



# Biblio theca Philoso phica

6(2020)

## **Analiza racjonalność filozofia religii**

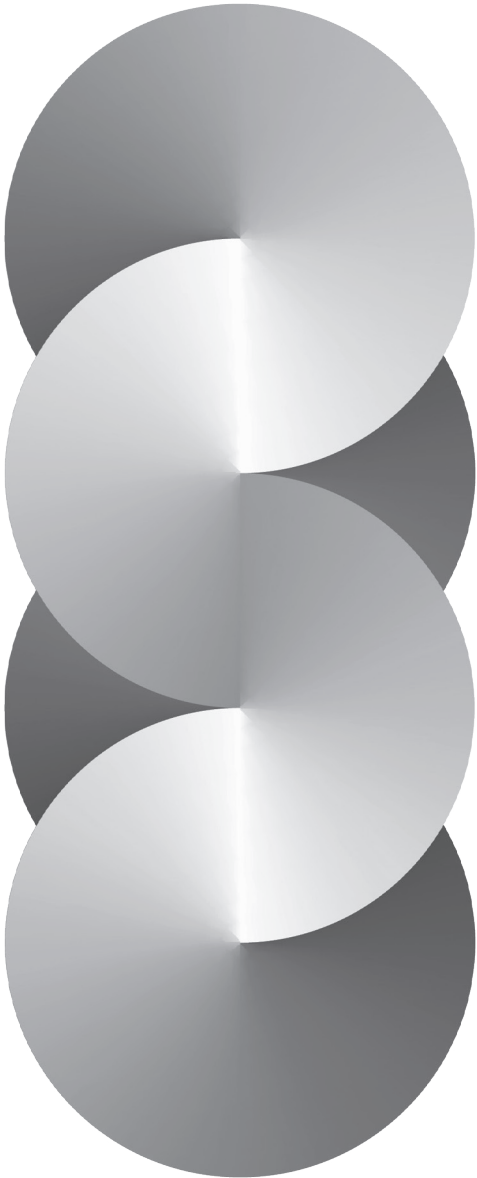
**Księga jubileuszowa  
dedykowana Profesorowi  
Ryszardowi Kleszczowi**

pod redakcją  
**Janusza Maciaszka**

 **WYDAWNICTWO  
UNIwersytetu  
ŁÓDZKIEGO**

Biblio  
theca  
Philoso  
phica

6(2020)





WYDAWNICTWO  
UNIWERSYTETU  
ŁÓDZKIEGO



Biblio  
theca  
Philoso  
phica

6(2020)

**Analiza  
racjonalność  
filozofia religii**

Księga jubileuszowa  
dedykowana Profesorowi  
Ryszardowi Kleszczowi

pod redakcją  
**Janusza Maciaszka**

 WYDAWNICTWO  
UNIWERSYTETU  
ŁÓDZKIEGO

Łódź 2020

Janusz Maciaszek – Uniwersytet Łódzki, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Instytut Filozofii  
Katedra Logiki i Metodologii Nauk, 90-131 Łódź, ul. Lindleya 3/5

RADA NAUKOWA SERII *BIBLIOTHECA PHILOSOPHICA*  
*Marek Gensler, Andrzej Indrzejczak, Elżbieta Jung, Andrzej Maciej Kaniowski*  
*Krzysztof Kędziora, Ryszard Kleszcz, Janusz Maciaszek, Paweł Pieniążek*

RECENZENCI

*Jacek Malinowski, Jacek Wojtysiak*

REDAKTOR INICJUJĄCY

*Beata Koźniewska*

OPRACOWANIE REDAKCYJNE

*Małgorzata Tarnowska*

SKŁAD I ŁAMANIE

*AGENT PR*

KOREKTA TECHNICZNA

*Leonora Gralka*

PROJEKT OKŁADKI

*krzysztof de mianiuik*

Zdjęcie wykorzystane na okładce: © Depositphotos.com/slickspics

<http://dx.doi.org/10.18778/8220-034-8>

© Copyright by Authors, Łódź 2020

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2020

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.09824.20.0.K

Ark. wyd. 22,0; ark. druk. 24,5

ISBN 978-83-8220-034-8

e-ISBN 978-83-8220-035-5

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

[www.wydawnictwo.uni.lodz.pl](http://www.wydawnictwo.uni.lodz.pl)

e-mail: [ksiegarnia@uni.lodz.pl](mailto:ksiegarnia@uni.lodz.pl)

tel. 42 665 58 63

# SPIS TREŚCI

Janusz Maciaszek, *Słowo o Jubilacie*

## Analiza

Andrzej Indrzejczak, <i>O rozumieniu analityczności w teorii dowodu</i>	13
Jacek Jadacki, <i>Analiza semi-formalna opozycji formalność–informalność w duchu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej</i>	37
Stanisław Judycki, <i>Świadectwo, autorytet i mądrość jako źródła wiedzy</i>	51
Janusz Kaczmarek, <i>Co to jest hermeneutyka topologiczna? Od hermeneutyki logicznej do hermeneutyki topologicznej, czyli o pewnych metodach filozofii analitycznej</i>	61
Piotr M. Sękowski, <i>Koń trojański w mieście nauki, czyli impresja o cudownościach i nieredukowalnościach</i>	73
Peter Simons, <i>The Logic of Excess</i>	91
Tadeusz Szubka, <i>Michael Dummett o filozofii analitycznej</i>	109
Monika Walczak, <i>Kategoria statusu metodologicznego nauki</i>	121
Jan Woleński, <i>Kłopoty z episteme</i>	137

## Racjonalność

Anna Brożek, <i>Jakiej kultury Polacy potrzebują? Antyirracjonalizm wobec dylematów cywilizacyjnych</i>	155
Andrzej Dąbrowski, <i>O racjonalności teoretycznej, praktycznej i globalnej w filozofii Roberta Audięgo</i>	171
Adam Grobler, <i>Wiedza a racjonalność działania</i>	189
Marek Hetmański, <i>Racjonalność w ujęciu metaforycznym</i>	205
Anna Jedynak, <i>Granice jaźni, granice umysłu</i>	223
Andrzej Maciej Kaniowski, <i>Pogląd Kazimierza Twardowskiego na temat zajmowania się przez filozofię „poglądami na świat i życie”. Kilka słów w kwestii rozumu praktycznego</i>	239

Dariusz Łukasiewicz, <i>O racjonalności przekonań światopoglądowych w ujęciu Ryszarda Kleszcza</i>	253
Janusz Maciaszek, <i>Pojęcie racjonalności u Donalda Davidsona</i>	273
<b>Filozofia religii</b>	
Bogdan Dziobkowski, <i>O hipotezie religijnej</i>	291
Marek Gensler, <i>Chrześcijański neoplatonizm – synteza duchowych tradycji Wschodu i Zachodu</i>	303
Piotr Gutowski, <i>Transgresja a transcendencja</i>	315
Jacek Kwaśniewski, <i>Konieczność zła. Dowód nie wprost. (Uzupełnienie argumentacji Plantingi)</i>	329
Marek Lechniak, <i>Czy rozumowanie węża było rzetelne? Kilka słów sięgających początków naszego myślenia w darze Znawcy Racjonalności</i>	335
Ryszard Mordarski, <i>Wszechmoc i jej granice. Uwagi o koncepcji Bożej wszechmocy Ryszarda Kleszcza</i>	341
Paweł Pieniążek, <i>Jean-Jacques Rousseau i kryzys teodycei</i>	357
Dorota Rybarkiewicz, <i>Dialektizm punktem spotkania Boga religii z Bogiem filozofów? Uwag kilka: więcej pytań niż odpowiedzi</i>	375
Ryszard Kleszcz, <i>Podziękowania</i>	387

## SŁOWO O JUBILACIE

Profesor Ryszard Kleszcz urodził się 28 maja 1950 roku w Łodzi. Po ukończeniu VI Liceum Ogólnokształcącego im. Joachima Lelewela w Łodzi w latach 1968–1973 studiował na Wydziale Prawa Uniwersytetu Łódzkiego. Studia prawnicze zakończył pracą magisterską z zakresu historii państwa i prawa napisaną pod kierunkiem prof. Zygryda Rymaszewskiego. W latach 1973–1977 studiował filozofię na Wydziale Filozoficzno-Historycznym UŁ. Po ukończeniu studiów filozoficznych całą swoją profesjonalną działalność związał z Uniwersytetem Łódzkim, podejmując pracę jako asystent w Katedrze Logiki i Metodologii Nauk, którą wówczas kierował prof. Jan Gregorowicz. W katedrze tej nieprzerwanie pracuje do dzisiaj, za wyjątkiem lat 2006–2013, kiedy pełnił funkcję kierownika Katedry Filozofii Analitycznej wchodzącej – podobnie jak Katedra Logiki – w skład powołanego w roku 2001 Instytutu Filozofii UŁ. Prowadził również zajęcia na innych łódzkich uczelniach.

Profesor Kleszcz uzyskał w roku 1985 stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii na podstawie rozprawy *Ch. Perelmana teoria argumentacji, jej podstawy filozoficzne i zastosowania praktyczne* napisanej pod kierunkiem doc. dr. hab. Jana Gregorowicza. Jej recenzentami byli prof. Tadeusz Kwiatkowski (Uniwersytet im. Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie) oraz prof. Jerzy Wróblewski (UŁ). Zaraz po doktoracie przebywał na rocznym stażu naukowym na Université Paris IV. Stopień doktora habilitowanego uzyskał w roku 1999 na podstawie książki *O racjonalności. Studium epistemologiczno-metodologiczne* (Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1998). Recenzentami w przewodzie habilitacyjnym byli: prof. Jacek Juliusz Jadacki (Uniwersytet Warszawski), prof. Grzegorz Malinowski (UŁ) oraz prof. Jan Woleński (Uniwersytet Jagielloński). Od roku 2002 pracował na stanowisku profesora UŁ. Tytuł naukowy profesora uzyskał w roku 2014.



Bogaty i różnorodny dorobek naukowy prof. Ryszarda Kleszcza obejmuje ponad 150 prac. Do najważniejszych należą monografie: *O racjonalności. Studium epistemologiczno-metodologiczne* (1998), *O rozumie i wartościach* (2007), *Metoda i wartości. Metafilozofia Kazimierza Twardowskiego* (2013). Jest on również redaktorem lub współredaktorem pięciu monografii wieloautorskich. Ponad 100 artykułów naukowych prof. Kleszcza ukazało się w wielu czasopismach polskich i zagranicznych. Były to m.in.: „Agora” (Uniwersytet w Santiago de Compostela), „Etyka”, „Filozofia Nauki”, „Kultura i Społeczeństwo”, „Kwartalnik Filozoficzny”, „Logica Trianguli” (Uniwersytet w Nantes), „Principia”, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, „Studia Filozoficzne” oraz „Ruch Filozoficzny”. Jest również autorem ponad 50 recenzji, artykułów biograficznych, not, abstraktów oraz prac o charakterze popularyzatorskim. Od roku 2016 z jego inicjatywy ukazuje się seria wydawnicza „Bibliotheca Philosophica” wydawana przez Instytut Filozofii UŁ. Jubilat był i nadal jest aktywny na polu współpracy międzynarodowej – szczególnie z Uniwersytetem w Santiago de Compostela (Hiszpania), Narodowym Uniwersytetem „Politechnika Lwowska” (Ukraina), Uniwersytetem w Nantes (Francja) oraz Uniwersytetem w Lyonie (Francja).

8 Prof. Kleszcz bardzo aktywnie działa na polu popularyzacji filozofii oraz pracuje na rzecz przyznania tej dyscyplinie należnego jej miejsca w edukacji. Był wieloletnim przewodniczącym Oddziału Łódzkiego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, obecnie zaś działa w Zarządzie Głównym PTF. Był członkiem Komitetu Nauk Filozoficznych Polskiej Akademii Nauk w kadencji 2017–2020 i kontynuuje swą działalność w nowej kadencji od roku 2020. W ciągu swej kariery naukowej współpracował z wieloma czasopismami filozoficznymi, np. jako korespondent i członek rady naukowej „Ruchu Filozoficznego”, członek rady redakcyjnej „Etyki”, rady programowej „Studiów z Filozofii Polskiej”, członek *advisory board* w „Polish Journal of Philosophy” oraz członek kolegium redakcyjnego „Humanitarian Vision” wydawanego przez Narodowy Uniwersytet „Politechnika Lwowska”. Od początku jej istnienia jest członkiem kapituły Nagrody im. Pierwszego Rektora Uniwersytetu Łódzkiego Prof. Tadeusza Kotarbińskiego przyznawanej za wybitne osiągnięcia z zakresu humanistyki.

Na zainteresowania oraz osiągnięcia naukowe Jubilata wpłynęło zarówno środowisko prawnicze, jak i filozoficzne. Osoby, które spotkał na swojej drodze naukowej, wspomina w następujących słowach:

„W trakcie studiów prawniczych i potem filozoficznych spotkałem profesorów, którzy byli dla mnie znaczący, wywarli wpływ na moje myślenie. Czasami byli to ludzie głębokiej wiedzy, czasami oryginalni swym podejściem do problemów intelektualnych, czasami odważnie głoszący

swe przekonania w warunkach, które niekoniecznie temu sprzyjały. Niektórzy łączyli w sobie te wszystkie cnoty. Na Wydziale Prawa takimi osobami, które jakoś na mnie oddziaływały trwale, byli profesorowie: Józef Nowacki (teoria i filozofia prawa), Jan Kodreński (prawo rzymskie, historia doktryn politycznych i prawnych), Adam Szpunar (prawo cywilne) i Jerzy Wróblewski (teoria i filozofia prawa). Wymieniam te wybitne postaci w kolejności, w jakiej stykałem się z nimi w trakcie studiów. W przypadku studiów filozoficznych to grono nauczające, niezbyt liczne, składało się jednak z osób nietuzinkowych. Takie ważne dla mnie osobowości to profesorowie: Wiesław Gromczyński (historia filozofii współczesnej); Ija Lazari-Pawłowska (etyka), Tadeusz Pawłowski (metodologia nauk) i Ryszard Panasiuk (historia filozofii nowożytnej). Choć nie uważam się za historyka filozofii, to te zagadnienia były dla mnie zawsze ważne. Z tą problematyką stykałem się nie tylko na zajęciach wspomnianych historyków filozofii nowożytnej i współczesnej, lecz także na zajęciach z filozofii średniowiecznej, nauczanej w Łodzi przez prof. Zdzisława Kuksewicza oraz prof. Jerzego Korolca. Wreszcie istotny, pod pewnymi względami kluczowy wpływ na mnie miały wieloletnie, systematyczne kontakty i wymiana myśli z kolegami z Katedry Logiki i Metodologii Nauk, kierowanej kolejno przez prof. Jana Gregorowicza, Grzegorza Malinowskiego i Andrzeja Indrzejczaka. W przypadku kolegów z katedry ich zainteresowania i aktywności badawcze były zróżnicowane, nie zawsze bliskie moim, ale taka różnorodność jest, w mej ocenie, na dłuższą metę wysoce stymulująca. Niewątpliwie zaś była ona taką w moim przypadku. Nadto, *last but not least*, przez kilka lat miałem okazję współpracować w Katedrze Filozofii Analitycznej z moim kolegą i przyjacielem prof. Adamem Nowaczykiem, od którego, mówiąc najkrócej, wiele się nauczyłem. Te wszystkie, zarówno wymienione, jak i niewymienione z nazwiska osoby miały na mnie wpływ w sferze logiki, metodologii, historii filozofii i filozofii systematycznej. Moje dzisiejsze filozoficzne przekonania ukształtowały się nie tylko w trakcie lektur i przemyśleń, lecz także w żywych spotkaniach i dyskusjach z kolegami. Choć, jak sądzę, od nikogo z wymienionych nie przejąłem pełnego, a bliskiego mu zestawu poglądów, to wszystkim wyrażam żywą wdzięczność”.

Jestem głęboko przekonany, że podobną wdzięczność wobec Jubilata wyrażają wszystkie osoby, które miały przyjemność spotkać go na swojej drodze – współpracować z nim na polu naukowym, dydaktycznym, czy też po prostu uczestnicząc w jego zajęciach. Profesor Ryszard Kleszcz jest bowiem naukowcem i nauczycielem, który zawsze zjednywał sobie współpracowników i słuchaczy dzięki wiedzy, erudycji, otwartości, jasnemu sposobowi wyrażania myśli i spokojnemu sposobowi argumentowania na rzecz własnych poglądów przy pełnym poszanowaniu poglądów

innych osób. Osobiście miałem okazję współprowadzić z Jubilateм niejedne zajęcia na studiach filozoficznych. Prowadziliśmy kilka razy seminarium magisterskie oraz przez wiele lat przedmiot „Spory i interpretacji w filozofii” oraz zajęcia projektowe z debat oksfordzkich w ramach modułu poświęconego retoryce i argumentacji. Nie ulega dla mnie najmniejszej wątpliwości, że – chociaż głównymi beneficjentami byli nasi studenci – wiele na tej współpracy skorzystałem i wiele się od Jubilata nauczyłem.

Jako obecny dyrektor Instytutu Filozofii nie mogę pominąć zasług Jubilata na polu działalności na rzecz łódzkiego środowiska filozoficznego. Jako wieloletni przewodniczący oddziału PTF inicjował on spotkania i odczyty, zapraszając wielu ciekawych prelegentów. Jubilat interesował się historią naszego uniwersytetu i Instytutu Filozofii, dokumentował ją i dzielił się swą wiedzą podczas różnych spotkań rocznicowych. Zawsze dbał o to, aby upamiętnić wybitne postaci filozofii łódzkiej – był np. pomysłodawcą nadania nowej Auli Wydziału Filozoficzno-Historycznego imienia prof. Iji Lazari-Pawłowskiej. Kolejni dyrektorzy Instytutu Filozofii zabiegali o to, aby Jubilat zasiadał w radzie instytutu, licząc nie tylko na jego wiedzę prawniczą, ale również na umiejętność proponowania racjonalnych rozwiązań problemów, których dostarczało zawsze codzienne funkcjonowanie instytutu i uczelni.

10 Kolejny tom serii „Bibliotheca Philosophica”, który oddajemy do rąk Czytelników, stanowi wyraz wdzięczności i uznania dla Jubilata. Został on podzielony tematycznie na trzy części, które odpowiadają głównym obszarom jego zainteresowań naukowych: *Analiza*, *Racjonalność* i *Filozofia religii*. Jubilat jest bowiem niewątpliwie doskonałym filozofem analitycznym, który w pełni zasługuje na miano spadkobiercy Filozoficznej Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, uznanym badaczem pojęcia racjonalności oraz filozofem religii, której sposób uprawiania można określić jako analityczny i racjonalny.

Autorzy tomu – zazwyczaj osoby, które miały okazję współpracować naukowo z Jubilateм – reprezentują niemal wszystkie ośrodki filozoficzne w kraju. Wśród autorów nie brakuje, co oczywiste, przedstawicieli macierzystej katedry Jubilata oraz pozostałych katedr Instytutu Filozofii. W imieniu wszystkich autorów *Księgi jubileuszowej* oraz całego łódzkiego środowiska filozoficznego składamy naszemu Przyjacielowi, Współpracownikowi, a niekiedy również Mentorowi, życzenia wielu lat zdrowia i aktywności naukowej, licząc jednocześnie na dalszą owocną współpracę.

Janusz Maciaszek



**ANALIZA**



*Andrzej Indrzejczak*

Uniwersytet Łódzki

## O ROZUMIENIU ANALITYCZNOŚCI W TEORII DOWODU

W darze drogiemu Ryszardowi,  
autorowi wielu głębokich analiz filozoficznych

### 1. Wstęp

Rozważania na temat analityczności są zdominowane przez prace dotyczące pojęcia analizy filozoficznej, rozumienia zdań/sądów analitycznych czy filozofii analitycznej jako takiej. Tymczasem w obrębie jednej z ważniejszych gałęzi logiki współczesnej, jaką bez wątpienia jest teoria dowodu, znaleźć można również interesujące zastosowania tego terminu. Co więcej, są one zakorzenione w tradycyjnych rozważaniach sięgających starożytności. Mam na myśli rozważania na temat metody czy, nieco wężej, dowodu analitycznego. Wydaje się, że współcześnie tradycja ta doczekała się interesujących rozwinięć na gruncie, i przy wykorzystaniu, narzędzi nowoczesnej teorii dowodu. Nastąpiło też pewne kategoriale przesunięcie samego terminu. Do początków ubiegłego stulecia kwalifikacja „analityczny” stosowała się do dowodu/metody jako przeciwstawna do kwalifikacji „syntetyczny”. Wynikało to z faktu, że rozważano jedynie nieformalne dowody budowane przy użyciu nieskodyfikowanych środków. Tradycyjne systemy aksjomatyczne, których paradygmatycznym przypadkiem jest geometria (i inne działy matematyki), wyłożone w *Elementach* Euklidesa, nie zawierały ani definicji wykorzystywanych reguł, ani definicji dowodu, ograniczając się do wyliczenia aksjomatów i postulatów.

Logika współczesna zastąpiła nieformalne pojęcie systemu aksjomatycznego dobrze sprecyzowanym pojęciem dedukcyjnego systemu formalnego, niekoniecznie aksjomatycznego, relatywizując pojęcie dowodu do danego systemu, w szczególności do jego reguł. Z tego względu poniżej

będzie mowa nie tylko o analitycznych dowodach, ale również analitycznych regułach i systemach dowodzenia. Oczywiście nie są to sprawy niezależne. Bez względu na to, jak rozumiemy analityczność, możemy się zgodzić co do tego, że jeżeli wszystkie reguły danego systemu są analityczne, to sam system jest analityczny, a to implikuje, że wszystkie dowody budowane z użyciem jego reguł są analityczne. Podobne zależności nie muszą jednak zachodzić w drugą stronę, co wynika z faktu, że oprócz reguł analitycznych w ścisłym tego słowa znaczeniu można też mówić o analitycznych zastosowaniach reguł, które analityczne same w sobie nie są; temat ten rozwinie my w rozdziałach 4 i 5.

Do tej pory nie wyjaśniliśmy, w jakim znaczeniu używamy określenia „analityczny” w odniesieniu do reguł/systemów/dowodów. Podobnie jak w przypadku innych użyć przydawki „analityczny”<sup>1</sup>, mamy tutaj również do czynienia z dużym bogactwem propozycji. Do najważniejszych można zaliczyć następujące:

1. Dowód prowadzony przez równoważnościowe przekształcenia.
2. Dowód prowadzony od tyłu (od twierdzenia do aksjomatów).
3. Rozwiązanie problemu sprowadzalne do rozwiązania (prostszych) podproblemów.
4. Reguły systemu są regułami dekompozycji (upraszczania, eliminacji stałych logicznych).
5. Reguły systemu mają własność podformuł.
6. Reguła cięcia jest eliminowalna.
7. Stosowalność reguł jest ograniczona do wyznaczonego z góry zbioru formuł (np. zbioru podformuł dowodzonej formuły).

Podane wyżej znaczenia nadawane terminowi „analityczny” są ze sobą ściśle powiązane, ale z pewnością nie identyczne. Pierwsze trzy z nich mają długą tradycję, co nie oznacza, że się obecnie zdezaktualizowały. W mniej lub bardziej sprecyzowanej formie pojęcie analitycznego dowodu w sensie 1 lub 2 można napotkać zarówno u filozofów (Platona, Arystotelesa, Proklosa), jak i matematyków (Euklidesa, Pappusa)<sup>2</sup>. Zdarza się, że oba rozumienia analitycznego dowodu się utożsamia, lecz niesłusznie; aby dowód był analityczny w sensie 2, nie jest konieczne stosowanie tylko równoważnościowych przekształceń. Poza tym znaczenie 2 odnosi się do dowodu rozumianego jako czynność (proces jego poszukiwania), podczas gdy znaczenie 1 można odnieść zarówno do czynności, jak i jej rezultatu, czyli gotowego dowodu w sensie pewnego tekstu. Ponadto ten ostatni wcale nie musiał być skonstruowany „od tyłu”.

<sup>1</sup> Por. np. rozważania historyczne i listę definicji zdania analitycznego podaną przez Jana Woleńskiego (1993).

<sup>2</sup> Dokładniejsze historyczne ujęcie znaleźć można np. u Franceski Poggiolesi (2011).

Znaczenie 3 w oczywisty sposób odsyła nas do Kartezjusza i jego zaleceń metodologicznych o bardzo szerokim zastosowaniu. Warto jednak zauważyć, że ta dość ogólna idea znalazła również konsekwentne i bardziej formalne zastosowanie w jego projekcie geometrii analitycznej. Oto bardziej skomplikowane problemy geometryczne sprowadza się do wyrażań algebraicznych i dokonuje ich rozwiązanie w prostszy sposób.

Kolejne znaczenia powstały już na gruncie współczesnej teorii dowodu i mają ścisły związek z kształtem stosowanych reguł. Zwłaszcza przedostatnie rozumienie ma charakter ściśle techniczny. Toteż zanim dokonamy ich objaśnienia i porównania, musimy pokrótce przypomnieć podstawowe informacje na temat wybranych systemów dedukcyjnych. Zebrano je w następnym rozdziale, który może być pominięty przez czytelnika zorientowanego w problematyce teorii dowodu i systemów dedukcyjnych. W kolejnych trzech rozdziałach dokonamy analizy podanych wyżej znaczeń analityczności w odniesieniu do rozmaitych typów omawianych systemów oraz w powiązaniu z problematyką złożoności dowodowej. Ostatni rozdział zawiera uwagi związane z trzema innymi użyciami terminu „analityczny” w teorii dowodu. W całej pracy dla uproszczenia wywodów ograniczymy się zasadniczo do przykładów z zakresu formalizacji klasycznego rachunku zdań KRZ, marginalnie odnosząc się do formalizacji teorii matematycznych czy logik nieklasycznych.

## 2. Systemy dedukcyjne

Ograniczymy nasze rozważania na temat analityczności w dowodzeniu do czterech typów systemów dedukcyjnych: rachunku sekwentów RS, systemów tablicowych ST, dedukcji naturalnej DN i systemów rezolucji REZ. Przypomnimy tutaj przede wszystkim podstawowe informacje na temat RS jako najważniejszego narzędzia współczesnej teorii dowodu skonstruowanego w latach 30. przez Gerharda Gentzena.

Nazwa pochodzi od podstawowych jednostek, na których zdefiniowane są reguły. Są to pary uporządkowane skończonych zbiorów formuł o postaci  $\Gamma \Rightarrow \Delta$ , gdzie  $\Gamma$  to poprzednik, a  $\Delta$  to następnik sekwentu. W wielu wariantach  $\Gamma$  i  $\Delta$  nie są zresztą zbiorami, ale ciągami (np. w oryginalnym systemie Gentzena) bądź multizbiorami (zbiorami z powtórzeniami). Dla naszych potrzeb operowanie zbiorami jest wystarczające. Intuicyjnie zbiór formuł z poprzednika sekwentu możemy interpretować jako koniunkcję elementów, zbiór z następnika jako alternatywę, a strzałkę jako symbol dowiedliwości. Upraszczając, można więc powiedzieć, że sekwent jest semantycznie poprawny wtw, gdy co najmniej jeden element następnika wynika z (wszystkich elementów) poprzednika. Standardowe wersje RS składają się z jednego schematu sekwentu aksjomatycznego oraz zbioru



reguł pozwalających na dedukcję nowego sekwentu (sekwentu-wniosku) z pary sekwentów lub pojedynczego sekwentu (sekwentu-przesłanki). Jedną z popularniejszych wersji RS to rachunek G3, który w wersji dającej adekwatną formalizację KRZ składa się z następujących reguł:

$$\begin{array}{ll}
 (\neg \Rightarrow) \frac{\Gamma \Rightarrow \Delta, \varphi}{\neg \varphi, \Gamma \Rightarrow \Delta} & (\Rightarrow \neg) \frac{\varphi, \Gamma \Rightarrow \Delta}{\Gamma \Rightarrow \Delta, \neg \varphi} \\
 (\wedge \Rightarrow) \frac{\varphi, \psi, \Gamma \Rightarrow \Delta}{\varphi \wedge \psi, \Gamma \Rightarrow \Delta} & (\Rightarrow \wedge) \frac{\Gamma \Rightarrow \Delta, \varphi \quad \Gamma \Rightarrow \Delta, \psi}{\Gamma \Rightarrow \Delta, \varphi \wedge \psi} \\
 (\vee \Rightarrow) \frac{\varphi, \Gamma \Rightarrow \Delta \quad \psi, \Gamma \Rightarrow \Delta}{\varphi \vee \psi, \Gamma \Rightarrow \Delta} & (\Rightarrow \vee) \frac{\Gamma \Rightarrow \Delta, \varphi, \psi}{\Gamma \Rightarrow \Delta, \varphi \vee \psi} \\
 (\rightarrow \Rightarrow) \frac{\Gamma \Rightarrow \Delta, \varphi \quad \psi, \Gamma \Rightarrow \Delta}{\varphi \rightarrow \psi, \Gamma \Rightarrow \Delta} & (\Rightarrow \rightarrow) \frac{\varphi, \Gamma \Rightarrow \Delta, \psi}{\Gamma \Rightarrow \Delta, \varphi \rightarrow \psi}
 \end{array}$$

16

Łatwo sprawdzić, że wszystkie reguły są niezawodne w tym sensie, że poprawność przesłanek gwarantuje poprawność wniosku. Za aksjomaty przyjmujemy dowolne sekwenty  $\Gamma \Rightarrow \Delta$ , w których  $\Gamma \cap \Delta \neq \emptyset$ ; oczywiście są one poprawne. Dowodem sekwentu jest drzewo binarne, którego każdy liść jest sekwentem aksjomatycznym, korzeń jest dowodzonym sekwentem, a poszczególne węzły są uzyskane w wyniku zastosowania wymienionych wyżej reguł.

Przedstawiona wersja wygodna jest dla porównań z systemami tablicowymi, ale odbiega od oryginalnego RS Gentzena nie tylko ze względu na inne rozumienie poprzednika i następnika, ale również ze względu na reguły i wybór sekwentów aksjomatycznych. Cechą charakterystyczną systemu G3 jest to, że wszystkie reguły są odwracalne, tzn. w semantycznych terminach nie tylko poprawność przesłanek gwarantuje poprawność wniosku, ale i na odwrót, poprawność wniosku gwarantuje poprawność każdej przesłanki. W oryginalnym systemie Gentzena nie wszystkie reguły są odwracalne. Na przykład nie są odwracalne reguły postaci:

$$(\wedge \Rightarrow') \frac{\varphi, \Gamma \Rightarrow \Delta}{\varphi \wedge \psi, \Gamma \Rightarrow \Delta} \quad (\rightarrow \Rightarrow') \frac{\Gamma \Rightarrow \Delta, \varphi \quad \psi, \Pi \Rightarrow \Sigma}{\varphi \rightarrow \psi, \Gamma, \Pi \Rightarrow \Delta, \Sigma}$$

Ponadto oprócz reguł wprowadzających stałe logiczne występują tam tzw. reguły strukturalne cięcia i osłabiania:

$$(Cut) \frac{\Gamma \Rightarrow \Delta, \varphi \quad \varphi, \Pi \Rightarrow \Sigma}{\Gamma, \Pi \Rightarrow \Delta, \Sigma} \quad (W \Rightarrow) \frac{\Gamma \Rightarrow \Delta}{\varphi, \Gamma \Rightarrow \Delta} \quad (\Rightarrow W) \frac{\Gamma \Rightarrow \Delta}{\Gamma \Rightarrow \Delta, \varphi}$$

Aksjomaty zaś mają postać  $\varphi \Rightarrow \varphi$ . Nietrudno zauważyć, że aksjomaty wraz z regułami strukturalnymi kodują podstawowe własności relacji wynikania: zwrotność, przechodniość i monotoniczność. W G3 można udowodnić, że wszystkie te reguły są dopuszczalne, tzn. ich dołączenie nie prowadzi do dedukcji nowych sekwentów. Wszystkie reguły oprócz (Cut) posiadają tak zwaną własność podformuł, która sprowadza się do tego, że w sekwentach-przesłankach występują tylko podformuły formuł z sekwentu-wniosku. Choć w systemie Gentzena (Cut) jest regułą pierwotną, to jego główny wynik, tzw. twierdzenie o eliminacji cięcia, pokazuje, że każdy dowód w RS można przekształcić na dowód, w którym ta reguła nie jest użyta.

Kształt reguł G3 daje nam zatem pewną procedurę automatycznego szukania dowodu, którą można scharakteryzować następująco: zaczynamy od dowodzonego sekwentu i konstruujemy drzewo dowodowe, stosując reguły w porządku odwrotnym, od sekwentu-wniosku do sekwentów-przesłanek. Ponieważ na każdym kroku liczba wyborów jest ograniczona (skończona liczba formuł złożonych w sekwencie-wniosku), mamy tutaj do czynienia z ograniczonym niezdecydowaniem procedury, który łatwo przekształcić w algorytm deterministyczny, np. narzucając porządek wyboru zawsze od lewej ku prawej. W KRZ daje to zawsze drzewo skończone, które jest bądź dowodem (każda gałąź zakończona sekwentem aksjomatycznym), bądź umożliwia falsyfikację sprawdzanego sekwentu, gdy co najmniej jedna gałąź zakończona jest sekwentem atomowym, ale nie aksjomatycznym.

Systemy tablicowe wywodzą się w prostej linii z RS i, przynajmniej w odniesieniu do logiki klasycznej, ich rozmaite warianty można potraktować jako uproszczenia RS<sup>3</sup>. Jeżeli podstawową funkcją systemu ma być wykorzystanie do (automatycznej) konstrukcji dowodu, to RS w podanej wyżej postaci wciąż wydaje się nadmiernie skomplikowane. Narzuca się jako oczywiste uproszczenie przededefiniowanie reguł wynikające z faktycznego porządku ich stosowania przy konstrukcji dowodu: od sekwentu-wniosku do sekwentów-przesłanek. W tym ujęciu wniosek staje się przesłanką, a przesłanki wnioskami, natomiast dowód jest drzewem odwróconym. Można też wyeliminować sekwenty na rzecz zbiorów

<sup>3</sup> Uwaga ta jest słuszna w odniesieniu do logiki klasycznej, gdyż w przypadku wielu logik nieklasycznych proponowane systemy RS i ST często nie pozostają w tak czytelnym związku.

formuł, z tym że w grę wchodzi dwie możliwości. Jeżeli w każdym sekwencie przestawimy wszystkie formuły z poprzednika do następnika (z pomocą  $(\Rightarrow \neg)$ ), to otrzymujemy sekwenty prawostronne o postaci  $\Rightarrow \neg\Gamma, \Delta$ . Operacja odwrotna daje nam sekwenty lewostronne o postaci  $\Gamma, \neg\Delta \Rightarrow$ . W obu wypadkach strzałka staje się zbędna; operujemy po prostu zbiorami interpretowanymi w pierwszym przypadku jako alternatywy elementów, a w drugim jako ich koniunkcje. Rozwiązanie pierwsze było m.in. zastosowane przez Kurta Schüttego (1977) oraz przez Helenę Rasiową i Romana Sikorskiego (1963)<sup>4</sup>. Drugie podejście zostało zaproponowane przez Jaakko Hintikkę (1955). Przykładowe reguły dla koniunkcji w obu typach ST wyglądają następująco:

$$\begin{array}{ll} (\wedge) \frac{\Gamma, \varphi \wedge \psi}{\Gamma, \varphi \mid \Gamma, \psi} & (\neg\wedge) \frac{\Gamma, \neg(\varphi \wedge \psi)}{\Gamma, \neg\varphi, \neg\psi} \\ (\wedge) \frac{\Gamma, \varphi \wedge \psi}{\Gamma, \varphi, \psi} & (\neg\wedge) \frac{\Gamma, \neg(\varphi \wedge \psi)}{\Gamma, \neg\varphi \mid \Gamma, \neg\psi} \end{array}$$

Oba systemy zawierają też regułę:

$$(NN) \Gamma, \neg\neg\varphi / \Gamma, \varphi$$

W obu wypadkach dowodem zbioru dla  $\Gamma$  jest odwrócone drzewo binarne zaczynające się od tego zbioru jako korzenia, w którym każda gałąź kończy się zbiorem zawierającym parę formuł sprzecznych. Jak widać, oba systemy są dualne, co wynika z innej interpretacji przekształcanych zbiorów. System Rasiowej i Sikorskiego jest systemem bezpośrednim, gdyż konstruuje się tutaj dowody wprost. Chcąc skonstruować dowód dla  $\varphi$ , zaczyna się konstrukcję drzewa od zbioru  $\{\varphi\}$ , a zbiór zawierający parę formuł sprzecznych uzyskany w każdej gałęzi to tautologia (alternatywa zawierająca prawo wyłączonego środka). W przypadku KRZ i po dołączeniu wymogu, że zawsze kontynuujemy procedurę aż do momentu uzyskania w każdej gałęzi zbiorów atomowych, można zatem spojrzeć na ten wariant ST jako na pewną formę implementacji procedury sprowadzania do postaci koniunkcyjno-alternatywnej stosowaną w dowodzie pełności metodą Posta. System Hintikki jest systemem falsyfikacji, konstruującym dowody nie wprost. Chcąc skonstruować dowód dla  $\varphi$ , zaczyna się konstrukcję drzewa od zbioru  $\{\neg\varphi\}$ , a zbiór zawierający parę formuł

<sup>4</sup> Praca Ewy Orłowskiej i Joanny Golińskiej-Pilarek (2011) dostarcza wyczerpującego omówienia zastosowań tego paradygmatu do licznych logik i teorii formalnych.

sprzecznych uzyskany w każdej gałęzi kończy dowód. Tutaj dla odmiany każde drzewo, które kończy się zbiorami atomowymi, daje nam postać alternatywno-koniunkcyjną dla formuły wyjściowej.

Dalsza ewolucja ST nawiązywała częściej do ujęcia Hintikki i prowadziła do kolejnych uproszczeń. Z punktu widzenia zastosowania ST, np. w dydaktyce logiki, system Hintikki nadal nie wydaje się idealny, zawiera bowiem nużący element przepisywania formuł parametrycznych. Rozwiązaniem tego problemu jest wersja ST wprowadzona niezależnie przez Everta Betha (1955) i jej kolejne uproszczenie wypracowane przez Raymonda Smullyana (1968). W tej ostatniej wersji, która jest chyba najbardziej popularna, budujemy drzewo binarne, w którym każdy węzeł zawiera pojedynczą formułę, a nie zbiór czy sekwent. Konstrukcję drzewa dowodowego dla sekwentu  $\varphi_1, \dots, \varphi_k \Rightarrow \psi_1, \dots, \psi_k$  zaczynamy od drzewa z jedną gałęzią o długości  $k+n$ , które zawiera wszystkie elementy poprzednika i zanegowane elementy następnika. Do formuł występujących w punktach drzewa stosujemy reguły, które otrzymujemy z reguł Hintikki przez skreślenie zbioru parametrów  $\Gamma$ . Drzewo, w którym każda gałąź zawiera parę formuł sprzecznych, stanowi dowód sekwentu, natomiast każda gałąź otwarta (niezawierająca sprzeczności) i zakończona (każde zastosowanie reguł do formuł z tej gałęzi daje tylko nowe wystąpienia formuł wyżej już obecnych) daje interpretację falsyfikującą.

19

Łatwo zauważyć, że reguły ST również spełniają własność podformuł, a raczej jej uogólnienie, gdyż wnioski zbudowane są z podformuł przesłanek domkniętych na pojedynczą negację.

Systemy dedukcji naturalnej DN zostały stworzone niezależnie przez Stanisława Jaśkowskiego (1934) i Gentzena (1934), aby wyrazić formalnie tradycyjne metody dowodzenia stosowane w praktyce od starożytności. Od tego czasu rozmaite warianty DN rozpowszechniły się przede wszystkim w setkach podręczników. Ze względu na ich popularność ograniczymy się jedynie do przypomnienia najbardziej charakterystycznych cech DN<sup>5</sup>. Najprościej rzecz ujmując, systemy DN charakteryzują się tym, że:

- 1) pozwalają na wprowadzanie dodatkowych założeń oraz ich eliminowanie (co związane jest z zamykaniem odpowiednich poddowodów);
- 2) zamiast aksjomatów używają reguł inferencji, które pozwalają wprowadzać i eliminować stałe logiczne z dowodu;
- 3) dopuszczają różne formy dowodu i strategie jego poszukiwania (wprost, nie wprost, rozgałęzione itp.).

Punkty 1 i 3 powyższej charakterystyki powodują, że w skład systemów DN oprócz reguł inferencji wchodzi specjalne reguły konstrukcji

<sup>5</sup> Por. dokładniejsze omówienie (Indrzejczak 2010).

dowodu. To sprawia, że struktura systemu jest bardziej skomplikowana niż w przypadku systemów aksjomatycznych, ale za to poszukiwanie dowodów jest znacznie prostsze. Chociaż współcześnie istnieje duża mnogość systemów tego typu, różniących się znacznie nie tylko doбором reguł, ale i sposobem budowy dowodu, to w istocie wszystkie można sprowadzić do trzech typów, z których dwa wywodzą się z prac Gentzena (1934, 1936), a jeden od Jaśkowskiego (1934). Pominiemy charakterystykę sekwentowego DN, wprowadzonego przez Gentzena w 1936 r., ograniczając się do omówienia dwóch typów DN operujących na formułach: Gentzenowskiego z dowodami w kształcie drzew i Jaśkowskiego z dowodami liniowymi. W obu przypadkach reguły inferencji (p. 2) zdefiniowane są na formułach, a nie na sekwentach. Jeżeli chodzi o dobór reguł inferencji i konstrukcji dowodu, to systemy Jaśkowskiego i Gentzena różnią się nieznacznie. KRZ można scharakteryzować następująco:

Reguły inferencji:

$$(\perp) \quad \varphi, \neg\varphi / \perp \text{ i } \perp / \varphi$$

$$(\wedge D) \quad \varphi, \psi / \varphi \wedge \psi$$

$$(\wedge E) \quad \varphi \wedge \psi / \varphi \text{ i } \varphi \wedge \psi / \psi$$

$$(\vee D) \quad \varphi / \varphi \vee \psi \text{ i } \psi / \varphi \vee \psi$$

$$(\rightarrow E) \quad \varphi \rightarrow \psi, \varphi / \psi$$

Reguły konstrukcji dowodu:

$$(\neg E) \quad \text{Jeżeli } \Gamma, \neg\varphi \vdash \perp, \text{ to } \Gamma \vdash \varphi$$

$$(\vee E) \quad \text{Jeżeli } \Gamma, \varphi \vdash \chi \text{ i } \Delta, \psi \vdash \chi, \text{ to } \Gamma, \Delta, \varphi \vee \psi \vdash \chi$$

$$(\rightarrow D) \quad \text{Jeżeli } \Gamma, \varphi \vdash \psi, \text{ to } \Gamma \vdash \varphi \rightarrow \psi.$$

Reguły konstrukcji dowodu wyrażają dowód nie wprost, dowód rozgałęziony i dowód warunkowy (twierdzenie o dedukcji). W każdym przypadku schemat wyraża zależność następującą: jeżeli poddowód zainicjowany dodatkowym założeniem  $\varphi$  (w przypadku  $(\vee E)$  dwa poddowody; drugi zaczęty przez  $\psi$ ) zakończy się sukcesem, to w nadrzędnym dowodzie dopisujemy odpowiednią formułę (np.  $\chi$   $(\vee E)$ ), która już od dodatkowych założeń nie zależy, a tylko od wyjściowych ( $\Gamma, \Delta$ ).

Główna różnica między DN Gentzena a Jaśkowskiego leży w definicji dowodu. Gentzen używa formy drzewa, w którym każdy liść jest założeniem, względnie aksjomatem, a korzeń dowodzoną formułą. Przejścia między węzłami regulowane są przez podane wyżej reguły. W DN Jaśkowskiego dowód konstruowany jest jako ciąg formuł, co jest wygodniejsze i bardziej ekonomiczne (używamy formuł, a nie ich wystąpień), ale zmusza do zastosowania dodatkowych środków graficznych w celu odseparowania zamkniętych poddowodów od dowodu nadrzędnego. Jaśkowski używał w tym celu najpierw prostokątów, a potem indeksów wierszy; większość obecnie używanych w praktyce systemów DN wykorzystuje tego typu rozwiązania. Liniowy format dowodu w stylu Jaśkowskiego zdominował podręcznikowe zastosowania DN, natomiast drzewne dowody Gentzena są stosowane przede wszystkim w teoretycznych opracowaniach.

Zauważmy, że w przeciwieństwie do RS czy ST w odniesieniu do DN nie można mówić o własności podformuł w przypadku wszystkich reguł.

W dziedzinie badań nad automatyzacją dowodzenia twierdzeń niemal przemysłowym standardem są systemy rezolucyjne REZ. Odkąd John Alan Robinson (1965) wprowadził regułę rezolucji w swoim artykule z 1965 r., jest ona w wielu wariantach wykorzystywana aż po dzień dzisiejszy. Obszerne omówienie metody rezolucji można znaleźć w wielu pracach, np. u C.L. Changa i R.C.T. Lee (1973) czy Jeana Henriego Galliera (1986), toteż ograniczymy się tutaj do wiadomości elementarnych. Klasyczne wydanie metody rezolucji dla rachunku zdań można ująć w 3 krokach:

1. Negujemy dowodzoną formułę (względnie tworzymy koniunkcję przesłanek i negacji wniosku, jeśli sprawdzamy rozumowanie).
2. Sprowadzamy do koniunkcyjno-alternatywnej postaci normalnej.
3. Do zbioru klauzul, czyli alternatyw złożonych ze zmiennych lub ich negacji (tzw. literałów), stosujemy regułę rezolucji (Rez) o postaci:

$$\Gamma, \varphi; \Delta, \neg\varphi / \Gamma, \Delta$$

Jeżeli w wyniku  $n$ -krotnego zastosowania rezolucji do zbioru klauzul uzyskamy klauzulę pustą (czyli  $\perp$ ), to analizowana formuła jest tezą (lub wniosek wynika z przesłanek), w przeciwnym razie można utworzyć wartościowanie falsyfikujące.

Formalna prostota i duża efektywność spowodowały, że w latach 70. rezolucja była nieomal jedynym rodzajem systemu dedukcyjnego praktycznie wykorzystywanym w programach automatycznego dowodzenia twierdzeń. Zwłaszcza, że w połączeniu ze *skolemizacją* i *unifikacją* okazała się ona bardzo skutecznym narzędziem dowodzenia twierdzeń w logice

pierwszego rzędu. Dopiero próby tworzenia systemów tego rodzaju dla logik nieklasycznych ukazały pewne ograniczenia. Podstawowym problemem przy próbach poszerzenia zastosowań rezolucji okazał się brak odpowiednich form postaci normalnych w wielu logikach nieklasycznych.

Jest jeszcze jeden problem związany z rezolucją. System jest formalnie bardzo prosty, ale konstruowane dowody na ogół są mało czytelne dla człowieka. Nie jest to wadą wtedy, gdy interesuje nas tylko szybkie otrzymanie wyniku, ale staje się poważnym problemem wtedy, gdy zainteresowani jesteśmy również samą konstrukcją dowodu. Pojawiły się ostatnio prace<sup>6</sup>, w których porusza się kwestie czytelnej dla człowieka reprezentacji dowodów w systemach rezolucyjnych, jest to jednak nadal problematyka słabo spenetrowana.

Mimo tych minusów trudno jest podważyć dominującą pozycję rezolucji w automatycznym dowodzeniu twierdzeń. Na przestrzeni 50 lat opracowano olbrzymią liczbę strategii optymalizujących proces szukania dowodu dostosowanych do rezolucji. Co jest dla nas istotne, to fakt, że reguła rezolucji jest w zasadzie szczególnym przypadkiem reguły cięcia, zdefiniowanym na klauzulach (a nie sekwentach) i ograniczonym do literałów (formuły atomowe i ich negacje). Co więcej, tak się złożyło, że w grupie systemów ważnych dla automatycznego dowodzenia twierdzeń dominują te, które w jakiś sposób korzystają z pewnej formy cięcia. Reguła ta *explicite* występuje jako reguła rezolucji w systemach, które noszą tę nazwę, natomiast w innych, np. w systemach opartych na procedurze Martina Davisa i Hilary'ego Putnama (1960) oraz w systemach konsekwencji, jej obecność ma trochę bardziej zakamuflowany charakter.

22

### 3. Analityczność jako własność podformuł

Zanim objaśnimy podane wyżej znaczenia 4–7 analityczności w terminach systemów dedukcji opisanych w poprzednim rozdziale, warto zauważyć, że zarówno RS (bez (Cut)), jak i ST w pewien sposób formalnie realizują w swojej koncepcji dowodu tradycyjne trzy rozumienia analityczności. Znaczenia 1 i 2 są wynikiem zastosowania obustronnych reguł oraz sposobu konstrukcji dowodu od tyłu, tj. od dowodzonej tezy. Najbardziej bezpośrednio oba te rozumienia analityczności są wyrażone w ST typu Schüttego (zarówno reguły, jak i definicja dowodu), ale inne warianty też w bardziej pośredni sposób się do tych rozumień analityczności odnoszą. Zauważmy, że znaczenie 2 może być realizowane również w systemach RS czy ST, w których nie wszystkie reguły są obustronne (jest

<sup>6</sup> Por. np. (De Nivelles, Schmidt, Hustadt 2000).

tak np. we wzbogaceniach omawianych systemów dla logik modalnych). Jednak w takich systemach procedury poszukiwania dowodu od tyłu nieco się komplikują, gdyż w pewnych sytuacjach uzyskanie gałęzi niekończącej się aksjomatem nie kończy konstrukcji, ale zmusza do powrotu (tzw. *backtracking*) do tego etapu, w którym wykorzystana nieobustronna reguła doprowadziła do wyboru pewnej ewentualności. Również znaczenie 3 jest reprezentowane w tych systemach; jest to najbardziej widoczne w RS. Konstruowanie dowodu od dołu można postrzegać jako sukcesywne upraszczanie zadania typu dowiedź. Każdy sekwent-przesłanka jest bowiem prostszy od wniosku, a sekwenty atomowe są w bezpośredni sposób oceniane jako dowiedlne lub nie. Warto przy tym zauważyć, że uzyskany dowód realizuje nie tylko koncepcje Kartezjusza, ale i Gottfrieda Wilhelma Leibniza, gdyż aksjomaty uznać można za postulowane przez niego logiczne zasady tożsamości.

Choć podaliśmy aż cztery różne rozumienia analityczności wyodrębnione na gruncie teorii dowodu, to znaczenie 4 ma zdecydowanie inny charakter niż pozostałe trzy. Z tego względu można powiedzieć, że termin „analityczny” używany jest w badaniach nad systemami dowodzenia twierdzeń dwojako. W znaczeniu 4 przeciwstawia się systemy analityczne jako te, w których reguły pozwalają tylko rozbijać formuły na ich części składowe, systemom syntetycznym, w których reguły przeciwnie, pozwalają składać formuły z podformuł. Z tego punktu widzenia systemy tablicowe byłyby systemami analitycznymi, natomiast RS bez (Cut) byłby systemem syntetycznym, a systemy DN są – z tego punktu widzenia – systemami mieszanymi, w których reguły pozwalają zarówno na dekompozycję, jak i składanie. Jednak takie rozróżnienia są pochodną jedynie sposobu definiowania reguł i dowodu w danym systemie. Jeżeli za podstawę przyjmując faktyczny porządek konstrukcji drzew dowodowych, a nie definicje reguł i dowodu, to RS (bez(Cut)) jest systemem analitycznym w takim samym sensie jak systemy tablicowe. W przypadku DN sprawa jest bardziej złożona, ale, jak pokażemy w rozdziale *Analityczność a cięcie*, również można mówić o analitycznych dowodach i analitycznych wersjach DN.

Pozostałe trzy znaczenia są ze sobą ściśle związane, a nawet czasem utożsamiane. W znaczeniu 5 za systemy analityczne uważa się takie, w których reguły spełniają wspomnianą wyżej własność podformuł lub jakiejś jej uogólnienie. Zgodnie z tym warunkiem konkluzje stosowanych reguł należą do zbioru podformuł przesłanek, ewentualnie do jakiegoś dobrze zdefiniowanego nadzbioru tego zbioru (np. domknięcia na pojedynczą negację). Analityczność w takim znaczeniu oznacza eliminację indeterminizmu w poszukiwaniu kolejnych kroków konstrukcji dowodu; wybory ograniczone są do podformuł tej formuły (czy zbioru formuł), której dowód usiłujemy skonstruować.



Warto zauważyć, że jeżeli za podstawę kwalifikacji systemów przyjmując nie definicję reguł i dowodu w RS, ale sam fakt posiadania własności podformułu, to RS bez (Cut) jest systemem analitycznym w lepszym wydaniu niż system tablicowy, gdzie ta własność występuje w postaci uogólnionej (domknięcie na negację). Jest to uzasadnione zarówno odwracalnością reguł w systemie G3, jak i powszechną praktyką konstruowania dowodów w RS (3). Otóż jak już wspominaliśmy w poprzednim rozdziale, w praktyce dowód najczęściej konstruuje się od dołu, zaczynając od sekwentu dowodzonego i systematycznie poszukując dla niego możliwych przesłanek. Każdy system, który posiada własność podformułu (analityczny w sensie 5), będziemy określać jako ściśle analityczny.

W tym miejscu wypada rozpatrzyć dość techniczny sens analityczności (znaczenie 6), jaki pojawia się w szczególności w pracach dotyczących sekwentowych formalizacji. Problem polega na tym, że często utożsamia się analityczność w sensie 5 z zachodzeniem twierdzenia o eliminacji cięcia. Czy słusznie? Zauważmy, że w RS dla logiki klasycznej wszystkie reguły oprócz reguły cięcia posiadają własność podformułu, zatem jeśli cięcie daje się wyeliminować, to otrzymany system jest ściśle analityczny. To spowodowało, że tradycyjnie zwykło się utożsamiać tak rozumianą analityczność z eliminowalnością cięcia. Jest to jednak pogląd mylny, ponieważ sama eliminowalność cięcia w systemach o bogatszym aparacie formalnym nie gwarantuje własności podformułu. Jest wiele systemów dla logik nieklasycznych, w których wprawdzie cięcie jest eliminowalne, ale nie są one analityczne w tym znaczeniu. Jest tak dlatego, że nieusuwalne są inne reguły tych systemów, które własności podformułu nie spełniają. Zdarza się tak w przypadku formalizacji logik nieklasycznych z większą liczbą reguł bądź formalizacji w rozbudowanym języku. Pojawiają się tam dodatkowe reguły niespełniające własności podformułu lub dodatkowe komplikacje związane z większą złożonością aparatu formalnego. Dobrym przykładem może być *Display Calculus* Nuela Belnapa (1982) – bardzo ogólna forma RS. W systemie tym cięcie jest eliminowalne, ale aby uznać ten bogaty formalizm za analityczny, potrzebna jest jeszcze tzw. własność podstruktur, a ta w ogólności nie zachodzi. Innym przykładem może być RS Grigoriego Mintsy (1970) dla modalnej logiki S5, które mimo eliminowalności cięcia również nie jest analityczne ze względu na specyficzną regułę wprowadzania konieczności.

Zatem eliminowalność cięcia nie jest warunkiem wystarczającym analityczności systemu. Może jest jednak warunkiem koniecznym, choć niewystarczającym, analityczności (przynajmniej w sensie 5)? Jak dalej pokażemy, nie jest również warunkiem koniecznym analityczności, a co gorsza, może być wręcz szkodliwa z punktu widzenia efektywności systemu.

## 4. Analityczność jako ograniczenie pola poszukiwań dowodu

W ten sposób doszliśmy do ostatniego rozumienia analityczności (znaczenie 7), przy którym ani własność podformuł dla reguł (czy to w sensie ścisłym, czy uogólnionym), ani eliminacja cięcia nie jest wymagana (czyli nie jest nawet warunkiem koniecznym). Wystarczy, że wszystkie dowody konstruowane w systemie spełniają własność podformuł lub jakieś jej uogólnienie. Mówiąc ogólnie, analityczność w tym najsłabszym znaczeniu oznacza po prostu eliminację indeterminizmu w poszukiwaniu kolejnych kroków konstrukcji dowodu. System ściśle analityczny dobrze spełnia tę funkcję, ale nie jest do tego niezbędny. Wybory ograniczone do podformuł tego sekwentu, którego dowód usiłujemy skonstruować, też gwarantują ograniczenie przestrzeni poszukiwań. W przypadku RS powiemy, że w dowodzie  $\Gamma \Rightarrow \Delta$  zastosowanie reguły jest analityczne wtw, gdy w sekwentach-przesłankach występują tylko formuły należące do zbioru podformuł  $\Gamma \cup \Delta$ . Dla ST definicja ta przybiera następującą postać: w dowodzie dla  $\Gamma$  zastosowanie reguły jest analityczne wtw, gdy każdy wniosek należy do zbioru podformuł przesłanek dowodu (czyli  $\Gamma$ ) domkniętego na pojedyncze negacje.

Każde zastosowanie reguły, w którym przesłanki zawierają tylko podformuły dowodzonego sekwentu, określać będziemy jako analityczne zastosowanie tej reguły, natomiast system, w którym każda reguła jest stosowana analitycznie (czyli każdy dowód spełnia własność podformuł), określimy jako system *analityczny*. Oczywiście każdy system ściśle analityczny (tj. składający się tylko z reguł spełniających własność podformuł) jest systemem analitycznym, ale nie odwrotnie. Dowolny system analityczny, ale nie ściśle analityczny, określać będziemy jako system słabo analityczny. Pojęcie analitycznego zastosowania reguły można zdefiniować zresztą dla każdego z rozważanych przez nas systemów, nie tylko dla RS i ST. Dlatego dowolny system, w którym ograniczamy się tylko do takich użyć reguł, będziemy dalej określać jako analityczny.

Zauważmy, że nawet (Cut) można ograniczyć do zastosowań analitycznych<sup>7</sup>, a ponadto może się to okazać korzystne. Poczynając od lat 60. powstało wiele systemów RS i ST dla różnych logik nieklasycznych, w których cięcie nie daje się wyeliminować. Przez wiele lat uważano,

<sup>7</sup> Można wprowadzić jeszcze mocniejsze pojęcie analitycznego cięcia, w którym cut-formuła należy do zbioru podformuł sekwentu-wniosku danego zastosowania (Cut); tak np. definiuje się analityczny (Cut) Heinrich Wansing (1999). Dla naszych potrzeb elastyczniejsze pojęcie, przy którym dopuszczalna jest każda podformuła sekwentu końcowego dowodu, jest jednak wygodniejsze.

że niemożliwość usunięcia reguły cięcia jest wadą. Pozytywną rolę reguły cięcia zaczęto dostrzegać dopiero stosunkowo niedawno. Wcześniej zauważano jedynie, że dla wielu logik nieklasycznych nie można uzyskać systemów RS czy ST, o ile nie uwzględni się przynajmniej pewnych użyć tej reguły (np. [Fitting 1983] czy [Takano 1992] w systemach dla logik modalnych). Takie kompromisy uważano jednak za zło konieczne.

Pogłębiające się badania nad złożonością obliczeniową automatycznych procedur poszukiwania dowodu pokazały jednak, że nawet tam, gdzie cięcie jest eliminowalne, opłacalne jest jego kontrolowane użycie. Może ono prowadzić do znacznego skrócenia dowodu, gdyż drzewo dowodowe posiada znacznie mniej rozgałęzień i powtórzeń pewnych sekwencji reguł<sup>8</sup>.

26

Nie wydaje się to dziwne; cięcie wyraża przecież jedną z najważniejszych własności relacji wynikania, mianowicie jej przechodność. Uciekanie od tej własności wydaje się zabiegiem sztucznym i – jak się okazało – ma swoje niebagatelne koszty po stronie efektywności. Zasadniczo na gruncie badań nad automatycznym dowodzeniem była to prawda już dawno znana, tylko rzadko dostrzegana. W końcu reguła rezolucji to tylko szczególna forma cięcia. A przecież nawet zwolennicy metod tablicowych zwracający uwagę na ich większą naturalność przyznawali, że systemy rezolucyjne są od systemów tablicowych bardziej efektywne.

Systemy tablicowe pod wieloma względami wydają się lepszym rodzajem formalizmu niż rezolucja. Wprawdzie opierają się na dużej liczbie reguł, a nie na jednej, jak rezolucja, co z punktu widzenia implementacji może wydawać się wadą, ale reguły te mają jednolity charakter. Są łatwe w zastosowaniu i intuicyjne, co powoduje, że proces poszukiwania dowodu jest „łatwy” nie tylko dla maszyny, ale i dla człowieka (stąd duży sukces systemów tablicowych w dydaktyce). Nie wymagają też sprowadzania do postaci normalnych. Ta ostatnia własność systemów tablicowych jest jedną z przyczyn większej popularności tego formalizmu w badaniach nad logikami nieklasycznymi. Stosunkowo dużo logik nieklasycznych posiada charakterystykę tablicową, czego dobrym przykładem może być np. *Handbook of Tableau Methods* (1999) czy (Priest 2001), natomiast liczba logik nieklasycznych formalizowanych bezpośrednio (tj. bez pomocy przekładu) za pomocą systemów rezolucyjnych jest dosyć skromna (por. [Fariñas del Cerro, Herzig 1995] dla modalnych).

Zresztą pierwsze komputerowe programy dowodzenia twierdzeń istotnie oparte były o RS i ST; wymienić tu można np. pionierskie prace Daga Prawitza (Prawitz, Prawitz, Voghera 1960) czy Hao Wanga (1960).

<sup>8</sup> Zwrócił na to uwagę po raz pierwszy George Boolos (1984). Por. też obszerne omówienie w (D’Agostino 1999) i (Fitting 1996).

Jednak w latach 70. w automatycznym dowodzeniu twierdzeń triumfy święciła rezolucja, a znajomość systemów RS czy ST w kręgach specjalistów z tej dziedziny wydawała się znikoma. Najlepiej widać to w podręcznikach poświęconych automatycznemu dowodzeniu twierdzeń<sup>9</sup>. Pierwsze prace porównujące rezolucję z RS lub ST pojawiają się stosunkowo późno, np. (Gallier 1986) czy (Avron 1993). Chociaż w latach 80. systemy tablicowe zaczęto ponownie postrzegać jako skutecznego rywala dla rezolucji, to rozwój badań nad teorią złożoności obliczeniowej spowodował ponowne ostudzenie zapła. Okazało się, że z punktu widzenia złożoności obliczeniowej, mierzonej górną granicą przestrzeni poszukiwania dowodu, metody tablicowe nie mogą rywalizować nie tylko z rezolucją, ale i z tabelkowym sprawdzaniem, które w potocznym odczuciu logików uchodziło za szczyt nieefektywności. Paradoksalnie źródłem problemu okazało się to, co przez wiele lat uchodziło za podstawę sukcesu tej metody – eliminacja cięcia. Rozwiązaniem problemu okazało się kontrolowane użycie (Cut), w szczególności oparte na analitycznych ograniczeniach.

## 5. Analityczność a cięcie

Reguła rezolucji – jak wspomnieliśmy – jest pewną formą cięcia, jednak standardowe systemy rezolucyjne dla KRZ są analityczne w podanym wyżej znaczeniu. Jest tak dlatego, że w klauzulach, które uczestniczą w dowodzie, występują jedynie te atomy, które są składnikami dowodzonej formuły, i ich negacje. W obrębie badań nad sekwentowymi i tablicowymi formalizacjami logik nieklasycznych również okazało się, że chociaż cięcie nie zawsze daje się wyeliminować, to czasem można je ograniczyć do użycia analitycznych (czyli ograniczonych tylko do podformuł dowodzonej formuły (sekwentu)) i też uzyskać adekwatną formalizację. Czasami trzeba warunki zastosowania cięcia jeszcze bardziej zliberalizować, np. na domknięcie zbioru podformuł na pojedyncze dostawienie funktorów modalnych. Przykładem takich wersji RS dla pewnych logik modalnych są wspomniane już systemy zaproponowane przez Takano (1992) i Fittinga (1983) (por. też [Goré 1999]). Inne rozwiązanie to ograniczenie użycia (Cut) do specyficznych formuł (np. identyczności w systemie dla logik hybrydowych w [Indrzejczak, Zawidzki 2013]).

Skoro eliminacja cięcia nie tylko nie jest niezbędna dla automatycznego dowodzenia twierdzeń, ale i jest wręcz szkodliwa z punktu widzenia efektywności, to w wielu systemach tablicowych zaczęto (analitycznie

<sup>9</sup> Np. popularne i wpływowe prace (Chang, Lee 1973) czy (Loveland 1978) w ogóle nie wspominają o RS czy ST.

ograniczone) cięcie dołączać do zestawu reguł jako dodatkowy środek dowodzenia, mimo iż były to systemy pełne bez tej reguły. Konstrukcję systemu KE, utworzonego przez Marco Mondadoriego i Marcello D'Agostino (por. (D'Agostino 1999)), można uznać za punkt kulminacyjny nurtu faworyzującego stosowanie cięcia. W KE cięcie jest regułą pierwotną (nieeliminowalną) i jedyną, która prowadzi do rozgałęzień. Regułę tą określa się na gruncie KE jako (PB) (*principle of bivalence*), nawiązując do jeszcze innej (semantycznej) interpretacji cięcia jako prawa wyłączanego środka. Pozostałe reguły rozgałęziające zostały zastąpione przez ich liniowe (tzn. nierozgałęziające) warianty. Dowody w KE są zatem binarnymi drzewami konstruowanymi według takich samych zasad jak w systemie Smullyana, z tym że zamiast reguł rozgałęziających z jedną przesłanką stosujemy reguły liniowe, za to z dwiema przesłankami. Na przykład reguła dla zanegowanej koniunkcji wygląda następująco:

$$(\neg \wedge) \neg (\varphi \wedge \psi), \varphi / \neg \psi$$

28

Dowody konstruowane w KE odznaczają się dużą elegancją i prostotą. Pełność systemu dla KRZ wymaga tylko analitycznych użyci cięcia, i to o bardzo sprecyzowanym charakterze. D'Agostino (1999) zawiera opis procedury poszukiwania dowodu, która odwołuje się do (PB) tylko wtedy, gdy na gałęzi mamy formułę taką jak np. zanegowana koniunkcja (lub alternatywa czy implikacja), a nie mamy żadnej z jej (zanegowanych) podformuł na tej gałęzi. W takim przypadku wybieramy jedną z nich i jej negację jako cut-formuły. Łatwo zauważyć, że w KE można p-symulować<sup>10</sup> każde drzewo dowodowe w ST Smullyana. Jeżeli ST-drzewo ma  $n$  węzłów i  $k$  rozgałęzień, to odpowiednie KE-drzewo ma w najgorszym przypadku  $n + k$  węzłów, gdyż w każdym rozgałęzieniu przez (PB) w jednej z gałęzi mamy dodatkowo dopełnienie wybranej przez nas formuły.

Zarazem jednak ST bez dołączenia jakiejś formy cięcia lub innych dodatkowych technik<sup>11</sup> nie może p-symulować KE-drzew dowodowych. D'Agostino podaje przykłady, dla których symulacja w ST wymaga wykładniczego wzrostu wielkości drzewa dowodowego. Ponieważ KE może także p-symulować rezolucję oraz inne systemy automatycznego dowodzenia, a te systemy mogą p-symulować KE, więc z tego punktu widzenia standardowe ST należy do klasy systemów o niższym poziomie efektywności. Jak widać, to właśnie obecność różnych form cięcia zapewnia uzyskiwanie krótszych dowodów.

<sup>10</sup> Chodzi o wydajną symulację, której wielkość ograniczona jest wzorem wielomianowym, a nie wykładniczym – te drugie uchodzą za praktycznie nieprzydatne.

<sup>11</sup> Należy do nich np. użycie lematów lub merging omawiane m.in. w (D'Agostino 1999).

W tym miejscu warto poczynić dygresję o systemie Davisa i Putnama, który w przypadku KRZ uchodzi za najbardziej efektywny. Jest to system, w którym również operuje się na klauzulach, ale można powiedzieć, że mechanizm związany z zastosowaniem cięcia jest stosowany na dwa dualne sposoby. Otóż systemy rezolucyjne wykorzystują cięcie tylko progresywnie (jako (Rez)), czyli „wycinając” sprzeczne literały, co intuicyjnie odpowiada zastosowaniu zasady niesprzeczności. Dla odmiany w KE i ST cięcie (jako reguła (PB)) stosowane jest tylko regresywnie, tzn. przez dołączanie sprzecznych formuł do osobnych gałęzi, co odpowiada prawu wyłączanego środka. W systemie Davisa i Putnama występują reguły odpowiadające obu tym formom. Jest to więc system dedukcyjny, który maksymalnie wykorzystuje siłę cięcia, i być może właśnie to jest przyczyną jego efektywności.

Systemy, w których cięcie nie daje się wyeliminować (jest regułą pierwotną i nieredukowalną, a nie wyłącznie dopuszczalną), określimy jako cut-systemy. Jak widać, klasa systemów analitycznych i klasa cut-systemów krzyżują się. Standardowy system ST dla KRZ to przykład systemu analitycznego bez cięcia. KE bądź system rezolucyjny należą do przekroju obu klas: są analityczne, ale usunięcie cięcia prowadzi do utraty pełności. Dowolny system aksjomatyczny lub standardowy system DN to cut-system nieanalityczny. W przypadku systemów aksjomatycznych cięcie występuje *implicite* jako przechodność dedukowalności oraz *explicite* jako reguła Modus Ponens (MP), będąca specjalną formą cięcia. W przypadku DN cięcie jest reprezentowane dodatkowo poprzez stosowanie reguły dowodu nie wprost.

Przypadek DN jest interesujący, bo mamy tutaj do czynienia z rodziną cut-systemów, które nie są analityczne, ale można je do takiej formy sprowadzić, nie tracąc pełności. Ponadto taki zabieg zwiększa przydatność DN jako narzędzia poszukiwania dowodu.

W standardowym systemie DN jeżeli nie możemy skonstruować dowodu, to nie daje nam to podstaw do określenia statusu dowodzonej formuły. Nie wiemy, czy dowód się nie udaje, bo formuła nie jest tezą, czy też dlatego, że nie jesteśmy wystarczająco inteligentni, aby go znaleźć. Jednak DN można sprowadzić do takiej postaci formalizacji, która pozwala nie tylko dowodzić, ale również budować na podstawie uzyskanej derywacji model falsyfikujący. Co więcej, można w DN w sposób mechaniczny poszukiwać dowodu, co daje nam praktyczną procedurę rozstrzygalności dla KRZ i dla wielu logik nieklasycznych, np. modalnych (por. [Indrzejczak 2010]). Jest tak dlatego, że brak własności podformuł nie wyklucza oczywiście analityczności systemu w sensie 7. Istnieje silna tradycja badania analitycznych systemów DN zapoczątkowana w pracach D. Prawitza (1965). Konstruktywne dowody twierdzeń o normalizacji dowodów

w DN pokazują, że dla wielu logik można dowolny DN-dowód przekształcić w tzw. dowód normalny. W dowodzie takim występują jedynie formuły i negacje formuł, które są podformułami dowodzonego wniosku i przesłanek. Dowody takie są zatem analityczne w sensie 7. Teoretyczną ważność tych wyników trudno jest przecenić, ale z punktu widzenia praktycznych zastosowań dają one niewiele. Sytuacja jest zbliżona do tej, która występuje w przypadku dowodów twierdzeń o eliminacji cięcia w RS; nie pokazują one, w jaki sposób szukać analitycznego dowodu, a tylko, że gotowy dowód można do takiej postaci sprowadzić.

Można jednak skoncentrować się na praktycznej stronie dowodzenia, na konstrukcji systemów DN, które pozwolą budować tylko analityczne dowody (i nie tylko dowody). W (Indrzejczak 2010) przedstawione są dwie analityczne wersje DN: bardziej restryktywna ADN1 i bardziej liberalna ADN2. Podstawą konstrukcji ADN1 jest działanie systemu KE. Nietrudno zauważyć, że wszystkie linearne reguły KE są regułami inferencji (pierwotnymi lub wtórnymi) systemu DN, ale nie odwrotnie. Jedyna różnica to obecność rozgałęziającej reguły (PB); poza tym KE wydaje się bliższe systemom DN niż standardowym systemom tablicowym. Jednak wszystko, co można udowodnić z pomocą (PB) (czy w ogóle jakiejś formy cięcia), można udowodnić z pomocą dowodu nie wprost w oparciu o dodatkowe założenie, pod warunkiem że inne reguły są takie same. Otóż wprowadzone założenie dodatkowe odpowiada cut-formule z jednej z gałęzi, a formuła uzyskana w dowodzie nadrzędnym (po dojściu do sprzeczności w poddowodzie) odpowiada drugiej cut-formule. Jeżeli na dołączanie założeń nie wprost nałożymy takie warunki jak w KE na stosowanie (PB), to uzyskujemy dowody analityczne w znaczeniu 7. Zresztą nie tylko dowody; w systemie ADN1 można dokonać p-symulacji każdej (otwartej czy zamkniętej) tablicy KE przez indukcję po liczbie użyc (PB), otrzymując w rezultacie również dedukcje falsyfikujące dla formuł niebędących tezami. Opis algorytmu, który przekształca drzewa dowodowe KE w dedukcje w ADN1, można znaleźć w (Indrzejczak 2010). Nieco inne rozwiązanie tego problemu zaproponował wcześniej Smullyan (1965), który bezpośrednio odtwarza drzewa ST jako dowody w analitycznym wariacie DN, gdzie wprowadza jako pierwotne środki reguły konstrukcji dowodu symulujące działanie reguł rozgałęziających w ST. Można się jednak zastanawiać, czy to jeszcze system DN, a nie jedynie ST z drzewami przerobionymi na zagnieżdżone ciągi. W słabszej postaci zarzut ten można postawić zresztą również ADN1, gdyż nie wykorzystuje się tam reguł dołączania stałych, a tylko reguły eliminacji i dowód nie wprost.

W przypadku ADN2 pojawia się jeszcze dalej idąca liberalizacja dowodu w DN, która dopuszcza analityczne zastosowania reguł dołączania, a także konstruowanie dowodów wprost i dowodów warunkowych.

Na przykład dopuszczalne jest zastosowanie reguły dołączania alternatywy pod warunkiem, że dołączona w ten sposób formuła jest podformułą (względnie negacją podformuły) dowodzonego wniosku lub przyjętych przesłanek. W rezultacie ADN2 dostarcza przepisu budowania dowodów normalnych. Co więcej, oba rodzaje analitycznych systemów DN można poszerzyć w taki sposób, by uzyskać analityczne formalizacje wielu logik modalnych i hybrydowych, w tym również w taki sposób, że pozwalają na wykorzystanie strategii stosowanych w systemach rezolucji.

## 6. Inne zastosowania terminu „analityczny”

Omówione wyżej koncepcje analitycznego dowodu z pewnością nie zamykają listy zastosowań terminu „analityczny” w obrębie badań teorio-dowodowych. Na zakończenie wspomnimy krótko o dwóch sposobach rozumienia analitycznej dedukcji oraz o koncepcji strukturalnej analizy terminów logicznych.

Athanassios Tzouvaras (1996), nawiązując do koncepcji implikacji analitycznej Williama T. Parry’ego oraz prac Paula Weingartnera i Schurza dotyczących kryteriów relewancji dla relacji dedukowalności, zaproponował interesującą modyfikację RS. Punktem wyjścia jest pojęcie analitycznej relacji dedukowalności  $\vdash^a$ , która jest podrelacją klasycznej  $\vdash$  w tym sensie, że:

$$\Gamma \vdash^a \varphi \text{ wtw } \Gamma \vdash \varphi \text{ i } ZZ(\varphi) \subseteq ZZ(\Gamma)$$

gdzie  $ZZ$  oznacza zbiór zmiennych zdaniowych występujących w danej formule czy zbiorze formuł.

Wprawdzie występujące tu pojęcie analityczności jest zapożyczone od Parry’ego, ale logika w ten sposób skonstruowana jest słabsza od logiki implikacji analitycznej. Zauważmy, że relacja dedukowalności generowana przez aksjomatyzację logiki Parry’ego nie spełnia warunku analityczności. W tej ostatniej warunek zawierania dotyczy bowiem tylko implikacji, tzn. warunkiem koniecznym tego, aby  $\varphi \rightarrow \psi$  była tezą, jest wymóg  $ZZ(\psi) \subseteq ZZ(\varphi)$ . Jednak ze względu na zachodzenie twierdzenia o dedukcji jest możliwe, że  $\Gamma \vdash \varphi \rightarrow \psi$  w systemie Parry’ego, choć wydedukowana implikacja zawiera zmienne niewystępujące w  $\Gamma$ . Tzouvaras skonstruował RS formalizujące logikę tak rozumianej analitycznej dedukcji przez nałożenie warunku zawierania się zmiennych na wybrane reguły. Aby warunek zawierania się zmiennych dla każdego dowiedlnego sekwentu był spełniony, należy aksjomaty ograniczyć do takich sekwentów  $\Gamma \Rightarrow \Delta$ , że  $ZZ(\Delta) \subseteq ZZ(\Gamma)$  oraz ograniczyć zastosowanie reguł  $(\Rightarrow \rightarrow)$  i  $(\Rightarrow \neg)$  do takich przypadków, gdzie  $ZZ(\varphi) \subseteq ZZ(\Gamma)$  na podanych przez



nas w rozdziale *Systemy dedukcyjne* schematach reguł. Dla systemu tego zachodzi twierdzenie o eliminacji cięcia, zatem jest on nie tylko ściśle analityczny (ma własność podformuł) ale wręcz hiperanalityczny. Oczywiście nie jest to klasyczny rachunek zdań, ale logika słabsza nawet od logiki implikacji analitycznej Parry'ego.

Jeszcze inna koncepcja analitycznej dedukcji pojawia się u Prawitza (2019). Z podanym wyżej jest zbieżna tylko w tym sensie, że oparta jest również na relacji zawierania. Tym razem jednak chodzi o zawieranie się nie zmiennych (czy szerzej formuł atomowych), ale zawierania się rozumowań (formalnych). Prawitz analizuje pojęcie analitycznej dedukcji w abstrakcyjny sposób, nie relatywizując go do konkretnego typu systemu dedukcyjnego czy zestawu reguł. Zaprezentowanie jego propozycji w precyzyjny sposób zajęłoby zbyt dużo miejsca, zatem ograniczymy się do przybliżenia idei. Rozumowanie może mieć dowolny stopień złożoności, poczynając od pojedynczego zastosowania reguły. Prawitz definiuje analityczną dedukcję rekurencyjnie jako taką, w której każde składowe rozumowanie jest analityczne. Kluczowe jest więc tutaj wstępne ustalenie, które proste rozumowania spełniają ten warunek.

32

O ile oba naszkicowane wyżej rozumienia analityczności opierają się na relacji zawierania (zmiennych, reguł), o tyle koncepcja Kosta Došena ma całkowicie inny charakter. Podjął on próbę sformułowania kryteriów logiczności w terminach analizy strukturalnej. Analiza jest tu zatem oparta na relacji redukowalności języka ze stałymi logicznymi do języka takich stałych nieposiadającego.

Došen (1989) zaproponował tzw. strukturalną wersję LK w języku bez negacji, ale z  $\perp$ , w której pierwotny (i nieeliminowalny) jest zestaw reguł strukturalnych, natomiast każda stała logiczna jest scharakteryzowana za pomocą jednej, ale obustronnie poprawnej reguły:

$$(\rightarrow) \frac{\varphi, \Gamma \Rightarrow \Delta, \psi}{\Gamma \Rightarrow \Delta, \varphi \rightarrow \psi} \quad (\wedge) \frac{\Gamma \Rightarrow \Delta, \varphi \quad \Gamma \Rightarrow \Delta, \psi}{\Gamma \Rightarrow \Delta, \varphi \wedge \psi} \quad (\vee) \frac{\varphi, \Gamma \Rightarrow \Delta \quad \psi, \Gamma \Rightarrow \Delta}{\varphi \vee \psi, \Gamma \Rightarrow \Delta}$$

W każdym przypadku mamy oprócz reguły wprowadzania również reguły eliminacji danej stałej (czytając schemat od dołu). Łatwo też wykazać, że brakujące reguły wprowadzania stałych z RS Gentzena są regułami wyprowadzalnymi w systemie Došena (przy użyciu (Cut)).

System Došena służy ilustracji jego przekonań odnośnie do kryteriów logiczności, a dokładniej próby ustalenia, co to jest stała logiczna. Punktem wyjścia analizy stałych logicznych jest dla Došena przekonanie, że logika jest nauką o formalnych dowodach. W jego ujęciu dowód formalny to inaczej dowód strukturalny, czyli taki dowód w RS, w którym

zastosowano jedynie reguły strukturalne. Wyrażenie jest według Došena logiczne, gdy poddaje się analizie czysto strukturalnej. Obustronne reguły logiczne w jego systemie są w tym sensie wyrazem takiej analizy, że po jednej stronie kreski mamy sekweny czysto strukturalne, tj. niezawierające wystąpienia żadnej stałej logicznej. Zdaniem Došena aby jakieś wyrażenie można było uznać za stałą logiczną, konieczne jest znalezienie obustronnych reguł tego typu, które po dołączeniu do zestawu reguł strukturalnych pozwalają uzyskać pełną i jednoznaczną charakterystykę danej stałej. Warto zauważyć, że tego kryterium logiczności nie spełnia wiele wyrażeń, np. funktory modalne, które powszechnie są traktowane jako stałe logiczne. Jednak przy przejściu do uogólnionych postaci RS można znaleźć bardziej zadowalające zestawy reguł (por. np. [Wansing 1999] lub [Gratzl, Orlandelli 2019]).

Na koniec warto wspomnieć, że podobna idea wystąpiła znacznie wcześniej w dwóch pracach Karla Poppera (1947a, 1947b), gdzie była jednak słabo wyartykułowana i związana z wadliwą próbą zbudowania teorii dowodowej semantyki. Projekt Poppera został poddany krytyce przez wielu logików, m.in. Stephena Cole'a Kleene'ego i Haskella Curry'ego, ze względu na jego niespójność. Tym niemniej, jak przekonująco pokazał Peter Schroeder-Heister (1984), prace Poppera zawierały interesującą propozycję określenia kryteriów bycia stałą logiczną.

## Bibliografia

- D'Agostino M. (1999), *Tableau Methods for Classical Propositional Logic*, [w:] M. D'Agostino, D. Gabbay, R. Hähnle, J. Possega (red.) (1999), *Handbook of Tableau Methods*, s. 45–123, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- D'Agostino M., Gabbay D., Hähnle R., Possega J. (red.) (1999), *Handbook of Tableau Methods*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- Avron A. (1993), *Gentzen-type systems, Resolution and Tableaux*, „Journal of Automated Reasoning” 10/2, s. 265–281.
- Belnap N.D. (1982), *Display Logic*, „Journal of Philosophical Logic” 11, s. 375–417.
- Beth E. (1955), *Semantic Entailment and Formal Derivability*, Noord Hollandsche Uitgevers Maatschappij, Amsterdam.
- Boolos G. (1984), *Don't Eliminate Cut*, „Logic Journal of Philosophical Logic” 7, s. 373–378.
- Chang C.L., Lee R.C.T. (1973), *Symbolic Logic and Mechanical Theorem Proving*, Academic Press, Orlando.
- Davis M., Putnam H. (1960), *A Computing Procedure for Quantification Theory*, „Journal of the Association for Computing Machinery” 7, s. 201–215.
- Došen K. (1989), *Logical Constants as Punctuation Marks*, „Notre Dame Journal of Formal Logic” 30, s. 362–381.
- Fariñas del Cerro L., Herzig A. (1995), *Modal Deduction with Applications in Epistemic and Temporal Logics*, [w:] D. Gabbay (red.), *Handbook of Logic in Artificial Intelligence and Logic Programming*, vol. IV, s. 499–594, Clarendon Press, Oxford.

