

## "Skok" jako zmiana schematów pojęciowych<sup>1</sup>

### 1. Wstęp

W niniejszym artykule chciałbym potraktować historię Abrahama i Izaaka (*akedah*), przedstawioną w "Bojaźni i drzeniu", jako przykład procesu *zmiany schematów pojęciowych*. Jest to proces, w którym na skutek pewnego doświadczenia, rozsadzającego dotychczasowe ramy konceptualne, dochodzi do głębokiej, istotnej transformacji obrazu świata jednostki. Doświadczenie takie może mieć charakter religijny i ściśle prywatny, jak w przypadku Abrahama, czy przytaczanych przez W. Jamesa historii nawróceń.<sup>2</sup> Może też być traumatycznym doświadczeniem wojny, jakie dzielą ze sobą żołnierze, którzy walczą razem na froncie i które całkowicie odmienia ich samowiedzę i sposób myślenia o świecie (przykładem jest „Na zachodzie bez zmian” E. M. Remarque'a); może to być również doświadczenie, które obala pewną teorię naukową i zmusza wspólnotę naukowców do dokonania głębokiej rewizji ich przekonań na temat badanej przez nich dziedziny rzeczywistości. Wywołany przez tego rodzaju doświadczenie proces określam również zaczerpniętym od Kierkegarda terminem "skok".

Nie zależy mi na przedstawieniu jeszcze jednej<sup>3</sup> interpretacji pojęcia skoku, ale na rozwinięciu pewnych intuicji dotyczących natury wyrażanego przez nie zjawiska. Warto zauważyć, że powszechnie stosowane sformułowanie „skok wiary” lub „skok w wiarę”, ani razu nie pojawia się w twórczości duńskiego filozofa. „Skok” jest pojęciem szerszym, używanym zamiennie z takimi wyrażeniami, jak „przejście” oraz *metabasis eis allo genos* (przejście z jednej kategorii do drugiej). Nie musi zatem odnosić się wyłącznie do procesu nawrócenia<sup>4</sup>. Samo słowo sugeruje dynamiczny

<sup>1</sup> Artykuł jest rozszerzoną wersją referatu wygłoszonego na konferencji "Aktualność Kierkegarda", która odbyła się 10-12 czerwca 2013 na Uniwersytecie Pedagogicznym w Krakowie. Opiera się na pierwszym rozdziale pracy magisterskiej obronionej w lipcu 2012 roku w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego (promotor: dr Sebastian T. Kołodziejczyk). Artykuł ukazał się w antologii „W kręgu Kierkegarda”, red. A. Szwed, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Warszawa - Kęty: 2014.

<sup>2</sup> Por. James W. 2011. *Odmiany doświadczenia religijnego*. Przeł. J. Hempel. Przekład uzupełnił, opracował i przedmową opatrzył B. Baran. Kraków: Aletheia.

<sup>3</sup> By przywołać tylko trzy spośród wielu wykluczających się interpretacji pojęcia: "skok" był interpretowany jako wyraz skrajnego irracjonalizmu (por. Blanshard B. 1969. „Kierkegaard on Faith” [w:] (ed. J. Gill) *Essays on Kierkegaard*, ss. 113-126. Minneapolis: Burgess Publishing Company), wolicjonalizmu (L. Pojman), albo, odwrotnie, jako określenie transformacji religijnej, która dokonuje się w całości bez udziału woli podmiotu (por. Wisdo D. 1987. „Kierkegaard on Belief, Faith and Explanation” [w:] *International Journal for Philosophy of Religion*. Vol. 21, no. 2, ss. 95-114).

<sup>4</sup> Por. Ferreira M. J. 2006. „Faith and Kierkegaardian Leap”, [w:] (eds. A. Hannay, G. Marino) *The Cambridge*

ruch, zerwanie, brak ciągłości między miejscami, które łączy skok. Kierkegaard<sup>5</sup> pisze, że „(...) istotą skoku jest podjęcie decyzji, wyboru”; jest on „aktem izolacji”, ma charakter dialektyczny i rozstrzygający, „nie dopuszcza żadnego aproksymatycznego przejścia”.

Moja propozycja, by traktować skok jako zmianę schematów pojęciowych, zainspirowana została przez autorów takich, jak C. S. Evans<sup>6</sup>, E. Mooney<sup>7</sup> czy M. J. Ferreira<sup>8</sup>, którzy interpretują Kierkegarda jako filozofa zajmującego się schematami, ramami czy paradygmatami pojęciowymi, poprzez które jednostka interpretuje rzeczywistość. Ten ostatni zauważa, że problem skoku to problem tego,

„(...) czy możliwe są niearbitralne przejścia między na pozór niewspółmiernymi paradygmatami; lub, mówiąc inaczej, w jakim stopniu dwa paradygmaty mogą być rzeczywiście niewspółmierne, jeśli (...) zachodzą niearbitralne przejścia między jednym a drugim paradygmatem”.<sup>9</sup>

Metafora Kierkegarda posłuży mi jako punkt wyjścia do analizy warunków i przebiegu zmian schematów pojęciowych w ogólności. Idąc za sugestią Duńczyka, sądzę, że Abraham może być potraktowany jako paradygmatyczny przykład osoby dokonującej skoku, dlatego moje rozważania dokonywać się będą "z nieustającym odniesieniem do *Bojaźni i drżenia*".<sup>10</sup> Plan rozważań jest następujący: na początku przedstawiam zarys tego, co rozumiem przez "schemat pojęciowy" [dalej: SP] i wyróżniam cztery główne aspekty jego funkcjonowania. Następnie pokazuję, na przykładzie Abrahama, w jaki sposób na skutek pewnego nowego doświadczenia, funkcjonowanie schematu ulega zaburzeniu. Na zakończenie wysuwam hipotezę, że przeanalizowane modyfikacje schematu pojęciowego można sprowadzić do zmiany w znaczeniach terminów tworzących "stary" schemat; zmiana ta może przybrać różne kształty.

