S(x) = H(x^y, x^{y+1}),$$

gdzie $H(a, b)$ to średnia harmoniczna liczb a i b ,

$$H(x^y, x^{y+1}) \cdot C(x) = A(x^y, x^{y+1}),$$

gdzie $A(a, b)$ to średnia arytmetyczna liczb a i b ,

$$A(x^y, x^{y+1}) \cdot C(x) \cdot C(x) \cdot S(x) = x^{y+1},$$

gdyż

$$C(x)^5 \cdot S(x)^2 = x,$$

a

$$x^y \cdot x = x^{y+1}.$$

W niniejszej pracy dokonano analizy matematycznego obrazu stworzenia duszy świata w dialogu *Timajos* Platona, odnosząc się do współczesnych metod analizy matematycznej. Badanie to potwierdza kluczowe znaczenie matematyki abstrakcyjnej dla zrozumienia idei zawartych w *Timajosie* oraz silne powiązanie między matematyką abstrakcyjną a filozofią idealistyczną. Praca ukazuje oryginalność, skupiając się na matematycznych spostrzeżeniach Platona i ich konsekwencjach we współczesnej matematyce.

Dowody dotyczące właściwości tonów i półtonów zostały szczegółowo przedstawione, ukazując ich związek z matematyką i filozofią Platona. Analiza ta ujawnia ważne aspekty zastosowania matematyki w analizie fenomenów muzycznych oraz ich powiązanie z myślą platońską, podkreślając bliskość matematyki i filozofii, co potwierdza także historia rozwoju tych dyscyplin³⁰.

Obserwacje poczynione przez Platona pozostają prawidłowe dla ciała liczb rzeczywistych (z omówionymi ograniczeniami). Ukazuje to jak głębokiego wglądu w matematykę dokonano w tym okresie starożytności oraz jak ponadczasowe okazały się wybrane fragmenty dialogu. Cel ówczesnych badań mógł być różniący ze współczesnym, lecz własność opisana przez Platona pozostaje poprawna na gruncie nieopisanych, za jego czasów, struktur matematycznych.

Zakończenie niniejszej analizy otwiera perspektywę dalszych dociekań naukowych, które mogą koncentrować się na roli matematyki w kontekście filozofii neoplatońskiej. Neoplatońska interpretacja idei Platona, rozszerzająca jego koncepcje na nowe, często bardziej abstrakcyjne poziomy, dostarcza fascynującego

³⁰ Zob. M. Kilne, *Mathematics and the Search for Knowledge*, Oxford 1985, *passim*.

tła do eksploracji matematycznych metod i ich wpływu na rozwój myśli filozoficznej. Szczególnie obiecujące wydaje się badanie, w jaki sposób neoplatonicy myśliciele, tacy jak Plotyn czy Porfiriusz, stosowali matematykę do wyjaśnienia i rozszerzenia platońskich koncepcji ontologicznych i epistemologicznych. W kontekście współczesnej filozofii nauki i matematyki, analiza ta może przyczynić się do głębszego zrozumienia istoty tego, jak dawne idee wpłynęły na współczesne podejścia i metody badawcze oraz w jaki sposób historyczna ewolucja tych dyscyplin nadal kształtuje współczesną perspektywę naukową. Taka analiza, łącząca historyczny kontekst z nowoczesną interpretacją, może nie tylko uzupełnić nasze rozumienie neoplatonickiej filozofii, ale także zaoferować nowe perspektywy na znaczenie matematyki abstrakcyjnej w rozwoju myśli filozoficznej.

Bibliografia

- Armstrong A. H., *Plotinus*, Cambridge 1967.
- Brisson L., Ofman S., *The Mathematical Anti-atomism of Plato's Timaeus*, „Ancient Philosophy” 42 (2022, 1), s. 121–145.
- Burnyeat M., *Mathematics and Necessity: Essays in the History of Philosophy*, Oxford 2000.
- Cornford F. M., *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, Londyn 1937.
- Dembiński B., *Późny Platon i Stara Akademia*, Kęty 2010.
- Fowler D., *The mathematics of Plato's Academy: a new reconstruction*, Oxford 1999.
- Gaiser K., *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1968.
- Gregory A., *Mathematics and Cosmology in Plato's Timaeus*, „Apeiron” 55 (2022, 3), s. 359–389.
- Heath T., *A History of Greek Mathematics: From Thales to Euclid*, tom I, Oxford 1921.
- Heller M., *Filozofia i wszechświat*, Kraków 2006.
- Kalvesmaki J., *The Theology of Arithmetic: Number Symbolism in Platonism and Early Christianity*, Cambridge 2013.
- Kennedy J. B., *Plato's Forms, Pythagorean Mathematics, and Sticheometry*, „Apeiron” 43 (2010, 1), s. 1–32.
- Kilne M., *Mathematics and the Search for Knowledge*, Oxford 1985.
- Lynch T., „Tuning the Lyre, Tuning the Soul”: *Harmonia, Justice and the Kosmos of the Soul in Plato's Republic and Timaeus*, „Greek and Roman Musical Studies” 8 (2020), s. 111–155.
- Nikomach z Gerazy, *The Manual of Harmonics*, przeł. F. R. Levin, Grand Rapids 1994.

Pelosi F., *Plato on Music, Soul and Body*, Cambridge 2010.

Platon, *Dialogi*, tom II, przeł. W. Witwicki, Kęty 2021.

Proklos, *The Six Books of Proclus On The Theology of Plato with The Elements of Theology*, przeł. T. Taylor, Scotts Valley 2017.

Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, tom I, Lublin 2012.

Reydams-Schils G., *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, Notre Dame 2003.

Philosophia in transitu: status metafizyki współcześnie

E. Magner, J. Otop, W.S. Kilan (red.)

Wrocław 2025

KAMIL ĆWIK

Uniwersytet Wrocławski

Wydział Nauk Społecznych

Instytut Filozofii

ORCID 0009-0008-7543-5718

Supraracjonalistyczne pochodzenie etyczności w świetle buddyjskiej (nie)oczywistości epistemicznej

Abstrakt: W artykule podjęto próbę wykazania supraracjonalistycznych źródeł poznania oraz wydedukowania konsekwencji wynikających z tego rozpoznania dla wymiaru etyczności. Praca ta, referując kolejno stanowiska madhjamaki, jogaczary i tathagatarby, zmierza do wykazania, jakie rozumienie centralnego pojęcia buddyzmu mahajany – pustości (*śūnyatā*) – umożliwia formułowanie sądów afirmatywnych o rzeczywistości. Punktem wyjścia jest analiza filozofii Nagardżuny, który dowodził niemożliwości poznania w ramach metod werbalnych; niniejsza praca podejmuje próbę rewitalizacji tego sposobu poznania. Wstępnym etapem tej drogi jest przyjrzenie się reinterpretacji pustości w ujęciu szkoły jogaczary, która pozwala uczynić pierwszy krok poza całkowity fatalizm poznawczy. Kolejnym etapem jest zwrócenie się ku doktrynie tathagatarby, w której pustość przestaje mieć wyłącznie wymiar fenomenologiczno-soteriologiczny, a staje się kosmologicznym fundamentem rzeczywistości, przez co ów koncept przestaje być jedynie apofatyczny.

Słowa kluczowe: madhjamaka, jogaczara, tathagatarba, supraracjonalizm

Suprarationalist origin of ethicality in the light of Buddhist epistemic (non)obviousness

Abstract: This article attempts to demonstrate the suprarational origins of knowledge and to deduce the ethical implications arising from this recognition. By successively referring to the positions of Madhyamaka, Yogācāra, and Tathāgatarbha, the work seeks to show what understanding of the central concept of Mahāyāna Buddhism – emptiness (*śūnyatā*) – makes it possible to formulate affirmative judgments about reality. Beginning with an analysis of Nagarjuna's philosophy, which aimed to demonstrate the impossibility of knowledge within the limits of verbal methods, the text attempts

to revitalize this form of cognition. The first step on this path is to examine the reinterpretation of emptiness as understood by the Yogacara school, which offers a way beyond complete epistemic fatalism. The next step is a turn to the doctrine of Tathāgatagarbha, in which emptiness ceases to possess merely a phenomenological and soteriological dimension, becoming instead a cosmological foundation – thus shedding its exclusively apophatic character.

Key Words: Madhyamaka, Yogacara, Tathagatagarba, suprarationalism

„Granice mego języka oznaczają granice mego świata”¹ – w ten właśnie sposób brzmi jedno z najbardziej rozpoznawalnych zdań, znajdujących się w *Traktacie logiczno-filozoficznym* L. Wittgensteina. Ta zwięzła, lecz gęsta w treść rozprawa, ma na celu wykazanie tego, co implikowane jest w przytoczonym powyżej cytacie – jedynym zakresem epistemicznym, po którym człowiek jest w stanie się poruszać, jest zakres tego, co werbalizowalne.

Przedmiotem rozważań niniejszego tekstu nie jest perspektywa austriackiego filozofa. Cytat ten jest jednak poręczny z bardzo istotnego powodu – jest on punktem wyjścia, by przedstawić perspektywę wprost przeciwną. Jak będziemy próbowali wykazać, język nie tylko nie wyznacza granic epistemicznych człowieka, ale – co więcej – jego naturalną predylekcją jest łudzenie względem stanu faktycznego rzeczy, do których próbuje się on odnosić. Z perspektywy filozofii buddyzmu mahajany pytanie nie brzmi więc „Czy język wyznacza granice poznawcze?”, tylko „Czy zawarcie języka jest możliwe, jeżeli chcemy poznawać prawdziwie?”.

Nagardżuński apofatyzm²

Nagardżuna poprzez treść, którą zawarł w swoim *opus magnum*, próbuje wykazać iluzoryczną adekwatność odnoszenia się sfery werbalnej względem przedmiotów, których ma ona dotyczyć. Cel tego rozdziału nie pozwala na zajęcie się tą problematyką w sposób wyczerpujący, jednakże jakiegokolwiek przybliżenie przeprowadzanych rozważań w tym dziele będzie konieczne do uzmysłowienia nam na czym zasadza się problem i dlaczego konieczna jest próba wykazania supraracjonalistycznych podstaw poznania, a w konsekwencji – transpozycja tego supraracjonalistycznego charakteru na wymiar etyczności. Interesujące nas dzieło składa się z dwudziestu siedmiu rozdziałów, z czego pierwsze siedem poświę-

¹L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa, 2000, s. 64.

²Termin „apofatyzm”, który – podobnie jak w przypadku scholastyki – może budzić skojarzenia związane głównie z religią chrześcijańską, jest powszechnie używanym w pracach komentatorskich zwrotem (zob. np. D. S. Ruegg, *A History of Indian Literature: Volume VII: The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden 1981, s. 31–36.). Musimy jednak mieć świadomość co do zakresu metody w każdym z przypadków. Współdzieląc drogę negacji jako próbę opisu rzeczywistości, wysiłek ten w przypadku apofatyki chrześcijańskiej ujawnia się poprzez wykazywanie niemożliwości rozprawiania na temat natury Boga w sposób pozytywny, podczas gdy w przypadku apofatyki buddyjskiej owa niemożliwość dotyczy istotowego istnienia przedmiotów poznania w ogóle.

cone jest namysłowi dotyczącemu fundamentów buddyjskiej „ontologii”, takich jak, między innymi: współzależne powstawanie, zmiana i nietrwałość, relacja między substancją a atrybutem.

Aby unaocznić problem w jego ogólności, powinniśmy przyrzeć się kwestii istnienia istotowego, oraz – wykazując bardzo specyficzne rozumienie przez buddyzm tego, czym istota jest – naświetlić fundamentalną niemoc eksplanacyjną, która tkwi w racjonalistycznym sposobie poznania.

Kluczowym pojęciem dla rozważań zawartych w *Mulamadhjamakakarice* jest pustość (*śūnyatā*)³. Zarówno tutaj, jak i przy wchodzeniu w kontakt z filozofią buddyjską w ogóle, musimy zachować czujność w zakresie interpretacji znaczeń używanych terminów. Narzucającą się interpretacją terminu „pustość” może być uznanie go za synonimiczne z terminem „nicość” – nic bardziej mylnego. Owe pojęcie nie wskazuje na nieistnienie, które mielibyśmy rozumieć w totalności tego sformułowania, lecz na nieistnienie na sposób samobytów⁴. Choć z perspektywy zachodniej ontologii może się to jawić jako skrajny pogląd filozoficzny, z perspektywy orędowników madhjamaki, to właśnie siunjata jest tym, co dopiero *pozwała na uniknięcie skrajności* w zakresie ontologii. Siunjata bowiem stanowi alternatywę dla dwóch skrajnych poglądów.

Pierwszym z nich jest anihilacjonizm (*ucchedavāda*)⁵, którego zwolennicy wskazywaliby, że w „rzeczy samej” byty są w stanie przechodzić w nicość. Niekompatybilność tego poglądu z buddyjską soteriologią objawia się dwójako: po pierwsze, wskazuje na możliwość niezrealizowania się skutków karmy, czyli działania powodowanego intencją⁶; po drugie, co niejako wynika z pierwszego, postuluje moment śmierci jako anihilację świadomości, czyli możliwość przejścia czegoś w nic, a więc w tym przypadku, świadomości w jej brak, w zgodzie z logiką poprzedniego punktu.

Drugim jest eternalizm (*śāśvatavāda*)⁷, który mówi o istnieniu istoty bytów, które są niezienne i wieczne. Rozumienie istoty w ramach tradycji buddyjskiej jest jednak diametralnie inne, aniżeli chociażby w metafizyce arystotelesowskiej. Jeżeli chcemy szukać jakiegoś skrajnego stanowiska w zakresie buddyjskiej filozofii, to, zdaje się, że znajdziemy ją właśnie tutaj, albowiem w buddyjskiej metafizyce istota (*svabhāva*) miałaby być tym, co istnieje niezależnie – *nie wynika z niczego zewnętrznego względem niej* – co z kolei pozwalałoby jej być bytem samym w sobie.

³Zob. Nagardżuna, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*, przeł. i kom. J. L. Garfield, Oxford 1995, s. 88.

⁴Zob. D. Keown, *A Dictionary of Buddhism*, Oxford 2004, s. 286.

⁵Zob. tamże, s. 315.

⁶Zob. tamże, s. 137–138.

⁷Zob. tamże, s. 255.

Jak dobrze wiemy, taki byt jest nie do zaobserwowania w doświadczanej przez nas rzeczywistości. Ktoś mógłby zatem podnieść głos, że problem wynika tylko i wyłącznie z tego, że przyjęto taką, a nie inną definicję istoty; że problem jest kuriozalny i zniknie tak szybko, jak tylko w ten sposób rozumianą buddyjską istotę zamienimy pojęciem tożsamości, wskazując na to, że to, co w ramach metafizyki zachodniej zwykliśmy nazywać istotą, w ramach dyskursu buddyjskiego mogliśmy po prostu nazwać tożsamością – problem więc jest tylko i wyłącznie semantyczny. Zgadzać się, że istota w zakresie tych obu tradycji znaczy co innego, w tradycji buddyjskiej pojęcie tożsamości pozostaje równie problematyczne – tożsamość jest czymś, co nie daje się wykazać.

Za przykład możemy wziąć cokolwiek – weźmy w tym przypadku krzesło. Próbując dociec, co konstytuuje tożsamość krzesła, możemy zacząć wymieniać: funkcja siedzenia; powierzchnia do siedzenia; podpórka na podłodze w postaci np. nóg, podstawy lub stelaża; wysokość dostosowana do użytkownika; przenośność. Problem w tym, że jesteśmy w stanie sobie wyobrazić inne przedmioty, które w całości wyczerpywałyby zaproponowane cechy: takie jak np. stół, albo kosz do prania. Kolejne pytanie, które domaga się zadania: czy możemy mówić o krześle w oderwaniu od jego cech? To znaczy, czy jesteśmy w stanie mówić o tożsamości danego przedmiotu, bez akumulatywnej eksplikacji tożsamości jego cech? Jeżeli chcielibyśmy móc charakteryzować byty jako istotowo różne od ich składowych, to musielibyśmy być w stanie charakteryzować je *niezależnie* od nich. Tak więc to, z czym mamy do czynienia w świecie, to współzależne „splątania” bytowej mnogości, nie do odseparowania ze sobą pod względem onto-epistemologicznym. Orędownicy metafizyki klasycznej nazwą to „bytem złożonym”, madhjamakowie – intelektualną nieuczciwością⁸.

Przechodząc poza sferę bytów myślnych i podejmując próbę określenia tożsamości w odniesieniu do przedmiotów ukonkretnionych, sytuacja staje się jeszcze bardziej problematyczna. Podczas gdy w obszarze bytów myślnych można podejmować próby racjonalnego uzasadnienia istnienia tożsamości – przy zało-

⁸ Warto zauważyć, że koncepcja „bytów złożonych”, która istnieje m.in. w filozofii tomistycznej, niekoniecznie musi być z perspektywy buddyjskiej filozofii uznana za całkowicie fałszywą. Z punktu widzenia madhjamików byt złożony może być uznany za realny w sensie konwencjonalnym, ponieważ odpowiada doświadczeniu potocznemu i funkcjonuje w ramach relatywnych zależności przyczynowo-skutkowych. Według tradycji madhjamaki, choć rzeczywistość ultymatywna pozostawiona jest jakiegokolwiek trwałej esencji, to jednak na poziomie konwencjonalnym można mówić o bytach złożonych jako funkcjonalnie rzeczywistych. Przykładowo *skandhy* (forma materialna, czucie, percepcja, formacje mentalne, świadomość), z których składa się istota ludzka, nie istnieją jako trwała substancja, ale jako dynamiczna całość, którą można pragmatycznie określić jako „istniejącą”. W tym sensie tomistyczna koncepcja bytu złożonego jako połączenia istoty i istnienia lub materii i formy może być interpretowana w kategoriach prawdy konwencjonalnej, będąc swoiście redukcjonistyczną próbą opisanie konkretnego wycinka rzeczywistości.

zeniu życzliwej interpretacji teorii bytów złożonych oraz przy znacznym wysiłku konceptualnym – w sferze doświadczeniowej brak jakiegokolwiek stałości, która pozwalałaby na ściśle i jednoznaczne określenie tożsamości. Tożsamość czego miałaby to być? Z pewnością nie samego przedmiotu, który z chwili na chwilę ulega zmianie, tracąc tym samym swoją identyczność.

Niezrozumiałość ruchu

Gdyby trudności poznawcze ograniczały się jedynie do niemożności wykazania tożsamości z uwagi na zmienność jako fundamentalną zasadę rzeczywistości, sytuacja – jak się wydaje – nie byłaby aż tak problematyczna. Kluczowe jest jednak to, że w ramach filozofii madhjamaki postulowana jest również niemożliwość istnienia zmiany, a tym samym ruchu⁹. Niezrozumiałość ruchu jest wielowątkowa – wymienimy kilka z tych wątków. Po pierwsze, ruch wymaga miejsca, w którym się odbywa. Nagardżuna analizuje ruch w kontekście trzech możliwych sytuacji¹⁰:

- (1) Ruch odbywa się w miejscu, w którym dany obiekt **już jest**;
- (2) Ruch odbywa się w miejscu, w którym obiektu **jeszcze nie ma**;
- (3) Ruch odbywa się w miejscu, które jest **połączeniem obu powyższych**.

Jeśli obiekt już jest w danym miejscu, to nie może się tam poruszać, ponieważ nie zmienia swojego położenia. Obiekt nie może również poruszać się w miejscu, w którym go nie ma, ponieważ go tam jeszcze lub już nie ma. To z kolei prowadzi do wewnętrznej sprzeczności, ponieważ ruch nie może jednocześnie istnieć i nie istnieć w obu miejscach¹¹.

⁹ W fizyce klasycznej ruch definiuje się jako zmianę położenia obiektu w czasie, jednak w ramach szczególnej i ogólnej teorii względności pojęcie ruchu nabiera bardziej złożonego charakteru. Każdy obiekt porusza się nie tylko w przestrzeni, ale również w czasie – wzdłuż swojej linii świata w czterowymiarowej czasoprzestrzeni. Względność jednoczesności sprawia, że różni obserwatorzy mogą odmiennie postrzegać kolejność zdarzeń, co prowadzi do wniosku, że zmiana może zachodzić nawet wtedy, gdy brak ruchu w sensie klasycznym. W konsekwencji, pojęcie ruchu nie zawsze jest tożsame ze zmianą, ponieważ zmiana może obejmować również transformacje w czasie lub względem różnych układów odniesienia, niezależnie od przemieszczania się w przestrzeni. Tak więc możemy mówić o zmianie, gdzie ruch nie dotyczy „rzeczy samej”, ale ów ruch nie daje się wyabstrahować od zmiany w całej swojej okazałości.

¹⁰ Zob. Nagardżuna, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*, s. 6.

¹¹ Kwestia, czy rzecz może znajdować się w kilku miejscach jednocześnie, zależy od przyjętych definicji „rzeczy” oraz „miejsc”. W ujęciu potocznym rzecz to ciało fizyczne zajmujące określoną objętość w przestrzeni trójwymiarowej, natomiast miejsce można rozumieć jako punkt lub zbiór punktów. W fizyce klasycznej ciało jest traktowane jako zbiór nieskończenie wielu punktów, a każdy z tych punktów może znajdować się w innym czasie i położeniu. W kontekście szczególnej i ogólnej teorii względności, ponieważ różni obserwatorzy mogą inaczej postrzegać jednoczesność zdarzeń, można uznać, że część punktów składających się na ciało fizyczne może znajdować się w różnych miejscach jednocześnie względem określonego układu odniesienia. Jeśli jednak zawężymy definicję rzeczy do jednego punktu materialnego, wówczas nie może on być w kilku miejscach jednocześnie, choć nadal zmie-

Podobne rozumowanie możemy przeprowadzić w kontekście ruchu, a czasu. Ruch nie może istnieć w **przeszłości**, ponieważ już minął. Ruch nie może istnieć w **przyszłości**, ponieważ jeszcze nie zaistniał. Ruch w chwili teraźniejszej jest nie do pojęcia, gdyż jeżeli mówimy o teraźniejszości w sensie ścisłym, to mówimy o momencie, w którym nic się nie zmienia. Gdybyśmy byli w stanie zaobserwować zmianę, musielibyśmy mówić o teraźniejszości i czymś jeszcze.

Ciekawszy jednak zdaje się być argument związany z krytyką substancjalizmu¹². Nagardżuna w tym kontekście będzie próbował wskazywać na niemożliwość wyabstrahowania ruchu od poruszającego się i odwrotnie. Rozumowanie, którego się podejmuje, brzmi mniej więcej w następujący sposób: jeżeli poruszający się to ten, który się porusza, to jeżeli nie ma ruchu, nie można mówić o poruszającym się; jeśli jednak poruszający się istnieje dopiero wtedy, gdy istnieje ruch, oznacza to, że ani ruch, ani poruszający się, nie mają niezależnej natury; jeżeli zaś poruszający się i ruch miałyby być substancjalnie różne, byłyby do wykazania niezależnie od siebie; tak więc ruch – będąc niemożliwym do opisania wewnętrznie – nie może być uznany za istniejący w sposób istotowy.

Zamykając tę część, pragnę w sposób autorski ujawnić tę niemożliwość w jeszcze jednym ujęciu: jeżeli zmiana nie istnieje poza zmieniającym się obiektem, a zmieniający się obiekt nie istnieje, gdyż wraz ze zmianą, nie jest już obiektem, w ramach którego rozpoczęła się zmiana, zmiana nie ma swojego nosiciela. Innymi słowy, zmiana, która była zmianą obiektu A, nie jest tą samą zmianą, która jest zmianą „przeistoczonego” już obiektu B. W konsekwencji zarówno brak zmiany, jak i zmiana – z tego punktu widzenia – są niezrozumiałe.

Niemożliwość wystosowywania sądów afirmatywnych – przekonuje Nagardżuna – nie wynika z jakiegoś rodzaju niepewności co do tego, *jak się rzeczy mają*. Problem leży dużo głębiej: takie pytanie nie może zostać w ogóle postawione. Warunkiem wstępnym, by móc roztrząsać tego typu niepewność, jest najpierw konieczność wykazania separacji ontologicznej jednej rzeczy względem innych – na co metoda madhjamaki nie znajduje rozwiązania. Pierwszym krokiem ku pokonaniu tej pozornej niemożliwości jest przyjrzenie się tradycji jogaczary oraz prymarnej roli umysłu, jaką zajmuje on w ramach tego systemu.

Realne istnienie umysłu w jogaczarze

Nazwa szkoły „jogaczara” oznacza dosłownie „praktykę jogi”. Nie odnosi się

nia swoje położenie wzdłuż linii świata w czasoprzestrzeni. Treść niniejszego przypisu oraz przypisu czternastego została opracowana we współpracy z dr Anetą Wojnar, adiunktem w Instytucie Fizyki Teoretycznej Uniwersytetu Wrocławskiego, która pomogła osadzić omawianą problematykę w kontekście fizyki współczesnej, za co składamy najszersze podziękowania.

¹² Zob. tamże, s. 8–9.

ona jednak wyłącznie do praktyk przedstawicieli tej konkretnej tradycji. Praktyka jogiczna jest bowiem synonimem terminu *bhavana*, który znaczy „rozwój” lub „medytacja”. Zawężenie znaczenia tego zwrotu w kontekście jogaczary wynika z kluczowej tezy tej szkoły – głoszącej realne istnienie umysłu – która wyrosła z namysłu nad doświadczeniem medytacyjnym¹³.

By zrozumieć, z czego wynika przypisanie realności umysłowi, odpowiedzmy najpierw na pytanie, dlaczego realność nie przysługuje niczemu innemu. Wasubandhu, jeden z dwóch założycieli tej tradycji, wyróżnia trzy sposoby, w jakie przedmiot realny mógłby jawić się w doświadczeniu: jako jedna całość, jako grupa atomów lub jako związek tychże atomów. Każda z tych propozycji spełza na niczym z powodu wewnętrznej sprzeczności pojęcia atomu – jego problematyczność ujawnia się m.in. w krytyce hinduistycznej szkoły waiśesziki¹⁴. Według jej przedstawicieli to, co dane w doświadczeniu, istnieje realnie jako złożenie niepodzielnych składników (*paramanu*). Atomy te – jako najbardziej elementarne części – nie posiadają rozciągłości i nie podlegają rozpadowi. Nie mając rozciągłości, nie mogą zostać postrzeżone bezpośrednio, a ujawniają się dopiero przy odpowiednio wysokim, akumulatywnym nawarstwieniu¹⁵.

Ta koncepcja, zdaniem Wasubandhu, rodzi wiele problematycznych konsekwencji:

(1) Przedmiot nie może być nazywany jednolitą całością, jeśli doświadcza się go poprzez jego części – po ich redukcji nie pozostaje bowiem nic.

(2) Jeśli natomiast przedmiot miałby być wielością atomów, to należałoby móc zaobserwować pojedynczy atom. Jeżeli jednak atom jest niepodzielny i niepostrzegalny, ponieważ nie posiada rozciągłości, to akumulacja takich bytów nie może prowadzić do powstania rozciągłości, skoro bazowa rozciągłość każdego z nich wynosi zero.

(3) Z kolei jeśli atom miałby wiązać się z innymi atomami rozmieszczonymi względem niego w różnych kierunkach, to owe kierunki musiałyby być wykazywalne także w nim samym, a to oznaczałoby, że sam atom musiałby być rozciągnięty¹⁶.

Podobna krytyka zostaje skierowana wobec hinajanistycznej szkoły waibhaski. Jej zwolennicy postulowali istnienie realnie istniejących elementów-dharm,

¹³ Zob. K. Jakubczak, *Filozoficzne szkoły buddyzmu mahajany – madhjamaka i jogaczara*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001, s. 231. Por. także M. Siderits, *Buddhism As Philosophy*, Indianapolis, Cambridge 2021.

¹⁴ Zob. K. Jakubczak, *Filozoficzne szkoły buddyzmu mahajany*, s. 232.

¹⁵ Zob. tamże.

¹⁶ Zob. tamże, s. 232–233.

które – choć nie wiążą się ze sobą fizycznie – tworzą zespoły pozostające we wzajemnych relacjach. Także i w tym przypadku pojawia się sprzeczność: jeśli owe elementy mają istnieć jako samobyty, a więc niezależne, realne jednostki, to nie mogą jednocześnie pozostawać ze sobą w związkach – w przeciwnym razie determinowałyby się wzajemnie, tracąc tym samym status bytów samoistnych. Z tego względu nie sposób twierdzić, że to, co dane w doświadczeniu, to zewnętrzne, realnie istniejące przedmioty. Są to raczej przedstawienia (*vijñapti-mātra*), będące produktem natury umysłowej¹⁷.

Kluczowe w tym kontekście jest zaznaczenie, że powyższe rozważania nie stanowią sprzeciwu wobec realizmu epistemologicznego, lecz metafizycznego. W ujęciu tej tradycji nie zakłada się, iż podmiot nie posiada bezpośredniego dostępu do przedmiotów poznania znajdujących się poza umysłem, lecz że samo wnioskowanie o ich istnieniu jest całkowicie nieuprawnione. Z tego względu konieczne jest zachowanie hermeneutycznej uważności wobec tego, co należy rozumieć przez pojęcie „przedstawienia” (*vijñapti*). Nie należy go pojmować jako nakładanie interpretacyjnych „narzutów” na obiektywnie istniejące rzeczy za pośrednictwem władz zmysłowych, ani jako formę percepcyjnej dystorsji względem realnie istniejących przedmiotów. Jedynym przedmiotem ujawniającym się w przedstawieniu jest sam podmiot poznający – w jednej ze swych funkcji¹⁸.

Jeżeli treści poznawcze w swojej genezie są całkowicie wytworem naszej własnej aktywności umysłowej, w sposób dość naturalny może nasunąć się przypuszczenie, że mamy do czynienia ze stanowiskiem solipsystycznym. Problem ten rzeczywiście pojawia się w ramach tradycji jogaczary, lecz – jak się zdaje – podlega swoistemu „zawieszeniu”. Istnienie innych umysłów oraz ich wzajemne oddziaływanie przyjmowane jest na sposób oczywistości. Dharmakirti, w traktacie *Uzasadnienie istnienia innych strumieni [świadomości]* (*Samtānāntara-siddhi*), podejmuje ten problem w sposób, który – na pierwszy rzut oka – mógłby sugerować niezrozumienie istoty zarzutu solipsyzmu. Píše on, że tak jak dla realisty dowodem na istnienie innych umysłów jest przejaw cudzej cielesności, tak dla idealisty takim dowodem jest *przedstawienie owego przejawu*¹⁹. Aby wykazać, że nie dochodzi tu do niezrozumienia samego zagadnienia, należy uwzględnić kontekst, w którym przedstawiciele tej tradycji formułowali swoje sądy.

Poglądem wspólnym dla wszystkich szkół buddyjskich jest przekonanie, że – co do zasady – mówienie o bytach indywidualnych, w tym o bycie ludzkim, ma charakter przenośny, ponieważ nie sposób mówić ściśle o trwałej substan-

¹⁷ Zob. tamże, s. 233.

¹⁸ Zob. tamże, s. 234.

¹⁹ Zob. tamże.

cji gwarantującej tożsamość. W tradycjach hinajanistycznych człowiek ujmowany jest jako strumień (*saṃtāna*) wzajemnie się warunkujących i korelujących ze sobą elementów-dharm, dzielących się na składniki fizyczne (*rūpa*) oraz umysłowe (*citta*). Tożsamość osoby – z konieczności pojęta w sposób relatywny – wynika z rekurencyjności elementów konstytuujących daną strukturę. Paradoksalnie jednak to właśnie brak substancjalnej tożsamości, a zatem nieistnienie bytów w trybie samobycia, umożliwia istnienie wzajemnych relacji przyczynowo-skutkowych. Zmiana, jaką wnosi tradycja jogaczary w obrębie ontologii doświadczenia, polega na przyjęciu substancjalnej jednorodności elementów fizycznych i umysłowych – konkretniej: na uznaniu tych pierwszych za pochodną drugich²⁰.

Tym jednak, co stanowi warunek możliwości formułowania sądów afirmatywnych, jest prymarność bytowa świadomości zbiorczej (*alaya-vijñana*). Koncepcja ta nie zostaje wprowadzona arbitralnie – jej zasadność wynika z próby wyjaśnienia, w jaki sposób możliwe jest utrzymanie tożsamości osoby oraz funkcjonowanie prawa karmana, a więc dwóch elementów fundamentalnych dla buddyjskiej soteriologii. Owa podstawa bytowa nie jest jednak rodzajem bytu statycznego. W związku z tym zarzuty kierowane pod adresem tej szkoły, jakoby wprowadzała ona na nowo pojęcie jaźni – wbrew podstawowym naukom Buddy – pozostają nieuprawomocnione. Świadomość zbiorcza funkcjonuje bowiem jako nieustannie przeistaczający się strumień. Jest jednak bytem substancjalnym – w odróżnieniu od wszystkich danych w jej obrębie przejawów, które mają jedynie charakter nominalny. Alajawidźżana pełni funkcję eksplikatywną: tłumaczy, jak możliwe jest zachowanie tożsamości na przykład w sytuacji utraty przytomności, a więc zerwania ciągłości manifestowanych funkcji świadomości. W takich przypadkach mówi się wprawdzie o utracie świadomości, lecz należy przez to rozumieć jedynie utratę jej funkcji intencjonalnej; sama świadomość zbiorcza nie ulega bowiem zanikowi. Jest ona dyspozytariuszem wszystkich funkcji, których manifestacje już nie wymagają nieprzerwanego trwania. Dowodzenie istnienia alajawidźżniany opiera się na zasadzie *modus tollendo tollens*: $[(\neg p \rightarrow \neg q) \vee q] \rightarrow p$. Jeżeli świadomość zbiorcza nie istnieje ($\neg p$), to niemożliwe jest istnienie tożsamości osoby i prawa karmana ($\neg q$). Ponieważ jednak oba te elementy istnieją (q), należy przyjąć, że istnieje również świadomość zbiorcza (p), stanowiąca podstawę wszelkiej aktywności poznawczej i etycznej²¹.

Alajawidźżana, pełniąc funkcję dynamicznego fundamentu rzeczywistości, stanowi pierwszy warunek umożliwiający formułowanie sądów afirmatywnych.

²⁰ Zob. tamże, s. 235.

²¹ Zob. tamże, s. 238–239.

Dla uchwycenia charakteru owych sądów w kontekście tradycji jogaczary konieczne staje się odwołanie do teorii trzech aspektów (*tri-svabhāva*). Rozróżnienie to obejmuje aspekt zależny, wyobrażony oraz doskonały:

(1) Aspekt zależny jest tym co, będąc uwarunkowanym przyczynami, jawi się w doświadczeniu.

(2) Aspekt wyobrażony to sposób, na jaki się te rzeczy jawią. Mowa tu wyobrażeniach rzeczy faktycznie nieistniejących, a więc o reifikacji, której nieodłącznym elementem jest język.

(3) Aspekt doskonały, a więc rzeczywistość widziana wskutek wyjścia poza fałszywą dychotomię tego, co wyobrażane, względem tego, poprzez co wyobrażane. Innymi słowy, stanowi on rozpoznanie iluzorycznego charakteru dualizmu podmiotu i przedmiotu.

Zatem według omawianej tradycji tym, co realnie istnieje, jest jednolity strumień bytu, który może być postrzegany na dwa sposoby: przez istoty nieoświecone – w sposób zafałszowany, to znaczy poprzez pryzmat niewiedzy skutkującej dychotomiczną interpretacją rzeczywistości – oraz przez istoty oświecone – w sposób wolny od tej niewiedzy, a zatem bezpośrednio, bez różnicowania na podmiot i przedmiot²².

Z tego punktu widzenia, po pierwsze, możliwość formułowania adekwatnych sądów afirmatywnych przysługuje wyłącznie istotom oświeconym. Po drugie, zakres tych sądów okazuje się znacząco ograniczony, ponieważ w sposób trafny można orzekać o realności wyłącznie jednej rzeczy, mianowicie realności umysłu. W trudnych do ujęcia warunkach z tego realnego, jednolitego strumienia bytu mogą się wyłaniać fałszywe partykularyzacje, za pośrednictwem których ów byt wytwarza iluzję odrębnych przedmiotów – będących w istocie niczym innym, jak tylko jego własnym zakłóceniem. Choć nie są one czymś rzeczywiście odrębnym, nie mogą również zostać uznane za realne w ścisłym sensie.

