Analiza i Egzystencja

czasopismo filozoficzne

AiE

23

2013

SZCZECIN 2013

Rada Naukowa – Arianna Betti (Vrije Universiteit Amsterdam, Holandia), Piotr Bołtuć (University of Illinois, Springsfield, USA), Andrzej Bronk (Katolicki Uniwersytet Lubelski), Arkadiusz Chrudzimski (Uniwersytet Szczeciński), Józef Dębowski (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn), Adam Drozdek (Duquesne University, Pittsburgh, USA), Stanisław Judycki (Uniwersytet Gdański), Josef Moural (Univerzita Jana Evangelisty Purkyně, Ústi nad Labem, Czechy), Zbysław Muszyński (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin), Robert Piłat (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa), Roger Pouivet (Universite de Lorraine, Francja), Alexander Pruss (Baylor University, Texas, USA), Andrzej Przyłębski (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), Wlodek Rabinowicz (Lund University, Szwecja), John Skorupski (St Andrews University, Wielka Brytania), Marek Szulakiewicz (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń), Ryszard Wiśniewski (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń), Urszula Żegleń (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń)

Redaktor naczelna – Renata Ziemińska (Uniwersytet Szczeciński)

Redaktorzy tematyczni
Filozofia religii – Tadeusz Gadacz (Uniwersytet Pedagogiczny, Kraków)
Pragmatyzm – Piotr Gutowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski)
Filozofia umysłu – Andrzej Klawiter (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań)
Metafizyka – Dariusz Łukasiewicz (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz)
Etyka – Mirosław Rutkowski (Uniwersytet Szczeciński)
Filozofia analityczna – Tadeusz Szubka (Uniwersytet Szczeciński),
Jerzy Szymura (Uniwersytet Jagielloński)
Historia filozofii – Ireneusz Ziemiński (Uniwersytet Szczeciński)
Filozofia polska – Piotr Ziemski (Uniwersytet Warszawski)

Sekretarze redakcji – Katarzyna Szymańska, Justyna Wodzik

Adres Redakcji – Instytut Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego, 71-017 Szczecin
ul. Krakowska 71, e-mail: aie@univ.szczecin.pl

Wersja papierowa jest wersją podstawową
Elektroniczna wersja czasopisma jest dostępna na stronie: **www.us.szc.pl/egzystencja**. Czasopismo jest indeksowane w bazie CEJSH (The Central European Journal of Social Sciences and Humanities), DOAJ (Directory of Open Access Journals) oraz w bazie VSL (Virtual Science Library)

Redaktor Wydawnictwa – Jadwiga Hadryś
Redaktor językowy – Elżbieta Zarzycka
Korektor – Małgorzata Szczęsna
Skład komputerowy – Wiesława Mazurkiewicz
Projekt okładki – Michał Starczewski

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2013

ISSN 1734-9923

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Wydanie I. Ark. wyd. 12,5. Ark. druk. 13,9. Format A5. Nakład 30 egz.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Dariusz Kubok, *Ksenofanes z Kolofonu i greckie źródła problemu poznania* 5

Rafał Oleś, *Metoda dialektyczna a funkcje* chôrismos *w metafizyce Plotyna* 25

Ewa Czesna, Adam Nowaczyk, *Dwie (anty)filozoficzne „gramatyki" Ludwiga Wittgensteina* 45

Jakub Gomułka, *Wittgenstein i zagadka Anzelma* 71

Jacek Moroz, *Czy Alfred Tarski jest relatywistą aletycznym?* 99

Jan Wawrzyniak, *Filozofia jako diagnoza. Barry Stroud o naturze filozofii i znaczenia* 119

Marcin Furman, *Epistemologia Rudolfa Hermanna Lotzego. Obiektywność jako epistemiczna ważność* 143

Damian Barnat, *Silne wartościowania i problem tożsamości ludzkiej* 169

Teresa Żółkowska, *Inny (Wykluczony): dyskurs, puste znaczące, emancypacja* 189

RECENZJA

Artur Kosecki, *Neopragmatyzm – geneza, historia, definicja*
Rec. z: Tadeusz Szubka, *Neopragmatyzm*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2012. Seria Monografie FNP 211

IN MEMORIAM

Marian Przełęcki (1923–2013) 219

CONTENTS

ARTICLES

Dariusz Kubok, *Xenophanes of Colophon and the Greek Sources of the Problem of Knowledge* 5

Rafał Oleś, *Dialectical Method and the Role of* chôrismos *in Plotinus' Metaphysics* 25

Ewa Czesna, Adam Nowaczyk, *Two (anti)philosophical Grammars of Ludwig Wittgenstein* 45

Jakub Gomułka, *Wittgenstein and Anselm's Paradox* 71

Jacek Moroz, *Is Alfred Tarski Alethic Relativist?* 99

Jan Wawrzyniak, *Philosophy as a Diagnosis. On Barry Stroud's Conception of Philosophy* 119

Marcin Furman, *Epistemology of Rudolf Hermann Lotze. Objectivity as Epistemic Importance* 143

Damian Barnat, *Strong Evaluations and the Problem of Selfhood* 169

Teresa Żółkowska, *Other (the Excluded): Discourse, Empty Signifier, Emancipation* 189

REVIEW

Artur Kosecki, *Neopragmatism – Origin, History, Definition*. Review of: Tadeusz Szubka, *Neopragmatyzm*, UMK Toruń 2012 211

IN MEMORIAM

Marian Przełęcki (1923–2013) 219

„Analiza i Egzystencja" 23 (2013)
ISSN 1734-9923

ARTYKUŁY

DARIUSZ KUBOK*

KSENOFANES Z KOLOFONU I GRECKIE ŹRÓDŁA PROBLEMU POZNANIA

Słowa kluczowe: Ksenofanes z Kolofonu, wiedza, krytycyzm, sceptycyzm, epistemologia
Keywords: Xenophanes of Colophon, knowledge, criticism, scepticism, epistemology

Celem niniejszego artykułu jest rozważenie wybranych fragmentów Ksenofanesa z Kolofonu w kontekście pytania o historyczne źródła (początki) refleksji nad poznaniem, a w szczególności próba polemiki ze stanowiskiem głoszącym, że początki tej problematyki odnaleźć można dopiero w poglądach Heraklita i Demokryta[1]. Postaram się z jednej strony wykazać, że źródła te wiążą się przede wszystkim z poglądami myśliciela z Kolofonu,

* Dariusz Kubok – dr hab., profesor Uniwersytetu Śląskiego. Obecnie pełni funkcję dyrektora Instytutu Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Autor m.in. książek *Problem apeiron i peras w filozofii przedsokratejskiej* (1998), *Prawda i mniemania. Studium filozofii Parmenidesa z Elei* (2004). Zajmuje się głównie filozofią starożytną, a także dziejami refleksji ontologicznej i epistemologicznej. E-mail: dariusz.kubok@us.edu.pl.

[1] Tezę taką głosi Eric A. Havelock, który uważa, że radykalna zmiana w znaczeniu słowa *psyche* ma miejsce znacznie wcześniej niż u Sokratesa; kluczowymi postaciami w tej kwestii są dla niego właśnie Heraklit i Demokryt. Zmiana ta polega na odejściu od pojmowania *psyche* jako widma na rzecz „ducha, który myśli" i ma zdolności do działania nie tylko moralnego, ale także poznawczego. Zob. E.A. Havelock, *Psyche czyli oddzielenie podmiotu poznającego od przedmiotu poznania*, [w:] tenże, *Przedmowa*

a z drugiej ukazać, w jaki sposób można w tej perspektywie spojrzeć na fragmenty kolofończyka dotyczące boga. W moim przekonaniu można inaczej rozłożyć akcenty odnośnie do przełomowej roli Ksenofanesa w dziejach filozofii wczesnogreckiej. Jego zasadniczy przełom nie musi wiązać się tylko z nowatorską koncepcją teologiczną[2], lecz z uwzględnieniem rudymentarnej roli rozważań o charakterze teoriopoznawczym w badaniach filozoficznych[3]. Niniejszy artykuł nie będzie zatem ani całościową interpretacją zachowanych fragmentów epistemologicznych Ksenofanesa, ani próbą sformułowania nowej wykładni jego fragmentów dotyczących boga. Chodzi raczej o ukazanie źródłowego i fundującego zrozumienie pozostałych wątków myśli kolofończyka znaczenia rozważań epistemologicznych, które wpisują się w szeroko rozumiany krytycyzm. Perspektywa taka pozwala nieco inaczej spojrzeć na myśl wczesnogrecką i rolę, jaką w niej odegrał Ksenofanes z Kolofonu[4].

---

do Platona, tłum. P. Majewski, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2007, s. 234.

[2] Zob. P. Steinmetz, *Xenophanesstudien*, „Rheinisches Museum" 109 (1966), s. 71–72. Sam Steinmetz opowiada się za interpretacją monoteistyczną.

[3] Rzecz jasna owo przekonanie o fundamentalnej roli rozważań teoriopoznawczych w ujęciu Ksenofanesa nie stoi w sprzeczności z tezą zakładającą istnienie u niego pozytywnej (konstruktywnej) koncepcji teologicznej. W niniejszym artykule co prawda opowiadam się za inną egzegezą tzw. fragmentów teologicznych, co jednak nie musi wykluczać alternatywnych odczytań.

[4] Wydaje się, że obecnie nadal dominuje wykładnia kosmologiczno-ontologiczna tego okresu filozofii. Dobrym tego przykładem jest wydana niedawno książka pod redakcją D.W. Grahama *The Text of Early Greek Philosophy. The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics* (Cambridge 2010), która zawiera fragmenty presokratyków uporządkowane w dwie części: (1) *Cosmologists and Ontologists* i (2) *The Sophists*. Taka perspektywa może zostać dopełniona o wykładnię krytyczną. Jednym z kluczowych aspektów związanych z wczesnogreckim krytycyzmem jest zwrócenie uwagi na doniosłość rozważań epistemologicznych i metodologicznych w tym okresie dziejów filozofii. Pomimo istnienia w literaturze wielu szczegółowych opracowań wybranych wątków refleksji epistemologicznej przedplatoników, nie ma nadal całościowego opracowania w formie zwartej monografii przedplatońskiej epistemologii. Jak zauważa J.H. Lesher, „general theories about knowledge and inteligence do not appear before Plato and Aristotle, but there are scattered observations made by several pre-Socratic philosophers, most notably Heraclitus". J.H. Lesher, *Perciving and Knowing in the Iliad and Odyssey*, „Phronesis" 26 (1981), s. 20. Często również bywa tak, że wczesna myśl grecka budzi zainteresowanie jako antecedencja późniejszych rozważań. L.P. Gerson na przykład stawia sobie za cel skontrastowanie myśli starożytnej ze współczesną. Pisze on:

Filozofię przedplatońską warto rozważyć w perspektywie szeroko rozumianego krytycyzmu. Współcześnie stanowisko to definiuje się: Po pierwsze, jako pewną cechę namysłu polegającą na wieloaspektowym odnoszeniu się do zastanych faktów i konfrontowaniu ich z własnymi przekonaniami, co powoduje konieczność rozważania racji ich uznawania, a także skutkuje możliwością rewizji swoich poglądów. Po drugie, jako postawę poznawczą przeciwstawioną dogmatyzmowi, postulującą dociekanie statusu, podstaw i granic wiedzy. Po trzecie, w epistemologii jako stanowisko głoszące, że wszelkie rozważania filozoficzne muszą być oparte i poprzedzone dociekaniami o charakterze teoriopoznawczym. W świetle tak rozumianego krytycyzmu można przyjrzeć się źródłom problemu poznania w myśli greckiej. Rzecz jasna pewne wypowiedzi o charakterze teoriopoznawczym znaleźć można już wcześniej u Homera i Hezjoda[5], ale szczególna rola – w moim przekonaniu – przypada w tym zakresie Ksenofanesowi z Kolofonu. Problem w tym, że część myślicieli, począwszy od Arystotelesa, nie uznaje go za filozofa, a nawet całkowicie ignoruje.

W *Metafizyce* Stagiryta zalicza Ksenofanesa do „zwolenników jedności" (obok Parmenidesa i Melissosa), który miał głosić, że „*τὸ ἓν εἶναί τὸν θεόν*"

„Broadly speaking, from the beginning of ancient Greek philosophy up to Descartes, epistemology was viewed as both naturalistic in its shape and content and as irreducible to the enterprise that we would call empirical science. [...] I shall sketch some basic differences between the ancient naturalistic approach to knowledge and the contemporary non-natural or criteriological approach". L.P. Gerson, *Ancient Epistemology*, Cambridge–New York: Cambridge University Press 2009, s. 1. W kwestii przedplatońskiej epistemologii zob. np. J.H. Lesher, *The Emergence of Philosophical Interest in Cognition*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 12 (1994); tenże, *Early Interest in Knowledge*, [w:] A.A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge–New York: Cambridge University Press 1999; tenże, *The Humanizing of Knowledge in Presocratic Thought*, [w:] *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, P. Curd, D.W. Graham (ed.), New York: Oxford University Press 2008; E. Hussey, *The Beginnings of Epistemology: From Homer to Philolaus*, [w:] S. Everson (ed.), *Epistemology, Companions to Ancient Thought I*, Cambridge–New York: Cambridge University Press 1990; J. Wilcox, *The Origins of Epistemology in Xenophanes and Heraclitus*, [w:] K. Boudouris (ed.), *Greek Philosophy and Epistemology*, vol. II, Athens 2001; M.-K. Lee, *Epistemology after Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*, New York: Oxford University Press 2005.

[5] Zob. J.H. Lesher, *Perciving and Knowing*…, dz. cyt., s. 2–24; E. Hussey, *The Beginnings of Epistemology*…, dz. cyt., s. 11–17; H.M. Zellner, *Scepticism in Homer?*, „The Classical Quarterly" 44 (1994), s. 308–315.

(Jedno jest bogiem); nie zajmuje się Arystoteles szczegółowym omawianiem jego koncepcji, ponieważ uważa go (wraz z Melissosem) za myśliciela naiwnego, prostackiego (*ἀγροικότερος*)[6]. Ta opinia w dużej mierze zaważyła na późniejszym postrzeganiu roli kolofończyka w dziejach. Co ciekawe, sam Arystoteles w dziele *O niebie* zdaje się zaliczać Ksenofanesa do badaczy, którzy jednak wypowiadają się w kwestii przyczyn, choć ich analizy nie są zbyt pogłębione[7]. Po raz kolejny potwierdza się w ten sposób opinia (formułowana już dawno przez Chernissa, czy też Jaegera), że Arystoteles – mówiąc delikatnie – postrzega tezy swoich poprzedników przez pryzmat własnych kategorii systemowych. Ksenofanes z Kolofonu przez wielu badaczy jest traktowany jako domniemany założyciel szkoły eleackiej. Teza ta, bazująca na systematyzacji nurtów filozoficznych dokonanych przez Arystotelesa w I księdze *Metafizyki*, a także na dramaturgicznej wzmiance Platona w *Sofiście*[8], prowadzi do postrzegania koncepcji kolofończyka w duchu wykładni monistycznej myśli eleackiej, która zostaje poddana przez Arystotelesa surowej krytyce. Mało tego, jako domniemany „zwolennik jedności" Ksenofanes jest uznawany relatywnie przez Stagirytę (w odniesieniu do Parmenidesa) za myśliciela bardziej naiwnego i prostackiego. Dostrzeganie źródłowych związków między Ksenofanesem a Parmenidesem poddane zostało rewizji przez Reinhardta i Jaegera[9], tym bardziej należy dodać, że interpretacja taka nie rozpoznaje doniosłości rozważań Ksenofanesa nie tylko w aspekcie teologicznym (bez względu na to, czy się je traktuje jako pozytywne,

---

[6] Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, 986 b 27.

[7] Arystoteles pisze: „*Οἱ μὲν γὰρ διὰ ταῦτα ἄπειρον τὸ κάτω τῆς γῆς εἶναί φασιν, ἐπ' ἄπειρον αὐτὴν ἐρριζῶσθαι λέγοντες, ὥσπερ Ξενοφάνης ὁ* Κολοφώνιος, *ἵνα μὴ πράγματ' ἔχωσι ζητοῦντες τὴν αἰτίαν*" – *De caelo*, 294 a 21 – 294 a 24. Arystoteles odnosi się tutaj do fragmentu B 28 według wydania Dielsa-Kranza:

„*γαίης μὲν τόδε πεῖρας ἄνω παρὰ ποσσὶν ὁρᾶται*
ἠέρι προσπλάζον, τὸ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἱκνεῖται".

Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von H. Diels, hrsg. von W. Kranz, Bd. 1–3, Zürich 1985, 21 B 28 (dalej cyt. jako DK 21 B 28). Zob. także *Poetarum Elegiacorum Testimonia et Fragmenta*, ed. B. Gentili et C. Prato, Leipzig: Pars prior 1988, fragm. 30 (dalej cyt. jako GP).

[8] „A nasza grupa eleatów, od czasów Ksenofanesa i jeszcze dawniej, mówi, że jednym jest wszystko będące i takie opowieści wygłasza". Platon, *Sofista*, 242 d.

[9] Zob. K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916; W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart: Kohlhammer 1953.

czy negatywne), ale również epistemologicznym, które – w mojej ocenie – są najistotniejsze w poglądach tego myśliciela[10]. Podobne wątpliwości może budzić twierdzenie Jaegera uznające Ksenofanesa za filozofa natury bliskiego poglądom myślicieli jońskich lub ich propagatora[11]. Werner Jaeger pisze: „Nie mamy żadnego fragmentu Ksenofanesa o treści czysto filozoficznej, który zniewalałby nas do przyjęcia tezy o istnieniu spójnego eposu dydaktycznego jego autorstwa na temat natury wszechświata"[12]. Owszem, istnieje spór o wykładnię jego fragmentów dotyczących natury; gdyby jednak odczytywać opinię Jaegera przez pryzmat całej jego egzegezy myśli Kolofończyka, w której odmawia on Ksenofanesowi miana filozofa, to teza ta jest moim zdaniem nie do przyjęcia[13]. Można wykazać, że był on nie tylko znaczącym i niedocenianym filozofem, ale także myślicielem przełomowym, jednym z tych, na których opiera się tradycja myśli Zachodu. Ten wkład Ksenofanesa w rozwój filozofii nie jest widoczny, jeśli ustawi się go w jednym rzędzie wraz z myślicielami jońskimi, poszukującymi *arché*, ani gdy postrzega się go tylko jako teologa. Pełniejsze znaczenie myśli tego filozofa ujawnia się w momencie uświadomienia sobie zasadniczej podstawy teoretycznej jego wypowiedzi.

W epoce Homerowej i po-Homerowej człowiek przynależy do określonej wspólnoty, która opiera się na tradycji zawartej w zbiorowych opowieściach, które się pamięta, aby w każdej chwili móc je odtworzyć. Jak zauważa Eric A. Havelock, „mechanizm psychologiczny tej bezwarunkowej akceptacji oparty jest na poddawaniu się recytacji poetyckiej opowieści i identyfikacji z sytuacjami prezentowanymi przez poetę. Opowieści pozostaną w pamięci tylko wtedy, gdy słuchacz będzie nimi całkowicie oczarowany. Ta gotowość

---

[10] Zob. J. Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2007, s. 108.

[11] Ta ostatnia teza zdaje się być tylko po części prawdziwa. Ksenofanes rzecz jasna mieści się w ramach jońskiej *peri physeos historíe*, jednak jego dociekania wykraczają poza jej obszar; myśliciel z Kolofonu poszerza zakres zainteresowań filozoficznych o refleksję epistemologiczną, którą czyni – w moim przekonaniu – w dużej mierze podstawą dla pozostałych aspektów swojego oglądu świata.

[12] W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, Kraków: Wydawnictwo Homini 2007, s. 88.

[13] J. Burnet, komentując poglądy Ksenofanesa dotyczące *physis*, a w szczególności niemożliwość pogodzenia ze sobą domniemanej tezy o sferyczności świata z przekonaniem o nieskończoności ziemi, stwierdza, że takie trudności pojawiają się, gdy szuka się nauki w satyrze. Zob. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, New York 1930, s. 125.

do przyjęcia tradycji ma w sobie – z perspektywy psychologicznej – duży stopień automatyzmu, jest on jednak równoważony przez bezpośrednią i nieskrępowaną gotowość do działania, zgodną z przyjętym wzorcem”[14]. Człowiek jest częścią tego, co widział, słyszał i pamiętał – dodaje Havelock. Nie ma zatem odróżnienia „ja” od tradycji, która w warstwie językowej jest „muzyczna”, nie ma wreszcie miejsca na krytycyzm, na zdolność do odróżniania nie tylko siebie od całości kulturowej, ale także podmiotu poznającego od przedmiotu poznawanego. W tym świecie nie ma granicy, a zatem nie ma krytycyzmu. Zmiana radykalna zachodzi w momencie odkrycia i ukonstytuowania „ja”. Zdaniem Havelocka, „koncepcja autonomicznej *psyche* jest korelatem odrzucenia kultury oralnej [...]. *Psyche*, która powoli zaczynała widzieć siebie niezależnie od wykonań poezji i od tradycji poetyckiej, musiała stać się analityczna i krytyczna – inaczej byłaby niczym. [...] Nie później niż w ostatniej ćwierci V wieku p.n.e. wyraźnie mamy do czynienia z czymś nowym – i nowość tę stanowi odkrycie intelektu”[15]. Można zatem powiedzieć, że mamy tu do czynienia z właściwym odróżnieniem podmiotu poznającego od przedmiotu poznawanego, a więc z tym, co określić można jako źródłowy krytycyzm epistemologiczny. Od razu należy zauważyć, że pojęcia podmiotu i przedmiotu nie przynależą do języka tego okresu, są to terminy późniejsze, ale nie sposób tej separacji wyrazić prosto i precyzyjnie w dostępnych wtedy kategoriach.

Wspomniany źródłowy krytycyzm epistemologiczny odwołuje się do znaczenia greckich pojęć: *krino* (m.in. oddzielać, rozróżniać, osądzać, sądzić, wyjaśniać, tłumaczyć, badać), *kritikos* (m.in. krytyczny, zdolny do rozróżniania, decydujący), a także ich derywatów. Epistemologiczna źródłowość tego krytycyzmu wskazuje na to, że pierwszym i podstawowym rozróżnieniem epistemologicznym jest oddzielenie podmiotu od przedmiotu poznania. Pisał o tym sugestywnie – choć w innej tradycji filozoficznej – Karl Jaspers: „Ten prafenomen naszego świadomego istnienia jest czymś tak oczywistym, że prawie nie odczuwamy jego zagadki, nigdy bowiem nie próbujemy go kwestionować. To, co myślę, o czym mówię, jest zawsze czymś innym niż ja sam – jest przeciwstawnym mi przedmiotem, ku któremu ja, podmiot, się zwracam. [...] Tę podstawową cechę naszego myślącego istnienia nazywa-

[14] E.A. Havelock, *Psyche czyli oddzielenie podmiotu…*, dz. cyt., s. 234.
[15] Tamże, s. 235–236.

my rozszczepieniem na podmiot i przedmiot"[16]. Zdaniem Erica Havelocka, historycznie rzecz biorąc, rozróżnienie to dokonało się wraz z Sokratesem i Platonem, a prekursorami byli w tym zakresie Heraklit i Demokryt. W moim przekonaniu przejście od koncepcji „ja identyfikującego się z Achillesem" – jak to określił autor *Przedmowy do Platona* – do „ja myślącego o Achillesie" dokonało się wraz z Ksenofanesem i na tym polega przełomowość czy też rewolucyjność (jak określił to w innym kontekście Jaeger) poglądów Ksenofanesa[17]. Można się zatem zgodzić z Karlem R. Popperem, że myśliciel z Kolofonu jest prekursorem rozważań epistemologicznych[18].

Bez względu na ocenę całokształtu poglądów Ksenofanesa badacze myśli wczesnogreckiej są zgodni, przynajmniej w tej kwestii, że Kolofończyk w sposób zdecydowany krytykuje sformułowane głównie przez

---

[16] K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. A. Wołkowicz, Wrocław: Siedmioróg 1995, s. 19. Przywołanie w tym miejscu Jaspersa może być uzasadnione także tym, że jego koncepcja periechontologii wykazuje zbieżności z dociekaniami pierwszych myślicieli greckich, którzy koncentrowali się na poszukiwaniu *to periechon*, tego, co wszechobejmujące. Zob. D. Kubok, *Kategoria* to periechon *w filozofii przedsokratejskiej*, [w:] *Aporie sensu – emotywizm i racjonalizm*, red. J. Bańka i A. Kiepas, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 1998, s. 54–66.

[17] Dla W. Jaegera rewolucyjność Ksenofanesa sprowadza się tylko do stosunku wobec tradycji. Pisze on: „Ksenofanes był intelektualnym rewolucjonistą. Wcześniejsi filozofowie przedstawiali swoim współczesnym nowe koncepcje rzeczywistości jako jasne, zupełne i symetryczne całości. Natomiast Ksenofanes był myślicielem zupełnie innego pokroju – dostrzegał niszczycielskie nowatorstwo podejścia tamtych i głośno oświadczał, że jest ono nie do pogodzenia z poglądami tradycyjnymi". W. Jaeger, *Teologia*…, dz. cyt., s. 90.

[18] „As a highly creative thinker, unusually critical, and unique in his self-criticism, he became the founder of the Greek Enlightment. [...] He was a literary critic, perhaps the first, and a moralist. [...] And of decisive importance to Western science and philosophy, he was the founder of epistemology, the theory of knowledge". K.R. Popper, *The World of Parmenides*: *Essays on the Presocratic Enlightment*, London–New York: Routledge 1998, s. 33. W sprawie polemiki z Popperowską wykładnią myśli Ksenofanesa zob. J.H. Lesher, *Xenophanes' Scepticism*, „Phronesis" 23 (1978), s. 4 i 16; S. Austin, *Scepticism and Dogmatism in the Presocratics*, „Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science" 33 (2000), s. 239–246; G.S. Kirk, *Popper on Science and the Presocratics*, „Mind" 69 (1960), s. 318–339; G.E.R. Lloyd, *Popper versus Kirk*: *A Controversy in the Interpretation of Greek Science*, „British Journal for the Philosophy of Science" 18 (1967), s. 21–38.

Homera i Hezjoda wyobrażenia na temat bogów[19]. Krytyka ta, ujawniająca się w przypisywaniu bogom oszustw, cudzołóstwa, kradzieży[20], bierze się stąd, że ludzie wyobrażają ich sobie na swój obraz, co widać na przykładzie Traków i Etiopów[21]. Dlatego ludzie sądzą, że bogowie muszą się narodzić i posługiwać się ich mową oraz mieć ich postać, a także przybierać ich stroje[22]. Wyobrażenia dotyczące bogów wynikają zatem z antropomorfizmu. Ksenofanes idzie jednak znacznie dalej w krytyce tych wyobrażeń, stwierdza bowiem, że taki rodzaj obrazowania bóstw nie jest ludzką specjalnością, bo gdyby tylko zwierzęta mogły to czynić, to także przedstawiałyby bogów na swoje podobieństwo[23]. Podstawą Ksenofanesowej krytyki dotyczącej wyobrażeń na temat bogów nie jest zatem zwykła krytyka antropomorfizmu, o czym świadczy fragm. B 15, ale konstatacja głosząca, że ludzie (potencjalnie teza ta odnosi się także do zwierząt) postrzegają świat (w tym bogów) w perspektywie tego, co znają, tego, co jest bezpośrednio im dane w oglądzie, w szczególności opierają się na oglądzie samych siebie. Śmiertelni wiedzą tyle, ile doświadczyli i w taki sposób, w jaki im jest to dane[24]. Myśliciel

---

[19] „*ἐξ ἀρχῆς καθ' Ὅμηρον ἐπεὶ μεμαθήκασι πάντες...*" DK 21 B 10 (GP fragm. 14),
„*πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδός τε,*
ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστίν,
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν." DK 21 B 11 (GP fragm. 15).

[20] Zob. DK B 11.

[21] „*Αἰθίοπές τε <θεοὺς σφετέρους> σιμοὺς μέλανάς τε*
Θρῆικές τε γλαυκοὺς καὶ πυρρούς <φασι πέλεσθαι>." DK 21 B 16 (GP fragm. 18).

[22] „*ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεούς,*
τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν φωνήν τε δέμας τε." DK 21 B 14 (GP fragm. 17).

[23] Ksenofanes stwierdza, że gdyby woły, konie czy też lwy miały dłonie zdolne do malowania, to kreśliłyby wizerunki bogów podobnych do siebie. Można zatem powiedzieć, że krytyka Ksenofanesa nie dotyczy tylko antropomorfizmu, ale ma szerszy wymiar, jest krytyką potencjalnego zoomorfizmu.
„*ἀλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βόες <ἵπποι τ'> ἠὲ λέοντες*
ἢ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες,
ἵπποι μέν θ' ἵπποισι βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας
καί <κε> θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
τοιαῦθ' οἷόν περ καὐτοὶ δέμας εἶχον <ἕκαστοι>." DK 21 B 15 (GP fragm. 19).

[24] Słusznie zauważa Bruno Snell, że Ksenofanesowe przeświadczenie, iż ludzie mało widzieli, a więc mało wiedzą, jest homerowej proweniencji. Pisze on: „Men have seen little, and therefore know little – this much Xenophanes retains from Homer. But he defines more accurately the contrast between what is reliably known and what is not. No one knows the *saphes*, what is clear, evident; only *dokos*, Semblance or Appearance,

z Kolofonu nie wartościuje ludzkich wyobrażeń, nie stwierdza, że są one błędne czy też fałszywe. Stwierdza tylko, że bazują one na autorytetach Homera i Hezjoda, a także, że wymagają namysłu odnośnie do racji ich uznawania. Ksenofanesowa krytyka wyobrażeń na temat bogów opiera się na rozpoznaniu podstawy tych wyobrażeń, czyli na uświadomieniu sobie, skąd się takie obrazowanie bogów bierze. Ksenofanes sugeruje, że konieczne jest uświadomienie sobie przez człowieka problemu podmiotowości poznania, a więc również zdania sobie sprawy ze statusu swoich przekonań i poglądów. Myśliciel z Kolofonu jest propagatorem krytycyzmu epistemologicznego, w takiej wersji, w jakiej on został powyżej sformułowany[25]. Nie chodzi mu zatem o zastępowanie jednych wyobrażeń innymi, lecz o krytyczny namysł nad źródłem ich stanowienia. Człowiek powinien się zastanowić nad podstawami kształtowania się swoich przekonań, a nie trwać bezkrytycznie w kokonie swoich dogmatycznych, czerpanych z bezrefleksyjnie przyjętej tradycji, poglądów.

Z takiej perspektywy można też odmiennie spojrzeć na wypowiedzi Ksenofanesa dotyczące jednego boga, które część badaczy uznaje za wykład pozytywnej teologii myśliciela z Kolofonu. W zachowanych fragmentach kreślony jest obraz jednego boga, największego pomiędzy bogami i ludźmi (B 23), który nie porusza się (B 26), „cały widzi, cały myśli i cały słyszy" (B 24) i tylko umysłem wstrząsa wszystkim (B 25). Warto zauważyć, że Ksenofanes we fragmencie B 23 pisze o jednym bogu, który jest największy pośród bogów i ludzi, a więc nie neguje wielości bóstw. Wśród zwolenników dopatrywania się u Ksenofanesa pozytywnej (konstruktywnej) teologii monoteistycznej[26] są również tacy, którzy próbują pomniejszyć

---

shows itself to man, and is spread over everything. Homer distinguished between the exact knowledge of the eye-witness, be he god or man, on the one hand, and hearsay on the other; Xenophanes feels that human knowledge is in its very essence deceptive". B. Snell, *The Discovery of Mind. The Greek Origins of European Thought*, New York 1960, s. 139. Warto nadmienić, że twierdzenie Snella, iż według Ksenofanesa ludzka wiedza jest z gruntu zwodnicza, może prowadzić do nieporozumień. Mniemania, na które są skazani śmiertelni (DK 21 B 34), nie są zwodnicze w tym sensie, że są fałszywe. *Dokos* przeciwstawione jest wiedzy jasnej i zupełnej, która jest dla człowieka nieosiągalna.

[25] Poglądy Ksenofanesa w perspektywie myślenia krytycznego analizuje E. Heitsch w rozprawie *Xenophanes und die Anfänge kritischen Denkens*, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Stuttgart 1994, s. 3–24.

[26] Pogląd taki wyrażano głównie w XIX i na początku XX w. Zob. także W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. I, Cambridge University Press 1962, s. 375 i n.;

wagę tej wypowiedzi lub ją tak zinterpretować, aby „chronić" czystość monoteizmu w poglądach Ksenofanesa[27]. Warto w tym miejscu zauważyć, że we współczesnych badaniach rozpowszechnione są także niemonistyczne ujęcia teologii Ksenofanesa[28]. Ogólnie rzecz biorąc, zwolennicy zarówno wykładni monoteistycznej jak i politeistycznej[29] zgadzają się odnośnie do pozytywnego czy też konstruktywnego charakteru dociekań Ksenofanesa. W moim przekonaniu celem tych wypowiedzi Kolofończyka nie jest budowa własnej, pozytywnej (konstruktywnej) koncepcji teologicznej, lecz jest to dalszy ciąg argumentacji ukazującej źródła i granice ludzkich przekonań, w tym wypadku dotyczących bogów[30]. We fragmentach ukazujących ograniczenia ludzkiej wiedzy Ksenofanes także mówi o bogach, a nie o bogu (B 18 i B 34). Stwierdza w nich, że bogowie nie od razu wszystko ukazali śmiertelnym, lecz ci, szukając, odnajdują to, co lepsze (B 18)[31], a także, że

---

J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, vol. I, London: Routledge 1979, s. 89–92; P. Steinmetz, *Xenophanesstudien*, dz. cyt., s. 71–72.

[27] „Jest to chyba tylko emfatyczny zwrot i nie był częścią wywodu, że hierarchia bóstw jest logicznie niemożliwa [...] Było to prawdopodobnie ustępstwem – być może po części nieświadomym – na rzecz tradycyjnej terminologii religijnej. Należy wątpić, czy Ksenofanes uznałby pomniejsze bóstwa za »spokrewnione« z jednym bogiem". G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska: Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Warszawa–Poznań: Wydawnictwo Naukowe PWN 1999, s. 175. W dalszej części swojego wywodu autorzy ci słusznie zauważają, że „można znaleźć więcej miejsc dowodzących, że bóg filozofa jest bardziej homerycki niż się wydaje, choć w negatywnym znaczeniu, gdyż ma być przeciwieństwem bóstw Homera". G.S. Kirk, R.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, dz. cyt., s. 175, przyp. 20.

[28] Zob. np. W. Jaeger, *Teologia*…, dz. cyt., s. 92–93, a także s. 102–106.

[29] Warto w tym miejscu dodać, że we wczesnej myśli greckiej kwestia obrony stanowiska politeistycznego czy też monistycznego nie była nie tylko kluczowym problemem, co nie stanowiła tematyzowanego zagadnienia. Zob. tamże, s. 92–93.

[30] Oczywiście taka propozycja interpretacyjna nie podważa znaczącej roli, jaką w kształtowaniu greckiej koncepcji boga odegrał Ksenofanes. Więcej nawet, uwzględnienie elementów myślenia krytycznego, jako zasadniczego dla rozpoznawania filozoficznej koncepcji bóstwa, mogło przyczynić się do zintensyfikowania badań nad tym zagadnieniem.

[31] W kwestii interpretacji fragm. DK B 18 zob. *Xenophanes of Colophon: Fragments. A Text and Translation with a Commentary* by J.H. Lesher, Toronto: University of Toronto Press Inc. 1992, s. 149–155; J.H. Lesher, *Xenophanes on Inquiry and Discovery: An Alternative to the 'Hymn to Progress' Reading of Fr. 18*, „Ancient Philosophy" 11 (1991), s. 229–248; A. Tulin, *Xenophanes Fr. 18 D.-K. And the Origins of the Idea of Progress*,

żaden człowiek nie posiadł i nie posiądzie wyraźnej (jasnej) prawdy o bogach (B 34)[32]. Z obu tych fragmentów wynika, że

(1) niemożliwe było objawienie pełnej prawdy przez bogów,

(2) niemożliwe jest poznanie zupełnej prawdy przez człowieka.

Oczywiście w zakres tej prawdy wchodzi również wiedza o bogach. Wypowiadanie się na temat bóstw jest wynikiem nieuświadomienia sobie swoich ograniczeń poznawczych[33]. Ksenofanes zdaje się sugerować, że ludzki głód poznawczy w odniesieniu do bogów zostaje pochopnie, bez krytycznej refleksji, zaspokajany poprzez wyobrażenie bóstw wywiedzione z oglądu rzeczywistości, w szczególności z oglądu samych siebie. Zatem wypowiedzi, które część badaczy uznaje za wykład pozytywnej teologii, także muszą podlegać zastrzeżeniom sformułowanym powyżej. Należy w tym miejscu zauważyć, że część badaczy uznaje, że Ksenofanes mógł traktować samego siebie za wyróżnionego epistemologicznie, to znaczy że on sam sądził, podobnie jak później Heraklit, że posiadał mądrość w przeciwieństwie do reszty śmiertelnych[34]. Nie sposób podać wystarczających argumentów na rzecz potwierdzenia lub odrzucenia tej hipotezy[35], wydaje się jednak, że postawa krytyczna, która przejawia się we fragmentach DK B 11, B 14, B 15, B 16, zakłada, że ten krytycyzm obejmuje przede wszystkim krytykę podstawy roszczeń odnośnie do poznawalności boga (bogów). Można przypuszczać, że mało prawdopodobne jest, aby stwierdzenie „żaden człowiek nie dostrzegł, ani nie będzie nikogo, kto by wiedział o bogach" (B 34, 1–2) wykluczało samego Ksenofanesa. Myśliciel ten, będąc w zgodzie ze swoją oceną moż-

---

„Hermes" 121 (1993), s. 129–138; M. Marcinkowska, *Ksenofanes z Kolofonu o ludzkim poznaniu*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne" XXXVII (2004), s. 14–17.

[32] Główne stanowiska interpretacyjne odnośnie do tego fragmentu znaleźć można np. w: *Xenophanes of Colophon: Fragments. A Text and Translation with a Commentary* by J.H. Lesher, dz. cyt., s. 155–169; M. Marcinkowska, *Ksenofanes z Kolofonu*…, dz. cyt., s. 6–14.

[33] Zdaniem J.H. Leshera, Ksenofanes uważał, że kontrast między bogami i ludźmi nie może być zniwelowany poprzez boską interwencję pod postacią wróżb czy przepowiedni; zdaniem tego badacza wynika to prawdopodobnie z pozytywnej teologii i ze zdeantropomorfizowanej kosmologii kolofończyka. Zob. J.H. Lesher, *Xenophanes' Scepticism*, dz. cyt., s. 13.

[34] Zob. B. Snell, *The Discovery of Mind*, dz. cyt., s. 143; J. Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, dz. cyt., s. 119–120.

[35] Szerzej na ten temat pisze M. Marcinkowska, *Ksenofanes z Kolofonu o ludzkim poznaniu*, dz. cyt., s. 12–13.

liwości poznawczych człowieka (*δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται* – B 34, 4), raczej nie mógł myśleć o sobie, że to właśnie on jeden dostąpił ekskluzywnej wiedzy o bogu, a wszyscy inni nie mają takiej możliwości[36].

Warto skonfrontować ze sobą dwa fragmenty Ksenofanesa; jeden, który dotyczy krytyki wyobrażeń śmiertelnych na temat bóstwa, drugi z kolei ma zawierać wykład domniemanej teologii pozytywnej.

„*ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεούς,*
τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν φωνήν τε δέμας τε."

„Lecz śmiertelnym wydaje się, że bogowie się rodzą,
mają własną szatę, mowę i postać ludzką"[37].

„*εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,*
οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὐδὲ νόημα."

„Jeden bóg, wśród ludzi i bogów największy,
ani postacią ani myślą niepodobny śmiertelnym"[38].

W pierwszym fragmencie Ksenofanes zauważa, że śmiertelnym się wydaje (*δοκέουσι*), iż bogowie się rodzą i mają pewne cechy ludzkie. Mało tego, w świetle fragmentu B 34 wiadomo, że mniemanie (*δόκος*)[39] jest powszechne, to znaczy że każdy śmiertelny może tylko mniemać, nie jest więc w stanie ująć tego, co zupełne (*τετελεσμένον*)[40]. Krytyka wyobrażeń śmiertelnych dotyczących bóstw opiera się na refleksji epistemologicznej dotyczącej

---

[36] Zob. D. Kubok, *O półtrzeźwości Ksenofanesa*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne" 8 [43] (2010), s. 11–12.

[37] DK 21 B 14, GP fragm. 14.

[38] DK 21 B 23, GP fragm. 26. Klemens Aleksandryjski, przytaczając ten fragment, stwierdza, że mówi on o jednym i niecielesnym bogu. Znamienne jest to określenie, ponieważ wyraźnie ukazuje postępującą implantację późniejszych wyobrażeń na temat Boga do koncepcji Ksenofanesa. Szerzej na temat kontrowersji interpretacyjnych tego fragmentu w: *Xenophanes of Colophon: Fragments. A Text and Translation with a Commentary* by J.H. Lesher, dz. cyt., s. 96–102. We fragmencie B 23 Ksenofanesowi nie chodzi przede wszystkim o wykazanie jedyności boga, czy też tego, że jest on jednością nad wielością, ale o to, że jest niepodobny do śmiertelnych.

[39] Słowa *δόκος* – jak zauważają niektórzy badacze – nie trzeba koniecznie rozumieć w znaczeniu negatywnym, ale można je interpretować pozytywnie, na przykład jako sąd prawdopodobny. Sens *δόκος* ujawnia się w konfrontacji ze znaczeniem słowa *σαφές*. Zob. M. Marcinkowska, *Ksenofanes z Kolofonu o ludzkim poznaniu*, dz. cyt., s. 10–11.

[40] Wśród badaczy wiele kontrowersji budzi zwrot „*τετελεσμένον εἰπών*" (B 34, 3). Przyjęta tu wykładnia odwołuje się do: G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, dz. cyt., s. 183; D. Kubok, *O półtrzeźwości Ksenofanesa*, dz. cyt.,

oceny ludzkiego poznania, a w szczególności rozpoznania jego ograniczeń. W obu fragmentach pojawia się słowo *δέμας*, które oznacza „ciało", „postać". Śmiertelni mniemają, że bogowie mają ich *δέμας*, natomiast Ksenofanes stwierdza, iż w jego modelu bóg będzie niepodobny śmiertelnym *οὔτι δέμας οὐδὲ νόημα*. Tak więc koncepcja bóstwa myśliciela z Kolofonu tworzona jest na zasadzie przeciwieństwa w stosunku do tradycyjnych wyobrażeń, nie można zatem wykluczyć, że nie ma ona przede wszystkim na celu zreformowania teologii[41], stworzenia nowej koncepcji jednego boga[42], lecz głównie ukazanie zwodniczości ludzkich wyobrażeń na temat bogów, które nie uwzględniają refleksji nad możliwością ich poznawania. Teologia Ksenofanesa opiera się na jego epistemologii; myśliciel z Kolofonu sugeruje konieczność oparcia wszelkiej refleksji, w tym teologicznej, na dociekaniach o charakterze teoriopoznawczym. Na tym polega krytycyzm Ksenofanesa. Wszystkie cechy przypisywane bogu przez myśliciela z Kolofonu wyrastają z opozycji do cech, które bezrefleksyjnie śmiertelni formułują, opierając się na autorytetach Homera i Hezjoda:

- jeden bóg – wielość bogów,
- niepodobny do ludzi – podobny do ludzi,

---

s. 13–14. Szerzej na ten temat zob. *Xenophanes of Colophon: Fragments. A Text and Translation with a Commentary* by J.H. Lesher, dz. cyt., s. 158 i 168–169.

[41] M. Eisenstadt twierdzi, że „for Xenophanes, the subjectivity of anthropomorphic religion does not affect its social value in human life, despite its philosophical inadequacy; that the conclusions arrived at in his theological fragments were purely speculative and not intended to provide the basis for a new religion; and that the evidence of the other fragments suggests rather that he approved of the worship of the Olympian gods". M. Eisenstadt, *Xenophanes' Proposed Reform of Greek Religion*, „Hermes" 102, 2 (1974), s. 143.

[42] Adam Drozdek twierdzi, że Ksenofanes nie neguje religii tradycyjnej w zupełności, lecz zarzuca jej, „że nie widziała w bogach Jedynego Boga. Bogowie nie mają samodzielnego istnienia, będąc tylko odzwierciedleniami absolutnej rzeczywistości Boga. [...] Zważywszy to wszystko, trudno zaprzeczyć, że Ksenofanes jednak był monoteistą". A. Drozdek, *Greccy filozofowie jako teolodzy*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2011, s. 69. Christopher Shields z kolei pisze, że „like the naturalists before him, Xenophanes promotes a form of theism, evidently a form of monotheism [...]". Ch. Shields, *Ancient Philosophy. A Contemporary Introduction*, 2nd edition, New York–London: Routledge 2012, s. 6. Przyjęta przeze mnie interpretacja zakłada odmienną egzegezę fragmentów teologicznych Ksenofanesa niż prezentowane powyżej, co nie oznacza, że są one w moim przekonaniu wykluczone. Co więcej, można by alternatywnie przyjąć, że krytycyzm jest tylko etapem w budowie teologii pozytywnej.

– nie poruszający się – poruszający się,
– wstrząsający wszystkim *νόου φρενί* – Zeus trzęsący za pomocą głowy Olimpem,
– cały widzący, myślący i słyszący – nie cały.

Właściwym podłożem tych wypowiedzi kolofończyka jest epistemologiczny krytycyzm. J. Gajda-Krynicka trafnie twierdzi, że Ksenofanesowa koncepcja bóstwa opiera się na podmiotowej analizie rzeczywistości; obraz boga jest antytezą ludzkich wyobrażeń na jego temat, które czerpane są z tego, jak człowiek postrzega samego siebie[43]. Tak sformułowana koncepcja bóstwa ma tym bardziej ukazać brak krytycznej refleksji na temat statusu i granic ludzkiego poznania.

Można także spróbować ująć propozycję teologiczną Ksenofanesa przez pryzmat Gadamerowskiej egzegezy utopii politycznej przedstawionej przez Platona w *Politei*[44]. Rzecz jasna nie chodzi o to, aby głosić tezę

---

[43] „Ksenofanes «odkrywszy» podmiotowość poznania potocznego, kształtującego formy świadomości potocznej, nie zwalcza jej bynajmniej na gruncie poznania naukowego. Odkrycie, w jaki sposób ludzie kształtują swe «mniemania» i racjonalne ich przezwyciężenie, było możliwe tylko przy zmianie struktury filozofii milezyjskiej, która polegała na przyjęciu podmiotowej analizy rzeczywistości. Na gruncie takiej analizy przyjmuje więc Ksenofanes teoriopoznawczą relację: ja (człowiek jako podmiot poznający) a bóg. W poznaniu potocznym człowiek, jako podmiot poznający, pozbawiony mądrości, wytworzy sobie obraz bóstwa podobnego do siebie. W poznaniu filozoficznym podmiot, uzbrojony w wiedzę o budowie wszechświata, o prawach nim rządzących, o naturze – zasadzie, o miejscu człowieka we wszechświecie, musi dojść do podstawowego wniosku, iż coś, co rządzi całokształtem rzeczywistości, bóg, jeżeli w jakiejkolwiek postaci istnieje, nie może być w niczym do człowieka podobny. Ksenofanes tworzy więc koncepcję bóstwa, której punktem wyjścia jest podmiotowa analiza rzeczywistości, a obraz bóstwa jest ukształtowany nie na zasadzie podobieństwa do człowieka, lecz wręcz przeciwnie, na zasadzie całkowitego z nim kontrastu, antytezy". J. Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, dz. cyt., s. 113.

[44] Zwolennicy tezy głoszącej pewne zbieżności pomiędzy Ksenofanesem a Platonem odwołują się do paraleli pomiędzy elegią pierwszą Ksenofanesa a księgą II i III *Politei*. „Inspirowany niewątpliwie przez Ksenofanesa, Platon pod koniec II i na początku III księgi *Politei* postulował analogiczne odparcie fałszywych podań o bogach i herosach walczących z sobą, które wprowadzają ducha niezgody i konfliktów. Podobnie jak Ksenofanes (*cf.* B 14 DK), Platon doceniał wprawdzie Homera jako *dawnego* wychowawcę Hellady, lecz w swym państwie idealnym wykluczył epikę i lirykę, które wywołują radości i smutki, a nie wychowują w duchu prawości i rozumnego dochodzenia do swoich racji". M. Wesoły, *Elegie Ksenofanesa*, [w:] *Elegia poprzez wieki*, red. I. Lewandowski, Poznań: VIS Wydawnictwo 1995, s. 39. W sprawie wpływu Ksenofanesa na Platona zob.

o bezpośredniej analogii pomiędzy dociekaniami Platona dotyczącymi *polis* a Ksenofanesową koncepcją bóstwa. Warto jednak ująć propozycje Ksenofanesa i Platona w perspektywie ich wspólnej krytyki tego, co zastane. Zdaniem Gadamera, Platonowi nie chodzi o to, aby urzeczywistnić ową idealną *polis*.

„Należy raczej czytać całą księgę jak jeden wielki mit dialektyczny. W pewnym momencie nawet sam Platon określa to jako podstawowe założenie: *τοναντίον ἢ νῦν* (497E). Z pewnością należy uznać wszystkie instytucje i struktury tego modelowego miasta za metafory dialektyczne. Niewątpliwie czytanie dialektyczne nie oznacza jednak zwykłego przyjęcia przeciwieństwa za prawdziwe przekonanie. Czytanie dialektyczne oznacza w tym miejscu odniesienie tych utopijnych postulatów w każdym przypadku do ich przeciwieństwa, by w ten sposób, gdzieś w środku, znaleźć to, co jest domniemane – mianowicie, by móc rozpoznać, jak jest i jak mogłoby być lepiej”[45].

Ksenofanesową koncepcję boga także można ująć jako metaforę dialektyczną i nie traktować jej jako prawdziwego (zupełnego, ostatecznego) przekonania. Zawiera ona taką koncepcję boga, która powstała jako opozycja w stosunku do głoszonych powszechnie przez śmiertelnych poglądów. Można założyć, że Ksenofanesowi nie chodzi przede wszystkim o budowanie pozytywnej teologii, lecz o konstrukcję takiego modelu boga, który uwyraźni epistemologiczne założenia wszelkich konstrukcji dotyczących obrazu bóstw. Celem tego projektu – wbrew wykładni Gadamera – nie jest znalezienie jakiegoś środka, bo takiego być nie może, ale uwypuklenie niczym niepopartych roszczeń człowieka do wypowiadania się o bogu. Znalezienie tego, co lepsze (zob. *ἄμεινον* w B 18, 2), oznaczałoby rozpoznanie własnych ograniczeń poznawczych w odniesieniu do boga (bogów). Można zatem pokusić się o nazwanie tego projektu teologiczną metaforą dialektyczną. W przeciwieństwie do interpretacji zakładającej istnienie u Ksenofanesa wyłącznie teologii negatywnej, ta propozycja uwyraźnia bardziej teleologiczny charakter poglądów Ksenofanesa. Ksenofanes być

Xenophanes of Colophon: Fragments. A Text and Translation with a Commentary by J.H. Lesher, dz. cyt., s. 98–99, natomiast w sprawie Platońskiej oceny doświadczenia poetyckiego i wpływu na tę ocenę jego poprzedników zob. E.A. Havelock, *Psyche czyli oddzielenie podmiotu poznającego od przedmiotu poznania*, dz. cyt., s. 236 i n.

[45] H.-G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, przeł. Z. Nerczuk, Kęty: Antyk 2002, s. 51.

może tworzy swoją koncepcję boga jako antytezę dla wyobrażeń śmiertelników (teologia negatywna), ale ona stanowi element szerszej procedury badawczej (teologiczna metafora dialektyczna jako kontynuacja rozważań epistemologicznych), która ma ukazać ludzkie ograniczenia poznawcze, w tym niemoc człowieka w zupełnym poznawaniu boga. Nie należy pochopnie opisywać i oceniać bogów, tak jakby ich poznanie było rzeczą oczywistą, bo żaden człowiek nie posiadł i nie posiądzie wyraźnej (jasnej) wiedzy o bogach (B 34). W swojej elegii (B 2) Ksenofanes pisze, że niesłuszne jest, gdy się zbyt pochopnie (*εἰκῇ*) uznaje siłę ludzi i koni za lepszą od mądrości. Ta pochopność w rozpoznawaniu wartości ujawnia się także jako pochopność w wyrokowaniu na temat bóstw.

Zdaje się, że Ksenofanes chce uwypuklić wagę pokory w ludzkim życiu, w szczególności pokory w odniesieniu do pochopnego orzekania o bogach. Taka pokora może być podłożem prawdziwej religijności, a ta przejawiać się w działaniu dla dobra *polis* (B 2). Bo jak zauważa Ksenofanes w jednej ze swoich elegii: „Dla bogów zaś szacunek zawsze mieć za dobro”[46].

Ksenofanes jest myślicielem religijnym (zob. jego elegie), a jednocześnie neguje możliwość zupełnego poznania boga, bo mówiąc o bogach niecne rzeczy, tak jak Homer, ludzie mówią o sobie, a w perspektywie paidetycznej szkodzą *polis*. Liczy się przede wszystkim *sofie*, która objawia się jako zdolność do krytycznego myślenia. Skoro „mniemanie tkwi we wszystkim” (*δόκος δ' επὶ πᾶσι τέτυκται*)[47], to również obejmuje ono samego Ksenofanesa wraz z treścią jego przekonań, które określa zwrot *ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων*[48].

Mądrość polega na świadomości ludzkich ograniczeń poznawczych, na krytycznej analizie podstaw wypowiadanych przez siebie twierdzeń, na odkryciu wreszcie doniosłości problemu podmiotowości poznania. Człowiek jest skazany na mniemania, nie może zatem rościć sobie pretensji do poznania zupełnego (B 34). Jednocześnie Ksenofanes zaznacza, że konstatacja ta nie zwalnia śmiertelnych z ciągłego poszukiwania, aby znaleźć lepsze rozwiązanie (B 18), przy czym „lepsze” nie oznacza u niego zupełnego.

---

[46] DK B 1, 24, tłum. M. Wesoły, [w:] M. Wesoły, *Elegie Ksenofanesa*, dz. cyt., s. 37.

[47] DK B 34, 4 (GP fragm. 35, 4).

[48] DK B 34, 2 (GP fragm. 35, 2).

Ksenofanesowa krytyka pozytywnego dogmatyzmu[49] teologicznego, opierającego się głównie na autorytetach Homera i Hezjoda, sprowadzać się może do podważenia twierdzeń, które mają uchodzić za wiedzę zupełną, ostateczną, a nie do negowania wszelkich przeświadczeń (mniemań); na te ostatnie ludzie są skazani, co nie może ich zwalniać z konieczności ciągłego, krytycznego namysłu nad zasadnością ich głoszenia. Taka postawa jest przejawem krytycyzmu, a zarazem sceptycyzmu jako poglądu, który zakłada ciągłe poszukiwanie prawdy, uzupełnione świadomością, że jeszcze jej się w pełni nie poznało, a zatem sceptyk zmuszony jest do powstrzymywania się od ostatecznych, stanowczych sądów, w tym od dogmatycznych sądów kwestionujących w ogóle możliwość poznania prawdy. Problem jednak w tym, że sam Ksenofanes w niektórych swoich fragmentach, przede wszystkim w B 34, prezentuje stanowisko dogmatyzmu negatywnego, które jest w opozycji do sceptycyzmu[50]. Można zatem stwierdzić, że w poglądach Ksenofanesa znaleźć można zarówno krytykę pozytywnego dogmatyzmu teologicznego, jak i dogmatyzm negatywny. Taka konstatacja łagodziłaby konflikt – dostrzegany przez wielu autorów – pomiędzy sceptycyzmem a domniemaną (dogmatyczną) teologią pozytywną[51].

---

[49] Wśród badaczy dorobku Ksenofanesa trwa spór dotyczący pogodzenia jego wypowiedzi o charakterze sceptycznym z pozytywną wykładnią bóstwa. Sceptycyzm jest stanowiskiem przeciwstawiającym się zarówno dogmatyzmowi pozytywnemu, jak i negatywnemu. Nawiązując do typologii Sekstusa Empiryka z *Zarysów pirrońskich* (I, 1–2), dogmatycy zakładają, że znają prawdę, akademicy, że nie ma możliwości jej znalezienia, zaś sceptycy nadal jej poszukują. Można zatem wyróżnić trzy stanowiska: dogmatyzm pozytywny, dogmatyzm negatywny, sceptycyzm. W tym celu zob. R. Ziemińska, *Spójność starożytnego sceptycyzmu*, „Przegląd Filozoficzny-Nowa Seria" R. 19, 1 (2010), s. 147–163; D. Kubok, *O półtrzeźwości Ksenofanesa*, dz. cyt., s. 3–15; R. Bett, *Introduction*, [w:] R. Bett (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge–New York: Cambridge University Press 2010, s. 1–7; S. Austin, *Scepticism and Dogmatism in the Presocratics*, dz. cyt., s. 239–246.

[50] Zob. D. Kubok, *O półtrzeźwości Ksenofanesa*, dz. cyt., s. 3–15.

[51] Jeśli założyć, że Ksenofanes nie jest zwolennikiem pozytywnego dogmatyzmu (w tym teologicznego), to trzeba stwierdzić, iż nie ma tu konfliktu z jego wypowiedziami, z których jedne są przejawem negatywnego dogmatyzmu (B 34), drugie – sceptycyzmu. Pozostaje jednak problem konfliktu pomiędzy sceptycyzmem jako antydogmatyzmem (zob. B 18, B 35) a negatywnym dogmatyzmem (B 34). To zagadnienie wymaga jednak osobnego rozważenia. W kwestii sceptycyzmu u Ksenofanesa (oprócz pozycji już wymienionych) zob. J.H. Lesher, *Xenophanes' Scepticism*, dz. cyt., s. 1–21; J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, dz. cyt., s. 136–143; J. Wiesner, *Wissen und Skepsis bei*

W swoich elegiach Ksenofanes pisze, że rozsądni ludzie powinni sławić boga, by mogli kroczyć drogą słuszności, a nie pychy (ὕβρις)[52]. Nie należy zatem rozprawiać o walkach Tytanów, Gigantów czy Centaurów, bo to są wymysły przodków, lecz być pobożnym (B 1). Wyżej trzeba cenić „naszą mądrość" (*ἡμετρη σοφίη*) niż cielesną siłę, bo ona nie wzmacnia państwa (B 2). Dlatego tak ważne jest przemyślenie źródeł zarówno opiewania w pieśniach określonych wartości, jak i wyobrażeń o bogach, a przede wszystkim rozważenie celów takich opowieści. Kluczową kwestią jest więc odpowiedzenie sobie na pytanie, co te opowieści dają *polis*, jak przyczyniają się do wspólnego dobra oraz jaki mają wymiar paidetyczny.

Trzeba zatem uznać, że Ksenofanes jest pierwszym myślicielem, który odkrywa podmiotowość poznania i wyciąga z tego stosowne konsekwencje dotyczące istoty i granic ludzkiego poznania. Kwestie dotyczące bóstw, natury rzeczy, celu ludzkich wysiłków muszą uwzględniać teoriopoznawczą relację podmiotu i przedmiotu poznania. Krytyka poznania dokonuje się u Ksenofanesa w imię pobożności, ale już innej – refleksyjnej i krytycznej, zasadzającej się na naczelnej wartości, jaką jest *sofie*. Owa *sofie* opiera się na umiejętności krytycznego myślenia, a ono na uprzednim rozpoznaniu podmiotowości poznania. W skład tej mądrości wchodzi przede wszystkim możliwość pytania o podstawy własnych przekonań, a nie tylko – jak to było w tradycji homeryckiej – powtarzanie i memoryzowanie zastanych treści lub dogmatyczne wygłaszanie twierdzeń. Ksenofanes nie musi być uznawany za myśliciela przełomowego tylko z racji swoich poglądów teologicznych, ale głównie dlatego, że dostrzega konieczność refleksji epistemologicznej. Ksenofanes zatem może być uznany za myśliciela, który już przed Heraklitem, Demokrytem, Sokratesem i Platonem ujawnia postawę krytyczną i toruje drogę tamtym koncepcjom, każe bowiem filozofii być świadomą podstaw swojej wiedzy. Źródłowy krytycyzm epistemologiczny Ksenofanesa rozwinie się później w krytycyzm metodologiczny Parmenidesa i jego następców.

Xenophanes, „Hermes" 125 (1997), s. 17–33; E. Heitsch, *Das Wissen des Xenophanes*, „Rheinisches Museum für Philologie, Neue Folge" 109 (1966), s. 193–235; L. Groarke, *Greek Scepticism. Anti-Realist Trends in Ancient Thought*, Montreal & Kingston: McGill--Queen's University Press 1990, s. 32–34.

[52] Na pychę, jako jedno z głównych źródeł (obok postępującego bezprawia) degradacji człowieka, wskazywał już Hezjod w *Pracach i dniach*.

XENOPHANES OF COLOPHON AND THE GREEK SOURCES OF THE PROBLEM OF KNOWLEDGE

Summary

Criticism is nowadays broadly defined firstly, as a cognitive attitude consisting in investigation of rightness of one's beliefs and considering true only those statements which are substantiated. Secondly, it is a cognitive attitude opposed to dogmatism (e.g. skepticism understood not as negative dogmatism but as zeteticism and ephecticism), which allows the possibility of changing one's opinion as a result of occurrence of new facts or theories. Cosmological-ontological interpretation of early Greek philosophy, which is currently dominant, may be complemented (or even overcome) by a critical one. The article presents elements of Xenophanes' philosophy (especially Xenophanes' theological fragments) in the light of the problem concerning the historical origins of philosophical criticism. In this paper I try to recognize Xenophanes' theological fragments not as a positive theology, but rather as an attempt to construct a dialectical metaphor (like in case of Gadamer's interpretations of Plato's *polis*), which has emphasized the epistemological assumptions of his philosophy.

„Analiza i Egzystencja" 23 (2013)
ISSN 1734-9923

ARTYKUŁY

RAFAŁ OLEŚ*

METODA DIALEKTYCZNA A FUNKCJE *CHÔRISMOS* W METAFIZYCE PLOTYNA

Słowa kluczowe: Plotyn, metafizyka, chôrismos, dialektyka
Keywords: Plotinus, metaphysics, chôrismos, dialectic

Rozróżnienie między światem noetycznym (*κόσμος νοητός*) a światem zmysłowym (*κόσμος αἰσθητός*) stanowi podstawowe założenie filozofii Plotyna, wyznaczające główną oś rozważań znacznej części traktatów *Ennead*. Jedną z kwestii związanych z tą różnicą ontologiczną jest rola *χωρισμός* (oddzielenie, separacja)[1] w metafizyce neoplatońskiej. Dlatego celem tego artykułu jest ujęcie funkcji *χωρισμός*, ich związku z metodą dialektyczną oraz wyodrębnienie ich wspólnego punktu odniesienia, którym jest poznanie noetyczne (*νόησις*, *resp.* kontemplacja, *θεωρία*). W pierwszej części artykułu przedstawię metafizyczno-metodologiczną funkcję *χωρισμός*, której istotą jest wyznaczenie przedmiotu metafizyki (jako tego, co rzeczywiście jest, *ἄντως ἄν*), w drugiej przeprowadzę analizę etapów drogi duszy do samowiedzy w aspekcie katarktycznej funkcji *χωρισμός*, zaś w trzeciej rozwinę, wydobyte w dwóch poprzednich częściach, związki między dialektyką

* Rafał Oleś – doktorant Uniwersytetu Śląskiego; główny obszar badań obejmuje filozofię grecką, neoplatonizm i metafizykę klasyczną. E-mail: rafal.oles@poczta.pl.

[1] Dalej będę używał wymiennie *χωρισμός* i „oddzielenie".

a funkcjami *χωρισμός* oraz postaram się zarysować następny etap badań, wykraczający poza ramy tej publikacji.

Metodologiczno-metafizyczna funkcja *χωρισμός*

Na wstępie warto zwrócić uwagę na dwie rzeczy. Po pierwsze, w języku greckim funkcjonują dwa tak samo brzmiące słowa, które znalazły zastosowanie filozoficzne: *χωρισμός* oraz *ὁρισμός* (w polskiej transliteracji: *chôrismos* oraz *horismos*). Ponadto są one sobie semantycznie bliskie, szczególnie w ich bardziej abstrakcyjnym, filozoficznym użyciu – nie będąc jednak ze sobą tożsame znaczeniowo. Χ*ωρισμός* oznacza oddzielenie (zaś w funkcji poznawczej, jako *χωρὶς θεῖναι*, znaczy: założyć coś osobno jako oddzielone), z kolei *ὁρισμός* oznacza odrębność (w funkcji poznawczej znaczy odgraniczenie poprzez definiowanie, definicję). W tym artykule zajmę się tylko analizą pierwszego z tych pojęć (tj. *χωρισμός*).

Po drugie, w neoplatonizmie różnica, która stanowi podstawę realnej ważności *χωρισμός*, jest wspominaną na wstępie *realną* różnicą między światem noetycznym (*κόσμος νοητός*) a światem zmysłowym (*κόσμος αἰσθητός*). Z kolei ta ostatnia jest szczególną formą bardziej rudymentarnej różnicy między zasadą a uzasadnianym, fundującej ważność – centralnego dla filozofii greckiej – pytania o *ἀρχή* (*arche*)[2]. Pytanie to zakłada próbę głębszego „osadzenia" myślenia filozoficznego, ponieważ *uzasadnić* „to znaczy przede wszystkim szukać podstaw rzeczowych – pisze Władysław Stróżewski – dochodzić do tego, z czego wypływa czy wywodzi się wszystko inne. W ten sposób pojęcie zasady wiąże się z pojęciem tego co pierwsze, pierwotne, a więc z pojęciem początku […]. »Uzasadnianie« (niemieckie *Begründung* – osadzenie w podstawie) odnosi się wprost do rzeczy – do relacji, jakie zachodzą między nimi w aspekcie ich koniecznościowych powiązań z tym, co najbardziej fundamentalne, co jest więc ich ostateczną racją

[2] Różnica między zasadą a uzasadnianym nie musi pociągać za sobą transcendencji (związanej z postulowaniem *χωρισμός*). Jak zaznacza J. Gajda-Krynicka, pierwsi filozofowie traktowali polis i stosunki w jej obrębie panujące jako model, na wzór którego pojmowali oni wszechświat i jego naturę – zasady były immanentne światu (*resp*. światom), nawet mimo postulowania odrębności ontologicznej zasad (niezniszczalność, niezrodzoność). Zob. J. Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2007, s. 69–70.

pod takim czy innym względem"[3]. Różnica między zasadą a uzasadnianym pełni w greckiej metafilozofii warunek *sine qua non* samej filozofii: jest momentem wyodrębnienia właściwego jej „przedmiotu"[4] (w najszerszym możliwym rozumieniu) lub nawet *horyzontu* myślenia[5]. Zobaczymy, że ta fundamentalna różnica jest zarówno początkiem, jak i warunkiem możliwości zastosowania *dialektyki*.

Zanim przejdę do omówienia metodologiczno-metafizycznej funkcji *χωρισμός* w ujęciu Plotyna, przypomnę rolę i wagę tego pojęcia w filozofii dwóch jego poprzedników, tj. Platona i Arystotelesa – z racji tego, że neoplatonik żywo nawiązuje do tradycyjnych ujęć tej kwestii. Pojęcie *χωρισμός* miało istotne znaczenie zarówno dla platońskiej teorii idei, jak i dla perypatetyckiego projektu metafizyki. Powszechnie znana jest krytyka przeprowadzona przez Stagirytę przeciwko platońskiemu rozumieniu statusu ontologicznego idei jako bytu *oddzielonego*. Arystoteles buduje swój projekt filozofii pierwszej niejako w merytorycznej opozycji do założeń filozoficznych swojego nauczyciela z Aten. Jednak owa krytyka *χωρισμός* okazuje się być jedynie dialektycznym odparciem, a nie zupełnym odrzuceniem. Świadczy o tym fakt, że Arystoteles nie rezygnuje z koncepcji nauki o tym, co „oddzielone", wszak metafizyka (*filozofia pierwsza*) ma dla niego sens jedynie wtedy, gdy postulujemy właśnie byty nie-materialne i oddzielone, o czym dowiadujemy się w *Metafizyce*, gdzie filozof uzasadnia, że jeśli poza bytami materialnymi i będącymi w ruchu nie ma innych bytów, to filozofią pierwszą jest fizyka. Dopiero postulowanie realności bytów *nie-materialnych* w sensie *nie-cielesnych* (*resp*. „boskich"), a ściślej bytów o wyższej *randze* (*τιμιότης*)[6] (bytu w sensie „czystym"), czyni *metafizykę* (naukę o bycie jako bycie) filozofią pierwszą. Tym samym Arystoteles przystępuje do realizacji

---

[3] W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków: Wydawnictwo Znak 2005, s. 14.

[4] Na podstawie powyższych ustaleń można zaryzykować twierdzenie, że różnica między zasadą a uzasadnianym pełni w greckiej filozofii analogiczną rolę do redukcji transcendentalnej Husserla czy operacji separacji w filozofii tomistycznej.

[5] *Notabene* interpretację platońskiego *χωρισμός* jako *horyzontu* wolności przedstawia J. Patočka. Zob. J. Patočka, *Negative Platonism: Reflections Concerning the Rise, the Scope, and the Demise of Metaphysics—and Whether Philosophy Can Survive It*, [w:] J. Patočka, *Philosophy and Selected Writings*, red. E. Kohák, Chicago: University of Chicago Press 1989, s. 198.

[6] Zob. T.A. Szlezák, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, tłum. P. Domański. Kęty: Wydawnictwo Antyk 2005, s. 153.

pozytywnej kontynuacji „projektu" nauki, podjętej przez poprzednika (*resp*. poprzedników, jeśli uogólnimy postulat metafizyki do badania relacji: *zasada – uzasadniane*) i prowadząc badania w ramach tej najtrudniejszej, jak sam uważa, dziedziny przedmiotowej, rozwija teorię opartą na alternatywnych względem filozofii Platona założeniach – nie rezygnując przy tym z samej oddzielności (tutaj: niematerialności) przedmiotu metafizyki. W *Met.* 1026 a 10–18 Arystoteles pisze:

> Jeśli jest jakaś rzeczywistość wieczna, niezmienna i oddzielona [od materii], to jasne, że poznanie jej należy do nauki teoretycznej. Ale nie jest nią na pewno fizyka […] ani matematyka, lecz [nauka] od nich obydwu pierwsza. […] Nauka natomiast pierwsza jest o rzeczach oddzielonych (*χωριστὰ*) i nie będących w ruchu. A wszystkie pierwsze przyczyny są z konieczności wieczne, najwyraźniej zaś te, które są niezmienne i są oddzielone. Są to bowiem przyczyny tego, co przejawia się tu z rzeczy boskich[7].

W tym miejscu warto przyjrzeć się traktatowi poświęconemu rodzajom bytu jako bytu (*Enn*. VI. 2 [43]), w którym Plotyn nawiązuje do tradycji filozoficznej poprzedników. W traktacie tym filozof w swoisty sposób łączy zadanie badania najwyższych rodzajów *bytów*, postawione przez Platona w *Sofiście*, z zadaniem postawionym przez Arystotelesa w *Metafizyce*, jakim jest badanie zasad i przyczyn *bytu jako bytu*[8]. Zasady (*ἀρχαί*) bytu proponowane przez Plotyna nie są ani przyczynami w ściśle arystotele-

---

[7] Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin: RW KUL 1998, s. 306–307.

[8] Chodzi o bycie-przyczyną w znaczeniu zdolności do generowania całości noetycznej; w drugiej hipostazie (tj. w Umyśle) można wydzielić dwie fazy (dwa nierównoważne aspekty). W pierwszej Umysł jest wewnętrznie niezróżnicowaną jednością, zaś w drugiej różnicuje się wewnętrznie na wielość Umysłów-idei, stanowiąc całość noetyczną (jedność Umysłu i kosmosu noetycznego); rodzaje w funkcji generatywnej współ-stanowią właśnie o kosmosie noetycznym (wielości Umysłów-idei) i jako takie są tożsame z Umysłem pierwszej fazy, będąc jego *naturą*. Zob. Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, t. 2, Warszawa: PWN 1959, s. 421–422. Por. A. Woszczyk, *Problem statusu naczelnych rodzajów w „Enneadach" Plotyna*, [w:] *Postacie i funkcje logosu w filozofii greckiej*, red. D. Kubok, D. Olesiński, Bielsko-Biała: Wydawnictwo UŚ 2011, s. 99–104; Ch. Evangeliou: *The Ontological Basis of Plotinus' Criticism of Aristotle's Theory of Categories*, [w:] *The Structure of Being. A Neoplatonic Approach. Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern*, red. R.B. Harris, Norfolk: State University of New York Press 1982, s. 76.

sowskim rozumieniu, ponieważ osią przewodnią rozważań metafizycznych filozofa ze Stagiry jest konkretna substancja, ani też nie są najwyższymi zasadami w rozumieniu Platona (Jedno i Diada)[9]. Wątpliwe jest również, czy rodzaje bytu mają *ściśle* taki sam status, co najwyższe rodzaje znane z dialogu *Sofista* Platona[10], gdyż te są formami o najszerszym zakresie, obejmującymi byty-idee, ale jako takie nie stanowią przyczyn-zasad bytu jako bytu[11] – rozumianych jako jego pierwiastki, „korzenie". Formalne własności pierwszych rodzajów Plotyn przedstawia w *Enn*. VI. 2 [43]. 2. 10–14. Pisze:

> W takim zaś razie muszą to być nie tylko rodzaje, ale muszą to być równocześnie także początki bytu (*ἀρχὰς τοῦ ὄντος ἅμα ὑπάρχειν*): rodzajami są dlatego, że pod nimi mieszczą się inne mniejsze rodzaje i potem działy tudzież jednostki, a początkami znowu, ponieważ w ten sposób »byt« powstaje z »wielości« i dzięki im właśnie istnieje wszechcałość (*το ὅλον ὑπάρχει*)[12].