- Fitting M. (1983), *Proof Methods for Modal and Intuitionistic Logics*, Reidel, Dordrecht.
- Fitting M. (1996), *First-Order Logic and Automated Theorem Proving*, Springer, Berlin, Dordrecht.
- Gallier J.H. (1986), *Logic for Computer Science*, Harper and Row, New York.
- Gentzen G. (1934), *Untersuchungen über das Logische Schliessen*, „Mathematische Zeitschrift“ 39, s. 176–210; 405–431.
- Gentzen G. (1936), *Die Widerspruchsfreiheit der reinen Zahlentheorie*, „Mathematische Annalen“ 112, s. 493–565.
- Goré R. (1999), *Tableau Methods for Modal and Temporal Logics*, [w:] M. D’Agostino, D. Gabbay, R. Hähnle, J. Possega (red.) (1999), *Handbook of Tableau Methods*, s. 297–396, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- Gratzl N., Orlandelli E. (2019), *Logicity, Double-line Rules, and Modalities*, „Studia Logica“ 107/1, s. 85–108.
- Hintikka J. (1955), *Form and Content in Quantification Theory*, „Acta Philosophica Fennica“ 8, s. 8–55.
- Indrzejczak A. (2010), *Natural Deduction, Hybrid Systems and Modal Logics*, Springer, Dordrecht.
- Indrzejczak A., Zawiddzki M., (2013), *Decision Procedures for Some Strong Hybrid Logics*, „Logic and Logical Philosophy“ 22, s. 389–409.
- Jaśkowski S. (1934), *On the Rules of Suppositions in Formal Logic*, „Studia Logica“ 1, s. 5–32.
- Loveland D.W. (1978), *Automated Theorem Proving: a Logical Basis*, North Holland, Amsterdam.
- Mints G. (1970), *Cut-free calculi of the S5 type*, „Studies in Constructive Mathematics and Mathematical Logic“ 2, s. 79–82.
- De Nivelle H.R., Schmidt A., Hustadt U. (2000), *Resolution-based Methods for Modal Logics*, „Logic Journal of the IGPL“ 8/3, s. 265–292.
- Orłowska E., Golińska-Pilarek J. (2011), *Dual Tableaux: Foundations, Methodology. Case Studies*, Springer, Dordrecht.
- Poggiolesi F. (2011), *Gentzen Calculi for Modal Propositional Logic*, Springer, Dordrecht.
- Popper K. (1947a), *Logic without Assumptions*, „Proceedings of the Aristotelian Society“ 47, s. 251–292.
- Popper K. (1947b), *New Foundations for Logic*, „Mind“ 56, 223, s. 193–235.
- Prawitz D. (1965), *Natural Deduction*, Almqvist and Wiksell, Stockholm.
- Prawitz D. (2019), *The Fundamental Problem of General Proof Theory*, „Studia Logica“ 107/1, s. 11–30.
- Prawitz H., Prawitz D., Voghera N. (1960), *A Mechanical Proof Procedure and its Realization in an Electronic Computer*, „Journal of the Association for Computing Machinery“ 7, s. 102–128.
- Priest G. (2001), *An Introduction to Non-classical Logic*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rasiowa H., Sikorski R. (1963), *The Mathematics of Metamathematics*, PWN, Warszawa.
- Robinson J.A. (1965), *A Machine Oriented Logic based on the Resolution Principle*, „Journal of the Association for Computing Machinery“ 12, s. 23–41.
- Schroeder-Heister P. (1984), *Popper’s Theory of Deductive Inference and the Concept of a Logical Constant*, „History and Philosophy of Logic“ 5, s. 79–110.
- Schütte K. (1977), *Proof Theory*, Springer, Berlin.
- Smullyan R. (1965), *Analytic Natural Deduction*, „The Journal of Symbolic Logic“ 30/2, s. 123–139.
- Smullyan R. (1968), *First-Order Logic*, Springer, Berlin.

- Takano M. (1992), *Subformula Property as a substitute for Cut-Elimination in Modal Propositional Logics*, „*Mathematica Japonica*” 37, 6, s. 1129–1145.
- Tzouvaras A. (1996), *Aspects of Analytic Deduction*, „*Journal of Philosophical Logic*” 25, s. 581–596.
- Wang H. (1960), *Toward Mechanical Mathematics*, „*IBM Journal of Research and Development*” 4, s. 2–22.
- Wansing H. (1999), *Displaying Modal Logics*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- Woleński J. (1993), *Metamatematyka a epistemologia*, PWN, Warszawa.

**Streszczenie:** *O rozumieniu analityczności w teorii dowodu*

W pracy rozważane są różne pojęcia dowodu analitycznego. Po krótkim przypomnieniu historycznie ważnych podejść do tego pojęcia praca koncentruje się na współczesnym rozumieniu terminu. W szczególności przebadane są relacje pomiędzy eliminacją cięcia, własnością podformuł i analitycznością dowodu w rachunku sekwentów.


**Słowa kluczowe:** dowód analityczny, rachunek sekwentów, własność podformuł

**Summary:** *On the Notion of Analyticity in Proof Theory*

Several notions of analytic proof are considered in the paper. After brief recollection of historically important approaches to this notion we focus on contemporary applications of this term. In particular, the relationships between cut elimination, subformula property and analyticity of proof in sequent calculus are examined.

**Keywords:** analytical proof, sequent calculus, subformula property





## ANALIZA SEMI-FORMALNA OPOZYCJI FORMALNOŚĆ- INFORMALNOŚĆ W DUCHU SZKOŁY LWOWSKO-WARSZAWSKIEJ<sup>1</sup>

### 1. Operacje na formułach

Język, w którym mówi się o różnych przekształceniach dokonywanych na formułach językowych, jest niestety daleki od precyzji – a bez dostatecznej precyzji w tym względzie charakterystyka tytułowego przeciwstawienia będzie zawsze pozostawiała wiele do życzenia. Rozpocznijmy więc od odpowiednich precyzacji pojęciowo-terminologicznych. Nie obejdzie się przy tym bez neologizmów i neosemantyzmów.

37

#### 1.1. Ekstendyzacja

Porównajmy następujące formuły:

- (1) Jaś lubi Agatkę.
- (2) Pewien chłopiec lubi pewną dziewczynę.
- (3) Pewien człowiek lubi pewnego człowieka.
- (4) Pewien przedmiot lubi pewien przedmiot.
- (5) Pewien przedmiot pozostaje w pewnej relacji do pewnego przedmiotu.
- (6) Zachodzi pewien stan rzeczy.

O formułach od (2) do (6) będziemy mówili, że są kolejno coraz dalej idącymi ekstendyzacjami formuły (1). Na czym polega przejście od (1) do (2), od (2) do (3) itd.? Na tym, że te lub inne człony kolejnych formuł

---

<sup>1</sup> Tekst powstał w ramach projektu 2015/18/E/HS1/00478 „Filozofia z metodologicznego punktu widzenia. Kondycja i perspektywy dyscyplin filozoficznych w świetle paradygmatu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej” finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki.

są zastępowane członami względem tamtych członków coraz bardziej obszernymi (np.: „Jaś”, „pewien chłopiec”, „pewien człowiek”, „pewien przedmiot”).

## 1.2. Generalizacja, ekstrapolacja i wariabilizacja

Ekstendyzację należy odróżniać od generalizacji, ekstrapolacji i wariabilizacji. Generalizacja polega na nadaniu jakiejś formule zawierającej pewien kwantyfikator postaci, w której jeśli ten kwantyfikator jest partykularyzatorem, to zostaje zastąpiony generalizatorem, a jeśli jest generalizatorem o pewnym określonym zakresie, to zostaje zastąpiony generalizatorem o zakresie będącym nadzbiorem zakresu wyjściowego. Dla przykładu: generalizacją formuły (2) jest formuła:

(7) Każdy chłopiec lubi pewną dziewczynę.

Natomiast generalizacją formuły (7) jest np. formuła:

(8) Każdy człowiek lubi pewnego człowieka.

38

Z kolei ekstrapolacja polega na nadaniu jakiejś formule zawierającej pewien kwantyfikator o określonym zakresie postaci, w której kwantyfikator ten zostaje zastąpiony kwantyfikatorem o zakresie, który wyklucza się z zakresem kwantyfikatora wyjściowego. Dla przykładu: ekstrapolacją formuły (7) jest formuła:

(9) Każda dziewczyna lubi pewną dziewczynę.

Wreszcie wariabilizacja polega na zamianie jakiegoś członu stałego pewnego wyrażenia członem zmiennym (*scil.* zmienną) o zakresie zmienności, którego podzbiorem jest denotacja uzmiennionego członu stałego<sup>2</sup>. Dla przykładu: wynikiem wariabilizacji formuł (1) i (6) są np. kolejno:

(10)  $x$  lubi  $y$ -a.

(11)  $p$ .

<sup>2</sup> Operację wariabilizacji ma na myśli Kotarbiński, kiedy mówi o formule „ $x \times (3 + x)$ ” powstającej np. z wyrażenia „ $2 \times (3 + 2)$ ” przez usunięcie „dwójki i [wstawienie] na puste miejsce, stąd powstałe, [...]  $x$ ” (Kotarbiński 1929, s. 160). Nie zgodziłbym się jednak z Kotarbińskim, że – w przeciwieństwie do wyrażenia „ $2 \times (3 + 2)$ ”, mającego „pewne znaczenie” – formuła „ $x \times (3 + x)$ ” „nic już nie znaczy” (*ibidem*).

### 1.3. Standaryzacja

Rozważmy język  $J^*$  taki, że są wskazane reguły strukturalne, określające budowę wypowiedzi języka  $J^*$ . Rozważmy dalej język  $J$  taki, że dla języka  $J$  reguły strukturalne nie są wskazane lub że reguły strukturalne języka  $J$  są inne niż reguły strukturalne języka  $J^*$ .

Standaryzacja wypowiedzi  $W$  języka  $J$  ze względu na język  $J^*$  to przeformułowanie wypowiedzi  $W$  do postaci wypowiedzi  $W^*$  takiej, że:

- (a) wypowiedź  $W^*$  jest przekładem wypowiedzi  $W$ ;
- (b) wypowiedź  $W^*$  jest zbudowana zgodnie z regułami strukturalnymi języka  $J^*$ .

Oczywiście na przekład, o którym mowa w (a), mogą być nałożone mniej lub bardziej restrykcyjne warunki.

### 1.4. Schematyzacja

Schematyzacja danej wypowiedzi sformułowanej w określonym języku naturalnym polega na zastąpieniu członów określonego rzędu tej wypowiedzi pojedynczymi symbolami. I tak po dokonaniu schematyzacji formuła (1) miałaby postać:

(11) *Lab.*

Dokonanie tak rozumianej schematyzacji musi być opatrzone preambułą interpretacyjną, objaśniającą przyporządkowanie poszczególnych członów języka naturalnego określonym symbolom. W naszym przykładzie preambuła ta brzmiałaby następująco:

Niech:

- (a) symbol ' $L$ ' zastępuje wyrażenie „lubi”;
- (b) symbol ' $a$ ' zastępuje wyrażenie „Jaś”;
- (c) symbol ' $b$ ' zastępuje wyrażenie „Agatka”.

Niekiedy schematyzacja jakiejś formuły wymaga standaryzacji tej formuły – zwłaszcza gdy język, którego symbole mają zastąpić wyrażenia języka formalizowanego, ma określoną i nadto inną strukturę niż język formalizowany.

Rozważmy np. I zasadę dynamiki klasycznej Newtona. W wersji oryginalnej brzmi ona:

(12) *Corpus omne perseverare in statu suo quiescendi vel movendi uniformiter in directum, nisi quatenus a viribus impressis cogitur statum illum mutare* (Newton [1687]<sup>3</sup> 1739, s. 20).

<sup>3</sup> W całej monografii data w nawiasie kwadratowym oznacza datę pierwodruku [przyp. red.].



Po polsku:

(13) Każde ciało trwa w swym stanie spoczynku lub ruchu prostoliniowym jednostajnym, jeżeli siły przyłożone nie zmuszą ciała do zmiany tego stanu.

Dokonajmy standaryzacji zasady (13) ze względu na strukturę języka rachunku predykatów:

(13\*) Dla każdego ciała jest tak, że jeżeli nie ma takiej siły, która by na to ciało działała, to ciało to pozostaje w spoczynku lub porusza się ruchem jednostajnym prostoliniowym.

Przyjmijmy teraz następującą preambułę:

$c$  – ciało;

$s$  – siła;

$D$  – działa na;

$R$  – porusza się jednostajnie prostoliniowo;

$S$  – pozostaje w stanie spoczynku.

Przy tym ' $c$ ' i ' $s$ ' są zmiennymi, a ' $D$ ', ' $R$ ' i ' $S$ ' – stałymi.

Efektom schematyzacji zasady (13\*) przy użyciu tych symboli – oraz symboli swoistych języka rachunku predykatów – będzie formuła:

$$(13^{**}) \wedge c [\sim \forall s (Dsc \rightarrow (Rc \vee Sc))].$$

40

Jak trafnie zauważa Kazimierz Ajdukiewicz, funkcją schematyzacji jest zapewnienie zeschematyzowanym formułom „większej przejrzystości” (Ajdukiewicz 1965b, s. 98).

## 1.5. Klaryfikacja

Język naturalny ma pewne cechy, które sprawiają, że wykorzystanie do jego analizy narzędzi logicznych musi być poprzedzone pozbawieniem go (lub co najmniej rejestracją) tych cech. Chodzi m.in. o eliptyczność, amfiboliczność, polisemiczność, okazjonalność i aproksymatywność. Nazwijmy operacje usuwania tych niepożądanych poznawczo cech – a także ujawniania presupozycji i entymematów – „klaryfikacją języka”.

Skądinąd klaryfikacja sprzężona bywa ze standaryzacją w ten sposób, że z jednej strony standaryzację trzeba niekiedy poprzedzić klaryfikacją, a z drugiej klaryfikację daje się nieraz łatwiej osiągnąć, dokonawszy standaryzacji ze względu na język wolny od wspomnianych wyżej defektów<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Niektóre aspekty klaryfikacji poruszam w rozdziale *Anomalie semiotyczne swojego Sporu o granice języka*, por. (Jadacki 2002, s. 161–187).

Ponadto zarówno standaryzacja, jak i klaryfikacja muszą się ostatecznie oprzeć na niealgorytmizowalnych intuicjach semantycznych. W wyborze takich intuicji możemy się kierować co najwyżej regułami *ad hoc* – jak np. zasada życzliwości, zgodnie z którą należy poszukiwać takich ukrytych elementów argumentacji, które zapewniają jej największą siłę dedukcyjną, albo zasada oszczędności, zgodnie z którą daną argumentację entymematyczną należy uzupełniać najsłabszą spośród przesłanek gwarantujących konkluzywność tej argumentacji.

## 2. Teoria

### 2.1. Teoria dedukcyjna

Teoria dedukcyjna jest zbiorem zdań takim, że każde zdanie do niego należące jest aksjomatem, teorematem lub definicją w tej teorii.

Aksjomat – to zdanie w teorii dedukcyjnej niemające w tej teorii dowodu; natomiast teoremat – to zdanie, które w tej teorii ma dowód. Przy tym: dane zdanie ma dowód w pewnej teorii dedukcyjnej, gdy zdanie to zostało wyprowadzone z aksjomatów owej teorii przez zastosowanie przyjętej reguły inferencyjnej. Termin pierwotny języka danej teorii dedukcyjnej – to termin niemający definicji w tej teorii; natomiast termin pochodny – to termin mający taką definicję. Z kolei termin prosty – to termin niemający członów będących terminami; natomiast termin złożony – to termin mający takie człony.

Teorię dedukcyjną przeciwstawia się teorii empirycznej, która jest zbiorem zdań takim, że każde zdanie do niego należące jest tezą obserwacyjną, hipotezą eksplanacyjną lub definicją.

### 2.2. Teoria zaksjomatyzowana

Ogólnie można powiedzieć, że aksjomatyzacja teorii dedukcyjnej  $T$  polega na wyraźnym wskazaniu:

- (a) terminów pierwotnych języka teorii  $T$ ;
- (b) terminów pochodnych języka teorii  $T$  – wraz z ich definicjami;
- (c) reguł formowania terminów złożonych języka teorii  $T$ ;
- (d) aksjomatów teorii  $T$ ;
- (e) reguł inferencji przyjętych w teorii  $T$ .

W 1928 r. Jan Łukasiewicz sformułował *expressis verbis* program nadania filozofii naukowej postaci zaksjomatyzowanej teorii dedukcyjnej:

Filozofia naukowa musi zacząć swą budowę od samego początku, od fundamentów. Zacząć zaś od fundamentów, to znaczy zrobić naprzód przegląd zagadnień filozoficznych i wybrać spośród nich te tylko zagadnienia, które można sformułować zrozumiale, odrzucić zaś wszelkie inne. Już w tej pracy przedwstępnej logika matematyczna może być użyteczna, bo ustaliła znaczenie wielu wyrażeń należących do filozofii. Następnie trzeba przystąpić do prób rozwiązania tych zagadnień filozoficznych, które można sformułować zrozumiale. Najodpowiedniejszą metodą, którą należałoby zastosować w tym celu, zdaje się być znowu metoda logiki matematycznej: metoda dedukcyjna, aksjomatyczna. Oprzeć się trzeba na zdaniach, o ile możliwości intuicyjnie jasnych i pewnych, i takie zdania przyjąć jako aksjomaty. Jako pojęcia pierwotne, czyli niezdefiniowane, należy wybrać takie wyrażenia, których sens można wszechstronnie wyjaśnić na przykładach. [...] Wyniki w ten sposób uzyskane, należy ustawicznie kontrolować z danymi intuicji i doświadczenia oraz z rezultatami innych nauk, zwłaszcza przyrodniczych. W razie niezgodności należy system poprawiać, formułując nowe aksjomaty i dobierając nowe pojęcia pierwotne. O kontakt z rzeczywistością należy dbać nieustannie, by nie tworzył bytów mitologicznych, [...] lecz zrozumieć istotę i budowę tego świata realnego, w którym żyjemy i działamy, i który chcemy jakoś przekształcać na lepszy i doskonalszy (Łukasiewicz [1928] 1998, s. 42).

### 2.3. Teoria formalna i teoria informalna

42

Termin „formalizacja” używany jest w trzech głównych znaczeniach, a mianowicie jako synonim (a) „wariabilizacji”<sup>5</sup>, (b) „schematyzacji”<sup>6</sup> lub (c) „aksjomatyzacji”<sup>7</sup>. Dalej będzie już mowa wyłącznie o formalizacji-schematyzacji.

Dla tych, którzy jak ja uważają, że nie ma teorii, która nie zawierałaby praw, a więc twierdzeń ogólnych, jest jasne, że obecność tych praw przesądza o tym, że każda teoria jest sformalizowana.

Rozważmy dowolną tezę rachunku predykatów (pierwszego rzędu). Niech to będzie np. jedna z wersji prawa de Morgana:

<sup>5</sup> Spośród logików związanych ze Szkołą Lwowsko-Warszawską, tak stawia sprawę m.in. Józef Maria Bocheński, według którego logika formalna jest teorią „*logical sentences*”, tj. „*formulas which exhibit variables in place of words with constant meaning; an example is 'B belongs to all A'*”. W szczególności logika formalna bada „*what formulas of the prescribed type, when their variables are replaced by constants, yield conditional statements such that when the antecedent is accepted, the consequent must be admitted*” (Bocheński 1961, s. 2–3).

<sup>6</sup> Bocheński nazywa formalizację-schematyzację „*abstractive method*” tworzenia logiki, która polega na tym, że „*the logical theorems are gained by abstraction from ordinary language*” (Bocheński 1961, s. 266).

<sup>7</sup> Tak ujmuje m.in. sprawę Ajdukiewicz, opisując stadia rozwojowe teorii dedukcyjnych. Ostatnie stadium, polegające na aksjomatyzacji teorii, nazywa on właśnie „stadium formalizacji” (Ajdukiewicz 1965b, s. 202 i nast.).

$$(14) \sim \bigwedge x (Px) \leftrightarrow \bigvee x \sim (Px).$$

O takim prawie mówi się, że jest ono prawem formalnym, gdyż dotyczy tylko kształtu-form symboli w nim występujących, a pomija treść tych symboli (abstrahuje się od owej treści). Jest to, rzecz jasna, uproszczenie, gdyż:

- (a) Symbole stałych w tym rachunku mają przecież określoną treść, wyznaczoną mianowicie w wypadku funktora negacji i ekwiwalencji przez aksjomaty rachunku zdań lub za pomocą macierzy prawdziwościowych, a w wypadku symboli kwantyfikatorowych – przez aksjomaty rachunku predykatów.
- (b) Zmienne w prawie (14) są także wyposażone w treść przez ograniczenie zakresu ich zmienności: 'x' – np. do klasy rzeczy, a 'P' – do klasy własności.

Czym różnią się prawa (14) i (13\*\*)? Tym, że dziedzina teorii, do której należy (14), jest obszerniejsza od dziedziny teorii, do której należy (13\*\*).

Dlatego przeciwstawianie teorii formalnych teoriom informalnym, a w szczególności logiki formalnej logice informalnej, nie ma racji bytu – i zamiast o formalności *vel* informalności jakichś teorii, np. logiki, należałoby mówić o tym, że jedna teoria, w szczególności teoria logiczna, jest bardziej (lub mniej) formalna od innej.

Nie umiem podać ogólnej charakterystyki relacji bycia-bardziej-formalnym-niż. Ograniczę się więc tylko do następującej ilustracji.

Otóż prawo (14) jest bardziej formalne niż zasada (13\*\*), gdyż zakresy zmienności zmiennych z (14) są nadzbiorami zakresów zmienności odpowiednich zmiennych z (13\*\*). W szczególności zakres zmiennej 'x' – to zbiór wszystkich przedmiotów (pewnego uniwersum); natomiast zakresy zmiennych 'c' i 's' – to zbiory odpowiednio ciał i sił (a więc tylko pewnych przedmiotów; z kolei zakres zmiennej 'P' – to zbiór wszystkich własności; natomiast zakresy zmiennych 'R' i 'S' – to tylko pewne własności określone („aktywne”). Obraz zaciemnia jednak obecność zmiennej 'D', której zakresem jest określona relacja dwuargumentowa; dla tej relacji nie ma uogólnionego odpowiednika w (14) w postaci zmiennej, której zakresem byłaby dowolna relacja dwuargumentowa.

Warto zauważyć, że nie ma żadnej formuły, która byłaby w pełni formalna. Na pewno taką formułą nie jest prawo (14). Wrażenie, że jest inaczej, bierze się stąd, że w rachunku predykatów, do którego prawo (14) należy, elementy treściowe (zakresy odpowiednich zmiennych i interpretacje stałych) określane są w wyłączanej poza tautologię preambuły w postaci metajęzykowego opisu.

### 3. Adekwatność teorii

Rozważmy zbiór przedmiotów  $Z$  i teorię  $T$ . Jeżeli każdy przedmiot należący do zbioru  $Z$  spełnia każdą tezę teorii  $T$ , to:

- (a) zbiór  $Z$  jest modelem teorii  $T$ ;
- (b) teoria  $T$  jest adekwatna względem zbioru  $Z$ <sup>8</sup>.

Tak jest np., kiedy  $Z^*$  jest zbiorem stanów rzeczy, a  $T^*$  – klasycznym rachunkiem zdań. Przypuśćmy jednak, że zbiór  $Z^{**}$  jest zbiorem rzeczy. Otóż zbiór  $Z^{**}$  nie jest modelem teorii  $T^*$ , a teoria  $T^*$  nie jest adekwatna względem zbioru  $Z^{**}$ .

Gdy zbiór przedmiotów, względem którego pewna teoria jest adekwatna, jest dziedziną rzeczywistością, to teoria, jak to ujął Ajdukiewicz, „spełnia niesłychanie ważną, choć tylko usługową rolę w naukowym poznawaniu rzeczywistości”:

Jeśli bowiem jakimś badaczowi, który naprawdę bada rzeczywistość, uda się stwierdzić, że badania przez niego sfera rzeczywistości spełnia aksjomaty danej abstrakcyjnej teorii dedukcyjnej (czyli jest jej modelem), to dzięki dziełu wykonanemu przez uczonego, który tę teorię rozbudował, wyprowadzając z jej aksjomatów twierdzenia pochodne, badacz danej dziedziny rzeczywistości dowiadyuje się, bez osobnego wysiłku, że badana przez niego dziedzina spełnia też twierdzenia pochodne owej teorii dedukcyjnej, a więc rozszerza znacznie zakres swojej wiedzy o tej dziedzinie rzeczywistości (Ajdukiewicz 1965b, s. 192).

Elementy zbioru  $Z$ , którego dotyczy teoria  $T$ , i relacje zachodzące między tymi elementami muszą być, rzecz jasna, zidentyfikowane za pomocą pewnego języka – powiedzmy:  $J$ . Jeżeli język  $J$  jest różny od języka teorii  $T$ , to aby ocenić adekwatność teorii  $T$ , trzeba wypowiedzi o zbiorze  $Z$  sformułowane w języku  $J$  zestandaryzować ze względu na język teorii  $T$ .

Niekiedy ocena adekwatności może być błędna właśnie z powodu błędnej (nieudanej) standaryzacji. Niekiedy jednak powody mogą być głębsze.

<sup>8</sup> Tezy (a) i (b) są w zasadzie równoważne, ale teza (a) lepiej pasuje do procedury, w której poszukujemy modelu dla skonstruowanej teorii, a teza (b) – do procedury, w której konstruujemy teorię dla wyróżnionego najpierw zbioru przedmiotów. Bocheński wiąże pierwszą procedurę z „*mathematical logic (logistic, symbolic logic etc.)*. [...] *Mathematical logicians proceed in [...] [such a] way: first construct purely formal systems, and later look for an interpretation in every-day speech*” (Bocheński 1961, s. 266). Bocheński jak najśluszniej podkreśla, że „*this process is not indeed always quite purely applied; and it would not be impossible to find something corresponding to it elsewhere. But at least since Boole, the principle of such construction is consciously and openly laid down, and holds sway throughout the realm of mathematical logic*” (Bocheński 1961, s. 266).

### 3.1. Nieadekwatność logiki klasycznej

Krytycy logiki klasycznej utożsamiają na ogół logikę klasyczną z sylogistyką (asertoryczną), rachunkiem zdań i rachunkiem predykatów (zwykle pierwszego rzędu) i tę właśnie logikę uważają za nieadekwatną względem operacji argumentacyjnych (w szczególności: rozumowań). Można krótko powiedzieć, że odmawiają oni adekwatności tej logice jako teorii argumentacji<sup>9</sup>. Uważają mianowicie, że:

- (a) dokonywana w języku naturalnym argumentacja rzadko daje się w pełni zestandaryzować ze względu na język logiki klasycznej;
- (b) logika ta dotyczy wyłącznie zdań oznajmających (czyli tzw. zdań w sensie logicznym), natomiast członami realnej argumentacji bywają także zdania nieoznajmające;
- (c) logika ta nie nadaje się na narzędzie oceny poprawności realnej argumentacji (Groarke 2017), gdyż za jej pomocą można co najwyżej zbadać, czy człony tej argumentacji pozostają do siebie w relacji konsekwencji logicznej; tymczasem w realnej argumentacji często chodzi o inne sprawy.

Otóż prawdą jest, że wytknięta logice klasycznej nieadekwatność rzeczywiście ma miejsce. Jednakże logika klasyczna aspiracji, o których mowa w (a)-(c), po prostu nie ma. Nie należy tego w żadnym razie utożsamiać z tym, że logika klasyczna jest co najwyżej teorią jakichś „wydumanych rozumowań” („*concocted arguing*”). Wielu przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej uważało, że aksjomatyzacja teorii jest środkiem nie do eliminacji, lecz do precyzacji intuicji semantycznych (Ajdukiewicz 1965b, s. 199).

Zwykły sposób postępowania w wypadku stwierdzenia określonej nieadekwatności polega na skonstruowaniu teorii, która tę nieadekwatność usuwa.

Dobrym przykładem takiej sytuacji jest krytyka, którą skierował Ajdukiewicz wobec dokonanej przez Łukasiewicza (i zmodyfikowanej przez Tadeusza Czeżowskiego) rekonstrukcji pojęć związanych z terminami: „wnioskowanie”, „dowodzenie”, „sprawdzanie”, „wyjaśnianie”, „dedukcja”, „redukcja” i „rozumowanie”. Ajdukiewicz uznał te rekonstrukcje za nieadekwatne względem pojęć tak nazywanych potocznie. Koncepcje Łukasiewicza i Czeżowskiego pozbawiałyby nas więc pewnych pojęć „potrzebnych” w metodologii.

<sup>9</sup> Trzeba przyznać, że niektóre sformułowania samych logików dają asumpt do takiej krytyki. Tadeusz Kotarbiński np. pisze o logice formalnej jako o „nauce o formach rozumowania” (Kotarbiński 1929, s. 159), co mogłoby sugerować, że dotyczy ona *wszystkich* form rozumowania.

Ajdukiewicz zaproponował, aby je odpowiednio zmodyfikować, a w szczególności „rozszerzyć [ich] pojęcie rozumowania tak, aby objęło ono sobą rozwiązywanie wszelkiego rodzaju zagadnień a nawet szerzej: wszelkiego rodzaju zadań myślowych, o ile przy ich rozwiązywaniu posługujemy się inferowaniem lub nawet tylko wyprowadzaniem jednych zdań z innych” (1955, s. 220–221), przy czym inferuje się jakieś zdanie ze zdania uznanego, a wyprowadza – z „pomyślanego”, założonego.

### 3.2. Postulaty wobec logiki adekwatnej

Problem adekwatności logiki klasycznej – i ogólnie: logiki – postawiony został w Szkole Lwowsko-Warszawskiej przez jej założyciela w nieopublikowanej dotąd pracy *Symbolizm logiczny a myślenie* (Twardowski 1917). Kazimierz Twardowski postawił w niej tezę, że zarówno logika tradycyjna (sylogistyka), jak i jej zmodernizowane dziewiętnastowieczne wersje nie są adekwatnymi teoriami argumentacji:

Mści się tutaj formalizm logiczny, chcący ująć niezmierzone bogactwo i niezmierną różnorodność form myślenia w kilka formułek. Teorie te nie tylko więc nie mogą uchodzić za wyczerpujący obraz wnioskowania, ale i w praktyce narażają nas na liczne trudności.

A zresztą czy istotnie ktokolwiek ucieka się do tych form, aby wykazać błędność wnioskowania? Chyba wyjątkowo filozof, gdy drugiemu chce wykazać nielogiczność.

Twardowski podał trzy warunki, które powinien spełnić system logiczny, aby był teorią adekwatną:

- (1) [System adekwatny nie powinien] przesądzać nic o tym, jakie są kategorie sądów i nie zmuszać do sprowadzania wszystkich sądów do pewnych tylko form. Każdy sąd musi wejść w skład rozumowania jak najściślej, ale zarazem najzgodniej z duchem odpowiedniego języka dać się wyrazić. Dziwolągi językowe utrudniają zbadania wnioskowania.
- (2) [System adekwatny] musi być wolny od reguł i prawideł, których wyuczenie się i zastosowanie wymaga osobnej wprawy. [...]
- (3) [System adekwatny] musi odpowiadać istocie wnioskowania, a nie podstawić pod nie jakieś inne operacje, które w najlepszym razie są tylko pewną odosobnioną formą wnioskowania.

Temu czyni zadość taki system:

Wnioskowanie polega na tym, by przekonać się, jakie sądy z innych wynikają. [...] Na dnie [...] wnioskowania tkwi [...] przekonanie [...]:

Jeżeli prawdą [jest racja], wtedy też musi być prawdą [następstwo].

Ta zasada ogólna rozumowania rozpada się w praktyce na tysiączne formy konkretne.

Twardowski sformułował dwie przykładowe zasady szczegółowe<sup>10</sup>:

Jeżeli prawdą jest, że pewien przedmiot *A* nigdy nie posiada pewnej cechy *C*, wtedy też prawdą być musi, że przedmioty *B* posiadające ową cechę *C*, nie są tamtymi przedmiotami *A*.

Jeżeli prawdą [jest], że przedmioty *A* posiadają cechę *C*, a przedmioty *B* nie posiadają cechy *C*, wtedy też musi być prawdą, że przedmioty *B* nie są przedmiotami *A*.

Konkluzja Twardowskiego brzmiała:

Teoria logiki ma [za] zadanie wyszukać te wszystkie cechy w możliwym komplecie i ugrupować je. Ale nim to się stanie, przecież możemy sprawdzać prawidłowość wnioskowania. Mianowicie zawsze sobie uprzytamniać, jaka zasada [a] [tkwi u podłoża owego wnioskowania].

### 3.3. Logika nieklasyczna

Odpowiedzią na spostrzeżenie, że spójnik „lub” języka naturalnego nie zachowuje się zazwyczaj tak, jak alternatywa zwykła rachunku zdań ( $\vee$ ), było wzbogacenie repertuaru spójników tego rachunku o alternatywę rozłączną „albo-albo”. Odpowiedzią na zarzut, że za pomocą koniunkcji rachunku zdań ( $\wedge$ ) nie da się zestandaryzować wypowiedzi języka naturalnego zawierających spójnik „i”, gdyż przynajmniej w niektórych kontekstach spójnik ten jest skrótem czasowego spójnika „a potem”, jest skonstruowanie systemu wzbogaconego o odpowiedni operator temporalny. To, że spójnik „jeżeli-to” jest używany w języku naturalnym nie tylko do wykluczenia sytuacji, w której zajściu poprzednika towarzyszy niezajściu następnika, ale także m.in. do wyrażenia faktu, że użytkownik tego spójnika nie wie, czy poprzednik jest prawdziwy, czy nie, dało impuls do badań nad ekspresyjną funkcją wypowiedzi.

Nieadekwatnością sylogistyki asertorycznej było z jednej strony nieuwzględnienie relacji, a z drugiej – modalności aletycznych; remedium stanowiły logika predykatów (z predykatami o dowolnej liczbie argumentów) i różne wersje logiki modalnej – od sylogistyki modalnej poczynając.

Podobna była geneza logiki wielowartościowej Łukasiewicza i me-reologii Stanisława Leśniewskiego. Pierwsza powołana została do życia,

<sup>10</sup> Dla ujednolicenia posługuję się przyjętą w niniejszym tekście symboliką – nieznacznie modyfikując symbolikę, którą posługiwał się Twardowski.



aby sprostać intuicjom indeterministycznym, zgodnie z którymi w odniesieniu do niektórych zdań o przyszłości nie obowiązuje np. zasada wyłączanego środka. Z kolei druga miała uchwycić swoiste własności naturalno-językowego spójnika „jest elementem” (*resp.* „jest częścią”), które nie przysługują spójnikowi „jest elementem” zwykłej teorii mnogości.

### 3.4. Tak zwana logika informalna

W związku z domniemaną nieadekwatnością klasycznej logiki formalnej postuluje się skonstruowanie adekwatnej teorii argumentacji, którą – bardzo niefortunnie – nazywa się „logiką informalną”<sup>11</sup>.

Jest to termin niefortunny z dwóch powodów.

Po pierwsze, logika klasyczna – chociaż na ogół ma postać teorii sformalizowanej (w przyjętym wyżej znaczeniu) – może być formułowana również w języku nieformalnym. Po drugie, teoria argumentacji – uwzględniająca obszary postulowane przez krytyków adekwatności logiki klasycznej – również może mieć postać zarówno formalną, jak i nieformalną (a także – skądinąd – zaksjomatyzowaną lub nie).

48

W praktyce to, co uprawia się pod szyldem „logiki nieformalnej”, bywa bądź efektem operacji, które tutaj zostały nazwane „klaryfikacją”, bądź takim rozszerzeniem logiki klasycznej, które byłoby adekwatniejszą niż ta ostatnia teorią argumentacji, tj. w szczególności obejmującą m.in.:

- (a) argumentacje, których członami są nie tylko deklaratywy (zdania w sensie logicznym), lecz także np. interrogatywy i imperatywy;
- (b) argumentacje, w których chodzi nie o siłę dedukcyjną przesłanek, tj. stopień uzasadnienia, który nadają one wnioskowi pod względem wartości logicznej (prawdziwości lub prawdopodobieństwa) albo wartości asertywnej (pewności lub dopuszczalności), lecz o ich siłę perswazyjną, tj. to, w jakim stopniu przyczyniają się one do pożądanej przez argumentującego zmiany przekonaniowej u adresata argumentacji.

<sup>11</sup> Warto odnotować, że osoby uprawiające tę tzw. logikę informalną przyznają się do powinowactwa z Ajdukiewiczowską ideą logiki pragmatycznej. Czytamy np. u Leo Groarke’a (2017): „*Outside of the English speaking world, the goals of informal logic have been pursued in the Polish tradition of “pragmatic logic”, which promotes the tools of logic as a component of general education which can ensure that students think more clearly and consistently; express their thoughts and ideas systematically and precisely; and justify their claims with proper inferences*”.

## 4. Analiza semi-formalna

Na zakończenie – wyjaśnienie neologizmu „semi-formalny”.

Otóż nazywam „analizą semi-formalną” analizę, której efekty ujęte są w formuły formalne takie, że treść ich preambuł interpretacyjnych wmontowana jest w same te formuły.

Dla formuły (14) taki semi-formalny odpowiednik brzmiałby np. następująco:

(15) Nieprawda, że dla każdego indywiduum  $x$  jest tak, że własność  $P$  przysługuje indywiduum  $x$  – zawsze i tylko gdy – dla pewnego indywiduum  $x$  jest tak, że nieprawda, że własność  $P$  przysługuje indywiduum  $x$ .

Wielu przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej posługiwało się w swych analizach takimi właśnie semi-formalnymi sformułowaniami.

## Bibliografia

- Ajdukiewicz K. (1955), *Klasyfikacja rozumowań*, [w:] idem, *Język i poznanie*, t. 2, PWN, Warszawa, s. 206–225.
- Ajdukiewicz K. (1965a), *Język i poznanie*, t. 2, PWN, Warszawa.
- Ajdukiewicz K. (1965b), *Logika pragmatyczna*, PWN, Warszawa.
- Bocheński J.M. (1961), *A History of Formal Logic*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana).
- Groarke L. (2017), *Informal Logic*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/logic-informal/> (dostęp: 18.04.2020).
- Jadacki J. (2002), *Spór o granice języka*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa.
- Kotarbiński T. (1929), *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Ossolineum, Wrocław.
- Łukasiewicz J. [1928] (1998), *O metodę w filozofii*, [w:] idem, *Logika i metafizyka*, WFiS UW, Warszawa.
- Newton I. [1687] (1739), *Philosophiae naturalis principia mathematica*, t. 1, Typis Barrillot & Fihli Bibliop. & Typogr., Genevae.
- Twardowski K. (1917), *Symbolizm logiczny a myślenie (ineditum)*.

**Streszczenie:** *Analiza semi-formalna opozycji formalność–informalność w duchu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*

Punktem wyjścia tego artykułu jest precyzacja pojęciowo-terminologiczna w klasie transformacji przeprowadzonych na formułach językowych. Wyróżnia się następujące typy transformacji: ekstendyzację, generalizację, ekstrapolację i wariabilizację, a także standaryzację, schematyzację i klaryfikację. Termin „formalizacja” jest czasami używany jako synonim „wariabilizacji”, „schematyzacji” (w sensie podstawowym) lub „aksjomatyzacji”. Każda teoria jest z natury teorią formalną (w sensie podstawowym); dlatego przeciwstawianie teorii formalnych teoriom informalnym, a w szczególności logiki formalnej logice informalnej, nie ma racji bytu – i zamiast o formalności *vel* informalności jakichś teorii, np. logiki, należałoby mówić o tym, że jedna teoria, w szczególności teoria logiczna, jest bardziej (lub mniej) formalna od innej. Motywem postulowania logiki informalnej jest zarzut nieadekwatności formułowany w stosunku do tradycyjnej logiki formalnej. W praktyce to, co uprawia się pod hasłem „logiki informalnej”, jest czasem wynikiem operacji, które zostały tutaj nazwane „klaryfikacją”, lub takim rozszerzeniem logiki klasycznej, które byłoby adekwatniejsze jako teoria argumentacji.

**Słowa kluczowe:** aksjomatyzacja, formalizacja, klaryfikacja, logika klasyczna, teoria informalna, teoria formalna, schematyzacja, teoria argumentacji, transformacja

**Summary:** *Semi-formal Analysis of the Formality-Informality Opposition in the Spirit of the Lvov-Warsaw School*

The starting point of this paper is conceptual-terminological specification within the class of transformations performed on language formulas. The following types of transformations are distinguished: enlargement, generalization, extrapolation and variabilization – as well as standardization, schematization and clarification. The term “formalization” is sometimes used as a synonym for “variabilization”, “schematization” (that is, in the basic sense), or “axiomatization.” Each theory is inherently a formal theory (in the basic sense); therefore, the opposition of formal theories to informal theories, and in particular of formal logic to informal logic, has no reason for existence; instead of the formality *vel* informality of some theories, e.g. logic, one should say that one theory, in particular a logical theory, is more (or less) formal than another. The motive for postulating informal logic is the charge of inadequacy against traditional formal logic. In fact, what is practiced under the banner of “informal logic” is sometimes the result of operations that have been called “clarification” here, or such an extension of classical logic that would be a theory of argumentation more adequate than the latter.

**Keywords:** axiomatization, clarification, classical logic, formalization, Formal Theory, Informal Theory, schematization, theory of argumentation, transformation

Stanisław Judycki  
Uniwersytet Gdański

## ŚWIADECTWO, AUTORYTET I MĄDROŚĆ JAKO ŹRÓDŁA WIEDZY

Problem „źródeł wiedzy” wyraża się w pytaniu, skąd pochodzą dane wykorzystywane w ludzkich czynnościach epistemicznych. Do źródeł wiedzy zalicza się: spostrzeganie zmysłowe (percepcję zmysłową) w różnych jej odmianach, spostrzeganie wewnętrzne, zwane doświadczeniem wewnętrznym, introspekcją, samoświadomością (rzadziej refleksją), pamięć, aprioryczne źródła wiedzy (o ile takie istnieją), a także czyjeś świadectwo oraz autorytet. Do źródeł wiedzy należy też zaliczyć różnego rodzaju rozumowania, które, zasadniczo rzecz biorąc, dzielą się na dedukcyjne (koniecznościowe) i probabilistyczne<sup>1</sup>.

51

Termin „źródło” można rozumieć w sensie „genezy” oraz znaczeniu „podstawy uprawomocnienia”. Przekonanie, że niebo jest teraz niebieskie, pochodzi (geneza) ze spostrzegania zmysłowego i jednocześnie podstawą jego uprawomocnienia jest to, że teraz spostrzegam niebieskie niebo, ale nie tylko to jest podstawą uprawomocnienia tego przekonania, gdyż aby być przekonany o niebieskości nieba, muszę w tle akceptować także inne przekonania, np. o tym, że jestem w stanie odróżniać kolory, że moje zmysły funkcjonują poprawnie itd. Tak więc nawet w tej prostej sytuacji okazuje się, że geneza i podstawa uprawomocnienia są dwiema różnymi rzeczami.

W odróżnieniu od wyżej wymienionych źródeł wiedzy **problematyka świadectwa** (*testimony*) jest nowa w epistemologii. Choć pewne elementy rozważań na temat jego roli w strukturze wiedzy ludzkiej pojawiły się już u Davida Hume’a i Thomasa Reida, to za początek osobnej subdyscypliny

<sup>1</sup> Por. (Audi 2002); por. też (Bernecker, Prichard, 2011), gdzie część czwarta książki nosi tytuł „Rodzaje wiedzy” (*Kinds of knowledge*), przy czym pojęcie rodzajów wiedzy jest tam rozumiane szerzej niż pojęcie źródeł wiedzy, a mianowicie do rodzajów wiedzy zostały zaliczone: wiedza indukcyjna, aprioryczna, percepcyjna, doświadczenie wewnętrzne (*self-knowledge*), wiedza pamięciowa, semantyczna, logiczno-matematyczna, estetyczna, moralna i religijna.

epistemologii, zajmującej się problemem świadectwa, uznawana jest książka C.A.J. Coady'ego *Testimony* z 1992 roku<sup>2</sup>.

Rola czyjegós świadectwa w strukturze wiedzy każdej osoby jest ogromnie ważna: większość tego, co wiemy o świecie, wiemy dzięki świadectwu innych ludzi, poczynając od świadectw historycznych, poprzez świadectwa poszczególnych osób w różnych dziedzinach wiedzy naukowej, aż po świadectwa dotyczące życia codziennego, gdy np. pytamy o godzinę lub o kierunek, w którym należy się udać, aby dotrzeć do miejsca, którego poszukujemy. Prawdziwości części tych świadectw nie jesteśmy sami w stanie sprawdzić, gdyż stany rzeczy, o które chodzi, należą do przeszłości, natomiast samodzielne sprawdzenie wiedzy naukowej, choć w zasadzie możliwe, jest praktycznie niewykonalne. **Nasza wiedza o świecie składa się w ogromnej swej części z wiedzy przekazywanej przez inne osoby.** W takich okolicznościach jak postępowanie sądowe czyjś świadectwo (*testimony*) może stanowić jeden z dowodów lub jedną z racji (*evidence*) branych pod uwagę przez sąd. W dalszym ciągu świadectwo będzie tu rozważane niezależnie do restrykcji nakładanych przez sąd na to, co może być uznane za świadectwo, a co nie zasługuje na to miano. Głównie będzie tu chodziło o proste sytuacje, gdy np. ktoś pytany kierunek w nieznanym mieście odpowiada na nasze pytanie.

52

Świadectwo należy do niesamodzielnych źródeł wiedzy, gdyż jest zależne genetycznie (przyczynowo) od percepcji, doświadczenia wewnętrznego, pamięci w ten sposób, że nie można o czymś komuś zaświadczać, jeśli się samemu wcześniej tego czegoś nie spostrzegło, nie pamiętało itd. Głównym jednak tematem współczesnej epistemologii świadectwa jest pytanie, czy w aspekcie uzasadniania świadectwo jest samodzielnym źródłem przekonań i zdobywania wiedzy, czy też zawsze podmiot przyjmujący czyjś świadectwo musi być w stanie zbadać przynajmniej wiarygodność osób zaświadczających o czymś. **Antyredukjoniści** w kwestii statusu podstaw epistemicznych świadectwa, zwani też fundacjonalistami, twierdzą, że świadectwo stanowi samodzielne źródło nabywania wiedzy, natomiast ich przeciwnicy, **redukjoniści**, wskazują na konieczność uwzględnienia innych środków, którymi mogą być wiedza indukcyjna na temat wiarygodności osób zaświadczających o czymś, wiedza o tym, kogo i w jakich okolicznościach można uznać za osobę wiarygodną itp.

Przykładem stanowiska antyredukjonistycznego może być **zasada akceptacji** sformułowana przez Tylera Burge'a (ur. 1946), a mianowicie: „Podmiot ma prawo do akceptacji czegoś jako prawdy, jeśli zostało to mu przedstawione jako prawda i jest to dla niego zrozumiałe, chyba że ma

<sup>2</sup> Por. (Coady 1992; Gelfert 2014).

mocniejsze racje, aby tak nie czynić” (Burge 1993, s. 467). Takie stanowisko wymaga różnego rodzaju zastrzeżeń i odpowiednio obudowania. Zanim jednak to nastąpi, trzeba zwrócić uwagę, że chodzi w nim o przeciwstawienie się tzw. globalnemu redukcjonizmowi twierdzącemu, że zawsze musimy badać prawdziwość czyjegoś świadectwa. Wydaje się to jednak nie tylko niewykonalne, ale też niemożliwe. Ukazaniu tej niemożliwości ma służyć następujący argument, tzw. **argument transcendentálny**, czyli taki, w którym wykazuje się, że zwolennik redukcjonizmu musi założyć to, czemu chce przeczyć.

Możemy sobie wyobrazić kogoś, kto próbuje odgadnąć język jakiegoś nieznanego dotąd plemienia, przy czym jest on zdany wyłącznie na sekwencje dźwięków wydanych przez ludzi należących do tego plemienia. Gdy tubylec w obecności pewnego rodzaju przedmiotów wydaje dźwięki, które znaczą w języku badającego: „To jest gorzkie”, to badacz może zacząć sprawdzać, czy wydawane dźwięki rzeczywiście są wypowiedane w obecności tych przedmiotów, które według niego samego są gorzkie. Aby tak jednak zacząć postępować, z góry musi uznać, że wydawane dźwięki są zasadniczo prawdziwym świadectwem tego, co członkowie badanego plemienia robią, gdy napotykają gorzkie przedmioty (Stevenson 1993).

Z powyższego przykładu ma wynikać, że globalny redukcjonizm jest niemożliwy. Należy zauważyć, że powodem niemożliwości całkowitego (globalnego) zredukowania zaufania do świadectwa innych osób jest to, że nie mamy bezpośredniego dostępu do ich stanów mentalnych, a więc ostatecznie musimy założyć, że przynajmniej w większości wypadków to, co mówią, jest prawdziwym świadectwem sprawozdającym ich przekonania.

Niewykonalność globalnej redukcji zaufania do tego, co mówią inni, może prowadzić do tezy, że przynajmniej w poszczególnych wypadkach, czyli lokalnie, powinniśmy monitorować, czy zaświadczająca o czymś osoba wykazuje oznaki prawdomówności, czy jest godna zaufania, czy nie wygląda na kogoś nierzetelnego. Również jednak i taki **lokalny redukcjonizm** jest niemożliwy do konkluzywnego przeprowadzenia, gdyż oznaki, którymi kierujemy się, próbując ustalić czyjaś rzetelność, są większości wypadków ogólnikowe, zależą od doświadczenia i znajomości ludzkich charakterów i zachowań, a z kolei tego rodzaju znajomość różna jest u różnych ludzi itd.

Z powyższych rozważań nie powinno jednakże wynikać, że musimy być łatwowierni w stosunku do tego, co mówią inni. **Istnieje bowiem wiele powodów, aby ufać mówiącym do nas osobom.** Po pierwsze, wiemy z doświadczenia, że w większości ludzie mówią prawdę, gdyż od tego zależy działanie w świecie, szybko zatem zauważylibyśmy

błędy w przekazywanych nam informacjach. Po drugie, prawdomówność funkcjonuje jako norma społeczna, jest ona założeniem praktyki komunikacji lingwistycznej, a przeciwstawienie się tej normie może podkopać ogólne zaufanie do kogoś przekazującego fałszywe informacje. Kłamanie, wykręty itp. są bardziej ryzykowne niż zwykła szczerność. Po trzecie, istnieją sankcje wymierzone w osoby przekraczające normę prawdomówności, co szczególnie jest widoczne w wypadku małych społeczności. Kłamanie wiąże się z utratą reputacji, natomiast w nauce barierą dla kłamstwa jest powtarzalność doświadczeń, publiczność tego, co się głosi, oraz opinie (recenzje) wydawane przez osoby kompetentne. Po czwarte, wiemy, że kłamanie rzadko się opłaca, kłamanie dla zabawy zaś jest rodzajem szaleństwa. Po piąte, szybko uczymy się, jak rozpoznawać rodzaje mówiących do nas osób, uczymy się, jak dalece zasługują one na przyznanie im cechy wiarygodności. Po szóste, potrafimy w pewnej mierze rozpoznać wiarygodność osób świadczących o czymś w ten sposób, że wiedza słuchającego filtruje wiele rzeczy, które nie zasługują na przyjęcie.

Jako źródło wiedzy można potraktować także **autorytet**. Nie zawsze świadectwo ma charakter autorytetu, choć w minimalnym sensie element autorytetu występuje w każdym bezpośrednim świadectwie: gdy pytam kogoś w nieznaney mi okolicy o drogę, to informując mnie, osoba ta staje się dla mnie autorytetem w dziedzinie wiedzy, której poszukuję. Sytuacja odwrotna nie zachodzi, gdyż wielu osób, które mógłbym potraktować jako autorytet w pewnej dziedzinie, nie spotykam bezpośrednio, aby w modelowej sytuacji bezpośredniego kontaktu mogły mi zaświadczyć o czymś. Każdy z nas jest dla innych osób autorytetem, jeśli chodzi o własne doznania cielesne i psychiczne.

**Autorytet różnicuje się dziedzinowo:** w języku potocznym mówimy bowiem o autorytetach w określonych dziedzinach wiedzy lub umiejętności, a więc o autorytecie naukowym, moralnym, religijnym, politycznym, o autorytecie w jakiejś dziedzinie medycyny, rzemiosła, sportu itd. Problemem dla filozofii jest to, czy pojęcie autorytetu da się tak zinterpretować, aby można było powiedzieć, że autorytet określonych osób lub instytucji może być potraktowany jako źródło wiedzy.

Na pewno na początku należy odróżnić autorytet jako siłę przymusu od autorytetu jako – ewentualnego – źródła wiedzy. Józef Maria Bocheński wprowadził w tym kontekście **rozdzielenie pomiędzy autorytetem epistemicznym i deontycznym** (Bocheński 1990, s. 125). Autorytet epistemiczny dotyczy wiedzy, deontyczny zaś jest mocą wydawania poleceń, rozkazów itp. Należy jednak sądzić, że autorytet deontyczny jest wyłącznie siłą przymusu, usankcjonowanym społecznie uprawnieniem do wydawania rozkazów. Choć tego rodzaju uprawnienie nazywamy potocznie

autorytetem, to jednak ono nim nie jest. Przełożony wydający rozkazy w wojsku nie jest dla podkomendnego autorytetem w określonej dziedzinie wiedzy (epistemicznym autorytetem), lecz wyłącznie ma nad nim władzę. Może oczywiście być tak, że autorytet jako siła przymusu, jako uprawnienie do wydawania rozkazów łączy się z autorytetem epistemicznym w ten sposób, że osoba wydająca w wojsku rozkazy jest jednocześnie autorytetem epistemicznym w dziedzinie, do której się odnosi, np. w dziedzinie strategii lub taktyk prowadzenia wojny.

W dalszym ciągu będę dążył do wykazania, że autorytet epistemiczny, a więc autorytet niepolegający na mocy wydawania poleceń, jest podstawą autorytetu we wszystkich innych dziedzinach, a więc autorytet epistemiczny jest podstawą autorytetu moralnego, estetycznego, religijnego, politycznego itd. Tego rodzaju teza wymaga oczywiście określenia, czym jest autorytet epistemiczny.

Należy wyjść od stwierdzenia, że **wszyscy ludzie z natury dążą do prawdy** (wiedzy). Inaczej to ujmując i uogólniając, wszystkie istoty wyposażone w rozum dążą do prawdy (wiedzy), gdyż jedynym właściwym przedmiotem rozumu są prawda i wiedza. Rozum niejako „żywi się prawdą”. Co innego mogłoby być celem rozumu niż prawda? Jeśli tak jest, to za autorytet epistemiczny będę uznawał te osoby, które mogą mi pomóc w moim dążeniu do prawdy: jeśli uznaję kogoś za autorytet w pewnej dziedzinie wiedzy, to czynię tak dlatego, że osoba ta może mi pomóc w moim dążeniu do prawdy<sup>3</sup>. To pragnienie prawdy (wiedzy) nie dotyczy tylko codziennych spraw życiowych, nie dotyczy też wyłącznie teoretycznej wiedzy o różnego rodzaju faktach czy posiadania określonych umiejętności, ale także odnosi się do hierarchii celów oraz do tego, co powinienem uznawać za cele najwyższe. Tak więc autorytet epistemiczny odnosi się również do dziedziny wartości (dziedziny aksjologicznej).

Dążenie do prawdy i wiedzy może być wyłącznie wtedy zrealizowane, gdy podmiot jest uczciwy i sumienny w tym dążeniu. Nawet gdy ktoś wykazuje dobrą znajomość jakiejś określonej dziedziny, a ja oceniam, że nie jest on uczciwy i sumienny, to nie będę go uznawał za autorytet. Lekarz, naukowiec, duchowny itd., którzy dobrze znają swoją dziedzinę, natychmiast przestają być kandydatami do bycia autorytetami, gdy

<sup>3</sup> Por. (Trinkaus-Zagzebski 2012). Trinkaus-Zagzebski zmierza w nie tylko do ukazania różnych odmian autorytetu i pojęcia zaufania, lecz także przede wszystkim do epistemologicznego ugruntowania pojęcia autorytetu. Podstawą tego ugruntowania ma być wspólne wszystkim ludziom pragnienie wiedzy oraz zaufanie do własnych władz poznawczych. Jeśli ktoś ufa własnym władzom poznawczym, to uznając że inni ludzie są podobni do niego w aspekcie intelektualnym, nie ma on zasadniczego powodu, aby nie ufać innym, kompetentnym danej dziedzinie podmiotom.



stwierdzą, że są nieuczciwi i niesumienni<sup>4</sup>. Wynika to stąd, że gdy ja sam dążę uczciwie i sumiennie do prawdy i wiedzy, to nie mogę potraktować jako autorytety wszystkich, których oceniam jako niespełniających tego warunku. Oceniam, że z punktu widzenia mojego pragnienia prawdy i wiedzy oraz ze względu na moje dążenie do prawdy i wiedzy osoby nie dążące uczciwie i sumiennie do tych wartości nie mogą być mi pomocne w realizacji mojego pragnienia i dążenia. W tym sensie warunkiem bycia kandydatem do autorytetu w każdej dziedzinie, oprócz dobrej znajomości tej dziedziny, jest **moralne wymaganie uczciwości i sumiennosci**. Z punktu widzenia podmiotu oceniającego kandydat do bycia autorytetem nie musi być nieomylny, nie musi także być bez żadnej skazy moralnej (co byłoby wymaganiem nierealistycznym), lecz musi posiadać cnotę uczciwości i sumiennosci.

**Autorytetem jest więc dla mnie ktoś**, kogo oceniam jako uczciwego w dążeniu do prawdy i wiedzy w określonej dziedzinie i jako kogoś, kto posiada lepszą znajomość tej dziedziny ode mnie. Jako taki może być mi pomocny w moim dążeniu do prawdy i wiedzy. Każdy autorytet musi więc spełniać warunek dotyczący wartości moralnych lub cnot moralnych (uczciwość i sumiennosc), jak również musi posiadać lepszą znajomość określonej dziedziny. Autorytet może być stopniowalny, zależnie od różnych okoliczności: dla studenta pierwszego roku autorytetem może student lat końcowych, lecz większym autorytetem w odniesieniu do przedmiotu studiów będzie profesor.

Autorytet w dziedzinie moralnej, religijnej czy nawet politycznej zawsze polega ostatecznie na autorytecie epistemicznym. Ze względu na **ukształtowane w czasach nowożytnych poczucie autonomii każdej jednostki ludzkiej** i ideę polegania na sobie samym każdego rozumnego indywiduum większość z nas nie jest skłonna do akceptacji pojęcia autorytetu moralnego. W myśl idei absolutnej autonomii i polegania wyłącznie na sobie samym żaden nauczyciel, duchowny czy ktoś inny nie może być dla mnie autorytetem np. w kwestii tego, czy eutanazja jest czymś złym, czy czymś dobrym. Każdy musi to rozstrzygnąć wyłącznie we własnym sumieniu, polegając wyłącznie na samym sobie. Zarazem jednak autorytetem moralnym może być dla mnie ktoś, kto twierdzi, że zna najwyższe cele, do których jednostki ludzkie powinny dążyć, że umie je uzasadnić, oraz, co najważniejsze, ktoś, kto swoim życiem zaświadcza o uczciwości i sumiennosci zarówno swoich przekonań, jak

<sup>4</sup> „Uznanie większej kompetencji i prawdomówności podmiotu w dziedzinie jest koniecznym warunkiem autorytetu epistemicznego. [...] kłamca nie może być autorytetem, bo w pojęciu autorytetu epistemicznego zawiera się już zaufanie do podmiotu” (Bocheński 1993, s. 243–244).

również swoich dążeń. Te dwa czynniki, a więc znajomość najwyższych celów w dziedzinie moralnej oraz świadczenie własnym życiem, mogą być podstawą uznania przez mnie, że taka osoba jest dla mnie autorytetem, czyli kimś, kto pomoże mi w moim uczciwym i sumiennym dążeniu do prawdy w dziedzinie moralnej.

Podobnie jest w obszarze religijnym. Tutaj również autorytet musi ostatecznie opierać się na autorytecie epistemicznym, a więc na twierdzeniu, że zna się najwyższe cele, do których człowiek powinien dążyć. W wypadku teistycznych systemów religijnych tym najwyższym celem jest Bóg. Tak jak w dziedzinie moralnej, tak też i tu oprócz znajomości danej dziedziny wchodzi w rachubę uczciwość i sumiennosc w dążeniu do prawdy oraz w zaświadczenie własnym sposobem życia o tej uczciwości. Gdy te warunki są spełnione, wtedy taka osoba może być dla mnie **autorytetem religijnym**, to znaczy kimś, kogo ze względu na moje własne uczciwe i sumienne dążenie do prawdy mogą uznać za pomocnego w odkryciu tej prawdy. Wspólnoty religijne, w których istotną rolę odgrywa przekazywanie tradycji, czerpią swój autorytet ze źródła, jakim jest objawienie, a więc ostatecznie ze źródła, jakim jest Bóg jako objawiający się. Mimo to jednak roszczenie do bycia autentycznym przekazicielem ostatecznego autorytetu objawienia może dokonywać się tylko przez uczciwość i sumiennosc w dążeniu do prawdy oraz przez świadectwo życia. Istotną rolę w kształtowaniu się we mnie poczucia, że ktoś jest dla mnie autorytetem w dziedzinie religijnej, odgrywa doświadczenie czyichś heroicznych czynów, doświadczenie bycia pociągniętym przez określony wzorzec. Autorytet wspólnot religijnych „zawieszony” jest ostatecznie na uczciwości i sumiennosci przynajmniej niektórych osób należących do nich oraz na heroizmie ich życia.

Gdy w dziedzinie politycznej pominiemy autorytet jako czystą siłę przymusu, to i tu autorytetem mogą być tylko te osoby lub instytucje, które twierdzą, że znają ostateczne cele, do jakich warto jest dążyć w życiu wspólnoty państwowej, narodowej lub innej. Takimi celami mogą być osiągnięcie najwyższej możliwej sprawiedliwości życia społecznego, zmniejszanie ubóstwa, zmniejszenie poziomu cierpienia w społeczeństwie, podniesienie poziomu moralnego itp. Patrząc od tej strony, **autorytet polityczny** polegałby nie wyłącznie na legitymizacji, którą stanowi demokratyczny wybór, lecz także na tym, że przedstawiciele władzy lub klasy politycznej twierdzą, że znają najwyższe cele, do jakich może dążyć dana społeczność, oraz własną uczciwością i sumiennoscia zaświadczać o autentyczności tych przekonań. A więc autorytetem politycznym będzie dla mnie ktoś, kogo ze względu na moje uczciwe i sumienne dążenie do prawdy oceniam jako mogącego mi być pomocnym w rozpoznaniu najwyższych celów życia społecznego. Tak powszechne

w ostatnich czasach rozczarowanie życiem politycznym i tzw. upadek autorytetów politycznych biorą się z – często bardzo szybkiego – rozpoznania nieuczciwości i niesumienności osób tworzących klasę polityczną.

W dość powszechnym odczuciu **mądrość** i autorytet znajdują się blisko siebie, nie każdej jednak osobie, której skłonni bylibyśmy przyznać miano autorytetu w określonej dziedzinie, przypisalibyśmy cechę mądrości, dotyczy ona bowiem nie określonej dziedziny, lecz całości życia ludzkiego. Niekiedy za mądrość uważana jest znajomość ludzkich charakterów, lecz takie rozumienie mądrości jest zbyt wąskie, gdyż odnosi się wyłącznie pewnej określonej dziedziny i niekiedy zbliża się do pojęcia sprytu życiowego.

Łączono mądrość z teoretyczną kontemplacją (Arystoteles), ze znajomością ostatecznych przyczyn (św. Tomasz z Akwinu) lub uznawano za nią zgodność między dążeniem woli a celem ostatecznym, jakim jest najwyższe dobro (Immanuel Kant). Wykorzystując dotychczas przeprowadzone rozważania na temat pojęcia autorytetu, należy stwierdzić, że **mądrość dotyczy całości życia ludzkiego i znajomości jego ostatecznych celów**, a obdarzyć cechą mądrości można tę osobę, która uczciwie i sumiennie dąży do rozpoznania ostatecznych celów życia ludzkiego oraz swoim życiem zaświadcza, że takie cele rozpoznała. Ze względu na znajomość ostatecznych celów życia ludzkiego oraz na uczciwe i sumienne dążenie do rozpoznania takich celów osoba dysponująca mądrością może stać się autorytetem dla innych osób, które poszukują odpowiedzi na pytanie o ostateczne cele życia ludzkiego. Osoba, której chcielibyśmy przypisać cechę mądrości, uważa, że zna ostateczne cele życia ludzkiego i ze względu na nie może oceniać wszystkie działania ludzkie.

Jeśli ktoś twierdzi, że ostateczne cele życia ludzkiego kończą się wraz życiem w tym świecie, w świecie materialnym, oraz gdy taka osoba swoją uczciwością i sumiennością zaświadcza o autentyczności własnych poglądów, to można uznać, że jej wskazówki co do tego, jak należy żyć, pochodzą z cechy mądrości, jaką posiada. Przypisanie komuś cechy mądrości nie pociąga za sobą uznania, że istnieją pozaświatowe cele ludzkiego życia, jednakże tego rodzaju mądrość wyłącznie w obrębie ludzkiej skończoności wydaje się ostatecznie **mądrością pesymistyczną**.

Gdy znajomość ostatecznych celów życia ludzkiego zostanie zastosowana do poszczególnych sytuacji życiowych, to mądrość można nazwać **aksjologiczną duchowością**<sup>5</sup>. Jest ona zdolnością do aksjologicznego wglądu we wszystkie sytuacje i stany rzeczy związane z ludzkim życiem oraz zdolnością do ich oceny ze względu na ostateczne cele. Jak jednak

<sup>5</sup> Takie określenie „mądrości” biorę, modyfikując je, od Nicolaia Hartmanna; por. (Hartmann [1925] 1949, s. 427–432).

należy sądzić, tego rodzaju zdolność do wglądu we wszystkie sytuacje i stany rzeczy związane z ludzkim życiem musi ostatecznie prowadzić do kontemplacyjnego zwrotu ku najwyższym ideom, łączyć się z „przeczcuciem” ostatecznych przyczyn oraz z antycypacją najwyższego dobra.

## Bibliografia

- Audi R. (2002), *The Sources of Knowledge*, [w:] P. Moser (red.), *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford University Press, Oxford, s. 71–94.
- Bernecker S., Prichard D. (red.) (2011), *The Routledge Companion to Epistemology*, Routledge, New York.
- Bińczyk E. (2013), *Świadectwo i autorytet*, [w:] R. Ziemińska (red.), *Przewodnik po epistemologii*, Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 311–339.
- Bocheński J.M. (1990), *Analiza autorytetu*, [w:] idem, *Logika religii*, tłum. S. Magala, PAX, Warszawa.
- Bocheński J.M. (1993), *Co to jest autorytet?*, [w:] idem, *Logika i filozofia. Wybór pism*, PWN, Warszawa.
- Burge T. (1993), *Content Preservation*, „The Philosophical Review” 102, 4, s. 457–488.
- Coady C.A.J. (1992), *Testimony: A Philosophical Study*, Oxford University Press, Oxford.
- Gelfert A. (2014), *A Critical Introduction to Testimony*, Bloomsbury, London.
- Hartmann N. [1925] (1949), *Ethik*, Walter de Gruyter, Berlin.
- Reynolds S.L. (2017), *Knowledge as Acceptable Testimony*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Stevenson L. (1993), *Why Believe What People Say*, „Synthese” 94, 3, s. 429–451.
- Trinkausk-Zagzebski L. (2012), *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority and Autonomy of Belief*, Oxford University Press, Oxford.

### **Streszczenie:** *Świadectwo, autorytet i mądrość jako źródła wiedzy*

Artykuł bierze pod uwagę zagadnienie źródeł wiedzy. Autor odróżnia pojęcie źródła wiedzy w sensie genezy przekonań od źródła wiedzy w znaczeniu podstawy uprawomocnienia przekonań. Jako źródła wiedzy wymienia percepcję zmysłową, doświadczenie wewnętrzne (introspekcję), pamięć, poznanie aprioryczne oraz świadectwo i autorytet. Osobno rozważane jest także pojęcie mądrości. W kwestii natury świadectwa autor argumentuje na rzecz tzw. antyredukcjonizmu, w odniesieniu do natury autorytetu zaś zostaje odróżniony autorytet w sensie deontycznym i epistemicznym oraz sformułowana zostaje teza, że autorytet epistemiczny jest podstawą wszystkich innych postaci autorytetu, to znaczy moralnego, politycznego i religijnego. Mądrość zostaje określona jako aksjologiczna duchowość.

**Słowa kluczowe:** źródła wiedzy, uprawomocnienie epistemiczne, świadectwo, autorytet, mądrość

**Summary:** *Testimony, Authority and Wisdom as Sources of Knowledge*

The article takes into account the issue of sources of knowledge. The author distinguishes the concept of the source of knowledge in the sense of the origin of beliefs and in the sense of the basis for justification of beliefs. As sources of knowledge, he lists sensual perception, inner experience (introspection), memory, *a priori* cognition as well as testimony and authority. The concept of wisdom is also considered separately. In the matter of the nature of the testimony, the author argues in favor of the so-called antireductionism, and in relation to the nature of authority, authority is distinguished in a deontic and epistemic sense, and the thesis is formulated that epistemic authority is the basis of all other forms of authority, *i.e.* moral, political and religious. Wisdom is defined as axiological spirituality.

**Keywords:** sources of knowledge, epistemic justification, testimony, authority, wisdom

Janusz Kaczmarek  
Uniwersytet Łódzki

# CO TO JEST HERMENEUTYKA TOPOLOGICZNA? OD HERMENEUTYKI LOGICZNEJ DO HERMENEUTYKI TOPOLOGICZNEJ, CZYLI O PEWNYCH METODACH FILOZOFII ANALITYCZNEJ<sup>1</sup>

## 1. Wstęp

Termin „hermeneutyka topologiczna” zawarty w tytule pracy nawiązuje celowo do wypracowanego przez Bogusława Wolniewicza pojęcia hermeneutyki logicznej. Przy tym hermeneutyka topologiczna zaproponowana w niniejszej pracy nie jest dokładnie tym samym, co hermeneutyka logiczna w ujęciu Wolniewicza. Tej sprawie, tj. hermeneutyce topologicznej, chcę w głównej mierze poświęcić niniejszą pracę – dedykowaną prof. Ryszardowi Kleszczowi, który w centrum zainteresowania swych dociekań stawia m.in. sprawy metod filozoficznych, w szczególności metod filozoficznych proponowanych przez filozofów analitycznych<sup>2</sup>.

61

## 2. Hermeneutyka logiczna Wolniewicza

W pracy *Hermeneutyka logiczna* Wolniewicz następująco charakteryzuje swoją metodę: „Za Diltheyem metodologię interpretacji tekstów filozoficznych będziemy nazywać filozoficzną **hermeneutyką**” (1998, s. 24). I dalej:

<sup>1</sup> Praca została wykonana przy wsparciu Narodowego Centrum Nauki, projekt” Atom. Substancja. System. Badania z zakresu ontologii topologicznej” (nr 2017/27//B/HS1/02830).

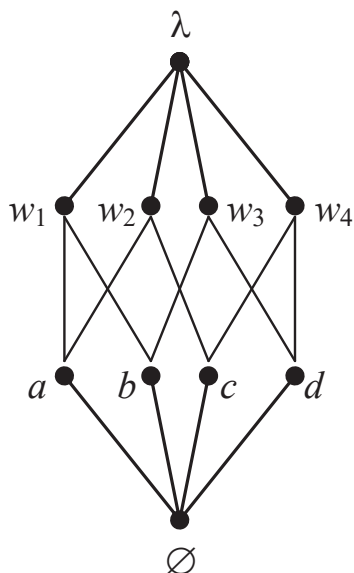
<sup>2</sup> Por. rozprawę profesora Kleszcza (Kleszcz 1998) poświęconą racjonalności. Autor nie rozważa tu co prawda takich lub innych metod filozoficznych czy naukowych, ale podaje ogólne kryteria (metazasady), które winna spełniać każda racjonalna metoda. Owe metazasady sprowadzają się do czterech (rozdział 4, s. 104–127): ścisłość językowa, przestrzeganie zasad logiki, metazasada krytycyzmu (konieczność dokonywania krytyki koncepcji naukowych tak cudzych, jak i własnych oraz otwartość na krytykę własnych poglądów ze strony innych), rozwiązywalność problemu.

Zgłębiać sens tekstu filozoficznego można dwojako. Pierwszy sposób polega na wmyślaniu się i wczuwaniu w intencje autora, co wspomagane jest zwykle wiedzą historyczną o autorze i jego epoce. [...] Drugi sposób polega na ujawnianiu struktury logicznej systemu filozoficznego zawartego w interpretowanym tekście. [...] Prawidła interpretacji są w obu przypadkach całkiem inne. W pierwszym nazywamy je hermeneutyką **intuicyjną**; w drugim – hermeneutyką **logiczną** (Wolniewicz, 1998, s. 25).

62 Wolniewicz opisuje swoją metodę w kilku etapach. Wychodzimy od pewnego systemu filozoficznego  $S$  (np. tez atomizmu logicznego zawartych w *Traktacie* Ludwiga Wittgensteina (Wittgenstein 1997)). Twierdzenia takiego systemu są zwykle podane w języku naturalnym, a naszym zadaniem jest przeprowadzenie logicznej interpretacji. Wolniewicz podkreśla, że tę interpretację można rozumieć dwojako: w sensie jej metody i w sensie jej wyniku. Stąd **metodę interpretacji** definiuje jako parę  $M = (T, \Pi)$ , gdzie  $T$  jest pewną teorią formalną, zaksjomatyzowaną, zwaną **podstawą interpretacji**, natomiast  $\Pi$  jest zbiorem reguł przekładu, które przekształcają tezy systemu  $S$  w formuły języka sformalizowanego  $J(T)$  teorii  $T$ . Dla przykładu teorią formalną może być zaproponowana przez Wolniewicza teoria sytuacji podana w języku teorii krat (Wolniewicz, 1985). Z kolei w zbiorze reguł przekładu będziemy mieć taką regułę, która mówi, że fakt atomowy należy rozumieć jako atom w kracie, i będziemy mieć inną regułę, która nakazuje nam interpretować możliwy świat jako tak zwany element maksymalny w kracie (oczywiście tych reguł będzie więcej). W istocie właściwymi regułami będą takie, które formułom  $S$  przyporządkowują formuły z  $J(T)$ . Jeśli więc w *Traktacie* mielibyśmy twierdzenie (wprost, w takiej formie, nie znajdziemy go): „dowolny stan rzeczy  $A$  jest faktem pewnego możliwego świata”, to w  $J(T)$  znajdziemy formułę: dla dowolnego atomu  $a$  w kracie istnieje element maksymalny  $w$  taki, że  $a$  zachodzi w świecie  $w$  (jest elementem świata  $w$ ). Tę ostatnią formułę możemy wyrazić precyzyjnie w formalnym języku teorii krat.

Podajmy przykład kraty z *Ontologii sytuacji* Wolniewicza (1985), by wyjaśnić, na czym polegają przekład i interpretacja pewnych tez systemu filozoficznego.

Zbiór  $\{a, b, c, d\}$  jest zbiorem atomów kraty, tj. atomowych stanów rzeczy. Atomowe i złożone stany rzeczy (np.  $w_1$ ) Wolniewicz nazywa sytuacjami elementarnymi. Za Wolniewiczem ustalmy, że atomowe stany rzeczy oddajemy w języku naturalnym poprzez zdania – odpowiednio – „jest chłodno”, „jest mokro”, „jest sucho”, „jest ciepło”. Pary:  $\{a, d\}$  i  $\{b, c\}$  są nazywane wymiarami (odpowiednio: temperatury i wilgotności), gdyż obiekty z jednego wymiaru wykluczają się. Wolniewicz zakłada ponadto, że liczba wymiarów jest skończona, ale liczba atomów w danym wymiarze może być dowolna – nawet nieskończona. Każda krata zawiera



**Rysunek 1.** Krata o sygnaturze  $(2, 2)$  z dwoma wymiarami:  $D_1 = \{a, d\}$  i  $D_2 = \{b, c\}$ .

co najmniej dwa elementy: sytuację niemożliwą  $\lambda$  oraz sytuację pustą  $\emptyset$  (zakładamy przy tym:  $\emptyset \neq \lambda$ ). Wolniewicz określa dodatkowo, że zbiór  $ES' = SE - \{\lambda\}$  to tzw. zbiór możliwych sytuacji elementarnych, natomiast zbiór  $CES = ES - \{\emptyset, \lambda\}$  jest zbiorem sytuacji przygodnych (przypadkowych). Z kolei zbiór możliwych światów  $\{w_1, w_2, w_3, w_4\}$  nazywa przestrzenią logiczną. Oczywiście spełniony jest warunek:

dla dowolnej sytuacji  $x$ :  $\emptyset \leq x \leq \lambda$ .

Należy podkreślić, że zwykle zbiór reguł przekładu wyznacza jedynie funkcję częściową określoną na  $S$  w zbiór formuł  $J(T)$ , co oznacza, że nie wszystkie formuły systemu filozoficznego  $S$  możemy przełożyć na język formalny. Powiemy wówczas, że formuły takie „wymykają się” danej metodzie interpretacji, leżą poza zasięgiem takiej metody interpretacji.

Mamy też drugą stronę interpretacji: interpretację w sensie jej wyniku. Tę pojmuje Wolniewicz jako:

przekład części tez interpretowanego systemu na język jakiejś teorii aksjomatyzowanej, dokonany według ustalonych reguł, a następnie wydzielenie wśród tych tez pewnego zbioru tez pierwotnych jako założeń owego systemu (1998, s. 27).



Formalnie interpretacją logiczną w sensie jej wyniku jest para  $(A, A^0)$  taka i tylko taka, że istnieje metoda interpretacji  $(T, \Pi)$  i spełnione są warunki:

- (a)  $A \subset S, A \neq \emptyset, A^0 \subset A$ ;
- (b)  $\Pi: A \rightarrow J(T)$ ;
- (c)  $\Pi(A) \subset \text{Cn}_T(\Pi(A^0))$  (tj. zbiór wszystkich konsekwencji formuł będących przekładem zdań systemu filozoficznego  $A^0$  jest szerszy niż zbiór wszystkich formuł będących przekładem zdań  $A$ ).

Dopisek w warunku (c) oznacza, że „na gruncie teorii  $T$  i przy przekładzie  $\Pi$  każda teza zbioru  $A$  jest konsekwencją logiczną zbioru  $A^0$ . Zbiór  $A^0$  może więc być rozumiany jako zbiór aksjomatów systemu  $S$ . Wyjaśnijmy ponadto, że interpretacja logiczna w sensie wyniku będzie polegała u Wolniewicza na przekładzie pewnych tez *Traktatu* Wittgensteina na język teorii krat i wskazaniu zależności między poszczególnymi tezami *Traktatu*. W szczególności można w ten sposób „wyłowić” tezy pierwotne jako założenia systemu. Dla przykładu Wolniewicz pokazuje, w jaki sposób przełożyć na język teorii krat tezy Wittgensteina:

64

1.2. Świat rozpada się na fakty.

1.21. Jedno może być faktem lub nie, a wszystko inne pozostawać, jak jest.

Odpowiednikiem tezy 1.2 Wittgensteina jest teza teorii krat:

1.2'. Dla dowolnego możliwego świata  $w$  istnieją sytuacje atomowe  $a_1, \dots, a_n$  takie, że:  $w = \text{sup}(a_1, \dots, a_n)$  (innymi słowy: dowolny świat jest splotem, kresem górnym, atomów z poszczególnych wymiarów).

Zauważmy, że w przypadku kraty na rysunku 1 świat  $w_1$  jest kresem górnym atomów  $a$  i  $b$ , natomiast świat  $w_2$  kresem górnym atomów  $a$  i  $c$ .

Z kolei odpowiednikiem tezy 1.21 Wittgensteina jest teza teorii krat:

1.21'. Dla dowolnych atomowych stanów rzeczy  $a$  i  $b$  istnieje  $w$  takie, że  $a \in w$  i  $b \in w$  oraz istnieje takie  $w$ , że  $a \notin w$  i  $b \in w$ .

W przykładzie Wolniewicza z rysunku 1 zauważamy, że sytuacja (atomowa)  $b$  zachodzi w świecie  $w_1$ , natomiast nie zachodzi w świecie  $w_2$ .

W ten sposób możemy „wyłować” tezy pierwsze. Wolniewicz pokazuje m.in., że teza 1.2 pociąga za sobą tezę 1.21. Ta pierwsza zatem jest właściwą zasadą atomizmu logicznego, druga natomiast – jej konsekwencją<sup>3</sup>.

### 3. Metoda parafraz Ajdukiewicza

Kazimierz Ajdukiewicz opracował metodę parafraz – jedną z bardziej interesujących metod filozoficznych, które pojawiły się w filozofii analitycznej – w latach 30. ubiegłego wieku. Omawiał i wykorzystywał ją do rozwiązywania pewnych problemów filozoficznych m.in. w pracach z lat 1934 i 1937<sup>4</sup>. Przedstawmy szkieletowo tę metodę w odniesieniu do zagadnienia idealizmu transcendentального zaprezentowaną przez Ajdukiewicza w pracy *Język i poznanie* (1985b)<sup>5</sup>.

Idealizm transcendentálny to kierunek filozoficzny zaproponowany przez Kanta. Jedną z tez idealizmu (TIT) jest teza następująca:

(TIT) Świat jest korelatem podmiotu poznającego.

Teza ta nie jest w pełni czytelna, bo moglibyśmy zapytać, jak pojmuje się tu świat (np. czy jest to świat fenomenalny, czy noumenalny albo czy chodzi o świat badany przez fizykę – a więc świat materialny, czy przez humanistykę – a więc świat przedmiotów, w którym interesują nas zarówno pytania o przedmioty materialne, jak i pytania o rośliny, zwierzęta, człowieka, kulturę czy naukę). Zrozumienie tezy wymaga też wyjaśnienia, czym jest podmiot poznający. Ajdukiewicz zdawał sobie sprawę z tych trudności (z wagi tych pytań) i rozumował następująco:

- a) Główną tezą idealizmu transcendentálního jest teza przedstawiona w punkcie (TIT).
- b) Opuszczając pytania o rozumienie świata, Ajdukiewicz zauważa, że podmiot poznający był rozumiany różnie przez zwolenników idealizmu transcendentálního:

<sup>3</sup> Oczywiście pojawia się tu problem następujący. W proponowanej przez Wolniewicza teorii sytuacji ujętej w języku teorii krat mamy przyjęte aksjomaty (jest ich minimum sześć); czy odpowiedniki tych aksjomatów dają się wyczytać z tez *Traktatu*? Raczej nie. Wolniewicz nie porusza tego wątku, ale wydaje się, że mówiąc o operacji konsekwencji na formułach przełożonych na język formalny, należy dorzucić aksjomaty samej teorii formalnej.

<sup>4</sup> Por. (Ajdukiewicz, 1985a; 1985b).

<sup>5</sup> Por. (Kaczmarek, 2008a, s. 228–229).

- 1) Sam Kant miał na myśli podmiot ludzki w sensie idealnym, gatunkowym (z jego apriorycznymi formami zmysłowości, kategoriami intelektu i ideami rozumu).
  - 2) Później kantyści utożsamili podmiot z mnogością idealnych (logicznych) pojęć i sądów,
  - 3) a u Rickerta podmiot poznający to system (układ) norm transcendentalnych<sup>6</sup>.
- c) Ajdukiewicz przekonuje, że pewne fragmenty języka naturalnego, a w szczególności język nauk przyrodniczych (a to jest właściwy język podmiotu poznającego), ma charakter systemu dedukcyjnego; język ten jest na tyle bogaty, że zawiera w sobie arytmetykę.
  - d) Skoro tak, to należy wziąć pod uwagę, że języki bogate są niezupełne (wynika to z podstawowych twierdzeń metalogiki); oznacza to, że w tych językach są pewne prawdy, które nie są tezami lub inaczej mówiąc: nie są zdaniami, które „ocenić” może system dedukcyjny (są to prawdy, które nie dają się udowodnić).
  - e) To zaś ma oznaczać według Ajdukiewicza, że język nauk przyrodniczych nie może odzwierciedlić wszystkich prawd, które zachodzą w świecie.
  - f) Jeśli tak, to świat nie jest korelatem podmiotu poznającego; możemy zaryzykować twierdzenie, że tylko fragment świata jest korelatem podmiotu, ale nie cały.

66

W ten sposób, odwołując się do wyników metalogiki, Ajdukiewicz zakwestionował zasadność tezy idealizmu transcendentalnego. Siła tej metody, metody parafraz, nie polega na tym, że zakwestionowano tezę filozoficzną przy użyciu metod formalnych. Jej waga leży w tym, że precyzyjnie pokazano sposób analizy trudnych tez filozoficznych. Tezie: „Świat jest korelatem podmiotu poznającego (norm transcendentalnych)”, odpowiada logiczna parafraza: „To, co daje się ująć jako prawda świata, jest tezą nauk przyrodniczych opartą na normach transcendentalnych”. Tymczasem owa logiczna parafraza okazuje się prawdą, której w języku nauk przyrodniczych udowodnić nie potrafimy (dokładnie: nie każdą prawdę naszego świata potrafimy udowodnić).

Metoda Ajdukiewicza jest pewnym ogólnym schematem pokazującym, w jaki sposób możemy wykorzystać teorie formalne do analizy problemów filozoficznych redagowanych najczęściej w języku naturalnym. Sądzę, że metoda Wolniewicza jest pewną odmianą metody parafraz

<sup>6</sup> Jest problematyczne, jak rozumieć owe normy transcendentalne. Ajdukiewicz nie potrafił tego jednoznacznie sprecyzować. W niniejszym artykule zakładam, że Rickertowi chodziło o takie podstawowe normy bądź zasady jak w myśli Kartezjusza, gdy przyjmuje się za normę, iż dwa boki w trójkącie są większe od trzeciego. Są to więc zdania (sądy) aprioryczne.

Ajdukiewicz. Podobnie metoda hermeneutyki topologicznej, o której piszę poniżej, może być rozumiana jako odmiana ogólnego schematu Ajdukiewiczowskiej propozycji.