Zwątpienie w zwątpienie – perspektywa tradycji tathagatagarby

Z podobnym napięciem, na które nieśmiało wskazano powyżej, zmagali się również przedstawiciele tradycji tathagatagarby. Jak zauważa Takasaki, doktryna tathagatagarby podejmowała próby ukonstytuowania się jako odrębna tradycja buddyjska. Niepowodzenie tego zamierzenia należy wiązać z systematycznym wchłanianiem jej przedstawicieli przez szkołę jogaczary, dokonywanym poprzez uporczywe próby utożsamiania tathagatagarby – rozumianej jako natura Buddy –

²² Zob. tamże, s. 239–240.

z alajawidźnianą²³. Naszym zadaniem, zwłaszcza w kontekście poszukiwań zmierzających do rozszerzenia zakresu możliwości sądów afirmatywnych, jest poddanie refleksji tego rodzaju asymilacji i rozważenie, czy jest ona doktrynalnie uprawomocniona.

Przez tathagatagarbę należy rozumieć tyle, co „zarodek tathagaty”. Z tego względu brzemienista deklaracja zawarta w *Sutrze o tathagatagarbie – sarvasattoṃś tathāgatagarbāḥ* – oznacza: „wszystkie czujące istoty zawierają w sobie Buddę”²⁴. To właśnie na tym rozpoznaniu zasadza się kosmologiczny wymiar tej tradycji, któremu przypisuje się znaczenie nie tylko epistemologiczne, lecz także – a może przede wszystkim – znaczenie soteriologiczne. Autorzy wczesnych sutr tathagatagarby nie koncentrowali się na wyprowadzaniu bezpośrednich implikacji etycznych z tej doktryny, lecz kładli nacisk na fundamentalne rozpoznanie natury onto-epistemologicznej: postulowanie emergencji oświeconego z nieoświeconego jest logicznie sprzeczne. Cokolwiek istnieje, musi być tej samej natury, co znajduje swoje uzasadnienie zarówno w nagardżuńskiej krytyce przyczynowości, jak też w teorii tylko-umysłu (*citta-mātra*) rozwijanej w ramach szkoły jogaczary.

To jednak, co zaledwie zarysowuje się w tradycjach madhjamaki oraz jogaczary, prowadzi w ramach tathagatagarby do radykalnych konsekwencji w zakresie rozpoznań kosmologicznych. Jak zauważa P. Williams – w świetle wcześniejszych ustaleń – jeżeli w dalszym ciągu będziemy podtrzymywać ideę jakiegokolwiek procesualności oświecenia, to z konieczności musi ono polegać na odsłonięciu tego, co zakryte, a nie na pozyskaniu czegoś, co z natury nie przysługuje. Idea, zgodnie z którą wszystkie czujące istoty posiadają już w sobie w pełni rzeczywistniego Buddę, powiązana jest z poglądem obecnym w *Awatamsakasutrze*, odnoszącym się do świadomości Buddy (*tathagatajñana*). Cokolwiek warunkuje możliwość oświecenia czujących istot, musi być nierozdzielnie związane z ich własnymi umysłami – w tym sensie oświecenie nie może być czymś zewnętrznym ani transcendentnym²⁵.

W tym miejscu należy dokonać rozróżnienia pomiędzy naturą Buddy (*tathāgatagarbha*) a Ciałem Buddy (*dharmakāya*). Ciało Buddy w obrębie omawianej tradycji zajmuje pozycję analogiczną do alajawidźniany w jogaczarze – stanowi ontologiczny fundament rzeczywistości. Termin ten jest desygnatem tego, czym Budda jest sam w sobie: absolutem, odwiecznym i prawdziwym stanem rzeczy.

²³ Zob. J. Takasaki, *A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra): Being a Treatise on the Tathagatagarbha Theory of Mahayana Buddhism*, Delhi 2014, s. 57–61.

²⁴ Zob. M. Zimmermann, *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra; The Earliest Exposition of the Buddha-Nature Teaching in India*, Tokyo 2002, s. 76.

²⁵ Zob. P. Williams, *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*, London 2008, s. 105.

Natura Buddy nie jest jednak czymś odrębnym od Ciała Buddy, lecz trybem jego funkcjonowania, który nie jest wolny od splamień (kleśa). *Śrimalasutra* wskazuje wprost, że ów substrat, który poprzez sansarę ujawnia się jako skażony, w rzeczywistości jest czystą, promienistą świadomością. Sposób, w jaki ten z natury czysty absolut może przejawiać się w formie splamionej, dla ludzi nieoświeconych pozostaje tajemnicą wiary²⁶.

Problem obecności skaz w ramach doskonałego absolutu zostaje w sposób szczególnie interesujący podjęty na gruncie chińskiej tradycji buddyjskiej. Traktat *Przebudzenie wiary* (*Dàshí'eng Qixin lun*), przypisywany najprawdopodobniej Paramartsze, przedstawia tathagatagarbę jako kosmologiczne prawo wyjaśniające sposób funkcjonowania rzeczywistości. Zasadą wszechświata jest umysł czującej istoty, który zawiera w sobie wszystkie stany bycia – zarówno fenomenalnego, jak i transcendentnego porządku²⁷. Ów umysł, czyli tathagatagarba, stanowi wspólny substrat zarówno sansary, jak i nirwany²⁸. Dzieli się on na dwa aspekty: takłość, rozumianą jako rzeczywistość absolutna, oraz zjawiska, czyli rzeczywistość konceptualną. O ile umysł pozostaje naturą obydwu, jego esencjalny aspekt znajduje się poza zakresem języka²⁹. Wejście w bezpośredni kontakt z tym aspektem dokonuje się poprzez wygaśnięcie aktywności konceptualnej – poprzez stan wolny od myśli. Odrzucając dyskursywną proliferację, umysł powraca do swojego naturalnego stanu promienistej stałości³⁰.

Supraracjonalność wymiaru etyczności

Kończąc referowanie spektrum ujęć buddyjskiej pustości, które stanowić będą punkt wyjścia dla dalszej refleksji nad tytułową problematyką, warto pochylić się nad osobliwą perspektywą chińskiej szkoły tiantai. Wyciągając bezwzględne konsekwencje z postulatu tożsamości natur sansary i nirwany, przedstawiciele tej tradycji formułują twierdzenie, które powierzchownie może jawić się jako całkowicie absurdalne: jeżeli naturze Buddy przysługuje inherentne dobro, to przysługuje jej również inherentne zło. Z punktu widzenia istoty ostatecznie oświeconej nie może istnieć substancjalna różnica pomiędzy ignorancją a mądrością, dharma-kają a cierpieniem, byciem zależnym od karmy a wolnością od niej, ani – jak głosił już Nagardżuna – pomiędzy nirwaną a sansarą. Z tego względu nie może istnieć również rzeczywista różnica pomiędzy działaniami pozytywnie ocenianymi

²⁶ Zob. tamże, s. 106.

²⁷ Zob. Y. S. Hakeda, *The Awakening of Faith*, New York 1967, s. 28.

²⁸ Zob. tamże, s. 77–78.

²⁹ Zob. tamże, s. 31–32.

³⁰ Zob. tamże, s. 96.

z perspektywy etycznej a tymi ocenianymi negatywnie³¹. Jak jednak rozumieć tę koncepcję, która zdaje się przeczyć podstawowym założeniom buddyjskiej soteriologii?

W pierwszej kolejności należy zwrócić uwagę na ontoepistemologiczne sprzężenie przeciwieństw. Rozpoczynając od poziomu poznawczego i próbując dociec znaczenia fundamentalnych dla buddyjskiej soteriologii pojęć, takich jak wiedza (*prajñā*), szczodrość (*dāna*) oraz miłująca dobroć (*maitri*), dostrzec można dwie zasadnicze kwestie. Po pierwsze, cnoty te nie stanowią punktu wyjścia, lecz są destynacjami, których urzeczywistnienie możliwe jest dzięki podjęciu praktyki duchowej, mającej na celu wyprowadzenie jednostki z ułudy (*moha*), a więc przeciwieństwa wiedzy; z chciwości (*rāga*), czyli przeciwieństwa szczodrości; oraz z awersji (*dveṣa*), przeciwstawnej miłującej dobroci. Tym, co poprzedza realizację tych trzech kardynalnych cnót, jest nie tylko uświadomienie sobie trwania w tym, co im przeciwstawione, lecz także kontemplacja ich wewnętrznej nieadekwatności. Owa nieadekwatność może się ujawnić wyłącznie pod warunkiem, że zakładamy istnienie pewnego uprzedniego rozumienia stanu, do którego warto dążyć, a który w danym momencie pozostaje niezaktualizowany. Rozumienie tego, czym jest ułuda, implikuje z konieczności rozumienie tego, czym jest wiedza. Ta sama zależność dotyczy dwóch pozostałych par – szczodrości i chciwości oraz awersji i miłującej dobroci – i znajduje swoje przełożenie na całą resztę konwencjonalnych dualności, takich jak duży i mały, dobry i zły, długi i krótki.

Z kolei, aby możliwe było przejście z jednego stanu w drugi, konieczne jest uznanie ontologicznego sprzężenia tych stanów. Już w świetle krytyki możliwości istnienia samobytów w tradycji madhjamaki staje się jasne, że stany te nie mogą różnić się substancjalnie – w przeciwnym razie jakakolwiek przechodniość byłaby logicznie niemożliwa. Idąc dalej, poprzez doktrynę tylko-umysłu charakterystyczną dla jogaczary oraz koncepcję Umysłu w tradycji tathagatagarby, który w sposób jawny przybiera funkcję zasady kosmologicznej, wyłania się propozycja dynamicznego absolutu, będącego zasadą rzeczywistości jako takiej. Tego rodzaju ujęcie nie pozostawia miejsca na brak inkluzywności względem jakiegokolwiek aspektu bytu.

Warto w tym kontekście zwrócić również uwagę na problem „zła” w odniesieniu do prawa karmana. Tenzin Gjaco, znany szerzej jako XIV Dalajlama, pytany o przyczynę dramatycznego losu narodu tybetańskiego, udziela odpowiedzi, której sens może pozostać trudny do adekwatnego uchwycenia przy pobieżnej znajomości buddyjskiej filozofii. Duchowy i polityczny przywódca Tybetu, od-

³¹ Zob. B. Ziporyn, *Evil and/or/as the Good – Omnicentrism, Intersubjectivity, and Value Paradox in Tiantai Buddhist Thought*, Cambridge 2000, s. 49–51.

nosząc się do represji oraz niewyobrażalnych cierpień zadanych przez Chińską Republikę Ludową, nie interpretuje tych wydarzeń w kategoriach niesprawiedliwości. Wskazuje raczej, że ich przyczyn należy upatrywać w realizacji kolektywnego długu karmicznego³². Tego rodzaju wypowiedź nie ma jednak na celu usprawiedliwienia czy normalizacji tego typu wydarzeń. Stanowi raczej wezwanie do uważności i odpowiedzialności względem własnego losu – do poszukiwania źródeł cierpienia tam, gdzie rzeczywiście się one znajdują. Czy realizacja przykrych skutków prawa karmana może być uznana za „zło”? Z perspektywy ostatecznie oświeconego umysłu odpowiedź nie może być twierdząca. Z tego względu sytuacje te, zamiast wpędzać nas w błędne koło resentymentu, powinny prowadzić do nawoływania do kultywacji cnót pozostających w ontoepistemologicznym sprzężeniu z trzema truciznami (*triviṣa*).

Zhiyi, założyciel szkoły tiantai, pisał, że „złudna myśl jest umysłem natury dharmy” oraz że „skazy są tym samym, co oświecenie”³³. Nie dlatego, że niemożliwe byłoby ich rozróżnienie, lecz dlatego, że nie sposób odseparować ich od siebie na gruncie ontoepistemologicznym. Z tego względu Zhiyi wskazuje, iż „bez zła nie ma dobra; dobro realizuje się poprzez odwrócenie zła”³⁴.

Dowodów na supraracjonalistyczne pochodzenie etyczności należy dopatrywać się w unaocznionej niemożliwości językowego uchwycenia statusu bytowego rzeczywistości. W świetle tego rozpoznania mogłoby się wydawać, że funkcjonujemy w sposób misteryjny dla samych siebie. Byłoby to jednak przykładem błędu *ignoratio elenchi*. Sam fakt, że subtelność będąca przedmiotem naszego namysłu nie daje się wyrazić w sposób w pełni satysfakcjonujący w języku, nie oznacza, że nie podlega ona innym formom poznania. Tym, co umożliwia wejście w bezpośredni kontakt poznawczy z zasadą funkcjonowania rzeczywistości, jest wyzbycie się dyskursywnej aktywności intelektualnej, a więc przekroczenie języka. Nie oznacza to jednak porzucenia mowy – wręcz przeciwnie: zawieszenie owej aktywności i wejście w relację z tym, co wobec niej uprzednie, stanowi warunek jej możliwej rehabilitacji, która pozwala określić rzeczywisty zakres jej kompetencji.

Bibliografia

Dalajlama, *Everything Depends on Karma*, <https://www.lamayeshe.com/advice/everything-depends-karma> (dostęp: 22 maja 2025).

³² Zob. Dalajlama, *Everything Depends on Karma*, Lama Yeshe Wisdom Archive, <https://www.lamayeshe.com/advice/everything-depends-karma> (dostęp: 22 maja 2025).

³³ Y. Ma, *The Revival of Tiantai Buddhism in the Late Ming: On the Thought of Youxi Chuandeng*, New York 2011, s. 60.

³⁴ Zob. tamże, s. 68.

- Hakeda Y. S., *The Awakening of Faith*, New York 1967.
- Jakubczak K., *Filozoficzne szkoły buddyzmu mahajany – madhjamaka i jogaczara*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001.
- Keown D., *A Dictionary of Buddhism*, Oxford 2004.
- Ma Y., *The Revival of Tiantai Buddhism in the Late Ming: On the Thought of Youxi Chuandeng*, New York 2011.
- Nagardżuna, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*, przeł. J. L. Garfield, Oxford 1995.
- Ruegg D. S., *A History of Indian Literature: Volume VII: The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden 1981.
- Siderits M., *Buddhism As Philosophy*, Indianapolis, Cambridge 2021.
- Takasaki J., *A Study on the Ratnagotravibhaga (Uttaratantra): Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*, Delhi 2014.
- Williams P., *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*, London 2008.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. Bogusław Wolniewicz, Warszawa 2000.
- Ziporyn B., *Evil and/or/as the Good: Omnicentrism, Intersubjectivity, and Value Paradox in Tiantai Buddhist Thought*, Cambridge MA 2000.
- Zimmermann Michael, *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra; The Earliest Exposition of the Buddha-Nature Teaching in India*, Tokyo 2002.

Philosophia in transitu: status metafizyki współcześnie

E. Magner, J. Otop, W.S. Kilan (red.)

Wrocław 2025

DOMINIK SEWINA

Uniwersytet Wrocławski

Wydział Nauk Społecznych

Instytut Filozofii

Czy rzeczywistość potrzebuje fundamentu? Metafizyka jako regulatywny kompas w świecie bez ostatecznych podstaw

Abstrakt: Artykuł ukazuje metafizykę jako narzędzie krytycznej orientacji w pluralistycznym świecie, ujawniające ukryte założenia zdrowego rozsądku i społeczne mechanizmy ich ochrony w warunkach dominacji naukowego obrazu i redukcjonistycznej kontroli. Tekst wskazuje na napięcie między redukcją wiedzy do przewidywalności a potrzebą sensu, akcentując teleologiczne uwikłania poznania. Odwołując się do cassirerowskich form symbolicznych, pokazuje mit, naukę, religię, sztukę i język jako konkurencyjne sposoby organizowania doświadczenia, wymagające krytycznego uzgadniania. Metafizyka umożliwia rozpoznanie ich sprzeczności i refleksyjną koordynację bez redukcji do jednego porządku. Artykuł uwzględnia również dwoistość bytu i poznania – napięcie między tym, co zastane i niezależne, a tym, jak jest poznawane i wartościowane – oraz wskazuje na egzystencjalny wymiar metafizycznej refleksji, szczególnie istotny w obliczu cierpienia, kryzysów sensu i wyborów etycznych. Proponowana koncepcja metafizyki jako regulatywnego kompasu akcentuje jej rolę nie w dostarczaniu niepodważalnych fundamentów, lecz w umożliwianiu orientacji w złożonej przestrzeni znaczeń. Metafizyka staje się formą krytycznej samoświadomości, potrzebnej do odpowiedzialnego kształtowania światopoglądu w warunkach trwałego pluralizmu.

Słowa kluczowe: metafizyka, zasada regulatywna, teleologiczne wyjaśnianie, aksjomaty zdrowego rozsądku (Reid), redukcjonizm metodologiczny, formy symboliczne (Cassirer), dualizm bytu i poznania (Dąbska), epistemologiczna krytyka, ontologiczne założenia, egzystencjalna orientacja (Frankl)

Abstract: The article presents metaphysics as a tool for critical orientation in a pluralistic world, exposing the hidden assumptions of common sense and the social mechanisms that shield them from scrutiny under the dominance of the scientific worldview and a reductionist ideal of control. The text highlights the tension between reducing knowledge to predictability and the need for meaning, emphasizing the teleological entanglements of human understanding. Drawing on Cassirer's concept of

symbolic forms, it presents myth, science, religion, art, and language as competing modes of organizing experience that require critical negotiation. Metaphysics enables the recognition of their contradictions and a reflective coordination of their meanings without reducing them to a single order. The article also considers the duality of being and knowing – the tension between what is given and independent and how it is apprehended and valued – and emphasizes the existential dimension of metaphysical reflection, especially in the face of suffering, crises of meaning, and ethical choices. The proposed conception of metaphysics as a regulative compass emphasizes its role not in providing unquestionable foundations but in enabling orientation within a complex field of meanings. Metaphysics thus becomes a form of critical self-awareness necessary for the responsible shaping of worldview under conditions of enduring pluralism.

Keywords: metaphysics, regulative principle, teleological explanation, common-sense axioms, methodological reductionism, symbolic forms (Cassirer), duality of being and knowing (Dąbska), epistemological critique, ontological assumptions, existential orientation (Frankl)

Wprowadzenie

*Metafizyka? Acha...dziwne...
Filozofia? A... po co ci to?
No... tak, tak... to trudne... nie na moją głowę.
O... to powiedz w końcu, który filozof miał rację?
O... to niebezpieczne – filozofia może zniszczyć twój światopogląd i życie.
Jak ktoś nie ma normalnych problemów, to... tak..., tak... można...¹.*

Te krótkie, pozornie niewinne reakcje dobrze oddają powszechną podejrzliwość wobec filozofii, zwłaszcza gdy chodzi o metafizykę. Gdy zatem pytamy o jej sens i konieczność, natychmiast pojawia się wątpliwość: czy rzeczywiście metafizyka ma jeszcze jakiegokolwiek znaczenie? Czy nie przynależy raczej do kręgu niepraktycznych spekulacji, które już dawno utraciły kontakt z rzeczywistością? Już sama ta wątpliwość wpisuje się w długą tradycję deprecjonowania spekulatywnego (z)myślenia, zwłaszcza jeśli dotyczy ono namysłu nad ostatecznymi podstawami realnie istniejącego świata. Jak zatem mówić o filozofii – zwłaszcza o metafizyce – nie wikłając się w kłopotliwe próby wykazywania jej naukowości?

W niniejszych rozważaniach proponuję odsunąć na dalszy plan problem funkcjonowania metafizyki w świecie nauki, jak również jej roli i znaczenia oraz związanych z tym zawiłości. Zamierzam podjąć próbę omówienia statusu metafizyki w kontekście jej pozycji w społeczeństwie oraz szerzej – w kulturze, która jak się wydaje, w powszechnym odbiorze niewiele ma wspólnego z aspiracjami samej metafizyki do bycia fundamentem racjonalnie uzasadnionego i intelektualnie sprawdzalnego poznania². Należy również podkreślić, że metafizyka konfrontuje się z relatywizmem przenikającym współczesną kulturę, który odrzuca wszelkie

¹ Na podstawie rozmów autora o metafizyce z osobami bez wykształcenia filozoficznego.

² Zob. M. A. Krapiec, A. Maryniarczyk, *Metafizyka*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, tom VII, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2006, s. 102.

fundamenty, poddając je krytyce historycznego uwikłania i dekonstrukcji. Każda zasada i wartość sprowadzane są do efemerycznego wytworu określonego kontekstu dziejowego, przygodności języka i namysłu moralnego. Z tej perspektywy możliwa uniwersalność przyjętych podstaw jest jedynie złudzeniem, zakorzenionym w przygodnych warunkach kulturowych. To prowadzi do ironicznego dystansowania liberalnych postaw, w których jedynie emocjonalnie naznaczona wyobraźnia i więź społeczna może budzić poczucie solidarności³.

Proponowana perspektywa zakłada traktowanie filozofii, w szczególności metafizyki jako wytworu akademickiej profesji, który stanowi antytezę wzorców starożytnych. Owszem, wciąż można wskazać, że filozofia odnosi się do tradycji związanej z wiedzą rozumianą w kategoriach teorii (*theōria*), czyli sposobu poznania ukierunkowanego na uchwycenie natury rzeczywistości. Tym samym dystansuje się od bezpośrednich zastosowań w życiu codziennym oraz od praktycznych umiejętności wytwarzania rzeczy w sposób celowy i uporządkowany (*technē*). Jednak współczesna filozofia utraciła swój pierwotny charakter. W starożytności rozumiano ją nie tylko jako spekulatywną refleksję nad światem, lecz także (a może przede wszystkim) jako konkretną praktykę życia, ujętą w maksymę „poznaj samego siebie” (*gnōthi sauton*), która miała prowadzić do harmonii, wewnętrznej wolności i mądrości. Ta praktyka stanowiła fundament, na którym opierała się ścisła więź między filozofią a życiem, łącząc teoretyczną refleksję z osobistym, duchowym rozwojem⁴. Współczesna filozofia, tracąc swój introspektywny charakter, nie może być jednocześnie uprawiana bez zdobywanego w tym celu wykształcenia⁵, zaplecza instytucjonalno-organizacyjnego i finansowania⁶, a tym samym bez społecznego ugruntowania wyrażonego również w odpowiednio wysokim statusie, który na przekór metafizyce, zależy od technologicznej aplikowalności wytworów wiedzy.

Metafizyka między podejrzliwością a porządkiem symbolicznym

Jak zatem podejmować refleksję i pytać o sens, a zwłaszcza o próby uchwycenia jakkolwiek rozumianej jedności rzeczywistości? Gdzie w tym wszystkim jest miejsce na to, co pierwsze i fundamentalne? Wystarczy przyjrzeć się potocznym kontekstom, w których ujawnia się znaczenie metafizyki, aby dostrzec dialektykę przynajmniej kilku wzajemnie powiązanych wątków jej enigmatyczności.

³ Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. J. Popowski, Warszawa 2009, s. 81, 117, 293.

⁴ Zob. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, przeł. P. Domański, Warszawa 2018, s. 32n.

⁵ Podobną sytuację spotykamy w obszarze sztuki, gdzie dokonuje się wyraźnego rozgraniczenia między np. artystami profesjonalnymi (absolwentami akademii sztuk pięknych) a tzw. nieprofesjonalnymi (amatorzy bez artystycznego wykształcenia).

⁶ Zob. D. Leszczyński, *Filozofia jako zawód i jako powołanie*, [w:] tegoż, *Puste naczynia. Studia z filozofii współczesnej*, Kraków 2023, s. 15n.

Metafizyka może jawić się jako coś nadprzyrodzonego – hermetycznie zamknięta ezoteryka oraz elitarna wiedza dostępna dla grona wybrańców. Taki obraz ujawnia postrzeganie jej poprzez aurę mistycznych, niepokojących pytań, pełnych bezdennej otchłani niepojmowalnych kwestii dotyczących ludzkiej kondycji, moralności, a nawet natury samej rzeczywistości. Nimb tajemniczości podkreśla z kolei wszelkie możliwe konteksty alternatywności względem świata poznawalnego naukowo. Stąd też metafizyka okazuje się czymś trudnym, niedostępnym i paradoksalnie, mimo całej swej powagi, nad wyraz nieprzydatnym, a zatem ostatecznie pozbawionym znaczenia. Nie powinno więc dziwić, że w perspektywie społecznej, którą kieruje „zdrowy rozsądek”, metafizyka nie jest ani pierwszoplanowa, ani konieczna, lecz zbędna⁷. Jak w takiej sytuacji sprawić, aby głos metafizyki mógł być nie tylko usłyszany, ale i doceniony?

Naukowy obraz świata uzyskał we współczesnej kulturze dominującą pozycję, a więc i status najbardziej wiarygodnej formy poznania. Bronienie zaś metafizyki jako empirycznej wiedzy naukowej jest z gruntu niemożliwe. Pomimo tego, że nie mieści się ona w granicach paradygmatu nauk empirycznych, nie oznacza wcale, że jest kwestią „pozanaukową” albo drugorzędną. Wręcz przeciwnie: stanowi podstawę, na której mogą się ujawnić epistemiczne napięcia i rozbieżności, wymagające eksperckiego, tzn. metafizycznego podejścia⁸.

Aby lepiej wyjaśnić mój punkt widzenia, odwołam się do koncepcji *animal symbolicum* i rozstrzygnięć Ernsta Cassirera⁹, które ukazują człowieka jako istotę zdolną do budowania pomostów między abstrakcyjnymi ideami a konkretnym doświadczeniem życia, organizujących strukturę własnego doświadczenia i nadających sens otaczającej go rzeczywistości. Sama nauka, w konsekwencji tego ujęcia, zostaje wpisana w szereg symbolicznych form kultury – obok mitu, religii, sztuki czy też języka¹⁰ – które z formalnego punktu widzenia można uchwycić poprzez jedność działania, a więc, jak to ujmuje Cassirer, jedność procesu twórczego. To oznacza, że metafizyka może odnaleźć swoje miejsce w społecznym dyskursie poprzez poznawcze odniesienie wobec symbolicznych form kultury.

⁷ Zob. D. Leszczyński, *Filozofia, zdrowy rozsądek i filozofia zdrowego rozsądku*, [w:] *Philosophiae Itinera. Studia i rozprawy ofiarowane Janinie Gajdzie-Krynckiej*, red. A. Pacewicz, A. Olejarczyk, J. Jaskóła, Wrocław 2009, s. 131.

⁸ Osadzenie metafizyki w świadomości społecznej jako wyrazu eksperckiego charakteru filozofii, wymaga przełamania jej enigmatyczności. Czytelność i klarowność jej sądów, a nie przypisywana potocznie niejasność, powinny ją konstituować. Przywołana eksperckość przywodzi na myśl nie tylko wspomnianą akademickość, ale też szerszy kontekst naukowy, co zdaje się sugerować badawczą (empiryczną) obiektywność metafizycznego przedsięwzięcia, które może być właściwym punktem wyjścia do niniejszych rozważań. Nie to jest jednak moim celem.

⁹ Zob. E. Cassirer, *Esaj o człowieku. Wprowadzenie do filozofii ludzkiej kultury*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 2017, s. 45–49.

¹⁰ Zob. E. Cassirer, *Filozofia form symbolicznych*, cz. I, przeł. P. Parszutowicz, Kęty 2018, s. 17–20.

W niezmiernym bogactwie i różnorodności obrazów mitycznych, dogmatów religijnych, form językowych, dzieł sztuki myśl filozoficzna odsłania jedność ogólnej funkcji, która zespała wszystkie te twory. Mit, religię, sztukę, język, nawet naukę uważa się obecnie za wariację na ten sam temat – zadaniem zaś filozofii jest ten temat wydobyć i uczynić go zrozumiałym¹¹.

Eksperckość metafizyki w tym kontekście ujawnia się jako wiedza i umiejętność eksplikacji napięć ukrytych w założeniach, które fundują nie tylko poszczególne formy kulturowe. Ukazuje ona także rozdzźwięk i tarcia pojawiające się w relacjach między nimi. Te napięcia mają częstokroć charakter wielowymiarowy i złożony, co odsłania się szczególnie, gdy zestawimy ze sobą mit i naukę. Te dwie formy symboliczne, o odmiennych, a przez to niekoherentnych i często sprzecznych założeniach, rywalizują o nadanie sensu naszemu doświadczeniu.

Mit porządkuje rzeczywistość i nadaje sens poprzez substancjalizowanie pojęć – ujmowanie ich jako realnych, bez mała samoistnie istniejących bytów. W ramach tego procesu granica między podmiotem i przedmiotem ulega zatarciu, ponieważ rzeczy nie są jednoznacznie postrzegane jako wyraźnie oddzielone od świadomości. Wręcz przeciwnie, zawierają w sobie wszystko to, co napotykamy w nas samych, a więc nie tylko racjonalność i krytyczną refleksję, lecz także nasze emocje, intuicje, uprzedzenia, zmysłowe iluzje oraz uproszczenia wynikające z mechanizmów zdroworozsądkowego myślenia. Wskutek tego rzeczy jawią się nam nie tylko obiektywnie, ale również jako byty obdarzone subiektywnymi właściwościami, które przypisujemy im na mocy projekcji. Świat na poziomie pierwotnego doświadczenia nie jest jedynie zbiorem neutralnych obiektów podporządkowanych abstrakcyjnym zasadom przyczynowości i konieczności, lecz obszarem znaczeń wypełnionym antropomorficznymi cechami. „Wszystkie przedmioty są łaskawe lub złośliwe, przyjazne lub wrogie, znajome lub niesamowite, pociągające i urzekające lub odpychające i groźne”¹². To właśnie dlatego, gdy potrącimy szklankę i ta spada na podłogę, nie mówimy jedynie, że została wprowadzona w ruch, ale że „spadła i rozbiła się”, jak gdyby to ona sama, na mocy własnej woli, podjęła decyzję o upadku. Pod tym względem mit nie tylko wprowadza spójność do naszego doświadczenia świata, lecz czyni go także zrozumiałym w sposób, który podświadomie strukturyzuje nasze myślenie zgodnie z kategoriami ludzkiego działania i intencjonalności.

Poznanie naukowe operuje pojęciami w sposób systemowy, redukując ich znaczenie do ich funkcji w ramach sieci odniesień. W nauce wartość poznawcza pojęć zależy przede wszystkim od ich precyzyjnego osadzenia w strukturze teoretycz-

¹¹ E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wprowadzenie do filozofii ludzkiej kultury*, s. 115.

¹² Zob. tamże, s. 123.

nej. W zamian nauka oferuje poczucie pewności oraz możliwość utylitarnego opanowania rzeczywistości¹³, czyniąc ją przewidywalną i podatną na racjonalne modelowanie. Najwyraźniej widać to w matematyce, której język nie odnosi się bezpośrednio do rzeczywistości w sposób substancjalny, lecz funkcjonuje w oparciu o relacje między pojęciami i znakami. Obiekty matematyczne uzyskują swoje znaczenie w ramach systemu aksjomatycznego, gdzie ich wartość semantyczna nie wynika z odniesienia do bytów empirycznych, ale z korespondencji i wewnętrznej spójności w obrębie struktury teoretycznej. „Nie możemy mówić o pojedynczych czy wyizolowanych liczbach. Istota liczby jest zawsze względna, nie absolutna. Pojedyncza liczba stanowi tylko pojedynczy punkt w ogólnym porządku systematycznym. Nie ma własnego bytu, samowystarczającej realności. Znaczenie liczby określa pozycja, którą zajmuje ona w całym systemie liczbowym”¹⁴. W naukowym ujęciu rzeczywistości wyraźnie zaznacza się ściśle rozróżnienie między podmiotem a przedmiotem. Stąd obiektywność nie polega tu na utożsamieniu pojęcia z rzeczą, ale na zachowaniu spójności w obrębie całej sieci pojęciowych odniesień. To relacyjność i strukturalna koherencja modelu decydują o jego skuteczności i zdolności do odwzorowywania rzeczywistości. W tym sensie nauka dokonuje swoistego oddzielenia znaczenia od substancji, traktując pojęcia jako narzędzia służące do opisu rzeczy w sposób umożliwiający systematyczne ich ujęcie. Jest to więc całkowicie odmienna metoda rozumienia świata niż ta, którą oferuje mit, ponieważ opiera się na konsekwentnym utrzymywaniu dystansu między poznającym a poznanym. Tym samym nauka nie przekształca rzeczywistości w znaczenie, lecz buduje system odniesień, który pozwala modelować obiektywnie rzeczywistość.

Tego rodzaju różnice są nieodłącznie wpisane w funkcjonalną strukturę wszelkich form symbolicznych oraz wynikają z odmiennych sposobów ujmowania porządku ontologicznego. Każda z tych form niesie ze sobą ciężar historycznie uwarunkowanych okoliczności, które kształtują jej rozwój oraz sposób, w jaki zostaje uwewnętrzniona w obrębie danej tradycji poznawczej. Nie jest to niczym nadzwyczajnym, że my sami – jako istota symboliczna (*animal symbolicum*), nieświadomie internalizujemy sprzeczności, które przenikają nie tylko relacje między odmiennymi formami symbolicznymi, lecz także same ich wewnętrzne struktury. Co więcej, nasze własne myślenie, uwarunkowane zarówno społecznie, jak i indywidualnie, podlega napięciom wynikającym z tych nieuchronnych dysonansów, które osadzają się w schematach poznawczych i kulturowych praktykach. Tym samym

¹³ Zob. R. Spaemann, R. Löw, *Cele naturalne. Dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego*, przeł. A. Półtawski, Warszawa 2008, s. 15.

¹⁴ E. Cassirer, *Esaj o człowieku. Wprowadzenie do filozofii ludzkiej kultury*, s. 311.

nie tylko poruszamy się w przestrzeni konkurujących ze sobą sposobów konceptualizowania rzeczywistości, ale również przyjmujemy ich wewnętrzne niekonsekwencje, często nie zdając sobie sprawy z ich wzajemnego oddziaływania i potencjalnych implikacji.

Teleologiczne uwikłania poznania

Współcześnie wydaje się, że zgodnie z powszechnie przyjętym tokiem myślenia, aby coś uzasadniało swoje istnienie, a tym samym zasługiwało na odpowiednio wyróżniony status, musi być uznane za „przydatne” lub „właściwe” do osiągnięcia konkretnego celu. Takie instrumentalne podejście do rzeczy łatwo przenieść w sferę abstrakcji, a więc także na grunt społecznych oczekiwań wobec metafizyki. W rezultacie jest ona poddawana presji teleologicznego uzasadnienia, piętnu utilitarnie rozumianej „racji dostatecznej”. Z jej faktycznej użyteczności ma wynikać konkretna funkcja współkonstituująca życie społeczne oraz podporządkowanie logice ekonomicznego przeliczenia. Czy takie utożsamienie pożytku z dobrem nie jest złudzeniem naturalistycznego myślenia, które wszelką wartość sprowadza do mierzalnej korzyści? W kontekście metafizyki ujawnia się zatem nie tylko sceptycyzm wobec jej roli, lecz także głębszy problem – sposób, w jaki wartościujemy to, co zasługuje na istnienie.

Społeczne oczekiwania mogą budzić opór samej filozofii, ale jednocześnie ujawniają ścisły związek między tym, co teoretycznie rozpatrywane, a tym, co praktycznie realizowane. Myślenie (*theōria*) i praktyczna zdolność wytwarzania lub wykonywania czegoś (*technē*) są ze sobą nierozzerwalnie splecione poprzez doświadczenie¹⁵. Istnieje bowiem korelacja pomiędzy namysłem a wykonaniem, pomiędzy przyczynami a skutkami, która pozwala zakotwiczyć problem metafizyczny w teleologicznym schemacie. Nie sposób oddzielić refleksji nad istotą bytu od jego aktywnej realizacji, tak samo jak nie sposób mówić o przyczynowości, pomijając celowość działania. Co istotne, teleologia ujawnia różnice wynikające z odmiennych i zwykle nieuświadomionych metafizycznych założeń kształtujących opinie, postawy i działania. Ilustrują to chociażby spory bioetyczne o eutanazję, w których ścierają się konkurencyjne ontologie życia i śmierci, różnie interpretujące sens cierpieniu i godności w zależności od przyjmowanej teleologii bytu. Podobną funkcję odsłania polityka edukacyjna, w której decyzje programowe odzwierciedlają ontologiczne i teleologiczne założenia natury człowieka: albo jako istoty rozwijającej się poprzez samowiedzę i doskonalenie intelektualne (ujęcie platońsko-arystotelesowskie), albo zredukowane do funkcji użytkowych i adap-

¹⁵ Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, 981a1–3, ks. A, przeł. K. Leśniak, Warszawa 2009.

tacyjnych (ujęcie instrumentalne, pragmatyczne). Analogicznie, polityka klimatyczna staje się areną konfrontacji metafizycznych wyobrażeń miejsca człowieka w kosmicznym porządku – jako władcy świata lub uczestnika współzależnej całości. Podobne zależności ujawniają się w wielu innych domenach praktyki, powtarzając ten sam schemat ontologicznych i teleologicznych uwarunkowań.