Status rodzajów bytu okazuje się być rezultatem syntezy założeń Platona i Arystotelesa. Wiedza o rodzajach jest wiedzą o bycie w rozumieniu

---

[9] Chociaż najwyższe rodzaje mogą mieć z zasadami ścisły związek w pre-noetycznym stadium emanacji. Zob. A. Woszczyk, *Problem statusu*…, dz. cyt., s. 104–108.

[10] Por. L.P. Gerson, *Plotinus*, London–New York: Routledge 1994, s. 96–99.

[11] Omówienie statusu najwyższych rodzajów i ich relacji do idei wymaga odrębnego badania. W tym miejscu można zwrócić uwagę na pewne konieczne kwestie, które takie badanie musi uwzględnić: a) „transcendentalną" własnością idei jest samowystarczalność, b) podstawą samowystarczalności jest jedność „dlaczego" i „że" idei, c) każda idea jest również umysłem poszczególnym. Na gruncie tych ustaleń można sformułować pewną aporię bądź granicę ważności proponowanych tutaj założeń interpretacyjnych: jeśli idea jest sama dla siebie racją-przyczyną, to z jakiej racji najwyższe rodzaje miałyby być konieczne dla bycia ich przyczynami? Zarysowując rozwiązanie tego problemu, można by pokazać, że: a) każda idea jest „odpowiedzią" Jedna na jego negację, b) momentem negacji jest *różnica* między Umysłem a Jednem, c) można uogólnić rezultat punktu (b) i wykazać, że każdy rodzaj (obok różnicy są to: tożsamość, spoczynek, ruch, byt) jest momentem relacji przyczynowej między Jednem a Umysłem, d) dalej należałoby pokazać, że każda poszczególna idea jako *odpowiedź* Jedna „zawiera w sobie" te momenty, które czynią ją tą *odpowiedzią*, czyli poszczególnym umysłem: jednością *że* i *dlaczego*. W ten sposób rodzaje: a) tłumaczyłyby związek najwyższych rodzajów z Jednem, b) stanowiły o możliwości wyjaśnienia samowystarczalności każdej poszczególnej idei. Jest to oczywiście jedynie zarys możliwego rozwinięcia kwestii.

[12] Plotyn, *Enneady*, dz. cyt., s. 393.

podanym przez Stagirytę: „Jest taka wiedza, która rozważa byt jako byt oraz co przysługuje mu w sposób istotny (*ὑπάρχοντα καθ' αὑτό*)" (*Met.* 1003a 20)[13]. Według immanentnej analityki rodzajowej substancji noetycznej (Umysłu[14], *Νοῦς*), przeprowadzonej w omawianym traktacie, przyczynami bytu (tj. tym, co stanowi o bycie *jako bycie* i „przysługuje mu w sposób istotny") są najwyższe (pierwsze) rodzaje i jako takie nie tylko obejmują one zakresem wszystkie idee (jak najwyższe rodzaje ontologii Platona), ale konstytuują każdą z osobna *jako* ideę-Umysł[15].

Plotyn wychodząc od różnicy między tym, co tylko się staje, będąc tym samym jedynie „śladem" substancji, a tym, co *jest naprawdę* (*ὄντως ὄν*) i „nie kłamie naturze bytu" – jest nie tylko „dłużnikiem" Platona, ale przede wszystkim Parmenidesa. Znane twierdzenie, które filozof z Elei wyraził w poemacie *O naturze* (*Περὶ Φύσεως*), charakteryzując drogę prawdy jako drogę tego, jak „*jest* i jak nie-może nie być"[16] – wskazuje na różnicę (między bytem a stawaniem się), którą można wyznaczyć dzięki pewnym *doskonałościom ontologicznym*, rozumianym jako znaki (*σήματα* bytu. To, co prawdziwie jest, jest niezrodzone (*ἀγένητον*), niezniszczalne (*ἀνώλεθρον*), całkowicie jednorodne (*οὖλον μουνογενές*), niewzruszone (*ἀτρεμὲς*), ciągłe (*συνεχὲς*), wieczne (*νῦν*), niepodzielne (*οὐδὲ διαιρετόν*) do-kończone (*οὐκ ἀτελεύτετον*), pełne[17]. Te doskonałości są punktem wyjścia rozważań nad

---

[13] Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 150.

[14] Przyjmuję tutaj tłumaczenie terminu *Νοῦς* proponowane przez Krokiewicza (tj. Umysł). Uważam jednak, że pod pewnymi względami termin ten nie jest adekwatny w kontekście filozofii Plotyna. Można tu przyznać słuszność uwadze W.R. Inge, który sugeruje, że lepszym tłumaczeniem niż Umysł (ang. *Intellect*) – oddającym metafizyczną „doniosłość" *Νοῦς* – jest Duch (ang. *Spirit*), który oprócz konotacji poznawczych implikuje: niecielesność, immanentną witalność (aktywność), wszechobecność (tj. bycie poza granicami czasu i przestrzeni), wieczność, pozytywną nieskończoność, samo-odniesienie i *właściwą sobie* substancjalność. Zob. W.R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, Vol. II, London: Longmans, Green and Co. 1918, s. viii.

[15] Zob. A. Woszczyk, *Problem statusu*…, dz. cyt., s. 101.

[16] Zob. *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, von H. Diels, Hrsg. W. Kranz, t. 1–3, Zürich: Weidemann 1985, 28 B 2, 3.

[17] Seweryn Blandzi w swojej interpretacji poematu Parmenidesa wskazuje na to, że prawda stanowi „pozytywność" towarzyszącą bytowi: „Prawda sama jako jedynie trwała własność ontologiczna jest przeto czystą pozytywnością […]". Zob. S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2002, s. 71. Mówiąc o doskonałościach ontycznych (*resp.* metafizycznych), mam na myśli właśnie owe „pozytywności", aczkolwiek obejmują one również to, co ów badacz nazywa atry-

bytem jako bytem, ponieważ oddzielają (χωρισμός) go, ustanawiając jako *przedmiot* metafizyki. Oprócz powyższych doskonałości Plotyn wymienia wiele innych, jak np. nieskończoność mocy[18], samowystarczalność[19], transparentność[20]. Zadaniem metafizyki jest badanie tych doskonałości i ich związków z Umysłem (Νοῦς).

O różnicy między światem noetycznym (κόσμος νοητός) a światem zmysłowym (κόσμος αἰσθητός) Plotyn pisze w sposób następujący (*Enn*. VI. 2 [43]. 1. 21–30):

> Trzeba zaś myśleć o tych rzeczach jako o „rozdzielonych od siebie", a nie, jakoby na nie „się rozdzielał" ów arcyrodzaj „coś", i nie trzeba mniemać, jakoby tak robił Platon. […] „Rozdzielić" (διελέσθαι) znaczy tu mianowicie „odgraniczyć" (ἀφορίσαι) i „oddzielnie założyć" (χωρὶς θεῖναι), innymi słowy, powiedział on [...], że byt rzekomy bytem nie jest, wskazawszy im zresztą na coś innego jako na byt prawdziwy: oto dodając do „bytu" słówko „zawsze", wskazał zaiste, że „byt" musi być taki, iż nigdy nie kłamie naturze „bytu"[21].

Filozof nawiązuje w tym miejscu do dialogu *Timajos*, gdzie tytułowa postać stwierdza: „Otóż według mego zdania należy przed wszystkim rozróżniać (διαιρέτον) te dwie rzeczy. Coś, co istnieje wiecznie, a powstawania nie ma, i coś, co powstaje zawsze, a nie istnieje nigdy"[22]. Zarówno czasownik διελέσθαι użyty przez Plotyna, jak i διαιρέτον z fragmentu *Timajosa* – są formami czasownika διαιρεῖν, czyli dzielić, odróżniać. Wiadomo, że odróżnianie jest jedną z podstawowych funkcji dialektyki platońskiej, służącej wydobywaniu definicji (ὁρισμός) danej idei (diaireza, διαίρεσις). Jednak należy zwrócić uwagę na fakt, że zachodzi istotna różnica między badaniem treści poszczególnych idei a *wyodrębnianiem poziomów ontycznych*, z którym mamy do czynienia w powyższym zastosowaniu διαίρεσις. W tym miejscu należy szukać różnicy między funkcją *rozróżniania* w zwykłym jej zasto-

---

butami (znakami) prawdo-bytu. W celu pełniejszego ujęcia roli znaków bytu na *drodze prawdy* w filozofii Parmenidesa zob. D. Kubok, *Prawda i mniemania. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Katowice: Wydawnictwo UŚ 2004, s. 156–190.

[18] Zob. Plotyn, *Enneady*, dz. cyt., s. 683.

[19] Zob. tamże, s. 684.

[20] Zob. tamże, s. 306.

[21] Tamże, s. 392.

[22] Platon, *Timajos*, 27 d, tłum. W. Witwicki.

sowaniu (jako definiującego wyodrębniania – *ὁρισμός*), z którą mamy do czynienia podczas badania form zjawisk oraz jej metafizycznym zastosowaniem, w którym przyjmuje ona mocniejszą postać (*χωρισμός*), ponieważ to, co badane, należy nie tyle odróżnić, co „oddzielnie założyć" (*χωρὶς θεῖναι*). W metafizyce nie pytamy o treść poszczególnej idei, ale badamy jej realność (czyli to, na czym polega rzeczywistość-idei) oraz rozważamy ideę jako podstawę realnej ważności sądów esencjalnych (x jest *czymś* [określonym]), jako *rację* tego, *czym* coś *jest*. Innymi słowy, w ramach metafizycznej funkcji *rozróżniania* jest możliwe wydzielenie i określenie tego, czym jest idea jako idea, czyli to, czym jest byt prawdziwy lub czym jest to, co rzeczywiście jest (*ὄντως ὄν*). W ujęciu Plotyna wiąże się to z możliwością zadania pytania o *status* kosmosu noetycznego (*κόσμος νοητός*) jako całości, ponieważ o rzeczywistości każdej poszczególnej idei stanowi Umysł.

Można jednak zapytać: z jakiej racji należy zakładać kosmos noetyczny (*κόσμος νοητός*) jako rzeczywistość odrębną i na czym ta odrębność polega?[23] Ten wątek filozofii Plotyna wymaga osobnego badania, jednak w tym miejscu wystarczy rozwinąć myśl zawartą we wstępie tego rozdziału: odrębność jest tutaj postulatem ontycznej różnicy między zasadą a uzasadnianym (przyczyną a skutkiem), która jest warunkiem możliwości wiedzy. Proklos *Elementach Teologii* stwierdza:

> Jeśli jednak żaden z bytów nie miałby przyczyny, nie byłoby także uszeregowania wtórych i pierwotnych, doskonalących i udoskonalanych, porządkujących i uporządkowanych, rodzących i zrodzonych, działających i doznających. *Żaden byt nie byłby przedmiotem wiedzy, wtedy bowiem mówimy, że coś wiemy, gdy poznajemy przyczyny bytów* [podkr. – R.O.][24].

Ściśle rzecz ujmując, cytat ten dotyczy innego etapu procesu emanacji niż wyżej omawiany, ponieważ podejmuje kwestię uzasadnienia bytów (a nie uzasadnienia zjawisk w bytach-ideach), ale ukazuje on rację postulowania omawianej odrębności: przyczyny (a szerzej zasady) są realnie różne względem skutków (uzasadnianego), dlatego że są niezależne względem nich (doskonalsze) i stanowią warunek możliwości wiedzy o nich. Większy

---

[23] Bo nie polega ona oczywiście na przestrzennym odgrodzeniu.

[24] Proklos, *Elementy Teologii*, tłum. R. Sawa, Warszawa: Wydawnictwo Akme 2004, s. 34.

stopień niezależności łączy się z większym stopniem samowystarczalności: pytanie o rację czegoś (pytanie zasadnicze w kontekście naszego dążenia do wiedzy: „dlaczego?") *ustępuje* dopiero wtedy, gdy to, co poznawane, ujawnia w sobie (*resp*. „sobą") swoją rację, stanowiąc z nią jedność (samo „że" jest wówczas „dlatego że")[25]. Plotyn pisze (*Enn*. VI. 7 [38]. 19. 17–21): „Więc może dlatego, że rozum szuka przyczyny, a idee są dobre dzięki samym sobie, może dlatego jest on bezradny, gdyż owo »dlatego, że« jest owym tylko »że«?"[26]. Dlatego byt, przedmiot wiedzy prawdziwej, musi być w pewnym sensie samo-przejrzysty w swojej prawdziwości, musi być samo-manifestacją rzeczywistości, co Plotyn określa jako „zawsze tak"[27] bytu, przypominając tym samym przedmiotową apodyktyczność prawdy bytu względem myśli, wyrażoną przez Parmenidesa: prawda bytu jest tym, co *jest* i nie-może nie być[28].

Χ*ωρισμός* a droga anagogiczna

Istotą drogi anagogicznej jest przywrócenie duszy do jej stanu związku z „prawdziwą rzeczywistością" (kosmosem noetycznym), a w dalszej perspektywie z samym Jednem. Dzieje się to poprzez kolejne stopnie *κάθαρσις* (*katharsis*), które stanowią istotę rozwijanej przez Plotyna aretologii. Tym, co nas interesuje, z perspektywy zadań postawionych na początku tego artykułu, jest wydobycie funkcji *χωρισμός* w kontekście poszczególnych etapów *κάθαρσις*. Skupię się jednak na fazie przejścia duszy w stan kontemplacji Umysłu, pominę zaś wątek zjednoczenia z Jednem, z racji tego, że docelowy horyzont prowadzonych badań wyznacza poznanie noetyczne (*νόησις*).

---

[25] Zob. przypis 11.

[26] Plotyn, *Enneady*, dz. cyt., s. 595.

[27] Tamże, s. 31.

[28] Ów związek samo-afirmacji bytu z wiecznością Νοῦς całkiem trafnie oddają ostatnie wiersze ósmego dytyrambu dionizyjskiego:
„O najwyższa gwiazdo bytu!
Dla życzeń nieosiągalna
Niesplamiona żadnym »nie«
Wieczne »tak« bytu."
Zob. F. Nietzsche, *Sława i wieczność*, [w:] *Dytyramby dionizyjskie*, cyt. za: K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, tłum. J. Marzęcki, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2002, s. 64.

Cnoty dzielą się na dwa typy[29]. Pierwszy poziom cnót dotyczy działania w ramach zastanych struktur: psychologicznej, społecznej, kulturowej *etc*., drugi poziom związany jest ściśle z funkcją katarktyczną. Podziały cnót są obecne już w aretologiach Arystotelesa (jako podział na cnoty *dianoetyczne* i etyczne) i Platona, jeśli uwzględnimy różnicę między doniosłością cnoty mądrości, uzyskaną dzięki rozumowi (i związaną z nią kontemplacją idei Dobra), a innymi cnotami, które realizowane są już w zapośredniczeniu w cnocie mądrości. W Plotyńskiej teorii cnót zachodzi jednak pewna modyfikacja w stosunku do poprzedników. Tabelę cnót platońskich traktuje on dwojako: albo jako jakości zmysłowe, albo jako momenty związku duszy z Umysłem, stąd wszystkie cnoty mają dwojaką interpretację: jedną w relacji do kontekstów psychologiczno-społecznych, drugą w relacji do tego, co stanowi metafizyczno-egzystencjalny cel duszy (którym jest oczyszczenie, *κάθαρσις*).

W katarktycznej funkcji cnót nie tylko mądrość (*φρόνηρις*) związana jest z kontemplacją, ale również odwaga (*ἀνδρία*), umiarkowanie (*σωφροσύνη*), sprawiedliwość (*δικαιοσύνη*) i przypuszczalnie inne cnoty (Plotyn w innych kontekstach wspomina o wielkoduszności, *μεγαλοψυχία*) są redefiniowane w relacji do kontemplacji. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na to, że Plotyn w swojej teorii nie skupiał się na rozwinięciu i precyzowaniu tabeli cnót, lecz na pokazaniu możliwości transformacji *sensu* cnót obywatelskich na cnoty katarktyczne, próbując pokazać, że pierwsze mają metafizyczne ugruntowanie w drugich. Dlatego różnica między poziomami cnót ulega pogłębieniu. Po pierwsze, w ujęciu Plotyna cnoty obywatelskie są zrelatywizowane do psychologicznych predyspozycji. Człowiek śmielszy łatwiej zrealizuje cnotę odwagi niż człowiek o spokojniejszym usposobieniu, który z kolei ma lepsze warunki do bycia umiarkowanym. Zdolność realizacji cnót katarktycznych również w jakimś stopniu zależy od *predyspozycji*, ale dotyczą one jedynie trudności ich realizacji – nie jest zaś możliwa sytuacja, w której tylko część cnót zostanie zrealizowana: cnoty katarktyczne są ze sobą sprzężone, ponieważ tutaj realizacja każdej poszczególnej cnoty zakłada równoległą realizację innych. Dlatego to, *które* z cnót są realizowane, nie jest już zależne od predyspozycji.

Χωρισμός w kontekście drogi anagogicznej stanowi negatywny komponent oczyszczenia (*κάθαρσις*), polegający na *oddzieleniu* duszy od

[29] Zob. Plotyn, *Enneady*, dz. cyt., s. 58.

tego, co jest pod jakimś względem jej obce. Zależnie od etapu oczyszczenia *oddzielenie* ma różną formę i znaczenie, przy czym w pierwszym, zasadniczym znaczeniu dotyczy ono oczywiście realizacji cnót ściśle katarktycznych.

Droga anagogiczna ma trzy etapy[30]: kształtowanie cnót obywatelskich, „przebudzenie"[31], kształtowanie cnót katarktycznych. Etapem, który na pierwszy rzut oka nie zasługuje na wyodrębnienie, jest praca nad cnotami obywatelskimi – jest to o tyle zrozumiałe, że oczyszczanie wiąże się, jak wspominano, ściśle z koncepcją cnót katarktycznych oraz świadomością dystansu względem tego, co cielesne; jednak można postawić tezę, że już cnoty obywatelskie mają pod tym względem pewną wartość, ponieważ mogą inicjować drogę katarktyczną, będąc zarazem istotnie odrębnym etapem względem realizacji cnót oczyszczających. Rację powyższej tezy stanowi to, że cnoty obywatelskie, choć zrelatywizowane do pewnych zastanych cech duszy, „biorą" z Umysłu moc nadawania miary w kształtowaniu charakteru oraz siłę dla właściwego „ukierunkowywania" aktywności niższej części duszy. Poza tym, relacja między cnotami obywatelskimi a cnotami katarktycznymi jest *zgodna* z podstawową zasadą drogi anagogicznej: to, co jest wartością dla wcześniejszej fazy oczyszczenia, staje się potencjalną przeszkodą przejścia do następnej fazy[32]. Za tą zgodnością przemawia fakt, że Plotyn często próbuje wykazywać ograniczoną rolę cnót obywatelskich w celu wskazania *ich podstawy*, którą jest *natura* duszy jako *troski* (*φρόντισις*,

---

[30] Por. H.E. Barnes, *Katharsis in the Enneades of Plotinus*, [w:] *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 73, red. T.R.S. Broughton, Philadelphia: The Johns Hopkins University Press 1942, s. 367.

[31] Pojęcie „przebudzenie" jest tu oczywiście użyte metaforycznie. Wydaje się, że ten etap ma istotne znaczenie dla filozofii greckiej przynajmniej od czasów Heraklita. W tym miejscu chciałbym zwrócić uwagę na to, że moment ten nie powinien być rozumiany jako doświadczenie mistyczne w zwykłym tego słowa znaczeniu (a przynajmniej nie tak szerokim i wielowarstwowym, jakie proponuje William James, gdzie wiele z naszych „codziennych" doświadczeń miałoby jakąś mistyczną wagę). To może być doświadczenie, które wiąże się z początkiem filozofii: zdziwienie, zwątpienie, zachwyt; w filozofii Plotyna, jak jeszcze zobaczymy, jest to doświadczenie prawdy, piękna i dobra, wartości antycypujących rzeczywistość duchową oraz związane z tym samopoznanie duszy. Zob. Plotyn, *Enneady*, dz. cyt., s. 186–187.

[32] Por. H.E. Barnes, *Katharsis*…, dz. cyt., s. 360.

φροντίς)[33] i związanej z nią wyższej rzeczywistości *opatrzności* (dusza jednostkowa jako troska jest formą *opatrznościowej* funkcji duszy świata), przestrzegając, by „przewartościowanie" cnót obywatelskich nie stało się przeszkodą dla osiągnięcia cnót katarktycznych. Innymi słowy, cnoty obywatelskie prócz własnej wartości mają bardziej zasadniczą wartość relatywną: pozwalają wskazać na ich zasadę (opatrzność) i wyznaczyć cel następnego etapu drogi anagogicznej, jakim jest realizacja cnót katarktycznych, prowadzących do zjednoczenia z Umysłem – zasadą doskonałości opatrzności.

Istota cnót obywatelskich polega na wprowadzaniu ładu i zgodności w sferę nierozumnej części duszy, tzn. nadają miarę afektom i żądzom, sublimują je, usuwają fałszywe mniemanie, wprowadzając wstrzemięźliwość w osądzie (*Enn*. I. 2 [19]. 2. 13–16): „Otóż cnoty obywatelskie, o których rzekliśmy nieco wyżej, zdobią istotnie i robią ludzi lepszymi, bo ograniczają i miarkują żądze, bo w ogóle miarkują afekty i usuwają fałszywe mniemanie […]"[34].

Na czym polega *oddzielenie* na poziomie cnót obywatelskich? Ściśle rzecz ujmując, *χωρισμός* w tej fazie nie występuje[35]. Jednak mamy tutaj do czynienia z pewną *formą zewnętrzności*, która zarazem antycypuje i naprowadza na następną fazę drogi anagogicznej. Formę takiej zewnętrzności stanowi *autonomia* duszy względem żądz i popędów, realizująca się w zdolności ich kontrolowania i ukierunkowywania; nie jest ona jednak związana z jakąś różnicą ontologiczną, ponieważ kształtowanie niższej części duszy (charakteru) nie wychodzi poza dziedzinę *jakości*, a tym samym nie dotyczy wprost istoty duszy. W związku z powyższym mamy tutaj do czynienia ze względną niezależnością, która jest formalnym, koniecznym warunkiem *χωρισμός*, ale nie wystarczającym, ponieważ dusza nie odkrywa w tych aktach swojego związku z duchową rzeczywistością.

Te wyraźne ontologiczne rozgraniczenie obu rodzajów cnót – „Powiemy raczej, że jedne cnoty znajdują się w naszym jakościowym świecie, a inne »tam«" (*Enn*. VI. 3 [44]. 16. 12–13)[36] – nie neguje możliwości

---

[33] Chodzi o metafizyczne rozumienie troski (jako formy opatrzności) a nie psychologiczne (zob. Plotyn, *Enneady*, dz. cyt., s. 33). Rola psychologiczna troski w aretologii Plotyna nie pełni istotnej roli.

[34] Tamże, t. 1, s. 59–60.

[35] Por. tamże, t. 2, s. 455.

[36] Tamże, s. 454.

postulowania pewnej ciągłości między nimi. Warto zwrócić uwagę na to, że cnoty obywatelskie *istotnie zmieniają* stan duszy, zaś obserwacja tych miar obecnych w jej nieracjonalnej części, która właśnie dzięki cnotom obywatelskim nabiera formy, daje możliwość rozpoznania piękna postawy i charakteru[37].

Doświadczenie prawdy, dobra, piękna ma w filozofii Plotyna walor doświadczenia egzystencjalno-metafizycznego, otwierającego na poszukiwanie głębszego zrozumienia relacji między człowiekiem a kosmosem, stanowi ono istotę drugiego etapu drogi anagogicznej, będąc zarazem wprowadzeniem i punktem wyjścia do podjęcia wysiłku uzyskania prawdziwego oczyszczenia, skutkującego w pełnej *aktualizacji* zarówno tej mocy duszy, którą stanowi kontemplacja Umysłu, jak i cnót związanych z tym aktem.

Warunkiem umożliwiającym kształtowanie cnót katarktycznych jest uświadomienie sobie, że sprawowanie funkcji opatrznościowej przez poszczególną duszę (dusza w aspekcie troski) zakłada jej związek z rzeczywistością o większej doniosłości i randze (*τιμιότης*), dlatego wspomniane „przebudzenie" jest tutaj tożsame z pewną transformacją postawy względem doświadczenia takich doskonałości, jak piękno, prawda, dobro. Plotyn pisze wprost: gdy dusza zobaczy „coś jednego z sobą rodu" lub ślad czegoś podobnego do niej, to „natychmiast doznaje radości oraz trwożnego zachwytu", kojarząc te rzeczy ze sobą i „przypomina sobie siebie samą i swoją ojczyznę"[38]. To „przypomnienie" otwiera dopiero perspektywę, wyznaczając cel: jeśli tym, czym dusza z natury się „raduje" jest piękno, dobro i prawda, to – na zasadzie, że podobne bliskie jest podobnemu – musi ona jakoś należeć do tego, co istotnie piękne, dobre i prawdziwie rzeczywiste, stąd jej celem staje się powrót do tej rzeczywistości, zaś *χωρισμός*, którego podstawą w kontekście subiektywnym jest doświadczenie prawdziwej natury wartości, w tym ujęciu staje się wstępnym etapem „powrotu do ojczyzny".

Wraz ze zmianą ujmowania doniosłości doświadczenia wspomnianych wartości (*τὰ μέγιστα*) następuje transformacja cnót obywatelskich. Widzieliśmy, że cnoty te polegały na utrzymywaniu duszy w „odwróceniu" od moralnego zła i nieładu w zakresie życia codziennego; cnoty katarktyczne

---

[37] O czym Plotyn pisze chociażby w traktacie *O Pięknie* (*Enn*. I. 6 [1]. 3. 15–16): „Podobnie błogi jest dla dobrego męża przebłyskujący ślad cnoty w młodzieńcu, bo wtóruje wewnętrznej prawdzie". Tamże, t. 1, s. 105.

[38] Jest to oczywiście nawiązanie do motywu Odyseusza. Zob. tamże, t. 1, s. 103.

to stan odwrócenia (utrzymywania dystansu) duszy od tego, czym ona nie jest, zaś *medium* ich realizacji jest dialektyka. Wspomniana transformacja cnót polega na zmianie ich punktu odniesienia, którym staje się samopoznanie i zwrócenie do przyczyny duszy; *χωρισμός* stanowi oddzielanie duszy od ciała za pomocą dialektyki połączonej z ćwiczeniami medytacyjnymi[39], w których ważną rolę odgrywa praktyka uzmienniania wyjściowych przedstawień[40]. Ten negatywny proces, polegający na odrzuceniu identyfikacji duszy z czymś zewnętrznym względem jej istoty, skutkuje pozytywnym rezultatem: samopoznaniem tożsamym z przekształceniem życia duszy (*Enn*. I. 2 [19]. 4. 13–16):

> Więc dobro polega na obcowaniu z tym, co jednego z nią rodu, a zło na obcowaniu z przeciwnymi rzeczami. I musi się oczyścić, żeby obcować. Będzie zaś wtedy obcować, kiedy się zwróci [41].

Kontemplacja i cnoty katarktyczne są ze sobą ściśle sprzężone. Kontemplację z jednej strony można ujmować od zewnątrz, jakby z perspektywy opisu *stanu* duszy, przedstawiając szczegółowo różne jej aspekty jako odmienne cnoty; z drugiej strony, cnoty te ujawniają wspólny element, jakim jest *wolność* od ciała, która osadzona jest w świadomości realnej różnicy między nim (tj. ciałem) a istotą duszy[42], np. odwaga jest stanem, w którym dusza nie boi się śmierci i oddzielenia od ciała. Umiarkowanie polega na niedoznawaniu ciała oraz na postawie unikania identyfikacji z potrzebami ciała, co oczywiście nie pociąga za sobą unikania ich zaspokojenia, chodzi o świadomość realnego dystansu między istotą duszy a formą jej zewnętrznej aktywności (którą jest wspomniana funkcja opatrznościowa). Sprawiedliwość jako cnota katarktyczna to działanie duszy w kierunku Umysłu – bierze się to stąd, że sprawiedliwość w zwykłym ujęciu to wypełnianie *współ-powinności* części w całości, która polega na realizacji poszczególnych *powinności* tych części, ustalanych poprzez ich zapośredniczenie

---

[39] Por. S. Rappe, *Self-knowledge and Subjectivity in the "Enneads"*, [w:] *The Cambridge Companion to Plotinus*, red. L.P. Gerson, Cambridge: Cambridge University Press 1996, s. 259.

[40] Metoda stosowana później w fenomenologii. Por. Plotyn, *Enneady*, dz. cyt., s. 487–488.

[41] Tamże, s. 62.

[42] Zob. tamże, s. 61.

w całości; jeśli zaś istotą duszy jest kontemplacja, a jest to akt prosty, to jej jedyną *powinnością* jest zwrócenie do Umysłu. Cnota mądrości jest stanem, w którym dusza żyje substancjalną aktywnością Umysłu, będąc czystym widzeniem bytów. Cnota widziana od wewnątrz (od strony pozytywnej) jest samą kontemplacją, czyli „ciągłą uwagą skierowaną na to, co boskie”[43]. Plotyn pisze (*Enn*. III. 8 [30]. 6. 37–40):

> Toteż mędrzec jest już na wyżynie rozumnej części duszy i w stosunku do kogoś innego objawi, co od niego samego pochodzi, a w stosunku do siebie jest „widzeniem”. Doszedł on już bowiem nie tylko do jedności i spokoju od strony rzeczy zewnętrznych, ale także od samego siebie i oto „wewnątrz” jest wszystko[44].

Jak już wspomniałem, dusza osiąga poziom kontemplacji w rezultacie ćwiczeń dialektycznych. Pierwsze zasady dialektyki dane są przez Umysł i są to najwyższe rodzaje (do których należą: byt, tożsamość, różnica, ruch *resp*. życie, spoczynek), dzięki którym pojęciowe ujmowanie rzeczy jest w ogóle możliwe. Dlatego możliwość realizacji cnót katarktycznych spoczywa już w rozumnej części duszy, która zawsze formalnie posługuje się już tymi zasadami (rodzajami) w aktach rozumowania, sądzenia (zakładającego asercję, roszczenie do prawdy), porównywania[45], jednak aż do momentu kontemplacji nie ujawniają one (przynajmniej bezpośrednio) swojej *metafizycznej* doniosłości (stąd można mylnie sprowadzić je do zasad wyłącznie logicznych[46]).

---

[43] P. Hadot, *Plotyn albo prostota spojrzenia*, tłum. P. Bobowska, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2004, s. 64.

[44] Plotyn, *Enneady*, dz. cyt., s. 425.

[45] O wadze najwyższych rodzajów w kontekście formowania sądów i pojęć zob. P. Remes, *Plotinus on self*, Cambridge: Cambridge University Press 2007, s. 143–149.

[46] Czemu Plotyn wyraźnie się przeciwstawia w traktacie poświęconym dialektyce (*Enn*. I. 3 [20]. 5. 9–12): „[…] dialektyka jest ową cenną częścią filozofii, bo wcale nie należy mniemać, że jest to narzędzie filozofa. *Dialektyki nie stanowią nagie prawidła i przepisy*, lecz dotyczy ona rzeczywistości i byty ma jakby za materię”. Plotyn, *Enneady*, dz. cyt., s. 71.

Podsumowanie

Widzimy, że istotną rolę w obu funkcjach *χωρισμός* odgrywa dialektyka oraz jej związki z poznaniem przedmiotowym (metafizyką) i samopoznaniem; podsumujmy dotychczasowe ustalenia.

Pierwsza funkcja *χωρισμός* związana jest z perspektywą przedmiotową, w której dialektyka służy właściwemu wyodrębnieniu przedmiotu metafizyki i jego badaniu. Druga funkcja związana jest z perspektywą podmiotową, w której dialektyka stanowi medium przywracania duszy rzeczywistości duchowej, do której pierwotnie należy.

Obie role dialektyki ugruntowane są z kolei w dwóch funkcjach najwyższych rodzajów: metafizycznej i transcendentalno-metodologicznej. W funkcji metafizycznej rodzaje te współ-stanowią o Umyśle[47]. Jedność duszy z Umysłem, zachodząca w *kontemplacji* jako życie jego substancjalną aktywnością, jest możliwa dzięki temu, że dusza jako substancja (tj. byt prawdziwie będący) sama jest jednością tych rodzajów; poza tym, im czystsze jej działanie, tym jawniej są one w tym działaniu obecne. Najczystszą formą aktywności duszy ludzkiej jest wspomniana kontemplacja (poznanie noetyczne), ponieważ w niej dusza staje się przejrzystą „formą" uobecniającą w sobie cały noetyczny kosmos (przy czym najwyższe rodzaje stanowią o tej jedności podmiotowo-przedmiotowej[48]); nie stanowi ona jednak w pierwszym rzędzie działania duszy – kontemplacja jest raczej działaniem Umysłu poprzez duszę, przywracającym ją jej samej, zaś dopiero na skutek tego aktu przywrócenia staje się ona pełnym działaniem duszy (*Enn*. V. 3 [49]. 6. 12–15):

> Toteż póki przebywaliśmy na wyżynach w naturze umysłu, póty nie trzeba nam było niczego więcej i myśleliśmy i widzieliśmy, zespalając wszystkie jestestwa w jedno, albowiem umysł myślał i głosił o sobie, a dusza zachowywała spokój, godząc się ustępliwie na to działanie umysłu[49].

Drugą co do czystości formą aktywności duszy (*resp*. mocą duszy) jest funkcja racjonalności (*διάνοια*); dlatego refleksja nad tą aktywnością pozwala

[47] Por. przypisy 8 oraz 11.

[48] Zob. tamże, t. 2, s. 403–404.

[49] Tamże, s. 239–240.

również wyodrębnić najwyższe rodzaje jako istotne dla niej momenty i jest to właśnie ich druga funkcja: transcendentalno-metodologiczna. W tym przypadku pierwsze rodzaje to zasady myślenia (*διανοητικός*) i metody dialektycznej, dzięki którym można dochodzić prawdy-rzeczy (istoty) – świadczyć może o tym fakt, że w traktacie poświęconym dialektyce, na pytanie skąd bierze ona swoje zasady, Plotyn odpowiada (*Enn*. I. 3 [20]. 5. 1–2): „Otóż umysł użycza arcyjasnych początków (*ἐναργεῖς ἀρχάς*), o ile tylko zdoła pojąć je dusza”[50]. Początki (*ἀρχαί*, zasady) to właśnie najwyższe rodzaje, są one jakby naturalnym pośrednikiem duszy w dochodzeniu do poznania i samowiedzy, czyli *szczególnym rozumem duszy* (Plotyn odróżnia rozum duszy od Umysłu w ścisłym sensie[51]), którego funkcje (akty refleksji, sądzenia i porównywania) są możliwe właśnie dzięki owym zasadom, według których umysł duszy działa i dzięki którym możliwe jest *dążenie* poznawcze do jedności rozumu duszy z bytem w prawdzie.

Rozważania przeprowadzane w tej części artykułu stanowią podsumowanie całości, ale równocześnie wprowadzają nas w nowe pole problemów i pytań, wymagających osobnego badania. Okazało się, że dialektyka jest *medium* (naturalnym środkiem, a nie tylko *organonem*), dzięki któremu Umysł działa na duszę najpierw jako forma rozumu szczególnego, dostarczając jej pierwszych zasad, za których pośrednictwem rozwija jej racjonalną aktywność, dając tym samym *możliwość* stopniowego uwalniania (oddzielania) duszy od tego, czym ona w istocie nie jest (funkcja katarktyczna *χωρισμός*) oraz pozwala antycypować (i tym samym postulować) rzeczywistość istotnie różną od tego, co powstaje i ginie (funkcja metodologiczno-metafizyczna *χωρισμός*). Ostatecznie obie funkcje *χωρισμός* prowadzą do kontemplacji (poznania noetycznego). Pokazano również związki między funkcjami dialektyki i najwyższych rodzajów. Nie przedstawiono jednak analizy struktury Umysłu i związanego z nim poznania noetycznego oraz, poza pewnym zarysem w ostatniej części artykułu, tego, w jaki sposób zasady poznania noetycznego i jego forma stanowią wzorzec dla naszego poznania dyskursywno-dialektycznego – innymi słowy, nie podjęto następującego pytania: jak struktura badania dialektycznego, czyli „rozumnej, uporządkowanej mowy” o świecie jako całości, człowieku i ich wzajemnych relacjach, jest ugruntowana w strukturze sfery noetycznej?

---

[50] Tamże, t. 1, s. 71.

[51] Zob. tamże, t. 2, s. 232–233.

W ramach zakończenia postaram się zarysować następny krok badań. Właściwe podjęcie kwestii postawionej w pytaniu powinno, jak uważam, uwzględnić następujące czynniki. Po pierwsze, powszechnie w literaturze przedmiotu[52] uznaje się, że w metafizyce Plotyna struktury inteligibilne ujawniane dzięki dialektyce, tworzą w sobie całość współ-zależnych form, w której nie można się niczego dowiedzieć o części bez znajomości stosunków do innych części układu (*resp*. systemu). Po drugie, trzeba uwzględnić to, że powyższa interpretacja holizmu poznania noetycznego ma granicę swojej ważności w fakcie, że każda idea ma w sobie swoją rację (czy nawet *jest* swoją racją, swoim „dlaczego?"), będąc *samowystarczalna* – dlatego ważne jest, aby holizmu wiedzy noetycznej nie utożsamiać wprost z (postulowanym również) holizmem *naszej* wiedzy. Po trzecie, holizm wiedzy dyskursywno-dialektycznej jest – co do *formy* – ugruntowany w holizmie wiedzy noetycznej: jedność części *zapośredniczona* jest w całości i *vice versa* – jedność całości zapośredniczona jest w jedności (wewnętrznej integralności) części[53]. Pełne rozwinięcie powyższej kwestii musi jednak poczekać na swoją kolej.

---

[52] Zob. P. Remes, *Plotinus on self*, dz. cyt., s. 144; E.K. Emilson, *Plotinus on Intellect*, Oxford: Oxford University Press 2007, s. 199–207.

[53] Jest to kluczowy moment dla zrozumienia istoty jedności typowej dla hipostaz; w tym miejscu warto zaznaczyć, że rzetelne ujęcie tej kwestii wymagałoby, jak aktualnie uważam, podkreślenia wagi następującej zasady neoplatonizmu: wraz ze wzrostem wewnętrznej integralności „części" (jednostek) zwiększa się również ich jedność wzajemna, ugruntowana w jedności hipostazy i *vice versa* (zob. E. Butler, *The Gods and Being in Proclus*, [w:] *Dionysius*, vol. XXVI, [online: http://ojs.library.dal.ca/dionysius/article/view/dio26butler/1828] 2008, s. 102). Jeśli do istoty ciał należy nie-samowystarczalność (ciała są mniej wewnętrznie integralne niż dusze), to ich wzajemna jedność ograniczona jest – bezwzględnie – przez konieczność „pasożytowania" na innych ciałach (ogólnie, bytach materialnych) w celu dalszego trwania (np. konieczność przemiany materii). Jedność dusz w duszy świata jest dlatego jednością wyższego rzędu, że dusze, będąc istotnie wewnętrznie integralne, nie żyją *kosztem* innego życia, a zarazem dzięki temu, że każda dusza w swojej integralności jest zapośredniczona w duszy świata, która jest życiem wszystkich dusz, to każda dusza z osobna żyje pod pewnym względem życiem wszystkich dusz (ale nie ich kosztem). Tak jak człowiek, jako względnie bardziej wolna istota niż zwierzę, a tym samym mająca wyższy stopień psychologicznej niezależności i integralności (poczucie „ja", poczucie względnej wolności w samookreślaniu), może tworzyć nowy, głębszy typ jedności (kultura, przestrzeń wymiany poglądów, tzw. bycie-w-świecie, etc.). Jest to oczywiście jedynie zarys możliwego rozwinięcia tego zagadnienia.

DIALECTICAL METHOD AND THE ROLE OF *CHÔRISMOS* IN PLOTINUS' METAPHYSICS

Summary

The subject of this article is *the* role of *chôrismos* (separation) in the philosophy of Plotinus. Its primary aim is to explore relationships between *chôrismos*, dialectical method and noetic knowledge. The first part of this article demonstrate metaphysical and methodological function of *chôrismos*, the essence of which is to establish the subject matter of metaphysics (i.e. *ontos on*). The second part contains an analysis of the anagogic way of a soul to self-knowledge in the context of *chôrismos* and Plotinus' aretology. The third part sums up our investigations. It develops relationships, extracted in previous sections, especially connections between dialectic and functions of *chôrismos*.

„Analiza i Egzystencja" 23 (2013)
ISSN 1734-9923

ARTYKUŁY

EWA CZESNA*
ADAM NOWACZYK**

DWIE (ANTY)FILOZOFICZNE „GRAMATYKI" LUDWIGA WITTGENSTEINA

Słowa kluczowe: Wittgenstein, gramatyka logiczna, stałe logiczne, założenia ontologiczne, możliwe światy, stany rzeczy, fakty, język potoczny, gra językowa, sposób życia, zdanie gramatyczne, problemy filozoficzne, gramatyka głęboka, gramatyka powierzchniowa, Nowa Filozofia
Keywords: Wittgenstein, logical grammar, logical constants, ontological presumptions, possible worlds, states of affairs, facts, ordinary language, language game, form of life, grammatical statement, philosophical problems, deep grammar, surface grammar, New Philosophy

Cudzysłów sygnalizuje tu, iż nie są to gramatyki w zwykłym tego słowa znaczeniu. Są one **filozoficzne**, ponieważ ich źródłem i racją są pewne za-

* Ewa Czesna – dr filozofii (doktorat z późnej filozofii Wittgensteina, Uniwersytet Łódzki, 2009). Wykładowca filozofii w Akademii Sztuk Pięknych w Łodzi. Obszary zainteresowań: epistemologia, filozofia współczesna, analityczna filozofia religii. E-mail: czesna@filozof.uni.lodz.pl.

** Adam Nowaczyk – em. prof. dr hab. Uniwersytetu Łódzkiego, gdzie kierował Zakładem Filozofii Języka (1991–2001), a następnie Katedrą Filozofii Analitycznej (2001–2007). Autor książek: *Wprowadzenie do logiki nauk ścisłych* (1990), *Gramatyka i prawda* (1999), *Poławianie sensu w filozoficznej głębi* (2006) oraz podręczników: *Wprowadzenie do filozofii matematyki* (2004), *Filozofia analityczna. Z dziejów filozofii współczesnej* (2008). E-mail: nowaczyk@uni.lodz.pl.

łożenia filozoficzne, ale zarazem **antyfilozoficzne**, ponieważ mają służyć dyskredytacji tradycyjnych tez i zagadnień filozoficznych[1].

Pierwsza gramatyka Wittgensteina to ta, którą przedstawił w *Traktacie logiczno-filozoficznym*. Jednakże *Traktat*, ukończony w roku 1918, nawet w świetle standardów obowiązujących w ówczesnej logice, nie jest produktem dojrzałym. Zawarte w nim tezy związane z logiką są na ogół niejednoznaczne, a niekiedy nawet niespójne. Ich interpretacja wymaga zatem zastosowania procedury określanej mianem **racjonalnej rekonstrukcji**, a polegającej na wypreparowaniu z tekstu treści możliwie jednoznacznej i koherentnej. Taką metodą interpretacji zamierzamy się tu posłużyć, ze świadomością, że uprawnione są różne rekonstrukcje.

Autor *Traktatu* posługuje się zamiennie określeniami „gramatyka logiczna" i „składnia logiczna". Jego idea gramatyki nawiązuje zatem do składni znanych mu symbolicznych języków logiki (przede wszystkim do ideografii Fregego), ale jest zarazem propozycją ich radykalnej reformy.

Jednakże punktem wyjścia dociekań przedstawionych w *Traktacie* były swoiste **założenia filozoficzne**, a ściślej: **ontologiczne**. Jedna z pierwszych tez traktatu głosi: *Świat jest ogółem faktów, nie rzeczy* (TLP 1.1). Załóżmy, że mówiąc o *rzeczach*, autor miał tu na myśli jakieś **indywidua**. Nie chciał oczywiście powiedzieć, że rzeczy w świecie nie ma, lecz że wyszczególnienie składających się nań rzeczy nie charakteryzuje go jednoznacznie, bowiem światy zbudowane z tych samych rzeczy *mogłyby* być różnymi światami, *gdyby* rzeczy te były w nich różnie „skonfigurowane". Teza (TLP 1.1) odwołuje się zatem *implicite* do koncepcji **światów możliwych**. Różna konfiguracja tych samych rzeczy (czyli indywiduów) w różnych światach możliwych polegałaby na tym, że tym samym rzeczom przysługiwałyby w nich inne własności i zachodziłyby między nimi inne relacje.

---

[1] Odsyłacze do pism Wittgensteina będziemy umieszczać w tekście, posługując się skrótami tytułów książek ze wskazaniem tezy, paragrafu lub strony. Zastosujemy tu następujące skróty:

TLP – *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1997.

DF – *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2000.

NBZ – *Niebieski i brązowy zeszyt*, tłum. A. Lipszyc i Ł. Sommer, Warszawa: Wydawnictwo Spacja 1998.

OP – *O pewności*, tłum. M. i W. Sady, Warszawa: Biblioteka Aletheia 1993.

K – *Kartki*, tłum. S. Lisiecka, Warszawa: Wydawnictwo KR 1999.

Sam Wittgenstein nie posługiwał się pojęciem możliwego świata, ale dla koherentnej interpretacji *Traktatu* jest ono niezbędne.

Zanim przystąpimy do szczegółowej rekonstrukcji koncepcji gramatyki wyłożonej w *Traktacie* spróbujemy objaśnić kilka pojęć, z których autor w istotny sposób korzysta. Otóż **stany rzeczy** to korelaty semantyczne zdań elementarnych, czyli utworzonych z predykatu i jego argumentów oznaczających indywidua. Ponieważ stany rzeczy są korelatami zdań elementarnych, zatem w języku, który ma tu na względzie Wittgenstein, każde indywiduum powinno mieć imię własne. Co więcej, również każda własność i relacja musi być w nim reprezentowana przez odpowiedni predykat. Stany rzeczy dzieli Wittgenstein na takie, które zachodzą, czyli **fakty**, oraz takie, które nie zachodzą, czyli **antyfakty**[2]. Chodzi tu oczywiście o zachodzenie bądź niezachodzenie **w jednym z możliwych światów**. Podział na fakty i antyfakty należy zatem traktować jako zrelatywizowany do możliwych światów.

Teza (TLP 2.0271) głosi, że *Przedmiot jest tym, co stałe i trwałe.* Jeśli zdanie to odnosi się do indywiduów to – naszym zdaniem – stwierdza, że **wszystkie możliwe światy składają się z tych samych indywiduów**.

Pytanie, czym są Wittgensteinowskie własności i relacje, uchodzi za nadzwyczaj kłopotliwe. Najprościej byłoby interpretować je **ekstensjonalnie**. Taka interpretacja zakłada, że dla każdego zbioru indywiduów istnieje dokładnie jedna własność, która przysługuje wszystkim i tylko elementom tego zbioru. Podobnie rzecz ma się z relacjami: każdemu zbiorowi uporządkowanych n-tek indywiduów odpowiada dokładnie jedna n-członowa relacja. Tak rozumiane własności i relacje muszą być oczywiście zrelatywizowane do możliwych światów. Nie można zatem mówić, że dane indywiduum ma pewną własność, a tylko, że ma ją w pewnym możliwym świecie[3]. To samo dotyczy relacji.

Gdybyśmy mówiąc o relacjach mieli na myśli wszelkie relacje n-członowe (dla dowolnego $n \geq 2$), to nawet gdyby indywiduów było skończenie wiele, liczba wszystkich relacji byłaby nieskończona. Jest wielce wątpliwe, by Wittgenstein taką możliwość brał pod uwagę. Rozważmy zatem przypadek najprostszy, iż w jego możliwych światach zachodzą wyłącznie

---

[2] Wittgenstein używa określeń „fakty" (niekiedy z dodatkiem „pozytywne") oraz „fakty negatywne". Jednakże prościej jest posługiwać się parą „fakty" i „antyfakty".

[3] Aby relatywizację do możliwych światów można było pominąć, należałoby wyróżnić pewien możliwy świat jako „realny".

relacje dwuczłonowe. Wynika stąd, że kiedy **U** jest *n*-elementowym zbiorem indywiduów, to ich własności jest tyle, ile jest podzbiorów zbioru **U**, czyli 2^n, natomiast relacji tyle, ile jest podzbiorów iloczynu kartezjańskiego U × U, czyli $2^{n \times n}$ Liczba możliwych światów byłaby liczbą permutacji zbioru U z pominięciem permutacji tożsamościowej, czyli $n! - 1$.

Jednakże ekstensjonalna koncepcja własności i relacji jest niezgodna z pewnymi założeniami *Traktatu*. Teza (TLP 2.061) głosi: *Stany rzeczy są od siebie niezależne*. Wittgenstein wywodzi ją z założenia, że stany rzeczy są korelatami zdań elementarnych, te zaś – jak wiadomo – są **logicznie niezależne**, czyli ani jedno nie może wynikać z drugiego, ani być z innym sprzeczne. Naszym zdaniem, niezależność stanów rzeczy należy tu rozumieć następująco: jeżeli pewien stan rzeczy S jest w pewnym możliwym świecie faktem (*resp*. antyfaktem), to istnieje taki możliwy świat, w którym jest on antyfaktem (*resp*. faktem), a cała reszta jest w obu światach taka sama (w tym sensie, że wszystkie pozostałe stany zachowują swój status faktów bądź antyfaktów).

Jednakże teza (TLP 2.061) pozostaje w konflikcie z proponowaną powyżej koncepcją własności i relacji. Przyczyną konfliktu są te własności i relacje, które są niezmiennikami wszystkich permutacji zbioru indywiduów **U**. Zazwyczaj określa się je mianem **obiektów formalnych**. Własnościami formalnymi są: własność uniwersalna (przysługująca wszystkim indywiduom) i własność pusta (nieprzysługująca żadnemu). Relacjami formalnymi są: relacja pełna (zachodząca między dowolnymi indywiduami) i relacja pusta (która nigdy nie zachodzi), a ponadto identyczność i nieidentyczność. W odróżnieniu od pozostałych przysługują one tym samym przedmiotom we wszystkich możliwych światach. Gdyby również one tworzyły stany rzeczy, to niektóre z nich nie mogłyby być parami niezależnie, czego dowodzą przykłady następujące.

Załóżmy, że *a* i *b* są różnymi elementami zbioru **U**. Kiedy W jest własnością uniwersalną, to w każdym możliwym świecie stan W (*a*) jest faktem podobnie jak W(*b*), zatem nie są to stany rzeczy niezależne. Jeśli zaś W jest własnością pustą, to stany rzeczy W (*a*) i W (*b*) są zawsze antyfaktami, zatem również nie są niezależne. Podobnie bywa z formalnymi relacjami. Na przykład, jeśli R jest identycznością, to nie mogą być niezależne stany R (*a*, *a*) i R (*a*, *b*) (pierwszy jest zawsze faktem, a drugi antyfaktem), jak również stany R (*a*, *a*) i R (*b*, *b*) (tu oba są zawsze faktami). Aby zagwa-

rantować niezależność stanów rzeczy, należy zatem pozbyć się własności i relacji formalnych[4].

Niewykluczone, że Wittgenstein wszystkie takie własności i relacje odrzucił, aczkolwiek z całkiem innych powodów. Oto w tezie (TLP 4.0312) pojawia się deklaracja: *Jest mą ideą przewodnią, że „stałe logiczne" nie reprezentują*, zaś w tezie (TLP 5.4) sformułowanie: „*nie ma «logicznych przedmiotów» ani «stałych logicznych» (w rozumieniu Fregego i Russella)*". Terminem „stałe logiczne" posłużył się wcześniej Russell, mając na myśli spójniki prawdziwościowe i kwantyfikatory, ale również określenia oznaczające ogół przedmiotów danego typu[5]. Stałe te miały, jego zdaniem, odnosić się do „przedmiotów logicznych". Frege wprawdzie nie posługiwał się takimi określeniami, ale utrzymywał, że spójniki i kwantyfikatory istotnie do czegoś się odnoszą, mianowicie do pewnych funkcji. W systemach logiki Fregego i Russella stałe logiczne oczywiście występowały, zatem mówiąc, że ich nie ma, Wittgenstein chciał powiedzieć, iż w notacji, którą on proponuje jako właściwą, *nie powinny* one występować. W owej notacji nie powinno być miejsca nie tylko dla spójników i kwantyfikatorów, lecz również dla znaku identyczności, ponieważ teza (TLP 5.5301) głosi, że *identyczność nie jest stosunkiem między przedmiotami.*

Identyczność jest właśnie jednym z obiektów formalnych. Nie mamy pewności, czy Wittgenstein zaliczał do niepożądanych „przedmiotów logicznych" również pozostałe obiekty formalne, natomiast niewątpliwie powinien tak uczynić dla zachowania niezależności stanów rzeczy. Zatem jego własności i relacje powinny być wyłącznie „przedmiotami pozalogicznymi", czyli takimi, które nie są niezmiennikami wszystkich permutacji pełnego zbioru indywiduów.

Jednakże nawet po takiej korekcie ekstensjonalna koncepcja własności i relacji nadal popada w konflikt z założeniami *Traktatu*. Skoro żadna „pozalogiczna" własność i żadna relacja nie jest uniwersalna, to każda z nich ma niepuste dopełnienie. Załóżmy, że W jest pewną własnością, a W' jej dopełnieniem. Wówczas każde indywiduum, w każdym możliwym świecie, ma jedną, i tylko jedną z tych dwóch własności. Zatem jeśli w pewnym

---

[4] Odkrycia, że Wittgensteinowskie relacje nie mogą być niezmiennikami wszystkich permutacji zbioru indywiduów, dokonał Roman Suszko w artykule *Ontologia w Traktacie L. Wittgensteina*, patrz: R. Suszko, *Wybór pism*, Warszawa: BMS 1998, s. 216.

[5] Typu, w znaczeniu przyjętym w jego teorii typów.

świecie stan W (a) jest faktem, to W' (a) jest antyfaktem lub odwrotnie. Kiedy przy przejściu do innego świata zmienia się status W (a), to zmienia się również status W' (a), zatem nie może on zachować poprzedniego statusu. To zaś oznacza, że stany W (a) i W' (a) nie są niezależne. Jeżeli Wittgenstein chce zachować niezależność stanów rzeczy, nie może dopuścić, aby w jego światach pojawiały się własności i relacje wraz ze swymi dopełnieniami. Ich liczbę należałoby zatem podzielić przez dwa. Ale którą z dwóch dopełniających się własności bądź relacji należy wyeliminować? Aby dokonać wyboru, należałoby założyć jakiś dychotomiczny podział własności i relacji na „właściwe" i „niewłaściwe". Ale za żadnym takim podziałem nie przemawiają racje natury ontologicznej. To o predykatach można mówić, że jedne są pierwotne, proste, pozytywne, inne zaś wtórne, złożone, negatywne. Ale takie podziały predykatów są zależne od składni i semantyki języka, w którym występują. Natomiast wybór między własnościami i relacjami nieodwołujący się do konkretnego języka musi być arbitralny. Tymczasem od niego zależy, które stany rzeczy są faktami, a które antyfaktami. Jeśli bowiem z dwóch dopełniających się własności W i W' wybierzemy W, to wszystkie stany rzeczy W (a), w których indywiduum a ma własność W, będą faktami, a te, w których a nie ma tej własności – antyfaktami. Natomiast jeśli wybierzmy W', będzie odwrotnie.

Wittgenstein głosił: *Jeśli dane są wszystkie przedmioty, to tym samym dane są też wszystkie możliwe stany rzeczy.* (TLP 2.0124). Z tym należy się zgodzić; liczba Wittgensteinowskich własności i relacji, a pośrednio stanów rzeczy, jest nadal zdeterminowana przez liczbę indywiduów, ale podział stanów rzeczy na fakty i antyfakty już nie.

Przejdźmy od kwestii ontologicznych do gramatycznych. Jak przedstawia się Wittgensteinowski język? Otóż wszystkie zdania tego języka mają być zdaniami elementarnymi składającymi się z predykatu i jego argumentów będących nazwami indywiduów. Pozwala mu to powiedzieć: *Podanie wszystkich prawdziwych zdań elementarnych opisuje świat całkowicie. Świat jest całkowicie opisany przez podanie wszystkich zdań elementarnych wraz ze wskazaniem, które z nich są prawdziwe, a które fałszywe* (TLP 4.26). Gdyby autor *Traktatu* zechciał posłużyć się koniunkcją i negacją, to każdy z możliwych światów mógłby wyczerpująco opisać za pomocą koniunkcji, której członami są wszystkie zdania elementarne prawdziwe w tym świecie, oraz negacje wszystkich zdań elementarnych, które są w nim fałszywe. Jednakże opis świata – zarówno wyczerpujący jak i tylko częściowy – za

pomocą znaków koniunkcji i negacji nie jest — zdaniem Wittgensteina – opisem właściwym. Wszak wcześniej stwierdził on, że nie istnieją żadne stałe logiczne i przedmioty logiczne. Oznacza to, że światy powinny dać się opisać, nie korzystając z żadnych spójników.

Jest to teza antyfregowska, a wspiera ją argumentacja następująca. Według Fregego każde zdanie jest nazwą jednego z dwóch przedmiotów: prawdy (P) bądź fałszu (F). Tymczasem – według Wittgensteina – zdania nie są nazwami, a prawda i fałsz nie są przedmiotami. Ponadto zamiast koniunkcją i negacją można posłużyć się innymi spójnikami, na przykład negacją i alternatywą, negacją i implikacją lub samą tylko binegacją, uzyskując zdania logicznie równoważne pierwotnemu. Dobór spójników jest tu – jak widać – arbitralny, zatem nie ma istotnego powodu, aby tak zapisane zdania traktować jako różne.

Wittgenstein wpadł na pomysł, aby skorzystać z **tabel prawdziwościowych** wskazujących warunki prawdziwości (i fałszywości) danego zdania. Na przykład dla negacji tabela taka ma postać:

P	F
F	P

zaś dla implikacji:

P	P	P
F	P	P
P	F	F
F	F	P

Wittgenstein nazywa je „znakami zdaniowymi" i proponuje zapisywać je liniowo w postaci: (PF) (α), (PPFP) (α, β). W tej notacji zdanie jest ciągiem jego składników poprzedzonym prefiksem odpowiadającym ostatniej kolumnie jego tabeli prawdziwościowej. W myśl tej reguły koniunkcję i alternatywę dwóch zdań można zapisać jako (PFFF) (α, β) i (PPPF) (α, β). Symbole P i F nie są tu nazwami prawdy i fałszu, a tylko konwencjonalnymi znakami.

Ponieważ tabele przedstawiające warunki prawdziwości wszystkich zdań logicznie równoważnych danemu zdaniu są identyczne, zatem w pro-

ponowanej przez Wittgensteina notacji wszystkie te zdania stają się jednym zdaniem. Aby tak było, konieczne jest oczywiście zachowanie tego samego porządku liniowego ich składników. Jednakże w zwykłym zapisie zdań logicznie równoważnych porządek ten bywa różny, zatem jakieś konkretne ich uporządkowanie Wittgenstein powinien wyróżnić. Być może dałoby się tu zastosować porządek leksykograficzny.

Autor *Traktatu* dopatruje się w proponowanej notacji istotnych zalet. Jego zdaniem, pozwala ona „naocznie" stwierdzić, czy dane zdanie jest tautologią, czy zdaniem sprzecznym. Istotnie – jak łatwo zauważyć – w pierwszym przypadku prefiks składa się wyłącznie ze znaków P, w drugim zaś ze znaków F. Notacja ta pozwala również stwierdzić „naocznie", kiedy ze zdania α wynika logicznie zdanie β; jest tak wtedy, gdy warunki prawdziwości zdania α są zarazem warunkami prawdziwości zdania β. Zdaniem Wittgensteina czyni to zbędnym konstruowanie dowodów. Konstruowanie dowodów jest tu faktycznie zbędne, również bez jego kunsztownej notacji. Wszak można się tu posłużyć algorytmem znanym jako metoda zero-jedynkowa.

Czym miała być proponowana przez Wittgensteina notacja? Otóż miała ona być **językiem logiki**, a nie jakimś językiem idealnym korygującym wady języka potocznego[6]. Wszak utrzymywał on, że *wszystkie zdania języka potocznego są faktycznie – tak jak są – uporządkowane logicznie* (TLP 5.5563). I chociaż utrzymywał, że *wydobyć logikę języka wprost z mowy potocznej jest niepodobieństwem* (TLP 4.002), to był – jak widać – przekonany, że jemu się to udało, właśnie za pośrednictwem odpowiedniej notacji.

Należy przyznać, że gramatyka, czyli składnia logiczna, Wittgensteinowskiego języka logiki jest pod pewnym względem prostsza od składni języków, którymi posługiwali się Frege, Peano i Russell. Aby odpowiedzieć na pytanie, jakie sekwencje znaków są poprawnie zbudowanymi zdaniami, wszyscy oni musieli się posłużyć definicją indukcyjną, natomiast Wittgenstein mógł tego uniknąć. Po uprzednim wyjaśnieniu, jakie sekwencje znaków są zdaniami elementarnymi – co nie nastręczało trudności – mógł przedstawić całkiem ogólną definicję zdania poprawnie zbudowanego postaci:

> Zdaniem języka logiki jest n-elementowy (n = 1,2,3,...) ciąg zdań elementarnych poprzedzony dowolnym 2^n-elementowym ciągiem utworzonym z liter P i F.

[6] Do czego zmierzali Frege i Russell.

Jak pamiętamy, zdaniem Wittgensteina, każdy możliwy świat można wyczerpująco opisać przez wyszczególnienie wszystkich zdań elementarnych ze wskazaniem, które z nich są w nim prawdziwe, a które fałszywe (TLP 4.26). W zwykłej notacji posłużylibyśmy się w tym celu koniunkcją, w której zdania fałszywe poprzedzilibyśmy znakiem negacji. Porządek członów takiej koniunkcji byłby tu nieistotny. Ale jak tego dokonać, posługując się notacją proponowaną przez Wittgensteina?

Załóżmy, że świat można wyczerpująco opisać za pomocą *n* zdań elementarnych. Posługując się notacją Wittgensteinowską, powinniśmy utworzyć ciąg złożony z owych *n* zdań (zakładając odgórnie jakieś ich uporządkowanie) i poprzedzić go prefiksem liczącym 2^n znaków P lub F. Wynika stąd, że ciąg złożony ze stu zdań elementarnych należałoby poprzedzić prefiksem liczącym aż 1267650600228229401496703205676 znaków. Wyczerpujące opisanie nawet niewielkich światów za pomocą Wittgensteinowskiej notacji jest zatem możliwością czysto teoretyczną. W praktyce można się nią posłużyć tylko w przypadku zdań utworzonych z niewielu zdań elementarnych.

Ma ona też inną wadę. Istnieje oczywiście algorytm pozwalający przełożyć notację zwykłą na Wittgensteinowską. Ale droga odwrotna nastręcza poważne trudności. Zdanie w jego notacji można przełożyć na wiele zdań logicznie równoważnych i jest rzeczą wątpliwą, czy można tu posłużyć się jakimś algorytmem.

Oceniając walory Wittgensteinowskiego języka logiki, nie można pominąć pytania, czy jest on równie bogaty jak język logiki klasycznej. W tym ostatnim posługujemy się kwantyfikatorami, co pozwala formułować zdania ogólne, egzystencjalne oraz liczne zdania o kwantyfikacji mieszanej. Tymczasem autor *Traktatu* twierdzi: *Każde zdanie jest funkcją prawdziwościową zdań elementarnych* (TLP 5). Jak zatem mielibyśmy interpretować w tym języku zdania postaci $\forall_x W(x)$ i $\exists_x W(x)$, w których W jest predykatem odpowiadającym jednej z Wittgensteinowskich własności?[7] Należałoby oczywiście założyć, że pierwsze jest koniunkcją wszystkich zdań elementarnych z predykatem W, drugie zaś ich alternatywą. A czemu miałoby być równoważne zdanie $\forall_x \exists_y R(x, y)$? Zakładając, że świat składa się z *n* indywiduów, których nazwami są odpowiednio $a_1, a_2, ..., a_n$, zdanie

[7] Nawiasem mówiąc, zdanie typu $\forall_x W(x)$ nie mogłoby być prawdziwe, skoro wśród Wittgensteinowskich własności nie może pojawić się własność uniwersalna.

takie byłoby *n*-członową koniunkcją, której kolejne człony miałyby postać *n*-członowych alternatyw postaci:

$$R(a_1, a_1) \vee R(a_1, a_2) \vee ... \vee R(a_1, a_n)$$
$$R(a_2, a_1) \vee R(a_2, a_2) \vee ... \vee R(a_2, a_n)$$
$$\dots\dots\dots\dots\dots\dots\dots\dots\dots\dots$$
$$R(a_n, a_1) \vee R(a_n, a_2) \vee ... \vee R(a_n, a_n).$$

Zatem w najprostszym przypadku, gdy $n = 2$, byłoby to zdanie postaci:

$$(R(a_1, a_1) \vee R(a_1, a_2)) \wedge ((R(a_2, a_1) \vee R(a_2, a_2))^{8}.$$

Jest oczywiste, że interpretując zdania z kwantyfikatorami w przedstawiony tu sposób, posługujemy się **kwantyfikacją substytucyjną**. Natomiast w logice klasycznej obowiązuje **kwantyfikacja przedmiotowa**. Zdania $\forall_x W(x)$ i $\exists_x W(x)$ nie są tu **logicznie równoważne** żadnej koniunkcji lub alternatywie zdań elementarnych. Aby taka równoważność zachodziła, musimy założyć, że w zdaniach tych mowa o **wszystkich** przedmiotach. Zatem zdanie:

$$W(a_1) \wedge W(a_2) \wedge ... \wedge W(a_n)$$

nie jest tu logicznie równoważne zdaniu $\forall_x W(x)$, lecz koniunkcji:

$$(W(a_1) \wedge W(a_2) \wedge ... \wedge W(a_n)) \wedge \forall_x (x = a_1 \wedge x = a_2 \wedge ... \wedge x = a_n),$$

której drugi człon stwierdza, że $a_1, a_2, ..., a_n$ są wszystkimi indywiduami. Podobnie zdanie: $W(a_1) \vee W(a_2) \vee ... \vee W(a_n)$ nie jest logicznie równoważne zdaniu $\exists_x W(x)$, lecz koniunkcji:

$$(W(a_1) \vee W(a_2) \vee ... \vee W(a_n)) \wedge \forall_x (x = a_1 \wedge x = a_2 \wedge ... \wedge x = a_n).$$

Wittgenstein nie mógłby się takimi zdaniami posłużyć, ponieważ założył, że identyczność nie jest relacją, a znak identyczności należy z logiki wyeliminować. Notacja, którą zaproponował, okazuje się zatem zbyt uboga, aby dorównać językowi logiki klasycznej, nie pozwala bowiem formułować zdań ogólnych i egzystencjalnych w ich interpretacji, która w niej obowiązuje. Jego logika jest w istocie tylko logiką rachunku zdań z pominięciem rachunku kwantyfikatorów.

---

[8] Problem, jak zdanie to zapisać w notacji proponowanej przez Wittgensteina, powierzamy zainteresowanym tym Czytelnikom jako ćwiczenie.

Ograniczenie to, które autor *Traktatu* sam sobie narzucił, wynikało z przyjętego w punkcie wyjścia założenia, że świat jest ogółem faktów, a ich „obrazami" są zdania elementarne. Stąd pomysł, że świat można opisać wyczerpująco za pomocą zdań elementarnych. Dlatego jego gramatykę, będącą tu osobliwą składnią języka logiki, można określić mianem **filozoficznej**.

A na czym polegał jej charakter **antyfilozoficzny**? Wittgenstein był zapewne przekonany, że korzystając z jego notacji, nie da się wyrazić żadnej tezy filozoficznej. Pojawia się jednakże pytanie: dlaczego? Czy za sprawą wyeliminowania z języka stałych logicznych? Wydaje się, że problem dotyczy raczej zdań elementarnych. Dlaczego nie można by w nich przemycić jakichś tez filozoficznych w rodzaju *Das Nichts nichtet* (Nicość nicestwi), zakładając, że Nicość to jakieś indywiduum, a nicestwienie jej własnością? Zdania takiego nie może wyeliminować sama gramatyka, toteż Wittgenstein w dwóch kolejnych tezach **wprowadza dodatkowe założenia, które z gramatyką nie mają nic wspólnego**. Są to tezy: *Ogół zdań prawdziwych stanowi całość przyrodoznawstwa* (*albo ogół nauk przyrodniczych*) (TLP 4.11) oraz *Filozofia nie jest żadną z nauk* (TLP 4.111).

Tezy te sugerują, że język, w którym można coś **sensownie** powiedzieć, to język **fizykalny**, w którym mówi się wyłącznie o indywiduach fizycznych, ich własnościach i zachodzących między nimi relacjach. Takie założenie pozwala autorowi *Traktatu* wyrazić pogląd dyskwalifikujący wszelkie wypowiedzi „metafizyczne", a mianowicie: *Poprawna metoda filozofii byłaby właściwie taka: Nie mówić nic poza tym, co da się powiedzieć, czyli poza zdaniami nauk przyrodniczych – a więc nic poza tym, co z filozofią nie ma nic wspólnego; a gdyby potem ktoś chciał powiedzieć coś metafizycznego, wykazać mu, że pewnym znakom nie nadał w swoich zdaniach żadnego znaczenia* (TLP 6.53).

Zatem to nie **gramatyka** Wittgensteinowskiej notacji wyklucza wszelkie wypowiedzi filozoficzne, lecz przypisana jej **semantyka**, czyli zbiór dopuszczalnych interpretacji wyrażeń. W języku fizykalnym poddanym restrykcjom gramatyki Wittgensteina istotnie nie dałoby się powiedzieć nic metafizycznego, ale nie można by w nim również sformułować żadnej teorii przyrodniczej. Bowiem nawet gdyby liczba wróbli była skończona i każdemu potrafilibyśmy nadać imię własne, to nie można by w takim języku sformułować zdania równoważnego logicznie zdaniu uniwersalnemu „Każdy wróbel jest szary". A wszak taki charakter mają mieć hipotezy nauk przyrodniczych.

* * *

Metodę racjonalnej rekonstrukcji próbujemy tu zastosować również do pomysłów późnego Wittgensteina wyrażonych najpełniej w *Dociekaniach filozoficznych*. Nastręcza to jednak poważniejsze trudności niż w przypadku *Traktatu*. Trudności takie pojawiają się już przy interpretacji pojęć kluczowych, takich jak: język, gra językowa i „sposób życia".

Często spotyka się opinię, że w *Dociekaniach* pojawiło się nowe pojęcie języka. Na miejsce sformalizowanego języka rachunku logicznego, którym zajmował się w *Traktacie*, jego autor wprowadził rzekomo coś, co ma być „rodziną gier językowych". Naszym zdaniem autor *Dociekań* ma nadal na uwadze przede wszystkim **język potoczny**. W *Traktacie* pisał o nim: „Język potoczny stanowi część organizmu ludzkiego i jest nie mniej niż on skomplikowany" (TLP 4.002). Skonstruowana tam przezeń notacja logiczna nie miała być żadnym jego ulepszeniem, lecz tylko **konstruktem teoretycznym**, który pozwala wydobyć logikę zakamuflowaną w języku potocznym. Natomiast prawdą jest, że późny Wittgenstein przestał zajmować się logiką jako rachunkiem, ponieważ w polu jego zainteresowań pojawiło się – oprócz poznawczej – wiele innych funkcji pełnionych przez język potoczny. Skutkiem tego interesujące nas obecnie **drugie pojęcie gramatyki** nie kojarzy się już ze składnią logiczną, lecz z czymś bliższym **pragmatyce języka**.

Trzeba jednakże zauważyć, że Wittgenstein posługuje się terminem „język" w sposób niekonsekwentny. Kiedy wprowadza pojęcie gry językowej, wyjaśnia, że będzie je stosował czasem do wyimaginowanych języków prymitywnych, ale natychmiast dodaje:

> „Grą językową" nazywać będę też całość złożoną z języka i z czynności, w które jest on wpleciony (DF 7).

Zatem język nie ma być grą, lecz jedynie składnikiem gier językowych. Natomiast w odpowiedzi na możliwy zarzut krytyka:

> Rozprawiasz o najrozmaitszych grach językowych, a nie powiedziałeś nigdzie, na czym mianowicie polega istota gry językowej, tym samym zaś i języka; co jest wspólne wszystkim tym zjawiskom i co czyni je językiem albo częściami języka (DF 65).

Wittgenstein odpowiada:

> nie ma wcale czegoś jednego, co wszystkim tym zjawiskom byłoby wspólne [...] Są one natomiast ze sobą *spokrewnione*. I ze względu na to pokrewieństwo, czy też te pokrewieństwa, nazywamy je wszystkie „językami".

Tu – jak widać – mówiąc o „językach", autor ma na myśli poszczególne gry językowe.

Jednakże pojęcie gry językowej jest podrzędne względem ogólnego pojęcia gry, o grach zaś Wittgenstein wypowiada się tak:

> Co jest im wszystkim wspólne? – Nie mów: „Muszą mieć coś wspólnego, bo inaczej nie nazywałyby się 'grami'" – tylko *patrz*, czy mają coś wspólnego. – Gdy im się bowiem przypatrzysz, to nie dojrzysz wprawdzie niczego, co byłoby *wszystkim* wspólne, dostrzeżesz natomiast podobieństwa, pokrewieństwa – i to cały ich szereg (DF 66).