## 4. Hermeneutyka topologiczna

Hermeneutyka (interpretacja), którą tu nazywam topologiczną, wpisuje się w model metody zaproponowany przez Ajdukiewicza. Jest metodą analizy pojęć i twierdzeń pewnego systemu filozoficznego  $S$  przy użyciu pojęć i twierdzeń topologii ogólnej. Tu również chodzi o ujawnienie struktury logicznej systemu filozoficznego, choć proponuję rozszerzyć to określenie i mówić o ujawnianiu struktury formalnej (logicznej, topologicznej, algebraicznej) systemu filozoficznego. Często też zamiast mówienia o przekładzie też systemu filozoficznego  $S$  na język pewnej teorii formalnej mówię o modelowaniu pojęć i twierdzeń (głównie ontologii) w języku topologii ogólnej.

### 4.1. Czterokategorialna ontologia Lowe'a

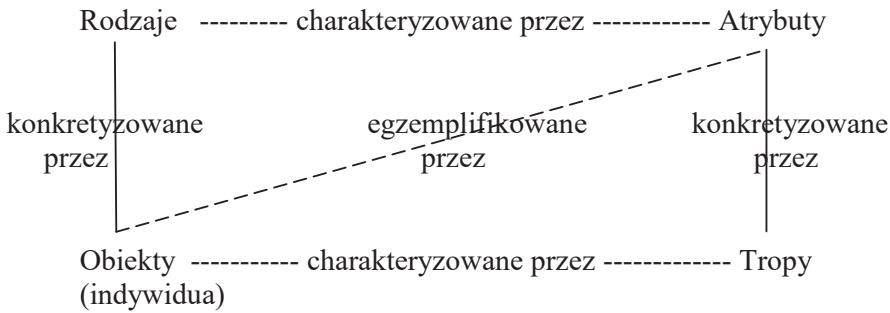
Rozważmy przykład ontologii zaproponowanej przez E.J. Lowe'a (2006). Brytyjski filozof, wyraźnie czerpiąc z nauki Platona o ideach, proponuje diagram charakteryzujący podstawowe kategorie ontologiczne. Należą do nich: rodzaje, atrybuty, indywidua oraz tropy (własności indywidualne). Pomiędzy wskazanymi kategoriami zachodzą też odpowiednie relacje: „jest charakteryzowany przez” (*is characterized by*), „jest konkretyzowany przez” (*is instantiated by*) oraz „jest egzemplifikowany przez” (*is exemplified by*)<sup>7</sup>.

Przykładami rodzajów są człowiek w ogóle, pomidor w ogóle, przykładami atrybutów – rozumność, okrągłość. Z kolei indywidua to dla Lowe'a konkretne obiekty, jak Sokrates czy ten oto pomidor na talerzu, natomiast przykładami tropów są konkretne własności indywiduów, jak np. rozumność Sokratesa bądź czerwień tego oto pomidora<sup>8</sup>. Możemy też powiedzieć, że Sokrates „konkretyzuje” rodzaj „człowiek” i podobnie okrągłość jest konkretyzowana przez okrągły kształt tego oto pomidora. Następnie rodzaj „człowiek” jest charakteryzowany przez rozumność, tak jak Sokrates przez sokratejską rozumność. Natomiast abstrakcyjne przedmioty, takie jak atrybuty, są egzemplifikowane przez konkretne obiekty – rozumność przez Sokratesa, a czerwoność przez ten oto pomidor.

---

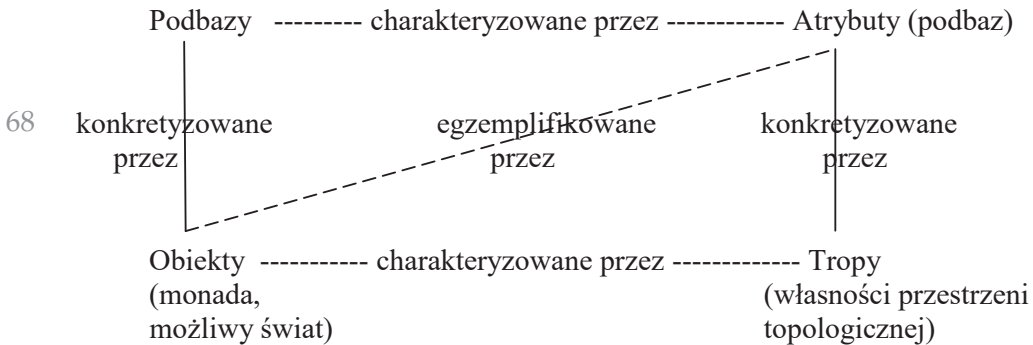
<sup>7</sup> Por. (Lowe 2006, s. 18).

<sup>8</sup> Precyzyjne określenia tych i innych kategorii podałem m.in. w (Kaczmarek 2008a).



Rysunek 2. Diagram Lowe'a.

W ramach ontologii topologicznej (czasem nazywam ją również topo-ontologią) kategorie i relacje tu analizowane mogą być modelowane przy użyciu języka topologii ogólnej. Powyższy diagram uzyska wówczas następującą postać:



Rysunek 3. Diagram ontologii topologicznej.

Wyjaśnijmy zatem, co otrzymaliśmy. W topoontologii udało się pokazać, że odpowiednia krata złożona z przestrzeni topologicznych jest uogólnieniem kraty sytuacji elementarnych zaproponowanej przez Wolniewicza<sup>9</sup>. Wówczas elementom kraty Wolniewicza, które są pod pewnym możliwym światem  $w_i$ , odpowiada jedna przestrzeń topologiczna<sup>10</sup>. Przykładowo w kracie na rysunku 1 zbiór  $\{\emptyset, \{a\}, \{b\}, \{w_2\}\}$ , gdzie  $\{w_2\}$  rozumiemy jako  $\{a, b\}$  jest przykładem prostej przestrzeni dyskretnej

<sup>9</sup> Szczegóły tej konstrukcji zawarłem w artykule (Kaczmarek 2019).

<sup>10</sup> Nie przedstawiam w niniejszym artykule podstawowych pojęć topologii ogólnej, gdyż wydłużyłoby to niepotrzebnie prowadzoną tu analizę. Odpowiednie pojęcia wprowadzam intuicyjnie, ilustrując je przykładami. Czytelnik zainteresowany podstawowymi pojęciami topologii może znaleźć je m.in. w (Kaczmarek 2019; Kuratowski 1977).

na zbiorze  $\{a, b\}$ . Ogólnie każdą kratę Wolniewicza łatwo przekształcić w kratę złożoną z przestrzeni topologicznych, które określone są na zbiorze atomów jednego z możliwych światów. Podobnie substancję możemy rozumieć jako układ odpowiednich przestrzeni topologicznych, a monadę jako układ definiowany na podstawie definicji przestrzeni topologicznej<sup>11</sup>. Na rysunku 3 pojawił się termin „podbaza”. Wyjaśnijmy, przestrzenią topologiczną jest para  $(X, T(X))$ , gdzie  $X$  jest dowolnym zbiorem, a  $T(X)$  rodziną podzbiorów zbioru  $X$  taką, która zawiera  $\emptyset$  i  $X$  oraz jest zamknięta na skończone iloczyny i dowolne sumy. Natomiast podbazą przestrzeni  $(X, T(X))$  jest każda taka rodzina zbiorów  $PB$ , która ma własność: dowolny zbiór z  $T(X)$  może być przedstawiony jako suma skończonych iloczynów ze zbioru  $PB$ . By podać banalny przykład, wskaźmy, że podbazą dla przestrzeni topologicznej  $(\{a, b\}, \{\emptyset, \{a\}, \{b\}, \{a, b\}\})$  jest rodzina  $PB = \{\{a\}, \{b\}\}$ . W topologii ogólnej faktem jest, że dla danej przestrzeni topologicznej możemy zwykle znaleźć wiele podbaz. Co to oznacza? Wiemy już, że konkretne przedmioty, indywidua, konkretyzują rodzaje. W naszym przypadku w miejsce rodzajów wstawiliśmy podbazy, natomiast w miejsce indywiduów – przestrzenie topologiczne, które są formalnym odpowiednikiem monad albo możliwych światów. Powiemy więc, że dany możliwy świat konkretyzuje rodzaj „możliwy świat”. Przy tym dany możliwy świat jest – w zaproponowanej tu ontologii topologicznej – przestrzenią topologiczną, a rodzaj jej podbazą. Relacja konkretyzowania może więc być opisana precyzyjnie (w języku topologii ogólnej) jako relacja między przestrzenią topologiczną a jej podbazą. Podobnie moglibyśmy opisać pozostałe relacje wskazane przez Lowe’a w diagramie.

Zauważmy, że otrzymujemy również nieoczekiwane twierdzenie formalne: dany obiekt może konkretyzować różne rodzaje (bo, jak zauważyliśmy, przestrzeń topologiczna ma wiele różnych podbaz). W języku ontologii Platona oznaczałoby to, że jedna substancja pierwsza „podpada” pod różne rodzaje, a więc np. Sokrates konkretyzuje „różne natury (ludzkie?)”. Brzmi to paradoksalnie, ale jednocześnie inspiruje do rewizji nauki Platona (i Lowe’a).

## 4.2. Twierdzenia formalne. Twierdzenia interpretacyjne

W pracy *Indywidua. Idee. Pojęcia. Badania z zakresu ontologii sformalizowanej* (Kaczmarek 2008a) wprowadziłem rozróżnienie twierdzeń ontologii formalnej. Pewne z nich są zapisywane w języku logiki, algebry czy topologii i nazywam je twierdzeniami formalnymi. Do nich należą twierdzenia

<sup>11</sup> Piszę o tym m.in. w (Kaczmarek 2016).

teorii sytuacji w ujęciu Wolniewicza czy moje propozycje w ujęciu topologii ogólnej. Oprócz tego w ontologii formalnej występują tzw. twierdzenia interpretacyjne. Należą do nich takie, które nie dają się sformułować w języku formalnym, ale które można sformułować w języku naturalnym na podstawie interpretacji twierdzeń formalnych. Ponieważ mamy mało materiału formalnego, więc zilustrujemy twierdzenia interpretacyjne następującymi przykładami.

Ajdukiewicz założył, że język, którym opisujemy świat, jest bogatym systemem dedukcyjnym zawierającym arytmetykę. Takie systemy nie są pełne i stąd pewne prawdy nie mogą być w tym języku (w teorii) udowodnione. Gdyby jednak Ajdukiewicz przyjął, że świat da się opisać przy użyciu pewnej teorii spełniającej twierdzenie o pełności (np. logika pierwszego rzędu), wówczas musiałby uznać tezę idealizmu transcendentnego. Twierdzenie o niezupełności arytmetyki nie należy do systemu samej arytmetyki, twierdzenie o pełności logiki pierwszego rzędu nie jest twierdzeniem samej logiki i podobnie twierdzenie o tym, jakie założenia należy przyjąć, a jakie odrzucić, by otrzymać system pełny, jest twierdzeniem interpretacyjnym, które wyrażamy w języku naturalnym lub w metalogice.

70

Powyżej otrzymaliśmy zaskakującą tezę ontologii topologicznej: indywidualium „podpada” pod różne rodzaje. Okazuje się jednak, że mogliśmy rozumieć rodzaj jako klasę wszystkich podbaz generujących daną topologię, a relację konkretyzacji jako relację między indywidualium a elementem tej klasy. Wówczas każde indywidualium związane byłoby z dokładnie jednym rodzajem. Ponownie powiemy: twierdzenia o tym, jak zmodyfikować pojęcie rodzaju, aby otrzymać różne rodzaje dla jednego indywidualium bądź jeden rodzaj dla danego indywidualium, są twierdzeniami interpretacyjnymi.

Sądę, że wprowadzenie pojęć: twierdzenia formalne, twierdzenia interpretacyjne, jest interesującą korektą propozycji Ajdukiewicza i Wolniewicza. W przypadku ich metod również można mówić o twierdzeniach interpretacyjnych. Przykładowo widzimy różnicę, której nie opisze się formułą teorii krat, między ogólną teorią sytuacji (spełnia ona sześć pierwszych aksjomatów podanych przez Wolniewicza), a teorią sytuacji, która w zamierzeniu Wolniewicza jest adekwatna dla teorii *Traktatu* (10 aksjomatów oraz założenie o dwuelementowości każdego wymiaru). Z kolei gdy uogólnimy teorię Wolniewicza na kraty złożone z przestrzeni dyskretnych oraz rozważymy dowolną (także nieskończoną) liczbę wymiarów, otrzymujemy nowe twierdzenia, których nie da się uzyskać w samej teorii krat sytuacji elementarnych<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Formalne twierdzenia na ten temat Czytelnik może znaleźć w (Kaczmarek 2019).

## Bibliografia

- Ajdukiewicz K. (1985a), *O stosowalności czystej logiki do zagadnień filozoficznych*, [w:] idem, *Język i poznanie*, t. 1, PWN, Warszawa.
- Ajdukiewicz K. (1985b), *Problemat transcendentalnego idealizmu w sformułowaniu semantycznym*, [w:] idem, *Język i poznanie*, t. 1, PWN, Warszawa, s. 264–277.
- Kaczmarek J. (2008a), *Indywidualna. Idee. Pojęcia. Badania z zakresu ontologii sformalizowanej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Kaczmarek J. (2008b), *What is a Formalized Ontology Today? An Example of IIC*, „Bulletin of the Section of Logic” 37, 3–4, s. 233–244.
- Kaczmarek J. (2016), *Atom ontologiczny: atom substancji*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 25, 4(100), s. 131–145.
- Kaczmarek J. (2019), *Ontology in Tractatus Logico-Philosophicus: A Topological Approach*, [w:] G. Mras, P. Weigertner, B. Ritter (red.), *Philosophy of Logic and Mathematics*, s. 245–262.
- Kleszcz R. (1998), *O racjonalności. Studium epistemologiczno-metodologiczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Kuratowski K. (1977), *Wstęp do teorii mnogości i topologii (wraz z dodatkiem R. Engelkinga: Elementy topologii algebraicznej)*. (Introduction to Set Theory and Topology with a supplement by R. Engelking: Elements of algebraic topology), PWN, Warszawa.
- Lowe E.J. (2006), *The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*, Oxford University Press, Oxford.
- Wittgenstein L. (1997), *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. i wstęp B. Wolniewicz, BKF, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Wolniewicz B. [1983] (1998), *Hermeneutyka logiczna*, „Studia Filozoficzne”, 7, s. 27–40.
- Wolniewicz B., (1985), *Ontologia sytuacji*, PWN, Warszawa.

**Streszczenie:** *Co to jest hermeneutyka topologiczna? Od hermeneutyki logicznej do hermeneutyki topologicznej, czyli o pewnych metodach filozofii analitycznej*

W artykule zaproponowałem nową metodę analityczną, którą nazywałem topologiczną hermeneutyką. W rozdziałach 2 i 3 przypomniałem znane metody filozofii analitycznej, a mianowicie: metodę hermeneutyki logicznej zaproponowaną przez Wolniewicza w latach 80. XX wieku oraz wcześniejszą metodę, tj. metodę parafraz, podaną przez Ajdukiewicza już w latach 30. W kolejnym punkcie (w rozdziale 4) zaproponowałem i wyjaśniłem, na czym polega interpretacja i modelowanie w ramach ontologii topologicznej. Tu wskazałem pewne rozwiązania na przykładzie cztero-kategorialnej ontologii Lowe’a oraz wyjaśniłem sens twierdzeń formalnych i interpretacyjnych, które – według mnie – są podstawą metodologii ontologii formalnej w tym topologicznej.

**Słowa kluczowe:** hermeneutyka logiczna, hermeneutyka topologiczna, metoda parafraz, metody filozofii analitycznej, ontologia topologiczna, twierdzenia formalne, twierdzenia interpretacyjne



**Summary:** *What is a Topological Hermeneutics? From Logical Hermeneutics to Topological Hermeneutics, that is, about Certain Methods of Analytical Philosophy*

In the paper I proposed a new analytical method, which I called topological hermeneutics. In Chapters 2 and 3 I recalled the well-known methods of analytical philosophy, namely: the method of logical hermeneutics proposed by Wolniewicz in the 1980s and the earlier method, *i.e.* the paraphrase method given by Ajdukiewicz in the 1930s. In the next point (in Chapter 4) I proposed and explained what the interpretation and modelling within the topological ontology is. Here I pointed out some solutions on the example of Lowe's four-category ontology and explained the meaning of formal and interpretative theorems, which – in my opinion – are the basis of the formal ontology methodology in this topological one.

**Keywords:** logical hermeneutics, topological hermeneutics, paraphrase method, methods of analytical philosophy, topological ontology, formal theorems, interpretative theorems

*Piotr M. Sękowski*

## KOŃ TROJAŃSKI W MIEŚCIE NAUKI, CZYLI IMPRESJA O CUDOWNOŚCIACH I NIEREDUKOWALNOŚCIACH

Oto właśnie cały człowiek,  
winę nogi zwała na but.

Vladimir

Samuel Beckett, *Czekając na Godota*  
(tłum. Antoni Libera)

### 1. Krótka introdukcja

Trudno rozstrzygnąć, co było pierwsze – idea ewolucji czy idea projektu. Kiedy w 1859 r. Charles Darwin opublikował swoje rewolucyjne *O powstawaniu gatunków*, za sprawą Williama Paleya (por. Życiński 2014) atmosfera intelektualna przesycona już była manierą myślenia w kategoriach projektu. Starcie tych zupełnie różnych kultur refleksji eksplodowało sporem kreacjonistów z ewolucjonistami, który raz po raz odradza się aż po dziś dzień. Jednak ani Darwin ze swoimi pomysłami, ani Paley ze swoją argumentacją nie byli pierwszymi w swoich dziedzinach.

### 2. Lekcja historii naturalnej

Rzecz jasna Darwin jako pierwszy sformułował relatywnie spójną teorię wyjaśniającą mechanizm ewolucji jako właściwy samej przyrodzie i kierowany jej immanentnymi prawami. Jednak sam pomysł, by o przyrodzie myśleć nie w kategoriach raz na zawsze ustanowionego porządku rzeczy, ale porządku zmieniającego się w czasie, jest dużo starszy; „[...] teoria Darwina o ewolucyjnym pochodzeniu gatunków nie pojawiła się na scenie myśli ludzkiej nagle i niespodziewanie. Był to w rzeczywistości jedynie logicznie następujący rozkwit myśli, która długo kiełkowała na gruncie europejskim” (Francoeur 1969, s. 66). Trzeba też wspomnieć Alfreda Russela

Wallace'a – niezależnie od Darwina, równolegle opracował on teorię, której istotne składowe były tożsame z modelem zaproponowanym przez Darwina (Francoeur 1969). Jednym z bezpośrednich protoplastów Darwina był jego dziadek Erasmus Darwin. Nie bez znaczenia dla kształtowania przychylnego ewolucyjnego myślenia kontekstu naukowego jest sformułowana przez Charlesa Lyella teoria, zgodnie z którą litosfera i ukształtowanie powierzchni ziemi podlegały z biegiem czasu stopniowym przekształceniom. Wcześniej teorię ewolucji biologicznej opracował również Jean-Baptiste Lamarck i choć nie podał on przekonującego wyjaśnienia przekształcania się gatunków, błędnie zakładając dziedziczenie cech nabytych, to niewątpliwym jest, że myślał już o różnorodności przyrodniczej jako o strukturze dynamicznej. Georges-Louis Leclerc de Buffon, przyjaciel Lamarcka, był o krok od sformułowania teorii ewolucji (por. Nowiński, Kuźnicki 1965); „[...] u Buffona znajdowało się niemal wszystko, co było konieczne do narodzin teorii doboru naturalnego” (Wendt 1961). Zdumiewające, że Karol Linneusz – twórca systematyki „usztyniającej” obraz przyrody – już po publikacji *Systema Naturae* „upłynniał” swą koncepcję na najniższych poziomach systematycznych; przyznawał coraz dobitniej, że granice między gatunkami i odmianami często są płynne, a nawet wysuwał coraz dalej idące hipotezy o pochodzeniu jednych odmian, podgatunków czy wręcz gatunków z krzyżowania się innych odmian, podgatunków i gatunków (por. Nowiński, Kuźnicki 1965).

Za ojca biologii słusznie uchodzi Arystoteles. Stagiryta bowiem jako pierwszy w dziejach zachodniej cywilizacji podjął tak szeroką, a zarazem metodologicznie usystematyzowaną refleksję nad przyrodą ożywioną. Uczeni skłonni są przypisywać Arystotelesowi zapośredniczonemu w filozofii Akwinaty winę za wizję świata niedającą się uzgodnić z dynamicznym obrazem przyrody ożywionej, jaki postuluje współczesna biologia (por. Francoeur 1969). Jednak sam Arystoteles zwracał uwagę na płynność przyrody. W *Historia animalium* możemy przeczytać, że – mówiąc językiem potocznym – granica między przyrodą nieożywioną a ożywioną jest tak rozmyta, że trudno ją wyznaczyć, a byty znajdujące się w środku spektrum różnorodności sprawiają problemy klasyfikacyjne; z kolei z *De generatione animalium* dowiadujemy się, że zdarza się w przyrodzie, że parzą się ze sobą nie tylko organizmy tego samego gatunku, ale też pewne stosunkowo niewiele się od siebie różniące (por. Nowiński, Kuźnicki 1965). Choć nie formułował Stagiryta koncepcji *stricte* ewolucyjnych, to świadom był problemów klasyfikacyjnego porządkowania bioróżnorodności, co stało się przecież w czasach późniejszych przyczyną formułowania modeli ewolucyjnych (por. Nowiński, Kuźnicki 1965). Już Anaksymenes wysunął hipotezę abiogenezy, że byty ożywione powstają z mułu.

Empedokles zaś sformułował swoiście analogiczną do zjawiska doboru naturalnego koncepcję, wedle której natura w drodze spontanicznego procesu „wypróbowuje” niejako różne kombinacje składowych części organizmu, łącząc je rozmaicie, by wyszukać te najbardziej owocne (por. Francoeur 1969).

W okresie wczesnego chrześcijaństwa, w IV w. Efreem w swoim komentarzu do Księgi Rodzaju rozważał możliwość abiogenezy – spowodowanego spontanicznym działaniem natury powstania życia (por. Messenger 1931). Bazyli Wielki mówi o samoródtwie węgorzy, myszy polnych, żab czy much. W innym miejscu rozważa „bardzo wyraźny przyczynowy związek pomiędzy ptakami a gadami”, stąd „wielu uczonych uważa Bazylego za jednego z wielkich chrześcijańskich prekursorów Darwina” (Francoeur 1969, s. 32). Grzegorz z Nyssy rozwinął natomiast wątek, który podjął Augustyn, formułując swoją teorię *rationes seminales* – racji zarodkowych. Bóg stworzył wszystkie byty w ich potencjalności, która we właściwym czasie rozwinęła się, dając początek kolejnym gatunkom. Mimo tych obiecujących antycypacji myśli ewolucyjnej rozwój filozofii, a później nauki i wraz z nimi teologii, zwrócił się w innym kierunku. Odkrycie pism Arystotelesa dla Zachodu i fascynacja nim spowodowała, że Akwinata, choć znał koncepcję *rationes seminales* Augustyna, zdecydował się jednak koniec końców interpretować stworzenie w arystotelejskiej, statycznej perspektywie. Być może również obawa przed herezją, do której mogła prowadzić swoboda interpretacji Biblii postulowana przez szkołę aleksandryjską, przyczyniła się do nasycania atmosfery intelektualnej skłonnością do faworyzowania literalizmu biblijnego w duchu szkoły antiocheńskiej (por. Francoeur 1969); antiocheńska szkoła alegorezy wskutek rzeczzonego literalizmu *implicite* wykluczała możliwość ewolucyjnego opisu przyrody ożywionej.

Tak więc stało się, na wieki rozwój kultury został zdominowany paradygmatem statycznym. Przez pewien czas nawet dało się w kontekście tegoż statycznego paradygmatu formułować relatywnie sensowne teorie, z których chyba najdoskonalszą jest wspomniany już system przyrody Linneusza. Wraz z rozwojem koncepcji statycznych coraz bardziej dojmujące stawało się pytanie o przyczyny takiego, a nie innego kształtu przyrody. Uczni z jednej strony coraz dobitniej uświadamiali sobie niedoskonałości porządku przyrody, z drugiej nie umieli spojrzeć na harmonię świata inaczej niż jako na dzieło bezpośrednio boskie, nie umieli patrzeć na świat jako stwarzany, a nie stworzony. Skoro bowiem przyroda jest statyczna w swym uporządkowaniu, gatunki nie mogą przechodzić jedne w drugie, a świat musiał od początku swego istnienia wyglądać tak, jak wygląda dziś, a wszystkie gatunki i rodzaje wedle swego porządku muszą pochodzić bezpośrednio z boskiego aktu twórczego.

### 3. Eksplikacja projektu

Wraz ze statyczną wizją przyrody myśl Zachodu odziedziczyła po Arystotelesie i Akwinacie myślenie o przyrodzie ożywionej w kategoriach teleologicznych. Jeśli bowiem świat jest uporządkowany raz na zawsze, to jego ostateczna przyszłość nie jest nigdy niczym innym niż aktualizacją porządku odwiecznie obecnego w potencji. Trop ten sięga czasów przedarystoteleskich. Wątki teleologiczne odnajdujemy u wielu filozofów starożytnych, również u Platona, Heraklita i stoików (por. Meister 2018). W *De natura deorum* Cynceron odnaleźć możemy jeden z najdawniejszych przykładów teleologicznego dowodu na istnienie Boga (Cynceron 1960; Davies 1993). Najgłośniejszą historyczną postacią tego rodzaju argumentacji jest słynny argument Paleya. Inspiracji Paleya należy poszukiwać u Richarda Bentleya, współczesnego Newtonowi filologa, który zresztą korespondował z fizykiem, wymieniając refleksje filozoficzne i naukowe. O ile jednak Newton w *Scholium* do *Principiów* przedstawił obraz Boga objawiającego się w prawach przyrody, o tyle Bentley poszukiwał Boga tam, gdzie nauka nie dotarła (por. Życiński 2014). Paley podejmuje tego rodzaju inspirację i zauważa, że gdybyśmy spacerując wrzosowiskiem, natknęli się na leżący tam zegarek, nie przypuścilibyśmy nawet, że leżał tam od zawsze. Struktura zegarka jest bowiem uporządkowana z uwagi na cel. Owo ukierunkowanie na cel ewokuje myśl o zegarmistrzu, który zegarek zaprojektował i wykonał. Zarazem jednak struktury biologiczne również są uporządkowane teleologicznie – nogi służą do chodzenia, zwinne palce do skomplikowanych operacji manualnych, zadaniem serca jest pompować krew, a funkcją płuc jest czerpanie tlenu z powietrza. Skoro zatem systemy fizjologiczne są zwrócone w kierunku jakiegoś celu, nie mogą być dziełem ślepej przyrody, ale są – jak przekonuje Paley – zaprojektowane przez wyższą inteligencję, Boga<sup>1</sup>. Wydaje się, że tego rodzaju argumentacja jest szczególnie intuicyjnie chwytliwa – odpowiednio pobieżnie przyjęta, jest z pewnością przekonująca (Davies 1993). Chad Meister (2018, s. 162) rekonstruuje rozumowanie Paleya w pięciu krokach:

76

- (1) Artefakty (takie jak zegarek), których konfiguracja przyporządkowuje środki celom, są rezultatami (ludzkiego) projektu.
- (2) Dzieła natury, takie jak ludzka ręka, przypominają artefakty.

<sup>1</sup> Trzeba zaznaczyć, że myśl Paleya w istocie była jednak głębsza, podjął on bowiem do pewnego stopnia trop Newtonowski, koncepcję Boga działającego w prawach przyrody (por. Życiński 2014), jednak – jak to często bywa – do powszechnego, w pewnym sensie popularnego, nie naukowego *sensu stricto* obiegu intelektualnego inkorporowane zostały wątki teleologiczne jego myśli i w tym sensie stały się jego idee podłożem w istocie bardziej popularnego niż naukowego sporu między kreacjonizmem, ID i ewolucjonizmem.

- (3) Zatem dzieła natury są prawdopodobnie rezultatami projektu.
- (4) Co więcej, dzieł natury jest więcej i są o wiele bardziej złożone.
- (5) Zatem dzieła natury są prawdopodobnie wytworami wielkiego projektanta – o wiele potężniejszego i bardziej inteligentnego niż ludzki projektant.

Teleologiczny dowód na istnienie Boga stał się w XIX w. bardzo popularny. Być może popularności tej sprzyjały pewne zaszczości intelektualne – obok tomistycznej, przejętej od Arystotelesa teleologii również koncepcje takie jak mechanicyzm kartezjański, a także idealnie harmonizujący z mechanicyzmem, piorunujący dziewiętnastowieczny rozwój techniki, coraz powszechniejsze wykorzystanie silnika parowego i elektryczności. Ludzie w coraz większym stopniu otoczeni byli przez precyzyjne urządzenia produkowane przez innych ludzi w określonym celu. Wszystko to sprzyjało postrzeganiu ogółu rzeczywistości w kategoriach mechanistycznych czy, jak kto woli, dostrzeganiu w rzeczywistości jej mechanistycznych aspektów. W takiej sytuacji argumentacja posługująca się tak łatwo dostępną ogółowi analogią rokuje wyjątkowo dobrze, stąd też doczekała się wielu redakcji. Do pewnego stopnia analogiczne, teleologiczne argumentacje wysunęli też Frederick Robert Tennant i Pierre Lecomte du Noüy (por. Hick 1994). O sile przekonywania argumentu z projektu znakomicie świadczą to, że i dzisiaj znajduje on wielu zwolenników.

Współczesną formą tego argumentu jest teoria<sup>2</sup> inteligentnego projektu, czyli po prostu ID, wokół którego zawiązał się cały ruch intelektualny zwany Ruchem Inteligentnego Projektu, szczególnie popularny w USA (por. Meister 2018). Jego pomysły importowane są do Polski przez niektórych badaczy, choćby Kazimierza Jodkowskiego, Dariusza Sagana czy Michała Chabereka (por. Jodkowski 2007; Sagan 2009; Chaberek 2014). Centralnym pojęciem ID jest „nieredukowalna złożoność”. Jest to taka struktura, w której usunięcie jakiegokolwiek składowej spowoduje, że nie będzie mogła ona pełnić przypisanej jej funkcji. Jeden z teoretyków ID, biochemik Michael Behe posłużył się w celu wyjaśnienia tej idei przykładem pułapki na myszy, która może funkcjonować wyłącznie wtedy, gdy wszystkie jej elementy są odpowiednio połączone. Zorientowane na cel struktury nieredukowalnie złożone nie mogą zdaniem teoretyków ID wyewoluować,

<sup>2</sup> Określenie koncepcji ID mianem „teorii” może budzić wiele zastrzeżeń, jej status naukowy może bowiem budzić wątpliwości (por. Heller 2013; Heller 2014; Sady 2015). Naukowość ID nie stanowi jednak przedmiotu niniejszego tekstu, stąd uwagi na ten temat pomijam. Na określenie ID mianem teorii zdecydowałem się natomiast ze względu na dość powszechną w literaturze praktykę, nie zaś ze względu na osobiste przekonania o zasadności takiej klasyfikacji rzeczowej koncepcji. By nie zadrażniać terminologicznych purystów ani nie prowokować już więcej refleksji wokół problematyki, która nie jest tematem wywodu, w dalszej części tekstu dołożę starań, by posługiwać się skrótem ID zamiast pojęciem „teoria inteligentnego projektu”.

ewolucja bowiem zakłada stopniowe nawarstwianie się zmian i gromadzenie elementów składowych struktur biologicznych; struktura nieredukowalnie złożona może być natomiast funkcjonalna, a przez to faworyzowana w doborze naturalnym, jedynie gdy jest kompletna. Skoro struktury nieredukowalnie złożone nie mogły wyewoluować, konkludują badacze ID, musiały zostać zaprojektowane.

Detekcji nieredukowalnych złożoności służyć ma filtr eksplanacyjny. Jest to opracowana przez drugiego czołowego teoretyka ID Williama Dembskiego kilkustopniowa procedura metodologiczna, w toku której rozstrzyga się o możliwości bądź niemożliwości przypadkowego (ewolucyjnego) pojawienia się danego systemu biologicznego. Struktura nieredukowalnie złożona musi w pierwszej kolejności być przygodna, jeśli bowiem jest w kontekście przyrodniczym konieczna, wtedy siłą rzeczy nie odsyła do idei projektu. Jeśli jest przygodna, musi być też złożona, w przeciwnym razie jest zupełnie prawdopodobne, że pojawiła się przypadkiem. Jeśli natomiast jest złożona, to musi też być ukierunkowana na jakiś cel. Jeśli nie jest ukierunkowana, to jest przypadkowa, ukierunkowanie dowodzi natomiast projektu. Teleologiczna konstrukcja nie może być dziełem przypadku (por. Meister 2018). Przykładów nieredukowalnych złożoności doszukuje się ID w strukturach anatomicznych takich jak oko czy ucho, ale przede wszystkim wysuwa się tu przykłady z poziomu molekularnego – wic bakterijną czy cykle biochemiczne.

78

## 4. Stochastyczna ruletka

Wątpliwe to szczęście, że Darwin opublikował swoją teorię w okresie, w którym myślenie teleologiczne było tak popularne<sup>3</sup>. Z pewnością powszechny teleologiczny klimat i bezrefleksyjna akceptacja tego stylu myślenia były jedną z przyczyn oburzenia, jakie wywołały idee brytyjskiego uczonego. Teoria ewolucji w kształcie z 1859 r., uderzyła w samo serce projektowej wizji świata. Cóż bowiem, jeśli nie przecucie teleologicznie pojętego sensu stanowi istotę argumentacji z projektu? Jakikolwiek dowodzenie o istnieniu projektu możliwe jest o tyle tylko, o ile presuponujemy, że przyroda jest uporządkowana celowo, a struktury biologiczne mają ściśle określone funkcje. Darwin zaproponował całkowicie odmienny, rewolucyjny paradygmat. Pokazał, że o przyrodzie ożywionej da się myśleć wyłącznie w kategoriach przyczynowych. Niemożliwe stało się możliwe. Autor *O powstawaniu gatunków...* nie tylko zasugerował, że to, co

<sup>3</sup> Sam Darwin, co ciekawe, pozytywnie odniósł się do argumentacji Paleya w jej zasadniczej postaci (Życiński 2014). Wydaje się jednak, że w toku kulturowej recepcji zaakcentowany został teleologiczny i projektowy aspekt myśli Paleya, który nie dawał dobrych podstaw dla uzgodnienia myśli teologicznej z nauką.

wydawało się logicznie nie do pomyślenia, da się jednak pomyśleć, ale pokazał dokładnie, jak to pomyśleć. Pokazał, że biologia może obejść się bez kategorii celu. Dla opinii publicznej opanowanej skłonnością do intuzywnego myślenia teleologicznego (choćby i nieświadomą) było tego za wiele:

Przekonanie takie [o celowości przyrody – P.S.] znajduje [...] coraz mniej zwolenników w naukach przyrodniczych, gdyż do rozwoju tych nauk doprowadziły teorie, odwołujące się do konieczności fizycznej oraz do uwarunkowań przyczynowo-skutkowych. Ich popularność zaczęła się 200 lat przed Darwinem, wraz z powstaniem nowej fizyki (Życiński 2016, s. 118).

Adam Łomnicki widzi w wyjaśnianiu teleologicznym zjawisk przyrodniczych jedynie wygodny skrót myślowy (por. Łomnicki 2002). Choć pojawiają się również głosy przeciwne, jak choćby Francisco J. Ayali czy Franza M. Wuketitsa, wedle których nie da się usunąć z biologii wyjaśnień teleologicznych (por. Stopa 2001), można się jednak pokusić się o przypuszczenie, że zarzewiem nośnego sporu między kreacjonizmem a ewolucjonizmem jest w istocie rzeczy zderzenie dwóch paradygmatów filozoficznych, dwóch stylów myślenia – teleologicznego i kauzalnego, a może raczej roszczeń stylu teleologicznego, by uzupełniać niedopowiedzenia koncepcji kauzalnych. Styl teleologiczny bowiem niby ciecch przyjmująca kształt naczynia zapływa we wszelkie uchyłki rzeczywistości, do których myślenie kauzalne jeszcze nie dotarło.

79

## 5. Złożoność nieprzypadkowa

Pojęcie nieredukowalnej złożoności prowadzi nie tylko do pytania o projektanta, który skonstruował tę strukturę, ale też do pytania o naturę samego zjawiska zaprojektowania czy raczej naturę realizacji projektu. Pojęcie projektu przez osobę projektanta może kierować myśl ku Bogu, jednak teoretycy ID zastrzegają często, że niekoniecznie tylko Bóg mógł zaprojektować nieredukowalne złożoności – mogli to zrobić choćby kosmici (por. Sagan 2009). Jedno wydaje się wszakże w tym wszystkim pewne: realizacja projektu musiała przebiegać w jakiś nadnaturalny sposób. Zdarza się, że piewcy ID sugerują, że sposobem realizacji projektu mogła być ewolucja. O ile jednak z punktu widzenia koncepcji inteligentnego projektu takie rozstrzygnięcie jest zbawienne, pozwala bowiem uzgodnić (pozornie) ID z biologią ewolucyjną, a wskutek tego pomaga uniknąć konfrontacji z biologami ewolucyjnymi, o tyle z punktu widzenia biologii ewolucyjnej tego rodzaju spekulacje są pozbawione podstaw. Ewolucja jest procesem napędzanym przez losową zmienność genetyczną i dobór naturalny, przy czym oba te zjawiska są „ślepe” i nie mają w swym



działaniu żadnego w ogóle celu, a więc również nie mogą niczego projektować pod kątem funkcji. Tak rozumiane projektowanie wymaga bowiem, jak każde teleologicznie określone działanie, antycypacji przyszłości, wglądu w przyszłość, którego losowa zmienność i dobór naturalny nie są w stanie uzyskać. Nieredukowalna złożoność *ex definitione* nie może być skutkiem działania przypadku, a więc nie może być dziełem ewolucji rozumianej tak, jak rozumie się ją we współczesnej biologii. Nie pozostaje w tym miejscu nic innego niż przywołać na pomoc rzeczony nadnaturalne siły, które miałyby w ślepy porządek przyrody wkroczyć i w najlepszym razie wykorzystać mechanizmy biologiczne do wygenerowania nieredukowalnych złożoności. Można jeszcze rozważyć ewentualność, w przypadku której to inne inteligentne formy życia, zorganizowane racjonalnie w wymiarze biologicznym, w toku jakiejś dziwnej panspermii wyhodowały życie ziemskie. Niemniej na ten moment nie dysponujemy przekonującymi danymi empirycznymi, które pozwoliłyby zakładać istnienie takich istot. Zarazem jednak nawet gdybyśmy przyjęli ich istnienie, trudno zakładać, że organizacja ich życia w wymiarze populacyjno-biologicznym jest oparta na jakichś innych regułach niż te, które rozpoznała na Ziemi biologia środowiskowa. Ponadto nawet założenie istnienia takich istot tak naprawdę jedynie odsuwa, a nie usuwa pytanie o genezę układów nieredukowalnie złożonych. Można byłoby jeszcze założyć, że te obce formy życia nie miałyby w swoich strukturach biologicznych układów nieredukowalnie złożonych. Taka ewentualność wydaje się jednak trudna do wyobrażenia, ponadto jest czystą spekulacją bez oparcia w dostępnych danych empirycznych.

Ostatecznie więc groźba konieczności odwołania się do nadnaturalnych przyczyn nie zostanie zażegnana. Jeśli ma być racjonalnym przypuszczenie, które czasem formułują teoretycy ID, że ziemskie życie biologiczne jest nieredukowalnie złożone, ale – by nie odwoływać się do Boga – mogło zostać stworzone przez inne inteligentne istoty z Kosmosu, których struktury już są redukowalne, to racjonalne jest również przypuszczenie, które w obronie neodarwinizmu formułują biolodzy i filozofowie, że z tego, że nie rozumiemy, jak dana złożoność mogła wyewoluować, nie wynika, że wyewoluować nie mogła, a jedynie że my tego nie rozumiemy. Różnica polega tylko na tym, że tłumaczenie protagonistów ID odsuwa hipotezę redukowalności na jakieś odległe planety i cywilizacje, a biolodzy odsuwają problem redukowalności w odległe rewiry paleobiologicznej historii życia na Ziemi. W tej sytuacji okazuje się koniec końców, że piewcy ID albo przyjmą nadnaturalną przyczynę abiogenezy i ukształtowania biologicznych złożoności, albo – chcąc utrzymać narrację wolną od uwikłań metafizycznych i teologicznych – stwierdzą, że ostatecznie życie jest redukowalnie złożone, z tym tylko zastrzeżeniem,

że redukowalność ta jest zapośredniczona przez obce cywilizacje, których konstrukcji nie znamy. Rozwiązanie to jednak w istocie rzeczy niczym (prócz ewentualnej lokalizacji redukcji we Wszechświecie na tej czy innej planecie) nie różni się od rozwiązania proponowanego w biologii. W jednym przypadku nie wiemy, jak mogłaby wyglądać redukcja biologiczna złożoności, a w drugim owo „nie wiemy” eksportujemy na jakąś bliżej nieokreśloną odległą planetę i w filogenetyczną przeszłość jakiejś obcej cywilizacji. W ten sposób, jeśli pojęcie nieredukowalnej złożoności nie ma być znaczeniowo puste, musi zakładać nadnaturalną ingerencję w bieg rzeczy. Ingerujące w naturalny bieg rzeczy nadnaturalne siły natomiast wprost przywodzą na myśl kategorię cudu. ID zatem implikuje, że geneza życia, przynajmniej w odniesieniu do jego nieredukowalnych aspektów, ma nadnaturalny, cudowny charakter.

## 6. Cud nieprawdopodobieństwa

Święty Tomasz stwierdził, że cuda (w jednym z kilku przyjmowanych przez Akwinatę rozumieniu) to takie działania Boga, w których czyni On coś, czego natura sama nie byłaby w stanie uczynić (por. Davies 1993). Wydaje się, że z tak rozumianym cudem mamy do czynienia w przypadku projektowania i ukształtowania nieredukowalnej złożoności. Jest to najpopularniejsza definicja cudu. David Hume przykładowo twierdzi podobnie, że cud to złamanie praw przyrody przez bóstwo lub jakiś niewidzialny czynnik (por. Hume 1977). Richard Swinburne i John Leslie Mackie również charakteryzują cuda analogicznie, jako zawieszenie praw przyrody (por. Davies 1993). Podobny trop wspomina Życiński (2014). Takie rozumienie cudu ma swoich krytyków. Samuel M. Thompson zauważa, że nie jest ono zgodne z biblijnym rozumieniem cudu, Reginald H. Fuller natomiast, że pojęcie prawa przyrody (względem którego definiuje się tradycyjnie cud) obce jest tradycji biblijnej (por. Davies 1993), *ergo* nie jest możliwe, żeby przekaz biblijny zakładał takie pojęcie cudu. Możliwe są oczywiście inne teorie cudu. Adam Świeżyński (2018) mówi również o znakowej i aksjologicznej koncepcji cudu, w podobnym duchu Życiński (2014) wspomina o psychologicznym i egzystencjalnym znaczeniu cudu. Te koncepcje jednak zakładają, że istotą cudu jest komunikacja, a pomijają mechanizmy zachodzenia cudu w rządzonej prawami przyrodzie. W tym sensie nie wydają się kompletne, nie korelują też z argumentem teleologicznym i z tego względu nie będą nas tu zajmować.

Za Świeżyńskim (2018) przyjmijmy trzy możliwe ontologie cudu: (1) interwencyjną, (2) instrumentalistyczną i (3) działań prostych. Wedle koncepcji (1) cud jest nadzwyczajną ingerencją Boga w bieg

wydarzeń poprzez zawieszenie działania praw przyrody. Zgodnie z ujęciem (2) Bóg, działając cuda, wykorzystuje potencjalne właściwości przyrody, które są w naturalnym biegu zdarzeń niezmiernie mało prawdopodobne – wykorzystuje nietypowe koincydencje i przypadki tudzież anomalie. Koncepcja (3) przedstawia przyrodę w całości zależną od woli Boga, który czyni cuda bez jakiegokolwiek pośrednictwa.

Koncepcja nieredukowalnej złożoności w zasadzie nie da się pogodzić z instrumentalistyczną koncepcją cudu. W przeciwnym wypadku należałoby przyznać, że w pozostawionej samej sobie naturze tkwią pewne potencjalne możliwości, by ów nieredukowalnie złożony układ mógł się wyłonić, co samo w sobie winno już budzić zastrzeżenia w kontekście ID. Gdyby Bóg istotnie wykorzystał te utajone w materii możliwości, by wyprodukować cykl biochemiczny, należy przypuścić, że z perspektywy obserwatora ów cykl byłby jednak biologicznie redukowalny, dałby się wyjaśnić przez odniesienie do tychże utkwionych w materii możliwości. W ten sposób patrząc, nawet jeśli Bóg zbudował złożoności biologiczne, to robił to (budował) zgodnie z prawami natury, a nie wbrew nim, a zatem należałoby przyjąć, że złożoności biologiczne są wytłumaczalne w kontekście praw przyrody, bez względu na to, czy stoi za nimi Bóg, czy sama natura. Taki wniosek usprzecznia jednak ID. Wcielając się w protagoni-stów ID, moglibyśmy rzecz jasna oponować w tym miejscu, że realizacja tych potencji była skrajnie nieprawdopodobna, więc skoro się zaktualizowała, ktoś musiał pomóc szczęściu. Ale taka replika błędnie zakłada, że zdarzenia mało prawdopodobne nie mogą się zdarzyć; innymi słowy, że jeśli prawdopodobieństwo jakiegoś zdarzenia zmierza do 0, to wynosi 0, co jest trywialnym absurdem. Możemy jednak wysnuć przypuszczenie innego rodzaju, że mianowicie tym większe jest prawdopodobieństwo, że ktoś pomógł szczęściu, im mniejsze było prawdopodobieństwo zajścia zdarzenia, które się dokonało. Jednak jest to konkluzja niedokładna. Dziwić bowiem może jedynie występowanie jakiegoś zjawiska w dostatecznie długim czasie z częstością większą, niżby to sugerowało prawdopodobieństwo jego wystąpienia. Gdy natomiast częstość występowania koreluje z prawdopodobieństwem, nie ma w tym nic dziwnego i nie wydaje się zasadne wzywanie na pomoc niewidzialnej ręki. Dziwić może, gdy w 100 kolejnych rzutach monetą 99 razy wypadła reszka. Nie ma jednak nic dziwnego w tym, że reszka wypadła 47 razy. Dziwić mogłoby, że życie, którego spontaniczne powstanie jest tak dalece nieprawdopodobne, powstawałoby w każdej kałuży. Nie może jednak racjonalnie dziwić, że powstało spontanicznie – jak się to przyjmuje w teoriach abiogenezy – raz, około 4 miliardów lat temu na przestrzeni przeszło 13 miliardów lat historii Wszechświata.

Wobec tego cud stworzenia nieredukowalnej złożoności ma albo naturę interwencjonistyczną, albo działania prostego. Zgodnie z koncepcją cudu jako działania prostego,

przyroda jest [...] rozumiana jako sfera procesów i zdarzeń, wśród których mogą pojawić się nowe, całkiem nieoczekiwane i niewystępujące uprzednio zdarzenia, gdyż całkowicie podlega ona woli Boga i reaguje na wyrażone przez niego pragnienia. Nie oznacza to pogwałcenia jej praw, lecz raczej wzbogacenie możliwości jej funkcjonowania w sytuacji każdorazowego wyrażenia względem niej woli ze strony Boga (Świeżyński 2018, s. 271).

Takie ujęcie problemu w zasadzie usuwa w ogóle pojęcie praw przyrody. W tym duchu okazują się one złudzeniem, którego doznajemy, patrząc na regularność przyrody. Porządek świata nie wynika z żadnych reguł zadanych światu, ale z utrwalonej tendencji w woli Boga. Gdy zgodzimy się na takie postawienie sprawy, koncepcja nieredukowalnej złożoności traci sens, bo jakakolwiek redukowalność jest po prostu złudzeniem. Jedyna możliwa w tym ujęciu redukowalność to redukowalność wszystkiego do woli Boga. Nieredukowalna złożoność, która miała być czymś szczególnym w przyrodzie, pewnym wyjątkiem od reguły, który dało się wykryć z pomocą filtra eksplanacyjnego, okazuje się tu rzeczą nader pospolitą. Koncepcja nieredukowalnej złożoności jest formą zastrzeżenia względem ewolucjonizmu. Zgodnie jednak z koncepcją cudów jako działań prostych cała teoria ewolucji traci rację bytu. Po cóż byłoby obaloną teorię poddawać refutacji? Zarazem jednak z perspektywy koncepcji cudu jako działania prostego samo pojęcie nieredukowalnej złożoności jest definiowane zbyt wąsko, a sito filtru eksplanacyjnego – zbyt drobne.

Ostatnią możliwością jest interwencjonistyczna koncepcja cudu i ta akurat wydaje się uzgadnialna z koncepcją nieredukowalnej złożoności. Koncepcja interwencjonistyczna zakłada, że Bóg, czyniąc cuda, omija prawa przyrody, zawiesza ich działanie. Otóż prawem przyrody jest, jak twierdzą zwolennicy ID, że powstanie nieredukowalnej złożoności w toku Darwinowsko rozumianej ewolucji jest niemożliwe. Wobec tego konieczne jest zawieszenie tego prawa, zawieszenie losowości tudzież doboru naturalnego i wprowadzenie do przyrody struktur, które biologicznie rzecz biorąc nie powinny były się pojawić, tak jak patrząc z perspektywy chemii, Postaci Eucharystyczne nie powinny przemienić się w krew czy strzępek mięśnia sercowego, tak jak patrząc z perspektywy fizyki, ikona nie powinna płakać, a medycznie rzecz biorąc, terminalnie chory nie powinien wyzdrowieć.

## 7. Zarzewie błędu

84

Pojęcie cudu jako zjawiska nadnaturalnego<sup>4</sup> wiąże się z pytaniem o kryteria demarkacji cudu, o podstawy pozwalające uznać jakieś wydarzenie za cudowne. Święty Tomasz w *Summa contra gentiles* dokonuje pewnej kategoryzacji cudów ze względu na stopień bezpośredniości boskiej interwencji (por. Davies 1993). Są więc cuda, (1) w przypadku których Bóg czyni coś, czego natura nigdy nie mogłaby uczynić, są to cuda, można by rzec, *par excellence*; ale są też (2) cuda, które natura mogłaby uczynić, gdyby porządek rzeczy był inny; i w końcu są (3) cuda, które natura mogłaby uczynić, ale czyni je Bóg. Trzecie rozumienie cudu wydaje się najslabsze – są to, jak się zdaje, zjawiska, które co do istoty rzeczy dzieją się w przyrodzie na mocy reguł jej gry, ale w pewnych konkretnych wypadkach dzieją się za sprawą boskiej interwencji. Drugie rozumienie cudu jest nieco mocniejsze. Natura mogłaby takie zjawisko zdziałać, gdyby jej koleje potoczyły się nieco inaczej, ale że potoczyły się w ten, a nie inny sposób, interweniuje Bóg i pomimo przygodnych nieprzychylności działa cud. Pierwsze rozumienie cudu jest najmocniejsze. Tak pojętego zjawiska natura z definicji nie może spowodować, może je wywołać jedynie Bóg. Jest więc to cud uczyniony nie wbrew przygodnej sytuacji naturalnej, ale wbrew koniecznemu porządkowi naturalnemu.

Z punktu widzenia obserwatora cud rozumiany na trzeci sposób jest w zasadzie raczej nie do rozpoznania, gdyż zjawisko, które w tym przypadku jest cudowne, równie dobrze może być skutkiem boskiej interwencji, jak działania przyczyn naturalnych. Rozstrzygnięcie o cudowności jest w tym przypadku niezmiernie trudne, o ile nie niemożliwe. Jak bowiem rozstrzygnąć, czy w konkretnym wypadku życiodajny deszcz spadł na pola uprawne, bo zrządził tak Bóg, czy dlatego, że po prostu tak potoczyły się procesy pogodowe na mocy zadanych im praw? W przypadku obu ewentualności skutek jest ten sam – na pola uprawne spadł konieczny dla pożądanej obfitości plonów deszcz. Podobnie rzecz ma się w przypadku z zasady uleczalnej choroby. Jedynym, co może budzić wątpliwości, jest niezwykajnie szybki proces zdrowienia. Jednak nie z takim cudem mamy do czynienia w przypadku powstania nieredukowalnej złożoności. Jeśli bowiem, jak postulują teoretycy ID, ma być nieomal trywialne, że pewne struktury nie mogły wyewoluować, to cudowność pojawienia się tej struktury w organizmach żywych staje się dość ewidentna. Nie można

<sup>4</sup> Inaczej rozumianych cudów nie biorę tutaj pod uwagę. Naturalnie jednak funkcjonuje wiele pojęć cudu, o czym napomknąłem wcześniej, zainteresowanych natomiast odsyłam do cytowanej już literatury, a także do prac poświęconych ściśle temu zagadnieniu, jak choćby (Boufflet 2011; English 2008; Corner 2007; Rusecki 2006; Ashe 1978; Swinburne 1970).

też zgodzić się, że koncepcji inteligentnego projektu wystarczy pojęcie cudu w drugim jego rozumieniu, czyli jako zdarzenia, które zasadniczo jest możliwe w porządku naturalnym, ale ze względu na jakieś przygodne zaszłości, jak choćby zepsucie grzechu, nie może w tej chwili wystąpić. Koncepcja ID nie zakłada bowiem, że złożoność mogłaby wyewoluować, ale z jakichś przygodnych przyczyn w znanej nam historii naturalnej nie wyewoluowała – przeciwnie, uczeni skupieni wokół pojęcia ID twierdzą coś mocniejszego, mianowicie że z przyczyn fundamentalnych, na mocy boskim nakazem zadanych praw przyrody złożoność nie mogła wyewoluować. Pojęcie ID wymaga wobec tego mocnego pojęcia cudu jako zdarzenia, które nie jest możliwe przyrodniczo rzecz biorąc i może zajść wyłącznie za sprawą boskiej interwencji.

Mocne pojęcie cudu, powtórzmy, definiuje cud jako zdarzenie zachodzące w przyrodniczym świecie, które jest niemożliwe z uwagi na rządzące przyrodą prawa, wobec czego może zajść wyłącznie za sprawą boskiej interwencji. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę niekończącą się historię nauki i jej zasadniczo indeterministyczny rozwój, owa niemożliwość przyrodnicza staje się bardzo kłopotliwą, w sensie filozoficznym, składową koncepcji cudu. Z uwagi na nieustanny postęp nauki nie jest możliwe sformułowanie rozstrzygającego, nierelatywnego historycznie argumentu dowodzącego naukowej niewyjaśnialności jakiegoś zjawiska (por. Życiński 2014). Nie jest odkrywczym stwierdzenie, że rozwój nauk przyrodniczych właśnie na tym polega, że wyjaśniają one z czasem zjawiska i problemy wcześniej niezrozumiałe. O ile nie można racjonalnie przypuścić, że kiedykolwiek nauka wyjaśni wszystko (zresztą czym owo „wszystko” miałoby być?), o tyle nie można też racjonalnie twierdzić w przypadku dowolnego jednego zjawiska, że nauka nigdy go nie wyjaśni. A właśnie zasadnicza niewyjaśnialność zjawiska jest w myśl filozofii Akwinaty świadectwem jego cudowności. Zresztą tego rodzaju warunek cudowności funkcjonuje w obrębie doktrynalnych rozstrzygnięć Kościoła również dziś. Bo choć przypisuje się cudom również funkcję dydaktyczną, to jednak podstawą oficjalnego uznania cudu jest orzeczenie przyrodników o niewyjaśnialności zjawiska metodami naukowymi. Rzecz w tym, że owa niewyjaśnialność zawsze jest przygodna, jest historycznie relatywną sytuacją, która w dowolnej chwili może ulec zmianie wskutek jakiegoś rewolucyjnego odkrycia naukowego. Możemy rozważyć nawet tak abstrakcyjny przypadek osoby (rzecz, która wedle mej wiedzy nie zaszła mimo wielu innych, rozmaitych poświadczonych cudów), która w wyniku nieszczęśliwego wypadku straciła nogę. Wedle współczesnej wiedzy kończyła nie może tej osobie odrosnąć. Jeśliby więc odrosła i można by racjonalnie przypuszczać, że odrosła w związku z pobożnymi praktykami poszkodowanego, należałoby to uznać za cud. Nie można jednak

wykluczyć, że będzie to pierwszy przypadek ekspresji wcześniej utajonej w genotypie, do tej pory nierozpoznanej zdolności, która w toku ewolucji na przestrzeni przyszłych kilku milionów lat stanie się własnością zupełnie pospolitą u naszych potomków.

Analogonem mocnego pojęcia cudu wydaje się w pewnym sensie, biorąc pod uwagę dotychczasowe refleksje, koncepcja Boga luk (por. Bylica 2004), która swymi korzeniami sięga postaci Samuela Clarke'a, zwolennika wypełniania luk poznawczych hipotezą Boga (por. Życiński 2014). Różnią się obie idee jedynie powszechnością zjawisk, do których się odnoszą. Gdy mamy do czynienia z jednostkowym, rzadkim zdarzeniem, którego nie umiemy wyjaśnić, będziemy mówili o cudzie zdziałanym przez Boga. Gdy natomiast będziemy mieli do czynienia ze zjawiskiem powszechnym, które nie zostało wyjaśnione przez naukę, wtedy bezpośrednio odwołamy się do Boga jako koniecznej przyczyny tam, gdzie nie umiemy znaleźć przyczyn naturalnych. Nie wspomnimy o cudzie, nie ma bowiem praw, które Bóg miałby tu zawiesić, ale luce pośród praw, w której odśłania się boska istność. Wyłania się z tych rozważań wizja rzeczywistości, której zjawiska dają się podzielić na trzy kategorie ze względu na to, co jest ich bezpośrednią przyczyną. Pierwszą składową rzeczywistości są zjawiska spowodowane przyczynami naturalnymi. Drugą składową są zjawiska powszechne niewyjaśniane w kategoriach naturalnych. Trzecią składową są zjawiska niewyjaśniane i sporadyczne, czyli cuda. Styl refleksji, który jest przedmiotem naszych tu rozważań, każe w przypadku drugiej i trzeciej składowej doszukiwać się sprawstwa Bożego. Jeśli bowiem nie przyroda działała to, co niewyjaśniane i cudowne, to musiał to działać Bóg. Jest to jednak wizja nader nieelegancka. By miało bowiem sens, luki muszą być właściwe porządkowi ontologicznemu, nie epistemologicznemu, a w takim wypadku boskie dzieło okazuje się niedopracowane. Zwłaszcza w perspektywie teleologicznej ciśnie się wtedy na usta nieco ironiczne pytanie: czy wszechmocny Bóg nie mógł być stworzyć świata całkiem samowystarczalnemu? Z perspektywy teisty we wszystkich trzech przypadkach mamy do czynienia z boskim przyczynowaniem, osobliwym wydaje się więc, że przypadki drugi i trzeci miałyby być jakoś szczególnie uprzywilejowane w poszukiwaniu Boga. Można wysnuć przypuszczenie, że za koncepcjami cudu i nieredukowalnej złożoności stoi pewien dualizm, zgodny z którym dane zjawisko albo ma swą przyczynę w prawach naturalnych, albo w Bogu. Z jednej strony, logicznie rzecz biorąc, dualizm ten nie wyklucza roli Boga jako prawodawcy w przypadku zjawisk wyjaśnianych naturalistycznie, niemniej z drugiej, nieco psychologizując, można przypuścić, że doszukiwanie się w niektórych zjawiskach fundamentalnej niewyjaśnialności i związanej z nią konieczności wskazania na Boga jako przyczynę tych zjawisk jest symptomem słabej wiary, która niby Niewierny Tomasz poszukuje namacalnych znaków obecności Boga w świecie.

Choć istotnie Bóg luk w logicznym sensie nie wyklucza Boga Pantokratora, który ma pod swą władzą również przyczyny naturalne, historia chwytliwego, acz nieostrożnego pomysłu Bentleya, jego intelektualnego spadkobiercy Paleya i wynikłego z ich koncepcji zamętu intelektualnego wokół teorii ewolucji poucza, że należy wystrzegać się tego rodzaju pochopnych uproszczeń nie tylko z uwagi na błędy samych tych koncepcji. Koncepcja Boga luk, nieredukowalnej złożoności czy mocna koncepcja cudu zawdzięczają swą chwytliwość chyba dość nieszczęśliwej intuicji, wedle której Bóg bardziej jest Bogiem, gdy działa bezpośrednio, niż gdy działa za pośrednictwem praw przyrody. Intuicja ta zdaje się widzieć w prawach przyrody równorzędnych Bogu pomocników w dziele stworzenia, których współudział ujmuje chwały boskiej potędze. Bóg jest więc bardziej obecny w cudach, które czyni bezpośrednio, niż w porządku przyrody, który współtworzy z naturą. Gdyby rzeczywiście prawa przyrody miały w stwarzaniu swój współudział, Bóg rzeczywiście bardziej byłby autorem cudów niż świata. Prawa przyrody są jednak takim samym stworzeniem jak ptaństwo niebieskie, tak samo Bogu podległym i w nich tak samo jak w każdym innym stworzeniu Bóg jest obecny.

## 8. Repryza subiektywna

87

Cudowność i nieredukowalność – obie, podobnie jak koncepcja luk poznawczych, zakładają naukową niewyjaśnialność, przeto jak sama niewyjaśnialność, są kategoriami relatywnymi i historycznie zmiennymi. W toku wieków różne zjawiska będą pod te kategorie podpadały, a różne będą z ich zakresu wypadały. Przypuszczalnie nauka wyjaśni kolejne cuda, obracając ich cudowność w naturalność (por. Życiński 2014), odkryje za to kolejne, których nikt się nie spodziewał. Niepodobna więc dowodzić, że wrażenie cudowności kiedykolwiek zniknie nam z horyzontu, ku któremu zmierzamy. Niepodobna jednak również przypuszczać, że cuda istnieją w jakimkolwiek mocnym sensie. Albo wszystko jest cudem, albo nic. Jakie racje prócz subiektywnych, często niezmiernie ważnych dla życia duchowego wzruszeń mogą przemówić za twierdzeniem, że czymś bardziej zdumiewającym jest, gdy Hostia staje się strzępkim mięśnia sercowego, niż gdy mocą przez Boga ustanowionych praw w toku ewolucji powstaje Wszechświat, a potem Człowiek? Czemu Bóg miałby być większym cudotwórcą, gdy leczy paralytyka, niż wtedy, gdy rękami lekarza przywraca choremu zdrowie albo gdy ustanawia prawa fizyczne? Chyba właśnie zestawienie Boga cudownie uzdrawiającego i lekarza uzdrawiającego naturalnie choć, jak wierzą teiści, z dopustu Bożego, najdobitniej pozwala odczuć, jak bardzo subiektywną i relatywną kategorią jest kategoria cudu.



Z nieredukowalnością jest inaczej. O ile cudowność jest bowiem sprawą religii i mitu, który napędza świat i w istocie przejawia się w całości Stworzenia, a nie tylko w jego części, o tyle nieredukowalność rości sobie prawo do bycia sprawą nauki. Nieredukowalność domaga się, by nauka z możliwości wnioskowała o konieczności. Pod przykrywką nieredukowalności usiłuje się w istocie wprowadzić do nauki zupełnie obce nauce pojęcie cudu wbrew naturze samego tego pojęcia, pod które podpada albo wszystko, albo nic. W ten sposób koń trojański przypuszcza szturm na rubieżę nauki.

## Bibliografia

- Ashe G. (1978), *Miracles*, Routledge – Kegan Paul, London.
- Beckett S. (1985), *Czekając na Godota*, PIW, Warszawa.
- Boufflet J. (2011), *Historia cudów*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Bylica P. (2004), *Bóg luk a granice nauki*, referat wygłoszony na III Filozoficznym Forum Młodych, [http://www.nauka-a-religia.uz.zgora.pl/images/Inne.teksty/Bylica\\_Bog.luk.a.granice.nauki.pdf](http://www.nauka-a-religia.uz.zgora.pl/images/Inne.teksty/Bylica_Bog.luk.a.granice.nauki.pdf) (dostęp: 2.01.2020).
- Chaberek M. (2014), *Stworzenie czy ewolucja?*, Fronda, Warszawa.
- Corner D. (2007), *The Philosophy of Miracles*, Bloomsbury Publishing, London.
- Cyceron (1960), *Pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa.
- 88 Davies B. (1993), *Wprowadzenie do filozofii religii*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- English A. (2008), *Ślady Boga. Cuda Kościoła Katolickiego*, Świat Książki, Warszawa.
- Francoeur R.T. (1969), *Horyzonty ewolucji*, PAX, Warszawa.
- Heller M. (2013), *Filozofia przypadku*, Copernicus Center Press, Kraków.
- Heller M. (2014), *Przedmowa do trzeciego i czwartego wydania polskiego*, [w:] E. McMullin, *Ewolucja i stworzenie*, przeł. J. Rodzeń, Copernicus Center Press, Kraków, s. 5–11.
- Hick J. (1994), *Argumenty za istnieniem Boga*, Znak, Kraków.
- Hume D. (1977), *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, PWN, Warszawa.
- Jodkowski K. (2007), *Spór ewolucjonizmu z kreacjonizmem, podstawowe pojęcia i poglądy*, Me-gas, Warszawa.
- Łomnicki A. (2002), *Ekologiczne i behawioralne konsekwencje ewolucji* [w:] H. Krzanowska, A. Łomnicki, J. Rafiński i in. (red.), *Zarys mechanizmów ewolucji*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 215–263.
- Meister C. (2018), *Wprowadzenie do filozofii religii*, przeł. D. Misztal, T. Sieczkowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Messenger E.C. (1931), *Evolution and Theology*, Burnes and Oates, London.
- Nowiński C., Kuźnicki L. (1965), *O rozwoju pojęcia gatunku*, PWN, Warszawa.
- Rusecki M. (2006), *Traktat o cudzie*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Sady W. (2015), *Czego Kazimierz Jodkowski nie dostrzega, jeśli o odkrycia naukowe chodzi?*, [w:] P. Bylica, K.J. Kilian, R. Piotrowski i in. (red.), *Filozofia – Nauka – Religia. Księga Jubileuszowa dedykowana Profesorowi Kazimierzowi Jodkowskiemu z okazji 40-lecia pracy naukowej*, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra, s. 59–64.
- Sagan D. (2009), *Spór o nieredukowalną złożoność*, Me-gas, Warszawa.
- Stopa A. (2001), *Filozoficzne aspekty koncepcji teleologicznych w biologii (studium historyczno-krytyczne)*, [w:] K. Kloskowski, M. Lubański (red.), *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa, s. 75–145.

Swinburne R. (1970), *The Concept of Miracle*, Macmillan – St. Martin's Press, London.

Świeżyński A. (2018), *Jak uratować cud?*, [w:] J. Hołówka, B. Dziobkowski (red.), *Filozofia religii. Kontrowersje*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 267–288.

Wendt H. (1961), *Szukałem Adama*, t. 1–2, Wiedza Powszechna, Warszawa.

Życiński J. (2014), *Transcendencja i naturalizm*, Copernicus Center Press, Kraków.

Życiński J. (2016), *Cel i konieczność ewolucji* [w:] M. Heller, J. Życiński, *Dylematy ewolucji*, Copernicus Center Press, Kraków, s. 117–127.

**Streszczenie:** *Koń trojański w mieście nauki, czyli impresja o cudownościach i nieredukowalnościach*

Celem tekstu jest ukazanie wzajemnego uwikłania pojęcia cudu i pojęcia nieredukowalnej złożoności. W tekście przeprowadzona została analiza porównawcza obu pojęć w kontekście historycznym i współczesnym. Teoria inteligentnego projektu implikuje kategorię cudu. Pojęcie cudu jest problematyczne z punktu widzenia filozofii religii i filozofii nauki. W ten sposób teoria ID z jednej strony przemyca do nauki kategorię zupełnie nauce obcą, eksplanacyjnie nieefektywną kategorię cudu. Z drugiej natomiast przyjmuje koncepcję Boga luk, która jest kłopotliwa z teologicznego punktu widzenia, ponieważ ujmuje Bogu wszechmoc.

**Słowa kluczowe:** cud, filozofia nauki, filozofia religii, nieredukowalna złożoność, teoria ewolucji, teoria inteligentnego projektu, Bóg luk, wszechmoc, panenteizm, teleologia, argument teleologiczny

89

**Summary:** *The Trojan Horse in the City of Science, or Impression on Miracles and Irreducible Complexity*

The aim of this text is to show the mutual entanglement of the concept of miracle and the concept of irreducible complexity. The text contains a comparative analysis of both concepts in a historical and contemporary context. Intelligent design theory implies an idea of miracle. The concept of miracle is problematic from the point of view of philosophy of religion and philosophy of science. In this way ID theory on one hand brings into science a completely unfamiliar category, a category of miracle which is totally ineffective in explanation. On the other hand it assumes the God of the gaps concept, which is troublesome from the theological point of view, because it offends God's omnipotence.

**Keywords:** miracle, philosophy of science, philosophy of religion, irreducible complexity, theory of evolution, intelligent design theory, God of the gaps, omnipotence, panentheism, teleology, teleological argument



*Peter Simons*

## THE LOGIC OF EXCESS

It's hard for a mouse  
to find a house  
that's not too cold,  
not too hot,  
not too big,  
not too small,  
not too noisy,  
not too wet,  
not too dirty.

Helen Piers, *Mouse Looks for a House*

91

For Claire, Rupert, Wolfgang and Torben  
who found a house.

### 1. Looking for a House, and other Excess Avoidance Exercises

For whatever reason, you want to find and move into a new house. At once you are faced with a multidimensional exercise in avoiding excesses. The house should be large enough for your needs, but not so large that it is too expensive to run or furnish; it should be close enough to your workplace, and that of your partner, and to good schools for your children, and to transport connections. It should be light enough, well enough insulated, well enough served with utilities, and in good enough condition, and above all, it should not be too expensive. When my children were small, they enjoyed, both in English and in German, Helen Piers's little book about a mouse looking for a house, which encapsulates, in miniature form, the problems of avoiding excesses in finding a house.

In everyday life we are surrounded by the need to avoid practical excesses. One should eat enough fruit, but not too much fatty food, drink

enough fluids, but not too much alcohol, not drive too fast, allow enough time to get to the airport, pack enough clothes for the holiday but not so many as to incur excess baggage charges, be neither overweight nor underweight, get enough exercise and enough sleep, and so on.

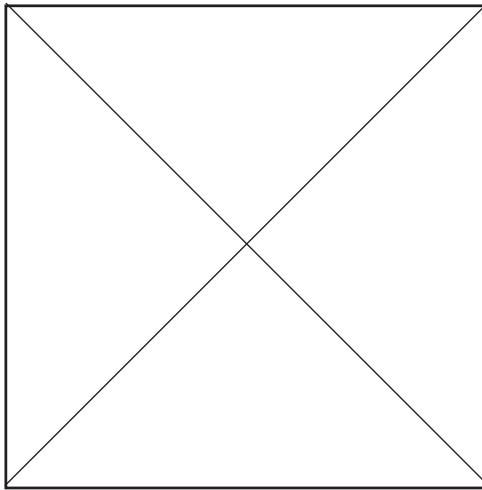
This paper is a little exercise in a micrologic, the logic – philosophical and formal – of excess (too much), its obverse (too little = not enough), and their contradictories (not too much, not too little = enough).

## 2. The Excess Square of Opposition

One big clue that there is a logic to be found here is that the formal terms of the logic of excess<sup>1</sup> form a square of opposition, like in any self-respecting logic. Let us for now fix the dimension of variation, call it just 'X'. Then the square of opposition looks like this:

Too much *X*  
= Excessive *X*

Too little *X*  
= Not enough *X*  
= Insufficient *X*  
= Deficient in *X*



Enough *X* =  
Sufficient *X* =  
Not too little *X*

Not too much *X*  
= Not excessive *X*

<sup>1</sup> I shall call it this for brevity: a fuller but less mellifluous name would be 'the logic of excess and sufficiency'.

Whenever we have a square of opposition, there are three mutually exclusive “statuses” involved, two “extremes” or “major” statuses, and one “middle” or intermediate status, which is the conjunction of the two “minor” statuses. In the categorical square they are *All*, *No*, and *Some but not all*; in the modal square they are *Necessary*, *Impossible*, and *Contingent* (= *Possible but not necessary*); in the deontic square they are *Obligatory*, *Forbidden*, and *Optional* (= *Permitted but not obligatory*); here they are *Too much*, *Too little*, and *Enough but not too much*. To have a short name for this last status I shall call it *Suitable*. As almost always happens with squares of opposition, it is the lower right corner, the ‘O’-corner, that is least likely to be unitarily lexicalised, i.e. to have its own single term. Avoiding excesses in a given case means steering for a place in the intermediate or suitable zone. This is sometimes called the “comfort zone”, and in some cases indeed the “Goldilocks zone”.<sup>2</sup>

Where there is a square of opposition, there is also a hexagon of opposition.<sup>3</sup> In our case this comes from admitting the status *Unsuitable*, which is the disjunction *either too much or too little*, and is contradictory to *Suitable*. Later we shall mention the last two terms completing the full octagon of opposition.

### 3. Dimensions of Variation

As our opening examples indicate, there are many dimensions of variation, concerning which particular cases may be excessive or sufficient. Some have to do with kinds of quality, such as wetness or dryness, some with values, such as utility or comfort, some with quantity kinds such as weight, length, social goods such as income and wealth, or with kinds of relation, such as proximity. Aristotle’s account of the Golden Mean is about seeking to exemplify virtues which avoid contrary excesses, proper courage being the suitable mean between too little braveness (cowardliness) and too much braveness (recklessness). What they all have in common however, is that they are in some way or another *quantifiable*. If  $X$  is a dimension of variation, it must be possible to say that one case or instance is more or less  $X$  than another, or that they are  $X$  to the same degree or extent.

<sup>2</sup> In the English fairy tale, Goldilocks found the bears’ porridge that was neither too hot nor too cold, their chair and bed that were neither too hard nor too soft. Those suitable things in the comfort or Goldilocks zone are “just right”. Planets in the Goldilocks zone – more scientifically, the *circumstellar habitable zone* or CHZ – around a star are not too far from it and not too near to it for there to be liquid water on its surface, and so to be able to support life as we know it.

<sup>3</sup> On hexagons (and octagons) in modal logic and more generally, see (Simons 2012).

The nature of this quantification need not be scientifically exact. Not all quantities are isomorphically represented by the non-negative real numbers, though of course some are. The lengths of air routes between one airport and another form a distance continuum. For an aircraft with a given maximum range for a given payload, some routes are too long to fly. In some circumstances, a merely ordinal scale will work. The Mohs Hardness Scale for minerals is an ordinal scale. For some purposes, for example, finding a suitably scratch-resistant surface for a kitchen top, one may be looking for a mineral with hardness of at least 5 but not greater than 7. So anywhere between 5 and 7 inclusive is suitable, one of hardness 4 or less is too soft, and one of hardness 8 or more is too hard. Nor need the quantities in question always be mathematically exact. The walking distance from my front door to the nearest railway station is *around* 1.3 km, an approximate distance, not an exact distance measurable to atomic precision.

94

Dimensions of variation  $X$  for which we may speak of some things being more or less  $X$  than other things typically select one preferred direction of variation as being “increasing” and the opposite direction as being “decreasing”, and the generic name for the determinable dimension of variation, with its different determinate values or degrees, is often the same as or cognate with the name for the positive direction. When asking about the length of an object, we ask “How long is it?” The term for the dimension, ‘length’, is cognate to ‘long’. It requires a special setting, for example when trying to fit an object into a confined space, for us to switch to asking, “How short is it?” In linguistic parlance, of the two opposed terms, ‘long’ and ‘short’, it is ‘long’ that is the unmarked term and ‘short’ that is the marked term. Likewise, when asking about the weight of a body, for example, we naturally ask “How heavy is it?” The “positive” direction is here towards the heavier, and objects significantly far along that spectrum are called “heavy”. Again, it would take a special setting for us to switch to the marked term and ask, “How light is it?”

Where  $X$  is a dimension of variation, items  $a$  and  $b$  can be such that  $b$  is more  $X$  than  $a$ . Since this is a relation, it has a converse:  $a$  is less  $X$  than  $b$ . But in the light of distinctions between polar opposites like long/short, near/far, heavy/light, old/young etc., it would be good to have an operation taking  $X$  to the reversed comparison. We co-opt the general reversing prefix ‘un-’ for an operator taking the direction of increasing  $X$  to the direction of decreasing  $X$ , and say that less  $X$  = more un- $X$ : to be younger is to be less old, that is, more un-old. This is not linguistically pretty, but it allows us to generalise. There are some precedents in natural language. To be unhappy is to be the opposite of happy. Polar opposites normally do not exhaust their range; they leave an intermediate area. In this case, to be

unhappy is to be more than just not happy: it is to be, as is sometimes said, “positively unhappy”. To be in the intermediate zone is to be neither happy nor unhappy. We will write ‘ $uX$ ’ for ‘ $un-X$ ’. This polar or directional reversal is obviously of period two:  $uuX = X$ .

#### 4. The Form of Statements of Excess

Again, we will keep the dimension of variation  $X$  fixed but indefinite. The general form of statements about excess etc. is taken to be

$a$  is  $\mathbf{K}$  in  $X$  in order that  $p(a)$

where  $X$  is the dimension of variation, ‘ $a$ ’ names an object, person, situation etc. which has  $X$  to some degree, which I shall call the *subject* of the statement, ‘ $\mathbf{K}$ ’ stands in for the specific terms of the logic, like ‘too much’, ‘enough’, ‘not enough’ etc., and ‘ $p(a)$ ’ stands in for a sentence that states some aim, requirement or desideratum, one which concerns  $a$  in some way or another, and which I shall refer to as the *goal*. To get the flavour, here are some examples, which we regiment in this form.

This house is too expensive for me to buy  
comes out as

This house is too much in price in order that I buy it

Here  $a =$  this house,  $\mathbf{K} =$  too much,  $X =$  price, and  $p(a) =$  I buy this house.

Jim is not old enough to enlist in the Navy

Jim is not enough in age in order that he enlist in the Navy

$a =$  Jim,  $\mathbf{K} =$  not enough,  $X =$  age,  $p(a) =$  Jim enlists in the Navy

We can put the same fact another way:

Jim is too young to enlist in the Navy

Here,  $a =$  Jim,  $\mathbf{K} =$  too much,  $X =$  youth (un-age),  $p(a) =$  Jim enlists in the Navy

The economy has grown enough for the Finance Minister to cut taxes [sc. without damaging the economy]

$a =$  the economy,  $\mathbf{K} =$  enough,  $X =$  growth,  $p(a) =$  the Finance Minister cuts taxes without damaging the economy

A final example:

The Earth is suitably far from the Sun to support life

$a =$  the Earth,  $\mathbf{K} =$  suitable (not too much and not too little),  $X =$  distance from the Sun,

$p(a) =$  the Earth supports life. That is, the Earth is in the CHZ or Goldilocks zone.



To express all we need, the following letters are used for the values of 'K':

**E** Excessive, too much

**D** Deficient, too little

**G** Enough, sufficient (cf. German Genügend)

**S** Suitable

**U** Unsuitable

**C** Not too much (the Cinderella corner)

The shape of formulas we will adopt for statements of these kinds is

$a \mathbf{K}_x p(a)$

and for comparisons in dimension  $X$  we use  $a \leq_x b$  in the obvious manner, with the principles of a linear order applying to  $a \leq_x b$ , which are set out explicitly in Section 10 below.

## 5. Modalities and Implicatures

96

The concepts of excess, sufficiency etc. are intrinsically modal in nature. If any statement of the form  $a \mathbf{E}_x p(a)$ ,  $a \mathbf{D}_x (a)$  or  $a \mathbf{U}_x p(a)$  is true then not only *is* it not true that  $p(a)$ , but in some sense  $p(a)$  *cannot* be true. If Jim is too young to join the Navy, or too old to join the Navy, then he cannot join the Navy. So it seems. But it was not uncommon for young boys to run away to sea, lie about their age, and join the Navy<sup>4</sup>, and it has been known for older men to pretend they are younger than they are in order to serve. The statement that Jim is too young to join the Navy certainly does not imply he cannot do so under any circumstances, or that it is logically or naturally impossible, but only that he cannot join *legitimately*, according to the rules. Such riders and qualifications are often left tacit in ordinary speech. Likewise, if we say that this gate is too narrow for me to drive my car through, that doesn't automatically entail that I do not. It may be too narrow for me to drive through *without damaging my car or the gate*, and that is what is normally meant, but that doesn't stop me from doing it if I intend to get through come what may, or if I make an error of judgment and drive through, scratching my car and/or demolishing the gatepost in the process.

The sense of "cannot" or "not possible" is one which in each case appropriate to the dimension of variation, the situation and the goal. If Jim is too young to join the Navy legitimately, but he lies about his age and joins anyway, he may have joined, but he still has not joined legitimately, and

<sup>4</sup> Recent genealogical research reveals that almost a third of seamen who served in the Royal Navy in World War I joined between the ages of 14 and 17, when the minimum age for seeing combat was 18 (Agency 2015).

he could not. If my car is too wide to pass through the gate without damage, then even if it passes through, it cannot pass through without damage, and does not pass through without damage. Suppose Jim is old enough and young enough to join the Navy. It still does not follow that he can join the Navy: he might not be physically fit enough, he might not be of the requisite nationality, the Navy might not be recruiting. What we can say is that he can, *as far as his age goes*, join the Navy. The modal operator is therefore aligned with the dimension  $X$ . Writing ' $\diamond_x$ ' for 'it is possible as far as  $X$  goes that', this means that all of the following can be asserted as theses of excess logic

$$\begin{aligned} a \mathbf{E}_x p(a) &\rightarrow \sim \diamond_x p(a) \\ a \mathbf{D}_x p(a) &\rightarrow \sim \diamond_x p(a) \\ a \mathbf{U}_x p(a) &\rightarrow \sim \diamond_x p(a) \end{aligned}$$

Contraposing, if Jim can or actually does join the Navy legitimately, then he must have been old enough to do so.

$$\diamond_x p(a) \rightarrow a \mathbf{G}_x p(a)$$

However, we cannot simply turn this round and assert

$$a \mathbf{G}_x p(a) \rightarrow \diamond_x p(a)$$

because even if Jim is old enough to join the Navy, for him to be able to join it, he must in addition not be too old to do so. He has to be *both old and young* enough to do so, which of course has the form

$$a \mathbf{S}_x p(a) \rightarrow \diamond_x p(a)$$

The converse implication also holds: if it is possible as far as his age goes for Jim to join the Navy then he must be old enough to do so but not too old to do so. More generally,

$$\diamond_x p(a) \rightarrow a \mathbf{S}_x p(a)$$

In terms of meaning, there appears to be little to choose between sentences overtly expressing the modality, and those that do not. For example

Mary is old enough to vote  
 does not differ significantly from  
 Mary is old enough to be able to vote

The connection between the local meaning of 'possible', and that of statements of satisfactoriness is indeed so close that I can see no point in

separating them. Rather we shall understand ' $\diamond_x p(a)$ ' to mean the same as ' $a S_x p(a)$ ': this delivers all the results one would wish, and it avoids an otherwise undefined concept.

In everyday speech, when we say "Jim is old enough to join the Navy" we often *do* imply that he can, without qualification. What has gone wrong here? The answer is that in everyday speech we frequently incur Gricean implicatures, that is, for pragmatic reasons we make additional conversational commitments beyond the logically strict form of our words. A typical example using a different logical form is

Some of those at the party drank vodka

which implicates – but does not logically entail – that some did not drink vodka. The lack of logical entailment is shown by the ability to cancel implicatures, so the following is not inconsistent:

Some of those at the party drank vodka; in fact, *everyone* there did.

Similarly, when we say

Jim is old enough to join the Navy

we normally implicate that he is not too old to do so, but the following is a consistent – if conversationally unlikely – thing to say:

Jim is old enough to join the Navy; in fact, he's *too* old to do so.

When dealing with the logic of the **G** and **C** forms, we shall be logically strict, and ignore possible implicatures.

It is worth stressing that non-modal implications such as

$$a S_x p(a) \rightarrow p(a)$$

cannot be affirmed, for the simple reason that just because something is possible does not mean it is actual. Jim might be of a suitable age to legitimately join the Navy, but simply not do so, either because he chooses another career, or for a debarring reason like those mentioned above.

Sometimes, especially when using the past tense, statements of sufficiency imply or hint that the goal was not just possible, but was actually attained. This can be the case for example with

In 1914, Jim was old enough to join the Navy

But while we often infer from the making of such a statement that Jim did in fact join the Navy, it does not strictly follow that he did. If we add a second statement, the assumption can be confirmed:

In 1914, Jim was old enough to join the Navy. He went on to fight at Jutland.

The second statement makes it clear to the historically informed that he did join (the Battle of Jutland was a naval engagement of 1916), but the first statement could have been followed differently:

In 1914, Jim was old enough to join the Navy. He chose to join the Army instead.