Tego rodzaju kontrowersje odzwierciedlają głębszy, epistemologiczny spór o samą strukturę wyjaśniania rzeczywistości, który wpisuje się w klasyczne rozróżnienie między pytaniem „skąd?” a pytaniem „dlaczego?”. Arystotelesowska teoria przyczynowości oraz współczesne naukowe rozumienie mechanizmów determinujących rzeczywistość różnią się nie tylko zakresem udzielanych odpowiedzi, lecz przede wszystkim sposobem konceptualizowania samego aktu wyjaśniania. W ujęciu Arystotelesa pytanie „skąd?”, w swoich konkretnych eksplikacjach odnosiło się do przyczyny materialnej i sprawczej, szukając genezy danego zjawiska, natomiast pytanie „dlaczego?” odwoływało się do przyczyny formalnej i celowej, dociekając istoty i sensu rzeczy. Tym samym istnienie nie było uzasadnione wyłącznie przez procesy fizyczne, ale również poprzez wewnętrzną racjonalność i celowy porządek, który konstituował rzeczywistość jako spójną oraz sensowną strukturę¹⁶. Współczesne nauki przyrodnicze, opierające się na metodologii empirycznej, odrzuciły teleologiczne wyjaśnienia, koncentrując się na analizowaniu zjawisk w kategoriach przyczynowości sprawczej oraz ich modelowaniu w ramach empirycznie uzasadnionych prawidłowości. W naukowym podejściu pytanie „skąd?” dotyczy genezy i mechanizmu powstawania zjawiska, ujmowanego w ramach praw fizycznych, chemicznych albo biologicznych. Nie poszukuje zatem celu istnienia rzeczy, ale odnosi się do mechanizmów przyczynowych, warunkujących dane zjawisko, często opisywanych za pomocą matematycznych modeli, systemowych ujęć lub probabilistycznych struktur wyjaśniających jego przyczynowość. W tym kontekście pytanie „dlaczego?” rozumiane jako pytanie o sens istnienia jest uznawane za bezzasadne, ponieważ jest niefalsyfikowane¹⁷.

Niezależnie od tego, jak nauka definiuje swoją metodologię, w społecznej percepcji pytania „skąd?” i „dlaczego?” często ulegają utożsamieniu¹⁸. Oczekiwanie celowości, nawet w ramach naukowych wyjaśnień, ujawnia się w językowych nawykach oraz potocznych intuicjach, które domagają się sensownego uporządkowania rzeczywistości. Tę niejawnie teleologiczną intuicję szczególnie wyraźnie widać w sytuacjach granicznych, gdzie samo wyjaśnienie naukowe okazuje się niewystarczające wobec egzystencjalnego niepokoju. Choć onkologia odpowiada

¹⁶ Zob. Arystoteles, *Metafizyka* 1013a23–1014a24, Księga Δ.

¹⁷ Zob. K. R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Niklas, Warszawa 1977, s. 68–74.

¹⁸ Zob. R. Spaemann, R. Löw, *Cele naturalne*, s. 15.

na pytanie „skąd?” w kategoriach mutacji genetycznych, ekspozycji na czynniki rakotwórcze i zaburzeń procesów komórkowych, wielu pacjentów dotkniętych chorobami nowotworowymi zadaje pytanie „dlaczego?”, domagając się odpowiedzi o sens: czy to kara, czy próba, czy efekt stylu życia? W tym pytaniu chodzi o przyczynę sprawczą, ujętą jako ukryta racjonalność losu, której medycyna nie rozpatruje. Potoczne oczekiwanie sensu przekracza więc naukowe ramy wyjaśniania, co wskazuje na nieusuwalną skłonność do teleologicznego myślenia. Nie jest więc tylko zagadnieniem teoretycznym, lecz wyraża fundamentalną potrzebę zrozumienia rzeczywistości i kierowania działaniem.

Właśnie dlatego, nawet gdy nauka wiąże się z funkcjonalnym „odteleologizowaniem” rzeczywistości poprzez oderwanie jej od intencjonalnych powiązań i skoncentrowanie na czysto instrumentalnym opisie, paradoks polega na tym, że mimo wszystko przemożna potrzeba odnajdywania sensu wprowadza do niej teleologię „tylnymi drzwiami”. Możemy próbować tę sieć powiązań nazywać telemetrią, funkcjonalizmem lub emergencją, jednak koncepcje te odsłaniają ten sam mechanizm: naszą fundamentalną potrzebę odnalezienia sensu rzeczywistości. Zatem zdyskontowanie schematu teleologicznego umożliwia w społecznej praktyce wyartykułowanie metafizycznych zależności między doświadczeniem jednostkowym a próbą uniwersalizacji sensów, bez redukowania wielości postaw do jednowymiarowej perspektywy.

Rozumienie i pewność

Każde ludzkie działanie, o ile ma być czymś więcej niż przypadkową reakcją na bodźce i zarazem wynikać z refleksji, zakłada określoną strukturę, w której konstytuuje się podmiot obdarzony sprawczością i ukierunkowany na jasno określony rezultat. Nie jest on jedynie biernym punktem końcowym, lecz organizującym zwornikiem całego procesu działania. Urzeczywistnienie działania może jawić się jako droga – sekwencja kroków prowadzących do celu, a zarazem jako konieczność mierzenia się z trudnościami i przeciwnościami, które nieuchronnie pojawiają się na tej ścieżce. Tym samym, ukierunkowana na osiągnięcie określonego rezultatu, ludzka aktywność wpisuje się w schemat relacji pomiędzy punktem wyjścia a dojścia, gdzie ruch od jednego do drugiego nie jest arbitralny, a podporządkowany określonym zasadom, środkom i celom. Nieprzypadkowo w tym kontekście pojawia się pytanie o prawdę. Współczesna negacja prawdy w sensie obiektywnej, racjonalnej i uniwersalnej podstawy rzeczywistości, mogłaby wydawać się wyzwaniem dla tego ujęcia. Jednak paradoksalnie to właśnie próby dekonstrukcji prawdy, jej uwikłanie w gry językowe i pluralizację znaczeń, odsła-

nią jej teleologiczną funkcję. Nie chodzi tu bowiem o materialną treść prawdy ani jej historyczne ujęcie, lecz o schemat organizujący nasze myślenie i działanie – strukturę, która zakłada dążenie do określonego celu, a tym samym czyniącą prawdę czymś nieodzownym.

Przy czym szczególnego znaczenia nabierają pytania metafizyczne o naturę istnienia i tego, co właściwie oznacza, że coś istnieje, o to, jak istnieje rzeczywistość wobec umysłu, o naturę czasu i przestrzeni, o relację pomiędzy przyczynowością a wolną wolą, o naturę tożsamości i zmiany, o to, czy istnieje Bóg/Absolut. To, że jedno rozstrzygnięcie jest przedkładane nad drugie, a określona wartość zyskuje status nadrzędny, niesie istotne konsekwencje dla ludzkiego funkcjonowania. Próby odpowiedzi na te pytania wyznaczają horyzont myślenia, w ramach którego projektujemy i uzasadniamy nasze działania. Nie da się planować i funkcjonować, nie przyjmując pewnych metafizycznych założeń, choćby intuicyjnie. Niezależnie bowiem od uwarunkowań historycznych i społecznych, pytania te nigdy nie tracą na aktualności. Choć odpowiedzi na nie mogą się różnić, to ich fundamentalny charakter pozostaje niezmienny; można je streścić w kantowskich pytaniach: „Co mogę wiedzieć? Co powinienem czynić? Czego mogę się spodziewać?”¹⁹.

Metafizyczne ujawnianie ukrytych treści myślenia napotyka pomimo to na istotne trudności. Problem, jak się wydaje, nie leży jedynie w samej złożoności poznania, lecz w nieuchronnym mieszaniu się dwóch odmiennych, a jednak nieustannie przenikających się sfer, które konstytuują nasze myślenie o rzeczywistości. Z jednej strony dążymy do zrozumienia, uchwycenia sensu i znaczenia tego, co jawi się w poznaniu, z drugiej zaś pragniemy pewności, czyli tego, co pozwala nam określić nie tyle istotę badanej rzeczywistości, ile jej przewidywalność, zapewniającą nam skuteczną kontrolę²⁰. Te dwa wektory dążenia – do rozumienia i do pewności – nie są ze sobą równoznaczne i nie można ich utożsamić bez ryzyka popadnięcia w logiczne sprzeczności i epistemologiczne uproszczenia. Rozumienie opiera się na zaufaniu, podczas gdy pewność – na kontroli i przewidywalności. To napięcie leży u podstaw współczesnego kryzysu poznawczego: między sensem a skutecznością. Następuje tu redukcja wszelkich zjawisk do ich mechanicznych przyczyn, sięgająca aż po fundamentalne prawa, które mogłyby zapewnić ostateczną kontrolę nad przyrodą. Stąd zrozumienie rzeczywistości nieuchronnie wiąże się z teleologicznym sposobem jej ujmowania, w którym sprawczość, celowość oraz sens są nie tyle dodatkowymi aspektami, ale podstawowymi wekto-

¹⁹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tom II, przeł. R. Ingarden, Warszawa 2010, B833.

²⁰ Zob. R. Spaemann, R. Löw, *Cele naturalne*, s. 14–15.

rami, konstytuującymi świat naszego doświadczenia. Dlatego nie jest czymś przypadkowym, że od starożytności po współczesność pytania „dlaczego” i „skąd” organizowały wszelki rodzaj naszego myślenia i działania, nawet jeśli ich treść ulegała historycznym przekształceniom²¹.

Dlatego nietrudno dostrzec, że jeśli metafizyka ma rzeczywiście odsłaniać nie-uświadomione lub wzajemnie sprzeczne założenia, które rywalizują w naszym doświadczeniu o prawo do konstruowania sensu świata (jak i nas samych), to nieuchronnie wkracza na obszar, który nie tylko ociera się o kwestię prawdy, lecz także o naszą potrzebę zrozumienia i zarazem zachowania poczucia pewności. A skoro prawda w jej teleologicznym ujęciu jest czymś, co stabilizuje i porządkuje poznanie, to taka problematyzacja jawi się w potocznej intuicji jako akt destabilizujący. Innymi słowy jako ruch, który wytrąca z pewności i zmusza do konfrontacji z tym, co niedookreślone, nieoczywiste, potencjalnie sprzeczne, a wedle „zdrówego rozsądku” – nieuzasadnione. Jest to konsekwencją absolutyzowania warunków brzegowych pewności. „Každy kawałek »Skąd?« zawiera cichą obietnicę, że się zbliżamy ku totalnemu zrozumieniu. Wprawdzie zakłada się przy tym, że totalne ‘Skąd?’ miałoby być totalnym ‘Dlaczego?’, ponieważ zdaje się nie dopuszczać żadnych dalszych pytań; absolutne opanowanie rzeczywistości pokrywałoby się z absolutnym jej zrozumieniem, całkowita pewność znaczyłaby to samo, co pełna swojskość”²². Stąd też zrozumiął jest opór, który towarzyszy wszelkim próbom „metafizykowania” dyskursu, zwłaszcza w odbiorze społecznym, według którego jest przyjęte, że wiedzę zdobywa się nie po to, aby ją podważać, lecz by umacniać poczucie pewności i stabilności poznawczej. W tym ujęciu wątplenie zdaje się być niekonsekwencją – czymś na kształt sprzeczności, którą trudno pogodzić z pragmatyczną funkcją wiedzy. Nieuchronnie zatem „zdrowy rozsądek” wprowadza chaos do sposobu myślenia mieszając rozumienie z pewnością.

Problem zdroworozsądkowych aksjomatów

Jak widać, poważną przeszkodą dla zakotwiczenia metafizyki w społecznym dyskursie są przekonania „zdrówego rozsądku”. Obejmują one m.in.: założenie dotyczące poczucia niezależności i ciągłości własnej tożsamości; wiarę w oczywistość istnienia innych umysłów oraz materialnego świata zewnętrznego; przekonanie, że można nie tylko ufać własnym zmysłom i rozumowi, ale także w to, że inni postrzegają rzeczywistość w sposób zbliżony do naszego; przekonanie o posiadaniu wolnej woli; poczucie regularności, którą objawia świat przyrody²³.

²¹ Zob. tamże, s. 15.

²² Tamże, s. 16.

²³ Zob. D. Leszczyński, *Filozofia, zdrowy rozsądek i filozofia zdrowego rozsądku*, s. 124–129.

W tym kontekście wyłania się kluczowy problem – potoczne przekonania i intuicje dotyczące rzeczywistości jako oczywiste oraz niewymagające uzasadnienia, co jest ściśle związane z wyżej wskazanymi sposobami myślenia. Dzieje się to jednak w sposób niejawni i nieuświadomiony, co sprawia, że ten milcząco przyjmowany zbiór podstawowych przekonań pozostaje powszechnie akceptowany i stanowi aksjomatyczny fundament wszelkiej refleksji nad tym, jaka rzeczywistość „jest” i jaka „być powinna”. Stąd „zdrowy rozsądek” nie dostrzega dokonanych *a priori* rozstrzygnięć metafizycznych, ale sam próbuje stanowić prawomocny fundament i punkt wyjścia dla wszelkiego namysłu, w tym metafizycznego.

To, co dodatkowo wspiera taką postawę są dwa kolejne aspekty związane z naukowym poznaniem. Nauka dzieli z potocznym myśleniem podstawowe założenia: zmysłową pewność, istnienie świata i logikę rozumu. Filozofia, przeciwnie, podważa je u źródła – stąd nieporozumienia i opór wobec jej spekulatywnego charakteru. Nauka, w przeciwieństwie do filozofii, nie może rozpocząć badania od radykalnego sceptycyzmu. To właśnie z tego względu, niepowątpiewalnego faktu powodzenia nauki oraz postępu technologicznego, którego jest przyczyną, wzmacniany jest status potocznie przyjmowanych przekonań, co czyni je nieusuwalnym punktem odniesienia. Po drugie, filozofia, a więc i metafizyka, zasadniczo podąża w przeciwnym kierunku. Jej zadaniem jest problematyzowanie, nie zaś afirmacja pierwotnych założeń, to znaczy kontr-intuicyjne podważanie, zarówno jeśli chodzi o ich granice, strukturę i konsekwencje.

Z perspektywy zdrowego rozsądku wydaje się to niezrozumiałe, a nawet niedopuszczalne, gdyż podważanie tego, co oczywiste, jest absurdalne. Jak wskazuje Damian Leszczyński, postawa filozoficzna, a zatem i metafizyczna, jest często postrzegana jako przeszkoda w działaniu, ponieważ to, co wydaje się proste i jasne, czyni przedmiotem nadmiernie skomplikowanej analizy²⁴. Tego rodzaju podejście budzi niechęć, gdyż wywołuje spór zbędny, jałowy i pozbawiony konkretnych rezultatów. Typową reakcją na tego rodzaju filozoficzne problematyzowanie jest więc apodyktyczne zamknięcie dyskusji za pomocą sformułowań takich jak: „»Bo tak jest«, »Wszyscy o tym wiedzą«, »To normalne«”²⁵. Nie ulega wątpliwości, że postawa zdroworozsądkowa stanowi fundamentalny horyzont naszego poznania, w ramach którego odbywa się wszelka analiza rzeczywistości.

Wszyscy ludzie posiadający zwykły rozsądek zgodni są odnośnie do takich zasad i uważają za obłąkanego lub pozbawionego zdrowego rozsądku tego, kto im zaprzecza lub podaje je w wątpliwość. Jeśli więc okaże się, że ktoś ma tak dziwną naturę,

²⁴ Zob. tamże, s. 132.

²⁵ Zob. tamże, s. 133.

że nie wierzy własnym oczom i nie przywiązuje żadnego znaczenia do ich świadectwa, to czy można uważać, że warto z taką osobą poważnie dyskutować i za pomocą argumentów przekonywać ją, że jest w błędzie? Nikt rozsądny z pewnością tego nie uczyni. Zanim bowiem ludzie zaczną ze sobą dyskutować, muszą zgadzać się co do pierwszych zasad; i niepodobieństwem jest dyskutować z kimś, z kim nie posiada się żadnych wspólnych zasad²⁶.

W ujęciu zaproponowanym przez Thomasa Reida proces poznawczy powinien rozpoczynać się od zaufania do oczywistych prawd, które stanowią nieusuwalny punkt wyjścia dla wszelkiej refleksji i pozwalają unikać skrajnego sceptycyzmu, który nie mając stabilnego fundamentu, ostatecznie prowadzi do intelektualnej autodestrukcji. Co więcej, dopiero przyjęcie tych podstawowych założeń umożliwia budowanie bardziej złożonej wiedzy na solidnym fundamencie, który nie wymaga niekończących się regresów i uzasadnień. W tym świetle „zdrowy rozsądek” nie jawi się już jedynie jako naiwne przywiązanie do oczywistości, ale jako konieczny punkt odniesienia dla każdej próby systematycznego poznania.

Filozofia wobec dwoistości bytu i poznania

Nawiązując do głównego problemu – nie tylko braku systematyczności myślenia w filozofii, co raczej niejasności konkluzji – napotykamy trudności w określeniu, czy metafizyka może uchodzić za dyscyplinę wiarygodną poznawczo. Sam sposób formułowania tego zarzutu nie pozostaje jednak neutralny, gdyż zakłada określone naturalistyczne standardy epistemiczne, które (jakkolwiek dominujące w nowoczesnym obrazie nauki) niekoniecznie muszą znajdować zastosowanie w refleksji filozoficznej. Jeśli bowiem rzetelność poznawcza zostaje utożsamiona wyłącznie z metodologiczną ścisłością i możliwością jednoznacznej weryfikacji lub falsyfikacji twierdzeń, to metafizyka niejako z definicji skazana jest na marginalizację. Czy nie jest to jednak fundamentalny błąd redukcjonizmu, który nie tyle unieważnia metafizykę, ile świadczy o niedostatkach samej definicji poznania?

U podstaw tego problemu leży jednak głębsze napięcie – nie tylko między różnymi standardami metodologicznymi, lecz także między samą strukturą bytu, a sposobem jego ujmowania. Filozofia natrafia na zasadniczy problem dwoistości. Za Izydora Dąbską możemy wyodrębnić dwie płaszczyzny rozdzielenia: ontyczną i gnostyczną²⁷. Stanowią one fundamentalne napięcie, którego przezwyciężenie stało się ambicją wielu systemów myślowych; jego brak uniemożliwia

²⁶ T. Reid, *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, przeł. M. Hempoliński, Warszawa 1975, s. 44–45.

²⁷ Zob. I. Dąbska, *O dwoistości w aspekcie bytu i poznania i o tendencji do przezwyciężenia tej dwoistości jako podstawie kierunków i stanowisk filozoficznych*, [w:] *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, red. J. Perzanowski, Warszawa 1989, s. 14.

uzyskanie jasnych i ostatecznych rozstrzygnięć (przynajmniej na pewnym poziomie ogólności). Dwoistość ontyczna dotyczy bytu zastanego bądź wytwarzanego, czyli rzeczywistości danej nam niezależnie od naszej świadomości. Może również odnosić się do rzeczywistości jako tworu psychofizycznego, będącego wynikiem twórczego pomysłu i ludzkiej kreacji. Natomiast dwoistość gnostyczna odnosi się do sposobu, w jaki rzeczywistość jest poznawana i przybiera postać dwoistości aksjologicznej oraz normatywnej, wskazującej na napięcie między tym co jest, a tym, co powinno być²⁸.

Jaki aspekt jest w tym kontekście zatem najistotniejszy? Nasza naturalna tendencja zdaje się prowadzić do znoszenia dwoistości i podążania ku ujęciom monistycznym. Innymi słowy, tam, gdzie dostrzegamy dwuznaczność, sprzeczność, nieciągłość, pojawia się impuls do ustanowienia spójnej, jednolitej perspektywy, która redukuje wielość do jednego porządku. Można tego dokonywać na dwa sposoby: albo poprzez uznanie jednego z członów dwoistości za podstawowy i odrzucenie drugiego, albo poprzez uznanie obu za aspekty nadrzędnej wobec nich realności²⁹. Czy jednak tego rodzaju próby monistycznego przewyciężenia problemu rzeczywiście prowadzą do jego eliminacji? W istocie monizm, jak wskazuje Dąbska, nie tyle niweluje dwoistość, ile przesuwają ją na inną płaszczyznę. Dotyczy to zwłaszcza dwoistości ontycznej, w której redukcja do jednego porządku ontologicznego nie tyle rozwiązuje napięcie, ile jedynie zmienia jego formę. Jeszcze bardziej problematyczne jest to w przypadku dwoistości gnostycznej, gdzie radykalna próba jej przewyciężenia prowadzi do agnostycyzmu, nihilizmu lub nawet solipsyzmu – do stanowisk, które czynią go jeszcze bardziej fundamentalnym, nie rozwiązują jednak problemu poznania³⁰. Ostatecznie więc filozofia, która „nie radzi sobie” z dwoistością, nie doprowadza nas do pewności, a więc nie dostarcza ostatecznych odpowiedzi. Może jednak uzasadnić i dobrze uargumentować poszczególne stanowiska, co pozwala nam je „tylko”, a może „aż”, zrozumieć.

Egzystencjalny wymiar metafizyki

Jak zatem wpisać metafizykę w strukturę poznania, aby nie stanowiła anachronicznego reliktu spekulatywnej przeszłości, ale żywą, istotną, a wręcz konieczną formę refleksji? Być może sposobem, który pozwoliłby na subtelne, lecz skuteczne „wpuśczenie światełka wątpliwości” w społeczny odbiór metafizyki, byłoby wskazywanie na te problemy, które w sposób rzeczywisty dotyczą ludzkiej egzystencji. Innymi słowy, jeśli wątplenie ma mieć jakąkolwiek siłę oddziały-

²⁸ Zob. tamże, s. 14–15.

²⁹ Zob. tamże, s. 17.

³⁰ Zob. tamże, s. 18.

wania, to powinno ukazywać wewnętrzne sprzeczności tam, gdzie są one odczuwalne: gdzie budzą emocje, wpływają na samopoczucie, definiują sposób, w jaki jednostka rozumie siebie i swoje miejsce w świecie. Stąd wydaje się, że im bardziej osobisty, jednostkowy i egzystencjalnie dojmujący okaże się dany aspekt rzeczywistości, tym łatwiej będzie wskazać na tkwiące w nim niekonsekwencje – czy to w jego ujmowaniu, czy w sposobie jego rozumienia, traktowania i wartościowania.

Oznacza to, że metafizyce nadany byłby charakter egzystencjalny. Jeśli tak, to w tym obszarze swoją doniosłość filozoficzną ukazuje logoterapia Viktora Frankla jako egzystencjalny namysł nad strukturą sensu, nie zaś technika terapeutyczna. Przy czym, o ile Cassirer analizuje konstruowanie sensu w ramach kulturowych form symbolicznych, ukazując je jako fundamentalne sposoby organizowania ludzkiego doświadczenia, o tyle Frankl koncentruje się na indywidualnym sensie egzystencji, który nie zależy od kulturowych struktur, ale wynika z osobistego wyboru jednostki. Frankl co prawda nie operuje spekulatywną metafizyką, lecz dotyka podstawowego doświadczenia ludzkiej egzystencji: potrzeby nadania znaczenia życiu, nawet w obliczu cierpienia i absurdu.

Poszukiwanie sensu stanowi podstawową motywację w życiu człowieka, a nie jedynie „wtórą racjonalizację” instynktowych popędów. Sens ów jest unikatowy i wyjątkowy, ponieważ człowiek sam jeden tylko może i musi go wypełnić; jedynie w ten sposób zrealizowana zostanie jego wola sensu³¹.

Zasadnym jest postawić w tym miejscu pytanie: czy poszukiwanie sensu nie jest właśnie formą samej metafizyki? Z tej perspektywy frustracja egzystencjalna, którą diagnozował Frankl, może być rozumiana również jako konsekwencja zarówno indywidualnego kryzysu wartości, jak i rozpadu kulturowych form znaczenia, które tradycyjnie nadawały sens naszego istnienia. Współczesna metafizyka, jeśli ma pozostać żywa, a poprzez to stać się społecznie doniosła, powinna nie tylko badać struktury bytu, lecz także odsłaniać ukryte napięcia w sposobie, w jaki nadajemy znaczenie naszej kondycji. To właśnie tutaj metafizyka może odnaleźć swoje naturalne pole oddziaływania, w pytaniach, które już teraz są obecne w ludzkiej świadomości, choć może nie zawsze w pełni uświadomione.

Metafizyka jako regulatywny kompas

Na tle tego egzystencjalnego napięcia sensu regulatywny kompas metafizyczny jest nie tylko metaforą, lecz konceptualizacją, która odnosi się do dynamicznej, meta-symbolicznej struktury orientacyjnej pozwalającej poruszać się prze-

³¹ V. E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, przeł. A. Wolnicka, Warszawa 2019, s. 151.

strzeni modalności sensu, takich jak: mit, religia, sztuka, nauka, język (rozumianych zgodnie z koncepcją Cassirerowskich form symbolicznych). Każda modalność organizuje świat znaczeń według własnych reguł spójności i prawdy, tworząc odrębny świat sensu. Światy te nie są całkowicie odseparowane – w rzeczywistym doświadczeniu przenikają się, rywalizują, a czasem uzupełniają. Przy czym sens nie istnieje samodzielnie (sam z siebie), lecz ma znaczenie relacyjne i teleologiczne. Jest rezultatem odniesienia danego porządku rozumienia do innych modalności i do egzystencjalnego przeżycia podmiotu. Kompas nie wyznacza zatem położenia w przestrzeni, lecz ujawnia, jakie sensory są aktualne, które zostały wyparte, a które domagają się uzgodnienia. Nie oferuje więc gotowego obrazu świata – nie działa jak system dedukcyjny, który redukuje rzeczywistość do zbioru zasad czy systemu twierdzeń – lecz poprzez swój regulatywny charakter pozwala na orientację wśród różnych sposobów jego rozumienia. Ujawnia napięcia pomiędzy modalnościami, rozpoznaje ich kierunki i układa je w strukturę, która umożliwia refleksyjne myślenie o bycie. Nie narzuca jednolitości, lecz wspiera ruch sensu bez uprzedniej hierarchizacji modalności.

W ujęciu funkcjonalnym, regulatywny charakter kompasu ujawnia się przez trzy podstawowe zadania: (1) umożliwia orientację wśród różnych modalności sensu, (2) organizuje relacje bez ich ostatecznego domknięcia oraz (3) wspiera proces rozeznania, prowadząc do spójności pomiędzy byciem, poznaniem i działaniem – nie w sensie absolutnym, lecz w odniesieniu do konkretnego kontekstu, sytuacji i pytania.

Każda z modalności pozostawiona sobie staje się jednostronna. Kompas ujawnia, że integralny sens powstaje w przestrzeni wzajemnego domagania się uzgodnienia między nimi. Nauka potrzebuje mitu, by stać się komunikowalna i zakorzeniona egzystencjalnie. Domaga się więc wpisania w narracyjną strukturę, którą oferuje mit. Przykładem może być pojęcie „Wielkiego Wybuchu” – precyzyjnie zdefiniowane w fizyce, lecz w kulturze funkcjonujące jako symboliczny mit początku. Bez narracyjnych ram (czas, przyczyna, narodziny) czysto matematyczna teoria pozostałaby nieprzystawalna dla zbiorowej wyobraźni. Religia domaga się rozumu, aby uniknąć literalizmu odczytania tekstów i zachować spójność teologiczną. Bez historyczno-krytycznej hermeneutyki teksty takie jak Księga Jozuego mogą prowadzić do obrazów sprzecznych z aksjologią Nowego Testamentu. Sztuka domaga się transcendencji – jak w przypadku ikony w tradycji wschodniej, która nie jest jedynie nośnikiem estetyki, lecz medium *sacrum*, przekroczeniem zmysłowej formy. W innych kontekstach sztuka równie fundamentalnie domaga się immanencji, która uobecnia sens w materii, afektywnej cielesności, w dotykał-

nej strukturze rzeczywistości. Natomiast mit wymaga faktualnej spójności – co ukazuje chociażby jungowska psychologia głębi, w której znaczenie mitów aktualizuje się dopiero w odniesieniu do struktury psychicznego przeżycia.

Regulatywny kompas nie jest mapą: zamiast statycznej, zewnętrznej i neutralnej reprezentacji, działa dynamicznie – z wnętrza doświadczenia podmiotu – reagując na zmienność, rozdzielenie i nadmiar. Nie wskazuje, co myśleć, lecz gdzie pojawia się opór, sprzeczność lub pustka. Nie ustala jednego, niezmiennego kierunku – działa w czasie i konkretnej sytuacji, w przeciwieństwie do mapy, która jest stała i zewnętrzna wobec doświadczenia. Zmienne są zatem nie zasady orientacji, lecz konkretne pola sensu, które w danym momencie ujawniają się jako wymagające refleksji. Kompas zachowuje stałą formę ukierunkowania – rozumianą jako strukturalna dyspozycja teleologiczna. Jego aktywność zależy od tego, która modalność sensu odsłania nieodkryte i wzywa do przekroczenia własnych granic. Kompas umożliwia przechodzenie między porządkami sensu bez ich znoszenia, poprzez teleologiczne ukierunkowanie myślenia ku temu, co domaga się uzgodnienia. Nie jest martwą architekturą pojęć, lecz instrumentem żywego myślenia – takim, który nie reprezentuje świata, lecz nań odpowiada. Zmienia się wraz z rozwojem zarówno podmiotu, jego społecznego otoczenia, jak i samego problemu, który zajmuje przestrzeń dyskursu. Nie dostarcza wiedzy o rzeczywistości w znaczeniu *epistēmē*, lecz umożliwia myślenie tam, gdzie rzeczywistość okazuje się niespójna. Jest filozoficznym instrumentem – żywym kompasem dla myśli poszukującej.

Zatem w perspektywie dalszych analiz zasadne wydaje się pogłębianie badań nad funkcjonowaniem potrzeby sensu w zmiennych układach wartości i celów działania, jakie konstytuują ludzką aktywność w różnych kontekstach kulturowych i historycznych. Wartości, na których opierają się wybory jednostkowe i zbiorowe, nie tworzą bowiem jednolitego i stabilnego porządku, lecz ulegają przeformułowaniu w zależności od dominujących wzorców moralnych, ideologicznych i społecznych. Zmianie ulega zarówno to, co uznaje się za dobro nadrzędne, jak i sposoby realizacji celów praktycznych – od edukacji, przez bioetykę, aż po politykę. Kompas regulatywny jako narzędzie refleksyjnego porządkowania tych konfiguracji sensu może umożliwiać orientację wśród konkurujących ze sobą systemów wartości i wyznaczanych przez nie celów działania. Ta różnorodność wartości wpisuje się w szerszy porządek pluralizacji symbolicznych sposobów ujmowania rzeczywistości, w których mit, religia, sztuka, nauka i język konstytuują odmienne porządki sensu, co rodzi pytania o możliwość zachowania orientacji w świecie bez redukcji go do jednego z tych paradygmatów. Przykładem ta-

kiego współlistnienia odmiennych logik sensu pozostaje chociażby współczesna praktyka medyczna, w której obok zachodniej medycyny akademickiej funkcjonują systemy takie jak akupunktura – zakorzenione w odmiennych koncepcjach cielesności, zdrowia i równowagi, lecz w praktyce równolegle stosowane i często wzajemnie uzupełniane. W tym kontekście kompas regulatywny może służyć jako narzędzie epistemicznej koordynacji między rozproszonymi sposobami ujmowania rzeczywistości. Z kolei współczesny rozwój technologii dodatkowo intensyfikuje te przemiany (rozwój sztucznej inteligencji, biotechnologii i inżynierii), przekształcając samo rozumienie działania, tożsamości i celowości. Refleksja nad tym, co dziś znaczy „działać”, „być człowiekiem” czy „posiadać cel”, staje się nieodzownym zadaniem filozoficznym, w którym koncepcja regulatywnego kompasu może oferować orientacyjne ramy dla myślenia o zmieniającej się kondycji człowieka.

Podsumowanie – ku konieczności metafizyki

Metafizyka jako regulatywny kompas nie jest jedynie abstrakcyjnym narzędziem myślenia, lecz stanowi odpowiedź na egzystencjalne napięcia – to ona pozwala uchwycić, że filozofia, choć często niedoceniana lub odrzucona, przenika nasze rozumienie świata, nawet jeśli tego nie dostrzegamy. Pomimo to słyszy się: „Filozofia? A... po co ci to?” Jednak nie chodzi o to, aby każdy zajmował się filozofią zawodowo, ale o to, że ona sama przenika nasze struktury myślenia. Filozofia balansuje na granicy między wyjaśnianiem a komplikowaniem, rozjaśnianiem a podważaniem, odkrywaniem fundamentów a uświadamianiem ich nieoczywistości. To napięcie jest, jak się wydaje, nieusuwalne, i być może właśnie dlatego sama metafizyka wciąż pozostaje żywa, skoro to ona organizuje sposób, w jaki postrzegamy rzeczywistość, pozwalając nam odnaleźć porządek i sens. „No... tak... tak... to trudne... nie na moją głowę” pada odpowiedź. Ale czy rzeczywiście? Metafizyka nie jest jedynie akademicką spekulacją ani grą pojęć, lecz czymś głęboko wpisanym w ludzką kondycję – czymś, czego nie da się ignorować, nawet w kulturze dążącej do jej unieważnienia, ulegającej złudzeniu poznawczego komfortu. I może właśnie to jest jej prawdziwy problem: obojętność, nie zaś odrzucenie i krytyka, skoro zazwyczaj pada zarzut: „O..., to powiedz w końcu, który filozof miał rację?”. To pragnienie pewności jest zrozumiałe, ale nie na tym polega ani sama filozofia, ani nasze życie. Czy nie lepiej pytać o konsekwencje przyjęcia określonego stanowiska? O jego wpływie na nasze myślenie, decyzje i sposób interpretacji rzeczywistości? O to, dlaczego myślimy tak a nie inaczej? Jednak i wtedy napotyka się opór. „O... to niebezpieczne – filozofia może zniszczyć

twój światopogląd i życie.” Lecz, cóż byłby wart światopogląd, który nie przetrwałby konfrontacji z myśleniem? Jeśli pytania metafizyczne nie tracą swojej siły – mimo postępu technologii, dominacji naukowego obrazu świata i związanego z tym pragmatyzmu – jeśli wciąż prowokują do namysłu i pozostają nieusuwalne, mimo niechęci do ich podejmowania, to czy nie świadczy to o ich konieczności? Praktyczne życie na pewnym etapie skonfrontuje nas z pytaniem o sens. Wtedy nie będzie wydawać się luksusem, dla tych, którzy uważają, że „jak ktoś nie ma normalnych problemów to... tak..., tak... można...”. Gdy pytanie o sens staje się nagle, natarczywe i nieuniknione, długo ignorowana metafizyka okazuje się kluczowa dla zrozumienia naszej sytuacji i świata wokół nas.

Bibliografia

- Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 2009.
- Cassirer E., *Esej o człowieku. Wprowadzenie do filozofii ludzkiej kultury*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 2017.
- Cassirer E., *Filozofia form symbolicznych*, cz. I, przeł. P. Parszutowicz, Kęty 2018.
- Dąbska I., *O dwoistości w aspekcie bytu i poznania i o tendencji do przezwyciężenia tej dwoistości jako podstawie kierunków i stanowisk filozoficznych*, [w:] *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, red. J. Perzanowski, Warszawa 1989.
- Frankl V. E., *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, przeł. A. Wolnicka, Warszawa 2019.
- Hadot P., *Czym jest filozofia starożytna?*, przeł. P. Domański, Warszawa 2018.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 2010.
- Krąpiec M. A., Maryniarczyk A., *Metafizyka*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, tom VII, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2006.
- Leszczyński D., *Filozofia, zdrowy rozsądek i filozofia zdrowego rozsądku*, [w:] *Philosophiae Itinera. Studia i rozprawy ofiarowane Janinie Gajdzie-Krynckiej*, red. A. Pacewicz, A. Olejarczyk, J. Jaskóła, Wrocław 2009.
- Leszczyński D., *Filozofia jako zawód i jako powołanie*, [w:] tegoż, *Puste naczynia. Studia z filozofii współczesnej*, Kraków 2023.
- Popper K. R., *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Niklas, Warszawa 1977.
- Reid T., *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, przeł. M. Hempoliński, Warszawa 1975.
- Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. J. Popowski, Warszawa 2009.
- Spaemann R., Löw R., *Cele naturalne. Dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego*, przeł. A. Półtawski, Warszawa 2008.