---

*Companion to Kierkegaard*. Cambridge: Cambridge University Press., s. 207.

<sup>5</sup> Kierkegaard S. 2011. *Nienaukowe zamykające post scriptum*. Przeł. K. Toeplitz. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, ss. 114, 116, 118.

<sup>6</sup> Evans C. S. 1989. „Is Kierkegaard an Irrationalist? Reason, Paradox, and Faith” [w:] *Religious Studies*. Vol. 25, no 3, ss. 347-362.

<sup>7</sup> Mooney, E. 1993. „Kierkegaard's Job Discourse: Getting back the world” [w:] *Philosophy of Religion*. Vol. 34, no 3, ss. 151-169.

<sup>8</sup> Ferreira M. J. 1994. „Leaps and Circles: Kierkegaard and Newman on Faith and Reason”, [w:] *Religious Studies*. Vol. 30, no. 4, ss. 379-397 oraz tenże, „Faith and Kierkegaardian Leap”. Por. dla omówienia: Boroń D. 2011. *Zagadka przemiany. Transformacja jaźni w dziele Sorena Kierkegarda*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.

<sup>9</sup> Idem, "Leaps and Circles...", ss. 380-381. W oryginale: „(...) whether non-arbitrary transitions can be achieved across what seem to be incommensurable frameworks; or, conversely, the question how incommensurable two frameworks can actually be if (...) non-arbitrary transitions from one to another take place.” Przekład: Stanisław Ruczaj.

<sup>10</sup> Pośrednio potwierdza to Kierkegaard, chociaż samo słowo „skok” nie pada w „Bojaźni i drzeniu”. W „Nienaukowym zamykającym *post scriptum*”, Duńczyk (ukryty pod pseudonimem Johannes Climacus) stwierdza, że autor „Bojaźni i drżenia” „uznał skok za decydujący w nadzwyczajnym sensie dla tego, co chrześcijańskie i dla dogmatycznych rozstrzygnięć (...). Całe chrześcijaństwo jest zakorzenione w bojaźni i drzeniu, więcej, ono sprowadza się do bojaźni i drżenia (które są wyrazem przepełnionych bólem rozpaczy kategorii chrześcijaństwa i skoku), sprowadza się do paradoksu niezależnie od tego, czy się ten punkt widzenia przyjmuje (co oznacza być wierzącym), czy też odrzuca (właśnie dlatego, że jest paradoksem).” (Cyt. za: Kierkegaard S. 2011. *Nienaukowe zamykające post scriptum*. Przeł. K. Toeplitz. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, s. 120.)

## 2. Schemat pojęciowy i nastawienie dogmatyczne

Przez „schemat pojęciowy” (dalej używać będę również skrótu "SP") rozumiem zestaw podstawowych dla opisu danej dziedziny terminów, reguły ich łączenia, oraz reguły ich interpretacji w dziedzinie<sup>11</sup>. Do SP należą pewne reguły przeprowadzania rozumowań i uzasadniania przekonań, wygenerowanych w ramach tego schematu<sup>12</sup>. Schemat pojęciowy tworzy również ramy dla wspólnoty konwersacyjnej w sensie Grice'a, której członkami są jego użytkownicy.

W normalnej sytuacji, użytkownicy pewnego SP przyjmują w swoim myśleniu i działaniu jako pewnik, że ich schemat działa poprawnie<sup>13</sup>. Taką podstawę można trafnie scharakteryzować jako "bycie w nastawieniu dogmatycznym". Ktoś, kto znajduje się w takim nastawieniu do swojego SP, zakłada, że: a) schemat jest spójny, to znaczy, nie generuje sprzecznych przekonań; b) jeśli pewne przekonanie spełnia uznane w SP kryteria uzasadnienia, to faktycznie jest uzasadnione; co więcej, lista uznanych kryteriów uzasadnienia ma charakter wyczerpujący (nie pojawią się nowe źródła uzasadnienia); c) jego przekonania na temat samego schematu są adekwatne i spójne (znać treść pojęć, którymi się posługuje); d) inni użytkownicy tego schematu, z racji tego, że tak samo rozumieją pewne kluczowe pojęcia, są "przewidywalni", co znaczy, że spełniają kryteria racjonalności konwersacyjnej.

Omówię teraz dokładniej wymienione powyżej aspekty funkcjonowania schematów pojęciowych. Posłużę się zinterpretowaną przez Kierkegaarda historią *akedah* jako ilustracją tego, w jaki sposób dany aspekt SP przestaje poprawnie funkcjonować w wyniku pojawienia się specyficznego rodzaju doświadczenia, które nie poddaje się (przynajmniej *prima facie*) organizacji w ramach tego SP. Pokażę, w jaki sposób taki rodzaj doświadczenia motywuje do porzucenia "nastawienia dogmatycznego" wobec własnego SP i przyjęcia postawy, w której przedmiotem namysłu staje się to, co do tej pory było przyjmowane jako pewnik - sam SP i jego poprawne funkcjonowanie.

## 3. Bojaźń i bezsenność. Zaburzenie spójności propozycjonalnej

O spójności systemu przekonań wygenerowanych w ramach pewnego SP możemy mówić na dwóch poziomach<sup>14</sup>. Poziom pierwszy to spójność relacji między treściami przekonań tworzących system

<sup>11</sup> Por. Grobler A. 2000. *Prawda a względność*. Kraków: Aureus, s. 79.

<sup>12</sup> Por. Wang X., Xu L. 2010. „A Presuppositional Approach to Conceptual Schemes”, [w:] *South African Journal of Philosophy*. Vol 29, no 4, ss. 404-421, s. 415.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 414.

<sup>14</sup> Por. Murphy P. 2006. „Coherentism in Epistemology” [w:] *Internet Encyclopedia of Philosophy* [<http://www.iep.utm.edu/coherent/>], dostęp: 11.7.2012.

(relacji propozycjonalnych). Poziom drugi to spójność reprezentacji, jakie mają użytkownicy systemu na jego temat.