Whenever a vernacular **G**, **C** or **S** statement implies or hints that the goal was actually achieved, it is best to make that explicit, as in

$$a \mathbf{G}_x p(a) \wedge p(a).$$

Finally, note the importance of having the subject  $a$  included in the statement of the goal  $p(a)$ . To leave this out, and allow any sentence as expressing the goal is to invite irrelevant nonsense, such as

Jim is old enough for Fred to join the Navy

Jim is old enough for 2+2 to equal 4

Jim is too young for 2+2 to equal 5.

## 6. Different Subjects

There are circumstances in which from one statement of excess or sufficiency, about a certain subject, we may validly infer another such statement about a different subject. For example

This house is too expensive for me to buy

That house is more expensive than this one  
therefore

That house is too expensive for me to buy

Here is another example

Jim is too young to join the Navy

Fred is younger than Jim

therefore

Fred is too young to join the Navy

We may call this the principle of *monotonicity* of excess. It demonstrates how important it is to have the subject mentioned in the statement of the goal, allowing the insufficiency to be transferred.

## 7. Thresholds

If one house is too expensive for me to buy, but another one is not, then somewhere between their two prices there is a threshold price, below which I can afford a house, above which I cannot. Likewise, if Jim is old enough to join the Navy but Fred is too young to do so, then between their two ages there is a threshold age, below which one cannot join the Navy, above which one can (provided one is not too old). Such thresholds may be sharp or vague. In the case of legal thresholds, they tend to be sharp: one can only join the Royal Navy once one has reached the age of 16 years and

not exceeded the age of 39 years. In other cases, they may be vague. There is no exact price above which I cannot afford a house: I might squeeze a little extra money from somewhere if I really want a house which is in the borderline price zone, but not if I am not so keen on it.

What we can say is that, whether a threshold is exact or not, the status of sufficiency on either side of the threshold is different. For quantities where there is both a minimum and a maximum, we have to be more specific. Before we can formulate the relevant principles we need to determine how the thresholds relate to  $X$  and  $p(\dots)$ , since they depend on both. This house may be too expensive for me, but not too large for me; it may be too expensive for me but not for someone else; it may be too expensive for me to buy, but not too expensive for me to rent; and this other house may not be too expensive for me to buy. We define the *lower threshold* of a dimension  $X$  for  $p$  as that value of  $X$  below which the goal cannot be attained, and the *upper threshold* as that above which the goal cannot be attained. Formal definitions follow in Section 10.

We deliberately refrain from saying much about what happens if a subject's sufficiency etc. falls exactly on (or in) one of the thresholds: this will vary from case to case so it is better to treat cases on their merits, especially if the threshold is extended and vague.

100

There will not always be two thresholds. For a person without means, any house is too expensive, while for a billionaire, no car is too expensive. In Joseph Heller's novel *Catch 22*, no combatant is too insane to be excused combat duty. A theoretical limiting case is when the lower threshold and the upper threshold coincide. Imagine a perfect balance, which is in equilibrium only if the two objects on either side are *exactly* the same in weight. Suppose there is an object weighing exactly 100 g in one pan. For the balance to be in equilibrium, the object in the other pan must also weigh exactly 100 g. If the second object weighs any less, the balance tips towards the first object, if it weighs any more, the balance tips towards the second. The zone of suitability is in this case reduced to a point. Whether such a wafer-thin case is actually possible in any real situation is not the point. All we require is that the cases of excess and deficiency do not overlap, even in a point. Nothing can be both too much and too little at the same time and in the same respect. We call this the principle of *contrariety*.

## 8. Negative Goals

We have yet to look at the relationship between a positive goal  $p(a)$  and its negation  $\sim p(a)$ . This is not so straightforward as might appear. It takes a special context or type of variation for a negative goal to take precedence: in general, the positive is unmarked, the negative is marked. In

Brazil, literate citizens aged between 18 and 70 are *required* to vote in elections, while those aged between 16 and 18, or over 70, *may* vote, but do not have to do so. We must distinguish then four age–voting statuses

João is not old enough to vote

João is old enough to vote but not old enough to have to vote

João is old and young enough to have to vote

João is too old to have to vote.

There are in Brazil different thresholds for being able to vote and for it being compulsory to vote. Suppose our citizen João dislikes voting, so he is “positively” interested in the ages when he is *not* required to vote. His thoughts might have the following English rendering:

Below the age of 18 I am young enough not to have to vote and above the age of 70 I am old enough not to have to vote, but between the ages of 18 and 70 I am neither young enough nor old enough not to have to vote, so I then have to vote.

We have then the three zones

Young enough not to vote | Of an unsuitable age not to vote | Old enough not to vote or in notation

$$a C_{\text{age}} \sim(a \text{ votes}) \mid a U_{\text{age}} \sim(a \text{ votes}) \mid a G_{\text{age}} \sim(a \text{ votes})$$

The negative goal turns the landscape inside out. Whereas in the positive case the extreme zones represent compulsion and the middle zone represents permission, with a negative goal the extremes represent permission and the middle zone compulsion. One is never too young to not have to vote, and one is never too old to not have to vote. Because of the greater cognitive complexity of the negative case, we tend to accentuate the positive.

## 9. Multiple Thresholds in One Dimension

We can however get the positive and negative cases to work together. Given the duality between necessity and possibility, and given our definition of local possibility as

$$\diamond_x p(a) \leftrightarrow a S_x p(a)$$

we can define the corresponding local necessity as

$$\square_x p(a) \leftrightarrow \sim(a S_x \sim p(a))$$

that is, as

$$\Box_X p(a) \leftrightarrow a \mathbf{U}_X \sim p(a)$$

and we can utilise this to integrate different modal cases involving the same  $X$  and  $p(a)$  in a single dimension with up to four thresholds, using both positive and negative goals. Noting that, as usual

$$\Box_X p(a) \rightarrow \Diamond_X p(a)$$

any zone within which necessity or compulsion holds, call it the zone of *inevitability*, will have to be, in all non-trivial cases, a proper part of the zone of suitability.

As an example, imagine the Brazilian voting scheme modified so that citizens over 85 are *forbidden* to vote. We would then have four thresholds with the following five age zones.

Age	Description	Formula
0–16	Too young to vote	$a \mathbf{D}_{\text{age}} a \text{ votes}$
16–18	Old enough to vote but not old enough to have to vote	$a \mathbf{G}_{\text{age}} a \text{ votes} \wedge$ $a \mathbf{C}_{\text{age}} \sim(a \text{ votes})$
18–70	Of suitable age to have to vote = Of unsuitable age to not vote	$a \mathbf{U}_{\text{age}} \sim(a \text{ votes})$
70–85	Not too old to vote but old enough not to have to vote	$a \mathbf{C}_{\text{age}} a \text{ votes} \wedge$ $a \mathbf{G}_{\text{age}} \sim(a \text{ votes})$
85+	Too old to vote	$a \mathbf{E}_{\text{age}} a \text{ votes}$

102

## 10. A Logic of Excess

Axioms of Dimensions of Variation

$$\exists b(a \leq_X b \vee b \leq_X a) \rightarrow a \leq_X a$$

$$a \leq_X b \wedge b \leq_X c \rightarrow a \leq_X c$$

$$a \leq_X a \wedge b \leq_X b \rightarrow a \leq_X b \vee b \leq_X a$$

Axiom of Polar Reversal

$$a \leq_X b \leftrightarrow b \leq_{uX} a$$

Axiom of Excess or Deficiency

$$a \mathbf{E}_X p(a) \vee a \mathbf{E}_{uX} p(a) \rightarrow \sim p(a)$$

Axiom of Contrariety  
 $\sim(a \mathbf{E}_x p(a) \wedge a \mathbf{E}_{ux} p(a))$

Axiom of Monotonicity  
 $a \mathbf{E}_x p(a) \wedge a \leq_x b \rightarrow b \mathbf{E}_x p(b)$

Definitions for Dimensions of Variation

$a =_x b \leftrightarrow a \leq_x b \wedge b \leq_x a$   
 $a <_x b \leftrightarrow a \leq_x b \wedge \sim(b \leq_x a)$

Definitions of Constants of Excess and Sufficiency

$a \mathbf{D}_x p(a) \leftrightarrow a \mathbf{E}_{ux} p(a)$   
 $a \mathbf{G}_x p(a) \leftrightarrow \sim(a \mathbf{D}_x p(a))$   
 $a \mathbf{C}_x p(a) \leftrightarrow \sim(a \mathbf{E}_x p(a))$   
 $a \mathbf{S}_x p(a) \leftrightarrow a \mathbf{G}_x p(a) \wedge a \mathbf{C}_x p(a)$   
 $a \mathbf{U}_x p(a) \leftrightarrow a \mathbf{E}_x p(a) \vee a \mathbf{D}_x p(a)$

There are two more constants we can define, the universal or tautologous  $\mathbf{V}$ , and the empty or contradictory  $\mathbf{\Lambda}$ :

$a \mathbf{V}_x p(a) \leftrightarrow a \mathbf{S}_x p(a) \vee a \mathbf{U}_x p(a)$   
 $a \mathbf{\Lambda}_x p(a) \leftrightarrow a \mathbf{S}_x p(a) \wedge a \mathbf{U}_x p(a)$

and these complete the *octagon* of opposition of excess and sufficiency.

Definitions of Local Modalities

$\diamond_x p(a) \leftrightarrow a \mathbf{S}_x p(a)$   
 $\square_x p(a) \leftrightarrow \sim(a \mathbf{S}_x \sim p(a))$

Definitions of Lower and Upper Thresholds

$\text{Lth}(X, p) = \text{Iz}(\forall y(y <_x z \rightarrow y \mathbf{D}_x p(y)))$   
 $\text{Uth}(X, p) = \text{Iz}(\forall y(z <_x y \rightarrow y \mathbf{E}_x p(y)))$

Strictly, since 'p' is a one-place predicate which can be complex, the definientia should have the forms

$\text{Lth}(X, \lambda z.p(z))$   
 $\text{Uth}(X, \lambda z.p(z))$

but for brevity the forms given are usually adequate.

## 11. Some Theorems

The proofs of the following theorems are elementary. The difficulty in the logic of excess is not that there are intricate proofs of unexpected results (at least, I think not), but that of getting the formulation of the basic ideas right.



$a \leq_x b \leftrightarrow a \leq_{\text{uux}} b$	Double Reversal
$\sim(a \mathbf{E}_x p(a) \wedge a \mathbf{D}_x p(a))$	Contrariety
$a \mathbf{E}_x p(a) \rightarrow \sim p(a)$	Excess
$a \mathbf{D}_x p(a) \rightarrow \sim p(a)$	Deficiency
$a \mathbf{U}_x p(a) \rightarrow \sim p(a)$	Unsuitability
$p(a) \rightarrow a \mathbf{G}_x p(a)$	Sufficiency
$p(a) \rightarrow a \mathbf{C}_x p(a)$	Non-Excess
$p(a) \rightarrow a \mathbf{S}_x p(a)$	Suitability
$a \mathbf{D}_x p(a) \wedge b \leq_x a \rightarrow b \mathbf{D}_x p(b)$	Converse Monotonicity
$a \mathbf{E}_x p(a) \rightarrow a \mathbf{G}_x p(a)$	Subalternation 1
$a \mathbf{D}_x p(a) \rightarrow a \mathbf{C}_x p(a)$	Subalternation 2
$a \mathbf{G}_x p(a) \leftrightarrow a \mathbf{C}_{\text{uX}} p(a)$	Minor Obversion
$a \mathbf{G}_x p(a) \leftrightarrow \sim(a \mathbf{E}_{\text{uX}} p(a))$	Inner Duality 1
$a \mathbf{C}_x p(a) \leftrightarrow \sim(a \mathbf{D}_{\text{uX}} p(a))$	Inner Duality 2
$a \mathbf{U}_x \sim p(a) \rightarrow a \mathbf{S}_x p(a)$	Must $\rightarrow$ May
$\Box_x p(a) \rightarrow \Diamond_x p(a)$	Modal Weakening

## 12. Models

104

The requirements for representation in a model for this kind of statements are the following. We have a non-empty domain  $D$  of subjects (the  $a, b$  etc.), we have a dimension of variation  $X$ , and we have a predicate  $p$  intended to be true or false of elements of the domain with respect to  $X$ .

We map values of  $X$  to non-negative real numbers,  $\mathbb{R}_{+0}$  by a map  $M : D \rightarrow \mathbb{R}_{+0}$  such that for all  $a, b \in D$ ,  $a \leq_x b \leftrightarrow M(a) \leq M(b)$ . This ensures that the axioms for  $X$  are adequately represented. Obviously  $a \leq_{\text{uX}} b \leftrightarrow M(b) \leq M(a)$ . The image of  $D$  under  $M$  need not be the whole of  $\mathbb{R}_{+0}$ .

A predicate  $p$  is mapped to a subset of  $\mathbb{R}_{+0}$  by a valuation function  $V$ , which conforms to one of the following three cases, each with two subcases:

Case 1: For some  $l \in \mathbb{R}_{+0}$ ,  $V(p) = \{x \in \mathbb{R}_{+0} : x \geq l\}$

Subcase 1a:  $l = 0$ .  $V(p) = \mathbb{R}_{+0}$

Subcase 1b:  $l > 0$ .  $V(p)$  is a top segment of  $\mathbb{R}_{+0}$

Case 2: For some  $k \in \mathbb{R}_{+0}$ ,  $V(p) = k$

Subcase 2a:  $k = 0$

Subcase 2b:  $k > 0$

Case 3: For some  $l, h \in \mathbb{R}_{+0}$  such that  $l < h$ ,  $V(p) = [l, h] = \{x \in \mathbb{R}_{+0} : l \leq x \leq h\}$

Subcase 3a:  $l = 0$ .  $V(p)$  is an initial interval of  $\mathbb{R}_{+0}$

Subcase 3b:  $l > 0$ .  $V(p)$  is a medial interval of  $\mathbb{R}_{+0}$

The numbers  $l$ ,  $h$  and  $k$  are threshold values:  $l$  for the lower threshold,  $h$  for the upper threshold (if any), and  $k$  for the limiting case where they coincide. Given  $D$ ,  $M$  and  $V$ , the truth conditions for basic statements of excess and sufficiency are then determined as follows:

In Case 1a

$a \mathbf{E}_x p(a)$  is always false

$a \mathbf{D}_x p(a)$  is always false

$a \mathbf{S}_x p(a)$  is always true

In Case 1b

$a \mathbf{E}_x p(a)$  is always false

$a \mathbf{D}_x p(a)$  is true for  $V(a) < l$  and false for  $V(a) \geq l$

$a \mathbf{S}_x p(a)$  is false for  $V(a) < l$  and true for  $V(a) \geq l$

In Case 2a

$a \mathbf{E}_x p(a)$  is true for  $V(a) > 0$  and false for  $V(a) = 0$

$a \mathbf{D}_x p(a)$  is always false

$a \mathbf{S}_x p(a)$  is true for  $V(a) = 0$  and false otherwise

In Case 2b

$a \mathbf{E}_x p(a)$  is true for  $V(a) > k$  and false otherwise

$a \mathbf{D}_x p(a)$  is true for  $V(a) < k$  and false otherwise

$a \mathbf{S}_x p(a)$  is true for  $V(a) = k$  and false otherwise

In Case 3a

$a \mathbf{E}_x p(a)$  is true for  $V(a) > h$  and false otherwise

$a \mathbf{D}_x p(a)$  is always false

$a \mathbf{S}_x p(a)$  is true for  $V(a) \leq k$  and false otherwise

In Case 3b

$a \mathbf{E}_x p(a)$  is true for  $V(a) > h$  and false otherwise

$a \mathbf{D}_x p(a)$  is true for  $V(a) < l$  and false otherwise

$a \mathbf{S}_x p(a)$  is true for  $l \leq V(a) \leq h$  and false otherwise.

It is straightforward if a little tedious to check that the axioms are verified in such a model. The important ones to check are the Axioms of Contrariety and Monotonicity, and they are verified.

## 13. Precedent

To my knowledge there has been very little philosophical discussion of the logical principles of excess and sufficiency. The nearest to an exception is in Alexius Meinong's late ethical writings,<sup>5</sup> where Meinong attempts to line up deontic categories, including those found in the deontic square of opposition, with linearly ordered values. Meinong's focus and interest are different from ours, but he is clearly fishing in the same pond: he connects linear series with the ideas of "too little" and "too much", he discusses polar opposites and squares of opposition, and he envisages various different kinds of value, not just ethical, but also economic, as sustaining analogous considerations.<sup>6</sup>

## Literature

Agency (2015), *Royal Navy Heroes of World War One Were Underage, Records Reveal*, <https://www.telegraph.co.uk/news/uknews/defence/11452252/Royal-Navy-heroes-of-World-War-One-were-underage-records-reveal.html> (date of access: 15.09.2020).

Sajama S. (1988), *Meinong on the Foundations of Deontic Logic*, "Grazer Philosophische Studien" 32, s. 69–81.

Schubert-Kalsi M.-L. (1996), *Alexius Meinong's Elements of Ethics*, Kluwer, Dordrecht.

Simons P. (2012), *Approaching the Modal Hexagon*, "Logica Universalis" 6, s. 109–118.

### Summary: *The Logic of Excess*

Statements such as 'This house is too expensive for me to buy', 'Jim is old enough to join the Navy', and similar and related statements, have to do with excess and sufficiency. They are connected in meaning systematically enough to sustain their own local logic. The chief difficulty in formulating this logic is that of discerning the best way to represent such statements and to take account of the loose fit between a strict logic and ordinary ways of speaking about excess and its cognates. This paper examines this hitherto virtually unexplored area, providing examples, analysis, axioms and models.

**Keywords:** excess, sufficiency, opposition

### Streszczenie: *Logika nadmiaru*

Zdania takie jak „Ten dom jest dla mnie zbyt drogi”, „Jim ma wystarczająco dużo lat, aby wstąpić do marynarki” i podobne dotyczą nadmiaru

<sup>5</sup> Thanks to Kevin Mulligan for pointing this out.

<sup>6</sup> The rather sparse literature to this topic includes notably (Sajama 1988) and (Schubert-Kalsi 1996).

i wystarczającej ilości. Są one na tyle powiązane znaczeniowo, że odpowiadać im może ich własna logika. Podstawowa trudność przy formułowaniu logiki nadmiaru polega na dostrzeżeniu najlepszego sposobu reprezentowania takich zdań oraz wyjaśnienie luźnego związku między ścisłą logiką a zwykłym sposobem mówienia o nadmiarze oraz o związanych z nim pojęciach. W artykule tym badam praktycznie niespenetrowany do tej pory obszar, podaje przykłady, analizy, aksjomaty i modele.

**Słowa kluczowe:** nadmiar, wystarczająca ilość, przeciwieństwa



*Tadeusz Szubka*  
Uniwersytet Szczeciński

## MICHAEL DUMMETT O FILOZOFII ANALITYCZNEJ

Brytyjski filozof Michael Dummett (1925–2011) należy niewątpliwie do najważniejszych filozofów analitycznych ostatnich dekad minionego wieku i początków nowego tysiąclecia. Istotnie wpłynął nie tylko na jej rozwój w zakresie filozofii języka, filozofii matematyki i metafizyki, lecz miał także znaczący udział w historycznych i metafizycznych dyskusjach dotyczących natury filozofii analitycznej i jej jak najtrafniejszego zdefiniowania. Wyraziste stanowisko zaprezentowane przez Dummetta w tych dyskusjach i jego krytyczna recepcja zasługują na przedstawienie i przynajmniej na kilka słów komentarza.

109

### 1. Różnorodność i jedność filozofii analitycznej

Programowy tekst Dummetta o tym, czy filozofia analityczna może i powinna być systematyczna, rozpoczyna się od stwierdzenia, że „termin «filozofia analityczna» denotuje nie szkołę, lecz zespół szkół, które mają wspólne pewne podstawowe presupozycje, lecz różnią się między sobą pod każdym innym możliwym względem” (Dummett [1975] 1978, s. 437). Tę wielość i jej charakter można częściowo pokazać przez zestawienie brytyjskiej filozofii analitycznej z filozofią analityczną uprawianą w Stanach Zjednoczonych. W tej drugiej, zdaniem Dummetta, kluczową postacią był Rudolf Carnap, który uprawiał filozofię w sposób naukowy i systematyczny. Pod wieloma względami podobnie postępowali jego kontynuatorzy, tacy jak Willard Van Ormand Quine i Nelson Goodman. Zwolennikiem zupełnie innej wizji filozofii był Ludwig Wittgenstein, który wywarł przemożny wpływ na brytyjską filozofię analityczną. Trwałym wątkiem jego zmieniających się poglądów filozoficznych było przekonanie, że filozofia nie jest nauką, nawet w najszerszym tego słowa znaczeniu. Nie zmierza bowiem do odkrywania i uzasadniania określonych prawd,

lecz jedynie do usuwania nieporozumień dotyczących używanych przez nas pojęć i języka, w którym są one wyrażane.

Wszelako po odnotowaniu i opisanu tych różnic Dummett zauważa z zadowoleniem, że w latach 70. minionego wieku zaczynają się one zacierać i dochodzi do zbliżania się rozmaitych tendencji w ramach filozofii analitycznej. Wymienia on trzy powody takiego stanu rzeczy. Pierwszym było coraz większe wykorzystywanie dorobku Gottloba Fregego, który okazał się myślicielem mającym kluczowy wpływ na powstanie i rozwój filozofii analitycznej. Drugim było rosnące oddziaływanie amerykańskiej filozofii analitycznej na jej brytyjską wersję, zdominowaną wcześniej przez Wittgensteina oraz oksfordzkich filozofów języka potocznego, a w szczególności Johna L. Austina i Gilberta Ryle'a. Trzeci powód był do pewnego stopnia wynikiem tych dwóch pierwszych i sprowadzał się do nadania systematycznej filozofii języka statusu centralnej dyscypliny filozoficznej, co odsunęło na dalszy plan Ryle'owskie dociekania z filozofii umysłu i drobiazgowo, lecz niesystematyczne uwagi o użyciu wyrażań językowych, których autorami byli Austin i jego kontynuatorzy.

Wszystko to daje podstawy do tego, twierdzi z całą mocą Dummett, aby określić filozofię analityczną jako filozofię postfregańską, dla której podstawową dyscypliną jest filozofia języka. Tylko bowiem dzięki analizie języka będziemy w stanie dokonać analizy myśli, a dokładniej analizy treści myśli, których nie należy utożsamiać z psychicznymi procesami myślowymi i ich mechanizmami. Sam Dummett swoją konkluzję dotyczącą natury filozofii analitycznej przedstawia następująco:

[...] Dopiero wraz z Fregem właściwym przedmiot filozofii został w końcu określony. Mianowicie ustalono, po pierwsze, że celem filozofii jest analiza struktury *myśli*; po drugie, że badanie *myśli* należy wyraźnie odróżnić od badania psychicznego procesu *myślenia*; a w końcu, że właściwa metoda analizowania myśli polega na analizie *języka* (Dummett [1975] 1978, s. 458).

Dummett był wówczas przekonany, że konkluzja ta odnosi się do całej szkoły analitycznej, aczkolwiek aby uświadomić sobie jej trafność, potrzeba było aż pół wieku od czasu śmierci Fregego.

Pod wpływem dalszego rozwoju filozofii analitycznej Dummett nieco osłabił to przekonanie, chociaż nadal opowiadał się za takim rozumieniem filozofii analitycznej, jak to właśnie zostało przedstawione. Na początku drugiego rozdziału swej szeroko dyskutowanej książki o źródłach filozofii analitycznej pisze:

[...] Filozofię analityczną w jej różnych przejawach odróżnia od innych szkół przekonanie, po pierwsze, że filozoficzne wyjaśnienie myśli można osiągnąć przez filozoficzne wyjaśnienie języka, a po drugie, że całościowe wyjaśnienie

można osiągnąć tylko w taki sposób. Niezależnie od stopnia wzajemnych różnic,pozytywistów logicznych, Wittgensteina na wszystkich etapach rozwoju jego kariery, oksfordzką filozofię „języka potocznego” i postcarnapowską filozofię w Stanach Zjednoczonych reprezentowaną przez Quine’a i Davidsona łączyła wierność tym dwóm aksjomatom (Dummett 1993, s. 4; Dummett 2014, s. 5).

Jednakże po wskazaniu tej pary „aksjomatów” od razu zaznacza, że nie wszyscy filozofowie analityczni je akceptują. Są bowiem wśród nich tacy, którzy odwracają eksplanacyjną zależność myśli od języka i starają się wyjaśniać język, jego strukturę i funkcjonowanie za pomocą uprzednio danych różnych rodzajów myśli i ich powiązania. Jako przykład Dummett podaje filozofię przedwcześnie zmarłego oksfordzkiego myśliciela Garetha Evansa, który:

podjął się próby opracowania niezależnej od języka koncepcji tego, na czym polega myślenie o przedmiocie, na każdy z wielu różnych sposobów, a następnie starał się wyjaśnić za pomocą tych sposobów myślenia o przedmiocie różne słowne środki odnoszenia się do niego (Dummett 1993, s. 4; Dummett 2014, s. 5).

Według zaproponowanego rozumienia filozofii analitycznej Evansa nie można zatem uznać za jej przedstawiciela. Z racji jednak stylu filozofowania i nawiązywania do dorobku Fregego, Bertranda Russella i George’a Edwar-111da Moore’a trudno odmówić Evansowi przynależności do tej tradycji filozoficznej. W tym sensie, twierdzi Dummett, pozostaje on członkiem szkoły analitycznej, chociaż wprost zakwestionował jeden z jej „aksjomatów”.

Kryjące się w tym wywodzie odróżnienie szkoły analitycznej od tradycji analitycznej zostało przez Dummetta mocniej zaakcentowane w odpowiedzi na uwagi krytyczne Charlesa Parsonsa na temat jego książki o źródłach filozofii analitycznej (Parsons 1997)<sup>1</sup>. Zauważa on tam, że można nawet zasadnie argumentować, że obecnie (tj. w końcu XX w.) nie ma już *szkoły* analitycznej, lecz pozostała nadal *tradycja* analityczna, przeciwstawiana tradycji określanej mianem filozofii kontynentalnej. Wszelako nawet jeśli ta argumentacja jest trafna, stwierdza Dummett, to nie ulega wątpliwości, że przez długi okres czasu istniała szkoła analityczna i „warto byłoby ustalić, jaką dokładnie spuścizną szkoła ta pozostawiła tym, którzy pracują w tej tradycji i nadal uważają się za filozofów analitycznych” (Dummett 1997, s. 2).

Tak czy inaczej, sednem Dummettowskiego wyodrębnienia i określenia filozofii analitycznej jest teza, że jest to nurt myślowy, w którym dokonał się zwrot językowy lub lingwistyczny (*the linguistic turn*). Dummett dopatruje się początków tego zwrotu w filozofii Fregego, a dokładniej w jego dziele z 1884 r. o podstawach matematyki, w którym ten genialny

<sup>1</sup> Zmieniona i znacznie poszerzona wersja tych uwag krytycznych ukazała się jako (Parsons [2001] 2012).



logik proponuje, aby na pytanie o sposób, w jaki dane są nam liczby, odpowiadać w drodze analizy zdań, w których występują wyrażenia liczbowe. Dla wielu historyków filozofii i badaczy dorobku Fregego ta hipoteza o początkach zwrotu lingwistycznego i filozofii analitycznej jest kontrowersyjna i jednostronna. O wiele bardziej przekonujący jest ogólny obraz filozofii analitycznej, który Dummett tak oto przybliżył:

[...] We wszystkich przejawach szkoły analitycznej, począwszy od *Traktatu*, poprzez pozytywistów logicznych, późnego Wittgensteina, Ryle'a, Austina, Quine'a, Davidsona i Kripkego, pisma jej członków bez ustanku rozwodzą się nad językiem: nad tym, co mówimy, kiedy i z jakim skutkiem coś mówimy, co mamy na myśli, kiedy coś mówimy, i jak to należy wyjaśnić. To skupianie uwagi na języku nie zawsze się wyjaśnia lub uzasadnia. Oczywiście jeśli zmierza się do rozjaśnienia naszych pojęć, to poświęcanie nieco uwagi językowi jest nieuniknione, ponieważ posługiwanie się przez nas językiem jest najbardziej wyrazistym zastosowaniem owych pojęć; jednakże takiej mocnej koncentracji na nim nie odnajduje się w pracach filozofów spoza szkoły analitycznej (Dummett 1997, s. 3–4).

Jest to z pewnością pod wieloma względami trafny obraz filozofii analitycznej, a przynajmniej trafny w odniesieniu do niektórych jej faz rozwojowych. W mniejszym stopniu stosuje się on do kształtowania się tego nurtu filozoficznego na przełomie XIX i XX w. i różni się z ogólnym kierunkiem jego przemian w ostatnich kilku dekadach, a w których w filozofii analitycznej zaczęła dominować problematyka z zakresu filozofii umysłu i metafizyki. Jednakże Dummettowskie sprowadzenie tego obrazu do postaci kilku tez lub „aksjomatów”, odgrywających rolę swoistego papierka lakmusowego przy stwierdzaniu przynależności do filozofii analitycznej, spotkało się z licznymi głosami krytyki.

112

## 2. Krytyki i repliki

Jednym z pierwszych głosów krytycznych w tej materii był obszerny artykuł recenzyjny Barry'ego Smitha (1989), który ukazał się po publikacji niemieckiego przekładu książki Dummetta o genezie filozofii analitycznej (Dummett 1988)<sup>2</sup>. Smith zwraca m.in. uwagę, że nie tylko Evans

<sup>2</sup> Z uwagi na nieco zaskakującą chronologię tej publikacji (wydanie przekładu przed ukazaniem się oryginału angielskiego), warto w tym miejscu wyjaśnić, że sednem książki Dummetta są jego wykłady wygłoszone na Uniwersytecie Bolońskim wiosną 1987 r., rok później wydrukowane we włoskim czasopiśmie „Lingua e Stile” (Dummett 1988a). Ich przekład na język niemiecki, uzupełniony obszernym wywiadem z Dummettem, ukazał się wkrótce jako odrębna pozycja książkowa (Dummett 1988b). Dopiero pięć lat później opublikowano poszerzoną przez autora angielską wersję tej książki, kilkakrotnie dodrukowywaną i wznawianą (Dummett 1993; 2014).

jest tym filozofem, który nie akceptuje Dummettowskich „aksjomatów” przynależności do szkoły analitycznej, a jednak jak najbardziej do tradycji analitycznej należy. Jest nim także Roderick Milton Chisholm, który odegrał bardzo ważną rolę w rozwoju amerykańskiej filozofii analitycznej, a przecież zdecydowanie występował on przeciwko tezie, że myśli można adekwatnie wyjaśnić jedynie za pomocą wyjaśniania języka, chociażby wtedy, kiedy w drobiazgowej dyskusji z Wilfridem Sellarsem utrzymywał, że język i jego własności semantyczne należy opisywać i tłumaczyć przez odwołanie się do pierwotnej intencjonalności stanów umysłowych, a nie odwrotnie. Nawet jeśli pod wpływem tego rodzaju przykładów zawężymy zakres obowiązywania Dummettowskiej charakterystyki filozofii analitycznej, to i tak będziemy musieli uznać, że jest ona uboga treściowo, gdyż nie określa bliżej, o jaką analizę myśli i języka tu chodzi. Jest wiele odmian analizy i co więcej, jest ona często uzupełniana innymi zabiegami poznawczymi i teoretycznymi. „Nawet Frege’owska idea analizy zdania zrodziła się nie z analizy języka, lecz z namysłu (można nawet powiedzieć, że z namysłu ontologicznego) nad naturą funkcji w matematyce” (Smith 1989, s. 172). Wszystkie te kłopoty Dummettowskiej charakterystyki filozofii analitycznej skłaniają do poszukiwania innego jej ujęcia. Zdaniem Smitha lepsze ujęcie powinno upatrywać jedności i wyróżnika filozofii analitycznej w stylu i formie, a mianowicie, mówiąc w dużym przybliżeniu, określać ją jako filozofię *ściłą*:

w tym sensie, iż dąży się w niej do jasnego i ostrożnego formułowania poglądów, co wiąże się między innymi z analizą języka (rozumianą bardzo szeroko i obejmującą wyczerpanie na potencjalne niebezpieczeństwa związane z każdym użyciem języka do celów filozoficznych) (Smith 1989, s. 172–173).

We wnikliwej recenzji z angielskiego wydania książki Dummetta o źródłach filozofii analitycznej ceniony historyk filozofii analitycznej Peter Hylton ([1995] 2005) koncentruje się przede wszystkim na twierdzeniu Dummetta, że filozof analityczny musi wyraźnie oddzielać filozoficzne dociekania nad naturą myśli i ich strukturą od psychologicznego badania procesów myślowych. Myśli stanowiące przedmiot zainteresowania filozofii mają być według Dummetta obiektywnymi bytami abstrakcyjnymi, którymi posługuje się umysł ludzki w opisie i wyjaśnianiu otaczającej nas rzeczywistości. Ten obraz przedmiotu badań filozoficznych pasuje dobrze do Frege’owskiej koncepcji myśli oraz do Russellowskich sądów w sensie logicznym (*propositions*). Nie należy jednak zapominać, że Russellowska koncepcja sądów uległa w dwóch pierwszych dekadach XX w. daleko idącej ewolucji, w wyniku której wyeliminował on sądy jako byty abstrakcyjne i zastąpił je relacyjną teorią sądów. W myśl tej ostatniej są

one wielocłonową relacją umysłu ludzkiego do otaczającej go rzeczywistości. Tak ujęte sądy są zakorzenione w umyśle, lecz mają obiektywny status. Według Hyltona te różnice w statusie ontologicznym sądów lub myśli nie powinny mieć znaczenia – wbrew temu, co zdaje się twierdzić Dummett – dla tego, czy jest się filozofem analitycznym. Znaczenie powinien mieć sposób podejścia do owych myśli. W tym względzie Frege i Russell zgodnie podkreślają, że należy je odpowiednio analizować, tj. ustalać ich formę logiczną i umieszczać w inferencyjnej strukturze logiki. Jedności filozofii analitycznej i kryteriów przynależności do niej powinno się zatem poszukiwać w koncepcji analizy filozoficznej, która posiłkuje się, w większym lub mniejszym stopniu, narzędziami współczesnej logiki. Poszukiwanie tej jedności i tych kryteriów w filozoficznym wyjaśnianiu natury myśli za pomocą wyjaśniania funkcjonowania języka wydaje się chybione.

W obszernej monografii mającej udzielić odpowiedzi na pytanie, czym jest filozofia analityczna, Hans-Johann Glock podkreśla, że Dummettowska definicja tej filozofii była niezwykle wpływowa, chociaż oddziaływała bardziej jako „prowokacja niż inspiracja” (2008, s. 122). Rozwija on krótką definicję Dummetta do postaci pięciu tez:

- (1) podstawowym celem filozofii jest analiza struktury myśli;
- (2) struktura myśli to coś zupełnie innego niż struktura myślenia;
- (3) jedyną właściwą metodą analizy struktury myśli jest analiza struktury języka wyrażającego myślenie;
- (4) konsekwencją przyjęcia takiej metody jest uznanie filozofii języka za fundament całej filozofii;
- (5) centralną ideą takiego zwrotu lingwistycznego jest kontekstualizm, przyjmujący semantyczne pierwszeństwo zdań wobec ich składników.

Tezy te, twierdzi Glock, odzwierciedlają jedynie niektóre aspekty rozwoju filozofii analitycznej w XX w. Z bardzo wieloma aspektami i kierunkami tego rozwoju nie są one jednak w stanie sobie poradzić. Na przykład nie wszyscy przedstawiciele szkoły analitycznej przyjmują, że podstawowym celem filozofii jest analiza struktury myśli. Glock pisze: „[...] możemy z łatwością przystać na to, że myśl jest ważnym tematem w filozofii umysłu. Dlaczego jednak ma być ona *jedynym* tematem filozofii jako całości?” (2008, s. 124). Uważny czytelnik pism Dummetta mógłby odpowiedzieć, że jest to zbyt restryktywne odczytanie twierdzenia o filozofii jako analizie struktury myśli, gdyż nic nie stoi na przeszkodzie, aby poprzez tę analizę ustalać, jakie są najogólniejsze strukturalne cechy rzeczywistości, o której myślimy. Innymi słowy, według Dummetta analiza filozoficzna myśli może też być analizą przedmiotów myśli i prowadzić nas, bez

uciekania się do szczegółowych badań empirycznych, do opracowania metafizycznej koncepcji świata, w którym żyjemy i o którym myślimy.

Replika Glocka na tę obronę metafizycznego stanowiska Dummetta jest następująca:

[...] Obrona ta wykorzystuje ekwiwokację między *treścią* naszego myślenia a jego *przedmiotem*. Treścią jednego z moich trwałych przekonań jest to, że Wezuwiusz jest wulkanem, zaś jego przedmiotem jest Wezuwiusz. Tylko ten przedmiot, nie zaś treść, jest częścią „świata, o którym myślimy”. Dummettowska analiza myśli nie roztrząsa głównie materialnych przedmiotów, których większość naszych myśli dotyczy, gdyż wówczas musiałaby się przerodzić w badania empiryczne. Jej przedmiotem jest raczej to, co filozofowie współcześni chętnie nazywają „treścią propozycjonalną”, czyli myśl podmiotu, którą wypowiada się w zdaniu wyrażającym tę myśl (2008, s. 129).

Równie zdecydowanie Glock krytykuje pozostałe elementy Dummettowskiej definicji filozofii analitycznej, wskazując na różne niuanse ich interpretacji i przytaczając rozmaite kontrprzykłady z dziejów tradycji analitycznej. Krytyka ta utwierdza go w przekonaniu, że o wiele lepiej jest określać filozofię analityczną nie za pomocą sztywnej definicji podającej konieczne i wystarczające cechy decydujące jednoznacznie o przynależności do tego nurtu myślowego, lecz charakteryzując ją genetyczno-historycznie jako sekwencję wpływających na siebie myślicieli i prądów oraz wiążąc to wszystko cechami podobieństwa rodzinnego. Krótko mówiąc, najlepiej jest ujmować filozofię analityczną jako „tradycję zespalaną *zarówno* więzy wpływów, *jak i* przez rodzinę częściowo zachodzących na siebie cech” (Glock 2008, s. 223).

Replika Dummetta na tę krytykę Glocka była bardzo ostra. Za absurdalny uznał on zaproponowany przez Glocka sposób odróżniania treści myśli i przedmiotów stanowiących „umeblowanie” świata. Całościowa koncepcja świata nie będzie bowiem po prostu listą przedmiotów, które są w świecie. Według Dummetta „rzeczywistość należy charakteryzować przez wszystko, co jest prawdziwe i jej dotyczy; świat jest wszystkim, co zachodzi” (2011, s. 21). Innymi słowy, świat składa się nie tylko z rzeczy, lecz także z faktów, te drugie zaś są wyrażane przez prawdziwe sądy w sensie logicznym, które są przedmiotem analizy filozoficznej. Posługując się terminologią Glocka, można zatem powiedzieć, że treścią naszych prawdziwych myśli są fakty konstytuujące świat. Ogólnie rzecz biorąc, pisze Dummett w zakończeniu drugiego rozdziału swojej popularnej książki o naturze i przyszłości filozofii:

[...] Za jałowe trzeba [...] uznać pytanie, czy filozofia dotyczy rzeczywistości, czy naszych pojęć, za pośrednictwem których myślimy o rzeczywistości, czy też może narzędzi językowych, których używamy do wyrażenia tych pojęć. Inte-

resują ją nasz pogląd na rzeczywistość, jako że zmierza do wyjaśnienia pojęć, w kategoriach których o niej myślimy, a zatem wyrażen językowych, za pomocą których formułujemy naszą koncepcję ([2001] 2010, s. 16).

Zdaniem Dummetta twierdzenie, że zadaniem filozofii jest analiza struktury myśli nie jest bynajmniej, wbrew temu, co sugeruje Glock, konstatacją jakiegoś autonomicznego i wewnętrznego celu filozofii analitycznej, czyli swoistym metafizycznym wyborem. Jest raczej tak, że kiedy zaczynamy się zastanawiać nad problemami filozoficznymi, to zauważamy, że wiążą się one z zagadkami, paradoksami i nieporozumieniami, które są wynikiem chaosu pojęciowego. Aby się z nimi uporać, musimy zatem przeprowadzić analizę struktury naszych myśli.

Dummett z dezaprobatą odnosi się też do Glockowskiego ujęcia filozofii analitycznej. Jego zdaniem umiejętna charakterystyka filozofii analitycznej powinna pozwolić komuś, kto zetknął się z jakimś nieznanym dziełem filozoficznym, jednoznacznie stwierdzić, czy można go zaliczyć do tej filozofii. Tymczasem to, co zaproponował Glock w swojej książce, nie pozwala nam tego uczynić. Nie opisuje on w niej wystarczająco dobrze archetypicznych czy wzorcowych przykładów filozofii analitycznej i cech, które je łączą z innymi mniej centralnymi czy typowymi egzemplifikacjami tej filozofii.

116

Glock dosyć obszernie odpowiedział na tę replikę Dummetta. Jego zdaniem z tego, że całościowa koncepcja świata będzie składać się z twierdzeń o faktach, wcale nie wynika, że fakty te będą w dosłownym sensie składnikami świata, o którym myślimy. Ponadto to, co mówi Dummett, „w żaden sposób nie podważa odróżnienia między treścią przekonania – treścią tą jest fakt, o ile to przekonanie jest prawdziwe – a tym, o czym jest to przekonanie, gdzie właśnie tym czymś – jeśli pominąć szczególnie przypadki – jest przedmiot, nie zaś fakt” (Glock 2011, s. 126). Nie można też bez zastrzeżeń przyjąć Dummetowskiego ujęcia natury problemów filozoficznych, niewątpliwie inspirowanego niektórymi poglądami Wittgensteina. Bardzo wielu analityków, a wręcz ich przytłaczająca większość, nie zgadza się z tym, że źródłem problemów filozoficznych są pojęciowe trudności i nieporozumienia. A jeśli tak, to twierdzenie o tym, że filozofia analizuje strukturę myśli, jest jedynie wyrazem jednej z kilku opcji metafizycznych w ramach filozofii analitycznej. Krytykując zaś zaproponowaną przez Glocka charakterystykę filozofii analitycznej, Dummett zdaje się zapominać, że jest ona dwuczłonowa i że o przynależności danego dzieła filozoficznego do tradycji analitycznej decyduje nie tylko jego podobieństwo do archetypicznych czy wzorcowych wytworów tej tradycji, lecz także przynależność do odpowiedniej tradycji historycznej, czego zazwyczaj nie da się ustalić w wyniku immanentnej lektury wchodzącego w grę dzieła.

### 3. Konkluzja

Po tym przedstawieniu Dummettowskiej koncepcji filozofii analitycznej i przynajmniej niektórych wątków obszernej dyskusji, jakie ona wywołała, czas na krótkie podsumowanie. Warto tu poczynić przynajmniej dwie uwagi. Po pierwsze, chociaż Dummett prezentuje swoją koncepcję jako ktoś, kto chce zrozumieć genezę i faktyczny rozwój filozofii analitycznej oraz precyzyjnie wyznaczyć miejsce tej tradycji myślowej na mapie współczesnej filozofii, to w istocie rzeczy nie jest on typowym historykiem idei czy historykiem filozofii (od czysto faktograficznej historii filozofii sam się zresztą dystansuje), lecz w pierwszym rzędzie filozofem, który chce nam powiedzieć, czym jest filozofia, jak się ją powinno uprawiać i czym należy się inspirować. Z tego m.in. powodu jego określenie czy definicja filozofii analitycznej nie ma charakteru sprawozdawczego czy opisowego, lecz ma przede wszystkim wymiar preskryptywny, projektujący czy też normatywny. Z kolei jego krytycy poszukiwali na ogół określenia filozofii analitycznej, które byłoby historycznie trafne i opisowo adekwatne. Po drugie, niezależnie od sposobu rozumienia idei filozofii jako analizy struktury myśli poprzez analizę jej językowego wyrazu, trzeba wyraźnie zdawać sobie sprawę, że w ostatnich dekadach przedstawiciele i kontynuatorzy tradycji analitycznej programowo i ostentacyjnie odeszli od takiego rozumienia filozofii, do tego stopnia, że jednym z filarów swojego stanowiska metafizycznego uczynili odrzucenie zwrotu lingwistycznego, a tezę o filozofii języka jako fundamentie filozofii zastępują postulatem pierwszeństwa metafizyki (Williamson 2007; Peacocke 2019). A skoro tak, to Dummettowska koncepcja filozofii analitycznej odnosi się tylko do kilku etapów jej rozwoju, lecz rozmija się z tym, co dzieje się w niej w ostatnich latach.

117

### Bibliografia

- Dummett M. [1975] (1978), *Can Analytical Philosophy be Systematic, and Ought it to Be?*, [w:] idem, *Truth and Other Enigmas*, Duckworth, London, s. 437–458.
- Dummett M. (1988a), *The Origins of Analytical Philosophy*, cz. 1–2, „Lingua e Stile” 23, s. 3–49, 171–210.
- Dummett M. (1988b), *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Dummett M. (1993), *Origins of Analytical Philosophy*, Duckworth, London.
- Dummett M. (1997), *Response to Charles Parsons*, maszynopis przygotowany na sympozjum o książce *Origins of Analytical Philosophy* w ramach dorocznego zjazdu centralnego oddziału The American Philosophical Association, Pittsburgh, PA, 23–26 kwietnia 1997.
- Dummett M. [2001] (2010), *Natura i przyszłość filozofii*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.
- Dummett M. (2011), *On Analytical Philosophy*, „Teorema. Revista Internacional de Filosofía” 30(1), s. 19–21.

- Dummett M. (2014), *Origins of Analytical Philosophy*, Bloomsbury, London.
- Glock H.-J. (2008), *What is Analytic Philosophy?*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Glock H.-J. (2011), *Replies to My Commentators*, „Teorema. Revista Internacional de Filosofía” 30(1), s. 115–144.
- Hylton P. [1995] (2005), *Review of Dummett’s „Origins of Analytical Philosophy”*, [w:] idem, *Propositions, Functions, and Analysis: Selected Essays on Russell’s Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, s. 115–121.
- Parsons C. (1997), *Dummett’s „Origins of Analytical Philosophy”*, maszynopis przygotowany na sympozjum o książce *Origins of Analytical Philosophy* w ramach dorocznego zjazdu centralnego oddziału The American Philosophical Association, Pitsburgh, PA, 23–26 kwietnia 1997.
- Parsons C. [2001] (2012), *Husserl and the Linguistic Turn*, [w:] idem, *From Kant to Husserl: Selected Essays*, Harvard University Press, Cambridge, s. 190–214.
- Peacocke C. (2019), *The Primacy of Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford,
- Smith B. (1989), *On the Origins of Analytic Philosophy*, „Grazer Philosophische Studien” 35, s. 153–173.
- Williamson T. (2007), *The Philosophy of Philosophy*, Blackwell Publishing, Malden.

**Streszczenie:** *Michael Dummett o filozofii analitycznej*

Brytyjski myśliciel Michael Dummett (1925–2011) nie tylko istotnie wpłynął na rozwój filozofii analitycznej w zakresie filozofii języka, filozofii matematyki i metafizyki, lecz także miał znaczący udział w historycznych i metafizycznych dyskusjach dotyczących natury tej filozofii i jej właściwego definiowania. Zaproponował on rozumienie filozofii analitycznej jako filozofii, która analizuje strukturę myśli poprzez analizę struktury języka. Jest to zatem filozofia, której sednem jest zwrot lingwistyczny. Liczni krytycy tej propozycji (między innymi Barry Smith, Peter Hylton i Hans-Johann Glock) zwracali uwagę, że ujmując on tylko niektóre aspekty tej zróżnicowanej tradycji filozoficznej i że nie jest ona historycznie adekwatna.

**Słowa kluczowe:** Michael Dummett, szkoła analityczna, tradycja analityczna, zwrot lingwistyczny, Barry Smith, Peter Hylton, Hans-Johann Glock, przedmiot filozofii, problem filozoficzny

**Summary:** *Michael Dummett on Analytical Philosophy*

The British philosopher Michael Dummett (1925–2011) not only had a massive influence on the development of analytical philosophy within philosophy of language, philosophy of mathematics, and metaphysics, but also contributed significantly to historical and metaphysical debates about the nature of this philosophical movement and its proper account. He proposed to define analytical philosophy as philosophy whose aim is the analysis of the structure of thought by way of the analysis of language. Hence, it is philosophy the gist of which is the linguistic turn.

A number of critics of this proposal (including Barry Smith, Peter Hylton, and Hans-Johann Glock) emphasised that Dummett's proposal captures merely some features of this diversified and multifaceted philosophical tradition, and is far from being historically adequate.

**Keywords:** Michael Dummett, analytical school, analytical tradition, linguistic turn, Barry Smith, Peter Hylton, Hans-Johann Glock, subject matter of philosophy, philosophical problem





*Monika Walczak*

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

## KATEGORIA STATUSU METODOLOGICZNEGO NAUKI

### 1. Uwagi wprowadzające

Celem artykułu jest utrwalenie i doprecyzowanie znaczenia terminu „status metodologiczny nauki”, a tym samym wzmocnienie samoświadomości metodologicznej. Prezentowane rozważania służą autorefleksji, gdyż omówione tu kategorie stosują się również do metodologii i filozofii nauki. Pojęcie statusu metodologicznego jest najogólniejszą kategorią, pozwalającą adekwatnie scharakteryzować od strony formalnej naukę w ogóle i poszczególne dyscypliny naukowe. Choć używane przez wielu, kiedy zwracają oni uwagę na wyznaczniki statusu nauki, nie do czekało się dokładniejszego określenia, doprecyzowującego jego znaczenie oraz sens konstytuujących je wyznaczników. W elementarnym i mającym służyć dydaktyce tekście chciałabym ten brak nadrobić.

121

### 2. Pojęcie i termin „status”

Termin „status” jest wyrażeniem bogatym znaczeniowo, używanym w odniesieniu do stanu rzeczy/rzeczywistości lub nazwy czegoś w określonym kontekście sytuacyjnym, społecznym, prawnym, zawodowym itp. (Status). W brany tu pod uwagę sensie znaczy on: położenie, pozycję, stan, stan rzeczy, sytuację, usytuowanie, kondycję, zawartość czegoś a także autorytet, renomę czy rangę. W zależności od kontekstu status czegoś może być różny, dlatego najbardziej informatywne i precyzyjne jest mówienie o statusie z przydawką, np. o statusie metodologicznym nauki, a nie o jej statusie po prostu. Status nauki może być bowiem różnie rozumiany – jako metodologiczny, ontologiczny, epistemologiczny, aksjologiczny, społeczny, instytucjonalny, ekonomiczny, polityczny itp.

Metodologiczny status danej nauki może być rozważany w odniesieniu do dwóch podstawowych sposobów jej rozumienia: nauki uprawianej badawczo (badania) i nauki uprawianej dydaktycznie (kształcenie,

dydaktyka). Pierwszorzędnie chodzi o status metodologiczny nauki uprawianej badawczo, gdzie celem jest uzyskanie nowej wiedzy, nowych, oryginalnych, dotychczas nieznanych, twórczych rezultatów. Do tak rozumianej nauki odnoszę dalsze uwagi.

Główne konteksty pojawiania się i wykorzystania pojęcia statusu metodologicznego nauki to:

- 1) porządkowanie (typologia) nauk i wskazania jej kryteriów;
- 2) określenie metodologicznej specyfiki poszczególnych nauk lub typów nauk („osobliwości nauk”);
- 3) odróżnianie poszczególnych nauk lub typów nauk;
- 4) problematyka metodologicznej autonomii pewnej nauki;
- 5) problematyka unifikacji nauk (zagadnienie o proveniencji pozytywistycznej);
- 6) modne dzisiaj rozumienie interdyscyplinarności i integracji nauki.

### 3. Kamińskiego ujęcie nauki i tradycja Szkoły Lwowsko-Warszawskiej

122

Punktem odniesienia dla przedstawienia sposobu rozumienia kategorii statusu metodologicznego nauki jest tradycja metodologiczna zapoczątkowana w KUL przez ks. prof. Stanisława Kamińskiego. Stanowi ona część tradycji Lubelskiej Szkoły Filozoficznej, którą autor przedstawił w pracy *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk* ([1961] 1992). W swych badaniach Kamiński nawiązuje tu teoretycznie do pism metodologów i teoretyków nauki Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, zwłaszcza Tadeusza Kotarbińskiego, Tadeusza Czeżowskiego oraz Kazimierza Ajdukiewicza, rozwijając równocześnie twórczo własne, chociaż bliskie teoretycznie wymienionym autorom pomysły. Chodzi zwłaszcza o elementy i kryteria charakterystyki poszczególnych nauk i typów nauk przez Kotarbińskiego, wyłożone w *Elementach teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk* (1929, 1990) a także w pracach Czeżowskiego (m.in. 1958). Elementy te wykorzystane są jako oś konstrukcyjna rozdziału *Determinacja natury nauki* w książce *Nauka i metoda* (Kamiński 1992, s. 183–248). Po pewnych uzupełnieniach i modyfikacjach można je zebrać i przedstawić w postaci kategorii statusu metodologicznego nauki. Idee Kamińskiego są zbieżne z późniejszymi w stosunku do *Nauki i metody* (1961) tekstami Ajdukiewicza, głównie z fragmentami *Logiki pragmatycznej* (1965, 1975)<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Np. „A więc 1) wyróżnienie typów czynności wykonywanych przy uprawianiu nauki oraz ich analiza, doprowadzająca do definicji zdających sprawę z tego, na czym czynności te polegają, 2) opis procedury naukowej (w ogólnych zarysach) stosowanej w różnych naukach, 3) dopatrzenie się zadań, do których wykonania, świadomie lub nie-

(zwłaszcza rozdział *Metodologiczne typy nauk*) oraz artykułem *Metodologia i metanauka* (1985) oraz tekstami Czeżowskiego (1965; 1967).

W *Nauce i metodzie* (1992, s. 103) Kamiński raz tylko używa terminu „status metodologiczny nauki” w odniesieniu do nauk humanistycznych w kontekście poglądów Johna Stuarta Milla. Również w pismach przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej termin ten pojawia się rzadko. Zarówno jednak u Kamińskiego, jak i w Szkole Lwowsko-Warszawskiej istnieje pojęcie statusu metodologicznego nauki (rozumiane jako znaczenie terminu) w postaci rozproszonych, rozrzuconych po różnych tekstach jego elementów (determinantów), głównie charakterystyki nauk z punktu widzenia ich przedmiotu badań, metody, zadań, stawianych zagadnień, genezy itp.<sup>2</sup> Zbieram te elementy w całość w postaci kategorii statusu metodologicznego nauki. Wypracowywanie takich ogólnych pojęć do opisu i analizy nauki (tego czym jest, co się w niej robi i co uzyskuje) pozostaje zasadnym zadaniem metodologii nauk.

#### 4. Wyznaczniki statusu metodologicznego nauki

Kategoria statusu metodologicznego nauki jest ważna przy determinacji natury nauki (Kamiński 1992, s. 184–248), tzn. jej określeniu (definiowaniu), próbie rozwiązania problemu demarkacji, tj. odróżnienia nauki od tego, co nią nie jest, oraz problematyce autonomii nauki, podejmowanej zarówno w postaci zagadnienia autonomii nauki jako dziedziny kultury wobec innych jej dziedzin (np. gospodarki czy polityki),

123

świadomie, zdążają uczeni specjaliści różnych nauk, i oparta na tym kodyfikacja norm poprawnego postępowania w naukach – oto (trzy główne zadania tego działu metodologii, którego przedmiotem badań jest nauka pojęta jako rzemiosło uczonych, tj. nauk jako czynność. Ten dział metodologii nazwiemy metodologią pragmatyczną od greckiego *πράγμα*, czytaj „pragma”, co znaczy to samo, co polskie „czyn”)" (Ajdukiewicz 1965, s. 175) oraz „Nie można bowiem mówić o zabiegach poznawczych, nie mówiąc o zdaniach lub konstrukcjach złożonych ze zdań, w których wyniki tych zabiegów są sformułowane” (Ajdukiewicz 1965, s. 176).

<sup>2</sup> Np.: „Zależnie od celu klasyfikacji nauk można wybierać rozmaite zasady podziału: 1. według przedmiotu (np. zoologia – o zwierzętach, botanika – o roślinach), 2. według metody (np. matematyka – dedukcyjna, psychologia – indukcyjna), 3. według tego, pod jakim względem przedmioty są badane (np. chemia bada ciała pod względem ich budowy drobinowej, mechanika – pod względem ich własności ruchowych), 4. według charakteru logicznego tezy, do których dana nauka dąży (np. fizyka dąży do praw następstwa lub współbytności zdarzeń, historia – do opisu i wytłumaczenia toku dziejów), 5. według władz umysłowych, przede wszystkim dla danej nauki potrzebnych (np. jedne nauki więcej wymagają pamięci, inne – więcej pomysłowości w rozumowaniu, inne znowu – więcej spostrzegawczości itp.)” (Kotarbiński 1990, s. 335).

jak i w postaci autonomii pewnej nauki (np. pedagogiki) wobec innych nauk (np. psychologii czy socjologii)<sup>3</sup>. Ustalenie tych zależności napotyka liczne trudności w związku z wieloaspektowością i zmiennością nauki. Wyodrębnienia w ramach kultury i poznania tego, co z metodologicznego punktu widzenia nazywa się nauką, można dokonywać na wiele sposobów. Kategoria statusu metodologicznego nauki pozwala w sposób ogólny i nieredukcjonistyczny na metodologiczną charakterystykę natury nauki oraz dostarczenie formalnego schematu jej analizy. Ujmuje ona to, dzięki czemu z metodologicznego punktu widzenia nauka jako całość uchodzi za naukę oraz pozwala dobrze charakteryzować poszczególne typy nauk, poszczególne nauki (dyscypliny naukowe) oraz projekty badawcze. Przez metodologiczny punkt widzenia (właściwy metodologii nauk) rozumiem takie podejście do nauki, w którym charakterystycznym aspektem jej ujmowania jest aspekt poznawczy (epistemiczny), tj. nauka rozumiana jako działalność poznawcza oraz charakteryzowana nie pod względem treściowym, lecz pod względem formalnym. Formalna charakterystyka nauki obejmuje metanaukowe (metaprzmiotowe), strukturalne elementy determinacji nauki jako poznania, np. kategorie problemu czy metody badawczej, służące do kategoryzowania „wnętrza” nauki.

124

O statusie metodologicznym pewnej nauki decydują jego determinanty, czyli wyznaczniki natury nauki. Zalicza się do nich: przedmiot nauki/badań, problematykę nauki/badań, cel (funkcje) nauki/badań, metodę nauki/badań, strukturę uzyskanych rezultatów badań (wiedzy), język nauki oraz genezę i dynamikę (historię) nauki/badań<sup>4</sup>. Tworzą one schemat formalnej charakterystyki nauki i dostarczają kryteriów porządkujących, wykorzystywanych w różnych badaniach i opisach nauki. Mają dwoisty charakter: mogą służyć zarówno jako kryteria różnicowania nauk, jak i kryteria ich integracji (Kamiński 1992, s. 277–279). Kolejno wprowadzam i omawiam wstępnie pojęcia służące jako wyznaczniki statusu metodologicznego nauki.

<sup>3</sup> Jako przykład por. pedagogikę jako naukę, którą określa się jako autonomiczną, gdyż ma własny przedmiot, cel (funkcje), metodę, strukturę i genezę, problematykę, język (Bronk 2003).

<sup>4</sup> „Naukę można określić rozmaicie: czy to wskazując j przedmiot formalny i cel, czy to wyróżniając jej problematykę, czy wreszcie opisując jej strukturę logiczną i język. Nie będą to jednak znamiona najbardziej diagnostyczne. Istotnym sprawdzianem naukowości, posiadającym przy tym ogromne walory dydaktyczne i wielostronną użyteczność, okazuje się metoda uprawiania nauki” (Kamiński 1992, s. 200).

## 5. Przedmiot badań

Pierwszorzędnym wyznacznikiem metodologicznego statusu nauki jest przedmiot nauki, tj. to, co dana nauka bada<sup>5</sup>. Wyznaczanie obszaru (zakresu) rzeczywistości, którym zajmuje się określona nauka (badanie), pozostaje w wielorakich związkach z decyzjami dotyczącymi pozostałych determinantów natury nauki, w szczególności problematyki badawczej, celu i metody badań. Przedmiot nauki stanowi odpowiednik dla wyznacznika, jakim jest język nauki, w postaci aparatury pojęciowej (słownika) danej nauki. Określenie przedmiotu nauki uwarunkowane jest poprzez założenia ontologiczne, epistemologiczne i metodologiczne, wyznaczające zakres tego, co uważa się za możliwe do badania przez naukę (jej metodami), i tego, co przyjmuje się za część (realnej, istniejącej) rzeczywistości<sup>6</sup>. Ze względu na wymienione założenia można wyróżnić dwa typy stanowisk odnośnie do przedmiotu nauki: monistyczne i pluralistyczne. Dyskutując z monistycznym, redukcjonistycznym i pozytywistycznym ujęciem przedmiotu nauki (materialistycznym monizmem) i ograniczeniem go do tzw. faktów, Kamiński opowiada się za pluralistyczną tezą o wielości i różnorodności przedmiotów nauki. Przyznaje, że uznanie jednego rodzaju rzeczywistości ułatwia zbudowanie jednolitej teorii nauki i sformułowanie kryteriów naukowości wspólnych dla całej nauki, a tym samym jej unifikację, uważa jednak, że monistyczne traktowanie rzeczywistości zubaża poznanie ludzkie „nie tyle może wyłączając z obszaru badań naukowych wiele faktów, ile ograniczając możliwość wielokierunkowej interpretacji tych faktów” (Kamiński 1992, przypis 2, s. 186).

Poręcznymi kategoriami przy charakterystyce przedmiotu nauki wydają się pary pojęć: przedmiot materialny – przedmiot formalny oraz przedmiot badania w punkcie wyjścia – przedmiot w punkcie dojścia. Znane kiedyś dobrze scholastyce odróżnienie przedmiotu materialnego i formalnego nie jest dziś zbyt często używane, chociaż trafnie oddaje charakter nauki, a zwłaszcza procesu badawczego, tzn. jego nieuchronną wycinkowość i aspektywność. Przedmiot materialny to przedmiot dany

<sup>5</sup> O przedmiocie nauki por. (Kamiński 1992, s. 184–192).

<sup>6</sup> „Gdy bierze się pod uwagę system naukowy, to przedmiotem jego będzie po prostu wszystko, co jest denotowane przez wyrażenia stałe (oraz reprezentowane przez zmienne) występujące w tezach tego systemu. Bezpośrednim przedmiotem teorii naukowej jest wyidealizowany w jakimś aspekcie model pewnej klasy przedmiotów konkretnych (wedle jednych) albo układ domniemanych przedmiotów i stanów rzeczy (wedle innych). Ale zdarzenia, stany rzeczy i struktury (substancjalne albo nie) są raczej pochodnym obiektem nauki. Charakterystyka tego ostatniego związana jest ściśle z teorią filozoficzną. I w tym punkcie najbardziej różnią się determinacje przedmiotu nauki” (Kamiński 1992, s. 187–188).

do badania w całym swoim uposażeniu i bogactwie aspektów, przedmiot formalny to fragment (wycinek) przedmiotu materialnego, ujęty w określonym aspekcie (z danego punktu widzenia)<sup>7</sup>. Uwzględnienie różnicy między przedmiotem materialnym a formalnym pozwala dobrze uświadomić sobie, że każde badanie (poznanie) ma charakter wybiórczy, tzn. że ten sam przedmiot może być ujęty w procesie badawczym w różnych aspektach i na różne sposoby. Przykładowo, jeśli przyjąć, że przedmiotem materialnym pedagogiki jest wychowanie, to może on być badany w różnych aspektach, np. celów wychowania, metod wychowawczych, kontekstu kulturowego wychowania itp. W ten sposób dochodzi do powstania różnych przedmiotów formalnych. Co więcej, każdy przedmiot formalny może być ponownie potraktowany jako całość dana do zbadania, dająca się kolejno różnicować na coraz wężziej pojęte przedmioty formalne. Na takim różnicowaniu i kawałkowaniu przedmiotu badań polega proces specjalizacji badań, znany dobrze zarówno wcześniejszej nauce, jak i nauce współczesnej (Walczak 2016, s. 499).

Kolejne odróżnienie przedmiotu badań w punkcie wyjścia i punkcie dojścia pozwala zwrócić uwagę na to, że czymś innym jest wstępne rozumienie przedmiotu nauki przyjmowane w punkcie wyjścia badania, a czymś innym jego rozumienie po ich przeprowadzeniu w punkcie dojścia, kiedy w trakcie procesu poznawczego dochodzi do przyrostu wiedzy. Z jednej strony badacz musi dysponować jakimś wstępnym pojęciem, intuicyjnym rozumieniem przedmiotu badania w postaci wstępnych założeń lub definicji przyjętych w punkcie wyjścia. Jest to nieodzowne, żeby odróżnić i odgraniczyć to, co badać a czego nie badać. Z drugiej taka wstępna determinacja przedmiotu badań przesądza poniekąd o uzyskanych wynikach. Niejednokrotnie w trakcie badania<sup>8</sup> może się okazać, że trzeba będzie zmienić wstępne rozumienie ich przedmiotu poprzez modyfikację wstępnych definicji lub przyjętych założeń.

126

## 6. Problematyka badawcza

Przyjmując, że wstępnym, ukierunkowującym proces badawczy czynnikiem (etapem) metody naukowej jest stawianie problemów (pytań)<sup>9</sup> a cały proces badawczy daje się potraktować jako proces rozwiązywania

<sup>7</sup> (Kamiński 1992, s. 187–188) oraz hasło *Przedmiot* w: (Podsiad, Więckowski 1983, kol. 302–303).

<sup>8</sup> „Badanie” rozumiem szeroko jako czynności mające prowadzić do rezultatu w postaci wiedzy.

<sup>9</sup> Na temat pytań w nauce por. (Brożek 2007, s. 181–190).

problemu, problematyka badawcza stanowi istotny wyznacznik statusu metodologicznego nauki (badań) (Kamiński 1992, s. 203)<sup>10</sup>.

Problem badawczy może być rozumiany różnie, jednak z punktu widzenia przydatności do opisu metody (procesu badawczego) dobrym sposobem jego charakteryzowania jest traktowanie go jako znaczenia (sensu) pytania, a procesu poszukiwania rozwiązania problemu – jako procesu poszukiwania odpowiedzi na zadane pytanie/pytania<sup>11</sup>. Pytanie jest wówczas rozumiane jako językowe sformułowanie pewnego problemu. W tym ujęciu przez problematykę (danej) nauki (badań) można rozumieć zbiór pytań, jakie stawia się w jej ramach i na jakie próbuje ona odpowiedzieć. Składa się na nią główny problem badawczy, którego rozwiązania podejmuje się pojedynczy naukowiec lub zespół badawczy, oraz szereg problemów szczegółowych, których postawienie i rozwiązanie potrzebne jest do rozwiązania problemu głównego. Ich sformułowanie w postaci pytań, wyraźne wyliczenie, uporządkowanie, a następnie hierarchizacja jest dobrym narzędziem badawczym, umożliwiającym planowanie i kontrolę procesu badawczego. Odpowiedzią na główne pytanie badawcze jest teza (hipoteza) badawcza, którą badacz stawia i której prawdziwość (wartość poznawczą) powinien uzasadnić.

Językowe sformułowanie problemu w postaci pytania jest narzędziem wyboru i precyzowania przedmiotu i kierunku badań. Pozwala doprecyzować cel badań, czyli to, co chce się poznawczo osiągnąć i do czego się dąży, a ponieważ wyznacza także metodę badawczą, gdyż wstępna znajomość tego, czego szukamy, warunkuje wyznaczenie sposobu postępowania w dążeniu do celu. Użyta w pytaniu partykuła pytajna wyznacza zakres niewiadomej pytania i umiejscawia to, czego się szuka, w kontekście tego, co już jest znane, wiedzy/założeń zawartych w danej pytaniu. Rekonstrukcja na podstawie danej pytania (*datum quaestionis*) jego założeń i wyartykułowanie ich w postaci zdań pozwala je poddać ocenie poznawczej (w kategoriach prawdy/fałszu lub innych kategoriach poznawczych). Jest to szczególnie ważne wówczas, kiedy pewnego problemu nie udaje się rozwiązać lub są z tym zasadnicze trudności, co pozwala sprawdzić, czy czasami nie są za nie odpowiedzialne fałszywe założenia pytania (Walczak 2016, s. 501).

<sup>10</sup> Kamiński nie rozwijał szczególnie wątku problematyki badawczej jako jednego z determinantów natury nauki ani czynnika integrującego lub unifikującego nauki, natomiast w jego wykładzie z ogólnej metodologii nauk logika pytań zajmowała istotne miejsce, a stawianie pytań było zaliczane do najbardziej elementarnych czynności poznawczych. Obecność tej problematyki dokumentują wykłady z OMN prowadzone na bazie wykładu Kamińskiego przez A. Bronka, por. (Bronk 2001), a także Z. Hajduka (Hajduk 2007, s. 57–59).

<sup>11</sup> O znaczeniu stawiania problemów w badaniach por. (Walczak 2016).



## 7. Cel badawczy

Ważnym determinantem statusu metodologicznego nauki jest cel badawczy<sup>12</sup>, rozumiany jako to, co chce się prowadząc badania (cel zamierzony) osiągnąć, lub to, co się (faktycznie) osiąga (cel osiągnięty). W przypadku celu poznania naukowego odróżnia się:

- 1) motywy (pobudki), skłaniające naukowca do zdobywania wiedzy naukowej (cel podmiotowy);
- 2) rezultat przedmiotowy (*finis operis*, tj. cel działania), do jakiego zmierza lub powinno zmierzać postępowanie badawcze (cel przedmiotowy), bądź wreszcie
- 3) to, czemu ostatecznie ma służyć poznanie naukowe, czyli funkcje, które nauka pełni w ludzkim życiu w postaci wykorzystania rezultatów naukowych (owoce nauki).

Chociaż zróżnicowane, cele te wiążą się ściśle ze sobą, a czasem stanowią nawet ten sam złożony cel, rozpatrywany z różnych punktów widzenia (Kamiński 1992, s. 192, 198). Przy metodologicznym ujęciu nauki celem centralnym okazuje się cel przedmiotowy, nazywany też wewnętrznym lub teoretycznym. Cel przedmiotowy rozumiany stanowi immanentny cel nauki traktowanej jako sposób uzyskiwania wiedzy o świecie.

Wśród celów przedmiotowych nauki wymieniane są:

- 1) opis naukowy jako odpowiedź na pytanie o to, jak przebiegają dane zjawiska/procesy oraz jakie mają cechy (uchodzi za wstępną fazę w uprawianiu nauki<sup>13</sup>;
- 2) wyjaśnianie i/lub przewidywanie (głównie w naukach przyrodniczych lub społecznych), szukające odpowiedzi na pytanie typu dlaczego lub pytania pokrewne; widziane jest jako ostateczny cel nauki, kiedy przybiera dojrzałą postać teorii naukowej (jako ideał systematyzacji wiedzy naukowej);
- 3) interpretacja (humanistyczna), specyficzna dla nauk humanistycznych, traktowana jako odpowiednik wyjaśniania w naukach przyrodniczych lub społecznych;
- 4) ocena (wartościowanie, ewaluacja) zjawisk, zwłaszcza kulturowych, projektów rzeczywistości lub działania powstające w odpowiedzi na pytania: czy i jaką coś ma wartość;
- 5) normowanie pewnego fragmentu rzeczywistości przez formułowanie reguł działania w odpowiedzi na pytanie o to, jak coś być powinno lub jak należy postępować;

<sup>12</sup> Na temat celu nauki jako jednego z głównych determinantów jej natury por. (Kamiński 1992, s. 192–200). Problematykę celu nauki w ujęciu Kamińskiego rozwijam w artykule (Walczak 2011).

<sup>13</sup> Por. (Bronk, Majdański 1995).

- 6) uzasadnianie tez, ocen lub norm jako cel wspierający pozostałe cele.

Wymienione cele wzajemnie się warunkują: nie dochodzi się do kolejnych celów, zanim nie zostaną zrealizowane cele wcześniejsze (Kamiński 1992, s. 198). Uznanie czwartego i piątego celu za poznawczy cel nauki zdaje się uzasadnione analizą swoistości metodologicznej nauk humanistycznych, stwierdzającą w nich faktyczną obecność wartościowania i normowania jako celów badania<sup>14</sup>.

## 8. Metoda badawcza

Tradycyjnie za najważniejszy determinant natury nauki uważana jest metoda badania<sup>15</sup>. Jej wskazanie jest odpowiedzią na pytanie, jak w ramach danej nauki prowadzić lub powinno się prowadzić badania. Mimo wielu trudności związanych z jej pojęciem i różnorodnością realizacji w poszczególnych naukach i typach nauk<sup>16</sup> metoda naukowa pozostaje jednym z głównych czynników charakteryzujących naukę w ogólności i poszczególne badania naukowe, także interdyscyplinarne<sup>17</sup>. Stanowi postać, jaką przybierają działania (czynności) badawcze, czyni je działaniami planowymi, uporządkowanymi, świadomie wykonywanymi (samoświadomość metodologiczna) i powtarzalnymi (systematycznymi). Tradycyjnie przypisywano jej udoskonalanie wykonywanych czynności poprzez czynienie ich bardziej skutecznymi i ekonomicznymi (Kotarbiński 1990a). Metoda naukowa dostarcza wzorca postępowania naukowego, ale nie oznacza to, że jest on sztywny, raz na zawsze określony czy z konieczności wspólny dla wszystkich nauk.

Jako sposób rozwiązywania problemów (teoretycznych lub praktycznych) można ją rozumieć czynnościowo (jako uporządkowany zbiór czynności i środków, na których polega uprawianie nauki) lub regułowo (jako zbiór reguł wskazujących, jak i w jakim porządku te czynności wykonywać), a niekiedy także jako „zespół założeń przyjętych jako ramy lub wytyczne badania (np. gdy determinują przedmiot formalny i cel badań)” (Kamiński 1992, s. 202).

Na metodę naukową składają się elementarne czynności, mające różne realizacje i tworzące różnorodne konfiguracje w ramach poszczególnych

<sup>14</sup> Współczesna filozofia nauki dostrzega i akceptuje aksjologiczny i normatywny wymiar nauki, por. (Lekka-Kowalik 2008).

<sup>15</sup> O metodzie jako podstawowym determinancie natury nauki por. (Kamiński 1992, s. 200–214).

<sup>16</sup> Por. (Bronk 2006; Sankey 2014; Bronk, Walczak 2019).

<sup>17</sup> Np. (Repko 2008, s. 200–212).

typów nauk, dyscyplin naukowych i badań interdyscyplinarnych. Zalicza się do nich:

- 1) postawienie problemu (pytania);
- 2) gromadzenie materiału potrzebnego do rozwiązania problemu (zebranie danych empirycznych, analiza danych założeń problemu, zebranie źródeł historycznych itp.);
- 3) interpretację materiału, która pozwala hipotetycznie (i rozstrzygalnie) rozwiązać problem (np. polegającą na wykryciu ogólnej prawidłowości, wysunięciu hipotezy, zbudowaniu modelu, uzasadnieniu zdania: twierdzenia, oceny lub normy, albo zaprojektowaniu konstrukcji: jakiegoś przedmiotu lub operacji);
- 4) rozstrzygnięcie o wartości proponowanego rozwiązania/wyjaśnienia (w szerokim tego ostatniego słowa znaczeniu) albo uzasadnienia odkrytej tezy, albo planu konstrukcji (krytyczna analiza logiczna rozwiązania lub testowanie/sprawdzanie empiryczne: weryfikacja, falsyfikacja) i przyjęcie najbardziej wartościowego rozwiązania problemu;
- 5) budowanie teorii obejmującej swym wyjaśnieniem pewną jednolitą dziedzinę.

Przystawione czynności są zwykle wykonywane cyklicznie (Kamiński 1992, s. 203–205).

130

## 9. Struktura wiedzy naukowej

Za formalny determinant statusu metodologicznego nauki uważa się także strukturę międzyzdaniową wiedzy naukowej w postaci struktury logicznej, którą przybierają rezultaty badań naukowych (Kamiński 1992, s. 214–225)<sup>18</sup>. Na strukturę czegokolwiek składają się jego elementy (podstawowe składowe) i zachodzące między nimi relacje. W przypadku nauki elementami tymi są przede wszystkim zdania (twierdzenia, hipotezy, prawa naukowe) oraz terminy (pojęcia). Wyróżnionym rodzajem związków przy charakterystyce struktury nauki są związki uzasadniające (logiczne, inferencyjne) pomiędzy zdaniami składającymi się na teorię naukową. W metodologii nauk i filozofii nauki w sensie ścisłym termin „teoria” odnoszony jest do nauk formalnych (teoria dedukcyjna) i nauk przyrodniczych<sup>19</sup>. Przyjmuje się tu, że rozwinięta teoria naukowa po-

<sup>18</sup> Stopień zaawansowania systematyzujących wiedzę struktur językowych jest różny, co pokazuje m.in. możliwe rozróżnienie między koncepcją a teorią, por. (Walczak 2016).

<sup>19</sup> W metodologii nauk przyrodniczych teoria naukowa jest rozumiana już to zdaniowo (Rudolf Carnap, Carl Gustav Hempel) jako częściowo zinterpretowany system aksjomatyczny, już to teoriomodelowo (P. Sneed) jako struktura pojęciowa, przybierająca w fizyce postać równań matematycznych, por. (Ladyman 2005, s. 413, 416; Winther 2016).

winna przybierać postać systemu dedukcyjnego albo do niego zbliżoną. Budowane w naukach formalnych (logice formalnej i matematyce) teorie (systemy dedukcyjne) uważane są za wzorcowe również w naukach przyrodniczych i generalnie, w naukach empirycznych (Grobler 2006, s. 139). W naukach empirycznych tradycyjne rozumienie teorii naukowej definiuje ją jako uporządkowany zbiór (system, układ) logicznie i rzeczowo powiązanych tez, tzn. najogólniejszych (zasad) i ogólnych hipotez, praw i definicji, które teoretycznie wyjaśniają wskazaną jednoznacznie dziedzinę rzeczywistości (zjawisk, faktów) (Kamiński 1992, s. 214). W teorii naukowej odróżnia się jej warstwę teoretyczną (tj. terminy i twierdzenia teoretyczne) od empirii jako warstwy empirycznej (empirycznych terminów i twierdzeń). Ze względu na swą funkcję wyjaśniającą (odpowiedź na pytanie „dlaczego?”), teorie naukowe uważa się za najbardziej poznawczo zaawansowane jednostki nauki. Tak maksymalistycznie rozumiane teorie naukowe zdarzają się jednak w nauce rzadko, kiedy zwyczajowo wymienia się mechanikę Newtona lub szczegółną i ogólną teorię względności Einsteina.

Teoria naukowa uchodzi za poznawczo najbardziej dojrzałą strukturę wiedzy, odznaczającą się maksymalnym stopniem definiowania swych pojęć (terminów), uzasadniania twierdzeń (tez), ich logicznym uporządkowaniem (systematyzacją). Twierdzenia występujące w ramach teorii są odpowiedzią na precyzyjnie postawione i sformułowane pytania badawcze. Mogą one mieć różny stopień ogólności oraz różny charakter (być opisowe, wyjaśniające, wartościujące, normatywne). Teoria naukowa porządkuje maksymalnie i artykułuje uzasadnienia twierdzeń (argumenty na ich rzecz i przeciwko nim) oraz definiuje terminy (pojęcia) użyte do ich sformułowania. Tak scharakteryzowane pojęcie teorii może być stosowane w wielu dziedzinach. Spotykane w naukach humanistycznych i filozofii pojęcie teorii funkcjonuje w sposób ogólny (ogólnikowy) i mniej zrelektowany (Walczak 2016, s. 481–482).

## 10. Język naukowy

Z logiczną strukturą wiedzy naukowej, a także z uzasadniającymi (logicznymi) relacjami między twierdzeniami naukowymi wiąże się inny ważny determinant metodologicznego statusu nauki, jakim jest język naukowy. Standardowo tworzą go użyta aparatura pojęciowa (słownik) i reguły jej użycia: reguły konstrukcji i transformacji wyrażeń oraz reguły uznawania wyrażeń za prawdziwe i/lub wartościowe poznawczo. Na aparaturę pojęciową pewnej nauki (Ajdukiewicz 1985a) składają się jej kluczowe terminy, zróżnicowane na terminy empiryczne (obserwacyjne)

i teoretyczne (centralne dla nauki), opisowe i wartościujące, klasyfikujące i typologiczne, nazwy generalne, indywidualne, konstrukty, idealizacje itp. Terminy tworzące aparaturę pojęciową danej nauki są równocześnie nazwami badanych przez nią przedmiotów i stąd determinują je językowo i współkonstruuja.

Naukę, zarówno w postaci dyscypliny naukowej, typu nauk, jak i projektu badawczego, charakteryzują zwłaszcza przyjęte przez nie reguły uznawania zdań za prawdziwe i (lub) wartościowe poznawczo. Reguły uznawania zdań, widziane w kontekście teorii (sytemu zdań), w której są osadzone, nie ograniczają się jedynie do rozstrzygnięcia o ich wartości logicznej, gdyż przy uznawaniu twierdzeń bierze się pod uwagę szereg cech i własności teorii, do której przynależą, jak adekwatność empiryczna, niesprzeczność, precyzja, moc wyjaśniająca i prognostyczna, prostota itp. (Kamiński 1992, s. 225; Dąbek 2018).

Jak pokazują konkretne realizacje języka naukowego, trudno mówić o istnieniu jednego języka naukowego spełniającego te same kryteria precyzji i sprawdzalności. Nie znaczy to jednak, że nie można pod jego adresem formułować ogólnego wymogu intersubiektywnej komunikowalności i uzasadnialności. Bogactwo opisywanych i wyjaśnianych aspektów rzeczywistości, a także różnorodność typów nauk sprawia, że istnieje wiele realizacji tego, co nazywa się językiem naukowym<sup>20</sup>. Z tych samych powodów nie daje się zredukować języka wszystkich dyscyplin naukowych do języka jednego typu nauki, np. fizyki (Kamiński 1992, s. 278).

132

## 11. Geneza i dzieje nauki

Rzadziej wymienianym determinantem metodologicznego statusu nauki lub jej statusu instytucjonalno-społecznego są jej geneza i dzieje (dynamika, historia). Tymczasem odpowiedź na pytanie, jak powstała i jak się rozwijała pewna nauka, okazuje się ważna nie tylko dla zrozumienia jej dziejów. Odgrywają one również istotną rolę zwłaszcza w tych naukach, w których rozwój nie polega na samym przewyżnianiu starych koncepcji przez nowe (jak w fizyce czy biologii), lecz na podejmowaniu stałych (tych samych?) pytań w coraz to nowszym i zmieniającym się kontekście historycznym oraz na badaniu odpowiedzi na nie, jakie były formułowane w toku ich rozwoju na przestrzeni wieków (jak to ma miejsce w filozofii czy naukach humanistycznych). Zrozumienie podejmowanych problemów, głoszonych tez, a także używanych pojęć niejednokrotnie zależy od znajomości ich dziejów. Dodatkowo historia nauk może przyczyniać się do integracji wiedzy, ponieważ uwzględnienie w badaniach

<sup>20</sup> Np. o specyfice języka nauk humanistycznych por. (Pelc 2000).

genezy podejmowanych problemów i zdawanie sobie sprawy z powstania, rozwoju i powiązań interdyscyplinarnych problematyki, nad którą się pracuje, może ułatwiać badania interdyscyplinarne (Kamiński 1992, s. 278–279).

Dzieje nauki to także problem jej dynamiki, rozumiany jako zagadnienie zmian i (lub) rozwoju (postępu) w nauce. Jest on centralny, gdyż z jednej strony wyznacza model rozumienia zmian w nauce: kumulatywny, ewolucyjny lub rewolucyjny (akumulatywny), a z drugiej sposobu traktowania wiedzy naukowej w przeszłości: odrzucenie, akceptacja lub kontynuacja<sup>21</sup>. Kluczowe dla ujęcia metodologicznego statusu nauki okazuje się też jej zrozumienie jako procesu twórczego i odkrywczego, nastawionego na dodanie do istniejącego zasobu wiedzy ludzkości na danym etapie historycznym czegoś relatywnie nowego lub na przezwycięzenie i radykalną zmianę aktualnego stanu wiedzy (Kamiński 1992, s. 225–230).