JAKUB BEKISZ

Uniwersytet Wrocławski

Wydział Nauk Społecznych

Instytut Filozofii

ORCID 0009-0004-5831-937X

Ład duszy a ład społeczny – wprowadzenie do filozofii polityki Erica Voegelina¹

Abstrakt: Celem niniejszej pracy jest ukazanie Erica Voegelina jako filozofa polityki. W artykule Voegelin został zaprezentowany jako myśliciel bezkompromisowy, którego życiowa postawa wypływała bezpośrednio z filozoficznych dociekań i inspiracji. Myśl polityczno-społeczna Voegelina wyrasta z interpretacji filozofii Platona, która dla autora *Porządku i historii* była jednym z najważniejszych intelektualnych natchnień. Voegelin zmagał się z pytaniem dotyczącym źródeł wielkich totalitaryzmów (faszyzm, komunizm) w XX wieku. Pytanie dotyczące korzeni totalitaryzmu pociągało kolejne związane z porządkiem społecznym i z warunkami w jakich ów porządek może zaistnieć. Voegelin jawi się jako myśliciel głęboko zakorzeniony w namyśle historycznym i tradycji klasycznej. Współcześni badacze mogą postrzegać Voegelina jako myśliciela religijnego, który niedostatecznie rozpoznał dynamiczną istotę, zantagonizowanego społeczeństwa.

Słowa kluczowe: Eric Voegelin, ład, gnoza polityczna, reteoretyzacja, *psyche*

Order of the Soul and Social Order – Introduction to the Political Philosophy of Eric Voegelin

Abstract: The aim of this work is to present Eric Voegelin as a political philosopher. In the article, Voegelin is depicted as an uncompromising thinker whose life stance was directly rooted in philosophical inquiries and inspirations. Voegelin's social and political thought stems from an interpretation of Platonism, which was one of the most significant intellectual inspirations for the author of *Order and History*. Voegelin grappled with the question of the origins of the great totalitarianisms (fascism, communism) in the 20th century. The question concerning the roots of totalitarianism was linked to

¹ Podstawą niniejszego artykułu jest praca magisterska napisana w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego pod kierunkiem dr. K. Morawskiego: J. Bekisz, *Gnoza polityczna oraz problem symbolizowania ładu w ujęciu Erica Voegelina – krytyka wybranych aspektów*, Wrocław 2024.

issues of social order and the conditions under which such an order can emerge. Voegelin appears as a thinker deeply rooted in historical reflection and the classical tradition. Contemporary scholars may view Voegelin as a religious thinker who did not sufficiently recognize the dynamic nature of a society antagonized by totalitarian tendencies.

Keywords: Eric Voegelin, order, political gnosis, retheoretization, *psyche*

Eric Voegelin (1901–1985) należał do grona myślicieli politycznych XX wieku, zaliczanych do kręgu filozofów konserwatywnych². Podczas swojego życia utrzymywał liczne kontakty z luminarzami światowej nauki, którzy – podobnie jak on – zdecydowali się na emigrację do Stanów Zjednoczonych (Hannah Arendt, Alfred Schütz, Leo Strauss). Sam Voegelin unikał potwierdzania jakichkolwiek opinii krążących na jego temat w środowiskach akademickich. Voegelin nie był człowiekiem ani z „prawa” ani z „lewa”. Myśliciel jawi się jako filozoficzny samotnik, który nie może znaleźć oparcia w żadnych konkretnych, współczesnych mu stanowiskach filozoficznych. Ten wyjątkowy eksterytorialny status, wpłynął na niezwykłość i oryginalność myśli Voegelina, który mógł tworzyć swoje idee swobodnie i bez skrzępowania.

Voegelin należał do pokolenia austriackich i niemieckich intelektualistów, którzy pod wpływem nasilającej się represyjnej polityki III Rzeszy wyemigrowali z Austrii i Niemiec do Stanów Zjednoczonych, bądź innych krajów zachodnich³. Niektórzy filozofowie, jak na przykład Hannah Arendt czy Leo Strauss, musieli opuścić Niemcy ze względu na swoje żydowskie pochodzenie. Voegelin należał do wąskiej grupy myślicieli, która wybrała życie na emigracji nie dlatego, że została zmuszona przez warunki polityczne panujące w rodzinnym kraju, ale dlatego, że chciała wyjechać ze względu na swoje poglądy. Voegelinem nie kierował strach przed stanem bezpośredniego zagrożenia życia, ale pryncypialna uczci-

² Wspomnieć należy, że na gruncie polskim analiza myśli politycznej Erica Voegelina jest podejmowana przez wielu filozofów o prawicowo-konserwatywnym rodowodzie (Bartyzel, Legutko, Wielomski). Badacze polscy korzystający z dorobku Voegelina zazwyczaj korzystają z jego koncepcji gnozy politycznej, aby krytykować zjawisko ideologiczności oraz uderzać we współczesny dyskurs funkcjonujących w ramach demokracji liberalnej. Międzynarodowe środowisko naukowe inspirujące się myślą i dorobkiem Erica Voegelina skupione jest wokół portalu VOEGELINVIEW. Na wspomnianej stronie internetowej można zapoznać się z wieloma tekstami Voegelina, z jego obfitą korespondencją oraz z licznymi esejami i artykułami, które dotyczą myśli Voegelina i nie tylko.

³ Voegelin wyemigrował do Stanów Zjednoczonych w 1938 roku. Jego praca badawcza była skupiona wokół śledzenia gnostycznych wypaczeń epoki nowożytnej, które doprowadziły do rozwoju wielkich totalitaryzmów w XX wieku. Voegelin wykładał na wielu różnych uniwersytetach. W latach 40. Voegelin związał się z Uniwersytetem Stanowym Luizjany w Baton Rouge. To właśnie w tamtym okresie jego działalności powstaje *Nowa nauka polityki*. Voegelin w roku 1958 powraca do Niemiec (Monachium), gdzie przez jedenaście lat udało mu się zorganizować Instytut Nauk Politycznych (do dziś w Monachium istnieje Centrum Badawcze im. Erica Voegelina, zajmujące się zarówno dorobkiem filozofa, jak i badaniami nad polityką, kulturą i religią). Po okresie niemieckim Voegelin wraca do Ameryki, gdzie rozpoczyna pracę w Instytucie Hoovera ds. Wojny, Rewolucji i Pokoju.

wość wobec siebie i wyznawanych ideałów badawczych. Paweł Śpiewak, pisze o decyzji Voegelina w następujący sposób:

Był jednym z niewielu protestantów, którzy postanowili ująć przed dyktaturą (Jego ojciec był gorącym sympatykiem nazizmu). Nie rozumieli jego decyzji ani amerykańscy konsulowie, ani inni emigranci. Bo dla czego ktoś, kto nie jest żydem, komunistą, miałby przeciwstawiać się narodowemu socjalizmowi. Powód wyjazdu był – jak pisał po latach – prosty: badania filozoficzne i studia społeczne wymagają intelektualnej uczciwości. A uleganie jakiegokolwiek ideologii: pozytywistycznej, marksistowskiej, a szczególnie nazistowskiej, oznaczałoby utratę wiarygodności⁴.

Eric Voegelin jest myślicielem politycznym *par excellence*. Wszelkie badania prowadzone przez Voegelina sytuujące się w obrębie zainteresowań filozoficznych, religijnych bądź społecznych, prowadzą do fenomenu polityczności jako swoistej podstawy, która konstytuuje i zarazem reguluje doczesne życie ludzkiej wspólnoty. Zaznaczyć należy, że Voegelin starał się odpowiedzieć na główne i podstawowe pytanie, które stanowi fundament jego namysłu politycznego: jakie są źródła totalitaryzmu? Voegelin jako filozof i jako człowiek mierzący się bezpośrednio ze skutkami dwóch wielkich systemów totalitarnych, faszyzmu i komunizmu, chciał dociec istoty zjawisk, które przybrały tak straszną i drastyczną formę w XX wieku⁵.

Podstawowym fenomenem, który badał Voegelin, była gnoza polityczna stanowiąca podstawę myślenia gnostycznego⁶. Szczegółową analizę myślenia gnostycznego, które wpłynęło na rozwój wielkich projektów religijnych i politycznych

⁴ P. Śpiewak, *Voegelina poszukiwanie Boga*, [w:] E. Voegelin, *Od oświecenia do rewolucji*, przeł. Ł. Pawłowski, Warszawa 2011, s. I.

⁵ Podczas semestru letniego 1964 roku Voegelin wygłasza w Monachium swoje słynne wykłady, które później zostały opublikowane w formie książki *Hitler i Niemcy* (Por. E. Voegelin, *Hitler and the Germans*, przeł. B. Purcell, D. Clemens, Columbia 1999). Na kartach swojej książki Voegelin starał się dociec źródeł fascynacji Niemców narodowym socjalizmem oraz odpowiedzieć na pytanie dotyczące kondycji Niemców po II wojnie światowej (w jakim stopniu RFN jest związana z dziedzictwem III Rzeszy). Dzieło Voegelina nawiązuje do wykładów Karla Jaspersa, które później zostały opublikowane jako książka *Problem winy* (K. Jaspers, *Problem winy. O politycznej odpowiedzialności Niemiec*, przeł. J. Garwicz, Warszawa 2018). Jaspers skupia się na analizie różnic między różnymi rodzajami winy oraz odpowiedzialności (odpowiedzialność indywidualna, odpowiedzialność zbiorowa). Voegelin w swoich wykładach stara się ukazać aspekty intelektualne oraz moralne, które wpłynęły na dojście nazistów do władzy oraz podtrzymywały zgnięty klimat opinii publicznej po II wojnie światowej w Niemczech. Materiały na ten temat można znaleźć w: R. Piekarski, *Patologia ducha w ujęciu Erica Voegelina. Refleksje nad milczeniem elit w życiu publicznym w kontekście pewnej diagnozy regresu cywilizacyjnego*, „Filo-Sofija” 35 (2016, 4), s. 111–124.

⁶ Na podstawie E. Voegelina, *Namiastka religii*, przeł. J. Świątek, „Człowiek w kulturze” 17 (2005), s. 271–290, możemy scharakteryzować główne oznaki myślenia gnostycznego. Po pierwsze, gnostyk nie godzi się na sytuację, w której się znajduje; po drugie, gnostyk stara się wytłumaczyć zło owej sytuacji tym, że świat jest źle zorganizowany, czyli odwołuje się bezpośrednio do złej natury świata; po trzecie, gnostyk wierzy, że jego działanie jest w stanie zmienić zastany porządek bytu; po czwarte, tak ujęta perspektywa działania gnostyckiego implikuje idee samodzielnego zbawienia, które może osiągnąć gnostyk używając odpowiednich środków.

(chrześcijaństwo, powstanie państw narodowych w XVII i XVIII w Europie) podejmuje Voegelin w swojej książce wydanej w 1952 roku pod tytułem *Nowa nauka polityki*⁷. Właśnie w tej pracy, która stanowi wprowadzenie do późniejszych dzieł, myśliciel stara się ukazać gnozę jako istotę nowożytności⁸. Gnoza – traktowana przez austriackiego autora jako religia polityczna – umożliwiła rozkwit wielkich ideologii (scjentyzm, antropocentryzm, progresywizm)⁹. Miały one za zadanie wyrugować myślenie oparte na poczuciu i uczestniczeniu w transcendentnym doświadczeniu, tak bardzo związanym z duchową kulturą Zachodu. Voegelin podaje surowej krytyce ideologie jako niebezpieczne zjawisko emblematyczne dla myślenia gnostycznego.

Tytuł wydanej w Stanach Zjednoczonych dysertacji wydaje się przewrotny. Voegelin nie konstruuje żadnej nowej nauki dotyczącej polityki. Myśliciel nawołuje jedynie do ponownego i autentycznego odczytania doświadczeń, które legły u podstaw kultury duchowej, filozoficznej i politycznej Zachodu¹⁰. Wielu myślicieli po II wojnie światowej starało się w swoich badaniach dociec, na czym polega istota nowożytnych przemian, które w konsekwencji doprowadziły do panowania ideologii w XX wieku oraz wybuchu II wojny światowej¹¹. Dla pokolenia badaczy, do którego należał Voegelin, trauma kolejnej wojny, była doświadczeniem egzystencjalnym, nakazującym zmianę optyki postrzegania świata.

Aby sprostac tak doniosłemu zadaniu badawczemu, jak rozpoznanie źródeł i korzeni totalitaryzmu, Voegelin skupił się na prześledzeniu świadomości i mentalności charakterystycznych dla człowieka nowożytnego. Zdaniem badacza, jeśli gdzieś można dopatrzeć się początków totalitaryzmu, to właśnie w epoce nowożytnej, która stworzyła nowy paradygmat mentalny. Według Voegelina polityka stanowi jedną z najważniejszych dziedzin, w której z powodzeniem można znaleźć wszelkie przejawy nowej świadomości. Śledząc jej oznaki, a także właściwo-

⁷ Zob. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, przeł. P. Śpiewak, Warszawa 1992.

⁸ Problem gnozy politycznej Voegelin porusza w następujących tekstach: *Science, Politics, and Gnosticism*, Columbia 2000; *Lud Boży*, przeł. M. Umińska, Kraków 1994. Zaznaczyć należy, że częścią zbioru esejów *Science, Politics, and Gnosticism* jest: *Namiastka religii*, przeł. J. Świątek, „Człowiek w kulturze” 17 (2005), s. 271–290.

⁹ Temat gnozy politycznej jest obecny w polskiej myśli filozoficznej, czego dowodem jest książka: *Gnoza polityczna*, red. J. Skoczniński, Kraków 1998. Książka stanowi wielowątkowe studium ukazujące problematykę gnozy politycznej zarówno pod względem historycznym, jak i filozoficznym. Na książkę składa się kilkanaście referatów, z których niektóre dotyczą myśli i filozofii Erica Voegelina.

¹⁰ Voegelin w swoich licznych książkach podkreśla fakt zerwania z ideałami zapoczątkowanymi przez kulturę klasyczną oraz objawienie religijne (judaizm, chrześcijaństwo). Jedną z takich książek jest zbiór wspomnianych już wykładów *Hitler i Niemcy*. W wyżej wspomnianej pracy Voegelin ukazuje ideologię nazistowską jako zjawisko intelektualne odcięte od korzeni tradycji klasycznej i religijnej Zachodu. Wyrugowanie autentycznego doświadczenia filozoficzno-religijnego umożliwiło rozwój totalitarnych religii politycznych.

¹¹ Między innymi: H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. D. Grinberg, M. Szukalska, Warszawa 2021; K. Popper, *Spółczesność otwarta i jego wrogowie*, tom I, przeł. H. Krahelska, Warszawa 1987.

ści, nie można jednak skupić się tylko na zjawiskach politycznych, gdyż świadomość człowieka jest konstytuowana przez inne, doniosłe czynniki równie ważne jak polityka. Chodzi tutaj o filozofię, religię oraz szeroko rozumiane życie społeczne.

Voegelin w swoich badaniach skoncentrował się także na kolejnym ważnym dla niego obszarze badawczym dotyczącym stosunku człowieka do transcendencji, co w warunkach konstytuujących myśl europejską, możemy rozumieć jako stosunek do Boga. To, jak konstruowane jest społeczeństwo, zależy właśnie od ustosunkowania się człowieka do Boga i od tego, w jaki sposób wymiar transcendentny, będzie miał wpływ na kształtowanie się postaw społecznych oraz instytucji¹². Adam Wielomski w następujący sposób pisze o Voegelinowskich dociekaniaх sytuujących się w ramach myśli politycznej i społecznej:

Ludzie patrzą na świat przez pryzmat pewnej mentalności i zgodnie z jej stanem tworzą sferę wyobrażeń politycznych, społecznych, filozoficznych i religijnych. Nie można więc badać myśli politycznej w oderwaniu od innych dziedzin, w których wyraża się intelektualny stan ludzi. Tak więc, pytanie o źródła totalitaryzmu jest zarazem postawieniem kwestii stanu świadomości człowieka epoki nowożytnej¹³.

Wyobrażenia polityczne tworzone przez człowieka często funkcjonują w ramach konstruktów religijnych, filozoficznych i społecznych i jako takie nie mogą być traktowane jako byty w pełni autonomiczne. Zaznaczyć należy, że badanie politycznej świadomości człowieka jest dla Voegelina śledzeniem intelektualnych, duchowych i ideologicznych wytworów, które manifestują się w dziejach ludzkości poprzez liczne symbole o charakterze politycznym. Między tym, co polityczne, religijne i społeczne zachodzi nieustanna osmotyczna symbioza oraz synergia, co sprawia, że myśl polityczna przeniknięta jest głębokim duchem heteronomiczności.

Pytanie dotyczące stosunku człowieka do transcendencji przenika i wypełnia całą filozofię Voegelina. Początkowe dociekania dotyczące związków człowieka z transcendencją nasuwają kolejne pytanie, dotyczące utraty związku człowieka z tym, co należy do sfery *sacrum*. Voegelin na kartach swoich filozoficznych rozpraw jest niestrudżonym tropicielem wszelkiego rodzaju ruchów, które miały do-

¹² Już na samym początku rozdziału pierwszego *Nowej nauki polityki* pojawia się charakterystyczny dla Voegelina termin *kosmion*, który Romuald Piekarski charakteryzuje następująco: „[...] istniejące społeczeństwo posiada swój własny *kosmion*, własne wyobrażenie swego usytuowania w kosmosie, wyobrażenie obejmujące zarazem charakter, jaki nadaje pewien kształt (styl, wysoki czy niski poziom) życiu publicznego, charakter, za którego sprawą może zostać rozpoznana autentyczność jego ducha, jego wielkość lub schorzenie; R. Piekarski, „*Patologia ducha w ujęciu Erica Voegelina. Refleksje nad milczeniem elit w życiu publicznym w kontekście pewnej diagnozy regresu cywilizacyjnego*”, s. 113.

¹³ A. Wielomski, *Historia w ujęciu Erica Voegelina*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 44 (1999, 1), s. 35.

prowadzić do marginalizacji relacji człowieka względem wymiaru transcendentnego. Wielomski komentując filozofię Voegelina stwierdza:

[...] niezbędne jest zbadanie samoświadomości istnienia człowieka w świecie. Za podstawę tego ostatniego postrzega Voegelin przede wszystkim kwestię sposobu odczuwania przez ludzi transcendencji lub ewentualnie, nie dostrzegania tego zjawiska. Właśnie to odczucie, lub jego brak, jest podstawowym wyznacznikiem świadomości ludzkiej, bowiem tworzy poczucie celu ludzkiego życia, a także definiuje jego świadomość miejsca zajmowanego w hierarchii bytów, miejsca poniżej tego, co transcendentne, a powyżej tego, co jest tylko nieuduchowioną przyrodą¹⁴.

Voegelinowskie podejście do historii. Ruch reteoretyzacji

Autor *Porządku i historii*¹⁵ nie skupia się jednak tylko na prowadzeniu doraźnych analiz historycznych i filozoficznych, mających na celu podbudowanie postawionych tez. Rzeczywistość składa się z dwóch związanych ze sobą elementów: Boga i człowieka¹⁶. Żadnego z dwóch wspomnianych wyżej elementów nie można oddzielić od siebie. To właśnie owe komponenty rzeczywistości wpływają na świadomość człowieka, która uformowana w odpowiedni sposób jest zdolna kreować określone formy i sposoby życia społecznego.

Warto zaznaczyć, że autor *Nowej nauki polityki* wyraźnie podkreśla, iż jedną z trudności, na które napotykamy przy uprawianiu nauk dotyczących polityki i społeczeństwa, jest niemożność rozpoczęcia naszych badań i dociekań od jakiegoś początkowego, zerowego stanu. Społeczeństwo jest tworem, który dokonuje nieustannych samointerpretacji i przez to ciągle jest w procesie „stawania się”¹⁷. Dodatkowo podkreślić należy, że przy prowadzeniu badań na temat istoty społeczeństwa, nie możemy używać dokładnie takich samych metod jak przy badaniach dotyczących nauk przyrodniczych. Dla Voegelina niezwykle ważne jest to, że wszelkie sposoby formowania ładu społecznego i politycznego, ukazują się na tle procesów historycznych. Procesy te możemy śledzić, aby lepiej rozumieć istotę świadomości społecznej, a tym samym istnienie rudymenarnych form porządku

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Voegelin jest także autorem cyklu składającego się z pięciu tomów pod nazwą *Porządek i Historia* (*Order and History*), który to stał się jego *opus magnum*. Myśl Voegelina śledzi rozwój sekularyzacji na Zachodzie oraz rozwój politycznej eschatologii opartej na przekształceniach myślenia religijnego w myślenie ideologiczne. Voegelin rozpoczyna od momentu objawienia Boga Mojżeszowi w czasach starożytnego Izraela, podąża dalej poprzez świat greckiej *polis* oraz filozofię Platona i Arystotelesa, aż do czasów epoki zwanej przez Voegelina ekumeniczną związaną z działalnością Pawła z Tarsu. Swoje dzieło Voegelin pisał od połowy lat 50, aż do końca swojego życia. W polskim przekładzie całość cyklu składa się z sześciu tomów.

¹⁶ Por. A. Wielomski, *Historia w ujęciu Erica Voegelina*, s. 36.

¹⁷ Zob. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, s. 37.

wylaniających się z historii. Społeczeństwo jest bytem żywym, który nieustannie przechodzi proces samointerpretacji. Nie można badać społeczeństwa tak samo jak analizuje się fakty przyrodnicze. Owe fakty są względem człowieka czymś zewnętrznym¹⁸. Człowiek pozostaje integralną, wewnętrzną częścią społeczeństwa; jest zarówno przez społeczeństwo tworzony, jaki również pozostaje twórczy wobec wspólnoty.

Voegelin jest zdecydowanym przeciwnikiem stosowania tych narzędzi badawczych, które zostały wypracowane przez epokę pozytywizmu w celu konceptualizacji problemów znajdujących się w kręgu zagadnień filozofii polityki¹⁹. Jednym z pozytywistycznych narzędzi badawczych jest matematyzacja. Zdaniem Voegelina nie można wykorzystywać metod matematycznych, które dały świetny rezultat podczas rozwoju nauk przyrodniczych, przy zgłębianiu zagadnień humanistycznych²⁰. Wszelkie kryteria teoretycznej odpowiedniości, zostały zaczerpnięte z metod, którymi posługują się nauki matematyczno-przyrodnicze. Nauka przestała być poszukiwaniem prawdy, stała się zaś, zbiorem relewantnych faktów i metod²¹. Namysł teoretyczny nie musi być poddany bezwzględny kryteriom naukowości, chodzi raczej o szczerą potrzebę zrozumienia danego zagadnienia. Użycie metody mającej odpowiednie naukowe kryterium stało się głównym probierzem jakości prowadzonych badań zarówno w obrębie nauk ścisłych, jak i nauk humanistycznych oraz społecznych. Voegelin stwierdza, że:

Badacz polityki, który próbuje zrozumieć sens platońskiego *Państwa*, nikły będzie miał pożytek z matematyki, a z kolei biolog badający strukturę komórki nie sięgnie po metody filologii klasycznej i reguł hermeneutyki²².

Remedium, które ma za zadanie uśmierzyć wszelkie bolączki związane z wykorzystywaniem pozytywistycznych paradygmatów badawczych w naukach o polityce, jest tzw. ruch reteoretyzacji. „Nowa nauka polityki” ma za zadanie przywrócić utracone miejsce namysłowi teoretycznemu, który jest podstawą myślenia charakterystycznego dla cywilizacji opartej na fundamentach grecko-rzymskich. Teoretyczna postawa badacza jest bliska postawie medytującego mnicha, który kontempluje transcendentną rzeczywistość. Wymiar transcendentny for-

¹⁸ Zob. tamże.

¹⁹ Voegelin rozpoczyna swoją krytykę pozytywizmu od wyraźnego wskazania prekursorów zjawiska, które ostatecznie znalazło odbicie w myśli Augusta Comte’a. Do protoplastów myśli Comte’a Voegelin zalicza m.in. Jeana le Rond d’Alemberta, który jako jeden z czołowych przedstawicieli francuskiego oświecenia, stał się współtwórcą i współredaktorem *Wielkiej encyklopedii francuskiej*, której założenia przedstawił w swojej słynnej przedmowie do tegoż dzieła. Krytyki pozytywizmu Voegelin dokonuje na kartach: E. Voegelin, *Od oświecenia do rewolucji*.

²⁰ Zob. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, s. 17–18.

²¹ Zob. tamże.

²² Tamże, s. 18.

muje człowieka i pozwala w sposób właściwy rozwijać się jego intelektowi, ciało, duszy²³. Tylko właściwie uformowane władze poznawcze mogą zgłębiać naturę ładu, który przekracza człowieka. Kontemplowanie ładu rozpoczyna się od użycia świadomości uczestnictwa w świecie, a nie od założeń i paradygmatów naukowych²⁴.

Voegelin jako zwolennik wsłuchiwania się w głosy ojców filozofii, tj. Platona i Arystotelesa, opiera swoje stanowisko związane z ruchem reteoretyzacji na naukach starożytnych greckich mistrzów. Podążając za Platonem, autor *Nowej nauki polityki* stwierdza, że filozof jest jedynym wzorem prawdziwego człowieka, który przy pomocy rozumu miłującego mądrość jest w stanie dojść do prawdy²⁵. Archetypem wszelkiego nieuporządkowania będącego w człowieku jest postawa sofisty, który nie tylko nie zwraca się ku prawdzie, ale swoje bycie organizuje według nieprawdy, fałszu (*pseudos*). Voegelin pisał:

Platon, który badał ludzką duszę i jej prawdziwy ład, wspierał się na filozofii wypływającej z miłości do boskiego *sophon* [...]. Prawdziwy ład w człowieku, ład duchowy, definiowany przez pewne doświadczenie, które osiąga taką moc, iż kształtują charakter człowieka. Ład duszy wyposaża nas w miary, które pozwalają oceniać i klasyfikować różnorodność znanych empirycznie typów, jak też ustroje społeczne, które są ich wyrazem. Na tym właśnie opiera się sens teorii. Teoria nie jest po prostu jakąś opinią o ludzkiej egzystencji w społeczeństwie²⁶.

Voegelin rozumie, że niemożliwy jest powrót do dawnych projektów filozoficznych (platonizm, augustynizm, heglizm), których radykalne wykorzystanie miałoby na celu odnowę nauk politycznych²⁷. Autor *Porządku i historii* twierdzi, że „nowa nauka polityki” powinna być rozumiana, jako rozbudzenie świadomości początku. Polityka sięga do dawnych, odległych wzorców, aby przejrzeć się w nich i uporządkować teoretyczny namysł na temat aktualnych problemów. Fenomen historyczności człowieka wyklucza dokładne wykorzystanie dawnego porządku myślowego i teoretycznego. Nowe czasy wymagają nowych rozwiązań społecznych, politycznych oraz ekonomicznych.

Voegelin na kartach swojego *opus magnum*, czyli *Porządku i historii*, jest niestrużonym poszukiwaczem wszelkiego rodzaju przejawów ładu, który realizuje się w historii ludzkości. Voegelin stara się uchwycić subtelne relacje, które zachodzą w procesie poszukiwania ładu pomiędzy czterema podstawowymi elementami, tj. Bogiem, człowiekiem, światem i społeczeństwem. Píše o nich następująco:

²³ Zob. tamże, s. 18–19.

²⁴ Zob. tamże.

²⁵ Zob. tamże, s. 65–66.

²⁶ Tamże, s. 66.

²⁷ Zob. tamże, s. 16.

Bóg i człowiek, świat i społeczeństwo tworzą pierwotną wspólnotę istnienia. Wspólnota o takiej czteroelementowej strukturze zarazem jest i nie jest podstawą ludzkiego doświadczenia. Jest podstawą o tyle, że jest znana człowiekowi dzięki jego partycypacji w tajemnicy jej istnienia; nie jest podstawą doświadczenia o tyle, że nie jest dana jako przedmiot świata zewnętrznego, lecz można ją poznać jedynie z perspektywy partycypacji w tej wspólnotcie. Zrozumienie perspektywy partycypacji musi uwzględniać całość jej zakłócających właściwości²⁸.

Człowiek zanurzony w procesie historycznym nie ma możliwości, aby być tylko widzem. Żyjąc w określonym czasie i przestrzeni, jesteśmy uwikłani w to, co zwykliśmy nazywać rzeczywistością. Za Voegelinem można przyrównać człowieka do aktora, który odgrywa rolę w wielkim dramacie istnienia²⁹. Życie ma tym bardziej dramatyczny wydźwięk, gdyż człowiek nie zdaje sobie sprawy z granej przez siebie roli. Tylko świadomość partycypacji w istnieniu może ujawnić trudność sytuacji egzystencjalnej. Dopiero perspektywa historyczna pozwala na odsłonięcie różnorodnych subtelności, które wpływają zarówno na relację człowieka do transcendencji, jak i jednostki do społeczeństwa. Zajmowanie się historią jest konieczne i niezbędne, bo tylko tak można dojść do poznania ładu. W swojej słynnej tezie Voegelin stwierdza, że:

Porządek historii wyłania się z historii porządku. Na każdym społeczeństwie ciąży zadanie stworzenia – w jego konkretnych warunkach porządku, który określi znaczenie jego egzystencji w kategoriach boskich i ludzkich³⁰.

Idea postępu i zachłanne wychylanie się w przyszłość doprowadza do zjawiska społecznej amnezji, która skutecznie sprawia, że człowiek staje się istotą pozbawioną swoich korzeni³¹. Namysł historyczny powinien mieć charakter radykalny (łac. *radix* – korzeń), prowadząc do rozjaśniania tego, co w wyniku przemian historycznych następuje w jakimś „teraz”. Voegelin postuluje poszukiwanie ładu *ad fontes*, aby jego historyczne źródło swoją świeżością ożywiło teraźniejszość. Na społeczeństwie spoczywa obowiązek tworzenia porządku, który byłby zgodny z duchem namysłu teoretycznego. Poszukiwanie ładu, to zadawanie sobie pytania o prawdę, jak i poszukiwanie odpowiedzi na fundamentalne pytanie: skąd przychodzimy i dokąd zmierzamy? Na kartach *Porządku i historii* Voegelin charakteryzuje pięć rodzajów porządków oraz ich formy symboliczne: 1) imperia starożytnego Bliskiego Wschodu oraz mit kosmologiczny; 2) starożytny Izrael

²⁸ E. Voegelin, *Symbolizowanie ładu*, [w:] tegoż, *Porządek i Historia*, tom I, przeł. M. J. Czarnecki, Warszawa 2014, s. 21.

²⁹ Zob. tamże.

³⁰ E. Voegelin, *Porządek i Historia*, tom I, s. 13.

³¹ Zob. tamże, s. 13.

oraz historyczną egzystencję wiary (teofania na Synaju); 3) grecka *polis*, której formami symbolicznymi są najpierw mit, a później filozofia (rozum noetyczny); 4) ekumeniczne, wielokulturowe imperia poczynawszy od Aleksandra Wielkiego, skończywszy na erze chrześcijańskiej; 5) nowożytne państwa narodowe, których paradygmatem symbolicznym jest gnoza polityczna.

Voegelin na potrzeby swojego projektu filozoficznego przedstawionego w *Porządku i historii* w sposób niezwykle dowartościowuje nauki historyczne, których znaczny rozwój nastąpił za jego życia³². Dynamiczne poszerzenie wiedzy historycznej w sposób do tej pory niespotykany w dziejach ludzkości, sprzyja badaniom nad zgłębianiem istoty ładu. Przeszłość nie pełni roli filozoficznej wyroczni. Jeśli jednak badacze chcą prowadzić rzetelne analizy dotyczące problemów, takich jak wielkie totalitaryzmy i ideologie XX stulecia, to muszą oni sięgnąć do przeszłości Zachodu. W tej przeszłości bowiem, lokują się formy symboliczne, które w toku procesu historycznego uległy deformacji, degradacji i skażeniu.

Ład duszy a ład społeczny. Zarys metafizyki politycznej Erica Voegelina

Różne formy ładu społecznego, których poznanie jest nam dostępne poprzez zagłębianie się w historię ludzkości, są wyrazem stosunku jednostki do transcencji. Cała filozofia polityczna Erica Voegelina jest poszukiwaniem różnorodnych manifestacji, które wyrażają stosunek człowieka do Boga. Aby móc w pełni zastanawiać się nad stosunkiem jednostki do tego co transcendentne należy najpierw pochylić się nad problemem, w jaki sposób i za pomocą jakiej władzy epistemicznej, rzeczywistość ponadzmysłowa jest człowiekowi dostępna. Innymi słowy, jak to się dzieje, że to, co transcendentne wobec bytu ludzkiego jest w określony sposób dostępne jego poznaniu.

Twórcą pewnego rozwiązania problemu dostępu do sfery transcendentnej jest Platon, który w rozumieniu Voegelina jest wzorem filozofa kompletnego zasługującego na wieczyste uznanie. Myśl Ateńczyka stanowi dla Voegelina istotną podstawę wielu konceptów filozoficznych oraz analiz, które ten prowadzi w ramach badań dotyczących filozofii społecznej i politycznej³³. Trzeci tom *Porządku i historii*

³² Zob. tamże, s.17.

³³ Odmienne zdanie na temat filozofii społecznej Platona miał Karl Popper, który swoją krytykę wyłożył w: K. Popper, *Spółczesność otwarta i jego wrogowie*, tom I, przeł. H. Krahelska, Warszawa 1987. W wywiadzie przeprowadzonym przez Adama Chmielewskiego Popper wypowiada się na temat filozofii Platona w następujący sposób: „Platona nie lubię jako twórcy określonej koncepcji etyki, chociaż jego filozofia społeczna jest bardzo wnikliwa. Jego postawa jednak jest autorytarna i dyktatorska, nie zaś humanitarna. Jakkolwiek nie cierpię jego postawy moralnej, nie mogę nie podziwiać jego wnikliwości”; zob. *Przyszłość jest otwarta: rozmowa z Sir Karlem Popperem*, „Kultura i Historia” 12 (2007), s. 322–329 (dostęp: 06.03.2025). Sam Voegelin, pisząc do Leo Straussa, niezwykle krytycznie wypowiadał się o projekcie Poppera, jak i o nim samym: „Popper nie podejmuje żadnej analizy tekstu, z której

zostaje poświęcony filozofii Platona. Na kartach swojej pracy Voegelin z wielką skrupulatnością dokonuje licznych i odkrywczych interpretacji filozofii twórcy Akademii. O stosunku Voegelina do platońskiej filozofii pisze Dante Germino:

Dla Voegelina [...], Platon był filozofią, a filozofia Platonem. Stąd też z trudem krył swoje aspiracje bycia Platonem naszych czasów i sam siebie sytuował w „platońskim położeniu” [...]. Tak jak Platon pisał na temat filozoficznego rozumienia jako czegoś, co niespodziewanie rozpala się w duszy niczym płomień, tak też w III tomie Voegelin pisze o Platonie językiem na wskroś przenikniętym żarem. Filozofia i jej korzenie mają bardzo niewiele wspólnego z nowożytnym jej ujęciem. W nowożytności nazbyt często to, co nazywa się filozofią, jest chłodną, wyjałowioną, intelektualną grą, w której *logos* zostaje zredukowany do logiki lub rozwinięty w gnostycki system ideologiczny [...] ³⁴.

Werner Jaeger w swojej słynnej *Paidei* wskazuje na to, że Platon, pisząc *Państwo*, posługiwał się obrazem państwa jako organizmu społecznego, wykorzystując jego plastyczność ³⁵. Państwo jako metafora pozwoliło Platonowi na przedstawienie szerokiej panoramy problemów moralnych i społecznych związanych z zarządzaniem *polis* ³⁶. Ateńczyk zrezygnował z dokładnego przedstawienia swojej nauki na rzecz ukazania swoich teorii, przy pomocy wielkich obrazów i alegorii, które na trwałe zagościły w umysłach ludzi Zachodu ³⁷. W ujęciu Jaegera, z którym Voegelin wydaje się w pełni zgadzać, *Państwo* nie jest starożytnym traktatem opisującym skomplikowany system dochodzenia do władzy oraz mechanizm jej utrzymania. Centralnym tematem *Państwa* jest dla Jaegera i Voegelina temat duszy człowieka. Jak argumentuje Jaeger:

Ostatecznie bowiem Platońskie *Państwo* dotyczy duszy człowieka. To, co czytamy w nim o samym państwie i jego strukturze, tzw. organiczna koncepcja państwa, w której nieraz chciano dopatrywać się właściwego jądra Platonowej *Politei*, służy tylko za „powiększone odbicie” duszy ludzkiej i jej wewnętrznej struktury. Ale i do zagadnienia duszy Platon podchodzi w zasadzie nie z teoretycznego, lecz z praktycznego punktu widzenia, mianowicie jako wychowawca duszy ³⁸.

wynikałaby intencja autora; zamiast tego przenosi współczesne klisze ideologiczne bezpośrednio do tekstu, zakładając, że tekst przyniesie rezultaty w sensie klisz. W swej intelektualnej postawie jest typowym wytworem nieudanego intelektualisty; pod względem duchowym należałoby używać wyrażań takich jak łobuz, beczelny, prostacki; pod względem technicznym jako zabytek w historii myśli, jest dyletancki i w efekcie bezwartościowy”; zob. E. Voegelin, *The Collected Works: Selected Correspondence 1950–1984*, tom XXX, Missouri 2007; także VoegelinView (dostęp: 06.03.2025).