Można zatem jedynie wskazać wzorcowe przykłady gier i powiedzieć: „to i temu **podobne** nazywa się «grami»" (DF 66). A chodzi tu nie o podobieństwo pod jednym określonym względem, lecz o mnogość „podobieństw rodzinnych". Autor przedstawia tu – jak widać – pewną **metodę kształtowania zakresu terminów**, mającą zastosowanie między innymi w przypadku „gry"[9], a polegającą na tym, że kiedy już ustaliliśmy, iż pewne obiekty są grami, wolno nam do nich dołączyć coś, co jest pod pewnym względem[10] podobne do jednej z nich, chociaż nie musi być pod tym samym względem podobne do pozostałych. Zakres terminu „gra" jest zatem ciągle otwarty na nowe desygnaty. Dlatego nie można wskazać analitycznej definicji terminu „gra", która przedstawiałaby istotę gry.

Nie można oczywiście zgodzić się z autorem *Dociekań*, kiedy mówi, że nie ma cech wspólnych przysługujących wszystkim grom. Wszak on sam cechy takie wskazał. Na przykład to, że każda gra jest pewną ludzką aktywnością, w której obowiązują jakieś reguły. Dotyczy to wszelkich gier, zatem również gier językowych; te zaś mają jeszcze inne cechy wspólne.

---

[9] Jako przypadek podobny wskazuje pojęcie liczby.

[10] Pod pewnym, ale przecież nie dowolnym, ponieważ dowolne dwa przedmioty są pod pewnym względem podobne. Na przykład w *Grzechach dzieciństwa* Bolesława Prusa Jasio przekonująco dowodzi, że wierzba jest podobna do krowy.

Każda gra językowa polega oczywiście na posługiwaniu się wyrażeniami lub innymi symbolami, ale – co Wittgenstein wielokrotnie podkreśla – tylko wtedy, gdy jest to istotną częścią pewnego „sposobu życia", na który składają również pewne zachowania pozajęzykowe.

Za tym, że język ma być rodziną gier językowych, przemawia również następująca wypowiedź:

> Dostrzegamy, że to, co zwiemy [...] „językiem" nie jest tą formalną jednością, jaką sobie wyobrażałem, lecz rodziną mniej lub bardziej spokrewnionych ze sobą tworów (DF 108).

Tymi spokrewnionymi tworami są oczywiście gry językowe.

Takiemu pojmowaniu języka przeczy jednakże wcześniejszy fragment *Dociekań*, w którym autor porównuje język do miasta:

> Na nasz język można patrzeć jak na stare miasto: plątanina uliczek i placów, starych i nowych domów, domów z dobudówkami z różnych czasów; a wszystko to otoczone licznymi nowymi przedmieściami o prostych i regularnych ulicach, ze standardowymi domami (DF 18).

Tę wypowiedź potwierdza fragment obecny w *Kartkach*:

> „Język" jest dla nas nazwą zbiorczą, i rozumiemy przez to język niemiecki, język angielski itd. i jeszcze różne systemy znaków, które wykazują większe lub mniejsze pokrewieństwo z tymi językami (K 322).

To ostatnie wyjaśnienie będziemy traktowali jako wiążące. Zakładamy zatem, że mówiąc o językach, późny Wittgenstein ma na uwadze nie pojedyncze gry językowe ani ich rodziny, lecz jakiś **etniczny język potoczny** wzbogacany w miarę potrzeby notacjami symbolicznymi (sam wymienia, jako przykład, symbolikę chemiczną i notację rachunku różniczkowego). Tak rozumiany język jest dla rozgrywanych w nim gier językowych rezerwuarem wyrażeń oraz pewnych reguł mających uniwersalne w tych grach zastosowanie. Są to z pewnością **reguły składni** i – być może – jakieś **reguły semantyczne** eliminujące wyrażenia pozbawione sensu[11]. Jednakże samo przestrzeganie takich uniwersalnych reguł nie zapewnia udziału w konkret-

[11] Można uznać, że również pewne wyrażenia nic nieznaczące pełnią istotną rolę w pewnej grze językowej, jak *ene-due-rabe* w dziecięcej wyliczance.

nej grze językowej[12]. Aby w takiej grze uczestniczyć, trzeba przestrzegać również pewnych reguł, charakterystycznych dla danej gry, a zarazem wiążących wypowiedzi z naszym „sposobem życia".

Tu pojawiają się dwa istotne pytania. Pierwsze: jaki charakter mają reguły obowiązujące w grach językowych? Drugie: jakie to zachowania składają się na nasz „sposób życia"? Niestety, w pismach Wittgensteina nie znajdujemy na nie wyraźnej i diagnostycznej odpowiedzi.

Uzyskanie odpowiedzi na pierwsze pytanie utrudnia brak przykładów reguł obowiązujących w „realnych" (tj. nie fikcyjnych) grach językowych. Zdaniem Wittgensteina, reguły te można zrekonstruować obserwując zachowania uczestników gry; ci zaś uczą się ich przez korygowane przez innych naśladownictwo: „Uczymy się grać patrząc, jak grają inni" (DF 54). Zatem reguły gry językowej na ogół nie są formułowane *explicite*. Można jednak założyć, że *gdyby* zostały sformułowane, okazałoby się, że są to **normy warunkowe**, ponieważ uczestniczenie w danej grze nie jest obowiązkowe (aczkolwiek może być życiową koniecznością). Normy takie **nakazywałyby** nam pewne zachowania bądź **zakazywały** innych, ale pod warunkiem, że decydujemy się brać udział w danej grze.

Takie normy warunkowe można uznać za równoważne zdaniom opisowym charakteryzującym daną grę, co pozwoliłoby dowolną grę językową *G* scharakteryzować następująco: Ten i tylko ten jest uczestnikiem gry *G*, kto zachowuje się tak a tak, a nie zachowuje się tak a tak. Zachowania odpowiadające takiemu opisowi powinny oczywiście polegać na jakimś użyciu wyrażeń w stosownych okolicznościach pozajęzykowych. W ten oto sposób moglibyśmy uzyskać mniej lub bardziej jednoznaczną charakterystykę dowolnej gry językowej.

Niestety Wittgenstein nie dostarczył nam takiej charakterystyki żadnej autentycznej gry językowej, a dodatkową trudność sprawia to, iż zamiast o regułach mówi on często o **zdaniach gramatycznych**, które mają być w jakiś sposób – niestety niejasny i zapewne różnorodny – powiązane z regułami. W przeciwieństwie do reguł, które są wypowiedziami **metajęzykowymi** (ponieważ posługują się nazwami wyrażeń), zdania gramatyczne mają na ogół postać zdań **języka przedmiotowego**. Dlatego często, ale tylko z po-

[12] Wynika stąd, że zdarza się nam używać wyrażeń, nie uczestnicząc w żadnej grze językowej, chociaż według Wittgensteina byłoby to zapewne naganne jako gadulstwo niezwiązane z żadnym „sposobem życia".

zoru, przypominają one zdania empiryczne mówiące coś o rzeczywistości pozajęzykowej. Tymczasem – zdaniem Wittgensteina – status wyrażenia, tzn. to, czy jest ono zdaniem gramatycznym, czy empirycznym, zależy od funkcji, jaką pełni ono w naszych praktykach językowych, nie zaś od jego formy zewnętrznej. Według Wittgensteina zdanie gramatyczne **funkcjonuje jak reguła**, i tym samym **wyraża regułę** dotyczącą użycia słów w danej grze językowej. Gdyby tak faktycznie było, to każde zdanie gramatyczne dałoby się przełożyć na jakiś nakaz lub zakaz sposobu użycia wyrażeń w grze, co jednakże napotyka trudności.

Przykłady zdań gramatycznych, jakie można odnaleźć w pismach Wittgensteina, są bardzo zróżnicowane. Spotykamy tu **zdania analityczne** wyjaśniające znaczenie wyrażeń, jak również będące konsekwencjami takich zdań. Może to być zdanie „Jeżeli rozkaz brzmi: «Zrób to a to!», to «zrobienie tego a tego» nazywamy wykonaniem rozkazu" (DF 458), lecz także zdanie „6 stóp jest dłuższe o sześć cali od 5 stóp i 6 cali" (NBZ, s. 98). Oprócz zdań analitycznych Wittgenstein wymienia również zdania uchodzące za **syntetyczne *a priori*** w rodzaju: „Kolor zielony i kolor niebieski nie mogą znajdować się jednocześnie w tym samym miejscu" (NBZ, s. 97). Zdaniami gramatycznymi mogą również być **definicje ostensywne** w rodzaju „To jest krzesło" (ale tylko w grach polegających na uczeniu się języka), jak również pewne **zdania egzystencjalne** w rodzaju „Istnieją cztery kolory podstawowe" (por. K 331), pojawiające się w grach z użyciem słowa „kolor", np. kupowanie przedmiotów.

Niełatwo jest powiązać przytoczone tu przykłady zdań gramatycznych z określonymi regułami, które miałyby postać nakazu lub zakazu. Niektóre zdania gramatyczne są **używane**, czyli są „posunięciami w grze" (np. definicje ostensywne), natomiast inne same w grach nie występują, ale – być może – są podstawą **reguł zakazujących uznawanie zdań z nimi sprzecznych**. **Taką właśnie rolę zdają się pełnić w pewnych grach zdania analityczne i syntetyczne *a priori*.** Jednakże niewykluczone, iż w innych grach zdania analityczne mogą występować jako wyjaśniające znaczenia słów, realizując nakaz udzielania takich wyjaśnień. Trudno odgadnąć, jakie to nakazy bądź zakazy wiążą się ze zdaniami gramatycznymi mającymi postać zdań egzystencjalnych, takich jak „Istnieją cztery kolory podstawowe".

Pojawiają się również inne problemy związane z określeniem roli zdań gramatycznych. Wittgenstein wielokrotnie przeciwstawia zdania gramatyczne zdaniom empirycznym. Jego zdaniem, za pomocą zdań empirycznych

wyrażamy nasze przekonania, którym nigdy nie przysługuje „obiektywna pewność". Ta przysługuje wyłącznie zdaniom gramatycznym. Są one **arbitralnymi założeniami** warunkującymi rozgrywanie gier językowych. Taka charakterystyka zdań gramatycznych przystaje niewątpliwie do zdań analitycznych i definicji ostensywnych. One faktycznie są produktem konwencji językowych, bez których porozumiewanie się uczestników gry byłoby niemożliwe.

Jednakże Wittgenstein do zdań gramatycznych zalicza również tzw. **zdania zawiasowe** (w skrócie „zawiasy"). Nazwa ta pochodzi od następującej analogii:

> Jeśli chcę, by drzwi się obróciły, muszę umocować zawiasy (OP 343)

ponieważ:

> *pytania*, jakie stawiamy, oraz nasze *wątpliwości*, opierają się na tym, że pewne zdania wątpliwościom nie podlegają, są niejako zawiasami, na których tamte się poruszają (OP 341).

Zdania te nie są wyrazem wiedzy, która pochodzi wyłącznie z doświadczenia i nigdy nie charakteryzuje się całkowitą pewnością. Według Wittgensteina:

> „Wiedza" i „pewność" należą do różnych *kategorii* (OP 308).

Możemy tu zatem mówić o **pewności nieepistemicznej**, która nie ma zastosowania do wiedzy empirycznej. Przykładami zawiasów są zdania niekwestionowane, ale zarazem w zwykłych okolicznościach niewypowiadane, a więc niebędące „posunięciami w grze". Są nimi zdania w rodzaju: „Ziemia jest okrągła", „Ziemia istniała dawno przed moimi narodzinami", „Nigdy się nie zdarzyło, by moje ciało znikło, a po pewnym czasie pojawiło się na nowo", „Gdy obcina się komuś głowę, to umiera i nie będzie więcej żył", „Mój przyjaciel nie ma w głowie trocin", „Mam dwie ręce" (OP 291, 288, 101, 274, 281).

Osobliwością zawiasów jest to, iż nie wiążą się one z poszczególnymi grami językowymi, lecz z naszym „obrazem świata" wspólnym dla wszystkich ludzi lub dla pewnych kultur czy grup społecznych (np. wyznawców pewnej religii). Mogą one oczywiście stanowić fundament wielu różnych gier językowych. Inna ich osobliwość polega na tym, iż przypominają

one zdania empiryczne, a niektóre nawet faktycznie nimi niegdyś były, jednakże z biegiem czasu „skostniały" i stały się niepowątpiewalnymi zdaniami gramatycznymi tworzącymi fundament naszego obrazu świata. Tyle o regułach.

Natomiast drugie z istotnych pytań dotyczy zakresu określenia „sposób życia". W *Dociekaniach* czytamy:

> Termin „*gra* językowa" ma tu podkreślać, że *mówienie* jest częścią pewnej działalności, pewnego sposobu życia (DF 23).

Po takiej charakterystyce gier językowych autor wymienia ponad dwadzieścia ludzkich zajęć związanych z użyciem słów lub innych znaków jako przykłady takich gier. Na sporządzonej przezeń liście znalazły się między innymi: stawianie i sprawdzanie hipotez, rozwiązywanie zadań rachunkowych, przedstawianie wyników eksperymentu za pomocą tabel i wykresów, przekładanie z jednego języka na inny, rozkazywanie i działanie według rozkazu, śpiewanie w korowodzie tanecznym, opowiadanie dowcipów, proszenie, dziękowanie, przeklinanie, modlenie się.

Są to – jak widać – zajęcia bardzo różnorodne, toteż ustalenie, czym są Wittgensteinowskie „sposoby życia", nastręcza interpretatorom poważne trudności. Wielu powołuje się na jego wypowiedź, iż:

> Rozkazywać, pytać, opowiadać, gawędzić należy tak samo do naszej historii naturalnej, jak chodzić, jeść, pić, bawić się (DF 25).

Zastrzegają oni jednakże, iż „historia naturalna człowieka" to nie tylko historia biologiczna, lecz uwzględniająca również zróżnicowanie kulturowe społeczeństw.

Ścisłe odróżnienie tego, co jest „sposobem życia" od tego, co nim nie jest, powinno być dla Wittgensteina zabiegiem pożądanym, zważywszy, iż celem, do którego zmierza, jest – podobnie jak w *Traktacie* – zdezawuowanie tradycyjnych tez filozoficznych. Mógłby to osiągnąć, dowodząc, iż wypowiedzi filozofów nie wiążą się z żadnym „sposobem życia", a tym samym nie występują w żadnej grze językowej. Tak zapewne należy rozumieć zdanie „Problemy filozoficzne powstają [...] wtedy, gdy język świętuje" (DF 38). Świętuje, czyli „obraca się na jałowym biegu", „nie pracuje" (DF 132).

Jednakże okazuje się, że zaliczenie filozofowania do zajęć próżniaczych to nie jedyny argument pozwalający zajęcie to zdyskwalifikować.

Filozofowie wszak posługują się nagminnie słowami języka potocznego, interpretując je w sposób – zdaniem Wittgensteina – nieuprawniony. W *Dociekaniach* czytamy:

> Gdy filozofowie posługują się pewnym słowem – takim, jak „wiedza", „istnienie", „przedmiot" „Ja", „zdanie", „nazwa" – i usiłują uchwycić *istotę* rzeczy, trzeba sobie zawsze zadać pytanie: czy w języku, w którym słowo to jest zadomowione, faktycznie używa się go kiedykolwiek w taki sposób? (DF 116).

Autor *Dociekań* wypowiada się również bardziej dobitnie:

> jeżeli wyrazy „język", „doświadczenie", „świat" mają jakieś zastosowanie, to muszą mieć tak przyziemne zastosowanie, jak wyrazy „stół", „lampa", „drzwi" (DF 97).

Jak widać, Wittgenstein wymaga tu od gier językowych nie tylko, aby toczyły się w ramach pewnych „sposobów życia", lecz również, aby posługiwać się w nich wyrażeniami zgodnie z ich potocznym, czyli „przyziemnym", użyciem. Ponieważ filozofowie tego nie przestrzegają, żadne „gry językowe filozofów", o których się niekiedy rozprawia, nie mogą być autentycznymi grami.

Czym zatem jest **gramatyka**, o której mowa w pismach późnego Wittgensteina? Otóż wiele wskazuje na to, że pojęcie gramatyki jest tu zrelatywizowane do określonej gry językowej. Każda taka gra ma swoją własną gramatykę, a są nią po prostu **obowiązujące w niej reguły**. Jak już zauważyliśmy, Wittgenstein rzadko takie reguły formułuje *explicite*; zwykle występują one pod zasłoną zdań gramatycznych, których związek z konkretnymi regułami (nakazami lub zakazami) bywa problematyczny.

Czy jest to jedyne pojęcie gramatyki, jakim posługuje się późny Wittgenstein? Faktem jest, że w *Dociekaniach*, aczkolwiek dość późno, pojawiają się określenia „gramatyka powierzchniowa" i „gramatyka głęboka" (DF 664). **Gramatyka powierzchniowa** to po prostu gramatyka, której uczymy się w szkołach. Jest ona tworzona przez lingwistów i ma nas pouczać, jakie słowa, frazy i zdania są w danym języku etnicznym poprawnie zbudowane. Wittgenstein ma jej za złe to, iż toleruje ona nonsensy filozoficzne. Potrzebna jest zatem **gramatyka głęboka**, która nonsensy takie pozwoli wyeliminować.

Jednakże gramatyka głęboka nie jest żadnym zbiorem reguł związanych z tą czy inną grą językową. Jest ona raczej pewną **działalnością** względnie **jej rezultatem**. Jako działalność ma ona być nowym zajęciem dla filozofów, którzy – za radą Wittgensteina – porzucą koncepcję filozofii będącej rzekomo zbiorem tez przedstawiających strukturę rzeczywistości i sposoby jej poznawania. Gramatyka głęboka ma zatem być **Nową Filozofią**, której naczelnym zadaniem jest opis sposobów użycia wyrażeń, a przede wszystkim tych, z których korzystali filozofowie. Ta Nowa Filozofia

> nie może w żaden sposób naruszać faktycznego użycia języka, a więc może je w końcu tylko opisywać (DF 124).

Jednakże opis taki nie powinien być bezinteresowny; wszak ma on służyć eliminacji filozoficznych nonsensów. Nowa Filozofia ma zatem być

> walką z opętaniem naszego umysłu przez środki naszego języka (DF 109).

Mając na myśli gramatykę głęboką, Wittgenstein mówi zazwyczaj o gramatyce **poszczególnych słów**. Gramatyką danego słowa ma być opis sposobów jego użycia w różnych kontekstach. Wyczerpujący ich opis byłby oczywiście nieosiągalny, toteż Wittgenstein zazwyczaj ogranicza się do przedstawienia użyć w pewien sposób kontrastujących. Na przykład śledząc sposoby użycia słowa „mieć", porównuje dwie frazy: „mieć ból zęba" i „mieć złoty ząb" (por. NBZ, s. 87). Frazy te mają podobną strukturę gramatyczną[13], lecz ta pierwsza skłania filozofów do uznania bólu za przedmiot prywatny dostępny tylko z pierwszoosobowej perspektywy. Zdaniem Wittgensteina jest to błąd, ponieważ przedmioty prywatne nie mają racji bytu. Nie znaczy to jednak, że w frazie pierwszej użycie słowa „mieć" jest niepoprawne. Wittgenstein wszak nie zamierza poprawiać języka potocznego. Jego celem jest **krytyka błędnych wniosków filozoficznych, do których skłaniają zwodnicze formy gramatyki powierzchniowej**. Fraza druga do takich wniosków nie prowadzi, ponieważ złoty ząb jest przedmiotem fizycznym,

[13] Oczywiście z punktu widzenia gramatyki powierzchniowej, chociaż pisząc to, Wittgenstein jeszcze nie posługiwał się tym określeniem.

czyli publicznie dostępnym[14]. Przykład ten wskazuje, że zadaniem gramatyki głębokiej ma być nie tylko rejestrowanie sposobów użycia słów, z których korzystają filozofowie[15], lecz również przestrzeganie przed ich dezinterpretacją, do której skłania gramatyka powierzchniowa (tu – rzeczownikowa forma słowa „ból").

Inny przykład odkrywania gramatyki głębokiej słów znajdujemy w *Dociekaniach*. W tym przypadku chodzi o słowo „jest". Autor porównuje tu zdanie „Róża jest czerwona" ze zdaniem „Dwa razy dwa jest cztery". Zauważa, że:

> Jeżeli biorę pod uwagę jedynie reguły gramatyczne[16], to właśnie pozwalają one użyć wyrazu „jest" w obu tych kontekstach. – Natomiast regułą, która wskazuje, że wyraz „jest" ma w tych zdaniach różne znaczenia, jest reguła pozwalająca zastąpić w drugim zdaniu wyraz „jest" znakiem równości, a zabraniająca tego w zdaniu pierwszym (DF 558)[17].

Tym razem Wittgenstein nie sugeruje, iż jedno z dwóch zdań prowadzi do błędnych wniosków, lecz jedynie zwraca uwagę na dwuznaczność słowa „jest", o której ma świadczyć fakt, iż zdanie drugie implikuje coś, czego nie implikuje pierwsze. Jeśli implikowanie oznacza tu **związki znaczeniowe** między zdaniami (zwane wynikaniem analitycznym), to gramatyka głęboka mogłaby być rodzajem dociekań **semantycznych**, aczkolwiek nie w stylu semantyki referencjalnej.

Jednakże inne przykłady przemawiają za tym, że i to nie jest wykluczone. Oto Wittgenstein aż na kilku stronach analizuje słowo „czytać" (DF 156–171). Zastrzega na wstępie, że:

---

[14] Naszym zdaniem, trafniej byłoby porównywać frazy „mieć ból zęba" z „mieć bolący ząb". Są one na pierwszy rzut oka równoważne, ale druga nie implikuje przekonania, iż ból jest jakimś przedmiotem.

[15] Gdyby tak było, to gramatyka głęboka byłaby po prostu słownikiem frazeologicznym.

[16] Oczywiście reguły gramatyki powierzchniowej**.**

[17] Nie jest to spostrzeżenie odkrywcze, bowiem na różne znaczenia słowa „jest" zwrócił uwagę wcześniej (1914) Russell, który ponadto zauważył, że niedostrzeganie dwóch znaczeń słowa „jest" prowadziło do absurdalnych koncepcji filozoficznych w rodzaju „konkretnego powszechnika" i „jedności identyczności z różnością". (Koncepcje takie pojawiają się w dziełach Hegla). Patrz: B. Russell, *Nasza wiedza o świecie zewnętrznym*, Warszawa: Fundacja Aletheia 2000, s. 52.

> do „czytania" nie zaliczam tu rozumienia sensu tego, co się czyta. Czytanie jest tu czynnością przetwarzania pisma lub druku na dźwięki, a także pisania pod dyktando, przepisywania z druku, grania z nut itp.[18]

Następnie wskazuje szereg zachowań, stawiając pytanie, czy moglibyśmy **odnieść do nich** słowo „czyta". (Chodzi tu o takie zachowania, jak czytanie rosyjskich tekstów przez kogoś, kto opanował odczytywanie cyrylicy, nie znając języka rosyjskiego, czytanie wspak itp.).

W innym zaś miejscu, analizując sposób użycia słowa „wiedzieć", Wittgenstein zauważa:

> Gramatyka słowa „wiedzieć" jest najwyraźniej blisko spokrewniona z gramatyką słów „umieć", „być zdolnym", a także z gramatyką słowa „rozumieć" (DF 150).

Pokrewieństwo polega tu na tym, że wszystkie te słowa **odnoszą się** do czegoś, co przysługuje pewnej osobie od pewnego momentu i trwa nieprzerwanie przez pewien czas, aczkolwiek nie musi się przejawiać w jej zachowaniach aktualnych. Dziś powiedzielibyśmy, że słowa te odnoszą się do względnie trwałych **dyspozycji** do pewnych zachowań.

Gramatyce słowa „wiem" poświęca Wittgenstein wiele miejsca w *O pewności.* Autor podejmuje tu polemikę z głoszoną przez Moore'a „filozofią zdrowego rozsądku". Moore utrzymywał, że przekonania zdroworozsądkowe podzielane przez wszystkich „normalnych" ludzi (np. takie jak wyrażane przez zdanie „Ziemia istniała przed moim urodzeniem") są przykładem wiedzy pewnej. Przekonania takie wyrażamy, mówiąc „Wiem, że…", zatem jeśli jakieś zdanie *p* jest wyrazem przekonania zdroworozsądkowego, to zdanie „Wiem, że *p*" implikuje „Jest prawdą, że *p*" lub po prostu zdanie *p*. Implikacje takie, mające rzekomo charakter wynikania analitycznego, Wittgenstein kwestionuje. Odróżnia on dwa sposoby użycia zdania typu „Wiem, że *p*". Kiedy *p* jest zdaniem gramatycznym, implikuje ono „Nie można wątpić, że *p*" bądź „Mam całkowitą pewność, że *p*", przy czym jest to pewność obiektywna i nieepistemiczna. Natomiast gdy *p* jest

---

[18] Mamy tu do czynienia z odstępstwem od zasady, iż gramatyka głęboka powinna tylko opisywać faktyczne sposoby użycia słów. Wszak kiedy pytamy kogoś, czy umiesz czytać po francusku, zazwyczaj chodzi nam nie tylko o to, czy ów potrafi nie tylko wygłosić tekst francuski, lecz oczekujemy, że również potrafi poprawnie go przełożyć na nasz język.

zdaniem empirycznym, o pewności tego typu nie może być mowy, a od twierdzącego, iż wie, że *p*, należy oczekiwać, że potrafi wskazać podstawy swego przekonania, odpowiedzieć na pytanie „Skąd wiesz, że *p*?".

Przedstawione tu przykłady wskazują, że uprawianie gramatyki głębokiej nie jest czymś jednorodnym. Natomiast jego celem nadrzędnym ma niewątpliwie być dyskwalifikacja sposobów użycia słów języka potocznego przez filozofów jako swego rodzaju nadużycie.

Jednakże, jeśli postawimy pytanie, na jakich przesłankach opiera się ta dyskwalifikacja, pojawia się podejrzenie, iż Wittgenstein podziela niektóre zastane doktryny filozoficzne. Dlaczego – na przykład – ból nie może być przedmiotem? Zapewne dlatego, że wiedza empiryczna o przedmiotach powinna być intersubiektywnie sprawdzalna. Zatem wypowiedź „mam ból zęba" nie wskazuje jakiegoś ukrytego przedmiotu, lecz odnosi się do moich zachowań, których obecność stanowi dla innych kryterium tego, że mnie boli. Dlaczego z „Wiem, że *p*" nie wynika „Jest prawdą, że *p*"? Dlatego, że wiedza – w sensie poznania, jak się rzeczy mają – wymaga znajomości obiektywnych świadectw akceptowalnych przez innych użytkowników języka, którzy w następstwie będą skłonni powiedzieć „On wie, że *p*". Są to – jak widać – argumenty filozofom dobrze znane, a towarzyszą one antymetafizycznie zorientowanym doktrynom empiryzmu i behawioryzmu.

Proponując filozofom nowe zajęcie, Wittgenstein niewiele dostarczył im wyraźnych i instruktywnych wzorców, jak to zajęcie uprawiać. Trudno więc mówić o jego istotnym dorobku na polu owej Nowej Filozofii, która miała zastąpić filozofię tradycyjną. Poza tym ta Nowa Filozofia jest zjawiskiem na tyle tajemniczym, że trudno ustalić, kto ją uprawia według wskazówek Wittgensteina i czy ktoś taki istnieje. Spotyka się niekiedy opinię, iż jego dzieło kontynuowała oksfordzka filozofia języka potocznego. Jednakże najwybitniejsi jej przedstawiciele, Ryle, Austin i Strawson, wcale się do pokrewieństwa z Wittgensteinem nie przyznawali. Uprawiali oni wprawdzie analizę użycia wyrażeń języka potocznego, ale nie po to, aby całą tradycyjną filozofię zdyskredytować, lecz aby uwolnić nas wyłącznie od **błędnych** doktryn filozoficznych, umożliwić lepsze sformułowanie tradycyjnych zagadnień, a nawet wskazać optymalne ich rozwiązanie.

Nowa Filozofia Wittgensteina różni się niewątpliwie od programu zarysowanego w *Traktacie*. Tam czytaliśmy:

> Poprawna metoda filozofii byłaby właściwie taka: Nie mówić nic poza tym, co da się powiedzieć, czyli poza zdaniami nauk przyrodniczych – a więc nic poza tym, co z filozofią nie ma nic wspólnego; a gdyby potem ktoś chciał powiedzieć coś metafizycznego, wykazać mu, że pewnym znakom nie nadał w swoich zdaniach żadnego znaczenia (TLP 6.53).

Jednakże wystarczy stąd wykreślić „poza zdaniami nauk przyrodniczych", a w miejsce „pewnym znakom nie nadał w swoich zdaniach żadnego znaczenia" wstawić „sposób użycia pewnych słów w jego zdaniach był niewłaściwy", aby zauważyć, jak niewiele się zmieniło. Niechęć do filozofii, którą Wittgenstein utożsamiał z „metafizyką", przetrwała.

Twórczość późnego Wittgensteina nadal – jak wiadomo – budzi wielkie zainteresowanie nie tylko historyków filozofii. Nawiązują do niej autorzy z obu stron historycznej (a nadwątlonej już) barykady dzielącej filozofię analityczną od kontynentalnej. Wielką karierę zrobiło niewątpliwie pojęcie gry językowej, ale jest ono wykorzystywane rozmaicie. Jednym pozwala głosić, że każdy dyskurs (również naukowy) jest kulturowo uwarunkowaną grą językową, dla innych zaś jest tylko użyteczną kategorią z dziedziny pragmatyki języka. Zainteresowaniem cieszą się spostrzeżenia Wittgensteina dotyczące imion własnych i ich związku z deskrypcjami jednostkowymi, a także podejmowane przezeń problemy istnienia „języka prywatnego" i „kierowania się regułą". Program filozofii jako gramatyki głębokiej użycia słów również bywa kontynuowany, jednakże nie pod hasłem „problemy filozoficzne powinny *zupełnie* zniknąć" (DF 133), lecz raczej jako próba wyjaśnienia statusu przekonań zdroworozsądkowych, religijnych, a także moralnych.

Późna filozofia Wittgensteina jest tworem tak niejasnym, że dopuszcza rozmaite, mniej lub bardziej prawomocne, interpretacje, a one same są trudne do zaprezentowania w sposób dyskursywny. Dlatego podjęta tu próba jej racjonalnej rekonstrukcji – nawet zawężonej do kwestii związanych wyłącznie z koncepcją gramatyki – sprawiła nam wiele kłopotów, a jej rezultat trudno uznać za zadowalający. Niewykluczone, że procedura racjonalnej rekonstrukcji po prostu nie znajduje tu zastosowania.

TWO (ANTI)PHILOSOPHICAL GRAMMARS OF LUDWIG WITTGENSTEIN

Summary

Wittgenstein is the author of two conceptions of "grammar", that were meant to be tools of reaching the same goal: discrediting of the traditional, i.e. "metaphysical" questions of philosophy. His early conception concerns logical grammar being the language of logic notation, which is devoid of logical constants. This idea was supported by the ontological thesis that there are no logical objects. In fact, it was not indispensable for achieving the intended purpose, since the elimination of philosophical problems was provided by the semantic argument that the only sensible statements are those of the natural sciences.

The second concept of grammar, presented in the writings of the later Wittgenstein, seems more ambiguous. Grammar is a set of rules of the language game, having a status of grammatical statements. Examples of such statements are diverse, and desirable, according to the authors, reformulation of them all into concrete orders or prohibitions seems problematic. In the *Investigations* Wittgenstein distinguishes between deep and surface grammar, which serves to determine the proper task of philosophy as description of the deep grammar (especially the grammar of philosophically relevant words). In this sense New Philosophy is a kind of philosophical grammar. Wittgensteinian grammar is also anti-philosophical, as it aims at the elimination of erroneous (pseudo)metaphysical claims derived from misleading forms of surface grammar. Despite the differences in the concepts of language and grammar in the early and late Wittgenstein, he has not changed his critical approach to the traditional philosophical questions.

„Analiza i Egzystencja" 23 (2013)
ISSN 1734-9923

ARTYKUŁY

JAKUB GOMUŁKA*

WITTGENSTEIN I ZAGADKA ANZELMA

Słowa kluczowe: Ludwig Wittgenstein, Anzelm, Cora Diamond, Bóg, paradoks, ateizm
Keywords: Ludwig Wittgenstein, Anselm, Cora Diamond, God, paradox, atheism

Zamierzam przedstawić tu pewne, być może na pierwszy rzut oka zaskakujące, zestawienie. Z jednej strony chcę wskazać na kluczowy – moim zdaniem – fragment Wittgensteinowskiego *Wykładu o etyce*, w którym ujawnia się paradoksalność mówienia o wartościach absolutnych, z drugiej na podstawowy – jak sądzę – problem *Proslogionu* Anzelma z Canterbury. Problemem tym jest niemożność ustalenia odniesienia sławnego wyrażenia: „to, ponad co nic większego nie może być pomyślane", a w konsekwencji jego dość niejasny status semantyczny. Celem tego zestawienia jest próba zarysowania odpowiedzi na pytanie o sposób funkcjonowania w naszym języku takich pojęć, jak „Bóg", „Absolut", „dobro" i im podobnych.

W części pierwszej zaprezentuję *Wykład* Wittgensteina na tle jego wczesnej filozofii języka (na której wyrósł). Postawię tezę, że paradoks

* Jakub Gomułka – doktor filozofii, adiunkt w Katedrze Filozofii Boga Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Interesuje się problematyką języka, świadomości, religii i Boga oraz zagadnieniem możliwości połączenia perspektywy fenomenologicznej i analitycznej w filozofii. Email: jakub.gomulka@gmail.com.

stanowiący osnowę tego tekstu ujawnia apofatyczny charakter myśli Wittgensteina (przynajmniej wczesnego). W części drugiej przedstawię sposób, w jaki Norman Malcolm – przedstawiciel Wittgensteinowskiej filozofii religii – usiłował „wyegzorcyzmować" paradoks z analiz dowodów ontologicznych Anzelma, których podstawą jest późna filozofia języka Wittgensteina. Staram się pokazać, że wysiłki te są nieskuteczne i wskazuję na podobieństwo dochodzącego tu do głosu Anzelmiańskiego paradoksu z paradoksem tkwiącym w *Wykładzie o etyce*. Część trzecia poświęcona będzie prezentacji pomysłowej wykładni paradoksu Anzelma zaproponowanej przez Corę Diamond. Podstawą tej wykładni są idee zaczerpnięte od późnego Wittgensteina – w szczególności z jego filozofii matematyki – a także od Karla Bartha. Propozycja Diamond jest, jak sądzę, ciekawą próbą zbudowania pomostu między tradycją apofatyczną i katafatyczną. Ostatnia, czwarta część, ma charakter podsumowujący i dopowiadający, znajdzie się w niej również miejsce na rozważania dotyczące postawy, którą nazywam „empatycznym ateizmem".

I

W listopadzie 1929 roku w Cambridge, na zebraniu Towarzystwa Heretyków, Ludwig Wittgenstein przedstawił odczyt na temat etyki. Nazwa „Wykład o etyce" (*A Lecture on Ethics*) została nadana tekstowi już po śmierci filozofa, gdy w 1965 roku ukazał się on w czasopiśmie „The Philosophical Review"[1]. To krótkie dziełko, stworzone z myślą o publiczności niezorientowanej w zagadnieniach „profesjonalnej" filozofii tamtego czasu, stanowiło próbę wyjaśnienia nieporozumienia, jakim była interpretacja myśli autora *Traktatu*

[1] L. Wittgenstein, *A Lecture on Ethics*, „The Philosophical Review" 74 (January 1965), s. 3–12. Tekst przygotowano do publikacji przy udziale R. Rheesa (współodpowiedzialnego za spuściznę po Wittgensteinie) na podstawie zachowanego maszynopisu oznaczonego jako TS 207. G.H. von Wright podaje, że oprócz maszynopisu wiadomo jeszcze o istnieniu dwóch rękopisów, z których jeden zaginął (zob. G.H. von Wright, *The Wittgenstein Papers*, [w:] L. Wittgenstein, *Philosophical Occasions 1912–1951*, red. J.C. Klagge, A. Nordmann, Indianapolis–Cambridge: Hackett 1993, s. 496 i n.). Polskie tłumaczenie *Wykładu o etyce* autorstwa Wojciecha Sadego ukazało się w zbiorze: L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, tłum. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Kraków: Znak 1995.

logiczno-filozoficznego w duchu neopozytywistycznego scjentyzmu. Tekst, choć powstał pod sam koniec tzw. wczesnego okresu twórczości Wittgensteina, zasadniczo bazuje na filozofii języka przedstawionej w *Traktacie* i nie wychyla się poza horyzont myślowy zakreślony w tej książce[2].

W skondensowanej formie *Wykładu* została wyraźnie zaprezentowana idea, którą można określić mianem apofatycznej teorii wartości w sensie absolutnym. Autorowi nie chodziło o ogłoszenie własnej wizji etyki ani o rozwiązanie konkretnego problemu z dziedziny teorii moralności, lecz o przedstawienie pewnej aporii dotyczącej myślenia i mówienia o absolucie, przy czym chodzi tutaj jednocześnie o absolut w sensie etycznym, estetycznym i religijnym – autor *Traktatu* sądził, że nie ma między nimi istotnej różnicy.

Podstawowe rozróżnienie, stanowiące oś wywodu, a mianowicie podział na względne i absolutne sądy o wartościach, jest pewnym uogólnieniem opisującym nasze praktyki językowe, wyraźnie obliczonym na to, by odgrywać rolę truizmu, z którym nieuprzedzony człowiek bez trudu się zgodzi. Wittgenstein obudowuje je prostymi przykładami z życia codziennego (dobra droga, dobry biegacz itp.), odwołaniami do pewnego typu doznań – zdziwienia światem, poczucia bezwarunkowego bezpieczeństwa lub poczucia winy – tyleż specyficznych, co chyba jednak powszechnych, a przynajmniej powszechnie zrozumiałych. Wszystko to kończy śmiałym ruchem dekonstrukcji absolutnego członu owej dychotomii opartym zasadniczo na Traktatowej koncepcji znaczenia.

Teoria znaczenia zaprezentowana w *Traktacie* doczekała się wielu, często sprzecznych ze sobą wykładni. Możemy odczytywać ją w kategoriach korespondencji zdań z obiektywnie istniejącymi faktami, za warunek tej korespondencji uznając formę logiczną, którą współdzielą wzajemnie autonomiczne sfery myśli i bytu[3]. Możemy też, przeciwnie, interpretować ją jako pewne przedłużenie transcendentalizmu Kanta, wedle którego porządek

---

[2] Warto zauważyć, że Wittgenstein, przygotowując swój odczyt, dobrze wiedział już, że jego wczesna filozofia zawiera poważne błędy, których nie da się w prosty sposób usunąć. Uświadomiły mu to rozmowy z Frankiem Ramseyem i nieudana próba sformułowania konstruktywnej odpowiedzi na jego zarzuty, jaką był artykuł *Some Remarks on Logical Form* (zob. L. Wittgenstein, *Some Remarks on Logical Form*, „Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume" 9 (1929), s. 162–171).

[3] W tym duchu *Traktat* interpretował np. Max Black, a w Polsce Bogusław Wolniewicz (zob. M. Black, *A Companion to Wittgenstein's "Tractatus"*, Cambridge: Cambridge University Press 1964; B. Wolniewicz, *O Traktacie*, [w:] L. Wittgenstein, *Tractatus*

rzeczywistości – jej rozczłonkowanie na niezależne stany rzeczy będące konfiguracjami przedmiotów prostych – narzucany jest obszarowi możliwego doświadczenia przez zewnętrzny względem niego (a więc niepoznawalny) podmiot[4]. Uważam, że więcej argumentów przemawia za wykładnią w duchu transcendentalizmu, ale bez względu na interpretacyjną preferencję każdy wnikliwy i kompetentny czytelnik *Traktatu* bez trudu dostrzeże, że Wittgenstein opiera swoją teorię na następującym postulacie: każde zdanie sensowne (a więc każda myśl, według definicji podanej w tezie 4[5]) musi dać się zrekonstruować poprzez zastosowanie szeregu nieproblematycznych operacji na zbiorze nieproblematycznych elementów. „Teoria analizy" Wittgensteina głosi, że każde zdanie sensowne da się rozłożyć na zdania elementarne powiązane funkcjami logicznymi. „Teoria logiki" ma pokazać nieproblematyczny i oczywisty charakter funkcji logicznych, natomiast „obrazkowa teoria znaczenia" stara się uzasadnić nieproblematyczność zdań elementarnych[6].

Całość tej wizji można ująć w lapidarnym sformułowaniu: możemy sensownie myśleć tylko to, co jesteśmy w stanie rozłożyć do poziomu wzajemnie wymiennych, konwencjonalnych nazw prostych. Zdania są – jak mówi teza 6.4 – równorzędne, czy też równej wartości[7], ponieważ ich sensy, czyli stany rzeczy, są do pomyślenia jedynie jako struktury złożone z „bez-

---

logico-philosophicus, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1997).

[4] Wielu autorów dostrzegało związki wczesnego Wittgensteina z Kantem (por. np. D. Pears, *The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*, t. 1, Oxford: Clarendon Press 1987, w szczególności cz. I; w Polsce M. Soin, *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*, Wrocław: FUNNA 2001).

[5] Por. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, dz. cyt., s. 20.

[6] Cudzysłowy mają wskazać na pewien istotny problem: żadna z tych „teorii" nie może być – według nich samych – wyrażalna za pomocą zdań sensownych, a tym samym nie daje się nawet pomyśleć. Wchodzimy tu na grząski grunt fundamentalnego paradoksu rozsadzającego konstrukcję dzieła wczesnego Wittgensteina. Nie jest on jednak tematem niniejszego artykułu. Więcej o paradoksie *Traktatu* przeczytać można np. [w:] M. Morris, *Routledge Philosophy Guidebook to Wittgenstein and the* Tractatus, London–New York: Routledge 2008, w szczególności s. 338–354 (choć rozwiązanie paradoksu zaproponowane przez Morrisa nie wydaje mi się trafne).

[7] Por. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, dz. cyt., s. 80. Słowo „równorzędne" pojawia się w tłumaczeniu Wolniewicza w miejsce oryginalnego „gleichwertig", czyli „równej wartości".

barwnych" przedmiotów różniących się tylko własnościami zewnętrznymi, tj. możliwością wchodzenia w owe struktury. W świecie faktów (istniejących stanów rzeczy) nie ma zatem miejsca na coś wyróżnionego w sensie absolutnym, nie ma też miejsca na tajemnicę.

Idea ta – podjęta i rozwijana przez neopozytywistów – nie jest jednak ostatnim ani najważniejszym słowem *Wykładu o etyce*. Konstatacja dotycząca niedorzeczności zdań i myśli o wartości absolutnej zostaje uzupełniona o uwagę, że owa niedorzeczność wypływa z samej istoty absolutności, która jest autorowi w pewien dość zaskakujący sposób dana. Wittgenstein pisze:

> […] od razu widzę jasno, jak gdyby w błysku światła nie tylko to, że żadne słowa, o jakich mogę pomyśleć, nie zdołają opisać tego, co rozumiem przez wartość absolutną, ale iż odrzuciłbym każdy sensowny opis, jaki ktokolwiek mógłby zasugerować, *ab initio*, na tej podstawie, że jest sensowny. To znaczy: widzę teraz, iż te niedorzeczne wyrażenia nie były niedorzeczne dlatego, że jak dotąd nie znalazłem wyrażeń poprawnych, ale iż ich niedorzeczność stanowi samą ich istotę. Albowiem za ich pomocą chciałem po prostu przekroczyć granice świata, a zatem granice sensownego języka[8].

Podstawowy problem *Wykładu o etyce* sprowadza się do pytania: co właściwie Wittgenstein ma na myśli, mówiąc, że rozumie słowa „wartość absolutna"? Z jednej strony wydaje się, że musi dysponować jakimś zdaniem bądź szeregiem zdań, które moglibyśmy nazwać sensowną definicją czy też opisem tego, czym jest wartość absolutna. Z drugiej strony okazuje się, że rozumienie tego, czym jest wartość absolutna, przywodzi go do wniosku, że nie da się sformułować żadnego zdania, które mogłoby ją opisywać. Jest oczywiste, że wniosek ten nie może wypływać z „rozumienia" w żaden normalny sposób, stąd zapewne ów *quasi*-mistyczny „błysk światła". Mamy tu zatem paradoks: wniosek dezawuujący własną przesłankę. Wittgenstein jest, rzecz jasna, całkowicie świadomy tego paradoksu i w ostatnich słowach *Wykładu* mówi, że rozważania tego rodzaju są beznadziejną próbą przekroczenia granic języka – granic, które oddzielają to, co da się pomyśleć od tego, co się pomyśleć nie da.

Co jednak konkretnie znaczy tu stwierdzenie: „nie da się pomyśleć"? Przecież w samym *Wykładzie* niejednokrotnie padają zdania o absolutnej

---

[8] L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, dz. cyt., s. 84.

wartości, które wydają się całkowicie zrozumiałe. W analitycznej filozofii języka powszechnie funkcjonuje jednak zasada, wedle której każde nasze subiektywne poczucie zrozumiałości może być złudzeniem. Jest to tzw. zasada kontekstowości znaczenia sformułowana przez Gotloba Fregego[9]. Mówi ona, że elementy zdania mogą posiadać znaczenie wyłącznie w kontekście jego całości. Zasadę tę można zilustrować za pomocą znanego przykładu: „Cezar jest liczbą pierwszą"[10]. Jest jasne, że „Cezar" to przede wszystkim nazwisko pewnej historycznej postaci, które później stało się nazwą funkcji politycznej w imperium rzymskim. Ale nie tylko, może to być również imię nadane psu, nazwa firmy, sałatki, marki handlowej itd. Moglibyśmy więc sobie wyobrazić, że matematycy nazwą tak kiedyś pewną liczbę naturalną. Dotychczas jednak nazwa ta nie funkcjonuje w kontekście arytmetycznym i w konsekwencji całe zdanie nie ma sensu.

Zdaniem autora *Wykładu o etyce*, analogiczny przypadek zachodzi dla przymiotnika „dobry". Istnieją konteksty, w których jego sens jest określony („To jest dobra droga, jeśli chcesz dojechać do Krakowa", „Dobrze gram

---

[9] Po raz pierwszy została ona wyrażona we wstępie do jego *Podstaw arytmetyki*: „O znaczenia słów należy pytać w ich związkach zdaniowych, nie zaś oddzielnie" (G. Frege, *Podstawy arytmetyki*, tłum. K. Rotter, [w:] *Próby gramatyki filozoficznej. Antologia*, red. K. Rotter, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 1997, s. 93). Zasada ta pojawiła się później u Wittgensteina w *Traktacie* w tezie 3.3: „Tylko zdanie ma sens; tylko w kontekście zdania nazwa ma znaczenie" (L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, dz. cyt., s. 15). Od tego czasu jest praktycznie powszechnie przyjmowana w filozofii analitycznej (zob. np.: M.D. Resnik, *The Context Principle in Frege's Philosophy*, „Philosophy and Phenomenological Research" 27, 3 (March 1967), s. 356–365; M. Dummett, *The Context Principle: Centre of Frege's Philosophy*, [w:] *Logik und Mathematik: Frege-Kolloqium, Jena 1993*, red. M. Ingolf, W. Stelzner, Berlin: De Gruyter 1995; R.J. Stainton, „Context Principle", [w:] *Encyclopedia of Language and Linguistics*, 2nd ed., Elsevier 2006, s. 108–115).

[10] Używany przeze mnie przykład jest faktycznie drobną modyfikacją przykładu podanego przez Carnapa w *Przezwyciężeniu metafizyki* z 1931 r., gdzie pojawia się zdanie „Juliusz Cezar jest liczbą pierwszą" (zob. R. Carnap, *Przezwyciężenie metafizyki przez logiczną analizę języka*, tłum. anonim., [w:] *Empiryzm współczesny*, red. B. Stanosz, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 1991). Jak zauważa Hacker, Frege uznałby to zdanie raczej za fałszywe niż niedorzeczne, a zatem nie zgodziłby się z Carnapem i Wittgensteinem (zob. P.M.S. Hacker, *Wittgenstein, Carnap and the New American Wittgensteinians*, „The Philosophical Quarterly" 53, 210 (January 2003), s. 8).

w tenisa" itp.). Nie istnieje tylko sensowny kontekst, w którym możemy użyć słowa „dobry" w sensie niczym nieokreślonym, a więc absolutnym[11].

Może się wydawać, że analogia ta wcale nie zachodzi. W przypadku względnego i absolutnego kontekstu przymiotnika „dobry" możemy powiedzieć, że mamy do czynienia z pewną „rodziną" znaczeń: „dobra droga", „dobra gra" itd. to, mówiąc metaforycznie, „rodzeństwo", którego „rodzicem", a więc nadrzędną racją podobieństwa, jest znaczenie absolutne – procedura ta pochodzi oczywiście od Platona i Sokratesa. Tymczasem nie możemy wyznaczyć tego rodzaju relacji pokrewieństwa znaczeń w przypadku słowa „Cezar" użytej raz jako imię własne, raz jako nazwa funkcji, innym razem jako nazwa jakiejś liczby. W tym przypadku nawet zwolennicy procedury platońskiej mogliby więc zgodzić się z Fregem i Wittgensteinem, że „pewnym znakom nie przypisaliśmy znaczenia"[12]. Mogliby jednak twierdzić, że słowo „dobry" jest – w przeciwieństwie do słowa „Cezar" – rodzajem naturalnym. Stosunek znaczenia kontekstowego (względnego) do znaczenia bezkontekstowego (bezwzględnego) w tym pierwszym przypadku określa więc pewna ograniczająca *differentia specifica* wobec pewnego (zakładanego) *generis proximi*, nieobecnego w przypadku różnych kontekstów nazwy „Cezar".

Można jednak pokazać, że procedura ustalania znaczeń nadrzędnych dla pewnych nazw poprzez uwalnianie ich z ograniczeń kontekstowych może doprowadzić do utraty znaczenia w ten sam sposób, jak dzieje się to z „Cezarem". Przyjrzyjmy się następującemu przykładowi, również z dziedziny arytmetyki (zakładamy tu „standardowe", ontologiczne rozumienie arytmetyki, które później odrzucimy). Załóżmy, że mamy kilka różnych zbiorów liczb naturalnych. Zbiory te stanowią zmienne konteksty dla wyrażenia „największa liczba parzysta", będącego złożoną nazwą. Przy użyciu tego wyrażenia możemy sformułować szereg zdań typu: „Największa liczba parzysta w zbiorze A jest mniejsza od $\aleph_0$"[13]. Jest to zdanie sensowne i prawdziwe – o ile tylko dany zbiór A jest ograniczony z góry i posiada choć jedną liczbę parzystą – ponieważ w tym kontekście nazwa posiada

[11] Por. L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, dz. cyt., s. 82.

[12] Por. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, dz. cyt., 6.53, s. 82.

[13] Przyjmijmy na razie, że wyrażenie „[...] jest mniejsza od $\aleph_0$" nie sprawia nam kłopotu. Jak się później przekonamy, porównywanie liczb naturalnych i liczb pozaskończonych rodzi dodatkowe trudności.

desygnat (analogiczne zdanie sensowne i fałszywe może brzmieć np. tak: „Największa liczba parzysta w zbiorze A jest większa od $\aleph_0$”[14]). Można powiedzieć, że kontekst wyznaczany wyrażeniem „w zbiorze A” czyni użycie nazwy „największa liczba parzysta” względnym. Jeśli jednak ów kontekst usuniemy, pragnąc osiągnąć znaczenie bezwzględne, nasze zdanie przestanie mieć sens. Nie ma bowiem największej liczby parzystej w ogóle, tj. w uniwersum wszystkich liczb naturalnych. Nie znaczy to oczywiście, że nie występuje pokrewieństwo znaczeń rozważanej nazwy w zdaniach: „Największa liczba parzysta w zbiorze A jest mniejsza od $\aleph_0$” i „Największa liczba parzysta w zbiorze B jest mniejsza od $\aleph_0$”, jednak racją owego pokrewieństwa – wbrew Platonowi – nie jest wcale istnienie znaczenia tej nazwy w sytuacjach bez określonego kontekstu.

Wszystko to mogliby oczywiście powtórzyć wiedeńscy neopozytywiści. Wittgenstein chce się jednak w *Wykładzie o etyce* od nich odciąć. Jaką różnicę może wskazać? Czy ma być nią wyłącznie szacunek wobec beznadziejnych wysiłków metafizyków, o którym wspomina w ostatnim zdaniu? Jeśli tak, to cel wykładu byłby dość mizerny. Czy jednak stosunek Wittgensteina do mówienia o absolucie faktycznie nie ma żadnego filozoficznego uzasadnienia? Na pozór mieć go nie może – wszystko, co mógłby na ten temat powiedzieć, jest bezsensowne. I taka jest, jak widzieliśmy, końcowa teza *Wykładu*.

Przypomnijmy jednak, że teza ta ma bardzo dziwne uzasadnienie. Nie wypływa ono z analizy tego, co uwarunkowane i skończone, ale z pewnego mistycznego wglądu („błysk światła”) w to, co nieuwarunkowane i nieskończone. I to właśnie stanowi zasadniczą oś sporu autora *Traktatu* z członkami Koła Wiedeńskiego. Neopozytywiści, stojąc na (jak im się zdawało) twardym gruncie w pełni zrozumiałej (bo rekonstruowalnej) empirycznej skończoności, osądzali niedorzeczność metafizyki. Wittgenstein zdawał się zajmować pozycję przeciwną: osądzał bezwartościowość świata faktów, a więc tego, co da się powiedzieć i pomyśleć, z niedorzecznej, „pozaświatowej” perspektywy wartości absolutnej.

---

[14] Przyjmijmy na razie, że w arytmetyce istnieją zdania fałszywe, a zarazem sensowne. Założenie to jest pozornie oczywiste ze względu na analogię z funkcjonowaniem słów „prawdziwe” i „fałszywe” w dziedzinie faktów empirycznych, która sugeruje nam, że prawdziwe zdania arytmetyki opisują pewne „fakty matematyczne”. Późny Wittgenstein odrzucił tę analogię. Ten aspekt jego myśli ma doniosłe znaczenie dla omawianego tu zagadnienia.

Intencje Wittgensteina można, jak sądzę, odczytywać na dwa zasadnicze sposoby. Pierwszy z nich polega na uznaniu, że jego stwierdzenia o istocie wartości absolutnej trzeba rozumieć jako próbę wypowiedzenia „wyższej" prawdy, której co prawda nie da się wypowiedzieć, ale która jakoś jest nam dana i nas do czegoś zobowiązuje[15]. Wedle drugiego autor *Traktatu* uznaje te zdania po prostu za niedorzeczne i nie doszukuje się za nimi żadnej niewyrażalnej prawdy – żadnego ontologicznego korelatu zobowiązania – ale mimo to nie chce przestać je wypowiadać[16]. W obu przypadkach mamy do czynienia z sytuacją, w której powinność zamilknięcia motywowana niedorzecznością wynikającą z teorii znaczenia zderza się w pewnym szczególnym obszarze przedmiotowym (etyka, estetyka, religia) z powinnością bądź chęcią wypowiadania czegoś. Ta ostatnia nie ma żadnego identyfikowalnego źródła, choć w przypadku interpretacji pierwszej niewątpliwie „coś" za nią „stoi".

Bez względu na to, którą z interpretacji wybierzemy, Wittgenstein okazuje się tu – świadomym bądź nie – kontynuatorem tradycji apofatycznej. Pierwsza z interpretacji sugeruje, że jego myśl apofatyczna jest „klasycznie" niespójna (odwołuje się do czegoś niewypowiadalnego), natomiast według drugiej autor *Traktatu* prowadzi wątek apofatyczny w sposób radykalnie konsekwentny (ostatecznie zrywa z odwołaniem się do czegokolwiek), przy czym punkt dojścia sugeruje z kolei pewną fundamentalną niespójność w człowieku.

Czy owa radykalnie konsekwentna apofaza daje się w ogóle odróżnić od pewnej formy ateizmu, którą można nazwać ateizmem empatycznym? Zadanie to podjęte zostanie w dalszych częściach tego artykułu. Nie jest ono łatwe, ponadto trzeba uczciwie przyznać, że istnieją powody, dla których za empatycznego ateistę – przynajmniej w pewnych okresach twórczości – należałoby uznać samego autora *Wykładu*. Na razie jednak musimy rozszerzyć wąską Traktatową perspektywę postrzegania sensu i spojrzeć na problem paradoksu w świetle całkiem innej koncepcji analizy.

---

[15] W ten sposób odczytała go np. Elizabeth Anscombe (por. G.E.M. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's* Tractatus, London: Hutchinson 1959, s. 162).

[16] W taki sposób interpretuje wątek metafizyczny we wczesnej filozofii Wittgensteina Cora Diamond (por. C. Diamond, *Etyka, wyobraźnia i metoda* Traktatu *Wittgensteina*, tłum. P. Mroczkiewicz, [w:] *Wittgenstein – nowe spojrzenie*, red. A. Crary, R. Read, red. naukowa wyd. pol. P. Dehnel, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej 2009).

II

Wykład o etyce, choć oparty na Traktatowej teorii znaczenia, powstał w czasie, w którym Wittgenstein rozpoczynał już radykalną przebudowę swojej filozofii. Pojawia się pytanie, w jakim stopniu różnica między koncepcją języka z *Traktatu* a ideami obecnymi w pismach powstałych po 1933 roku miała wpływ na omówiony właśnie problem paradoksu wartości absolutnej. Pozornie sprawa wydaje się prosta: autor *Dociekań filozoficznych* dostrzegł, że sens nie musi wcale opierać się na możliwości rozkładu zdania na czynniki proste (jest to co najwyżej jeden z wielu sposobów funkcjonowania języka), a logika nie tworzy kompletnego zestawu reguł językowych pasujących do wszystkich możliwych sytuacji, ani nawet nie jest konieczną częścią wspólną wszystkich możliwych zestawów reguł. Już to, że mógł on do Heretyków z Cambridge mówić o wartościach absolutnych (i liczyć na zrozumienie), może wskazywać, że mamy w tym wypadku do czynienia z jakimś szczególnym systemem reguł wyznaczających użycie pewnych wyrażeń w określonych sytuacjach, umożliwiającym porozumienie. Przykładowo, reguły dyskursu etycznego pozwalające nam mówić o dobru w sensie bezwzględnym wyznaczają takie zastosowanie tego słowa, które wyklucza dalsze pytania „dlaczego mam tak postępować?”[17].

Wydaje się zatem, że problem znika. Zawsze, kiedy mamy do czynienia z efektywną komunikacją, mamy też do czynienia z określonymi regułami „gry” językowej, którą jest ten konkretny przypadek komunikacji. Zadaniem filozofa jest jasne ukazanie owych reguł w sytuacjach problematycznych. Ta swoista filozoficzna „terapia” prowadzi do rozjaśnienia naszych praktyk i tym sposobem niweluje pozorne metafizyczne „głębie”, których źródło tkwi w niewłaściwym ujęciu gramatyki kłopotliwych praktyk językowych – „leczy” nasz język i nasze myślenie. Wittgensteinowska procedura terapeutyczna rozciąga się również na dziedziny, których istotą – wedle *Wykładu* i *Traktatu* – jest relacja do wartości absolutnych, a więc między innymi na teologię i filozofię religii.

[17] Przykładem tego sposobu myślenia o różnicy między wczesną i późną filozofią wartości absolutnej może być następujący artykuł: J. Gomułka, *Wartość niepokoju egzystencjalnego – dwie etyki Wittgensteina*, „Logos i Ethos” 16 (2004), s. 148–163.

Co prawda wiele fragmentów *Dociekań* faktycznie mogłoby posłużyć za wsparcie takiego ujęcia zagadnienia[18], to – jak za chwilę postaram się dowieść – nie oddaje ono w pełni sprawiedliwości Wittgensteinowi, a przede wszystkim nie daje ono zadowalającej odpowiedzi na problem paradoksu apofatycznego. Przesadą byłoby rzecz jasna powiedzieć, że tego rodzaju filozoficzna „terapia" – parafrazując zgrabne powiedzenie Hilary'ego Putnama – nie wypiecze żadnego apofatycznego chleba i nie umyje żadnego apofatycznego okna. Wittgensteinowska filozofia religii coś tam wypiekła i co nieco umyła dzięki swej krytyce racjonalistycznego teizmu, a także położeniu nacisku na wspólnotową formę życia ludzi religijnych. Gdy jednak dochodzimy do sedna problemu powtarza ona tylko za autorem *Dociekań filozoficznych*: „w taką grę językową się tu gra"[19]. A to, jak zobaczymy, chyba nie może być do końca prawdą.

Przytoczone właśnie zdanie z *Dociekań* pojawia się na przykład w artykule *Argumenty ontologiczne Anzelma* Normana Malcolma[20]. Może on stanowić dobry przykład strategii, jaką wobec problemu apofatycznego obiera filozof inspirowany późnym Wittgensteinem[21]. Tekst dotyczy w ogólności kwestii poprawności dowodów z *Proslogionu*. Zdaniem Malcolma w dziele tym pojawiają się dwa argumenty za istnieniem Boga: pierwszy w rozdziale II, drugi w rozdziale III, przy czym dowód z rozdziału II (z maksymalizacji istnienia traktowanego jako własność) uważa on za niepoprawny, natomiast broni poprawności dowodu z rozdziału III (z konieczności istnienia). Nie będę się tu zajmował szczegółowo tym zagadnieniem (choć warto może zauważyć, że przekonanie o poprawności dowodu ontologicznego wcale nie skłania Malcolma do uznawania, iż wierzący jest racjonalny, natomiast ateista nie jest). Najciekawsza, z mojej obecnej perspektywy problemowej, jest

---

[18] Por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2000, §111, §133, §373 (odpowiednio: problematyka pseudo-głębi, terapeutyczne zadanie filozofii i ujęcie teologii jako gramatyki).

[19] L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, dz. cyt., §654.

[20] Zob. N. Malcolm, *Argumenty ontologiczne Anzelma*, tłum. M. Szczubiałka, [w:] *Fragmenty filozofii analitycznej: Filozofia religii*, red. B. Chwedeńczuk, Warszawa: SPACJA – Fundacja Aletheia 1997.

[21] Trzeba jednak wspomnieć, że artykuł Malcolma został w środowisku skupionym wokół Rusha Rheesa w Swansea poddany pewnej krytyce. Na ten temat zob. np.: J. Gomułka, *Gramatyka wiary. Dziedzictwo Wittgensteinowskiego fideizmu*, Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera 2011, s. 165 i n.

widoczna w tym tekście próba odegnania pojawiającego się na horyzoncie widma paradoksalności idei Boga.

Motywacją tej próby jest oczywiście ochrona poprawności rozumowania Anzelma i chęć wykazania, że nie ma racji John Findlay, gdy mówi, że pojęcie Boga jest niedorzeczne, a nawet sprzeczne z regułami gramatyki[22]. Co ciekawe, pod koniec artykułu, gdy Malcolm zadaje – jego zdaniem – ostateczny cios tego rodzaju zarzutom, wyraźnie nawiązuje do *Wykładu o etyce*. Pisze bowiem, że źródłem idei wyrażonej przez Anzelma w definicji czegoś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, może być jedno z doświadczeń opisanych w tekście Wittgensteina – absolutne poczucie winy:

> Odczuwamy winę ponad wszelką miarę, winę, „ponad którą nic większego nie może być pomyślane". Usilnie mimo to pragniemy – c o w y d a j e s i ę p a r a d o k s a l n e – by to niewiarygodne brzemię winy zostało z nas zdjęte. Potrzebujemy bezmiernego przebaczenia, „ponad które nic większego nie może być pomyślane". Z tej wzburzonej duszy wyłania się, jak mi się wydaje, koncepcja bezgranicznego przebaczającego miłosierdzia, które przebacza ponad wszelką miarę. Jest to istotny składnik judaistycznej i chrześcijańskiej koncepcji Boga.

A kilka wierszy dalej stwierdza:

> Można sądzić, że absurdalne jest odczuwanie tak wielkiej winy, a jeszcze bardziej absurdalne jest *pragnienie*, gdy się ją odczuwa, by została nam odjęta. Nie mam nic o tym do powiedzenia. Absurdem jest może to, że ludzie się zakochują, ale robią to. Chcę jedynie powiedzieć, że istnieje owo zjawisko ludzkiego życia, nieznośny wyrzut sumienia, i ma istotny związek z genezą pojęcia Boga, to znaczy z powstaniem „gramatyki" słowa „Bóg"[23].

Paradoks tak wyraźnie odczuwany przez Wittgensteina w *Wykładzie*, kryjący się w idei myślenia tego, czego nie można objąć umysłem, bo jest „ponad wszelką miarę", w świetle późniejszej koncepcji „gier językowych" okazuje się więc – przynajmniej dla Malcolma – pozorny. Słowo „Bóg" z powodzeniem funkcjonuje w społeczności wierzących użytkowników

---

[22] Por. J.N. Findlay, *Czy można dowieść nieistnienia Boga?*, tłum. T. Baszniak, [w:] *Fragmenty filozofii analitycznej: Filozofia religii*, dz. cyt., s. 294 i n.

[23] N. Malcolm, *Argumenty ontologiczne Anzelma*, dz. cyt., s. 120 (podkr. – J.G.).

języka, reguły jego zastosowania są jasne i nie ma żadnego powodu, by uważać, że z praktyką mówienia o Bogu jest coś nie tak. Autor *Argumentów ontologicznych Anzelma* przyznaje co prawda, że mamy jakieś poczucie absurdalności wobec tych nadmiarów, ale bagatelizuje je, sprowadza do fenomenów czysto psychicznych i przyrównuje do uczuć związanych z miłością. Utrzymuje, że z punktu widzenia logiki wszystko jest w porządku i pojęcie „tego, ponad co nic większego nie może być pomyślane" jest gramatycznie całkowicie „legalne".

Uważam, że Findlay jest w błędzie, twierdząc, że definicja Anzelma odsłoniła niedorzeczność i niegramatyczność słowa „Bóg" – w tym punkcie, jak sądzę, Malcolm ma rację. Jednakże przeoczył on fakt, że w definicji Boga z *Proslogionu* faktycznie kryje się pewna trudność. Trudność ta w sposób dość zaskakujący odsłania apofatyczny potencjał myśli Anzelma, który skłania do zestawiania jej z Wittgensteinowską ideą istotowej niewyrażalności wartości absolutnej.

Zaliczanie autora *Proslogionu* w poczet myślicieli apofatycznych samo wydaje się paradoksem. Nie ma wątpliwości, że Anzelm chciał czegoś wręcz przeciwnego: chciał położyć mocne logiczne podwaliny pod teologiczną tezę o istnieniu Boga. Wszelako z jego sławnej definicji, która posłużyła mu do tego szczytnego celu, wynika ostatecznie paradoksalny wniosek, wyciągnięty zresztą przez niego samego w rozdziale XV. Istota problemu tkwi w tym, że to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, okazuje się być tym, co samo również nie daje się pomyśleć. Anzelm pisze:

> A więc, Panie, jesteś nie tylko tym, ponad co nic większego nie może być pomyślane, ale jesteś również czymś większym, aniżeli można by było pomyśleć. Gdyby bowiem można pomyśleć, że coś takiego jest, to jeżeli ty tym czymś nie jesteś, to [znaczy, że] może być pomyślane coś większego od ciebie, a to jest niemożliwe[24].

Choć wnioskowanie podane tu przez autora po bliższej analizie okazuje się wadliwe – zakłada bowiem możliwość pomyślenia tego, czego nie można pomyśleć – to można jednak poprowadzić je nieco inaczej i uzyskać ten sam wynik bez natychmiastowego popadania w niespójność. Wystarczy przyjąć, że zbiór rzeczy dających się pomyśleć, który zgodnie z intuicją Anzelma

[24] Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk, Kraków: PWN 1992, s. 160.

uporządkowany jest relacją większości, ma tę samą cechę, co zbiór liczb naturalnych: nie posiada elementu maksymalnego, a to znaczy, że dla każdej pomyślanej rzeczy jesteśmy w stanie pomyśleć rzecz od niej większą (podobnie jak dla każdej liczby naturalnej można podać jej następnik). Dlatego też coś, co nie może być mniejsze od żadnego elementu tego zbioru, musi leżeć poza nim (podobnie jak wspomniana już Cantorowska liczba $\aleph_0$, która nie należy do zbioru naturalnych). A więc to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, samo nie może być pomyślane.

Istota paradoksu jest dość jasna: Anzelm, dociekając tego, co wynika z podanej przez niego definicji Boga, myśli o tym, ponad co nic większego nie może być pomyślane i co samo nie może być pomyślane. Zauważmy przy tym, że wada wnioskowania z rozdziału XV, którą wskazałem przed chwilą, ujawnia paradoksalność samej definicji: „coś większego od wszystkiego, co można pomyśleć". Nie trzeba tu żadnego dalszego kroku, paradoks pojawia się wraz z nią. Jak można bowiem pomyśleć owo „coś", skoro ma być ono właśnie tym, co nie daje się pomyśleć? Jak można zatem w ogóle rozumieć tę definicję?

W odpowiedzi udzielonej Gaunilonowi Anzelm przedstawił ciekawą próbę obrony przed tym paradoksem (a w konsekwencji przed jego apofatycznym wnioskiem), polegającą, mówiąc ogólnie, na komplikacji teorii znaczenia. Autor *Proslogionu* dowodził, że znajomość rzeczy, której dotyczą słowa, nie jest równoznaczna z rozumieniem tych słów (co z kolei nie jest równoznaczne z myśleniem o samych słowach, czyli z tym, co robi Głupi, mówiąc: „Nie ma Boga"). Jego zdaniem można więc nie móc myśleć o rzeczy, a jednak rozumieć sens definicji, która się do niej odnosi. Propozycję tę bardziej szczegółowo omawiam w artykule *Semantyka anzelmiańskiego Imienia Boga*, w którym stawiam tezę, że nie jest ona przez Anzelma do końca przemyślana[25]. Problem paradoksu pozostaje otwarty, w dalszym

[25] Zob. J. Gomułka, *Semantyka anzelmiańskiego Imienia Boga*, „Kwartalnik Filozoficzny", t. XL, z. 3 (2012), s. 5–22. Wypada wspomnieć, że Anzelm z Canterbury przedstawiał pewne propozycje w dziedzinie filozofii języka, np. w dialogach *De grammatico* i *De veritate*. Nie są one jednak istotne dla niniejszego tekstu i to nie tylko dlatego, że ani Cora Diamond, ani Norman Malcolm się na nie nie powołują, lecz przede wszystkim dlatego, że sam Anzelm nigdzie nie zestawia ze sobą własnych rozwiązań semantycznych – w tym idei *rectitudo* – z problemami definicji „tego, ponad co nic większego nie może być pomyślane".

ciągu bowiem nie wiadomo, co pozwala nam na rozumienie stworzonej przez niego definicji.

III

Gdy postrzegamy Wittgensteina z okresu po 1933 roku tylko jako filozofa terapeutę ordynującego rozjaśnianie gramatyki naszego języka (co znaczy: jego syntaktycznych i pragmatycznych reguł), umieszczamy go w całkiem gęsto zaludnionym obszarze. Podobne poglądy na język propagowali również późny Ajdukiewicz[26], Carnap, a przede wszystkim cała grupa analityków ze Szkoły Oksfordzkiej. Można wskazywać, że to autor *Traktatu* jako jeden z pierwszych (obok Ryle'a) zajął te ziemie, ale rozważania, jakie prowadził zwłaszcza w dziedzinie podstaw myślenia matematycznego, świadczą o tym, że jego filozoficzne ambicje znacznie wykraczały poza tak rozumianą analizę gramatyki języka.

Wyniki tych rozważań – co być może zaskoczy niejednego czytelnika – znajdują swoje zastosowanie również w badaniu problemu paradoksalności definicji Anzelma, czego przykładem jest esej Cory Diamond pt. *Riddles and Anselm's Riddle*[27]. Głównym przedmiotem zainteresowania Diamond nie jest, jak było to w przypadku Malcolma, poprawność któregokolwiek z argumentów padających w *Proslogionie*. Pyta ona raczej, co by miały znaczyć te argumenty, gdyby rzeczywiście były poprawne, innymi słowy, co i jak znaczy – jeśli znaczy cokolwiek – definicja Boga przedstawiona przez Anzelma.

Dlaczego to w ogóle jest problem, czy mówiąc ściślej: dlaczego po Wittgensteinowskim zwrocie w filozofii języka *wciąż* możemy pytać, czy rzeczywiście rozumiemy znaczenie słowa „Bóg"? Dlatego, że nadal możemy mieć do czynienia z sytuacjami, w których sens naszych słów staje się niejasny lub wręcz iluzoryczny, nawet *wbrew* naszym intencjom[28]. Wedle *Traktatu* niedorzeczność zdania (niejednokrotnie ukryta przed mówiącym)

---

[26] Por. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa: PWN 1985, s. 186–207.

[27] C. Diamond, *Riddles and Anselm's Riddle*, [w:] taż, *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, Cambridge (MA): MIT Press 1995.

[28] Ta niezwykle ważna teza, podtrzymywana przez Wittgensteina zarówno we wczesnym, jak i w późnym okresie, pochodzi od Fregego i oryginalnie skierowana była przeciw psychologizmowi. Lapidarnie rzecz ujmując, Frege i Wittgenstein uważali, że nasze

ujawniała się w braku możliwości jego analizy logicznej. Po zwrocie Wittgenstein utrzymuje, że iluzja sensu objawia się w tym, iż nie wiemy, bądź też nie mamy pewności, jak kontynuować naszą grę językową, to znaczy, jakie są konsekwencje tego, co powiedzieliśmy. Konfuzja ta wynika z wystąpienia pewnej niejasności w systemie reguł, który rządzić ma danym przypadkiem kontynuacji bądź daną wypowiedzią. W najbardziej jaskrawych sytuacjach mamy do czynienia z konfliktem dwóch (lub większej ilości) reguł, a nie dysponujemy żadną naczelną zasadą rozstrzygającą, która z reguł jest ważniejsza[29]. W innych przypadkach może nie być jasne, jaki zestaw reguł zastosować, tj. jak zinterpretować dane pojęcie czy bardziej złożone wyrażenie, ponieważ przypadek wymaga niestandardowego sposobu posługiwania się dotychczasowymi pojęciami. Taka niejasność może nawet po pewnym czasie doprowadzić nas do uznania, że owo wyrażenie nie ma żadnego sensu.