## 12. Status metodologiczny a status instytucjonalno-społeczny nauki

Chociaż kategoria statusu metodologicznego nauki pozwala na całościową charakterystykę metodologiczną nauki oraz jej podstawowych jednostek (jak dyscypliny naukowe czy projekty badawcze), nie dostarcza ona opisu nauki w innych aspektach niż epistemiczny i formalny. Warto dla bardziej całościowej charakterystyki nauki wziąć pod uwagę także takie rodzaje statusu nauki, jak jej status instytucjonalno-społeczny. Chociaż charakterystyki nauki oznaczane przez kategorie statusu metodologicznego i instytucjonalno-społecznego nauki wzajemnie się uzupełniają i w praktyce nauki wzajemnie na siebie wpływają (Kawalec 2019), nie powinno się ich mieszać, jeżeli chce się zachować specyfikę idealizującego, metodologicznego podejścia do nauki, gdyż wyznaczają je inne determinanty i inaczej w ich ramach pojmuje się naukę. Status instytucjonalno-społeczny nauki ujmuje naukę jako dziedzinę kultury i instytucję społeczną ze względu na takie determinanty, jak: nazewnictwo dyscypliny lub dziedziny nauki; instytucje (katedry, instytuty, szkoły, uniwersytety, ośrodki badawcze, towarzystwa naukowe, konferencje); regulacje prawne, a także prestiż społeczny, jakim cieszy się dana nauka (świadczeniowy odbiór nauki); twórcy, klasycy, główne postacie; wspólnoty badawcze, środowiska naukowe, szkoły, tradycje; geneza/dzieje/dynamika (krzyżująca się tu z wyznacznikami statusu metodologicznego)<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Na ten temat por. (Hajduk 1995; Kawalec 2019).

<sup>22</sup> Na takie wyznaczniki zwraca uwagę już Kotarbiński (1990, s. 334–335).

## Bibliografia

- Ajdukiewicz K. [1965] (1975), *Logika pragmatyczna*, PWN, Warszawa.
- Ajdukiewicz K. (1985) *Metodologia i metanauka*, [w:] idem, *Język i poznanie*, t. 2, PWN, Warszawa, s. 117–126.
- Ajdukiewicz K. (1985a), *Obraz świata i aparatura pojęciowa*, [w:] idem, *Język i poznanie*, t. 1, PWN, Warszawa, s. 175–195.
- Bronk A. (2001), *Wykłady do posłuchania. Grudzień 2001*, <http://www.kul.pl/wyklady-audio,12136.html> (dostęp: 21.07.2019).
- Bronk A. (2003), *Czy pedagogika jest nauką autonomiczną?*, [w:] M. Nowak. T. Ożóg. A. Rynio (red.), *W trosce o integralne wychowanie*, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 46–76.
- Bronk A., Majdański S. (1995), *Kategoria opisu: dynamika znaczeń (analiza hermeneutyczna)*, „Roczniki Filozoficzne” 43, 1, s. 5–39.
- Brożek A. (2007), *Pytania i odpowiedzi. Tło filozoficzne, teoria i zastosowania praktyczne*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa.
- Czeżowski T. (1958), *Odczyty filozoficzne*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Toruń.
- Czeżowski T. (1965), *Filozofia na rozdrożu. Analizy metodologiczne*, PWN, Warszawa.
- Czeżowski T. (1967) *O jedności nauki*, [w:] T. Czeżowski (red.), *Fragmenty filozoficzne. Seria III. Księga Pamiątkowa ku czci profesora Tadeusza Kotarbińskiego w osiemdziesiąt rocznicę urodzin*, PWN, Warszawa, s. 17–28.
- Dąbek D. (2018), *Pozaempiryczne kryteria oceny teorii w kosmologicznej praktyce badawczej*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Grobler A. (2006), *Metodologia nauk*, Wydawnictwo Aureus, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Hajduk Z. (1995), *Temporalność nauki. Kontrowersyjne zagadnienia dynamiki nauki*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Hajduk Z. (2007), *Ogólna metodologia nauk*, wyd. 4 zm., Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Hajduk Z. (2012), *Ogólna metodologia nauk*, wyd. 6 uzup., Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Kamiński S. (1961), *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, wyd. 1, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.
- Kamiński S. (1992), *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk. Pisma wybrane*, t. 4, wyd. 4, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.
- Kawalec P. (2019), *Metodologia integralna. Studium dynamiki wiedzy naukowej*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Kotarbiński T. (1990), *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Wydawnictwo Ossolineum, Lwów, Wrocław.
- Kotarbiński T. (1990a), *O pojęciu metody*, „Zeszyty Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Warszawskiego” 1957, 1; przedruk w: J. Woleński, *Kotarbiński*, Wiedza Powszechna, Warszawa, s. 183–196.
- Ladyman J. (2005), *Theories and Theoretical Terms*, [w:] D.M. Borchert (red.), *The Encyclopedia of Philosophy*, t. 9, Thomson and Gale, New York–London, s. 413–418.
- Lekka-Kowalik A. (2008), *Odkrywanie aksjologicznego wymiaru nauki*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Pelc J. (2000), *Myśli o języku humanistyki*, [w:] J. Pelc (red.), *Język współczesnej humanistyki*, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa, s. 171–204.
- Podsiad A., Więckowski Z. (red.) (1983), *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych dla studiujących filozofię chrześcijańską*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Repko A., (2008), *Interdisciplinary Research: Process and Theory*, Sage, Los Angeles.

- Sankey H. (2008), *Scientific Method*, [w:] M. Curd, S. Psillos (red.), *The Routledge Companion to Philosophy of Science* (2014), wyd. 2, Routledge, London–New York, s. 280–290. Status, <http://synonim.net/synonim/status> (dostęp: 4.12.2017).
- Twardowski K. (1965), *O naukach apriorycznych, czyli racjonalnych (dedukcyjnych), i naukach aposteriorycznych, czyli empirycznych (indukcyjnych)*, [w:] idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa, s. 364–372.
- Walczak M. (2011), *Stanisława Kamińskiego poglądy na cel nauki*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 3, s. 391–405.
- Walczak M. (2016), *O różnicy między tematem a problemem badawczym*, [w:] M. Tkaczyk, M. Krupa, K. Jaworski (red.), *Veritas in caritate. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Andrzeja Szostka*, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 497–502.
- Winther R.G. (2019), *The Structure of Scientific Theories*, [w:] E.N. Zalta (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition)*, <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/structure-scientific-theories> (data dostępu: 30.12.2019).

### **Streszczenie:** *Kategoria statusu metodologicznego nauki*

Celem artykułu jest utrwalenie i doprecyzowanie znaczenia terminu „status metodologiczny nauki”, a tym samym wzmocnienie samoświadomości metodologicznej naukowców, metodologów i filozofów nauki. Prezentowane rozważania służą autorefleksji, gdyż omówione tu kategorie stosują się również do metodologii i filozofii nauki. Pojęcie statusu metodologicznego jest najogólniejszą kategorią, pozwalającą adekwatnie scharakteryzować od strony formalnej naukę w ogóle i poszczególne dyscypliny naukowe. Chociaż używane przez wielu, kiedy zwracają oni uwagę na wyznaczniki statusu nauki (przedmiot badań, cel badawczy, problematykę badawczą, metodę badań, strukturę wiedzy, język naukowy, genezę i dzieje nauki), nie doczekało się dokładniejszego określenia, doprecyzowującego jego znaczenie oraz sens konstytuujących je wyznaczników. W prezentowanym tekście chciałabym ten brak nadrobić.

**Słowa kluczowe:** nauka, badania, status metodologiczny nauki, metodologia nauk, filozofia nauki

### **Summary:** *On the Category of Methodological Status of Science*

The aim of my paper is to consolidate and clarify the meaning of the term methodological status of science and thus increase the methodological self-consciousness of scientists, methodologists and philosophers of science. The present considerations serve the purpose of self-reflection, because the categories in question apply also to the methodology and philosophy of science. The notion of methodological status is the most general category by means of which it is possible to characterize science in general, and particular scientific disciplines in a formal terms. Although used by many authors, when drawing attention to the determinants



of the status of science (the object of research, research objective, research problems, research method, structure of knowledge, scientific language, genesis and history of science), it has not been defined precisely yet, as regards specification of its meaning and the meaning of the determinants that constitute it. In my text I would like to fill in the gap.

**Keywords:** science, research, methodological status of science, methodology of science, philosophy of science

Jan Woleński

Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie

## KŁOPOTY Z *EPISTEME*

Historia *episteme* i sporów wokół niej sięga starożytności<sup>1</sup>. Z grubsza rzecz biorąc, *episteme* to tyle, co wiedza. Można prowizorycznie przyjąć, że:

(1) jeśli *A* należy do *episteme*, jest prawdą, i na odwrót – jeśli *A* jest prawdziwe, jest składnikiem wiedzy.

Słowo „prowizorycznie” użyte wyżej bierze się stąd, że trzeba jeszcze wyjaśnić, o jakim pojęciu prawdy mówi się w (1), gdyż prawdy są różne, np. klasyczna, koherencyjna itd., a w zależności od przyjęcia takiej lub innej koncepcji prawdziwość ma rozmaite własności, np. jest abolutyczna lub relatywistyczna. W tej sytuacji wiele zależy od rozumienia *episteme*. Pomijając presokratyków, filozoficznie interesująca historia *episteme* zaczyna się od Parmenidesa i Platona. Obaj przyjęli, że *episteme* jest wiedzą kwalifikowaną przez swoją niepowątpiewalność. Ma (wiedza) swój specyficzny przedmiot (stabilny, tj. niezmienny byt w jego integralności – Parmenides, wieczne i niezienne idee – Platon) i swoją charakterystyczną metodę polegającą na użyciu rozumu będącego źródłem i gwarantem tego, co należy do wiedzy. Tak więc parmenidejsko-platońska koncepcja *episteme* była oparta na racjonalizmie, jednym z podstawowych poglądów w kwestii źródeł wiedzy. To wymuszało rozumienie prawdziwości w kontekście *episteme* i zasady (1), ponieważ prawda w tym otoczeniu filozoficznym musiała być pojmowana jako wyrażająca własności wiedzy.

Parmenides głosił globalistyczną aletejologię (to wygodny termin dla oznaczenia problematyki prawdziwości). Prawda dotyczy całości bytu, a nie jego fragmentów, i jako taka jest absolutna (niezmienna), podobnie jak jej przedmiot. Platon wprawdzie nie podzielał globalizmu, ale uważał prawdziwość za absolutną (por. Szaif 1996). Obaj, Parmenides

137

<sup>1</sup> Historia pojęcia *episteme* jest omówiona w artykule F.P. Hager (1968). W artykule niniejszym w wielu miejscach korzystam (często bez zaznaczania tego) z (Woleński 2007). Nie podaję też odwołań do faktów powszechnie znanych z historii filozofii.

i Platon, uznali, że dedukcja jest instrumentem rozumu, ale drugi uznał, że intelekt działa również, właściwie – przede wszystkim przez intuicyjny wgląd w idee. W konsekwencji Platon wyróżniał dwa rodzaje *episteme*, intuicyjną oraz dyskursywną. Co bliższego rozumienia prawdziwości w (1), trzeba wykluczyć wszelkie relatywistyczne jej koncepcje, np. reprezentowane przez sofistów i oparte na mniej lub bardziej arbitralnych konwencjach.

Parmenides i Platon zdawali sobie sprawę, że ludzie akceptują jako prawdziwe także takie sądy, które nie należą do *episteme*, ale do *doxa* (opinii), odnoszącej się do zmiennych rzeczy, postrzeganych zmysłowo. Słowo „jako” w kontekstach „był jako taki” lub „był jako byt” (*ens qua ens*) i „akceptują jako prawdziwe” jest osobliwie ważne. Termin ten wyraża tutaj tzw. reduplikację, ale w różny sposób, bo *episteme* jest nieomylna (byt po prostu istnieje jako byt), a *doxa* niekoniecznie, a dokładniej jest omylna. Zarazem jednak Platon dostrzegał, że opinie bywają mniej lub bardziej uzasadnione. Stąd pojawił się problem kryterium uzasadnienia w wypadku *doxa*. Platon nie umiał tego rozwiązać, podobnie jak Arystoteles. Niemniej zakres *episteme* u Arystotelesa był inny niż u Platona, bo obejmował także wiedzę pozyskiwaną empirycznie – w gruncie rzeczy Arystoteles, przynajmniej programowo, innej nie uznawał, aczkolwiek jego pojęcie doświadczenia nie jest jednoznaczne. Tak czy inaczej, nie był racjonalistą w rozumieniu Platona, ale empirystą genetycznym, czyli zwolennikiem drugiego z podstawowych kierunków na temat źródeł poznania. Niemniej uważał *episteme* za wiedzę pewną, narzucającą się z empiryczną oczywistością poprzez zasady kojarzące formalne i materialne elementy substancji. Krótko mówiąc, Platońska *episteme* charakteryzowała się tym, że miała szczególnie przedmiot, różny od świata zmysłowo poznawalnego, i korzystała z metody rozumowej, natomiast wedle Arystotelesa przedmiotem *episteme* jest świat dany empirycznie, poznawalny doświadczalnie, i skorelowana z nim metoda. Różnica pomiędzy Platonem a Arystotelesem w kwestii przedmiotu i metody *episteme* okazała się fundamentalna dla całej późniejszej teorii poznania. W sprawie prawdziwości Arystoteles rozumiał ją jako stwierdzenie tego, jak jest – ta intuicja obecna jest także u Platona (por. Crivelli 2004). Nie ma jednak żadnych specjalnych trudności w interpretowaniu tej koncepcji jako absolutystycznej, ale nie jest to jedyna wykładnia (patrz niżej).

Pojęcie *episteme* radykalnie zakwestionowali sceptycy. Uważali, że taka wiedza nie jest osiągalna, a tych, którzy sądzą inaczej, nazywali dogmatykami. Stąd ich reguła izostenii, tj. prawdziwościowej równości sądów wzajemnie sprzecznych. Jeśli tak, to należy powstrzymać się od stanowczego uznawania sądów i zadowolić się wątpieniem.

Jeszcze inne stanowisko zajęli akademicy ze średniej Akademii Platńskiej, zwłaszcza Karneades, który uważał, że nie ma wiedzy pewnej, a istnieje jedynie prawdopodobna. Odrzucał *episteme* i twierdził, że musimy zadowolić się opinią w sensie Platona. O ile sceptycyzm odrzucał prawdziwość jako nieosiągalną, o tyle akademizm daje się pogodzić z różnymi koncepcjami, dzisiaj nazywanymi nieklasycznymi (koherencjonizm, teoria zgody powszechnej, utylitaryzm, a nawet koncepcja oczywistości, o ile ewidencja jest stopniowalna). Tak więc można bronić (1), gdy zastąpi się w tej formule „*episteme*” przez „*doxa*”. Podsumowując, główną cechą *episteme* wedle filozofów antycznych, zarówno tych, którzy ją uznawali, jak i tych, którzy ją odrzucali, była jej pewność i stąd bierze się jej oczywistość. To, czy *episteme* w rozumieniu starożytnych jest tym, co potem nazwano wiedzą konieczną, może być sporne. Pewną racją za przypisaniem *episteme* atrybutu konieczności jest to, że wiedzy w tym rozumieniu nie można zaprzeczyć, ale też nie jest jasne, czy chodzi o zaprzeczenie logiczne, czy psychologiczne.

Na kolejne ważne idee na temat *episteme* (choć sam termin nie był używany, będą się nim posługiwał) trzeba było czekać aż do Kartezjusza (pomijam *episteme* rozumianą jako *scientia divina*, tj. o Bogu). Wprowadził on ideę *mathesis universalis*, uniwersalnej nauki wzorowanej na matematyce i zawierającej prawidła do kierowania rozumem (aluzja do tytułu jednego z podstawowych dzieł Kartezjusza). Aby uzyskać *episteme*, trzeba dostrzec do jasnych i wyraźnych idei wrodzonych umysłowi, przeprowadzić ich analizę, a wtedy sądy jawią się z oczywistością gwarantującą ich prawdziwość. Kartezjański sceptycyzm, zwany epistemologicznym, nie miał niszczyć *episteme*, ale jej pomagał, gdyż zalecał wątpliwość we wszystko, w co daje się powątpiewać bez popadnięcia w sprzeczność. O ile Platński natywizm był raczej metaforyczny, gdyż zakładał wiedzę wrodzoną jako efekt metempsychozy (wędrówki dusz), o tyle Kartezjański dotyczył struktury umysłu – był poglądem obywatelstwa się bez mitologii. Ideę *mathesis universalis* rozwinął Leibniz. Miała to być uniwersalna wiedza w ramach, której dałoby się rozwiązać każdy problem w sposób algorytmiczny. Innymi słowy, każdy sporny problem miałby swoje rozwiązanie poprzez obliczanie (słynny postulat *calculemus*). Leibniz był bodaj pierwszym filozofem, który rozważał problem natury sądów składających się na *episteme*. Odróżnił prawdy rozumowe od prawd o faktach. Pierwsze są natury matematycznej i konieczne, a drugie nie, ale tylko dla skończonego umysłu ludzkiego. Gdybyśmy dysponowali umysłem nieskończonym, takim jak boski, każdą prawdę widzielibyśmy jako identycznościową i konieczną. Ale ponieważ jesteśmy tylko ludźmi, pewne prawdy jawią się nam jako faktyczne. Leibniz był natywiście, podobnie jak Kartezjusz – obaj uznawali zasadę (1), aczkolwiek Leibniz opowiadał się za koherencjonizmem

aletejologicznym. Prawdziwość była rozumiana przez obu filozofów (także Spinozę – innego wybitnego racjonalistę nowożytnego) w sposób absolutystyczny (koherencjonizm Leibniza był infinitarny, gdyż umysł Boga był jego pełną manifestacją). Ze strony empiryzmu mieliśmy w tym czasie tylko jeden ważny przyczynek, mianowicie rozróżnienie relacji pomiędzy ideami i kwestii dotyczących faktów. Tylko pierwsze wyrażają związki koniecznościowe, natomiast drugie to, co dzisiaj nazywa się wiedzą empiryczną. Zarazem jednak David Hume, sceptyk-empirysta, nie przykładał zbytnej wagi do analizy pojęcia *episteme*.

Kant był pod wpływem zarówno Leibniza, jak i Hume'a. W ogólności chciał pogodzić racjonalizm z empiryzmem. Uczynił to przy użyciu dwóch rozróżnień, mianowicie:

(2) (a) sądów analitycznych i syntetycznych;

(b) sądów apriorycznych i aposteriorycznych.

Wedle Kanta każdy sąd ma postać „*S jest P*”. Jeżeli treść orzecznika jest nie większa (tj. mniejsza lub równa) treści podmiotu, to dany sąd jest analityczny, w przeciwnym razie jest sądem syntetycznym. Ta definicja odwołuje do stosunków pomiędzy treściami (nie zakresami) terminów będących konstryktantami sądów (zdań). Chociaż owe relacje nie są łatwo definiowalne z uwagi na ich intensjonalność, mniej więcej wiadomo, o co chodzi, np. pomocniczym kryterium może być zasada „im termin ma większy zakres, tym ma mniejszą treść”. Znacznie bardziej skomplikowane jest rozróżnienie (2b)<sup>2</sup>. Dzisiaj przyjmuje się, że sąd aprioryczny to taki, którego uzasadnienie jest całkowicie niezależne od doświadczenia, natomiast sąd aposterioryczny to taki, którego uzasadnienie opiera się na doświadczeniu. Pogląd Kanta był bardzo rygorystyczny w tym sensie, że aprioryczność polega na całkowitej niezależności od doświadczenia. Jeśli skrzyżujemy oba podziały z (2), otrzymamy cztery kategorie sądów: (i) analityczne *a priori*; (ii) syntetyczne *a priori*; (iii) analityczne *a posteriori*; (iv) syntetyczne *a posteriori*. Ponieważ każde zdanie (od tego momentu będę konsekwentnie używał terminu „zdanie”) analityczne jest *a priori*, klasa (iii) jest pusta. W konsekwencji mamy trzy kategorie zdań, mianowicie: (i) analityczne, (ii) syntetyczne *a priori* i (iii) syntetyczne *a posteriori*. Pierwsze i drugie są konieczne i pewne, trzecie nie. Logika składa się ze zdań analitycznych, które są tautologiczne, matematyka i fizyka teoretyczna (wedle Kanta jej paradygmatem jest mechanika Newtona) – ze zdań syntetycznych *a priori*, a np. botanika i historia – ze zdań syntetycznych *a posteriori*.

Aprioryczność zdań analitycznych opiera się na ich redukowalności do zdań identycznościowych (zдания prawdziwe) lub kontradiktorycznych

<sup>2</sup> Por. (Casullo 2003) dla omówienia problematyki aprioryczności we współczesnej filozofii.

(zdania fałszywe). To także przesądza o ich konieczności i pewności zdań analitycznych. Najważniejszym problemem są zdania syntetyczne *a priori*, oczywiście także konieczne i pewne. Ich istnienie i własności są gwarantowane przez formy zmysłowości, tj. czas (do niego jest zrelatywizowana arytmetyka) i przestrzeń (do niej zrelatywizowana jest geometria) oraz do tzw. kategorii, w szczególności przyczynowości (do niej zrelatywizowana jest fizyka teoretyczna). Czas, przestrzeń i kategorie są wrodzone umysłowi – tak więc Kant był natywidem<sup>3</sup>. Jego zdaniem każde poznanie zaczyna się od doświadczenia, ale elementy aprioryczne porządkują dane empiryczne zgodnie ze znanym powiedzeniem Kanta, że rozum bez zmysłów byłby pusty, natomiast zmysły bez rozumu – ślepe. Kant odrzucał metafizykę, którą określał jako rozważania tzw. rzeczy samych w sobie, pozostających poza granicami wszelkiego doświadczenia. A jeśli tak, to stwierdzeniom metafizycznym nie można przypisywać jakichkolwiek zdań, czy to analitycznych, czy to syntetycznych. Wreszcie trzeba wskazać, że rozważania Kanta sugerują ważne odróżnienie poznania jako czynności i poznania jako wytworu. Gdyby Kant w ogóle operował pojęciem *episteme*, zapewne odniósłby je do wytworów poznawczych, a nie czynności. Tak czy inaczej, *episteme* obejmowałyby nie tylko to, co aprioryczne, ale także to, co aposterioryczne. Łatwo zauważyć, że modyfikacja Leibniza przez Kanta polegała na uznaniu kwestii faktów za w pełni legitymowane i stwierdzanych zarówno w zdaniach syntetycznych *a priori*, jak i syntetycznych *a posteriori*, natomiast Kant, godząc się na rozróżnienie relacji pomiędzy ideami i zagadnień dotyczących faktów, uważał, że Hume pominął zdania syntetyczne *a priori*. Zarazem jednak zdania syntetyczne *a priori* stanowią najważniejszy składnik *episteme* (można nawet argumentować, że jest to wiedza *sensu stricto*) i problem ich prawdziwości jest szczególnie istotny. Kant uważał, że rozumienie prawdy jako korespondencji jest zbyt trywialne, aby być filozoficznie interesujące (por. Scheffer 1993). Sam, przynajmniej wobec sądów syntetycznych *a priori*, stosował swój transcendentalizm, tj. pogląd, że istnieją (patrz wyżej) aprioryczne formy zmysłowości i kategorie stanowiące transcendentalne czynniki poznawcze przekraczające doświadczenie. To one kierują rozum w kierunku prawdy, oczywiście absolutnej.

<sup>3</sup> Ten zarys poglądów Kanta pomija wiele istotnych i kontrowersyjnych problemów. Jednym z nich jest pytanie, jak rozumieć umysł (rozum) – czy jako pojedynczy istniejący tu i teraz, tj. w konkretnym człowieku, czy ponadindywidualny. Jeśli przestrzeń rozumieć jako euklidesową (tak to było u Kanta), to odkrycie geometrii nieeuklidesowych obaliło kantyzm, ale obrońcy tej filozofii (a było ich po Kancie wielu) argumentują, że nie chodzi o konkretną wymiarowość przestrzeni, ale o abstrakcyjną, tj. jakąś. Dyskusja o tych kwestiach przekracza tematykę niniejszego artykułu, podobnie jak rozpatrywanie apriorycznych elementów w etyce.

Ciekawym rozwinięciem idei Kanta jest propozycja Kazimierza Ajdukiewicza (por. Ajdukiewicz 1947), aby skorelować kierunki epistemologiczne z typami zdań dopuszczalnych jako elementy *episteme* przez poszczególne opcje teorio-poznawcze. Łatwo zauważyć, że empiryzm i aprioryzm mogą być mniej lub bardziej radykalne, a ponadto trzeba odróżnić oba kierunki w wersji genetycznej (psychologicznej; natywizm jest racjonalizmem genetycznym) i metodologicznej. Aby uniknąć dwuznaczności w używaniu nazw „racjonalizm” i „empiryzm”, Ajdukiewicz zaproponował, aby racjonalizm metodologiczny i empiryzm metodologiczny nazwać odpowiednio aprioryzmem i aposterioryzmem. Mamy następujące korelacje (zdania analityczne są rozumiane szerzej niż u Kanta, tj. jako takie, które uznaje się lub odrzuca się na podstawie znaczeń słów, z których składają się)<sup>4</sup>:

(3) (a) aprioryzm skrajny (zdania analityczne, zdania syntetyczne *a priori*);

(b) aprioryzm umiarkowany (zdania analityczne, zdania syntetyczne *a priori*, zdania syntetyczne *a posteriori*);

(c) aposterioryzm umiarkowany (zdania analityczne, zdania syntetyczne *a posteriori*);

(d) zdania syntetyczne *a posteriori*.

142

Jest przy tym oczywiste, że tabela (3) dotyczy wytworów poznawczych, a nie czynności kognitywnych. Historycznie rzecz ujmując (to tylko kilka przykładów), Platon, Kartezjusz i Leibniz byli apriorystami skrajnymi, Kant – apriorystą umiarkowanym, Hume i Koło Wiedeńskie – aposteriorystami umiarkowanymi, natomiast John Stuart Mill – aposteriorystą skrajnym. Mamy też precyzyjne ujęcie rozmaitych zakresów terminu „*episteme*”. Wedle (a) wszystko, co należy do *episteme*, jest aprioryczne – inaczej mówiąc, wiedza jest aprioryczna i nie może być empiryczna (poza wiedzą jest *doxa*); apriorysta skrajny mógłby się nawet zgodzić, że jest to coś syntetycznego *a posteriori*, ale nie należy do wiedzy jako takiej. Dla Kanta, jak już zaznaczyłem, zakres *episteme* obejmuje wszystkie rodzaje zdań. Hume i Koło Wiedeńskie utrzymywali, że *episteme* jest albo analityczna (logika i matematyka), albo syntetyczna *a posteriori* (reszta). Wedle Milla wszystko, nawet matematyka i logika, jest syntetyczne *a posteriori*. Niemniej trzeba też mieć cały czas na uwadze, że *episteme* wedle antycznego rozumienia była traktowana jako aprioryczna i takie jej rozumienie było powtarzane, jawnie lub *implicite*.

<sup>4</sup> Nie jest to oczywiście jedyna współczesna definicja analityczności. Por. (Woleński 2007), rozdz. 12 dla obszernej dyskusji na temat analityczności, a także aprioryczności.

Jeśli (3) ma dostarczać mapy poszczególnych regionów *episteme*, to trzeba dodać zasadę (1), gdyż *episteme* składa się ze zdań prawdziwych. Mamy przy tym następujące reguły:

(4) (a) jeśli *A* jest zdaniem analitycznym, nie-*A* też jest zdaniem analitycznym;

(b) jeśli *A* jest zdaniem syntetycznym *a priori*, nie-*A* też jest zdaniem syntetycznym *a priori*;

(c) jeśli *A* jest zdaniem syntetycznym *a posteriori*, nie-*A* też jest zdaniem syntetycznym *a posteriori*.

Krótko mówiąc, (4) powiada, że analityczność i syntetyczność (zarówno *a priori*, jak i *a posteriori*) są niezmiennicze z uwagi na operację negacji<sup>5</sup>. Żadna konkretna teoria prawdy nie jest wyróżniona przez (3) i (4). Można dodać dowolną ze znanych definicji, korespondencyjną, semantyczną, pragmatyczną, zgody powszechnej, koherencyjną czy oczywistości. To, jaką koncepcję uzna się za dopełniającą analizę *episteme*, wymaga, by powtórzyć raz jeszcze rozstrzygnięcia, czy prawda jest absolutna w danym rozumieniu, czy nie. Jeśli rozszerzy się *episteme* przez zaliczenie do niej zdań syntetycznych *a posteriori*, powstaje problem statusu i własności zdań empirycznych, a to rodzi nowe problemy i trudności, głównie związane z tym, że prawdziwość empiryczna nie jest ostateczna.

Przypuśćmy, że ktoś opowiada się za aposterioryzmem, umiarkowanym lub skrajnym. Jeśli tak, to winien przyjąć empiryzm genetyczny, tj. pogląd, że wiedza pochodzi z doświadczenia. Pojawia się następujący problem dla aposteriorysty skrajnego, mianowicie statusu nauk formalnych, tj. logiki i matematyki, o ile przyjmie się, że składają się z prawd koniecznych, cokolwiek miałyby to znaczyć (pewien szczególny problem związany ze zdaniami koniecznymi poruszę niżej). Wystarczy tutaj założyć, że prawdy konieczne nie są redukowalne do empirycznych, tj. syntetycznych *a posteriori*. W tej sytuacji aposteriorysta skrajny musi odrzucić pogląd, że nauki formalne mają szczególny status, i przyjąć, że są generalizacjami empirycznymi. Mill argumentował, że pewność twierdzeń logiki i matematyki zasadza się na powtarzalnym i bezwyjątkowym doświadczeniu. Aposteriorysta umiarkowany jest w nieco lepszej sytuacji, gdyż może powiedzieć, że nauki formalne składają się z prawd analitycznych. Sukces jest jednak połowiczny, ponieważ, stojąc na gruncie empiryzmu genetycznego, trzeba pokazać, w jaki sposób procedury empiryczne wygenerowały zdania analityczne, czyli nie-syntetyczne. Innymi słowy,

<sup>5</sup> To samo dotyczy innych funktorów rachunku zdań, ale pod warunkiem, że łączą one zdania jednorodne, np. koniunkcja  $A \dot{\cup} B$  jest analityczna, jeśli oba jej człony są analityczne. Natomiast kwalifikacja kontekstów „mieszanych”, np. koniunkcji, w której jeden człon jest analityczny, a drugi syntetyczny *a posteriori*, jest otwarta. Można rzecz uogólnić i uznać, że koniunkcja zdań apriorycznych jest aprioryczna.



problemem dla aposteriorysty umiarkowanego jest transformacja informacji empirycznej w analityczną. Stwierdzenie, popularne w empiryzmie logicznym, że logika i matematyka są szczególnymi formami językowymi i nie dotyczą świata realnego, nie rozwiązuje problemu, gdyż pozostaje kwestia ich zaistnienia w ludzkiej praktyce poznawczej. Przekładając to na język czynności i wytworów, stajemy przed potrzebą wyjaśnienia, jak te pierwsze zaszłości poznawcze, o ile założyć, że polegają wyłącznie na doświadczeniu, mogły wytworzyć wiedzę analityczną, a więc rezultaty aprioryczne. Nawet jeśli aposteriorysta umiarkowany zaprzeczy, jakoby zdania analityczne były aprioryczne, nie usuwa to problemu, gdyż cały czas nie ma wyjaśnienia statusu takich stwierdzeń, które uważa się odmienne od tego, co syntetyczne *a posteriori*.

Kłopoty aposterioryzmu zdają się dostarczać mocnych punktów aprioryzmowi. Ponieważ apriorysta może zgodzić się na analityczność logiki (tak rzecz ujmowali np. Leibniz i Kant), pozostaje matematyka jako nauka syntetyczna *a priori* (pomijam w tym miejscu fizykę teoretyczną). Znaczy to, że matematyka jest niezależna od doświadczenia, ale równocześnie dostarcza nowej informacji o jej przedmiocie, ponieważ nie jest tautologiczna. Kant (pomijam poglądy Leibniza) uważał, że aprioryczność matematyki bierze się z jej związku z czasem i przestrzenią. Inne zdanie miał w tej materii Platon, uważający matematykę za naukę o pewnych szczególnych tworach idealnych. Dzisiaj, gdy mówi się o platonizmie matematycznym, ma się na myśli pogląd, że przedmiotem matematyki są abstrakcyjne obiekty, np. liczby, figury geometryczne czy funkcje. Twory te istnieją w szczególny sposób i są poznawane dzięki specjalnym metodom, w szczególności dowodom dedukcyjnym. Wszelako aby coś udowodnić, trzeba dokonać poważnej pracy epistemicznej, np. sformułować definicje i aksjomaty. Nie ma zgody co do tego, na czym takie operacje poznawcze polegają. Jedni mówią o intuicji polegającej na bezpośrednim kontakcie z obiektami badanymi przez matematyków, inni o żmudnej analizie pojęć. Tak czy inaczej, współczesny apriorysta matematyczny powiada, że *episteme* matematyczna jest kształtowana przez szczególne operacje. Problem jednak w tym, że trzeba je określić w miarę precyzyjny sposób, gdyż kwalifikacja „szczególne” nie wyraża niczego konkretnego i w gruncie rzeczy znaczy, że chodzi operacje jakiegoś rodzaju  $x$ . W samej rzeczy zwrot „operacje jakiegoś rodzaju  $x$ ” wyraża funkcję zdaniową, a to domaga się bliższego określenia, czym są owe operacje. Pewien dramatyczny moment w tych rozważaniach polega na tym, że o ile aposteriorysta dysponuje w miarę jasną koncepcją wiedzy, ale taką, że nie rozwiązuje ona problemu statusu nauk formalnych, o tyle apriorysta osiąga rozwiązanie ostatniej trudności, ale dokonując wprowadzenia bardzo silnej (i przeto wątpliwej) konstrukcji epistemologicznej opartej na bardzo mocnej

ontologii (przyjęcie egzystencji bardzo szczególnych bytów i związków pomiędzy nimi).

Poruszę jeszcze pewną trudność związaną ze zdaniami koniecznymi. Możemy zasadnie oczekiwać, że jest to analogia do (4):

(5) jeśli  $A$  jest zdaniem koniecznym,  $\text{nie-}A$  ma ten sam atrybut.

Apriorysta, niezależnie od tego, czy jego stanowisko jest skrajne, czy umiarkowane, odróżnia konieczności analityczne i konieczności syntetyczne (przypomnijmy, że główne pytanie Kanta dotyczyło sądów syntetycznych *a priori*). Na pierwszy rzut oka wszystko jest w porządku, ponieważ możemy powiedzieć, że negacja zdania koniecznie analitycznego jest koniecznie analityczna, a negacja konieczności syntetycznej, tj. apriorycznej, zachowuje status negowanego zdania, czyli jest konieczna syntetycznie. Ale jak zdać z tego sprawę definicyjnie? Dla uproszczenia argumentacji załóżmy, że analityczność jest identyfikowana jako tautologiczność, tj. mamy:

(6)  $A$  jest analityczne wtedy i tylko wtedy, gdy  $A$  jest tautologią.

Nic nie zmieni się, gdy tautologiczność lub analityczność zastąpimy przez konieczność. W konsekwencji mamy:

(7)  $\text{nie-}A$  jest konieczne wtedy i tylko wtedy, gdy  $\text{nie-}A$  jest tautologiczne.

Z tego ostatniego otrzymujemy:

(8)  $A$  jest niemożliwe wtedy i tylko wtedy, gdy  $\text{nie-}A$  jest tautologiczne.

Można pójść dalej i zaproponować:

(9)  $A$  jest konieczne wtedy i tylko wtedy, gdy  $A$  jest prawdziwe we wszystkich modelach.

Inaczej mówiąc, prawdy logiczne są utożsamione z prawdami analitycznymi (koniecznymi) rozumianymi jako uniwersalnie prawdziwe. Zwykle mówi się w tym wypadku o konieczności logicznej. Stosownie do tego niemożliwość logiczna jest tym samym co fałszywość we wszystkich modelach, czyli logiczna sprzeczność.

Jeśli jednak odróżniamy konieczność analityczną od konieczności syntetycznej, stwierdzenia (5)–(9) nie przenoszą się automatycznie na tę drugą. Nie wchodząc w szczegóły, można powiedzieć tyle tylko, że konieczność syntetyczna jest prawdziwością w jakiejś klasie modeli, ale pytanie w jakiej, ponieważ trzeba ją jakoś scharakteryzować. Jeśli zmienimy definicję prawdy analitycznej, powiadając, że jest ona ufundowana na postulatach znaczeniowych, nic nie zmieni się, ponieważ konieczność syntetyczna nadal jest zagadkowa<sup>6</sup>. W (8) pojawiło się pojęcie prawdy

<sup>6</sup> Nie proponuję tutaj jakiegś drogi rozwiązania kłopotów związanych z analityczną koncepcją logiki i matematyki. Pewne sugestie w tej mierze, idące po linii aposterioryzmu umiarkowanego, zawiera mój artykuł (Woleński 2012).

teorio-modelowej, a więc jedno z możliwych ujęć w ramach aletejologii, które w naturalny sposób wyjaśniają semantyczną definicję prawdziwości. W samej rzeczy, (8) definiuje uniwersalność logiki. Nie ma żadnego powodu, aby apriorysta nie korzystał z pojęcia prawdy w modelu w definicji logiki. Zarazem jednak mógłby odrzucić pojęcie prawdy syntetycznej w modelu jako zbyt lokalne. Wspomniana koncepcja *mathesis universalis* (matematyka jest jej częścią) sugeruje, że jest to *episteme* uniwersalnie prawdziwa. Jeśli jednak tak jest, nie może to być uniwersalność logiczna, a to rodzi pytanie – jaka? W konsekwencji negacje konieczności syntetycznych nie są sprzecznościami logicznymi – a więc czym są? Jednocześnie wielcy aprioryści, z Kantem włącznie, a więc także umiarkowani, raczej uważali aprioryczną *episteme* właśnie za ściśle ogólną.

Kłopoty aprioryzmu i aposterioryzmu w związku z wyjaśnieniem statusu logiki i matematyki są poważne, ale przynajmniej dają się jasno wyeksplikować. Tabela (3) prowadzi jednak do innych zagadnień, bardziej ogólnych, a nie związanych tylko z filozoficznymi podstawami logiki i matematyki. W szczególności pozostaje ogólny problem statusu filozofii i jej poszczególnych części, tj. metafizyki, epistemologii i aksjologii, rozumianych jako *episteme* (ewentualnie jako jej rodzaje)<sup>7</sup>. Jak już wspominałem, Kant odrzucał metafizykę i stąd nie ma większego sensu dyskusować, czy wedle jego zdania jest ona analityczna, syntetyczna *a priori*, czy syntetyczna *a posteriori*. Zarazem jednak Platon, Kartezjusz i Leibniz byli metafizykami, i to najwyższej rangi, a ich poglądy można (a nawet trzeba) interpretować jako uznające metafizykę za aprioryczną. Hume odrzucał metafizykę jako sceptyk kwestionujący typowe zagadnienia metafizyczne, np. konieczność związku przyczynowego, a Koło Wiedeńskie uznawało nieusuwalną bezsensowność dociekań metafizycznych. Ale można sobie wyobrazić apriorystę umiarkowanego, który utrzymuje, że metafizyka jest możliwa jako ontologia formalna i jest formułowana jako kolekcja zdań analitycznych. Tak np. można interpretować pewne pomysły z zakresu ontologii możliwych światów (por. Wiliamson 2013). Innym przykładem jest neoscholastyczna interpretacja Arystotelesa wskazująca, że naczelne zasady bytu są aprioryczne i konieczne. Neoscholastycy zgadzają się, że owe pryncypia bytowe są oparte na doświadczeniu w jakimś rozszerzonym sensie, i podkreślają, że chodzi im nie o konieczność logiczną, ale jakąś inną, nazywaną rzeczową, np. zachodzącą pomiędzy Bogiem a światem. Współczesnym zwolennikiem poglądu Platona, Kartezjusza i Leibniza na metafizykę jest Edmund Husserl. Uważa on metafizykę za w pełni legitymowane rozważanie świata przy użyciu rozmaitych

<sup>7</sup> W dalszych uwagach pomijam *episteme* aksjologiczną. Rodzi ona wiele swoistych problemów.

metod niezależnych od nauki. W samej rzeczy filozofia ma być *prima* w radykalnym sensie, tj. niezawisła do jakiegokolwiek nauki specjalnej, nawet matematyki. Metafizyka rozpatruje związki konieczne i jest nastawiona na tzw. materialne *a priori*. Korzysta z rozmaitych form czy też rodzajów redukcji fenomenologicznej (pomijam szczegóły) mającej dotrzeć do istoty rzeczy i koniecznych związków pomiędzy nimi, czyli usiłuje odkryć to, co często określa się jako materialne *a priori*<sup>8</sup>. Aposteriorysta skrajny także nie musi kwestionować metafizyki, np. jako uogólnienia wyników nauk empirycznych – taka koncepcja była popularna w kręgach I i II pozytywizmu. Niemniej traktuje metafizykę jako jedną z nauk szczegółowych (lub jakąś sumę niektórych ich wyników), a to nie dostarcza nowej problematyki, przynajmniej w kontekście niniejszego artykułu, podobnie jak umiarkowana wersja aposterioryzmu. Dalej będę się zajmował filozofią jako *episteme* w rygorystycznym rozumieniu, tj. jako apriorycznie ugruntowaną wiedzą pewną.

Jeśli epistemologia rozważa jakieś kwestie metafizyczne lub z pogranicza jej i metafizyki, np. zagadnienie realizmu czy status umysłu jako władzy poznawczej, powyższe uwagi o metafizyce stosują się także do teorii poznania. W związku z tym pojawiają się dwa ważne pytania: po pierwsze, o źródła *episteme* filozoficznej (kwalifikacja „metafizycznej” lub „teorio-poznawczej” nie ma już większego znaczenia), po drugie, o status samej epistemologii. Wygodnie jest zacząć od tej drugiej kwestii. Problematyka epistemologiczna była uprawiana od momentu pojawienia się filozofii. Pomijając pewne antycypacje u sofistów czy sceptyków, kartezjański przewrót filozoficzny polegał na uznaniu priorytetu epistemologii w całości filozofii. Tak samo myśleli o tym empiryści brytyjscy, a Kant był jednym z radykalniejszych przedstawicieli tej opcji filozoficznej. Niemniej długo nie było specjalnego terminu oznaczającego problematykę epistemologii. Niemiecki termin *Erkenntnistheorie* (alternatywnie *Erkenntnislehre*) stał się popularny dopiero około połowy XIX w. Oznaczano nim dociekania o źródłach poznania, prawdziwości i granicach poznania. Angielskie słowo *epistemology* pojawiło się mniej więcej w tym samym czasie i odnosiło się do odpowiedzi na pytanie: „Czym jest poznanie?”. Statusem epistemologii szczególnie zajęli się neokantyści. Kontynuując transcendentalną filozofię Kanta, wprowadzili termin *Geltung* (ważność, obowiązywanie, prawomocność). Wedle Kanta każde zagadnienie poznawcze musi odpowiedzieć na dwa pytania, mianowicie: *questio facti*

<sup>8</sup> Szczególnie wyrazistym rozwinięciem idei Husserla są poglądy Romana Ingardena. Rozróżnia on ontologię i metafizykę – pierwsza ma badać formalne modele (możliwości) ontologiczne, a druga odpowiedzieć na pytanie, który z tych modeli jest spełniony w świecie realnym. Por. (Ingarden 1960) – jest to wydanie 2, najlepsze z uwagi na strukturę całego dzieła.

(pytanie o fakty) i *questio juris* (pytanie o prawo, zasadę). To drugie jest ważniejsze i jest rozwiązywane drogą dedukcji transcendentalnej. Kant wskazywał, że jest podobnie jak w procesie sądowym, podczas którego strona musi wskazać fakty i odwołać się do zasady usprawiedliwiającej jej roszczenie. Kant używał terminu *Deduktion* nie w znaczeniu logicznym, ale wedle łaciny średniowiecznej, w której *deductio* to wywodzenie przed sądem. Neokantyści, głównie Heinrich Rickert, uważali, że należy badać nie prawdziwość poznania, ale jego ważność (prawomocność), i to właśnie ma czynić teoria poznania. Jej zadanie jest normatywne (w sensie dedukcji transcendentalnej) i polega na wskazaniu kryterium poznania (możemy powiedzieć, że *episteme*, aczkolwiek termin ten nie był używany przez neokantystów). Takie rozumienie epistemologii (Niemcy na ogół nie używają słowa *Epistemologie*) było bardzo popularne w filozofii niemieckiej końca XIX i początku XX w. – przejął je m.in. Husserl. Angielski termin *epistemology* nie jest tak bardzo zabarwiony normatywnie, ale jednak ma takowe konotacje. Można zmodyfikować (1) przez zastąpienie „jest prawdą” przez „jest „prawomocne”, przy czym prawomocność ma być zdefiniowana na gruncie epistemologii.

Rozważmy teraz zdanie:

(10) *K* jest kryterium prawomocności *episteme*,

148

gdzie *K* reprezentuje jakies konkretny sprawdzian, np. dedukcję transcendentalną lub wgląd w istotę rzeczy w rozumieniu Husserla. Jeśli (10) należy do epistemologii, a to zostało wcześniej założone, jest też składnikiem *episteme*. Leonard Nelson dostrzegł pewien problem logiczny związany z (10) (por. Nelson 1908; 1911; por. też Woleński 2016)<sup>9</sup>. Jeśli (10) należy do *episteme*, musi, po pierwsze, spełniać kryterium *K*, a po drugie, być zdaniem syntetycznym *a priori*. Jeśli jednak tak ma być, to znaczy, że (10) samo musi być prawomocne przed aplikacją do niego kryterium *K*. Jest to jednak możliwe tylko w wypadku zdań analitycznych, których ważność jest zagwarantowana definicyjnie. Wynika z tego, że uznajemy możliwość wydedukowania zdań syntetycznych *a priori* (dotyczy to także zdań syntetycznych *a posteriori*, ale jest bez znaczenia w rozważanym kontekście) samych zdań analitycznych, co jest niemożliwe, gdyż drugie są treściowo puste, a pierwsze – nie. Innymi słowy, *K* jest aplikowane samozwrotnie do samego siebie, co powoduje albo błędne koło, albo *regressum ad infinitum*.

Argument Nelsona wprawdzie przypomina rozumowanie sceptyków, ale dotyczy czegoś innego. Sceptycy bowiem kwestionowali możliwość poznania, a Nelson uważał, że poznanie ma miejsce, natomiast

<sup>9</sup> Moje przedstawienie argumentu Nelsona nie pokrywa się z oryginalnym – jest też uproszczone w porównaniu z ujęciem z mojego wcześniej wspomnianego artykułu.

niemożliwa jest teoria poznania, rozumiana jako instancja rozstrzygająca o ważności wiedzy. Nelson nie ukrywał tego, że kieruje swoje rozumowanie przeciwko fenomenologii. Husserl i Ingarden próbowali odeprzeć Nelsonowską krytykę (por. Ingarden 1921). Propozycja polegała na skorzystaniu z zasady bezzałożeniowości filozofii, a teorii poznania w szczególności. Metodą uchylającą potrzebę dokonywania założeń miała być redukcja fenomenologiczna, a więc wgląd w badany przedmiot (w tym wypadku poznanie) dokonywany przez świadomość oczyszczoną ze wszystkich akcydentalnych domieszek. Tak pozyskane doświadczenie (fenomenologowie podkreślali, że chodzi właśnie o doświadczenie) gwarantuje apodyktyczną oczywistość. Ta charakterystyka jest o tyle niepełna, że nie informuje, kiedy doświadczenie fenomenologiczne jest kompletne, a to jest przecież warunek poprawności całej metody<sup>10</sup>. Podobne pytanie można zadać każdej metodzie ustalania zakresu *episteme*, np. dedukcji transcendentnej, której struktura logiczna jest pozornie prosta (polega na ustaleniu korelacji pomiędzy faktem a zasadą – jest to operacja podobna do tzw. subsumcji, czyli podciągnięcia faktu pod normę), ale ustalenie prawomocności przesłanki większej, np. zdania: „Przestrzeń euklidesowa jest aprioryczną formą zmysłowości”, może nasuwać (i nasuwa) poważne trudności. Analizując argument Nelsona, z łatwością zauważamy, że dotyczy on dość powszechnej sytuacji, mianowicie pytania, czy dane kryterium spełnia warunki, które same stanowi. Oto prosty przykład. Jeśli definiujemy system formalny, np. logikę zdań czy predykatów, formułujemy ściśle wymagania poprawności dla wprowadzanych pojęć, np. formuły zdaniowej lub procedur, np. reguł inferencyjnych. Tego rodzaju warunki mają charakter metalogiczny. Rodzi to pytanie, czy metalogika należy do logiki. Odpowiedź, że tak, jest możliwa przy szerokim rozumieniu logiki. Ważniejsza jest jednak kwestia statusu stwierdzeń metalogicznych, bo np. te odnoszące się rachunku zdań nie są prawami tego systemu. Ogólna zasada jest taka, że jeśli *L* jest sformalizowanym systemem logicznym, to jego metateoria *ML* jest przynajmniej częściowo sformułowana w sposób nieformalny, zwykle w języku nieformalnej matematyki. Znaczy to m.in., że warunki poprawności orzeczeń metalogicznych są liberalniejsze niż logicznych. Wszelako racjonałiści chcieliby, aby metaepistemologia była *episteme* w równym stopniu jak epistemologia.

<sup>10</sup> Pozwolę sobie na wspomnienie osobiste. Uczestniczyłem w seminariach Ingardena w latach 60. Zawsze frapował mnie następujący problem metodologiczny. Obaj, Husserl i Ingarden, stosowali tę samą metodę filozoficzną i obaj utrzymywali, że stosują ją poprawnie. Wszelako jeden i drugi doszli do zgoła przeciwnych konkluzji metafizycznych. Ingarden był zawsze realistą, a Husserl – idealistą transcendentnym. Ingarden nie potrafił odpowiedzieć na te wątpliwości.

Pytanie pierwsze, mianowicie o źródła *episteme*, było bardzo różnie interpretowane w historii filozofii. Problem polega na tym, że o ile tzw. zmysły łatwo jest zidentyfikować, niejako palcem, o tyle z rozumem sprawa ma się inaczej. Nie można wskazać części organizmu, która jest rozumem. Nie jest nim mózg ani nawet umysł, o którym zakładamy, że jest jakoś ucieleśniony. Rozum rozpoznaje się raczej po rezultatach jego działalności, nie bez kozery nazywanych rozumowaniami. Stąd bierze się spora liczba wzajemnie niezbyt zgodnych prezentacji rozumu przez poszczególnych racjonalistów. Wprawdzie zgadzają się oni w tym, że istnieje „oko” (cudzysłów zamierzony) rozumu, i na ogół nazywają je intuicją, ale opisy tego „narządu” nie są równoważne, aczkolwiek zgadzają się co do tego, że racjonalistyczna (celowo nie używam terminu „racjonalna”; patrz przypis 2) intuicja jest wrodzona, dociera do istoty rzeczy i nie może być zredukowana do psychologicznej. Zarazem jednak inaczej ją charakteryzował Platon, inaczej Kartezjusz, inaczej Leibniz, inaczej Kant i jeszcze inaczej – Husserl. Te rozbieżności są zaskakujące na pierwszy rzut oka, ponieważ można by oczekiwać, że tak ważne narzędzie poznawcze jak intuicja prowadząca do *episteme* winno działać standardowo. Tak jednak nie jest, nawet w przypadku poglądów jednego filozofa racjonalisty epistemologicznego. Wszelako nie ma w tym nic dziwnego, skoro nie ma jasności w sprawie kryterium prawomocności. Konkretnie, dotyczące nie tylko różnych filozofów, ale także faz rozwoju danego filozofa przykłady potwierdzają ten osąd. Weźmy jako przykład Husserla. Głosił on radykalnie niezgodne poglądy na temat *epoche* w różnych fazach swojego filozofowania. Na początku bronił fenomenologii realistycznej, ale potem transcendenttalnej. Co więcej, bliższy wgląd w rozmaite propozycje w sprawie zasobu twierdzeń mających należeć do *episteme* przekonuje, że ich akceptacja wymaga wpisania się w jakąś ogólną perspektywę filozoficzną, np. kantyzm, fenomenologię, heglizm itd. To rodzi podstawowe pytanie o to, czy są to propozycje mające walor intersubiektywności. Moim zdaniem odpowiedź jest negatywna, co nasuwa przypuszczenie, że wprawdzie można opisać metafizycznie *episteme* i jej rozmaite egzemplifikacje, jednak akces do jakiegokolwiek z nich jest *de facto* irracjonalizmem w sensie Ajdukiewicza, tj. opowiedzeniem się za tezę, która nie jest komunikowalna (bez reszty) intersubiektywnie i także niesprawdzalną. A ponieważ filozof analityczny pozostaje właśnie na poziomie metafizycznym, ma w miarę czyste sumienie, aczkolwiek dzięki niewątpliwie minimalistycznemu nastawieniu metodologicznemu. Nie chcę twierdzić, że ta perspektywa jest nowym kamieniem filozoficznym, ale przynajmniej pozwala uwolnić się od zakłętą kręgu konkretnych natywizmów i aprioryzmów, rozumianych metafizycznie. Natomiast z punktu widzenia empiryzmu nie ma żadnych przeszkód, aby *episteme* rozumieć jako wiedzę ugruntowaną

doświadczalnie, czyli opinię w sensie parmenidejsko-platońskim. Wtedy jednak powstaje kwestia warunków odróżniających *doxa* zasadną od bezzasadnej oraz status logiki i matematyki. W filozofii nic nie ma za darmo, tj. bez trudności.

## Bibliografia

- Ajdukiewicz K. (1947), *Logika i doświadczenie*, „Przegląd Filozoficzny” 40, s. 3–22; przedruk w: K. Ajdukiewicz (1964), *Język i poznanie*, t. 2, PWN, Warszawa, s. 44–60.
- Casullo A. (2003), *A Priori Justification*, Oxford University Press, Oxford.
- Crivelli P. (2004), *Aristotle on Truth*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hager F.P. (1968), *Episteme*, [w:] J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel (red.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 2: D–F, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, s. 587–594.
- Ingarden R. (1921), *Über die Gefahr einer Petitio Principii in der Erkenntnistheorie*, „Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung” 4, s. 545–568; tłum. polskie: *O niebezpieczeństwie „petitionis principii” w teorii poznania*, [w:] R. Ingarden (1971), *U podstaw teorii poznania*, PWN, Warszawa, s. 357–380.
- Ingarden R. (1960), *Spór o istnienie świata*, t. 1, PWN, Warszawa.
- Kleszcz R. (1998), *O racjonalności – studium epistemologiczno-metodologiczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Nelson L. (1908), *Über das sogenannte Erkenntnisproblem* (książka jako odbitka z *Abhandlungen der Frisschen Schule II*, s. 415–818 plus Indeks), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht; przedruk w: L. Nelson (1973), *Gesammelte Schriften*, t. 2, Hamburg, Meiner.
- Nelson L. (1911), *Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie*, [w:] *Atti del IV Congresso Internazionale di Filosofia. Bologna*, t. 1, Genova, Formignini, s. 255–275; tłum. polskie w: L. Nelson (1994), *O niemożliwości teorii poznania*, [w:] idem, *O sztuce filozofowania*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków, s. 115–138.
- Scheffer T. (1993), *Kants Kriterium der Wahrheit*, de Gruyter, Berlin.
- Szaif J. (1996), *Platons Begriff der Wahrheit*, Alber, Freiburg.
- Williamson T. (2013), *Modal Logic as Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford.
- Woleński J. (2007), *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza i realizm*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Woleński J. (2012), *Naturalism and the Genesis of Logic*, „Papers on Logic and Rationality. Festschrift in Honor of Andrzej Grzegorzcyk (Studies in Logic, Grammar and Rhetoric)” 27(40), s. 223–240; przedruk w: J. Woleński (2018), *Logic and Its Philosophy*, Peter Lang, Berlin, s. 57–70.
- Woleński J. (2016), *On Leonard Nelson’s Criticism of Epistemology*, [w:] J. Redmond, O. Pombo Martins, A. Nepomuceno Fernández (red.), *Epistemology, Knowledge and the Impact of Interaction*, Springer, Berlin, s. 383–400.

### Streszczenie: Kłopoty z episteme

Artykuł analizuje problem *episteme* jako wiedzy pewnej. Jeśli ma być taka, to jej jest prawdziwość jest absolutna. *Episteme* w powyższym sensie była związana z racjonalizmem genetycznym (natywizmem)



i aprioryzmem. Jeśli filozof empirysta odrzuca *episteme*, ma problemy z wyjaśnieniem statusu logiki i matematyki. Zarazem jednak wyjaśnienie, jak *episteme* jest możliwa, wymaga przyjęcia bardzo mocnych założeń epistemologicznych i ontologicznych. Ponieważ racjoniści zasadniczo różnią się w poglądach na naturę *episteme*, można mieć wątpliwości, czy racjonalizm nie przeradza się w irracjonalizm.

**Słowa kluczowe:** wiedza, logika, *a priori*, *a posteriori*, racjonalizm, empiryzm

**Summary:** *Some Problems with episteme*

The presented paper analyses the problem of *episteme* as knowledge being certain. If *episteme* is to be such, its truth is absolute. *Episteme* in the above sense was always associated with rationalism (nativism) and apriorism. If a philosopher-empiricist rejects *episteme*, he or she has difficulties with explaining the status of logic and mathematics. On the other hand, the explanation of the possibility of *episteme* requires the acceptance of very strong epistemological and ontological assumptions. Since the rationalists offer principally different view on the nature of *episteme*, one can have doubts whether rationalism does not lead to irrationalism.

**Keywords:** knowledge, logic, mathematics, *a priori*, *a posteriori*, rationalism, empiricism



**RACJONALNOŚĆ**



Anna Brożek

Uniwersytet Warszawski

## JAKIEJ KULTURY POLACY POTRZEBUJĄ? ANTYIRRACJONALIZM WOBEC DYLEMATÓW CYWILIZACYJNYCH

### 1. Uwagi wstępne

Ponad dwieście lat temu na publicznym posiedzeniu Akademii Krakowskiej ks. prof. Feliks Jaroński, „nauczyciel filozofii” (jak sam o sobie mówił), wygłosił odczyt pod znamienym tytułem: *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?* (Jaroński [1810] 1970)<sup>1</sup>. Do tego właśnie tytułu, wykorzystanego zresztą w antologii wydanej przez Władysława Tatarkiewicza, gdzie znalazł się także ów odczyt Jarońskiego, nawiązuje tytuł mojego tekstu.

W rozdziale nawiązywać będę jednak nie do Jarońskiego, lecz do działającego sto lat później Kazimierza Twardowskiego, twórcy Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, której program filozoficzny streszcza się w hasle antyirrationalizmu wymyślonym przez Kazimierza Ajdukiewicza, ucznia i zięcia Twardowskiego. Postawa antyirrationalna, przeciwstawiająca się wszelkiej spekulacji myślowej i wszelkiej mętności językowej, stała się czymś charakterystycznym dla uczniów Twardowskiego, uczniów jego uczniów i kolejnych pokoleń filozofów przyznających się do lwowsko-warszawskiej tradycji. Tradycja ta rozwijana jest także w ośrodku łódzkim, a w nim jedną z centralnych postaci jest prof. Ryszard Kleszcz, który zresztą problematyce antyirrationalizmu poświęcił w swoim dorobku wiele uwagi.

Tytułową kulturę rozumiem szeroko: jako ogół artefaktów i aktów, które te artefakty powołują do istnienia. Z dylematami, o których mówię poniżej, zmierzyć się muszą wszyscy poważni twórcy kultury. Może więc będzie dla nich pomocą zapoznanie się z tymi rozwiązaniami owych dylematów, które proponowali Twardowski i – szerzej – członkowie jego Szkoły.

<sup>1</sup> Warto jednak wspomnieć, że ks. Jaroński prezentował wizję filozofii polegającą na „krytycznym roztrząsaniu” zagadnień. Uważał, iż zadaniem filozofii jest odpowiedzieć na pytania, takie jak: czym jestem?, co mogę wiedzieć?, czego się mam spodziewać?, co mi czynić wypada? – ale przy użyciu „samego rozumu”, a nie – kościelnych autorytetów. W tym zakresie wolno myśl Jarońskiego uznać za antycypację antyirrationalizmu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej.

Dlaczego tłem moich uwag są Twardowski i Szkoła Lwowsko-Warszawska? Jednym z powodów jest, rzecz jasna, to, że – jak już wspomniałam – do tradycji Szkoły nawiązuje i tradycję tę bada prof. Kleszcz, któremu tekst ten jest dedykowany. Do tego dochodzi też to, że i moje zainteresowania naukowe dotyczą w dużym stopniu szkoły Twardowskiego. Nie są to jednak powody ani jedyne, ani nawet główne. Główny powód jest taki, że Szkoła Twardowskiego była jedynym w dwudziestowiecznej kulturze polskiej wielkim przedsięwzięciem zbiorowym, które – twierdzę – pod względem zasięgu i wpływu nie ma sobie równych w dziejach Polski, a niewiele ma równych w świecie. Warto uwzględnić opinie tych, którym się udało coś takiego zrobić.

W poniższych uwagach wykorzystuję uwagi Twardowskiego zarówno o sprawach ogólnokulturowych, jak też o samej dziedzinie jego badań: filozofii. Ekstrapolując uwagi Twardowskiego na temat filozofii na problematykę kultury *in toto*, dokonuję wielkiego uogólnienia, którego koniecznym kosztem jest niejedno uproszczenie. Powołuję się przy tym przede wszystkim na teksty Twardowskiego będące jego pracami nie ściśle teoretycznymi, lecz programowymi. Są to głównie przemówienia, teksty okolicznościowe i wspomnieniowe. Problematyki, którą tu poruszam, Twardowski w swojej działalności *stricte* naukowej nie podejmował, uważając, że narzędzia filozoficzne są nie dość dojrzałe do tego, aby poglądy w tych sprawach należycie na gruncie filozofii wyrazić i uzasadnić. Nie znaczy to jednak, że poglądów tych nie można poddawać analizie, a w tym badać, czy wynikają z nich jakieś wskazówki co do postawy, jaką można przyjąć wobec aktualnych dylematów cywilizacyjnych.

Dylematów, przed którymi stoi kultura, w szczególności kultura polska, jest wiele. Niektóre z nich są stare; niektóre pojawiły się stosunkowo niedawno.

Pierwszy i podstawowy dylemat, przed którym stoją dziś twórcy kultury, wyraża się następująco: wierność „uporządkowanej” cywilizacji grecko-łacińskiej czy jej porzucenie na rzecz propagowanego od pewnego czasu w świecie zachodnim postmodernistycznego chaosu?

Cywilizacja grecko-łacińska opiera się na prymacie trzech wartości: prawdy, dobra i piękna, do których dodać jestem skłonna – co nie powinno dziwić kogoś, komu leży na sercu polska wersja tej cywilizacji – wartość czwartą: wolność. Czterem tym wartościom odpowiadają cztery sfery kultury: wolności – kultura polityczna, prawdzie – kultura logiczna, dobru – kultura etyczna, pięknu – kultura artystyczna. W rozdziałach 3–5 przyjrę się bliżej kolejno tym sferom kultury i ich dylematom. Wcześniej jednak, w rozdziale 2, omówię krótko podstawę sukcesu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej.

## 2. Źródła sukcesu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej

Za początek Szkoły przyjmuje się rok 1895, kiedy Twardowski przybył do Lwowa i zaczął uczyć filozofii w miejscowym uniwersytecie. Co ważniejsze – stał się promotorem własnych doktorów. Pierwszymi byli nie byle kto: Jan Łukasiewicz, twórca Polskiej Szkoły Logicznej, oraz Władysław Witwicki – jeden z ojców-założycieli Polskiej Szkoły Psychologicznej. W czasie swej 35-letniej kariery akademickiej Twardowski wypromował dziesiątki doktorów, wśród których było ponad 20 późniejszych profesorów tytularnych. W dwudziestolecie międzywojennym zajęli oni większość polskich katedr filozofii, logiki i psychologii, ale oddziałali także na inne dyscypliny – takie jak literaturoznawstwo, językoznawstwo, socjologia, muzykologia itp.

Twardowski zmarł w 1938 r., a za koniec Szkoły niektórzy przyjmują rok 1939. Istotnie, II wojna światowa spowodowała spustoszenie w szeregach jego uczniów, a jeszcze silniejszy cios stanowił dla niej okres stalinizmu. Kilka wybitnych postaci Szkoły – takich jak Kazimierz Ajdukiewicz, Tadeusz Czeżowski, Izydora Dąbmska, Maria Kokoszyńska-Lutmanowa, Janina Kotarbińska, Tadeusz Kotarbiński, Stefan Świeżawski, Władysław Tatarkiewicz – działało na szczęście w kraju jeszcze wiele lat po wojnie, wychowując kolejnych uczniów w duchu właściwego Szkołe antyirracjonalizmu.

Historycy Szkoły podkreślają, że jej spoiwem nie był żaden zespół idei, który wyznawaliby wspólnie jej przedstawiciele, lecz pewne postulaty metodologiczne oraz pewien zestaw wartości, które były w jej obrębie przekazywane kolejnym pokoleniom. Owe postulaty to przede wszystkim postulat precyzji wypowiedzi i postulat należytego uzasadnienia przekonań, a także postulat rzetelnej wymiany myśli. Wymagalniki takie pozornie wydają się czymś naturalnym dla całej roboty filozoficznej czy, szerzej, naukowej. W każdej pracy naukowej dbać bowiem należy o to, aby tezy wyrażone były z maksymalną jasnością i aby były należycie uzasadnione, a dyskusje naukowe winny służyć za wzór rzetelności. W praktyce niestety nie każda praca naukowa, a już zwłaszcza nie każda praca filozoficzna, postulaty te spełnia. Tymczasem w Szkole Lwowsko-Warszawskiej do ich realizacji przywiązywano wielką wagę i starano się do nich w możliwie największym zakresie stosować. Na gruncie filozofii, borykającej się przez całe tysiąclecia z wieloma trudnościami metodologicznymi, szansę na realizację postulatów metodologicznych znaleziono w narzędziach szeroko rozumianej logiki.

W Szkole Lwowsko-Warszawskiej, a zwłaszcza w jej odnodze warszawskiej, uprawiano logikę formalną niezależnie od jej zastosowań filozoficznych. I to właśnie wyniki logiczne (obejmujące systemy wielowartościowe i metalogikę Łukasiewicza, gramatykę kategorialną Ajdukiewicza,

semantykę Alfreda Tarskiego itd.) najszybciej znalazły uznanie za granicą, stając się naszym „towarem eksportowym”. Mniej znane w świecie są pozallogiczne osiągnięcia przedstawicieli Szkoły, do dziś odkrywane i cieszące się coraz większym zainteresowaniem. Wolno nawet powiedzieć, że zainteresowanie szkołą przeżywa ostatnio renesans.

Przejdę teraz do omówienia kolejnych dylematów cywilizacyjnych i do sposobów poradzenia sobie z nimi, które wyczytać można u koryfeusza Szkoły Lwowsko-Warszawskiej.

### 3. Dylematy polityczne

Pierwszy dylemat kultury politycznej da się wyrazić w przeciwstawieniu: demokracja czy ochłokracja – rządy obywateli czy rządy tłumu?

Twardowski stawiał sprawę następująco: tylko naród odpowiednio przygotowany może unieść ciężar demokracji. A przygotowanie to osiąga się przede wszystkim przez wychowanie – w domu i w szkole. Twardowski poświęcił się głównie nauczaniu na poziomie uniwersyteckim, ale żywo angażował się także w nauczanie na niższych szczeblach: już w 1901 r. wydał znakomity podręcznik dla nauczycieli szkół powszechnych i przez wiele lat przewodniczył Towarzystwu Nauczycieli Szkół Wyższych (co w ówczesnej terminologii oznaczało – szkół średnich), które pod jego prezesurą stało się niezwykle wpływową instytucją publiczną.

Oto, jak wyrażał Twardowski swoje przekonanie o roli szkoły i wychowania w dążeniu do kształtowania dojrzałego społeczeństwa:

Są [...] rzeczy nieszkodliwe albo nawet pożyteczne dla narodów, zabezpieczonych własnym bytem politycznym, które jednak w naszym położeniu politycznym muszą osłabiać niezbędną dla naszego istnienia postawę obronną. I tak przeciwieństwa poglądów i interesów nie dadzą się w zupełności usunąć nawet w obrębie jednego narodu i społeczeństwa, lecz w naszym wyjątkowym położeniu należy zakreślić im pewne granice, nałożyć pewne więzy. A co do tego złagodzenia walk i sporów trzeba gotowości z obu stron. Bo gdyby tylko jedna była do tego skłonna, a druga nie, [ta druga] mogłaby te skłonności wyzyskać i odnieść łatwe zwycięstwo [nad pierwszą]. By tak się stało, trzeba nam wypielegnować dojrzałość narodową i delikatność sumienia zbiorowego Narodu. Może ono być wytworem konsekwentnej i celowej pracy wielu czynników, a jednym z najważniejszych z nich jest szkoła (Twardowski [1911b] 2014, s. 371).

Słowa te są w pełni aktualne także dzisiaj. „Wyjątkowe położenie” naszego narodu oznaczało w 1911 r. niewolę i rozdarcie na trzy zabory. Ale i dziś jest ono trudne, chociaż nie ma już niewoli i rozdarcia rozbiorowego. Różnice w poglądach politycznych, skądinąd naturalne w każdym społeczeństwie, wyolbrzymiane są do monstrualnych rozmiarów:

gotowości do porozumienia na ogół brak. Być może dlatego, że potrzeba więcej niż 30 lat suwerenności i integralności terytorialnej na odbudowanie więzi narodowej w społeczeństwie spustoszonym wielką wojną i 50 latami komunizmu.

Kolejny dylemat kultury politycznej wyraża się w przeciwstawieniu: patriotyzm czy kosmopolityzm?

Twardowski, wychowany w domu, którego atmosferę określał jako „umiarkowanie religijną, ale żarliwie patriotyczną”<sup>2</sup>, nie miał najmniejszych wątpliwości, że z tego przeciwstawienia należy wybrać patriotyzm. Oto, jak uzasadniał potrzebę zajmowania postawy patriotycznej i jak tę postawę rozumiał:

Rdzeniem każdego patriotyzmu jest *poczucie solidarności ogólnonarodowej*: to poczucie, które nie dozwala nam być obojętnymi na los innych Polaków, gdziekolwiek byliby przebywali, w stronach bliskich czy dalekich [...]. Gdzie poczucie solidarności narodowej objawia się tylko w uczuciu, a nie prowadzi do czynu i do działania, tam nie ma jeszcze prawdziwego patriotyzmu – tam jest tylko *patriotnictwo*. Patriotnik chętnie daje upust swym uczuciom narodowym, pięknie i podniosło o Polsce rozprawia, z przejęciem śpiewa pieśni narodowe, bierze pilnie udział w obchodach narodowych – ale na tym się też wszystko u niego kończy (Twardowski [1919] 2013, s. 447–448).

Ów „rdzeń patriotyzmu”, poczucie narodowej solidarności, przejawiać się ma przede wszystkim w solidnej pracy dla kraju – w każdej dziedzinie i w każdym zawodzie. Drażnił Twardowskiego, który urodził się i wychował w Wiedniu, rozpowszechniony tam stereotyp Polaka, na który składały się m.in. lenistwo i niechlujstwo. Stereotyp ten niestety w dużym stopniu się potwierdził, gdy Twardowski przeniósł się do Lwowa. Robił więc wszystko, żeby na polu swojej działalności, a więc w Uniwersytecie i w ramach szkolnictwa filozoficznego, elementy tego stereotypu zwalczać. Pisał:

Powinniśmy ze wszystkich sił dążyć ku temu, aby Państwo Polskie godnie mogło stanąć obok najświetniejszych państw świata i w niczym im nie ustępowało. I każdy może w tym duchu działać i pracować. Wódz, dbając o to, by wojsko polskie najlepiej było zorganizowane i wyćwiczone; żołnierz polski, dowodząc, że jest najwaleczniejszym i zarazem najkarniejszym żołnierzem na świecie; urzędnik, starając się o to, by jego biuro służyło z obywatelskiego i szybkiego załatwiania poruczonych mu spraw; rolnik, dążąc do tego, by uprawiana przez niego ziemia jak najobfitsze wydawała plony; rzemieślnik, zmiernając do tego, by wychodzące z warsztatu jego wyroby były jak najlepsze i jak najtańsze; kupiec, pamiętający o tym, by nikt nigdy nie mógł mu zarzucić choćby najdrobniejszej nierzetelności. Można by przytoczyć po kolei wszystkie zawody, bo

<sup>2</sup> Twardowski [1926] 2014, s. 35.



w każdym zawodzie i na najbardziej niepozornych stanowiskach można i należy kierować się w działaniu ambicją patriotyczną, wyrosłą na gruncie gorącej miłości Ojczyzny (Twardowski [1919] 2013, s. 449).

Twardowski uczył swych uczniów wytrwałej i rzetelnej roboty na polu filozofii, co przyniosło wspomniane już wyżej znakomite rezultaty. Środkiem, jaki stosował, były żelazna dyscyplina i niewzruszone zasady, które niejednego raziły, ale których przestrzeganie w końcu procentowało w życiu każdego, kto ich przestrzegał. Ostatecznie zostawali przy Twardowskim ludzie nie tylko o największych zdolnościach intelektualnych, ale i o najtwardszych charakterach – i to oni potem kontynuowali jego dzieło.

Twardowski był przekonany, że istotne dla kultury polskiej jest kultywowanie jej swoistych wartości i zachowywanie odpowiedniego dystansu wobec obcych wpływów, zwłaszcza jednostronnych. Chodziło o to, aby kultura polska nie rozplynęła się w innych, silniejszych, często dążących do dominacji nad nią. Uważał, że jak wychowanie jednostki nie może zacierać jej indywidualności, tak wychowanie narodu nie może jej zatracać:

Biorąc [...] udział w pracy kulturalnej całej ludzkości, nie przestajemy być narodem odrębnym, o odrębnej przeszłości dziejowej, o odrębnych cechach plemiennych. Mało cenimy człowieka, który nie przedstawia tzw. wyrobionej indywidualności, który nie czuje się sobą, lecz, jak trzcina na wietrze, ulega wpływom otoczenia, krocząc przez życie jako przykry okaz chwiejności i niesamodzielności. I dlatego żądamy słusznie, by wychowanie nie zacierало osobniczych cech jednostki ludzkiej, by nie niwelowało indywidualności, by nie czyniło z ludzi marionetek i niczym się od siebie nie różniących pionków. To samo trzeba stosować do całych narodów. Naród, który nie ceni swej odrębności, który przyjmuje wpływy obce w tym stopniu, że zacierają jego własną indywidualność, który nie czuje się i nie chce zawsze pozostać sobą, naród taki ani poważaniem, ani wpływem w społeczności narodów cieszyć się nie może (Twardowski [1905] 1912, s. 144).

Także w XXI w. naród polski znajduje się pod presją nieraz bardzo silnych, choć innych niż w czasach Twardowskiego zbiorowości zewnętrznych. Potrzeba zachowania – mimo tej presji – indywidualności narodowej bierze się z przekonania o wartości narodu jako takiego: wartości, którą z pewnością uznawał Twardowski, ale która bywa dziś często podważana. W jakie relacje z innymi kulturami winna wchodzić kultura polska? Czy trzeba nam kooperacji, czy powinniśmy skapitulować? Czy powinniśmy poszukiwać oryginalności, czy dać się skazać na peryferyjność? Czy powinien nam przyświecać ideał ekspansji, czy recepcji?

Twardowski w ten sposób rozwiązywał te dylematy w odniesieniu do polskiej filozofii:

Nie powinniśmy ulegać jednostronnemu wpływowi tego lub owego kierunku, ani nawet tego lub owego narodu. Naszymi przewodnikami nie powinni być ani Anglicy, ani Francuzi, ani Niemcy wyłącznie, lecz wszyscy razem. Jesteśmy w tym szczęśliwym położeniu, że trzy przodujące w filozofii narody są nam w równej mierze obce, a przeto w równej mierze bliskie. I nie wolno nam dogmatycznie wierzyć, że ten lub ów z wymienionych narodów jest [...] narodem filozoficznym; musimy w pracy naszej opierać się na tym, co zdołał każdy z nich. Nie wolno nam się dać opanować wpływom obcym, lecz musimy sami nad nimi zapanować i posiłkując się tym, co po sumiennym zbadaniu wyda się doniosłym, samodzielnie brać udział w pracy wspólnej ([1904] 2014, s. 334).

„Jednolity pochod filozofii narodowej” możliwy jest tylko wtedy, jeżeli pochod ten ma swoisty kierunek i jeżeli wpływy obce, z zewnątrz pochodzące, nie zdołają go tego kierunku swoistego pozbawić. Niekiedy jednak [...] obce [...] wpływy, zamiast pobudzać i ożywiać własną myśl filozoficzną narodu, pochłaniają ją i zupełnie od siebie uzależniają. Miejsce dobroczynnego ODDZIAŁYWANIA myśli obcej na własną zajmuje wtedy **inwazja** myśli obcej, nie dopuszczając rozwoju filozofii rodzimej ([1911a] 1927, s. 391).

Taki stan rzeczy, którego przykładów dostarcza każda niemal karta dziejów filozofii w Polsce, wytwarza się nieuchronnie, ilekroć myśl obca, z którą się spotka własna, przewyższa ją bogactwem, głębokością, rozmachem. To, co słabsze, ulega silniejszemu także w dziedzinie myśli. Więc tylko wtedy rodzime dążności filozoficzne mogą, nie narażając się na niebezpieczeństwo zaniku, owszem, z wielką dla siebie korzyścią, ulegać wpływom ościennym, jeżeli same posiadają dostateczny stopień rozwoju i mocy ([1911a] 1927, s. 392).

161

W dziedzinie filozofii udało się Twardowskiemu i jego uczniom w ciągu jednego pokolenia stworzyć szkołę filozoficzną, która wydała wyniki o trwałej, uniwersalnej wartości. Udało się to m.in. dlatego, że Twardowski nie kopiował żadnych rozwiązań obcych, lecz mozolnie wypracował własne. Stworzył coś po swojemu, ale zrobił to dobrze. Czy powtórzenie takiego sukcesu jest możliwe? Na pewno nie, gdy z góry zakłada się, że zewnętrzne trendy są „lepsze” od naszych, i daje się im pieczęć „światowości”.

Inny dylemat kultury politycznej brzmi następująco: czy kierować ma nami szacunek dla tradycji (tradycjonalizm), czy jej kontestacja? Twardowski pisał o tym krótko i dobitnie:

Żadnej generacji nie wolno być tak zarozumiałą, by sądziła, że to, co stworzyła, jest najlepsze. Każda generacja, która chce spojrzeć w przyszłość, musi się oprzeć na gruncie przeszłości ([1913] 2014, s. 374).

W Szkole Twardowskiego ów szacunek do tradycji filozoficznej przejawiał się w tym, że żadnych dawnych problemów filozoficznych nie odrzucano z góry, a spory i stanowiska przeszłości poddawano gruntownej

analizie i rekonstrukcji. Dawało to Szkole w dziedzinie filozofii przewagę nad innymi nurtami filozofii analitycznej, propagującej bardziej gwałtowne zerwanie z tradycją.

Jak tę postawę ekstrapolować na kulturę w ogóle? Oczywiście: nie wszystko, czego dostarcza nam tradycja, warto jest zachowania. Zamiast jednak apriorycznie odrzucać tradycję jako całość, należałoby poddać ją dostatecznie głębokiej analizie – i dopiero po jej przeprowadzeniu ocenić, które elementy warto są zachowania, a które wymagają przebudowy. W ostatnich latach wiele się w tym kierunku robi, ale nadal duże obszary naszej tradycji są białymi plamami, kwitowanymi przez historyków powierzchniowymi etykietami wartościującymi.

#### 4. Dylematy kultury logicznej

Przejdźmy teraz do dylematów kultury logicznej.

Pierwszy z nich wyrazić można następująco: naturalna ekspresja (komunikatywność, prostota, precyzja wypowiedzi) czy peryfrastyczna cenzura (układność polityczna, mętność)?

162

Kultura logiczna – to to, co wyróżnia prace wszystkich przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, niezależnie od tego, jaką gałąź nauki reprezentowali. Objawiała się ona w traktowaniu *serio* wspomnianych wyżej postulatów metodologicznych, na które w Szkole kładziono nacisk szczególnie (niekiedy nawet może przesadny).

Dla Twardowskiego przejawem kultury logicznej były jednak nie tylko ścisłość wypowiedzi i wywodu naukowego, ale też racjonalna dyscyplina we wszelkim myśleniu i działaniu. Oto, jak rozumiał rolę filozofa w tym zakresie:

Znikąd [...] nie spływa na człowieka trwalsze i czystsze zadowolenie, jak z bezinteresownego szukania prawdy naukowej. A najwyższe z tego źródła zadowolenie czerpie chyba ten, kto, prawdy tej szukając, zarazem zastanawia się zarówno nad nią samą, jak też nad najdoskonalszymi sposobami jej zdobywania. Jest to zadaniem filozofii i dlatego filozofia zajmuje wśród nauk miejsce centralne. Czyniąc przedmiotem swych badań samą prawdę, rozświetlając drogi ku niej wiodące, tworząc teorię naukowego poznania, filozofia staje się sojuszniczką i przewodniczką wszystkich, którzy na jakimkolwiek polu dociekań ludzkich dążą ku prawdzie. Budzi w nas krytycyzm, który chroni nas od ślepego ulegania autorytetom, od wygodnego poprzestawania na miłych nam nawyczkach intelektualnych, a także od zbytniego dufania w nasz ludzki, tak bardzo ograniczony rozum; każe nam domagać się jasności i ścisłości wszędzie tam, gdzie chodzi o stosowanie naukowej argumentacji, a zwalczać wszelakiego rodzaju męty myślowe, które pragną swoją odurzającą mglistością zastąpić uchwytność szczegółów i przejrzystość całości; uczy nas prześwieślać

liczne pojęcia, którymi posługują się, nie wnikając w nie głębiej, nauki szczegółowe, i pozwala nam uświadamiać sobie nie mniej liczne założenia, którymi kierujemy się w rozważaniach i działaniach życia potocznego, w codziennej jego praktyce. Albowiem także w tej dziedzinie rzeczą znamionną dla filozofa jest to, że nie poprzestaje on na wykonywaniu obranych mniej lub więcej dobrowolnie czynności, lecz że się nad tym, co czyni, zastanawia, że postępowanie swoje, jego pobudki, metody i cele czyni przedmiotem własnej refleksji (Twardowski 1933, § 16, s. 15–16).

W przekonaniu Twardowskiego logika, rozumiana jako *organon* nie tylko filozofii, ale też wszelkiej nauki i w ogóle myślenia, może nas uchronić przed błędami w procesach myślowych, a w konsekwencji także w działaniu. Jest także środkiem uzyskiwania niezależności myślenia. Chociaż nie potrafimy uniezależnić się od wszelkich wpływów, to jednak możemy wyzwolić się od nich częściowo i osiąść świadomość pozostałych ograniczeń. Twardowski pisał:

Kapłanami piękna są artyści, kapłanami myśli niezależnej są ludzie nauki. Nigdzie poza ich gronem myśl niezależna nie jest podniesiona do godności zasady życiowej; oni jedni z całą świadomością pracują nad tym, by uczynić myśl tak niezależną, jak to w ogóle człowiekowi jest możliwe ([1906] 2013, s. 73).

Kolejny dylemat kultury logicznej brzmi: dogmatyzm czy antydogmatyzm? Twardowski opowiadał się, rzecz jasna, za antydogmatyzmem. Pisał:

Dogmatyzm jest największym wrogiem wszelkiej pracy naukowej. [...] [Nauka i filozofia zmierza] ku wyświeceniu prawdy. Droga ku temu [jest] – naukowy krytycyzm; on powinien nas uchronić od wszelkich uprzedzeń i formułek, z góry narzuconych lub dobrowolnie przyjętych (Twardowski [1904] 2014, s. 333).

Słowa te wypowiedział Twardowski w przemówieniu inauguracyjnym pierwsze zebranie Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie, które powstało z jego inicjatywy. Podczas tego przemówienia padły jego słynne słowa: że jedynym dogmatem PTF – jako towarzystwa naukowego – ma być... brak dogmatów.

„Świątynią” antydogmatyzmu miał być – według Twardowskiego – uniwersytet. Dziś również trzeba o tym pamiętać.

Ostatni z najważniejszych dylematów kultury logicznej wyraża się w alternatywie: absolutyzm czy relatywizm aletyczny?

Twardowski opowiedział się stanowczo za absolutyzmem w teorii prawdy – i pociągnął za sobą większość ze swoich uczniów. Nie była to jednak bezkrytyczna akceptacja wyboru dokonanego przez mistrza.

Dyskusje, które w Szkole prowadzono na temat prawdy, zaowocowały ważnymi wynikami w dziedzinie filozofii i logiki.

Oto, jak Twardowski swój pogląd wyrażał:

Sąd każdy albo jest prawdziwy, a wtedy jest zawsze i wszędzie prawdziwy, albo też nie jest prawdziwy, a wtedy też nie jest nigdy i nigdzie prawdziwy. Nauka o istnieniu prawd względnych utrzymać się może jedynie dzięki nierozróżnieniu sądów od powiedzeń i traci wszelką podstawę tam, gdzie różnica między sądami a powiedzeniami jest ściśle i konsekwentnie przestrzegana ([1901] 2014, s. 336).

I tutaj znowu – podobnie jak w wypadku antydogmatyzmu – ostoją absolutyzmu aletycznego powinien być przede wszystkim uniwersytet. Dlatego właśnie Twardowski opowiadał się stanowczo za niezależnością uniwersytetu od wszelkich instytucji, które na proces zdobywania prawd naukowych chciałyby mieć wpływ, a tym bardziej taką czy inną „prawdę” uniwersytetowi narzucić.