³⁴ D. Germino, *Wprowadzenie do Voegelinowskiej interpretacji Platona*, przeł. M. Kędziński, [w:] *Problem ładu politycznego. Eseje o myśli Erica Voegelina*, red. A. Miętek, M. J. Czarnecki, Warszawa 2010, s. 82.

³⁵ Zob. W. Jaeger, *Paideia*. tom II, przeł. M. Plezia, Warszawa 1964, s. 246.

³⁶ Zob. tamże.

³⁷ Zob. tamże.

³⁸ Zob. tamże.

Tym, co pozwala otworzyć się na transcendencję jako doskonałą formę ładu, jest dusza, która przez Voegelina nie jest traktowana tylko jako rozwój władz poznawczych opartych na psychologicznym funkcjonowaniu jednostki³⁹. Dusza (*psyche*) jest nową formą przeżywania człowieczeństwa, opartego na otwarciu wobec transcendentnej rzeczywistości⁴⁰. Voegelin twierdzi, że przed odkryciem *psyche* człowiek był pozbawiony duszy⁴¹. *Psyche* jest istotnym elementem polityczno-społecz- nego projektu Platona, który jest referowany i recenzowany przez Voegelina. Nie można aspirować do zbudowania idealnego państwa czy też społeczeństwa, jeśli ten, kto przystępuje do realizacji wyżej wspomnianego celu, nie posiada ładu w sobie⁴². Zbudowanie ładu społecznego jest możliwe tylko wtedy, gdy konkretna jednostka uzyska wgląd w wymiar transcendentny, co będzie skutkowało stworzeniem wewnętrznego ładu w człowieku. W interpretacjach Voegelina Platon jest twórcą reguły antropologicznej, która eksponuje człowieka o dobrze uformowanej duszy, wrażliwej na świat idei. Społeczeństwo nie reprezentuje prawdy tylko w wymiarze kosmicznym. Człowiek w obrębie społeczeństwa stanowi również element twórczy, ukazujący prawdę z perspektywy człowieka (np. różne sposoby organizowania ludzkiej społeczności, będące w zgodzie z wymiarem transcendentnym)⁴³. Zdaniem Voegelina społeczeństwo powinno być zarówno mikrokosmosem, jak i makroantroposem⁴⁴. To właśnie społeczeństwo jest miejscem połączenia tego, co transcendentne z tym, co immanentne.

Ład duszy oraz ład społeczny pozostają ze sobą sprzężone – ten pierwszy zawsze poprzedza ten drugi, nigdy odwrotnie. Należy zaznaczyć, że społeczny ład *polis* jako wspólnoty realizuje się poprzez wewnętrzny porządek *polis*. Prawda doskonałego ładu zostaje odkryta tylko poprzez związek człowieka z Bogiem⁴⁵. Poprzez dostęp do prawdy człowiek może dokonywać oceny wszelkiego rodzaju ustrojów i form społecznych⁴⁶. Reguła antropologiczna dopuszcza krytykę istoty człowieka⁴⁷. Od momentu odkrycia *psyche* człowiek uzyskuje dostęp do boskiej prawdy oraz staje się jej reprezentantem⁴⁸. Wszystkie idee kreowane przez człowieka nieuznające powyższej reguły zasługują na społeczną krytykę, która jest

³⁹ Zob. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, s. 69.

⁴⁰ Zob. tamże, s. 69.

⁴¹ Zob. tamże.

⁴² Zdaniem Voegelina głupiec tworzy nie-porządek, który wynika z tego, że nie chce się on poddać autorytetowi rozumy lub nie jest wierzący. Zob. E. Voegelin, *Hitler and the Germans*, s. 89.

⁴³ Zob. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, s. 64.

⁴⁴ Zob. tamże.

⁴⁵ Zob. E. Voegelin, *Hitler and the Germans*, s. 204–205.

⁴⁶ Zob. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, s. 69.

⁴⁷ Zob. tamże, s. 69–70.

⁴⁸ Zob. tamże.

narzędziem dbającym o właściwą formę społeczeństwa. *Psyche* stanowi swoisty kompas, który wyznacza kierunki rozwoju człowieka i wspólnoty.

Podstawową kategorią Voegelinowskiej filozofii polityki, która miała być odnowieniem klasycznych greckich ideałów, jest świadomość. Człowiek odkrywając *psyche*, staje się istotą samoświadomą. Wydarzenie to Voegelin określa mianem *leap in being*, czyli skoku w byciu⁴⁹. Człowiek nie musi od tej pory tkwić tylko w sferze immanencji, lecz poprzez kontakt ze sferą transcendentną uzyskuje pełen obraz własnej sytuacji egzystencjalnej (samoświadomość). Zdaniem Voegelina sytuację człowieka, którego doświadczenie poznawcze jest rozpięte między tym, co immanentne, a tym, co transcendentne najlepiej wyraża pojęcie zapożyczone od Platona, czyli *metaxy* (pomiędzy)⁵⁰. Pojęcie to w następujący sposób charakteryzuje Dorota Korwin-Piotrowska:

Greckie antyczne słowo *metaxú* oznaczało przymek „pomiędzy”, ale także to, co znajduje się pomiędzy, co jest pośrednie lub tymczasowe. Słowo to zostało użyte m.in. w *Uczcie* Platona w odniesieniu do sfery, która znajduje się pomiędzy rzeczywistością ludzką a rzeczywistością bogów, nabrało wtedy właśnie rzeczownikowego charakteru⁵¹.

Człowiek żyje pomiędzy tym, co wieczne a tym, co przemijające; między światem doskonałej i pewnej wiedzy (*episteme*) a niepewnymi mniemaniem (*doxa*)⁵². Nie można oddzielać do siebie tego, co immanentne i tego, co transcendentne. Każda ze sfer charakteryzuje się odmiennymi przymiotami ontologicznymi i epistemologicznymi, niemniej to byt ludzki w doświadczeniu *metaxy* jest w stanie zespolić transcendencję i immanencję. Wszystko dzieje się przy pomocy *psyche*. Zaznaczyć należy, że doświadczenie *metaxy* ma charakter dynamiczny, a nie statyczny. Myślenie ludzkie kieruje się ku światu transcendentnych idei, lecz ma ono charakter zwrotny, powraca do tego skąd wyszło, czyli do człowieka⁵³. Na zadane egzystencjalne pytania należy szukać odpowiedzi w świecie idei, lecz, aby szukać odpowiedzi należy najpierw uzyskać świadomość, że pytania można zadawać i że odpowiedź na nie jest zawarta w sferze immanentnej. Doświadczenie *metaxy* otwiera na myślenie filozoficzne oraz na poznanie świata idei. Niestety żyjąc w określonym chronotopie, musimy nieustannie być gotowi na napięcie, które pojawia się w momencie, gdy nie jesteśmy w stanie wcielić doskonałych idei

⁴⁹ Zob. A. Wielomski, *Historia w ujęciu Erica Voegelina*, s. 43.

⁵⁰ Zob. M. J. Czarnecki, *Antyczne źródła nauki o polityce Erica Voegelina*, „Dialogi polityczne” 9 (2008), s. 20.

⁵¹ D. Korwin-Piotrowska, *Wokół kategorii metaxú. Doświadczenie i wytwarzanie międzyludzkiego pogranicza za pomocą języka*, „Tematy i konteksty” 14 (2019, 9), s. 54–69.

⁵² Zob. E. Voegelin, *Hitler and the Germans*, s. 108.

⁵³ Zob. K. Albert, *O platońskim pojęciu filozofii*, przeł. J. Drewnowski, Warszawa 1991, s. 19.

w życie. Adam Wielomski pisze o napięciu charakteryzowanym przez Voegelina następująco:

Człowiek wyposażony został we wzorce i wyższe wartości, których do tej pory albo nie posiadał, albo które tworzył wedle własnego mniemania. Teraz sięgnął po to, co wieczne. Tutaj właśnie pojawia się charakterystyczne dla Voegelina pojęcie *tension*, czyli napięcie. Chodzi tu o napięcie jakie powstaje pomiędzy ideałem, a wymogami życia praktycznego. Rzecz bowiem w tym, że samo odkrycie świata idei nie oznacza wcale, że człowiek zapewnia sobie doskonałe życie. Prawda jest całkiem inna: w chwili tej człowiek poznał idee, lecz wprowadzenie ich w życie to dwie różne sprawy⁵⁴.

Stworzenie dobrego społeczeństwa jest zadaniem klasy politycznej, która sprawuje władzę. Siła instytucji dzierżących władzę nie wynika z autorytetu opartego na kuglarskich metodach manipulacji, ale z ładu duszy tych, którzy dane instytucje fundują. Tym, co stanowi podstawę funkcjonowania trwałego państwa, jest prawda, która najpierw przejawia się poprzez jednostki, a później, w wyniku wprowadzonych rozwiązań ustrojowych, staje się udziałem całego *polis*. Zaznaczyć należy, że dusza nie tworzy ładu. Porządek jest czymś, co nie pochodzi od człowieka; świat boskich idei rodzi porządek i ład w człowieku⁵⁵.

Najsłynniejszą alegorią stworzoną przez Platona jest „mit jaskini”⁵⁶. Platońska przenośnia skupia w sobie wiele elementów filozofii autora *Państwa*. Oprócz metafizyki, etyki i dialektyki jest tam również wizja polityki opisywana przez Platona⁵⁷. Wyżej wspomnianym mitem w swoich analizach zajmował się także Voegelin, który pisało nim na kartach *Nowej nauki polityki*:

W centrum dialogu Platon umieścił alegorię jaskini, opisując *periagoge*, nawrócenie, przejście od nieprawdy ludzkiej egzystencji, jaka przeważała w ateńskiej, sofistycznej *polis*, do prawdy Idei. Platon, co więcej był przekonany, że najpewniejszym sposobem zaistnienia prawdy egzystencji było wychowanie w niej od wczesnego dzieciństwa. Z tych powodów chciał usunąć niepewne symbolizacje bogów, które przekazywali poeci, i zastąpić je właściwszymi symbolami [...]. Jeżeli w młodości dusza wystawiona jest na oddziaływanie fałszywej teologii, wówczas w swoim centrum duchowym, przez które poznaje naturę Boga, zostaje wypaczona⁵⁸.

Kłamstwo, na którego działanie zostaje wystawiona dusza, ma charakter fundamentalny⁵⁹. Nie jest to drobne przewinienie, polegające na „minięciu” się

⁵⁴ A. Wielomski, *Historia w ujęciu Erica Voegelina*, s. 44.

⁵⁵ Zob. E. Voegelin, *Hitler and Germans*, s. 262.

⁵⁶ Zob. Platon, *Państwo*, 514a i nn., ks. VII, przeł. W. Witwicki, Wolne Lektury (dostęp: 06.03. 2025).

⁵⁷ Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom II: Platon i Arystoteles, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 2012, s. 347.

⁵⁸ E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, s. 71.

⁵⁹ Zob. tamże.

z prawdą. Fałsz może zatruć i wypełnić całą duszę człowieka. *Psyche* staje się niezdolna do odkrycia pozaświatowego przekazu. Reguła antropologiczna musi zatem zostać uzupełniona przez zasadę teologiczną – „Bóg jest miarą”⁶⁰. Człowiek o właściwie uformowanej świadomości nie zwróci się do mniemań i fałszywych idei. Wzrost człowieka oraz całego społeczeństwa zapewnia tylko współpraca ze światem transcendentnym. Reguła antropologiczna i zasada teologiczna są ze sobą nierozzerwanie związane. Bóg i człowiek stają się niejako społecznymi partnerami. Prawdziwego poznania siebie człowiek może dokonać tylko w Bogu, zaś Bóg, ujawni się w historii poprzez właściwie ukształtowaną *psyche*⁶¹.

Warto podkreślić, że całość platońskiej opowieści dotyczącej wyjścia z jaskini kończy się przedstawieniem wariantu powrotu filozofa do podziemia. Niewątpliwie filozof, któremu udało się zgłębić tajemnicę transcendencji, wraca do krainy mroku jako jednostka oświecona, posiadająca ambicję polegającą na wyzwoleniu żyjących w ciemnościach. Pragnienie przekazania prawdy dla tkwiących w ciemności ludzi ma wymiar niepożądanego rewolucji. Filozof pragnie oświecić innych poprzez wzbudzenie wątpliwości wobec rzeczywistości oraz przekazanie prawdziwej wiedzy. Niestety, jak wskazuje Platon, filozofa nie czeka nic innego poza śmiercią z rąk mieszkańców jaskini⁶². Koryfeusz prawdy jest niepożądany w podziemnym świecie, którego mieszkańcy zostali dotknięci skutkami kłamstwa egzystencjalnego. Filozof jest tym, który łączy w sobie działanie reguły antropologicznej oraz zasady teologicznej. Zafałszowana świadomość mieszkańców podziemia jest odporna na nową prawdę ontologiczną. Giovanni Reale komentuje mit jaskini w następujący sposób:

Platon chce powiedzieć: Biada temu, kto odsłania iluzje, którymi ludzie się otaczają. Oni nie tolerują prawdy, które burzą ich wygodne sposoby życia oparte na pozorach i najbardziej przemijającej części bytu, i boją się tych prawd, które odwołują się do całości bytu i do tego, co wieczne. Kto przynosi im przesłanie prawdy pod względem ontologicznym rewolucyjnej, ten może zostać zabity, jak gdyby był szarlatanem! To, co przydarzyło się Sokratesowi, «jedynemu prawdziwemu politykowi» Grecji – jak go nazywa Platon. Tak było i będzie, albo mogło być z każdym, kto okaże się «politykiem» w tym wymiarze globalnym⁶³.

Zakończenie

Człowiek manifestując swoją siłę twórczą, poprzez kreowanie różnych dyscy-

⁶⁰ Zob. tamże, s. 71–72.

⁶¹ Zob. tamże.

⁶² Zob. Platon, *Państwo*, 517a, ks. VII, przeł. W. Witwicki, Wolne Lektury (dostęp: 06.03.2025).

⁶³ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, s. 354.

plin i obszarów aktywności takich jak religia, ekonomia, polityka czy sztuka, poszukuje ładu, harmonii oraz porządku. Odwołując się do biblijnej alegorii z księgi *Genesis*, dotyczącej wygnania z ogrodu Eden, człowiek niczego nie pragnie bardziej niż znaleźć się u siebie; oswoić obcy świat i zostać szczęśliwym wygnańcem, lecz czy wygnaniec może znaleźć szczęście i pokój, nie będąc u siebie. Grecy posługujący się pojęciem chaosu, czyli nieuporządkowanego stanu pierwotnego, tworzą pojęcie kosmosu, które Olof Gigon objaśnia w następujący sposób:

Ksenofont zna to pojęcie jako jemu samemu niezbyt jeszcze bliskie fachowe pojęcie filozoficzne; jako takie ukształtuje się ono w ciągu V w. przed Chr. Co natomiast znaczy słowo *kosmos* jako takie, możemy powiedzieć ze sporą pewnością. Jest to należycie zorganizowany, dobry ład – zarówno zręcznie skonstruowanej mowy, jak zręcznej roboty, z szykiem noszona biżuteria kobieca albo moralne zdyscyplinowanie jednostki politycznej. Ten daleki sens słowa *kosmos* pozostanie zawsze żywy⁶⁴.

Używając owego dychotomicznego podziału chaos – kosmos, możemy stwierdzić, że człowiek starający się oswoić i okiełznać rzeczywistość, opowiada się po stronie kosmosu, którego jest integralną częścią. Kosmos to nie tylko to, co jest ponad sferą ziemską, ale to przede wszystkim stan głębokiego uporządkowania człowieka oraz wszystkich jego wytworów. Żaden z obszarów aktywności człowieka jak religia, ekonomia, polityka itd. nie jest wolny od pragnienia pogłębiania ładu i harmonii, zarówno wewnątrz człowieka, jak i poza nim. Ład wydaje się być węzłem gordyjskimi, który spaja wszelkie formy działalności człowieka – nie można tego węzła przeciąć, nie niszcząc skomplikowanych zależności istniejących między wytworami.

Zaznaczyć należy, że wszelkiego rodzaju formy porządku ustanawiane przez człowieka nie mają charakteru ostatecznego. Formy społecznego trwania zmieniają się i ewoluują, a najlepiej dowodzi tego historia, która jest świadkiem dziejowych przemian i perturbacji. Wytwarzanie porządku jawi się niczym praca, którą podejmuje ludzka wspólnota na rzecz zachowania swojego trwania. Przygodność wszelkich porządków jest ich cechą stałą; zmiana wielkich narracji jest sposobem dostosowania się do zmieniających się okoliczności. Poszukiwanie jedynej i wiecznej formy ładu jest starą baśnią ułożoną przez ludzkość. Baśń ta pomaga w wypełnieniu pustki egzystencjalnej nieraz toczącej człowieka oraz poradeniem sobie z poczuciem absurdu i przemijania; baśń więcej mówi o kondycji człowieka, niż o otaczającej nas rzeczywistości.

Voegelin jest jednocześnie filozofem i intuicyjnym wizjonerem. Wzorem Platona, autor *Nowej nauki polityki*, nie zgadza się z obrazem zastanej rzeczywisto-

⁶⁴ O. Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, przeł. P. Domański, Warszawa 1996, s. 128.

ści, z której usunięty jest wymiar transcendentny oraz duchowy. Voegelin przyjmuje pozycję intelektualną, która czyni z niego krytyka idei progresywnych. Idea wiecznego postępu oraz apodyktycznej teraźniejszości zostają poddane przez niego systematycznej krytyce. Ludzkości znajduje się w fazie wiecznego „teraz”. Ani to, co było, ani to, co będzie, nie może równać się ze wspaniałymi czasami postępu, które trwają teraz. Zarówno wizja człowieka, jak i kształt społeczeństwa uzależnione są od apodyktycznej teraźniejszości. Voegelin nie krytykuje całkowicie wizji zmian społecznych. Chodzi mu tylko o zachowanie pewnej ciągłości oraz wzbudzenie świadomości historycznej i egzystencjalnej. Brak stabilnego duchowego świata skutecznie uniemożliwia człowiekowi osiągnięcie dojrzałości. Człowiek wie, że żywot niepełny i nękany jest skrajnymi emocjami, obsesjami i frustracjami, które skutecznie odwołują go od kontemplacji i teoretycznego namysłu nad rzeczywistością.

Jeśli jakaś subdyscyplina filozoficzna może pretendować do miana bycia blisko człowieka, jest nią właśnie filozofia polityki, która stara się uchwycić fenomen współczesnego zantagonizowanego społeczeństwa. Filozofia polityki w znakomity sposób łączy w sobie zagadnienia teoretyczne oraz praktyczne dotyczące współczesnych dynamicznych przemian oraz kryzysów. Teraźniejszość człowieka domaga się wysłuchania, dopiero po usłyszeniu aktualnych spraw ludzkiej wspólnoty, można poszukiwać rozwiązań mających wprowadzić choć chwilowy porządek i ład. Ludzkie „teraz” w pismach Voegelina jest często niedocenione. Liczy się napięcie, które jest udziałem człowieka rozpiętego między tym, co transcendentne, a tym, co immanentne. Samoświadomość oraz świadomość człowieka skupione na aspekcie immanentnym, będą opierały się pokusie budowania narracji społecznych opartych na rozwiązaniach dogmatycznych. Voegelina można traktować jako myśliciela religijnego, tzn. budującego swoją myśl filozoficzną bez dostatecznego uwzględniania szerokich przemian społecznych i światopoglądowych, które miały miejsce w XX wieku (egalitaryzm epistemologiczny i społeczny). Myśl polityczna Voegelina, jawi się jako transcendentnie zakotwiczona narracja, która skupia się na budowaniu wartościowych form ładu (człowiek może nastawić się na odbiór pozaświatowego absolutnego przekazu).

Kulturowe oddziaływanie wielkich systemów społecznych, których fundamentem jest szeroko rozumiane myślenie transcendentne, wydaje się być od dawna w impasie. Porządek jest wytwarzany w człowieku i poprzez człowieka w tygłku kultury i społeczeństwa. To, co nas buduje, jednocześnie sprawia, że ulegamy przemianom, które potrafią stać się siłą degradującą ludzką społeczność. Wytwarzanie porządku zawsze było szkołą kompromisów i wykuwania koncyliacyjnych

wartości. Wszystkie wytwory człowieka zarówno materialne, jak i symboliczne służą temu, aby porządkować rzeczywistość i czynić ją bardziej bezpieczną. Ład widoczny jest w każdej działalności podejmowanej przez człowieka jak np. polityka, religia, sztuka. Egalitaryzm epistemologiczny dominujący w społeczeństwie otwartym walczy o obalenie modelu człowieka-odkrywcy, który rozpoznaje znaki na niebie i ziemi, konstruując boski, niezmienny ład.

Bibliografia

- Albert K., *O platońskim pojęciu filozofii*, przeł. J. Drewnowski, Warszawa 1991.
- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. D. Grinberg, M. Szukalska, Warszawa 2021.
- Bekisz J., *Gnoza polityczna oraz problem symbolizowania ładu w ujęciu Erica Voegelina – krytyka wybranych aspektów*, praca magisterska, Wrocław 2024.
- Chmielewski A., *Przyszłość jest otwarta: rozmowa z Sir Karlem Popperem*, „Kultura i Historia” 12 (2007), s. 322–329.
- Czarnecki M. J., *Antyczne źródła nauki o polityce Erica Voegelina*, „Dialogi polityczne” 9 (2008), 13–27.
- Germino D., *Wprowadzenie do Voegelinowskiej interpretacji Platona*, przeł. M. Kędzierski, [w:] *Problem ładu politycznego. Eseje o myśli Erica Voegelina*, red. A. Miętek, M. J. Czarnecki, Warszawa 2010.
- Gigon O., *Główne problemy filozofii starożytnej*, przeł. P. Domański, Warszawa 1996.
- Jaeger W., *Paideia*, tom II, przeł. M. Plezia, Warszaw 1964.
- Jaspers K., *Problem winy. O politycznej odpowiedzialności Niemiec*, przeł. J. Garewicz, Warszawa 2018.
- Korwin-Piotrowska D., *Wokółkategorii metaxú. Doświadczenie i wytwarzanie międzyludzkiego pogranicza za pomocą języka*, „Tematy i konteksty” 14 (2019, 9), s. 54–69.
- Piekarski R., *„Patologia ducha w ujęciu Erica Voegelina. Refleksje nad milczeniem elit w życiu publicznym w kontekście pewnej diagnozy regresu cywilizacyjnego”*, „Filosofia” 35 (2016, 4), s. 111–124.
- Platon., *Państwo*, ks. VII, przeł. W. Witwicki, Wolne Lektury.
- Popper K., *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, tom I, przeł. H. Krahelska, Warszawa 1987.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, tom II: Platon i Arystoteles, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 2012.
- Gnoza polityczna*, red. J. Skoczyński, Kraków 1998

Śpiewak P., *Voegelina poszukiwanie Boga*, [w:] E. Voegelin, *Od oświecenia do rewolucji*, przeł. Ł. Pawłowski, Warszawa 2011.

Voegelin E., *The Collected Works: Selected Correspondence 1950–1984*, tom XXX, Missouri 2007.

Voegelin E., *Hitler and the Germans*, przeł. B. Purcell, D. Clemens, Columbia 1999.

Voegelin E., *Namiastka religii*, przeł. J. Świątek, „Człowiek w kulturze” 17 (2005), s. 271–290.

Voegelin E., *Nowa nauka polityki*, przeł. P. Śpiewak, Warszawa 1992.

Voegelin E., *Porządek i Historia*, tom II: *Świat polis*, przeł. M. J. Czarnecki, Warszawa 2013.

Voegelin E., *Porządek i Historia*, tom III: *Platon*, przeł. A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2015.

Voegelin E., *Science, Politics, and Gnosticism*, Columbia 2000.

Voegelin E., *Symbolizowanie ładu*, [w:] tegoż, *Porządek i Historia*, tom I: *Izrael i Objawienie*, przeł. M. J. Czarnecki, Warszawa 2014.

Wielomski A., *Historia w ujęciu Erica Voegelina*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 44 (1999, 1), s. 33–64.

MICHAŁ CHOLEWA

Uniwersytet Wrocławski

Wydział Nauk Społecznych

Instytut Filozofii

O potrzebie uwzględnienia metafizyki w prawoznawstwie. Kazus strzelców z muru berlińskiego i rozliczenia NRD za dokonane zbrodnie¹

Abstrakt: Niniejszy tekst ma na celu ukazanie znaczenia metafizyki w prawoznawstwie. Autor przedstawia sprawę strzelców z muru berlińskiego, ażeby pokazać, z jakimi problemami filozoficznymi musieli zmierzyć się sędziowie, których zadaniem było osądzenie strażników granicznych NRD. Z jednej strony brak regulacji prawnej odpowiadającej stanowi faktycznemu sprawy, a z drugiej wewnętrzne pragnienie sprawiedliwości były przesłankami ku rozważaniom czysto teoretycznym. Zarówno XX wiek, jak i czasy współczesne mierzą się z dwoma dominującymi nurtami w filozofii prawa: pozytywizmem prawniczym i teorią prawa naturalnego. Dalsza część artykułu poświęcona jest analizie tych stanowisk, ukazaniu ich zalet i wad. Praca kończy się eksperymentem myślowym, który pokazuje, jak w sprawie strzelców z muru berlińskiego zadziałałaby integralna teoria prawa, mająca być łącznikiem między pozytywizmem a prawem natury.

Słowa kluczowe: Ronald Dworkin, Niemiecka Republika Demokratyczna, pozytywizm prawniczy, prawo naturalne, integralna teoria prawa.

On the need to include metaphysics in legal studies. The case of the Berlin Wall shooters and the accountability of the GDR for the committed crimes

Abstract: The goal of this article is to show the importance of metaphysics in legal studies. The author presents the case of the Berlin Wall shooters to show the philosophical problems faced by the

¹ Artykuł powstał w oparciu o referat wygłoszony na konferencji: *Metafizyka jako filozofia konieczna? Status metafizyki współcześnie*. Konferencja odbyła się w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego w dniach 24-25.01.2025 r.

judges tasked with trialing East German border guards. On the one hand, the lack of legal regulation corresponding to the facts of the case, and on the other hand, the inner desire for justice were premises for purely theoretical-legal considerations. The 20th century as well as the current one is struggling with two main currents in philosophical-legal thought, this is legal positivism and natural law. The rest of the article is devoted to analyzing these positions, showing their advantages and disadvantages. The paper ends with a thought experiment that shows how an integral theory of law intended to be a link between positivism and natural law would work in the Berlin Wall shooters case.

Keywords: Ronald Dworkin, German Democratic Republic, legal positivism, natural law, law as integrity.

Wprowadzenie

Podstawowym celem artykułu jest ukazanie roli metafizyki w prawoznawstwie. Punktem wyjścia do rozważań będzie przedstawienie sprawy lub zbioru spraw sądowych dotyczących strzelców na murze berlińskim. Zaliczyć możemy je bowiem do tak zwanych trudnych przypadków, czyli spraw, w których sędzia nie posiada odpowiedniej regulacji prawnej mogącej być podstawą do osądzenia. Wydaje się, że prawnik korzysta z już gotowych rozwiązań z zakresu teorii prawa, lecz w trudnych przypadkach prawnik musi stać się również filozofem. Musi dokonać wyboru, którą z dróg chce iść, jakie będzie ona miała konsekwencje oraz jakie racje stoją za jej wyborem. To właśnie w takich sytuacjach prawnik powinien sięgnąć do teorii prawa, która opisuje podstawy prawa. U źródeł teorii prawa istnieją metafizyczne rozstrzygnięcia, co jest prawem, a co nim nie jest. Prawniki czasami musi zadać sobie fundamentalne pytanie, o status bytowy prawa, które najprościej można sformułować: czym jest prawo? Na podstawie sprawy strzelców pilnujących granicy NRD ukazane zostanie, jakiego rodzaju problemy filozoficzne napotyka praktyka prawnicza. Następnie przedstawione zostaną ogólne rozważania filozoficzno-prawne dotyczące analizy i krytyki dwóch skrajnych poglądów – pozytywizmu prawniczego oraz teorii prawa naturalnego. Na sam koniec pokazane zostanie, jak mógłby wyglądać proces wyrokowania w tej sprawie na podstawie integralnej teorii prawa Ronalda Dworkina.

Kazus strzelców na murze berlińskim pokazuje, jak rozważania, które mogłyby się wydawać czysto abstrakcyjne, wpływają na życie wielu osób. Rozważania o charakterze teoretycznoprawnym, poruszające kwestie podstaw samego prawa w istocie decydując niekiedy o tym, czy ktoś zostanie uznany za winnego, czy też nie. Parafrazując słowa Dworkina: „Prawoznawstwo stanowi cichy wstęp do każdego wyroku”² można powiedzieć, że: „Metafizyka stanowi cichy wstęp do każdego orzeczenia sądu”. Niemieccy sędziowie podejmujący decyzję odno-

² Zob. R. Dworkin, *Imperium prawa*, przeł. M. Zirk-Sadowski, Warszawa 2022, s. 82.

śnie rozliczenia strzelców na murze berlińskim byli przede wszystkim filozofami prawa. Ich argumentacja koncentrowała się na rozstrzygnięciu, co stanowi prawo, a co nim nie jest. Trudne przypadki wyrywają prawnika z rutynowej praktyki, kierując go do pytania o wewnętrzny cel prawa oraz zasady, jakie pozwalają odróżnić prawo od tego, co prawem nie jest.

Tło historyczne

Mur berliński oddzielał Berlin Zachodni od Berlina Wschodniego. Jego długość wynosiła około 156 kilometrów, a obszar graniczny był wyposażony w liczne przeszkody, takie jak zapory przeciwczołgowe, miny, rowy i bunkry³. Budowa muru była odpowiedzią na masową migrację ludności, która pragnęła uciec z sowieckiej części Niemiec. Bariera skutecznie uniemożliwiała przedostanie się na drugą stronę granicy, a wiele osób straciło życie, próbując dotrzeć do Berlina Zachodniego. Strażnicy graniczni, gdy uciekinierzy podejmowali próbę przekroczenia muru, nie wahali się używać broni palnej. Osoby postrzelone często pozostawały w strefie między dwoma częściami miasta, co dodatkowo potęgowało dramatyzm sytuacji. Aż 71 tysięcy obywateli NRD zostało skazanych za próbę ucieczki. Zastrzelonych zostało 130 osób próbujących przekroczyć granicę, jeżeli liczyć również policjantów zabitych w trakcie pełnienia służby, to liczba ta zwiększa się do 235 osób⁴. Mur berliński istniał przez prawie 30 lat. W tym okresie budowla zdołała odcisnąć piętno na mieszkańcach Berlina – jej skutki rezonują do dziś.

Po upadku Związku Radzieckiego nastał nowy porządek polityczny, a wraz z nim pojawił się problem rozliczenia dawnych zbrodni⁵. Zjednoczenie Niemiec, to również ustanowienie demokracji liberalnej oraz wymiana całej kadry sędziowskiej i prokuratorskiej. Te zmiany umożliwiły wprawienie w bieg maszyny procesów karnych mających rozstrzygnąć sprawy byłego reżimu. Co więcej, na państwie niemieckim oprócz ciężaru zbrodni rządów NRD, ciążyła również wina za działania nazistów. Obie te sprawy domagały się publicznych procesów i rozliczeń. Biorąc pod uwagę, nacisk na osądzenie winnych był bardzo wysoki. Rozliczenie przeszłości było kwestią kluczową, aby rozpocząć proces budowy nowego państwa. Procesy prawne miały być narzędziem sanacyjnym, miał być to punkt

³ Zob. A. Trzecińska-Polus, *Mur berliński jako granica i linia frontu w czasach zimnej wojny*, „Pogranicze. Polish Borderlands Studies” 6 (2018, 1), s. 13.

⁴ Zob. tamże, s. 17–18.

⁵ Zob. A. Chwalba, *Obalenie muru berlińskiego i zjednoczenie Niemiec*, [w:] *Polacy i świat, kultura i zmiana: studia historyczne i antropologiczne ofiarowane profesor Halinie Florkowskiej-Frančić*, red. J. Lencharowicz, J. Pezda, A. Zięba, Kraków 2016, s. 514.

oddzielający dawne reżimy totalitarne od nowej, demokratycznej rzeczywistości Niemiec⁶.

Tło polityczne i prawne

W dyskursie nad sprawą strzelców berlińskich istniały dwie główne idee dotyczące sposobu osądzenia sprawców. Możliwe było osądzenie sprawców zgodnie z moralnością zwycięzców, czyli użycie obecnych zasad prawa do osądzenia dawnej socjalistycznej rzeczywistości. Z drugiej strony przeciwnicy tego rozwiązania apelowali o osądzenie strzelców zgodnie z ówczesnym porządkiem prawno-politycznym⁷. Co do sfery etycznej pojawiają się na tym polu pewne dylematy, wszak należy zapytać o możliwość stworzenia takiego modelu, który będzie sprawiedliwy prawnie, a zarazem słuszny politycznie. To, co wydaje się prawidłowe politycznie, a więc oddzielenie przeszłości grubą kreską, nie jest sprawiedliwe, ponieważ życia ofiarom zbrodniczego reżimu nic nie przywróci, a brak zadośćuczynienia członkom rodziny za doznaną krzywdę wywołuje poczucie rażącego błędu⁸. Również surowe rozliczanie każdego funkcjonariusza z wykonywanego rozkazów może nie być dobrym rozwiązaniem z punktu widzenia politycznego, czy też pokoju społecznego. Jak widać, jest to istotny problem, sądy muszą dokonać oceny pomiędzy materialną sprawiedliwością a formalnymi wymogami państwa prawa. Zauważyć należy również fakt, że na ławie oskarżonych nie siedzi żadna „historia”, lecz zwykli ludzie, mający własne rodziny. Zazwyczaj osoby będące w niedostatku podejmowały pracę w służbie publicznej, ponieważ był to jedyny możliwy sposób na pewną pracę w tamtych czasach. Należy też podkreślić, że przed oddaniem strzału musieli oni otrzymać rozkaz oficerów przełożonych. Czy zatem nie powinno się surowiej skazać osoby, które tworzyły cały system prawny oraz militarny, aniżeli skupiać się na osobach, które faktycznie oddawały śmiertelne strzały⁹?

Chcąc jak najszybciej rozliczyć się z przeszłością NRD, jednocześnie widząc, jakie skutki miało uchylanie się od odpowiedzialności za II Wojnę Światową, Niemcy zdecydowały się przekazać rozpatrzenie tych spraw sądom. Ewentualne rozliczenie spraw poprzez ustawę byłoby niezgodne z Konstytucją Niemiec, a dokładnie z art. 103 §2¹⁰. Sądy miały stosować do tych spraw przepisy prawa NRD,

⁶ Zob. N. Frei, *Polityka wobec przeszłości. Początki Republiki Federalnej i przeszłość nazistowska*, przeł. Barbara Muller-Ostrowska, Warszawa 1999.

⁷ Zob. J. Zajadło, *Prawo a idea sprawiedliwości: wyrok sądowy jako traktat filozoficzny*, [w:] tegoż, *Po co prawnikom filozofia prawa*, Warszawa 2024, s. 71.

⁸ Zob. tamże, s. 72.

⁹ Zob. tamże, s. 73.

¹⁰ Zob. Ustawa Zasadnicza dla Republiki Federalnej Niemiec z dnia 23 maja 1949 r, art. 103 §2: *Za*

w ostateczności RFN w sposób odpowiedni. W praktyce sądy odwoływały się do obu porządków prawnych, ponadto stosowane były normy międzynarodowe oraz prawo natury. Wobec powyższego pojawił się problem, czy nie zostaje tutaj zastosowana retroakcja prawa. Zakaz działania prawa wstecz został ustalony na mocy art. 7 ust. 1 Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności z 4.11.1950 r. (Dz.U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284 ze zm.). Należy zauważyć, że ustęp drugi tegoż artykułu wprowadza tzw. klauzulę norymberską, która pozwala pociągnąć do odpowiedzialności za każdy czyn zagrożony karą według ogólnych zasad uznanych przez narody cywilizowane. Jednakże rząd niemiecki, ratyfikując tę konwencję międzynarodową, zastrzegł, że będzie ten ustęp interpretował w zgodzie z art. 103 ust. 2 Ustawy Zasadniczej Niemiec¹¹.

Sprawy te były rozpatrywane nie tylko przez sądy krajowej, niektórzy pokrzywdzeni lub skazani odwoływali się aż do Europejskiego Trybunału Praw Człowieka¹². Trybunał bardzo szczegółowo rozpatrzył skomplikowane aspekty prawne, jednak z punktu widzenia tego artykułu najważniejsza jest podstawa prawna, jaką ustaliły składy sędziowskie (zarówno niemieckie, jak i międzynarodowe) w tych sprawach. Pominięte zostaną tutaj wątki związane z klasyfikacją prawną czynu, są to zagadnienia czysto materialno-prawne, a nie filozoficzne. Przyjęto, że będzie ścigać się przestępstwa, które były zapisane już w prawie NRD z uwzględnieniem prawa RFN, jeżeli jest ono względniejsze dla sprawcy. Dla państwa niemieckiego najważniejsze było jednak to, czy dopuścić stosowanie prawa natury, czy pozostać przy pozytywizmie.