Warunkiem minimalnym spójności systemu jest brak logicznej sprzeczności między przekonaniem. Niesprzeczny zbiór przekonań może być jednak niespójny. Dlatego oprócz niesprzeczności, wskazuje się na inne cechy decydujące o koherencji systemu, takie jak dedukowalność jednych przekonań z drugich, spójność probabilistyczna czy spójność eksplanacyjna<sup>15</sup>. Wydaje się, że w przypadku sytuacji Abrahama i Izaaka nie jest jednak spełniony nawet wyjściowy warunek niesprzeczności.

Następujący cytat z „Bojaźni i drżenia” adekwatnie wyraża obecne w sytuacji *akedah* napięcie:

„Moralne określenie tego, co chciał zrobić Abraham, jest, że chciał zamordować Izaaka; religijne określenie – że chciał ofiarować Izaaka; w tej sprzeczności mieści się właśnie owa bojaźń, która może przyprawić człowieka o bezsenność (...)”<sup>16</sup>.

Boży nakaz wprowadza do gry przekonanie, które pozostaje w sprzeczności z pewnymi innymi przekonaniem żywionymi przez Abrahama, takimi jak to, że „ojciec powinien kochać syna”<sup>17</sup>. Sytuację tę można sformalizować, za P. Quinnem, w czterech punktach:

- (i) Fakt, że Bóg nakazuje Abrahamowi zabić Izaaka powoduje, że Abraham jest *niepodważalnie zobowiązany*, żeby zabić Izaaka.
- (ii) Fakt, że Izaak jest niewinnym dzieckiem powoduje, że Abraham jest *niepodważalnie zobowiązany*, aby nie zabijać Izaaka.
- (iii) Zobowiązanie Abrahama do powstrzymania się od zabicia Izaaka nie może być podważone przez żaden stan rzeczy.
- (iv) Jest fizycznie niemożliwe, żeby Abraham zarówno zabił, jak i nie zabił Izaaka.<sup>18</sup>

Jeśli potraktujemy „OBp” jako symbol dla zdania „Abraham jest zobowiązany, aby zabić Izaaka”, (i) i (ii) dadzą nam formułę niezgodną z deontologiczną zasadą sprzeczności:  $\sim(\text{OBp} \ \& \ \sim\text{OB}\sim\text{p})$ . Jest to przykład konfliktu obowiązków, czyli sytuacji, w której jeden z obowiązków może być spełniony tylko kosztem drugiego<sup>19</sup>. Konflikt na poziomie propozycjonalnym zostaje spotęgowany, jeśli przyjmujemy, że mamy z nim do czynienia również na poziomie uzasadnienia obowiązków: zarówno obowiązek zabicia Izaaka, jak i jego ocalenia, są niepodważalne, co oznacza, że nie można przedłożyć jednego nad drugi, na przykład przez

---

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> Kierkegaard S. 1982. *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*. Przeł. J. Iwaszkiewicz. Warszawa: PWN, s. 27.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 75.

<sup>18</sup> Przywołuję za: Wainwright W. 2005. *Religion and Morality*. Aldershot: Ashgate, ss. 195-196.

<sup>19</sup> Por. McNamara, P. 2010. „Deontic logic” [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<http://plato.stanford.edu/entries/logic-deontic/>], dostęp: 11.7.2012.

odwołanie do jakiejś wspólnej skali wartości, według której spełnienie powinności wobec syna jest ważniejsze od spełnienia powinności wobec Boga lub odwrotnie<sup>20</sup>. Taki rodzaj konfliktu, w którym wykluczające się obowiązki są niepodważalne, określa się mianem *dylematu* obowiązków.

#### **4. Abraham zaczyna widzieć na nowo. Zaburzenie spójności psychologicznej**

Jak wspomniałem, SP można również analizować na meta-poziomie w stosunku do warstwy propozycjonalnej. Jest to poziom przekonań, jakie użytkownicy SP żywią na temat swojego schematu pojęciowego. Pytanie, na które chcę odpowiedzieć w tym miejscu, brzmi: jak dochodzi do zaburzenia reprezentacji schematu pojęciowego u jego użytkowników? W jaki sposób użytkownik SP uświadamia sobie, że jego dotychczasowe pojęcia są całkowicie nieadekwatne wobec rzeczywistości, z którą się styka?

Sądzę, że można przedstawić trzystopniowy schemat takiego zaburzenia reprezentacji własnego SP: 1) pewna wyjściowa reprezentacja, którą się posługujemy w nastawieniu dogmatycznym; 2) zakwestionowanie tej reprezentacji i porzucenie nastawienia dogmatycznego; 3) rezultat tego procesu (czyli reakcja na zakwestionowanie reprezentacji).

Doskonałych egzemplifikacji takiego schematu dostarczają dialogi platońskie. "Eutyfron"<sup>21</sup> jest rozważaniem na temat pojęcia pobożności. Eutyfron jest przekonany, że dobrze rozumie to pojęcie i że wiedza ta zobowiązuje go do wytoczenia procesu własnemu ojcu za domniemane morderstwo jednego ze sług. Jego bezkrytyczne nastawienie do własnej reprezentacji znaczenia terminu jest trafną ilustracją tego, co wcześniej określiłem jako „nastawienie dogmatyczne”. Sokrates żąda, aby Eutyfron przedstawił swoje rozumienie tego, czym jest czyn pobożny, a czym bezbożny. W dialogu zostaje postawionych pięć hipotez dotyczących znaczenia tych terminów. W przypadku każdej z hipotez, Sokrates kieruje rozmową w taki sposób, aby Eutyfron sam przyznał, że dana reprezentacja znaczenia jest nieadekwatna. Eutyfron przyznaje ostatecznie, że nie potrafi „powiedzieć tego, co ma na myśli”. W ten sposób dystansuje się do własnej reprezentacji pojęcia pobożności. Ta faza dialogu odpowiada drugiemu etapowi opisanego powyżej schematu. Dialog pozostaje ostatecznie niekonkluzywny - po rozbiciu wyjściowej reprezentacji, nie dochodzi do skonstruowania żadnego alternatywnego znaczenia, ponieważ Eutyfron poddaje się i opuszcza plac "boju".