Uniwersytet ma [...] obowiązek unikania [...] wszystkiego, co by mogło tę niezawisłość nadwyręzać lub stwarzać chociażby pozory ulegania jakimkolwiek wpływom lub dążnościom, nie mającym nic wspólnego z badaniem naukowym i jego celem. Musi odgradzać się od wszystkiego, co nie służy zdobywaniu prawdy naukowej, musi przestrzegać należytego dystansu między sobą a nurtem, którym niknie około jego murów życie dnia potocznego, zgiełek ścierających się prądów społecznych, ekonomicznych, politycznych i wszelakich innych; wśród walk i zmagania się tych najrozmaitszych prądów Uniwersytet winien trwać niewzruszenie jak latarnia morska, która wskazuje swym światłem okrętom drogę przez wzburzone fale, lecz nigdy światła swego nie nurza w samych falach. Gdyby to uczyniła, światło by zgasło, a okręty pozostałyby bez gwiazdy przewodniej (Twardowski 1933, § 7, s. 6–7).

Nie trzeba chyba nikogo przekonywać, że próby narzucania światu akademickiemu różnych pseudoprawd, wygodnych dla tych czy innych grup nacisku, bynajmniej nie ustały. Być może jedną z dróg, aby te próby zneutralizować, byłoby samoograniczenie się naukowców w zakresie ekspresji swoich preferencji politycznych, by nie „nurzać” nauki w bieżącej grze interesów.

## 5. Dylematy aksjologiczne

Główny dylemat kultury etycznej wyraża się w alternatywie: absolutyzm czy relatywizm aksjologiczny?

Twardowski był absolutystą także w dziedzinie aksjologii: etyki i estetyki. W tym duchu krytykował w szczególności etykę ewolucjonistyczną,

głosząca, iż normy moralne ewoluują wraz z ewolucją człowieka. Jest faktem, że przedstawiciele różnych kultur wyznają różne zasady etyczne i że nawet w ramach jednego kręgu kulturowego w różnych epokach uznawane bywają odmienne systemy etyczne. Nie jest to jednak świadectwem ewolucji norm etycznych, lecz ewolucji – „dojrzewania” – ludzkości. Prawdy etyczne są prawdami niezmiennymi w czasie, ale ludzie bywają z różnych względów na nie „ślepi” i na ogół odkrywają je oni stopniowo. Podobnie jest z wszelkimi prawdami naukowymi, w tym prawami logiki; są one stopniowo odkrywane.

Twardowski pisał:

Jeżeli jest prawdą, że Mickiewicz urodził się 1798 roku, jeżeli jest prawdą, że bliźniego trzeba kochać, jeżeli jest prawdą, że symfonia Beethovena są piękne, wtedy prawdy te są zawsze i wszędzie prawdami. Nie prawdy przechodzą kolejno przez kolejne stopnie rozwoju [...], lecz ludzkość się przeobraża, rozwija pod względem rozumu, sumienia i smaku estetycznego, i dlatego wyzbywa się coraz więcej błędów, a dochodzi do odkrycia coraz nowych, nieznanych jej dotąd prawd wiekiuistych ([1895] 1927, s. 356).

W ocenie Twardowskiego nie jest też prawdą, jakoby w etyce nie było pewników, tj. zdań niepowątpiewalnych, oczywistych. Rozbieżności w ocenach etycznych biorą się stąd, iż rozpoznanie prawd etycznych, odnoszących się do dobra i zła, wymaga szczególnych umiejętności – dojrzałości sumienia i wyrobienia uczuciowego. Dojrzałość taką osiąga się o wiele trudniej niż dojrzałość intelektualną. Nic więc dziwnego, że łatwiej odkryć pewniki logiczne niż pewniki etyczne.

Jedynie geniusz etyczny – a za takiego geniusza uważał Twardowski np. Jezusa z Nazaretu – widzi prawdy etyczne od razu: jasno i wyraźnie.

Sformułujmy na koniec najistotniejszy dylemat w zakresie kultury artystycznej: artyzm (apollinizm, elitaryzm) czy tandeta (dionizyjność, jarmarczność)?

Twardowski i jego uczniowie opowiadali się za pierwszym członem tego dylematu<sup>3</sup>. O tym, jaką wagę przywiązywali do artyzmu, świadczy to, że postulowali nie tylko, aby sztuka była „apolliniska”, lecz także by artyzm cechował również inne dziedziny kultury – np. dzieła filozoficzne.

Twardowski pisał:

Jakże wielu autorów publikuje w zakresie filozofii artykuły, rozprawy, a nawet obszernie tomy, w których wprost roi się od ekwiwokacji, niezrozumiałości, przeskoków myślowych, niekonsekwencji, niejasnych wyrażań i paralogizmów, i którzy wraz ze swoimi wydawcami niczego przy tym nie tracą wywołując

<sup>3</sup> To nie przypadek, że zaliczający się do Szkoły Lwowsko-Warszawskiej Tatarkiewicz opublikował traktat *O doskonałości*.

w szerokich kręgach czytelniczych odgłos, a często i podziw! Autorom takim mógłbym zazdrościć łatwości ich literackiej produkcji, gdybym nie lekceważył produktów ich pióra i nie oburzał się na ich postępowanie wysoce szkodliwe dla rozwoju ściśle logicznego myślenia filozoficznego ([1926] 2014, s. 48).

Wprost postulat dążenia do piękna w zakresie twórczości naukowej formułował jeden z najstarszych uczniów Twardowskiego – Łukasiewicz:

Zadna myśl twórcza, nawet najgenialniejsza, nie ma wartości naukowej, dopóki nie zostaje ujęta w *słowa* i nie stanie się w ten sposób dostępna ludzkości. Niech więc każdy przyszły twórca naukowy uczy się swe myśli wyrażać w słowach; niech dba o swój język i stara się pisać nie tylko prosto i jasno, z nieubłaganą ścisłością logiczną, ale zajmująco i *pięknie*. Tylko *piękne* dzieła przetrwają wieki, wpływ swój wywierając na coraz dalsze pokolenia (1912, s. 32–33).

Kiedy się dzisiaj zwiedza galerie sztuki nowoczesnej, ogląda spektakle teatralne, a tym bardziej kiedy obcuje się z „produkcją artystyczną” dostępną w mediach masowych – widać jak na dłoni, że w sztukę coraz częściej wkrada się nie tylko brzydota, lecz także po prostu tandeta. Jeśli więc współczesny artysta nie chce zadowolić się chwilowym, „karnawałowym” sukcesem, warto, aby pamiętał o zacytowanej opinii Łukasiewicza, że „tylko piękne dzieła przetrwają wieki”.

166

## 6. Uwagi końcowe

Takie właśnie odpowiedzi na dylematy cywilizacyjne wyłaniają się z programu sformułowanego przez Twardowskiego. Czy jest to program aktualny? Tak – a nawet więcej: dziś dylematy, przed którymi staje nasza kultura, są może wyraźniejsze niż przez stu laty. Czy jest to program dla wszystkich? Nie; nie jest dla tych, którzy jawnie odrzucają elementarne postulaty antyirracjonalizmu. Nie zaakceptuje go współczesny „barbarzyńca”.

Program Twardowskiego to jednak program dla wielu. Jest to program dla „jasnościowców” – a więc dla tych wszystkich, którzy zgadzają się ze sformułowanym w prostych słowach ponad dwieście lat temu postulatem wspomnianego na początku tego tekstu Jarońskiego: dążyć do tego „by wyrazy codziennie używane, np. «piękność», «porządek», «doskonałość», «uczciwość», «honor» itp. tak jasne były dla każdego, jak są np. wyrazy «dwa», «dziewięć», «rzeczownik», «zaimek», «trójkąt» itp.” (Jaroński 1810, s. 34). I dla tych, którzy podpisują się pod jego hasłem:

Niech człowiek to, co umie, zastosowuje do większego siebie doskonalenia, to jest do zrządzenia sobie większej moralności i szczęścia (Jaroński [1810] 1970, s. 15).

Jest to program niedoktrynerów – a więc dla tych wszystkich, którzy doceniają wagę rozumnej tolerancji, jaka charakteryzowała w najwyższym stopniu Twardowskiego. Nie deprecjonował on poglądów swych uczniów, nawet gdy skrajnie odbiegały od jego własnych – oczekiwał jedynie jasnego wysłowienia i podania *explicite* racji, które za tymi poglądami miały przemawiać. Był wobec swych uczniów maksymalnie obiektywny: w ocenie ich osiągnięć brał pod uwagę wyłącznie względy merytoryczne. To dlatego wśród przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej znalazły się osoby o różnych światopoglądach i – dodajmy – różnych narodowościach.

Również w obrębie kultury jako takiej program antyirracjonalizmu dopuszcza różne stanowiska, byleby ci, którzy je głoszą, akceptowali pewne aksjologiczne minimum. Antyirracjonalista wie, że w sprawach politycznych i moralnych nie ma stanowisk uzasadnionych w stopniu takim, w jakim uzasadnione mogą i powinny być np. twierdzenia naukowe. Zrazem jednak to właśnie w tych sprawach jednostki i społeczeństwa zmuszone są podejmować decyzje, od których zależy nieraz w decydującym stopniu ich dalszy los. Antyirracjonalista wie jednak także, że szeroko rozumiana logika dostarcza narzędzi do analizy treści różnych poglądów i stopnia ich uzasadnień, a pośrednio także do wypracowania kompromisów i podejmowania właściwych decyzji.

Dodajmy na koniec, że tam, gdzie nie można przekonać czy wyborów uzasadnić w stopniu wystarczającym, tam można i trzeba posłużyć się odpowiednimi przykładami. Twardowski i jego uczniowie dostarczali własnym życiem przykładów postaw antyirracjonalnych w działaniu.

## Bibliografia

- Jaroński F. [1810] (1970), *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?*, [w:] W. Tatarkiewicz (1970), *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?*, PWN, Warszawa, s. 3–42.
- Łukasiewicz J. [1912] (1998), *O twórczości w nauce*, [w:] idem, *Logika i metafizyka*, Wydawnictwo WFiS UW, Warszawa, s. 9–33.
- Łukasiewicz J. (1998), *Logika i metafizyka*, Wydawnictwo WFiS UW, Warszawa.
- Tatarkiewicz W. (1970), *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?*, PWN, Warszawa.
- Twardowski K. [1895] (1927), *Etyka wobec teorii ewolucji*, [w:] idem, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Książnica-Atlas, Lwów, s. 343–356.
- Twardowski K. [1901] (2014), *Przemówienie na inauguracji III roku Powszechnych Wykładów Uniwersyteckich*, [w:] idem, *Mysł, mowa i czyn*, cz. 2, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa, s. 321–326.
- Twardowski K. [1904] (2014), *Przemówienie na otwarciu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego*, [w:] idem, *Mysł, mowa i czyn*, cz. 2, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa, s. 329–334.
- Twardowski K. [1905] (1912), *Unarodowienie szkoły*, [w:] idem, *Mowy i rozprawy z okresu [...] jego działalności w Towarzystwie Nauczycieli Szkół Wyższych*, s. 142–152.



- Twardowski K. [1906] (2013), *Niezależność myśli*, [w:] idem, *Myśl, mowa i czyn*, cz. 1, Copernicus Center Press, Kraków, s. 63–74.
- Twardowski K. [1911a] (1927), *Jeszcze słówko o polskiej filozofii narodowej*, [w:] K. Twardowski, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Książnica-Atlas, Lwów, s. 391–393.
- Twardowski K. [1911b] (2014), *Zagajenie III Zjazdu Członków Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych*, [w:] idem, *Myśl, mowa i czyn*, cz. 2, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa, s. 368–340.
- Twardowski K. (1912), *Mowy i rozprawy z okresu [...] jego działalności w Towarzystwie Nauczycieli Szkół Wyższych*, TNSW, Lwów.
- Twardowski K. [1913] (2014), *Przemówienie z okazji otwarcia siedziby Polskiego Muzeum Szkolnego we Lwowie*, [w:] idem, *Myśl, mowa i czyn*, cz. 2, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa, s. 373–375.
- Twardowski K. [1919] (2013), *O patriotyzmie*, [w:] idem, *Myśl, mowa i czyn*, cz. 1, Copernicus Center Press, Kraków, s. 436–455.
- Twardowski K. [1926] (2014), *Autobiografia*, [w:] idem, *Myśl, mowa i czyn*, cz. 2, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa, s. 35–49.
- Twardowski K. (1927), *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Książnica-Atlas, Lwów.
- Twardowski K. (1933), *O dostojęństwie uniwersytetu*, Uniwersytet Poznański, Poznań.
- Twardowski K. (2013), *Myśl, mowa i czyn*, cz. 1, Copernicus Center Press, Kraków.
- Twardowski K. (2014), *Myśl, mowa i czyn*, cz. 2, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa.

168

**Streszczenie:** *Jakiej kultury Polacy potrzebują? Antyirracjonalizm wobec dylematów cywilizacyjnych*

„Antyirracjonalizm” to hasło, które krótko charakteryzuje Szkołę Lwowsko-Warszawską – formację zainicjowaną na przełomie XIX i XX w. przez K. Twardowskiego. W filozofii, która była głównym przedmiotem zainteresowań Szkoły, realizowano je, przede wszystkim przestrzegając dwóch postulatów: jasności wypowiedzi i należytego uzasadnienia twierdzeń. Antyirracjonalizm to jednak postawa, która daleko wykracza poza działalność *stricte* naukową i sięga w różne sfery działalności ludzkiej. W artykule przedstawiam pewne dylematy współczesnej cywilizacji, które określam jako „polityczne”, „logiczne” i „aksjologiczne”. Opierając się na wypowiedziach Twardowskiego oraz pewnych faktach z dziejów Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, pokazuje, jakie odpowiedzi na te dylematy proponuje program antyirracjonalizmu.

**Słowa kluczowe:** antyirracjonalizm, cywilizacja, Szkoła Lwowsko-Warszawska, Kazimierz Twardowski

**Summary:** *What Kind of Culture do Poles Need? Antiirrationalism towards the Dilemmas of Civilization*

„Antiirrationalism” is a term which shortly characterizes the Lvov-Warsaw School, a group founded by Kazimierz Twardowski at the turn of the 19<sup>th</sup> century. In philosophy, which was the main object of interest of the School, antiirrationalism was realized by applying two postulates:

the postulate of clearness of language and the postulate of appropriate justification of statements. However, antiirrationalism as a certain attitude goes far beyond the philosophy *sensu stricto* and reaches various spheres of human activities. In the article, I present some dilemmas of the contemporary civilization which I call “political”, “logical” and “axiological” respectively. Based on various Twardowski’s statements and some facts from the history of the Lvov-Warsaw School, I show what answers to these dilemmas are dictated by the program of antiirrationalism.

**Keywords:** antiirrationalism, civilization, Lvov-Warsaw School, Kazimierz Twardowski



*Andrzej Dąbrowski*

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

## O RACJONALNOŚCI TEORETYCZNEJ, PRAKTYCZNEJ I GLOBALNEJ W FILOZOFII ROBERTA AUDIEGO

Profesor Ryszard Kleszcz zrealizował kilka interesujących i bardzo ważnych projektów badawczych (nad niektórymi wciąż pracuje). Jeden z nich – bodaj największy – dotyczy natury racjonalności. Na ten temat filozof napisał wiele prac, w tym obszerną monografię *O racjonalności. Studium epistemologiczno-metodologiczne* (1998). W książce tej analizuje pojęcie racjonalności oraz pojęcia jej pokrewne i przeciwne, dokonuje przeglądu najważniejszych typów (poziomów) racjonalności, szuka właściwych kryteriów dla racjonalności uniwersalnej. Dociekania swoje prowadzi w perspektywie filozoficznej. Uwaga dotycząca perspektywy jest istotna, ponieważ badania nad racjonalnością prowadzone są na szeroka skalę przynajmniej od kilku dekad w ramach tak różnych dziedzin i dyscyplin, jak: socjologia, politologia, ekonomia, psychologia, biologia ewolucyjna, neurobiologia czy teoria gier. Dodam jeszcze, że Kleszcz czyni to jako filozof zorientowany analitycznie, ale nie scjentyistycznie. Przedmiotem jego badań – we wspomnianej rozprawie – jest racjonalność jako normatywna kategoria epistemologiczno-filozoficzna. Tak rozumianą racjonalność można potraktować jako pewien ogólny wariant idei regulatywnej, który obowiązywać ma wielu – jeśli nie wszystkich – w ramach aktywności poznawczej.

171

Wydaje się, że podział na racjonalność przekonań i racjonalność działań Kleszcz uważa nie tylko za najbardziej ogólny, ale i podstawowy:

Przyjrzenie się „z lotu ptaka” analizowanemu terminowi pozwala dostrzec, że używany on bywa współcześnie zwykle w dwu typach kontekstów [...]. Pierwszy, w którym mówić można o *racjonalnych przekonaniach* (*beliefs*) czy też racjonalnym myśleniu. W drugim kontekście chodzi o *racjonalność działania* (aktów) (Kleszcz 1998, s. 39).

Przekonania mogą dotyczyć sfery faktów, działania, dążeń czy też wartościowania. Czasami bywają przeciwstawiane niezawodnej wiedzy.

Wówczas rozumiane są jako stany subiektywne, dopuszczające niepewność i możliwość błędu. Przekonania mogą być też odróżniane od sądów. Z takim podejściem sympatyzuje Kleszcz. Wówczas przekonania traktowane są jako nastawienia (którym nie można przypisać wartości prawdy lub fałszu) wobec sądów (którym można przypisać wartość logiczną):

W przypadku przekonań za pomocą zwrotów 'myślę, że p', 'jestem przekonany, że p', ogólnie 'osobnik x jest przekonany, że p' wyraża się stosunek, w jakim dany osobnik ('podmiot przekonania') pozostaje do sądu w sensie logicznym. Aby mieć do czynienia z przekonaniem, dany sąd musi być rozumiany. Chodziłoby przy tym o zrozumienie treści danego sądu, co byłoby warunkiem podjęcia decyzji co do uznania (odrzużenia) tegoż sądu (Kleszcz 1998, s. 41).

Przekonania mogą być analizowane na różnych płaszczyznach. Kleszcz – przypomnijmy – zainteresowany jest przede wszystkim płaszczyzną epistemologiczną i metodologiczną. Zajmuje go:

kwestia zasadności akceptowania pewnych przekonań (ich treści). W tym kontekście odwołując się do terminu „racjonalność” powiedzieć można, że przekonania nie kwalifikowane prawdziwościami mogą być charakteryzowane jako racjonalne lub nie czy też w innej konwencji terminologicznej słuszne lub nie (Kleszcz 1998, s. 42).

172

Samą racjonalność teoriopoznawczą Kleszcz rozumie dosyć szeroko, włączając w nią racjonalność ontologiczną. Dotyczy ona bowiem zarówno samej rzeczywistości, jak i jej poznania – treści poznania. Racjonalność teoriopoznawczą filozof traktuje jako cechę przypisywaną „treści myślowej, dostępnej poznaniu rozumowemu. Poznanie racjonalne wiąże się wtedy z takim jego ujęciem, w którym traktowane jest ono jako osiągnięcie prawdy, dotycząc treści intelektualnych, intersubiektywnie sprawdzalnych i komunikowalnych” (Kleszcz 1998, s. 60).

Kleszcz zainteresowany jest również racjonalnością praktyczną. Jest on zwolennikiem takiego modelu racjonalności praktycznej, w którym dąży się do umiejętnego łączenia racjonalności formalnej z racjonalnością rzeczową. Jego zdaniem racjonalność formalna akcentuje sposób i środki prowadzące do jakiegoś celu, ale pomija kwestię samych celów:

**Działanie racjonalne w sensie formalnym to działanie skuteczne [...].** Określenie skuteczności działania wymaga odwołania się do pewnej przyjętej miary. Należy w tym przypadku wskazać najlepsze (optymalne) metody prowadzące do danego – przyjmowanego przez działającego – celu. Pozwala to na określenie nie tylko **skuteczności** danego działania (tego czy osiąga ono cel), lecz także jego dokładności w wykonaniu oraz **ekonomiczności**. Tę zaś rozumieć można jako wybór, nie tylko najsukuteczniejszych, ale i najefektywniejszych (przy danej skuteczności) metod działania [...]. Wtedy, gdy wskazuje się

na optymalne metody prowadzące do danego celu, to dla metod tych można ustalić rozkład prawdopodobieństwa stopnia realizacji zakładanego celu. **Najogólniej mówiąc, skuteczność utożsamiać można z częstością, z jaką dana metoda prowadzi do osiągnięcia przyjętego celu** (Kleszcz 2007b, s. 113–114).

Natomiast racjonalność rzeczowa koncentruje się na ocenie samego celu. Ewaluacja celu może być determinowana przez kulturę – cel będzie racjonalny, jeśli będzie zgodny ze standardami danej kultury. Może być też kształtowana niezależnie od kultury. Racjonalność celów można ocenić w kontekście życia człowieka: jako izolowanego indywiduum i jako indywiduum żyjącego w jakiejś wspólnoty (por. Kleszcz 2007b, s. 122–128).

W ogólności Kleszcz wyróżnił i zanalizował siedem typów racjonalności:

- 1) racjonalność pojęciową;
- 2) racjonalność logiczną;
- 3) racjonalność ontologiczną;
- 4) racjonalność teoriopoznawczą;
- 5) racjonalność metodologiczną;
- 6) racjonalność praktyczną i
- 7) racjonalność aksjologiczną (por. Kleszcz 1998, s. 38–85)<sup>1</sup>.

Kleszcz bada poszczególne typy racjonalności, ale pyta też o racjonalność uniwersalną. To jest zresztą główny przedmiot jego rozprawy *O racjonalności*. Jest to „problem podstaw, na których się opierając akceptować można dane przekonania” (Kleszcz 1998, s. 106). W punkcie wyjścia filozof odnotowuje: „Wiele z dotychczasowych prób scharakteryzowania racjonalności sprowadza się do podania jej warunków (kryteriów). Spełnienie tychże kryteriów traktuje się przy tym, jako warunek konieczny lub wystarczający racjonalności” (Kleszcz 1998, s. 104). I dalej podąża tym

<sup>1</sup> Wcześniej siedem pojęć racjonalności wyróżnił Mario Bunge: 1) pojęciową (dążenie do jasności), 2) logiczną (dążenie do spójności), 3) metodologiczną (domaganie się uzasadnienia), 4) epistemologiczną (dbanie o empiryczne wsparcie), 5) ontologiczną: przyjęcie spójnego światopoglądu zgodnego ze współczesną nauką i technologią, 6) teleologiczno-ewaluacyjną (*valuational*) (dążenie do celów, które, prócz tego, że są osiągalne, są warte osiągnięcia), 7) praktyczną (dobieranie środków, które mogą pomóc w osiągnięciu tych celów). Te pojęcia racjonalności nie są wzajemnie niezależne, ale powiązane są relacją presupozycji i tworzą system – zbiór częściowo uporządkowany: racjonalność logiczna zakłada racjonalność metodologiczną, racjonalność epistemologiczna zakłada racjonalność metodologiczną itd. (por. Bunge 1987, s. 5–15). Na wielość różnych ujęć racjonalności wskazują wciąż żywe debaty, które koncentrują się na kilku dychotomiach: 1) racjonalność normatywna – racjonalność deskryptywna, 2) racjonalność instrumentalna – racjonalność nieinstrumentalna, 3) racjonalność kartezjańska – racjonalność niekartezjańska, 4) racjonalność jawna – racjonalność niejawna, 5) racjonalność oparta na wyjaśnieniu – racjonalność oparta na interpretacji, 6) racjonalność zamierzona i racjonalność niezamierzona (por. Bronner, Di Iorio 2018, s. 1–6).

tropem. Najpierw analizuje i poddaje krytyce tzw. standardowy model racjonalności, który za najważniejsze kryteria obiera: 1) postulat należytej artykulacji, 2) respektowanie wymogów logiki, 3) należyte uzasadnienie. A następnie prezentuje własny, tzw. dwupiętrowy model racjonalności. Pierwszy poziom obejmuje pewne ogólne i uniwersalne zasady („metazasady”). Są to: 1) ścisłość językowa, 2) przestrzeganie zasad logiki, 3) krytycyzm, 4) rozwiązywalność problemu. Drugi zaś – szczegółowe typy poznania i odpowiednie dla nich racjonalności (por. Kleszcz 1998, s. 112–113). Zarówno eneza i struktura, jak i samo pojęcie racjonalności, jak dalek pokaże, mogą mieć nieco inną wykładnię.

## 1. Racjonalność teoretyczna, racjonalność praktyczna, racjonalność globalna

W eseju tym pochylę się nad modelem racjonalności globalnej (ogólnej), a dokładniej zunifikowanej, na którą składają się racjonalność teoretyczna i racjonalność praktyczna (odmiennie interpretowane niż w ujęciu Kleszcza). Powstało imponująco wiele prac dotyczących racjonalności teoretycznej, nieco mniej na temat racjonalności praktycznej – zarówno rzeczywistości moralnej, jak i pozamoralnej. Natomiast niewiele jest takich opracowań, które szczegółowo objaśniają, czym są obie racjonalności, jak się mają do siebie, a ponadto takich, które podejmowałyby próbę połączenia obu w jedną racjonalność globalną. Wielu autorów uważa, że pełna teoria racjonalności jest poza naszym zasięgiem. Nieliczni myślą inaczej, maksymalistycznie, i podejmują się – z różnym rezultatem – wypracowania takiej syntetycznej teorii. Do tych ostatnich należy Robert Audi, którego propozycję zaprezentuję poniżej. Uważam, że jest to próba nader ciekawa i ważna, choć momentami zbyt szczegółowa, zawiła i przez to niejasna. Racjonalność jest dla Audiego – najprościej rzecz ujmując – rodzajem responsywności na racje i podstawy. Racjonalność to, mówiąc nieco inaczej, sposób funkcjonowania w świecie oparty na przekonaniach i pragnieniach, w którym przekonanie jest odpowiedzią na świat, którego doświadczamy, a działanie jest próbą nakłonienia świata do zmiany (por. Audi 2001, s. 61).

W swoich rozważaniach Audi wychodzi od przywołania pewnego doświadczenia. Jego zdaniem bowiem fundamentem poznawania i działania jest doświadczenie – wewnętrzne przeżycie czegoś. Filozof wskazuje na doświadczenie estetyczne w czasie koncertu fortepianowego. Samo wysłuchanie np. sonaty f-moll *Appassionata* może dostarczyć nie tylko wielu przepięknych wrażeń słuchowych, ale także wzrokowych. Jeżeli tak się

stanie, doświadczenie to będzie źródłem przekonań (i wiedzy) na temat wykonanego koncertu. Będzie też stanowić przyczynę pragnienia i powód do działania: ta rzadka integracja melodii, harmonii i wzrostu dynamiki dźwięku dostarcza powodu nie tylko do dalszego słuchania, uczestniczenia w podobnych koncertach, ale też np. wydania pochlebnej recenzji czy sformułowania zachęty dla innych do słuchania tego wykonawcy. Doświadczenie zatem jest źródłem przekonań i pragnień, a co za tym idzie, także racjonalności teoretycznej (poznawczej) i racjonalności praktycznej. „Nieprzypadkowo rozpoczynam – pisze Audi – od doświadczenia, które jest jednocześnie percepcyjne i nagradzające. Jestem zainteresowany tym, w jaki sposób doświadczenie jest połączone z racją” (2001, s. 4).

## 2. Podstawowe źródła i sposoby uzasadnienia wiedzy

Audi jest reprezentantem pewnej formy fundacjonistycznej teorii racjonalności, która jest rezultatem przyjętego przez filozofa fundacjonizmu teoriopoznawczego i fundacjonizmu motywacyjnego. Jak wiadomo, w ogólności fundacjonalizm głosi, że na gmach naszej wiedzy składają się przynajmniej dwa poziomy: podstawowy i nadbudowana na nim warstwa wyższa. Poziom bazowy tworzą podstawowe przekonania, uzasadniane bezpośrednio, część drugą zaś – przekonania pochodne uzasadniane inferencyjnie. Często posługiwano się w tym kontekście metaforą piramidy. Metafora ta ma swoje zalety i wady. Jednak zdaniem Audięgo ma więcej wad – przede wszystkim wcale nie pomaga w zrozumieniu architektury wiedzy. Pod względem kształtu, złożoności, łączności, treści i siły, fundamenty i nadbudówka nie tworzą stałej struktury i mogą się zmieniać w nieskończoność. Lepiej jest według Audięgo sięgnąć po figurę drzewa, które:

może rozwinąć nowe korzenie w dowolnym momencie i w dowolnym kierunku; stare korzenie mogą rosnąć lub, w niektórych przypadkach, usychać; system korzeniowy może być więcej niż wystarczający do obsługi reszty drzewa, ale może być też do tego zadania nieodpowiedni [...]. Architektura przyrody jest znacznie lepszym modelem intelektu niż geometrycznie sztuczna odwrócona piramida (Audi 2001, s. 40).

Przekonania podstawowe zdaniem filozofa powstają dzięki doświadczeniu, które ma charakter przyczynowy, np. nasze dane percepcyjne są powodowane rzeczywistymi obiektami i zdarzeniami. Problem ten wiąże się z samymi podstawami poznania, tj. źródłami poznania. Zapytajmy zatem najpierw: czym są źródła wiedzy w ogóle? Czym są podstawowe źródła wiedzy?



Źródło wiedzy jest wedle Audiego czymś takim w życiu poznającego podmiotu, co wytwarza przekonania (racjonalne przekonania), ustanawiając tym samym wiedzę. Ale jest też czymś więcej. Określić źródło wiedzy to nie tylko wskazać, skąd ona się bierze, ale również określić jej podstawy. Podstawy są tym, na mocy czego ktoś coś wie lub jest zasadnie przekonany o czymś (por. Audi 2002, s. 83). Uznać coś za źródło wiedzy podstawowej to uznać, że wytwarza ono wiedzę bez pozytywnej zależności – zależności od działania innego źródła wiedzy i uzasadnienia. Nazywać jakieś źródło podstawowym to tyle, co przyznać mu epistemiczną niezależność (por. Audi 2002, s. 78). Kiedy zaś w poznawaniu dodatkowo korzystamy jeszcze z jakiegoś innego źródła, np. z czyjegoś świadectwa lub z istniejącej już wiedzy (pojęć i przekonań zawartych w pamięci), wówczas, zdaniem Audiego, mamy do czynienia z pochodnym źródłem wiedzy. Wedle filozofa do klasycznych źródeł należą: 1) percepcja (*perception*), 2) pamięć (*memory*), 3) świadomość introspekcyjna (*consciousness*) i 4) rozum lub intuicja intelektualna (*reason*). Poniżej krótka charakterystyka każdego z nich (por. Audi 2001, s. 13–20; 2002, s. 71–78).

**Percepcja** to zdolność podmiotu poznającego do postrzegania obiektów w świecie za pomocą zmysłów. Tak ogólnie rozumiana percepcja nie jest dla Audiego pojęciem zamkniętym. Mogą bowiem pojawić się dotąd nieznanne rodzaje reakcji percepcyjnej, np. na nowe lub niezwykle rodzaje obiektów lub zdarzeń. Wówczas można poszerzyć bądź zmodyfikować pole znaczeniowe tego pojęcia. Należy też pamiętać, że nauki zajmujące się działaniem percepcji, jak psychologia poznawcza, kognitywistyka czy neurobiologia, wciąż odkrywają nowe aspekty procesów percepcyjnych, które rzeczywiście powinny być uwzględnione w analizie pojęcia percepcji.

**Pamięć** to zdolność podmiotu poznającego do przypominania (*remember*), a także przywoływania (*recalling*), które pociąga za sobą przypominanie, choć z niego nie wynika, wspomnianie (*recollecting*). To zaś jest podobne do przywoływania, lecz z reguły implikuje tylko pewien epizod przywoływania, pewną sekwencję lub zbiór detali. Pamięć jest źródłem wiedzy (przekonań pamięciowych) i uzasadnienia.

**Świadomość introspekcyjna** to zdolność podmiotu poznającego do wglądu i poznania własnych stanów mentalnych oraz treści własnych (aktualnych) przeżyć psychicznych. Dostarcza nam ona bezpośredniej, nieinferencyjnej wiedzy na temat naszego świata wewnętrznego. Umożliwia dostęp do szerokiej dziedziny bytów mentalnych: doznań, myśli, wyobrażeń, przedmiotów abstrakcyjnych, takich jak liczby i pojęcia. Nie jest lub raczej nie musi być – jak niektórzy utrzymywali – niepowątpiewalnym źródłem wiedzy.

**Rozum** to zdolność podmiotu poznającego do takich czynności intelektualnych, jak: refleksja (*reflection*), rozumowanie (*reasoning*), rozumienie (*understanding*), intuicja (*intuition*): rozmyślamy nad naturą jakiegoś problemu, rozumujemy z jakiejś przesłanki, rozumiemy jakieś pojęcie, nazwę lub zdanie, mamy wgląd w pewne prawdy. Są to jedynie wybrane przykłady. Lista tych czynności nie jest wyczerpująca, a one same nie są zupełnie niezależne, lecz nakładają się na siebie.

Przynajmniej trzy z omówionych źródeł – percepcja, świadomość introspekcyjna i intuicja intelektualna – należą do podstawowych źródeł wiedzy, ponieważ – jak wyżej – w swojej podstawowej i historycznie pierwotnej formie nie zależą pozytywnie od innych źródeł. Są autonomiczne. Wszystkie one mogą wytwarzać przekonania o nieinferencyjnym charakterze, jako że nie są oparte na innych przekonaniach. Oczywiście ich autonomia w pewnym momencie może zostać zburzona. Nawet percepcja może zależeć np. od pojęć i przekonań w pamięci. Zależność percepcji od czynników różnych od doświadczenia zmysłowego jest jednakże tym, co Audi nazywa zależnością negatywną. Nie pokazuje ona tego, że percepcja nie jest źródłem wiedzy, ale tylko to, że w pewnych sytuacjach źródło to może być w pewien sposób uzupełnione lub zablokowane. Takie proste logiczne prawdy, jak te w formie „jeżeli wszystkie A są B i wszystkie B są C, to wszystkie A są C”, mogą być znane po prostu na podstawie odpowiedniego ich zrozumienia. W tym sensie intuicja intelektualna jest niezależnym źródłem poznania. Pamięć budzi pod tym względem największą wątpliwość. Audi jest skłonny nawet przyznać, że nie jest ona podstawowym źródłem wiedzy. Jeżeli pamiętamy coś i przez to wiemy coś, musieliśmy do tego dojść i poznać to poprzez np. percepcję lub rozumowanie. Pamięć jest na pewno jednak – jak stwierdza – epistemicznie istotnym źródłem (*essential source*). Wszystko to, o czym myślimy jako o naszej wiedzy pojęciowej, zdobywanej w wyniku doświadczenia i uczenia się, zawałiłoby się, gdyby pamięć tego wszystkiego nie podtrzymywała. Rozum i świadomość introspekcyjna są nie tylko podstawowymi, ale także wyjątkowymi źródłami. Ważnym źródłem wiedzy jest też świadectwo, ale nie należy ono do standardowych źródeł podstawowych.

Gwarantem racjonalności jest uzasadnienie. W związku z uzasadnieniem istnieje wiele mniej lub bardziej szczegółowych pytań. Jakie są źródła uzasadnionych przekonań? W jaki sposób takie przekonania są gruntowane? W jaki sposób ich uzasadnienie różni się w zależności od kontekstu? W jaki sposób ich uzasadnienie może zostać przewyciężone np. dzięki zaprzeczającym im dowodom? Jaka jest rola koherencji lub niekoherencji w tym gruntowaniu lub przewyciężaniu? W jaki sposób inne przekonania mogą być uzasadnione na podstawie przekonań już uzasadnionych? Na te i kilka innych pytań Audi udziela obszernych i jak się wydaje, wyczerpujących odpowiedzi. Tutaj ograniczę się tylko do kilku konstatacji.

Uzasadnienie prowadzi do racjonalnych przekonań. Podstawowymi źródłami uzasadnienia są te, które uzasadniają wiedzę bez pozytywnej zależności od działania innego źródła uzasadnienia. W ten sposób uzasadniają cztery wspomniane podstawowe źródła. Mogą wytworzyć one przekonania, które są nieinferencyjnie uzasadnione, gdyż ich uzasadnienie nie jest wywiedzione z innych przekonań.

Podstawowe źródła wiedzy i uzasadnienia dostarczają nam racjonalnych przekonań, ale nie są niezawodne, co więcej, mogą prowadzić do wiedzy, która może być błędna i w związku z tym podlegać korekcie. Wynika to z tego, że ich działanie nie jest doskonałe. Percepcja podatna jest na złudzenia i pochopną interpretację danych wrażeńowych. Dane introspekcyjne nie są niepowątpiewalne. Nawet rozum nie jest nieomylnym źródłem uzasadnienia wiedzy (i racjonalności). Uzasadnienie jest zawodne i stanowi uzasadnienie li tylko *prima facie*. Jednak źródła te, zdaniem Audięgo, tworzą najbardziej pierwotną podstawę – nie mogą być uzasadnione przez coś bardziej podstawowego.

Audi uwzględnia w swoich analizach również rolę koherencji i niekoherencji w uzasadnianiu i dla racjonalności. Koherencja to wewnętrzna spójność w pewnym zbiorze przekonań lub zdań. Ale – podkreśla też filozof – pozytywna koherencja powinna być rozumiana jako coś daleko więcej niż tylko wzajemna spójność, choć – jednocześnie – nie tak daleko, żeby można ją było uznać za wzajemne wynikanie. Jego zdaniem gdziekolwiek koherencja jest wprowadzana jako źródło uzasadnienia, tam musi działać jedno lub więcej spośród czterech źródeł podstawowych. Już proces percepcji generuje wiele przekonań, które zwykle są spójne. Te z kolei mogą być uzupełnione o przekonania z innego źródła. Wszystkie jednak powinny być spójne<sup>2</sup>. Źródła podstawowe wytwarzają nie tylko wiedzę i uzasadnione przekonanie, ale także koherencję. Koherencja nie tworzy uzasadnienia, ale do pewnego stopnia współtworzy i tym samym wzmacnia racjonalność. Niekoherencja natomiast, której wzorcem jest ewidentna logiczna niespójność, może uzasadnienie zniweczyć i tym samym osłabić racjonalność<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Audi przyjmuje też koherencję konceptualną. Otóż nie można mieć przekonań, nie mając pojęć (które przychodzą i działają w rodzinach). Przyjmujemy pewne przekonania, ponieważ rozumiemy pojęcia, które konstytuują te przekonania. Czego nie możemy zrozumieć, o tym nie możemy też być przekonani. Koherencja konceptualna wyjaśnia kwestię nabywania pojęć i ich działania w sądach, inferencji, teoriach i dyskursach, por. (Audi 2002, s. 24–28).

<sup>3</sup> Warto podkreślić, że Audi szuka nie tylko tego, co wytwarza racjonalność, ale również tego, co ją unieważnia. Pokazuje, w jaki sposób kwestie te są ze sobą powiązane. Do czynników unieważniających, które mogą podważyć hipotetyczne uzasadnienie lub hipotetyczną wiedzę, należy wspomniana właśnie niekoherencja.

Omówiłem podstawowe źródła wiedzy, które gruntują racjonalność podstawowych przekonań (i wiedzy). Racjonalności teoretycznej nie uzyskuje się jednak wyłącznie poprzez zdobywanie odpowiednio ugruntowanych przekonań w jednym, a nawet wszystkich źródłach podstawowych – przekonań bezpośrednich, nieinferencyjnych. Dla racjonalności teoretycznej istotne jest uzasadnienie inferencyjne.

Przekonanie może wynikać z doświadczenia lub z innych przekonań. Zgodnie z koncepcją Audięgo, aby pewne przekonanie mogło stanowić rację uzasadniającą dla innego, samo musi być uzasadnione. Tylko dla niektórych przekonań racją uzasadniającą mogą być przekonanie bazowe, uzasadnione nieinferencyjnie. Inne mają charakter inferencyjny. W przechodzeniu od jednych przekonań do innych korzystamy z zasad transmisji. Zasady te określają warunki przekazania uzasadnienia z jednych przekonań na inne. Wszystkie one bazują na dwóch typach rozumowań: dedukcji i indukcji.

Zasada transmisji uzasadnienia dotycząca dedukcji:

Jeśli (a) pewien podmiot  $S$  ma uzasadnione przekonanie, że  $q$ , (b)  $q$  pociąga za sobą  $p$ , (c) związek ten jest przez  $S$  rozumiany, (d)  $S$  ma przekonanie, że  $p$  na bazie przekonania, że  $q$ , to  $S$  ma w pewnym stopniu uzasadnione przekonanie, że  $p$ <sup>4</sup>.

179

Zasada transmisji uzasadnienia dotycząca indukcji:

Jeśli (a) pewien podmiot  $S$  ma uzasadnione przekonanie, że  $q$ , (b)  $q$  indukcyjnie wspiera  $p$ , (c)  $S$  rozumie relację wspierania, (d)  $S$  ma przekonanie, że  $p$  na bazie przekonania, że  $q$ , to  $S$  ma w pewnym stopniu uzasadnione przekonanie, że  $p$ <sup>5</sup>.

A zatem jeżeli jakieś dwa przekonania – uzasadniające i uzasadniane – połączone są jedną z dwóch relacji – dedukcyjną lub indukcyjną w sposób bezbłędny (czyli pozbawiony błędów materialnych i formalnych) – to drugie możemy uznać za uzasadnione. Nie ma ograniczenia długości łańcucha inferencji. Można wyciągać wnioski z wniosków, a z nich kolejne wnioski itd. Istotne jest to, że dokonujemy rozumowań, o ile wymaga tego sytuacja.

<sup>4</sup> „If (a) one justifiedly believes a proposition,  $q$ , (b)  $q$  entails  $p$ , (c) this entailment is within the scope of one’s understanding, and (d) one believes  $p$  on the basis of  $q$ , then one has some degree of justification for believing  $p$ ” (Audi 2001, s. 43–44).

<sup>5</sup> „If (a) one justifiedly believes a proposition,  $q$ , (b)  $q$  inductively supports  $p$ , (c) this support relation is within the scope of one’s understanding, and (d) one believes  $p$  on the basis of  $q$ , then one believes  $p$  with some degree of justification” (Audi 2001, s. 44).

### 3. Podstawowe źródła praktycznej racjonalności

Racjonalne działanie opiera się na pewnych elementach motywujących, przede wszystkim na pragnieniu – w szerokim sensie tego słowa. Praktyczna racjonalność przybiera u Audię pewną wersję motywacyjnego fundacjonizmu. A to znaczy, że nie wszystkie pragnienia mają ten sam status, nie wszystkie są podstawowe i równoważne. Motywacyjny fundacjonizm zakłada też współdziałanie innych czynników, które uczestniczą w motywowaniu do działania. Audi nie pomija w swoich analizach intencji, środków i celów. Mniej więcej w tym samym czasie można mieć różne pragnienia. Jedne mogą powstawać pod wpływem bodźca, inne mogą być wydobyte z pamięci. Same pragnienia nie muszą jednak skutkować działaniem. Działania podejmujemy pod wpływem intencji. Nasze intencje nie są jednak prostymi bytami. Stanowią wypadkową innych elementów: pragnień, przekonań, celów czy ocen. Upraszczając nieco, można powiedzieć, że pod wpływem świadomego celu nasze pragnienia przekształcają się w wyraźną intencję, a następnie – pod wpływem odpowiednio dobranych środków – w plan działania. Nie będę zajmować się wszystkimi kategoriami, skoncentruję się jedynie na pragnieniach.

180

W swoich rozważaniach Audi wychodzi od podstawowych (wybranych) analogii między racjami i racjonalnością teoretyczną a racjami i racjonalnością praktyczną.

Pierwsza analogia – ogólna – to analogia pomiędzy działaniem a przekonaniem. Dziedzinę racjonalności teoretycznej stanowi poznanie/wiedza. Uzasadnione przekonania są ostatecznie ugruntowane w bardziej podstawowych elementach empirycznych lub intuicyjnych, takich jak percepcja lub rozumienie. Elementy te konstytuują podstawy przekonań. Natomiast dziedziną racjonalności praktycznej jest działanie. Również działanie racjonalne bazuje na czymś innym niż ono samo, a mianowicie na elementach motywujących, a przede wszystkim na pragnieniu. Ponadto, wedle Audię, działanie opiera się na motywacji w bardzo podobny sposób, w jaki przekonania inferencyjne bazują na innych przekonaniach „przesłankowych”. Podobnie jak przekonania i wiedza, pragnienia i działania mogą być racjonalne lub irracjonalne.

Druga podstawowa analogia, którą analizuje Audi, nie dotyczy przekonań i poznawania oraz działania w ogólności, ale przekonań opartych na innych, które wyrażają dla nich racje wspierające (przekonań inferencyjnych), oraz działań opartych na elementach motywacyjnych, które wyrażają dla nich takie racje (działań intencjonalnych). Tak jak istnieją przekonania bezpośrednie, proste i nieinferencyjne, tak na płaszczyźnie działania istnieją wewnętrzne (*intrinsic*) chcenia – chcenia rzeczy ze względu na same te rzeczy, a nie jako środki dla czegoś innego. Wewnętrzne

chceni nie bazują na innych chceniach – są pierwotne. Mamy pragnienie jedzenia i picia, spokoju i bezpieczeństwa, rozmowy i refleksji – które nie zależą w żaden sposób od innych, bardziej podstawowych.

Istnieje więcej podobieństw pomiędzy domeną poznania i działania (por. Audi 2001, s. 62–68). Mimo to są też wyraźne różnice. Poznawanie rodzi przekonania, którym przypisujemy wartość prawdy lub fałszu. Elementy motywujące, takie jak pragnienia czy intencje, które stanowią podłoże różnych działań, jak też same działania nie są ani prawdziwe, ani fałszywe. Poza tym elementy praktyczne wydają się subiektywne i relatywne, inaczej niż przekonania i wiedza. Choć i te ostatnie nie mają charakteru bezwzględnie obowiązującego<sup>6</sup>. Kiedy natomiast bliżej przyjrzymy się przekonaniom i pragnieniom, można zauważyć brak symetrii między nimi. Posiadanie jakiegoś pragnienia zwykle nie stanowi jeszcze wystarczającej racji do działania. Dopiero wraz z przekonaniem może ono motywować do działania. Natomiast przekonanie jest dużo bardziej samowystarczalne – nie zależy od pragnienia w takim stopniu, jak pragnienie od przekonania. Samo stanowić może rację dla wiedzy lub pewnych postaw. Przekonania aksjologiczne same z siebie mogą mobilizować do działania lub skłaniać do zaniechania pewnych działań.

Przechodzę obecnie do krótkiego omówienia natury i hierarchii pragnień. Czy mogą istnieć racjonalne wewnętrzne („podstawowe”) pragnienia, tak jak – na płaszczyźnie teoretycznej – istnieją racjonalne nieinferencyjne (i w tym sensie podstawowe) przekonania? Zdaniem Audięgo – tak. Audi charakteryzuje pragnienie poprzez jego rolę motywującą do działania. Przy czym w punkcie wyjścia filozof czyni kilka rozróżnień. Przede wszystkim odróżnia: pragnienia wewnętrzne (*intrinsic desires*), pragnienia podstawowe (*elemental desires*) i pragnienia instrumentalne (*instrumental desires*).

Czym są pragnienia wewnętrzne? Audi odpowiada następująco:

Nie są one łatwe do zrozumienia i pewne naturalne nieporozumienia odnośnie do tego tematu pozwalają na ich upodobnienie do pragnień instrumentalnych lub pragnień jedynie nieinstrumentalnych, takich jak pragnienie odszukania kombinerek, gdy zapomina się, po co są one w ogóle potrzebne. Pragnienie, które nie jest jedynie nieinstrumentalne, nie jest tym samym, co wewnętrzne; a pragnienie wewnętrzne nie jest specjalnym rodzajem pragnienia instrumentalnego (Audi 2001, s. 81–82).

<sup>6</sup> Kwestię tego, czy istnieje jakiś rodzaj relatywizmu wbudowany w pojęcie racjonalności, Audi rozważa w rozdziale 7, (por. Audi 2001, s. 171–194). Skoro racjonalność jest ugruntowana na doświadczeniu, a doświadczenie przedstawicieli różnych kultur jest różne, to pojęcie racjonalności musi być zrelatywizowane kulturowo. Być może relatywizm ten jest nawet głębszy. Wszak zakres teoretycznej racjonalności dla każdego jest inny: każdy z nas ma odmienne doświadczenia i do innych aspektów doświadczenia przywiązuje wagę, ma inne możliwości poznawczo-logiczne i różne cele.

Pragnienia wewnętrzne to według niego pragnienia najbardziej pierwotne, do pewnego stopnia fizjologiczne. To różne formy „przyjemności”, uciechy, zadowolenia czy radości, jakie towarzyszą nam w stosunkowo zwykłych sytuacjach życiowych; to, co przeżywamy, gdy wychodzimy na słońce po chłodnych dniach, lub to, co przeżywamy, gdy pływamy, słuchamy koncertu lub prowadzimy ciekawą rozmowę, o ile pojawiają się i są przeżywane same dla siebie. Te wewnętrzne pragnienia różnią się znacznie od instrumentalnych, które służą pewnym celom, np. wtedy, gdy ktoś jest przekonany, że za pomocą realizacji swoich pragnień osiągnie precyzyjnie wyznaczony sukces życiowy. Pragnienia pływania lub biegania dla zachowania dobrej kondycji zdrowotnej to zdecydowanie pragnienia instrumentalne. Inaczej niż pragnienie pływania dla samego pływania, pragnienie bycia na słońcu dla samego bycia – to pragnienie wewnętrzne. Pragnienia wewnętrzne są wedle Audiego w pewnym sensie racjonalne. Ich racjonalność opiera się na pewnego rodzaju doświadczeniowych jakościach, trudnych do wyrażenia w języku, które stanowią podstawę innych pragnień<sup>7</sup>.

182

Pragnienia podstawowe natomiast to szczególny rodzaj tych pierwszych, odnoszą się one do odczuć przyjemności i bólu. Przyjemność i ból są ze sobą ściśle powiązane, są początkiem zarówno pragnienia, jak i awersji i stanowią ważny czynnik motywujący. Odrębną sprawą jest to, czy ból i przyjemność są fundamentalnymi źródłami racji praktycznych, jak chcą tego hedoniści. Teoria Audiego – wbrew instrumentalistom – przyjmuje, że pragnienia podstawowe, najważniejsze motywatory działania, mogą być racjonalne. Są one racjonalne, ponieważ ich spełnienie jest konieczne do realizacji innych pragnień.

Z jakościowej podstawy wewnętrznych pragnień można zdaniem Audiego wyprowadzić nie tylko pragnienia egoistyczne, ale też altruistyczne. Doznajemy przyjemnych przeżyć, lecz spotykamy też innych ludzi, którzy mają podobne do naszych dyspozycje i podobne do naszych przeżycia. Wedle Audiego całkiem racjonalne i naturalne dla nas są empatia i altruistyczne pragnienia (por. Audi 2001, s. 141). A skoro tak, to racjonalność

<sup>7</sup> Ciekawą analizę pojęcia pragnienia można znaleźć w pracy Neila Sinhababu *Human Nature. How Desire Explains Action, Thought, and Feeling* (2017). Autor wyróżnia pięć podstawowych własności pragnienia. Po pierwsze, pragnienie motywuje działanie, kiedy jest połączone z przekonaniem na temat tego, w jaki sposób zwiększyć prawdopodobieństwo zaspokojenia tego pragnienia. Po drugie, wywołuje przyjemność i nieprzyjemność, kiedy mamy zmieniające się przekonania albo obrazowe reprezentacje dotyczące jego zaspokojenia. Po trzecie, kieruje uwagę na rzeczy, które wiążemy z jego przedmiotem. Po czwarte, wszystkie te efekty są wzmacniane, kiedy mamy obrazowe reprezentacje, które wiążemy z jego przedmiotem. Po piąte, pragnienia samoistne nie zmieniają się pod wpływem rozmowania, por. (Sinhababu 2017, s. 22–44). Warto też zapoznać się z trzema interpretacjami pragnienia T. Schroedera w *Three Faces of Desire* (2004).

praktyczna zakłada pewne moralne standardy. Filozof podaje trzy podstawowe i wszechobecne zasady moralne:

- 1) powstrzymać się od zabijania i zadawania cierpienia;
- 2) równo traktować wszystkich: sprawiedliwie nagradzać i karać;
- 3) troszczyć się o innych: przyczynić się do większego zadowolenia i przyjemności innych (por. Audi 2001, s. 157).

Audi pyta też o to, jaki jest zakres racjonalności teoretycznej w kwestii praktycznego działania. Dla racjonalnego działania istotne są nie tylko doświadczenie i pragnienia, ale także przekonania. Same pragnienia nie wystarczają do tego, żeby działać racjonalnie. Może pojawić się w nas takie czy inne pragnienie, ale bez świadomości, że jest w nas to pragnienie, że warto je pielęgnować, że jego przedmiot jest możliwy (i w jaki sposób), samo pragnienie nie może aktywować działania i nim kierować. W pewnym sensie pragnienie bez przekonania jest ślepe. I nawet jeśli stanowi rację dla działania, nie odgrywa swojej podstawowej motywacyjnej roli całkowicie samo. Ważne, a nawet kluczowe są przekonania.

#### 4. Racjonalność globalna

Istnieją dwie podstawowe formy racjonalności: racjonalność teoretyczna i racjonalność praktyczna. Jeżeli dysponujemy już wyjaśnieniem obydwu tych form racjonalności, to posiadamy również solidną wiedzę potrzebną do zrozumienia tego, kim są racjonalne osoby w ogóle.

Wedle Audięgo nie ma czystej i absolutnej racjonalności globalnej. Istnieją natomiast pewne podstawy i warunki, które sprzyjają tej racjonalności. Podstawę racjonalności człowieka tworzy doświadczenie. Składa się ono z elementarnych doznań, ale nie tylko. Doświadczenie łączy w sobie wrażliwość i reakcyjność. Bódcze prowokują nas do różnych reakcji, a reakcje te są w dużej mierze automatyczne i w pewnym sensie nagradzające – wtedy np., gdy podziwiamy malownicze widoki lub gdy słyszymy piękną muzykę. Doświadczenie to dostarcza racji – racji normatywnych – zarówno dla sfery teoretycznej, jak i praktycznej. Jest ono fundamentem racjonalnych przekonań i racjonalnych pragnień. Ludzka racjonalność według Audięgo łączy się ściśle z pierwotnym doświadczeniem i uzasadnieniem: uzasadnieniem bezpośrednim, kiedy wynika ono z doświadczenia, i pośrednim, gdy za podstawę ma inne przekonania i pragnienia.

Warto jednak od razu za Audim podkreślić, że racjonalność jest zakresowo szerszym pojęciem niż uzasadnienie. Uzasadnienie sprzyja racjonalności, ale nie jest jej warunkiem koniecznym. Po pierwsze, jak zauważa filozof, nieuzasadnione przekonanie nie musi być irracjonalne, może



wynikać z jakiegoś błędu w rozumowaniu. Po drugie, racjonalne przekonanie nie musi być racjonalne, nawet jeżeli dana osoba potrafi w pewnym stopniu je uzasadnić. Po trzecie, istnieją przekonania racjonalne, które powstają z wykorzystania ogólnej wrażliwości (emocjonalności) bez uzasadnienia. Po czwarte, można dysponować różnymi dowodami dla różnych twierdzeń: jeden dowód może wspierać jedno twierdzenie, a inny – inne (por. Audi 2002, s. 196).

Racjonalność globalna obejmuje nie tylko przekonania i pragnienia, ale także emocje, oceny, akty wolicjonalne i postawy (aprobaty i dezaprobaty). Te ostatnie – postawy wobec innych ludzi – są kompleksami przekonania, pragnień i emocji. Jeśli postawy te są właśnie tak ukonstytuowane, powinno być jasne, że ich racjonalność jest determinowana przez ich składowe, zwłaszcza przekonania i pragnienia. Ale dla spójnego i sprawnie działającego systemu poznawczego ważne są też emocje i akty wolicjonalne. Istotne są dopasowanie i spójność wszystkich tych elementów. Na te tematy Audi poczynił wiele interesujących spostrzeżeń i analiz, których nie sposób tutaj rekonstruować.

Racjonalność nie jest zarządzana przez jakieś reguły, które można by precyzyjnie zdefiniować i wyliczyć. Zdaniem Audiego da się jednak wskazać pewne ogólne zasady. Po pierwsze, istnieje ogólne **dopasowanie** przekonania i pragnień do doświadczenia. Po drugie, **siła** (*strength*) przekonania i pragnień (poziom oddziaływania) oraz **konsolidacja** (*entrenchment*) przekonania i pragnień (poziom oporu przed eliminacją) są istotne dla globalnej racjonalności: im silniejsze lub bardziej skonsolidowane są przekonania i pragnienia, tym większa jest ich istotność dla ogólnej racjonalności. Po trzecie, zakres (*scope*) – różnorodność istotnie odmiennych tematów, do których odnosi się przekonanie. Po czwarte, psychologiczna łączność (*connectedness*) – liczba innych nastawień propozycjonalnych i potencjalnych zachowań, na które może mieć wpływ dane przekonanie. Ważne są wreszcie, po piąte, dobre **ugruntowanie** (*well-groundedness*) i po szóste, **responsywność względem racji** (*reasons-responsiveness*) (por. Audi 2002, s. 208–209).

Dla racjonalności istotna jest też spójność. Poszukiwanie spójności często skutkuje zmianą przekonania lub modyfikacją pragnień. Ale jej brak nie prowadzi do całkowitej irracjonalności. Według Audiego niezbędne są pewnego rodzaju kompromisy: nie wszystko musi być uzasadnione, nie zawsze musimy dysponować spójnymi przekonaniem. Zarówno błędy w rozumowaniach, jak i pewne irracjonalne działania nie burzą ogólnej racjonalności osoby. Wyjaśnienie racjonalności teoretycznej i praktycznej daje nam też wiedzę potrzebną do zrozumienia tego, czym jest ogólna racjonalność osoby. Rezultatem tej wiedzy jest jednak i ta prawda: że niemożliwe są doskonała racjonalność teoretyczna, doskonała racjonalność praktyczna i pełna racjonalność ogólna.

## 5. Podsumowanie

Istnieje wiele istotnych, wzajemnie powiązanych składowych w strukturze teorii racjonalności Audięgo, które decydują o jej oryginalności i nowatorstwie. O niektórych z nich była mowa powyżej. Na koniec niech mi będzie wolno jedynie zwrócić uwagę na założenia, metodę pracy i cele, jakie stawia przed sobą amerykański filozof. Już to bowiem wystarczy do uchwycenia zasadniczej różnicy w podejściu Audięgo i Kleszcza. Audi wychodzi od elementarnego doświadczenia zmysłowego i analizuje dynamikę procesu poznawczego. Eksploruje naturę racjonalności teoretycznej i praktycznej. Analizuje i syntezuje. Zestawia obok siebie obie racjonalności, wydobywa podobieństwa i różnice między nimi, a następnie sprawdza, na ile podobieństwa te mogą być zintegrowane i na ile dają zadowalające i pouczające ogólne wyjaśnienie racjonalności. A zatem nieco inaczej niż Kleszcz, który próbuje wyłowić i zbadać najważniejsze pojęcia racjonalności stosowane w różnych kontekstach, ale nade wszystko w dyskursie filozoficznym. To badanie pomaga mu – i nam – lepiej uchwycić relacje różnych pojęć racjonalności z innymi, powiązanymi z nim pojęciami i pojęciami przeciwstawnymi. Wydaje się, że Kleszcz jest dużo bardziej niż Audi sceptyczny wobec możliwości i potrzeby skonstruowania jednego, spójnego i nadrzędnego pojęcia racjonalności<sup>8</sup>. Zwłaszcza że takim pojęciem, tzn. pojęciem racjonalności uniwersalnej lub ogólnej, już dysponujemy. Pojęcie to Kleszcz wykorzystał w swojej autorskiej propozycji, w dwupiętrowym modelu racjonalności, jako punkt wyjścia. W modelu tym najpierw mamy do czynienia z poziomem podstawowym, który obejmuje ogólne zasady (niezbyt szczęśliwie określane przez Kleszcza „metazasadami”), a następnie z drugim poziomem, na którym odnaleźć można szczegółowe typy poznania i racjonalności.

## Bibliografia

- Audi R. (2001), *The Architecture of Reason: The Structure and Substance of Rationality*, Oxford University Press, Oxford.
- Audi R. (2002), *Sources of Knowledge*. [w:] P.K. Moser (red.), *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford University Press, Oxford.
- Audi R. (2004), *Reasons, Practical Reason, and Practical Reasoning*, „Ratio (New Series)” 17, 2, s. 119–149.

<sup>8</sup> Jego zdaniem pojęcie racjonalności jest pojęciem rodzinnym w sensie Wittgensteina: „»Racjonalność« ma wiele użyć, nawet gdy ograniczyć się do sfery samej filozofii. Wydaje się, że termin tenże można traktować jako mający tzw. rodzinę znaczeń” (Kleszcz 2007a, s. 10).

- Audi R. (2004), *Theoretical Rationality: Its Sources, Structure, and Scope*, [w:] A.R. Mele, P. Rawling (red.), *The Oxford Handbook of Rationality*, Oxford University Press, Oxford, s. 17–44.
- Audi R. (2006), *Practical Reasoning and Ethical Decision*, Routledge, London–New York.
- Audi R. (2010), *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, wyd. 3, Routledge, London–New York.
- Audi R. (2015), *Rational Belief: Structure, Grounds, and Intellectual Virtue*, Oxford University Press, Oxford.
- Bronner G., Di Iorio F. (red.) (2018), *The Mystery of Rationality: Mind, Beliefs and the Social Sciences*, Springer, Cham.
- Bunge M. (1987), *Seven Desiderata For Rationality, Rationality: The Critical View*, Nijhoff International Philosophy Series, 23, s. 5–15.
- Kleszcz R. (1994), *O rozumie, racjonalizmie i racjonalności*, [w:] T. Buksiński (red.), *Filozofia w dobie przemian*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, Poznań, s. 347–361.
- Kleszcz R. (1996a), *Kryteria racjonalności*, „*Filozofia Nauki*” 2, s. 121–133.
- Kleszcz R. (1996b), *Racjonalność logiczna*, „*Filozofia Nauki*” 4, s. 39–49.
- Kleszcz R. (1998), *O racjonalności. Studium epistemologiczno–metodologiczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Kleszcz R. (2001), *O dwu rodzajach racjonalności działania*, [w:] W.P. Glinkowski, A. Nowaczyk, J. Piórczyński (red.), *Rozum w dziejach. Księga jubileuszowa Profesora Ryszarda Panasiuka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, s. 223–236.
- Kleszcz R. (2003), *O racjonalności i jej granicach*, „*Roczniki Filozoficzne*” 1, s. 171–190.
- Kleszcz R. (2007a), *O racjonalności w filozofii*, [w:] W. Kowalski, S. Wszolek (red.), *Ponad demarkacją*, Biblos, Tarnów, s. 7–24.
- Kleszcz R. (2007b), *O rozumie i wartościach*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi, Łódź.
- Kleszcz R. (2008), *Czy nauka jest racjonalna?*, „*Zagadnienia Naukoznawstwa*” 3–4, s. 345–354.
- Schroeder T. (2004), *Three Faces of Desire*, Oxford University Press, New York.
- Sinhababu N. (2017), *Human Nature: How Desire Explains Action, Thought, and Feeling*, Oxford University Press, Oxford.

**Streszczenie:** *O racjonalności teoretycznej, praktycznej i globalnej w filozofii Roberta Audięgo*

Głównym celem artykułu jest przedstawienie filozofii racjonalności Roberta Audięgo. Czynię to na tle analiz oraz podstawowych rozstrzygnięć zawartych w koncepcji racjonalności Ryszarda Kleszcza. Ten ostatni najpierw dokonuje krytycznego przeglądu najważniejszych pojęć racjonalności stosowanych w różnych kontekstach, a zwłaszcza w dyskursie filozoficznym, a następnie proponuje własne rozwiązanie: dwupiętrowy model racjonalności. Na pierwszym poziomie tego modelu znajdują się ogólne zasady („metazasady”). Na drugim zaś bardziej szczegółowe typy racjonalności. A zatem inaczej niż Audi. Amerykański filozof wychodzi od elementarnego doświadczenia zmysłowego i bada dynamikę procesu poznawczego. Zestawia obok siebie dwie podstawowe racjonalności:

teoretyczną i praktyczną. Omawia podstawowe źródła wiedzy i uzasadnienia, w tym uzasadnienie inferencyjne. Analizuje podstawowe źródła racjonalności praktycznej: pragnienia, motywy, intencje, środki i cele. Wydobywa podobieństwa i różnice między racjonalnością teoretyczną i praktyczną, a następnie sprawdza, na ile podobieństwa te mogą być zintegrowane i na ile dostarczają adekwatnego wyjaśnienia racjonalności globalnej.

**Słowa kluczowe:** teoria racjonalności, racjonalność teoretyczna, racjonalność praktyczna, dwupiętrowy model racjonalności, racjonalność globalna

**Summary:** *On Theoretical, Practical and Global Rationality in Robert Audi's Philosophy*

The main purpose of this paper is to present Robert Audi's philosophy of rationality. The task is performed against the background of analyzes and fundamental findings in Ryszard Kleszcz's conception of rationality. The Polish philosopher critically reviews the most significant concepts of rationality used in various contexts, especially in philosophical discourse, and proposes his own solution: a two-tier model of rationality. At one level of this model, there are general principles („meta-principles”). At the other, more specific types of rationality. Hence, he differs from Audi. The American philosopher starts from elementary sensual experience and studies the dynamics of the cognitive process. He juxtaposes two basic rationalities: theoretical and practical. Audi discusses basic sources of knowledge and justifications, including inferential justification, and analyzes basic sources of practical rationality: desires, motives, intentions, means, and goals. He exposes similarities and differences between theoretical and practical rationality, and tests the extents to which these similarities can be integrated and provide an adequate explanation of global rationality.

**Keywords:** theory of rationality, theoretical rationality, practical rationality, two-tier model of rationality, global rationality



*Adam Grobler*  
Uniwersytet Opolski

## WIEDZA A RACJONALNOŚĆ DZIAŁANIA

### 1. Postawienie problemu

Główną tezą kontekstualizmu semantycznego jest, że standardy wiedzy zależą od sytuacji praktycznej osoby, która te standardy stosuje do orzekania o czyjejś wiedzy. Tezę o istnieniu związku między standardami wiedzy a sytuacją praktyczną będę nazywał odchyleniem pragmatycznym (*pragmatic encroachment*). Wybór nazwy uzasadniam tym, że dosłowny przekład *encroachment* na „wdarcie się”, „wkroczenie” czy „naruszenie” brzmiałby, na moje ucho, dziwacznie, natomiast „odchylenie” nawiązuje do tradycyjnych w naszym regionie geopolitycznym fraz w rodzaju „burżuazyjne odchylenie w naszej partii”, z podstawieniem „pragmatyczne” za „burżuazyjne” i „w epistemologii” za „w naszej partii”.

Na odchylenie pragmatyczne cierpi nie tylko kontekstualizm semantyczny, ale również subiektywny inwariantyzm (*subject-sensitive-invariantism*), wedle którego standardy wiedzy zależą od praktycznej sytuacji podmiotu, a nie osoby, która mu wiedzę przypisuje (lub mu jej odmawia). Głównymi przedstawicielami tego ostatniego są John Hawthorne (2004), Jason Stanley (2005), Jeremy Fantl i Matthew McGrath (2002, 2007, 2009). Pewne elementy odchylenia pragmatycznego występują również w niektórych innych stanowiskach. W poniższym omówieniu pominię różnice między nimi, koncentrując się na pytaniu, czy odchylenie pragmatyczne jest w ogóle dobrze umotywowane.

---

<sup>1</sup> Niniejszy artykuł jest nieco przeredagowaną wersją, ze zmienionym tytułem, rozdziału 13. mojej książki *Epistemologia. Sandwiczowa teoria wiedzy*, Universitas, Kraków 2019. Książka powstała w wyniku projektu badawczego NCN nr 2014/13/B/HS1/02914. Przekład za zgodą wydawcy.

Paradygmatyczną ilustracją odchylenia pragmatycznego jest przykład bankowy (Bank Case). Pochodzi on od Keitha DeRose'a (1992, s. 913), a przytoczę go w progresywistycznej wersji Jasona Stanleya (2005, s. 3–4):

**Sytuacja niskiego ryzyka** (*Low Stakes*). W piątek po południu Hanka i jej żona Sara wracają do domu samochodem. Mają zamiar po drodze wstąpić do banku i zrealizować w nim czeki, które otrzymały z tytułu wynagrodzenia. Sprawa nie jest pilna, ponieważ nie mają terminowych rachunków do uregulowania. Przejeżdżając koło banku zauważyły, że w środku są bardzo długie kolejki, jak to w piątki po południu. Uświadomiwszy sobie, że nie jest takie ważne, by natychmiast zrealizować czeki, Hanka mówi: „Wiem, że bank będzie jutro czynny, jak dwa tygodnie temu przed południem, kiedy w nim byłam. Możemy zatem odłożyć sprawę do jutra”.

**Sytuacja wysokiego ryzyka** (*High Stakes*). W piątek po południu Hanka i jej żona Sara wracają do domu samochodem. Mają zamiar po drodze wstąpić do banku i zrealizować w nim czeki, które otrzymały z tytułu wynagrodzenia. Ponieważ mają pilny rachunek do uregulowania, a na koncie zostało im niewiele pieniędzy, jest bardzo ważne, by najpóźniej w sobotę zrealizowały swoje czeki. Hanka zaznacza, że dwa tygodnie temu przechodziła koło banku w sobotę przed południem i był on czynny. Sara zwraca jednak uwagę na fakt, że banki czasem zmieniają godziny otwarcia. Hanka mówi: „Chyba masz rację. Nie wiem, czy bank będzie jutro czynny”.

190

Jedną z domniemyanych zalet odchylenia pragmatycznego jest, że zdaje ono sprawę z codziennego sposobu użycia „wiedzieć”, jak w przytoczonym przykładzie. W sytuacji niskiego ryzyka jesteśmy skłonni beztrąsko twierdzić, że coś wiemy, lub przypisywać innym, że coś wiedzą. Kiedy ryzyko rośnie, wobec domyślnego związku między wiedzą a racjonalnym działaniem stajemy się ostrożniejsi i staramy się upewnić co do swojej wiedzy lub wiedzy rozmówcy. W mieszanym przykładzie, w którym osoba przypisująca wiedzę rozmówcy jest w sytuacji wysokiego ryzyka, a rozmówca niskiego – przeproszam za przydługie sformułowanie, ale brzydę się zapożyczeniami w rodzaju „atrybutor” (*attributor*) – Hanka pyta Ryśka przez komórkę, czy bank będzie jutro czynny. Rysiek odpowiada, że w sobotę dwa tygodnie temu był. Hanka jednak w swojej sytuacji odmawia mu wiedzy na ten temat. W jeszcze jednym wariantcie, w którym osoba przypisująca wiedzę rozmówcy jest w sytuacji niskiego ryzyka, a rozmówca wysokiego, Julka, która nie zna sytuacji przyjaciółki, bez ociągania przypisuje Hance wiedzę o tym, że bank jest w sobotę czynny, ponieważ sama tę wiedzę przypisuje sobie, nie przejmując się możliwością zmiany godzin otwarcia.

Głębszej motywacji odchyleniu pragmatycznemu dostarcza założenie o związku zachodzącym między wiedzą a racjonalnością działania.

Twierdzi się, że ci, którzy wiedzą, słusznie podejmują działania na podstawie swojej wiedzy (np. Fantl, McGrath 2007). Na odwrót, słusznie dokonujesz wyboru działania, jeśli wiesz, który wybór jest lepszy. Racjonalny wybór jest podporządkowany zasadzie maksymalizacji użyteczności oczekiwanej, tj. średniej stawce do wygrania w grze, ważonej przez prawdopodobieństwa poszczególnych wygranych. Objaśnię to na prostym przykładzie. W kolejnej rundzie „Milionerów” masz do wygrania 16 000 zł, jeśli zgadniesz, a tylko gwarantowany 1000 zł, jeśli nie zgadniesz. Twoja użyteczność oczekiwana podjęcia wyzwania wynosi

$$16\,000 \times p + 1000 \times (1 - p) = 15\,000 \times p + 1000$$

gdzie  $p$  jest prawdopodobieństwem, że zgadniesz. Jeśli tak wyliczona użyteczność oczekiwana jest wyższa od 8000, które możesz zainkasować, wycofując się z gry, powinieneś zagrać. Jeśli mniejsza, lepiej idź do domu. W rzeczywistości sprawa jest trochę bardziej skomplikowana. Wartość wygranej nie musi dla ciebie być proporcjonalna do sumy pieniędzy. Jeżeli np. jesteś winna mafii 8000 zł, to drugie 8000 zł, za które mogłabyś sobie ewentualnie nakupować cukierków, jest znacznie mniej warte od pierwszych. Na odwrót, jeśli masz dług 16 000 zł, to pierwsze 8000 zł nie jest warte obciętych palców przez nerwową mafię. Tak czy owak, żeby podjąć słuszną decyzję, musisz oszacować użyteczność twojej wygranej w każdym oddzielnym wypadku oraz prawdopodobieństwo każdej możliwej wygranej. Oczywiście, przegraną trzeba liczyć jako wygraną ujemną. Oszacowań dokonuje się, rzecz jasna, na podstawie posiadanej wiedzy.

Argument na korzyść odchylenia pragmatycznego zakłada, że im większe ryzyko, tym oszacowania powinny być dokładniejsze, a zatem tym wyższe muszą być spełnione wymagania, żeby można było przypisać tobie czy twojemu rozmówcy wiedzę niezbędną do przeprowadzenia niezbędnych rachunków. Według subiektywnego inwariantyzmu w sytuacji wysokiego ryzyka, inaczej niż niskiego, Hanka nie jest w stanie rozstrzygnąć, która decyzja jest słuszną, i dlatego nie wie tego, co powinna wiedzieć, by jej wybór był racjonalny. Ponadto Hanka rzutuje na Ryśka swoją niewiedzę. Według kontekstualizmu semantycznego Hanka nie może przypisać wiedzy na temat ewentualnego otwarcia banku w sobotę ani sobie, ani Ryśkowi.

Odchylenie pragmatyczne ma niestety wiele szeroko dyskutowanych w literaturze, niezgodnych intuicją konsekwencji. Na przykład z osób dysponujących jednakowym świadectwem jedna może wiedzieć, druga nie. Julka przypisuje Hance wiedzę, której ona sama sobie (ani Julce) przypisać nie może, choć obie mają jednakowe świadectwo. Co gorsza, osoba, która ma mocniejsze świadectwo, może mniej wiedzieć od osoby



o słabszym świadectwie, ale będącej w sytuacji niższego ryzyka (Reed 2014). Ona sama, wskutek wzrostu ryzyka, może utracić wiedzę bez osłabienia swojego świadectwa, a nawet mimo jego wzmocnienia (Eaton, Picavance 2015). Te efekty nie jest trudno uzyskać, odpowiednio modyfikując przykład bankowy. Odchyleńcy pragmatyczni łykają jednak te gorzkie pigułki, osładzając je wiarą w eksplanacyjną moc własnego stanowiska. Niżej przedstawię nowy argument przeciw odchyleniu pragmatycznemu, który odwołuje się do wszędobylstwa klauzuli *ceteris paribus* w całej naszej wiedzy. Ponadto pokażę, że chwiejność orzeczeń przypisujących komuś wiedzę w popularnych przykładach wspierających odchylenie pragmatyczne ma atrakcyjniejsze, alternatywne wyjaśnienia.

## 2. Wiedza a przewidywanie

192

Należy zacząć od tego, że w przykładzie bankowym przewidywanie „bank będzie jutro czynny” jest błędnie przedstawione jako mniemanie kandydujące na miano wiedzy. W przykładzie bankowym za wiedzę może uchodzić znajomość godzin otwarcia banku. Hanka zamiast: „(Nie) wiem, czy bank będzie jutro czynny”, powinna raczej powiedzieć: „(Nie) wiem, czy bank jest czynny w soboty”, i ewentualnie dodać: „Dlatego nie jestem w stanie przewidzieć, czy bank będzie jutro czynny”. Toteż oryginalna wypowiedź Hanka jest obciążona błędem kategorialnym lub, w najlepszym razie, nieprecyzyjnie wyraża myśl sprecyzowaną w następującej po niej parafrazie.

Rozróżnienie na wiedzę i przewidywanie służy nie tylko uniknięciu mówienia o wiedzy o przyszłości, którą uważam za niemożliwą, ale także uwzględnieniu konsekwencji klauzuli *ceteris paribus*. Przewidywanie poczynione na podstawie jakiejś wiedzy może się nie spełnić z powodu okazjonalnego naruszenia tej klauzuli. Tego rodzaju niepowodzenie przewidywania jednak nie podważa statusu epistemicznego jego podstawy, tj. wiedzy, na mocy której zostało sformułowane. Na przykład niespodziewane nadejście huraganu nie falsyfikuje prawa swobodnego spadania, na mocy którego przewidywano, że jakieś ciało spadnie ruchem jednostajnie przyspieszonym. Na tej samej zasadzie Hanka może świetnie znać godziny otwarcia banku, a jej przewidywanie może się mimo to nie spełnić, np. z powodu napadu na bank lub awarii komputerów.

Przyjmując rozróżnienie na wiedzę i przewidywanie oparte na tej wiedzy, należy uznać przykład bankowy za wadliwie sformułowany. Wymaga on zatem ulepszenia. Właściwym pytaniem jest nie, czy Hanka wie, czy bank będzie jutro czynny, lecz czy jej przewidywanie na ten temat jest

uzasadnione. Zreformowany odchyleniec pragmatyczny może twierdzić, że w sytuacji wysokiego ryzyka jej przewidywanie będzie uzasadnione, jeżeli jest dokonane na podstawie wiedzy, a nie zwykłego mniemania lub przypuszczenia. W takim ujęciu napomniana przez Sarę, że banki czasem zmieniają godziny otwarcia, Hanka uznała, że jej świadectwo na temat otwarcia banku dwa tygodnie temu jest zbyt wątpliwe, by – zważywszy okoliczności – opierać na nim jakieś przewidywania. Zadzwoiła do Ryska, ten jednak nie wzmocnił jej podstaw do ewentualnego przewidywania. Przypuśćmy, że w celu wzmocnienia swojego świadectwa Hanka chce sprawdzić godziny otwarcia banku w jakimś informatorze (przykład z czekiem pochodzi z czasów przedinternetowych). „Ale może być błąd drukarski”, mówi Sara. Hanka zatem może poszukiwać dalszego wzmocnienia swojego świadectwa itd.

Niemniej nawet przy najmocniejszym świadectwie powodzenie jej działania w ostatecznym rozrachunku zależy od spełnienia się przewidywania, które zakłada klauzulę *ceteris paribus*. Hanka może być stuprocentowo pewna, że bank jest czynny w soboty, a mimo to nie będzie nic wiedzieć o jego jutrzejszym funkcjonowaniu. Jak zaznaczyłem, zawsze może się zdarzyć wybuch bomby, awaria komputerów czy jakakolwiek inna naturalna, technologiczna lub intencjonalnie spowodowana katastrofa. Może zatem kalkulując ryzyko, Hanka powinna więcej uwagi poświęcić statystykom na temat zakłóceń funkcjonowania banku, zamiast poszukiwać kolejnych wzmocnień skądinąd mocnego świadectwa na temat godzin jego otwarcia? Albo dodać ryzyko zakłóceń do ryzyka zawodności świadectwa? Czy Hanka ma wystarczające informacje i kompetencje, by jedno i drugie ryzyko wiarygodnie oszacować?

Biorąc pod uwagę powyższe komplikacje, jestem skłonny twierdzić, że gdyby Hanka rzeczywiście ryzykowała poważną stratę finansową z powodu przekroczenia terminu zapłaty, nie powinna działać na możliwych do uzyskania podstawach. Zamiast tego powinna raczej starać się zawnocześnie uzupełnić stan swojego konta bankowego, a gdyby tego zrobić nie mogła lub nie zdążyła, na wszelki wypadek stanąć jednak w kolejce. Tego rodzaju praktycznie umotywowana ostrożność w niczym nie zmienia orzeczeń na temat jej wiedzy na temat godzin otwarcia banku. Powołanie się na klauzulę *ceteris paribus* potwierdza intuicje językowe u podstaw następującej wersji przykładu bankowego:

**Sytuacja wysokiego ryzyka inaczej opowiedziana.** [...] kiedy Hanka skręca na parking przy banku, Sara narzeka na kolejki i mówi: „Czemu się zatrzymujesz? Bank będzie jutro czynny, możesz zatem jutro zrealizować czek, kiedy będą o wiele krótsze kolejki”. Hanka odpowiada „Tak, wiem. Ale pomyślałam sobie, że na wszelki wypadek zrealizuję czek dzisiaj” (Roerber 2018, s. 189).

Wszystko powyższe, *mutatis mutandis*, odnosi się do podobnych przykładów występujących w literaturze, w tym klasycznego przykładu lotniczego (Cohen 1999). Przytoczę jednak jeszcze jeden przykład, który może nieco wzmocnić moje rozumowanie.

**Róże.** Wybieram się do pracy, tymczasem prognozy pogody zapowiadają wysokie prawdopodobieństwo opadów. Obiecałem babci, że będę podlewał jej róże, gdy będzie ona poza miastem. Żeby spełnić tę obietnicę, muszę po drodze do pracy zatrzymać się przed jej domem. Róże wymagają codziennego podlewania. Toteż na przekór prognozom jadę do babci, żeby podlać róże. Niemniej, na podstawie tych samych prognoz pogody, spodziewając się deszczu zabieram ze sobą parasol. Ze względu na prognozę, zatrzymywanie się przed domem babci ma mniejszą użyteczność oczekiwaną niż jazda prosto do pracy, za to zabranie parasola ma wyższą użyteczność oczekiwaną, niż zostawienie go w domu (Reed 2013, s. 46).

Reed utrzymuje, że odchyleńcy pragmatyczni muszą przyznać, że w takim wypadku wiem i zarazem nie wiem, że będzie padało. Mogę zatem być jednocześnie w dwóch różnych kontekstach, których okoliczności wywierają przeciwstawny wpływ na orzeczenia o mojej wiedzy. To zaś podważa przekonanie o związku między wiedzą a racjonalnością działania. Roeber natomiast uważa, że w przykładzie z różami po prostu nie wiem, czy będzie padało, toteż przykład nie sprawia odchylencom pragmatycznym szczególnej trudności. Moim zdaniem ma on raczej pod jednym względem, a pod innym nie.

W świetle poprzedniej dyskusji, a w zgodzie z Roeberem, nie mogę wiedzieć, czy będzie padało. Znam tylko prognozy, które zapowiadają deszcz i, jak każde przewidywanie, zakładają one klauzulę *ceteris paribus*. Jak w przykładzie bankowym, same prognozy nie są wystarczającą podstawą racjonalnego wyboru działania. Zamiast opierać się na nich, mogę racjonalnie przystać na drobną niewygodę taszczenia parasola ze sobą, aby uniknąć ryzyka przemoknięcia. Zarazem mogę być gotów podjąć pewne wysiłki, by przy przeciwnym obrocie spraw oszczędzić rozczarowania ukochanej babci. Takie wyjaśnienie, które odmawia mi wiedzy na temat spodziewanego dziś deszczu, ale przyznaje mi znajomość prognoz pogody na dzisiaj, wbrew opinii Roebera, przemawia przeciw odchyleniu pragmatycznemu.

### 3. Wiedza a rozumowanie praktyczne

Niekiedy podmiot może czerpać wskazówki dla działania bezpośrednio z wiedzy, a nie z przewidywania na jej podstawie. Mimo to niejednokrotnie okazuje się, że kierowanie się wiedzą nie wystarczy do racjonalnego wyboru działania. Weźmy pod uwagę następujący przykład:

**Chirurgka.** Student w ramach praktyki towarzyszy chirurgce. Rano obserwuje, jak bada ona pacjenta A z choro $\acute{y}$  lew $\acute{a}$  nerk $\acute{a}$ . Podejmuje ona decyzj $\acute{e}$  usuni $\acute{e}$ cia mu nerki po po $\acute{l$ udniu. Nast $\acute{e}$ pnie student obserwuje chirurgk $\acute{e}$  na sali operacyjnej, gdzie pacjent A le $\acute{y}$  u $\acute{s}$ piony na stole operacyjnym. Przed rozpocz $\acute{e}$ ciem operacji chirurgka zagl $\acute{a}$ da do dokumentacji pacjenta. Zdziwiony student dopytuje jedn $\acute{a}$  z piel $\acute{e}$ gniarek, o co chodzi:

Student: Nie rozumiem. Czemu ona zagl $\acute{a}$ da do historii choroby? Przecie $\acute{z}$  by $\acute{l}$ a u niego dzi $\acute{s}$  rano. Czy ona nie wie, o kt $\acute{o}$ r $\acute{a}$  nerk $\acute{e}$  chodzi?