W tego rodzaju sprawach sądy niemieckie i międzynarodowe mogły prezentować trzy podejścia:

(1.) Pogląd pozytywistyczny – uznający, że władza posiadała uprawnienia do wydawania wszelkich aktów normatywnych i z tej racji należy ocenić, że te czyny były zgodne z ówczesnym porządkiem prawnym. Wiąże się to również ze stosowaniem socjalistycznego rozumienia państwa prawa. Wynikiem tego byłoby uniewinnienie wszystkich funkcjonariuszy oraz władz państwowych.

(2.) Uwzględniając, że prawo i polityka legitymizowały przepisy graniczne, ale treść tych norm była sprzeczna z:

(2.1.) Ogólnymi, powszechnymi oraz uniwersalnymi normami moralnymi. Co w konsekwencji prowadzi do uznania odpowiedzialności funkcjonariuszy za owe czyny.

określony czyn można nałożyć karę tylko wtedy, jeżeli jego karalność była określona w ustawie, zanim ten czyn został popełniony.

¹¹ Zob. J. Zajadło, *Prawo a idea sprawiedliwości: wyrok sądowy jako traktat filozoficzny*, s. 74–75.

¹² Zob. tamże, s. 71.

(2.2.) Normami prawa międzynarodowego, zwłaszcza z Powszechną Deklaracją Praw Człowieka z 10.12.1948 r. oraz Międzynarodowym Paktem Praw Obywatelskich i Politycznych z 19.12.1966 r. (Dz.U. z 1977 r. Nr 38, poz. 167). Odwołanie się do tych aktów prawnych również pozwala skazać funkcjonariuszy i władze NRD, z tą różnicą od pkt. 2.1., że podstawą wyroku będzie prawo stanowione (jest to zgodne z pozytywistycznymi wymogami i zasadą legalizmu).

(3.) Interpretacja zgodnie z państwem prawa demokracji liberalnej. W tej wizji należy dokonać egzegezy dawnych aktów normatywnych w zgodzie z obecnym paradygmatem rządów prawa. Nasuwa się tutaj od razu zarzut prezentyzmu, pomimo tego sądy korzystały z tej linii argumentacyjnej¹³.

Początkowo karniści zajmujący się tą sprawą byli zwolennikami rozwiązania z pkt. 1, sądy z kolei argumentowały na rzecz pkt. 2.1, wspieranego przez 2.2. Sądy korzystały również z pkt. 3, a więc środowisko prawnicze było w tej sprawie mocno podzielone. Dominację zyskała argumentacja z pkt. 2.1. oparta o Formułę Gustawa Radbrucha. Pomimo zarzutów, jakie nasuwają się przeciwko interpretacji przepisów zgodnie z państwem prawa, Europejski Trybunał Praw Człowieka poszedł drogą z pkt. 3. Wyroki Trybunału z Strasburgu miały także wymiar polityczny, ponieważ obaliły ewentualny zarzut stosowania moralności zwycięzców przez sądy niemieckie. Wyroki ETPCz były ważne również pod tym względem, że jeżeli orzekłyby one nieprawidłowości w wyrokach sądów krajowych, to setki rozstrzygniętych już spraw mogłyby zostać wznowione w procedurze nadzwyczajnego wznowienia postępowania, tym samym cała machina prawna musiałaby przeanalizować te sprawy od początku. Problem, na który zwracają uwagę sędziowie, dotyczy samych fundamentów prawa, stawiając pytanie o to, co stanowi prawo, a co już nim nie jest. Kazus strzelców berlińskich wyraźnie pokazuje, jak rozstrzygnięcia o charakterze metafizycznym wpływają na ewentualną odpowiedzialność osób, politykę państwa oraz działanie instytucji prawnych. Kolejna część artykułu będzie rozwinięciem teorii prawa użytych w tej sprawie¹⁴.

Formuła Radbrucha wobec sprawy strzelców z muru berlińskiego

W przypadku sprawy strzelców berlińskich sędziowie posługiwali się często Formułą Radbrucha. Sprowadza się ona do trzech tez:

¹³ Zob. tamże, s. 76–77.

¹⁴ Pozytywizm prawniczy oraz prawo natury na potrzeby artykułu autor rozumie jako pewien paradygmat nauk prawnych składający się z kilku zasadniczych tez wspólnych dla różnych nurtów w jego ramach. Tezy należące do paradygmatu pozytywistycznego to między innymi: teza separacji prawa i moralności, teza o źródłach, teza społecznego faktu, teza formalizmu i przewidywalności, teza neutralności nauki prawa. Tezy należące do paradygmatu prawa natury, to między innymi: teza moralnej treści prawa, teza istnienia prawa wyższego rzędu, teza nieważności prawa niesprawiedliwego, teza o poznawalności prawa przez rozum, teza uniwersalizmu moralnego.

(1) Prawo, które w sposób rażący narusza podstawowe normy moralne, nie obowiązuje (łac. *lex iniustissima non est lex*)¹⁵. Jednak w sytuacji zwykłego naruszenia sprawiedliwości, należy nadać większą wagę bezpieczeństwu prawnemu, a więc ustawa będzie wciąż obowiązywała. Ten postulat wiąże się z pozytywistycznym rodowodem Radbrucha, gdyż był on przed II Wojną światową zwolennikiem pozytywizmu prawniczego.

(2.) Nie da się jasno odgraniczyć prawa niesprawiedliwego od prawa rażąco niesprawiedliwego¹⁶. Da się jednak przeprowadzić granicę tam, gdzie nikt nie dąży do sprawiedliwości i gdzie ustawodawstwo ignoruje równość, która jest jądrem sprawiedliwości, wtedy prawo jest nie tylko niesprawiedliwe, ale przestaje być prawem.

(3.) Teza o bezbronności prawników. Pozytywizm prawniczy uczynił prawników bezbronnymi wobec samowoli suwerena lub w celach przestępczych¹⁷. Wiąże się to z zarzutem co do paradoksu bandyty – twardy pozytywizm uznawał, że prawo znaczy rozkaz suwerena, co w konsekwencji prowadziło do braku rozróżnienia pomiędzy ustawą a groźbą przestępcy. Radbruch w tej kwestii odwołuje się jedynie do aspektów moralnych. Ciekawszą odpowiedzią na bezbronność prawników w pozytywizmie wydaje się ta poczyniona przez prawników anglosaskich, zwłaszcza Herberta Harta. Rozważania autora *Pojęcia prawa* podbudowane były metodą analizy językowej, abstrahującą od wymiaru normatywnego¹⁸. Herbert Hart tworząc koncepcję wyrafinowanego pozytywizmu zwrócił uwagę na rozróżnienie pomiędzy wewnętrzną a obiektywną perspektywą postrzegania prawa, co umożliwiło pozbycie się tego paradoksu¹⁹. Punkt wewnętrzny oznaczał przyjęcie perspektywy uczestnika danej kultury prawnej, dzięki czemu jest on w stanie odróżnić atak bandyty od interwencji policyjnej. Na poziomie obiektywnym nie było to możliwe, ponieważ perspektywa ta była czysto behawiorystyczna, przez co pomijała subiektywną percepcję podmiotu. Hart trafnie zauważył, że twardy pozytywizm nie wprowadził w swoją definicję prawa wymiaru pragmatycznego języka, a na podstawie samej semantyki oraz syntaktyki nie jesteśmy w stanie stwierdzić, czy rozkaz pochodzi od policjanta, czy też bandyty. Jeżeli definiujemy prawo jako rozkaz suwerena, to ta definicja jest błędna ekstensjonalnie, bowiem

¹⁵ Zob. G. Radbruch, *Ustawowe bezprawie i ponadustawowe prawo*, przeł. E. Nowak, Warszawa 2012, s.5.

¹⁶ Zob. tamże, s. 6.

¹⁷ Zob. tamże.

¹⁸ Zob. J. Stelmach, B. Brożek, *Metody prawnicze. Logika-analiza-argumentacja-hermeneutyka*, Warszawa 2006, s. 73.

¹⁹ Zob. A. Kotowski, *Zastosowanie teorii analitycznej Herberta Harta i integralnej Ronalda Dworkina w kulturze prawa stanowionego*, „Prawo i Więź” 37 (2021, 3), s. 18–19.

denotuje stany niebędące prawem. Dodatkowo pomija ona zwykle przestrzeganie prawa przez obywateli, gdzie nie potrzeba przymusu do wyegzekwowania normy²⁰.

Formuła Radbrucha została stworzona po II Wojnie Światowej, stanowiła główny argument w procesach norymberskich i umożliwiła ona skazanie zbrodniarzy nazistowskich. Na gruncie twardego pozytywizmu prawniczego nie byłoby możliwe skazanie sprawców, gdyż III Rzesza działała na podstawie oraz w granicach prawa stanowionego. Teza Radbrucha jednakże miała przede wszystkim stanowić ostrzeżenie dla przyszłych pokoleń, ażeby strzegły się odrzucenia moralności, tworząc nowe ustawy i teorie prawa. Zdaniem niemieckiego prawnika prawo ma realizować trzy główne wartości: wspólną korzyść, bezpieczeństwo prawne oraz sprawiedliwość²¹. Problem co do interpretacji owych cech prawa wydaje się głównym zarzutem przeciwników tezy Radbrucha, jednak wydaje się, że intuicyjnie każdy racjonalny podmiot dostrzega rażącą niesprawiedliwość. Kwestią trudniejszą jest zdefiniowanie kryterium między zwykłą a rażącą niesprawiedliwością. Wieloznaczność owych terminów wydaje się wadą, z drugiej jednak strony jest konieczna, chociaż arbitralne ustalanie znaczenia zamiast rozwiązywać pewne problemy, to multiplikuje je. Problem ten zostanie poruszony w dalszej części artykułu.

Prawo naturalne a pozytywizm prawniczy

Napięcie pomiędzy pozytywizmem a prawem natury można sprowadzić do dwóch paremii łacińskich: *Dura lex sed lex* („Surowe prawo, ale prawo”) oraz *Lex iniusta non est lex* („Prawo niesprawiedliwe nie jest prawem”)²². Pierwsza z nich pochodzi z Digestów Ulpiana natomiast autorem drugiej jest św. Augustyn, który zawarł ją w dialogu o wolnej woli²³. Cytat pierwszy wiąże się z apoteozą władcy (ustawodawcy), który aktami normatywnymi tworzy system domagający się bezwzględного posłuszeństwa i podporządkowania. Jego słowa spisane w ustawie stają się świętością, której nie wolno się przeciwstawić. Sędzia w tej optyce jest jedynie ustami ustawy, a wszelka jego dyskrejonalność staje się ograniczona do minimum. Prawo staje się radykalnie formalne, wręcz algorytmiczne. Treść prawa pozostaje w woli ustawodawcy, jedynie jego wyobraźnia go ogranicza. Na antypodach istnieje wizja nadająca możliwość negatywnej interpretacji prawa stanowio-

²⁰ Zob. tamże, s. 20.

²¹ Zob. G. Radbruch, *Ustawowe bezprawie i ponadustawowe prawo*, s. 7.

²² Zob. W. Litewski, *Podstawowe wartości prawa rzymskiego*, Kraków 2001, s. 53.

²³ Zob. J. Zajadło, *Formuła Radbrucha – martwa czy żywa?*, [w:] *Filozofia prawa. Normy i fakty*, red. J. Hołówka, B. Dziobkowski, Warszawa 2020, s. 450–451.

nego, a nawet jego zniesienia, jeżeli stoi ono w sprzeczności z wartościami będącymi niejako ponad nim. Pytanie o źródło obowiązywania norm prawnych można sprowadzić do dwóch tez. Prawo obowiązuje, ponieważ spełnia określone wartości, czy też prawo obowiązuje, gdyż zostało ustanowione w prawidłowej procedurze ustawodawczej²⁴. Są to oczywiście dwa skrajne poglądy, jednakże otwierają one panoramę stanowisk, jaka istnieje w dyskursie nad podstawami prawa.

Prawo naturalne stawia wyzwanie jurysprudencji związane z potencjalnym chaosem interpretacyjnym. Prawnik w sytuacji sporu mógłby powiedzieć, że dany przepis nie obowiązuje ze względu na naruszenie zasady sprawiedliwości²⁵. Trudno jest bowiem rozdzielić, co jest obiektywną sprawiedliwością, a co poręczną retoryką mającą na celu obejście prawa. Ogólne wartości mogą generować nieskończoną ilość wyjątków od reguł w trudnych sprawach²⁶. Nie jesteśmy w stanie przeprowadzić formalizacji jakiegokolwiek reguły prawnej, bo zawsze istnieje szansa, że w jakiejś nowej sytuacji wartości ponad ustawowe „wyprodukują” nowy wyjątek. Dlatego niewątpliwą zaletą pozytywizmu jest jego pewność co do treści prawa. Akty normatywne stanowią zbiór zupełny systemu prawnego, obywatel może zapoznać się z konsekwencjami swoich czynów, nie jest narażony na zaskakującą wykładnię przepisów.

Pozytywizm wyrafinowany próbując pozbyć się elementów metafizycznych z prawoznawstwa, posługuje się wynikami badań oksfordzkiej szkoły języka potocznego²⁷. Zwolennicy tej teorii twierdzą, że przyjmując rozumienie potoczne rozumienie terminu „prawo”, usuniemy spory co do jego istoty. Odrzucenie potocznego rozumienia powoduje, że prawnik wypowiadałby potok nieznaczących słów, gdyż odrzucałby semantyczne kryteria uznawania zdań prawnych. Spory dotyczące prawa ograniczałyby się wówczas jedynie do kwestii faktycznych. Możemy bowiem spierać się o treść przepisów, lecz istnieją też takie sytuacje, gdzie prawnicy są zgodni co do empirycznej zawartości prawa, ale nie zgadzają się co do jego ontologicznych podstaw. Chodzi tu o kryteria teoretyczne, jakie nałożymy, ażeby coś nazwać prawem. W przypadku strzelców na murze berlińskim przepisy jasno określały możliwość użycia broni palnej w celu ochrony granicy, jednak wyroki sądów odbiegają od treści prawa stanowionego, ponieważ sędziowie rozszerzyli rozumienie terminu „prawo” na tzw. prawo ponadustawowe. Argument tzw. „żądła semantycznego” sformułowany przeciwko pozytywistom, a skonstru-

²⁴ Zob. tamże, s. 452.

²⁵ Zob. J. Woleński, *Pozytywizm prawniczy a prawo natury*, [w:] *Filozofia prawa. Normy i fakty*, red. J. Hołówka, B. Dziobkowski, Warszawa 2020, s. 437.

²⁶ Zob. tamże, s. 461.

²⁷ Zob. T. Stawicki, *Pozytywizm prawniczy Herberta L.A. Harta*, [w:] *Filozofia prawa. Normy i fakty*, red. J. Hołówka, B. Dziobkowski, Warszawa 2020, s. 481–482.

owany przez Ronalda Dworkina dowodzi, że przyjęcie antyfilozoficznego rozstrzygnięcia co do uprawiania prawoznawstwa, nie usuwa problemów o charakterze filozoficznym²⁸. Pozytywiści postulując ustanowienia sztywnego rozumienia terminu „prawo”, nie usuwają sporów o charakterze teoretycznym, chociaż to było ich celem²⁹. Niemożliwe jest uniknięcie w prawie sporów o jego istotę, przepisy nie zawsze dają sędziemu możliwość wydania sprawiedliwego wyroku, wtedy musi on przyjąć szersze rozumienie prawa, co stanowi niejako bezpiecznik przed niesprawiedliwymi wyrokami. Pozytywiści dla Dworkina są nominalistami, odrzucają oni realne istnienie desygnatów nazw pojęć ogólnych takich jak obowiązek czy prawo. W konsekwencji wyjaśnienie owych pojęć domaga się analitycznej teorii prawa, czyli stworzenia teorii prawa, której celem jest klarowne określenie, co stanowi prawo bez odniesienia do wartości, moralności czy polityki, posługując się jedynie analizą językową i logiczną. Zdaniem Dworkina samo skonceptualizowanie prawa w ramy analityczno-opisowe nie jest wystarczające, domaga się uzupełnienia o element normatywny³⁰. Nie da się zdefiniować, jakie jest prawo bez odwołania do wizji tego, jakie prawo być powinno, przez co pozytywizm Harta jest niewystarczający eksplanacyjnie jako teoria prawa³¹.

Omówione zostały pozytywizm oraz teoria prawa naturalnego. Oba stanowią, jak widać, posiadają pewne wady. W XX wieku pojawiła się próba wyjścia z tego dualizmu. Ronald Dworkin opracował teorię prawa, która umożliwia sędziemu rozstrzyganie trudnych spraw bez odwoływania się do prawa naturalnego, jednocześnie poszerzając zakres rozumienia prawa stanowionego. Prawo według Dworkina składa się z reguł i zasad. Reguły są zero-jedynkowe, wyznaczają dany obowiązek³². Zastosowanie reguł oparte jest na logice dwuwartościowej, a więc stosuje się je albo nie, *tertium non datur*. Przykładem działania reguły może być wyjście futbolówki na aut podczas meczu piłki nożnej, gdy piłka przejdzie linię boczną cały swoim obwodem – zawsze i tylko wtedy jest aut, jeśli taka sytuacja nie ma miejsca, reguła nie może mieć zastosowania. Zasady z kolei nie wyznaczają konkretnych sytuacji, w których mają zastosowanie. Możliwe jest stosowanie paru zasad na raz, spełniając wymogi obydwu³³. Przykładowo, zasada

²⁸ Zob. R. Dworkin, *Imperium prawa*, przeł. M. Zirk-Sadowski, Warszawa 2022, s. 27–37, 39–60.

²⁹ Zob. A. Dyrda, *Argument „semantycznego ukąszenia” a teoria prawa Jerzego Wróblewskiego*, „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej” 1 (2010, 1), s. 41.

³⁰ Zob. A. Kotowski, *Zastosowanie teorii...*, s. 23.

³¹ Zob. A. Dyrda, *Spór o pojęcie prawa – debaty Hart – Dworkin ciąg dalszy*, „Państwo i Prawo” 69 (2014, 4), s. 4.

³² Zob. M. Dybowski, *Ronalda Dworkina koncepcja zasad prawa*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 63 (2001, 3), s. 99–102.

³³ Zob. A. Dyrda, *Kontwencja u podstaw prawa. Kontrowersje pozytywizmu prawniczego*, Warszawa 2013, s. 46.

ochrony konsumentów może być w kolizji z zasadą swobody zawierania umów, prawnik musi zdecydować, którą z nich uzna za bardziej doniosłą. Jednak zakresy działania tych zasad pokrywają się częściowo, co umożliwia utrzymanie obydwu w obrębie praktyki społecznej. Oczywiście zdarzają się sytuacje, gdzie zasady są sprzeczne wobec siebie. Wtedy analogicznie do reguł należy zastosować jedną z nich. Jednak jest to cały czas względna doniosłość, a jedynie reguły odznaczają się bezwzględną doniosłością³⁴.

Obowiązywanie zasad prawnych bierze swoje źródło w wartościach danej kultury prawnej. W przeciwieństwie do reguł nie muszą one spełniać testu pochodzenia, który polega na ustaleniu, czy zostały ustanowione w prawidłowej procedurze legislacyjnej³⁵. Co więcej, zasady mogą istnieć nawet jeżeli nie zostały jeszcze odkryte przez praktykę prawniczą. Epistemologię zasad można sprowadzić do znajomości aksjologii danej wspólnoty, na której to oparty jest cały system prawny³⁶. Elementy takie jak intuicja oraz znajomość aksjologii wspólnoty pozwalają prawnikowi odkrywać zasady mające znaczenie przy wydawaniu orzeczenia i argumentowaniu ich. Wymogiem w poznaniu prawa staje się postawa interpretacyjna, należy zawsze uwzględnić wewnętrzną perspektywę uczestnika danej społeczności, a więc element normatywny.

Na myśl przychodzi kulturalizm Floriana Znanieckiego, który twierdził, że:

Setki tysięcy lat życia kulturowego, nagromadziły tak ogromną masę zwyczajów i tradycji, że człowiek stał się absolutnie niezdolny do postrzegania lub przedstawiania sobie jakiegokolwiek innej przyrody niż ta, którą widzi przez pryzmat kultury³⁷.

Dworkina i Znanieckiego łączy twierdzenie o niemożliwości stworzenia czysto opisowej teorii działającej poza kulturą. Poprzez zanurzenie w danym fragmencie świata niemożliwe staje się czyste i obiektywne poznanie, przez co powinniśmy ograniczyć się do teorii, które uwzględniają ten aspekt. Prawnikiem zatem powinien interpretować tak przepisy, aby odpowiadały one wartościom danej społeczności. Zasada prawna ma być drogowskazem wskazującym prawnikowi odpowiednią argumentację³⁸. Mimo, że nie jest spisana w ustawie, to jednak jest częścią systemu prawnego. W sytuacji, gdy brakuje reguły prawnej odpowiadającej danemu stanowi faktycznemu, sędzia nie wychodzi poza prawo, tak jak miało to

³⁴ Zob. tamże, s. 103.

³⁵ Zob. Z. Pulka, *Hart-Dworkin, dwa warianty „wewnętrznego” postrzegania prawa*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 2142, Przegląd Prawa i Administracji 1999, s. 24.

³⁶ Zob. M. Smolak, *Filozofia prawa Ronalda Dworkina*, [w:] *Filozofia prawa. Normy i fakty*, red. J. Hołówa, B. Dziobkowski, Warszawa 2020, s. 505.

³⁷ F. Znaniecki, *Pisma filozoficzne*, tom II, Warszawa 1991, s. 514.

³⁸ Zob. R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, przeł. T. Kowalski, Warszawa 2021, s. 65–72.

miejsce w pozytywizmie³⁹. Integryzm Dworkina zakłada, że sędzia nadal porusza się w systemie prawa, ponieważ zasady są jego immanentnym elementem. Prawa są emanacją pewnego systemu wartości osadzonej w danej społeczności i jej historii. W ontologii prawa Dworkina reguły i zasady prawne ustanowione są na wartościach obowiązujących w danym społeczeństwie. Prawnik może poznawać zasady, wczytując się w linię orzeczniczą, komentarze prawnicze i akty normatywne. Pomiędzy prawem a wartościami nie może dochodzić do sprzeczności, wszakże cały autorytet prawa opiera się na integralności tych dwóch sfer⁴⁰.

Dworkin rozszerza pojęcie normy oraz prawa, próbując tym samym uniknąć uznania go jako zwolennika prawa naturalnego. Jednakże jego teza o koniecznym związku prawa z moralnością na pewien sposób dołącza go do tej grupy. Dworkin był prawnikiem praktykiem, przez co zależało mu na tym, ażeby skonstruować taką teorię prawa, która odpowiadałaby naturze argumentacji w sporach prawnych, jednocześnie nie będącą powtórzeniem stanowisk pozytywistycznych lub prawnie naturalnych⁴¹. Teza o interpretacyjnym charakterze prawa pozwala prawnikom tworzyć takie linie argumentacyjne, które będą przekonujące dla sądu. Wartości hermeneutyczne integralnej teorii prawa pozwalają na dynamiczną wykładnię tekstu, odpowiadającą zmieniającemu się układowi społecznemu. Z kolei odkrywanie zasad prawnych na wzór idei platońskich, chroni prawnika przed zarzutem tworzenia prawa. Prawnik nie posiada legitymacji społecznej do bycia ustawodawcą, co było głównym zarzutem przeciw pozytywizmowi w sytuacji, gdy sędzia nie posiadał odpowiedniej reguły prawnej, wtedy sięgał do swobodnego uznania⁴².

Istnieją trzy drogi infiltracji filozofii do teorii prawa:

(a) teoria prawa stanowi część konkretnego systemu filozoficznego (np. neotomizm, heglizm, marksizm);

(b) teoria prawa przyjmuje pewne ogólne założenia filozoficzne (np. kantowska separacja bytu i powinności w przypadku Hansa Kelsena);

(c) teoria rozwiązuje jakieś kwestie konkretne problemy, opierając się na specyficznych tezach filozoficznych (np. równość wobec prawa niezależnie od rasy jako projekcja uniwersalnej natury ludzkiej)⁴³.

³⁹ Zob. tamże, s. 160–165.

⁴⁰ Zob. R. Dworkin, *Imperium prawa*, s. 201–204.

⁴¹ Zob. M. Smolak, *Filozofia prawa Ronalda Dworkina*, s. 500–502.

⁴² Zob. Z. Pulka, *Legitymizacja państwa w prawoznawstwie*, Wrocław 1996, s. 194.

⁴³ Zob. J. Woleński, *Szkoła lwowsko-warszawska a polska teoria prawa*, „Studia Prawnicze” 85–86 (1985, 3–4), s. 291–293.

Dworkin zdecydowanie chce podążać ostatnią ścieżką – jego celem jest przezwyciężenie formalno-analitycznego pozytywizmu na rzecz podejścia bardziej hermeneutycznego, jednocześnie unikając wad teorii prawa natury.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę na jego filozofię polityczną związaną z pojęciem „integralności”. Mówi ona mniej więcej tyle, że proces tworzenia i stosowania prawa powinien być moralnie spójny⁴⁴. Ten postulat może wchodzić w konflikt z innymi ideami na przykład sprawiedliwością czy słusnością.

Polityka prowadzona w systemach demokratycznych polega między innymi na prowadzeniu sporów w kwestiach budzących emocje, jednak ostatecznie należy podjąć decyzję polityczną, która to będzie oparta na jednej apodyktycznej zasadzie. Integralność postuluje, aby ta zasada była racjonalna oraz żeby nie prowadziła do kompromisu niezadowolającego żadnej ze stron. Jako przykład można podać hipotetyczną sytuację, gdzie ustanowione zostaje prawo dopuszczające aborcję jedynie w dni parzyste⁴⁵. Taki kompromis nie zadowala żadnej ze stron sporu. Życie społeczne domaga się wyznaczenia zasady, która będzie ignorować zwolenników odmiennego poglądu na daną sprawę – jest tak, ponieważ stosując wadliwą zasadę (tzw. ustawę szachownicową), traktujemy podobne przypadki w różny sposób. Problem wadliwych kompromisów dotyczy nie tylko konkretnych aktów normatywnych, lecz także stosowania dwóch porządków prawnych jednocześnie, gdy ich pogodzenie nie jest możliwe z zasadą integralności⁴⁶. Koherencja opiera się na cechach danych wspólnot politycznych, ich wyborze odnośnie do preferencji aksjologicznych oraz spójności z pozostałym dorobkiem prawnym. To, czy dana zasada jest słuszną w obliczu integralności, należy zatem oceniać: (i) logicznie – w postaci spójności z pozostałym dorobkiem legislacyjnym i orzecznictwem oraz (ii) aksjologicznie – zasada musi mieć ugruntowanie w wartościach, jakie wyznaje dana wspólnota.

Dworkin broni integralności, która to może okazać się sprzeczna ze sprawiedliwością lub słusnością, ponieważ tak jak wskazuje, uznanie jej za nieodłączny element społeczeństwa dokonuje jakościowej zmiany w nim, tworząc „solidarną wspólnotę”. Zapewnia ona ochronę przed stronnictwem rozstrzygnięć, jasność decyzji w sprawach spornych, przewidywalność prawa. Społeczność zna zasady, jakimi powinna się kierować w rozwiązywaniu danych sporów, co powoduje uproszczenie rozstrzygania przypadków trudnych. Tak jak wcześniej zostało to określone, integralność nie odnosi się jedynie do stosowania i tworzenia prawa, lecz również do całej wspólnoty i jej moralności. Obywatele w tej wizji uznają

⁴⁴ Zob. R. Dworkin, *Imperium prawa*, s. 156.

⁴⁵ Zob. tamże, s. 162.

⁴⁶ Zob. tamże, s. 165.

określone zasady i realizują je również w czynnościach poza prawnymi. Idea nakładania na siebie prawa jest znana z etyki kantowskiej, u Dworkina mamy podobny zabieg polegający na samorządności obywateli. Mogą oni nakładać na siebie obowiązki, jak i żądać przestrzegania ich od innych, nawet jeżeli dane normy nie są zapisanym prawem⁴⁷.

Należy poruszyć jeszcze jeden z klasycznych problemów, jaki pojawia się w filozofii prawa, mianowicie źródła legitymizacji państwa do użycia przemocy. Prawo samo w sobie nie jest w stanie ustanowić moralnego obowiązku jego przestrzegania. Ronald Dworkin odrzuca koncepcję umowy społecznej jako niewystarczającą i podatną na krytykę. Jego zdaniem warunkiem koniecznym dla uzyskania legitymacji przez państwo jest wprowadzenie zasady integralności prawa jako podstawy działania wspólnoty politycznej⁴⁸. Istnienie zobowiązań we wspólnocie musi mieć odpowiedni charakter, członkowie muszą odczuwać fakt, że ich losy są ze sobą powiązane⁴⁹. Muszą zgadzać się, co do prymarnych zasad na podstawie, których będą rozstrzygać konflikty. W innym wypadku każde rozstrzygnięcie spornych kwestii będzie formułowane *ad hoc*, kompromisy ustanawiane w oderwaniu od naczelných zasad odbierają legitymizację państwu do tworzenia i stosowania prawa. Istnienie trwałej wspólnoty może zagwarantowane być wtedy, gdy istnieją faktyczne podstawy do uznania moralnego obowiązku posłuszeństwa państwu, a to zapewnia zasada integralności. Obywatele muszą odczuwać konkretne obowiązki wiążące ich w ramach wspólnoty i nie jest to kwestia jedynie psychologiczna, lecz bardziej fundamentalna, ontologiczna. Każdy z uczestników odczuwa, że tworzy państwo jako moralny projekt, wspólny dla wszystkich, gdzie panuje równość wobec prawa oraz rząd prawa. Ta postawa gwarantuje, że prawo nie będzie odbierane jako zewnętrzny przymus, lecz naturalna konsekwencja przyjętej moralności. Państwo nie będzie traktowane jako system opresji, lecz rzecz wspólna dla wszystkich mieszkańców.

Prawnik może odkrywać wcześniej niepoznane zasady i reguły prawa, poprzez wgląd w ich wewnętrzną strukturę normatywną ukonstytuowaną w prymarnych zasadach integralnej wspólnoty. Część prawa istnieje w tej wizji niezależnie od świadomości uczestników wspólnoty – niektóre zasady pozostają zakryte, aby zdobyć o nich wiedzę należy podjąć się wysiłku intelektualnego. Będzie miało to wpływ na konkluzję co do zastosowania integralnej teorii prawa do sprawy strzelców na murze berlińskim, jednak tę sprawę podejmę w kolejnej części artykułu. Integralne społeczeństwo wymaga, aby prawo było spójne z mo-

⁴⁷ Zob. tamże, s. 170.

⁴⁸ Zob. tamże, s. 172.

⁴⁹ Zob. tamże, s. 188.

ralnością tej wspólnoty. Akty normatywne wyrażają niesprzeczny system zasad, który sędziowie mają za zadanie wydobyć z tekstu prawnego. Za każdą normą kryje się spójny zbiór wartości obowiązujących w danym społeczeństwie.

Ronald Dworkin a sprawa strzelców z muru berlińskiego

Należy zadać pytanie, jak teoria Dworkina zadziałałaby w przypadku muru berlińskiego. Dworkin przedstawił w jednej ze swoich książek model sędziego Herkulesa⁵⁰. Miał być to teoretyczny model przedstawiający idealnego sędziego. Sędzia Herkules po pierwsze nie przekroczy granic prawa przy wydawaniu wyroku, a zatem nie odwoła się do norm moralnych ani do swobodnego uznania. W sytuacji strzelców na murze berlińskim należałoby sięgnąć do zasad prawnych. Nie wiadomo jednak, czy będzie tu chodziło o zasady z czasów NRD, czy ze współczesnego porządku prawnego Niemiec. Pomimo relatywnie krótkiego okresu, jaki minął od upadku muru berlińskiego, system polityczny, a więc i zasady zmieniły się diametralnie. Dworkin nie wymaga, aby spójność zasad istniała pomiędzy etapami historycznymi⁵¹. Sędzia nie musi szukać ciągłości między tym, co było a tym, co jest. Historia stanowi przedmiot zainteresowani jedynie, wtedy gdy teraźniejszość tego wymaga⁵². Praktyka powinna interesować się bardziej tym, co jest i jak wpłynie to na przyszłość, a nie szukać intencji w przeszłych decyzjach ustawodawcy. Należy założyć, że Herkules wziąłby pod uwagę prawo i zasady z czasów NRD, jedynie w tym obszarze, który odpowiadałby aktualnej rzeczywistości oraz służył wspólnocie na przyszłość.

Dworkin wprowadził koncepcję jednej prawidłowej odpowiedzi, zgodnie z którą do każdego problemu prawnego istnieje tylko jedna idealna odpowiedź⁵³. Sędzia musi mieć to na względzie, wydając wyrok. Kwestią polemiki w dyskursie prawnym jest to, czy była to teza mająca jedynie motywować prawników do starannego wydania wyroku, czy rzeczywiście istnieje tylko jedna dobra odpowiedź. Autor stoi na stanowisku, że jeżeli chcemy myśl Dworkina brać na serio, to w konsekwencji należy przyjąć, że jest to teza o realnym istnieniu takiej odpowiedzi. Należy wierzyć, że ta odpowiedź istnieje i jest możliwa do wydobycia poprzez sprawny umysł sędziego. Wartości, jakie powinien uwzględnić jurysta w tej sprawie to przede wszystkim te, które wyraża moralność instytucjonalna, czyli tzw. „mądrość prawnicza”. Dworkin twierdzi, że ocena sędziego oraz opinia społeczeństwa są drugorzędne w stosunku do moralności prawniczej przy podejmowaniu decyzji.

⁵⁰ Zob. R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, s. 220

⁵¹ Zob. R. Dworkin, *Imperium prawa*, s. 203.

⁵² Zob. tamże.

⁵³ Zob. R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, s. 156.

Na wstępie należy założyć, że Niemcy są wspólnotą integralną, a więc wyrok w tej sprawie będzie oparty na podstawowych zasadach tego państwa. Wspólnota budowana jest na podstawie uznania uczestników co do tego, jakie wartości będą jej fundamentem. Nie jest to obiektywny porządek, z którego mógłby czerpać sędzia, tak jak ma to miejsce w Formule Radbrucha. Zasady, na których ugruntowana jest dana społeczność nie są z góry określone, tak jak w przypadku prawa natury, z drugiej strony ich ugruntowanie jest na tyle mocne, że ewentualna zmiana wymagałaby przebudowy całego społeczeństwa nie tylko w sensie prawnym, ale i kulturowym. Z tego też powodu wyrok wydany na podstawie teorii prawa stworzonej przez Dworkina mógłby się różnić w porównaniu do tego opartego na prawie naturalnym, zwłaszcza jeżeli chodzi o strukturę argumentacyjną.

Integralność nie determinuje, jakie wartości mają znaleźć się we wspólnocie, domaga się jedynie uznawania ich przez uczestników oraz koherencji prawa i moralności. Sędzia powinien mieć na względzie stan teraźniejszy i przyszły istnienia wspólnoty. Wydając wyrok zgodny z zasadami komunistycznymi, zachowałby wierność wobec historii, jednak nie uwzględniłby współczesnych wyzwań przed, jakimi stanęły Niemcy. Dla Dworkina ważne jest utrzymanie wspólnoty oraz wierność zasadom, zatem mamy tutaj elementy pragmatyczne oraz wymóg działania konsekwentnego wobec wcześniejszych decyzji. W sprawie strzelców na murze berlińskim wydaje się, że współczesna wspólnota państwa Niemieckiego domaga się skazania strzelców, aby rozpocząć nowy etap budowy państwa. Z drugiej strony wymóg spójności skłania ku ochronie podstawowych zasad prawa w tym zakazu retroaktywności prawa.

Integralność jednak to nie to samo, co spójność, w tym przypadku dopuszcza się odejścia od wąskiego sposobu orzekania, jeżeli okoliczności domagają się ochrony bardziej rudymentalnych zasad⁵⁴. Ten element elastyczności w teorii Dworkina pozwala stwierdzić, że wyrok w tej sprawie byłby również skazujący, ponieważ okoliczności tego postępowania domagają się odejścia od zakazu działania prawa wstecz i skierowania się ku ochronie wyższych wartości, takich jak: życie, sprawiedliwość, słuszość. Wykładnia prawa musi odbywać się w jak najlepszym świetle, przez co należy rozumieć stosowanie odpowiednich zasad w procesie wydawania wyroku oraz odczytanie prawa uwzględniając wartości, stanowiące podstawę dla nich.