Rola Sokratesa w „Eutyfronie” jest destrukcyjna, ponieważ rozbija on reprezentację pojęcia pobożności, jaką utworzył sobie Eutyfron. W przypadku Abrahama i Izaaka rolę takiego destrukcyjnego czynnika odgrywa Bóg. Żąda od Abrahama wykonania czynu ewidentnie złego –

<sup>20</sup> Por. Wainwright W., *Religion...*, s. 197.

<sup>21</sup> Platon 1958. *Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton*. Przeł. W. Witwicki, Warszawa: PWN.

zabicia jego niewinnego syna, Izaaka. Moralne określenie takiego uczynku to „morderstwo”<sup>22</sup>. Przy założeniu, że Bóg jest nieskończenie dobry, powstaje następujący problem: jak dobry Bóg może nakazać uczynek, który uznajemy za moralnie odrażający?

Można założyć, dla celów argumentacyjnych, że zanim Bóg skierował do Abrahama swój nakaz, w wyobrazeniach Abrahama prawo moralne i Boża wola pozostawały w harmonii. Bóg nie mógł nakazać uczynku, który byłby sprzeczny z prawem moralnym, ponieważ byłoby to działaniem wbrew Jego naturze, do której należy umiłowanie dobra. Słynny dylemat z "Eutyfrona" znalazłby wówczas następujące rozwiązanie: Bóg kocha dobro, ponieważ jest ono dobre, a nie dlatego jest ono dobre, że Bóg je kocha.

Boży nakaz skierowany do Abrahama jest impulsem do zakwestionowania tych reprezentacji. Zakwestionowanie może dotyczyć dwóch rzeczy: reprezentacji dotyczących natury Boga (być może Bóg wcale nie jest dobry, skoro nakazuje coś złego) lub reprezentacji dotyczących natury dobra i zła. W tej chwili interesuje mnie ta druga możliwość. Abraham może dokonać rewizji reprezentacji dobra i zła moralnego i w duchu „teologicznego woluntaryzmu” (por. Quinn 2007)<sup>23</sup> utożsamić dobro z tym, co Bóg (aktualnie) akceptuje, a zło z tym, czego (aktualnie) zakazuje. Reprezentacje znaczenia „dobra” i „zła” powinny być zatem elastyczne, dopasowywać się do tego, co uznawane jest za wolę Bożą. Co za tym idzie, kwalifikacja moralna czynu takiego, jak morderstwo, może ulec zmianie. Takie rozwiązanie bez wątpienia jest kontrintuicyjne, ponieważ mało kto jest skłonny uznać, że morderstwo niewinnej osoby może być ocenione jako moralnie do zaakceptowania. Z drugiej strony, przyjęcie takiego rozwiązania pozwoliłoby moralnie usprawiedliwić Abrahama, ponieważ *de facto* nie wykraczałby on w ten sposób swoim czynem poza dziedzinę etyki.<sup>24</sup>

Nasuwać się trzy wnioski dotyczące procesu zakwestionowania własnych reprezentacji na temat SP. Po pierwsze, o zakwestionowaniu reprezentacji można mówić dopiero wtedy, kiedy jej podmiot sam uświadomi sobie jej problematyczność. Sokrates nie wygłasza monologów, ale wchodzi w dialog z Eutyfronem, aby doprowadzić go do spostrzeżenia tej problematyczności. Abraham problematyzuje adekwatność swojej reprezentacji w obliczu Bożego nakazu. W obydwu przypadkach możemy mówić o porzuceniu przez podmiot „nastawienia dogmatycznego” wobec własnych reprezentacji.

Punkt drugi wiąże się ściśle z pierwszym: zakwestionowanie jest warunkiem koniecznym

---

<sup>22</sup> Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie*, s. 27)

<sup>23</sup> Por. Quinn P. 2006. „Theological Voluntarism” [w:] (ed. D. Copp) *Oxford Handbook of Ethical Theories*, ss. 63-91. Oxford: Oxford University Press.

<sup>24</sup> Fakt, że Kierkegaard charakteryzuje sytuację Abrahama jako „teleologiczne zawieszenie etyki”, oznacza jednak prawdopodobnie, że zamiarem Duńczyka nie było argumentowanie za teologicznym woluntaryzmem. Gdyby Abraham mógł powołać się na jakąś zasadę etyczną, np w postaci objawionej mu woli Bożej, etyka nie musiałaby zostać „zawieszona”.

skorygowania reprezentacji. Dopiero, kiedy Eutyfron uświadamia sobie błędność danej definicji, sam proponuje następną, albo akceptuje propozycję Sokratesa. Abraham z kolei dokonuje rewizji swoich przekonań na temat dobra i zła w obliczu konfliktu tych przekonań z doświadczeniem. Zmiana reprezentacji musi być zatem odpowiednio umotywowana – podmiot musi mieć świadomość, że jego wyjściowe przekonania nie były pod jakimś względem zadowolające.

Po trzecie, zakwestionowanie własnej reprezentacji wiąże się często z istotnymi kosztami psychologicznymi. Kryzys naszych wyobrażeń dotyczących pewnego istotnego dla nas fragmentu SP wywołuje poczucie dyskomfortu i cierpienia. Eutyfron w dialogu Platona nie wytrzymuje tego kryzysowego momentu i ucieka. Abraham cierpi nie tylko dlatego, że Bóg chce odebrać mu Izaaka, ale też dlatego, że zachwiane zostały jego wyobrażenia na temat Boga i porządku moralnego.