Piel $\acute{e}$ gniarka: Oczywiście,  $\acute{z}$ e wie. Ale wyobra $\acute{z}$  sobie, co by si $\acute{e}$  sta $\acute{l}$ o, gdyby usun $\acute{e}$ ła nie t $\acute{e}$  nerk $\acute{e}$ , co trzeba. Nie mo $\acute{z}$ e operowa $\acute{c}$ , dop $\acute{o$ ki nie zajrzy do dokumentacji (Brown 2008, s. 176).

Ten i podobne przyk $\acute{l}$ ady jeszcze mocniej przemawiaj $\acute{a}$  do intuicji ni $\acute{z}$  inaczej opowiedziany przyk $\acute{l}$ ad sytuacji wysokiego ryzyka. „Na wszelki wypadek” przewa $\acute{z}$ a nad „dzia $\acute{l}$ aj, jak ci podpowiada wiedza”. Jessica Brown twierdzi,  $\acute{z}$ e na u $\acute{z}$ ytek praktycznego rozumowania nie wystarczy wiedzie $\acute{c}$ ,  $\acute{z}$ e  $p$ , ani nawet wiedzie $\acute{c}$ ,  $\acute{z}$ e si $\acute{e}$  wie,  $\acute{z}$ e  $p$ . „Wymogi pod adresem usytuowania poznawczego (*epistemic position*)<sup>2</sup> osoby, kt $\acute{o}$ ra swoje dzia $\acute{l$ anie chce oprze $\acute{c}$  na  $p$ , zmieniaj $\acute{a}$  si $\acute{e}$  zale $\acute{z}$ nie od kontekstu i sytuacji praktycznej” (Brown 2008, s. 178). Wed $\acute{l}$ ug niej Hanka dobrze wie,  $\acute{z}$ e bank jest czynny w soboty, ale:

$\acute{z}$ eby polega $\acute{c}$  na  $p$  w praktycznym rozumowaniu, musi ona uzyska $\acute{c}$  mocniejsze od wiedzy usytuowanie poznawcze [...]  $\acute{Z}$ eby wiedzie $\acute{c}$ ,  $\acute{z}$ e  $p$ , Hanka nie musi wykluczy $\acute{c}$  zmiany w godzinach otwarcia banku, ale ze wzgl $\acute{e}$ du na wysokie ryzyko powinna to zrobi $\acute{c}$  na u $\acute{z}$ ytek rozumowania praktycznego (Brown 2008, s. 186; cyt $\acute{a}$ t nieco zmieniony, poniewa $\acute{z}$  w oryginale na miejscu Hanki i Sary s $\acute{a}$ , bardziej konserwatywnie, DeRose i jego  $\acute{z}$ ona).

Hanka wie, dodam tytu $\acute{l}$ em uzupe $\acute{l$ nienia, poniewa $\acute{z}$  na mocy klauzuli *ceteris paribus* mo $\acute{z}$ e pomin $\acute{a}$ ć mo $\acute{z}$ liwo $\acute{s}$ ć,  $\acute{z}$ e w ostatnich kilku dniach bank bez ostrze $\acute{z}$ enia zmieni $\acute{l}$  godziny otwarcia. Na tej samej zasadzie wiem, kto jest premierem tego czy innego pa $\acute{n}$ stwa, pomijaj $\acute{a}$ ć mo $\acute{z}$ liwo $\acute{s}$ ć,  $\acute{z}$ e kilka minut temu dokonano zamachu stanu. Niemniej wzmocnienie usytuowania poznawczego na mod $\acute{l}$ ę Brown jest w przyk $\acute{l}$ adzie bankowym niewystarczaj $\acute{a}$ ce. Odpowiednie usytuowania wobec s $\acute{a}$ du na temat otwarcia banku w t $\acute{e}$  najbli $\acute{z$ sz $\acute{a}$  sobot $\acute{e}$  wymaga $\acute{l}$ oby wykluczenia niezliczonej liczby ewentualnych przygodnych zak $\acute{l}$ o $\acute{c}$ e $\acute{n}$ , kt $\acute{o}$ re mog $\acute{l}$ yby sfalsyfikowa $\acute{c}$  klauzul $\acute{e}$  *ceteris paribus*. To za $\acute{s}$  oczywi $\acute{s}$ cie przekracza ludzkie mo $\acute{z}$ liwo $\acute{s}$ ci. Odchyle $\acute{n}$ y pragmatyczni, kt $\acute{o}$ rzy myl $\acute{a}$  przewidywanie z wiedz $\acute{a}$ , staj $\acute{a}$  przed wyzwaniem o wiele powa $\acute{z$ niejszym ni $\acute{z}$  we wcześniejszym stanie literatury by $\acute{l}$ o ich udzia $\acute{l}$ em.

<sup>2</sup> Niekt $\acute{o}$ rzy t $\acute{l}$ umacz $\acute{a}$  *epistemic position* jako „pozycj $\acute{e}$  poznawcz $\acute{a}$ ”. Co do mnie, najcz $\acute{e}$ ściej przyjmuj $\acute{e}$  siedz $\acute{a}$ c $\acute{a}$  pozycj $\acute{e}$  poznawcz $\acute{a}$ , cho $\acute{c}$  wol $\acute{e}$  le $\acute{z}$ ac $\acute{a}$ .

W przykładzie z chirurgką nie ma jednak mowy o przewidywaniu. Na użytek praktycznego rozumowania chirurgka musi wykluczyć jedynie możliwość pomyłki pamięci, co też czyni, zaglądając do dokumentacji. Gdy idzie o wiedzę, lekarka – ten wątek rozwinę w kolejnym rozdziale – może polegać na swojej pamięci *ceteris paribus*. W tym wypadku klauzula upoważnia do pomijania przygodnych zakłóceń pamięci, ale już nie, rzecz jasna, ewentualnego stałego jej upośledzenia w następstwie jakichś neurologicznych lub psychicznych dysfunkcji. Przykładowa chirurgka zapewne jest od nich wolna, skoro wciąż ma prawo do wykonywania zawodu.

Klauzula *ceteris paribus* zaleca też pomijanie najbardziej wymyślnych możliwości nierozpoznanych wad branego pod uwagę świadectwa, np. fałszerstwa dokumentacji medycznej na użytek subtelnej intrygi kryminalnej. Niemniej próba wyeliminowania godnej Sherlocka Holmesa hipotezy byłaby z punktu widzenia chirurgki tuż przed operacją wysoce niepraktyczna. Praktyczne rozumowanie wymaga zatem pewnego wzmocnienia usytuowania poznawczego podmiotu, ale w granicach praktycznych możliwości. Można je opisać jako częściowe sprawdzenie klauzuli *ceteris paribus* z dokładnością odpowiednią ze względu na potrzeby praktyczne w konkretnych okolicznościach.

196 Jessica Brown dowodzi nie tylko, że wiedza jest niewystarczająca dla praktycznego rozumowania, ale również, że nie jest konieczna. Niekiedy, powiada ona, podmiot nieświadomie znajduje się w sytuacji gettiewskiej i dlatego nie wie tego, co myśli, że wie. Niemniej trudno go winić za to, że postępuje na podstawie swojej niby-wiedzy, jeżeli poza tym jest ona prawdziwym mniemaniem. Zamiast przykładów Brown, dla podkreślenia roli klauzuli *ceteris paribus* zaproponuję zmodyfikowany przykład z chirurgką, w którym podczas operacji zastępuje ona kolegę odpowiedzialnego za diagnozę. Założmy, że z niezależnych od niej powodów ma w ręce historię choroby nie tego pacjenta, który leży na stole operacyjnym. Tak się składa, że pomyłona dokumentacja wskazuje, że do usunięcia jest lewa nerka, co akurat się zgadza. W tych okolicznościach chirurgka naprawdę nie wie, którą nerkę usunąć. Bez względu na różnicę w jej wiedzy, lekarka znajduje się dokładnie w takiej samej sytuacji praktycznej, jak w oryginalnym przykładzie. W tej sytuacji, jak napisałem akapit wyżej, na użytek praktycznego rozumowania chirurgka nie musi sprawdzać autentyczności dokumentacji, którą się posługuje.

#### 4. Wnioski z fallibilizmu

Jessica Brown nie powołuje się na klauzulę *ceteris paribus* i tylko domyślnie uwzględnia wywrotność (*fallibility*) naszej wiedzy. Wyraźnie czyni to Baron Reed:

Jeżeli racja leży po stronie fallibilizmu i nasza wiedza jest ugruntowana w czymś, co jest mniej niż pewne, nigdy nie jest nam dane, że  $p$ , nawet gdy wiemy, że  $p$ . Można zatem uważać, że wiemy, iż  $p$  i nadal mieć na uwadze ryzyko (*chance*), że  $p$  jest fałszywe. Kiedy ryzyko grozi bardzo niekorzystnymi konsekwencjami w wypadku, gdyby się ziściło ... być może najbardziej racjonalnie byłoby działać *inaczej* niż jak gdyby  $p$ .

Jeżeli mam rację ... to można pewne działanie uważać za najlepszą rzecz do zrobienia, mimo że jego podjęcie nie jest racjonalne (Reed 2010, s. 229).

Ilustracją tego wywodu jest przykład żelków lub kary i nagrody, strukturalnie podobny do przykładu z chirurgką:

**Kara/nagroda.** Uczestniczysz w eksperymencie psychologicznym, który ma zmierzyć wpływ stresu na pamięć. Badacz zadaje ci pytania z historii starożytnego Rzymu, którą dobrze znasz. Za każdą trafną odpowiedź badacz oferuje ci żelka; za każdy błąd zostaniesz ukarany bardzo bolesnym porażeniem prądem. Za uchylenie się od odpowiedzi nie ma ani nagrody, ani kary. Pierwsze pytanie brzmi: kiedy urodził się Juliusz Cezar. Jesteś przekonany, aczkolwiek niezupełnie pewien, że w 100 p.n.e. Wiesz również, że skoro Cezar urodził się w 100 p.n.e., to najlepiej jest odpowiedzieć na pytanie (tzn. Twój wybór będzie miał najlepsze możliwe konsekwencje – dostaniesz żelka! Reed 2010, s. 229)

Mimo to „naturalną reakcją byłoby powiedzieć: »Wiem, ale nie będę ryzykował odpowiedzi«” (Reed 2010, s. 229). Cokolwiek wiem, istnieje ryzyko, że się mylę. Kluczową kwestią jest, jak w tym kontekście rozumieć „ryzyko” (*chance*). To się wyjaśnia zaraz dalej:

[...] wiem, że  $p$  znaczy, iż prawdopodobieństwo, że  $p$  jest wysokie, ale niższe niż 1. Wydaje mi się, że mówiąc, iż jakieś działanie jest najlepsze, zazwyczaj mamy na myśli, że ma ono najwyższą użyteczność oczekiwaną ze wszystkich możliwości do wyboru. W przykładzie kary i nagrody, użyteczność oczekiwana udzielenia odpowiedzi może być jak najbardziej niższa niż uchylenia się od odpowiedzi, biorąc pod uwagę koszarne konsekwencje błędu. W tym sensie „najlepszego do zrobienia”, udzielenie odpowiedzi nie jest najlepszą rzeczą do zrobienia.

Choć intuicyjnie zawsze istnieje ryzyko, że dzisiejsza prawda okaże się jutrzejszym fałszem, powyższe swobodne użycie „prawdopodobieństwa” jest błędne. Rozkład prawdopodobieństwa jest bowiem każdorazowo określony na podstawie jakichś założeń. Sugestia Reeda sprowadza się do przewidywania, że pewien składnik wiedzy zostanie w nieokreślonej przyszłości z niewiadomych powodów sfalsyfikowany. Tak mgliste sformułowanie nie daje żadnych wskazówek do zdefiniowania rozkładu prawdopodobieństwa, w którym prawdopodobieństwo, że ten czy ów składnik wiedzy przetrwa na zawsze, jest mniejsze niż 1. Co więcej, założenia czynione na użytek wyboru rozkładu prawdopodobieństwa podlegają

ocenie ze względu na obecny stan wiedzy. Przy takim postawieniu sprawy temu, co wiemy, należy zawsze przypisać prawdopodobieństwo 1.

Niemniej argument Reeda opiera się na trafnych, jak sądzę, intuicjach, aczkolwiek niefortunnie ubranych w słowa. Stąd, że prawdopodobieństwo  $p$  jest równe 1, nie wynika, że  $p$  jest pewne. Z punktu widzenia matematyki znaczy to tylko tyle, że podzbiór przestrzeni prawdopodobieństwa, w którym  $p$  jest fałszywe, jest miary 0. Jeżeli przestrzeń jest nieskończona, to taki podzbiór niekoniecznie jest pusty. Zamiast wyjaśniać matematyczne pojęcia miary i inne, zilustruję rzecz na przykładzie. Załóżmy, że prawdopodobieństwo trafienia strzałą w dowolną część tarczy, przy dalszym założeniu, że strzała w ogóle trafi w tarczę, jest równe stosunkowi pola tej części do pola tarczy. Wówczas prawdopodobieństwo, że strzała nie trafi w środek tarczy, jest równe 1, gdyż pole jednoelementowego podzbioru punktów tarczy jest równe 0. Tymczasem wcale nie jest pewne, że strzała nie trafi w sam środek.

Ze względu na powyższe fakty dotyczące stosowania rachunku prawdopodobieństwa oceny racjonalności działania w kategoriach użyteczności oczekiwanej są każdorazowo zrelatywizowane do pewnych założeń i aktualnego stanu wiedzy. Fallibilizm podpowiada, że wraz z falsyfikacją jakiegoś składnika wiedzy należy zrewidować stosowny rozkład prawdopodobieństwa, a co za tym idzie, związane z nim oceny racjonalności działania. Rozważając racjonalność własnych wyborów, podmiot może brać pod uwagę, czy antycypować przyszłe rewizje ocen w reakcji na postępy wiedzy. Toteż Reed ma rację, aczkolwiek z niewłaściwych powodów, że wobec wywrotności wiedzy „najlepsze do zrobienia» może nie być najlepszą rzeczą do zrobienia”. Ponadto wyraźne odwołanie się do fallibilizmu daje dodatkowe wyjaśnienie dlaczego, jak słusznie twierdzi Brown, na użytek praktycznego rozumowania często podmiot powinien wzmocnić swoje usytuowanie poznawcze ponad wymogi właściwe dla wiedzy.

Na marginesie: myślę, że powyższe uwagi wyjaśniają również odkrycie dwóch psychologów, Daniela Kahnemana i Amosa Tversky'ego (1979), którzy otrzymali Nobla 2002 z ekonomii za pracę, którą z dzisiejszego punktu widzenia należałoby zaliczyć do filozofii eksperymentalnej. Mianowicie zastanawiając się nad pytaniem, dlaczego ludzie grają w gry liczbowe i kupują polisy ubezpieczeniowe – co w świetle zasady maksymalizacji użyteczności oczekiwanej jest nieracjonalne – doszli oni m.in. do wniosku, że ludzie systematycznie przeszacowują prawdopodobieństwa bliskie 0. Wydaje mi się, że dlatego, iż jeśli w wyniku ewentualnej rewizji wiedzy prawdopodobieństwo zerowe może okazać się niezerowe, to bardzo niskie prawdopodobieństwo przypuszczalnie okaże się wyższe, niż było w zdezaktualizowanym stanie wiedzy.

Wiedza w znacznej części jest wywrotna wskutek wywrotności klauzuli *ceteris paribus*. Falsyfikacja hipotezy nie sprowadza się bowiem do jej

prostego zaprzeczenia. Często polega na uwzględnieniu dotychczas nierozpoznanych wpływów, pomijanych na mocy klauzuli *ceteris paribus*. Jeżeli mam rację w tej kwestii, podmiot powinien zawsze zachować ostrożność na wypadek podważenia milcząco założonej klauzuli *ceteris paribus*.

Reed rozważa również alternatywny scenariusz kary i nagrody, w którym za trafną odpowiedź dostajesz 1000 dolarów, a za błędną lekkie uderzenie po łapach.

Większość ludzi, jak podejrzewam, powstrzyma się od odpowiedzi w pierwszym scenariuszu, ale nie w drugim. Teoria, która wprowadza czynnik praktyczny musiałaby twierdzić, że tak zachowująca się osoba zarówno wie, jak i nie wie, kiedy Cezar się urodził (Reed 2010, s. 229).

Reed może mieć rację, twierdząc, że warunki wiedzy lub przypisywania wiedzy powinny być odporne na zmianę okoliczności praktycznych, niemniej jego rzekome obalenie odchylenia pragmatycznego chybia celu. W drugim scenariuszu bowiem, biorąc pod uwagę dysproporcję między karą a nagrodą, podmiot może pokusić się na udzielenie odpowiedzi nawet wtedy, gdy jej nie zna. Przykład Reeda może za to wzbogacić repertuar przykładów Brown przeciw niezbędności wiedzy dla rozumowania praktycznego, która ograniczyła się do sytuacji gettieropodobnych. Ku memu rozczarowaniu niestety nie potrafię podciągnąć tego motywu dyskusji pod zastosowanie klauzuli *ceteris paribus*.

Przykłady z chirurgką oraz z karą i nagrodą wiązały się z kwestią zawodności pamięci. Podobnie można potraktować zawodność świadectwa z drugiej ręki. Rozważmy następujący klasyczny przykład:

**Pociąg 1.** Jeremiasz na stacji Back Bay w Bostonie czeka na pociąg lokalny do Providence, dokąd wybiera się na urlop. Kiedy pociąg wjeżdża na stację, pyta człowieka obok „Czy ten pociąg zatrzymuje się na tych wszystkich stacjach w Foxboro, Attleboro itd.?” Jeremiaszowi nie sprawia wielkiej różnicy, czy to jest ekspres, czy pociąg osobowy. Człowiek odpowiada: „Taak, ten zatrzymuje się na każdym przystanku. Tak mi powiedzieli, gdy kupowałem bilet”. Człowiek sprawia wrażenie godnego zaufania. Jeremiasz przyjmuje jego odpowiedź do wiadomości.

**Pociąg 2.** Maciek bezwzględnie musi jak najszybciej dotrzeć do Foxboro. Od tego zależy jego kariera. Kupił bilet na pociąg, który odjeżdża za dwie godziny i przyjeżdża do Foxboro w ostatniej chwili. Podслуchał powyższą rozmowę na temat pociągu, który właśnie wjechał na stację i odjeżdża za 15 minut. Maciek myśli sobie: „Ten facet może się mylić. Co mu zależy na tym, czy pociąg zatrzymuje się w Foxboro? Może kasjerka źle zrozumiała jego pytanie. Może on źle zrozumiał odpowiedź. Kto wie, kiedy on kupował bilet? Lepiej sprawdzę jego informację” (Fantl, McGrath 2002, s. 67–68, nieznaczone skróty, imiona dodane).



Przykład kolejowy jest bardziej skomplikowany od bankowego. Maciek opiera swoje działanie na przewidywaniu, którego spełnienie zaspokaja jego potrzeby praktyczne, ale jest obarczone ryzykiem (spóźnienia pociągu). Jeśli zdoła uzupełnić swoją wiedzę na temat rozkładu jazdy, będzie mógł podjąć alternatywne działanie, oparte na nowym przewidywaniu o jednoznacznie wyższym prawdopodobieństwie zaspokojenia jego potrzeb praktycznych. Pomijając skądinąd interesujące zawłości nieobecne w dotychczas rozpatrywanych przykładach, zacząć trzeba od rozpatrzenia kwestii zawodności świadectwa ze strony człowieka na stacji.

Rozważając ewentualną różnicę standardów wiedzy między kontekstem Jeremiasza i Maćka, można się zastanawiać, czy pojedyncze świadectwo ze strony nieautorytatywnego źródła (funkcjonariusza kolei, tablicy z rozkładem jazdy itp.) jest wystarczające do wygenerowania wiedzy u odbiorcy. W przypadku odpowiedzi negatywnej ani Jeremiasz, ani Maciek nie wie, czy pociąg zatrzymuje się w Foxboro. Różnica między nimi sprowadza się do tego, że Jeremiasz nie ma potrzeby sprawdzać świadectwa ze strony współpasażera. Natomiast Maciek chce uzyskać wiedzę, która może mu podpowiedzieć wybór działania. Dlatego stara się potwierdzić podsłuchaną wiadomość przez kolejne, niezależne świadectwo.

Taka linia rozumowania jest zgodna z krytyką „łatwowierności” (*gullibility*) ze strony Elizabeth Fricker. Niezależnie od tego Maciek ma doksaścyczne lub psychologiczne podważenie świadectwa ewentualnego towarzysza podróży. Dlatego szuka powodu do oddalenia swojego podważenia. Przy takiej analizie Jeremiasz wie, że pociąg zatrzymuje się w Foxboro, natomiast Maciek się waha. Można jednak utrzymywać, że z braku pozytywnych racji odrzucenia świadectwa (por. Weiner 2003) Maciek może prawomocnie (*is entitled to*) je zaakceptować, niejako na mocy klauzuli *ceteris paribus*. Podobnie jak chirurżka, która może prawomocnie polegać na swojej pamięci. Wówczas można uznać, że Maciek jednak wie to samo co Jeremiasz, zwłaszcza że obaj mają takie samo usytuowanie poznawcze.

Wahanie Maćka można natomiast wyjaśnić jako ostrożność ze względu na zawodność świadectwa, a tym samym wiedzy z drugiej ręki. Świadectwo człowieka na stacji jest mniej wiarygodne (*reliable*) od informacji wydrukowanych na bilecie Maćka. Toteż na użytek praktycznego rozumowania Maciek powinien „na wszelki wypadek” wzmocnić swoje usytuowanie poznawcze wobec nowej wiadomości przynajmniej do poziomu jego usytuowania do informacji na bilecie. To wystarczająco wyjaśnia jego dążenie do sprawdzenia świadectwa, o którym mowa, z zachowaniem **puryzmu**, czyli bez popadania w odchylenie pragmatyczne.

Szczęśliwie Maciek ma trochę czasu, by sprawdzić niepewne świadectwo, zanim pociąg ruszy ze stacji. W przeciwnym razie, pod nieobecność wiarygodnych wskazówek do oszacowania prawdopodobieństw, które wchodzą w grę, miałby on twardy orzech do zgryzienia. Musiałby albo

zawierzyć świadectwu pod nieobecność wzmocnienia swojego usytuowania poznawczego do poziomu odpowiedniego do sytuacji praktycznej, albo pokładać nadzieję, że spełni się oficjalne przewidywanie na temat przyjazdu do Foxboro pociągu, na który ma bilet. Może wziąć pod uwagę jeszcze i trzecią możliwość. Gdyby się okazało, że wbrew świadectwu pociąg na stacji jednak jest ekspresem, może jeszcze liczyć na to, że zdąży na czas dojechać do Foxboro taksówką z Providence (sprawdziłem w Google’u, to jest do zrobienia). Tak czy owak, rozumowanie praktyczne pod presją czasu siłą rzeczy zakłada wyższe ryzyko.

## 5. Niezależne od praktycznego ryzyka powody dalszych dociekań

Prócz wyjaśnienia, dlaczego zachowanie ostrożności ponad miarę dyktowaną przez wymogi wiedzy jest racjonalne, jak w przykładzie bankowym czy chirurgicznym, powołanie się na klauzulę *ceteris paribus* może uzasadniać również wznowienie dociekań z powodów niezależnych od ewentualnego wzrostu ryzyka. Rozważmy przykład biurowy, który pochodzi od DeRose’a (2009, s. 4–5) i jest rozwiniętą wersją przykładu z (DeRose 2004, s. 347 i nast.). Przykład jest długi, toteż przytoczę go w skróconej wersji.

201

Thelma, Luiza i Lena, koleżanki z pracy, mają dzień wolny. Wszystkie biorą udział w drobnym, koleżeńskim zakładzie, czy znany z częstych nieobecności ich kolega John pojawi się tego dnia w biurze. Przechodząc koło biura zatrzymują się na chwilę, żeby to sprawdzić i widzą kapelusz Johna na drzwiach jego gabinetu, co jest normalnie pewną oznaką, że jest on w pracy. Ponadto, słyszą innego kolegę, Franka, który woła „Dlaczego nie skonsultowałaś z Johnem tego listu, zanim go wysłałaś?”. Zadowolone, że zakład został rozstrzygnięty, rozchodzą się każda w swoją stronę.

Thelma spotyka się z innym kolegą, który założył się, że Johna nie będzie w pracy. Informuje go o rozstrzygnięciu zakładu twierdząc, że wie, iż John był w pracy. Na pytanie, skąd wie, Thelma odpowiada, że widziała kapelusz Johna i słyszała okrzyk Franka. Kolega bez szemrania reguluje zakład i pyta, czy Lena też już wie, że wygrała. Thelma odpowiada „Tak, wie. Była w biurze razem ze mną”.

Wkrótce po rozejściu się koleżanek Luizę przepytuje policja w związku z ważnym śledztwem kryminalnym. Policja chce wiedzieć, czy John był tego dnia w biurze. Oficer pyta Luizę, czy może zaświadczyć, że John był w pracy. Luiza odpowiada: „No nie, nie widziałam go. Widziałam jednak jego kapelusz i słyszałam Franka, który powiedział coś, co świadczyło, że John jest w biurze. Toteż przypuszczalnie John był w pracy”. Następnie oficer pyta, czy Lena może coś wiedzieć na ten temat. Luiza odpowiada: „Nie, była w biurze razem ze mną i widziała to samo, co ja. Lena, tak samo jak ja, nie wie, że John tam był” (Kim 2017, s. 3–4).

Przykład ma dowodzić, że w bardziej wymagającym kontekście śledztwa kryminalnego Luiza nie wie tego, co wiedziała w kontekście drobnego zakładu. Odpowiednio do tego przypisuje tę wiedzę lub jej odmawia Lenie. Jednocześnie Thelma, która nie była przesłuchiwana i może nic nie wiedzieć o przesłuchaniu Luizy, wciąż znajduje się w mniej wymagającym kontekście. Toteż nadal przypisuje sobie i Lenie wiedzę o obecności Johna w biurze. DeRose sugeruje, że różnice w orzeczeniach na temat wiedzy koleżanek biorą się z różnicy ryzyka, które koleżanki podejmują, odpowiednio, w kontekście zakładu i w kontekście śledztwa. Ściganie zbrodniarzy jest przecież poważniejszą sprawą od rozstrzygania drobnych zakładów. Alternatywnie Jennifer Nagel (2008) dowodzi, że wzrost ryzyka nie tyle podnosi standardy wiedzy, ile uruchamia psychologiczny mechanizm obniżenia u podmiotu stopnia przekonania (*confidence*) co do żywionego mniemania. Dlatego Luiza zawiesza swoje mniemanie o obecności Johna w biurze i wycofuje swoje pretensje do wiedzy na ten temat. Ponadto uważa ona, że Lena zachowałaby się tak samo, gdyby została wezwana na policję (Nagel 2012, s. 684).

202

Na nieszczęście pragmatycznych odchyleńców wszelkiej maści nic w przykładzie nie wskazuje na to, że ryzyko Luizy wzrosło. Ani że w razie przesłuchania ryzyko Leny wzrosłoby ku zadowoleniu doksastycznych odchyleńców w rodzaju Nagel. Niewątpliwie ściganie zbrodniarzy leży w interesie publicznym i to jest jedyna wskazówka, która może sugerować zmianę praktycznej sytuacji bohaterki anegdoty. Luiza i Lena nie muszą jednak być osobami społecznie odpowiedzialnymi. Jedna lub druga, albo i obie, mogłyby mieć obojętny stosunek do śledztwa, a nawet w ramach koleżeńskiej solidarności mogłyby być gotowe zeznawać na korzyść Johna. W kwestii ewentualnego wzrostu ryzyka nic tu jednoznacznie przesądzić nie można.

Natomiast jedna zmiana kontekstu Luizy jest bezsporna: został wprowadzony nowy problem – zagadka kryminalna do rozwiązania. Nawet jeżeli nikt nie oczekuje od Luizy, by osobiście zaangażowała się w rozpoczęte śledztwo, to jednak przesłuchanie jest zaproszeniem do wniesienia przez nią wkładu w poznawcze przedsięwzięcie policji. Luiza mogła je przyjąć, nie mając na uwadze żadnego praktycznego interesu. Samo czysto poznawcze zainteresowanie mogło ją skłonić do wysuwania hipotez w rodzaju: „John mógł kiedyś zostawić kapelusz na kołku, wychodząc z biura”, Frank „może tylko przypuszczał, że John jest na miejscu, bo tak wynikało z harmonogramu” (DeRose 2009, s. 5). Hipotezy te częściowo zawieszają klauzulę *ceteris paribus* skądinąd całkiem mocnego świadectwa Luizy na korzyść obecności Johna w pracy. John przecież zawsze zabiera kapelusz ze sobą, gdy wraca do domu, a Frank zawsze wie, czy John jest w pracy w godzinach urzędowania. Dodatkowo skoro nic nie wskazuje na to, że Lena w razie przesłuchania będzie podzielała praktyczne interesy Luizy, to Luiza mogła odmówić Lenie wiedzy na temat obecności

Johna w biurze na podstawie intuicji purystycznych, tj. przeciwstawnych odchyleniu pragmatycznemu.

Podsumowując, w kwestii związku wiedzy z racjonalnością działania puryzm epistemologiczny ma nie mniejszą moc wyjaśniającą od odchylenia pragmatycznego, a jest przy tym wolny od paradoksów tego drugiego.

## Bibliografia

- Brown J. (2008), *Subject-sensitive Invariantism and the Knowledge Norm for Practical Reasoning*, „Noûs” 42, s. 167–189.
- Cohen S. (1999), *Contextualism, Skepticism and the Structure of Reasons*, „Philosophical Perspectives” 13, s. 57–89.
- DeRose K. (1992), *Contextualism and Knowledge Attributions*, „Philosophy and Phenomenological Research” 52, s. 913–929.
- DeRose K. (2004), *The Problem with Subject-Sensitive Invariantism*, „Philosophy and Phenomenological Research” 68, 2, s. 346–350.
- DeRose K. (2009), *The Case for Contextualism*, Clarendon Press, Oxford.
- Eaton D., Pickavance T. (2015), *Evidence against Pragmatic Encroachment*, „Philosophical Studies” 172, s. 3135–3143.
- Fantl J., McGrath M. (2002), *Evidence, Pragmatics, and Justification*. „The Philosophical Review” 111, 1, s. 67–94.
- Fantl J., McGrath M. (2007), *On Pragmatic Encroachment in Epistemology*, „Philosophy and Phenomenological Research” 75, s. 558–589.
- Fantl J., McGrath M. (2009), *Knowledge in an Uncertain World*, Oxford University Press, Oxford.
- Fricker E. (1994), *Against Gullibility*, [w:] B.K. Matilal, A. Chakrabarti (red.), *Knowing from Words*, Kluwer, Boston, s. 125–161.
- Fricker E. (1995), *Critical Notice: Telling and Trusting: Reductionism and Anti-Reductionism in the Epistemology of Testimony*, „Mind” 104, s. 393–411.
- Gettier E. (1963), *Is Justified True Belief Knowledge?*, „Analysis” 23, s. 121–123.
- Goldberg S., Henderson D. (2006), *Monitoring and Anti-Reductionism in the Epistemology of Testimony*, „Philosophy and Phenomenological Research” 72, s. 600–617.
- Hawthorne J. (2004), *Knowledge and Lotteries*, OUP, New York–Oxford.
- Kahneman D., Tversky A. (1979), *Prospect Theory: An Analysis of Decision under Risk*, „Econometrica” 47, 2, s. 263–291.
- Kim B. (2017), *Pragmatic Encroachment in Epistemology*, „Philosophy Compass” 12, e12415, <https://doi.org/10.1111/phc3.12415>.
- Nagel J. (2008), *Knowledge Ascriptions and the Psychological Consequences of Changing Stakes*, „Australasian Journal of Philosophy” 86, 2, s. 279–294.
- Nagel J. (2012), *The Attitude of Knowledge*, „Philosophy and Phenomenological Research” 84, s. 678–685.
- Reed B. (2010), *A Defense of Stable Invariantism*, „Noûs” 44, s. 224–244.
- Reed B. (2013), *Fallibilism, Epistemic Possibility, and Epistemic Agency*, „Philosophical Issues” 23, s. 40–69.
- Reed B. (2014), *Practical Matters Do Not Affect Whether You Know*, [w:] M. Steup, J. Turri, E. Sosa (red.), *Contemporary Debates in Epistemology*, wyd. 2, Wiley, Blackwell, s. 95–106.
- Roeber B. (2005), *The Pragmatic Encroachment Debate*, „Noûs” 52, 1, s. 171–195.
- Stanley J. (2005), *Knowledge and Practical Interests*, OUP, New York, Oxford.

**Streszczenie:** *Wiedza a racjonalność działania*

W tekście polemizuję z odchyleniem pragmatycznym (*pragmatic encroachment*), które relatywizuje standardy wiedzy lub przypisywania wiedzy do kontekstu określonego przez poziom ryzyka związanego z możliwością błędu. Klasyczny przykład bankowy jest zreinterpretowany w świetle rozróżnienia między wiedzą a opartym na niej przewidywaniem i uwzględnienia klauzuli *ceteris paribus*. Pokazuję, że na podstawie wiedzy użytej do sformułowania przewidywania nie da się oszacować prawdopodobieństw istotnych dla racjonalnego wyboru działania. W innych przykładach wzrostowi ryzyka rzekomo odpowiedzialnemu za wzrost standardów wiedzy towarzyszą poznawcze powody uchylecia odpowiedniej klauzuli *ceteris paribus*. Wreszcie pokazuję, że znane z literatury przykłady wycofania się z własnego roszczenia do wiedzy są wątpliwie lub mogą być umotywowane względami niezależnymi od zmian poziomu ryzyka. Ostatecznie twierdzę, że od poziomu ryzyka zależą nie tyle standardy wiedzy, ile sposób zastosowania wiedzy do wyboru działania.

**Słowa kluczowe:** klauzula *ceteris paribus*, kontekstualizm, odchylenie pragmatyczne, prawdopodobieństwo, przewidywanie, racjonalność działania, wiedza

204

**Summary:** *Standards of Knowledge and the Rationality of Action*

In the paper Pragmatic Encroachment is contested. Classical Bank Case is reassessed in terms of the distinction between knowledge and prediction made upon that knowledge and the *ceteris paribus* clause involved. It is demonstrated that knowledge relevant for the prediction in question cannot provide the subject with the probability estimates of predictions that are necessary for making a rational choice. In other cases, the rise of stakes is sometimes accompanied with epistemic reasons to suspend the relevant *ceteris paribus* clause. Finally, some cautious self-denials may be questionable and motivated by the considerations independent of stakes. In conclusion it is claimed that, instead of the plausibility of knowledge-ascription, it is how knowledge is applied to the choice of action that depends on the stakes.

**Keywords:** *ceteris paribus* clause, contextualism, knowledge (standards of), pragmatic encroachment, prediction, probability estimates, rationality of action

*Marek Hetmański*

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

## RACJONALNOŚĆ W UJĘCIU METAFORYCZNYM

### 1. Wprowadzenie

Problem racjonalności w ramach swojego wielostronnego i interdyscyplinarnego ujęcia – przeważają w nim na ogół perspektywy ontologiczna, epistemologiczna czy metodologiczna – bywa ujmowany również z językoznawczego punktu widzenia. Poza kwestiami poznawczego aspektu racjonalności – statusu i wartości poznania racjonalnego, w tym pytania, w jakim stopniu (i czy w ogóle) jest ono wyróżnionym rodzajem poznania – zwraca się również uwagę na językową formę, w jakiej pewne rodzaje działania i poznania człowieka są nazywane, definiowane, teoretyzowane jako racjonalne. Wprawdzie ujęcie problemu racjonalności od strony języka rodzi zazwyczaj obawy o relatywizm, który narusza czy wręcz podważa jego klasyczne ujęcie, można niemniej żywić przekonanie, oparte na wynikach analiz psychologicznych i językoznawczych, a także zwyczajów zwykłego wystawiania się na ten temat, że taka właśnie perspektywa badawcza wnosi wiele nowego do klasycznego problemu racjonalności. Relatywizm teoriopoznawczy nie jest zagrożeniem dla racjonalności, jeśli uwzględni się wielostronne zjawisko niezbywalnego i koniecznego zdeterminowania nie tylko mówienia i teoretyzowania w naukowym czy filozoficznym dyskursie na temat szeroko pojętej racjonalności praktyczno-poznawczej, ale także jej głębszego i wielostronnego doświadczania przez człowieka, w tym konceptualizowania działań i sposobów poznawania określanych jako „racjonalne”, a przebiegających według behawioralno-poznawczych schematów. W tekście niniejszym zaprezentowane jest takie właśnie ujęcie racjonalności, które uwzględnia szeroko rozumianą metaforyczność obecną zarówno w nazywaniu, jak i wyobrażaniu, a nawet działaniu, dzięki czemu problem racjonalności nabiera nowego wymiaru.

Ryszard Kleszcz swoje epistemologiczno-metodologiczne badania nad racjonalnością sytuje w ramach metafizologicznego stanowiska, które w monografii *O racjonalności: Studium epistemologiczno-metodologiczne* (1998) określa mianem „analitycznego, choć niescjentystycznego”. Jego specyfiką jest założenie, że filozofia jest aktywnością poznawczą, której głównym narzędziem jest dyskurs spełniający wymogi językowej ścisłości i precyzji wypowiedzi, logicznej niesprzeczności zdań, a także (co najważniejsze) wymogi argumentacyjne, takie jak przyjmowanie i głoszenie poglądów w wystarczający (tj. racjonalny) sposób uzasadnionych w proporcji do przyjmowanych założeń, w tym również intersubiektywnie sprawdzalnych oraz komunikowalnych. Pod tym względem filozoficzne analizy racjonalności różnią się, stwierdza Autor, od literackiego stylu, chociaż nie odbiegają zasadniczo od językowo-formalnego rygoru, jakim posługuje się nauka. Analizy racjonalności Kleszcz proponuje prowadzić jednak niezależnie od badań naukowych w takich dyscyplinach jak psychologia, socjologia, biologia czy psychologia ewolucyjna, które zajmują się niemniej przekonaniem i działaniami określanymi jako racjonalne. Według Autora problem determinującego wpływu środowiska przyrodniczego, społecznego czy politycznego na zachowania i przekonania człowieka nie jest ani tematem, ani metodą analiz epistemologiczno-metodologicznych racjonalności jako takiej. Czynniki determinujące racjonalne zachowania i przekonania człowieka „wydają się wtórne czy wręcz nieistotne” dla filozofii – tak dla problemu, jak i metody badań tego, co racjonalne. Metodologia analiz filozoficznych (zasadniczo metafizologicznych) i metodologia badań naukowych są różne, są sobie przeciwstawne. Autor kieruje się tylko pierwszą, drugą zaś wyklucza z obszaru analiz filozoficznych jako typ „niescjentystycznych analiz”. W filozofii liczą się, argumentuje, ogólne i uniwersalne **metazasady** racjonalności, którymi są: ścisłość językowa, przestrzeganie reguł logiki, krytycyzm oraz rozwiązywalność problemów. W nauce funkcjonują z kolei metody badań szczegółowych i zasady konkretne, zrelatywizowane przy tym do odpowiednich i wyróżnionych działań i przekonań racjonalnych człowieka, które dana dyscyplina naukowa bada; filozofia takiej relatywizacji stara się unikać.

Niemniej Kleszcz w znaczący sposób wyznaje: „Sądzę równocześnie, że twierdzenia nauki (nauk szczegółowych) nie są obojętne dla refleksji filozoficznej. [...] [w]ydobycie filozoficznych konsekwencji twierdzeń nauk wymaga zawsze odwołania się do zabiegów interpretacyjnych” (1998, s. 9). Nie można zatem obejść się w badaniu racjonalności, co warto na marginesie powyższej uwagi zauważyć, ani bez filozoficznej perspektywy, ani bez wyników naukowych badań – oba ujęcia racjonalności są potrzebne w poszukiwaniu jej różnych aspektów.

Po analizie i odrzuceniu relatywizmu ogólnego w odniesieniu do prawdy i praw logiki oraz zanegowaniu relatywizacji stanowiska racjonalistycznego Autor przechodzi do ważnego pytania: jak uzasadnić wybór racjonalności? Jak uzasadnić nie racjonalność wprost, lecz uzasadnić wybór określonej koncepcji racjonalności. Inaczej mówiąc, jakie racje epistemiczne czy logiczne, ale również kulturowe (nie można ich nie uwzględnić), decydują o możliwości przyjęcia i uzasadnienia (tj. **wyboru** ze spektrum różnych jego alternatyw) racjonalności działań i przekonań człowieka, a w efekcie również akceptacji stanowiska racjonalizmu (również **wyboru** spośród licznych stanowisk)? Argumentacja na rzecz dwóch rzeczy: (1) racjonalizmu jako stanowiska oraz racjonalności jako cechy działań i przekonań jest zawsze wyborem spośród wielu możliwych racji, czyli innych stanowisk, argumentacji na ich rzecz, w tym również, co nieuniknione, wyborem spośród przesłanek na ich rzecz, którymi są zawsze określone twierdzenia naukowe. Obrona i uzasadnienie racjonalności to zawsze wybór argumentów, to odpowiedź na pytanie: dlaczego ta, a nie inna racjonalność? Jak zauważa Autor, zawsze „docieramy wcześniej czy później do pytania, dlaczego racjonalność?” (1998, s. 142). Podanie uzasadnienia racjonalności w dziedzinie filozofii, inaczej niż w naukach, w których stosuje się procedury uzasadniania, jest na ogół przytoczeniem jakichś **argumentów**. Idzie wskazać o podanie **prawomocnych** argumentów, stwierdza Kleszcz, wiarygodnie przemawiających na rzecz racjonalności, gdyż „brak argumentacji w kontekście dowolnych przekonań czyniłby je właśnie racjonalności pozbawionymi” (1998, s. 143). Bez przytoczenia prawomocnych argumentacji przekonanie, ale także i działanie nie może być racjonalne; nie jest racjonalne, gdyż nie ma wystarczającego powodu (tj. argumentu) jego uznania. Filozoficzna argumentacja na jego rzecz jest czymś innym niż, jak ma to miejsce w nauce, podanie samej przyczyny, np. biologicznej (ewolucyjnej) adaptacji, psychologicznej oczywistości czy reguły narzuconej przez społeczeństwo, które uzasadniałyby dane przekonanie za uznane racjonalnie. W istocie rzeczy, stwierdza Kleszcz, w niescjentystycznych analizach racjonalności (jak jego własna) stosuje się głównie **argumentację filozoficzną**, w której argumentacyjne uprawomocnianie łączy się z interpretacją, przez co argumentacja taka staje się hermeneutyką, czyli procedurą o charakterze retorycznym i perswazyjnym. „Argumentacja tego typu ma też charakter podmiotowy, co różni ją od uzasadniania” (Kleszcz 1998, s. 144), zauważa przy tym znacząco. Argumentacja subiektywna (podmiotowa) jest bowiem o wiele szersza i bardziej złożona niż naukowe uzasadnianie na podstawie obiektywnych kryteriów epistemiczno-logicznych. Oznacza to, że poza racjami epistemiczno-logicznymi ważną rolę odgrywają w filozoficznej argumentacji na rzecz racjonalności także czynniki subiektywne,



podmiotowe, w tym społeczne i kulturowe. Takie poszerzenie zagadnienia uzasadniania racjonalności pociąga za sobą jednak pewne trudności, zauważa Autor. W jego dalszej argumentacji nie wydają się one jednak być zbyt dużym problemem interpretacyjnym. Kleszcz wylicza kilka z czynników (argumentów) podmiotowo-subiektywnych, do których zalicza: „wyższość technologiczną” czy „technologiczne sukcesy” wskazane przez C. Taylora, „uznawanie metod nauki za odpowiednie” w społecznościach akceptujących standardy racjonalności, które podaje A. Ayer, czy także, co jest najciekawszym argumentem, „zasadę praktycyzmu i postulatyzmu” oraz „postulaty jako wymagalniki praktyczne w postaci pozytywnej i nieodzownej fikcji” sformułowane przez N. Łubnickiego. Wszystkie one wskazują, co warto zauważyć w tym miejscu, że filozoficzne analizy racjonalności mogą przywoływać i szeroko wykorzystywać argumentację wskazującą na czynniki społeczne i kulturowe, których działanie badania racjonalności muszą uwzględniać.

## 2. Racjonalność widziana przez pryzmat języka

208 Analizy racjonalności – zarówno stanowiska filozoficznego, jak i dystynktywnej cechy działań i przekonań człowieka – przeprowadzone przez Kleszcza wskazują na oczywisty fakt, że próby jej zdefiniowania, jak również podania kryteriów wyboru argumentacji (racji) na jej rzecz, w tym zwłaszcza uzasadniania tych racji, łączą się z własnościami języka i dyskursu, w ramach których są one podejmowane i przeprowadzane. Racjonalność rozpatrywana w wymiarze filozoficznym i epistemologiczno-metodologicznym jest w specyficzny sposób językocentryczna, co nie oznacza jednak, że do samych tylko analiz języka ma się ona sprowadzać.

Rola języka w problemie racjonalności to kwestia nie tylko **środka** (narzędzia lingwistycznego) opisu któregośkolwiek ze szczegółowych zagadnień wchodzących w jego zakres, lecz szerzej – kwestia dyskursu i praktyk językowych, które zarówno opisują racjonalność, jak również, co najważniejsze, stwarzają ją oraz o niej decydują. O ile pierwszy aspekt racjonalności uwikłanej w kwestię języka Kleszcz uznaje i rozwija w ramach swoich analiz argumentacji filozoficznej, o tyle drugi nie jest u niego obecny. W niniejszym tekście przedstawiona zostaje możliwość ujęcia problemu racjonalności również w drugim aspekcie – determinującego wpływu na racjonalność działań i przekonań człowieka czynności językowego, w szczególności **metaforycznego** określania pewnych cech dystynktywnych racjonalności w powyższym znaczeniu. Metaforyczność wyrażen czy związków frazeologicznych służących do opisu i klasyfikowania

pewnych typów działań człowieka, w tym również grup ludzkich, uznac należy za ważny czynnik determinujący racjonalność zarówno jako stanowisko filozoficzne, jak i cechę działań oraz przekonań człowieka.

Na rolę kwestii językowych, głównie działań komunikacyjnych i aktów mowy, w badaniach nad racjonalnością wskazuje John Searle, rekonstruując i zarazem krytykując klasyczny model racjonalności. Wymienia w nim takie tradycyjnie uznawane warunki (tj. racje konieczne) racjonalności, jak: dominującą rolę rozumu (podporządkowującego sobie w poznaniu zmysły i uczucia), stosowanie się do reguł logiki, spójność przekonań (z wyjątkiem dla złego działania woli uchylającej rozumność działania) czy pragmatyczną kalkulację między środkami a celami działania racjonalnego. Krytykując ów model za narzucenie w filozofii, w nauce i potocznym doświadczeniu jego wyidealizowanej wartości, w monografii *Rationality in Action* Searle stwierdza:

Ograniczenia racjonalności są uniwersalne i wbudowane w strukturę umysłu i języka, w szczególności w struktury intencjonalności i aktów mowy. Można opisać działanie tych ograniczeń, tak jak próbuję to zrobić, można też krytykować ten opis, czego również próbuję dokonać, lecz racjonalność jako taka ani nie wymaga, ani nie dopuszcza uzasadniania, ponieważ wszelkie myślenie i język, tym samym wszelka argumentacja, zakładają racjonalność. Można w racjonalny sposób dyskutować z teoriami racjonalności, lecz nie z racjonalnością (2001, s. xiv).

209

Autor zauważa w modelu wiele trafnych elementów – współgranie motywów i celów ze środkami w koncepcji tzw. racjonalności instrumentalnej – i uważa jednocześnie, że racjonalność działań poznawczych i praktycznych nie znajduje uzasadnienia w postaci wyłącznie racji logicznych; powodami uznawania działań i poznania za racjonalne są motywy psychologiczne działających ludzi. Przyczyny racjonalnego działania znajdują się w nim samym, a nie w zewnętrznych, wyidealizowanych racjach. Racjonalność jest kształtowana w ramach językowych operacji i strategii mówienia oraz komunikowania się, które występują w określonym dyskursie. W sposobach mówienia i komunikowania przekonań w obrębie danej wspólnoty językowej powstają i utrwala się argumenty na rzecz przyjęcia wystarczająco uzasadnionych przekonań, zdobywających potwierdzenie, akceptację oraz uznanie. „Racjonalne” znaczy tyle co komunikowalne i akceptowalne we wspólnocie posługującej się wspólnym językiem i jego własnymi, wewnętrznymi warunkami poprawności i komunikowalności.

W swoich badaniach Searle stawia pytanie o naturę racjonalnych argumentacji, Stwierdza, że powstają one w aktach mowy, w ramach dyskursu, kiedy mówiący odnosi się do siebie samego, a także nawiązuje

specjalną relację z innymi członkami wspólnoty. Relacje te mają charakter epistemiczno-lingwistycznego obustronnego powiązania stron dyskursu, są racjonalne ze względu na tę właśnie obustronność. Racjonalne racje są **zobowiązaniami** o charakterze angażująco-obligujących działań (*commitments*), które podmiot przyjmuje wobec siebie samego w trakcie formułowania swoich sądów i przekonań oraz wypowiedzania wobec innych osób zdań twierdzących coś na ich temat. Sądy z asercją, stwierdza Searle, przyjmujące formę wypowiedzi orzekających nie tylko o danym stanie rzeczy, ale również deklarujących wiarę mówiącego w ich prawdziwość (tj. adekwatność sądu oraz prawdziwość zdania), są podstawą zobowiązań, jakie podmiot przyjmuje wobec siebie ze względu na warunki prawdziwości i wiarygodności sądu, przekonania oraz aktu mowy. „Wypowiedzenie prawdziwościowych warunków jest zobowiązaniem do działania”, stwierdza wyraźnie Searle (2001, s. 170). W szczególności gdy akt mowy z asercją prawdziwościową jest formułowany w sferze publicznej, wobec szerokiej publiczności, to działanie podmiotu nabiera charakteru świadomego zobowiązania. Ma wówczas podwójny charakter i podwójną moc – po pierwsze, jest nabyciem przez podmiot (meta)przekonania o słuszności własnego przekonania; po drugie, i co jest ważniejsze, staje się zobowiązaniem wobec innych osób. W każdym z tych przypadków racjonalność przekonań i działań wynika z subiektywno-objektywnych zobowiązań podmiotu, które nadają ich racjonalności nie tylko epistemologiczny czy logiczny, ale również moralny charakter. Aby być w pełni racjonalnym w działaniu i twierdzeniu czegokolwiek o świecie, trzeba uświadomić sobie, stwierdza Searle, własne intencje i zobowiązania prawdziwościowego orzekania i mówienia oraz rozpoznać, a także stosować, epistemiczne i logiczne racje dla takiego działania. „Wystarczy rozpoznać racjonalność, jej uznanie jest wówczas wystarczające. Musimy po prostu rozpoznać nasze własne samo wytwarzające się zobowiązania i ich logiczne konsekwencje” (Searle 2001, s. 181). I jedno (tj. samoświadomość zobligowanego podmiotu), i drugie (tj. zinterioryzowana treść zobowiązania) gwarantuje posługiwanie się racjonalnymi powodami działania. Racjonalność tak zinterpretowana uwolniona jest od subiektywistycznej (wyłącznie podmiotowej) interpretacji, gdyż jej główny warunek (racja dostateczna i konieczna zarazem) nie leży w pragnieniu podmiotu, aby być racjonalnym, lecz w zobiektywizowanej i zinterioryzowanej **intencji** (tj. celu, zamiarze) obligującej go do racjonalnego działania w ramach wspólnoty konwersacyjno-dyskursywnej.

Searle stawia w swoich rozważaniach pytanie: czy łatwo jest osiągnąć rodzaj racjonalności, który nie odwołuje się do transcendentnych racji,

lecz opiera się na wewnętrznych motywach (nie pragnieniach a tylko intencjach, sama wola bowiem nie wystarcza), uzależniając go jednocześnie od społecznych warunków? Jego odpowiedź jest w duchu anty-Kantowskim (odrzuca transcendalistyczne kryteria racjonalności), z mocnym akcentem na lingwistyczny wymiar problemu; powyższy dylemat rozwiązać można tylko w ramach analiz funkcjonowania języka, zwłaszcza badania terminologii odnoszącej się (definiującej, porównującej itp.) do rozumności. Autor zauważa w tej sprawie następującą rzecz:

Gdyby jedynym sposobem, w którym mielibyśmy współpracować z innymi ludźmi, miałyby być stawianie ich w pozycji, w której, niezależnie od nas, mieliby pragnąć tego, czego my pragniemy od nich, większość form życia społecznego nie byłaby możliwa.

Jedynym sposobem zorganizowania czasowego wymiaru życia społecznego jest wytworzenie mechanizmów uzasadniania racjonalnych oczekiwań na temat przyszłego zachowania się członków wspólnoty, łącznie z nami samymi (Searle 2001, s. 206).

\*

Z uwag Searle'a można wyprowadzić ważną konsekwencję wynikającą z przyjęcia językocentrycznego nastawienia w badaniach racjonalności; nastawienie to owocuje znaczącą (w znaczeniu zaproponowanym przez Kleszcza) argumentacją tak filozoficzną, jak i naukową (lingwistyczną i psycholingwistyczną). Aby działać w zbiorowości w pełni racjonalnie – według ideału racjonalności instrumentalnej (dostosowującej cele do środków), a nie absolutystycznej (przedkładającej cele nad środkami) – konieczne jest, jak wynika z argumentacji Searle'a, jedno jeszcze ważne nastawienie intencjonalne podmiotu praktyczno-poznawczych czynów – **przypisywanie** racjonalności innym uczestnikom wspólnotowego działania. Racjonalność to nie tylko zewnętrzny ideał czy zbiór cech skutecznego działania, lecz również intencyjne nastawienie pragmatyczne podmiotu wyrażające się w przypisaniu (atrybucji) tego, co „racjonalne”, innym ludziom. Racjonalność jest praktyczną regułą współdziałania w grupie, którą jej członkowie przypisują sobie nawzajem jako cechę dystynktywną; brak takiego nastawienia uniemożliwiłaby współdziałanie. Bez atrybutywistycznej (dyrektywalnej w sensie obowiązującej i zobowiązującej reguły) własności racjonalność byłaby pustym ideałem; ten właśnie aspekt racjonalności jest uwypuklony przez jej analizy językowe.

### 3. Metaforyczne ujęcie problemu racjonalności jednostek i grup

Językowe ujęcie problemu racjonalności wyraża się w szczególności sposobem w **metaforycznych zwrotach** opisujących działania jednostek i grup społecznych, co następuje poprzez ich zestawienia i porównania. Metafory używane do opisu racjonalnych zachowań i poznawczych czynności jednostki przenoszą własności zachowań poszczególnego człowieka na działania grup i zbiorowości, a także instytucji. Dzięki przenośniom i parabolom opisuje się to co, nowe i nieznanne (tzw. domenę docelową – szczególne, złożone zachowanie grupy), za pomocą tego, co proste i już znane (tzw. domenę źródłową – typowe zachowanie się jednostki); racjonalność jednostki jest tym samym metaforycznie przypisywana zbiorowością określaną przez to również jako racjonalne. Takie ujęcie problemu racjonalności ma dwa aspekty szczegółowe, które sprowadzają się do dwóch mechanizmów językowo-poznawczych, w których działanie jednostek i grup wyobrażane i nazywane jest jako „racjonalne”. Pierwszy, prosty i łatwy do rozpoznania, polega na dokonującej się za sprawą metaforycznych zwrotów (w ich opisowej oraz komunikacyjnej funkcji) ekstrapolacji jednostkowej racjonalności na działania grup, którym tym sposobem przypisuje się racjonalność grupową; własności takiej nie rozpoznaliby się ani nie uznało za cechę dystynktywną bez tego właśnie parabolicznego porównania i nazwania. Drugi mechanizm, odkrywany i badany przez kognitywistycznie nastawionych językoznawców, polega na tym, że o działaniu człowieka (tak jednostkowym, jak i zbiorowym) myśli się w ramach pewnych umysłowo-behawioralnych schematów pojęciowych (leżących u podstaw metaforycznych zwrotów i wyrażań), w których dominują konotacje przestrzenne, porządkujące, ukierunkowujące itp.; na skutek tego właśnie mechanizmu za racjonalne uznawane są te działania, które wykazują się sekwencyjnością, uporządkowaniem i przyczynowo-skutkową strukturą. Oba mechanizmy opierają się na zdolności człowieka do rozpoznawania analogii i podobieństw wśród różnorodnych rzeczy, zdarzeń i procesów oraz na ich parabolicznym, figuratywnym, czyli metaforycznym nazywaniu.

Uzusem językowym zarówno potocznego wysławiania się, jak i specjalistycznych (np. prawniczych, ekonomicznych czy politycznych) dyskursów odnoszących się do pewnych zachowań człowieka i określonych grup społecznych są zwroty w rodzaju: „ONZ podjęło kolejną, po wcześniejszych nieudanych, próbę pokojowych negocjacji”, „Zarząd firmy krok po kroku skalkulował koszty i zyski”, „Rząd prawicowy nieustannie opiekuje się uboższymi obywatelami tak jak ojciec rodziny swoimi

dziećmi”, „Ława przysięgłych sformułowała po długiej deliberacji swój werdykt”, „Sąd wydał, uzasadnił i ogłosił do publicznej wiadomości surowy i sprawiedliwy wyrok” itp. Spotkać je można w wypowiedziach naukowych, komentarzach fachowców i ekspertów, w medialnych doniesieniach, w codziennym wystawianiu się. Formułowane są w odniesieniu do zachowań zbiorowych podmiotów – grup konkretnych ludzi i bardziej abstrakcyjnych (anonimowych) organizacji – których działanie jest intencjonalnie nastawione na osiągnięcie pewnego celu (np. zażegnania konfliktu, opieki, ukarania, itp.) z użyciem określonych środków i sposobów działania (np. negocjacji, kalkulacji, opiekowania się, osądzania i ogłoszenia sentencji wyroku), a także nastawione na wartości (pokoju, dobrobytu, sprawiedliwości); wszystkie one mają w swoich treściach wyraźne odniesienie do idei racjonalności instrumentalnej. Zwroty te, rozpatrywane od strony zarówno lingwistycznej, jak i psychologicznej (psycho-lingwistycznej), mają dwie znaczące własności (funkcje).

Po pierwsze, założona jest w nich sugestia, że grupa czy organizacja (tj. zbiór jednostek w sensie bardziej dystrybutywnym niż kolektywnym) działa tak samo jak jednostka – podejmuje racjonalne działania i decyzje, opierając się na takich czynnościach poznawczych jak rozważanie argumentów, planowanie, obliczanie skutków, przyjmowanie odpowiedzialności za działanie. Rząd bywa przyrównywany do surowego, lecz opiekuńczego ojca rodziny, zarząd firmy do skrupulatnego księgowego, sąd do surowego i sprawiedliwego człowieka. Słowem, podmiot zbiorowy jest równy w swoich intencjach, predyspozycjach poznawczych oraz dyspozycjach do działania podmiotowi jednostkowemu; zbiorowość może być tak samo racjonalna, jak jest nią jednostka; obu typów racjonalności nic nie różni, są tego samego rodzaju, mają podobną strukturę. Zrównanie ich jest następstwem metaforycznego mówienia, które w powyższych przykładach przyjmuje postać schematu: „Grupa działa (racjonalnie) **tak jak** pojedynczy człowiek”, „Zbiorowy podmiot jest racjonalny, **jak gdyby** był jednostką”. Sformułowania w rodzaju: „tak jak” lub „jak gdyby”, typowe dla parabolicznych, figuratywnych określeń występujących w metaforach języka mówionego, a także tekstu, decydują o kategorialnym zrównaniu racjonalności jednostek i domniemanej racjonalności zbiorowego podmiotu. W ramach dyskusji nad klasyczną racjonalnością zależność taką rozpoznał już Anthony Quinton, pisząc:

W swobodny sposób mówimy o umysłowych własnościach i faktach odnoszących się do grupy w sposób, w jaki czynimy w odniesieniu do pojedynczych ludzi. Mówi się o grupach, że posiadają przekonania, emocje i postawy, jak również podejmują decyzje czy czynią obietnice. Lecz sposoby takiego mówienia są czysto metaforyczne (1975, s. 17).

Zależność ta ma jednak, na co warto zwrócić uwagę, o wiele bardziej złożoną naturę. Zwroty języka wprawdzie narzucają i utrwalają zrównywanie obu racjonalności, lecz tym, co zasadniczo je ugruntowuje, jest sposób myślenia i wyobrażania (konceptualizowania) sobie tego, czym racjonalność jednostkowa lub zbiorowa w ogóle jest.

Po drugie, powyższe zwroty wyrażają nie tylko przekonanie, że racjonalność jest cechą dającą się tak samo przypisać jednostkom, jak i zbiorowości, ale także, co najważniejsze, że ich struktura metaforyczno-pojęciowa – tj. korelacja mówienia metaforycznego z myśleniem metaforycznym, ich wzajemne przenikanie się i uwikłania – tę pierwszą własność zasadniczo i pierwotnie determinuje. Mówienie o grupie jak o jednostce, o ich podobnej i wspólnej racjonalności, wyrasta ze specyficznego myślenia o działaniu jako racjonalności wcielonej w konkretne zachowania niezależnie od tego, kto je wykonuje – jednostka czy grupa, a nawet instytucja czy organizacja. Metaforyczne wypowiedzanie się o indywidualnych i zbiorowych podmiotach wyrasta ze specyficznego metaforycznego **doświadczenia** ludzkiego zachowania się, u podstaw którego leżą konkretne schematy działania człowieka wobec środowiska.

#### 214 4. Racjonalność jednostek i grup – mechanizmy porównania i przeniesienia

Na uwarunkowanie metaforycznego mówienia o racjonalności celesnym doświadczeniem przez człowieka jego otoczenia zwracają uwagę George Lakoff i Mark Johnson (2010; 1999) w badaniach metaforyczności; wymowny tytułowy zwrot o „metaforach w naszym życiu” wskazuje na ich powszechną obecność w każdej formie doświadczenia przez człowieka rzeczywistości. Autorzy mówią o **schematach pojęciowych**, które stanowią wyposażenie umysłu człowieka w doświadczeniu tak prostych rzeczy, procesów czy zdarzeń, jak i tych najbardziej złożonych i niejawnych. Decydują one o metaforycznych wyrażeniach i związkach frazeologicznych, które wynikają z nich wtórnie, są w stosunku do nich pochodne; wprawdzie bowiem człowiek rozpoznaje i doświadcza podobieństw oraz analogii pomiędzy różnymi rzeczami i zdarzeniami, a dopiero potem formułuje je językowo. Typowymi schematami pojęciowymi są: zestawianie rzeczy za pomocą związku przyczynowo-skutkowego, ujmowanie ich położenia w schematach: góra-dół, przód-tył, sytuowanie w układzie horyzontalnym lub wertykalnym, doświadczenie powiązań czasowych między rzeczami jako prostego następstwa, równoległości, synchronicznego-diachronicznego powiązania, a także ujmowanie ich w kategoriach przestrzeni, pojemnika czy też manipulowania rzeczami.

Stanowią one strukturę umysłu i decydują o działaniu człowieka. Wyrażają się w proprioceptywnym, kinestetycznym, cielesnym doświadczeniu w jego otoczeniu. Ze względu na schematy pojęciowe nazywa rzeczy i zdarzenia, wypowiada się o doznawanych sytuacjach, a formułowane wyrażenia mają właśnie postać metafor, gdyż w schematach tych ujmuje przede wszystkim kluczowe dla metaforyczności **podobieństwa** między rzeczami i zdarzeniami. Człowiek mówi metaforycznie, ponieważ działa metaforycznie, stwierdzają Lakoff i Johnson.

Metaforyczność na poziomie języka jest na różne sposoby (dosłownie i w przenośni) **ucieleśniona** w ludzkim organizmie i jego zachowaniach – od gestów i mimiki twarzy przez mówienie (mowę ciała) po sposoby używania artefaktów (tekstów, dzieł sztuki, wizualnych przedstawień itp.) w celu reprezentowania przez nie odpowiednich stanów umysłowych. Ciało człowieka i jego zachowanie się, nie mniej niż sama mowa, są metaforyczne w swoim funkcjonowaniu. Tak rozumiane ucieleśnienie ma skutki również w sposobie teoretycznego ujmowania zachowania ludzkiego. Koncepcje i teorie racjonalności są także, na co zwracają uwagę Lakoff i Johnson, „ucieleśnione” w sposób, który polega na tym, że w terminologii opisującej zwłaszcza grupowe działania pojawiają się zwroty odnoszące się do tych zachowań ludzkiego organizmu, które mówią o prostych doświadczeniach praktyczno-poznawczych o czasowo-przestrzennych konotacjach. Na przykładzie podanych powyżej (w rozdziale 3) zwrotów mówiących o podmiotach zbiorowych (tj. organizacji politycznej, zarządzie firmy, rządzie czy sądzie lub ławie przysięgłych), porównywanych co do cech ich działania z działaniem jednostek, metaforyczne przypisanie im racjonalności zbiorowej następuje na podstawie schematów pojęciowych zdefiniowanych przez Lakoffa i Johnsona. W schematach pojęciowych tego rodzaju czynności poznawcze grupy ujmuje się w schematach przestrzenno-czasowych typu: przód-tył, góra-dół czy przed-po, ciągle-z przerwami, wewnątrz-na zewnątrz, ku czemuś, coś w czymś itp. Lakoff i Johnson określają je mianem „metafor orientacyjnych”, które organizują zarówno myślenie, jak i działanie człowieka i grup. „Metafory orientacyjne mają jako swoje źródło doświadczenie fizyczne i kulturowe; nie powstają więc przypadkowo. Dlatego metafora może służyć jako nośnik rozumienia jakiegoś pojęcia jedynie ze względu na jej podstawę doświadczeniową” (Lakoff, Johnson 2010, s. 46). Za takie właśnie metafory orientacyjne można uznać doświadczenia dające się przypisać wspomnianym powyżej grupom i organizacjom: (1) ONZ-owi, zarządowi firmy, rządowi państwa, (4) ławie przysięgłych, (5) sądowi. Są to odpowiednie reakcje, zachowania i działania: (1') podjęcie **kolejnej** (tj. następującej po sobie, jedna za drugą) próby negocjacji, (2') **sekwencyjne** (tj. krok po kroku, algorytmiczne) kalkulowanie kosztów, (3') **nieustanne** (tj. bez ograniczeń



w czasie) opiekowanie się obywatelami, (4') **długa** (rozciągnięta w czasie) deliberacja **zakończona** (wyróżniony moment czasu) werdyktem (opinia włożona w słowa-pojemnik), czy też (5') **przekazanie** (jednorazowe działanie podjęte w jednym miejscu) sentencji wyroku (zachodzi tu wyobrażenie słów jako pojemnika dla treści myśli) do szerokiej publicznej **przestrzeni/wiadomości** (przeniesienie/rozesłanie w nieograniczoną przestrzeń). W każdym z tych przypadków grupowy podmiot działa w określonym czasie (kolejno, sekwencyjnie albo jednorazowo), robi coś wobec rzeczy czy zdarzeń oraz używa instrumentów i środków działania (oblicza, manipuluje, zarządza), słowem: stosuje się do metafor orientacyjnych. W szczególności, jak ma to miejsce podczas ogłaszania decyzji ławy przysięgłych czy werdyktu sądowego, grupowy podmiot postępuje według dwóch elementarnych schematów pojęciowych: **pojemnika** (myśli i decyzje zostają włożone w **słowa** oświadczenia lub **tekst** uzasadnienia wyroku) oraz **przestrzeni** (decyzje i werdykty upowszechniane są *poza* obręb grupy, ku czemuś, dla kogoś, na zewnątrz).

216

Lakoff i Johnson stwierdzają, że racjonalne działanie tak jednostki, jak i grupy jest wyrazem podobnego (analogicznego w strukturze) doświadczenia; grupowe doświadczenia w zakresie podejmowania decyzji czy rozwiązywania problemów są podobne do indywidualnych doświadczeń, rządzą się bowiem podobnymi metaforami orientacyjnymi. Ich schematy pojęciowe – zakorzenione w działaniach zachodzących w podobnych warunkach czasu i przestrzeni – decydują również o tym, że oba podmioty w jednakowy sposób uznają i nazywają swoje działania jako **racjonalne**. Racjonalne działanie znaczy w tym przypadku tyle co przebiegające sekwencyjnie, w uporządkowany, kontrolowany i korygowany sposób. Jest ono skierowane na zewnątrz, ku czemuś/komuś, przebiega jawnie, w intersubiektywnie zrozumiałym sposobie, akceptowalnym przez wszystkich. Racjonalność jednostkowa i grupowa wyrasta z głębszych sposobów doświadczenia świata przez oba typy podmiotów. Nazywanie takiego doświadczenia literalnie (tj. zgodnie z konwencją językową zachodniej filozofii) „racjonalnym” jest wszelako wtórne w stosunku do jego pierwotnie metaforycznej – w sensie ucieleśnionej w zachowaniu i w języku – natury.

## 5. Opisywanie *versus* przypisywanie racjonalności

Podsumowując powyższe rozważania, warto zwrócić uwagę na fakt ogólniejszej natury – metafizycznej w znaczeniu, jakie nadaje mu Kleszcz w swoich „niescjentystycznych analizach”. Racjonalność jako cecha dystynktywna działania i poznawania jest na ogół powiązana z jednostkami i grupami na dwa sposoby; są one odmienne i zarazem

dopełniają się. Jest mianowicie racjonalność: (1) **rozpoznawana** w obrębie tego działania, na wybranych przykładach, oraz **opisywana** za pomocą terminologii właściwej dla języka potocznego, naukowego lub filozoficznego jako cecha dystynktywna określonego **działania** i doświadczania jednostki lub grupy. Jest ponadto: **przypisywana** temu działaniu według określonej konwencji (paradygmatów) oraz **wartościowana** w ramach jakiejś filozoficznej, naukowej lub potocznej **teorii** takiego działania. W pierwszym przypadku racjonalność jest **cechą** i **własnością** samego działania, w drugim jest **wartością** oraz **oceną** tego działania. Sposoby określania racjonalności: z jednej strony opisowy i deskryptywny, z drugiej wartościujący i preskryptywny (dyrektywalny), są spotykane powszechnie zarówno w dziejach europejskiej filozofii, jak i w dyskusjach w obrębie nauki czy w potocznym dyskursie. Oba aspekty racjonalności funkcjonują zazwyczaj synchronicznie, a nie diachronicznie, chociaż ich zależność chronologiczna może przybierać różne postaci, wyrażając się na ogół w formie związku funkcjonalnego; niepodobna dokonać w badaniach racjonalności jej opisu bez elementów wartościowania ani jej wartościowania bez samego opisu. Racjonalność zarówno działania, jak i teorii tego działania jest ponadto, na co wskazują badania Lakoffa i Johnsona, metaforycznie ustanawiana poprzez czynności jej doświadczenia bezpośredniego, które jest rozpoznaniem stanu rzeczy jako racjonalnego właśnie, a także doświadczenia pośredniego, które z kolei polega na **przypisywaniu** (atrybucji) tej cechy do określonego działania według schematów doświadczenia (np. metafor orientacyjnych).

Oba typy, by tak rzec, „racjonalizacji” działania i jego teorii, dokonujące się poprzez rozpoznanie lub/oraz przypisanie obu kategoriom kluczowej cechy, były w historii problemu racjonalności niejednokrotnie ujawniane i zapewne będą w jego badaniach wciąż obecne. Spotyka się je w klasycznych i tradycyjnych stanowiskach (podsumowanych przez Searle’a w rozdziale 2), a także w próbach wykroczenia poza ten paradygmat, czego przykładem jest stanowisko H. Simona (1983) określane jako „racjonalność ograniczona” (*bounded rationality*). W polemice z „olimpijską teorią racjonalności pełnej”, z „modelem umysłu boskiego” (tj. racjonalnością absolutną w znaczeniu Kartezjusza czy I. Kanta, a także E. Husserla), Simon wskazuje na rzeczywiste korzenie tego ideału. Zauważa mianowicie, że na jego powstanie oraz utrwalenie się wpływ miał matematyczny model racjonalności, który, stworzony w teorii gier, miał i wciąż ma zastosowanie w dziedzinie ekonomii. Zakłada się w nim, że optymalne (w tym sensie racjonalne) działanie podmiotu – jest nim „wyidealizowany decydent” (*idealized decision-maker*) – przebiega według następującego schematu:

- (1) decydent dysponuje „dobrze zdefiniowaną **funkcją użyteczności**”;
- (2) ma do czynienia z równie „dobrze zdefiniowanym **zestawem alternatyw**, spośród których dokonuje wyboru”;
- (3) może określić „spójny **rozkład prawdopodobieństwa** dla wszystkich przyszłych zdarzeń”, aby w końcu
- (4) nabrać „woli (lub powinności) wybierania alternatyw, lub też wytworzyć strategię, która będzie **maksymalizowała wartość** (w granicach jego funkcji użyteczności) w stosunku do zestawu zdarzeń właściwych dla tej strategii” (Simon 1983, s. 34–35).

Krótko mówiąc, decydent taki działa jak Rozum opisany już w klasycznym racjonalizmie nowożytnej filozofii. Racjonalność w ramach zmatematyzowanego i formalnego modelu jest jednak, argumentuje Simon, jedynie modelem i nie ma uniwersalnego zastosowania; stosuje się zaledwie w nielicznych i wąskich obszarach zautomatyzowanego i przewidywalnego działania. W strukturze ludzkiego działania nie ma stałych i niezmiennych elementów w rodzaju „funkcji optymalnej i maksymalnej użyteczności”, która miałaby być obliczana w ramach niezawodnego modelu matematycznego. Człowiek kieruje się wprawdzie użytecznością w swoich działaniach, ale nie ma niezawodnej reguły ustanawiania jej wartości najwyższej i niezmiennej; pozostaje tylko dobieranie środków do celów w ramach racjonalności instrumentalnej.

218

Simon koncepcję racjonalności instrumentalnej opisuje, co jest znamienne, wyrażeniami wysoce metaforycznymi i personifikującymi: „Rozum jest w pełni instrumentalny. Nie może nam powiedzieć, dokąd iść. Jest jak wynajęty rewolwerowiec, którego zatrudniamy do zrealizowania dowolnych celów, które sobie wyznaczamy, dobrych lub złych” (Simon 1983, s. 7–8). Działanie rozumu podlega personifikacji (rozum tradycyjny nic nie mówi, zaś rozum instrumentalny działa **jak** wynajęty rewolwerowiec, jest złoczyńcą). Zostaje ono nazwane „instrumentalnym” przez odwołanie się (w dystynktywnej funkcji tego metaforycznego określenia – użycie instrumentu jest najważniejszą cechą każdego ludzkiego działania) do środków i narzędzi, którymi człowiek dysponuje, ale także (co najważniejsze dla sensu argumentacji przedstawianej w niniejszym tekście) zostaje przyrównane i sprowadzone do beznamietnej manipulacji dowolnymi środkami wykorzystywanymi w realizacji konkretnego (też dowolnego) celu. Działanie rozumu/rewolwerowca jest, według schematu metaforyczności ucieleśnionej, **opisane** jako wielokierunkowe, służące „do zrealizowania dowolnych celów”, co oznacza zmierzanie w wielu kierunkach, a nie w jednym wyróżnionym, co konotuje z kolei ideał „rozumu olimpijskiego”, wskazującego na jeden kierunek działania. Jest ono także neutralnie **wartościowane**, co wyraża się na dwa sposoby:

- (1) Immoralny rozum/rewolwerowiec „nie może nam powiedzieć, dokąd iść”, co znaczy, że człowiek, działając racjonalnie (tj. instrumentalnie), nie podlega z tego tytułu ocenie co do wybranego celu, lecz jedynie co do zastosowanych środków. To z kolei implikuje, że
- (2) teoria rozumu instrumentalnego jest również neutralna aksjologicznie; nie przyjmuje żadnego z typów wartościowania charakterystycznego dla sporów między klasycznym (filozoficzno-etycznym) racjonalizmem a empiryzmem czy też między racjonalizmem a irracjonalizmem. Jest w tym zakresie neutralna, gdyż w teoretycznym opisie czynności instrumentalnego działania wskazuje na jego **zewnętrzne**, a nie immanentne warunki. Innymi słowami, teoria racjonalności ani nie nakłada na siebie nadmiernych zobowiązań – nie krytykuje i nie poucza bowiem innych teorii – ani nie ponosi odpowiedzialności za treść swojej koncepcji rozumności; ona tylko tę rozumność opisuje. Teoria racjonalności instrumentalnej postępuje zgodnie ze strukturą metaforycznego doświadczenia – funkcjonuje **tak jak** ów wynajęty rewolwerowiec, który nie ponosi w pełni odpowiedzialności za swoje postępowanie. Teoria ta odwołuje się pierwotnie i ostatecznie do doświadczenia życiowego człowieka, wyrasta z niego, a nie z innych (samiych tylko) teorii; ten właśnie metateoretyczny (metafilozoficzny) fakt decyduje o jej specyficznym metodologiczno-aksjologicznym charakterze.

Podobnie sposób teoretyzowania racjonalności ujmują Lakoff i Johnson, kiedy piszą o ekonomicznym modelu działania podmiotów na rynku, a zwłaszcza o sposobie jego odnoszenia się do takiego działania. Na rynku działają złożone i na ogół przypadkowe oraz probabilistycznie opisywane i konwencjonalnie definiowane zjawiska i siły, które nie dają się opisać za pomocą modelu klasycznie pojmowanej racjonalności. Działanie jednostek lub grup na rynku nie jest ani racjonalne, ani nieracjonalne; układa się w sekwencję zdarzeń, których tendencje i znaczenie dają się określić jedynie za pomocą klasyfikującego i oceniającego modelu. Model wszakże nie opisuje racjonalności obiektywnie, a tylko konwencjonalnie, przypisując ją pewnym tylko działaniom, nazywając je „racjonalnymi”, inne zaś „nieracjonalnymi”. Pełny i obiektywny opis zakładałby istnienie kontrowersyjnej „olimpijskiej racjonalności”. Poza częściowo adekwatnym opisem, który jest konieczny tak w nauce, jak i w praktyce ekonomicznego działania, pozostaje na ogół, stwierdzają Lakoff i Johnson, przypisanie i atrybucja kluczowej cechy racjonalności do wyróżnionych typów działania. Nie jest to nazbyt kłopotliwa od strony metodologicznej procedura, argumentują autorzy, gdyż jej przyjęcie uzasadnia praktyka naukowa ekonomii, w której wymodelowane zjawiska gospodarcze i rynkowe stają się

tematem bardziej jeszcze szczegółowych badań. „Model racjonalnego wyboru nie jest po prostu *o*-pisany w stosunku do zwykłego działania, jest on raczej mu *przy*-pisany; w jego ramach rynki są tak skrojone, aby mógł być on skutecznie używany” (Lakoff, Johnson 1999, s. 531). Racjonalne działanie podmiotów na rynku – szczególny przykład racjonalności *homo oeconomicus* – jest derywatem teorii i modelu, bez których ich opis nie byłby w ogóle możliwy. Niemożliwe byłoby ich badanie także bez metaforycznego – ucieleśnionego w typie codziennego i naukowego doświadczenia – ujęcia ich istoty; rynek ma być dobrze ujęty przez model do dalszego badania, **tak jak** skutecznie skrojone ubranie powinno zapewnić dobre jego noszenie. O genezie i wartości każdej z teorii racjonalności, tak samo jak o działaniu praktyczno-poznawczym parabolicznie i figuratywnie określanym mianem „racjonalnego”, decyduje ostatecznie określony typ doświadczenia.

## 6. Podsumowanie

Uwikłanie wielowiekowego problemu racjonalności w językowe uwarunkowania, na co wskazuje wiele współczesnych koncepcji tak w filozofii, jak i językoznawstwie, nie musi prowadzić do jego osłabienia czy odrzucenia. Jego relatywizacja na skutek używania terminologii metaforycznej do opisu tego, co określa się w działalności praktyczno-poznawczej człowieka jako „racjonalne”, pokazuje, że kategoria rozumu czy rozumności nie ma absolutystycznego charakteru. Perswazyjność i wartościujący charakter metaforycznych zwrotów konceptualizujących racjonalność – ujawniają one zakorzenienie w doświadczeniu schematów pojęciowych typu: góra-dół, dobre-złe, ruch ku czemuś, sekwencyjność, uporządkowanie czy manipulowanie rzeczami – wskazuje dodatkowo na intencjonalne nastawienia człowieka używającego zwrotów metaforycznych. Metafory rozumu i rozumności wpływają na tożsamość człowieka. Rozliczne metaforyczne określenia rozumu, racjonalnego działania i poznania budują u człowieka używającego ich poczucie integralności jego działania, współdziałania oraz tożsamości osobowej. Określanie siebie i innych mianem „racjonalnych” warunkuje, ułatwia, a także doskonali współdziałanie z innymi ludźmi. Uznawanie współtowarzyszy w działaniu czy poznawaniu za równie racjonalnych – działających według ucieleśnionych konceptualnych schematów w rodzaju „racjonalne **jest jak** dobieranie środków do celu” – jest praktyczno-poznawczym i zarazem moralnym zobowiązaniem, jakie podmiot przyjmuje najpierw wobec siebie, a potem wobec innych. Siłę tego zobowiązania oraz jego społecznych skutków (empatia, współpraca, porozumienie) wzmacniają metaforyczne zwroty, w których wskazuje się na elementarne i wspólne wszystkim działania

o instrumentalnym charakterze; metafory o takim charakterze nie tylko opisują, ale również motywują do działania. Koncepcja instrumentalnej racjonalności, racjonalności ograniczonej, o wiele lepiej tłumaczy działanie grupowe (instytucjonalne), jak również motywuje do niego poprzez odwoływanie się do ucieleśnionego doświadczenia, niż czyni to opozycyjna koncepcja kartezjańsko-kantowskiej racjonalności *sub specie aeternitatis* czy też „olimpijski model racjonalności”, których metaforyczne zwroty nie odwołują się do ucieleśnionego typu doświadczenia, a tylko do abstrakcyjnej idei.

Wniosek z powyższej uwagi jest jeden – metaforyczność w opisie racjonalności jest powszechną, niedającą się wyrugować cechą dystyngtywną, a wręcz konstytutywną, która tłumaczy każdy jej konkretny wymiar czy aspekt, wszelkie jej opozycje i dopełnienia w rodzaju nieracjonalności czy irracjonalności. W strukturze ucieleśnionej metaforyczności nierozumność, czy inaczej mówiąc irracjonalność, nie jest absolutnym przeciwieństwem racjonalności. Jest albo błędem poznawczym (bardziej nastawieniem czy ukierunkowaniem poznawczym), albo odstępstwem od racjonalności, w obu przypadkach zachodzącym w tym samym rodzaju pierwotnego doświadczenia. Tę właśnie zależność ujął trafnie D. Davidson, pisząc metaforycznie:

Idea irracjonalnego działania, przekonania, intencji, wnioskowania lub emocji jest paradoksalna. To, co irracjonalne nie jest jedynie nie-racjonalnym, które leży poza granicą racjonalnego; irracjonalność jest błędem w obrębie domu rozumu. [...] Irracjonalność procesem lub stanem mentalnym – racjonalnym procesem lub stanem – który zaszedł niepomyślnie (2004, s. 169).

Warto na koniec zauważyć, że metaforyczne ujęcie tak racjonalności, jak i nieracjonalności nie jest w wypowiedzi Davidsona (który, *notabene*, sens metafory sprowadzał do jej literalnego znaczenia) tylko stylistyczną figurą i klasycznym retorycznym ozdobnikiem, lecz ma ważny poznawczy walor – znosi opozycyjność i wzajemne wykluczanie się obu kategorii epistemologicznych i etycznych. Metafora odnosi zwycięstwo.

## Bibliografia

- Davidson D. (2004), *Problems of Rationality*, Clarendon Press, Oxford.
- Hetmański M. (2009), *Problem wiedzy niepewnej w koncepcji racjonalności ograniczonej*, [w:] Z. Drozdowicz (red.), *O racjonalności w nauce i w życiu społecznym*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań, s. 157–174.
- Hetmański M. (2018), *Group Decision Making as Rational Undertaking: Rationality Attributed or Described?*, [w:] M. Hetmański (red.), *Rationality and Decision Making: From Normative Rules to Heuristics*, Brill/Rodopi, Leiden–Boston, s. 23–53.

- Kleszcz R. (1998), *O racjonalności. Studium epistemologiczno-metodologiczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Lakoff G., Johnson M. (1999), *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, Basic Books, New York.
- Lakoff G., Johnson M. (2010), *Metafory w naszym życiu*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Quinton A. (1975), *Social Objects*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 75, s. 1–27.
- Searle J. (2001), *Rationality in Action*, MIT Press, Cambridge.
- Simon H. (1983), *Reason in Human Affairs*, Stanford University Press, Stanford.