Dziedziną, w której wyraźnie pojawiają się takie przypadki, jest oczywiście matematyka. Jednym z zagadnień, do których Wittgenstein powracał w swych rozważaniach szczególnie często, był problem trysekcji kąta wyłącznie za pomocą cyrkla i liniału. Problem ten sformułowany był na zasadzie swego rodzaju „przedłużania" gramatyki wyrażeń, których sens był dość dobrze znany – istniała metoda bisekcji kąta (a co za tym idzie, także kwadrysekcji), można więc było pomyśleć, że da się zadać pytanie o trysekcję. W 1837 roku francuski matematyk Pierre Wantzel udowodnił jednak, że trysekcja nie jest możliwa.

Co jednak znaczy: „udowodniono, że trysekcja nie jest możliwa"? Wielowiekowa tradycja filozofii matematyki przyzwyczaiła nas do myśli, że tego rodzaju dowód ma podłoże ontologiczne. Innymi słowy, że poza naszą wciąż rozwijającą się (a więc zmienną i niedoskonałą) wiedzą matematyczną istnieje jeszcze Matematyka. Miałaby to być bytowa dziedzina bezczasowych idealnych istot, które wchodzą ze sobą w konieczne, niezmienne relacje i w ten sposób tworzą matematyczne superfakty. Dziedzina ta dawałaby się badać dzięki różnym technikom, takim jak używane przez nas dowo-

---

przekonanie o tym, że mówimy bądź myślimy sensownie, może być fałszywe. Teza ta związana jest ze wspomnianą wcześniej zasadą kontekstowości Fregego.

[29] Wittgenstein w ten właśnie sposób interpretował sytuacje, w których napotykamy na paradoksy w podstawach matematyki (por. L. Wittgenstein, *Wittgenstein and the Vienna Circle. Conversations recorded by Friedrich Waismann*, red. B. McGuinness, tłum. J. Schulte, B. McGuinness, Oxford: Blackwell 1979, s. 119–125).

dy, a może i dzięki specyficznej intelektualnej intuicji czy też wglądowi. Późna filozofia matematyki Wittgensteina – stanowiąca kontynuację myśli XIX-wiecznych „starszych formalistów" – nie tylko neguje istnienie tej idealnej dziedziny, ale przede wszystkim wykazuje, że założenie jej istnienia i naszego dostępu do niej jest eksplanacyjnie zbędne, a na dodatek generuje nierozwiązywalne problemy. Nasza matematyka – jedyna matematyka jaka istnieje – stanowi zbiór wykształconych w toku rozwoju kultury ludzkiej technik posługiwania się znakami, takich jak odliczanie kolejnych liczb naturalnych, porównywanie wielkości, wyznaczanie pola figur czy właśnie bisekcja kąta. Techniki te są ze sobą powiązane różnorodnymi relacjami i ich całość sprawia wrażenie pewnej spójności. Spójność ta również nie wynika z „istoty", lecz z wielowiekowych wysiłków jej ustanowienia (kulminacją owych wysiłków był program redukcji arytmetyki liczb rzeczywistych do arytmetyki liczb naturalnych), których pochodną jest wytworzenie nowych technik, takich jak np. analiza niestandardowa Robinsona[30].

Doniosłą konsekwencją odrzucenia ontologicznego ugruntowania matematyki jest zmiana spojrzenia na funkcjonowanie w niej pojęć prawdy i fałszu. Cóż bowiem może oznaczać, że jakieś zdanie należące do arytmetyki – powiedzmy, „2 + 2 = 4" – jest prawdziwe? Jakie jest kryterium prawdziwości takich zdań, skoro nie może być mowy o zgodności z rzeczywistością (w sensie, w jakim zdanie „kot włazi na płot" może być zgodne z rzeczywistością)? Uznajemy tego typu zdania, ponieważ dają się one wyprowadzić z definicji dodawania, a nie dlatego, że dodanie dwóch jabłek do dwóch jabłek da nam cztery jabłka[31]. Demonstracja owego wyprowadzenia – dowód – łączy takie zdania z systemem matematycznym, rozbudowuje go[32]. Dowód

---

[30] Por. np. K. Rotter, *Gramatyka filozoficzna w dobie sporu o podstawy matematyki. Esej o drugiej filozofii Wittgensteina*, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego 2006, w szczególności s. 115–145; A. Ambrose, *Mathematical Generality*, [w:] *Ludwig Wittgenstein: Philosophy and Language*, red. A. Ambrose, M. Lazerowitz, London: Allen & Unwin 1972.

[31] Reuben Goodstein w swoim komentarzu do filozofii matematyki Wittgensteina zauważa, że gdyby świat zmienił się w ten sposób, że nie otrzymywalibyśmy czterech jabłek, wówczas nie zmieniłoby to kwestii matematycznej poprawności zdania „2 + 2 = 4", nie dałoby się go tylko aplikować do rzeczywistości empirycznej (por. R.L. Goodstein, *Wittgenstein's Philosophy of Mathematics*, [w:] *Ludwig Wittgenstein: Philosophy and Language*, dz. cyt., s. 282).

[32] Por. L. Wittgenstein, *Uwagi o podstawach matematyki*, tłum. M. Poręba, Warszawa: Wydawnictwo KR 2000, s. 136.

pokazuje więc, że zdanie należy do arytmetyki. Ale to oznacza, że stwierdzenie „należące do arytmetyki zdanie *p* jest prawdziwe" jest tautologią. Podobnie jest z tezami logiki czy zdaniami geometrii – o nich wszystkich można powiedzieć, że są prawdziwe jedynie na mocy ich przynależności do systemów, które współokreślają gramatykę naszego języka o rzeczywistości[33]. Co zatem może oznaczać, że jakieś zdanie, np. „2 + 2 = 3" jest fałszywe? Tyle, że właśnie nie należy ono do systemu arytmetyki i w konsekwencji nie może być traktowane jako norma opisu.

Zauważmy, że właściwie w ten sam sposób muszą w arytmetyce i geometrii funkcjonować pojęcia sensowności i niedorzeczności. Jak zauważyliśmy, niedorzeczność jakiegoś wyrażenia ujawnia się w sytuacji, gdy widzimy, że nie możemy go zastosować, bo nie wiemy, co miałoby być kolejnym ruchem w naszej grze. Dotyczy to właśnie wyrażeń typu „2 + 2 = 3" – są one poza systemem, co oznacza, że nie ma techniki matematycznej, która pozwoliłaby nam zrobić użytek z tego wyrażenia. Jedną z konsekwencji odrzucenia ontologicznego ugruntowania matematyki przez Wittgensteina jest więc uznanie, że w matematyce nie ma zdań sensownych, które nie byłyby prawdziwe.

Wypada uściślić, co rozumie się tu przez nową technikę matematyczną. Nie wszystkie nowe rozwiązania czy ustalenia matematyczne są nowymi technikami – np. podany niedawno dowód wielkiego twierdzenia Fermata wykorzystywał już istniejące techniki. Co prawda z pewnej perspektywy można powiedzieć, że właściwie w każdym przypadku nowego zastosowania danej reguły mamy do czynienia z arbitralnym wyborem[34], ponieważ nie istnieją żadne ontologiczne determinanty określające, że taki a nie inny sposób działania jest z nią zgodny, jednak zazwyczaj ów „wybór" dokonuje się automatycznie i wszyscy normalni użytkownicy techniki równie automatycznie uznają go za oczywisty[35]. Wprowadzenie nowej techniki wiąże się z sytuacją rzeczywistego, świadomego wyboru interpretacji zastosowania reguły i zazwyczaj wiąże się również z kontrowersjami. Przykładami

---

[33] Por. L. Wittgenstein, *Philosophical Grammar*, red. R. Rhees, tłum. A. Kenny, Oxford: Blackwell 1974, s. 319.

[34] „Zamiast mówić, jakoby w każdym punkcie potrzebna była pewna intuicja, lepiej chyba byłoby powiedzieć, że w każdym punkcie potrzebna jest nowa decyzja" (L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, dz. cyt., §186). Można zauważyć, że uwaga ta ma wydźwięk ironiczny.

[35] „Gdy kieruję się regułą, to nie wybieram. Regułą kieruję się *ślepo*" (tamże, §219).

pojawiania się nowych technik matematycznych było wprowadzenie liczb niewymiernych, zera, liczb ujemnych, rachunku różniczkowego, liczby $\aleph_0$ czy liczb urojonych.

Dobrą ilustracją arbitralności wyborów matematyków jest (przywoływane przez Diamond) zestawienie dowodu na niewymierność pierwiastka kwadratowego z liczby 2 i badania własności „liczby liczb" (nieskończoności w sensie wspomnianej $\aleph_0$) przez Pascala. Dowód nie wprost na nieistnienie liczby wymiernej p/q, której kwadrat jest równy 2, polega na wykazaniu, że p nie może być ani liczbą parzystą, ani nieparzystą. W tym przypadku takie stwierdzenie wystarcza nam do uznania, że żaden licznik p nie istnieje, co z kolei stanowi wystarczającą podstawę dla wprowadzenia liczb niewymiernych. Jednak podobna obserwacja odnośnie do liczby kardynalnej mającej stanowić moc zbioru liczb naturalnych – również ona nie może być ani parzysta, ani nieparzysta – wcale nie wydawała się Pascalowi racją wystarczającą do odrzucenia takiej liczby. Zatem ta sama operacja dowodowa w jednym przypadku uznana została za *reductio ad absurdum*, w innym za wykazanie wyjątkowej cechy pewnej liczby kardynalnej. Ten sam predykat „ani parzysta, ani nieparzysta" w pewnych okolicznościach zostaje uznany za nieposiadający żadnego zastosowania, ponieważ sądzimy, że warunki jego spełniania są sprzeczne, natomiast w innych zyskuje swoją zaskakującą egzemplifikację[36]. Zauważmy, że tym, co pozwoliło na uznanie „liczby liczb" była zmiana rozumienia pojęcia „liczba porządkowa", uznanie, że jest to wyrażenie o ekstensji szerszej niż pojęcie „liczba naturalna".

Za każdym razem, gdy do matematyki zostaje wprowadzona nowa technika, mamy do czynienia z taką właśnie zmianą. Można powiedzieć, że tego typu innowacja polega na podaniu odpowiedzi, która w sposób istotny i wcześniej nieprzewidywalny (nieosiągalny za pomocą dostępnych metod) zmienia sens pytania. Cora Diamond w swoim tekście porównuje takie przypadki z mechanizmem pewnego rodzaju zagadek (stąd tytułowe *riddles*). Proponuje nam przyjrzeć się na przykład dobrze znanej zagadce Sfinksa. „Co to jest: ma cztery nogi o poranku, dwie w południe i trzy pod wieczór?". Osoby jako tako zaznajomione z kulturą antyczną oczywiście znają odpowiedź podaną przez Edypa: człowiek. I właśnie dzięki temu wiedzą, jak interpretować treść zagadki. Nie chodzi bowiem o dosłowny sens wyrażeń „o poranku", „w południe", „pod wieczór", lecz o sens metaforyczny.

[36] Por. C. Diamond, *Riddles and Anselm's Riddle*, dz. cyt., s. 275 i n.

Podobnie tylko metaforycznie można powiedzieć, że raczkujące niemowlę ma cztery nogi, a starzec chodzący o lasce – trzy. Gdybyśmy podeszli do pytania Sfinksa w sposób standardowy, próbowalibyśmy szukać stworzenia odpowiadającego podanej przez niego deskrypcji np. drogą eliminacji istot posiadających inną liczbę nóg. Stosując tę metodę, wyeliminowalibyśmy również człowieka, ponieważ jest to zwierzę dwunożne. Postępowanie takie wynika oczywiście z niewłaściwego sposobu rozumienia deskrypcji. Jej właściwy sens odsłania się jednak dopiero po odnalezieniu właściwej odpowiedzi – to właśnie czyni zagadkę Sfinksa naprawdę trudną.

Innym tego typu przykładem jest żartobliwa zagadka: co ma sześć nóg, dwie głowy i ogon? Odpowiedź – jeździec na koniu – znów ustala nam sposób rozumienia pytania. Na pierwszy rzut oka ma ono postać poszukiwania przedmiotu spełniającego pewną deskrypcję. Jednakże podany opis: „posiada sześć nóg, dwie głowy i ogon" nie funkcjonuje jako predykat w zwykłym sensie. Gdyby funkcjonował, moglibyśmy powiedzieć najwyżej, że spełnia go jakieś nieszczęsne zmutowane cielę, a wtedy zagadka przestałaby być zabawna.

Niech nas przy tym nie zwiedzie fakt, że sens zagadek jest każdorazowo uprzednio ustalony przez zadającego. Nie jest to istotne, zresztą nie zawsze tak się dzieje. Diamond przypomina Wittgensteinowski przykład baśni o królu, który nakazał księżniczce przyjść do niego będąc ubraną, ale jednocześnie nieubraną. Kiedy księżniczka przybyła odziana jedynie w rybackie sieci, król poczuł się zmuszony uznać, że jej strój spełnia warunki zadania, choć wcześniej sądził, że jego realizacja jest niemożliwa. Deskrypcja „ubrana, ale nieubrana", zanim księżniczka nie wpadła na jej swoistą interpretację, nie miała żadnego określonego sensu dla nikogo. Zauważmy, że warunek króla bardzo przypomina ową szczególną własność Pascalowskiej „liczby liczb" niebędącej ani parzystą, ani nieparzystą – w „zwykłych okolicznościach" powiedzielibyśmy, że liczba może być albo taka, albo taka, podobnie jak powiedzielibyśmy również, że można być albo ubranym, albo nieubranym.

Diamond, za Wittgensteinem, podkreśla wyjątkowy charakter sytuacji, w których mamy już pewną wypowiedź oznajmiającą o jakichś relacjach czy własnościach, a jeszcze nie wiemy, jak ją rozumieć i czy w ogóle wypowiedź ta ma sens. Jest to sytuacja zagadki Sfinksa, zagadki o sześcionożnej i dwugłowej istocie, sytuacja księżniczki stojącej przed zadaniem podstawionym przez króla, wreszcie sytuacja wielu matematycznych problemów, takich

jak problem trysekcji kąta, czy problem największej liczby pierwszej, przed sformułowaniem odpowiednich dowodów. Jeśli sens wyrażeń wyznaczany jest przez reguły ich stosowania, to w każdym z powyższych przypadków nie wiadomo, jaki on właściwie jest, a nawet czy w ogóle jakiś sens istnieje.

Podobna sytuacja „deficytu sensu" zachodzi w przypadku założeń dowodów nie wprost czy też dowodów z *reductio ad absurdum*. Przykładowo, w procedurze dowodzenia, że pierwiastek z liczby 2 jest niewymierny zakłada się najpierw, że istnieją takie naturalne p i q, że $(p/q)^2 = 2$. W toku dowodu dowiemy się jednak, że wyrażenie „$\exists_{p,\, q \in \mathrm{N}}\ (p/q\ )^2 = 2$" nie jest zdaniem prawdziwym arytmetyki, a więc, zgodnie z tym, co wcześniej powiedzieliśmy, nie ma sensu. Na jakiej zatem podstawie pracuje dowód?

Sytuacja owa, sądzi Diamond, polega na naszym specyficznym stosunku do wyrażenia występującego w dowodzie nie wprost (czy niedowiedzionej tezie problemowej). Niczego tu nie zakładamy. W szczególności nie zakładamy, że wyrażenie bądź teza ma sens. Przyjmujemy jednak sens owej tezy warunkowo – niejako *obiecuje* ona, że jest sensowna ze względu na jakieś swoje podobieństwo do innych wyrażeń, a my sprawdzamy, czy za tą obietnicą kryje się jej wypełnienie, czy tylko blef[37]. Taki blef ukryty był w starożytnym problemie trysekcji kąta – dziś wiemy, że wyrażenia „trysekcja kąta wyłącznie za pomocą cyrkla i liniału" nie da się zastosować do żadnej procedury matematycznej. Ściślej mówiąc, musielibyśmy poświęcić zbyt wiele, zawiesić zbyt wiele matematycznych reguł o wysokim stopniu oczywistości, aby uznać cokolwiek za procedurę trysekcji kąta. W podobny sposób można potraktować wszystkie przypadki, w których nie mamy jeszcze jasności co do właściwego sposobu rozumienia wypowiedzi. Na przykład, *przyobiecane znaczenie* ma pytanie zagadki Sfinksa dla kogoś, kto nie zna jeszcze właściwej odpowiedzi.

Diamond uważa, że anzelmiańskie pojęcie „tego, ponad co nic większego nie może być pomyślane" (niech mi wolno będzie pójść za jej przykładem i używać odtąd skrótu: TPCNWNMBP) również powinno być potraktowane jak zagadka. Jest ona z pewnego względu wyjątkowa, dlatego autorka nazywa ją „wielką". Ów skomplikowany predykat wyznacza bowiem warunek, którego nie może spełnić nic, co możemy pomyśleć (jak zauważyłem wcześniej, Anzelm sam przyznaje to *explicite* w rozdziale XV *Proslogionu*). Żadna konkretna rzecz, o której możemy pomyśleć, nie

[37] Por. tamże, s. 276.

może być TPCNWNMBP. Dla wszystkiego, co jesteśmy sobie w stanie przedstawić w umyśle, da się pomyśleć coś większego. Autorka zauważa więc, że słowo „większy" musi w definicji Anzelma funkcjonować na zupełnie innej zasadzie niż zwykle: „to jak mówić o liczbie nieskończonej jako dużo większej od pewnej ogromnej liczbie skończonej"[38].

Podobnie, o każdym wytworze naszej wyobraźni możemy powiedzieć, że daje się pomyśleć jako nieistniejący. Można to nawet potraktować jako uwagę gramatyczną i oprzeć na niej coś w rodzaju dowodu *reductio ad absurdum* pojęcia Boga (jak robi to wspomniany w poprzednim punkcie Findlay). Nie wiemy więc, w jakim sensie definicja Anzelma może być przez cokolwiek spełniona. Nie wiemy, co począć z pojęciem TPCNWNMBP – znajdujemy się w sytuacji Edypa, któremu nie objawiła się jeszcze odpowiedź na zagadkę Sfinksa. Co więcej, wiemy, że nigdy nie wyobrazimy sobie, o czym ono jest i żaden sen nie pozwoli nam go zrozumieć.

Autorka *Riddles and Anselm's Riddle* spostrzega, że tego rodzaju uwagi mają bardzo specyficzny charakter. W zasadzie funkcjonują one tak, jakby określały gramatykę pewnego języka. Trudno je jednak postawić obok uwag gramatycznych w zwykłym sensie Wittgensteina. Nie wyznaczają one bowiem sposobu użycia pojęcia, lecz mówią, że nie znamy i nie możemy poznać tego sposobu.

> To jest „gramatyka" „języka" – pisze Diamond – w którym możemy mówić o tym, co czyni język możliwym. Patrząc z innej perspektywy, jest to gramatyka, która pokazuje nam, na jakiego rodzaju pytanie próbujemy odpowiadać. Jeśli o czymś można mówić bez żadnego problemu w języku posiadającym gramatykę w zwykłym sensie Wittgensteina, wówczas nie mówi się o tym *jako* odpowiedzi na wielką zagadkę[39].

Problem sensowności, zauważa Diamond, nie dotyczy tylko definicji Anzelma. Pojęcie TPCNWNMBP nie jest przecież dziwacznym nowo-

---

[38] Tamże, s. 283 (tu i wszędzie później, gdzie nie podano inaczej, tłumaczenie moje). Autorka powołuje się w tym miejscu na następujące słowa Wittgensteina z *Gramatyki filozoficznej*: „Klasa nieskończona nie jest klasą, która zawiera więcej elementów, niż klasa skończona, w zwykłym sensie słowa «więcej». Jeśli mówimy, że liczba nieskończona jest większa, niż liczba skończona, nie czyni to ich porównywalnymi, ponieważ słowo «większa» w tym stwierdzeniu nie posiada tego samego znaczenia, co w zdaniu 5 > 4!" (L. Wittgenstein, *Philosophical Grammar*, dz. cyt., s. 464).

[39] C. Diamond, *Riddles and Anselm's Riddle*, dz. cyt., s. 282.

tworem językowym, lecz ujmuje – a przynajmniej stara się ująć – pewną intuicję, która charakteryzuje teistyczne formy religijności (a być może nie tylko one)[40]. O ile więc intuicja ta obecna jest również w wielu innych niefilozoficznych wyrażeniach i przekonaniach religijnych, także ich sens – ściśle rzecz biorąc – nie jest nam dostępny. Zresztą ludzie religijni formułują wypowiedzi, w których mówi się, że cała nasza wiedza o Bogu jest „jak pusta skorupa", która nic nie jest warta bez sensu przychodzącego do niej „z góry". Autorka stwierdza więc:

> Może być zatem tyle gier językowych, w których mówi się o Bogu, ile tylko dusza zapragnie. Lecz jeśli bierzemy je za uczciwe gry językowe (*honest language-games*), omijają one wielką zagadkę i w pewnym sensie nie o Bogu w nich mówimy. „Mówienie o Bogu" jest tak samo wyjątkowym wyrażeniem, jak „Bóg"[41].

Całe to ujęcie języka religijnego stwarza jednak pewien problem. Jak pamiętamy, w przypadku zwykłych zagadek gramatycznych, takich jak zagadka Sfinksa, dochodzi w końcu do rozpoznania reguł „uczciwych" gier językowych, jakimi one są – znajomość rozwiązania pozwala spełnić „obietnicę sensu". Dzieje się tak nawet w przypadku pseudozagadki króla, który sądził, że zadanie, jakie stawia księżniczce, zawiera obietnicę bez pokrycia. W przypadku wielkiej zagadki Anzelma, która reprezentuje cały zbiór wyrażeń religijnych, obietnica nie zostaje spełniona nawet pomimo tego, że rozwiązanie jest nam dane (jako treść Objawienia). Jak to możliwe?

Weźmy pod uwagę przypadki zwykłych zagadek, gdy dzieje się coś podobnego. Dziecko może wysłuchać zagadki Sfinksa, po czym zostać poinformowane o właściwej odpowiedzi, a mimo to może nadal nie wiedzieć, w jaki sposób należy rozumieć to, że człowiek ma o poranku cztery nogi, za dnia dwie, a wieczorem trzy – trzeba mu jeszcze wyjaśnić sens tej metafory, a więc sposób jej przekładu na „uczciwą" (z jego punktu widzenia) grę językową. Jeśli tego nie zrobimy, pozostanie ono z zagadką i rozwiązaniem, których nie rozumie. Może nam jednak zaufać i przyjąć, że istnieje sensowne powiązanie pytania i odpowiedzi. Wielka zagadka Anzelma, a właściwie cały

---

[40] Piotr Sikora w swojej książce *Słowa i zbawienie* zauważył, że problem, o którym tu mowa, nie ma pierwotnie charakteru gramatycznego, lecz kultyczny – przedmiotem czci religijnej nie może być nic skończonego (por. P. Sikora, *Słowa i zbawienie*, Kraków: Universitas 2004, s. 242).

[41] C. Diamond, *Riddles and Anselm's Riddle*, dz. cyt., s. 282.

teizm – sugeruje Diamond – stawia nas w sytuacji takiego właśnie dziecka: mamy zagadkę, znamy rozwiązanie, ale zarówno sens treści zagadki, jak i sens rozwiązania jest dla nas tylko sensem przyobiecanym[42].

Można spytać, czym jest wobec tego dowód przedstawiony w pierwszych rozdziałach *Proslogionu*? Jak na razie okazało się bowiem, że tym, co on demonstruje, jest specyfika gramatyczna (czy może „metagramatyczna") wielkiej zagadki. Aby mógł on spełniać zadanie, do którego został przez Anzelma sformułowany, konieczna jest – pisze Diamond – dodatkowa przesłanka. Pomysł ten zawdzięcza, jak przyznaje, lekturze *Fides quaerens intellectum* Karla Bartha[43].

Autorka chcąc zilustrować to, czym jest owa dodatkowa przesłanka, buduje następujące porównanie[44]: wyobraźmy sobie dwóch ludzi śledzących pewne rozumowanie matematyczne, u którego początku znajduje się coś na kształt sensownego matematycznego zdania. Pierwszy z nich nie wie, czy rozumowanie do czegoś ich doprowadzi i czy kształt nie okaże się w końcu pozbawiony sensu (podobnie jak zdanie o trysekcji kąta). Drugi wie, bądź jest przekonany o tym, że badany kształt wyjściowy jest faktycznie pewnym sensownym zdaniem matematycznym, które posiada dowód, lecz on sam go nie zna i nie jest w stanie przeprowadzić. Dodatkową przesłanką okazuje się więc wiara w to, że pytanie wielkiej zagadki „Czym jest TPCNWNMBP?" ma sens nie tylko przyobiecany, ale także pełny, a więc posiada rozwiązanie. Jednakże, skoro ów pełny sens nie jest i nie może być nam dany, identyfikację

---

[42] Por. C. Diamond, *Riddles and Anselm's Riddle*, dz. cyt., s. 283.

[43] Barth rzeczywiście wskazuje, że – poza samą treścią Imienia Boga, czyli TPCNWNMBP – musimy mówić o drugiej przesłance dowodu, jaką jest „uprzednia «daność» (uzasadniona na innym gruncie) myśli o Istnieniu i Naturze Boga, która z Jego pomocą ma być podniesiona do rangi wiedzy i dowodu" (K. Barth, *Anselm: Fides quaerens intellectum*, tłum. W. Robertson, London: SCM Press 1960, s. 75). *Riddles and Anselm's Riddle*, wedle słów samej autorki, bardzo wiele zawdzięczają tej książce. Faktycznie, można zauważyć pewne podobieństwo propozycji Diamond do idei Bartha, zawartych zwłaszcza w punkcie A rozdziału II, w którym mowa jest o przesłankach dowodu (por. K. Barth, dz. cyt., s. 73–99).

[44] Obszerny akapit mieszczący się na stronach 283 i 284, w którym Diamond próbuje własnym językiem przedstawić to, o co (według niej) chodziło Barthowi, jest miejscami bardzo niejasny. Zawiera też zestawienie zdania o TPCNWNMBP z pewnym zdaniem o liczbach pierwszych. Porównanie wielkiej zagadki Anzelma do systemu liczb pierwszych nie jest, moim zdaniem, zbyt szczęśliwe i raczej zaciemnia zagadnienie, niż cokolwiek wyjaśnia, dlatego konsekwentnie pomijam odwołania do niego.

rozwiązania możemy jedynie przyjąć, a nie przeprowadzić samodzielnie. Jak pisze Diamond, „identyfikacja czegoś jako TPCNWNMBP jest prawdą wiary albo niczym”[45]. Z drugiej strony, skoro już przyjęliśmy tę prawdę w wierze, nie możemy jej w żaden sposób kwestionować – i właśnie to wykazane jest w dowodzie.

Z tej perspektywy okazuje się oczywiście, że dowód, czy też dowody Anzelma – bez względu na to, ile by ich nie było – nie mogą faktycznie niczego demonstrować „głupiemu” (a więc ludziom w rodzaju Findlaya) i Diamond to przyznaje[46]. Skuteczność demonstracji wymaga bowiem uprzedniego założenia, że TPCNWNMBP faktycznie ma jakiś (pełny) sens, a *tego* nie sposób zademonstrować żadnemu skończonemu umysłowi, skończony umysł musi to przyjąć na wiarę. Z pewnego punktu widzenia można więc uznawać, że teizm – a przynajmniej teizm anzelmiański – jest absurdalny, choć z anzelmiańskiej perspektywy twierdzenie to oznacza po prostu brak zaufania w Objawienie.

IV

Cora Diamond – inspirując się Ludwigiem Wittgensteinem i Karlem Barthem – wyciąga z lektury *Proslogionu* wnioski, które bez wątpienia nie byłyby dla Anzelma zadowalające. Z jej interpretacji wynika, że twórca dowodu ontologicznego nie osiągnął tego, co zamierzał, o ile jego zamierzeniem było dać racjonalny fundament pod wiarę w istnienie Boga. Nawet jeśli dowód można uznać za fundament wiary, to owo uznanie jest zależne od samej wiary: wymaga dodatkowego założenia, które gwarantowałoby, że istnieje pełny sens zarówno pytania, jak i odpowiedzi. Odpowiedź została nam co prawda udzielona, lecz nie może być ona przez nas zrozumiana.

Do najbardziej charakterystycznych elementów teologii Bartha należy przekonanie, że wiara nie jest w żadnym razie zasługą człowieka, właściwie nie jest jego aktem, lecz aktem Boga[47]. Tylko Bóg może bowiem nawiązać relację między skończonością a nieskończonością – człowiek nie jest w stanie

---

[45] Por. C. Diamond, *Riddles and Anselm's Riddle*, dz. cyt., s. 284.

[46] Por. tamże, s. 285.

[47] Por. J. Guja, *Koncepcja wiary w* Römerbrief *Karla Bartha*, Kraków: Wydawnictwo A 2009, w szczególności s. 110–116.

tego zrobić. Sądzę, że można potraktować esej Cory Diamond jako pewną wykładnię tego poglądu. Na wiarę religijną człowieka można bowiem, wedle niej, spojrzeć z dwóch różnych perspektyw. Z punktu widzenia ateisty, który wykluczałby, że istnieje jakiś sens z istoty nieosiągalny przez skończony rozum, wiara jest kapitulacją rozumu na rzecz zaufania w opowieść, której nie można zrozumieć (wszelka próba sprowadzenia jej do treści zrozumiałych byłaby bowiem niespójna). Z kolei wierzący rozpoznaje, że właściwa treść wiary (jej pełny sens) nie może ani od niego pochodzić, ani być przez niego przyjęta inaczej niż w sensie przyobiecanym; istota aktu wiary jest więc czymś niezależnym od człowieka – tym, co on spełnia, jest tylko owa „pusta skorupa" na wiarę właściwą (czego, broń Boże, nie należy rozumieć w analogii do husserlowskiej opozycji intencji znaczeniowej i wypełnienia naocznościowego, bowiem żywa naoczność wiary, gdyby mogła być dana człowiekowi, niewątpliwie roztrzaskałaby tę skorupę[48]).

Co jednak z postawami, które nie zawierają się w powyższym dychotomicznym podziale? Jak na przykład ująć sytuację ateisty, który – inaczej niż Findlay – nie chce uważać wierzących za istoty intelektualnie niesamodzielne, które karmią się złudzeniami? Można nazwać taką osobę empatycznym ateistą; był (bywał?) nim, jak się wydaje, sam Wittgenstein, który stwierdził kiedyś, że nie jest osobą religijną, ale nie potrafi nie patrzeć na każdy problem z religijnego punktu widzenia[49]. (Zauważmy, że tego rodzaju wyznanie nie ma nic wspólnego z agnostycyzmem – to całkiem innego rodzaju opcja pośrednia). Co może znaczyć takie sformułowanie, jeśli brak wiary oznacza uznanie jej treści za bezsensowne?

Sądzę, że za dobry przykład postawy empatycznego ateizmu może posłużyć poprowadzona w pewnym kierunku interpretacja końcówki *Wykładu o etyce*. Jak pamiętamy, tekst ten powstał zanim Wittgenstein sformułował późną koncepcję znaczenia, zanim zaczął zmagać się z problemem wyjaśnienia roli pewnych konstrukcji językowych i matematycznych o niepełnym sensie. Brak wyrafinowania wczesnej teorii języka zepchnął go zatem w jawny paradoks, którego ostatnim słowem było jednak uznanie niedorzeczności

---

[48] Narzuca się tu pewien fragment z *Wykładzie o etyce*: „[...] gdyby człowiek mógł napisać książkę o Etyce, która naprawdę byłaby książką o Etyce, to z hukiem zniszczyłaby ona wszystkie inne książki na świecie" (L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, dz. cyt., s. 79).

[49] Por. *Recollections of Wittgenstein*, red. R. Rhees, Oxford: Oxford University Press 1984, s. 79.

mówienia o wartościach absolutnych i Bogu. Pomimo wyraźnej świadomości owej niedorzeczności autor przyznawał, że nie jest w stanie nie poważać tego rodzaju prób przekraczania granic języka. Można powiedzieć – znów za Corą Diamond, choć tym razem z tekstu *Etyka, wyobraźnia i metoda* Traktatu *Wittgensteina*[50] – że podstawą tego rodzaju nastawienia wobec wypowiedzi religijnych jest wyobraźnia. Wittgenstein potrafi wyobrazić sobie stan świadomości człowieka wierzącego w to, że wypowiedzi te mają sens, można wręcz powiedzieć, że przez niemal cały *Wykład* odgrywa przed słuchaczami (a później czytelnikami) rolę takiego człowieka. Owa możliwość wyobrażenia jest być może czymś, co Norman Malcom uderzająco trafnie nazwał *możliwością* religii w skądinąd niereligijnym człowieku, jakim był autor *Traktatu*[51]. Empatyczny ateista, ponieważ potrafi wyobrazić sobie wiarę w nigdy nieosiągalny pełny sens wypowiedzi o Bogu, potrafi też odnosić się do tej wiary z szacunkiem i dostrzegać w niej wartość.

Można postawić pytanie, co właściwie powstrzymuje empatycznego ateistę przed wiarą, którą tak ceni? Czy empatia nie może stać się pomostem, dzięki któremu da się pokonać przepaść oddzielającą Wittgensteina od Anzelma? Chciałoby się powiedzieć, że wystarczy tylko przyjąć obietnicę pełnego sensu. Dla kogoś, kto twierdzi, że akt ten nie jest wcale objawem niedojrzałości czy głupoty, przyjęcie obietnicy jest, jak się wydaje, dość proste, może nawet niedostrzegalne.

Być może problem leży w tym (czego Diamond wyraźnie nie dopowiada), że już samo wyrażenie „obietnica pełnego sensu" w kontekście ewidentnego braku możliwości osiągnięcia owego sensu samo posiadać może sens wyłącznie przyobiecany. Zarówno autorka, jak i czytelnicy *Riddles and Anselm's Riddle* muszą albo wierzyć w przyobiecany sens, albo cechować się ateistyczną empatią, czyli możliwością wyobrażenia sobie, że wierzą (ta sama uwaga odnosi się zresztą do autora i czytelników artykułu *Wittgenstein i zagadka Anzelma*). Nieempatyczny ateista odrzuci bowiem jako niedorzeczne pojęcie obietnicy, o której wiadomo, że nigdy nie zostanie spełniona. Wyrażenie „sens przyobiecany" w odniesieniu do zagadki z *Proslogionu* nie daje się wpisać w żadną „uczciwą" grę językową. Metapoziom – opis znaczeń i ich funkcjonowania – nie jest więc sposobem ucieczki od problemu paradoksu.

---

[50] Zob. przypis 16.

[51] Por. N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: Wspomnienie*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa: Wydawnictwo KR 2000, s. 80 i n.

Nie ma piętra języka, na którym moglibyśmy zbudować wypowiedź o zagadnieniach związanych z Bogiem, z pojęciem Boga, z działaniem pojęcia Boga (mowa tu o jego sensie anzelmiańskim), które byłoby w pełni nasze, a zarazem nie prowadziło do sprzeczności. Zawsze więc pozostaje niedająca się pokonać przepaść – dystans, który rośnie wraz z każdą próbą jego przemierzenia. Z punktu widzenia empatycznego ateisty, jakim był Wittgenstein, wierzący zajmuje pozycję, choć wyobrażalną, to jednak nieosiągalną.

WITTGENSTEIN AND ANSELM'S PARADOX

Summary

The paper is devoted to the problem of the two paradoxes: the paradox of absolute value in Wittgenstein's *Lecture on Ethics* and the paradox of Anselm's Name of God from the *Proslogion*. I try to present semantic determinants of the paradoxes as well as similarities of their structures. However, the main part of the article focuses on the solution of Anselm's paradox given by Cora Diamond, the prominent Wittgensteinian scholar in her paper *Riddles and Anselm's Riddle*. Diamond develops extensive comparison of the concept of that than which nothing greater can be conceived and a series of peculiar riddles – she calls the Anselm's concept the great riddle, since, as in other riddles presented, we cannot deal with it in a usual way. The author shows that what enables us to resolve, say, the riddle of Sphinx, is our obtaining a new way of understanding the words which compose the riddle itself, for the old way will not lead us to the proper answer. However, when it comes to the great riddle we know that we cannot obtain any way of understanding which will enable us to conceive it. This does not mean that the riddle cannot make any sense for us. We can believe that there is a solution (in fact, we have the solution – it has been given to us in the Revelation – but we cannot understand it) so we can treat the great riddle as an euqation which we lack proof but we know there is one. As Diamond calls it, we have *the promissory meaning* of the riddle. In my opinion the idea of the promissory meaning is an interesting solution of Anselm's paradox, but I notice that the idea itself is conditioned by religious faith or by something I call *the empathic atheism* (in short: an attitude which lets atheists take the believers' point of view).

„Analiza i Egzystencja" 23 (2013)
ISSN 1734-9923

ARTYKUŁY

JACEK MOROZ*

CZY ALFRED TARSKI JEST RELATYWISTĄ ALETYCZNYM?

Słowa kluczowe: semantyczna teoria prawdy, T-równoważność, relatywizm prawdy, Alfred Tarski, Szkoła Lwowsko-Warszawska
Keywords: semantic theory of truth, T-equivalence, relativism of truth, Alfred Tarski, Lvov-Warsaw School

Dyskusje wokół pojęcia „prawdy", a także problematyka jej potencjalnej relatywności, stały się ważnym przedmiotem dociekań filozofów ze Szkoły Lwowsko-Warszawskiej (SLW). Tradycja absolutystycznego pojmowania prawdy zapoczątkowana została przez Kazimierza Twardowskiego w klasycznym już dziele *O tak zwanych prawdach względnych*[1] i była kontynuowana przez niemalże wszystkich filozofów z SLW (wyjątek stanowili Aleksander Wundheiler i Edward Poznański[2] – uczniowie Kotarbińskiego, a zarazem przedstawiciele ostatniego pokolenia SLW).

---

* Jacek Moroz – dr filozofii, adiunkt w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Szczecińskiego. Zainteresowania: epistemologiczne podstawy kształcenia, radykalny konstruktywizm, filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska. Autor monografii *Dyskusja z relatywizmem prawdy w Szkole Lwowsko-Warszawskiej* (Warszawa, Scholar 2013). E-mail: jacekmoroz@wp.pl.

[1] K. Twardowski, *O tak zwanych prawdach względnych*, [w:] tenże, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965, s. 315–336.

[2] Por. E. Poznański, A. Wundheiler, *Pojęcie prawdy na terenie fizyki*, [w:] *Fragmenty filozoficzne. Księga pamiątkowa ku uczczeniu piętnastolecia pracy nauczycielskiej*

Mimo iż Alfred Tarski bezpośrednio problematyką absolutyzmu/relatywizmu prawdy się nie zajmował, istnieją interpretacje jego koncepcji prawdy, wedle których stworzona przez niego semantyczna teoria prawdy (STP) relatywizację prawdy za sobą pociąga. Celem niniejszego artykułu jest rekonstrukcja wybranych relatywistycznych i antyrelatywistycznych interpretacji STP, uzupełniona o próbę odpowiedzi na pytanie tytułowe: czy Alfred Tarski jest relatywistą aletycznym?

I. Pojęcie relatywizmu prawdy

Za ogólną eksplikację stanowiska relatywistycznego może służyć prosta formuła: „*x* jest relatywne do *y*-a”[3], gdzie za zmienną *x* można podstawić wartości estetyczne, etyczne czy epistemiczne[4], za *y* zaś czynniki historyczne, kulturowe, społeczne, językowe, psychologiczne itp. W skrócie powiedzieć można, iż kontekst wpływając na zmienną *x*, wywołuje jej relatywizację. **Relatywizm aletyczny** (gr. *aletheia*) to pogląd, że prawdziwość sądu zależna jest od czasu, miejsca, podmiotu sądzącego itd. Dwa sądy sprzeczne mogą być zarazem prawdziwe (np. dla różnych podmiotów). W przeciwieństwie do relatywizmu a**bsolutyzm aletyczny** głosi, że prawdziwość sądu jest niezależna od czasu, miejsca, podmiotu sądzącego itp. Prawda jest niestopniowalna, będąc jednocześnie autonomiczną wobec okoliczności stwierdzania (wyjąwszy te okoliczności, „o których” sąd mówi). Dwa sądy sprzeczne nie mogą być zarazem prawdziwe.

II. Semantyczna definicja prawdy

Starania Alfreda Tarskiego koncentrowały się wokół dostarczenia satysfakcjonującej definicji pojęcia prawdy, która byłaby jednocześnie materialnie trafna i formalnie poprawna, przy czym nie chodziło o podanie jakiegoś

---

w Uniwersytecie Warszawskim profesora Tadeusza Kotarbińskiego, Nakładem Uczniów, Warszawa 1934.

[3] Oczywiście schemat ten może być wykorzystany do eksplikacji stanowiska relatywistycznego na bardzo ogólnym poziomie. Por. C. Swoyer, *Relativism*, [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/entries/relativism (12.05.2010).

[4] Do wartości epistemicznych zaliczam m.in. prawdę i wiedzę.

nowego pojęcia „prawdy", ale, jak sam autor pisze, o uchwycenie faktycznego znaczenia pojęcia używanego od wieków[5].

Tarski wychodzi od definicji przejętej od Kotarbińskiego:

(a) *zdanie prawdziwe jest to zdanie, które wyraża, że tak a tak rzeczy się mają, i rzeczy mają się tak właśnie*[6]

Uznając, że powyższa formuła odbiega od doskonałości (choć jest intuicyjnie przejrzysta i zrozumiała), Tarski proponuje następną, już precyzyjniejszą, formułę, która później[7] przy odpowiedniej interpretacji zostanie nazwana konwencją (T):

(1) *x jest zdaniem prawdziwym wtedy i tylko wtedy, gdy p*[8]

Za zmienną *p* można w tym schemacie podstawić dowolne zdanie, a za zmienną *x* nazwę tego zdania. Najczęściej spotykanymi nazwami zdań są zdania ujęte w cudzysłów, czyli cudzysłowowe nazwy zdań. Egzemplifikacją formuły (2) jest np. podstawienie w miejsce *p* zdania *Śnieg pada*, a w miejsce *x* jego nazwy cudzysłowowej:

(2) *„śnieg pada" jest zdaniem prawdziwym wtedy i tylko wtedy, gdy śnieg pada*[9]

Podstawienia do tego schematu Tarski nazywa równoważnościami postaci (T) i przyjmuje, że każda trafna definicja prawdy powinna implikować wszystkie takie równoważności[10]. Schemat (2) nie jest jeszcze definicją prawdy, ale wstępną formułą, wyrażającą tradycyjne intuicje, stanowiącą kryterium materialnej trafności definicji prawdy. Pozostają jednak jeszcze problemy formalne.

---

[5] A. Tarski, *Semantyczna koncepcja prawdy i podstawy semantyki*, [w:] tenże, *Pisma logiczno-filozoficzne. Prawda*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 230, 232.

[6] A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych (1933)*, [w:] tenże, *Pisma logiczno-filozoficzne. Prawda*, t. 1, Warszawa Wydawnictwo Naukowe PWN 1995, s. 18.

[7] A. Tarski, *Semantyczna koncepcja prawdy*…, dz. cyt., s. 245.

[8] A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach*…, dz. cyt., s. 18.

[9] Tamże.

[10] A. Tarski, *Semantyczna koncepcja prawdy*…, dz. cyt., s. 236.

Słabością formuły (2) jest mianowicie to, że przy niektórych podstawieniach prowadzi do sprzeczności, co ujawniono już w starożytności w znanym paradoksie kłamcy[11].

Weźmy pod uwagę zdanie:

(i) „Wszystko, co piszę w tym oto zdaniu, jest fałszem"

Zapytajmy, czy zdanie (i) jest prawdziwe, czy fałszywe? Jeśli jest prawdziwe, to jest tak, jak ono głosi, a zatem jest fałszywe. Jeśli zaś jest fałszywe, to nie jest tak, jak ono głosi, a zatem nie jest fałszywe (jest prawdziwe). Założenie o jego prawdziwości prowadzi do wniosku, że jest fałszywe i odwrotnie. Na jego przykładzie można w logicznie poprawny sposób uzyskać parę zdań sprzecznych: zdanie (i) jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy nie jest prawdziwe. Paradoks kłamcy dotyczy zdań samozwrotnych[12], które stwierdzają, że nie są prawdziwe.

Tarski referuje tę antynomię w wersji Łukasiewicza. Oznaczmy zdanie znajdujące się na niniejszej stronie w wierszu poniżej jako (*c*).

(c) *c* nie jest zdaniem prawdziwym

Jeśli do tego zdania zastosujemy konwencję (T), to otrzymamy:

---

[11] Krytyczne podejście do rozwiązania paradoksu kłamcy w ujęciu Alfreda Tarskiego prezentuje Jan Wawrzyniak, uznając je za niezadowalające. Zob. J. Wawrzyniak, *Paradoks kłamcy*, „Analiza i Egzystencja" 15 (2011), s. 161–179. Niedawno ukazał się również artykuł pt. *Antynomia kłamcy w ujęciu Tarskiego* autorstwa Adama Nowaczyka. Autor podejmuje w nim polemikę z J. Wawrzyniakiem, wskazując, że krytyka Tarskiego oparta została na błędnych założeniach. Por. A. Nowaczyk, *Antynomia kłamcy w ujęciu Tarskiego*, „Analiza i Egzystencja" 20 (2012), s. 5–14.

[12] Przy czym taka samozwrotność nie jest konieczna do wygenerowania tego typu paradoksu. Tarski w *Prawdzie i dowodzie* podaje następujący przykład: wyobraźmy sobie książkę liczącą 100 stron, w której na każdej stronie wydrukowane jest tylko jedno zdanie. I tak strona pierwsza zawiera zdanie – *zdanie wydrukowane na stronie 2 tej książki jest prawdziwe*, strona druga zawiera zdanie – *zdanie wydrukowane na stronie 3 tej książki jest prawdziwe* itd., aż do strony 100, na której widnieje zdanie – *zdanie wydrukowane na stronie 1 tej książki jest fałszywe*. Jeśli założymy, że zdanie na stronie pierwszej jest fałszywe, to po przekartkowaniu całej książki dowiadujemy się jednak, że byliśmy w błędzie, jeśli zaś założymy jego prawdziwość, to i w tym przypadku również z ostatniej strony książki dowiemy się, że jesteśmy w błędzie. Za każdym razem więc otrzymujemy antynomię, mimo iż nie zachodzi tu przypadek „samozwrotności zdania". Por. Tarski *Prawda i dowód*, [w:] tenże, *Pisma logiczno*…, dz. cyt., s. 305.

(α) „*c* nie jest zdaniem prawdziwym" jest zdaniem prawdziwym wtedy i tylko wtedy, gdy *c* nie jest zdaniem prawdziwym

Jako kolejne zdanie przyjmijmy stwierdzenie (β), które jest empiryczną obserwacją, że

(β) „*c* nie jest zdaniem prawdziwym" jest identyczne z (*c*)

Na podstawie prawa identyczności, które pozwala zastępować zdania identyczne, otrzymujemy sprzeczność:

(γ) *c* jest zdaniem prawdziwym wtedy i tylko wtedy, gdy *c* nie jest zdaniem prawdziwym[13].

Tarski traktuje tę antynomię jako podstawowy problem formalny tradycyjnego pojęcia prawdy. Warto wspomnieć, że na początku XX wieku znanych było również wiele innych antynomii. Osiągnięciem Tarskiego było rozwiązanie znanego już od starożytności paradoksu kłamcy.

Diagnoza Tarskiego była następująca: antynomie semantyczne pojawiają się wówczas, gdy zdania odnoszą się do samych siebie, a więc wówczas, gdy język używany jest samozwrotnie, tzn. orzeka o sobie samym predykaty semantyczne (należy jednak zauważyć, że nie każde samoodniesienie generuje paradoksy – nie ma ich w sytuacji, gdy język orzeka coś o własnej składni).

Rozwiązanie tego problemu polegało na rozróżnieniu „języka przedmiotowego" i „metajęzyka". Za pomocą języka pierwszego stopnia, czyli języka przedmiotowego (język J), możemy odnosić się do bytów pozalingwistycznych, metajęzyk (MJ) służy zaś odnoszeniu się do języka pierwszego stopnia. Zatem, jeśli cokolwiek mówimy o J, powinniśmy się posługiwać wyraźnie określonym MJ, z tym że w zależności od zastosowania można używać MJ syntaktycznego mówiącego coś o własnościach składniowych J i MJ semantycznego lub pragmatycznego – zależnie od ujmowanych relacji. Ponadto używa się również języków wyższego stopnia (MMJ itd). Terminy semantyczne, takie jak „prawdziwy" i „fałszywy", traktować należy jako predykaty konkretnego języka J.

Po tych ustaleniach jasne jest, że konwencja T i definicja prawdy powinny być sformułowane w metajęzyku tego języka, którego zdania oceniamy. Konwencja (T) otrzymuje metajęzykową interpretację:

---

[13] A. Tarski, *Semantyczna koncepcja prawdy*…, dz. cyt., s. 241.

(T)*x* jest prawdziwe ≡ *p* (gdzie *p* jest przekładem danego zdania na metajęzyk, a *x* nazwą tego zdania w metajęzyku)[14].

Definicja prawdy nie może dotyczyć wszystkich języków, lecz musi być zrelatywizowana do konkretnego języka J i winna być podana nie w tym języku, ale w jego metajęzyku. Ponadto nie jest możliwy uniwersalny metajęzyk, bo musiałby on być semantycznie zamknięty[15], a wobec antynomii kłamcy sprzeczny[16].

W artykule *Semantyczna koncepcja prawdy i podstawy semantyki* Tarski rekonstruuje swoją definicję prawdy dla języków sformalizowanych za pomocą pojęcia spełniania następująco w czterech krokach: (1) Spełnianie odnosi się do prostych funkcji zdaniowych (wyrażeń zdaniowych ze zmiennymi wolnymi), np. niektóre liczby spełniają funkcję zdaniową „*x* jest liczbą parzystą", a niektóre pary liczb spełniają funkcje zdaniową „*x* jest większe niż *y*". (2) Spełnianie odnosi się też do złożonych funkcji zdaniowych, zbudowanych za pomocą spójników czy zawierających kwantyfikatory, np. pary liczb spełniają alternatywną funkcję zdaniową „*x* jest większe niż *y* lub *x* jest równe *y*", jeśli spełniają przynajmniej jedną z funkcji składowych. (3) Wyrażenia bez zmiennych wolnych, tj. zdania są szczególnym przypadkiem funkcji zdaniowych (są, można powiedzieć, funkcjami zdaniowymi o zerowej liczbie argumentów), będąc spełnianymi przez każdy ciąg przedmiotów lub przez żaden. (4) Te dwa przypadki, zdaniem Tarskiego, odpowiadają prawdziwości i fałszywości: „zdanie jest prawdziwe, gdy jest spełnione przez wszystkie przedmioty, fałszywe zaś – w przeciwnym przypadku"[17]. A zatem, zdanie *x* języka L jest prawdziwe, gdy jest spełnione przez każdy ciąg przedmiotów[18].

---

[14] Tamże, s. 245.

[15] Zawierający nazwy swoich własnych wyrażeń, a także terminy semantyczne, odnoszące się do zdań tego języka (prawda, znaczenie itp.).

[16] Por. J. Woleński, *Epistemologia. Poznanie. Prawda. Wiedza. Realizm*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2005, s. 198.

[17] A. Tarski, *Semantyczna koncepcja prawdy*…, dz. cyt., s. 250.

[18] Por. na ten temat analizy J. Woleńskiego w pracy *Epistemologia. Poznanie. Prawda*…, dz. cyt., s. 210.

III. Czy Tarski jest relatywistą aletycznym?

Nie jest jasne, jaką interpretację epistemologiczną należałoby nadać STP, albowiem sam Tarski w niektórych miejscach wspominał, że chodzi mu o uchwycenie intuicji leżących w klasycznym sformułowaniu prawdziwości[19], niekiedy mówiąc nawet wprost o „zgodności z rzeczywistością"[20], innym jednak razem pisał: „[…] możemy pozostać naiwnymi realistami, krytycznymi realistami lub idealistami, empirystami lub metafizykami – kimkolwiek byliśmy przedtem. W stosunku do tych wszystkich spraw semantyczna koncepcja prawdy jest całkowicie neutralna"[21]. Jak widać zatem, wypowiedzi samego Tarskiego w odniesieniu do STP wcale nie ułatwiają rozstrzygnięcia sporu o ontologiczny status predykatu „prawdy". Mimo iż dominują rozwiązania wskazujące na STP jako kontynuację idei Arystotelesa, to zdarzają się interpretacje kwalifikujące koncepcję Tarskiego jako asemantyczną, koherencyjną czy deflacyjną w różnych jej odmianach[22]. Zdaniem M. Blacka schemat T zaakceptują zwolennicy różnych koncepcji prawdy, albowiem nie wnosi on nic do dyskusji o poszukiwanej przez nich wspólnej własności przysługującej określonym stanom rzeczy, ze względu na którą stwierdzające coś o nich zdania są prawdziwe[23]. Jednakże nie jest to kwestia dla niniejszej pracy najważniejsza, dlatego też w dalszej części tekstu nie będzie ona przedmiotem oddzielnej dyskusji. Istotne wydaje się pytanie: czy w związku z relatywizacją prawdziwości do języka ta musi mieć charakter względny, innymi słowy, czy STP prowadzi do relatywizmu prawdy?

---

[19] A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych (1933)*, [w:] tenże, *Pisma logiczno-filozoficzne*…, dz. cyt., s. 15.

[20] A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych (1932)*, [w:] tenże, *Pisma logiczno-filozoficzne*…, dz. cyt., s. 9.

[21] A. Tarski, *Semantyczna koncepcja prawdy*…, dz. cyt., s. 268.

[22] J. Woleński, *Metamatematyka a epistemologia*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1993, s. 210.

[23] M. Black, *Russell's Philosophy of Language*, [w:] P. Schlipp (red.), *The Philosophy of Bertrand Russell*, Northwestern University Press, Evanstone 1944, s. 227–255, za J. Woleński, *Metamatematyka*…, dz. cyt., s. 211.

a) Interpretacja Karla Raimunda Poppera

Tarski wielokrotnie deklarował chęć oddania klasycznych intuicji dotyczących rozumienia prawdziwości. Wyraźnie wspierał jej arystotelesowską formułę[24], o czym zaświadcza następujący fragment pracy *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*: „[…] w całej tej pracy chodzi wyłącznie o uchwycenie tych intuicji, które tkwią w tzw. klasycznym rozumieniu prawdziwości, tj. w tym jego rozumieniu, według którego «prawdziwe – to tyle co zgodne z rzeczywistością»"[25]. Tego typu deklaracja sugeruje wprost, że prawdę pojmuje się tu na sposób klasyczny, zaś celem semantycznej koncepcji prawdy jest precyzyjne i pozbawione antynomii wyrażenie starożytnych intuicji. Taki sposób pojmowania pojęcia prawdy sugerowałby jej obiektywny i absolutny charakter. W związku z czym prawdziwość nigdy nie byłaby zależna od sytuacji, w której dokonuje się jej stwierdzanie (naturalnie z wyłączeniem tych elementów sytuacji, o których dane zdanie mówi, bowiem prawdziwość – choć nierelatywna – jest cechą relacyjną).

Należy jednak pamiętać, że pojęcie prawdy u Tarskiego zrelatywizowane jest do określonego języka J. Nie można więc posługiwać się tym pojęciem, pomijając uwarunkowania konkretnego języka. Ten właśnie element doprowadził do szeregu nieporozumień związanych z przypisywaniem Tarskiemu motywacji bądź konsekwencji relatywistycznych. Konwencja T okazała się na tyle pojemna interpretacyjnie, że odczytywano ją zarówno w duchu relatywistycznym, deflacjonistycznym, jak i absolutystycznym.

Popper, wielki entuzjasta Tarskiego koncepcji prawdy, nadawał jej interpretację zgodną z ujęciem klasycznym. Uważał, że można bez przeszkód wykorzystać ją jako wsparcie dla realizmu metafizycznego. Wprost podkreślał jej „zdroworozsądkowy" charakter, mający swe oparcie w relacji korespondowania: „Zdanie P z języka przedmiotowego jest zdaniem korespondującym z faktami wtedy i tylko wtedy, gdy p"[26]. Z takiego ujęcia

---

[24] Późniejsze sformułowania klasycznej koncepcji prawdy były traktowane przez Tarskiego z rezerwą, filozof starał się wyraźnie odróżniać oryginalną formułę (często nazywaną też semantyczną) od późniejszej korespondencyjnej wersji. Było to podejście charakterystyczne dla wszystkich przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Por. A. Tarski, *Semantyczna teoria prawdy*…, dz. cyt., s. 18.

[25] A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych (1932)*, dz. cyt., s. 9.

[26] K.R. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2002, s. 62.

prawdziwości wynika, że chociaż P jest prawdziwe w języku L, to prawda, zdaniem Poppera, nie jest relatywizowana do danego języka[27]. Jeśli P_1 jest prawdziwe w L_1, zaś P_2 jest przekładem P_1 w L_2, to P_1 i P_2 będą miały zawsze tę samą wartość logiczną[28].

A zatem wyklucza się tu sytuacje, w których wzajemnie przekładalne zdania będą posiadały, z tytułu przynależenia do odmiennych języków, przeciwną wartość logiczną. Teoria Tarskiego, jak uważał Popper, dobrze objaśnia, z jakim faktem zdanie P koresponduje. Fałszywość zdania P nie pociąga za sobą nie-bytu, ale jest „objawem" braku relacji korespondencji[29].

Zdaniem Poppera Tarski zrehabilitował klasyczną koncepcję prawdy, wprowadzając pojęcie *metajęzyk*, w którym mówić można zarówno o zdaniach tego języka, jak i obiektach, do których zdania te mogą się odnosić. Popper zdaje się nie widzieć żadnego problemu w pojmowaniu semantycznej koncepcji prawdy w sposób, który wprost prowadzi do nadania jej (prawdzie) znaczenia zgodnego z ujęciem klasycznym. Zakłada on, że zdania języka przedmiotowego odnoszą się do obiektów pozajęzykowych (nazywanych przez niego „faktami"), stąd zdania znajdujące się po prawej stronie równoważności w schemacie (T) będą „opisem faktów"[30]. Pojęcie „prawdy" Popper bez przeszkód zastępuje sformułowaniem „korespondencja z faktami", uważając jednoznacznie, że to jedyna właściwa interpretacja semantycznej teorii prawdy (STP). Idąc tym tropem, Tarskiego traktuje jako realistę[31], a samą prawdziwość jako bezwzględną cechę zdań.

---

[27] Tamże, s. 61.

[28] W tym miejscu należy wskazać na nietypowe przypadki, w których ta „zasada" się nie sprawdzi, dla przykładu, gdy P_1 mówi „Jestem zdaniem języka L_1" (wtedy P_1 byłoby prawdziwe, a P_2 fałszywe).

[29] Tamże, s. 62–64.

[30] Tamże, s. 372–374.

[31] Warto dodać, że dokonania Tarskiego na polu semantyki oddziałały nie tylko na Poppera, ale również wywarły istotny wpływ m.in. na Carnapa i Ajdukiewicza. Autor *Logicznej składni języka* odszedł od zastępowania terminu „prawda" terminami syntaktycznymi (analityczność, konsekwencja), Ajdukiewicz zaś porzucił radykalny konwencjonalizm na rzecz semantycznej koncepcji poznania. Należy jednak podkreślić, że choć polski filozof wykorzystał STP również do krytyki idealizmu i obrony realizmu, to z koncepcji Tarskiego nie wyprowadzał tak radykalnych jak Popper konsekwencji epistemologicznych i metafizycznych. Por. J. Woleński, *Metamatematyka*…, s. 206–207.

b) Interpretacja Richarda C. Jenningsa

W artykule *Popper, Tarski and Relativism*[32] Jennings wykazywał, że STP prowadzi do relatywizmu prawdy. Według niego mówienie o zdaniach, które miałyby odnosić się do faktów w ogóle nie leżało w intencji Tarskiego[33]. Metajęzyk, w którym wyrażona jest równoważność T, nie daje żadnych możliwości specjalnego dostępu do faktów rozumianych jako elementy *rzeczywistości samej w sobie*, wobec czego semantyczna koncepcja prawdy nie może stanowić wsparcia, jak uważał Popper, dla realizmu metafizycznego. Jennings twierdzi, że zbiór przedmiotów w świecie, czyli jego ontologia, jest niczym innym, jak tylko pochodną języka przedmiotowego. Z tej perspektywy metajęzyk może nam „zaoferować" jedynie wgląd w „fakty" będące pewnymi lingwistycznymi i logicznymi faktami o języku przedmiotowym[34]. Zatem wszystko, do czego mamy dostęp uzyskiwany za pomocą metajęzyka, to rzeczywistość w pełni zależna od języka przedmiotowego. Zdaniem Jenningsa takie podejście prowadzi nieuchronnie do relatywistycznej interpretacji STP. Dodatkowym argumentem przemawiającym za takim właśnie rozumieniem STP są według Jenningsa słowa samego Tarskiego, w których ten za drugorzędne uznaje powody epistemologiczne, ze względu na które przyjmuje się lub odrzuca STP, co oznacza, że jest ona całkowicie neutralna wobec jakiejkolwiek postawy epistemologicznej[35].

Nie tylko więc nie jest koncepcja Tarskiego wsparciem dla realizmu naukowego (jak twierdził Popper), ale również, zdaniem Jenningsa, nie należy przypisywać jej znaczenia absolutystycznego[36]. Ontologii wynikłej z STP można nadać status korelatu języka przedmiotowego. W konsekwencji w STP można, co najwyżej, doszukiwać się wsparcia dla Putnamowskiego realizmu wewnętrznego. Należy się zgodzić z Jenningsem, że naukowemu realiście nie wystarcza koncepcja rzeczywistości zmieniającej się wraz z teoriami naukowymi. Raczej będzie on poszukiwał koncepcji zapewniającej rzeczom, o których mowa w teoriach naukowych, status bytowy całkowicie od nich niezależny. Jennings argumentuje, że koncepcja Tarskiego takiego

---

[32] R.C. Jennings, *Popper, Tarski and Relativism*, „Analysis" 43, 3 (1983).

[33] Tamże, s. 119–120.

[34] Tamże, s. 121.

[35] Tamże, s. 121–122.

[36] Chodzi tu o absolutyzm aletyczny.

realizmu nie implikuje, jak pisze: „[…] metajęzyk nie odnosi do żadnego realnego świata, który istnieje niezależnie od naszych teorii, odnosi on tylko do tego samego świata, do którego odnoszą się nasze teorie”[37]. Wynika stąd, że metajęzyk mówi nam jedynie o tym, co wykreować może język przedmiotowy, a to, zdaniem Jenningsa, czyni z STP rodzaj relatywizmu.

Gdyby uznać racje Poppera, należałby przyznać, że język w ujęciu Tarskiego posiada pewne własności, pozwalające mu na bezpośrednie odnoszenie się do faktów. Te ostatnie byłyby czymś różnym od bytów lingwistycznych, a zatem język spełniałby swoją korespondencyjną rolę. Akceptując takie stanowisko, można się zgodzić, że w równoważnościach typu: *x jest prawdziwe* ≡ *p*, „p” należące do języka pierwszego stopnia, w przypadku zdania prawdziwego, oznacza zawsze autonomiczny fakt (element *rzeczywistości samej w sobie*). Takie postawienie sprawy przesądza dyskusję o relatywności STP na jej niekorzyść, albowiem „p” opisuje (bądź nie) fragment istniejącej rzeczywistości. Jeśli „p” jest adekwatnym opisem świata, o nazwie zdania pierwszego stopnia można powiedzieć, że jest prawdziwe i takim pozostaje, niezależnie od samego języka przedmiotowego. Zatem, mimo iż prawdy nie da się wyrazić poza jakimkolwiek językiem (Tarski podkreślał, że nośnikami prawdziwości są wyrażenia lingwistyczne – zdania), w żadnym przypadku nie można jej traktować jako zależnej od języka w sensie, który implikowałby jej relatywność w jakimkolwiek interesującym nas tu znaczeniu.

Obrona absolutności STP możliwa jest zatem z pozycji realizmu metafizycznego. Jednakże Jennings twierdził, że metajęzyk nie zawiera niczego ponad to, o czym mówi język pierwszego stopnia, będąc dodatkowo wzbogaconym o pewne wyrażenia semantyczne (tj. pojęcia wynikania, prawdy czy spełniania). Z tym, bez wątpienia, należy się zgodzić. Zgodzić należy się również z tym, że metajęzyk nie może powiedzieć o uniwersum języka przedmiotowego niczego więcej, prócz tego, co stwierdzone zostało w języku przedmiotowym. Jednak według Jenningsa STP nie oferuje żadnego specjalnego dostępu do pozajęzykowych obiektów i sama już zgoda na to stwierdzenie byłaby, jak sądzę, równoważna z przyznaniem, że prawda rzeczywiście jest własnością względną. Jeśli prawdziwość pojmuje się jako własność przysługującą sądom z uwagi na to, że te odnoszą się do rzeczywistości pozajęzykowej (nie wchodząc tu w rozważania na temat jej natury),

[37] Tamże, s. 122.

to negacja zachodzenia takiej relacji (korespondencji) podważa jednocześnie możliwość przysługiwania sądom interesującej nas tu własności prawdy bądź fałszu. Wówczas, chcąc przypisywać prawdziwość wygłaszanym sądom, musielibyśmy przyjąć jakieś „nieklasyczne rozwiązanie", które nie uzależniałoby prawdziwości tych sądów od sytuacji (a więc wspomnianych wcześniej obiektów pozalingwistycznych) „stanowiących" ich przedmiot. A zatem – mówiąc za Twardowskim – „[…] prawdziwość sądu na tym polega, by pozostawał w zgodzie z rzeczywistością; fałszywość na tym, że nie jest z nią zgodny"[38]. Brak możliwości odnoszenia się sądów do rzeczywistości autonomicznej wobec języka, w którym możemy coś o niej orzekać, będzie generować relatywizm prawdy, uzależniając ją od, dla przykładu, układu pojęciowego, w którym się dane sądy/zdania generuje.

c) Interpretacja Harveya Siegla i odpowiedź Richarda C. Jenningsa

Siegel w artykule polemicznym *Tarski a Relativist?*[39] podkreśla, że Jennings ma rację co do błędności przypisywania przez Poppera koncepcji Tarskiego konsekwencji realistycznych, jednak myli się, uznając semantyczną koncepcję prawdy za relatywistyczną. Zdaniem Siegla, akceptując STP, w żadnym przypadku nie trzeba, a nawet nie powinno się twierdzić, iż prowadzi ona do uznania kreacyjnej mocy języka przedmiotowego. Koncepcja Tarskiego jest neutralna wobec wszelkich rozstrzygnięć epistemologicznych, stąd nieuzasadnione jest wskazywanie na jej podobieństwo do realizmu wewnętrznego. Jak pisze Siegel, STP nie wspiera mocnego realizmu, ale również z tych samych powodów nie może być uznana za relatywistyczną.

Niejednoznaczność interpretacyjna STP powoduje, że niezwykle trudno jest odpowiedzieć zarówno na pytanie o relatywistyczne konsekwencje samej STP, jak i określić intencje Tarskiego co do wspomnianej interpretacji. Jennings, odpowiadając Sieglowi na zarzut błędnego przypisania relatywności STP, powołuje się na możliwość dwojakiego rozumienia koncepcji Tarskiego. Analizując typowy przykład T-równoważności (A) *„śnieg jest biały" jest prawdziwe wtw, gdy śnieg jest biały*, dochodzi do dwóch rozstrzygnięć:

---

[38] K. Twardowski, *O błędach w myśleniu*, [w:] R. Jadczak (red.), *Wybór pism psychologicznych i pedagogicznych*, Warszawa: WSiP 1992, s. 168.

[39] H. Siegel, *Tarski a Relativist?*, „Analysis" 45, 2 (1985).

(A_1) (A) interpretowane jako asercja, że „śnieg jest biały" jest prawdziwe wtw, gdy śnieg jest biały;

(A_2) (A) interpretowane jako asercja, że dwa zdania „«śnieg jest biały» jest prawdziwe" i „śnieg jest biały" są równoważne.

Na poparcie obu interpretacji Jennings przytacza odpowiednie fragmenty prac Tarskiego, w których zdaje się on wspierać charakterystyczną dla (A_1) koncepcję prawdziwości jako korespondencji z odpowiednimi „stanami rzeczy", w przypadku zaś (A_2) są to uwagi Tarskiego odnoszące się do ogólnej formy T-zdania, jak również komentarz dotyczący logicznej relacji pomiędzy dwoma zdaniami „*x* jest prawdziwe" i „p", gdzie zdaniom tym przypisuje się bycie równoważnymi. W innym miejscu Tarski stwierdza, że STP nie mówi nic o warunkach asercji zdania *śnieg jest biały*. STP, według Jenningsa, implikuje tylko tyle, że ilekroć przyjmujemy bądź odrzucamy takie zdanie, musimy wykazać gotowość do uznania/odrzucenia skorelowanego z nim zdania: *zdanie „śnieg jest biały" jest prawdziwe*[40]. Jennings, jak sam podkreśla, akceptuje pierwszy rodzaj interpretacji, opierając na niej swoją tezę o relatywności STP. Argumentuje, że metajęzyk, który może się odnosić do relacji zachodzącej pomiędzy zdaniem a światem, z konieczności musi się również do tego świata odnosić. Ponadto język, który w tym celu zostaje wprowadzony do metajęzyka, jest bezpośrednio „pobierany z" języka przedmiotowego (oprócz terminów logicznych). Tarski nie dopuszcza do jakiegokolwiek niezdefiniowania terminów w metajęzyku z wyjątkiem terminów języka przedmiotowego. To, według Jenningsa, jest powód, dla którego metajęzyk odnosi się do tych samych obiektów co język pierwszego stopnia, stąd rzeczywistość metajęzyka jest zrelatywizowana do rzeczywistości języka przedmiotowego[41].

Zatem celem argumentu Jenningsa jest wykazanie, że metajęzyk przyjmuje ontologię języka przedmiotowego i poza nią nie wykracza. Taka interpretacja metajęzyka uzależnia ją od ontologii języka przedmiotowego – różne języki mogą generować różne ontologie, niezależnie od rzeczywistości pozajęzykowej (jeżeli tę w ogóle uznać). Ostatecznie Jennings stwierdza, że jeśli Tarskiemu chodziło o eksplikację korespondencyjnej teorii prawdy

[40] R.C. Jennings, *Tarski – An Ambiguity*, „Analysis" 46, 4 (1986), s. 201–203.

[41] Tamże, s. 203.

(A_1), a raczej tak było, to wówczas zasadny staje się zarzut, w którego świetle STP należy rozpatrywać jako koncepcję relatywistyczną.

Odpowiedź na pytanie o implikacje relatywistyczne STP zależy od jej interpretacji. Bez wątpienia można uznać, że jeśli semantyczna koncepcja prawdy jest neutralna filozoficznie, a więc „nie ma ambicji" odwoływania się do kwestii epistemologicznych, to całkowicie nieuzasadnione jest przypisywanie jej konsekwencji relatywistycznych. Natomiast jeśli przyjmiemy, że Tarski – o czym świadczą jego liczne wypowiedzi – chciał, by STP oddawała klasyczne intuicje, to wówczas argumentację Jenningsa należy potraktować poważnie.

d) Interpretacja Jana Woleńskiego

Woleński uważa, że Tarskiego koncepcję prawdy pojmować należy w duchu absolutyzmu. Jak podkreśla, „spełnianie przez wszystkie ciągi przedmiotów" jest dobrą interpretacją dla absolutnego rozumienia prawdziwości. Dane zdanie Z jest prawdziwe, jeśli każdy ciąg przedmiotów je spełnia, a żaden nie może go nie spełniać[42]. Dodatkowo Woleński nadmienia, że Tarski przeciwstawiał STP innym teoriom prawdy. Z dużym prawdopodobieństwem można też stwierdzić, że polski logik podzielał krytyczną opinię Szkoły Lwowsko-Warszawskiej w sprawie pragmatycznej koncepcji prawdy (która uchodziła za relatywistyczną). Woleński uważa, że relatywizacja prawdy do języka (syntaktyczna względność predykatu „jest prawdą") jest całkowicie czymś innym niż relatywność prawdy w sensie epistemologicznym i dodaje, że relatywizacja prawdy do języka i modelu nie wyklucza absolutyzmu prawdy[43]. W artykule *De Veritate* Woleński i Simons twierdzą zdecydowanie, że definicja prawdy Tarskiego dostarcza precyzyjnej formy

---

[42] Dla zilustrowania tego przypadku Woleński podaje następujący przykład odpowiedniego zdania. Zdanie „(4) Jan Woleński pracuje w Instytucie Filozofii UJ" może być przekształcone w: „(5) istnieją x_1 i x_2 takie, że x_1 jest Janem Woleńskim, x_2 jest instytutem Filozofii UJ oraz x_1 pracuje w x_2. Tak długo jak «Jan Woleński» oznacza Jana Woleńskiego, «Instytut Filozofii UJ» – Instytut Filozofii UJ, a «pracuje w» – relację pracowania w, zdanie (5) jest prawdziwe w tym sensie, że każdy ciąg przedmiotów je spełnia, a żaden nie może go nie spełniać. Nie widać powodów, aby tego stanu rzeczy nie nazywać absolutną prawdziwością zdania (5) i, *a fortiori* – (4)". Patrz: J. Woleński, *Metamatematyka*…, dz. cyt., s. 241.