Podsumowanie

Na podstawie sprawy strzelców spod muru berlińskiego można zauwa-

⁵⁴ Zob. R. Dworkin, *Imperium prawa*, s. 196.

żyć, jak ważne dla prawników są rozstrzygnięcia o charakterze metafizycznym. Omówione trzy koncepcje prawa pokazują, że wyrok może różnić się w zależności, jak odpowiemy na fundamentalne pytanie: czym jest prawo? Pozytywizm w wersji twardej zakłada oddzielenie moralności od prawa. Suweren może stanowić takie prawo jakie tylko zechce. Na tej podstawie niemożliwe staje się skazanie funkcjonariuszy, ponieważ działali oni w obrębie prawa. Formuła Radbrucha stanowi, że prawo NRD nie spełniało wymagań prawa ponad ustawowego, co dero-gowało prawo stanowione. W tym przypadku możliwe staje się skazanie sprawców. Integralna teoria prawa z kolei mówi, że sędzia powinien przeanalizować nie tylko reguły prawne, ale także zasady, na których oparty był system prawny NRD, sędzia powinien brać pod uwagę również wymiar polityczny swojej decyzji.

Autor w pełni popiera wyroki niemieckich sądów, które odwoływały się do Formuły Radbrucha, jednak dostrzega, że to właśnie teoria Dworkina mogłaby stanowić jeszcze solidniejsze uzasadnienie tych rozstrzygnięć. Wynika to z odmiennego punktu widzenia, jaki przyjmuje sędzia w ramach obu koncepcji prawa. W tradycji prawa natury prawnik ocenia system prawny z zewnątrz, odnosząc go do obiektywnej moralności. Natomiast teoria prawa jako integralności, zakłada, że sędzia powinien działać wewnątrz systemu prawnego, poszukując takiej interpretacji, która najpełniej łączy wcześniejsze orzeczenia, obowiązujące zasady i wartości moralne.

Wyrok niewychodzący poza prawo (zasady są jego immanentną częścią) i nieprzyjmujący faworyzującej pozycji ocennej „z zewnątrz”, może okazać się bardziej przekonujący dla zwolenników pozytywizmu prawniczego, aniżeli ten posługujący się Formułą Radbrucha. Dlatego właśnie teoria Dworkina, łącząca poszanowanie dla źródeł prawa z moralną oceną, wydaje się szczególnie przydatna w sprawach takich jak przypadek strzelców z muru berlińskiego. Pozwala ona zachować równowagę między legalizmem a sprawiedliwością, a jednocześnie buduje wspólną płaszczyznę dla obu stron sporu teoretycznego. Unika ryzyka zbyt-niego formalizmu oraz pomaga chronić społeczeństwo przed nadużyciami władzy. Jednocześnie nie wychodzi poza prawa, odwołując się do enigmatycznych norm wyższego rzędu, lecz opiera swą rację na zasadach, częstokroć wyrażonych *expressis verbis* w konstytucji, wyrokach czy doktrynie.

Bibliografia:

Chwalba A., *Obalenie muru berlińskiego i zjednoczenie Niemiec* [w:] *Polacy i świat, kultura i zmiana: studia historyczne i antropologiczne ofiarowane profesor Halinie Florkowskiej-Frančić*, red. J. Lenczarowicz, J. Pezda, A. Zięba, Kraków 2016.

- Dworkin R., *Biorąc prawa poważnie*, przeł. T. Kowalski, Warszawa 2021.
- Dworkin R., *Imperium prawa*, przeł. M. Zirk-Sadowski, Warszawa 2022.
- Dybowski M., *Ronalda Dworkina koncepcja zasad prawa*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 63 (2001, 3), s. 99–115.
- Dyrda A., *Argument „semantycznego ukąszenia” a teoria prawa Jerzego Wróblewskiego*, „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej” 1 (2010, 1), s. 39–47.
- Dyrda A., *Konwencja u podstaw prawa. Kontrowersje pozytywizmu prawniczego*, Warszawa 2013.
- Frei N., *Polityka wobec przeszłości. Początki Republiki Federalnej i przeszłość nazistowska*, przeł. Barbara Muller-Ostrowska, Warszawa 1999.
- Kotowski A., *Zastosowanie teorii: analitycznej Herberta Harta i integralnej Ronalda Dworkina w kulturze prawa stanowiącego*, „Prawo i Więź” 37 (2021, 3), s. 11–35.
- Litewski W., *Podstawowe wartości prawa rzymskiego*, Kraków 2001.
- Pulka Z., *Hart-Dworkin, dwa warianty „wewnętrznego” postrzegania prawa*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 2142, Przegląd Prawa i Administracji 1999.
- Radbruch G., *Ustawowe bezprawie i ponadustawowe prawo*, przeł. E. Nowak, Warszawa 2012.
- Smolak M., *Filozofia prawa Ronalda Dworkina*, [w:] *Filozofia prawa. Normy i fakty*, red. J. Hołówka, B. Dziobkowski, Warszawa 2020.
- Stawecki T., *Pozytywizm prawniczy Herberta L.A. Harta*, [w:] *Filozofia prawa. Normy i fakty*, red. J. Hołówka, B. Dziobkowski, Warszawa 2020.
- Stelmach J., B. Brożek, *Metody prawnicze. Logika-analiza-argumentacja-hermeneutyka*, Warszawa 2006.
- Trzcielińska-Polus A., *Mur berliński jako granica i linia frontu w czasach zimnej wojny*, „Pogranicze. Polish Borderland Studies” 6 (2018, 1), s. 11–30.
- Woleński J., *Pozytywizm prawniczy a prawo natury*, [w:] *Filozofia prawa. Normy i fakty*, red. J. Hołówka, B. Dziobkowski, Warszawa 2020.
- Woleński J., *Szkoła lwowsko-warszawska a polska teoria prawa*, „Studia Prawnicze” 85–86 (1985, 3–4), s. 287–300.
- Zajadło J., *Formuła Radbrucha – martwa czy żywa?*, [w:] *Filozofia prawa. Normy i fakty*, red. J. Hołówka, B. Dziobkowski, Warszawa 2020.
- Zajadło J., *Prawo a idea sprawiedliwości: wyrok sądowy jako traktat filozoficzny*, [w:] *tegoż, Po co prawnikom filozofia prawa*, Warszawa 2024.
- Znaniecki F., *Pisma filozoficzne*, tom II, Warszawa 1991.

Philosophia in transitu: status metafizyki współcześnie

E. Magner, J. Otop, W.S. Kilan (red.)

Wrocław 2025

JAKUB STACHURKA

Uniwersytet Wrocławski

Kolegium Międzydziedzinowych Studiów Indywidualnych

ORCID 0009-0003-8593-8128

Analiza aksjologiczna wybranych mitów założycielskich zawartych w *Ab Urbe condita* Liwiusza

Abstrakt: Rozdział poświęcony jest wartościom społecznym kreowanym przez rzymskie mity założycielskie. Autor rozpoczyna od omówienia perspektywy badawczej dotyczącej istotnej roli mitów w kształtowaniu tożsamości danego społeczeństwa i determinowaniu wzorców pożądanych zachowań. Materiał badawczy jest analizowany przy użyciu zmiennych bazowych Talcotta Parsonsa, ze szczególnym uwzględnieniem dwóch następujących par kontrastujących: uniwersalizm – partykularyzm oraz orientacja na zbiorowość – orientacja na jednostkę. Przeanalizowano łącznie sześć opowieści z dzieła Liwiusza *O powstaniu miasta*, które posłużyły jako źródła do badań – o zabójstwie Remusa, porwaniu Sabine, rodzeństwie Horacjuszy, konsulu Lucjuszu Juniuszu Brutusie, konsulu Lucjuszu Kwintuszu Cyncynacie i konsulu Tytusie Manliuszu Torkwatusie. Celem niniejszego artykułu jest zweryfikowanie, czy opowieści te zawierają jeden konkretny model funkcjonowania społeczeństwa poprzez wartości, które przekazują. W każdej z opowieści uniwersalizm, interes zbiorowości i przestrzeganie poprzez osiągnięcia, a nie pochodzenie, są promowane ponad partykularyzmem, indywidualizmem i tradycyjnym statusem przypisanym. Celem wspomnianych opowieści jest promowanie tych postaw jako nadrzędnych na rzecz odrodzenia moralnego w społeczeństwie rzymskim.

Słowa kluczowe: zmienne bazowe, Talcott Parsons, mit założycielski, Tytus Liwiusz, uniwersalizm, orientacja na zbiorowość, tradycyjne wartości społeczne.

Axiological analysis of selected founding myths from *Ab Urbe condita* by Titus Livius

Abstract: This chapter considers the social attitudes created by Roman founding myths. Initially, the author mentions the research perspective upon the myth's significant role in building identity of a given society and determine behavioural patterns. The mode of analysis of the material are Talcott

Parsons's pattern variables, with particular emphasis placed on the two following contrastive pairs, namely universalism – particularism and collectivity-orientation self-orientation. Six stories from "From the Founding of the City" by Livy introduced as sources for that research have been analysed – about Remus murder, The Rape of the Sabine Women, Horatii siblings, consul Lucius Junius Brutus, consul Lucius Quinctius Cincinnatus and consul Titus Manlius Torquatus. The aim of this article is to verify whether these stories carry one specific model of society functioning through values that they convey. In each story universalism, interest of the collective and precepting through achievements, not origin, are promoted above particularism, individualism and traditional ascriptive status. The purpose of mentioned stories is to promote these attitudes as superior in favour for moral revival in Roman society.

Keywords: pattern variables, Talcott Parsons, founding myth, Titus Livius, universalism, collectivity-orientation, traditional social values.

„Bo tym właśnie jest naród, nie skałą, jak chcą niektórzy poeci,
ale pękiem gałązek powiązanych wspólnymi historiami.
Potęga opowieści jest niezmierzona”¹.

„Mit – to prawdziwa historia, która zdarzyła się na początku”².

Mity założycielskie królewskiego i republikańskiego Rzymu przekazują ciekawy obraz³ mentalności starożytnych oraz ich sposobu postrzegania relacji między jednostką a państwem⁴ bądź ujętym szerzej kolektywem w postaci całego społeczeństwa rozumianego jako wspólnota obywateli – *civitas*. Przez Bronisława Malinowskiego mit uznawany jest za pragmatyczny dokument pierwotnej wiary

¹ R. Wegner, *Pamięć wszystkich słów. Opowieści z meekhańskiego pogranicza*, Warszawa 2015.

² M. Eliade, [za:] A. Sapkowski, *Świat króla Artura*, Warszawa 2021.

³ Niewątpliwie aspekt analizy świadectw źródłowych zawierających subiektywne odczucia pierwotnych adresatów (komunikat → adresat → jego subiektywna percepcja odbioru) odnośnie do tych treści na przestrzeni biegu dziejów świata rzymskiego byłby bardzo wartościowym badaniem, lecz prawdopodobnie niewykonalnym z powodu braku materiału porównawczego. Niniejsze analizy koncentrują się na skutkach, jakie w zamierzeniu nadawców miał wywołać sam proces komunikacji, ze szczególnym uwzględnieniem przekazywanych wartości i ich oddziaływania na odbiorców.

⁴ Użycie terminu „państwo”, szczególnie w zakresie rozważań nad przedstawieniem sposobu komunikacji relacji jednostki z władzą i *civitas* w okresie królewskim i wczesnorepublikańskim, może być uznane za co najmniej dyskusyjne, dlatego użycie tej terminologii wymaga dodatkowego uzasadnienia. Pojęcie państwa stosuję tutaj za Andrzejem Łosiem (najstarsza forma ustroju państwa rzymskiego jako byt państwowy typu non-polis, powstanie państwa rzymskiego, nadtybrzańskie państwo *etc.*), który w sposób następujący przedstawia stosowanie tego pojęcia do królewskiego i wczesnorepublikańskiego Rzymu: „We współczesnych teoriach formowania się państwa za najważniejszą cechę całego procesu najczęściej uznaje się powstanie centralnego ośrodka władzy, dysponującego środkami przymusu, niezbędnymi do wyegzekwowania porządku prawnego na kontrolowanym przez niego obszarze” (zob. A. Łoś, *Narodziny elit rzymskich (VIII–VI w. p.n.e.)*, Kraków 2022, s. 465). Andrzej Łoś konsekwentnie łączy narodziny elit rzymskich w okresie królewskim z powstaniem organizacji państwowej (rozważa jednak różnicę w czasie obu tych procesów). Dalej Andrzej Łoś przytacza: „[...] za najbardziej przekonującą uznaje teorię M. Godeliera, według którego czynnikiem uruchamiającym przekształcenia prowadzące do powstania państwa było zdobycie przez grupę członków większej zbiorowości monopolu na objaśnianie bytów niematerialnych” (zob. A. Łoś, *Narodziny elit rzymskich*, s. 465–466).

i mądrości moralnej⁵. Można jednak bezpieczniej założyć, że, nawet jeśli dla ogółu adresatów nie był to powszechnie przyjęty sposób poznawania, opowiedziane poprzez te podania historie miały na celu wyrażać pewne życzenie. Życzeniem tym była iście fullerowska moralność aspiracji⁶, prowadząca do wzbudzenia w odbiorcach odpowiedniego etosu obywatelskiego – wypełnianego postępowaniem według niedoścignionego ideału, który z jednej strony jest druzgocąco wzniosły, z drugiej zaś szokujący⁷. Nie chodzi więc w narracji mitów o faktyczny przebieg opisywanych wydarzeń, który uwieńczony byłby zgodnym ze sztuką konsensem naukowym odnośnie najbardziej prawdopodobnego przebiegu tychże wypadków. Takie rozważania są najbliższe naukom historycznym. W mitach nie powinniśmy poszukiwać *logoi* ani rozpatrywać ich z tej racjonalistycznej perspektywy⁸, ponieważ same mity składają się z wielu prawd⁹. Założeniem tej pracy jest skupienie się na kreowanym poprzez narrację tych opowieści przekazie, czyli warstwie narracyjnej jako nośniku konkretnych wartości czy wręcz aktu afirmacji wartości¹⁰, który w swym założeniu miał oddziaływać na tworzenie wśród odbiorców danych postaw i wzorców zachowań. Jak wskazał trafnie Leszek Kołakowski: „[...] mitologie stanowiły przez wieki ważną formę komunikacji, i że nie ma prawie w kulturze miejsca, gdzie mit nie był by używany jako instrument organizowania ludzkiego współżycia”¹¹.

Przy próbie analizy tych tekstów należy zważać na aspekt ujęcia funkcjonalnego jako sposobu istnienia danego mitu założycielskiego w społeczeństwie¹², czyli oddziaływania autorytetu tej tradycji i dziedzictwa wartości, które próbowano w ten sposób szczególnie wyróżnić¹³. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że analiza ta odbywa się tutaj przede wszystkim z **perspektywy nauk o komunikacji**, a nie historii. To sam proces komunikowania będący przedmiotem rozważań historii, a także projektowane skutki tej komunikacji są tutaj najważniejsze. Rzymskie mity założycielskie, na równi z dociekaniem archeologii, z perspektywy hi-

⁵ Zob. B. Malinowski, *Mit w psychice człowieka pierwotnego*, przeł. B. Leś, Warszawa 1990, s. 303.

⁶ Zob. L. L. Fuller, *Moralność prawa*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 2023, s. 1–26.

⁷ Chodzi o przeżycie zarówno w sensie pozytywnym, jak i negatywnym. Sam Liwiusz w swej przedmowie mówi: „Na tym właśnie polega ów szczególny pożytek i korzyść z poznania dziejów, że [...] stąd poznać jako przestrożę to, co jest szpetne w swym początku, szpetne i w wyniku”; zob. Tytus Liwiusz, *Ab urbe condita, Dzieje od założenia miasta Rzymu*, I, pr., przeł. W. Strzelecki, Wrocław 2004 (w dalszych przypisach: Liv.).

⁸ Zob. A. Siewierska-Chmaj, *Mity w polityce. Funkcje i mechanizmy aktualizacji*, Warszawa 2016, s. 50–54.

⁹ Zob. C. Bottici, *A Philosophy of Political Myth*, Cambridge 2007, s. 20–43.

¹⁰ Zob. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 2005, s. 19.

¹¹ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, s. 181.

¹² Zob. A. Siewierska-Chmaj, *Mity w polityce*, s. 50–54.

¹³ Zob. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, s. 22.

storii są bardzo obszernie badane i interpretowane jako kluczowe poszlaki dla odtworzenia najwcześniejszej starożytności rzymskiej¹⁴. Wybrane prace, w których podejmowana jest próba reinterpretacji rzymskich mitów założycielskich oraz o kryjącej się za ich warstwą narracyjną ideologii, przedstawiono poniżej.

Zabiegi dotyczące reinterpretacji wspomnianych mitów podejmuje przykładowo Marina Calloni¹⁵ w zakresie roli przemocy seksualnej, rodzinnej i domowej. Niezbędną do wymienienia w tym zakresie jest również praca Emmy Dench¹⁶, która rzymską tożsamość analizuje przez pryzmat mitów o stworzonym przez Romulusa Azylu oraz o porwaniu Sabineek.

Samo pojęcie mitu założycielskiego jest bardzo szerokie – dotyczy zarówno wydarzeń (o wymiarze symbolicznym i o charakterze inicjującym jakiś proces) czy osób zgoła legendarnych, jak i tych potwierdzonych źródłami historycznymi. Ich charakter leży więc we wspomnianym wpływie treści (celu przekazu historiografii) oddziałującym na kolejne pokolenia odbiorców. Trafnie pojęcie mitu założycielskiego zsyntetyzował Robert Kupiecki:

Mity, co do istoty, to przekazy empirycznie niepotwierdzalne, złożone oraz zdolne do odnawiania się. Dotyczą one zarówno sfery działań jednostek i zbiorowości jako świadomie podejmowanych kontrolowanych czynności mających na celu odniesienie korzyści jak i zachowań politycznych będących reakcjami na określone bodźce¹⁷.

Anna Siewierska-Chmaj scharakteryzowała trzy podstawowe funkcje mitów założycielskich: jako proces organizacji życia społecznego, jako instytucjonalizację idei oraz jako obszar walki o władzę i jej legitymizację¹⁸.

Analiza sposobu komunikowania (symboli językowych w procesie komunikacji) we wszystkich rzymskich mitach związanych z kształtowaniem się państwowości nadtybrzańskiej *civitas* nie jest możliwa w tak krótkiej formie jak artykuł, nawet jeśli skupilibyśmy się tylko na wąskim zakresie tematycznym bądź periodyzacyjnym. Do rozważań zatem wybrano sześć historii – morderstwa Remusa, porwania Sabineek, rodzeństwa Horacjuszów, konsula Lucjusza Juniusza

¹⁴ Zob. A. Łoś, *Narodziny elit rzymskich*; G. Bradley, *Early Rome to 290 BC. The Beginnings of the City and Rise of the Republic*, Edinburgh 2020; G. Forsythe, *A Critical History of Early Rome: From Prehistory to the First Punic War*, Berkley 2005; M. Fox, *Roman Historical Myths. The Regal Period in Augustan Literature*, Oxford 1996; T. J. Cornell, *The Beginnings of Rome. Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000–264 BC)*, New York 1995; G. B. Miles, *Livy. Reconstructing Early Rome*, Ithaca 1995.

¹⁵ Zob. M. Calloni, *Legitimizing Political Power from Below. A Reinterpretation of the Founding Myths of Thebes, Athens, and Rome as a Critique against Private and Public Violence*, „Philosophy and Social Criticism” 49 (2023, 5), s. 581–598.

¹⁶ Zob. E. Dench, *Romulus’ Asylum. Roman Identities from the Age of Alexander to the Age of Hadrian*, Oxford 2005.

¹⁷ R. Kupiecki, *Mit założycielski polityki zagranicznej Rosji*, „Sprawy Międzynarodowe” 72 (2019, 4), s. 79.

¹⁸ Zob. A. Siewierska-Chmaj, *Mity w polityce*, s. 15.

Brutusa i jego synów, konsula Lucjusza Kwinkcjusza Cyncynata oraz konsula Tytusa Manliusza Torkwatusa i jego syna. Opowieści te dotyczyć więc będą okresu królewskiego w Rzymie oraz wczesnego okresu rzymskiej republiki, rozumianego w ujęciu periodyzacyjnym jako okres od powstania Republiki do I wojny punickiej. Historie Remusa, Sabineka oraz Brutusa zostały wybrane z tego powodu, że są one najbliższe związane z faktem założenia Rzymu (Remus i Sabinki) bądź jego przekształcenia ustrojowego (Brutus jako archetyp „ojca-założyciela” – *pater patriae* Republiki). Są to zatem mity założycielskie w ujęciu najbardziej ścisłym i klasycznym tego pojęcia. Historie Horacjuszy, Brutusa i Torkwatusa dotyczą szczególnie w sferze swej narracji stosunków rodzinnych. Cyncynat to z kolei archetyp niezwykle cnotliwego męża stanu. Określenie zbiorczo historii umiejscowionych w czasie od połowy VIII w. do połowy IV w. p.n.e. pod syntetycznym pojęciem „mitów założycielskich” wydawać się może dyskusyjne. Uważam jednak, że w świetle przytoczonej powyżej literatury i próby teoretycznego zdefiniowania zakresu mitu założycielskiego staje się to zasadne. Każda z tych historii staje się ważnym instrumentem komunikacji przodków z potomnymi jako podwalina i fundament pod etos rzymski – i w głównej mierze to właśnie pod tym kryterium rozumiem ich „założycielskość”. Każda historia jest elementem tradycji i staje się świadectwem pewnego wycinka kodu kulturowego. Dla odbiorców, przykładowo z okresu pryncypatu, każda z tych opowieści staje się takim samym odległym, na wskroś tajemniczym *mythos*. Oczywiście nie oznacza to, że należy całkowicie ujednotlić te historie. Niektóre wprost zadziwiają, inne mają wzbudzić podziw, inne nakłonić do refleksji.

Przyjętymi do rozważań wariantami tychże historii będą te zawarte w pracy Tytusa Liwiusza „Dzieje od zał ożenia miasta Rzymu” w tłumaczeniu Władysława Strzeleckiego¹⁹. Warto przy tym zaznaczyć, że opowieści te funkcjonowały w świadectwach oralnych i pisanych przez całe stulecia, zanim na przełomie er spisał je w tej wersji Liwiusz. Narodziny rzymskiej historiografii w formie pisanej to czas III w. p.n.e., jest to tak zwany okres annalistów trwający do I w. p.n.e. (chronologicznie starszych, średnich i młodszych). Korzystali oni z roczników pontyfików (*tabulae annales*), świadectw oralnych (*carmina convivalia*) czy zachowanych w prywatnych archiwach mów pogrzebowych (*laudationes funebres*). Praca annalistów to podstawowe źródło dla wspomnianych wyżej Liwiusza i Dionizjusza. O źródłach Liwiusza, a także o formule wcześniejszej od niego historiografii

¹⁹ Zob. Tytus Liwiusz, *Ab urbe condita, Dzieje od założenia miasta Rzymu*, przeł. W. Strzelecki, Wrocław 2004.

rzymskiej odsyłam do pracy Ignacego Lewandowskiego²⁰. Wszystkie te mity należą również do węższej kategorii mitów bohaterskich, które tak opisała Anna Siewierska-Chmaj:

Życie bohatera objawione w micie jawi się jako **schemat postępowania dla całego społeczeństwa**, mit bohaterski staje się w ten sposób jądrem określonego ładu aksjologicznego, ale także politycznego [...] Mity bohaterskie są ważne dla politycznego przywództwa; jest to uwarunkowane pragnieniem ludzi, aby na czele ich wspólnoty, wcale nie wymyślonej, lecz naturalnej, stał ktoś niezwykle przez samo posiadanie władzy²¹.

Biorąc za przedmiot rozważań opowieści pióra Tytusa Liwiusza, należy zwrócić uwagę na kontekst jego wysiłku jako historyka epoki augustowskiej. Jest to szczególnie ważne z powodu aspektu komunikacyjnego. Okres tworzenia przez Liwiusza *Ab Urbe condita* to czas augustiańskiego dyskursu odnowy moralnej, stanowiącego odpowiedź na okres moralnego upadku doby kryzysu Republiki. Sam Liwiusz określa w przedmowie, iż właśnie to dążenie do odnowy moralnej stanowi przyczynę powstania dzieła²². Zastanović się więc należy, czy Liwiusz przytacza mity (a jeśli tak, to za kim), czy może je tworzy, ponieważ ma w tym cel, jakim jest nawiązanie do reform Augusta. W drugim wypadku jeszcze bardziej zasadne wydaje się pytanie o charakter „założycielskości” tych mitów (może należałoby rozumieć je jako mity założycielskie Cesarstwa Rzymskiego lub też, zapewne nieuświadomioną do końca przez Liwiusza, próbę stworzenia takich mitów przez autora *Ab Urbe condita*). Więcej o tych zależnościach, mających niepodważalny wpływ na kształt narracji w dziełach pisarzy epoki augustiańskiej, pisze Matthew Fox²³.

Wybór jako przedmiotu analizy treści z dzieła Liwiusza wymaga dodatkowego uzasadnienia. Praca Liwiusza jest jednym z dwóch podstawowych źródeł literackich, które przytaczają historie określone tutaj zbiorowo jako „rzymskie mity założycielskie”. Drugim źródłem jest *Rhōmaikē Archaialogia* – „Starożytność rzymska” Dionizjusza z Halikarnasu²⁴. Późniejsze świadectwa literackie w zakresie najwcześniejszej historii rzymskiej są wtórne w stosunku do tychże wskazanych dwóch dzieł²⁵. Powodem, dla którego wykluczono z rozważań pracę Dionizjusza, jest określona przez samego autora grupa docelowa jego twórczości (a więc zamierzonych przez nadawcę treści procesu komunikacyjnego odbiorców). O ile

²⁰ Zob. I. Lewandowski, *Historiografia rzymska*, Poznań 2007.

²¹ A. Siewierska-Chmaj, *Mity w polityce*, s. 19–20. Podkreślenia autora.

²² Liv., I, pr.

²³ Zob. M. Fox, *Roman Historical Myths*, s. 229–234.

²⁴ Por. Dionizjusz z Halikarnasu, *Rhōmaikē Archaialogia*, [w:] *Roman Antiquities*, przeł. E. Cary, tom I, ks 1–2, Cambridge MA 1937.

²⁵ Zob. I. Lewandowski, *Historiografia rzymska*, s. 196–197.

Liwiusz wprost określa, że pisze (komunikuje) w celach wychowawczych dla Rzymian²⁶, tak Dionizjusz przedstawia najwcześniejszą historię rzymską dla własnych rodaków z Hellady²⁷. Liwiusz podkreśla zatem funkcję wychowawczą swojej komunikacji, a Dionizjusz skupia się na funkcji ściśle informacyjnej i to na zewnątrz społeczeństwa rzymskiego (rozumianego w sposób kulturowy i polityczny). Trudno więc byłoby uzasadnić twierdzenie, że Dionizjusz promuje jakieś postawy społeczne w procesie komunikacji wartości.

Przyjętym modelem klasyfikacji wymowy tych podań będą orientacje wartościujące (zmienne bazowe) sposobu działania (ról) jednostek sformułowane w teorii działania społeczeństw Talcotta Parsonsa²⁸, po raz pierwszy ujęte w „Systemie społecznym”²⁹, ze szczególnym uwzględnieniem dylematów dotyczących sfery ego jako podmiotu: orientacji partykularyzm – uniwersalizm oraz orientacji na zbiorowość (kolektywizm) – na siebie (indywidualizm)³⁰. Każda bowiem przytoczona wyżej historia dotyczy w szczególności poziomu zasad etycznych, prawnych i moralnych postępowania ludzkiego w konfrontacji ze stosunkami międzyludzkimi, w tym rodzinnymi. Za zastosowaniem teorii Parsonsa przemawia więc fakt, że, według jego stanowiska, działający podmiot kieruje się, oprócz okoliczności danej sytuacji, wartościami i wynikającymi z nich normami, a także wzorcami zachowań³¹, co trafnie oddaje wieloaspektowość przedmiotu tego badania. Mocno wyróżniającym się wyjątkiem będzie tutaj jednak historia Cyncynata, gdzie, z racji braku dylematu związanego ze sferą rodzinną, szczególnego znaczenia nabierają inne orientacje (zmienne bazowe) z zamkniętego katalogu Parsonsa. Cyncynat to indywidualny wzorzec obywatela z czasów wczesnorepublikańskich. Poprzez jego postać jak w soczewce skupiają się wszystkie te uznawane przez elity za najszlachetniejsze cechy rzymskiego patrioty, które łączą umiłowane do agrokultury z gotowością do służby państwowej. Zastosowanie teorii systemowej Parsonsa w analizie komunikologicznej ma jak najbardziej uzasadnienie również z racji możliwości interdyscyplinarnego zastosowania tej systemiki. Zachowanie każdego bohatera (system jego działań), będące przedmiotem rozważań, zostanie przeanalizowane pod kątem systemu danych dylematów, co wpłynie na postępowanie, wybory i decyzje w określonej kombinacji orientacji. Ustalenie

²⁶ Liv., I, pr.

²⁷ Por. Dionizjusz z Halikarnarsu, *Rhōmaikē Archaialogia*, I, 5.

²⁸ Zob. H. Białyszewski, *Wstęp do wydania polskiego*, [w:] Parson Talcott, *Szkice z teorii socjologicznej*, przeł. A. Bentkowska, Warszawa 1972, s. XXII–XXVI.

²⁹ Zob. T. Parsons, *System społeczny*, przeł. M. Kaczmarczyk, Kraków 2009.

³⁰ Zob. tamże, s. 55.

³¹ Zob. R. Kryszewski, *Zmienne bazowe Parsonsa i ich zastosowanie w ekonomii*, „Problemy Socjologii” (2016, 1), s. 32.

konkretnych orientacji pomoże zweryfikować: czy historie te zachęcają do jednego konkretnego modelu funkcjonowania rzymskiego społeczeństwa, jaki był cel ich przekazu oraz jakie wartości miały przekazywać kolejnym pokoleniom Rzymian. Poruszając się po parsonsofskiej, subiektywnej³², klasyfikacji danych typów społeczeństw, można byłoby na początku tych rozważań opisać tradycyjne społeczeństwo antycznego Rzymu jako społeczeństwo partykularno-przypisaniowe³³, trafność tej klasyfikacji również stanie się przedmiotem weryfikacji w toku rozważań.

Lucjusz Juniusz Brutus i jego synowie

Poznając z uwzględnieniem współczesnej perspektywy i wrażliwości historię Brutusa i skazania przez niego na śmierć własnych synów, jego postępowanie mogłoby zostać odebrane jako *filicidium* (zabójstwo synów). Warto jednak jednoznacznie podkreślić, że w rozumieniu prawnym czyn Brutusa zabójstwem nie jest. Rzymianie na określenie zabójstwa synów czy innych krewnych używali dość szerokiego terminu „*parricidium*”³⁴. W literaturze przedmiotu występuje również termin „*fratricidium*” odnoszące się do zabójstwa brata, choć Maciej Jońca przywołuje także sformułowanie o tożsamym znaczeniu – *parricidium fratris*. W stosunku do zabójstwa dzieci z kolei Jońca przytacza za Liwiuszem nazwę *parricidium liberum*³⁵. Maciej Jońca przytacza, za Dionizjuszem z Halikarnasu, jako przykłady ojcowskiej surowości m.in. czyny Brutusa i Torkwatusa (które jednak nie stanowią przejawu *pater potestas*, a są raczej czynnościami dokonywanymi z racji sprawowanego urzędu konsula, polegającymi na skazaniu synów na śmierć na rozkaz ojców).

Podsumowując, przytoczone poniżej historie dotyczące Brutusa i Torkwatusa, dla Rzymian nie były *parricidium*, chyba że wiązałyby się z pogwałceniem obowiązującego prawa.

Według tradycji transformacja ustrojowa Rzymu z rządów królewskich na republikańskie nie byłaby możliwa, gdyby nie osoba Lucjusza Juniusza Brutusa, arystokraty rzymskiego blisko spokrewnionego z panującym rodem Tarkwiniuszów (jego wujem był bowiem ostatni król rzymski Tarkwiniusz Pyszny)³⁶. Gdy Sekstus, syn króla Tarkwiniusza, dopuścił się gwałtu na innej przedstawicielce socjety, Lukrecji, zawiązał się spisek możnych, do którego przystąpił również Brutus. Złożył on przy tym, według Liwiusza, solenną przysięgę, która wyraża siłę determinacji Brutusa:

³² Zob. tamże, s. 35.

³³ Zob. T. Parsons, *System społeczny*, s. 154–156.

³⁴ Zob. M. Jońca, *Parricidium w prawie rzymskim*, Lublin 2008, s. 19–22.

³⁵ Zob. tamże, s. 192.

³⁶ Liv., I, 56.

Przysięgam na tę krew, najczystsza przed pohańbieniem przez królewicza, a was, bogowie, biorę na świadków, że Lucjusza Tarkwiniusza Pysznego wraz z jego występna żoną i wszystkimi dziećmi wygnam mieczem, ogniem i czym tylko zdołam, i nie pozwolę, by on lub ktokolwiek inny byłkrólem w Rzymie³⁷.

Brutus przejął inicjatywę jako przywódca sprzysiężenia i pozyskując poparcie ludu z powodu ogólnego niezadowolenia z rządów Tarkwiniusza, doprowadził do wygnania rodziny królewskiej z miasta. On sam został przez lud obrany na jednego z dwóch konsulów niekrólewskiego Rzymu. Jednak taka zmiana stanu rzeczy nie odpowiadała wszystkim obywatelom. Wśród rzymskiej złotej młodzieży, która była związana z trzema synami ostatniego króla rzymskiego, zawiązał się spisek, którego celem było przywrócenie monarchii. Jej członkami zostali też dwaj synowie Brutusa – Tytus i Tyberiusz. Momentem najbardziej interesującym z perspektywy niniejszych badań jest zachowanie Brutusa po udaremnieniu spisku:

Po rozgrabieniu mienia królewskiego skazano zdrajców i wykonano na nich karę śmierci. Wykonanie to przez to miało specjalny charakter, że godność konsula nałożyła na ojca obowiązek wykonania kary na własnych synach: los uczynił wykonawcą kary tego, który nie powinien być nawet zwykłym widzom przy egzekucji [...] Konsulowie wkroczyli na trybuny i dano liktorom rozkaz dokonania egzekucji. Zdarto szaty ze skazanych, ochłostano ich różgami, a wreszcie ścięto toporem. A przez cały ten czas przedmiotem ogólnego zainteresowania był ojciec, jego rysy i wyraz twarzy, bo uczucia ojcowskie brały górę przy wykonywaniu prawem przepisanej kary³⁸.

Przede wszystkim warto podkreślić, że w świetle prawa rzymskiego i sposobu jego funkcjonowania w społeczności rzymskiej postępowanie Brutusa nie było przejawem *patria potestas* ani czynem klasyfikowanym jako *parricidium*, rozumianym jako zabójstwo krewnych. Z perspektywy współczesnej Liwiuszowi dochodzi tutaj do kompletnego oddzielenia działań osoby konsula od osoby ojca³⁹. Oddzielenie to nie dokonało się bynajmniej w warstwie emocjonalnej, o czym świadczy podkreślenie wystąpienia ojcowskiej rozpacz u Brutusa. Zachowanie Brutusa jest przejawem dyscypliny na rzecz odleglejszych celów (afektywna neutralność) – woli czynić zadość prawu, co wywoła u niego osobistą, niewyobrażalną stratę, niż narazić młodą republikę na kolejną próbę puczu. Patrzy na sytuację całłościowo, a nie ze względu na cechy innych aktorów, w tym wypadku własnych synów (odrzućcie statusu przypisanego w postaci koligacji rodzinnych). Jego postawa nie świadczy o osobistych partykularyzmach, lecz o pierwszeństwie publicznych norm moralnych i działaniu w interesie kolektywu zamiast własnym

³⁷ Liv., I, 59.

³⁸ Liv., II, 5.

³⁹ Zob. M. Jońca, *Parricidium w prawie rzymskim*, s. 193–194.

(w tym zamiast zgodnie z moralnością wynikającej z norm i obowiązków sfery prywatnej) – śmierć ponoszą wszyscy spiskowcy (cecha istotna) bez względu na inne cechy dostrzegane z perspektywy danej jednostki (ojca)⁴⁰. Brutus, jako ten, który przedłożył interes obywateli rzymskich (wspólne interesy danej zbiorowości)⁴¹ nad swą miłość ojcowską, staje się wzorem postępowania. Ma jednak przy tym prawo do własnych emocji w postaci uczuć ojcowskich. Każdy prawy Rzymianin powinien umieć zdobyć się na podobne poświęcenie.