## 5. "Czy można usprawiedliwić Abrahama?" Zaburzenie spójności uzasadnienia

Kwestia tego, czy Abraham posiada uzasadnienie, jest motywem przewodnim „Bojaźni i drżenia”. Czyn Abrahama stoi w ewidentnej sprzeczności z normami etycznymi (zakazem zabijania niewinnych oraz powinnościami ojca względem syna), których status epistemiczny wydaje się być bardzo mocny. Kierkegaard stwierdza, że

„Abraham (...) czynem swym przekracza wszystkie stadia etyczne i ma przed sobą wyższy cel (*telos*), wobec którego zawiesza tamto.”<sup>25</sup>

Nie chodzi zatem tylko o zawieszenie niektórych norm etycznych na rzecz innych, istotniejszych - jak w przypadku "bohatera tragicznego", ale o zawieszenie etyki jako takiej w imię wyższego, przekraczającego ją *telosu*-uzasadnienia. Uzasadnienie Abrahama - zarówno uzasadnienie dla jego czynu, jak i dla przekonań, które stanowią dla niego rację do działania, np "powiniennem zabić Abrahama", musi mieć jakościowo nowy charakter. Trzeba doszukiwać się go w indywidualnej relacji z Bogiem. Jak pisze Kierkegaard, "pojawia się potrzeba stworzenia nowej kategorii, aby zrozumieć Abrahama", ponieważ „takiego stosunku [człowieka] do bóstwa pogaństwo nie zna”<sup>26</sup>. Stosunek ten określa jako "absolutny obowiązek wobec Boga" i „wiarę”<sup>27</sup>.

Można potraktować *akedah* jako sytuację, w której dotychczasowe kryteria uzasadnienia - zamykające się w granicach etyki, czyli tego, co uniwersalnie wiążące - okazują się niewystarczające i tracą swój niepodważalny charakter. Fakt, że Bóg nakazał Abrahamowi zabicie Izaaka, wprowadza do gry nowy typ uzasadnienia. Dostosowanie SP do tego faktu wymagałoby

---

<sup>25</sup> Kierkegaard, op. cit., s 62.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 63.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 88.

zmiany kryteriów interpretacji podstawowych dla etyki, powiązanych ze sobą terminów, takich jak "dobro", "zło", czy "obowiązek", tak, aby dostosować ich ekstensję do sytuacji podobnych do *akedah*. Reinterpretacji musiałyby ulec również inne terminy, w zależności na przykład od tego, jakie przekonania funkcjonują w ramach SP na temat relacji między Bogiem a prawem moralnym. Jeżeli, jak argumentuje Kant w *Sporze fakultetów*, głos, który przemówił do Abrahama, nie mógł należeć do Boga, ponieważ nie może On nakazywać niczego, co byłoby sprzeczne z prawem moralnym, rewizji musiałoby ulec również znaczenie terminu „Bóg”<sup>28</sup>.

## 6. Dlaczego „Abraham nie może mówić”? Zaburzenie wspólnoty konwersacyjnej

Można przypuszczać, że zaburzenia SP, które omówiłem powyżej, będą miały wpływ na płynność komunikacji między Abrahamem a innymi członkami jego wspólnoty językowej. Koncepcja implikatur konwersacyjnych P. Grice'a dostarcza dobrych narzędzi do analizy tego wpływu. Chciałbym pokazać, jaki jest związek między racjonalnością konwersacyjną a schematem pojęciowym, oraz zastanowić się nad tym, w jaki sposób historia Abrahama może posłużyć jako przykład zaburzenia tej racjonalności.

Według Grice'a, komunikacja ma charakter racjonalny, tj. kieruje się regułami, które mają umożliwić osiągnięcie pewnych istotnych komunikacyjnie celów, takich jak przekazywanie informacji czy wywieranie wpływu na innych<sup>29</sup>. Podstawowa reguła określona jest jako Zasada Współpracy [ZW] i brzmi następująco: „Niech twój wkład w rozmowę będzie taki, jaki jest pożądanym na etapie, na którym się znajduje, dzięki akceptacji celu rozmowy czy kierunku, w jakim się rozwija”<sup>30</sup>. ZW doprecyzowują bardziej szczegółowe reguły (maksymy), które Grice dzieli na cztery kategorie: stosowności, jakości, ilości oraz sposobu<sup>31</sup>.

Pojęcie implikatury konwersacyjnej związane jest z sytuacjami, w których na pierwszy rzut oka zostaje złamana jakaś maksyma. Przy założeniu, że mój interlokutor, którego wypowiedź naruszyła tę maksymę, w rzeczywistości respektuje ZW, mogę przypuszczać, że konwencjonalne znaczenie jego wypowiedzi nie wyczerpuje jej całego znaczenia, ale stanowi „jedynie punkt wyjścia w analizie znaczenia kierowanego do nas komunikatu”<sup>32</sup>. Implikatura konwersacyjna jest właśnie tym znaczeniowym naddatkiem w stosunku do znaczenia konwencjonalnego. Jej

<sup>28</sup> Kant I. 2003. *Sporz fakultetów*. Przeł. M. Żelazny. Nowa Wieś : Rolewski, s. 113. Odpowiedni cytat brzmi: „Ale o tym, że ten, czyj głos, jak mu [człowiekowi] się wydaje, słyzy, nie może być Bogiem, w niektórych wypadkach może się on przekonać, bo jeśli to, co zostanie mu nakazane, sprzeczne jest z prawem moralnym, to jak majestatycznie nie jawiłoby się człowiekowi objawienie tego głosu (...), musi je człowiek uznać za złudzenie”.

<sup>29</sup> Grice P. 1989. „Logic and Conversation” [w:] *Studies in the Way of Words*, ss. 22-40. Cambridge: Harvard University Press., s. 30.

<sup>30</sup> Szwabe J. 2008, *Odbiór komunikatu jako zadanie poznawcze. Ujęcie pragmatyczno-kognitywne*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 15.

<sup>31</sup> Grice P., op. cit., s. 26.

<sup>32</sup> Szwabe J., op. cit., s. 15.



odczytanie ma na celu „uratowanie” racjonalności rozmówcy, przez uzupełnienie konwencjonalnego znaczenia jego wypowiedzi w taki sposób, aby okazało się, że dana maksyma nie została jednak naruszona.