[43] Tamże, s. 243.

dla idei absolutności prawdy[44]. Warto dodać, że Woleński przypisuje STP tzw. słabe rozumienie korespondencji[45], jednocześnie nie odmawiając jej istotnego znaczenia filozoficznego[46].

e) Interpretacja Marii Kokoszyńskiej

Również Kokoszyńska próbowała odpowiedzieć na pytanie, czy definicja prawdy Tarskiego prowadzi do relatywizmu. Problem interpretacyjny pojawia się w momencie, gdy Tarski stwierdza, że wyrażenie *zdanie prawdziwe* jest niejednoznaczne i żeby tę sytuację zmienić, należy zastąpić powyższy innym, relatywnym zwrotem: *zdanie, które jest prawdziwe względem danego języka*. Jak podkreśla Kokoszyńska, Tarski ani nie rozwijał, ani też nie wyjaśniał przedmiotu tej relatywizacji[47]. Język może być wytworzony przez dostarczenie różnych zestawów znaków, a także przez przekład tego samego zestawu znaków w metajęzyku w odmienny sposób. Można mówić o podwójnej relatywizacji: *prawdziwe względem* (a) zbioru znaków S, (b) sposobu przekładu S na metajęzyk. W przypadku (b) widać jedynie, że prawdziwość zdania jest relatywna względem znaczenia tego zdania[48]. Należy jednak podkreślić, że „zdanie" ma stałe znaczenie, jest więc odpowiednikiem

---

[44] J. Woleński, P. Simons, *De Veritate: Austro-Polish Contributions to the Theory of Truth from Brentano to Tarski*, [w:] K. Szaniawski (red.), *The Vienna Circle and the Lvov-Warsaw School*, Dordrecht: Kluwer 1989, s. 408.

[45] J. Woleński, *In Defence of the Semantic Definition of Truth*, „Synthese" 126 (2001), s. 68.

[46] W artykule *De Veritate* Woleński wraz z Simonsem podkreślają, że semantyczna definicja prawdy posiada dwa aspekty: formalny i filozoficzny. Przeczą, jakoby STP była tylko, jak się niekiedy uważa, wyłącznie formalną aparaturą, użyteczną w logice matematycznej i zupełnie nieistotną z punktu widzenia filozoficznego problemu prawdy. Obaj autorzy wyrażają przekonanie, że STP jest odpowiedzią na znaczące filozoficzne pytania. Patrz: J. Woleński, P. Simons, *De Veritate*..., dz. cyt., s. 408-409.

[47] M. Kokoszyńska, *A Refutation of the Relativism of Truth*, „Studia Philosophica" IV (1951), s. 135–136.

[48] Kokoszyńska zwracała uwagę Tarskiemu na to, że relatywizacja prawdziwości do języka powinna być raczej zastąpiona relatywizacją tejże do znaczenia. Por. M. Kokoszyńska, *W sprawie względności i bezwzględności prawdy*, „Przegląd Filozoficzny" 39 (1936), s. 424–425. Niezależnie jednak od tego, czy będzie się mówiło o relatywizacji do znaczenia, czy do języka, prawdziwość w ujęciu Kokoszyńskiej pozostaje wartością absolutną.

sądu w sensie logicznym[49]. Wobec tego Kokoszyńska wyklucza możliwość zaistnienia następującego przypadku: istnieją dwa języki Y i Z zawierające ten sam sąd *x*, gdzie sąd *x* posiada stałe znaczenie, a jednocześnie jest prawdziwy w Y i jego negacja jest prawdziwa w Z. Przekład *x*-a na metajęzyk w obu przypadkach odbywa się w ten sam sposób, tak więc w pierwszym otrzymujemy *p*, w drugim *p'*. Jeśli więc *x* jest prawdziwe w Y i nie-x w Z, to w metajęzyku otrzymujemy dwie równoważności, „*x* jest prawdziwe ≡ *p*" i „nie-*x* jest prawdziwe ≡ *p'* ". Jak podkreśla Kokoszyńska, taka sytuacja jest wykluczona ze względu na zasadę niesprzeczności, znajdującą się wśród twierdzeń metajęzyka. Jeśli więc zdanie posiada to samo znaczenie w dwóch językach (przy założeniu, że w obu występuje), to będąc prawdziwe w jednym, nie może być nieprawdziwe w drugim[50]. Zatem nie może tu być mowy o relatywizacji prawdy, zaś zastępowanie pojęcia *prawdziwe* wyrażeniem *prawdziwe w L* służy jedynie nadaniu temu pierwszemu postaci pełnego predykatu. Kokoszyńska konkluduje, że relatywizacja znika, jeśli w przekładzie zdań na metajęzyk bierze się pod uwagę sądy. Również relatywizacja do zbioru znaków, będących elementami rozważanego zdania, nie prowadzi do relatywizmu prawdy, gdyż jeśli sąd jest prawdziwy w L, to jest prawdziwy także w każdym innym języku[51].

f) Interpretacja Adama Groblera

W pracy *Prawda a względność* Grobler wskazuje na możliwość istnienia wielu różnych interpretacji języka nauki, a co za tym idzie, różnych modeli. Do opisu rzeczywistości używa się u Tarskiego języka przedmiotowego, na ten zaś nakłada się warunek ekstensjonalności. Wybieramy, dla przykładu, taką interpretację, w której zdania języka współczesnej nauki, na mocy definicji Tarskiego, są zdaniami prawdziwymi. Możliwa interpretacja tworzy model będący rzeczywistością, której odpowiadają zdania akceptowane przez dzisiejszą naukę[52]. Pozostaje więc problem interpretacji – można

[49] Należy tu zaznaczyć, że kwestia prawdziwości zdania, relatywnej względem znaczenia tego zdania, nie stanowiła problemu dla Tarskiego, albowiem wyraźnie stwierdza on, że ma na myśli język zinterpretowany. Jednakże pokazanie tego wątku w dyskusji nad relatywnością STP, z uwagi na udział Kokoszyńskiej, posiada wartość historyczną.

[50] Tamże, s. 136–137.

[51] Tamże, s. 138.

[52] Por. A. Grobler, *Prawda a względność*, Kraków: Aureus 2002, s. 26.

uznać, że nie wszystkie interpretacje są właściwe. Takie rozwiązanie będzie generowało relatywizm STP. Można jednak zauważyć, że zdania w różnych interpretacjach posiadają różne znaczenia, nie są więc tymi samymi sądami, przy czym niektóre z nich stwierdzają fakty, inne zaś nie[53]. Takie rozwiązanie likwiduje problem relatywizmu STP (do czego nawiążę poniżej). Innymi słowy model M odpowiada rzeczywistości lub nie, ale żeby to stwierdzić, trzeba stanąć na gruncie realizmu. Jeśli odrzuci się możliwość odnoszenia modelu do tego, co modelem nie jest, faktycznie nie można Tarskiego bronić jako absolutysty aletycznego.

Zakończenie

Powoływanie się przez Woleńskiego na „spełnianie przez wszystkie ciągi przedmiotów" nie likwiduje problemu relatywizmu, jeśli „przedmioty" są korelatami modelu (wybranego ze względu na jakieś kryterium, np. eksplanacyjne). Wydaje się, że w ramach realizmu wewnętrznego także można mówić o spełnianiu odpowiednich funkcji zdaniowych przez przedmioty, albowiem te są „wyznaczane" w ramach przyjętego modelu. Rozwiązaniem jest przyjęcie, że istnieje jakaś obiektywna, określona rzeczywistość, a jedynym wymaganiem względem modelu jest jego zgodność z tą rzeczywistością. Takiemu wymogowi może sprostać tylko jeden model (można uznać, że również wszystkie modele na niego przekładalne – te jednak powinny generować tę samą ontologię, stąd nie wnoszą one do rozważań żadnej istotnej jakości), dlatego też określać go będę mianem „modelu właściwego" (M_w).

Pełna dowolność albo dobór innych kryteriów (np. epistemicznych) wyboru modelu będzie prowadzić do relatywizmu prawdy. Zatem zarzut relatywizmu prawdy można oddalić od STP, stając na gruncie realizmu metafizycznego i przyjmując, że możliwe jest istnienie jednego „właściwego modelu" (niewykluczone, że taki model nie istnieje). M_w, będąc językowym, byłby właściwy przez wzgląd na to, że odnosiłby się do określonych bytów pozajęzykowych. O zdaniu „proton jest niepodzielną cząstką materii" nie można będzie powiedzieć, że jest prawdziwe, jeśli nie jest tak, jak ono mówi. Zdanie I stopnia „nie posiada potwierdzenia" w rzeczywistości,

[53] Por. tamże, s. 27.

ponieważ (jak twierdzą fizycy) nie istnieje cząstka o nazwie proton, która odznaczałaby się cechą niepodzielności. Zatem przyjęty model (w którym *x* jest protonem i *x* jest niepodzielny), nawet jeśli w pewnym czasie „uznany przez naukę" za najlepszy (a być może nawet jedyny możliwy), nie musi odpowiadać temu, co określam mianem „modelu właściwego". Niemniej równoważność „«proton jest niepodzielną cząstką materii» jest prawdziwe ≡ proton jest niepodzielną cząstką materii" będzie prawdziwa (niezależnie od samej natury protonów), albowiem jeśli protony są niepodzielne, to oba człony są fałszywe, natomiast równoważność prawdziwa.

Można również, nie odwołując się do kategorii jedynego „właściwego modelu" (nie mówiąc, tym samym nic o obiektywnej rzeczywistości jako weryfikatorze takiego modelu), twierdzić, że akceptacja wielu różnych modeli nie musi pociągać za sobą relatywizmu prawdy. Jeśli te modele są współmierne, to wszystkie zdania M_1 są przekładalne na zdania M_2 i jeśli M_1 jest zbiorem niesprzecznych twierdzeń, to po przekładzie dowolnego zdania z M_2 na M_1 spójność M_1 zostanie zachowana. Jeśli zaś M_1 i M_2 są nieprzekładalne, to nie może dochodzić do sytuacji, w której zdanie z M_1 jest prawdziwe, podczas gdy negacja tego samego zdania w M_2 nieprawdziwa. Niewspółmierność obu modeli powoduje, że żadne zdanie z M_2 nie posiada odpowiednika znaczeniowego w M_1. A zatem w takich przypadkach w ogóle nie dochodzi do relatywizacji prawdy.

Dodatkowego argumentu dostarczyła Kokoszyńska (a wcześniej Twardowski[54]), wskazując na to, że tylko zdania o określonym i niezmiennym znaczeniu (sądy w sensie logicznym) mogą być nośnikami prawdziwości – dany sąd, będąc prawdziwym w L, musi być również prawdziwy w każdym innym języku. Uznanie, że sąd *x* jest prawdziwy w L_1 i jego negacja prawdziwa w L_2, prowadzi do sprzeczności, ta zaś w metajęzyku jest niedopuszczalna. Ponadto należy zaznaczyć, że Kokoszyńska STP nadawała klasyczną interpretację – zgodną z definicją Arystotelesa[55]. Z taką realistyczną interpretacją wychodzi również Woleński, wskazując na to, że dane zdanie (np. *Jan Woleński pracuje w Instytucie Filozofii UJ*) jest prawdziwe, jeśli przyjąć, że każdy ciąg przedmiotów je spełnia[56].

---

[54] Por. K. Twardowski, *O tak zwanych prawdach*…, dz. cyt.

[55] Patrz: M. Kokoszyńska, *A Refutation of the*…, dz. cyt., s. 131.

[56] Por. J. Woleński, *Metamatematyka*…, dz. cyt., s. 24, jak również przypis 341 na s. 123 tego rozdziału.

Wydaje się jednak, że powołując się tylko i wyłącznie na T-równoważność, jak czyni to np. Jennings, nie sposób jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie o relatywistyczne konotacje STP. Antyrealista będzie utrzymywał, że „rzeczywistość" wyrażona w języku przedmiotowym nie jest niczym więcej niż pochodną tego języka, wszystkie równoważności wygenerowane w modelu M będą prawdziwe tylko na mocy relacji równoważnościowej, zachodzącej pomiędzy zdaniem języka przedmiotowego a wyrażeniem metajęzykowym. W takim ujęciu M jest sposobem konceptualizacji czegoś, co realista nazwałby *światem w sobie*. Jest sposobem dzielenia rzeczywistości na indywidua, relacje itp., przy czym nie na bazie czegoś pozajęzykowego, ale w oparciu o przyjęte konwencje. Z punktu widzenia realisty świat jest określony, a więc jest *jakiś*, dlatego, mimo iż możemy tworzyć różne modele jego opisu, tylko jeden z nich (tzw. model właściwy) będzie „mógł" wchodzić z nim w relacje prawdziwościowe. Zatem prawdziwe będą tylko takie T-równoważności, które wyrażone są w modelu właściwym.

Podsumowując, należy zauważyć, że już Kokoszyńska wykazała, iż nie ma przeciwwskazań, ażeby STP interpretować w duchu absolutystycznym. Tarski wielokrotnie dawał do zrozumienia, że jego celem jest dostarczenie precyzyjnej i jasnej koncepcji prawdy, która zgodna będzie z „klasycznymi intuicjami". Mimo iż z konwencji T, przy pewnej interpretacji, można wyprowadzić relatywistyczne konsekwencje, realistyczna postawa Tarskiego, wyraźnie przez niego eksponowana, przesądza o antyrelatywizmie STP. Można zatem powiedzieć zdecydowanie, że Tarski nie opowiadał się za relatywnym pojęciem prawdy, będąc tym samym kontynuatorem idei absolutyzmu prawdy Szkoły Lwowsko-Warszawskiej.

IS ALFRED TARSKI ALETHIC RELATIVIST?

Summary

In the article *Popper, Tarski and Relativism* Jennings argues that according to T-equivalence all ontology (all sort of things in the world) is the derived from the first-order language. So such argumentation leads directly to the relativistic interpretation of Tarski's semantic theory of truth. This interpretation is very controversial especially given that almost all philosophers of the Lvov-Warsaw School assert that truth is a nonrelativistic value. It seems that Alfred Tarski shares this view with Kazimierz

Twardowski and his students. However there are many incompatible interpretations according to which the semantic theory of truth generates different consequences. Thus we can understand this theory in a relativistic, deflationist or absolutist ways. In this article I am reconstructing the relativistic and nonrelativistic interpretations of the semantic theory of truth and I attempt to provide an answer to the important question about whether or not Alfred Tarski is a relativist?

„Analiza i Egzystencja" 23 (2013)
ISSN 1734-9923

ARTYKUŁY

JAN WAWRZYNIAK*

FILOZOFIA JAKO DIAGNOZA. BARRY STROUD O NATURZE FILOZOFII I ZNACZENIA

Słowa kluczowe: Kripke, Stroud, Wittgenstein, diagnoza, filozofia, rozumienie, semantyczne, użycie, znaczenie
Keywords: Kripke, Stroud, Wittgenstein, diagnosis, philosophy, understanding, semantical, use, meaning

I

Pytanie dotyczącego tego, co odróżnia filozofię od innych sposobów ujmowania rzeczywistości, jest kwestią często podejmowaną przez filozofów, ale jak zauważył Kołakowski, budzi ona wśród niektórych 'profesjonalistów' „głuchą irytację"[1]. Zdaniem Kołakowskiego wystąpienie tej reakcji „u ludzi, którzy odczuwają niejaką śmieszność w społecznym statusie zawodu, zmuszonego jakby do ciągłego usprawiedliwiania się z własnego bytu"[2], jest rzeczą zrozumiałą. Być może ta potrzeba samousprawiedliwienia jest z pewnej perspektywy rzeczywiście śmieszna, niemniej jednak należy ona

* Jan Wawrzyniak – adiunkt w Instytucie Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. Email: janekwaw@poczta.fm.

[1] L. Kołakowski, *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*, [w:] *Kultura i fetysze*, Warszawa: PWN 1967, s. 9.

[2] Tamże.

do istoty filozoficznej działalności[3]. Barry Stroud, którego koncepcję filozofii zamierzam omówić w tym artykule, stwierdza nawet, że brak filozoficznej autorefleksji jest w pewnym sensie nieobecnością samej filozofii[4]. Czy ma on rację? Prowadzenie rozważań nad naturą matematyki nie jest koniecznym warunkiem rzetelnego uprawiania samej matematyki, podobnie rzecz się ma w przypadku innych nauk, czy to humanistycznych, czy też ścisłych. Dlaczego filozofia miałaby być wyjątkowa pod tym względem? Częściową odpowiedzią na ten zarzut mogłoby być następujące zdanie z *Traktatu*: „Filozofia nie jest żadną z nauk"[5] pod warunkiem, że wyjaśnilibyśmy, czym filozofia różni się od nauki. Odpowiedź na naszą pierwotną kwestię wymaga jednak czegoś więcej, to jest pokazania, dlaczego wszelkie dociekania filozoficzne zakładają refleksję nad ich naturą. Wedle Strouda wynika to między innymi z tego, że to, jaka jest treść pytań stawianych przez filozofów, nie jest wcale oczywiste. Znajomość sformułowań nie jest warunkiem wystarczającym do określenia tego, z jakim problemem mamy do czynienia. Musimy wiedzieć, w jakim kontekście zostały użyte dane słowa – musimy więc między innymi wiedzieć, jakie stwierdzenia i jakie pytania spowodowały wypowiedzenie tych słów. Konieczne jest także określenie tego, co powinno, a co nie powinno być brane pod uwagę przy udzielaniu odpowiedzi na dane pytanie. Przede wszystkim jednak trzeba wskazać, co mamy nadzieję osiągnąć poprzez postawienie tego typu pytań, oraz to, jakiego rodzaju zrozumienie mogłyby nam dać odpowiedzi na nie[6].

Częściowym wyjaśnieniem przynależności pytania o naturę filozofii do niej samej może być – jak już wskazałem – to, że filozofia nie jest na-

---

[3] Wydaje się, że za takim poglądem opowiada się także Kołakowski, por. tamże. Jego uwagi na temat relacji pomiędzy filozofią a refleksją dotyczącą jej natury można jednak interpretować nieco odmiennie: każda wypowiedź metafilozoficzna stanowi integralną część filozofii, niemniej jednak można uprawiać filozofię, całkowicie ignorując kwestie dotyczące jej natury. Warto podkreślić, że stanowisko Strouda jest niewątpliwie bardziej radykalne niż ta druga interpretacja.

[4] Por. B. Stroud, *What is Philosophy*, [w:] *What is Philosophy*, red. Ragland & Heidt, New Haven: Yale University Press 2001, s. 38–39.

[5] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN 1997, 4.111.

[6] Na tę myśl B. Strouda zwracają szczególną uwagę J. Bridges i N. Kolodny; zob. J. Bridges, N. Kolodny, *The Quest to Understand Philosophy*, [w:] *The Possibility of Philosophical Understanding: Reflections on the Thought of Barry Stroud*, red. J. Bridges, N. Kolodny & W. Wong, Oxford: Oxford University Press 2011, s. 3–13.

uką. (Odmówienie jej tego statusu nie musi oznaczać, że jest działalnością bezwartościową pod względem intelektualnym). Stroud przychyla się do takiego poglądu. Jego zdaniem dowolną naukę można scharakteryzować – zakładając, że określony jest moment historyczny – poprzez powszechnie stosowane w niej metody oraz zespół twierdzeń, które są przyjmowane przez ogół specjalistów z danej dziedziny. Z tego oczywiście nie wynika, że kompetentni naukowcy nie uznają wielu wzajemnie wykluczających się teorii. Co więcej, Stroud nie twierdzi, że poglądy outsiderów kontestujących powszechnie akceptowane twierdzenia i teorie będą zawsze traktowane jako nienaukowe. Zakłada on jedynie, że naukowcy na danym etapie rozwoju przyjmują bez wahania niektóre twierdzenia za prawdziwe, inne zaś kategorycznie odrzucają jako fałszywe. W filozofii sytuacja jest odmienna. Ta teza nie budzi specjalnych kontrowersji. Wielu filozofów (np. Kartezjusz, Husserl) uważało i uważa, że ten stan rzeczy może, a nawet powinien ulec zmianie. Filozofia ich zdaniem powinna stać się nauką. Niektórzy zwolennicy tego poglądu sądzili nawet, że powinna stać się nauką najdoskonalszą, bo prowadzącą do niepodważalnych rezultatów. Stroud nie zgadza się z takim podejściem, ale nie dlatego, że wątpi, iż filozofowie są zdolni do zaakceptowania jakiegoś wspólnego kanonu twierdzeń i teorii. Kwestionuje on samo przekonanie, że celem filozofii jest odkrycie zbioru tez lub teorii filozoficznych:

> Mam na myśli także to, że nie jest ona poszukiwaniem czegoś, co moglibyśmy nazwać filozoficznymi doktrynami lub tezami. Filozofia, tak jak ją postrzegam, jest działalnością, nie zaś zbiorem doktryn lub prawd. Odkrywanie filozoficznych tez lub doktryn nie jest ani jej sednem, ani celem[7].

Takie podejście do filozofii jest spowodowane tym, że status twierdzeń filozoficznych jest co najmniej problematyczny. Czym miałyby być takie twierdzenia? Jaki jest ich sens? Na jakiej podstawie mogą być one akceptowane? Jak już wspomniałem, wedle Strouda nie da się określić sensu pytania filozoficznego, abstrahując od kontekstu, w jakim to pytanie zostało postawione, czyli od kontekstu innych pytań filozoficznych i odpowiedzi na nie. Podobnie rzecz się ma z twierdzeniami filozoficznymi. Sens danej tezy filozoficznej nie może być określony jedynie na podstawie jej

[7] B. Stroud, *What is Philosophy*, dz. cyt., s. 32–33.

słownego sformułowania. Problematyczne jest także to, co w ogóle może stanowić rację na rzecz jakiegoś twierdzenia filozoficznego. W przypadku nauk szczegółowych (formalnych, przyrodniczych, społecznych i humanistycznych) potrafimy w większości przypadków wskazać, co może, a co nie może być uzasadnieniem danego twierdzenia. W powyższym cytacie Stroud wyraża przekonanie, że filozofia jest raczej działalnością niż zbiorem doktryn. Powstaje zatem pytanie, na czym polega ta działalność. Wiemy, że jej celem wedle Strouda nie powinno być formułowanie tez. Czy znaczy to, że filozofia ma się ograniczyć do stawiania pytań? Czy filozofowie mają poruszać ważne kwestie, które ze swej natury są nierozstrzygalne? Podejście Strouda jest inne niż sugestie zawarte w tych pytaniach. Zadaniem filozofii jest przede wszystkim zrozumienie pytań i odpowiedzi formułowanych przez filozofów, to zaś prowadzi do osiągnięcia intelektualnej samoświadomości. Jak już wskazałem, zrozumienie, o które chodzi w filozofii, jest możliwe dzięki określeniu źródeł problemów filozoficznych. Filozof musi zatem postawić diagnozę dotyczącą sytuacji, w której się znajduje. Stroud zestawia metaforę filozofii jako diagnozy z metaforą filozofii jako terapii. Zdaniem Strouda to drugie ujęcie roli filozofii w naszym życiu może prowadzić do nieporozumień[8]. Dlaczego? Terapię oceniamy poprzez jej wyniki. Co miałoby być efektem terapii filozoficznej? Pozbycie się problemów filozoficznych. Problemy filozoficzne można usuwać, stosując całkowicie niefilozoficzne metody. Być może takie metody są nawet skuteczniejsze (być może da się stworzyć jakieś pigułki zapobiegające powstawaniu problemów filozoficznych). Jeśli filozofia miałaby być tak rozumianą terapią, to jej zastąpienie przez innego typu procedury 'lecznicze' nie przyniosłoby żadnej straty, a wręcz mogłoby przynieść korzyści[9]. Porównanie filozofii

[8] Jak wiadomo, terapeutyczną koncepcję filozofii dość powszechnie przypisuje się Wittgensteinowi. Wedle Strouda taka interpretacja nie jest jednak trafnym odczytaniem myśli autora *Dociekań*. Zdaniem Strouda, Wittgensteinowi nie chodzi o usunięcie problemów filozoficznych dowolnymi środkami – z filozoficznego punktu widzenia problem przestaje istnieć tylko wtedy, gdy pokażemy, że do jego powstania doprowadził zamęt pojęciowy. W ujęciu Strouda Wittgensteinowska terapia jest diagnozą.

[9] Wydaje się, że skrajni relatywiści akceptują taką koncepcję filozofii. Ich zdaniem, w sytuacji, gdy to, co uznajemy za perswazję, jest skuteczniejsze niż to, co uznajemy za argumentację, należy stosować perswazję. Użyłem zwrotów „to, co uznajemy za perswazję", „to, co uznajemy za argumentację", bowiem wedle nich nie da się wskazać obiektywnej różnicy pomiędzy argumentacją a perswazją. Stanowisko takie jest niespójne, ponieważ jeśli uznajemy, że każda argumentacja jest perswazją i na odwrót, to

do diagnozy, w przeciwieństwie do uznania jej za swoistą terapię, sugeruje, że tym, co stanowi o istocie filozofii nie są efekty, lecz specyficzne sposoby postępowania, które mają na celu zrozumienie tego, skąd biorą się problemy filozoficzne. Czy zatem filozoficzną diagnozę należy pojmować jako genealogię problemów filozoficznych? Czy ma być ona historią problemów? Dla Strouda filozofia jest ściśle związana z historią filozofii[10]. Nie zgadza się z Quine'em, że istnieje coś takiego jak zainteresowanie problemami filozoficznymi, które jest całkowicie niezależne od znajomości historii filozofii i wskazuje, iż filozofia autora *Dwóch dogmatów empiryzmu* także wyrosła z pewnej tradycji:

> Fakt, że głównym przedmiotem zainteresowania Quine'a nie jest badanie historii filozofii, nie znaczy, że filozofuje on w oderwaniu od tej tradycji, i że jej nie zna. W rzeczywistości ma on bardzo dużą wiedzę na temat historii filozofii. Tak się składa, iż dla niego historię filozofii stanowiły dzieła Carnapa i *Principia Mathematica*[11].

Diagnoza wedle Strouda nie musi jednak polegać na śledzeniu historycznego rozwoju filozoficznej problematyki. Tym, co istotne, jest wskazanie założeń i presupozycji naszych pytań, zrozumienie naszych filozoficznych aspiracji oraz pokazanie warunków, jakie mają spełniać możliwe rozstrzygnięcia. Skrótowo i niezbyt precyzyjnie rzecz ujmując, diagnoza filozoficzna ma być genealogią logiczną naszych problemów, należy jednak dodać, że wedle Strouda najlepszym sposobem zrozumienia pytań, które sobie stawiamy, jest zrozumienie wcześniejszych sposobów myślenia o świecie, z których te pytania wyrastają.

Pogląd, zgodnie z którym filozofia ma wyjaśniać genezę problemów filozoficznych, może wydawać się na pierwszy rzut oka całkowicie absurdalny. Skoro refleksja filozoficzna ma dotyczyć jedynie pewnego zbioru złożonego z pytań filozoficznych i odpowiedzi na nie, to elementy tego zbioru, o ile rzeczywiście mają posiadać charakter filozoficzny, powinny również dotyczyć wypowiedzi o charakterze filozoficznym itd. Mamy zatem

---

słowu „argumentacja" nie przypisujemy innego znaczenia niż słowu „perswazja", a tym samym musimy się zgodzić, że wyrażenia „to, co uznajemy za argumentację" i „to, co uznajemy za perswazję" mają ten sam sens.

[10] Por. B. Stroud, *What is Philosophy*, dz. cyt., s. 43.

[11] Tamże, s. 36–37.

do czynienia z regresem w nieskończoność. Wydaje się więc, że trzeba przyjąć następujący wniosek: albo filozofia w ostatecznym rozrachunku dotyczy niezinterpretowanych napisów, albo tak naprawdę działalność filozoficzna nie posiada żadnego przedmiotu i dlatego jest pozbawiona jakiegokolwiek sensu. Powyższy zarzut byłby uzasadniony pod warunkiem, że działalność filozoficzna byłaby całkowicie niezależna od innych dziedzin. Wedle Strouda refleksja filozoficzna zakłada – niezbyt precyzyjnie rzecz ujmując – konfrontację z czymś, co jest dane, a co samo nie jest formą filozoficznej aktywności:

> Punktem wyjścia naszej refleksji musi być jednak zawsze coś więcej niż tylko sama działalność filozoficzna. Musi istnieć coś, o czym myślimy, coś, co próbujemy zrozumieć, pewne zagadkowe zjawisko lub aspekt świata. […] Muszą istnieć pewne rzeczy, które wiemy, lub które są określone, bądź też które akceptujemy w naszym myśleniu i nie możemy ich odrzucić, a które są bardziej pewne i stabilne niż cokolwiek, co może być podważone przez filozoficzną teorię[12].

Zatem refleksja nad naturą i źródłem filozoficznych pytań i odpowiedzi musi odwoływać się do czegoś, co uznajemy za prawdę niezależnie od tego, czy akceptujemy ten lub inny pogląd filozoficzny. Należy jednak jeszcze raz podkreślić, że Stroud odrzuca takie ujęcie genezy problemów filozoficznych, zgodnie z którym ich uświadomienie sobie nie wymaga zaznajomienia się z tradycją filozoficzną, a ich sformułowanie stanowi po prostu naszą naturalną reakcję na zjawiska, jakie napotykamy w naszym życiu. Zdaniem Strouda impulsem do filozofowania nie jest nigdy sam świat lub samo doświadczenie, lecz także wcześniejsza filozofia[13]. Formułowane przez nas pytania i teorie są zawsze wynikiem zapoznania się z innymi problemami i teoriami filozoficznymi. Jak już jednak wskazałem, nie da się ich zrozumieć, nie uwzględniając tego, co uznajemy za zwykłą 'niefilozoficzną' prawdę. Na przykład roli i wagi zasady kontekstowej Fregego nie da się uchwycić zarówno w oderwaniu od wcześniejszych koncepcji uznających,

---

[12] Tamże, s. 43.

[13] Dlatego też Stroud twierdzi, że wyznanie Moore'a, iż to nie sam świat, lecz to, co inni filozofowie mówili na jego temat, stanowiło dla niego inspirację do filozofowania, dowodzi jego przenikliwości i uczciwości, nie zaś miałkości i ograniczenia; por. tamże, s. 35–36.

iż podstawową jednostką znaczenia jest słowo, jak i od tego, że różnica pomiędzy słowem a zdaniem ma dla nas charakter fundamentalny.

Powyższe rozważania mogą sugerować, że wedle Strouda punktem wyjścia każdej filozofii powinna być metafilozofia. Taką interpretację uważam za błędną. Stroud odrzuca podejście, zgodnie z którym należy najpierw – tzn. nie przyglądając się temu, co ma miejsce, gdy rozważamy jakieś określone zagadnienie filozoficzne – ustalić, jaka jest natura pytań i twierdzeń filozoficznych, a dopiero później rozstrzygać, jaki jest sens wypowiedzi filozoficznych dotyczących danego tematu[14]. Znaczenie rozważań dotyczących natury filozofii nie polega na tym, że na podstawie pewnej uprzednio przyjętej koncepcji metafilozoficznej można opisywać jakąś dyskusję jako posiadającą bądź nieposiadającą charakteru filozoficznego. Zdaniem Strouda o doniosłości tego typu dociekań decyduje to, że pozwalają nam one lepiej zorientować się, co tak naprawdę robimy, kiedy filozofujemy. Stroud przykłada wielką wagę do tego rodzaju rozważań, bowiem jego zdaniem wielu filozofów nie zauważa, że stwierdzenia takie jak „umysł jest identyczny z centralnym układem nerwowym", „dobro to maksymalna ilość szczęścia maksymalnej ilości ludzi" są problematyczne nie tylko dlatego, iż są być może błędne, nieuzasadnione lub niezbyt jasne. Filozofowie, którzy formułują tego rodzaju twierdzenia, pytają jedynie o to, czy są one prawdziwe i czy da się je uzasadnić. Zdaniem Strouda nie dostrzegają oni ich specyficzności. Jeśli nasze podejście ma być rzeczywiście filozoficzne, to zanim postawimy te kwestie, powinniśmy między innymi zapytać, jakiego rodzaju mogą to być prawdy bądź fałsze, i co w ogóle może być brane pod uwagę przy ich uzasadnianiu bądź odrzucaniu.

Zrozumienie tego, co Stroud ma na myśli, twierdząc, że zadaniem filozofii jest postawienie diagnozy, wymaga zatem przyjrzenia się temu, jak podchodzi on do określonych pytań filozoficznych. Innymi słowy, badając koncepcję filozofii Strouda, zastosuję jego wskazówkę mówiącą, że właściwe ujęcie tego, jak dany filozof pojmuje naturę swojej działalności, można uchwycić, tylko jeśli zbada się jego podejście do pewnego problemu filozoficznego. Poniżej przedstawię w zarysie podejście Strouda do kwestii znaczenia. Wybrałem to zagadnienie, ponieważ trafne ujęcie problematyki

[14] Podobnie interpretują filozofię Strouda J. Bridges i N. Kolodny. „Dla Strouda zatem metodą pozwalającą zrozumieć filozofię jest uprawianie filozofii". J. Bridges i N. Kolodny, *The Quest to Understand Philosophy*, dz. cyt., s. 7.

znaczenia może rzucić światło na to, czym jest rozumienie, a w szczególności na to, jak należy rozumieć pytania filozoficzne. Rozważenie kwestii znaczenia powinno więc przyczynić się w dwojakim sensie do ukazania tego, jak Stroud postrzega filozofię: po pierwsze, pozwoli to ustalić, jak traktuje on konkretne zagadnienie filozoficzne, po drugie, bliższa refleksja nad znaczeniem umożliwi lepsze ujęcie rozumienia, a w konsekwencji lepsze zrozumienie kwestii filozoficznych.

II

Stroud w artykułach poświęconych Wittgensteinowi zajmuje się pytaniem „czym jest znaczenie?" oraz 'Wittgensteinowskim' hasłem „znaczenie to użycie". To, że rozpatruje to pytanie w kontekście myśli Wittgensteina, stanowi egzemplifikację jego przekonania, iż uprawianie filozofii jest dialogiem z tym, co powiedzieli na dany temat nasi poprzednicy. (Oczywiście nie zawsze filozofowanie musi przybierać formę interpretacji bądź bezpośredniej krytyki wcześniejszych koncepcji). Naiwne podejście do pytania „czym jest znaczenie?", polegające na próbie znalezienia odpowiedzi na nie, prowadzi zdaniem Wittgensteina – a Stroud w tej kwestii się z nim zgadza – do filozoficznej katastrofy. Dlaczego? Otóż nie dlatego, że nie będziemy w stanie udzielić żadnej odpowiedzi na to pytanie, lecz właśnie dlatego, że uznamy 'coś' za znaczenie. Najbardziej narzucającym się rozwiązaniem jest utożsamienie znaczeń z bytami znajdującymi się w umyśle lub w głowie, to znaczy ze stanami lub procesami mentalnymi. Takie ujęcie znaczeń akceptowali zarówno Kartezjusz jak i empiryści brytyjscy[15]. Dlaczego Stroud, podążając za Wittgensteinem, zdecydowanie odrzuca takie podejście do znaczenia? Zanim odpowiem na to pytanie, muszę postawić kolejne: dlaczego uznanie znaczeń za byty mentalne wydaje się czymś

[15] Frege jako pierwszy w pełni uświadomił sobie absurdalność takiego ujęcia znaczenia. Sformułowanie zasady kontekstowej (por. G. Frege, *Fragmenty z „Grundlagen der Arithmetik"*, [w:] *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN 1977, s. 10) utorowało drogę do uświadomienia sobie, że pytać o znaczenie jakiegoś wyrażenia, to pytać o to, jak ono jest używane, nie zaś o to, z czym jest ono powiązane. Sam Frege nie wyciągnął ostatniego wniosku – uznawał istnienie trzeciego królestwa, czyli dziedziny sensów. Oczywiście nie jest jasne, jak należy rozumieć fregowskie sensy – reifikująca interpretacja nie musi być słuszna.

oczywistym i naturalnym? Same słowa, czyli napisy lub dźwięki, wydają się czymś, czemu nie można przypisać znaczenia, mówiąc obrazowo – są one martwymi znakami. Słowom może nadać życie tylko coś, co samo takie nie jest. Zatem znaczeniem słów nie mogą być inne materialne znaki, bowiem one też są martwe. Trzeba odwołać się do czegoś, co samo zasadniczo różni się od rzeczy, które są tylko znakami. Wydaje się, że tylko to, co znajduje się w 'umyśle', może być ze swej istoty znaczące.

> Zatem tym, co musi być dodane do 'martwych' znaków, by dać im tego rodzaju 'życie', jakie im przypisujemy, jest rozumienie i znaczenie. Trudno pojąć, jak operowanie 'martwymi' znakami lub dodawanie nowych 'martwych' znaków do tych już istniejących mogłoby kiedykolwiek 'ożywić' te znaki. Wydaje się więc, że to, co może dać 'życie' znakom, czyli myślenie, znaczenie lub rozumienie, musi być czymś niematerialnym[16].

Tak w największym skrócie przedstawia się linia rozumowania prowadząca do wniosku, że znaczenia są pewnymi specyficznymi bytami znajdującymi się w umyśle[17].

Jak już wspomniałem, Stroud odrzuca tę odpowiedź, bowiem zgadza się z Wittgensteinem, że utożsamienie znaczeń z jakimikolwiek przedmiotami uniemożliwia właściwe ujęcie tego, na czym polega rozumienie języka. Idea lub obraz mentalny nie mogą być czymś, co 'ożywia' znaki. Sam fakt powiązania słowa ze zwykłym obrazkiem nie sprawia, że nabiera ono znaczenia. Przyporządkowanie słowu obrazu mentalnego nie zmienia zasadniczo sytuacji. W obu przypadkach można postawić pytanie: jak należy rozumieć ten obraz w danym kontekście. Inaczej rzecz ujmując, obraz, czy to materialny, czy mentalny, jest jeszcze jednym 'martwym' znakiem. Jak zatem powinna brzmieć odpowiedź na pytanie, czym jest znaczenie.

---

[16] B. Stroud, *Wittgenstein on Meaning, Understanding and Community*, [w:] *Meaning, Understanding, and Practice*, Oxford: Oxford University Press 2000, s. 81.

[17] Tę argumentację można by kwestionować, wskazując, że tym, co 'ożywia' znaki, nie są byty mentalne, lecz raczej przedmioty idealne powiązane z tymi znakami. Ten zarzut zakłada jednak coś, co wymaga wyjaśnienia – istnienie związku pomiędzy znakami a znaczeniami pojmowanymi jako byty idealne. Nie jest jasne, na czym miałby polegać ów związek, jedno wydaje się pewne, jeśli w ogóle on istnieje, to my go ustanawiamy, dzięki temu, że uchwytujemy za pomocą umysłu znaczenia rozumiane jako przedmioty idealne. Tak więc w ostatecznym rozrachunku wydaje się, że zachodzenie pewnego procesu mentalnego jest warunkiem koniecznym tego, by słowa posiadały sens.

Wittgenstein wskazuje, że samo postawienie tego pytania może stanowić objaw niezrozumienia funkcjonowania naszego języka. Wydaje się, że pytanie to zakłada, iż znaczenie jest czymś, co towarzyszy naszym słowom. Stroud zgadza się z tą diagnozą:

> To nieporozumienie jest wynikiem naszego ujmowania myśli, znaczenia i rozumienia jako czegoś, co *towarzyszy* operowaniu dźwiękami, napisami lub innymi przedmiotami[18].

Najlepszym sposobem uniknięcia takiego podejścia do kwestii znaczenia jest przeformułowanie wyjściowego pytania. Stroud z aprobatą przywołuje początkowe fragmenty *Niebieskiego zeszytu*, w których Wittgenstein wskazuje, jak należy to zrobić:

> Pytania takie, jak „Co to jest długość?", „Co to jest znaczenie?", „Co to jest liczba jeden?" wprawiają w nas rodzaj umysłowego odrętwienia. Czujemy, że nie jesteśmy w stanie wskazać żadnej odpowiedzi na nie, a przecież powinniśmy to potrafić. […] Postawienie na początek pytania: „Co to jest objaśnienie znaczenia?" ma dwie zalety. […] Badanie gramatyki wyrażenia „objaśnienie znaczenia" nauczy cię czegoś na temat gramatyki słowa „znaczenie" i wyleczy cię z pokusy szukania wokół siebie jakiegoś przedmiotu, który mógłbyś nazwać „znaczeniem"[19].

Jak zauważa jednak Stroud, Wittgenstein w dalszych partiach *Niebieskiego zeszytu* oraz w *Dociekaniach filozoficznych* formułuje uwagi, które można by uznać raczej za odpowiedź na pytanie „czym jest znaczenie?" niż na pytanie „czym jest objaśnienie znaczenia?". Wedle Wittgensteina 'martwe' znaki stają się 'żywe' dzięki ich użyciu. Jak sądzę, taka odpowiedź na pytanie „czym jest znaczenie?" pokazuje, że to pytanie ma jasno określony sens, tylko jeśli potraktujemy je jako równoważne pytaniu „czym jest objaśnienie znaczenia?".

Stroud poddaje szczegółowej analizie hasło „znaczenie wyrażenia to jego użycie". Zwraca uwagę na to, jak przełomowy miało ono charakter, pokazuje jednak także, do jakich nieporozumień doprowadziło niektórych interpretatorów myśli Wittgensteina. Wedle Strouda to hasło należy rozpa-

---

[18] B. Stroud, *Mind, Meaning, and Practice*, [w:] *Meaning, Understanding, and Practice*, dz. cyt., s. 173.

[19] L. Wittgenstein, *Niebieski zeszyt*, [w:] *Niebieski i brązowy zeszyt*, tłum. A. Lipszyc, Warszawa: Wydawnictwo Spacja 1998, s. 21.

trywać w kontekście tych koncepcji znaczenia, przeciwko którym było ono skierowane. Znaczenie nie powinno być ujmowane jako coś towarzyszącego wyrażeniom. Należy także podkreślić, że zdaniem Strouda Wittgenstein, formułując to hasło, nie starał się wskazać czegoś, co można by nazwać znaczeniem określonego słowa. Chciał on raczej wyjaśnić, co odróżnia wyrażenia posiadające sens od tych, które go nie mają. Znaki mają znaczenie, tylko jeśli pełnią określone funkcje w języku. Opisanie tych funkcji nie jest zadaniem łatwym. Co więcej, taki opis musi uwzględniać to, że zrozumienie języka wymaga opanowania pewnej techniki – ktoś, kto zna znaczenie danego wyrażenia, musi być w stanie odróżnić jego poprawne użycie od użycia niepoprawnego. Tego typu technika jest powiązana z różnymi sposobami działania oraz reagowania na otaczające nas sytuacje – z pewną formą życia. Język – ujmując rzecz skrótowo – jest swoistego rodzaju praktyką, a zrozumienie wyrażeń należących do niego zakłada umiejętność ich właściwego używania. Zatem wyjaśnienie znaczenia zwrotów danego języka powinno polegać na opisie pewnej praktyki, nie zaś na opisie tego, co znajduje się w naszych umysłach lub głowach. Skierowanie rozważań na temat znaczenia na takie tory jest, wedle Strouda, przełomem.

Wittgensteinowskie przekonanie, że rozpatrując kwestie znaczenia, należy skupić się na praktyce, może być błędnie pojmowane. Podstawowe pytanie, jakie powstaje w związku z nowym podejściem brzmi: w jakich kategoriach powinniśmy opisywać tę praktykę? Stwierdzając, że znaczeniem wyrażenia jest jego użycie, nie przesądzamy, co należy uwzględnić, opisując użycie jakiegoś zwrotu. Gdy na przykład chcemy się dowiedzieć, co znaczy słowo „snow", to z pewnością nie wystarczy powiedzieć, że ludzie należący do angielskiej wspólnoty językowej są zasadniczo zgodni w jego użyciu. Chociaż oczywiście pewna zgodność jest warunkiem koniecznym, by to słowo posiadało jakiekolwiek znaczenie. Jak słusznie jednak zauważa Stroud, wiedza dotycząca tego, że pewna grupa ludzi używa mniej więcej w ten sam sposób danego słowa, na przykład słowa „plus", nie jest równoznaczna z wiedzą na temat tego, co dane słowo znaczy – to samo możemy przecież powiedzieć o słowie „minus", jest bowiem niewątpliwą prawdą to, że pewna grupa ludzi jest zgodna w użyciu tego wyrażenia. Gdyby wystarczającym wyjaśnieniem tego, jak używamy jakiegoś wyrażenia, a tym samym jego znaczenia, była konstatacja mówiąca, że ludzie należący do danej wspólnoty językowej mniej więcej w ten sam sposób używają tego wyrażenia, to wszystkim (lub prawie wszystkim) zwrotom musielibyśmy przypisać

ten sam sens[20]. Ta konkluzja jest oczywistym absurdem. Dowiadując się, że ktoś posługuje się słowem „plus" tak samo jak inni członkowie danej wspólnoty językowej, nie dowiaduję się niczego na temat tego, jakie znaczenie zostało mu przypisane przez tę osobę, o ile nie wiem, jak używa tego słowa reszta społeczności[21]. Tak więc tego typu wyjaśnienie jest pomocne tylko pod warunkiem, że skądinąd wiemy, jak używa się tego słowa w tej wspólnocie. Powyższa argumentacja jest oczywiście skierowana przeciwko sceptycznemu rozwiązaniu paradoksu Wittgensteina. Wedle Kripkensteina[22] o żadnej jednostce z osobna nie można powiedzieć, że używa w jakiś określony sposób danego wyrażenia. Przypisanie znaczenia czyimś słowom polega jedynie na włączeniu danej osoby do wspólnoty tych, którzy w taki sam sposób się nimi posługują[23]. Jak zatem cała społeczność używa danego zwrotu? Kripkenstein udziela następującej odpowiedzi:

> Sceptyczne rozwiązanie Wittgensteina zgadza się ze sceptykiem co do tego, iż nie ma w świecie żadnych „warunków prawdziwości" czy też „odpowiadających faktów", które czyniłyby prawdziwymi stwierdzenia takie jak: „Jones, jak wielu z nas, gdy używa '+', ma na myśli dodawanie"[24].

Skrótowo rzecz ujmując, zdaniem Kripkensteina nie ma tutaj niczego do zbadania. To, jak używamy danego wyrażenia, jest kwestią całkowicie subiektywną, ale nie tylko w tym trywialnym sensie, że to *my* posługujemy się słowami tak a nie inaczej, ale także w tym, iż to, czy dane wyrażenie jest używane nadal tak samo, czy też inaczej, zależy tylko od tego, co arbitralnie *uznamy* za to samo lub inne użycie. Tak więc zgodnie z rozwiązaniem

---

[20] Ten wniosek wydaje się nieuchronny, ponieważ o każdym (lub prawie każdym) wyrażeniu danego języka można orzec, że jego użytkownicy posługują się nim albo w identyczny, albo w bardzo podobny sposób.

[21] Por. B. Stroud, *Meaning, Understanding, and Translation*, [w:] *Meaning, Understanding, and Practice*, dz. cyt., s. 124.

[22] Termin „Kripkenstein" funkcjonuje w komentarzach poświęconych książce Kripkego *Wittgenstein o regułach i języku prywatnym* jako nazwisko wyimaginowanego filozofa, który w pełni akceptuje podejście do kwestii postępowania wedle reguły i znaczenia przypisanych Wittgensteinowi przez Kripkego.

[23] S. Kripke, *Wittgenstein o regułach i języku prywatnym*, tłum. K. Posłajko, L. Wroński, Warszawa: Aletheia 2007, s. 153.

[24] Tamże, s. 139.

sceptycznym nie da się ustalić, jak faktycznie używa się jakiegoś słowa w danej grupie, na przykład tego, jak używa się słowa „plus" w polskiej wspólnocie językowej. Możemy jedynie uznać, że dana jednostka jest traktowana jako posługująca się nim w taki sam sposób jak cała wspólnota. Takie ujęcie przypisywania określonych znaczeń słowom innych ludzi jest jednak niezadowalające – naszkicowana przez mnie powyżej argumentacja Strouda dobitnie pokazuje, że odwołanie się do zgodności w użyciu może być pomocne w interpretacji tylko pod warunkiem, że wiemy, jak posługują się słowami ci, którzy używają ich tak samo jak dana jednostka.

Można by sądzić, że przedstawiona powyżej interpretacja poglądów Kripkego jest niewłaściwa, bowiem nie rozważa on tego, na jakiej podstawie członkowie pewnej wspólnoty przypisują określone znaczenie słowom jakiejś osoby, lecz to, na jakiej podstawie *my* przypisujemy określone znaczenie słowom jakiegoś człowieka. Różnica pomiędzy tymi kwestiami byłaby istotna, gdyby Kripke przyjmował, że rozumienie własnego języka jest czymś nieproblematycznym, to znaczy niewymagającym wyjaśnienia. Tak jednak nie jest. Jego zdaniem Wittgenstein przedstawia ogólne rozwiązanie kwestii rozumienia języka:

> możemy powiedzieć, że Wittgenstein proponuje obraz języka opierający się nie na *warunkach prawdziwości*, lecz na *warunkach stwierdzalności* lub *warunkach uzasadnienia*: w jakich okolicznościach wolno nam coś stwierdzić?[25].

Ten obraz języka może stać się podstawą do sformułowania teorii wyjaśniającej znaczenie w sposób ogólny – to jest takiej teorii, którą Dummett określa mianem pełnokrwistej teorii znaczenia[26] – tylko pod warunkiem, że okoliczności, w jakich wypowiada się dane słowa, będą opisane za pomocą terminów niewyrażających pojęć, które należy powiązać z tymi słowami. Zdaniem Strouda to właśnie ten warunek jest źródłem paradoksu

[25] Tamże, s. 121–122.

[26] M. Dummett pierwotnie przyjmował, że pełnokrwista – czyli właściwa – teoria znaczenia powinna być „tak sformułowana, by komunikować każde pojęcie wyrażane przez słowa danego języka osobie, która nie posiada go"; por. M. Dummett, *Preface*, [w:] *The Seas of Language*, Oxford Clarendon Press 1993, s. viii.

sceptycznego[27]. Rozumowanie Kripkensteina pokazuje coś bardzo istotnego – mianowicie to, że wszelka próba wyjaśnienia znaczenia w kategoriach niesemantycznych jest skazana na niepowodzenie. Dlaczego? Żeby to wyjaśnić, trzeba przedstawić przynajmniej w najogólniejszym zarysie argument sceptyczny, jaki Kripke odnajduje w *Dociekaniach filozoficznych*. Prezentując ten paradoks, posłużę się podanym przez niego przykładem.

Załóżmy, że do tej pory dodawałem do siebie wyłącznie liczby mniejsze od 57 – to jest, podawałem rezultat operacji „x + y" dla x,y < 57. Obecnie mam obliczyć, ile to jest 57 + 68. Czy moje dotychczasowe użycie znaku „+" przesądza, że wynik wynosi 125? Mogłoby się wydawać, że o ile nie chcemy użyć znaku „+" w sposób odmienny od dotychczasowego, to rezultat naszego obliczenia musi wynosić 125. Kripkenstein zwraca jednak uwagę, że można zdefiniować następującą funkcję:

$$x \ddagger y = x + y, \text{ jeśli } x, y < 57$$
$$= 5 \text{ w innym przypadku.}$$

Funkcję tę nazwiemy kwodawaniem. Moje dotychczasowe użycie znaku „+" jest zgodne zarówno z hipotezą, że „x + y = z" oznacza 'zwykłą' funkcję dodawania, jak i z hipotezą, że oznacza funkcję kwodawania. Zatem na podstawie tego, jak do tej pory posługiwaliśmy się znakiem „+", nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć, czy prawdą jest „57 + 68 = 125", czy też „57 + 68 = 5". Jest tak, ponieważ na podstawie dostępnych nam faktów nie da się ustalić, czy używając znaku „+", dodawaliśmy, czy też kwodawaliśmy. Tego typu rozumowanie można oczywiście zastosować w każdej sytuacji, bowiem zawsze istnieje liczba większa od tych, które były dodawane do siebie w przeszłości. Co więcej, zarzut, że kwodając nie robilibyśmy tego samego co do tej pory, jest nieuprawniony, ponieważ argumentację Kripkensteina da się zastosować także do zwrotu „to samo". Zdefiniujmy sobie pojęcie *kwo samo* w następujący sposób:

„kwo samo" denotuje relację identyczności, jeśli zostało użyte przed momentem t_n

denotuje relację nieidentyczności w pozostałych przypadkach.

[27] W podobny sposób interpretuje tę kwestię J. McDowell; por. J. McDowell, *Another Plea for Modesty*, [w:] *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1998, s. 108–131; to zagadnienie omawia w czwartej części tekstu.

Jest jasne, że na podstawie dotychczasowego użycia zwrotu „to samo" nie można stwierdzić, czy wyraża on pojęcie identyczności, czy kwidentyczności. Rozumowanie Kripkensteina ma charakter całkowicie ogólny – może być zastosowane do każdego wyrażenia języka. To, jak używaliśmy języka w przeszłości, nie przesądza o tym, jak powinniśmy używać go obecnie. Znaczenie słów jest całkowicie niezdeterminowane, ponieważ ich dotychczasowe użycie jest zgodne z nieskończoną ilością alternatywnych reguł ich stosowania – oprócz funkcji kwodawania da się zdefiniować nieskończenie wiele innych funkcji, które mogliśmy 'mieć na myśli', posługując się do tej pory znakiem „+".

Stroud zwraca uwagę, że Kripke, prezentując paradoks sceptyczny, opisuje dotychczasowe użycie jako wypowiadanie pewnych dźwięków bądź zapisywanie pewnych znaków w określonych okolicznościach, przy czym związek pomiędzy dźwiękami lub znakami a okolicznościami użycia nie jest ujmowany w kategoriach semantycznych lub intencjonalnych[28]. Na przykład użycie słowa „czerwony" nie może być opisane tak: słowo „czerwony" *odnosi się do* cechy bycia czerwonym, funkcja zdaniowa „x jest czerwone" *jest spełniona przez* dowolny przedmiot czerwony. Wedle Strouda, jeśli dotychczasowe użycie jakiegoś wyrażenia ujmiemy za pomocą terminów niesemantycznych, to na podstawie tak pojmowanego przeszłego użycia danego zwrotu nie możemy wyciągnąć żadnych wniosków dotyczących tego, jak *należy* go używać. (Warto dodać, że przeszłe użycie dowolnego wyrażenia – i to niezależnie od tego, czy jest ono opisywane w kategoriach semantycznych, czy też nie – nie uprawnia nas do wyciągania niepowątpiewalnych wniosków na temat przyszłego użycia tego wyrażenia. Jest to oczywiście prostą konsekwencją faktu, że indukcja jest rozumowaniem zawodnym). To stanowi istotę paradoksu sceptycznego. Skończony zbiór zachowań werbalnych (a tylko z takimi możemy mieć do czynienia) – jeśli ujmujemy je w kategoriach niesemantycznych lub nieintencjonalnych – nie określa w sposób jednoznaczny sensu użytych wyrażeń. Co więcej, na podstawie znajomości takiego skończonego zbioru musimy uznać za dopuszczalne

[28] Gdy Stroud stwierdza, że użycie języka jest ujmowane w kategoriach intencjonalnych lub opisywane za pomocą wyrażeń intencjonalnych, to chodzi mu o to, że ów opis, np. opis użycia słowa „czerwony", wygląda mniej więcej tak: „X wypowiadając słowa «a jest czerwone» *ma na myśli* to, iż a jest czerwone", „Słowa «a jest czerwone» *są rozumiane* przez X-a w następujący sposób: a jest czerwone", „X wypowiadając słowa «a jest czerwone» *interpretuje je jako znaczące* to, iż a jest czerwone".

nieskończenie wiele interpretacji każdego z użytych terminów. Na przykład, nasze dotychczasowe użycie znaku „+" rozumiane w behawiorystyczny sposób nie wyklucza tego, że poprawną odpowiedzią na pytanie, ile wynosi suma 57 + 68, jest 5. Wydaje się, iż z tego wynika, że skoro nie istnieje nic, co decydowałoby o tym, która odpowiedź jest poprawna, to znaczenie tego znaku, a także każdego innego, jest całkowicie nieokreślone – inaczej rzecz ujmując, przekonanie, że słowa posiadają znaczenie, jest oparte na złudzeniu. (Na marginesie warto dodać, że gdyby Kripkenstein miał rację, to nie dałoby się ustalić między innymi tego, jakie przekonanie jest oparte na złudzeniu). Jak słusznie jednak wskazuje Stroud, odwołanie się do takich funkcji jak kwodawanie zakłada, że *prawdziwa* jest *jakaś* interpretacja znaku „+", na przykład ta, zgodnie z którą „+" oznacza operację kwodawania. Musimy zatem przyjąć, że „+" posiada *jakieś* znaczenie:

> Jeśli prawdą jest, że „plus" oznacza [funkcję] *plus*, to wyklucza to, iż oznacza [funkcję] *kwus*. Tego typu relacje wykluczania w ogóle umożliwiają odwoływanie się do terminów takich jak „kwus". Co najwyżej jedno z niedających się pogodzić twierdzeń o charakterze intencjonalnym lub semantycznym może być prawdziwe. Ale to nie pociąga za sobą wniosku, że żadne z nich nie jest prawdziwe. Zatem nie daje ono podstaw do przyjęcia 'sceptycznego' poglądu, że nie istnieją żadne fakty dotyczące tego, co mówiący mają na myśli lub tego, co znaczą wypowiadane przez nich słowa, bądź też tego, jak są rozumiani lub tego, czy są rozumiani poprawnie[29].

Wniosek, jaki płynie zdaniem Strouda z argumentacji Kripkensteina jest następujący: jeśli opis użycia wyrażeń danego języka ma służyć określeniu ich znaczenia, to w tym opisie muszą pojawić się zwroty o charakterze semantycznym bądź intencjonalnym.

> Uwagi o charakterze intencjonalnym lub semantycznym takie jak '„Płyta!" jest to rozkaz przyniesienia płyty' lub '„Plus" oznacza [funkcję] *plus*' są czymś, co każdego dnia wypowiadamy, używamy w określonym znaczeniu oraz rozumiemy. By wyjaśnić, co one znaczą i czym różnią się od innych twierdzeń, trzeba zrozumieć i opisać ich użycie – to ono wyznacza ich znaczenie. Wypowiedź '„Płyta!" jest to rozkaz przyniesienia płyty' służy określeniu tego, co znaczy zwrot 'Płyta!' w społeczności, która gra w grę językową z § 2, a zatem odróżnieniu

[29] B. Stroud, *Mind, Meaning, and Practice*, dz. cyt., s. 186.

> jego użycia lub znaczenia od użycia słów 'Słup!', 'Kostka!', 'Belka!', spośród których każde ma w tym języku odmienne od niego użycie. […] Formułujemy podobne uwagi o charakterze intencjonalnym na temat tego, co pojedynczy mówiący ma na myśli lub rozumie w określonej sytuacji. […] Wydaje się, że bylibyśmy niezdolni do właściwego zinterpretowania dobrze znanych nam zjawisk mówienia, używania słów w takim a nie innym znaczeniu oraz rozumienia, gdybyśmy nie myśleli o nich w taki sposób[30].

Wyjaśnianie znaczeń słów poprzez wskazanie sposobów ich użycia nie może się więc sprowadzać do opisu ruchów ciał. Nie wystarczy opisać reakcji werbalnych na określone okoliczności, o ile nie przyjmiemy, że te reakcje polegają na *odnoszeniu się* do tych okoliczności, a te okoliczności są ujmowane za pomocą tych pojęć, które chcemy powiązać z dźwiękami i napisami używanymi przez daną osobę lub grupę osób[31]. Opis w kategoriach nieintencjonalnych byłby niewystarczający, bowiem na jego podstawie nie dałoby się rozstrzygnąć, czy w ogóle mamy do czynienia z jakimś językiem, a gdybyśmy nawet założyli, że mamy do czynienia z zachowaniami językowymi, to nie bylibyśmy w stanie stwierdzić, jakie znaczenia należy przypisać wypowiadanym dźwiękom i zapisanym znakom. Podsumowując uwagi Strouda na temat paradoksu sceptycznego, można wysunąć następującą sugestię: jeśli każdy skończony ciąg zachowań werbalnych – ujmo-

---

[30] Tamże, s. 187 i 191.

[31] Por. tamże, s. 190. Do takiego samego wniosku dochodzi J. McDowell, zob. J. McDowell, *In Defence of Modesty*, [w:] *Meaning, Knowledge, and Reality*, dz. cyt., s. 87–107 (pogląd ten wyraża wprost w części piątej tekstu). H. Ginsborg w przeciwieństwie do Strouda i McDowella uważa, że na podstawie rozważań dotyczących paradoksu sceptycznego nie można dojść do konkluzji, iż wyjaśniając znaczenie, trzeba odwołać się do kategorii semantycznych. Jej zdaniem pewna forma redukcyjnego wyjaśnienia znaczenia jest możliwa do przyjęcia – sądzi ona, iż z faktu, że nie można opisać znaczenia danych terminów nie posiadając wyrażanych przez nie pojęć, nie wynika, że sformułowanie teorii znaczenia wymaga posłużenia się terminami semantycznymi (nie twierdzi jednak, że wyjaśnienie znaczenia jest wykonalne bez odwołania się do jakichkolwiek pojęć normatywnych). Argumentacja Ginsborg nie wydaje się przekonująca – przede wszystkim należy odpowiedzieć na pytanie: w jaki sposób powinno się wyjaśniać znaczenie tych wypowiedzi, które nie dotyczą bezpośredniego otoczenia mówcy. Wydaje się, że w takich przypadkach nasze objaśnienia muszą zawierać wyrażenia semantyczne lub intencjonalne, takie jak „odnosi się do", „ma na myśli" itp. Por. H. Ginsborg, *Inside and Outside Languge: Stroud's Nonreductionism about Meaning*, [w:] *The Possibility of Philosophical Understanding*, dz. cyt., s. 147–181.

wany w kategoriach fizykalistycznych – może być wyrazem stosowania dowolnej reguły semantycznej z pewnego nieskończonego zbioru takich reguł, to reguły semantyczne nie superweniują na własnościach fizycznych. Reguły semantyczne są więc nie tylko wielorako realizowalne, to znaczy różne obiekty (na przykład różne przedmioty materialne) mogą pełnić funkcję tego samego wyrażenia, a zatem być tym samym wyrażeniem, ale zachodzi także relacja odwrotna. Mogą istnieć dwa światy identyczne pod względem fizycznym, w których ludzie postępują wedle odmiennych reguł semantycznych – jedni dodają, drudzy kwodają. Stajemy więc przed alternatywą – albo przypisywanie znaczeń jest czymś nieredukowalnym do opisu zdarzeń w kategoriach niesemantycznych i nieintencjonalnych, albo nasze przekonanie, że słowa posiadają sens jest oparte na złudzeniu. Jak już jednak wspomniałem, argumentacja na rzecz drugiego członu tej alternatywy zakłada – przynajmniej na próbę – że nasze użycie danego zwrotu jest zgodne z *jakąś* regułą. Wniosek, do jakiego dochodzi Stroud, skłania do zastanowienia się nad kilkoma kwestiami.

III

Zacznę od sprawy najbardziej szczegółowej, która jednak jest niezmiernie ważna. Jeśli wyjaśnienie znaczenia wyrażeń w kategoriach ich użycia wymaga posłużenia się zwrotami o charakterze intencjonalnym, to – jak sądzę – warto postawić następujące pytanie: czy stwierdzenia, że znaczenia są w umyśle, nie da się zinterpretować w życzliwy sposób? Rozważania Wittgensteina podważają nie tylko pewne ujęcie języka, ale także związaną z nim koncepcję umysłu. Okazuje się, że obraz umysłu jako zamkniętego zbiornika jest całkowicie błędny. Gdy mówimy, że coś jest w umyśle, nie musi to znaczyć, że jakieś dziwne rzeczy znajdują się w dziwnym zbiorniku, i że te elementy, które są wewnątrz, mogą być bezpośrednio dostępne tylko właścicielowi tego pojemnika. Sformułowanie „być w umyśle" można rozumieć inaczej. Jeśli umysł uznamy za złożony system zdolności, umiejętności i dyspozycji pozwalający w pewien specyficzny sposób funkcjonować w świecie[32], to twierdzenie, że znaczenia są w umyśle, wyraża przekonanie,

[32] W taki sposób ujmują umysł m.in. Wittgenstein i McDowell. Zob. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN

iż istoty, których zachowania werbalnego nie da się w pełni wyjaśnić bez odwołania się do kategorii intencjonalnych, przypisują określone znaczenie swoim słowom, i że znaczenie ich wypowiedzi może być dostępne jedynie tym, których zachowanie można w pełni zrozumieć tylko pod warunkiem, że ujmiemy je za pomocą pojęć o charakterze intencjonalnym. Zatem to, że znaczenia są w umyśle, polega na tym, iż są one dostępne tym wszystkim, którzy posiadają odpowiednie zdolności, dyspozycje i umiejętności umożliwiające w określony sposób funkcjonować w świecie. Te zaś zdolności, dyspozycje i umiejętności przejawiają się w takich zachowaniach, których nie da się w pełni wyjaśnić bez odwołania się do kategorii intencjonalnych. Jeśli tak będziemy rozumieć stwierdzenie, że znaczenia są w umyśle, to nie prowadzi ono do tezy, iż tylko ja mogę wiedzieć, a reszta może się jedynie domyślać, jaki sens przypisuję wypowiedzianym przez siebie słowom. Co więcej, przyjmując taką interpretację tego stwierdzenia, nic nie stoi na przeszkodzie, by mówić, że dwie lub większa liczba osób nadają *ten sam* sens danemu wyrażeniu. Twierdząc, że znaczenia znajdują się w umyśle, nie przeczę, iż tym, co decyduje o znaczeniu dowolnego wyrażenia, jest jego użycie – jeśli więc jakaś grupa osób używa tak samo pewnego zwrotu, to ma on ten sam sens. O znaczeniach można powiedzieć, iż są w umyśle, tylko dlatego że jedynie takie opisy użycia wyrażeń, w których pojawiają się terminy semantyczne lub terminy o charakterze intencjonalnym, stanowią wyjaśnienie ich znaczenia.

Konkluzja, do jakiej dochodzi Stroud, może zostać uznana – z filozoficznego punktu widzenia – za niezadowalającą. Dlaczego? Po pierwsze, wydaje się, że ujęcie użycia języka w kategoriach semantycznych nie jest wyłącznie opisem, lecz także interpretacją tego, co dane. Tym, co bezpośrednio dane, są – jak mógłby twierdzić krytyk – dające się opisać w języku fizykalistycznym zachowania werbalne oraz okoliczności, w których mają one miejsce. Gdyby ta teza była słuszna, to argumentacja Strouda byłaby narażona na następujący zarzut: znaczenie słów nie może być objaśniane w kategoriach ich użycia, a przypisywanie znaczenia czyimś wypowiedziom

---

2000; J. McDowell, *Putnam on Mind and Meaning*, [w:] *Meaning, Knowledge, and Reality*, dz. cyt., s. 275–291; tenże, *Mind and World*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1994. Pod pewnymi względami podobną koncepcję umysłu przedstawił G. Ryle, wydaje się jednak, że w przeciwieństwie do Wittgensteina i McDowella akceptował on pewną wersję logicznego behawioryzmu; zob. G. Ryle, *Czym jest umysł?*, tłum. W. Marciszewski, Warszawa: PWN 1970.

polega na interpretacji tego, co bezpośrednio dane. Na ten zarzut Stroud mógłby odpowiedzieć, zadając kilka pytań. Na jakiej podstawie można odróżnić to, co bezpośrednio dane, od tego, co jest jedynie wywnioskowane z danych, lub co stanowi ich interpretację?[33] Czy przeciwstawienie danych ich interpretacji może mieć charakter absolutny? (Czy skoro daltonista, widząc bezchmurne niebo nad łąką, na podstawie swojej wiedzy wyciąga wniosek, że na dole jest coś zielonego, a na górze coś niebieskiego, to człowiek posiadający 'normalny' wzrok, obserwując to samo, także musi dokonać pewnej interpretacji swojego doświadczenia, by dojść do tego przekonania? Na czym mogłaby polegać interpretacja użycia wyrażeń, której efektem byłoby przypisanie im określonego znaczenia? Czy na powiązaniu użycia z jakimiś bytami mentalnymi?) Nie będę omawiał zarysowanego tutaj problemu, chciałbym jednak wskazać, że źródłem tego typu krytyki jest ignorowanie bądź też błędna interpretacja pewnych powszechnie dostępnych faktów – faktów znanych zarówno filozofom, jak i niefilozofom. Takim faktem jest na przykład to, że gdy słyszymy jakąś wypowiedź w naszym języku ojczystym, zazwyczaj ją rozumiemy, i nie zawsze wymaga to przeprowadzenia pewnego wnioskowania[34]; natomiast teza, że tak być nie może, ponieważ tym, co jest nam naprawdę bezpośrednio dane, są tylko pewne dźwięki, jest pewnym wysoce nieoczywistym i dlatego podejrzanym twierdzeniem filozoficznym. Jeden z zarzutów wobec konkluzji, do jakiej dochodzi Stroud, jest więc oparty na próbie wyrzeczenia się naszego sposobu mówienia o świecie i funkcjonowania w nim w imię swoistego puryzmu filozoficznego – puryzmu, za którym nie stoją żadne zniewalające racje.

---

[33] Koncepcja tego, co bezpośrednio dane, została poddana radykalnej krytyce przez Sellarsa, por. *Empiryzm a filozofia umysłu*, tłum. J. Gryz, [w:] B. Stanosz (red.), *Empiryzm współczesny*, Warszawa: Wydawnictwo UW 1991, s. 173–257. Warto zauważyć, że przekonanie o absolutnym charakterze analogicznego rozróżnienia obserwacyjne/teoretyczne było także wielokrotnie krytykowane. K.R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, Warszawa: Aletheia 2002, rozdz. 5 *Problem bazy empirycznej*; tenże, *Wiedza obiektywna*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1992, rozdz. 2, § 18; T.S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromęcka, Warszawa: PWN 1968.

[34] Stroud w artykule *Meaning, Understanding and Translation*, dz. cyt., szczegółowo wyjaśnia, dlaczego rozumienie nie może być ujmowane jako zdolność do podania interpretacji. Na przykład, rozumienie słów nie może polegać jedynie na umiejętności ich powiązania z określonymi ideami bądź pojęciami, ponieważ o ile same pojęcia lub idee nie są rozumiane, to te słowa, które są z nimi powiązane, pozostają niezrozumiałe.

Jak już jednak wspomniałem, zdaniem Strouda, rzetelne filozofowanie musi akceptować pewne fakty, które nie zostały ustalone na drodze filozoficznej refleksji, w przeciwnym razie popadnie ono w „narcystyczny regres":

> Musi istnieć coś, czym się zajmujemy, i co nas otacza, a co nie jest filozofią. Uprawiając filozoficzną refleksję nad takimi kwestiami, musimy mieć odwagę, by rozpoznać je i nie tracić ich z oczu, i nie przeinaczać ich lub zaprzeczać im w świetle tego typu refleksji. W przeciwnym wypadku zostanie utracone wszelkie znaczenie myśli filozoficznej i zainteresowanie nią[35].

Najważniejszym powodem, dla którego wniosek mówiący, że znaczenie da się wyjaśnić tylko w kategoriach semantycznych, jest z filozoficznej perspektywy niesatysfakcjonujący, jest to, iż postulat całkowicie ogólnego wyjaśnienia znaczenia okazuje się niewykonalny. Całkowicie ogólne wyjaśnienie jakiegoś zjawiska, na przykład tego, że słowa mają sens, nie może zakładać, iż poszczególne przypadki tego zjawiska są już dla nas zrozumiałe. Gdybyśmy w naszych objaśnieniach odwoływali się do tych przypadków jako czegoś nieproblematycznego, to nie byłoby ono całkowicie ogólne, ponieważ owe przypadki tego zjawiska pozostawałyby niewyjaśnione. Punktem wyjścia całkowicie ogólnego wyjaśnienia znaczenia nie mogą być zatem żadne fakty semantyczne[36]. Takie objaśnienie musi przyjmować perspektywę zewnętrzną względem języka. Postulat całkowicie ogólnego zrozumienia różnych zjawisk jest zdaniem Strouda wpisany w istotę filozoficznego podejścia do rzeczywistości[37]. Z drugiej jednak strony w przypadku znaczenia, jak też w innych przypadkach[38], filozoficzna argumentacja pokazuje,

---

[35] B. Stroud, *What is Philosophy*, dz. cyt., s. 43–44.

[36] Stroud w jednym ze swoich artykułów na temat Quine'a zwraca uwagę, że autor *Dwóch dogmatów empiryzmu* zaleca takie podejście do kwestii znaczenia, chociaż jest ono niezgodne z pewnym ogólnym rysem jego filozofii – mianowicie wedle Quine'a nie jest możliwe zajęcie zewnętrznej perspektywy wobec akceptowanych przez nas przekonań. Stroud stwierdza, że Quine nie powinien zatem próbować wyjaśnić funkcjonowania języka w czysto behawiorystyczny sposób. Por. *Quine on Exile and Acquiscence*, [w:] *Meaning, Understanding, and Practice*, dz. cyt., s. 151–169.

[37] Zob. B. Stroud, *The Pursuit of Philosophy*, [w:] *Proceedings & Addresses of The American Philosophical Association*, vol. 82:2, November 2008, s. 117–129.