Na koniec analizy warto podkreślić, że przytoczony powyżej opis transformacji monarchii w republikę według obecnego konsensusu historycznego jest wyłącznie opisem literackim, a nie faktograficznym⁴². Sam proces był dłuższy i bardziej wielowątkowy, ale z perspektywy obszaru analizy komunikacji tego mitu w wersji Liwiusza nie jest to kluczowy wątek wymagający dalszych rozważań.

Tytus Manlius Torkwatus i jego syn

Tytus Manlius Torkwatus swój ostatni konsulat sprawował w dobie wojny latyńskiej (340–338 r. p.n.e.). Genezę tego konfliktu były wewnętrzne tarcia między Rzymem – miastem przewodnim Związku Latyńskiego a innymi jego miastami-członkami również należącymi do rodziny plemion latyńskich. Obie strony konfliktu łączył wspólny język, zwyczaje i dotychczas udana współpraca wojskowa w konfliktach z plemionami o innym pochodzeniu. Z powodu tych podobieństw, które zrównywały szanse obu stron w wypadku nadchodzącego starcia, Torkwatus zarządził ostry rygor dyscypliny wojskowej. Przy tożsamym uzbrojeniu i stosowanej taktyce kluczowe znaczenie dla zwycięstwa miały właśnie kwestie morale oraz dyscypliny. Dążąc do zachowania odpowiednio wysokiego morale, zakazał podejmowania w istocie ryzykownych pojedynków między reprezentantami obu stron, które w wypadku porażki Rzymianina mógł y negatywnie wpłynąć na żołnierskiego ducha⁴³. Jako doświadczony wódz konsul musiał zdawać sobie sprawę, że w momencie starcia identycznych pod względem systemu dowodzenia i posiadanego uzbrojenia wojsk zwycięży strona o większej karności. Rozkaz o zakazie pojedynkowania złamał syn Torkwatusa. Podczas zwiadu został sprowokowany i stał się w pojedynku z dowódcą nieprzyjacielskiej jazdy. Młodszy Torkwatus wyszedł ze starcia zwycięsko, po czym razem z łupem po zabitym przeciwniku wrócił do obozu armii rzymskiej, gdzie stawiał się przed swoim oj-

⁴⁰ Zob. T. Parsons, *System społeczny*, s. 50–53.

⁴¹ Zob. tamże, s. 51.

⁴² Zob. A. Łoś, *Narodziny elit rzymskich*, s. 474–479.

⁴³ Zob. J. Gałkowski, hasło *Synobójstwo*, [w:] *Serwis internetowy Teologia Polityczna*, <https://teologiapolityczna.pl/juliusz-galkowski-synobojstwo-cnota-czy-okrucienstwo-nie-do-przyjecia> (dostęp: 24.10.2025).

cem i wodzem. Tak jak w przypadku Brutusa na odbiorcy największe wrażenie robi postawa ojca wobec własnego dziecka:

[Torkwatus młodszy – J.S.] odezwał się w te słowa: „Ojcze, by wszyscy dowodnie poznali, że Twoja krew płynie w mych żyłach, przynoszę ten rycerski łup wojenny, zdarty z wroga zabitego, który mię wyzwał na pojedynek”. Na te słowa konsul natychmiast odwrócił się od syna i kazał wezwać trąbką żołnierzy na zebranie. A gdy zeszli się tłumnie, przemówił tak: „Ty, Tytusie Manliuszu, nie szanując ani władzy konsulów, ani majestatu ojca walczyłeś z wrogiem poza szykiem bojowym wbrew naszym zakazom; ile tylko było w twej mocy, złamałeś karność wojskową, na której aż do dzisiaj opierało się państwo rzymskie; doprowadziłeś mnie do tego, że muszę zapomnieć albo o rzeczpospolitej, albo o sobie samym. My więc poniesiemy raczej karę za nasz występki niż żeby rzeczpospolita miała pokutować za nasze winy. Damy młodzieży przykład straszny, ale na przyszłość zbawienny. Wzrusza mię wprawdzie i wrodzona człowiekowi miłość do dzieci, i okazane przez Ciebie męstwo, oszukane złudnym majakiem sławy; ale albo śmierć Twoja ma wymusić posłuch dla rozkazów konsulów, albo bezkarność Twoja obalić je na zawsze. Sądzę więc, że – jeśli płynie w twych żyłach choć kropla krwi mojej – nawet Ty sam zgodzisz się na poniesienie kary i przywrócenie w ten sposób karności wojskowej, zachwianej z Twojej winy. Idź liktorze, przywiąż go do pala!”. Wszyscy zdrętwieli, słysząc tak straszny rozkaz – każdy patrzył na topór, jakby był wyciągnięty przeciwko jego osobie – a zachowali się spokojnie więcej ze strachu niż ze subordynacji [...] tzw. Rozkazy Manliuszowe (*imperia Manliani*) budziły postrach nie tylko w chwili obecnej, lecz stanowiły także ostrzegający przykład na przyszłość⁴⁴.

Ta druzgocąca historia i dzisiaj wywołuje na odbiorcy wielkie wrażenie. Wielu jest ludzi, którzy zachowywaliby się z taką bezwzględnością jak konsul Torkwatus. Okrutny akt wódza został zapamiętany jako *imperia Manliana*, czyli postępowanie niezwykle surowe i bez czynienia żadnych wyjątków⁴⁵. Ryzykownie byłoby stwierdzić, że w tym przekazie Torkwatus kreowany jest jako wzór do naśladowania. Jego skrajne zachowanie ma raczej pokazać odbiorcy, jaką świętością są rozkazy i autorytet wszelkich przełożonych. W tym kontekście rola przypisana (żołnierz wykonujący rozkazy) jest ważniejsza niż osobiste zasługi (pokonanie wrogiego reprezentanta) i wyjścia poza jej ramy nie usprawiedliwia żadne osiągnięcie aktora. Często spotyka się takie właśnie odwołanie do przestrzegania jak najlepszych, mocno zhierarchizowanych zasad społecznych. Torkwatus charakteryzuje się afektywną neutralnością, całościowym oglądem i drastycznym uniwer-

⁴⁴ Liv., VIII, 7.

⁴⁵ Zob. T. Szelaąg, *Kary i odznaczenia w rzymskim prawie wojskowym*, „Zeszyty Prawnicze UKSW” 6 (2006, 2), s. 90.

salizmem zgodnym z koncepcją normy uniwersalistycznej Parsonsa⁴⁶. Młody Torkwatus posiada tę samą cechę co inne obiekty, czyli jest żołnierzem, to jego cecha istotna w tym kontekście, uniwersalizm w postępowaniu dowódcy przejawia się więc w tym, że w każdym wypadku, każdy żołnierz łamiący dyscyplinę zostanie ukarany śmiercią bez względu na inne, indywidualne cechy obiektu (relacja ojciec – syn). Dowódca-ojciec działa zgodnie z wyobrażonym interesem kolektywu, by zwiększyć poprzez zastraszenie żołnierzy dyscyplinę w armii i zwyciężyć w zbliżającej się bitwie. Na tym drastycznym przykładzie podkreślana jest waga hierarchii w społeczeństwie i idącej za nią na różnych polach dyscypliny. Sami żołnierze z kolei jako węższa zbiorowość w ramach wyobrażonego kolektywu oraz jako adresaci rozkazu nie aprobują surowości swojego wodza. Brutalność Torkwatusa, emanująca w zachowaniu bohatera tej historii, nie jest tutaj pochwalana ani wskazywana za wzór. Staje się ona jednak środkiem do tego, by podkreślić wagę hierarchii i porządkujących ją ról przypisanych. W ten sposób należy rozumieć aprobowane poprzez tę opowieść *virtu*.

Cyncynat jako wzór cnót obywatelskich

Cyncynata poznajemy w księdze trzeciej dzieła Liwiusza⁴⁷. Zostaje on jedno-myślnie mianowany dyktatorem w obliczu kryzysowej sytuacji Rzymu, gdy jedna z jego dwóch armii znajduje się w potrzasku Ekwów. Liwiusz zwraca szczególną uwagę czytelnika na okoliczności, w jakich doszło do powiadomienia Cyncynata o powierzeniu mu odpowiedzialnej godności dyktatorskiej:

Tego, co następuje, niech posłuchają ci, którzy mają w pogardzie w porównaniu z bogactwami wszystko, co człowiek może posiadać, i którzy sądzą, że dostojęństwo i cnota mogą istnieć tylko w ludziach bogatych. Otóż Lucjusz Kwinkcjusz, jedyna w danej sytuacji ostoja narodu rzymskiego, uprawiał osobiście czteromorgowe pole, zwane obecnie błoniami Kwinkcjusza, za Tybrem, naprzeciw miejsca, gdzie dziś są doki okrętowe. Tam to zastali go posłowie – albo przy kopaniu rowu, wspartego na łopacie, albo przy oraniu – jedno jest pewne, że był w danej chwili zajęty pracą na roli; po wzajemnych powitaniach poprosili go, by odziany w togę zechciał wysłuchać zleceń Senatu wraz z najlepszymi życzeniami dla niego osobiście i dla państwa. Zdziwił się mocno, zapytał czy stało się coś złego i kazał żonie Racylii natychmiast przynieść togę z chaty. Otarł z siebie kurz i pot, ubrał się w togę i wystąpił przed posłów, a ci witają go jako dyktatora, składają powinszowania, wzywają do Rzymu i opowiadają, jaki strach opanował wojsko⁴⁸.

⁴⁶ Zob. T. Parsons, *System społeczny*, s. 50–53.

⁴⁷ Liv., III, 26–32.

⁴⁸ Liv., III, 26.

Po objęciu urzędu Cyncynat podjął w mieście szybkie i zdecydowane działania, w wyniku których nastąpiła powszechna mobilizacja, by ruszyć na pomoc otoczonej armii konsularnej. Atakowane z dwóch stron siły Ekwów zostały otoczone i zmuszone do kapitulacji. Cyncynat po odniesionym zwycięstwie zdymisjonował za nieudolność konsula dowodzącego okrążoną armią. Cyncynat w głorii zwycięzcy powrócił do Rzymu oraz odbył tryumf. Następnie złożył on urząd dyktatora w szesnastym dniu sprawowania funkcji, pomimo przyznania mu tej władzy na zwyczajowy okres sześciu miesięcy.

W tym przekazie wielką wagę położono na podkreślenie cnoty skromności Lucjusza Kwinkcjusza. W obliczu nadchodzącego dla społeczeństwa rzymskiego zagrożenia porzuca on w jednej chwili spokojne życie na roli, by zapobiec powszechnemu niebezpieczeństwu (orientacja na zbiorowość)⁴⁹. Jednomyslność przy wyborze Cyncynata, a także jego własną, późniejszą decyzję o degradacji konsula dowodzącego otoczoną armią można interpretować jako promocję statusu osiągniętego ponad przypisanym. Zarówno zdegradowany konsul, jak i Cyncynat zostali wybrani na swój urząd zapewne przez wzgląd na swoje kompetencje (element orientacji na osiągnięcia), ale w momencie krytycznym o sprawowaniu dalej urzędu nie decyduje już wcześniejsze przypisanie do roli (w tym wypadku konsula), lecz osiągnięcia. Dymisja nieudolnego piastuna urzędu konsularnego ponownie więc tworzy przestrzeń do nowej nominacji w myśl mechaniki statusu osiągniętego. Sam Cyncynat musiał mieć wielki, wypracowany autorytet, by zyskać jednomyslnie poparcie na urząd dyktatorski. W cytowanej przez Liwiusza wypowiedzi Cyncynat szczególną wagę kładzie na konieczność nabycia doświadczenia wojskowego u zdegradowanego konsula. Jednocześnie za swoje zasługi nie oczekuje gratyfikacji ani nie chce sprawować dłuższej władzy o tak wielkich prerogatywach niż jest to konieczne. Zatem to wzór obywatela republikańskiego, który w chwili próby jest w stanie poświęcić dla państwa wszystko i jednocześnie nie wykorzystuje tej sposobności do prywatnych celów i aspiracji.

Historia rodzeństwa Horacjuszów

Następna przytoczona przez Liwiusza w tym artykule opowieść określona została przez niego jako najślawniejsza z dawnych⁵⁰. W obliczu zatargu między miastami – Rzymem i Albą Longą – o przywództwo nad miastami Italii. Ich władcy, z racji nadciągającego zagrożenia etruskiego, postanowili rozstrzygnąć spór w mniej krwawy sposób niż walna bitwa. Zrządem losu w obu armiach znalazło się trzech braci w podobnym wieku i o porównywalnej sile – obie trójki były

⁴⁹ Zob. T. Parsons, *System społeczny*, s. 50–51.

⁵⁰ Liv., I, 24.

swymi bliźniaczymi odbiciami. Horacjusze reprezentowali stronę rzymską, a Kuriacjusze ich oponentów. W zaciętym, heroicznym starciu poległo dwóch Horacjuszów, a następnie trzech Kuriacjuszów. Zwycięstwo należało więc do Rzymian, a Alba Longa popadła w poddaństwo. Horacjusz, który jako jedyny przeżył i zabił przy tym wszystkich trzech przeciwników, zyskał wielką sławę i uznanie. Tak Liwiusz przedstawia wypadki, gdy zwycięzca dotarł z placu boju do bram miasta:

Na czele szedł Horacjusz, niosąc łup zdarty z trzech bliźniaków; przed bramą Kapeńską zabiegła mu drogę niezamężna siostra, która była zaręczona z jednym z Kuriacjuszów, ale gdy poznała na ramionach brata płaszcz narzeczonego, który sama utkała, rozpuszcza z żalości włosy i z płaczem wywołuje imię poległego. Wzniesła burzę gniewu w sercu zapalczego młodziana ta rozpacz siostry wobec jego własnego zwycięstwa i tak wielkiej radości ogólnej; dobywszy więc miecza przebija dziewczynę, gromiąc ją równocześnie tymi słowami: „Idź stąd z twą niewczesną miłością do narzeczonego, skoroś zapomniała o poległych braciach, skoroś zapomniała o bracie żywym, skoroś zapomniała o ojczyźnie. Tak niech zginie każda Rzymianka, która w przyszłości zapłaczę nad ciałem wroga⁵¹.

W obliczu tej zbrodni elita i lud rzymski stanęli przed dylematem. Na jaką karę w świetle tak niedawnej i olbrzymiej zasługi można skazać młodego Horacjusza? Sąd duumwirów skazał go na śmierć, a wskutek złożonego przez skazanego odwołania ostatecznie sprawa stanęła przed powszechnym sądem ludowym. W trakcie tego protestu głos zabrał Publiusz Horacjusz, ojciec trzech braci i nieszczęsnej Horacjanki:

W czasie tego sądu ludowego największe wrażenie na zebranych wywarł okrzyk ojca Publiusza Horacjusza, że jego zdaniem córka słusznie poniosła śmierć; w przeciwnym razie sam, na mocy władzy ojcowskiej, byłby ukarał syna. Błagał następnie, by nie czynili zupełnie bezdzietnym jego, którego niedawno widzieli otoczonego tak licznym potomstwem. Wśród tych błagań starzec objął syna ramieniem i wskazując na łupy Kuriacjuszów, wbite w miejscu zwanym dziś *pila Horatia*, wołał: „Kwiryci, jakże to będziecie mogli patrzeć na stojącego pod haniebnym drzewem, na chłostanego i torturowanego tego, którego dopiero co widzieliście, jak kroczył wśród oznak zwycięstwa i radosnych okrzyków? Chyba nawet oczy Albańczyków odwróciłyby się od tak haniebnego widowiska! Idź, liktorze, skrępuj te ręce, które tak niedawno dzierżyły broń i tą bronią wywalczyły dla narodu rzymskiego zwierzchnią władzę nad Albą. Idź, zakryj głowę oswobodzicielowi tego miasta, zawieś go na hańbiącym drzewie, chłószcz go albo wewnątrz *pomoerium* – ale tylko wśród tych włóczy i łupów zdartych z wroga – albo na zewnątrz *pomoerium* – ale tylko pośrodku grobów Kuriacjuszy. Gdzież bowiem

⁵¹ Liv., I, 26.

możecie zaprowadzić tego młodzieńca, by go pomniki własnej chwały nie uwalniały od tak sromotnej kary śmierci⁵²?

Lud pod wpływem przemowy ojca odstąpił od wymierzenia kary na młodzieńcu, a pamięć o tych wydarzeniach przetrwała do czasów Liwiusza poprzez symboliczne pomniki w postaci grobowca Horacji oraz konstrukcji jarzma, pod którym Horacjusz musiał przejść „za karę”. Los młodego Horacjusza został ściśle powiązany z jego zasługami. Horacjusz jako obiekt społeczny był definiowany poprzez swoje osiągnięcia (w tym wypadku pokonanie trzech Kuriacjuszy)⁵³. On sam swój czyn argumentuje w sposób zgodny z normą uniwersalistyczną – każda Rzymianka, która oplakuje śmierć wroga, zasługuje na śmierć (mimo że jego czyn łamie najświętsze rzymskie prawa i stanowi sam w sobie partykularyzm). Sposób działania w zakresie dylematu prywatnego i zbiorowego można zinterpretować dwojako zależnie od perspektywy występujących aktorów. Liwiusz podkreśla motywację ze sfery ego (afektywne zaangażowanie) bohatera do zamordowania siostry – wzbudza gniew i rozpacz w obliczu jego własnego zwycięstwa i brak pamięci o bracie żywym oraz braciach poległych. Jednak Horacjusz dalej implikuje, że to jego własna siostra dopuściła się zdrady ojczyzny i działa w perspektywie orientacji na siebie, dlatego też musi ponieść najokrutniejszą karę, a on działa słusznie w interesie zbiorowości. Sprawa ta w oczach ludu rzymskiego jest niezmiernie kontrowersyjna i z trudem przyszło się pogodzić całemu społeczeństwu z wybaczeniem tej zbrodni nawet pomimo chwalebnych zasług samego mordercy. Historia ta pokazuje, że wartości powiązane z rzymskością (w tym najświętsze zasady regulujące życie wspólnoty) stoją wyżej niż indywidualna ekspresyjność. Brak ostatecznego usprawiedliwienia wspólnoty dla zachowania Horacjusza czyni z niego antybohatera, zaprzeczenie wzoru postawy społecznej. Warto zwrócić uwagę na fakt, że jest to trzecia historia Liwiusza, w której mocno przewija się postać ojcowska i która z racji tej roli społecznej ma przełożony wpływ na przebieg narracji. W micie o Brutusie to również postawę ojca (albo sposób jego przedstawienia przez Liwiusza) można przyjąć za oś opowieści – Brutus wydaje się przyjmować postawę pośrednią – inaczej niż ojciec Horacjusza – nie staje w obronie swych dzieci, odmiennie od Torkwatusa, nie tworzy norm, za których łamanie skazuje dziecko na śmierć, jawi się raczej jako urzędnik (i ojciec – niemy, choć zrozpaczony obserwator). Historie te są więc literackim świadectwem przemożnej roli *patria potestas* w rzymskich relacjach społecznych, jak również wyrazem życzenia Liwiusza odnośnie tego, jak ta rola powinna wyglądać, czyli jak za czasów doby królestwa i wczesnej Republiki.

⁵² Liv., I, 26.

⁵³ Zob. T. Parsons, *System społeczny*, s. 53–54.

Morderstwo Remusa

Ostatnie dwie historie są bezpośrednio związane z faktem założenia miasta Rzym. Założenie miasta jest nieodłącznie związane z braćmi bliźniakami Remusem i Romulusem i ich konfliktem. Według słów Liwiusza na drodze braterskiej miłości stanęła żądza władzy⁵⁴, bowiem każdy z braci pragnął dla siebie przywództwa nad nową osadą. Spór, który miały rozsądzić boskie sygnały w postaci dobrych wróżb, został w ten sposób jedynie zaogniony: „Wskutek tego wszczęła się między nimi sprzeczka i wśród obustronnej kłótni rozpoczęła się bitwa. Przy tej okazji Remus, ugodzony w bójce, padł martwy”⁵⁵. Liwiusz przytacza również drugą wersję, według niej Remus sprowokował Romulusa słowną zaczepką, a ten zabił brata w gniewie, mówiąc na koniec: „Tak zginie w przyszłości każdy, kto przekroczy moje mury”⁵⁶.

Należy zauważyć, że narracja liwiuszowa dotycząca tak karygodnego w rzymskiej mentalności czynu jak *parricidium fratris* jest niezmiernie łagodna podobnie jak w przypadku omawianej dalej historii porwania Sabine⁵⁷. Taka narracja sprawia wrażenie, jakby Remus był konieczną ofiarą, która stała na drodze do jedności na początku historii *civitas*. Z perspektywy liwiuszowego Romulusa stał się on nie tylko osobistym rywalem, ale też wrogiem stanowiącym poważne zagrożenie dla całości wspólnoty. Ponadto warto zwrócić uwagę na fakt, że literacka postać Romulusa w rodzącym się kanonie czasów augustiańskich stanowiła paralelę dla osoby samego boskiego Cezara, a także Augusta, stąd można tłumaczyć dość powściągliwy i dyplomatyczny język Liwiusza. Rzym rodzi się więc w grzechu, ale dość idealizowanym, przedstawionym w sposób wzniosły. Impuls (gniew) prowadzący Romulusa do bratobójstwa jest przejawem orientacji indywidualnej. Trudno mówić w tej sytuacji także o afektywnej neutralności (powściągliwości emocjonalnej). Remus, stając się ofiarą Romulusa, nie jest przez niego postrzegany w sposób przypisaniowy (czyli jako brat bliźniak), ale przez pryzmat statusu osiąganego (rywal do władzy/zagrożenie dla wspólnoty), co podkreślają włożone do ust Romulusa przez Liwiusza słowa. Jednak wymowa całości tej historii prowadzi w kierunku orientacji uniwersalistyczno-kolektywnej. Czynu założyciela Wiecznego Miasta wcale się nie potępia, a przelana krew braterska nie ma w rzymskim odbiorcy wywoływać wstydu co do początków jego własnego narodu. W tej warstwie komunikacyjnej zbrodniczy postępek wydaje się wręcz koniecznością, która ukróca rozłam w młodej społeczności. Natomiast Remusa traktuje się jak każde inne zagrożenie zewnętrzne, które chce wkroczyć w rzymskie mury.

⁵⁴ Liv., I, 6.

⁵⁵ Liv., I, 7.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Zob. E. Dench, *Romulus' Asylum*, s. 11–25.

Porwanie Sabineek

Młoda wspólnota rzymska cierpiała z powodu braku wystarczającej liczby kobiet niezbędnych do trwania oraz przedłużenia istnienia osady poprzez zapewnienie kolejnych generacji mieszkańców. Z tej perspektywy kobiety postrzegano jedynie jako narzędzie i traktowano przedmiotowo. Gdy dyplomatyczne próby pozyskania żon dla Rzymian zawiodły, Romulus zdecydował się na bardziej drastyczne kroki. W wyniku jego podstępu porwano dziewczęta z okolicznego ludu Sabinów⁵⁸. O uprowadzone dziewczęta i kobiety stoczono wojnę, która została nagle przerwana w wyniku niezwykłego wydarzenia:

Wtedy to Sabinki, których porwanie wywołało tę wojnę, z rozpuszczonymi włosami i rozdartymi szatami odważyły się wpaść między latające pociski, gdyż nieszcześcia wzięły górę nad obawą niewieścią. Wypadły z boku i zaczęły rozdzielać nieprzyjacielskie szyki, rozdzielać pełnych gniewu walczących, błagając z jednej strony ojców, a z drugiej mężów, by teściowie i zięciowie nie plamili się krwią bratobójczą, by bratnim mordem nie kalali ich potomstwa – ci wnuków, a tamci dzieci: „Jeżeli gniewacie się o wzajemne pokrewieństwo, jeżeli gniewacie się o związek małżeński, to zwróćcie na nas swój gniew! My jesteśmy powodem wojny, my jesteśmy przyczyną śmierci i ran mężów i ojców. Raczej zginiemy, niżbyśmy miały żyć bez jednych z was jako sieroty lub jako wdowy”. Wywarło to wrażenie na prostych żołnierzach i na wodzach; zapanowało milczenie i nagle uciszyła się walka; z kolei wystąpili wodzowie, by zawrzeć przymierze. Nie tylko zawarli pokój, lecz także z dwóch państw uczynili jedno, zgodzili się na jeden tron królewski, a całą zwierzchnią władzę przenieśli do Rzymu⁵⁹.

Ze współczesnej perspektywy można zaobserwować tu oczywiście sprawy karygodne, gwałt, przymuszenie, a w końcu ofiary stające po stronie własnych oprawców. Tę współczesną reinterpretację mitu dobrze przedstawiła Marina Calloni⁶⁰. Sam Liwiusz w toku kreowanej przez siebie narracji nie potępia zdecydowanie Romulusa i jego towarzyszy, mimo że naruszyli oni swoim czynem święte prawo gościnności (a więc wyrażają swoim zachowaniem orientację partykularną). Autor przedstawił Sabinki jako alegorię jemu współczesnych rzymskich matron stanowiących pożądany kanon kobiecości. To one, pomimo dość przedmiotowego potraktowania, stają się w tej opowieści najważniejsze, a ich zachowanie ma stanowić wzór *virtu* rzymskich kobiet. W momencie bitwy to również one okazują opanowanie (afektywną neutralność), traktują sprawę całościowo i chcą powstrzymać rzeź pola walki, by zaspokoić kolektywny interes swoich ojców, braci oraz mężów, co prowadzi do zjednoczenia obu ludów.

⁵⁸ Liv., I, 9.

⁵⁹ Liv., I, 13.

⁶⁰ Zob. M. Calloni, *Legitimizing Political Power from Below*, s. 581–598.

Podsumowanie

Punktem wspólnym dla wszystkich tych opowieści jest moment, w którym protagonista musi dokonać wyboru dobrego dla wspólnoty, czego konsekwencją jest śmierć osoby bliskiej bohatera. Te podobieństwa wpływają na to, że historie promują podobny model zachowania i podobną hierarchię wartości. Cel ich przekazu jest taki sam. Brutus i Cyncynat za swoją postawę otrzymują (w narracji) wyrażną pochwałę. Czyny Torkwatusa i Horacjusza z kolei nie znajdują aprobaty we wspólnocie, ale ich historie również dają świadectwo szczególnie promowanych wartości. Dziejowa konieczność pcha Romulusa do zbrodni, a Sabinki wznoszą się ponad podziały dla dobra wspólnego. Uniwersalizm jest stawiany ponad partykularyzmem. Interes kolektywny jest ważniejszy od jakiegokolwiek interesu indywidualnego. Ważniejsze są osiągnięcia jednostki niż jej status przypisany, który wynika z samego pochodzenia. Jednak w momencie kolizji wielkich zasług (statusu osiągniętego) ze złamaniem zasad postępowania wynikającego z tradycyjnej hierarchii społecznej osiągnięcia ustępują zakodowanym wartościom tradycyjnego systemu społecznego. Każda ta historia ma w sobie jedną wartość nadrzędną, jaką jest fakt, że Rzym wart jest wszelkiego poświęcenia. By wyniki te zapewniły nam całościowy obraz należy je umieścić w kontekście intencji samego Liwiusza, którą zdradza czytelnikom w przedmowie⁶¹. Podkreśla, że jego celem jest przedstawienie dziejów dekadencji moralnej społeczeństwa rzymskiego aż do czasów jemu współczesnych oraz uwypuklenie szczególnych momentów w dziejach rzymskich, które mogłyby posłużyć za przykład dla kolejnych generacji Rzymian. Jest to klasyczny cel dziejopisarstwa antycznego⁶². Fakt ten wraz z prezentowanymi rezultatami potwierdza w ten sposób wstępne hipotezy tej pracy.

Opowieści liwiuszowe stanowią nośnik konkretnych wartości, które mają wywołać skutek w postaci zmiany zachowań odbiorców jego pism. Autor oddziałuje tu na czytelników, posługując się retorycznym odwołaniem do dawnych, wzniosłych (lepszyc) czasów i czynów. Promowany w ten sposób model funkcjonowania rzymskiego społeczeństwa jest całkowitym przeciwieństwem parsonsofskiego modelu społeczeństwa tradycyjnego (partykularno-przypisaniowego). Wynik ten jest zrozumiały i wpisuje się konsekwentnie w ciąg przyczynowo-skutkowy. Jeśli motywacją dla Liwiusza do spisanie historii rzymskiej była fatalna kondycja moralna jemu współczesnych (wpisująca się w model partykularno-przypisaniowy) i chęć odwrócenia tego trendu, to kreowany przez niego przekaz musiał promować wartości wpisujące się w model z przeciwnych par przyjętego w tej pracy systemu klasyfikacji.

⁶¹ Liv., I, pr.

⁶² Zob. I. Lewandowski, *Historiografia rzymska*, s. 11.

Być może potrzeba zaspokojenia zbiorowego pragnienia jest odpowiedzią na pytanie, czemu służą ofiary z Remusa, Horacji, młodych Brutusów i syna Torkwatusa, a także osobiste poświęcenie Sabineek czy osobiste wyrzeczenie Cyncynata⁶³. Jak zauważa Anna Siewierska-Chmaj, zbiorowe pragnienia (potrzeba silnego przywództwa w celu obrony zagrożonych republikańskich wartości, żelaznej dyscypliny w armii w obliczu nadchodzącej, decydującej bitwy i w samym społeczeństwie w celu przetrwania ogółu, która realizowana jest poprzez bezwzględne i tym samym okrutne prawo i normy postępowania) wymagać mogą dla ich realizacji ofiar⁶⁴.

Dochodzi więc do sakralizacji dobra wspólnego – *res publicae* – oraz uznania prymatu zbiorowości nad interesem jednostki. Warto zwrócić również uwagę na kontekst tych brutalnych opowieści, jakim jest zagrożenie zewnętrzne, które sprawia, iż dalsze istnienie społeczeństwa rzymskiego jako niezależnej republiki staje się czymś niepewnym (groźba powrotu etruskich królów, inwazja Ekwów, zagrożenie ze strony Związku Łatyńskiego, a wcześniej ze strony łatyńskiego Alba Longa). Projektowanie zagrożenia zewnętrznego spaja społeczność, buduje w konsekwencji tożsamość i świadomość na wzór narodu zgodnie z koncepcją naturalistyczną⁶⁵. Jest to swoiste *perpetuum mobile* – niebezpieczeństwo scala wspólnotę, a wspólnota, tworząc swój kod kulturowy i tożsamościowy za pośrednictwem mitów jako nośników, podtrzymuje pamięć o zażegnanym zagrożeniu i wartościach, jakie były konieczne, by je przezwyciężyć.

Każda z przytoczonych opowieści przesycona zostaje konkretnymi wartościami, które w wypadku tych rozważań spróbowano wyrazić za pośrednictwem systemiki orientacji zachowań ludzkich Talcotta Parsonsa. Nie jest głównym celem narracyjnym tychże mitów uzasadnianie postępowań ich bohaterów, wartości z tych postępowań płynące można jedynie odrzucić albo zaakceptować⁶⁶. Ta zamknięta alternatywa jest punktem stanowiącym jednocześnie zakończenie rozważań w tej pracy jak i formującym kolejną wartą refleksji tezę. Czy społeczeństwo rzymskie bądź elity rządzące Rzymem na przestrzeni wieków wartości owe akceptowali i kierowali się nimi, kształtowali pod ich wpływem swoje zachowanie, czy definitywnie je odrzucali i traktowali jedynie w kategoriach dawnych legend

⁶³ Zob. A. Siewierska-Chmaj, *Mity w polityce*, s. 50.

⁶⁴ Zob. tamże.

⁶⁵ A. Siewierska-Chmaj przedstawia relację między mitami założycielskimi a koncepcjami naturalistycznymi i pierwotnymi przy tworzeniu się „narodu”. Przytoczone tutaj pojęcie narodu traktuje się tutaj szerzej i elastyczniej niż jako termin mający zastosowanie jedynie w stosunku tylko do narodów współczesnych, których cezura biegnie od XIX-wiecznych procesów historycznych. Stosuje się tutaj tożsamą konsekwencję, co w przypadku zastosowania terminu „państwo” (*Vide*: przypis „4”).

⁶⁶ Zob. A. Siewierska-Chmaj, *Mity w polityce*, s. 54.

przez wzgląd na swoje pragmatyczne usposobienie? By móc zweryfikować tę tezę, należałoby sprawdzić, czy mity przerodziły się w rytuały, które ustanawiają powszechny wzorzec postępowania⁶⁷, tym bardziej, że pamięć o czynach bohaterów tych opowieści była żywa również na przestrzeni dziejów. Warto przywołać choćby przykład Towarzystwa Cyncynatów stanowiący świadectwo symbolicznego znaczenia, jakie zyskało w ideologii amerykańskiego republikanizmu, czy też obraz *Przysięga Horacjuszy* autorstwa Jacquesa-Louisa Davida, który stał się ikoną rewolucji francuskiej – wydarzenia o doniosłości tak wielkiej, że „za mało czasu minęło, żeby o niej wyrokować [i o jej skutkach oraz wpływie na współczesność – J.S.]”⁶⁸.

Bibliografia

Dionizjusz z Halikarnarsu, *Rhōmaikē Archaialogia*, [w:] *Roman Antiquities*, przeł. E. Cary, tom I, ks 1–2, Cambridge MA 1937.

Tytus Liwiusz, *Ab urbe condita*, *Dzieje od założenia miasta Rzymu*, przeł. W. Strzelecki, Wrocław 2004.

Białyszewski H., *Wstęp do wydania polskiego*, [w:] Parson T., *Szkice z teorii socjologicznej*, przeł. A. Bentkowska, Warszawa 1972, s. I–LXI.

Bottici C., *A Philosophy of Political Myth*, Cambridge 2007.

Bradley G., *Early Rome to 290 BC. The Beginnings of the City and Rise of the Republic*, Edinburgh 2020.

Calloni M., *Legitimizing Political Power from Below. A Reinterpretation of the Founding Myths of Thebes, Athens, and Rome as a Critique against Private and Public Violence*, „*Philosophy and Social Criticism*” 49 (2023, 5), s. 581–598.

Cornell T. J., *The Beginnings of Rome. Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000–264 BC)*, New York 1995.

Dench E., *Romulus' Asylum. Roman Identities from the Age of Alexander to the Age of Hadrian*, Oxford 2005.

Forsythe G., *A Critical History of Early Rome: From Prehistory to the First Punic War*, Berkley 2005.

Fox M., *Roman Historical Myths. The Regal Period in Augustan Literature*, Oxford 1996.

Fuller L. L., *Moralność prawa*, przeł. Stefan Amsterdamski, Warszawa 2023.

Galkowski J., *Synobójstwo*, [w:] *Serwis internetowy Teologia Polityczna*, <https://teologiapolityczna.pl/juliusz-galkowski-synobojstwo-cnota-czy-okrucienstwo-nie-do-przyjecia> (dostęp: 24.10.2025).

⁶⁷ Zob. A. Siewierska-Chmaj, *Mity...*, s. 69–70.

⁶⁸ Zob. T. Judt, T. Snyder, *Rozważania o wieku XX: rozmowy Timothy'ego Snydera z Tony'ym Judtem*, przeł. P. Marczewski, Poznań 2013, s. 425.

- Jońca M., *Parricidium w prawie rzymskim*, Lublin 2008.
- Judt T., T. Snyder, *Rozważania o wieku XX: rozmowy Timothy'ego Snydera z Tonym Judtem*, przeł. Paweł Marczewski, Poznań 2013.
- Kołąkowski L., *Obecność mitu*, Warszawa 2005.
- Kupiecki R., *Mit założycielski polityki zagranicznej Rosji*, „Sprawy Międzynarodowe” 72 (2019, 4), s. 77–105.
- Krysze-Jasiński R., *Zmienne bazowe Parsonsa i ich zastosowanie w ekonomii*, „Problemy Profesjologii” (2016, 1), s. 29–43.
- Lewandowski I., *Historiografia rzymska*, Poznań 2007.
- Łoś A., *Narodziny elit rzymskich (VIII–VI w. p.n.e.)*, Kraków 2022.
- Malinowski B., *Mit w psychice człowieka pierwotnego*, przeł. B. Leś, Warszawa 1990.
- Miles G. B., *Livy. Reconstructing Early Rome*, Ithaca 1995.
- Parsons T., *System społeczny*, przeł. M. Kaczmarczyk, Kraków 2009.
- Sapkowski A., *Świat króla Artura*, Warszawa 2021.
- Siewierska-Chmaj A., *Mity w polityce. Funkcje i mechanizmy aktualizacji*, Warszawa 2016.
- Szeląg T., *Kary i odznaczenia w rzymskim prawie wojskowym*, „Zeszyty Prawnicze UKSW” 6 (2006, 2), s. 85–95.
- Wegner R., *Pamięć wszystkich słów. Opowieści z meekhańskiego pogranicza*, Warszawa 2015.



Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego

ul. F. Joliot-Curie 12

50-383 Wrocław

wydawnictwo@uwr.edu.pl