Motywacją dla doszukiwania się w czyjejś wypowiedzi implikatur jest zatem stwierdzenie, że ta wypowiedź narusza pewne reguły konwersacji. Aby go dokonać, słuchacz musi wziąć pod uwagę kilka czynników. Oprócz kształtu samej ZW i maksym, które miały zostać naruszone, Grice wyróżnia tutaj jeszcze konwencjonalne znaczenie słów, kontekst (językowy lub inny) wypowiedzi, „wiedzę w tle” słuchacza oraz fakt (lub przypuszczalny fakt), że obydwaj rozmówcy są świadomi tych czynników i że obydwaj zdają sobie z tego faktu sprawę<sup>33</sup>.

Uwidacznia się tutaj związek między schematem pojęciowym a racjonalnością konwersacyjną. Rozpoznanie, że mamy do czynienia z implikaturą konwersacyjną, wymaga założenia, że rozmówca zna konwencjonalne znaczenie słów i jest świadom pewnych naszych presupozycji na dany temat (określanych jako „wiedza w tle”). W ramach SP mamy zaś do czynienia z pewną ustaloną interpretacją języka, na bazie której zostaje wygenerowany system przekonań. Kompetentny użytkownik pewnego SP może zatem odczytać implikowane znaczenie wypowiedzi innego kompetentnego użytkownika tego samego SP, ponieważ może śmiało założyć, że posługują się słowami w tym samym znaczeniu. Może również przypuszczać, że podziela z nim znaczną ilość przekonań na temat świata, będących częścią wspólnego systemu przekonań. W tym sensie schemat pojęciowy tworzy podstawę dla zaistnienia wspólnoty konwersacyjnej, w ramach której można tworzyć i odczytywać implikatury konwersacyjne.

Zastanówmy się teraz, w jaki sposób mogliby zareagować rozmówcy Abrahama na następującą wypowiedź:

(W) Zabicie Izaaka jest dobre, ponieważ Bóg nakazał mi złożyć go w ofierze.

(W) przedstawia moralnie kontrowersyjne treści w sposób, w który może wzbudzić zdumienie i opór w słuchaczach. To, jaka będzie ich reakcja i czy (W) zostanie uznane za łamiącą maksymy konwersacyjne, zależy od kształtu pięciu czynników, które zostały wymienione powyżej. Wypowiedź Abrahama może wykraczać poza te czynniki w co najmniej dwóch aspektach: nie respektuje konwencjonalnego (w ramach jego wspólnoty/schematu pojęciowego) znaczenia słowa „dobro” oraz stoi w sprzeczności z pewnym fragmentem „wiedzy w tle” rozmówców, dotyczącym tego, co może nakazać człowiekowi Bóg<sup>34</sup>. Przy takich założeniach można powiedzieć, że (W)

<sup>33</sup> Grice P., op. cit., s. 31.

<sup>34</sup> Por. przytaczany już wcześniej przykład ze *Sporu fakultetów* Kanta, gdzie opis sytuacji Abrahama sugeruje istnienie właśnie takich presupozycji: „Ale o tym, że ten, czyj głos, jak mu [człowiekowi] się wydaje, słyszy, nie może być Bogiem, w niektórych wypadkach może się on przekonać, bo jeśli to, co zostanie mu nakazane, sprzeczne jest z prawem moralnym, to jak majestatycznie nie jawiłoby się człowiekowi objawienie tego głosu (...), musi je człowiek uznać za złudzenie” (Kant 2003: 113).

narusza maksymę Jakości, której treść brzmi: „staraj się mówić prawdę”, a która składa się z podmaksym: nie mów fałszu i nie mów tego, co do czego nie masz uzasadnienia<sup>35</sup>.

Złamanie maksymy w sytuacji konwersacyjnej generuje po stronie słuchacza oczekiwanie, że ma do czynienia z implikaturą. Jego uwaga przenosi się wówczas z treści komunikatu na intencje mówcy. Życzliwą reakcją na (W) byłaby próba wnioskowania konwersacyjnego, które pozwoliłoby ocenić racjonalność komunikacyjną Abrahama, przebiegająca pod znakiem przekonania, że „przecież Abraham nie może mieć *tego* na myśli”. Problem zaczyna się w momencie, w którym okazuje się, że znaczenie (W) jest homogeniczne, tj. to, co powiedziane pokrywa się z tym, co implikowane. Abraham faktycznie (z punktu widzenia jego rozmówców), a nie tylko pozornie, łamie tutaj jedną z maksym, a zatem próba życzliwego zinterpretowania jego wypowiedzi musi zakończyć się niepowodzeniem. W tym miejscu – w którym oczekiwanie tego, że za (W) stoi jakaś ukryta, usprawiedliwiająca Abrahama intencja, okazuje się być płonne – słuchacze Abrahama prawdopodobnie odmówią mu statusu racjonalnego (podążającego za Zasadą Współpracy) rozmówcy. Pozostają dla nich dwie możliwości: albo uznać Abrahama za szaleńca, albo przypisać mu złą wolę. Komunikacja załamuje się, ponieważ nie zostały spełnione jej podstawowe warunki.

Można zadać pytanie, czy Abraham może w ogóle wypowiedzieć się w taki sposób, aby nie złamać reguł konwersacyjnych. Próba respektowania konwencjonalnych znaczeń wyrażen i przekonań jego słuchaczy na temat Boga oznaczałaby, że nie byłby w stanie adekwatnie opisać swojej sytuacji. Musiałby przyznać, że zabicie Izaaka jest czynem złym moralnie (a zatem przyznać *de facto*, że zamierza popełnić morderstwo), a głos, który się do niego zwracał, wcale nie pochodził od Boga, ewentualnie był wytworem jego umysłu. Dlatego też Kierkegaard pisze, że „gdy tylko Abraham pragnie wyrazić się w tym, co ogólne, musi powiedzieć, że sytuacja jego jest pokusą”<sup>36</sup>. Taka diagnoza sytuacji Abrahama pozwala też na interpretację często ponawiających się w „Bojaźni i drzeniu” zapewnień Kierkegarda, że Abraham „nie może mówić”<sup>37</sup> – jest niejako zmuszony do milczenia przez fakt, że oczekiwania jego rozmówców co do jego wypowiedzi mają taki, a nie inny kształt.