[38] Stroud rozpatruje próbę zastosowania tego postulatu m.in. do wartości, kolorów i wiedzy o świecie zewnętrznym; por. B. Stroud, *The Study of Human Nature and the Subjectivity of Value*, [w:] G. Peterson (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*,

że ten postulat nie może zostać spełniony. Ta sytuacja rodzi oczywiście niezadowolenie[39]. Odwołując się do Kanta, można powiedzieć, że rozum popada w konflikt sam ze sobą[40]. Warto dodać, że istnieje pewna zbieżność pomiędzy wnioskami, do jakich dochodzi Stroud, a tym, co Kant mówi na temat metafizyki. Kant uważa, że metafizyka niewątpliwie istnieje jako pewna naturalna skłonność rozumu ludzkiego, wątpliwe jest natomiast to, czy jest w ogóle możliwa jako nauka[41]. Jak sądzę, Stroud zgodziłby się nazwać żądanie całkowicie ogólnego wyjaśnienia postulatem metafizycznym. Co więcej, to, że go formułujemy, jest poniekąd czymś naturalnym[42]. Jak się jednak okazuje, spełnienie tego metafizycznego żądania jest niemożliwe, to zaś znaczy, że metafizyka nie może się ukonstytuować jako nauka. Oczywiście ten wniosek w pewnym sensie jest zbyt ogólny. Diagnoza Strouda pokazuje jedynie to, że nie da się spełnić tego postulatu w odniesieniu do znaczenia, nie przecząc zarazem temu, co jest akceptowane przez wszystkich. Nawet ci, którzy są zaślepieni jakąś metafizyczną doktryną, w zwykłych rozmowach nie negują tych faktów – dopiero gdy przyjmują 'filozoficzny' punkt widzenia twierdzą, że to, co powszechnie przyjęte, w pewnym sensie nie jest jednak prawdą. Zdaniem Strouda ten fakt powinien skłonić nas do gruntownego przemyślenia tego postulatu[43].

---

vol. X, Salt Lake City: University of Utah Press 1989, 213–259; B. Stroud, *The Quest for Reality – Subjectivism & the Metaphysics of Colour*, Oxford: Oxford University Press 2000; tenże, *Understanding Human Knowledge in General*, [w:] *Understanding Human Knowledge*, Oxford–New York: Oxford University Press 2002, s. 99–121. Zdaniem J. Bridgesa i N. Kolodny'ego niemożność całkowicie ogólnego wyjaśnienia różnego typu zjawisk stanowi jeden z głównych motywów filozofii Strouda; zob. J. Bridges, N. Kolodny, *The Quest to Understand Philosophy*, dz. cyt.

[39] Stroud twierdzi, że „rozpoznanie nieuchronności tego metafizycznego niezadowolenia samo może ujawniać coś istotnego, co dotyczy ludzkiej kondycji lub ludzkich aspiracji", zob. B. Stroud, *The Pursuit of Philosophy*, dz. cyt., s. 128.

[40] Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2001, A XII.

[41] Por. tamże, B 21. Oczywiście słowo „nauka" jest tutaj użyte w sensie, jaki przypisuje mu Kant.

[42] Stroud odwołuje się do tej myśli Kanta, zastanawiając się nad specyfiką dociekań metafizycznych, zob. B. Stroud, *Engagement and Metaphysical Dissatisfaction:Modality and Value*, New York: Oxford University Press 2011, s. 3.

[43] Zob. B. Stroud, *The Pursuit of Philosophy*, dz. cyt., s. 128.

Kończąc zestawienie tego, co Stroud mówi na temat znaczenia, z jego poglądami na naturę filozofii, chciałbym zastanowić się nad następującym zarzutem, jaki można sformułować w odniesieniu do jego ujęcia tych zagadnień. Czy da się zaprzeczyć temu, że stwierdzenie:

> Znaczenie lub reguły mogą być wyjaśnione tylko tym osobom, które potrafią mówić i rozumieją to, co jest powiedziane. Języka w ogóle uczymy się nie poprzez kierowanie się wskazówkami i objaśnieniami dotyczącymi tego, jak mamy mówić, lecz dlatego że nasze naturalne reakcje, zainteresowania i skłonności są wystarczająco podobne do tych, które mają ludzie już umiejący mówić[44].

jest pewną tezą filozoficzną? Jeśli nie, to praktyka filozoficzna Strouda stoi w sprzeczności z jego metafilozoficznymi deklaracjami. W innym artykule[45] rozważa on tę kwestię i zauważa, że tego typu wypowiedzi mają przede wszystkim charakter negatywny i dlatego nie należy ich traktować jako twierdzeń, które wyjaśniają nam, co stanowi istotę danego zjawiska – w tym przypadku znaczenia. Nie są więc tezami, które składają się na pewną teorię filozoficzną. Czy jednak w drugiej części zacytowanego przeze mnie fragmentu nie wskazuje on, że nauka języka zależy od tego, iż wszyscy posiadamy do pewnego stopnia wspólne zainteresowania i skłonności, a zatem czy nie formułuje on pewnej pozytywnej tezy? Stroud niewątpliwie zgodziłby się, że jest to pewna pozytywna teza, ale – jak sądzę – zakwestionowałby twierdzenie, że jest to teza filozoficzna. Tego typu stwierdzenie zapewne zaliczyłby do zbioru oczywistości, które wszyscy akceptujemy i które są tym, co poprzedza – zarówno w sensie czasowym, jak i logicznym – wszelką refleksję filozoficzną. Skoro jednak filozofowanie – zdaniem Strouda – polega na konfrontacji problemów filozoficznych z takimi oczywistościami, to odgrywają one zasadniczą rolę w filozofii. Czyż nie można zatem powiedzieć, że w pewnym sensie są one twierdzeniami filozoficznymi, ponieważ bez nich nie jest możliwa jakakolwiek filozofia? Czy wolno nam jednak także uznać, że są one w takim samym sensie rezultatem działalności filozoficznej, w jakim tezy naukowe są wynikiem działalności naukowej?

---

[44] B. Stroud, *Mind, Meaning, and Practice*, dz. cyt., s. 192.

[45] Zob. B. Stroud, *The Background of Thought*, [w:] *Meaning, Understanding, and Practice*, dz. cyt., s. 147.

PHILOSOPHY AS A DIAGNOSIS. ON BARRY STROUD'S CONCEPTION OF PHILOSOPHY

Summary

The main goal of this article is to outline Barry Stroud's conception of philosophy. Philosophy, in his opinion, aims at understanding of various kinds of phenomena and our attitude towards them, but this understanding doesn't manifest in a set of philosophical theses. A philosopher should become aware of a peculiar character of understanding which he wants to reach, and in consequence, admit that a metaphilosophical reflection is integral part of philosophical investigations. An understanding of the nature of philosophical investigations is not possible without pointing to their sources. Thus the task of a philosopher is to diagnose philosophical problems by showing from which earlier questions and theories they have arisen. On the other hand, philosophical reflection must be always confronted with the things which are accepted by all of us, otherwise understanding caused by that reflection wouldn't refer to phenomena belonging to our world. Stroud thinks that a description of one's conception of philosophy requires looking at the manner in which that philosopher approaches to a given problem. Acknowledging the rightness of his remark I consider his approach to philosophy using as an example his treatment of the question "what is meaning?". I point out that Stroud looks into the source of the Wittgensteinian slogan "meaning of the expression is its use". The main Stroud's conclusion is that if a description of a use of a certain expression is to explain the meaning of that expression, semantical terms have to appear in that description. This statement could be abandoned, Stroud claims, only if we rejected the things which all of us acknowledge as obvious.

„Analiza i Egzystencja" 23 (2013)
ISSN 1734-9923

ARTYKUŁY

MARCIN FURMAN*

EPISTEMOLOGIA RUDOLFA HERMANNA LOTZEGO. OBIEKTYWNOŚĆ JAKO EPISTEMICZNA WAŻNOŚĆ

Słowa kluczowe: epistemologia, ontologia, wartość, Lotze, epistemiczna ważność
Keywords: epistemology, ontology, value, Lotze, epistemic importance

* Marcin Furman – adiunkt w Zakładzie Historii Filozofii i Filozofii Współczesnej, Katedra Filozofii przy Akademii Pomorskiej w Słupsku; zainteresowania: fenomenologia, transcendentalizm, filozofia obowiązywania, neokantyzm. E-mail: furmanmarcin1@gmail.com.

Wstęp

Rudolf Hermann Lotze (1817–1881)[1], jak pisze H. Schnädelbach, „jest klu-

[1] R.H. Lotze urodził się w Budziszynie (Bautzen) 21 maja 1817 r. W latach 1834–1838 studiował na uniwersytecie w Lipsku, gdzie jego nauczycielem filozofii był C. Weisse. Studiował również medycynę, w tym zakresie słuchał wykładów E.H. Webera i G.T. Fechnera. 1 marca 1838 r. uzyskał tytuł doktora filozofii. W tym samym roku, 17 lipca, uzyskuje również tytuł doktora medycyny. Przez najbliższe 4 lata wykłada w Lipsku medycynę i filozofię. W 1844 r. zostaje powołany na katedrę w Getyndze na stanowisko profesora filozofii, gdzie jest następcą J.F. Herbarta. Lotze spędza tutaj większą część swojego życia, tu powstają jego główne dzieła. W 1881 r. przenosi się do Berlina, gdzie obejmuje katedrę filozofii i gdzie w lipcu 1881 r. umiera.
Zasadniczo twórczość Lotzego można podzielić na pięć okresów, nie licząc lat młodości, kiedy jego działalność była poświęcona głównie literaturze. W tym czasie wydał m.in. tomik poezji. Wyznacznikiem pierwszego okresu, ściśle związanego z działalnością filozoficzną, jest *Metaphysik* z 1841 r., nazywana też „małą metafizyką". W niej Lotze polemizuje z idealizmem Hegla i realizmem Herbarta. Drugi okres pracy Lotzego wiąże się przede wszystkim z działalnością naukową. Głównie chodzi tutaj o zainteresowania fizjologiczno-medyczne (w ich zakres wchodzi medycyna, psychologia, antropologia). W tym czasie wydane zostają: *Allgemeine Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften* (1842); *Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens* (1851); *Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele* (1852). Trzeci okres przypada na lata 1856–1864, kiedy wydane zostaje trzytomowe dzieło *Mikrokosmos. Ideen zur Geschichte und Naturgeschichte der Menschheit.* Lotze nie ogranicza się tutaj do empirycznego opisu duszy, jak miało to miejsce w okresie wcześniejszym, ale poszukuje jej fundamentu w istocie Boga. Kolejny okres – czwarty – związany jest z rozważaniami poświęconymi estetyce. Charakterystyczne dla tego okresu jest dzieło *Geschichte der Aesthetik in Deutschland* z 1868 r. Piątym okresem i najważniejszym dla współczesnego badacza są lata 1874–1879. W tym czasie wydany zostaje *System der Philosophie*, pierwszą jego część stanowi *Logik* (1874), drugą *Metaphysik* (1879). Pierwotnie *System…* miał się zakończyć trzecią częścią, która obejmowałaby filozofię praktyczną, jednak przedwczesna śmierć autora uniemożliwiła jej napisanie.

Momentem, który stanowi swoistą cezurę w twórczości Lotzego, jest wydanie *Logiki* z 1874 r. Tutaj powstają zręby podstawowego problemu filozoficznego, który będzie inspiracją filozofii współczesnej, a przede wszystkim neokantyzmu. Chodzi o pojęcie obowiązywania (*Geltung*) i ściśle z nim związane pojęcie wartości (*Wert*). W nich zakwestionowany zostaje dotychczasowy związek poznania i bytu. Rozróżnia się natomiast byt i ważność, której nie przypisujemy istnienia, ale mimo to ma mieć ona dla nas realne znaczenie. W tym kontekście *Logika* miała być przeciwwagą dla rozważań zapoczątkowanych przez *Metafizykę* z 1841 r., która, nawiązując do filozofii Hegla, uznawała, że fundament rzeczywistości musi być umiejscowiony w bycie abstrakcyjnym, który jest dla człowieka niepoznawalny. Zob. również. R.H. Lotze: *Metaphysik.*

czową postacią historii filozofii dziewiętnastego stulecia"[2]. Lotze w historii filozofii zapisuje się przede wszystkim jako twórca filozofii wartości. Według jego ustaleń wartości są obiektywne i idealne, ale nie istnieją, tak jak istnieje coś rzeczywistego. W przeciwieństwie do istnienia mają posiadać ważność. Oddziaływania filozofii Lotzego nie należy jednak ograniczać do filozofii wartości[3]. W niniejszym artykule chciałbym przede wszystkim zilustrować późniejszą twórczość Lotzego, mianowicie poglądy epistemologiczne, które zasadniczo wiążą się z jego *Logiką*[4]. Ma ona decydujący wpływ na problematykę obowiązywania i wartości poznania.

W tym kontekście już na początku należy powiedzieć, że autor *Logiki* świetnie zdawał sobie sprawę z ograniczoności ludzkiego umysłu, dlatego w swoich rozważaniach podkreślał, że w poznaniu nie możemy osiągać rzeczy samych. Nasze poznanie przede wszystkim polega na ustaleniach dotyczących form logiczności naszego poznania. Dlatego powinniśmy uzasadniać świat, który prezentuje się w przedstawieniach. Fundamenty są dla nas niepoznawalne, a zatem nie ma sensu ich uzasadniać. Uzasadnienie ma dla nas znaczenie pierwszorzędne tylko dlatego, że opieramy się w nim na tym, co się przedstawia, a nie na tym, co jest przed nami ukryte. Tym sposobem Lotze kwestionuje dotychczasową metafizykę. Wówczas bowiem dotychczasowe koncepcje metafizyki jawią się jako niewystarczające, aby

---

Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie, und Psychologie, Leipzig 1879. W porównaniu z tym dziełem *Logika* rozważać ma kwestie nauki, a w rezultacie ma pokazywać, że jej ugruntowanie w bycie nie może być zrealizowane. (Szczegóły życia R.H. Lotzego można odnaleźć w książce R. Falckenberga *Hermann Lotze*. Erster Teil: *Das Leben und Entstehung der Schriften nach den Briefen*, Stuttgart 1901. Por. M. Wentscher, *Fechner und Lotze*, München 1925, s. 78–108).

[2] H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1992, s. 261.

[3] Por. tamże, s. 261–277. Wpływy Lotzego rozciągają się m.in. na filozofię neokantyzmu badeńskiego oraz marburskiego. Wyraźne wpływy Lotzego są też widoczne w fenomenologii Edmunda Husserla. Dodajmy, że do słuchaczy jego wykładów zaliczał się również Gottlob Frege.

[4] W artykule będę się odnosił do następujących wydań *Logiki*: R.H. Lotze, *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen, vom Erkennen*, Leipzig 1874 oraz do wznowienia trzeciej jej części z 1989 r.; tenże, *Logik. Drittes Buch. Vom Erkennen (Methodologie). Mit einer Einleitung »Objektivität: Logik und Erkenntnistheorie bei Lotze und Frege« mit dem Text der Ausgabe von Georg Misch neu herausgegeben von Gottfried Gabriel*, Hamburg: Felix Meiner 1989.

na ich podstawie powstała jakaś trwała nauka. Należy odejść od konstrukcji rzeczywistości, która byłaby zagwarantowana ugruntowaniem podmiotu transcendentalnego czy też wynikiem działania ducha absolutnego. W rezultacie takiej perspektywy poznanie ma się ograniczyć do systemu ważności i potwierdzalności w doświadczeniu. Widzimy więc, że zdaniem Lotzego, w pierwszej kolejności należy rozważyć to, co jest nam dane w poznaniu. Zatem rzecz sama w sobie nie znajduje tutaj miejsca. O rzeczywistości i jej poznaniu mówimy tylko wtedy, kiedy się przedstawia – to znaczy, kiedy na nas oddziałuje. Tu trzeba zaznaczyć, że Lotze empirycznego związku podmiotu, który działa, oraz oddziałującego na podmiot przedmiotu nie tłumaczy. Sytuacja taka wygląda następująco: z jednej strony poznajemy, wtedy posiadamy przedstawienia, z drugiej jednak treści tychże przedstawień traktowane są niezależnie od tegoż poznania i jako takie są niezmienne. Przy czym owe treści pojęte niezależnie od poznania nie istnieją, a tylko obowiązują. Na dodatek nie posiadamy wiedzy, żeby stwierdzić, dlaczego akurat te treści obowiązują jako prawda. Dlatego – zdaniem Lotzego – prawdę należy uznać za pojęcie podstawowe. Prawdy nie da się wytłumaczyć, ale, co ważne, to nas wcale nie zwalnia z uczestnictwa w niej. Warto podkreślić, że mimo braków, jakimi jesteśmy obarczeni w jej określaniu, każdy ją interpretuje na podstawie przedstawień, które posiada w doświadczeniu. W tym kontekście można sformułować wniosek, że prawda jest już w jakiś sposób obecna na zasadzie tego, co się przedstawia[5]. Problemem jest natomiast fakt, iż nie potrafimy powiedzieć, czym ona jest. Tym samym związek działającego i oddziałującego – przedstawienia i jego treści – choć w poznaniu zostaje stwierdzony jako obowiązujący, jest czymś niewytłumaczalnym.

Zaznaczmy, że Lotze szczególnie występuje przeciw filozofii G.W.F. Hegla. Krytykując jego system absolutny, jednocześnie odcina się od pytania, jak powstaje świat oraz do czego zmierza. Zdaniem Lotzego, należy zająć

[5] Por. R.H. Lotze, *Logik. Drittes Buch…*, dz. cyt., s. 512–513. Afirmacja różnicy – bytu i obowiązywania – ujawnia się w konfrontacji ze stanowiskiem późnego idealizmu, a przede wszystkim w konfrontacji z ontologią Friedricha Herbarta. Herbart mianowicie uważał, że wprawdzie możliwości poznania ograniczają się do ujmowanej w pojęcia sfery zjawiskowej, to jednak mimo wszystko pociągają za sobą konieczność uznania realności jako bytu w sobie. Lotze stąd jednak wyciąga odmienne wnioski i uważa, że uznanie realności bytu może następować tylko na podstawie tego, co jest nam dane w zjawiskach. Tym samym fundament rzeczywistości może być ustalony jedynie w zależności od naszej woli i przedstawień.

się pytaniem, jaki jest świat, który już istnieje. Wszelkie zaś konstatacje dotyczące systemu w formie zakreślonego koła mają dla niego znaczenie głównie etyczne, a ujmowana w nim „idea najwyższego dobra" określona zostaje tylko regulatywnie[6]. To zaś powoduje, że systemu wiedzy nie można rozpatrywać jako struktury konstytutywnej dla pojęcia bytu, a jedynie jako motyw ludzkiego działania. Z tego względu należy zauważyć, że metafizyka wprawdzie wskazuje ideę, całość systemową, ale naukowo jej nie uzasadnia[7]. System poznania ma więc mieć znaczenie jedynie regulatywne.

Transcendentalność. Formy naoczności i kategorie

Autor *Logiki*, wprowadzając rozróżnienie bytu (*Sein*) i obowiązywania (*Geltung*), uważa, że rozważania dotyczące fundamentów poznania mają zostać ograniczone do uzasadnienia. W tym kontekście zostaje również wprowadzone odróżnienie poznania rozumianego jako proces od jego treści. Przy czym treść, o której jest tutaj mowa – jak już wskazywałem – nie istnieje, a jedynie obowiązuje. Tym samym przekonanie, które się tyczy owej treści, posiada znaczenie regulacyjne, to znaczy ma sens w uzasadnieniu. A zatem niczego nie rozstrzyga, a jedynie funkcjonuje w ramach poznania, którego dotyczy. Warto zaznaczyć, że takie poznanie nie jest absolutne ani nieskończone, jest zaś rezultatem skończonych możliwości podmiotu. Dlatego też stosunek pomiędzy podmiotem i przedmiotem, który się tutaj

---

[6] Dlatego metafizyka Lotzego nie posiada początku w rzeczy samej, ale w działaniu podmiotu. Czyli zasadniczo skupia się na praktyce. Na tej podstawie można wysnuć wniosek, że wynika z etyki. R. Pester, *Hermann Lotze. Wege seines Denkens und Forschens*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1997, s. 131. Pojęcie systemu, którym posługuje się Hegel, określa byt. W tym sensie wiedza jest bytem, który zostaje udostępniony w formie systemu – w nim ma się odzwierciedlać duch absolutny, a tym samym cała rzeczywistość. A zatem poza duchem nie ma rzeczywistości. Natomiast dla Lotzego system jest jedynie ideą regulatywną. To znaczy ma on dla nas znaczenie determinujące poznanie, ale nie posiada znaczenia konstytutywnego, mianowicie nie określa bytu. W tej perspektywie można powiedzieć, że system pełni funkcję regulującą poznanie. W nim rezultaty poznania są dla nas zrozumiałe, a tym samym uzasadnione. Ponadto kwestia tego, czy poznanie dotyczy bytu, czy też nie, jest kwestią problematyczną.

[7] Por. R.H. Lotze, *Przedmowa tłumacza*, [w:] *Zarys metafizyki. Dyktaty podług wykładów Hermana Lotzego*, red. H. Goldberg, Warszawa: Księgarnia E. Wende i Sp. 1910, s. 14.

ujawnia, a ściślej mówiąc, między procesem poznania a treścią, którą ów proces ujmuje, nie posiada odzwierciedlenia w bycie. Możemy jeszcze raz podkreślić, że Lotze nie dąży do określenia prawdy, która miałaby znaczenie metafizyczne, wskutek czego sądy uzyskiwałyby kryterium przedmiotowe, a w konsekwencji powszechne uznanie[8]. Rozważania zawarte w *Logice* są raczej wyrazem rezygnacji z metafizyki. Podejmują problem teleologii, przez którą poznanie ma zyskać uzasadnienie, a tym samym posiadać sens. Innymi słowy, korelacja podmiotu i przedmiotu nie odzwierciedla bytu. Wszelako jest podporządkowana racjonalizacji, która pełni funkcję uzasadnienia poznania. Poznanie ma być przede wszystkim uwierzytelnieniem skuteczności i działania ludzkiego podmiotu w ramach powszechnie przyjętej sprawdzalności w doświadczeniu[9]. Zaznaczmy więc, że jeśli jest tutaj mowa o podmiocie i przedmiocie, to tylko dlatego, ponieważ stanowią one elementy teorii, która obowiązuje. W rezultacie są one wyrazem racjonalizacji poznania, które przejawia się w formie przedstawień i ich treści.

Rzecz sama w sobie jest dla nas poznawczo niedostępna, stąd jedyne, co możemy o niej powiedzieć, to fakt, że obowiązuje w doświadczeniu. Poznanie ma się spełniać na zasadzie obowiązywania w korelacji przedstawienia i treści, którą ono ujmuje w doświadczeniu. Godny uwagi jest tutaj fakt, że w takim przypadku nie chodzi o byt, albowiem on znajduje się poza możliwościami przedstawienia, ale o obowiązywanie. Otóż obowiązywanie jest wyrazem możliwości poznania, które określa się w przedstawieniu, a nie w bycie. Rozróżnienie to znajduje swój wyraz w ograniczonych możliwościach poznania, które nie mogą odzwierciedlić bytu, ale mogą

---

[8] Por. R.H. Lotze: *Logik. Drittes Buch…*, dz. cyt., s. 51–52.

[9] W tym kontekście warto przywołać rozprawę Benno Erdmanna *Über Inhalt und Geltung des Kausalgesetzes*, w której uważa on, że rozumowe ujęcie prawa przyczynowości przez Lotzego jest następstwem hipotetycznego przyjęcia formuły współzależności przyczyny i skutku w doświadczeniu. Por. B. Erdmann: *Über Inhalt und Geltung des Kausalgesetzes*, Halle: M. Niemeyer 1905, s. 38. Można zatem powiedzieć, że Lotze nie tyle formułuje prawo przyczynowości, ile na podstawie indukcji doświadczenia dochodzi do konkluzji, iż jest ono prawdą. W tym przypadku warto również zwrócić uwagę na sylwetkę Heinricha Rickerta, przedstawiciela szkoły badeńskiej i kontynuatora filozofii obowiązywania Lotzego. On bowiem uważa, że w poznaniu należy się kierować transcendencją. Wskutek czego to, co indukcyjne, w poznaniu jest nieistotne. Zdaniem Rickerta, poznanie ma być aprioryczne, a w konsekwencji zgodne z regułami logiki. Por. H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Tübingen: Mohr 1928.

zostać uzasadnione. Dlatego też w obowiązywaniu chodzi o racjonalizację poznania, które wyraża się za pomocą przedstawień. Wiedza, która obowiązuje, powinna polegać na możliwościach poznania, a tym samym ma dotyczyć faktów. Obowiązywanie, które się na ich podstawie ujawnia, jest wyrazem refleksji, która bierze pod uwagę zarówno to, co jest w poznaniu dostępne, jak i to, co jest tylko domniemane. Przy tym należy zauważyć, że realizm transcendentalny czy też inne projekty metafizyczne rozpatrują niedostępność w poznaniu w sposób definitywny. Tym sposobem ustanawiają w niej fundament rzeczywistości w postaci transcendencji rzeczy samej. Obowiązywanie zaś jest wyrazem racjonalizacji, która niczego nie rozstrzyga, a jedynie ogranicza się do warunków doświadczenia. Na ich podstawie uzasadnia poznanie, ale nie może określić bytu. Obowiązywanie poznania jest więc przede wszystkim rezultatem poznawczych możliwości podmiotu. Dlatego trzeba podkreślić, że obowiązywanie nie pomija braków ani niedoskonałości związanych z poznaniem. Tylko przekonania, które zostają odzwierciedlone w poznaniu – to znaczy posiadają wystarczające racje – są dla nas wiarygodne, a w rezultacie mają sens. Prawda sądzenia wynika z kondycji poznawczej podmiotu, której wyrazem są przedstawienia. W konsekwencji to, co obowiązuje jako prawda poznania, musi być odniesione do tego, co się pojawia w doświadczeniu.

Zwróćmy uwagę, że doświadczenie jest odzwierciedleniem sposobu, w jaki oddziałuje na nas rzeczywistość. Obowiązywanie jest zaś rozumiane jako związek elementów doświadczenia, dzięki któremu określony zostaje stan naszej wiedzy. Ma się ona realizować na podstawie doświadczenia, czyli w poznaniu. Taka wiedza umożliwia rozumienie rzeczywistości, która w ten sposób może być korygowana i określana wraz z nowymi możliwościami wynikającymi z doświadczenia[10]. Optyka doświadczenia pokazuje, że struktury rozumienia rzeczywistości nie są ustalane w podmiocie transcendentalnym, ale stanowią rezultat zaangażowania podmiotu empirycznego. Tym samym rzeczywistość i jej rozumienie ma się odzwierciedlać w doświadczeniu empirycznym. Wskutek czego to, co obowiązuje, musi odnosić się do świadomości, czyli do tego, co się pojawia w przedstawieniu. Sytuację taką najlepiej ilustrują Kantowskie formy naoczności czasu i przestrzeni oraz

[10] Por. Ch.F. Pfeil, *Der Einfluss Lotzes auf die logische Bewegung der Gegenwart dargestellt am Begriff der „Geltung" und am Begriff der Wahrheit und des Apriori*, Tübingen 1914, s. 15.

kategorie. Trzeba jednak pamiętać, że Kant uprawomocnienia wiedzy upatrywał w rzeczy samej w sobie, natomiast Lotze widzi je w obowiązywaniu. Jego zdaniem konsekwencja poznania nie pozwala go odnosić do istnienia transcendencji[11]. Rzeczywistość można uprawomocnić tylko na podstawie teleologicznego związku, który jest uzasadnieniem doświadczenia. Z tego również wynika, że kategorie nie mogą wskazywać rzeczywistości rzeczy. Poznanie należy ograniczyć do teleologii, która jest wyrazem korelacji kategorii i naoczności. Zaznaczmy więc, że dzięki kategoriom istnieją obiekty naszych myśli, jednakże tylko w odniesieniu do tego, co jest przedmiotem doświadczenia, czyli tylko w odniesieniu do przedstawień. To, co jest poza nimi, w poznaniu nas nie interesuje. Tylko tak rozumiejąc poznanie możemy mówić, iż jest ono poznaniem rzeczywistości, to znaczy obowiązuje. Dlatego nie powinniśmy szukać tego, co pierwsze i ostatnie. Zdaniem Lotzego, przede wszystkim należy skupić uwagą na zrozumieniu doświadczenia[12].

W świetle powyższych analiz okazuje się, że doświadczenie w czasie i przestrzeni wymaga od nas skorelowanej z nim refleksji teoretycznej. Zarówno zatem pojęcie doświadczenia jak i pojęcie jego interpretacji pozostają ściśle ze sobą powiązane. Tylko w ten sposób poznanie może być obiektywne. Heinrich Rickert twierdzi, że taka refleksja teoretyczna jest określeniem rozumienia, w którym odzwierciedlają się wartości[13]. Przy czym trzeba zaznaczyć, że Lotze wyznacza wartość poznania i jego obowiązywanie w ramach doświadczenia, podczas gdy Rickert wartość zasadniczo wiąże z transcendencją[14]. Według tego drugiego, obiektywność

---

[11] W tym też sensie Lotzego można postrzegać jako konsekwentnego transcendentalistę. W porównaniu z nim Rickert może się prezentować jako transcendentalista niekonsekwentny, ponieważ ugruntowania poznania upatruje on w transcendencji.

[12] Por. L. Stählin, *Kant, Lotze and Ritschl. A Critical Examination*, trans. D.W. Simon, Edinburgh 1889, s. 8.

[13] Por. H. Rickert: *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen 1920, s. 187.

[14] Wiąże się to ze sformułowaniem problemu teorii poznania, która pyta o przedmiot, który stanowiłby dla tego poznania niezależną, transcendentną miarę. Por. H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Tübingen 1928; „[...] w ujęciu Rickerta zaciera się tradycyjny podział na sferę teoretyczną i praktyczną. Akty poznawcze, przez to iż polegają na zajmowaniu postawy wobec wartości, nabierają praktycznego charakteru". A. Bobko, *Wartość i nicość. Teoria wartości Heinricha Rickerta na tle neokantyzmu*, Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego 2005, s. 79. Tym samym to, co praktyczne – transcendencja przedmiotu – w jakiś

poznania znajduje się poza rzeczywistym oddziaływaniem w świadomości. Ch.F. Pfeil, komentując filozofię Lotzego, zwraca uwagę, że świadomość i substancja ducha to dwie różne rzeczy. Dlatego badania logiczne nie powinny się skupiać na procesie myślenia. To znaczy nie powinny uwzględniać odniesienia psychologicznego, ale przede wszystkim mają rozważać wartość i jej realizację. W tym sensie badania logiczne mają określać myślenie, a nie przedstawienia. W uzasadnieniu wiedzy nie należy się odwoływać do przedstawień, gdyż one mają wydźwięk psychologiczny. Faktem jednak jest, że w dziejach nauki i filozofii obserwujemy kształtowanie się teorii. Stąd należy z całą dobitnością podkreślić, że ich struktury nie są czymś gotowym, na co niewątpliwie moglibyśmy się powołać. W tej perspektywie można natomiast powiedzieć, że koncepcja obowiązywania, o której mówi Lotze, jest właśnie takim kształtowaniem się teorii, a nie gotową teorią. Z tego względu obarczona jest wątpliwością[15]. Spowodowana jest ona tym, iż na ukształtowanie teorii decydujący wpływ ma doświadczenie, którego pojęciowość oraz kryteria w miarę upływu czasu mogą ulegać zmianie. Jeśli zaś chodzi o transcendencję wartości u Rickerta, to ma ona sprawiać, że będziemy się czuli zobligowani do rygoryzmu w myśleniu. Wówczas w poznaniu nie tyle mamy polegać na doświadczeniu, ile na powinności, której w nim uchwycić nie można.

Tu warto odwołać się do Richarda Hönigswalda, który twierdzi, że mimo swojej niepoznawalności rzecz sama w sobie jest podstawą sądu naukowego. W takim teoriopoznawczym wyrażaniu jest bowiem wartością poznania. Rzecz sama w sobie jest zatem pojmowana jako argument obiektywności, któremu w poznaniu nie można sprostać. Poznanie bowiem pojmuje się w kategoriach przedstawienia i ujętej w nim treści. Wtedy określa minimum, które przedstawia się w doświadczeniu. Obiektywności zaś, której nie potrafimy doświadczyć, przypisujemy określenie rzeczy samej w sobie. Ona ma odzwierciedlać transcendentnie pojętą wartość, która w tym wypadku jest pojmowana jako maksimum przekraczające możliwości doświadczenia[16]. Podsumowując tę część artykułu, można sfor-

---

niewyjaśniony sposób ma być już zawarte w tym, co teoretyczne. W konsekwencji akt poznania ma być wydawaniem sądu i aktem wartościowania.

[15] Por. Ch.F. Pfeil, *Der Einfluss Lotzes*…, dz. cyt., s. 14–15.

[16] Por. R. Hönigswald, *Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft*, Göttingen: ed. Ruprecht 2008, s. 113–114.

mułować wniosek, że Lotze poprzestaje na minimum. To znaczy uważa, że poznanie ma obowiązywać w ramach doświadczenia, ale nie może posiadać ugruntowania w bycie. Natomiast Rickert opowiada się za wspomnianym maksimum obowiązywania, gdyż poznanie chce uprawomocnić w pojęciu transcendentnej wartości.

Koncepcja doświadczenia

Kolejną kwestią, którą należy tutaj poruszyć, jest koncepcja doświadczenia. Zwykle bowiem jego ujęcie fałszuje faktyczną sytuację poznania. Autor *Logiki* uważa, że na co dzień odstępujemy od korelacji kategorii i naoczności. Lotze twierdzi mianowicie, że w przykładach rzeczywistego użycia dialektyka wychodzi daleko poza taką korelację. Wbrew refleksji teoriopoznawczej zostaje jej przypisana jednoznaczność bytu. Tym samym zostaje wskazana idea, która określa stanowisko, do którego powinien należeć system prezentujących się przedstawień. Wówczas też jedność przedstawień, które jawią się w doświadczeniu, jest rozumiana jako odzwierciedlenie bytu. Warto zauważyć, że zdaniem Lotzego z jednej strony mamy tutaj do czynienia z fałszowaniem faktycznej sytuacji poznania; z drugiej jednak w takim bytowym ujęciu doświadczenia ma zostać określone miejsce w odniesieniu, do którego możemy mówić o tym samym twierdzeniu. To powoduje, iż wiedza, którą się posługujemy, jest wiedzą pewną[17]. Okazuje się więc, że bez owej kwalifikacji poznanie byłoby niemożliwe. Tym samym nie byłoby możliwości, aby wiedzę zrealizować w doświadczeniu. Trzeba jednak pamiętać, że to, „co ma ważność albo nie ma ważności w każdym [miejscu – M.F.], tak samo trzeba później, jak przedtem doświadczyć z innego źródła”[18].

[17] Zaznaczmy, że pewność, o której tutaj mowa, jest pewnością psychologiczną, z którą mamy do czynienia w poznaniu, które nie zostało poddane refleksji teoriopoznawczej. Dlatego w tym przypadku warto zwrócić uwagę na rozważania Rickerta, który dokonuje odróżnienia pewności psychologicznej od pewności (*Gewißheit*), która odnosi się do przedmiotu poznania. Uważa on mianowicie, że pewność taka nie jest stanem psychologicznym, ale przedmiotowym argumentem sądzenia. Por. H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*…, dz. cyt. s. 290 – 291.

[18] R.H. Lotze, *Logik. Drittes Buch*…, dz. cyt., s. 48. Zauważmy, że na co dzień nikt nie analizuje poznania. Po prostu jest ono odniesione do naszego życia i wszystkiego, co się z nim wiąże, a zatem zwykle uważamy, że rzeczywistość, w której żyjemy, jest rzeczywistością bytu. W tym przypadku Lotze mówi o systemie idei, jakby były one

Widzimy więc, że codzienne myślenie o rzeczywistości, jakoby była ona umocowana w bycie idei, przyczynia się do realizacji poznania. Refleksja jednak odsłania jej braki. Pokazuje mianowicie, że byt, który przypisujemy doświadczeniu, nigdy nie wykracza poza obowiązywanie, a tym samym ma znaczenie tylko hipotetyczne. Innymi słowy, doświadczenie zawsze jest związane z oddziaływaniem, któremu przypisujemy konkretność miejsca, w którym występuje. Tylko w ten sposób możemy określić obowiązujące poznanie i tylko w tej perspektywie uzyskuje ono walory obiektywności twierdzeń, którymi się posługuje. Dlatego istotnym elementem uprawomocnienia obowiązującego poznania jest konkretyzacja w doświadczeniu. Byt, który przypisujemy poznaniu, jest rozumiany na podstawie związku konkretnej naoczności i kategorii. Tylko w ich granicach mówimy o obiektywności, albowiem tylko w ten sposób poznanie może obowiązywać. Okoliczność idealności, którą posługujemy się w poznaniu, nie wyraża bytu, jest natomiast określeniem skuteczności naszego poznania, które powinno się przedstawić w doświadczeniu.

Zwróćmy uwagę na widoczny w tym kontekście kontrast pomiędzy stanowiskiem Lotzego i Hegla. Twórca systemu absolutnego uważał bowiem, że fakty i ich szczególność są nieistotne dla rzeczywistości. Rzeczywistość jest pojęciem i dlatego nie ma w niej miejsca na szczegóły. Wbrew temu Lotze twierdzi, że tylko w szczegółach i konkretności faktów rzeczywistość może posiadać sens. Jego zdaniem, poznanie nie jest ugruntowane w metafizycznym urzeczowieniu czy też w pojęciu – jak chciał Hegel – a jedynie funkcjonalnie uzasadnione na podstawie doświadczenia. Tym sposobem Lotze zastrzega, że rezultatem poznania jest tylko znaczenie w ramach związku przedstawień prezentujących się w doświadczeniu. Ta okoliczność powoduje, że poznanie obowiązuje i jako takie należy je weryfikować i doświadczać z innych źródeł. Warto zauważyć, że również wielki oponent heglowskiej dialektyki Friedrich Adolf Trendelenburg uważa, iż o przedmiocie poznania prawomocnie możemy mówić tylko z empirycznego punktu widzenia. W *Logische Untersuchungen* stwierdza on mianowicie,

---

urzeczowieniem rzeczywistości zmysłowej. Refleksja teoretyczna zwraca jednak uwagę, że sfera idealna nie ma nic wspólnego z bytem idei, o którym mówił Platon. Może posiadać jedynie wymiar teleologiczny, to znaczy może być tylko uzasadniona. Por. R.H. Lotze: *Logik. Drei Bücher*..., dz. cyt., s. 515.

że zawsze jesteśmy uwarunkowani okolicznościami doświadczenia, które niejako wskazują jego „klimat”[19].

Zaznaczmy więc, że obowiązywanie – tak, jak je ujmuje Lotze – dotyczy doświadczenia. Dlatego nie określa rzeczy. Mimo to nie jest ani relatywizmem, ani determinizmem. Cóż więc oznacza, że poznanie obowiązuje? Otóż poznanie w ramach obowiązywania wygląda następująco. Należy podkreślić, że przedmiotu poznania nie pojmuje się tutaj jako wyrazu wrażeń doznanych w doświadczeniu, ale jako wyraz wartości. W tym sensie wartość ma usprawiedliwiać wrażenie. Wrażenia są wtórne wobec teorii przedmiotu i tylko w niej uzyskują znaczenie. Innymi słowy, w poznaniu nie chodzi o bezpośredniość wrażeń, które są odzwierciedleniem subiektywności, a w rezultacie podlegają relatywizacji, ale o przedmiot poznania. Ów przedmiot nie polega na czuciu, ale na rozumieniu. Dodajmy, że rozumienie i doświadczenie mają być od siebie niezależne. Wówczas trzeba powiedzieć, że do tego, co zostaje ujęte we wrażliwości, przyłącza się rozumienie, które stanowi właściwy obiekt poznania. Wtedy też mówimy, że przedmiotem poznania jest wartość, którą odnajdujemy w strukturze rozumienia[20].

Podobnie na temat przedmiotu poznania wypowiada się Rickert. Twierdzi mianowicie, że wartości jako autonomiczna rzeczywistość należą do świata i dlatego filozofia wartości ma być uniwersalną nauką, która znajduje odzwierciedlenie w badaniu przedmiotowym[21]. Należy jednak pamiętać, że wartość poznania u Rickerta nie ma nic wspólnego z rzeczywistym doświadczeniem świadomości. Lotze mówi zaś o przedmiocie i jego obowiązywaniu w świadomości doświadczenia. Podmiot i przedmiot poznania są przez niego pojmowane w ramach związku przedstawień. Związek ów jawi się jednak

---

[19] Por. F.A. Trendlenburg, *Logischen Untersuchungen*, Zweiter Band, Leipzig 1862, s. 14. Zauważmy, że klimat doświadczenia nie zawsze jest ściśle związany z doświadczeniem przedmiotu. W rzeczywistości jesteśmy poznawczo ograniczeni i nie zawsze możemy w nim uczestniczyć. Stąd też klimat doświadczenia może być też związany z brakiem przedmiotu, do którego się ono odnosi. Przykładem jest tutaj autorytet nauki. Jesteśmy przekonani o jej słuszności, a w rezultacie uznajemy rezultaty doświadczeń naukowych, w których nie uczestniczyliśmy.

[20] Por. F. Bamberger, *Untersuchungen zur Entstehung des Wertproblems in der Philosophie des 19. Jahrhunderts. Band I. Lotze*, Halle: Niemeyer 1924, s. 85. Dlatego rozważania Lotzego można interpretować jako filozofię sytuującą się pomiędzy stanowiskiem ujmującym substancję, tak jak ją rozumiał Locke, a Kantowskim podmiotem praktycznym, w ramach którego rzeczywistość jest pojmowana jako jej zrozumienie.

[21] Por. H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens…*, dz. cyt., s. 186.

jako nieokreślona całość w teleologicznej strukturze jedności obowiązywania. Dlatego też punktem wyjścia teoriopoznawczych rozważań Lotzego nie może być ani podmiot, ani przedmiot poznania. Jedność, o której jest tutaj mowa, wprawdzie obowiązuje jako jedność poznania podmiotowo-przedmiotowego, ale przez to wcale nie znaczy, że świat nie może obowiązywać na innych zasadach. W tym kontekście warto przypomnieć, że jedyne, z czym mamy w poznaniu do czynienia, to przedstawienia i ich treść. Dopiero na ich podstawie można stwierdzić, że podmiot i przedmiot obowiązują w poznaniu. Stąd związku podmiotu oraz obowiązującej wartości przedmiotu poznawczo nie da się wytłumaczyć. Dodajmy, że obowiązująca rzeczywistość nie jest wyrazem realności. Całość, w ramach której realizują się przedstawienia, jest nieokreślona. A zatem Lotze nie mówi o ontologii, która prezentowałaby grunt rzeczywistości, a tym samym byłaby ostatecznym uprawomocnieniem poznania, ale o istotowym zadaniu. Wartość, a tym samym przedmiot poznania, określona zostaje oddziaływaniem w doświadczeniu i to właśnie w nim ma obowiązywać.

Niezwykle istotny jest tutaj fakt, że o surowym mechanizmie świata nic nie wiemy. Zawsze jest on poddany działalności ducha. Zaznaczmy, że duch, o którym mówi Lotze, nie jest Heglowskim duchem absolutnym, ale duchem obowiązującym. Dlatego też nie posiada kompetencji, aby określić byt w sposób jednoznaczny i definitywny. Duch obowiązywania wiedzy jest wyrazem kondycji ludzkiego poznania i w tym sensie nie posiada możliwości poznawania tego, co realne. Skończoność ludzkiego poznania utwierdza nas w tym, że ostatecznej wiedzy o fundamentach rzeczywistości nigdy nie osiągniemy. Duch wprawdzie wypełnia mechanizm świata[22], ale przez to wcale nie rozpoznaje jego fundamentów. Widzimy więc, że świat bez ducha nie istnieje, ale w tym przypadku nie ma on dla nas znaczenia ontycznego, a jedynie refleksyjny. To znaczy określa braki w poznaniu i kompensuje je obowiązywaniem wiedzy.

Z tego wynika, że rzeczywistość pojęć nie odzwierciedla bytu. Określa się natomiast w ramach obowiązywania, to znaczy w przedstawieniach jako ich treść. Doświadczenie jawiące się w takich treściach poddane zostaje racjonalizacji i wówczas obowiązuje jako przedmiotowe. Zaznaczmy jeszcze, że związku przedstawień nie poznajemy. Ów związek i treść poznania polega

[22] Por. M. Wentscher, *Fechner und Lotze*, München: Verlag Ernst Reinhardt 1925, s. 112.

jedynie na logicznym podporządkowaniu przedstawień, które prezentują się w doświadczeniu pod pojęcie rzeczywistości, które jest wyrazem obowiązywania. Obowiązywanie jest tutaj wynikiem związku przedstawień, który zostaje określony na podstawie racjonalizacji, która się przyłącza do tego, co się przedstawia w doświadczeniu. Przykładem może być dychotomia duszy i ciała. Nie znamy zasady ich związku, ale jednocześnie godzimy się z jego obowiązywaniem. Tak samo nie stwierdzamy podobieństwa pomiędzy sferą fizyczną, którą potwierdzają przedstawienia, a tym, co duchowe i określone w ich związku. Jedyne, co możemy stwierdzić, to fakt, że ów związek obowiązuje[23]. Przedstawienia są więc skorelowane z kategoriami i wtedy posiadają wartość. To znaczy pojmowanie ich jako jedność znajduje konsekwencję w postaci teorii, która obowiązuje. Zasadniczo zatem nie możemy poznać jedności, w której zostaje pojęty związek przedstawienia i kategorii, ale jednocześnie brak ten rekompensujemy w ramach teorii, która obowiązuje. Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że związek teorii i bytu nie jest tutaj określony na zasadzie konieczności. W poznaniu mamy bowiem do czynienia jedynie z obowiązywaniem związku przedstawienia i kategorii. W myśl tej argumentacji obowiązywanie rzeczywistości określone zostaje w przedstawieniach. Stąd to właśnie stosunki i zależności, które występują w obowiązującej powszechności i potwierdzająca ją szczególność przedstawień jest stosunkiem rzeczowym, czyli wartością. Tu trzeba nadmienić, że to, co przekracza strukturę doświadczenia, jest nierzeczowe i niezrozumiałe. Przedstawienia nie tyle określają się w kategoriach, ile zostają im przyporządkowane na zasadzie obowiązującej teorii. Jednakże ich jedności nie poznajemy. Myślenie ujmuje związki i zależności przedstawień w jedność, ale nie może podporządkować się rzeczy. Tym sposobem prawda, która dotyczy świata, jest produktem myślenia. Jeśli poznanie ma odzwierciedlać stan rzeczy, któremu odpowiadają przedstawienia i z nim skorelowane myślenie, to odwołanie do transcendencji będzie jego zafałszowaniem. W tym sensie porównywanie świata przedstawień z rzeczowością *res* nie ma dla nas żadnego znaczenia. Prawomocność poznania, a tym samym prawda, obowiązuje tylko jako korelacja myślenia i przedstawiania[24].

---

[23] Por. R.H. Lotze, *Logik. Drittes Buch*..., dz. cyt., s. 77.

[24] Por. tamże, s. 80.

Sądy i ich obowiązywanie

Niezwykle ważna w teorii obowiązywania jest koncepcja sądów, którą teraz przyjdzie nam się zająć. Zwróćmy uwagę, że rzeczywistość, którą wyrażają, jest rzeczywistością obowiązującą. Cóż to znaczy? Na przykład sądy matematyczne określamy w powszechności obowiązywania, która nie może być spełniona w żadnym przedstawieniu. Ich obowiązywanie jest ustalone, ale wcale przez to jeszcze nie poznane. I tak w *Logice* czytamy, że figura zostaje przez nas uświadomiona w następstwie jej zakreślenia. „[…] w równaniach matematycznych jest zupełnie nie wyrażoną krzywizną, która ma być [odzwierciedleniem – M.F.] kształtu linii przeprowadzonej przez całkowicie dowolnie wybrane punkty (*willkürliche Ausgangspunkte*), albo ze względu na przyjęcie graficznego sposobu jej powstania, ale tylko jako następstwo, które można wywieść z określonego stosunku koordynacji. Taka przeglądowość ma […] ważność klasyfikacyjnego podporządkowania pod pojęcie […]”[25]. Tym samym, jeśli chodzi o sądy matematyczne, ciężar wyrażania istoty rzeczy jest odniesiony do możliwości przedstawiania. Przy czym zaznaczmy, twierdzenia matematyczne mają wydźwięk idealny i dlatego przedstawienia nie mogą ich spełnić. Przedstawienia ilustrujące twierdzenia matematyczne są raczej analogią niż autentycznym ich odzwierciedleniem[26]. Wówczas bowiem procesowi przedstawiania przyporządkowane zostają twierdzenia matematyczne, którym one jednak nie mogą sprostać. Wskutek czego owe twierdzenia obowiązują w odniesieniu do konkretnej koordynacji ruchów myśli (przedstawień). Jednocześnie mamy zatem świadomość, iż są to natury całkowicie od siebie odrębne. Innymi słowy, sąd matematyczny na zasadzie związku przedstawień odnosi się do treści, która jest niezależna od tegoż sposobu przedstawiania. Warto dodać, że sąd taki obowiązuje i jest zrozumiały. To znaczy, że rzeczywistość, którą wyraża, uznana zostaje za poznaną pod warunkiem korelacyjnej natury, w jakiej się sprawdza. Lotze pisze, że w takim sądzeniu „Nadajemy wyrażeniom określone znaczenie:

---

[25] Tamże, s. 89.

[26] Warto wspomnieć, że Rickert w koncepcji sądów Lotzego widzi istotne braki. Chodzi mianowicie o to, że sądy nie posiadają tutaj żadnego odniesienia do przedmiotu (*der Gegenstand*), a jedynie spełniają się na zasadzie przedstawień. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest fakt, że sądy nie rozpatrują ani prawdy, ani fałszu, zostają bowiem odniesione do tego, co się przedstawia. Por. H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis*…, dz. cyt., s. 170, 176.

wszystkie ukształtowane pojęcia klasyfikacji i konstrukcji są podmiotowymi ruchami naszego myślenia, a nie procesami w rzeczach (*Sachen*). Jednocześnie jednak [znaczenie – M.F.] jest naturą rzeczy (*die Natur der Sachen*), [tj. – M.F.] rzeczywiście przedstawioną treścią. [Tak – M.F.] że myślenie, kiedy pozostaje logicznym prawem [ustanawiającej się w takich – M.F.] poruszeniach (*Bewegungen*) [treści – M.F.], w końcu właściwie zrealizowanego sposobu prezentacji [przedstawień – M.F.], ponownie zbiega się z zawartością rzeczy (*dem Verhalten der Sachen zusammentrifft*) […][27]". Godny uwagi jest tutaj fakt, że według Lotzego myślenie i logika nie ograniczają się do rachunku zdań. Logika ma być wyrazem doświadczenia i jego obowiązywania, a w rezultacie ma być logiką transcendentalną – wtedy dotyczy rzeczy. Komentując treść powyższego cytatu, możemy powiedzieć, że w refleksji teoriopoznawczej okazuje się, iż to, co miało dla nas „znaczenie" rzeczy i przebiegało zgodnie z tokiem naszego myślenia, w procesie przedstawiania uzyskuje status bycia rzeczą. Tym sposobem rzeczywistość korelacji przedstawień i sądów jest jedyną rzeczywistością, którą rozumiemy. Dlatego też nie ma potrzeby, aby w określaniu rzeczy przekraczać zakres wspomnianej korelacji[28].

Powyższy przykład pokazuje, że obowiązywanie sądów polega na świadomości oraz skorelowanej z nią wiedzy. Co ciekawe, w takiej korelacji posiadana wiedza jest wiedzą rzeczową, ponieważ równocześnie zwraca uwagę na słabości poznania, w którym jest uzyskiwana. Zaznaczmy jeszcze dla jasności wywodu, że sądy nie mogą odzwierciedlać transcendencji, ale stan wiedzy, to znaczy to, co obowiązuje. Innymi słowy, rzeczywistość i jej rzeczowość jest określona możliwością zrozumienia i uzasadnienia. W tym sensie sądy uzasadniają, ale nie stwierdzają bytu. Przede wszystkim są racjonalizacją przedstawień, do których mamy dostęp w doświadczeniu.

---

[27] R.H. Lotze: *Logik. Drittes Buch. Vom Erkennen…*, dz. cyt., s. 90.

[28] W tej kwestii można się dopatrywać przeformułowania dotychczasowego rozumienia ontologii, która sądziła, iż kategorie nie mogą stanowić prawdziwego bytu. Wbrew temu Lotze sugeruje, że już sama teoria pozwala kategoriom, które ją tworzą, stanowić konieczne ufundowanie bytu. To, że coś obowiązuje (ma ważność) uważamy bowiem za równie realne jak to, że coś istnieje. Jednak wraz z ujmowaniem rzeczywistości w ramach obowiązywania pojawia się pytanie: czy system obowiązywania może być ontologią? Zob. R. Pester, *Hermann Lotze: Wege seines Denkes und Forschens; ein Kapitel deutscher Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte im 19. Jahrhundert*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1997, s. 115.

Sądy mają być wyrazem zrozumienia rzeczywistości, którą doświadczamy. Można zatem słusznie powiedzieć, że dialektyka procesu przedstawiania i treści tychże przedstawień w sądzie zostaje uzasadniona i zrozumiana, a więc obowiązuje.

Na szczególną uwagę zasługują sądy hipotetyczne, ponieważ to właśnie na nich spoczywa ciężar naszej wiedzy o świecie. Autor *Logiki* pisze, że „w sądach h i p o t e t y c z n y c h powołujemy się na rzeczowe ustalenia (*sachliches Verhalten*), jednak w formie sądu nie doprowadzamy ich ani do wyrazu ani do zrozumienia. Połączenie poprzednika i następnika: kiedy obowiązuje B, to obowiązuje F, nie stwierdza nic więcej, jak ogólną przynależność B i F w j e d n y m jednolicie pomyślanym M. Teraz jednakże [w sądzie hipotetycznym – M.F.] rozdzieloną i jedną częścią myśli inną część antycypującą. Dzieje się tak za sprawą nierozdzielności związku obydwóch, która jest konsekwencją ujawniającej się możliwości odwracania kierunku ruchu [owego myślenia – M.F.] w zasadzie [która należy do – M.F.] natury podmiotu (*subjektive Natur*)"[29]. Sądy hipotetyczne odnoszą się więc do tego, co obowiązuje, a tym samym ujmują niezmienność związków zależności. W tym uwidaczniać ma się również fakt, iż w obowiązywaniu sądów rzeczywistość się nie przedstawia, ale na podstawie przedstawień, w zależności, czy to będzie poprzednik B, czy też następnik F, niezmiennie jest w myśli dopowiedziana. Sytuację taką przedstawić można następującymi słowami: Jeśli przedstawia się B, to jest ono oznaką swojego następstwa w postaci F. I odwrotnie, jeśli przedstawia się F, to jest ono następstwem B. Warto zwrócić uwagę, że przez swoją hipotetyczność i zależność od możliwości przedstawiania sądy nie wyrażają tego, czego od nich wymagamy[30]. Wówczas bowiem przedstawieniu, z którym mamy do czynienia w doświadczeniu, zostaje imputowana część, która się nie przedstawia. Co ciekawe, dopiero razem tworzą obowiązującą rzeczywistość. I tak, „k i e d y ma ważność warunek B, to nie ma tutaj logicznie żadnej większej przerwy, która dzieli jego ważność od następstwa F; obydwa [warunki – M.F.] tworzą jednoznaczność w zgodności tego, co hipotetyczna forma sądów twierdzi jako właściwy rezultat poznania, [a mianowicie – M.F.] tylko [jako – M.F] niepodzielny proces M"[31]. Sądy hipotetyczne określają warunki na zasadzie jednoznaczności, według

[29] R.H. Lotze, *Logik. Drittes Buch…*, dz. cyt., s. 91.

[30] Por. tamże, s. 92.

[31] Tamże.

której obowiązują. Rzeczywistość jednak niekoniecznie jest jednoznaczna. Dlatego należy pamiętać, że sądy tylko formalnie określają prawidło, pod które podporządkowane zostają przedstawienia. W tym sensie obowiązują i posiadają uzasadnienie.

W świetle powyższych rozważań widzimy, że wiedza obowiązuje, a tym samym ma sens tylko w ramach teleologii doświadczenia. Podkreślmy więc, że sądy nie abstrahują od doświadczenia, ale ujmują je w obowiązywaniu. Innymi słowy, sądy odpowiednio racjonalizują doświadczenie w zależności od dziedziny, którą wyrażają[32].

Nadmieńmy, że obowiązywanie jest również świadomością słabości poznania. Przykładem takiej słabości jest zależność przyczyny i skutku, z którą mamy do czynienia w sądach hipotetycznych. Przyczyna i skutek są tutaj wyrazem racjonalizacji, a tym samym nie mogą się charakteryzować czasowością. Lotze pisze, że „zamiast realnego i szczególnego stosunku przyczynowości, w hipotetycznym sądzie ukazane jest tylko powszechne i abstrakcyjne uwarunkowanie w ogóle, które nie ma żadnego realnego znaczenia"[33]. Wówczas też w sądach nie zwracamy uwagi, czy rzeczywiście spełniają się w przedstawieniu, gdyż pierwszorzędne jest dla nas ich obowiązywanie[34]. To znaczy świadomość, że nawet przy nieobecności przedstawień, które są ich potwierdzeniem, prawa wciąż obowiązują. Prawa jednakże wymagają ostatecznej podstawy obowiązywania w postaci realności rzeczy. Tu są jedynie jej interpretacją. Tym samym prawa oznaczają doświadczenie, są z nim skorelowane, ale nie mogą wyrazić natury rzeczy. Spowodowane jest to tym, że rzecz sama w sobie sytuuje się ponad nauką, a więc jest przedmiotem metafizyki[35].

W tym kontekście należy podkreślić, że poznanie zostaje określone symbolicznie. To znaczy rzeczywistości nadajemy cechy właściwe człowiekowi – racjonalizujemy ją. Operacja taka jest niezbędna, ponieważ inaczej

---

[32] Mamy świadomość, że inaczej będzie wyglądało doświadczenie fizyczne, a inaczej chemiczne. Stąd przygotowania do doświadczenia, w zależności od dziedziny, w której będzie przeprowadzane, będą również wyglądały zupełnie inaczej. Wszelako w swojej inności będą podlegały racjonalizacji.

[33] R.H. Lotze: *Logik. Drittes Buch...*, dz. cyt., s. 92–93

[34] Patyk w szklance wody przedstawia się jako złamany. Wtedy jednak nie bierzemy pod uwagę tego, co się w taki sposób przedstawia, a jedynie prawo, które obowiązuje.

[35] Por. W. Hanuszkiewicz, *Filozofia Hermanna Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2011, s. 171.

rzeczywistość jest dla nas niepoznawalna i niezrozumiała. Wzorując się na pojęciu Kantowskiej transcendentalnej apercepcji, możemy sformułować twierdzenie, że sądy ograniczone do sfery apriorycznej pozostają niezależne od tego, co empiryczne, tylko w tym zakresie, w jakim konstytuuje je jedność syntetyczna[36]. Jednakże jedność, o której mówi Lotze, nigdy nie odzwierciedla systemu absolutnego, dlatego obowiązuje i jako taka w poznaniu musi być uzupełniona tym, co empiryczne. Sądy stwierdzają realność, która obowiązuje i jest uwarunkowana okolicznościami doświadczenia. Wówczas też posiadamy świadomość przedstawień, które są nam dane w doświadczeniu, ale jednocześnie wiemy, że ich realność polega na obowiązującym prawie.

Obowiązywanie wiedzy

Analizując zależności przedstawień i treści, których one mają dotyczyć, okazuje się, że ich uprawomocnienie następuje w syntetycznej jedności apercepcji. Zaznaczyć tu trzeba, że Lotze ową jedność rozważa w sposób krytyczny, a mianowicie w odniesieniu do możliwości poznania. Obowiązywanie ma być zgodne z zależnością procesu przedstawiania oraz tego, co się w takim przedstawianiu przedstawia. Innymi słowy, przedstawienia i treści tychże przedstawień nie mają nic wspólnego z rzeczami, a jedynie obowiązują, a zatem wyrażają to, co jest w poznaniu zrozumiałe. Nadmieńmy, że obowiązywanie jest wyrazem praw, które zostają ustanowione na podstawie związku przedstawień jako ich treść. Wówczas stanowią rzeczy-

[36] Warto nadmienić, że jedność syntetyczna, o której mówi Kant, jest ograniczona możliwościami poznania doświadczalnego. Stąd też sądy niezależne od tego, co empiryczne, nie mogą wyrazić poznania. Zgodnie z doktryną Kanta mamy bowiem do czynienia z dwoma pniami poznania – intelektem i zmysłami. Nie posiadamy jednak możliwości, aby poznać ich wspólny korzeń, dlatego jedność syntetyczna ma jedynie znaczenie hipotetyczne. Nie posiadamy zatem żadnej ontologicznej konieczności odnoszenia myślenia i doświadczenia do siebie. Mamy się natomiast kierować poznaniem naukowym, które poznanie określa jako syntezę zmysłów i intelektu. W tym sensie poznanie potwierdzone zostaje w doświadczeniu. Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, tłum. R. Ingarden, Warszawa: PWN 1957, B 29. Możemy wprawdzie abstrahować od doświadczenia, jak uczynił to Hegel, ale wówczas będzie to konstrukcja ontologiczna, która przekracza możliwości poznawcze skończonego podmiotu ludzkiego. Lotzemu chodzi natomiast o analizę ludzkiego poznania, które nigdy nie może osiągnąć pewności bytu.

wistość. Dlatego też konstatacji dotyczących związku przedstawień, a tym samym ich treści, nie należy traktować jako czegoś nierzeczywistego. Proces przedstawiania oraz to, co przedstawione, treść, określone są rzeczywistą sytuacją poznania. W tym sensie można powiedzieć, że poznanie zostaje zdeterminowane przedmiotem doświadczenia[37]. Dzieje się tak, albowiem korelacja wiedzy i poznania, czyli oddziaływanie przedstawienia i treści tychże przedstawień, mimo swojej odrębności wymaga potwierdzenia w nowej sytuacji poznawania. Tym sposobem obowiązujący sąd musi być odniesiony do tego, co się przedstawia. Warto podkreślić, że wtedy Lotzego można posądzić o psychologizm, albowiem fakt odnoszenia sądu do przedstawienia może za nim przemawiać. Wprawdzie autor *Logiki* od niego się odżegnuje i mówi o niezależności przedstawienia i rozumienia, ale jednocześnie w żaden sposób nie tłumaczy ich związku. Przyjmuje jedynie, że jest on prawdą podstawową, to znaczy obowiązuje.

Tu uwidacznia się również antynomiczność procesu poznawania. Wspomniana korelacja przedstawień i treści przez nie ujętych zostaje odniesiona do obowiązującej relacji poznawczej podmiot – przedmiot. Owa relacja nie może być jednak zdefiniowana w sposób ostateczny, dlatego jedynie obowiązuje[38]. W tym przypadku Lotze nie przeczy rzeczywistości i jej rzeczowości, a jedynie podkreśla, że tylko z punktu widzenia metody oraz całokształtu wiedzy i jej problemów można ustalić, czym owa relacja jest. Przeciwstawia się przesądom, które próbują określić rzeczywistość w sposób nierzeczywisty. Z brakiem rzeczywistości mamy bowiem do czynienia w momencie, kiedy wiedzę ograniczamy do syntetycznej jedności apercepcji. Wiedza musi być odniesiona do doświadczenia, w którym jest pojmowana i obowiązuje. W *Logice* czytamy, że hipostazowanie pojęć oraz ich urzeczowienie jest wyrazem tego, że „[…] nikt nie docenia, iż związek pojedynczych danych [ujmowanych – M.F.] w jednym ogólnym zdaniu nie jest ostateczną realną zasadą obowiązywania (*nicht blos universellen Satze nicht der Realgrund der Geltung des letztern*), lecz tylko dla nas zasadą poznania tego obowiązywania (*für uns ein Erkenntnißgrund dieser Geltung ist*)"[39]. Stąd można sformułować wniosek, że dotychczasowa ontologia była wynikiem przypisywania możliwościom poznawczym podmiotu zdolności,

[37] Por. R.H. Lotze, *Logik. Drittes Buch...*, dz. cyt., s. 97.

[38] Por. tamże.

[39] Tamże, s. 94.

których one nie posiadają. Zwracano uwagę na coś, co znajduje się zupełnie poza kompetencjami podmiotu, a mianowicie na bytowość wiedzy[40]. Lotze zaznacza, że nauka konstytuuje jedynie znaczenie bytu. Nie posiadamy możliwości, aby odpowiedzieć na pytanie, czym miałby on być. Związek pojęcia (relacja podmiot–przedmiot) i przedstawienia w żaden sposób nie jest uprawomocniony fundamentem bytu. W ograniczonych możliwościach poznania związek ów zostaje określony na podstawie wzajemności odniesienia. Tym samym jedność pojęcia i przedstawienia jest wprawdzie wymagana, ale przez to wcale nie znaczy, że istnieje. Znamy znaczenie, jakie owa jedność dla nas posiada, ale w poznaniu nie możemy jej zrealizować. Dlatego owa jedność odzwierciedla się w pojęciu idei regulatywnej, która znajduje wyraz w kondycji poznawczej podmiotu. Z tego powodu ma znaczenie formalne, to znaczy określona zostaje w odniesieniu do przedstawienia, które nie może jej sprostać. Wtedy obowiązuje[41].

Z tego wynika, że byt się poznaniu wymyka, a wiedza charakteryzuje się abstrakcją. Wiedza dotyczy zatem pojęć, w ramach których to, co szczególne i konkretne, zostaje wyłączone. „Abstrakcją – zdaniem Lotzego – nazywa się postępowanie, przy którym odnaleziona będzie ogólność. [W tym wypadku – M.F.] opuszcza się to, co jest różnorodne w porównywanych szczegółowych przykładach (*Sonderbeispielen*) przez zsumowanie tego, co jest im wspólne"[42]. Wiedza ma więc obowiązywać jako rezultat abstra-

---

[40] Lotze w swoich analizach nie wychodzi więc od zasadniczości substancji świata, lecz od uwarunkowań, pod którymi w ogóle można o niej mówić. To warunki doświadczenia mają odsłonić substancję, a tym samym ontologia ma stanowić następstwo rozważań teoriopoznawczych. S. Levi, *Lotze's Substanzbegriff*, Heidelberg 1906, s. 16.

[41] Warto zwrócić uwagę na projekt filozoficzny J.F. Herbarta, który uprawomocnienia myślenia i poznania upatrywał w rozważaniach teoretyczno-genetycznych. Herbart uważał mianowicie, że możliwości poznania mają być uprawomocnione w realności bytu w sobie. Wbrew temu Lotze stwierdził, że uznanie tak pojmowanej realności może następować tylko na podstawie tego, co jest nam dane w zjawiskach. Dlatego, jego zdaniem, wiedzę należy uzasadnić w ramach działania podmiotu, a nie w bycie, który pozostaje przed nami ukryty. Tym też sposobem ma się dokonać modyfikacja dotychczasowego rozumienia ontologii. Innymi słowy, praktyczne rozumienie poznania i myślenia powoduje, że początek metafizyki zostaje usytuowany w etyce. W tym kontekście wydaje się, że poznanie nie tyle dotyczy bytu, ile jest jego założeniem w idei regulatywnej. Zob. R. Pester, *Hermann Lotze: Wege seines Denkes und Forschens...*, dz. cyt., s. 127.

[42] R.H. Lotze: *Logik. Drei Bücher...*, dz. cyt., s. 40. B. Andrzejewski pisze, że „Lotze staje na stanowisku, iż w abstrakcji nowego typu nie wolno odrzucać tego, co różni przedmioty, co je indywidualizuje, lecz należy właśnie podkreślać istniejące między nimi

howania od procesu, w którym się spełnia, przy czym trzeba zaznaczyć, że w takiej abstrakcji nie chodzi o rzeczywistość pojęć – jak miało to miejsce w systemie absolutnym Hegla – ale o pojęcia, których odzwierciedleniem są szczegóły zawarte w doświadczeniu, czyli fakty.

Dualizm przedstawienia i myślenia

W perspektywie powyższej dyskusji należy uznać, że w poznaniu obok przedstawień, które wskazują rzeczywistość, mamy do czynienia z realnością w postaci obowiązującego prawa. Wówczas obowiązywanie należy ujmować jako zasób wiedzy w formie pojęć, które odnosimy do przedstawień. Pojęcia mają więc być formułą, w której zostają ujęte przedstawienia. Co do strony formalnej w *Logice* możemy przeczytać, że „Nie tylko [to – M. F.], co jest w s ą d z i e logiczną formą, lecz także rezultat poznania, który będzie w tej formie wyrażony, nie posiada bezpośrednio realnego znaczenia”[43]. Tym samym sądzenie jak i poznanie rozumiane jako rezultat procesu poznawania obarczone są formalizmem. Jak widzieliśmy, rzeczywistość ma się spełniać w fizjologicznym uwarunkowaniu na zasadzie empiryczności doświadczenia. Jednakże realizując poznanie, trzeba wziąć pod uwagę, że każdy pojedynczy człon fizjologicznego szeregu poznania będzie wiązany z członem jego możliwego następstwa. To zaś będzie powodowało, iż poznanie, jako rezultat tegoż procesu, nie będzie posiadało odniesienia do realności przedstawień. Warto wspomnieć, że realnie mogą istnieć jedynie przedstawienia. Z jednej strony mamy więc do czynienia z przedstawieniem, z drugiej zaś z jego stroną formalną, a mianowicie ze zrealizowanym poznaniem i wiedzą wyrażoną w sądach. Co ważne, ich związku poznawczo nie można zrealizować. Dlatego jest on tłumaczony na podstawie uzasadnienia, to znaczy tylko w formie obowiązywania. Dodajmy, że w takim wypadku obowiązywaniu podporządkowana zostaje dialektyka przedstawienia

różnice. Z pojęciem »metal« dla przykładu musi się nieustannie wiązać przeświadczenie, iż posiada on zawsze określone właściwości, takie jak kolor, ciężar, połysk itp. Nawet jeśli »metal jako taki« nie posiada żółci złota, połysku srebra czy ciężaru ołowiu, musi istnieć założenie, iż może stać się on w każdej chwili żółty, błyszczący lub ciężki”. B. Andrzejewski: *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech*, Warszawa–Poznań: PWN 1989, s. 122.

[43] R.H. Lotze, *Logik. Drittes Buch...*, dz. cyt., s. 90.

i myślenia. Wskutek czego korelacja pojmowana jest w ramach całości, to znaczy w ramach teleologicznego związku rozumienia, któremu odpowiada wymagane obowiązywanie.

Z tej perspektywy okazuje się, że wyniki doświadczenia, a tym samym zrealizowane poznanie, nie są niczym definitywnym. „»Prawda« polega wówczas tylko na zgodności jakiegoś przedstawienia z tym przedstawieniem, które w odniesieniu do tego samego przedmiotu musi powstać w e w s z y s t k i c h i n n y c h o tej samej organizacji”[44]. Wiedzę rozumie się tutaj jako teleologiczny system w formie sądów o rzeczywistości, które wydawane są przez osobników o tej samej organizacji poznawczej. Proces poznania ogranicza się do przedstawień, które u każdego z osobna są ujmowane jako ta sama treść. Prawda polega zatem na intersubiektywnej zgodności przedstawień, na podstawie których obowiązuje wiedza przedmiotowa.

Zauważmy, że Lotze nie wycofuje się z rozważań ontologicznych, pisze bowiem, że „Określone [w ten sposób – M.F.] ukształtowanie [poznania – M.F.] przyjęło […] dla nas [kształt – M.F.] metodycznego badanie p r a w d y i jej źródeł”[45]. W tym sensie rozważania ontologiczne mają być następstwem teoriopoznawczych ustaleń dotyczących poznania. Na razie wiemy, że prawda jest możliwa tylko w zasadzie obowiązywania, a więc ogranicza się do tego, co się wydarza w formie przedstawień. Byt i jego istnienie znajduje się poza wydarzaniem. W *Logice* czytamy: „Z bytu nigdy nie można wydobyć zdarzenia, a rzeczywistość, która należy do rzeczy, ponieważ i s t n i e j e , nigdy nie przysługuje zdarzeniom. Dlatego [zdarzenia – M.F.] nigdy n i e i s t n i e j ą (*sind*), ale s i ę w y d a r z a j ą. [Stąd – M.F.] zdanie (*ein Satz*) nie jest ani jak rzeczy, ani nie wydarza się jak zdarzenie. Wówczas jego treść [która się przedstawia – M.F.] istnieje jako relacja, [a zatem zdanie – M.F.] może być wypowiedziana, kiedy i s t n i e j ą rzeczy, pomiędzy którymi stwierdza związek. [W ten sposób – M.F.] w sobie, i niezależnie od zastosowań, których może dotyczyć, jego rzeczywistość polega na tym, że o b o w i ą z u j e, a jego przeciwieństwo nie obowiązuje”[46]. Dlatego też rzeczywistość, z którą mamy do czynienia

---

[44] *Zarys metafizyki. Dyktaty podług wykładów Hermana Lotzego*…, dz. cyt., s. 134.

[45] „Diese bestimmtere Gestalt hat [...] für uns die methodische Untersuchung der W a h r h e i t und Ursprungs angenommen”. R.H. Lotze, *Logik. Drittes Buch*..., dz. cyt., s. 49.

[46] Tamże, s. 38.

w poznaniu, nie istnieje, a obowiązuje, wydarza się w formie przedstawień, ale jednocześnie zostaje pojęta w relacjach między nimi. Rzeczywistość jest ustanowioną treścią na podstawie relacji między przedstawieniami, którą odnosimy do każdorazowej sytuacji przedstawiania. Owo odniesienie nie jest jednak koniecznością ontyczną, lecz obowiązującą. Związek taki jest zasadą obowiązywania, dzięki któremu możemy mówić o rzeczywistości. Poznając, poruszamy się więc na gruncie obowiązywania i tylko w zależności relacji zdarzeń, które się przedstawiają. Takie relacje zaświadczają o rzeczywistości i prawdzie, która jej dotyczy.

Naukę trzeba zatem ograniczyć do obowiązywania, w którym wyraża się rzeczywistość ujmowana na podstawie przedstawień. Przedstawienia natomiast mają odzwierciedlać to, co się wydarza w rzeczywistości. Rzeczywistość składa się więc ze szczegółów, które podlegają doświadczeniu i na podstawie odnoszącego się do nich rozumienia stanowią substancję świata. Dlatego w ten sposób ujmowana rzeczywistość nie jest jednością bytu[47], lecz jednością rozumienia. Nauka w wielu odsłonach funkcjonuje hipotetycznie, to znaczy często nie doświadczamy rzeczywistości, a jedynie przyjmujemy jej wyniki jako fakty, w których nie zawsze możemy uczestniczyć. Musimy zatem zdać sobie sprawę, że świadomość braków jest również doświadczeniem, któremu przypisujemy obowiązującą rzeczywistość. Dlatego też rzeczywistość jako obowiązywanie jest dualizmem myślenia i przedstawienia. Jeśli w naukowym ujęciu rzeczywistości mamy do czynienia z jednością, to występuje ona wraz z pluralizmem indywidualności i przejawia się w formie przedstawień[48].

Zakończenie

Lotze ostatecznie nie ustala żadnej ontologii. Wstrzymuje się przed przyjęciem jakiegokolwiek stanowiska empiryzmu czy też racjonalizmu. Zauważyć jednak trzeba, że mimo wszystko jego badaniom przyświeca wiara w jedność. Wprawdzie jej nie poznajemy, ale jest ona wymaganiem, które

[47] Por. L. Stählin, *Kant, Lotze and Ritschl. A Critical Examination…*, dz. cyt., s. 127.
[48] Por. tamże, 128.

nas obowiązuje[49]. Priorytetem badań Lotzego jest więc metoda, w której ma się realizować poznanie. Powołując się na Kanta, Lotze podkreśla, iż nie mamy możliwości, aby odpowiedzieć na pytanie dotyczące ostatecznego ugruntowania myślenia[50]. Warto podkreślić, że Lotze ze swoich rozważań eliminuje zarówno pojęcie podmiotu transcendentalnego, jak i rzeczy samej w sobie jako naukowo nieuprawnione. Przedstawiając korelacją empiryzmu i idealizmu[51], ukazuje metodę transcendentalną, która z powodu niemożności doświadczenia ostatecznego fundamentu poznania nie pozwala na przyjęcie żadnego ze wspomnianych rozwiązań. Poznanie polega na zadaniu, którego nie można domknąć w postaci Heglowskiego absolutu. Nie posiadamy żadnych możliwości, aby wskazać fundamenty, na podstawie których moglibyśmy uzyskać poznanie obiektywne. Dlatego poznanie i wynikająca z niego wiedza polega na obowiązywaniu doświadczenia. W *Zarysie metafizyki* Lotze pisze: „jeśli wyszukamy f o r m ę m y ś l e n i a, w której to co przedstawiamy sobie jako istotę rzeczy, da się ująć w sposób przystosowany do tego przedstawienia, to formą tą nie będzie forma w y o b r a ż e n i a, której przeciwstawiałaby się pojedyncza jakość jako obiekt, treść lub przedmiot, lecz forma p o j ę c i a, która przedmiot swój ujmuje w kształcie reguły formuły lub prawodawczej idei”[52]. Dalej można przeczytać, „że temu, co nazywamy formułą, ideą lub pojęciem, brakuje cechy najistotniejszej, by mogło stanowić istotę rzeczy, mianowicie – mówiąc po prostu – r e a l n o ś c i s a m e j ”[53]. Na koniec warto zauważyć, że idea regulatywna i wymagane w niej obowiązywanie, którym kierujemy się w poznaniu, jest wyrazem myślenia, które w abstrakcji od konkretności i szczegółów doświadczenia, chce być uznane za odzwierciedlenie bytu. Jednakże jako wyraz działalności

[49] Por. R.H. Lotze, *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit*, Leipzig 1930, s. 197.

[50] R.H. Lotze, *Logik. Drittes Buch*..., dz. cyt., s. 62. Rzeczywistość i jej byt jest związkiem przedstawień, który zostaje ustanowiony w uzasadniającym prawie. Nie ustalamy więc ostatecznego ugruntowania wiedzy. Wszystko, co ona ustala zależy od uzasadnienia, dla którego podstawą jest to, co zjawiskowe, a nie rzeczy. Por. G. Martin, *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Berlin: Walter de Gruyter 1969, s. 64–74.

[51] Z jednej strony Lotze posługuje się pojęciami empirycznymi Locke’a, z drugiej zaś można wskazać określenia zbliżone do rozumienia podmiotu transcendentalnego, tak jak ujmuje go Kant w *Krytyce praktycznego rozumu.*

[52] *Zarys metafizyki. Dyktaty podług wykładów Hermana Lotzego*…, dz. cyt., s. 56.

[53] Tamże, s. 57.

ludzkiego myślenia jest tylko symbolem racjonalizacji, czyli wyrazem tego, co rozumiemy. Tym sposobem definicje i twierdzenia, którymi posługujemy się w nauce, nie mają nic wspólnego z klasycznie pojętym bytem. Każda definicja i istota rzeczy jest jedynie określeniem realności naszych myśli – zatem obowiązuje.

EPISTEMOLOGY OF RUDOLF HERMANN LOTZE. OBJECTIVITY AS EPISTEMIC IMPORTANCE

Summary

In the article I am describing epistemology R.H. Lotze's, which as first entered comprehending the value into language of philosophy. He emphasized the limitation of the human mind in his project. He thought that metaphysics was insufficient as a base for science to arise. Therefore the sphere of the human cognition is supposed to be limited to a system of the importance and its confirmation in experience. As a result of such a thinking, it is necessary to express the cognition through the validity. Namely through the awareness of stretching it what detailed and general.

„Analiza i Egzystencja" 23 (2013)
ISSN 1734-9923

ARTYKUŁY

DAMIAN BARNAT*

SILNE WARTOŚCIOWANIA I PROBLEM TOŻSAMOŚCI LUDZKIEJ

Słowa kluczowe: pragnienia pierwszego i drugiego rzędu, silne wartościowania, argument transcendentalny, tożsamość ludzka, Charles Taylor, Owen Flanagan
Keywords: first- and second-order desires, strong evaluation, transcendental argument, selfhood, Charles Taylor, Owen Flanagan

Pojęcie silnych wartościowań stanowi jedną z głównych kategorii twórczości Charlesa Taylora, która wpisuje się w jego „filozoficzny projekt". Projekt ten wyraża, wywodząca się z tradycji fenomenologicznej i egzystencjalnej (np. Maurice Merleau-Ponty, Martin Heidegger), idea, wedle której ludzkie życie, w sposób nieunikniony, kształtują różne wymiary znaczenia. Obecność znaczenia przejawia się na wielu poziomach – od percepcji i doświadczenia świata, poprzez działanie i refleksję, do interakcji z innymi ludźmi i bycie we wspólnocie[1]. Od początku swojej kariery Taylor krytykuje wszelkie

* Damian Barnat – doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, gdzie pod opieką naukową prof. Justyny Miklaszewskiej przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą zagadnieniu świeckości w ujęciu Charlesa Taylora (tytuł pracy: *Charles Taylor wobec problematyki świeckości*). Publikował m.in. w „ICF Diametros", „Estetyce i Krytyce", „Episteme". Zainteresowania filozoficzne: filozofia podmiotu, etyka, filozofia polityczna, filozofia współczesna. E-mail: damian.barnat@uj.edu.pl.

[1] W sprawie omówienia projektu filozoficznego Taylora zob. N.H. Smith, *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*, Cambridge: Polity Press 2002, s. 1–18.

naturalistyczne koncepcje, które dążą do wyjaśnienia człowieka, wzorując się na modelu nauk przyrodniczych, a więc ignorując wymiar znaczenia i czyniąc go nieistotnym[2]. Takie podejście sprawia, że pomijamy to, co kluczowe dla rzeczywistości podmiotowej i zamiast niej wyjaśniamy kolejny przedmiot[3]. Posługując się pojęciem silnych wartościowań, Taylor chce wykazać, że osoba czy też podmiot działania „egzystuje w przestrzeni wyznaczonej przez jakościowe rozróżnienia dotyczące wartości"[4], a więc, że sposób, w jaki interpretujemy nasze cele i motywy, jest nieodzowną cechą struktury podmiotu.

Koncepcja silnych wartościowań została przedstawiona przez Taylora w sposób systematyczny w znanym eseju *What is Human Agency?* (1977)[5]. Od tej pory jest ona stale obecna w twórczości kanadyjskiego filozofa, o czym świadczą dwa monumentalne dzieła: *Źródła podmiotowości*[6] (1989) oraz *A Secular Age*[7] (2007). Pojęcie silnych wartościowań wywołało liczne głosy sprzeciwu. Krytyka ta jednakże często oparta była na nieporozumieniach, o czym świadczy chociażby sposób, w jaki interpretuje tę koncepcję jeden z oponentów Taylora – Owen Flanagan[8].

W artykule pragniemy dokonać rekonstrukcji poglądów Taylora dotyczących silnych wartościowań i roli, którą one odgrywają w relacji do tożsamości ludzkiej. Punktem wyjścia naszych rozważań jest zaproponowane

---

[2] Zob. Ch. Taylor, *Introduction*, [w:] tenże, *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1,* Cambridge: Cambridge University Press 1985, s. 1–3.

[3] Zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości: narodziny tożsamości nowoczesnej*, przekład zbiorowy pod red. T. Gadacza, wstępem poprzedziła A. Bielik-Robson, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2001, s. 65–66.

[4] Ch. Taylor, *Introduction*, [w:] tenże, *Human Agency*…, dz. cyt., s. 3.

[5] Zob. Ch. Taylor, *What is Human Agency?*, [w:] tenże, *Human Agency*…, dz. cyt., s. 15–44.

[6] Zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*…, dz. cyt.

[7] Zob. Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge: Harvard University Press 2007. W *Świeckiej epoce* to, co wiąże się z koncepcją silnych wartościowań, Taylor wyraża, odwołując się do pojęcia „pełni" (*fullness*). Zob. tamże, s. 5–11. W sprawie ujęcia „pełni" przez pryzmat silnych wartościowań zob. A. Laitinen, *Strong Evaluation without Moral Sources: On Charles Taylor's Philosophical Anthropology and Ethics*, Berlin: Walter de Gruyter 2008, s. V.

[8] Zob. O. Flanagan, *Identity and Strong and Weak Evaluation*, [w:] *Identity, Character, and Morality: Essays in Moral Psychology*, (ed.) O. Flanagan, A.O. Rorty, Cambridge: MIT Press 1993, s. 37–65.

przez Harry'ego Frankfurta rozróżnienie na pragnienia pierwszego i drugiego rzędu. Następnie wskazujemy cechy konstytutywne słabych i silnych wartościowań. W kolejnym kroku przywołujemy sformułowany przez Taylora „transcendentalny argument" na rzecz niezbywalności silnych wartościowań. Na koniec rozważań przedstawiamy zarzuty Flanagana skierowane wobec Taylora i próbujemy się do nich ustosunkować.

Pojęcie silnych wartościowań zostało wprowadzone przez Taylora w kontekście analizy dokonanego przez Harry'ego Frankfurta rozróżnienia na pragnienia pierwszego i drugiego rzędu[9]. Punktem wyjścia rozważań Frankfurta w głośnym artykule *Wolność woli i pojęcie osoby*[10] jest rozumienie kategorii osoby zaproponowane przez Strawsona. Wedle ujęcia Strawsona osoba oznacza: „pojęcie pewnego rodzaju bytu, takiego mianowicie, że do każdego indywiduum tego jednego rodzaju stosują się *zarówno* predykaty oznaczające stany świadomości, *jak* i predykaty oznaczające właściwości cielesne"[11]. Frankfurt nie jest zadowolony z takiego określenia osoby, ponieważ jest ono za szerokie, to znaczy oprócz ludzi obejmuje również zwierzęta, czyli istoty, którym możemy przypisać własności fizyczne i psychiczne. Takie postawienie sprawy jest „językowym nadużyciem", które sprawia, że z pola naszych analiz umyka niezwykle istotny obszar, dotyczący tego, kim jako ludzie jesteśmy.

W celu zawężenia znaczenia pojęcia osoby Frankfurt dokonuje rozróżnienia na pragnienia pierwszego i drugiego rzędu (*first- and second-order deisres*) i twierdzi, że cechą specyficznie ludzką jest zdolność do posiadania tego ostatniego rodzaju motywacji. Jak pisze Frankfurt: „jedną z istotnych różnic między osobami a innymi stworzeniami można odnaleźć w specyficznej dla osoby strukturze woli. Istoty ludzkie nie są odosobnione w posiadaniu pragnień i pobudek czy też w dokonywaniu wyborów. Dzielą te właściwości z osobnikami pewnych innych gatunków […]. Wszelako cechą szczególną istot ludzkich wydaje się zdolność wytwarzania tego, co chciałbym nazwać »pragnieniami drugiego rzędu«"[12].

---

[9] Zob. Ch. Taylor, *What is Human Agency?*, dz. cyt., s. 15–16.

[10] Zob. H. Frankfurt, *Wolność woli i pojęcie osoby*, tłum. J. Nowotniak, [w:] *Filozofia moralności: postanowienie i odpowiedzialność moralna*, wybrał i wstępem opatrzył. J. Hołówka, tłum. J. Nowotniak, W.J. Popowski, Warszawa: Aletheia 1997, s. 21–39.

[11] P.F. Strawson, *Indywidua. Próba metafizyki opisowej*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1980, s. 9; cyt. za: H. Frankfurt, *Wolność woli*…, dz. cyt., s. 21.

[12] H. Frankfurt, *Wolność woli*…, dz. cyt., s. 22–23.

Czym wobec tego są pragnienia pierwszego rzędu i pragnienia drugiego rzędu? Pierwszy rodzaj motywacji, najprościej rzecz ujmując, polega na tym, że pragniemy osiągnąć pewien cel lub stan tudzież zrobić bądź nie tę czy inną rzecz. Wyrażenie „*A* pragnie *x*" możemy odnieść do opisania pobudek ludzi oraz zwierząt. Pragnienia pierwszego rzędu stanowią bardzo często, choć nie wyłącznie, spontaniczne, bezrefleksyjne i instynktowne impulsy popychające nas do określonych działań. Zarówno ludzie, jak i zwierzęta dążą do zaspokojenia głodu, pragnienia, poczucia bezpieczeństwa itp.[13] Jednakże oprócz takich pragnień człowiek jest zdolny do formowania pragnień drugiego rzędu, czyli takich, które mają za swój przedmiot pragnienie niższego rzędu. Pragnienie drugiego rzędu polega na tym, że chcemy „mieć pewne pragnienie pierwszego rzędu albo go nie mieć"[14], co oznacza po prostu, że chcemy posiadać pewną motywację bądź też nie chcemy jej posiadać.

Tym, co odróżnia nas od zwierząt, jest zdolność do refleksyjnej oceny naszych pragnień, polegająca na przyjęciu wobec nich negatywnego bądź pozytywnego stosunku. Dokonując oceny pragnień, postrzegamy jedne jako bardziej, a drugie jako mniej pożądane i potrafimy na tej podstawie podjąć odpowiednie działania. Jak zauważa Frankfurt: „żadne zwierzę oprócz człowieka nie wykazuje zdolności do refleksyjnej samooceny, która dochodzi do głosu w kształtowaniu się pragnień drugiego rzędu"[15].

Posiadanie pragnienia drugiego rzędu nie musi powodować tego, że to właśnie na jego podstawie oprę swe działanie. Dlatego też Frankfurt precyzuje swoje stanowisko i wprowadza do swych rozważań pojęcie „aktów woli (*volitions*) drugiego rzędu"[16], które stanowią podklasę pragnień drugiego rzędu. Aby mówić o aktach woli drugiego rzędu, nie wystarczy sama chęć posiadania określonego pragnienia, do tego potrzeba jeszcze, żeby to pragnienie stało się „pragnieniem efektywnym, czyli wolą". Cechą konstytutywną osoby nie są pragnienia drugiego rzędu, ale akty woli drugiego rzędu. Jak to wyraża Frankfurt: „występowanie aktów woli drugiego rzędu,

---

[13] Zob. N.H. Smith, *Charles Taylor*..., dz. cyt., s. 89 oraz A. Laitinen, *Strong Evaluation*..., dz. cyt., s. 15.

[14] H. Frankfurt, *Wolność woli*…, dz. cyt., s. 24.

[15] Tamże, s. 23.

[16] Jak pisze Frankfurt: „Pragnienie drugiego rzędu ma się albo wtedy, gdy chce się po prostu mieć określone pragnienie, albo wtedy, gdy chce się, by określone pragnienie było naszą wolą. W sytuacjach ostatniego rodzaju będę nazywał pragnienia drugiego rzędu »aktami woli […] drugiego rzędu«". Tamże, s. 27.

a nie, ogólnie, pragnień drugiego rzędu, uważam za kwestię zasadniczą dla bycia osobą"[17].

W celu zobrazowania powyższych rozróżnień rozważmy pewien przykład. W piątkowy wieczór, po całym tygodniu spędzonym za biurkiem, mam ochotę wyjść z domu i się rozerwać (pragnienie pierwszego rzędu). Po chwili refleksji, patrząc na piętrzący się przede mną stos dokumentów, stwierdzam, że rozsądniej będzie odłożyć odpoczynek na sobotę i jeszcze chwilę popracować. Z pragnieniem drugiego rzędu mamy do czynienia wtedy, gdy nie chcę ulec pragnieniu wyjścia z domu, co *eo ipso* oznacza, że chcę mieć pragnienie pozostania w domu. Jeśli faktycznie pozostanę w domu i oprę tę decyzję na pragnieniu drugiego rzędu, to możemy mówić o akcie woli drugiego rzędu.

Przejdziemy teraz do rozważań Taylora, który rozbudowuje koncepcję Frankfurta i rozróżnia dwa odrębne sposoby dokonywania *oceny* naszych pragnień – wartościowanie słabe oraz wartościowanie silne (*weak and strong evaluation*)[18].

W pierwszym przypadku kryterium wyboru pomiędzy dwoma konkurencyjnymi pragnieniami będzie siła, z jaką odczuwamy dane pragnienie. Przykładem słabego wartościowania jest sytuacja, w której zastanawiamy się nad tym, gdzie pojechać na wakacje – w góry czy nad morze. Wybór jednej opcji zasadza się na naszych preferencjach. Wybieram wyjazd w góry, bo mam większą ochotę spędzić czas aktywnie, w pocie czoła zdobywając górskie szczyty, niż leżeć na plaży. To, co odpowiada moim jednostkowym upodobaniom stanowi tu punkt odniesienia oraz kryterium dla mojego wyboru[19]. Mam pragnienie wyjechać w góry i nad morze, ale chcę mieć to pierwsze pragnienie, czyli wyjazd w góry, ponieważ dzięki temu osiągnę „większą satysfakcję"[20].

W przypadku wartościowania słabego porównuję odczuwaną przeze mnie siłę różnych pragnień i wybieram tę pobudkę, która jest najsilniejsza. Dokonując wartościowania silnego, wykraczam poza subiektywnie odczuwaną siłę pragnień i oceniam ich wartość. Podstawą dla mojego

---

[17] Tamże, s. 27.

[18] Zob. Ch. Taylor, *What is Human Agency?*, dz. cyt., s. 15–16.

[19] Powyższa ilustracja słabego wartościowania jest zmodyfikowaną wersją przykładu Taylora. Zob. tamże, s. 17–18.

[20] Por. N.H. Smith, *Charles Taylor*…, dz. cyt., s. 89.

działania jest ocena wartości pragnień i wybór tego, które posiada większą wartość. „Mam na myśli silne wartościowanie – stwierdza Taylor – wówczas, kiedy uznajemy nasze pragnienia za dobre/złe lub godne pożądania/pogardy. Oczywiście to, co często artykułujemy jako dobre lub złe, to działania lub sposoby życia”[21].

Załóżmy, że doświadczam uczucia mściwości. Z jednej strony mogę dać mu upust i podjąć działanie na jego podstawie. Z drugiej zaś mogę odnieść się do tego motywu negatywnie i ocenić jego wartość jako coś „podłego”, „niegodnego”, coś, co kłóci się ze sposobem życia, do którego aspiruję, i w ten sposób zaniechać realizacji tej pobudki. W przypadku silnych wartościowań, jak pisze Taylor: „nie traktujemy naszych faktycznych pragnień jako ostatecznego poziomu usprawiedliwienia, lecz wychodzimy poza nie ku ich wartości”[22].

W celu unaocznienia różnicy między wartościowaniem słabym a silnym odwołamy się do przykładu, który podaje Arto Laitinen[23]. Załóżmy, iż Jan znęca się nad swoim kotem, ponieważ poczuł, że ma na to ochotę. Jeśli Jan przestanie wykonywać tę czynność tylko i wyłącznie dlatego, że, dajmy na to, zgłodniał i musiał coś zjeść bądź musiał wyjść do sklepu lub zająć się czymś innym, to jest to przykład słabego wartościowania. Jedno pragnienie zostało zastąpione drugim, a podstawą do podążenia za jednym z nich nie była jego *wartość*, lecz siła, z jaką dało o sobie znać. Rzecz wygląda całkowicie inaczej, gdy Jan uświadomi sobie, jak niskie i niegodziwe są przesłanki jego postępowania i właśnie z uwagi na *wartość* tych motywów przestanie znęcać się nad niewinnym zwierzęciem. Jeśli podstawą działania jest rozpoznanie wartości kryjącej się za nim motywacji, to mamy do czynienia z silnym wartościowaniem. Jakościowe rozróżnienia (*qualitative distincions*) dotyczące wartości naszych pragnień, wybieranych przez nas opcji itd. – to właśnie jest istota silnych wartościowań.

Pisząc o refleksyjnej zdolności do oceny motywów, Frankfurt nie zajmuje się kwestią tego, co stanowi podstawę ustosunkowania się do naszych pragnień i traktuje akty woli drugiego rzędu jako preferencje. Jak stwierdza:

---

[21] Ch. Taylor, *Samointerpretujące się zwierzęta*, tłum. A. Sierszulska, [w:] *Filozofia podmiotu. Fragmenty filozofii analitycznej*, (red.) J. Górnicka-Kalinowska, Warszawa: Aletheia 2001, s. 283.

[22] Ch. Taylor, *Samointerpretujące się zwierzęta*, dz. cyt., s. 284.

[23] Zob. A. Laitinen, *Strong Evaluation*…, dz. cyt., s. 18.

„Mówiąc o ocenie własnych pragnień […] nie mam na myśli tego, że akty woli drugiego rzędu podejmowane przez osobę z konieczności wyrażają jej postawę *moralną* wobec jej pragnień drugiego rzędu. […] Akty woli drugiego rzędu wyrażają oceny tylko w tym sensie, że są preferencjami. Nie ma żadnego istotnego ograniczenia […] rodzaju podstawy, z której te akty wyrastają”[24].

Tymczasem dla Taylora, jak staraliśmy się pokazać, to właśnie rodzaj podstawy, na której opieramy się formułując akty woli drugiego rzędu, ma kluczowe znaczenie w wyróżnieniu dwóch rodzajów wartościowania. W zależności od tego, czy podstawą oceny pragnień jest subiektywne odczucie siły danego motywu bądź też odwołanie się do wykraczających poza *subiectum* standardów, możemy mówić o wartościowaniu słabym lub silnym. Zdolność do tego ostatniego rodzaju oceny motywacji świadczy – zdaniem Taylora – o byciu osobą. Przy czym nie jest to, jak może się wydawać, warunek normatywny (powinniśmy tak postępować, jeśli chcemy zasłużyć na miano osoby), ale warunek transcendentalny (będąc osobą już dokonujemy silnego wartościowania).

Dla Frankfurta nie jest ważne, czy podmiot dokonuje wartościowania silnego czy słabego, wystarczy że posiada akty woli drugiego rzędu. Dla Taylora warunkiem koniecznym bycia osobą jest dokonywanie silnych wartościowań. Jak trafnie zauważa Laitinen, tak jak nie wszystkie osoby w ujęciu Strawsona są osobami w ujęciu Frankfurta, tak nie wszystkie osoby w rozumieniu Frankfurta są osobami w rozumieniu Taylora. Wedle tego ostatniego specyficznie ludzką cechą jest zdolność do dokonywania silnych wartościowań[25].

Zanim przejdziemy do próby sprecyzowania koniecznego charakteru relacji między osobą (*resp.* tożsamością ludzką) a pojęciem silnego wartościowania, zwrócimy uwagę na kilka kwestii domagających się wyjaśnienia.

Pierwsza sprawa dotyczy niezbyt trafnej terminologii dobranej przez Taylora. Przymiotnik „silny” (*strong*), używany przez Taylora na określenia silnego wartościowania, jest czymś innym niż siła (*strength*), czyli intensywność i natężenie, z jakim doświadczamy niektórych motywów. Siła motywu w kontekście silnego wartościowania dotyczy tego, czy jest on czymś waż-

[24] H. Frankfurt, *Wolność woli*…, dz. cyt., s. 31, przyp. 6.

[25] Zob. A. Laitinen, *Strong Evaluation*…, dz. cyt., s. 17.

nym, znaczącym, czymś, z czym potrafimy się identyfikować. Siła, z jaką doświadczamy danego motywu, może być przeciwważona poczuciem jego negatywnej wartości[26].

Kolejny problem terminologiczny dotyczy słowa wartościowanie (*evaluation*). Pojęcie to może sugerować, po pierwsze, że silne wartościowanie jest tylko i wyłącznie aktem refleksji, po drugie, że ocena wartości pragnień jest pochodna i zależna od tego aktu.

Taylor sam ma świadomość tego, że wybór pojęcia *evaluation* nie był najszczęśliwszy. Jednakże stanowczo nie zgadza się ze zrównaniem wartościowania z aktami racjonalnej refleksji, ponieważ takie ujęcie byłoby zbyt wąskie i wykluczałoby sferę intuicji, odczuć i emocji. Jak twierdzi Taylor: „choć mówiłem o mocnych wartościowaniach jako aktach chłodnej oceny, to są one jednak zakotwiczone w uczuciach, emocjach, aspiracjach; gdyby tak nie było, nie mogłyby nas motywować do działania”[27]. Silne wartościowania oznaczają dla kanadyjskiego filozofa przede wszystkim to, że: „działamy z *poczuciem* [podkr. – D.B.] tego, że niektóre pragnienia, cele, aspiracje są jakościowo wyższe od innych”[28]. Poczucie jakościowych rozróżnień może przybrać formę jasnej i wyraźnej artykulacji, ale nie musi. Brak refleksyjnego ujęcia owego poczucia nie oznacza, że jest ono nieobecne[29].

Jeśli chodzi o drugi problem związany z terminem *evaluation*, to należy odróżnić porządek silnych wartości (*strong values*) i porządek silnych wartościowań. Wartościowanie nie tworzy wartości, wręcz przeciwnie: to silne wartości są warunkiem możliwości silnego wartościowania. Podmiot dokonujący silnego wartościowania zazwyczaj, chociaż nie jest to wykluczone, nie kreuje wartości, lecz odkrywa nieredukowalną do jednostkowych upodobań i preferencji sferę jakościowych rozróżnień opartych na wartości. N.H. Smith słusznie zauważa: „silne wartości to »dobra« w rozumieniu Arystotelesa: pożądane rzeczy z uwagi na wartość, którą posiadają”[30]. Silne wartościowanie jest zatem wtórne wobec silnych wartości.

---

[26] Zob. R. Abbey, *Charles Taylor*, Acumen: Guildford and King’s Lynn 2000, s. 22.

[27] Ch. Taylor, *Samointerpretujące się zwierzęta*, dz. cyt., s. 285.

[28] Ch. Taylor, *Reply and Re-articulation*, [w:] *Philosophy in Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, (ed.) J. Tully, Cambridge: Cambridge University Press 1994, s. 249.

[29] Zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*…, dz. cyt., s. 42–43.

[30] N.H. Smith, *Charles Taylor*…, dz. cyt., s. 91.

Silne wartościowanie to mniej lub bardziej wyartykułowane, mniej lub bardziej refleksyjne poczucie tego, że rzeczy różnią się co do swej wartości. Sfera dóbr, o których tutaj mowa, jest bardzo szeroka. W jej obręb wchodzą wartości moralne, estetyczne czy duchowe. Jak twierdzi Taylor: „silne wartościowanie obejmuje wszystkie jakościowe rozróżnienia motywów i celów, a nie tylko rozróżnienia moralne. […] Wszystko to wchodzi w (nieukończoną) mapę celów i motywów, która definiuje to, co nazywaliśmy do tej pory dobrym życiem"[31].

Ostatnia sprawa, na którą chcielibyśmy w tej chwili zwrócić uwagę, dotyczy natury podstawy silnych wartościowań, czyli statusu silnych wartości. Czy silne wartości są uniwersalne, obiektywne, czy też kulturowo i społecznie zapośredniczone? Do czego odwołujemy się, oceniając nasze motywy, pragnienia jako dobre/złe, wyższe/niższe? W tej kwestii Taylor przyjmuje stanowisko moralnego realizmu. Odmianę realizmu, za jaką się opowiada, umieszcza on pomiędzy Platońskim modelem ontycznego logosu a projektywizmem[32]. Stanowisko to streszcza się w twierdzeniu, iż dobra, pomimo że nie są niezależne od istnienia człowieka, to wcale nie są pozbawione obiektywnych podstaw, a racjonalna dyskusja pomiędzy różnymi orientacjami etycznymi jest możliwa[33]. W tym względzie nie musimy podążać za Taylorem, a problem ontologicznego statusu dóbr możemy pozostawić otwarty. Dla dalszych rozważań wystarczy, jeśli przyjmiemy założenie o nieredukowalności silnych wartości do jednostkowych preferencji, upodobań i wyborów.

Zdaniem Taylora relacja do dóbr rozumianych jako silne wartości jest konieczną cechą tożsamości ludzkiej. Odwołując się do rozważań Paula

---

[31] Ch. Taylor, *Samointerpretujące się zwierzęta*, dz. cyt., s. 286.

[32] Zob. Ch. Taylor, *Reply to Commentators*, [w:] *Taylor Symposium*, „Philosophy and Phenomenological Research" LIV, 1 (March 1994), s. 209–210.

[33] Odrzucenie realizmu Platońskiego, traktowanie dóbr jako zależnych w swym istnieniu od naszej egzystencji, nie musi prowadzić do stanowiska nierealistycznego. Jak stwierdza Taylor: „[...] najlepsza teoria dobra – a więc taka, która daje najlepsze wyjaśnienie wartości, jaką mają dla nas poznawalne rzeczy i życie – może być teorią całkowicie realistyczną. [...] jest to pogląd, którego pragnę bronić, unikając jednocześnie twierdzeń na temat tego, jaki jest świat »w sobie«, lub świat, w którym nie byłoby ludzi. Pogląd realistyczny doskonale daje się pogodzić z tezą, że granice dobra, [...] są określone przez przestrzeń, która otwiera się wraz z faktem, że świat jest dla nas, razem ze wszystkimi znaczeniami, jakie ma dla nas [...]". Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości…*, dz. cyt., s. 478.

Ricoeura, możemy odróżnić dwa główne znaczenia pojęcia tożsamości: tożsamość typu *idem* oraz tożsamość typu *ipse*. Mamy zatem, jak pisze Ricoeur: „z jednej strony, tożsamość jako bycie tym samym (łacińskie *idem*; angielskie *sameness*; niemieckie *Gleichheit*), z drugiej – tożsamość jako bycie sobą (łacińskie *ipse*; angielskie *selfhood*; niemieckie *Selbstheit*[34]. Mówiąc o tożsamości w kontekście analiz Taylora, będziemy mieć na myśli tożsamość w sensie *ipse*.

Głównym sensem, jaki niesie ze sobą pojęcie podmiotowości ludzkiej, którym operuje Taylor, jest swoista intencjonalność naszego ja, mająca za swój obiekt dobro. Być podmiotem ludzkim, to być w nieunikniony sposób nakierowanym na szeroko rozumianą sferę dóbr. Mówiąc inaczej, silne wartości odgrywają niezbywalną rolę w kształtowaniu tożsamości ludzkiej. Silne wartościowania, a więc jakościowe rozróżnienia dotyczące wartości, tworzą ramy czy też horyzonty, w obrębie których prowadzimy nasze życie i które zarazem „nadają mu sens". Owe sensotwórcze ramy są niezbywalną charakterystyką podmiotu ludzkiego. Jak twierdzi Taylor: „życie wewnątrz horyzontu […] mocnych jakościowych rozróżnień stanowi konstytutywną cechę ludzkiego działania, […] wykroczenie poza te granice byłoby równoznaczne z rezygnacją z bycia integralną, czyli nie zdeformowaną osobą"[35].

Obstawanie przy niezbywalności silnych wartościowań przenosi nas do rozważań z zakresu „filozoficznej antropologii", przez którą Taylor rozumie: „badanie podstawowych kategorii, za pomocą których możemy zrozumieć ludzką podmiotowość"[36]. Przy czym, jak należy zaznaczyć, nie chodzi tu jedynie o opis empirycznej, psychologicznej i przygodnej sfery, ale o wykrycie koniecznych i inteligibilnych struktur konstytuujących podmiot. Zdaniem Taylora możemy tego dokonać za pomocą tzw. argumentów transcendentalnych[37].

---

[34] P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski, naukowo opracowała i wstępem poprzedziła M. Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2003, s. 192.

[35] Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*…, dz. cyt., s. 52.

[36] Ch. Taylor, *The Explanation of Behaviour*, London: Routlege and Kegan Paul 1964, s. 4 oraz H.N. Smith, *Charles Taylor*…, dz. cyt., s. 60.

[37] Zob. Ch. Taylor, *The Validity of Transcendental Arguments*, [w:] tenże, *Philosophical Arguments*, Cambridge: Harvard University Press 1995, s. 20–33.

Odwołując się do Kanta, Taylor stwierdza, że stosowanie argumentacji transcendentalnej polega na wyjściu od niepowątpiewalnego istnienia pewnego fenomenu, a następnie na wskazaniu, iż sama możliwość istnienia tego fenomenu pociąga za sobą istnienie jego koniecznych a zarazem konstytutywnych warunków[38]. Znacznie upraszczając, można powiedzieć, iż Kant, wychodząc od faktu istnienia doświadczenia zmysłowego, wskazuje na transcendentalne, a więc konieczne i konstytutywne warunki możliwości tego doświadczenia, czyli „aprioryczne formy naoczności" oraz „kategorie intelektu". W strukturze argumentacji transcendentalnej możemy wyróżnić dwa poziomy: „rzeczywistość początkową", od której zaczyna się rozumowanie, oraz „rzeczywistość wywnioskowaną", której przyjęcia domaga się sama możliwość istnienia naszego punktu wyjścia[39].

W naszym przypadku punktem wyjścia będzie pojęcie tożsamości ludzkiej, przez którą Taylor rozumie: „więzi i identyfikacje, stanowiące ramy lub horyzont, wewnątrz których mogę w każdym konkretnym przypadku próbować ustalić, co jest dobre czy wartościowe, co powinienem robić, lub, co popieram, a czemu się przeciwstawiam. Innymi słowy, tylko wewnątrz tego horyzontu potrafię zająć jakiekolwiek stanowisko"[40]. Tożsamość w powyższym rozumieniu jest rodzajem *horyzontu* utworzonym przez różnego rodzaju „punkty odniesienia", dzięki którym wiem, kim jestem, to znaczy: posiadam orientację w przestrzeni znaczeń i nie pozostaję w „dezorientującym i nieznośnym nigdzie"[41].

Kolejnym etapem argumentacji Taylora jest wysunięcie przez niego tezy, iż bez tak pojętej tożsamości jako orientacji człowiek nie mógłby normalnie funkcjonować, to znaczy być podmiotem wśród innych podmiotów, osobą podejmującą decyzję, mającą świadomość własnych celów, odpowiedzialną za swe czyny oraz wypowiadającą się we własnym imieniu. Rezultatem utraty orientacji jest popadnięcie w stan przypominający „kryzys

---

[38] Zob. Ch. Taylor, *Reply to Commentators*, dz. cyt., s. 208–209 oraz tenże, *The Validity…*, dz. cyt., s. 27.

[39] Zob. Ch. Taylor, *Reply to Commentators*, dz. cyt., s. 209.

[40] Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości…*, dz. cyt., s. 53.

[41] Zob. Ch. Taylor, *Źródła współczesnej tożsamości*, *tłum.* A. Pawelec, [w:] *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, (red.) K. Michalski, Kraków: Znak 1995, s. 9.

tożsamości”[42], w którym „nie wiemy, kim jesteśmy”. Oczywiście, kryzysy takie zdarzają się, jednakże permanentne przebywanie w stanie takiego kryzysu byłoby czymś nie do zniesienia. Kryzys tożsamości rozumie Taylor następująco: „Jest to skrajna postać dezorientacji, którą ludzie często starają się wyrazić mówiąc, że nie wiedzą, kim są. […] Brak im ram czy horyzontu, w których rzeczy nabierają trwałego znaczenia, a pewne życiowe wybory jawią się jako dobre bądź sensowne […]. Doświadczenie to jest bolesne i przerażające”[43].

Ostatni moment tej argumentacji polega na pokazaniu, że koniecznym warunkiem możliwości tożsamości jako orientacji są silne wartościowania. Aby być w pełni funkcjonującą istotą ludzką, musimy wiedzieć, kim jesteśmy, a więc, do czego odnosimy się w naszym samorozumieniu, a to, z konieczności, zakłada obecność silnych wartości w naszych ramach pojęciowych. Jeśli potrafimy zrozumieć rolę, jaką tożsamość pełni w naszym życiu, że jest czymś w rodzaju horyzontu, wewnątrz którego nasze poszczególne zachowania i motywacje nabierają znaczenia, to musimy przyznać, że nie może ona opierać się na wartościowaniu słabym, ale musi bazować na wartościowaniu silnym. Dobitnie wyraża to Taylor: „[…] tylko dzięki jakościowym rozróżnieniom […] tożsamość potrafi zorientować nas, dostarczyć nam pewnych ram, wewnątrz których rzeczy mają dla nas sens. Pojęcie tożsamości zdefiniowane przez jakieś *de facto* zwyczajne, a nie silnie wartościowane cele, jest niespójne. Jak bowiem brak takiego zespołu zwyczajnych preferencji mógłby być odczuwany jako stan dezorientacji?”[44].

Argumentacja transcendentalna posiada „apodyktyczny”[45] charakter, to znaczy właściwe zrozumienie treści argumentu musi przekonać nas, że jest

---

[42] Zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*…, dz. cyt., s. 53 oraz Ch. Taylor, *Reply to Commentators*, dz. cyt., s. 209.

[43] Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*…, dz. cyt., s. 53.

[44] Tamże, s. 58. Należy tu wskazać na drobne zaniedbanie translatorskie. Ostatnie zdanie powyższego cytatu w wersji angielskiej brzmi: „The notion of identity defined by some mere *de facto* not strongly valued preferences is incoherent”. W polskim wydaniu *Źródeł podmiotowości* na s. 58 czytamy: „Pojęcie tożsamości zdefiniowane przez jakiś zwyczajny zespół faktów, nie zaś za pomocą silnie wartościujących wyborów, jest niespójne”. Oczywiście nie chodzi tu o „zwyczajne fakty”, ale o słabo wartościowane preferencje. Zob. A.M. Kaniowski, *Recenzja. Charles Taylor*, *Źródła podmiotowości*, „Principia. Ekspres filozoficzny” 30 (2002).

[45] Zob. Ch. Taylor, *The Validity*…, dz. cyt., s. 28 oraz N.H. Smith, *Charles Taylor*…, dz. cyt., s. 60–61.

właśnie tak, a nie inaczej. Wiąże się to z tym, że stosowanie tego modelu rozumowania polega na odwołaniu się do wiedzy, którą podmiot posiada o sobie z uwagi na to, że już funkcjonuje jako osoba. Jak zauważa Taylor: „Celem […] jest zbadanie, w jaki sposób tak naprawdę pojmujemy swoje życie, oraz wyznaczenie granic tego, co jest do pomyślenia, na podstawie naszej wiedzy o tym, jak to w rzeczywistości robimy”[46]. Będąc osobą, wiemy, jaką rolę odgrywa w naszym życiu tożsamość. Następny krok rozumowania transcendentalnego polega na stematyzowaniu tego spostrzeżenia i opisaniu jego „warunków granicznych” lub po prostu „warunków transcendentalnych”, a więc wskazaniu na to, co z konieczności zawarte jest w posiadaniu tożsamości. Wynosząc początkową intuicję do poziomu konceptualnego, uświadamiamy sobie, że tożsamość jako orientacja zakłada z konieczności silne wartościowania.

Taylor łączy utratę horyzontu określonego przez jakościowe rozróżnienia z kryzysem tożsamości. Precyzując znaczenie tego, co Taylor ma na myśli mówiąc o kryzysie tożsamości, rozważymy przykład opisany przez Laitinena. Anna jest osobą, która wie, co jest dobre, a co złe – jednym słowem posiada wyraźnie zdefiniowaną „mapę moralną”, ale nie potrafi się na niej odnaleźć. Brak orientacji, czyli nieumiejętność umiejscowienia się w relacji do celów, które uznajemy za ważne, może prowadzić do poczucia zagubienia. Jednakże sytuacja ta nie będzie stanowiła kryzysu tożsamości, o jakim mówi Taylor, z uwagi na to, że nadal dysponujemy ramami definiującymi naszą tożsamość. Inaczej rzecz przedstawia się w momencie utraty orientacji, który jest następstwem rozpadu naszych ram pojęciowych, wyznaczających punkty odniesienia. Nie tylko nie wiemy, gdzie jesteśmy w relacji do tego, co ma dla nas ważność, ale, co istotne, tracimy poczucie znaczenia rzeczy. Jak się zdaje, tego rodzaju stan ma na myśli Taylor, gdy mówi o kryzysie tożsamości[47].

Przedstawimy teraz zarzuty, jakie po adresem Taylora wysunął Owen Flanagan w artykule *Identity and Strong and Weak Evaluation*[48]. Zdaniem Flanagana koncepcja Taylora, postulująca istnienie koniecznego związku pomiędzy silnym wartościowaniem a tożsamością ludzką, jest moralistyczna

---

[46] Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*…, dz. cyt., s. 62

[47] Zob. A. Laitinen, *Strong Evaluation*…, dz. cyt., s. 97–98.

[48] O. Flanagan, *Identity*…, dz. cyt.

oraz zbyt intelektualistyczna[49]. Wynika to z tego, że Taylor za bardzo akcentuje znaczenie artykulacji i refleksyjnej samooceny (intelektualizm) oraz kładzie duży nacisk na realizację etycznych postulatów w życiu jednostki (moralizm).

Zdaniem Flanagana w wywodach Taylora możemy odnaleźć dwa osobne twierdzenia – twierdzenie o charakterze empirycznym oraz normatywnym. Empiryczny aspekt rozważań Taylora polega, zdaniem Flanagana, na tym, że: „wszystkie osoby dokonują silnych wartościowań, i tylko te wartościowania, a nie wartościowania słabe, tworzą tożsamość"[50]. Normatywność z kolei sprowadza się do twierdzenia, że: „silne wartościowania są konieczne dla osiągnięcia etycznego dobra, etycznej doskonałości"[51]. Flanagan nie zgadza się z Taylorem zarówno gdy idzie o wymiar normatywny oraz wymiar empiryczny. Przedstawiając swoje zarzuty, przytacza kilka kontrprzykładów. Omówimy trzy z nich.

Pierwszy kontrprzykład ma zasadniczo pokazać nam, że teza normatywna jest fałszywa, to znaczy że istnieją etycznie dobrzy ludzie, posiadający „bogatą tożsamość", którzy nie dokonują silnych wartościowań. Flanagan odwołuje się tutaj do twórczości Tołstoja. Wielu bohaterów jego powieści to ludzie bez wątpienia dobrzy, ale prości i niewykształceni, którzy nie posiadają odpowiedniego języka do dokonania refleksji i artykulacji wartości, które odgrywają podstawową rolę w ich życiu. Brak takiego języka, a co za tym idzie, brak możliwości refleksyjnej oceny swych motywów wyklucza, zdaniem Flanagana, opisywane przez Tołstoja postacie z klasy osób, które dokonują silnych wartościowań.

Bohaterowie Tołstoja nie mogą być również umieszczeni pośród tych, którzy opierają się w swym życiu tylko i wyłącznie na wartościowaniu słabym. Flanagan twierdzi, iż podejście Taylora – umieszczające wśród koniecznych warunków silnych wartościowań akty refleksji i artykulacji – jest zbyt intelektualistyczne i nie potrafi uwzględnić osób podobnych do tych przedstawionych przez Tołstoja[52].

Jak już próbowaliśmy pokazać, oskarżanie Taylora o utożsamienie silnych wartościowań z chłodną, intelektualną oceną jest nietrafne. W *Źródłach*

---

[49] Zob. tamże, s. 47, 54 oraz N.H. Smith, *Charles Taylor*…, dz. cyt., 95.

[50] O. Flanagan, *Identity*…, dz. cyt., s. 42.

[51] Tamże.

[52] Zob. tamże, s. 47.

podmiotowości, książce wydanej w 1989 roku, znaleźć możemy kilka fragmentów, które dobitnie świadczą o stanowisku Taylora: „ramy pojęciowe, wewnątrz których działamy i formułujemy oceny, nie muszą wcale zostać wyartykułowane teoretycznie"; „poruszanie się w pewnych ramach polega na działaniu z »poczuciem« jakościowych rozróżnień. Czasem rozróżnienia te mogą zostać wypowiedziane całkowicie jawnie w formie filozoficznej ontologii […]. W przypadku pewnych ram pojęciowych może być to możliwe, lecz niekonieczne"; „niski poziom artykulacji, na którym często sami się poruszamy, chciałbym opisać używając określenia »poczucie« jakościowych rozróżnień"[53].

Jak to zatem możliwe, że Flanagan twierdzi, iż wedle Taylora: „artykulacja jest koniecznym warunkiem silnych wartościowań"[54]. Zdaniem Flanagana takie stanowisko zajmował Taylor we wcześniejszym okresie swojej twórczości, co jest widoczne na przykład w artykule *What is Human Agency?* z 1977 roku. Flanagan powołuje się na pochodzący z tego artykułu fragment, w którym Taylor pisze: „osoba dokonująca silnego wartościowania może wyartykułować wyższość pewnej opcji, dlatego że dysponuje językiem porównawczego opisu"[55]. W mniemaniu Flanagana w *Źródłach podmiotowości* Taylor zmienił w sposób istotny swoje stanowisko, co nie jest jednak przeszkodą, aby wykazać błędy wcześniejszego podejścia Taylora.

Czy Flanagan ma rację? Ruth Abbey stwierdza, że stanowisko Taylora w sprawie związku artykulacji i silnych wartościowań nie jest „rewizją" jego wcześniejszych poglądów, a jedynie ich „wyjaśnieniem"[56]. Na poparcie swej tezy Abbey odwołuje się do tego samego fragmentu wypowiedzi Taylora, na który powoływał się również Flanagan. W zdaniu następującym bezpośrednio po tym, które przytoczył Flanagan, czytamy: „silne wartościowanie jest warunkiem artykulacji". Wedle Abbey oznacza to, po pierwsze, że Taylor nie stawiał znaku równości pomiędzy artykulacją a silnym wartościowaniem, a po drugie, skoro napisał wprost, że rozpoznanie dobra jest warunkiem tego, iż możemy bardziej uzasadnić i opisać swój wybór, to nie mógł twierdzić,

---

[53] Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*…, dz. cyt., s. 42–43.

[54] O. Flanagan, *Identity*..., dz. cyt., s. 51.

[55] Tamże, s. 46 oraz Ch. Taylor, *What is Human Agency?*, dz. cyt., s. 24.

[56] Zob. R. Abbey, *Charles Taylor*, dz. cyt., s. 20–21.

że jest odwrotnie, czyli że tylko osoby o wysokim stopniu refleksyjności mogą dokonywać silnych wartościowań[57].

A zatem Flanagan myli się, przypisując Taylorowi pogląd o tym, że artykulacja jest koniecznym warunkiem silnych wartościowań. Postacie opisywane przez Tołstoja są osobami, które dokonują silnych wartościowań. Opierają się one bowiem na poczuciu, że pewne rzeczy, wybory, motywy i działania są lepsze, wyższe, bardziej wartościowe od innych. Ich tożsamość tworzą identyfikacje z celami, które uważają za godne realizacji. Nie zmienia tego fakt, iż nie potrafią oni ująć swych podstawowych motywacji w sposób refleksyjny, na przykład za pomocą teoretycznego języka. Utrata tych celów, niemożność dalszego utożsamienia się z nimi oznaczać będzie stan, który Taylor wyraża za pomocą pojęcia „kryzysu tożsamości". Tym samym nie jest tak, że podejście Taylora do problemu tożsamości ludzkiej jest nazbyt intelektualistyczne.

Kolejne kontrprzykłady, które podaje Flanagan, dotyczą osób, których życie nie jest skoncentrowane na realizacji etycznych celów. Osoby takie, zdaniem Flanagana, nie opierają się na silnych wartościowaniach, a mimo to mają tożsamości i są podatne na kryzysy tożsamości. A zatem empiryczny aspekt rozważań Taylora nie jest prawdziwy, ponieważ istnieją osoby, które działają w ramach wyznaczonych przez słabe wartościowania.

Flanagan odwołuje się do sytuacji zawodowego sportowca, który całe swe życie poświęcił realizacji sportowych celów. Jego motywacją nie były kwestie etyczne, ale osiągnięcie sukcesu. Jednak pod koniec kariery sportowiec czuje, że jego dotychczasowy „główny życiowy projekt" wyczerpuje się, co wprowadza go w uczucie przerażającej pustki[58]. Zdaniem Flanagana, sportowiec jest przykładem osoby kierującej się słabym wartościowaniem, gdyż jego życie toczy się głównie wokół celów, które nie są etyczne, a jednak popada on w stan kryzysu tożsamości. Mamy zatem przykład sytuacji niemożliwej na gruncie koncepcji Taylora.

Kolejna ilustracja, którą podaje Flanagan, dotyczy hedonisty. Podmiot, który w swoim życiu zabiega głównie o osiąganie przyjemności, posiada poczucie tego, kim jest. Nie jest zatem prawdą, że silne wartościowania są konieczne dla posiadania tożsamości i bycia osobą. Podobnie jak w przykładzie ze sportowcem, Flanagan chce wykazać, że podejście Taylora jest

[57] Zob. tamże, s. 21.

[58] Zob. O. Flanagan, *Identity*…, dz. cyt., s. 49–50.

zbyt wąskie, czyli, w tym wypadku, za bardzo moralistyczne, to znaczy: nie uwzględnia tych podmiotów ludzkich, które nie odwołują się w swym życiu do wartości etycznych. Wobec powyższego Flanagan konkluduje: „bycie osobą, która dokonuje silnych wartościowań, kimś, kto rozwinął zdolności do etycznej oceny […] nie jest ani podstawową cechą wszystkich osób, ani […] bezproblematycznym ideałem moralnym”[59].

Odnosząc się do tych zarzutów, zauważmy przede wszystkim, że przedmiotem silnych wartościowań nie są tylko i wyłącznie cele etyczne, na przykład bezinteresowna pomoc bliźniemu. Jak już pisaliśmy, sfera jakościowych rozróżnień jest znacznie szersza i obejmuje kwestie duchowe, estetyczne oraz te związane z sensem życia czy nawet „stylem osobistym”[60].

Przyczyną wąskiego rozumienia silnych wartościowań, które ogranicza je do tego, co etyczne, mogą być niektóre wypowiedzi Taylora. W *Źródłach podmiotowości* stwierdza on: „Podmiotowość i dobro, czyli innymi słowy podmiotowość i moralność, okazują się zagadnieniami nierozerwalnie ze sobą związanymi”[61]. Jednakże dziedzina moralności jest ujęta przez Taylora bardzo szeroko i dotyczy trzech sfer. Pierwszą sferę stanowią nakazy, zakazy, obowiązki i zobowiązania, które wynikają z poszanowania wobec innych ludzi. Druga sfera dotyczy problemów związanych z „dobrym życiem”, czyli kwestii „sensu życia”, poszukiwania tego, co nadaje mu pełnię i treść. Trzecia sfera wskazuje na to, czym są dla nas podstawy godności, a więc to, co decyduje o tym, że jako istoty ludzkie darzymy się szacunkiem[62].

Twierdząc, że koniecznym warunkiem bycia osobą są silne wartościowania, Taylor nie ma na myśli tego, że tylko ci, którzy poświęcili się realizacji szlachetnych ideałów moralnych posiadają zdrowe i silne tożsamości[63]. Identyfikacja z etycznymi celami oraz wdrażanie ich w życie nie jest warunkiem koniecznym silnych wartościowań. Zawodowy sportowiec,

---

[59] Tamże, s. 50.

[60] Jak pisze Taylor: „[Niemal] wszyscy posiadamy jakiś ważny zbiór silnych wartościowań, tworzący coś, co moglibyśmy nazwać stylem osobistym. Niektórzy ludzie czują, że na przykład »chłodny« styl osobisty zasługuje na lepszą ocenę, niesie więcej godności czy też jest godny większego podziwu. Jednak większość z nich odrzuciłoby sugestię, iż dotyczy to sfery moralnej”. Ch. Taylor, *Samointerpretujące się zwierzęta*, dz. cyt., s. 286.

[61] Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*…, dz. cyt., s. 10.

[62] Zob. tamże, s. 30.

[63] Zob. H.N. Smith, *Charles Taylor*…, dz. cyt., s. 94.

z przykładu Flanagana, jest osobą, której tożsamość opiera się na poczuciu znaczenia i wartości, jakie niesie życie poświęcone dyscyplinie, treningom, wyrzeczeniom i sportowej rywalizacji. Bycie sportowcem może być dla kogoś silnie wartościowym dobrem, czyli takim, którego realizacja oznacza dobre i spełnione życie w przeciwieństwie do „zwykłego" życia (druga sfera moralności). Co więcej, realizacja sportowych celów może być postrzegana jako podstawa szacunku (trzecia sfera). Skoro pod koniec swojej kariery sportowiec popada w stan kryzysu tożsamości, oznacza to, że cele, z którymi się identyfikował, stanowiły dla niego wyróżnioną wartość, były czymś jakościowo różnym wobec innych celów i tworzyły tym samym ramy, które nadawały jego życiu kierunek i sens.

Podobnie rzecz się ma w odniesieniu do hedonisty, który: „posiada – jak pisze Smith – poczucie różnicy pomiędzy życiem straconym i zmarnowanym, a życiem spełnionym, a to jest wystarczający warunek, żeby usytuować go w »moralnej« przestrzeni w szerokim, Taylorowskim rozumieniu tego słowa"[64]. Pomimo że hedonista może, większości z nas, wydawać się osobą płytką, trywialną i pozbawioną moralnych skrupułów, to wyróżnia on w sposób jakościowy, jako wyższy, ten sposób życia, któremu się oddaje.

Jeśli uznamy zatem, że dziedzina kwestii, które są podstawą dokonywania jakościowych rozróżnień dotyczących wartości jest bardzo szeroka, to wysuwany przez Flanagana zarzut moralizatorstwa jest nie do utrzymania.

Ostatnia rzecz, wobec której chcielibyśmy się ustosunkować, dotyczy statusu tezy o koniecznym związku silnych wartościowań i tożsamości. Czy jest to twierdzenie o charakterze normatywnym tudzież empirycznym, jak chciałby Flanagan? Czy też w grę wchodzi tu jeszcze coś innego?

Martin Löw-Beer, zastanawiając się nad tym, o jaki rodzaj konieczności tu chodzi, stwierdza, iż nie jest to „konieczność pojęciowa" (możemy wyobrazić sobie ludzi bez orientacji wobec dobra) ani „konieczność empiryczna lub psychologiczna" (zdarza się, że ktoś przechodzi taki kryzys). Nieuchronność horyzontu dobra, o jakiej mówi Taylor, miałaby mieć charakter „egzystencjalnej niemożliwości", to znaczy całość życia bez takich ram byłaby nie do zniesienia (*unbearable*)[65]. Odpowiadając Löw-Beerowi,

---

[64] Tamże, s. 95.

[65] Zob. M. Löw-Beer, *Living a Life and the Problem of Existential Impossibility*, [w:] *Symposium: Charles Taylor's Sources of the Self*, „Inquiry" 34, 2 (June 1991), s. 226.

Taylor stwierdza, iż rodzaj konieczności, jaki ma na myśli, pokrywa się po części z „egzystencjalną koniecznością", ale nie do końca, ponieważ jemu głównie chodzi o konieczność transcendentalną, czyli taką, która wskazuje na warunki możliwości danego fenomenu[66]. Mówiąc inaczej, rozważania Taylora dotyczące silnych wartościowań i ich relacji z tożsamością nie mają charakteru empirycznego (w swym życiu opieramy się na silnych wartościowaniach, ale nie musimy) ani normatywnego (powinniśmy dokonywać silnych wartościowań, bo służy to naszej tożsamości), ale transcendentalny (bycie osobą już z góry zakłada poruszanie się w ramach wyznaczonych przez silne wartościowania).

Podsumowując, silne wartościowania rozumiane jako jakościowe rozróżnienia dotyczące wartości są istotną i zarazem niezbywalną cechą podmiotu ludzkiego, decydującą o tym, że jesteśmy osobami. Konieczny związek, który zachodzi pomiędzy silnymi wartościowaniami a tożsamością, posiada charakter transcendentalny. Silne wartościowania w przeciwieństwie do słabych umożliwiają głębszą i pełniejszą artykulację oraz refleksyjną ocenę naszych motywacji, ale nie jest tak, że artykulacja i refleksja stanowią konieczne warunki rozpoznania jakościowych różnic w wartości rzeczy. Wreszcie, klasa dóbr, którą obejmują silne wartościowania, jest bardzo szeroka i wykracza poza to, co zazwyczaj rozumiemy jako kwestie moralne.

W ramach zakończenia chciałbym pokrótce zastanowić się, jak mogłaby wyglądać krytyka stanowiska Taylora. Jeśli chcemy podważyć tezy Taylora, musimy zacząć przede wszystkim od trafnego zrozumienia jego argumentu, a więc od rozpoznania transcendentalnej struktury jego wywodu. Dzięki temu możemy zwrócić uwagę na newralgiczny moment tego rozumowania, którym jest punkt wyjścia, czyli tożsamość jako orientacja. Czy tożsamość ludzka rzeczywiście stanowi orientację w przestrzeni ważnych kwestii? Nie jesteśmy do końca przekonani. Istnieją osoby, które w sposób silny utożsamiają się z pewnymi celami, ale stronią od zajęcia stanowiska w jakichkolwiek innych kwestiach. Wydaje się, że można nieco osłabić to podejście i zwrócić uwagę nie tyle na cele, z którymi się identyfikujemy, ile na jakość tej identyfikacji. Kluczowa kwestia dotyczyłaby siły naszego zaangażowania, natomiast problem wartości celów byłby mniej ważny – co oczywiście nie znaczy nieistotny. Takie rozwiązanie miałoby charakter

[66] Ch. Taylor, *Comments and Replies*, [w:] *Symposium: Charles Taylor's Sources of the Self*, dz. cyt., s. 250–251.

bardziej „egzystencjalny", to znaczy akcentowałoby rolę naszego zaangażowania, ale dalekie byłoby od uznania, iż źródłem wartości pewnych rzeczy jest akt wyboru. W tym ujęciu zachowujemy niezwykle ważne rozwiązanie teoretyczne, polegające na ujmowaniu podmiotu poprzez pryzmat celów, z którymi on się utożsamia, a jednocześnie rozluźniamy związek pomiędzy utożsamieniem się z pewnym celem a dostrzeżeniem jego pozapodmiotowej wartości. Zaznaczmy jednak, iż są to jedynie sugestie, które domagają się znacznie głębszej analizy.

STRONG EVALUATIONS AND THE PROBLEM OF SELFHOOD

Summary

In the paper Charles Taylor's notion of strong evaluation and its crucial role in relation to human agency has been presented. The departure point of our analysis is Harry Frankurt's famous distinction between first- and second-order desires. Then, following Taylor, we describe two separate ways of evaluation of our desires – weak and strong evaluation. In further discussion the reconstruction of Taylor's transcendental claim concerning the inescapability of strong evaluation in relation to selfhood is given. Finally we consider criticism that Owen Flanagan poses about Taylor's account.

„Analiza i Egzystencja" 23 (2013)
ISSN 1734-9923

ARTYKUŁY

TERESA ŻÓŁKOWSKA*

INNY (WYKLUCZONY): DYSKURS, PUSTE ZNACZĄCE, EMANCYPACJA

Słowa kluczowe: dyskurs, puste znaczące, emancypacja, Inny (Wykluczony)
Keywords: discourse, empty signifier, emancipation, Other (the Excluded)

Wprowadzenie. Teoretyczny projekt demokracji liberalnej Ernesta Laclau

Problem osób Innych, rozumianych w tym artykule jako osób Wykluczonych z życia społecznego, jest ważnym przedmiotem analiz naukowo-badawczych, chociażby w teorii działań komunikacyjnych Jürgena Habermasa, koncepcji trzeciej drogi Anthony'ego Giddensa i Ulricha Becka czy w teorii demokracji radykalnej Ernesta Laclau. Ten ostatni projekt przedstawię w niniejszym tekście. Głównym powodem przywołania Laclau jest przydatność tej teorii do analizy sytuacji Wykluczanych z życia społeczno-politycznego w Polsce.

Ernesto Laclau to argentyński filozof, zajmujący się teorią polityczną w uniwersytecie w Essex. Jest przedstawicielem postmarksizmu, współtwórcą teorii demokracji radykalnej. W swojej twórczości odwołuje się do marksizmu (najczęściej poddając go krytyce i dekonstrukcyjnemu odczy-

* Teresa Żółkowska – dr hab. prof. US, socjolog i pedagog, dyrektor Instytutu Pedagogiki Uniwersytetu Szczecińskiego. E-mail: logos.t@wp.pl.

taniu). Polemika z marksistowskim tezami stanowi dla Laclau podstawę rozważań politycznych i wypracowania własnego stanowiska politycznego. W swoich analizach wykazuje nieprzydatność tezy o roli klasy robotniczej w dokonywaniu zmian społecznych czy takich koncepcji, jak determinizm ekonomiczny i walka klasowa. Z marksizmu natomiast przyjmuje teorię hegemonii i emancypacji oraz kwestie dialektyki i antagonizmu społecznego.

Stanowisko polityczne Ernesta Laclau „można umieścić gdzieś pomiędzy liberalizmem i pewnymi formami postmodernizmu a współczesnymi wersjami myślenia lewicowego, takimi jak komunitaryzm czy teoria krytyczna w wydaniu Habermasa”[1]. Wymienione podejścia próbuje łączyć, propagując ideę demokracji. Uważa, że to dzięki demokracji istnieje możliwość połączenia tego, co partykularne, z tym, co uniwersalne. Zasługą Laclau jest rozwinięcie teorii demokracji o aspekt emancypacji i postulowanie radykalizowania demokracji liberalnej. Uważa, że radykalizacja demokracji będzie możliwa, kiedy demokracja liberalna będzie lepiej dostosowana do antagonistycznego pluralizmu współczesnych społeczeństw; kiedy idee demokratyczne (suwerenność ludu i władza większości) nie będą podporządkowane ideom liberalnym (prawa jednostki, rządy prawa, parlamentaryzm, pluralizm, indywidualizm); kiedy demokracja nie będzie powiązana z ustrojem kapitalistycznym opartym na zasadach wolnego rynku; kiedy nastąpi możliwość realnego wyboru politycznego (gdy tradycyjne partie lewicowe i prawicowe zaczną się wyraźnie różnić, będą miały różne programy) oraz kiedy elity polityczne przestaną się bać zbiorowych namiętności. Te namiętności uważa bowiem Laclau za konieczny element uzupełniający racjonalizm demokratycznej polityki. Jego zdaniem „prezentowane w wyżej wymienionych obszarach wady demokracji produkują liczne grupy ludzi wykluczonych z przywilejów, a ich reprezentacją polityczną stają się skrajnie prawicowe ruchy populistyczne”[2]. Laclau wskazuje więc na takie radykalizowanie demokracji liberalnej, aby postulaty równości, wspólnotowości czy jedności mogli głosić wszyscy, którzy czują się wykluczani (w tym różne

---

[1] L. Rasiński, *Wstęp*, [w:] E. Laclau, *Emancypacje*, tłum. L. Koczanowicz, K. Liszka, Ł. Nysler, A. Orzechowski, L. Rasiński, A. Sypniewska, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP 2004, s. 10.

[2] D. Sepczyńska, *Ernesto Laclau – Postmarksistowska koncepcja wspólnoty politycznej*, [w:] *Z myśli hiszpańskiej i iberoamerykańskiej. Filozofia – literatura – mistyka*, red. M. Jagłowski, D. Sepczyńska, Olsztyn: Wydział Socjologii i Pedagogiki WSIiE TWP w Olsztynie 2006, s. 281.

ruchy społeczne, jak np. feministyczne, ekologiczne, etniczne, seksualne, niepełnosprawni itd.).

Laclau nie zakłada, że istnieje możliwość osiągnięcia „idealnej" demokracji czy też takiej emancypacji, która usunie wszelką władzę, ale pokazuje sposoby kreowania i uskuteczniania działań demokratycznych. Wskazuje na konieczność otworzenia się demokracji na różnice społeczne, na nowe podmioty demokracji, kolejne antagonizmy społeczne, na konieczność uznania swobody w tworzeniu się zróżnicowanych układów społeczno-politycznych. Laclau i współpracująca z nim Judith Butler uważają, że nie ma takiej możliwości, aby pozbyć się wszelkich wykluczeń. Butler pisze: „żaden system społeczno-polityczny nie jest na tyle rozciągły, żeby reagować na wszystkie potrzeby i roszczenia. Dlatego też to, co wykluczone, «powraca i nawiedza». Owo nawiedzanie, polegające na ciągłej mobilizacji wykluczonego, okazuje się jednak otwartym procesem, poprzez który konstytuowana jest demokracja"[3].

Laclau uważa, że niemożliwe jest osiągnięcie idealnej demokracji, ponieważ „niemożliwe jest społeczeństwo" rozumiane jako „zszyta całość". Podkreśla, że skoro współcześnie skłaniamy się do uznania nieskończoności tego, co społeczne, to w konsekwencji przyjmujemy, że „społeczeństwo", jako obiekt jednolity i zrozumiały, jest po prostu „niemożliwością". W tezie tej, zdaniem Laclau, można dostrzec „podwójny ruch".Pierwszy to przyjęcie założenia, że zasługą strukturalizmu było „uznanie relacyjnego charakteru każdej społecznej tożsamości"[4]. Natomiast jego ograniczeniem było „przekształcenie owych relacji w system, w rozpoznawalny i zrozumiały przedmiot (tj. w zasadę)"[5]. Zdaniem Laclau, w sytuacji kiedy mamy

> utrzymać relacyjny charakter każdej tożsamości i jeśli równocześnie porzucamy utrwalenie (*fixation*) tych tożsamości, wtedy to, co społeczne, należy uznać za nieskończoną grę różnic, tzn. za coś, co w najściślejszym znaczeniu tego słowa możemy nazwać dyskursem – pod warunkiem

[3] J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, London: Versos 2000, s. 11, cyt. za D. Sepczyńska, *Ernesto Laclau*, dz. cyt., s. 284.

[4] E. Laclau, *Niemożliwość społeczeństwa*, tłum. L. Rasiński, www.nowakrytyka.pl/spip.php?article70, s. 2 (dostęp: 1.03.2013). Tekst *The Impossibility of Society* ukazał się pierwotnie w „Canadian Journal of Political and Social Theory" 15 (1991), s. 24–26.

[5] E. Laclau, *Niemożliwość społeczeństwa*, dz. cyt., s. 24–26.

oczywiście, że uwolnimy pojęcie dyskursu z jego ograniczonego znaczenia jako mowy i pisma[6].

Przy takim założeniu można dostrzec drugi ruch. Ponieważ to, co społeczne, jest zarówno nieskończoną grą różnic, jak i próbą ograniczenia tej gry czy, jak pisze Laclau, „wtłoczenia jej w skończoność porządku", a ten porządek „nie przybiera już formy rudymentarnej zasady tego, co społeczne; jest raczej próbą – z definicji niestałą i niepewną – oddziałania na owo «społeczne», hegemonizowania go"[7]. „Całość", zdaniem Laclau, nie ustanawia granic tego, co społeczne, nie przekształca tego, co społeczne w społeczeństwo rozumiane jako zdeterminowany przedmiot. To, co społeczne, zdaniem tego filozofa „zawsze wykracza poza granice prób ustanowienia społeczeństwa"[8], co jednak nie oznacza, że owa „całość" zanika. Jeżeli bowiem przyjmiemy, że nie jest możliwe zamknięcie, ustanowienie społeczeństwa, to możliwe jest „względne utrwalenie tego, co społeczne poprzez ustanowienie punktów węzłowych"[9]. Przy czym Laclau wyraźnie podkreśla, że każda „formacja społeczna posiada swe własne formy determinacji i względnej autonomii, które zawsze ustanawiane są poprzez złożony proces naddeterminacji […]. To, co społeczne istnieje jedynie jako daremna próba ustanowienia owego niemożliwego przedmiotu: społeczeństwa. Utopia jest zasadą każdej komunikacji i praktyki społecznej"[10]. Ponieważ nieskończona gra różnic zakłada niemożność utrwalenia ostatecznego rozwiązania, dlatego też według Laclau społeczeństwo, wspólnotę należy potraktować jako fenomeny dyskursywne.

Teoria dyskursu

Dyskurs zajmuje w teorii Laclau znaczącą rolę, a on sam uważany jest za jednego z twórców poststrukturalistycznej teorii dyskursu[11]. Analiza koncep-

---

[6] Tamże.

[7] Tamże.

[8] Tamże.

[9] Tamże.

[10] Tamże.

[11] W. Marzec, *Poststrukturalistyczna teoria dyskursu i empiryczne badania społeczne*, „Praktyka Teoretyczna" 4 (2001), s. 185.

cji dyskursu w poststrukturalizmie wskazuje, że różnią się one w związku z celami, do jakich dyskurs jest wykorzystywany, na przykład u Michela Foucaulta (wiedza-władza), Jacques'a Lacana (struktury nieświadomości), Jacques'a Derridy (dekonstrukcja tekstu) czy Laclau (polityka). Laclau, przywołując dyskurs w filozofii politycznej, dokonuje „transcendentalnego zwrotu", przez który rozumie rodzaj analizy „skierowanej przede wszystkim nie na fakty, lecz na *warunki i możliwości*"[12]. W swoich interpretacjach, wraz ze współautorką teorii Chantal Mouffe, wprowadza bardzo szerokie ujęcie dyskursu. Podstawą tego ujęcia jest założenie, że cała rzeczywistość społeczna ma charakter dyskursywny. Interpretacja zjawisk społecznych musi więc być przeprowadzana w ramach dyskursu, bowiem wszystkie znaczenia mają charakter społeczny, a zjawiska społeczne można dostrzec jedynie w polach dyskursywnych i dziedzinach dyskursów. Tak więc dyskurs według Laclau to „konstruowany społecznie system pola znaczeniowego"[13]. Zdaniem teoretyka „możliwość spostrzegania, myślenia, działania zależy od ustrukturowania pewnego sensownego pola, które poprzedza każdą faktyczną bezpośredniość"[14].

Laclau i Mouffe uważają więc dyskurs nie tylko za formę komunikowania się poprzez mowę czy pismo, ale także za „publicznie dostępne, z natury rzeczy niekompletne ramy znaczeniowe, dzięki którym może się toczyć życie społeczne"[15]. Omawiając teorię Laclau i Mouffe, David Howarth pisze: „na gruncie ich teorii analiza dyskursu nie ogranicza się do zjawisk czysto językowych, lecz obejmuje wszelkie praktyki i stosunki społeczne. Dyskursy zostają uznane za światy składające się z powiązanych ze sobą przedmiotów i praktyk wytwarzających tożsamości aktorów społecznych"[16]. W zamierzeniu Laclau i Mouffe teoria dyskursu jest więc teorią społeczną

---

[12] E. Laclau, *Dyskurs*, tłum. C. Cieśliński, M. Poręba, [w:] *Przewodnik po współczesnej myśli politycznej*, red. R. Goodin, P. Pettit, Warszawa: Książka i Wiedza 2002, s. 555.

[13] L. Rasiński, *Polityka i dyskurs. Teoria hegemonii Ernesta Laclau*, [w:] *Indywidualizm, wspólnotowość, polityka*, red. M.N. Jakubowski, A. Szahaj, K. Abriszewski, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2002, s. 219.

[14] E. Laclau, *Dyskurs*, dz. cyt., s. 560.

[15] D. Howarth, *Dyskurs*, tłum. A. Gąsior-Niemiec, Warszawa: Oficyna Naukowa 2008, s. 162.

[16] Tamże, s. 157.

„wyposażoną w zestaw adekwatnych założeń ontologicznych, epistemologicznych, metodologicznych i we właściwą im aparaturę pojęciową”[17].

Jak wspominałam, dyskurs według Laclau jest systemem relacji. Autor pisze, że „tożsamość elementu społecznego (przedmiotu, działania) ma charakter relacyjny, czyli określa się poprzez relacje z innymi elementami systemu”[18]. Omawiając tę tezę, Laclau podkreśla, że mówiąc o systemie, ma na myśli system składający się ze znaczących różnic: „coś jest tym, czym jest jedynie przez relacje różnicowania w stosunku do czegoś innego”[19]. Dyskurs jest więc konstruktem społecznym określającym relacje między różnymi elementami społecznymi (przedmiotami, działaniami) oraz pozycje podmiotowe[20] (z którymi utożsamiają się aktorzy). Dyskurs określa też praktyki hegemoniczne mające na celu łączenie różnych elementów dyskursu i określanie struktury pola dostępnych znaczeń, a tym samym wyznaczenia ram, w których kształtować się będzie tożsamość różnych przedmiotów i praktyk [21].