Czy zatem jego sytuacja jest beznadziejna? Wydaje się, że komunikacja nie zostałaby zaburzona tylko w sytuacji, w której zmianie uległoby konwencjonalne znaczenie słowa „dobro” oraz zestaw presupozycji dotyczących natury Boga. Wówczas wypowiedź taka, jak (W) nie musiałaby zostać uznana za naruszenie racjonalności konwersacyjnej. Warunkiem zachowania płynności komunikacji byłby więc chyba odmienny schemat pojęciowy.

---

<sup>35</sup> Grice P., op. cit., s. 27.

<sup>36</sup> Kierkegaard S., op. cit., s. 63.

<sup>37</sup> Por. *ibidem*, ss. 63, 76, 82.

## 7. Czym jest skok? Zarys odpowiedzi i zakończenie

Nasuwają się w tym miejscu dwa pytania. Pierwsze z nich brzmi, czy dla opisanych zaburzeń funkcjonowania SP można odnaleźć jakiś wspólny mianownik, podstawę, do której wszystkie się sprowadzają. Niespójność propozycjonalna w ramach SP bierze się stąd, że nowe przekonania zakładają dla swojej prawdziwości inną niż obowiązująca interpretację języka. Do zaburzenia spójności uzasadnienia dochodzi dlatego, że pojawiają się nowe kryteria interpretacji kategorii podstawowych dla przypisywania uzasadnienia. Odmienne presupozycje dotyczące znaczenia pewnych terminów („Bóg”, „dobro”, etc.) są podstawą dla naruszenia wspólnoty komunikacyjnej w sensie Grice'a. Z kolei niespójność psychologiczna może być sprowadzona do tego, że znaczenie pewnych terminów nie zostało poprawnie lub odpowiednio głęboko rozpoznane.

Poszukując podstawy tych zaburzeń można zatem, jak sądzę, wskazać na to, że wszystkie one wynikają ze zmian w obrębie znaczenia, do których doszło w obrębie SP. Przekonania Abrahama zakładają nowe warunki prawdziwości, które mogą być wyrażone i uzasadnione tylko w zreinterpretowanym języku. Z kolei nowe znaczenia generują trudności w interpretacji wypowiedzi Abrahama przez jego wspólnotę. Wobec tych ustaleń zaczyna zarysowywać się już wizja tego, jak można rozumieć „skok” - ma on przede wszystkim charakter zmiany znaczeniowej.<sup>38</sup>

Druga kwestia jest następująca. Moje analizy koncentrowały się na negatywnym wymiarze skoku. Przedstawiłem różne możliwości tego, jak wyglądał schemat pojęciowy Abrahama zanim Bóg poddał go próbie i opisałem, jak na skutek tejże próby schemat przestaje poprawnie funkcjonować. Mamy więc garść koncepcji dotyczących miejsca, z którego Abraham skacze, ale nie mamy jasnej wizji, gdzie wyląduje. Sugestia, że w skoku rozumianym jako zmiana schematów pojęciowych chodzi przede wszystkim o zmianę znaczeń pewnych wyrażen, pozwala wysunąć hipotezę, że "dokąd" skoku Abrahama, schemat pojęciowy, ku któremu zmierza, będzie wyznaczony przez nowe znaczenia tak istotnych terminów, jak "Bóg", "dobro", "ofiara" czy "obowiązek". Można tu nakreślić wiele modeli takiego nowego schematu pojęciowego w zależności od tego, jaki kształt przybiorą nowe znaczenia. W toku rozważań przedstawiłem kilka propozycji takich nowych znaczeń. Można też poprzestać na opisie negatywnej strony skoku i w duchu teologii apofatycznej pozostawić pytanie o to, dokąd skacze Abraham, bez odpowiedzi.

Na zakończenie warto zwrócić uwagę na to, że skok nie ma charakteru automatycznego ruchu. Nie jest to zmiana, która dokonuje się bez udziału woli podmiotu. Moment, w którym podmiot oswobadza się z nastawienia dogmatycznego i uświadamia sobie, że jego SP może być

---

<sup>38</sup> Należy zatem podejrzewać, że w zależności od tego, jakie ujęcie natury znaczenia wyrażen językowych przyjmiemy (koncepcję internalistyczną, zgodnie z którą znaczenia wyrażen są wyznaczone przez stany mentalne podmiotu, czy też jej negację, stanowisko eksternalistyczne, zgodnie z którym znaczenia determinowane są np. przez wspólnotę językową podmiotu), nieco inaczej będą wyglądać odpowiedzi na pytanie, czy i jak takie zjawisko, jak skok, jest w ogóle możliwe.

nieadekwatny, jest momentem wyboru. Podmiot może uznać, że prezentujące się mu doświadczenie nie ma charakteru weredycznego, co w konkretnym przypadku Abrahama oznacza, że nie dopuszcza on myśli o Boskiej naturze głosu, który wzywa go do morderstwa (ponownie warto przywołać tu *Spór fakultetów* Kanta). Takie wyjście ma poważną zaletę: nie zmusza do dokonania bolesnej, angażującej subiektywnie zmiany wyobrażeń na temat natury Boga czy prawa moralnego. Ale również w przypadku, w którym doświadczenia nie da się zneutralizować i odrzucić, jednostka wciąż posiada wybór: modyfikacje schematu pojęciowego mogą przebiegać na różne sposoby.

Oprócz dwóch możliwości - odrzucenia nowego doświadczenia (co jest równoznaczne z uznaniem dotychczasowego SP za adekwatny), oraz przyjęcia tegoż doświadczenia (za czym idzie dostosowanie doń SP) - istnieje jednak jeszcze trzecia. Zdaje się, że właśnie ona byłaby najbliższa samemu Kierkegaardowi, który pisze, że Abraham

„[...] przez cały czas wierzył; wierzył, że Bóg nie może żądać od niego Izaaka, chociaż gotów był go ofiarować, skoro Bóg tego żądał. Wierzył siłą absurdu, gdyż nie można tu było nawet mówić o ludzkim rachunku, a przecież było absurdem, żeby Bóg, który tego żądał, miał natychmiast odwołać swoje żądanie. Wszedł więc na górę i nawet gdy ostrze noża błysnęło, wierzył jeszcze, że Bóg nie zażąda Izaaka. (...) Wierzył siłą absurdu, gdyż wszelkie ludzkie wyrachowanie od dawna musiał porzucić. (...) gdyby Abraham postąpił inaczej, to może by kochał Boga, ale nie wierzył; gdyż ten, co kocha Boga, ale nie wierzy, opiera się na sobie, a ten, co kocha Boga wierząc, na Bogu się wspiera.”<sup>39</sup>

Interpretując powyższy fragment w kategoriach przedstawionych w niniejszym artykule, można powiedzieć, że Abraham *jednocześnie* akceptuje nowe doświadczenie *i* odmawia dokonania modyfikacji swojego schematu pojęciowego. Modyfikacja taka oznaczałaby bowiem porzucenie przekonania o tym, że Izaak jest wypełnieniem Boskiej obietnicy (Abraham miał stać się „ojcem mnóstwa narodów”, od którego „pochodzą królowie”<sup>40</sup>) i zwątpienie w Bożą miłość i wierność. Abraham nie rezygnuje więc ze swojego SP, nie porzuca wiary w to, że Bóg tak naprawdę wypełni Swoją obietnicę, niezależnie od tego, jak bardzo mogłoby się to wydawać nieprawdopodobne w jego sytuacji. Abraham jest człowiekiem, który jest świadom sprzeczności w swoim systemie przekonań, ale pomimo tego trwa w postawie zaufania i zawierzenia. Dokonanie rewizji przekonań – czy to dotyczących Bożej miłości, czy to Jego wiarygodności – oznaczałoby, że Abraham zaczyna mierzyć Boga swoją ludzką miarą. Wiara, rozumiana jako zawierzenie Bogu wbrew wszystkiemu, co mówi nam rozum, może w pełni się ujawnić dopiero w obliczu takich sprzeczności.

---

<sup>39</sup> Ibidem, ss. 33-35.

<sup>40</sup> Rdz 17:6, cyt. za: Biblia Tysiąclecia, wyd. III. Poznań: Pallotinum 1980.

## Bibliografia

- Biblia Tysiąclecia, wyd. III. Poznań: Palotinum 1980.
- Blanshard B. 1969. „Kierkegaard on Faith” [w:] (ed. J. Gill) *Essays on Kierkegaard*, ss. 113-126. Minneapolis: Burgess Publishing Company.
- Boroń D. 2011. *Zagadka przemiany. Transformacja jaźni w dziele Sorena Kierkegarda*. Lublin: Wydawnictwo UMCS
- Evans C. S. 1989. „Is Kierkegaard an Irrationalist? Reason, Paradox, and Faith” [w:] *Religious Studies*. Vol. 25, no 3, ss. 347-362.
- Ferreira M. J. 1990. „Kierkegaardian Faith: 'The Condition' and the Response” [w:] *International Journal for Philosophy of Religion*. Vol. 28, no. 2 , ss. 63-79.
- Ferreira M. J. 1994. „Leaps and Circles: Kierkegaard and Newman on Faith and Reason”, [w:] *Religious Studies*. Vol. 30, no. 4, ss. 379-397.
- Grice P. 1989. „Logic and Conversation” [w:] *Studies in the Way of Words*, ss. 22-40. Cambridge: Harvard University Press.
- Grobler A. 2000. *Prawda a względność*. Kraków: Aureus.
- James W. 2011. *Odmiany doświadczenia religijnego*. Przeł. J. Hempel. Przekład uzupełnił, opracował i przedmową opatrzył B. Baran. Kraków: Aletheia.
- Kant I. 2003. *Spór fakultetów*. Przeł. M. Żelazny. Nowa Wieś : Rolewski.
- Kierkegaard S. 1982. *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*. Przeł. J. Iwaszkiewicz. Warszawa: PWN.
- Kierkegaard S. 2011b. *Nienaukowe zamykające post scriptum*. Przeł. K. Toeplitz. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- McNamara, P. 2010. „Deontic logic” [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<http://plato.stanford.edu/entries/logic-deontic/>], dostęp: 11.7.2012.
- Mooney, E. 1993. „Kierkegaard's Job Discourse: Getting back the world” [w:] *Philosophy of Religion*. Vol. 34, no 3, ss. 151-169.
- Murphy P. 2006. „Coherentism in Epistemology” [w:] *Internet Encyclopedia of Philosophy* [<http://www.iep.utm.edu/coherent/>], dostęp: 11.7.2012.
- Platon 1958. *Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton*. Przeł. W. Witwicki, Warszawa: PWN.
- Quinn P. 2006. „Theological Voluntarism” [w:] (ed. D. Copp) *Oxford Handbook of Ethical Theories*, ss. 63-91. Oxford: Oxford University Press.
- Szwab J. 2008, *Odbiór komunikatu jako zadanie poznawcze. Ujęcie pragmatyczno-kognitywne*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Wainwright W. 2005. *Religion and Morality*. Aldershot: Ashgate.
- Wang X., Xu L. 2010. „A Presuppositional Approach to Conceptual Schemes”, [w:] *South African Journal of Philosophy*. Vol 29, no 4, ss. 404-421.

- Wisdo D. 1987. „Kierkegaard on Belief, Faith and Explanation” [w:] *International Journal for Philosophy of Religion*. Vol. 21, no. 2 , ss. 95-114.