Tożsamość każdego elementu rzeczywistości określają reguły dyskursu, dwa typy stosunków, czyli logika różnicy i logika równoważności[22]. Przyjmując podejście poststrukturalistyczne, Laclau ujmuje logikę różnicy

> jako mechanizm wytwarzania znaczenia (sensu, tożsamości) danego przedmiotu dyskursu poprzez odróżnianie go od innych przedmiotów, które pozostają obce i/lub antagonistyczne. Logika równoważności działa na odwrót: wzmacnia, upowszechnia i legitymizuje znaczenie (sens, tożsamość) danego przedmiotu poprzez wytworzenie ciągów

---

[17] A. Gąsior-Niemiec, *Teoria dyskursu Laclau i Mouffe jako narzędzie analizy socjologicznej – przypadek dyskursu „osiedli grodzonych”*, [w:] *Analiza dyskursu w socjologii i dla socjologii*, red. A. Horolets, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2008, s. 291.

[18] D. Howarth, *Dyskurs*, dz. cyt., s. 159.

[19] E. Laclau, *Rozum populistyczny*, tłum. zespół pod kierownictwem T. Szkudlarka, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP 2009, s. 64.

[20] Pozycja podmiotowa według Laclau to „szczególne umiejscowienie w pewnej totalności, […] totalność to przedmiot doświadczenia […] podmiotu”. E. Laclau, *Dlaczego puste znaczące mają znaczenie dla polityki*, tłum. A. Sypniewska, [w:] E. Laclau, *Emancypacje*, dz. cyt., s. 50.

[21] D. Howarth, *Dyskurs*, dz. cyt., s. 159.

[22] E. Laclau, *Dyskurs*, dz. cyt., s. 556–562.

podobieństwa i w związku z innymi przedmiotami, które są przedstawione jako tożsame z nim lub znaczeniowo zbieżne[23].

Spróbujmy to wyjaśnić przykładem zaczerpniętym z Laclau i Mouffe. W kraju kolonialnym o obecności dominującej władzy przypominają różne treści: różnice w sposobie ubierania, języku, kolorze skóry, zwyczajach. Ponieważ treści te są równoważne pod względem tego, że wszystkie odróżniają przedstawicieli władzy od ludu kolonialnego, tracą swój szczególny, różnicujący charakter i nabierają cech „płynnych": każda z nich, w podobny i równoważny sposób, symbolizuje dla ludu kolonialnego coś odwrotnego, przeciwstawnego i zagrażającego – dominującą władzę[24]. Tak więc logika różnicy i ekwiwalencji to reguły, które pojawiają się w procesach dyskursywnego wytwarzania społeczeństwa, grup społecznych, a także tożsamości aktorów społecznych. W oparciu o te reguły tożsamość Wykluczonego może być odróżniana od tożsamości Typowego i wzmacniana poprzez takie elementy znaczeniowe, jak bezrobotny, zależny od innych, biedny, samotny itd.[25]

Laclau podkreśla, że w procesie wytwarzania grup społecznych i ich tożsamości pojawiają się „praktyki artykulacyjne" antagonizmów społecznych. Praktyki te Laclau i Mouffe definiują jako proces konstytuowania się punktów węzłowych, częściowo odpowiedzialnych za wytwarzanie i stabilizowanie znaczeń. Praktyki artykulacyjne nowych antagonizmów wskazują na wzrost, alternatywnych w stosunku do istniejącego porządku społecznego, projektów nowego ładu, nowych sił społecznych. Jednym ze sposób unieważniania antagonizmów społecznych jest pozbawienie dostępu Wykluczonych (antagonistycznej, konkurencyjnej grupy) do dyskursu politycznego. Innym sposobem jest otwarcie się dyskursu na polityczną grę o hegemonię, czyli na przykład demokratyczną walkę konkurencyjnych sił politycznych o ustalenie nowej konfiguracji dominujących znaczeń i, w rezultacie, ponowne (z natury rzeczy przygodne i tymczasowe) domknięcie

---

[23] A. Gąsior-Niemiec, *Teoria dyskursu Laclau i Mouffe*, dz. cyt., s. 298.

[24] L. Rasiński, *Dyskurs i władza. Zarys polityki agonistycznej*, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej 2010, s. 50.

[25] K. Kaliszewska, T. Żółkowska, *The Social Construction of Social Identity of People with Intellectual Disability*, „International Journal of Developmental Disabilities" 19 (March 2013), s. 1–15.

dyskursu[26]. W efekcie walki o hegemonię dokonuje się więc tymczasowa stabilizacja tożsamości, uprawomocnienie wysuwanych oczekiwań. Zostaje dokonany podział przestrzeni na miejsca „Wykluczonego" i „regiony Typowego". Praktyka artykulacji znaczeń przy użyciu logiki różnicy i ekwiwalencji przynosi więc jedynie tymczasową stabilizację danego elementu w ramach dyskursu, a tym samym w społeczeństwie[27]. Ta tymczasowość, zdaniem Laclau i Mouffe, wynika z tego, że wytworzone znaczenia zawsze mają charakter nieostateczny[28].

Puste znaczące

W ramach swojej teorii dyskursu Laclau i Mouffe wskazują na wzajemne przemieszanie w dyskursie systemów językowych i społecznych. Charakter językowy dyskursu wyraża się nie jako „relacja rzecz–nazwa, ale jako relacja zachodząca między elementem znaczącym (wyrażenie oznaczające) a elementem znaczonym (sens wyrażenia oznaczanego)"[29]. Dla Ernesta Laclau język ma ogromne znaczenie, bowiem, jak pisze, jest on „warunkiem doświadczania jakichkolwiek przedmiotów, myślenia o nich i działania wśród nich"[30], a ponadto język jest „uprzedni" w odniesieniu do opozycji językowe–pozajęzykowe. Nawet przy dokonywaniu rozróżnienia językowe–pozajęzykowe korzystamy z języka. W związku z tym, że język obejmuje zarówno to, co językowe i to, co pozajęzykowe, zdaniem Laclaua należy „odrzucić substancjalne różnice pomiędzy zjawiskami językowymi i pozajęzykowymi. Ujmując rzecz inaczej, rozróżnienie pomiędzy działaniem a strukturą staje się drugorzędne i pojawia się w ramach obszerniejszej kategorii znaczących całości"[31]. Jak więc zauważa Howarth, „ostateczną konsekwencją teorii dyskursu Laclaua i Mouffe jest zdekonstruowanie opozycji pomiędzy praktykami dyskursywnymi a niedyskursywnymi. […]

---

[26] E. Laclau, *Dyskurs*, dz. cyt., s. 560–561; A. Gąsior-Niemiec, *Teoria dyskursu Laclau i Mouffe*, dz. cyt., s. 299.

[27] D. Howarth, *Dyskurs*, dz. cyt., s. 139; E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia*, dz. cyt., s. 119–129.

[28] D. Howarth, *Dyskurs*, dz. cyt., s. 159.

[29] D. Sepczyńska, *Ernesto Laclau*, dz. cyt., s. 285.

[30] E. Laclau, *Dyskurs*, dz. cyt., s. 555, 560 i n.

[31] Tamże, s. 557.

Laclau i Mouffe dowodzą, że wszystkie przedmioty są konstytuowane jako przedmioty dyskursu, nie ma zatem ontologicznej różnicy między «językowymi i behawioralnymi aspektami polityki społecznej»"[32]. Podkreślają, że „jakikolwiek podział pomiędzy tym, co zazwyczaj nazywamy językowymi a behawioralnymi aspektami praktyki społecznej, jest albo błędną dystynkcją, albo powinien być umiejscowiony jako rozróżnienie w obrębie społecznego wytwarzania znaczenia, które jest uwarunkowane formą dyskursywnych całości"[33].

W teorii dyskursu bardzo ważne miejsce zajmuje kwestia granicy pomiędzy tym, co językowe i pozajęzykowe. Jest ona powiązana z „systemowością" dyskursu[34]. Jak już podkreślałam, dyskurs jest ujmowany przez Laclau jako system znaczenia. „Istnienie systemu jest warunkiem koniecznym samej możliwości oznaczania, ponieważ każdy pojedynczy akt oznaczania wymaga istnienia całości języka"[35]. W charakteryzowaniu dyskursu jako systemu wytwarzania znaczeń Laclau podkreśla, że jest on systemem otwartym. W tym miejscu jego podejście różni się od podejścia Ferdinanda de Saussure'a[36], autora teorii języka, którą Laclau wykorzystuje w tworzeniu teorii dyskursu. De Saussure traktował język jako całość, jednolitą i zamkniętą. Natomiast dla Laclau język jest otwartym systemem, polegającym na stałym konstruowaniu i dekonstruowaniu znaczenia. Podkreśla on też, że warunkiem koniecznym dla systemu znaczeniowego są granice tego systemu (dyskursu, języka). Granice warunkują samo istnienie systemu oznaczania, a istnienie systemu to możliwość procesu oznaczania[37]. Granice są niezbędne w tworzeniu systemu, ponieważ jeżeli chcemy stworzyć system z jakiegoś zbioru elementów, to musimy przenieść poza ten system to, co do niego nie należy.

Według Laclau, aby system był miejscem wytwarzania znaczeń, musi mieć miejsce, poza którym istnieje coś, co nim nie jest. System musi mieć granicę, która oddzieli (wykluczy) od systemu to, co jest dla systemu

---

[32] D. Howarth, *Dyskurs*, dz. cyt., s. 161.

[33] L. Rasiński, *Polityka i dyskurs*, dz. cyt., s. 218; D. Sepczyńska, *Ernesto Laclau*, dz. cyt., s. 284.

[34] L. Rasiński, *Dyskurs i władza*, dz. cyt., s. 49.

[35] Tamże.

[36] Tamże.

[37] E. Laclau, *Dyskurs*, dz. cyt., s. 556; tenże, *Emancypacje*, dz. cyt., s. 69, 84; D. Sepczyńska, *Ernesto Laclau*, dz. cyt., s. 286.

przeciwstawne. Tak więc w przypadku systemu znaczeniowego (dyskursu, języka) jego granice nie mogą być czymś oznaczanym, muszą być „zerwaniem", „załamaniem", końcem procesu oznaczania[38]. Interpretując tę tezę, Laclau pisze: „tak więc stajemy wobec paradoksalnej sytuacji, w której to, co stanowi warunek możliwości systemu oznaczania – jego granicę – jest także tym, co stanowi jego warunek niemożliwości – blokadę ciągłego rozszerzania się procesu oznaczania"[39]. Granicą systemu może być tylko coś, co jest elementem znaczącym bez elementu znaczonego[40]. Jak widać, przyjęcie przez Laclau tez o otwartości systemu umożliwia pojawienie się tego, co autor nazywa „pustymi znaczącymi"[41]. Według Laclau „puste znaczące to element znaczący bez elementu znaczonego […], to element systemu, który nie ma treści"[42]. Puste znaczące są według niego

> bytem nieosiągalnym, ale mimo to warunkiem koniecznym możliwości oznaczania. Puste znaczące nie jest nadmiarem czy też niedostatkiem znaczenia, związane jest ono z wnętrzem procesu znaczenia i wskazuje na dyskursywną obecność swoich własnych granic. Może pojawiać się jedynie wtedy, kiedy w znaczeniu pojawia się strukturalna niemożliwość, i tylko wtedy, jeśli niemożliwość ta może oznaczać samą siebie jako zerwanie (zniesienie, zniekształcenia, etc.) struktury znaku[43].

Przyjęcie powyższej definicji, jak wskazuje sam autor, ujawnia istnienie pewnego problemu, a mianowicie „określanie warunków, kiedy znaczące nie wiąże się z żadnym znaczonym a jednocześnie pozostaje integralną częścią systemu znaczenia"[44]. Poszukiwanie tych warunków należy rozpocząć od przyjęcia tezy, że „prawdziwe granice nie mogą być granicami neutralnymi, lecz zakładają pewne wykluczenie"[45]. Laclau uważa, że granicą neutralną

---

[38] E. Laclau, *Dyskurs*, dz. cyt., s. 556; tenże, *Dlaczego puste znaczące mają znacznie dla polityki,* tłum. A. Sypniewska, [w:] E. Laclau, *Emancypacje*, dz. cyt., s. 69, 84; D. Sepczyńska, *Ernesto Laclau*, dz. cyt., s. 286.

[39] E. Laclau, *Dlaczego puste znaczące mają znacznie dla polityki*, dz. cyt., s. 68.

[40] E. Laclau, *Dyskurs*, dz. cyt., s. 556; tenże, *Dlaczego puste znaczące…*, dz. cyt., s. 68, 69, 84; D. Sepczyńska, *Ernesto Laclau*, dz. cyt., s. 286.

[41] L. Rasiński, *Dyskurs i władza*, dz. cyt., s. 49.

[42] E. Laclau, *Dlaczego puste znaczące…*, dz. cyt., s. 67.

[43] Tamże, s. 68.

[44] Tamże.

[45] Tamże.

byłaby ciągła granica, a po obu jej stronach byłyby strony różniące się od siebie. Jednakże gdy znacząca całość jest właśnie systemem różnic, to to oznacza, że obie strony są częścią tego samego systemu i granice między nimi nie mogą być granicami systemu. Prawdziwe granice występują tylko w przypadku wykluczenia i są to granice antagonistyczne. Urzeczywistnienie tego, co jest poza granicą wykluczenia, pociągałoby za sobą niemożliwość tego, co jest po drugiej stronie granicy. Działanie logiki wykluczonych granic niesie pewne skutki, które rozciągają się na obie strony granic i prowadzą do pustych znaczących[46]. Zdaniem Laclau można wyodrębnić kilka takich przykładów. Jednym ze skutków granicy wykluczającej jest według niego „wprowadzenie zasadniczej ambiwalencji w obręb systemu różnic konstytuowanego przez te granice"[47].

Laclau podkreśla, że „każdy element systemu ma jakąś tożsamość tylko o tyle, o ile różni się od innych"[48]. Filozof pisze: różnica = tożsamość. Tożsamość Wykluczonego będą więc określać takie pojęcia, jak: bezrobotny, uzależniony od innych, biedny, samotny[49]. Dalej wskazuje: „z drugiej strony wszystkie różnice są ekwiwalentne wobec siebie, ponieważ wszystkie należą do tej samej strony granicy wykluczenia"[50]. Oznacza to, że wszystkie określenia – bezrobotny, uzależniony od innych, biedny, samotny – oznaczają jedno: Wykluczonego, kogoś, kto jest z drugiej strony granicy tego, co Typowe.

Można to też wytłumaczyć, ujmując za pomocą pojęcia Wykluczonego różne grupy, na przykład niepełnosprawnych, grupy etniczne, ekologiczne, seksualne, feministyczne, religijne. Każda z tych grupa różni się między sobą, ale w związku z logiką ekwiwalencji różnice znoszą się i te wszystkie grupy są traktowane jako jeden element systemu, określany jako Wykluczony, który różni się od Typowego. Ekwiwalencja różnic, jak pisze Laclau, powoduje, że „w tożsamości każdego elementu systemu może zachodzić wtedy rozczepienie, ponieważ z jednej strony każda różnica wyraża się jako różnica, z drugiej wchodząc w relację ekwiwalencji ze wszystkimi innymi

[46] Tamże, s. 68–69.
[47] Tamże, s. 69.
[48] Tamże.
[49] K. Kaliszewska, T. Żółkowska, *The Social Construction…*, dz. cyt., , s. 1–15.
[50] E. Laclau, *Dlaczego puste znaczące…*, dz. cyt., s. 68–69.

różnicami systemu, każda z nich unieważnia się jako taka”[51]. W związku z czym wszystkie grupy ujmowane jako Wykluczone są po drugiej stronie granicy Typowego.

Laclau podkreśla też, że w momencie założenia, iż

> system istnieje tak długo, jak długo istnieje radykalne wykluczenie, rozczepienie to, czy też ambiwalencja, jest podstawą kształtowania się każdej systemowej tożsamości. Ponieważ systematyczność systemu jest bezpośrednim skutkiem wykluczającej granicy, wówczas tylko wykluczenie dostarcza systemowi podstawy[52].

Gdyby nie było Wykluczonego, nie byłoby podstawy wykluczenia, a tym samym nie byłoby systemu. Zdaniem Laclau, „rzecz ta ma zasadnicze znaczenie, ponieważ wynika stąd, że system nie może mieć pozytywnej podstawy i w rezultacie nie może oznaczać siebie samego jako pozytywnego elementu znaczonego”[53]. Dzieje się tak dlatego, że to, „co znajduje się poza granicą wykluczenia, redukowane jest do czystej negatywności, czyli zagrożenia, tego co dla systemu jest »poza«”[54]. W związku z powyższym Wykluczony traktuje Typowego jako negatywność. Gdyby wyeliminować, lub też osłabić to, co stanowi wymiar wykluczenia, wtedy granice systemu mogłyby ulec „rozmyciu”. Zdaniem Laclau tylko wtedy, kiedy to „poza” jest dla systemu zagrożeniem, „czystą negatywnością”, tym, co wykluczone, pojawiają się i istnieją granice i system rozumiany jako obiektywny porządek. Filozof podkreśla też:

> by stać się znaczącymi tego, co wykluczone (czyli po prostu wykluczenia), różne wykluczone kategorie muszą – tworząc pewien łańcuch ekwiwalencji – unieważnić różnice, które zachodzą między nimi, oraz tym, co system demonizuje, aby oznaczyć sam siebie. Widać tu jedną z możliwości pustego znaczącego dającą o sobie znać dzięki logice, w której różnice znikają, przekształcając się w łańcuchy ekwiwalencji[55].

Inaczej mówiąc, grupy Wykluczonych powinny dążyć do wyboru jakiejś jednej kategorii różniącej ich od Typowego. Chodzi tu o kategorię

---

[51] Tamże, s. 69.
[52] Tamże.
[53] Tamże.
[54] Tamże.
[55] Tamże, s. 70.

określającą ich tożsamość, ale unieważniającą różnice między wykluczonymi grupami. Jedną z takich kategorii może być emancypacja. Emancypacja, czyli kategoria określająca dążenie do zniesienia zależności, dominacji (nieuprawnionej) jednych grup (i/lub jednostek) nad innymi, dążenie do równouprawnienia, zdobycia lepszej pozycji w strukturze społecznej oraz możliwość przekształcania przyszłości. Szczegółowa analiza zakresu pojęcia emancypacji wskazuje, że zarówno całe to pojęcie, jak i wchodzące w jego obręb znaczenia są pustymi znaczącymi. Podobnymi kategoriami są też równość, jedność, wyzwolenie czy porządek społeczny. Analizując przykład „porządku", Laclau zauważa:

> porządek jako taki, nie ma treści, ponieważ istnieje jedynie w różnych rzeczywiście zrealizowanych formach: lecz w sytuacji radykalnego nieładu „porządek" jest obecny jako to co nieobecne: jako znak owej nieobecności staje się pustym znaczącym[56].

Zdaniem Laclau należy jednak postawić pytanie, dlaczego dla oznaczenia samego siebie systematyczność systemu, bądź też jego przeciwieństwo, czysta negatywność tego, co wykluczone, wymaga wytworzenia pustych znaczących. Odpowiedź brzmi: „próbujemy oznaczyć granice znaczenia – to co jest rzeczywiste – i nie ma na to żadnego innego bezpośredniego sposobu, niż zniesienie samego procesu znaczenia"[57]. Każde znaczenie konstytuuje jakiś znak, podkreśla Laclau,

> wiążąc się z określonym elementem znaczonym, wpisując się w proces znaczenia jako różnica. Jeżeli jednak to, co próbujemy oznaczyć, nie jest różnicą, lecz przeciwnie, radykalnym wykluczeniem stanowiącym podstawę i warunek wszelkich różnic, wówczas żadne wytworzenie jeszcze jednej różnicy nie może dokonać tej sztuki. Jednakże skoro wszelkie środki reprezentacji są dyferencjalnej natury, wówczas oznaczenie takie jest możliwe jedynie wtedy, gdy zniesiona zostanie owa dyferencjalna natura elementów znaczących, gdy znaczące opróżniają się ze swojego powiązania z określonymi znaczonymi i przyjmują na siebie rolę polegającą na reprezentowaniu czystego Bytu[58].

Taką kategorią może być właśnie wymieniana wyżej emancypacja.

---

[56] Tamże, s. 76.

[57] Tamże, s. 70.

[58] Tamże, s. 71.

W swoich refleksjach na temat pustego znaczącego Laclau pyta: Co jest ontologiczną podstawą zniesienia różnic elementów znaczących? W odpowiedzi pisze:

> tą podstawą jest rozczepienie każdej jednostki znaczenia, którą system musi skonstruować jako nierozstrzygalne miejsce, w którym działa zarówno logika różnicy, jak i logika ekwiwalencji. System nie może oznaczać sam siebie jako pewną całość jedynie dzięki uprzywilejowaniu wymiaru ekwiwalencji, aż do stopnia, w którym prawie całkowicie zaciera się jego dyferencjalna natura, a więc gdy system opróżnia się z niej[59].

Laclau podkreśla też:

> systematyczność systemu reprezentowanego przez puste znaczące nie jest bytem, który *rzeczywiście* nie został zrealizowany, lecz bytem, który z zasady jest nieosiągalny, ponieważ bez względu na to jakie zaistniałyby systematyczne skutki, byłyby one rezultatem niestałego kompromisu między ekwiwalencją a różnicą. Znaczy to, że stajemy tu wobec konstytutywnego braku, przedmiotu niemożliwego, który […] ukazuje się poprzez niemożliwość swej adekwatnej reprezentacji. […] Puste znaczące mogą istnieć w polu znaczenia, ponieważ ośrodkiem struktury każdego systemu znaczenia jest puste miejsce, będące wynikiem niemożliwości wytworzenia przedmiotu, który mimo to jest niezbędny dla systematyczności systemu[60].

Zdaniem tego teoretyka, jeżeli „niemożliwy przedmiot" nie jest w stanie właściwie (adekwatnie, bezpośrednio) pełnić roli reprezentacji, oznacza to, że element znaczący został opróżniony, po to, aby wziąć na siebie rolę polegającą na reprezentowaniu i w takiej sytuacji zawsze będzie nieadekwatny. Powstaje więc pytanie, które można postawić w ślad za Ernestem Laclau: co „decyduje o tym, że w określonych okolicznościach to, a nie inne znaczące przyjmuje główną funkcję znaczącą?[61]. Próbą odpowiedzi będą niżej zaprezentowane refleksje na temat emancypacji.

---

[59] Tamże.

[60] Tamże.

[61] Tamże.

Emancypacja

Laclau pisze, że kwestie uwolnienia od zależności, ucisku, przesądów, równouprawnienia czy uwolnienia (się) jednostek i grup społecznych od zależności i zdobycie lepszej pozycji w strukturze społecznej są obecne w refleksji naukowej już od starożytności. Wraz z upływem czasu zmieniał się zakres pojęcia, bowiem zmieniały się obszary działań emancypacyjnych. Filozof ten uważa, że współczesna „emancypacja oznacza wolność"[62]. Przy czym nie chodzi tu o wolność rozumianą klasycznie, jako uwolnienie od wszelkiego ucisku, ale wolność, która zawsze jest „niepełna i dwuznaczna". Wolność, która jest „całkowitym brakiem ograniczeń", jest dwuznacznie doświadczana i określana zarówno przez „wymiar możliwości jak i niemożliwości", przez relacje zachodzące pomiędzy podmiotem a strukturą. Według Laclau wolność

> zarazem wyzwala i zniewala, jest radosna i traumatyczna, zezwala i niszczy. W rozbitym i heterogenicznym społeczeństwie obszary wolności z pewnością się zwiększają, nie jest to jednak zjawisko jednolicie pozytywne, wprowadza bowiem w te obszary dwuznaczność wolności[63].

Laclau nie odrzuca więc terminu emancypacji, lecz go redefiniuje i prezentuje nowe jego ujęcie. Redefinicję emancypacji przeprowadza między innymi poprzez szczegółową analizę wymiarów „logiki emancypacji" w klasycznych teoriach społecznych. Opis różnych elementów tej logiki, począwszy od starożytności, poprzez europejskie oświecenie i kończąc na Marksie, pozwolił mu na wyodrębnienie kilku (sześciu) stałych elementów, które określił jako wymiary emancypacji. Jednym z nich jest wymiar dychotomiczny („między momentem emancypacyjnym a porządkiem społecznym, który go poprzedzał, istnieje absolutna przepaść"); wymiar holistyczny („emancypacja oddziałuje na wszystkie wymiary życia społecznego"); wymiar przejrzystości („jeśli alienacja została całkowicie zniesiona w jej różnych aspektach, to nie ma miejsca ani na relację władzy, ani reprezentacji") i w końcu wymiar podstawy – „jeśli akt emancypacji jest naprawdę radykalny, jeśli faktycznie jego celem jest wyjście poza wszystko, co go

---

[62] E. Laclau, *Poza emancypacją*, tłum. L. Rasiński, [w:] E. Laclau, *Emancypacje*, dz. cyt., s. 47.

[63] Tamże.

poprzedza, musi zachodzić na poziomie «podstawy» tego, co społeczne"[64]. Wszystkie wymiary można według L. Rasińskiego sprowadzić do dwóch – dychotomicznego i podstawy – tworzących „dwie fundamentalne matryce"[65]. Chociaż wymiary te, jak podkreśla, „wzajemnie się wykluczają i znoszą, są jednocześnie zasadniczymi elementami logiki emancypacji bez których nie może się ona obejść"[66]. Fakt wzajemnego wykluczania się wymiarów emancypacji nie stanowi jednak dla Laclau powodu, dla którego należy logikę emancypacji odrzucić. Teoretyk pisze: „konkluzją nie musi być jednak zwykłe odrzucenie logiki emancypacji. Przeciwnie, to dzięki poruszaniu się w ramach związanego z nią systemu logicznych niezgodności można utorować drogę ku nowemu dyskursowi wyzwolenia, któremu na przeszkodzie nie staną antynomie i ślepe uliczki, do których wiodło klasyczne pojęcie emancypacji"[67].

Nowe podejście do emancypacji wyprowadza Laclau z koncepcji hegemonii połączonej ze współczesną teorią dyskursu. Hegemonia jest rozumiana jako

> proces tworzenia *woli zbiorowej* za pomocą ideologicznej artykulacji, ma charakter polityczny, jej podmiotami nie są jednak w sposób konieczny klasy, lecz raczej różne rozproszone siły społeczne, nowe ruchy emancypacyjne takie jak: feminizm, ruchy ekologiczne oraz związane z mniejszościami etnicznymi i seksualnymi, tworząc tym samym przestrzeń dla myśli krytycznej nowego typu, w której poziom uniwersalny pozostaje w ciągłym kontakcie i napięciu z tym, co lokalne i partykularne[68].

Warunkiem hegemonii czy, jak to określa Laclau, „stosunku hegemonicznego" są relacje pomiędzy uniwersalnością i partykularnością. Relacje te wypełniają przestrzeń walk emancypacyjnych, a tą przestrzenią dla niego nie jest już tylko „stosunek do środków produkcji, ale toczące się wewnątrz

---

[64] Tamże, s. 29–30; P. Żuk, *Struktura a kultura. O uwarunkowaniach orientacji emancypacyjnych w społeczeństwie polskim*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 2007, s. 15.

[65] L. Rasiński, *Dyskurs i władza*, dz. cyt., s. 141.

[66] Tamże.

[67] E. Laclau, *Poza emancypacją*, dz. cyt., s. 30.

[68] Tamże, s. 29–30.

społeczeństw rozmaite praktyki (walki) dyskursywne"[69]. Za klasę lub grupę hegemoniczną uznaje Laclau taką grupę, która „nie zamyka się w wąskiej korporacyjnej perspektywie, lecz przedstawia się jako dążąca do urzeczywistnienia bardziej dalekosiężnych celów – czy to emancypacji, czy zapewnienia porządku szerszym masom populacji"[70].

Rozważając hegemonię jako jeden z czynników emancypacji, Laclau wskazuje na problem relacji pomiędzy uniwersalizmem a partykularyzmem. Omawiając te relacje, należy zwrócić uwagę na kilka kwestii. Jedną z nich jest dwoistość uniwersalizmu. Uniwersalizm rozumiany jako „pewna partykularność, która w pewnym momencie zdobyła dominującą pozycję"[71] może być bowiem jednocześnie kategorią negatywną – wykluczającą, jak i kategorią pozytywną, daje bowiem możliwość reprezentacji i poprzez ten fakt staje się jednym z mechanizmów demokracji. Inną kwestią jest to, że uniwersalność nie powinna się wypełniać treścią. Zdaniem Laclau „uniwersalne cele jednoczące szeroki zbiór demokratycznych żądań nie mogą posiadać konkretnej treści. Jeżeli mają integrować grupy o różnych celach, to mogą być jedynie nazwą bądź symbolem braku"[72].

Zgodnie więc z propozycją Laclau podstawą współczesnej emancypacji będą walki dyskursywne o przejmowanie pustego znaczącego. Jakiegoś uniwersalizmu lub uniwersalizmów, które będą jednoczyć grupy. Uniwersalizmów, które z jednej strony będą tym, „co wyklucza", ale z drugiej strony będą takimi pustymi znaczącymi, które dają możliwość tworzenia wspólnoty w realizacji dalekosiężnych celów[73]. W tworzeniu tych uniwersalizmów ważne jest też to, aby grupa przejmująca władzę nie wypełniła pustego znaczącego treścią. Przy czym chodzi tu o treść, która jest celem jakiegoś jednego podmiotu czy jakieś partykularnej grupy. Wypełnienie treścią pustego znaczącego, według Laclau, powoduje, że „przestaje on być uniwersalizmem"[74]. Można to zilustrować w następujący sposób. Załóżmy, że dana grupa Wykluczonych zdołała przedstawić własne cele jako element

---

[69] J. Kutyła, *„Post"-marksistowska książka post-„marksistowska"*, www.krytykapolityczna.pl/Recenzje/-Post-marksistowska-ksiazka-post-marksistowska-/menu-id-76.html (dostęp: 29.03.2013).

[70] E. Laclau, *Dlaczego puste znaczące…*, dz. cyt., s. 75.

[71] Tamże; D. Sepczyńska, *Ernesto Laclau*, dz. cyt., s. 289.

[72] D. Sepczyńska, *Ernesto Laclau*, dz. cyt., s. 289.

[73] E. Laclau, *Dlaczego puste znaczące…*, dz. cyt., s. 75 i n.

[74] Tamże.

znaczący „emancypacji" w ogólności. Zwycięstwo to jest hegemoniczne, ponieważ cele grupy partykularne zostały utożsamione z celami ogólnospołecznymi. Jednakże, jak zauważa filozof, w innym przypadku jest to zwycięstwo niebezpieczne, ponieważ

> walka grup mniejszościowych staje się znaczącym emancypacji jako takiej, to również wyraża *wszystkie* walki o emancypację, a w rezultacie łańcuch ekwiwalencji łączący się wokół tego elementu znaczącego przyczynia się do opróżnienia go i rozmycia jego związku z faktyczną treścią, z którą początkowo się wiązał[75].

Sytuację taką można dostrzec w toczących się współcześnie walkach dyskursywnych. Kiedy dokonujemy oceny relacji pomiędzy tym, co uniwersalne i partykularne w grupach Wykluczonych, zauważmy różne wzory tych relacji. Spotyka się na przykład grupy, dla których najważniejszym celem jest walka o uznanie tożsamości (odrębności kulturowej), a wyrazem tego uznania ma być przerwanie dyskryminowania. W innych grupach walka o tożsamość odbywa się poprzez dekonstrukcję pojęć i analizę historycznych form ucisku, jak na przykład w feminizmie czy polityce *queer*[76]. Zdaniem Laclaua takie odejście od uniwersalizmu nie jest właściwe. Promowanie tylko partykularnych interesów kończy się porażką. Jeżeli uznamy, że uniwersalizm jest zbędny, to wtedy należy przyjąć, że wszystkie partykularyzmy są znaczące, a sytuacja taka bardziej sprzyja konfliktom pomiędzy grupami niż walkom o „wyzwolenie" spod dominującego dyskursu[77].

Podobny pogląd głosi Rasiński. Autor ten podkreśla, że „wzajemna zależność między partykularnością naszych specyficznych dążeń a uniwersalnością celów wspólnotowych"[78] pozwala „nam te dążenia zrealizować chociaż już w zmodyfikowanej postaci"[79]. W związku z tym nie należy odrzucać „całkowicie uniwersalności: staje się ona warunkiem mobilizacji

---

[75] Tamże, s. 76–77.

[76] Polityka *queer* widzi tożsamość gejowską jako konstrukt, który nie istnieje bez swej logicznej pary – tożsamości heteroseksualnej, za: T. Jarymowicz, *Uniwersalizm i partykularyzm w polityce emancypacji – fałszywa alternatywa*, „InterAlia" 3 (2008/2009), s. 2.

[77] E. Laclau, *Uniwersalizm, partykularyzm i problem tożsamości*, dz. cyt., s. 65 i n.

[78] L. Rasiński, *Dyskurs i władza*, dz. cyt., s. 150.

[79] Tamże.

partykularnych grup"[80]. Uniwersalizm jest ważny, ale zdaniem Laclaua nie należy mu nadawać jakiegoś idealnego znaczenia, bowiem „nie istnieje idealny uniwersalizm", oczekiwanie, że pojawi się coś takiego, co zlikwiduje wszystkie antagonizmy, jest to po prostu niemożliwe. Skoro więc w polityce emancypacji nie należy zbytnio podkreślać znaczenia ani uniwersalizmu, ani partykularyzmu, to można przyjąć, iż współczesny dyskurs emancypacyjny powinno wyznaczać stałe wzajemne przenikanie się tego, co uniwersalne i partykularne. Pozwala to bowiem na „nieskończoną grę" pustych znaczących, a właśnie puste znaczące dają możliwość pojawienia się hegemonii i zapewniają funkcjonowanie mechanizmów demokracji.

Teoria hegemonii jak i analiza dyskursu pokazują nam, że nie jest możliwe przeprowadzanie pełnej i całościowej emancypacji. Współczesna emancypacja stanowi pewien kompromis, „w myśl którego jakaś grupa społeczna rezygnuje ze swej partykularności na rzecz celów uniwersalnych, po to, by osiągnąć hegemonię[81]. Zgodnie więc z omawianą tu koncepcją ważne jest tworzenie reprezentacji[82] prowadzącej jednolitą politykę na rzecz Wykluczonych. Reprezentacji, która zdolna by była nadać dyferencjalnym celom poszczególnych grup Wykluczonych wartości „horyzontu spajającego łańcuch ekwiwalencji", nadać jakiemuś celowi „uniwersalnej reprezentacji". Być może takim uniwersalnym horyzontem mogłaby się stać emancypacja. Emancypacja traktowana jako puste znaczące, „związane z przeznaczeniem tego, co uniwersalne"[83]. Puste znaczące „dające o sobie znać dzięki logice, w której różnice znikają, przekształcając się w łańcuchy ekwiwalencji"[84]. Emancypacja jako kategoria, która może unieważnić różnice między Wykluczonymi, a jednocześnie określać tożsamość tych osób jako różniącą ich od Typowych. Podkreślam takie rozumienie emancypacji, bowiem uważam, że tożsamość Wykluczonego jest ważna i mimo że różna od Typowej, to dla rozwoju człowieka – niezbędna. W konstruowaniu dyskursu emancypacyjnego należy więc uwzględniać znaczenie, jakie ma dla każdego podmiotu

---

[80] Tamże.

[81] Tamże.

[82] E. Laclau, *Podmiot polityki, polityka podmiotu*, tłum. A. Orzechowski, [w:] E. Laclau, *Emancypacje*, dz. cyt., s. 91.

[83] E. Laclau, *Uniwersalizm, partykularyzm i problem tożsamości*, tłum. Ł. Nysner, [w:] E. Laclau, *Emancypacje*, dz. cyt., s. 41.

[84] E. Laclau, *Dlaczego puste znaczące…*, dz. cyt., s. 70.

jego poczucie własnej tożsamości oraz dążyć do zapobiegania opresyjności społecznej. Chodzi tu o taki dyskurs emancypacyjny, który pozwoli wskazać czynniki kształtujące tożsamość Wykluczonego i jednocześnie da możliwość eliminacji tych czynników, które stwarzają wykluczenie. Przy czym powinien to być taki dyskurs, który przede wszystkim daje możliwość realizowania się ludziom o różnych tożsamościach.

Podsumowanie

Ważnym celem współczesnego dyskursu emancypacyjnego jest podtrzymywanie znaczenia otwartości i heterogeniczności społeczeństwa. W takim społeczeństwie tworzenie uniwersów wymaga szczególnej uwagi. Z jednej strony chodzi o takie ich wprowadzanie, aby nie zniszczyć heterogeniczności ludzkiej i sytuacyjnej, a z drugiej, aby wprowadzenie uniwersum nie skutkowało kolejnym wykluczeniem. W praktyce, jak podkreśla Laclau, może to być osiągnięte tylko w obrębie hegemonicznej grupy, która zdefiniowana jest przez wspólne cele. Grupy, która nie tylko nie będzie „rozmywała" różnic, ale będzie je uznawała. Będzie zdolna do skonstruowania koncepcji politycznych otwartych na inność i odpornych na ekonomiczne reguły rynku. Współczesna polityka wymaga dwoistości; ogólnego systemu obowiązującego całe społeczeństwo i systemu specyficznego, reprezentowanego przez polityków i prawo uznające heterogeniczność grup i ludzi. Przy takim ujęciu uniwersalizm, w tym emancypacja, jest oczywisty: nie stanowi jakiegoś ogólnego punktu widzenia, ale wchłania różne partykularne cele, dążenia, pragnienia i daje możliwość udziału wszystkich w życiu społecznym. Jak widać, niektóre uniwersalia są konieczne, tylko ich wprowadzanie wskazuje na potrzebę uwzględniania heterogeniczności i różnicy. Podstawą działań politycznych nie powinna być bowiem różnica, ale podobieństwo i równość.

Emancypacja, będąca w chwili obecnej pustym znaczącym, mogłaby spełnić zadanie zjednoczenia wszystkich Wykluczonych. Wydaje się, że taka emancypacja jest możliwa. Trzeba tylko pamiętać, że dyskurs emancypacyjny pojawi się wtedy, kiedy celem całej grupy Wykluczonych będzie walka o hegemonię i dążenie do włączenia wszystkich grup w obręb wspólnoty politycznej społeczeństwa. Wtedy bowiem Wykluczony stanie

się nie tyle podstawą, ile horyzontem działania politycznego[85]. Ważne jest też uznanie, że emancypacja jako puste znaczące nie powinna wypełnić się konkretną treścią, bowiem wtedy utraci swoją moc integracji różnych grup Wykluczonych i osób mających różne cele. Wprawdzie poszczególne grupy mogą stale hegemonizować treść emancypacji, a to będzie skutkować stałym wytwarzaniem pustych znaczących, ale to, że emancypacja jest pustym znaczącym pozwoli reprezentacji funkcjonować za pomocą haseł, w które można wpisać różne cele czy żądania. Dlatego też emancypację Wykluczonych należy rozumieć tylko jako pewien kompromis, w myśl którego jakaś grupa społeczna rezygnuje ze swej partykularności na rzecz celów uniwersalnych, po to, by osiągnąć hegemonię. Przeprowadzenie pełnej i całościowej emancypacji nie jest możliwe. Jak podkreśla Laclau: „całościowa emancypacja jako puste znaczące jest nieosiągalna (ponieważ może do niej dojść tylko w rezultacie niestałego kompromisu między ekwiwalencją a różnicą), ale jest niezbędna dla „systematyczności systemu"[86]. Tak więc otwarcie dyskursu emancypacyjnego na hegemonię może być, zdaniem Laclaua, „jednym ze sposobów na unieważnienie antagonizmów społecznych. Gra hegemoniczna to demokratyczna walka konkurencyjnych sił politycznych o ustalenie nowej konfiguracji dominujących znaczeń […] Z kolei przejęcie hegemonii przez grupy dotąd zhegemonizowane umożliwia emancypację"[87].

Emancypacja społeczna mimo całego swego uniwersalizmu jest heterogenicznym zestawem pojęć[88]. Nie może być jednej uniwersalnej definicji emancypacji, ponieważ emancypacja społeczna – tu emancypacja Wykluczonego – zmienia się wraz z czasem oraz miejscem i dla każdego oznacza coś innego. W zależności więc od perspektywy tego, kto mówi o emancypacji, będzie zależało rozumienie tego pojęcia. Emancypacja obok wykluczenia jest jednym z tych terminów, które tworzą współczesny

---

[85] P. Kozak, *Populizm – między ludem a ludnością*, www.krytykapolityczna.pl (dostęp: 26.03.2013).

[86] E. Laclau, *Dlaczego puste znaczące…*, dz. cyt., s. 71.

[87] E. Laclau, *Dyskurs*, dz. cyt., s. 560–561; A. Gąsior-Niemiec, *Teoria dyskursu Laclau i Mouffe*, dz. cyt., s. 299.

[88] Emancypacja, czyli kategoria określająca dążenie do zniesienia zależności, dominacji (nieuprawnionej) jednych grup (i/lub jednostek) nad innymi, dążenie do równouprawnienia, zdobycia lepszej pozycji w strukturze społecznej oraz możliwość przekształcania przyszłości. Jak wynika z tej próby zdefiniowania emancypacji, w obszar jej pojęcia wchodzą kolejne kategorie pustych znaczących.

dyskurs społeczny, tu dyskurs władzy. Jest jednym z tych obszarów, który wyznacza sfragmentaryzowane, rywalizujące dyskursy społeczne. Wydaje się, że w dyskursie o emancypacji Wykluczonego pomocna okazać się może perspektywa Laclau. Szczególnie dlatego, że nie zakłada on istnienia możliwości osiągnięcia takiej emancypacji, która usunie wszelką władzę, ale pokazuje sposoby kreowania i uskuteczniania działań demokratycznych. Poza powyższym koncepcja Ernesta Laclau proponuje nie tylko oryginalny język opisu zjawisk społecznych i wskazuje na interesującą metodologię, ale przede wszystkim ma duży potencjał mobilizujący. Stanowi próbę „tchnięcia pewnego optymizmu we współczesną myśl polityczną i proponowanie nowego spojrzenia na problematykę emancypacji"[89].

OTHER (THE EXCLUDED): DISCOURSE, EMPTY SIGNIFIER, EMANCIPATION

Summary

The aim of the article is to describe the theoretical basis of the liberal democracy according to Ernest Laclau. His conception is a useful device for the analysis of a socio-political situation of Others (the Excluded). By exposing Laclau theoretical perspective (discourse, empty signifier, hegemony, emancipation) I attempted to display that this perspective does not only define the significant frames, thanks to which the social life may go further, but it also reveals the multiplicity of contexts, diversity of social issues and various possibilities of their interpretation. Important factor of this perspective is that it points out the need for taking the action, which is aimed to improve democracy. According to Laclau the moment of visualization of our desires is much more important than its realization, because it drives us toward action and creative thinking.

[89] L. Rasiński, *Wstęp*, dz. cyt., s. 8.

„Analiza i Egzystencja" 23 (2013)
ISSN 1734-9923

RECENZJA

ARTUR KOSECKI

NEOPRAGMATYZM – GENEZA, HISTORIA, DEFINICJA

Rec. z: Tadeusz Szubka, *Neopragmatyzm*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2012. Seria Monografie FNP, 329 s.

Nie sposób zajmować się neopragmatyzmem jako nurtem we współczesnej filozofii bez uwzględnienia tradycji analitycznej. Wobec tego autor książki *Neopragmatyzm* przyjmuje następującą perspektywę badawczą: „spojrzenie i prezentacja nowego pragmatyzmu z punktu widzenia filozofii analitycznej, czyli kierunku w sporach i konfrontacji, z którym ten nurt się ukształtował i nabrał swojej specyfiki" (s. 8). Pierwszym celem autora jest przedstawienie zawiłych związków, jakie musiały zajść między filozofami analitycznymi oraz pragmatystami, aby ukazać genezę neopragmatyzmu. Przede wszystkim będzie starał się wykazać, że owe związki są bliższe, niż to wynika z opracowań historycznych. Przy czym okazuje się, że niektórych filozofów będzie trudno jednoznacznie sklasyfikować. Problemem będzie określenie, czy ich poglądy są typowo analityczne, czy już wchodzą w zakres pragmatyzmu czy neopragmatyzmu. W przedmowie autor zaznacza, że książka ma mieć charakter: „historyczno-egzegetyczny, a tylko w marginalnym stopniu krytyczny. Nie jest to jednak – by się posłużyć sugestywnym przeciwstawieniem – przyczynek do historycznej historii filozofii, lecz do filozoficznej historii filozofii" (s. 9). Autor na proces tworzenia się nurtu neopragmatycznego zamierza spojrzeć z historiofilozoficznego punktu widzenia, unikając przy tym wartościujących sądów. Natomiast drugim celem autora jest przedstawienie poglądów na filozofię samych neopragmatystów: R. Rorty'ego, H. Putnama, R. Brandoma.

Autor w pierwszym rozdziale rekapituluje poglądy klasycznych pragmatystów, odwołując się przede wszystkim do zaproponowanej przez nich metody uprawiania filozofii. C.S Peirce zasłynął maksymą, według której nie ma różnicy co do treści posiadanych przez nas myśli, jeżeli nie różnią się one swoimi praktycznymi konsekwencjami. Natomiast u W. Jamesa została ona użyta jako metoda badania problemów i teorii filozoficznych. Autor, przytaczając poglądy J. Deweya, trzeciego z klasycznych pragmatystów, eksponuje jego instrumentalizm, w myśl którego nasze teorie i koncepcje są narzędziami służącymi celom adaptacyjnym. W omawianym fragmencie, mimo rzetelnego streszczenia poglądów powyższych filozofów, brakuje wyraźnej linii narracyjnej, która by łączyła Deweya z Peirce'em i Jamesem. Bo jeżeli autor wskazał na podobieństwo metody pragmatycznej u tych ostatnich, to brakuje dopowiedzenia, jaki pogląd na nią miał Dewey. Również autor nie podał definicji pragmatyzmu. Jedyne, co możemy uczynić jako czytelnicy, to z kontekstu wywodu odpowiedzieć sobie, kogo pragmatystą można nazwać.

W następnej części rozdziału autor przedstawia dalszą historię pragmatyzmu oraz wpływ drugiej wojny światowej na ten nurt. Międzynarodowy konflikt zbrojny był przyczyną emigracji wielu czołowych przedstawicieli nurtu analitycznego do USA. Neopozytywiści i myśliciele z nimi sympatyzujący mieli ogromny wpływ na częściowy zanik tego kierunku. Dopiero za sprawą Rorty'ego i Putnama dokonuje się renesans idei pragmatycznych pod nową postacią. Autor w tym fragmencie przytacza definicję neopragmatyzmu zaproponowaną przez Throopa: „dokonanie fundamentalnych zmian w założeniach, celach i metodach filozofii, przez zastosowanie we współczesnym kontekście filozoficznym pomysłów W. Jamesa i J. Deweya" (s. 24). Definicja przez swoją zbytnią ogólność nie pozwala jednoznacznie zidentyfikować neopragmatysty i odróżnić go od filozofa analitycznego, który zainspirowany pewnymi rozwiązaniami pragmatycznymi stosuje je do swojego przedmiotu badań, jak np. F.P. Ramsey przy analizie wnioskowań indukcyjnych i definicji znaczenia. Zasygnalizowany we wstępie przeze mnie problem klasyfikacyjny może być wynikiem niedociągnięcia definicyjnego. Autor mógłby wyszczególnić we wstępie podstawowe cechy pragmatysty, neopragmatysty czy filozofa analitycznego, np. przyjęcie i odrzucenie korespondencyjnej teorii prawdy lub przyjęcie stanowiska realistycznego mogłoby być charakterystyczne dla filozofa analitycznego, ale już nie dla pragmatysty czy neopragmatysty. Nie jest wykluczone, że zakres tych terminów mógłby się zazębiać i krzyżować. Wtedy nie byłoby jednoznacznej odpowiedzi, kto kim jest. Mogłoby się wówczas okazać, że podziały poczynione przez historyków są sztuczne.

Drugi rozdział został poświęcony przedstawieniu krytycznych uwag twórców nurtu analitycznego, G.E. Moore'a i B. Russella. Mogły one zatrzymać rozwój pragmatyzmu. Ich obiekcje w dużej mierze dotyczyły pojęcia prawdy, którym ope-

rował w swojej filozofii James. Dla Moore'a jeżeli prawda jest definiowana przez następujące kategorie: weryfikacja, użyteczność czy powodowanie zmian, to nie wyczerpuje ona klasy wszystkich prawd. Natomiast Russell krytykował pragmatyzm Jamesa jako pewną metodę uprawiania filozofii, która jest związana z pojęciem prawdy. Dla Russella owa metoda jest zbyt dogmatyczna, ponieważ empiryczne podejście pragmatystów do problematyki metafizycznej jest już stanowiskiem w filozofii. Z kolei podane przez nich kryterium prawdy jest nieefektywne, gdyż trudno jest oszacować pozytywne konsekwencje niektórych twierdzeń.

Krytyki poczynione przez Moore'a i Russella miały ogromny wpływ na zanik popularności pragmatyzmu w ośrodkach akademickich. Dopiero C.I. Lewis, F. Ramsey i R. Carnap przyczynili się do odnowienia tego nurtu. Dotyczy tego trzeci rozdział recenzowanej książki. Lewis, który według Szubki inspirował się „absolutnym pragmatyzmem" J. Royce'a oraz rękopisami Peirce'a umieszczonymi w jego gabinecie na Uniwersytecie Harvarda, określany jest pierwszym analitycznym pragmatystą (s. 62). Lewis uważał, że w naszym poznaniu prawdy naukowe i zdroworozsądkowe są zależne od panujących warunków w środowisku. Podmiot poznający wykorzysta ten zestaw pojęć, który będzie dla niego użyteczny w danej chwili. Nasza wiedza jest częściowo konstytuowana przez nasze wybory pragmatyczne. Stanowisko Lewisa można określić pragmatyzmem pojęciowym.

Kolejnym filozofem, który według autora wyprzedzał swój czas powiązaniami analitycznych koncepcji z wątkami pragmatycznymi, jest wcześniej przeze mnie wymieniony Ramsey (s. 67). Podkreślał on, że Peirce miał ogromny wpływ na jego rozważania na temat poprawności wnioskowań indukcyjnych. Według niego posługiwanie się nimi pozwala na odpowiednie funkcjonowanie w świecie. Toteż powinny być one traktowane jak użyteczne nawyki, na których w naszym poznaniu najrozsądniej byłoby się oprzeć. Ramsey ten pogląd nazywa pewnego rodzaju pragmatyzmem (s. 64). Również autor sugeruje interpretacje, że posiadana przez Ramseya koncepcja znaczenia i przekonań była oparta na pragmatycznym konsekwencjalizmie Peirce'a (s. 67).

Wątki pragmatyczne w filozofii Carnapa pojawiają się przy jego poglądach na temat wyboru aparatu pojęciowego. Celem skonstruowania odpowiedniego aparatu pojęciowego miało być uporządkowanie naszej wiedzy empirycznej. Wybór miał się opierać na Zasadzie Tolerancji. Tak więc przyjęcie danego aparatu pojęciowego jest wynikiem nie nakazów, lecz konwencji. Dokonując wyboru, mielibyśmy także oprzeć się na następujących kryteriach pragmatycznych: wygoda, użyteczność i prostota. Mimo że Carnap nie odwoływał się bezpośrednio do klasycznej tradycji pragmatyzmu, to czynił to w sposób pośredni, nawiązując do jego kontynuatorów (s. 68).

W kolejnym rozdziale autor referuje stan pragmatyzmu i filozofii analitycznej w połowie XX wieku. Idee pragmatyczne nadal miały znaczną siłę oddziaływania. Autor analizuje odpowiednio wątki metafilozoficzne, epistemologiczne i z zakresu filozofii języka, które wskazać mogłyby jednoznacznie, czy Wittgensteina można nazwać prekursorem neopragmatyzmu. Chociaż nie udziela on odpowiedzi negatywnej, to wskazuje na szereg wątpliwości, które moglibyśmy poczynić do zasugerowanej kategoryzacji. Według autora najostrożniej jest stwierdzić: „w poglądach Wittgensteina jest sporo idei pragmatycznych, lecz są w nim również inne wątki, które nazywanie go pragmatystą stawiają pod znakiem zapytania" (s. 84).

Quine w swojej filozofii odwołuje się do maksymy pragmatycznej Peirce'a i interpretuje ją behawioralnie, tzn. nasze przekonania i ich skutki praktyczne to nic innego jak dyspozycje do odpowiedniego działania (s. 86). Także wyraża on ogromny szacunek do naturalizmu zaproponowanego przez Deweya, dla którego wiedza, umysł i znaczenie są częścią tego samego świata przyrodniczego. Jednakowoż wyraźny zwrot ku pragmatyzmowi można znaleźć w słynnym artykule *Dwa dogmaty empiryzmu*, w którym Quine krytykuje założenia Koła Wiedeńskiego o podziale zdań analitycznych i syntetycznych oraz atomizm semantyczny. Występuje on również przeciwko cząstkowemu pragmatyzmowi Carnapa i Lewisa (s. 88–89).

Autor z historyczną dociekliwością analizuje oddziaływanie filozofów analitycznych na pragmatystów. Sugeruje możliwe dzieła i idee, z jakich mogli korzystać filozofowie analityczni. W wyniku lektury rozdziałów „Zbliżenie filozofii analitycznej i pragmatyzmu" oraz „Pragmatyzm a myśl analityczna połowy XX wieku: Ludwig Wittgenstein i Willard V. Quine" można dojść do konkluzji, iż związki i zbieżności pomiędzy dwoma nurtami są bliższe, niż nam się wydaje. Okazuje się, że mimo krytycznego stosunku do pojęcia prawdy i metody Jamesa we wczesnej fazie filozofii analitycznej, w późniejszej zaczęto dostrzegać urok pewnych rozwiązań zaproponowanych przez pragmatystów. Nadal sprawą otwartą pozostaje, czy taka inkorporacja pewnych idei pragmatycznych powoduje, że nie są oni już filozofami analitycznymi, lecz stają się pragmatystami lub neopragmatystami. Na podstawie tego, co napisał autor, możemy wskazać na poważny problem metodologiczny, jaki powstaje w trakcie badań historycznych nad dziejami współczesnej filozofii. Może nie jesteśmy, przy tak ogromnym zróżnicowaniu nurtów, w stanie podać sztywnych kategorii definicyjnych, za pomocą których moglibyśmy jednoznacznie identyfikować.

Warto przy tej okazji zwrócić uwagę na to, że autor jedynie skupił się na filozofii anglosaskiej. W rozdziale poświęconym zbliżeniu się filozofii analitycznej i pragmatyzmu mógł zawrzeć poglądy przedstawiciela Szkoły Lwowsko-Warszawskiej K. Ajdukiewicza, w którego pismach możemy znaleźć nie tylko samą nazwę pragmatyzm, ale także pewne poglądy, które w literaturze przedmiotu określa się

pragmatycznymi. Termin ten pojawił się przy jego rozróżnieniu na metanaukę i metodologię. Również Ajdukiewicz skonstruował swoją dyrektywalną koncepcję znaczenia w okresie, kiedy dominował pogląd o nienaukowości semantyki. Definiując znaczenie, użył wyłącznie terminów syntaktycznych i pragmatycznych.

Rzecz jasna problematyczne jest jednoznaczne sklasyfikowanie filozofii Ajdukiewicza. W jego poglądach są niewątpliwie pewne elementy, które możemy uznać za pragmatyczne. Ale także możemy dojść do wniosku, że nazwę „pragmatyzm" mógł zaczerpnąć z rozpowszechnionego wówczas podziału semiotyki. Niemniej nasz rodzimy filozof zasługuje na poświęcenie mu fragmentu w książce *Neopragmatyzm*, chociażby dlatego, że pytanie o jego pragmatyzm pozostaje nadal otwarte.

Do piątego rozdziału autor jedynie ukazał nam krytykę i relacje, jakie mogły zajść w kształtowaniu się poglądów filozofów analitycznych pod wpływem idei pragmatycznych. Następna część książki jest poświęcona przedstawieniu poglądów neopragmatystów. Rorty i Putnam byli krytykami zastanej tradycji analitycznej, natomiast w myśli Brandoma następuje synteza założeń analitycznych z pragmatycznymi pod postacią systematycznej teorii. Autor każdemu z nich poświęca po trzy rozdziały.

Według Szubki uważne prześledzenie pierwszych wątków twórczości Rorty'ego, mimo sugestii historyków, iż jest to faza typowo analityczna, którą Rorty przełamał na rzecz pragmatyzmu, pozwala dostrzec, że nie był on ortodoksyjnym zwolennikiem uprawiania filozofii na sposób analityczny (s. 95). Także nie był on w późniejszej fazie radykalnym krytykiem i przeciwnikiem filozofii analitycznej (s. 95). Rorty jest filozofem, który wymyka się wszelkim kategoriom i definicjom. Może dlatego, iż uważa, że filozofia jest zarazem działalnością naukową i twórczością artystyczną (s. 100). Wobec tego autor proponuje przyjrzenie się jego tezom metafilozoficznym. W poglądach Rorty'ego filozofia jest konwersacją, której przedmiotem jest krytyka zastanej kultury i myśli filozoficznej. Dla niego być filozofem to „uczestniczyć w pewnym historycznie uwarunkowanym dialogu intelektualnym" (s. 101). Autor, odwołując się do wcześniej zreferowanej typologii metafilozoficznej, stwierdza, że poglądy Rorty'ego są pragmatyczne. Aczkolwiek przyjmuje się na ogół, że dopiero krytyka filozofii analitycznej z roku 1979, zawarta w dziele *Filozofia a zwierciadło natury*, jest już typowym zwrotem w stronę pragmatyzmu. Rorty sprzeciwia się stanowisku metafilozoficznemu, w którym utrzymuje się, że problemy filozoficzne są problemami dotyczącymi języka oraz że tylko na tym gruncie możemy uzyskać ich rozwiązanie.

Kolejny rozdział Szubka poświęca ocenie filozofii analitycznej, jakiej dokonał Rorty. Krytyka dotyczy złudzenia, jakiemu ulegli filozofowie analityczni sądząc, że jest możliwe przekształcenie filozofii w naukę. Taka wizja filozofii okazała się mitem. Jednakże nie wszystko z tej tradycji powinno być odrzucone, gdyż pojawienie

się pewnych pomysłów i rozwiązań może przyczynić się w większym stopniu ku zwrotowi ku filozofii transformacyjno-egzystencjalnej, np. holizm, kontekstualizm i antyreprezentacjonizm. W związku z tym wizja filozofii zaproponowana przez Rorty'ego jest następująca: ma to być konwersacja intelektualna, zwana „polityką kulturalną", która polega na zmianie terminologii negatywnej na pozytywną, której celem jest zmniejszenie cierpienia w społeczeństwie. Celem konwersacji nie jest odkrywanie rzeczywistości samej w sobie, lecz uczynienie nas wrażliwszym, wolniejszym i szczęśliwszym (s.148–149).

Trzy rozdziały poświęcone Rorty'emu stanowią najlepszą część książki, są napisane w sposób przystępny, mało hermeneutyczny. Mogą być one łatwo zrozumiałe dla każdego, kto nie jest obeznany z tradycja analityczną i z nurtem neopragmatycznym. Autor nie ukazuje filozofii Rorty'ego tak radykalnie, jak to czynią jego zwolennicy. Wykazał, iż w stopniu umiarkowanym akceptował on niektóre współczesne założenia tradycji analitycznej, bez których nie mogłaby powstać filozofia transformacyjno-konwersacyjna. Podczas lektury rozważań Szubki możemy dojść do konkluzji, iż te dwa nurty nie muszą koniecznie się wykluczać, a mogą wchodzić we wzajemną kooperację. Jednak jego poglądy nie są na tyle jednoznaczne, że nadal pozostaje problem odpowiedniej ich klasyfikacji czy typologii.

Do przedstawicieli neopragmatyzmu zalicza się także Putnama. Rozdział „Hilary Putnam: od realizmu wewnętrznego do realizmu naturalnego" można potraktować jako wstęp do rozważań nad wątkami pragmatycznymi w jego filozofii. Autor prezentuje w nim trzy typy realizmu: metafizyczny, wewnętrzny i naturalny. Najważniejszym z wymienionych stanowisk, dla dalszej treści książki, jest realizm wewnętrzny, w myśl którego pytanie o to, z czego składa się świat, ma dopiero sens, kiedy jest formułowane w obrębie jakiejś teorii.

Dopiero w następnym rozdziale „Hilary Putnam: pluralizm pojęciowy i kres ontologii" autor rozwija tę ideę, wprowadzając kategorie względności pojęciowej. Świat i liczba przedmiotów są zależne od naszych ustaleń terminologicznych, innymi słowy od przyjętej przez nas teorii. Autor wyjaśnia wszelkie niejasności i nadinterpretacje związane z tym poglądem, między innymi względność pojęciowa nie ma charakteru globalnego, lecz lokalny: „pojawia się na tych obszarach języka, które możemy wybrać lub nie, czyli które mają charakter opcjonalny" (s. 186). Podaje szereg przykładów, np. wybór między ontologią mereologiczną a ontologią, która odrzuca sumy mereologiczne czy wybór w sformalizowanej geometrii dotyczący ujmowania punktów jako indywiduów czy sekwencji kul (s. 187). Okazuje się, że pod względem kryteriów empirycznych aplikacje tych teorii są poznawczo równoznaczne, tzn. mimo że mogą sugerować one różne obrazy świata, to ich konsekwencje poznawcze są jednakowe. Wydaje się, że autor mógł tutaj poczynić pewną analogię do metody pragmatycznej zaproponowanej przez Jamesa. I wskazać na zachodzące

podobieństwo, ponieważ gdy stosujemy metodę pragmatyczną, to jej nadrzędnym celem jest dowodzenie, że dwa skrajne stanowiska w sporze metafizycznym mają takie same konsekwencje empiryczne, a zatem spór ma charakter werbalny.

Rozdział następny, „Odnowa filozofii i oświecenie pragmatyczne", jest konsekwencją ustaleń wcześniejszego. Szubka referuje w nim krytyczny stosunek Putnama do wszelkich form naturalizmu, redukcjonizmu i scjentyzmu. Filozof uważa, iż naturaliści, którzy przyjmują uprzywilejowany epistemologicznie język, np. fizyki, sami sobie zaprzeczają, ponieważ głoszą brak możliwości redukcji fenomenów semantycznych, w których określa się adekwatne odniesienie do świata. Pozbawiają się wtedy uzasadnienia dla swojej tezy, że język fizyki odzwierciedla świat.

Pod koniec rozdziału autor zaznacza, że w mniemaniu Putnama pragmatyzmowi jest znacznie bliżej do tradycji egzystencjalnej niż analitycznej (s. 218). Przedmiotem krytyki można uczynić tutaj brak zarysowania przez autora analogii do poglądów Rorty'ego, który w swojej filozofii uważał, że występuje zbieżność między tradycją kontynentalną a pragmatyczną[1]. Reasumując, autor we wnioskach mógł się postarać o wymienienie głównych cech krytycznej fazy nurtu neopragmatyzmu.

Po fazie krytycznej następuje faza systematyczna, której reprezentantem jest Brandom. W trzech ostatnich rozdziałach książki: „Robert B. Brandom: pragmatyzm racjonalistyczny i analityczny", „Robert B. Brandom: inferencjalizm i jego konsekwencje" oraz „R.B. Brandom: wobec idealizmu i filozofii analitycznej" można dostrzec liczne powiązania między filozofią analityczną a pragmatyzmem. Pierwsze dwa rozdziały poświęcone filozofii Brandona mają na celu zaznajomienie czytelnika z jego inferencjalizmem semantycznym. Jednakowoż to ostatni rozdział jest najbardziej reprezentatywny pod względem ujęcia związków między pragmatyzmem a filozofią analityczną.

Po ich lekturze możemy dojść do wniosku, że Szubka mógł się pokusić w książce o następującą konkluzję: neopragmatyzm w swojej fazie teoretycznej nie jest tak krytycznie ustosunkowany do tradycji analitycznej jak w fazie krytycznej. Wyraźnie brakuje jednego rozdziału, w którym autor umieściłby wnioski na temat relacji między dwoma omawianymi w książce nurtami oraz pewnego zestawienia poglądów neopragmatystów. Swoją formą książka przypomina zestaw ustawionych według chronologii historycznej artykułów niż jednej zwartej całości.

Abstrahując od moich krytycznych uwag, warto zauważyć, że *Neopragmatyzm* wraz z inną książką recenzowanego autora *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia* stanowią razem jako całość doskonałe kompendium wiedzy na temat dwóch najważniejszych nurtów w filozofii anglosaskiej w XX wieku. Postawione

[1] Zob. R. Rorty, *Pragmatyzm bez metody*, [w:] *Obiektywność, relatywizm, prawda*, tłum. J. Margański, Warszawa: Aletheia 1999.

w pracy cele zostały przez autora spełnione i mimo moich kilku zastrzeżeń uważam, że jest to wartościowa pozycja. W swojej książce o filozofii analitycznej Szubka zauważył: „podanie jednolitej definicji filozofii analitycznej okazuje się niezmiernie trudne. Jawne niepowodzenia wielu prób sformułowania takiej definicji sugerują, aby zadowolić się opisowo-koniunkcyjnym określeniem filozofii analitycznej, polegającym na podaniu jej genezy oraz głównych szkół i tendencji”[2]. Niestety, taki sam stan rzeczy musimy stwierdzić przy neopragmatyzmie po lekturze omawianej przeze mnie książki.

[2] T. Szubka, *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009, s. 228.

„Analiza i Egzystencja" 23 (2013)
ISSN 1734-9923

IN MEMORIAM

MARIAN PRZEŁĘCKI (1923–2013)

9 sierpnia 2013 roku zmarł w Otwocku pod Warszawą – niemal w dziewięćdziesięciolecie urodzin (ur. 17 maja 1923 roku w Katowicach) – Profesor Marian Przełęcki. Na kilka lat przed śmiercią – nie bez długiego i początkowo stanowczego wzbraniania się, Profesor Przełęcki dał się namówić na zwierzenia osobiste i podzielił się ze mną i z kilkorgiem przyjaciół wspomnieniami ze swego długiego i ciekawego życia.

Poniżej publikuję króciutki fragment tych wspomnień, które w całości – mam nadzieję – uda mi się kiedyś przygotować do druku.

Anna Brożek

Moje życie i wojna

W swych *Zwierzeniach intymnych*[1] próbowałem dać – skrótowy i szkicowy – obraz mojego „życia duchowego" i mojej osobowości. Tym, co musi uderzać każdego czytelnika owych uwag, jest całkowity brak odniesienia zarysowanego tam okresu mojego życia do rzeczywistości politycznej, w której to życie przebiegało. Pewne wytłumaczenie tego faktu znaleźć można w moim tekście zatytułowanym *Rzeczy ważne i nieważne*[2], w którym powołując się na znany wiersz Thomasa Hardy'ego (*W czas „miażdżenia narodów"*) wyrażałem swoją solidarność ze stanowiskiem poety, kwestionującym wagę dla życia ludzkiego całej dziedziny spraw politycznych

[1] Zob. M. Przełęcki, *Zwierzenia intymne*, „Kwartalnik Filozoficzny" (w druku).

[2] Zob. M. Przełęcki, *Rzeczy ważne i nieważne*, [w:] R. Kleszcz (red.), *Widnokrąg analityczny. Księga dedykowana profesorowi Adamowi Nowaczykowi dla uczczenia jego dorobku naukowego*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2009, s. 307–312.

– spraw „dynastii i wojen". Stanowisko to jednak, jak sądzę, wymaga pewnego zastrzeżenia. Druga wojna światowa, która przypadła na czas mojego życia, była tego rodzaju kataklizmem dziejowym, który i w moim życiu musiał odegrać ważną rolę. Toteż temu, jak przeżyłem tę wojnę, należą się w tych moich „zwierzeniach" jakieś słowa komentarza.

Kiedy wybuchła wojna, miałem lat 16; miałem więc za sobą cały okres dzieciństwa i wczesnej młodości. Okres ten upłynął w warunkach Polski przedwojennej – Polski niepodległej i kapitalistycznej, która wydawała mi się rzeczywistością naturalną i trwałą. W tej rzeczywistości moja rodzina zajmowała pod względem bytowym i społecznym pozycję uprzywilejowaną. Żyliśmy w dobrobycie i wygodzie, ciesząc się społecznym uznaniem i szacunkiem. I oto nagle we wrześniu 1939 roku ta sytuacja całkowicie się załamała. Było to dla mnie przeżycie traumatyczne: świat, który uważałem za niewzruszony, z dnia na dzień się zawalił. Ojciec, zdecydowany i energiczny dyrektor banku, stał się nagle na moich oczach człowiekiem bezradnym i bezsilnym. Utraciliśmy wszystko; opuściliśmy nasze komfortowe mieszkanie i nie wróciliśmy do niego już nigdy. Pozostała mi po tym przeżyciu niewiara w możliwość zapewnienia sobie na trwałe jakiegokolwiek pożądanego stanu rzeczy i w swoim dalszym życiu nigdy już takiej możliwości nie zakładałem.

Wojna rozpoczęła się dla mnie i dla mojej rodziny – tak jak dla wielu Polaków – ucieczką na wschód (razem z ewakuowanym oddziałem bankowym). Nie będę opisywał tu niezwykłych i dramatycznych losów tej wędrówki; podobne historie opowiadane już były wielokrotnie. W wyniku tej wędrówki dotarliśmy na koniec do Pińska, gdzie byliśmy świadkami wkroczenia wojsk radzieckich. Po opuszczeniu Pińska zatrzymaliśmy się na jakiś czas we Lwowie, a potem w Borysławiu, gdzie u wujostwa przeżyliśmy pierwszą wojenną zimę i wiosnę. Chroniąc się przed grożącą nam wywózką w głąb Rosji, przedostaliśmy się wreszcie w czerwcu 1940 roku, nie bez trudu, do Generalnego Gubernatorstwa. Zatrzymaliśmy się w Nowym Sączu, u rodziny mojej matki. Tam też przeżyłem prawie cały okres okupacji (poza paroma miesiącami spędzonymi w roku 1942 we Lwowie).

To moje życie okupacyjne wymaga pewnego komentarza; różniło się ono bowiem bardzo od tego, jak żyli w tym czasie inni moi rówieśnicy – przede wszystkim moi koledzy warszawscy. Brali oni na ogół udział w zorganizowanym podziemnym szkolnictwie wyższym, w zorganizowanym ruchu oporu, a wreszcie w Powstaniu Warszawskim, za co wielu z nich zapłaciło pobytem w obozie koncentracyjnym. Nic z tego nie stało się moim udziałem. W czasie wojny udało mi się tylko zdać przed tajną komisją egzaminacyjną maturę, do której przygotowywałem się w zasadzie sam. Z jakimś zorganizowanym ruchem oporu nie miałem żadnego kontaktu; wiedziałem tylko o istnieniu w okolicach Nowego Sącza oddziałów partyzanckich, do których przyłączali się na ogół ci, którym groziło aresztowanie. Mnie groził tylko

wywóz na roboty do Rzeszy. Żeby go uniknąć, przez większość okresu okupacji pracowałem w nowosądeckich warsztatach kolejowych; praca w tych zakładach (określanych jako *kriegswichtig*) chroniła od takiego wywozu. Przez cały czas okupacji panowała jednak w Nowym Sączu (gdzie działał znany z okrucieństwa szef gestapo) atmosfera zagrożenia i przygnębienia – stałe wieści o aresztowaniach i egzekucjach, utworzenie, a następnie likwidacja getta, a wreszcie ciężkie po prostu dla wielu (w tym dla mojej rodziny) warunki bytowe. Tym większy kontrast z tą rzeczywistością stanowiły niezwykle cenne przeżycia, jakie w tym nielitościwym czasie stały się moim udziałem. Zawdzięczałem je m.in. bliskim i serdecznym kontaktom z wysoce kulturalnymi rodzinami sądeckimi, dzięki którym miałem stały dostęp do bogatej biblioteki i do „salonu muzycznego", gdzie odbywały się znakomite koncerty towarzyskie. Do tych zachwytów literackich i muzycznych dochodziły zachwyty nad piękną przyrodą sądecką, którą podziwiałem podczas moich samotnych wycieczek i spacerów. Zderzenie tych przeżyć z codzienną okupacyjną grozą nadawało im charakter szczególnie przejmujący.

W styczniu 1945 roku po krótkich walkach wkroczyły do Nowego Sącza wojska radzieckie. W początkowym okresie stworzyło to sytuację niepokojącą; zatrzymujący się u nas na kwaterze radzieccy żołnierze i partyzanci stanowili zagrożenie dla znajdujących się w domu kobiet. Mimo wszystko zwycięstwo armii radzieckiej odczuliśmy jako wyzwolenie – koniec straszliwej wojny i okupacyjnego koszmaru. Dla mnie miało to znaczenie szczególne. Przyznać się bowiem muszę, że pod wrażeniem niemieckiej potęgi (zwłaszcza po klęsce Francji) miałem poczucie, że wojny tej nie przeżyję. Wierzyłem co prawda, że Niemcy ostatecznie ją przegrają, ale sądziłem, że odchodząc, nie pozostawią nic prócz zgliszczy. Dla mnie więc zaczynało się nowe życie.

Było to życie w Polsce powojennej, tak różnej od znanej mi Polski przedwojennej. W swych *Wyznaniach politycznego konformisty* starałem się przedstawić mój stosunek do tej nowej Polski. Nie będę więc już wracał do tej sprawy. Chciałbym tylko dodać uwagę następującą. Już we wczesnej młodości zdradzałem pewne skłonności „lewicowe". Wstydziłem się swojej uprzywilejowanej sytuacji, odczuwając ją jako wyraz pewnej społecznej niesprawiedliwości. Toteż bezpośrednio po wojnie trafiały do mego przekonania głoszone wówczas hasła społeczne. Umacniały mnie w tej postawie opinie takich autorytetów, jak Ossowscy czy Kotarbińscy, którzy – znani ze swych sympatii lewicowych – reagowali podobnie na ówczesną rzeczywistość polityczną. Rozczarowanie przyszło później. Ale to już inna historia.