**Streszczenie:** *Racjonalność w ujęciu metaforycznym*

Problem racjonalności, poza swoim ontologicznym, metodologicznym i epistemologicznym wymiarem, jest rozpatrywany również z lingwistycznej perspektywy. Racjonalność traktuje się wówczas jako złożone zjawisko, w którym pewne działania, poznanie i wiedza są wyobrażane i nazywane jako „racjonalne”. Chociaż perspektywę tę oskarża się niekiedy o relatywizm, w artykule argumentuje się na rzecz tezy, że takie podejście do problemu racjonalności jest obiecujące i owocne. Przedstawione są argumenty i koncepcje mówiące o metaforycznym sposobie opisu i przypisywania pewnym wybranym ludzkim czynom, współdziałaniom i poznawaniu cech racjonalności.

222

**Słowa kluczowe:** problem racjonalności, relatywizm, racjonalność działania i poznania, przypisywanie, metafory

**Summary:** *Metaphoric Formulation of Rationality*

Rationality problem is perceived, apart from its ontological, methodological, and epistemological aspects, also from the linguistic perspective. Rationality is considered then as a complex phenomenon in which certain human actions, cognition, and knowledge are named, defined, and conceptualized as “rational”. However this perspective is sometimes accused of relativism, it is argued in the paper that such approach is promising and fruitful for the rationality problem. There are presented arguments and conceptions of the metaphorical describing and attributing selected human actions, cooperations and cognition as rational.

**Keywords:** rationality problem, relativism, rationality of action and cognition, attributing, metaphors

*Anna Jedynak*

Uniwersytet Warszawski

## GRANICE JAŻNI, GRANICE UMYŚLU

W korespondencji, którą prowadzili ze sobą w latach 1923–1936 Zygmunt Freud i Romain Rolland, pojawia się określenie „uczucie oceaniczne”. Jako pierwszy użył go Rolland. Twierdził, że uczucie to zna z autopsji. Freud natomiast nie krył, że było mu ono obce, i nie przydawał mu takiej wagi jak jego przyjaciel – ale to on upowszechnił w jakiejś mierze przytoczone określenie, komentując w szeroko znanej pracy swoją wymianę myśli z Rollandem (Freud 1998, s. 163–227).

Co to jest za uczucie, czego dotyczy metafora oceanu i o co chodziło Rollandowi? Można je opisać jako przeświadczenie, sytuujące się raczej na poziomie bezpośredniego wrażenia niż intelektu, że jest coś większego niż ja sam czy ja sama; coś, czego dokładniej nie da się określić, bo nie wykazuje żadnych empirycznych cech. Opis to wszelako wielce niedoskonały, by nie rzec: banalny. Można replikować, że w sposób oczywisty istnieją rzeczy większe od nas: szeroki świat, przestrzeń, kosmos, miliony lat historii naturalnej, a w wymiarze duchowym – dokonania wielkich ludzi czy odziedziczona przez nas spuścizna kulturowa. Wszelako dodać trzeba do tego opisu coś jeszcze: to, co na podobieństwo oceanu rozciąga się niemal bezgranicznie, nie tylko jest od nas większe, ale i niezmiernie bliskie w bardzo osobistym sensie. Nie tyle ogrom świata jest wyróżnikiem uczucia oceanicznego, ile przeświadczenie, że nie jesteśmy od niego oddzielni, że jest on jakoś „nasz” albo że zgoła zatarła się granica między naszą podmiotowością a światem, choć zwykliśmy mienić go „zewnętrznym”. Postrzegany jest jako coś równie bliskiego czy intymnego jak nasza własna jaźń. Bo też rozciąga się na niego poczucie „siebie”. Spotyka się tu odczucie przestrzennego i czasowego ogromu świata z wypełnieniem go naszą podmiotowością. Przy opisach uczucia oceanicznego padają czasem takie określenia jak „jedność z przyrodą”, „odczucie wieczności” czy „błogość” – ta ostatnia wywołana przez uwalniające przeniesienie uwagi



z egocentrycznego zaabsorbowania swoimi drobnymi sprawami na wielkie, oceaniczne czy wręcz kosmiczne „ja”, daleko wykraczające poza te sprawy.

Twierdził Rolland, że uczucie oceaniczne znane jest ludziom z różnych kultur, z odległych części świata i wyznających różne religie, a mimo to jest przez nich oddawane w podobnych słowach. Nie jest ono uniwersalne, nie wszystkim jest znane, doświadczają go tylko niektórzy – ale możliwość doznania go jest uniwersalna w tym sensie, że nie zależy od konkretnych uwarunkowań społecznych, ideologicznych, kulturowych itp. Twierdził też, że on sam dobrze je zna i że stale mu ono towarzyszy.

Wspomniał o nim w korespondencji z Freudem, ponieważ był ciekaw, jak przyjaciel odniesie się do niego z pozycji psychoanalizy. I srodze się zawiódł. On sam – Rolland – łączył uczucie oceaniczne z mistyką i zdecydowanie miał je za wykraczające poza biologiczne uwarunkowania. W rzeczy samej, można upatrywać w nim podstaw duchowości niezależnej od wszelkiej religii, którą potem różne religie próbują – każda na swój sposób – zinterpretować i zagospodarować. Duchowość może zatem iść w parze z religią, ale chociaż nie musi, jest koniecznym warunkiem jej ukształtowania. Tak właśnie widział tę sprawę Rolland. Dodajmy, że jakiś wyznawca może też przejmować ze swej już ukształtowanej religii raczej warstwę doktrynalną, zalecenia moralne i tradycyjne rytuały niż duchowość.

224

Chciał więc Rolland wiedzieć, czy i jakie miejsce znajdzie oceaniczna duchowość w kręgu psychoanalizy. Freud jednak wykazał się daleko idącym redukcjonizmem. Niewątpliwie spoglądał na uczucie oceaniczne z odmiennej perspektywy niż jego korespondent. Miał je za relikwiny wczesnodziecięcej świadomości, kiedy nie jest jeszcze ukształtowane poczucie siebie jako odrębnej od otoczenia istoty. O ile bowiem, jego zdaniem, wewnętrzna granica jaźni jest nawet u dorosłych rozmyta, a świadomość nie jest ostro odgraniczona od podświadomości, o tyle zewnętrzna granica jaźni jest na ogół dobrze wyznaczona. Nie wiązał w istotny sposób uczucia oceanicznego z religią, której źródeł upatrywał raczej w ukształtowanej w dzieciństwie przemożnej potrzebie ojcowskiej opieki. Jego zdaniem ta potrzeba również zachowuje się w wieku dorosłym w jakiejś formie, zwłaszcza że ożywiają i podtrzymują ją różne zagrożenia, jakich w życiu nie brak. Ale choć uczucie oceaniczne nie leży u źródła religii, może ją dodatkowo wspierać. Pozostaje jednak zawsze jakimś regresem, i to niezbyt bezpiecznym: gdyby miało dominować, skutkowałoby według niego nieograniczonym narcyzmem.

Rolland w żadnym razie nie upatrywał w uczuciu oceanicznym ani czysto biologicznych uwarunkowań, ani regresu świadomości. Uzyskał

odpowiedź na swoje pytanie: psychoanaliza nie sięga poza tego typu wyjaśnienia. Nie usatysfakcjonowała go ta odpowiedź<sup>1</sup>, bo sam widział w uczuciu oceanicznym nie tyle cofnięcie się do okresu, w którym granice jaźni nie były jeszcze ukształtowane, ile raczej przekroczenie zarówno ich, jak i zdolności dyskursywnych, wyjście poza jedno i drugie, niebędące jednak ich unicestwieniem. Są one użyteczne w praktycznym, funkcjonalnym sensie i przy totalnej ich negacji nie byłby zapewne Rolland zdolny odnajdywać się i orientować w życiu codziennym (tak właśnie, jak nie potrafią tego bardzo małe dzieci). A przecież twierdził, że uczucie oceaniczne towarzyszy mu stale, i nie mamy podstaw, by przypuszczać, że zakłócało ono jego codzienne funkcjonowanie.

Znajdujemy u różnych myślicieli z różnych czasów wypowiedzi, które zdają się echem owego uczucia, nazwanego przez Rollanda oceanicznym. Są bardzo niejednorodne pod względem zaplecza kulturowego i intelektualnego autorów oraz celu i stylu przekazu. Przede wszystkim występują u mistyków różnych kultur i czasów (np. u Mistra Eckharta). Czasem wyrażają się w poezji religijnej (jak u sufickiego mistyka i poety Rumiego). Często wkraczają na teren filozofii, gdzie przyjmują kształt koncepcji metafizycznych, np. u Kena Wilbera, który – podobnie jak zmarły jeszcze przed jego urodzeniem Rolland – krytycznie odnosi się do psychoanalizy i zarzuca jej pomieszenie predyskursywnych stanów umysłu ze stanami postdyskursywnymi (Wilber 2002). Psychoanaliza miałaby właśnie błędnie sprowadzać postdyskursywne, wykraczające poza *ratio* uczucie oceaniczne (by pozostać przy określeniu Rollanda) do predyskursywnych stanów nieświadomości.

Inne echa tego uczucia znajdujemy w ostatnich dekadach na terenie (o, ironio losu!) pewnie bliższym Freudowi niż metafizyka, mianowicie w praktyce terapeutycznej. Coraz szerzej stosowana jest – i to zarówno w psychoterapii, w chorobach somatycznych dla poprawy ogólnego stanu pacjentów czy ulżenia im w bólu, jak i w celach rozwoju osobowości – praktyka uważności, ucisniająca dyskursywne myślenie, otwierająca umysł na bezpośrednie, wolne od wewnętrznego komentarza doświadczanie chwili obecnej i wskutek tego na niepodtrzymywanie sztywnych struktur myślowych odgraniczających nas od świata. Zdaje się zmierzać w kierunku uczucia oceanicznego, choć nastawiona jest na prostsze cele niż wzniosłe stany umysłu czy głębokie przeżycia. Praktyka ta, dla której przyjęła się angielska nazwa *mindfulness*, oraz skutki jej stosowania są przedmiotem badań laboratoryjnych, dostarczających świadectw jej użyteczności. Jednym z pionierów zastosowania świadomej uważności

<sup>1</sup> Niemniej cenił Rolland Freuda tak bardzo, że w 1936 r. zaproponował go jako kandydata do Literackiej Nagrody Nobla, będąc już sam jej laureatem.

w praktyce medycznej jest Jon Kabat-Zinn, lekarz, którego metoda, inspirowana tradycją duchową, rozpowszechnia się coraz bardziej (Williams i in. 2013; Kabat-Zinn 2014). Za rosnącą popularność płaci ona jednak cenę coraz bardziej powierzchownego stosowania.

Ale są jeszcze inne filozoficzne wątki, w których rozpoznać można wcale nieoczywiste paralele z uczuciem oceanicznym. Nieoczywiste, bo zdają się one dalekie od opierania się na jakimkolwiek wewnętrznym przeświadczeniu czy uczuciu, a już na pewno odległe są od mistyki. Przeciwnie, zdają się pozostawać w kręgu *ratio* i nie wykraczać poza niego.

Chodzi o żywe w ostatnich dekadach kierunki dociekań z obszaru filozofii umysłu, które w zobiektywizowany sposób zmierzają do formułowania koncepcji pojmujących umysł szerzej, niż podpowiada tradycja filozoficzna czy intuicje potoczne<sup>2</sup>. Inspiracje do ich powstania bywały bardzo różne, np. coraz szerszy udział techniki w życiu społeczeństw i coraz dalej idąca nasza od niej zależność, kolejne świadectwa neuronaukowe dotyczące pracy mózgu, rosnąca świadomość wagi zagadnień ekologicznych, naszych związków ze środowiskiem i naszej od niego zależności, dystans do tradycyjnej koncepcji podmiotowości w związku z globalizacją, zagęszczaniem sieci naszych powiązań ze światem zewnętrznym, z innymi ludźmi i społecznościami, wreszcie może także wpływ właściwego dla krajów Wschodu sposobu myślenia i odbierania świata<sup>3</sup>. Charakteryzuje go prymat całości przed częścią, procesu przed obiektem, relacji przed cechami, społeczności przed jednostką, konkretnego przed abstrakcją, praktyki przed teorią. To, co u nas pod nazwą „uczucia oceanicznego” znalazło sobie miejsce na uboczu zasadniczych nurtów myśli filozoficznej jako pewna osobliwość, tam wpisane jest niejako w potoczną mentalność<sup>4</sup>.

To właśnie idea poszerzenia umysłu łączy wspomniane koncepcje z uczuciem oceanicznym – choć dzieli je od niego z pewnością metodologia, a zwykle i zamierzenie badawcze. Chodzi w nich nie tyle o jakiegokolwiek „poczucie” ani (na ogół) o zaspokajanie potrzeb duchowych, ile o intelektualne wypracowanie nowych koncepcji umysłu, lepiej oddających intuicje ukształtowane przez współczesny świat. Jako ludzie Zachodu możemy mieć przede wszystkim predylekcje do zobiektywizowanego, racjonalnego myślenia i cenić takiego właśnie myślenia rezultaty.

Co ciekawe, pewien tego rodzaju trop znajdujemy u Freuda. Aby móc sensownie wypowiadać się o uczuciu oceanicznym, potrzebował mieć

<sup>2</sup> O ile w kręgu myślicieli, którym bliskie jest uczucie oceaniczne, mówi się raczej o przekraczaniu granic jaźni, o tyle w filozofii umysłu mówi się oczywiście o takim czy innym określaniu granic umysłu – stąd dwuczęściowy tytuł niniejszego tekstu.

<sup>3</sup> Już Rolland postulował nową teorię umysłu, inspirowaną koncepcjami wschodnimi, por. (Maharaj 2017).

<sup>4</sup> Dokładniej rozwijam tę kwestię w pracy (Jedynak 2014).

jakieś o nim pojęcie. Wszelako, jak wyznał, nie znał go z autopsji ani nie znał jego zewnętrznych oznak fizjologicznych. Nie żywił też potrzeb, które prowadziłyby do jego ukształtowania. Zatem ani perspektywa pierwszej, ani trzeciej osoby nie wydawała mu się dostępna. W tej sytuacji pozostało mu jedynie pewne wyobrażenie, powstałe dzięki skojarzeniom i porównaniom. Skutek był taki, że odnoszenie się do uczucia oceanicznego przybrało u niego charakter, jak twierdził, nie tyle przeżycia, ile wglądu intelektualnego, któremu wprawdzie towarzyszyło zabarwienie uczuciowe, ale w umiarkowanym stopniu, w takim, jak to zwykle bywa przy różnych aktach myślowych. Był to dostęp wielce niedoskonały i zapewne zniekształcający, czego wyrazem jest np. zdumienie Freuda tym, jak to możliwe, aby jakiegokolwiek uczucie odmienne od artykułowanego sądu miało nas pouczać o naszym miejscu we wszechświecie. (Nasuwa się tu porównanie do człowieka, który pewną dziedzinę zna jedynie z pośrednich, werbalnych świadectw, nie zna jej natomiast ze świadectw bezpośrednich, nie wie, że są one w ogóle możliwe, i trudno mu takowe sobie wyobrazić. Może się zdumiewać, skąd o tej dziedzinie wie cokolwiek ktoś inny, komu nie były dostępne o niej żadne artykułowane sądy). I dlatego zapewne rezultat Freudowskiej refleksji nad uczuciem oceanicznym nie zadowolił Rollanda, któremu było ono, jak twierdził, bezpośrednio dostępne.

W każdym razie widoczne jest u Freuda podejście z intelektualnego punktu widzenia do kwestii poszerzenia granic jaźni. Taką też drogą poszli na ogół, bez wyraźnej, a zapewne i bez żadnej zgoła inspiracji wewnętrznym uczuciem oceanicznym, autorzy przedstawionych niżej koncepcji. Wobec problemów umysłu zajmowali pozycję trzeciej, a nie pierwszej osoby, i nic w postawionych przez nich problemach nie było takiego, co przedkładałoby pierwszą osobę nad trzecią. Toteż oszczędzone im były trudności, jakie napotkał Freud, niemający wystarczających narzędzi do badania nieznanego mu wewnętrznego poczucia. Nie rozczarowałiby Rollanda, ale nie wiadomo, czy w ogóle wzbudziłoby jego zainteresowanie.

Wypracowane przez nich koncepcje są dobrze znane i żywo dyskutowane w zachodniej literaturze, natomiast na naszym gruncie są mniej głośne.

Pierwsza z nich to koncepcja umysłu rozszerzonego. Inspiruje ją refleksja nad technologicznym zapleczem poznania, zwielokrotniającym możliwości umysłu. Podobną inspiracją kieruje się transhumanizm, dla którego gorącym tematem jest perspektywa zaistnienia istot hybrydowych, biologiczno-technicznych, będących rezultatem rozwoju sztucznej inteligencji i wspomagania naszych zdolności poznawczych poprzez wszczepianie ludziom w mózgi urządzeń elektronicznych. W wypadku

istot hybrydowych zamazaniu ulega fizyczna granica między umysłem tradycyjnym a rozszerzonym. Koncepcja umysłu rozszerzonego, choć nie aż tak dalece wybiega w techniczną przyszłość, idzie w podobnym kierunku, co coraz bardziej żywe obecnie transhumanistyczne dyskusje o granicach człowieczeństwa.

Koncepcja ta powstała z tzw. aktywnego eksternalizmu, stawiającego pytanie o to, gdzie kończy się umysł, a zaczyna reszta świata, skoro otoczenie nie tylko wspiera pewne procesy poznawcze, ale i zdaje się czasem dla nich konstytutywne. Ludzki organizm tworzy z pewnymi zewnętrznymi obiektami system, zapewniający możliwość wzajemnych interakcji, podejmowanych w celach poznawczych, wskutek czego procesy poznawcze należy uznać za przebiegające w całym tym systemie. Zlokalizowanie ich nie tylko w mózgu, ale i poza nim oznacza poszerzenie granic umysłu. Do rozszerzenia tego należą np. notes czy komputer. Pełnią analogiczne funkcje co nasze szare komórki: służą zachowywaniu i przetwarzaniu danych. Nie ma funkcjonalnej różnicy między magazynowaniem i przetwarzaniem ważnych dla nas informacji w korze mózgowej a korzystaniem w tych celach z zewnętrznych nośników. Usunięcie z systemu poznawczego zewnętrznych w stosunku do mózgu komponentów skutkuje ustaniem behawioralnych przejawów poznania, tak samo jak w wypadku usunięcia pewnych części mózgu (a mówiąc prościej: ten, kto zgubił notes czy mapę, nie jest w stanie trafić w określone miejsce, podobnie jak gdyby postradał szare komórki przechowujące pamięć o trasie). Granice rozszerzonego umysłu, obejmującego notes czy komputer (a dziś chciałoby się też dodać: wszczepione do mózgu chipy), miałyby być wyznaczone właśnie przez kryterium funkcjonalne, zgodnie z którym rozszerzony umysł współkonstytuuje te wszystkie obiekty, które w interaktywnym połączeniu ze świadomym umysłem pełnią tego samego rodzaju funkcje co te, które spełnia i on (Clark, Chalmers 1998).

Taka była najwcześniejsza koncepcja rozszerzonego umysłu, który zgodnie z nią miał przekraczać granice ciała i obejmować rekwizyty podtrzymujące poznanie, tworząc pewien niejednorodny agregat. Miałyby do niego należeć obiekty bardzo odmienne kategoryalnie, a nadto inaczej w procesie poznawczym funkcjonujące: np. pamięć biologiczna wrażliwa jest w szczególny sposób na wpływ czasu czy na przeżycia emocjonalne, a pamięć zewnętrzna – nie. Toteż koncepcja ta spotkała się z krytyką jako nieintuicyjna: dlaczego obiekty tak różnej natury jak myślący umysł i zapisana kartka papieru miałyby być uznane za zbiorowy przedmiot? Czy owa kartka jako część umysłu miałaby być zdolna do myślenia? (Adams, Aizawa 2009).

Pod wpływem tej krytyki koncepcja rozszerzonego umysłu została zmodyfikowana. Uznano go nie tyle za statyczny obiekt o hybrydowej

naturze, ile za dynamiczny niejednorodny kompleks, neurofizjologiczny proces poznawczy wraz ze zróżnicowanym podłożem, na którym przebiega (Menary 2009). Od poszczególnych części tego kompleksu nie trzeba wymagać jednorodności. Ich zróżnicowanie jest korzystne: nośniki pamięci zewnętrznej mają pewne walory, których nie ma pamięć biologiczna, i *vice versa*. Wewnętrzne i zewnętrzne części umysłu rozszerzonego uzupełniają się wzajemnie, a łączy je to, że stanowią bazę szeroko rozumianego procesu poznawczego, z włączeniem jego behawioralnych objawów. Podobnie zresztą jest w obrębie samej biologicznej konstrukcji: pewne funkcje zrealizowane być mogą za pomocą różnych jej części. Na przykład emocjonalna reakcja na bodźce może nastąpić za pośrednictwem samego systemu limbicznego lub za pośrednictwem kory mózgowej. To, który układ się zaktywizuje, zależy często od tego, który z nich okaże się w danej sytuacji przydatniejszy (układ limbiczny charakteryzuje się szybkością działania, a kora mózgowa – zdolnością do starannego ważenia racji).

Rozszerzenie procesów poznawczych, a w konsekwencji – umysłu, nie musi ograniczać się do materialnych urządzeń zewnętrznych. Może nadto obejmować relacje społeczne. Na przykład dyskusja jest podłożem procesu poznawczego, który nie mógłby zaistnieć w obrębie jednego mózgu. Powiada się w tym kontekście o dystrybucji umysłu (*distributed mind*). Może to rozszerzenie obejmować także strukturę abstrakcyjną, jaką jest język. Podobnie jak inne narzędzia, język poszerza umysł i przydaje mu skuteczności, pozwalając odnosić się także do tego, co nie jest akurat bezpośrednio dostępne. Intensyfikuje przy tym relacje społeczne i wskutek tego współtworzy bazę dla poszerzenia możliwości poznawczych na niedostępną wcześniej skalę. Według zwolenników tego ujęcia właściwie dopiero z powstaniem języka można mówić o wykreowaniu umysłu na bazie mózgu. To wtedy ludzka inteligencja wzrosła niepomniernie, choć rozmiary mózgu pozostały niezmienione (Logan 2007).

Trzeba podkreślić, że na gruncie koncepcji umysłu rozszerzonego na ogół umysł nie jest tym samym co zwyczajowo pojęta świadomość i że eksponowane są tu inne jego funkcje niż świadome myślenie, intencjonalność czy samoodniesienie<sup>5</sup>. Właśnie takie odbiegające od tradycji pojmowanie umysłu pozwoliło na niespotykane wcześniej wyznaczenie jego bardzo obszernych granic, bez niepożądanego konsekwencji myśli głoszącej, że wszystkie elementy hybrydowego umysłu są nośnikami świadomości. Owszem, są nośnikami np. pamięci – ale już nie świadomości.

<sup>5</sup> Zdarza się jednak niekiedy, że w „umysł rozszerzony” włączana jest i świadomość, por. (Loughlin 2019).

Wyrażenie „umysł rozszerzony” kojarzone jest z przedstawioną koncepcją (*Extended Mind Theory*) w różnych jej wersjach, choć etymologicznie rzecz biorąc, pasowałoby także do wielu innych koncepcji idących coraz dalej właśnie w poszerzaniu granic umysłu – ale zmierzających w tym kierunku z innych względów. Nie chodzi w nich bowiem o objęcie pojęciem umysłu urządzeń czy obiektów wspomagających go, przejmujących we współpracy z nim jego zadania czy poszerzających jego możliwości, lecz o wstępne warunki niezbędne do tego, aby umysł mógł w ogóle zaistnieć i funkcjonować.

Koncepcja ucieleśnionego poznania (czy ucieleśnionego umysłu) wskazuje, że podmiotem poznania nie jest sam mózg, ale mózg połączony z ciałem. W szczególności zasadnicze znaczenie poznawcze ma nasze wyposażenie sensomotoryczne, które łączy go z otoczeniem i pozwala na ich wzajemne interakcje. Receptory rozmieszczone w ciele, ale poza mózgiem, przekazują do niego sygnały o bodźcach z otoczenia, na co często odpowiada on aktywizacją systemu motorycznego i prowadzi do zmian w otoczeniu.

230 Koncepcja ta podkreśla rolę procesów sensomotorycznych w kształtowaniu naszych najbardziej podstawowych zdolności poznawczych i sposobów rozumienia świata i samych siebie. Umysł może się ukształtować, tylko operując, dzięki naszemu wyposażeniu cielesnemu, na jakimś materiale empirycznym, i nie zaistnieje bez tego rodzaju pożywki. Z kolei bardziej złożone zdolności poznawcze wyrastają z tych prostych. Ostatecznie wszelka nasza wiedza o świecie i zdolność odnajdywania się w nim wywodzi się z procesów sensomotorycznych (Lakoff, Johnson 1999). Ta idea podważa przekonanie o ostrej granicy między naszym ciałem i umysłem. Ciało i umysł mają stanowić jedność poznawczą, a idea umysłu sprowadzonego do samego funkcjonowania szarych komórek to tylko rezultat abstrakcji dokonanej na tej całości.

W tym punkcie nietrudno już o kolejny krok, toteż koncepcja poznania ucieleśnionego na ogół jest poszerzana do koncepcji poznania usytuowanego czy zagnieżdżonego, a określenia te wypowiada się jednym tchem (*embodied embedded cognition*; przy czym zamiennie używa się określeń *embedded cognition* i *situated cognition*) (Pecher, Zwaan 2005; Robbins, Aydede 2009). Wszak procesy sensomotoryczne możliwe są tylko w interakcji z otoczeniem, zatem konieczne jest, aby były w nim zagnieżdżone (usytuowane). Dla umysłu konstytutywne jest nie tylko ciało, ale i otoczenie. Genetycznie zagnieżdżone są w otoczeniu wszelkie procesy poznawcze, także te najbardziej abstrakcyjne, gdyż wszystkie wywodzą się ostatecznie z procesów sensomotorycznych. Umysł usytuowany to podmiot poznania usytuowanego, a w praktyce używa się tych określeń niemal zamiennie. Nie o to tu przy tym chodzi, że tradycyjnie pojęty umysł, którego

siedliskiem miałyby być mózgi, wchodzi w interakcje z ciałem czy z otoczeniem. Nie. Bez ciała i otoczenia po prostu nie ma umysłu. Ciało i otoczenie stanowią jego tworzywo nie mniej niż szare komórki, gdyż są podłożem procesów poznawczych, których umysł jest podmiotem. W szczególności konstytutywne dla świadomości i samoświadomości są emocje wywołane przez zewnętrzne bodźce i odbierane pierwotnie jako doznania w cielesności, a później dopiero jako uświadomione uczucia (Prinz 2009). Z tej perspektywy ciało-umysł (czyli umysł już ucieleśniony, ale jeszcze nieusytuowany w otoczeniu) również stanowi pewnego rodzaju abstrakcję, mianowicie abstrakcję z niepodzielnego, jednolitego, bezpośredniego doświadczenia, które jest dostępne, zanim wkroczy w nie myśl wyróżniająca rozmaite jego komponenty, a zwłaszcza dokonująca podziału na to, co dzieje się wewnątrz organizmu i na zewnątrz niego.

Jeszcze dalej idzie enaktywizm<sup>6</sup>, który w rozszerzony sposób pojmuje nie tylko procesy poznawczo-doświadczone czy umysł rozumiany jako podłoże takich procesów, ale i samą świadomość. To świadomość ma wykroczyć poza granice naszego ciała. Inspirowany jest enaktywizm fenomenologią i poparty świadectwami neuronaukowymi (Thompson, Varela 2001). Uzupełnia koncepcję ucieleśnionego, usytuowanego poznania myślą, że otoczenie nie tylko jest niezbędnym podłożem zachodzenia procesów sensomotorycznych, lecz także jest zwrotnie kształtowane przez organizm i tylko w warunkach wielostronnych oddziaływań mogą zachodzić konstytutywne dla świadomości procesy. Przebiegają one w złożonych, wielopoziomowych interakcjach między trzema dynamicznymi systemami: neuronowym, somatycznym i środowiskowym. Nie są ograniczonymi tylko do mózgu zdarzeniami, zachodzącymi między neuronami. Obejmują samoregulację organizmu, jego związki z otoczeniem fizycznym, biologicznym i społecznym. Zarazem przekraczają podziały na otoczenie, ciało i mózg, które z punktu widzenia funkcjonowania świadomości wydają się co najmniej nieostre, jeśli nie iluzoryczne, a już na pewno nie są natury metafizycznej. Enaktywiści nie sądzą, żeby – wbrew filozoficznej fantazji o „mózgu w naczyniu” – można było (choćby tylko w eksperymencie myślowym) oddzielić ciało i otoczenie od istotnych dla świadomości procesów mózgowych, jako coś w stosunku do nich zewnętrznego<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Ang. *enactivism*. Koncepcja ta nie doczekała się na razie bardziej swojsko brzmiącej polskiej nazwy i być może nigdy się jej nie doczeka.

<sup>7</sup> Podobnie twierdzi Hideya Sakaguchi, który ostatnio stworzył laboratoryjnie organoidy mózgowe przypominające działaniem ludzki mózg: jest on zdania, że organoidy te ze względu na brak zaplecza psychomotorycznego nie wytworzą ani myślenia, ani świadomości; problemy bioetyczne mogłyby powstać, dopiero gdyby organoidy miały zapewnione takie zaplecze, por. (*Researchers Grow Active Mini-Brain-Networks* [2019]).



Świadomość jest tu pojęta emergentnie, a nie redukcjonistycznie. Nie tylko kształtuje się wskutek powiązań zdarzeń neuronalno-cielesno-środowiskowych, ale i zwrotnie na zdarzenia te oddziałuje. W tradycyjnym podejściu przyjmowano jednokierunkową, przyczynową relację, biegnącą od zdarzeń neuronalnych (na które z kolei wpływać może stan ciała czy otoczenia) do treści świadomości. Enaktywizm natomiast dostrzega dwukierunkowy, wzajemny wpływ między stanami świadomości a aktywnością neuronów (w szczególności świadomość ma „odgórnie” integrować rozproszone w mózgu, zaangażowane w to samo zadanie poznawcze neurony poprzez synchronizację ich drgań).

Enaktywizm uchyla zatem pogląd, że w procesie poznawczym wchodzi ze sobą w relację dwa istniejące już wcześniej, niezależne od siebie człony: środowisko i umysł, który przyjmuje informacje z otoczenia i tworzy jego reprezentacje. Tym sposobem unika reprezentacjonizmu. Czynniki środowiskowe pojmuje szeroko, z uwzględnieniem społecznych, obejmujących wzajemne oddziaływania między ludźmi. Tym sposobem unika solipsyzmu (Maturana, Varela 1992; Varela, Thompson, Rosch 1991).

232

Jego mocna wersja – radykalny enaktywizm – idzie jeszcze dalej w kwestionowaniu granic umysłu czy ukazywaniu ich nieostrości. Wysuwa kontrowersyjną tezę, że na podstawowym poziomie aktywności mentalnej nie można przeprowadzić podziału na treści poznawcze i nośnik tych treści, czyli sam umysł. A to dlatego, że ów bazowy umysł ma być wolny od zawartości tworzącej jakąkolwiek treść. Mogą tam istnieć intencjonalność, wrażenia zmysłowe i swego rodzaju poznanie, ale bez treści. (Jak widać, elementy te, w tym wrażenia, nie tworzą jeszcze, zdaniem radykalnych enaktywistów, treści). Podstawowe poznanie, uboższe niż podstawowa mentalność, ma się wyrażać raczej behawioralnym odzewem na sytuacje niż reprezentacjami warunków, w jakich znajduje się świat. Umysł bazowy aktywizować się może wyłącznie w relacjach z otoczeniem. Treść pojawia się później, poza podstawowym poziomem, gdy umysł jest już wyposażony w pewne „oprogramowanie”, takie jak np. język, i można go nazwać „umysłem kulturowym”. Treść zwykle towarzyszy językowi, natomiast niewerbalne doświadczenie wizualne bywa od niej wolne (Hutto, Myin 2013). Kontrintuicyjność tego poglądu może brać się stąd, że doznając bodźców wzrokowych lub wyobrażając je sobie w eksperymencie myślowym, nie jesteśmy w stanie uchylić przejściowo swoich kompetencji językowo-kulturowych i bezwiednie do nich sięgamy. Aby wrażenie przerodziło się w treść, musi być osadzone w jakimś systemie odniesienia – i z reguły jest, bo trudno abstrahować od wszelkich odniesień.

W enaktywizmie, czy to umiarkowanym, czy radykalnym, następuje dereifikacja świadomości. Przedstawiana jest nie tyle jako intrygujący,

nie całkiem zbadany obiekt, ile raczej jako funkcja wzajemnych złożonych oddziaływań między bardzo skomplikowanymi strukturami biologicznymi i fizycznymi. Jest dynamicznym procesem, bo i takie właśnie są te oddziaływania. Trudno przy tym wyznaczyć granice procesów konstytutywnych dla świadomości ze względu na nieznaną granic wzajemne powiązania zjawisk w świecie.

Przedstawione koncepcje mogą w warstwie słownej przywoływać skojarzenie z uczuciem oceanicznym. Wszak w obu wypadkach chodzi o poszerzenie granic jaźni czy też granic umysłu, a nawet świadomości. Czy są to jednak tylko akcydentalne, powierzchowne skojarzenia, czy też sięgają głębiej? Jakie relacje zachodzą między filozofią poszerzonego umysłu (nazwijmy tak łącznie wszystkie przedstawione wyżej koncepcje) a filozofią uczucia oceanicznego (nazwijmy tak nie tylko samo to uczucie, ale i refleksję nad nim)?

Z pewnością mają one różne źródła. Filozofia poszerzenia umysłu bierze się z pytań wyrastających z refleksji nad procesami poznawczymi, widzianymi niejako z zewnątrz, z punktu widzenia trzeciej osoby. Nie odwołuje się do żadnego poczucia, odwołuje się natomiast do argumentów, z włączeniem świadectw neuronaukowych. Stara się obiektywnie uzasadniać swoje konkluzje. Natomiast filozofia uczucia oceanicznego bierze się z bardzo osobiście przeżywanego sposobu istnienia siebie i świata. Przeżycie to owocuje pewną wizją, w której ogromny świat, nieograniczony w przestrzeni i w czasie, jawi się jako bardzo bliski i bardzo „nasz”. Bledną z tej perspektywy nasze małe sprawy, którymi zwykle jesteśmy mocno zaabsorbowani. Wizja ta motywuje czasem do prób wyrażenia jej w słowach. Stąd możliwość odnoszenia się do niej, pytania o jej podstawy, zestawiania jej z koncepcjami zobiektywizowanymi i jej oceny na tym tle.

Czy mamy tu do czynienia z całkowicie różnymi sposobami odnoszenia się do świata i znajdowania w nim swego miejsca, czy raczej są to spojrzenia z różnych punktów w tę samą stronę? Bo chociaż podejścia są z pewnością różne, zarówno od strony metodologii, jak i od strony potrzeb, którym wychodzą naprzeciw, przyjmują nieco podobny słowny wyraz i krążą w podobnym obszarze: dotyczą związków świadomości z jej otoczeniem. Przyjrzyjmy się pod tym kątem najpierw teorii umysłu rozszerzonego, a potem koncepcjom umysłu ucieleśnionego, usytuowanego i enaktywnego.

Inspirowana rozwojem techniki teoria umysłu rozszerzonego, czyli pierwsza z przedstawionych koncepcji, mimo swej nazwy wydaje się nie mieć wiele wspólnego z filozofią uczucia oceanicznego. Wprowadza ona po prostu do epistemologii nowe wątki pod wpływem zmian technicznych zachodzących we współczesnym świecie w realizacji procesów poznawczych. Należy przede wszystkim do epistemologii, a do filozofii umysłu

– niejako wtórnie, o tyle, o ile wspomniane zmiany w przebiegu procesów poznawczych motywują do rewizji koncepcji podmiotowości. W jednym może punkcie zbieżna jest z filozofią uczucia oceanicznego, ale tylko w swej późniejszej, zmodyfikowanej wersji: oto pojmuje umysł nie jako obiekt, lecz jako proces. A uczucie oceaniczne raczej nie pozostawia miejsca na dystans wobec własnego umysłu niezbędny do tego, aby przedstawiać go sobie niejako z zewnątrz, jako jeszcze jeden obiekt pośród wielu innych obiektów, zatrzymany przez schematyzującą myśl w formie statycznej. Uczucie oceaniczne to raczej doświadczanie własnej jaźni z chwili na chwilę w nierozzerwalnym związku z wszelkim istnieniem. Jego przedmiotem jest jaźń doświadczana, a nie wyabstrahowana z doświadczenia. A doświadczanie, podobnie jak i uczucie, jest procesem, nie obiektem.

Nieco inaczej może wyglądać zestawienie filozofii uczucia oceanicznego z ciągiem koncepcji dotyczących umysłu ucieleśnionego, usytuowanego i enaktywnego. Wychodzą one od pytań o istotę i źródła zadziwiającego fenomenu, jakim jest umysł/świadomość. Pytania te wydają się bliskie zagadnieniom egzystencjalnym, poruszającym nie tylko profesjonalnych filozofów, i zdają się bliższe pytaniom o granice czy naturę jaźni niż pytaniom o granice procesu poznawczego w świecie techniki. Teoria umysłu rozszerzonego dotyczy raczej procesu poznania niż świadomości. Ma wymiar raczej konkretny i pragmatyczny niż egzystencjalny.

234

Natomiast enaktywizm i poprzedzające go koncepcje, choć powstały w sposób zobiektywizowany, dotykają kwestii, które przez wielu ludzi mogą być przeżywane bardzo osobiście i mogą mieć znaczenie dla ich sposobu znajdowania się w świecie. Badaczowi zainteresowanemu tą problematyką znacznie bliższe może być sięgnięcie do introspekcji niż zwolennikowi teorii umysłu rozszerzonego. Nawet jeśli kieruje się przede wszystkim wiedzą neuronaukową, może obok tego potwierdzać w jakimś stopniu w swoim własnym prostym, bezpośrednim doświadczeniu wizję umysłu, dla którego konstytutywne są oddziaływania neuronalno-somatyczno-środowiskowe. Takie dodatkowe „potwierdzenie” nie ma pewnie większego znaczenia w świecie nauki, lecz może je mieć w naszym życiu i w doznawaniu związków ze światem, podobnie jak uczucie oceaniczne. Znamienny jest tu przykład F. Vareli, jednego z twórców enaktywizmu, który był także jednym z inicjatorów sympozycji na temat związków współczesnej nauki z medytacją. Reprezentuje on dwa podejścia do tej samej kwestii – istoty świadomości – i próbuje je do siebie zbliżyć do siebie wzajemnie. Podkreśla praktyczny, życiowy wymiar enaktywnej koncepcji świadomości i wskazuje sposoby na jej zinterioryzowanie, a nie tylko przyjmowanie jej do wiadomości na podstawie świadectw czy rozważania argumentów.

Jednym z takich sposobów jest medytacja, i na nią też wskazuje Varela. Może się ona zdawać jakoś bliska uczuciu oceanicznemu, i to nie tylko

ekspertom od tego uczucia, ale także komuś jedynie powierzchownie wprowadzonemu w temat. Wszak uczucie oceaniczne wydaje się na tyle odległe od potocznych doświadczeń, że wymagać może zdystansowania się od codziennych, absorbujących spraw i wyciszenia umysłu, aby znalazło się w nim miejsce na coś, co wcześniej nie dochodziło do głosu. A wyciszenie i dystans od codziennych mentalnych uwikłań oferuje właśnie medytacja.

Jej powiązania z uczuciem oceanicznym nie są jednak konieczne, bo jedno i drugie może funkcjonować niezależnie. Uczucie oceaniczne nawiedza pewne osoby spontanicznie, bez żadnych w tym celu podejmowanych zabiegów. Pojawia się czasem niespodzianie, czasem wywołując zaskoczenie. A medytacja może nie być, i w wielu wypadkach nie jest, inspirowana dążeniem do uczucia oceanicznego. Może zmierzać np. do odprężenia ciała, usmierzania niepokoju, złagodzenia bólu, zrównoważenia emocji (i tak też czyni wspomniana wyżej praktyka uważności, stosowana w różnego rodzaju terapiach). Czasem medytacja nie stroni od myśli i ma charakter werbalny – np. gdy poświęcona jest refleksji filozoficznej czy religijnej, ale nie takiej, która polega na ważeniu argumentów i formułowaniu sądów, i nie tyle szuka odpowiedzi na pewne pytania, ile raczej odsłania znaczenie pewnych kwestii dla ludzkiej egzystencji, a wskutek tego może wpływać na ludzkie potrzeby i dążenia i na sposób doświadczania rzeczywistości.

Medytacja nie musi zatem prowadzić bezpośrednio do uczucia oceanicznego. Może jednak prowadzić do niego pośrednio, przygotowując pod nie grunt. Prosta, wyciszająca medytacja pozwala odłożyć na bok różne mentalne nawyki, na co dzień tak mocno w nas zakorzenione, że nawet niezbyt jesteśmy ich świadomi. Czyni tym sposobem miejsce na ewentualne nowe spojrzenie na świat i na doświadczenie nieznanych nam wcześniej sposobów znajdowania się w nim – np. na uczucie oceaniczne. A głębsza medytacja kieruje umysł ku sprawom trudno uchwytnym, lecz istotnym w ludzkim wymiarze. Może skutkować odczuciem tego, co Marian Przełęcki nazywał metafizyczną wizją świata, wskazującą na jego ukryty sens (Przełęcki 2007). Zapewne wpisuje się w nią także uczucie oceaniczne.

Bywa jednak i tak, że uczucie to jest bezpośrednim celem medytacji, choć w kontekście różnych metod medytacyjnych nie mówi się „uczuciu oceanicznym” (określenie to, choć wyraża treści uniwersalne, sprzęgło się już trwale z nazwiskiem Freuda i Rollanda), lecz używa się innych słów, jak np. poczucie jedności ze wszechświatem czy doświadczenie obecności Boga. Pewne sposoby medytacji przewidują przy tym stopniowe, przebiegające etapami poszerzanie granic umysłu. I tu okazuje się rzecz bardzo ciekawa: etapy te odpowiadają z grubsza kolejnym koncepcjom dotyczącym umysłu ucieleśnionego, usytuowanego i enaktywnego. W medytacji

tego rodzaju najpierw następuje zjednoczenie umysłu z ciałem, jego receptorami i doznaniem – doświadczanie odbierane jest jako jakościowy monolit, a nie jako relacja niezależnych członów. Dopiero wkraczając w takie doświadczanie myśl abstrahuje z niego w celach praktycznych odrębne człony: ciało i umysł. Jednakże w obszarze doświadczania w znacznej mierze uwolnionego od wpływu myśli stanowią one jedność. Gdyby już po powrocie do świata abstrakcji i myślowych przyzwyczajzeń chcieć *post factum* to jakoś wyrazić, być może koncepcja umysłu ucieleśnionego okazałaby się użyteczna.

Na kolejnym etapie procesu medytacyjnego pogłębia się odchodzenie od mentalnych nawyków i rozpoczyna się zjednoczenie ciało-umysłu z otoczeniem. Jest to naturalna konsekwencja pierwszego etapu: wszak do otoczenia nie inny mamy bezpośredni dostęp niż przez nasze ucieleśnione receptory. Dobrze zazwyczaj ugruntowana granica między naszym wnętrzem a zewnątrzem zdaje się tracić na znaczeniu. Te dwa obszary również mogą być uznane za użyteczne abstrakcje z procesu doświadczania, coraz bardziej uwalnianego od wpływu myśli. Etapowi temu odpowiada koncepcja umysłu usytuowanego, która ze swej strony także wydaje się naturalną konsekwencją koncepcji poprzedniej (umysłu ucieleśnionego). Następnie w medytacji owa jedność z otoczeniem wzmacnia się i poszerza – a racje na rzecz przyjęcia takiego podejścia z perspektywy trzecioosobowej przedstawia enaktywizm.

Wspomniane abstrakcje z jednolitego procesu doświadczania, do których tak dobrze przywykliśmy i które przeważnie niepodzielnie rządzą w naszych myślach, są niezmiernie przydatne w sprawach praktycznych i w ułatwianiu codziennej egzystencji (podobnie jak i szereg innych abstrakcji). Natomiast medytacja skłaniająca do bezpośredniego i osobistego powrotu do źródeł umysłu ma również na celu względy praktyczne, lecz innego rodzaju, mianowicie uśmierzenie doznawanego przez niektórych ludzi dyskomfortu związanego z poczuciem separacji od otoczenia oraz uwolnienie od nawyku postrzegania siebie jako wyróżnionego obiektu we wszechświecie, który zasługuje na szczególną uwagę, a pewnie i na szczególne względy, i stanowi główny punkt odniesienia wobec różnych okoliczności życiowych. Nic dziwnego, że wiele tradycji religijnych chętnie sięga do medytacji, upatrując w niej środka pozwalającego uśmierzyć czy ograniczyć egotyczne nastawienie do świata, a wyrobić większą bezstronność i troskę o innych. Czyni to, zachęcając do zjednoczenia z tym, co jawi się jako wielka wartość – na gruncie religii jest to zwykle Bóg, ale w szerszym kontekście także Natura, metaforyczny ocean czy może coś jeszcze innego.

Zadziwiająca jest natomiast, że tak wyraźne analogie są widoczne w dwóch tak różnych stylach myślowych (by użyć określenia Ludwika

Flecka): w odwiecznym podejściu zmierzającym do wszechobejmującego przekroczenia granic własnej jaźni, kuszącego obietnicą jakiegoś bliżej nieokreślonego spełnienia, oraz w znacznie nowszych próbach zobiektywizowanego, bliskiego tradycji scjentystycznej spojrzenia na umysł w sposób, jakiego dawniej filozofia zachodnia nie знаła.

## Bibliografia

- Adams F., Aizawa K. (2009), *Defending the Bounds of Cognition*, [w:] *The Extended Mind*, R. Menary (red.), MIT Press, Cambridge, s. 67–80.
- Clark A., Chalmers D. (1998), *The Extended Mind*, „Analysis” 58, s. 7–19.
- Freud S. (1998), *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. R. Reszke, [w:] idem, *Pisma społeczne, Dzieła*, t. 4, Wydawnictwo KR, Warszawa, s. 163–227.
- Hutto D.D., Myin E. (2013), *Radicalizing Enactivism: Basic Minds without Content*, MIT Press, Cambridge–London.
- Jedynak A. (2014), *Contemporary Western Concepts – a Step toward Eastern Mentality*, „GSTF Journal of General Philosophy” 1, 1, s. 58–63.
- Kabat-Zinn J. (2014), *Gdziekolwiek jesteś, bądź*, Czarna Owca, Warszawa.
- Lakoff G., Johnson M. (1999), *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, Basic Books, New York.
- Logan R.K. (2007), *The Extended Mind: The Emergence of Language, the Human Mind and Culture*, University of Toronto Press, Toronto–Buffalo–London.
- Loughlin V. (2019), *Extended Mind, Extended Conscious Mind, Enactivism*, <http://victorloughlin.com/downloads/PhDThesis.pdf> (dostęp: 24.05.2019).
- Maharaj A. (2017), *The Challenge of the Oceanic feeling: Romain Rolland's Mystical Critique of Psychoanalysis and His Call of the „New Science of the Mind”*, „History of European Ideas”, <https://philarchive.org/archive/MAHTCO-17> (dostęp: 19.03.2019).
- Maturana H.R., Varela F.J. (1992), *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*, Shambhala, Boston.
- Menary R. (2009), *Cognitive Integration and the Extended Mind*, [w:] R. Menary (red.), *The Extended Mind*, MIT Press, Cambridge, s. 227–243.
- Pecher D., Zwaan R.A. (red.) (2005), *Grounding Cognition: The Role of Perception and Action in Memory, Language, and Thinking*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Prinz J.J. (2009), *Are Emotions Feelings?*, „Journal of Consciousness Studies” 16, 9, s. 9–25.
- Przełęcki M. (2007), *Horyzonty metafizyki*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa.
- Researchers Grow Active Mini-Brain-Networks* (2019), „Science Daily”, 27.06.2019, <https://www.sciencedaily.com/releases/2019/06/190627113945.htm> (dostęp: 18.08.2019).
- Robbins P., Aydede M. (red.) (2009), *Cambridge Handbook of Situated Cognition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rosch E., Varela F.J., Thompson E. (1991), *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, MIT Press, Cambridge.
- Thompson E., Varela F.J. (2001), *Radical Embodiment: Neural Dynamics and Consciousness*, „Trends in Cognitive Sciences” 5, s. 418–425.
- Wilber K. (2002), *Psychologia integralna. Świadomość, duch, psychologia, terapia*, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa.
- Williams M., Teasdale J., Segal Z., Kabat-Zinn J. (2013), *Świadomą drogą przez depresję*, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa.

**Streszczenie:** *Granice jaźni, granice umysłu*

Na dwa sposoby przejawia się w filozofii pojmowanie jaźni czy umysłu jako wykraczających poza zwyczajowo przyjmowane granice. Po pierwsze – jako uczucie jedności z wszelkim istnieniem, wszechświatem, przyrodą czy Bogiem, znane ludziom różnych czasów i kultur. Romain Rolland nazwał je „oceanicznym” i upatrywał w nim podstaw duchowości. Po drugie – jako szereg powstałych ostatnio koncepcji, które pojmują umysł bardzo obszernie, włączając doń elementy otoczenia (teoria umysłu rozszerzonego, koncepcja umysłu ucieleśnionego i usytuowanego, enaktywizm). Różnią się te dwa nurty podejściem, genezą i metodą. Uczucie oceaniczne jest bardzo osobiste, raczej odczute niż przemyślane, wpływające na sposób przeżywania własnego istnienia. Natomiast wspomniane koncepcje są zobiektywizowane, badają umysł z zewnątrz, uwzględniają racjonalne argumenty i świadectwa neuronaukowe. Mimo tych różnic te dwa nurty koncentrują się wokół podobnych spraw. Co ciekawe, stopniowa radykalizacja różnych koncepcji poszerzonego umysłu wydaje się przechodzić przez podobne stadia co stopniowe poszerzanie poczucia jaźni w pewnych typach praktyki medytacyjnej.

**Słowa kluczowe:** enaktywizm, jaźń, medytacja, uczucie oceaniczne, umysł rozszerzony, umysł ucieleśniony, umysł usytuowany

**Summary:** *The Limits of the Self, the Limits of the Mind*

Philosophy sees two trends which position the self, or the mind, as exceeding beyond the typically accepted boundaries. Firstly – as the feeling of oneness with all being, the universe, nature or God, known through different cultures and ages. Romain Rolland called this the “oceanic feeling” and considered it the basis of spirituality. Secondly – as a series of more recent concepts, with a very broad understanding of the mind inclusive of some elements of the surroundings (Extended Mind Theory, the concept of embodied embedded mind, enactivism). Those two trends differ in their approach, origin and method. The oceanic feeling is very personal, felt rather than conceived, affecting the experience of one’s existence. Whereas the aforementioned concepts are objectified, they examine the mind externally, considering rational arguments and neuroscientific testimony. Despite these differences though, both trends focus on similar issues. What is interesting, the gradual radicalisation of the different concepts of an extended mind seems to follow similar stages as the gradual broadening of the sense of self in some types of meditative practice.

**Keywords:** enactivism, embodied embedded mind, extended mind, self, meditation, oceanic feeling

*Andrzej Maciej Kaniowski*

Uniwersytet Łódzki

## POGLĄD KAZIMIERZA TWARDOWSKIEGO NA TEMAT ZAJMOWANIA SIĘ PRZEZ FILOZOFIĘ „POGLĄDAMI NA ŚWIAT I ŻYCIE” KILKA SŁÓW W KWESTII ROZUMU PRAKTYCZNEGO

Przemówienie Kazimierza Twardowskiego wygłoszone w roku 1929 na zebraniu jubileuszowym z okazji ćwierćwiecza utworzenia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego zawiera bardzo wiele treści istotnych m.in. z punktu widzenia zastanawiania się nad tym, czym jest filozofia i co może ona sądzić na temat swych zadań, funkcji i kompetencji. Poniższe uwagi zainspirowane są właśnie treściami tego wystąpienia. Szczególnie zaskakujące zdają się stwierdzenia Twardowskiego na temat tak istotnego elementu Kantowskiego systemu filozoficznego, jakim jest niewątpliwie rozum praktyczny. Dlatego też pokantowskim losom Kantowskiego rozumu praktycznego, całkowicie zdezawuowanego przez skądinąd wielce zasłużonego dla polskiej filozofii twórcę Szkoły Lwowskiej – która szybko stała się Szkołą Lwowsko-Warszawską – poświęcone zostaną krótkie uwagi w drugiej części tekstu (2). W pierwszej, głównej części tekstu przedmiotem uwag i namysłu staną się zawarte we wspomnianej przemowie jubileuszowej z roku 1929 stwierdzenia Twardowskiego na temat tego, co nazwane jest „poglądem na świat i życie”, na temat „krytycyzmu”, a także na temat rozumu praktycznego (1).

239

### **1. W kwestii „poglądu na świat i życie”, krytycyzmu oraz rozumu praktycznego**

Kazimierz Twardowski, tłumacząc powody, dla których Polskie Towarzystwo Filozoficzne „wcale nie zajmuje się sprawami poglądu na świat i życie” (1929, s. 17), zauważa, że ktoś mógłby twierdzić, że „jest to [...] najważniejsza strona wszelkiej należytej pracy filozoficznej, skoro kształtowaniu takiego [tzn. filozoficznego – A.M.K.] poglądu służyły



i służą najszczytniejsze wysiłki twórcze największych filozofów wszelkich czasów” (1929, s. 17). Twardowski, jak się zdaje, takie przekonanie też podziela, czyli uznaje, że najtęższe umysły filozoficzne niegdyś zajmowały się jednak „poglądami na świat i życie”. Stwierdza też, że „potrzeba filozoficznego poglądu na świat i na życie budzi się coraz żywiej także w naszym społeczeństwie” (Twardowski 1929, s. 17). Identyfikuje też tych, którzy taką potrzebę zgłaszają: „Sprawa filozoficznego poglądu na świat i na życie jest niewątpliwie doniosłą dla każdego, komu nie wystarczy tradycyjny pogląd religijny, a kto zarazem nie umie patrzeć na świat i kroczyć przez życie bezmyślnie” (Twardowski 1929, s. 18). Jednocześnie jednak wyraża pogląd, że filozofia pragnąca mieć charakter **naukowy** (a odnosi się to także do stowarzyszenia aspirującego do rangi „towarzystwa naukowego”) nie może „zajmować się szerzeniem jakiegokolwiek **filozoficznego**, to znaczy **metafizycznego** poglądu na świat i życie” (Twardowski 1929, s. 18).

W związku z tymi stwierdzeniami powstaje pytanie, jakie to okoliczności sprawiają, że to, co było niegdyś integralnym przedmiotem filozoficznych dociekań najwybitniejszych umysłów – a co się tu nazywa „poglądem na świat i życie” i co w znacznym stopniu utożsamione jest z uprawianiem metafizyki (bądź „myśleniem religijnym”), a nadto jest też uzasadnioną potrzebą ludzi współczesnych Twardowskiemu – nie może już być przedmiotem ambitnej filozofii, która chce sprostać intelektualnym standardom epoki, ale zarazem nie chce być żadnym systemem metafizycznym ani podbudową dla jakiegoś światobrazu religijnego. Poglądy na świat i życie, wyobrażenia metafizyczne tudzież wyobrażenia religijne mają być czymś, co według Twardowskiego może być składnikiem prywatnego myślenia ludzi uprawiających akademicko filozofię, ale nie mogą one być przedmiotem filozoficznych dociekań, których celem miałyby być obrona któregoś z tego rodzaju poglądów lub dowodzenie ich prawdziwości, naukowe dowodzenie ich obiektywnej ważności, dające w efekcie możliwość „zniewolenia innych do przyjęcia tego poglądu” (Twardowski 1929, s. 24).

Pierwszy wniosek, jaki się nasuwa w związku z powyższymi stwierdzeniami, brzmieć musi następująco: filozofia uprawiana współcześnie, przez co należy w tym wypadku rozumieć również filozofię uprawianą już w czasach Twardowskiego (a także tę przez niego propagowaną), jeśli chce zmierzać – jak to określił też w swym przemówieniu z roku 1904, podczas otwarcia działalności Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie – „ku wyświehleniu prawdy” (Twardowski 1904, s. 241), musi być filozofią post-metafizyczną. Drugi z kolei wniosek brzmiałby następująco: według Twardowskiego jedyną wyobrażalną formą wyartykułowania „poglądu na świat i życie”, który mógł byłby się mienić „**filozoficznym**

poglądem na świat i życie”, jest metafizyka. Rozumowanie Twardowskiego wygląda zaś, ostatecznie, następująco: ponieważ metafizyka – jak to wykazał I. Kant – nie kwalifikuje się do tego, by być nauką, nauką zaś chce być filozofia, a z kolei warunkiem filozoficznego charakteru „poglądu na świat i życie” jest wyartykułowanie go w formie koncepcji metafizycznej, to w konsekwencji oznacza, że filozofia nie może zajmować się czymś takim jak „pogląd na świat i życie”, bo musiałaby zająć się uprawianiem metafizyki, a to by sprawiło, iż przestałaby być filozofią aspirującą do naukowego charakteru.

Rzeczą wymagającą dookreślenia pozostaje oczywiście rozumienie metafizyki przez Twardowskiego. Można powiedzieć, że „w połowie” pokrywa się ono z rozumieniem metafizyki przez Kanta, ale tylko „w połowie”; podobnie zresztą, jak i jego rozumienie krytycyzmu też co najwyżej „w połowie” pokrywa się z Kantowskim pojmowaniem krytycyzmu. Kant, z jednej strony, był postrzegany jako *der „Alleszermalmer” der Metaphysik*, czyli ten, który metafizykę obrócił w perzynę, który obnażył metafizyczne iluzje, a iluzje te to iluzje starej, dogmatycznej, czyli przedkantowskiej metafizyki, która miała się za naukę władną wykraczać poza to, co zjawiskowe, czyli zdolną do poznania – mieniącego się nauką – czy to Boga, czy też duszy, czy też rzeczy samych w sobie. Twardowski, mówiąc o metafizyce, ma na myśli takie jej właśnie rozumienie i zgadza się tu z Kantem, który fundamentalnie zakwestionował aspiracje tejsze metafizyki do naukowości. Jednocześnie jednak najgłębszą intencją Kanta, o czym Twardowski już nie wspomina, była obrona metafizyki. Tyle tylko, że chodziło już o inaczej rozumianą metafizykę, rozumianą – przynajmniej gdy chodzi o wiodący temat *Krytyki czystego rozumu* – jako dociekania zmierzające do wydobycia racjonalnych, czytaj: rozumowych fundamentów poznania w naukach przyrodniczych. Twardowski to przemilcza, jak też przemilcza to, że wedle Kanta metafizyka – ale oczywiście w tym jej «kantowsko-post-metafizycznym» rozumieniu, jedynym prawomocnym, według Kanta, rozumieniu metafizyki – odśłania również fundamenty moralności. Przez metafizykę rozumie bowiem Kant „filozofię [...] która nauki swe wykląda tylko na podstawie zasad *a priori*”, jest zatem „filozofią czystą” – czyli jest filozofią, która w najmniejszym nawet stopniu nie „opiera się na podstawach doświadczenia” – i która, jako filozofia czysta, występuje albo jako logika, „jeżeli jest tylko formalna”, albo jako metafizyka, „jeżeli ogranicza się do pewnych przedmiotów intelektu” (Kant 1953, s. 4). Z takim rozumieniem metafizyki Twardowski już się nie zgadza, nie zgadza się też z takim pojmowaniem „rozumu”, z przypisywaniem mu takich kompetencji, jakie, jak stwierdza, nie są wszak dane „rozumowi w zwykłym tego słowa znaczeniu” (Twardowski 1929, s. 20). Twardowski nie jest gotów zaakceptować tego, czego dokonuje Kant, a mianowicie „transcendentalizacji” rozumu.

Połowiczna zgoda z Kantem zachodzi też w wypadku rozumienia „krytyki” czy „krytycyzmu”. „Naukowy krytycyzm” – jak to deklarował Kazimierz Twardowski już w przemówieniu z 1904 r. – „powinien nas uchronić od wszelkich uprzedzeń i formułek, z góry narzuconych lub dobrowolnie przyjętych”; ówże duch krytycyzmu winien przeniknąć wszelkie prowadzone badania filozoficzne; biorąc „sobie za hasło unicestwienie dogmatyzmu filozoficznego”, pójdziemy w ślady Kanta, deklaruje w swej przemowie Twardowski:

[...] praca jego życia [chodzi oczywiście o Kanta – A.M.K.] starczy także nam za hasło i program. Zgodnie z jego żądaniem, będziemy zawsze usiłowali zdać sobie sprawę z podstaw, na których się nasze twierdzenia i poglądy opierają (1904, s. 242).

Ten krytycyzm, którego rzecznikiem jest Twardowski – ów „krytycyzm naukowy” – z pozoru tylko jest w duchu Kantowskim. Wprawdzie twórca Szkoły Lwowskiej uczciwie zastrzega, że „[n]ie będziemy [...] wyznawać niewolniczo wszystkich poglądów Kanta”, jednak w istocie to, co pozostaje z poglądów Kanta, to jedynie hasła: „nie” dla metafizyki – a należy to zapewne rozumieć: wszelkiej metafizyki, również tej, która jest metafizyką tworzoną przez Kanta i którą można nazwać „metafizyką ztranscendentalizowanego rozumu” – „tak” natomiast dla krytycyzmu, który ustrzec ma przed „pozorami naukowości” (Twardowski 1904, s. 242). Ale i akceptacja tego krytycyzmu nie jest w istocie akceptacją Kantowskiego krytycyzmu. Dlaczego winniśmy raczej mówić w wypadku „krytycyzmu” o powierzchownym tylko, w istocie pozornym powinowactwie „krytycyzmu” Twardowskiego z „krytycyzmem” Kanta, skutkującym dalszymi, daleko idącymi rozbieżnościami? Powód jest prosty i można to wyczytać z hasłowych opracowań, które zapewne też były dobrze znane Twardowskiemu, jak np. Rudolfa Eislera *Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke* z 1899 r. Po zwięzłym, wprowadzającym i ogólnikowym stwierdzeniu, iż „[p]rzez krytycyzm rozumie się od czasów Kanta wszelki kierunek filozoficzny, który czyni teorię poznania podstawą wszelkiego filozofowania, w szczególności zaś naukę samego Kanta” (Eisler 1899, s. 422), przytoczony jednak zostaje przez Eislera fragment *Krytyki czystego rozumu* charakteryzujący to, co uznać należy za drugi aspekt tej integralnej Kantowskiej całości, na którą składa się wszelako nie tylko „krytycyzm”, ale też i „transcendentalizm”, będący konsekwencją dokonanego przez Kanta, jak to sam określił, „kopernikańskiego przewrotu”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Pod hasłem „Kriticismus”, bezpośrednio po zacytowanych wyżej słowach, ogólnie mówiących, czym jest krytycyzm, zostaje w słowniku Eislera z roku 1899 przytoczony ten znany dobrze fragment z *Krytyki czystego rozumu*: „Dotychczas przyjmowano, że wszelkie nasze poznanie musi się dostosowywać do przedmiotów. Lecz wszelkie próby, by o nich

W wydaniu trzecim, całkowicie na nowo opracowanym słowniku Eislera – który zapewne musiał też być znany Twardowskiemu – hasło „krytycyzm” jest nie tylko o wiele bardziej obszerne, ale i już na samym początku przedstawienia krytycyzmu o wiele bardziej precyzyjnie scharakteryzowany zostaje podstawowy jego sens jako stanowiska filozoficznego i jako określonej metody, których twórcą był Kant, a których nie sposób poprawnie rozumieć, jeśli abstrahuje się od Kantowskiego „transcendentalizmu”. W tym wydaniu słownika Eislera czytamy:

Krytycyzm to: punkt widzenia krytyki, filozoficzno-krytycznego, transcendentalnego, teoriopoznawczego postępowania jako metody, polegającej na poddawaniu – poprzedzającym wszelką pozytywną filozofię (metafizykę itd.) – systematycznemu sprawdzeniu możliwość, zgodność z pewnym prawidłem [*Gesetzmäßigkeit*], źródło, prawowitość oraz granice ludzkiego poznania, nieprzyjmowaniu niczego w sposób dogmatyczny, lecz poddawaniu analizie pojęć i sądów, wyprowadzania ich z tego, co jest ich „fundamentem” oraz oceniania ich pod kątem ich logicznej poprawności i prawomocności („metoda krytyczna” [*kritische Methode*]). W węższym sensie krytycyzm to bazująca na Kantowskiej krytyce rozumu kontynuacja prac nad teorią poznania i nad światoogładem [*Weltanschauung*] (Eisler 1910, s. 679–680).

Twardowski postawił wprawdzie Kanta na piedestale, widząc w nim – kiedy to dokładnie w setną rocznicę jego śmierci przemawiał podczas uroczystości otwierającej działalność Polskiego Towarzystwa Filozoficznego – „męża, który więcej aniżeli ktokolwiek inny, przyczynił się do tego, że duch naukowego krytycyzmu przenikać zaczął badania filozoficzne” (Twardowski 1904, s. 242); jednocześnie jednak uznał za nieważne – a nawet, jak się zdaje, za szkodliwe – te fundamentalne elementy myśli Kanta, na których się zasadza jej specyfika i które stanowiły i stanowią o jej doniosłości, a takim elementem jest, będący następstwem „kopernikańskiego przewrotu”, transcendentalizm.

Można zapewne, do pewnego stopnia, zrozumieć niechęć Twardowskiego do transcendentalizmu, gdyż efekty pośredniego jego oddziaływania na polską myśl, skutkującego, jak to nazwie, „bujaniem w obłokach”, nie przyczyniły się raczej do dalszego rozwoju myśli filozoficznej w Polsce. W wypadku tej rzeczonyj niechęci chodzi o transcendentalizm,

przy pomocy pojęć orzec coś, co by rozszerzało poznanie nasze, obracały się przy tym założeniu w niwecz. Spróbujmy więc raz, czy nam się lepiej nie powiedzie przy rozwiązywaniu zadań metafizyki, jeżeli przyjmujemy, że to przedmioty muszą się dostosowywać do naszego poznania. Zgadza się to już lepiej z wymaganą możliwością poznawania ich *a priori*, które ma coś ustalić o przedmiotach, zanim nam one są dane. Rzecz się z tym ma tak samo, jak z pierwszą myślą Kopernika, który, gdy wyjaśnianie ruchów niebieskich nie chciało się udawać przy założeniu, że cała armia gwiazd obraca się dookoła widza, spróbował, czy nie uda się lepiej, jeżeli każe się obracać widzowi, natomiast gwiazdy pozostawi w spokoju” (Kant 1957, s. 30–31 [B XVI]).

mimo że sam ten termin w przywołanych mowach Twardowskiego nie pada. Nie da się jednak temu zaprzeczyć, że o niego to przede wszystkim Twardowskiemu chodzi<sup>2</sup>, kiedy w wystąpieniu z roku 1904 mówi o „niemieckiej filozofii pokantowskiej” (Twardowski 1904, s. 242). Można się też zgodzić ze sformułowaną w tym samym wystąpieniu oceną: „W rozwoju polskiej filozofii bezpośredni wpływ Kanta zaznaczył się bardzo słabo” (Twardowski 1904, s. 242). Wpływ pośredni miał być natomiast znacznie szerszy, chociaż w sumie losy i konsekwencje tych oddziaływań nie zasłużyły na pochwałę ze strony Mówcy:

Najświetniejsze chwile rozwoju filozofii w Polsce pozostawały pod wpływem niemieckiej filozofii pokantowskiej, która wzięła od Kanta wiele pomysłów, ale nie przejęła się jego duchem krytycznym. I dlatego wyrodziła się w niesłychany dogmatyzm – i upadła. A filozofia polska, wydawszy pod jej wpływem niemniej świetne od niej blaski, również upadła (Twardowski 1904, s. 242).

Twardowski wypowiada się tu zapewne na temat oddziaływania na polską myśl XIX w. filozofii G.W.F. Hegla, kiedy krytykując nastąpił po tym okresie oddziaływania idealizmu niemieckiego „nieco powierzchownie pojęty pozytywizm”, widzi w nim reakcję „na poprzednie dogmatyczne bujanie w obłokach” (1904, s. 242). Ta era pozytywizmu, która uznana przez niego została za epokę zastoju, nastąpiła „[p]o wielkim bogactwie konstrukcji i spekulacji filozoficznych” (1904, s. 242), jednakże błędem, zdaniem Twardowskiego, było „ślepe oddanie w niewolniczą służbę niemieckiej filozofii idealistycznej” (1904, s. 242). Z tą oceną wypada zapewne się zgodzić. Jednym z remediów na tego rodzaju błąd miałyby być, według Mówcy, równomierne czerpanie impulsów z dokonań trzech głównych filozofujących nacji: zarówno Niemców, jak też Anglików i Francuzów<sup>3</sup>. I o ile na proponowane tu remedium można się zgodzić, o tyle jednak inne budzić musi poważne zastrzeżenia.

244

<sup>2</sup> Wprawdzie termin „transcendentalizm” nie pada, ale wypowiedziane krytyczne sądy o filozofii Kanta i formułowane na jej temat oceny są w pełni zbieżne z sądami i ocenami, jakie po bliższym nieco, krytycznym omówieniu Kantowskiej koncepcji „sądów syntetycznych *a priori*” – czyli głównej „technicznej” kwestii Kantowskiego transcendentalizmu – formułuje F. Brentano, por. (Brentano 1895, s. 24–27). Wyraźnie za tymi jego wywodami podąża Twardowski w swoich obydwu mowach, w pełni też akceptuje wypracowane przez Brentano konkluzje. Różnica w stosunku do Brentano polega zaś na tym, że w odróżnieniu od swego mistrza – podczas studiów Twardowskiego w Wiedniu Brentano „stał się jego ulubionym profesorem” (Kleszcz 2013, s. 12) – Twardowski z ogromną estymą wypowiada się o Kancie jako twórcy krytycyzmu, podkładając jednak – jak już to zostało wyżej powiedziane – pod Kantowskie pojęcie „krytyki” swoje własne rozumienie tego terminu i winnej kryć się za tym terminem procedury.

<sup>3</sup> „Nie powinniśmy ulegać jednostronnie wpływowi tego lub owego kierunku, ani nawet tego lub owego narodu. Naszymi przewodnikami nie powinni być ani Anglicy, ani Francuzi, ani Niemcy wyłącznie, lecz wszyscy razem” (Twardowski 1904, s. 242).

Owo „dogmatyczne bujanie w obłokach” nie stało by się przypadłością polskiej myśli poddanej pośrednim wpływom myśli Kanta, gdyby polska filozofia czerpała bezpośrednio z Kanta i oczywiście inaczej zupełnie, aniżeli uczynili to kontynuatorzy Kanta sytuujący się w nurcie «niemieckiej filozofii idealistycznej». Przed popadnięciem «w niewolniczą służbę niemieckiej filozofii idealistycznej» i przed nastaniem tego „smutn[ego] stan[u] rzeczy” mógł być, zdaniem Twardowskiego, naszą myśl filozoficzną uchronić „duch Kanta przemawiający z pism Jędrzeja Śniadeckiego, Jarońskiego i innych” (Twardowski 1904, s. 242). Powołanie się na tego pierwszego rodzimego komentatora filozofii Kanta nie wystawia tu jednak zbyt dobrego świadectwa powołującemu się na niego Mówcy. Śniadecki, gdy chodzi o zrozumienie myśli Kanta, wykazał się daleko idącym zadufaniem i ograniczonymi zdolnościami rozumienia, ale to on zdaje się – w opinii Twardowskiego – tym prawdziwym obrońcą rozumu „w zwykłym tego słowa znaczeniu”<sup>4</sup>.

Z innych wprawdzie powodów niż w wypadku Śniadeckiego, ale duży sprzeciw budzi też i u Twardowskiego mówienie przez Kanta o Bogu i duszy. Dla Śniadeckiego jest niepojęte, jak o Bogu można mówić jako o formie rozumu, dla Twardowskiego natomiast jest niepojęte, jak w ogóle można mówić o Bogu w ramach filozofii, która ma być filozofią naukową. Powodem, dla którego, według Twardowskiego, Kant mówi o Bogu, jest zupełnie nieprzystająca do standardów filozofii naukowej chęć wyartykułowania przezeń „filozoficznego poglądu na świat i życie” oraz zupełnie nietrafny sposób obrony przez popadnięciem w sceptycyzm.

Wbrew duchowi swej własnej filozofii, tak zdaje się sądzić Twardowski, czyli wbrew naukowemu krytycyzmowi, Kant chce udzielić ostatecznej odpowiedzi na „zagadnienia sięgające istoty człowieka, początku i celu wszelkiego bytu oraz przeznaczenia człowieka” (Twardowski 1929,

<sup>4</sup> Ilustracją stopnia zrozumienia przez Śniadeckiego Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu* mogą być oceny, jakie sformułował po tym, jak w kilku słowach przedstawił odróżnienie, którego Kant miałby dokonać, na umysł empiryczny oraz umysł czysty, wspominając przy tym o mnóstwie form, które Kant nazwał kategoriami: „[t]ym podziałom i formom ponadawał nazwiska: stąd powstała jego **nomenklatura** ciemna, zagmatwana i niepojęta: a z nich cała nauka słów niezrozumiałych: gdzie umysł utopiony i obłąkany w przesadzonych abstrakacjach, nic iaśnie ani nie widzieć, ani poymować nie może. Któżto poymie że **czas** i **przestrzeń** (*spatium*) są formami czucia: że *Bóg*, *dusza ludzka*, i *świat powszechny* są formami rozumu itd. Z tymto conceptem prawdziwie mistycznym uważając wrażenia zmysłowe iako pozory, wpada koniecznie w **Idealizm**: zasadzając znowu wszelką pewność na iakichsi początkach i prawach rozumowi wlnych, wpada w **dogmatyzm**: i cała nauka **Krytycyzmu** (iakią nazwał **Kant**) nic innego nie iest, tylko dawne szkolne dziwactwa, i przesadzone spekulacye, ubrane w ięzyk tak ciemny i prawdziwie barbarzyński: że ciemnotą i zawrotem głowy wszystkie dawne marzenia przewyższył. Kto się ciemno tłumaczy, ten się sam nie rozumie, albo sili się na zrozumienie tego, co iest do poięci niepodobne” (Śniadecki 1821, s. 22–23).

s. 18). Krytycyzm naukowy nie pozwala jednak, twierdzi Kazimierz Twardowski, na „przyj[mowanie] i szerzeni[e] poglądów roszcących sobie pretensję, że zawierają ostateczną odpowiedź na najtrudniejsze zagadnienia, które się człowiekowi narzucają” (Twardowski 1929, s. 18). A „[c]zyż można – pyta retorycznie – jakąkolwiek odpowiedź na takie zagadnienie metodami naukowymi uzasadnić, przy pomocy argumentacji logicznej uprawdopodobnić?” (Twardowski 1929, s. 18–19).

Powodem, dla którego Kant – wbrew swoim własnym ustaleniom, zgodnie z którymi żadnej wiedzy, żadnego poznania w sprawach Boga tudzież w sprawach duszy, być nie może – nie uznał, że kwestie te w ogóle sytuują się poza obszarem naukowej filozofii i poza obszarem poznania, było to, iż będąc poniekąd obciążonym metafizycznym myśleniem, obawiał się popadnięcia w sceptycyzm. Przed tym ostatnim miał go, jak to interpretuje Twardowski, ratować pomysł mówienia o jakimś innym rozumie, różnym od rozumu teoretycznego: „odmówiwszy rozumowi w zwykłym tego słowa znaczeniu zdolności znalezienia poglądu na świat i życie, przyjął obok owego rozumu, który nazwał teoretycznym, jakiś drugi rozum, zwany przezeń praktycznym” (Twardowski 1929, s. 20). Tenże rozum miałby być źródłem owej pewności poszukiwanej przez pragnących uzyskać definitywną odpowiedź na „zagadnienia sięgające istoty człowieka, początku i celu wszelkiego bytu oraz przeznaczenia człowieka” (Twardowski 1929, s. 18), czyli pragnących posiadać „filozoficzny pogląd na świat i życie”. Ów „rozum praktyczny”, porównywany przez Twardowskiego do Platonskiego «ogładania idei», czy Plotyńskiej «ekstazy» jest według niego – takim samym, jak «ogład intelektualny» czy «intuicja» – „nierozumow[ym] źród[em] przekonań” (Twardowski 1929, s. 20). Są to wszystko źródła, które leżą według Twardowskiego poza rozumem, a więc w konsekwencji „przekonania z ich czerpane będą nierozumowe czyli irracjonalne, a tem samem przekonania te, o ileby nawet tworzyły wiedzę, nie będą miały charakteru naukowego ani owa wiedza nie będzie nauką” (Twardowski 1929, s. 21). Właściwe stanowisko w kwestii tychże przekonań miał według Twardowskiego, sądząc z wytaczanych argumentów, David Hume, który odmawiał rozumowi władzy orzekania o tym, co jest dobre, a co złe, co jest słuszne, a co niesłuszne. W wypadku przekonań, twierdzi Twardowski, nie ma „miejsca na argumentowanie – tu można nieprzekonanemu powiedzieć jedynie «Patrz» albo «Czuj» a kto patrząc nie widzi albo kto nie czuje, nad tym można ubolewać, ale przekonać nie podobna” (Twardowski 1929, s. 21).

Ostatnim słowem filozofii, tej właśnie postmetafizycznej i aspirującej do naukowego charakteru, a taką wszak chce ją widzieć Twardowski, jest wyrzeczenie się jakiegokolwiek zabierania głosu w sprawach dotyczących poglądów na świat i życie. Jest to m.in. konsekwencją zakwestionowania

filozoficznej prawowitości – obecnemu wszak w konstrukcjach filozoficznych od Arystotelesa, przez Tomasza z Akwinu, po Kanta – „rozumowi praktycznemu”. Oprócz widomej filozoficznej powściągliwości sprawa takie rozwiązanie, iż zablokowany został właściwie pewien możliwy tor rozwoju myśli filozoficznej, po którym kroczyć mogła i może jedynie myśl akceptująca dokonany przez Kanta przewrót w filozofii, opowiadająca się za transcendentalizmem w takiej bądź innej postaci.

## 2. Zakończenie. Kilka słów o pokantowskich losach rozumu praktycznego

Ścieżką wskazaną przez Twardowskiego, którą krocząc, filozofia winna zachować całkowitą powściągliwość w wypowiedaniu się w kwestiach „poglądów na świat i życie”, jak też zrezygnować z roszczenia do rozumowego ugruntowania roszczeń normatywnych, nie poszła jednak cała filozofia. Po okresach płytkości, o której wspominał Twardowski, mówiąc o pewnych nurtach filozofii dziewiętnastowiecznej, nastąpiły czasy, w których zarówno szeroko dyskutowano nad transcendentalizmem, nad roszczeniami rozumu praktycznego, jak i nad filozoficznym ogarnięciem fenomenu epoki po-metafizycznej, z jakim filozofia Twardowskiego nie próbowała się zmierzyć, a mianowicie fenomenu, jakim jest pluralizm „poglądów na świat i życie”.

Twardowski niewątpliwie trafnie diagnozuje sytuację współczesną, oceniając ją jako sytuację po-metafizycznego myślenia. Nie dostrzega jednak tego – było być może na to za wcześnie, albo też jednak pewien antytranscendentalistyczny przed-sąd mu na to nie pozwolił – iż zapoczątkowany przez Kanta proces rozstawania się z metafizycznymi obrazami świata, czyli przechodzenia do myślenia po-metafizycznego, jest zarazem procesem transformowania „Kantowskiego rozumu”, to znaczy rozumu transcendentelizowanego. Jest to proces, w którym transformacji ulega pojmowanie „rozum praktycznego”. Oczywiście Kantowski rozum praktyczny – a zatem rozum pomyślany już po „kopernikańskim zwrocie” – jest nie taką samą władzą, jaką był dla Arystotelesa czy Tomasza z Akwinu. Jest to rozum czynny, rozum prawodawczy (co dla Śniadeckiego, jak świadczą o tym jego stwierdzenia na ten temat, było czymś nie do pojęcia), a zarazem rozum transcendentny w tym sensie, iż jest rozumem dyktującym działaniu w świecie empirycznym pewną normę, niemniej jednak jest od tego świata empirycznego rozumem całkowicie niezależnym<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Problematyka ta i wszelkie rozważania prowadzone na ten temat – „w odnośnej literaturze niemieckiej” – były też dalece niezrozumiałe dla Marii Ossowskiej, uczennicy Tadeusza Kotarbińskiego, a przez to pośrednio uczennicy Twardowskiego. Pisząc o proble-



Ten stranscendentalizowany rozum – który przed Kantowskim „przewrotem kopernikańskim” był po prostu rozumem wpisanym w porządek bytu bądź w tożsamy z nim porządek stworzenia – poddany następnie zostaje detranscendentalizacji. Proces ten wiódł od zdetranscendentalizowanego przez Hegla rozumu praktycznego, przekształconego przezeń w „ducha obiektywnego”, poprzez „ujęzykowanie” owego ducha obiektywnego (co było dokonaniem m.in. Wilhelma von Humboldta<sup>6</sup>), jak też w wyniku zwrócenia się ku „praktyce” – ku pracy bądź ku działaniu społecznemu, bądź też ku komunikacji – co dokonało się za sprawą zarówno Marksa, jak i amerykańskiego pragmatyzmu, przede wszystkim Charlesa Sandersa Peirce’a – i co wiodło następnie do socjologicznych teorii działania, do ontologizacji językowości (Hans-Georg Gadamer), a ostatecznie: do teorii racjonalności komunikacyjnej.

Właśnie teoria racjonalności komunikacyjnej jest taką transformowaną postacią zdetranscendentalizowanego rozumu praktycznego, który ma swoje osadzenie nie w jednostkowym podmiocie, tylko w intersubiektywności, której integracja i funkcjonowanie są możliwe tylko dzięki czynieniu zadość pewnym normatywnym roszczeniom – roszczeniom „rozumu komunikacyjnego”.

248

Jest to już jednak koncepcja, której należy poświęcić odrębnie uwagę. W świetle rekonstruowanych tu poglądów Twardowskiego koncepcja racjonalności komunikacyjnej jawi się jako interesująca z tego przede wszystkim względu, iż akceptując pluralizm „poglądów na świat i życie”, dostarcza także miar mogących posłużyć partycypującym w takiej pluralistycznej rzeczywistości do stwierdzania, na ile dokonywane rozstrzygnięcia normatywne mogą być przez nich uznane za akceptowalne a to znaczy: poparte racjami. Warunkiem afirmacji tychże „racji” jest jednak przejście w myśleniu od postrzegania rzeczywistości przez pryzmat „obrazów świata” do jego postrzegania przez pryzmat „świata życia” – czyli przejście od myślenia w kategoriach wyznaczonych przez *Weltbild* do myślenia w kategoriach wyznaczonych przez *Lebenswelt*, albowiem to „światu życia” immanentna jest postmetafizycznie pojmowana rozumność, czyli „racjonalność komunikacyjna”.

matyce norm i poświęconej temu literaturze – której autorami w przeważającej mierze zdają się być prawnicy – czyni Ossowska na samym wstępie następujące uwagi: „Próbki tych wypowiedzi nie są na ogół, przyznać trzeba zachęcające, przywykło się bowiem, zwłaszcza w odnośnej literaturze niemieckiej, wytwarzać dookoła sprawy normy atmosferę takiego patosu, że tłumaczenie tych górnych enuncjacji na prosty i zrozumiały język zabiera bardzo wiele czasu i co gorsza po to tylko, żeby okazać się w rezultacie nader mało wydajne. Nieliczni pisarze usiłujący sprawę ściągnąć z nieba na ziemię słusznie, jak się zdaje, przypisywali Kantowi niemały udział w zamąceniu zagadnienia. Od patetycznego tonu, w jakim Kant mówił o *das Sollen*, mało kto odważył się po nim odstąpić” (Ossowska 1957, s. 126).

<sup>6</sup> „[...] so liegt in jeder Sprache eine eigenthümliche Weltansicht” (Humboldt 1836, s. 58).

## Bibliografia

- Brentano F. (1895), *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*, Verlag bei J. G. Cotta'schen Buchhandlung, Stuttgart, s. 24–27.
- Eisler R. (1899), *Kriticismus*, [w:] idem, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke*, Ernst Siegfried Mittler und Sohn, Berlin, s. 422–423.
- Eisler R. (1910), *Kritizismus*, [w:] idem, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Ernst Siegfried Mittler und Sohn, Berlin, s. 679–683.
- Humboldt W. v. (1836), *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Dümmler, Berlin.
- Kant I. (1953), *Uzasadnienie metafizyki moralności*, PWN, Warszawa.
- Kant I. (1957), *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, PWN, Warszawa.
- Kleszcz R. (2013), *Metoda i wartości. Metafilozofia Kazimierza Twardowskiego*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa.
- Ossowska M. (1957), *Podstawy nauki o moralności*, PWN, Warszawa.
- Śniadecki J. (1821), *Pisma Jana Śniadeckiego o filozofii Kanta*, Druk Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Twardowski K. (1904), *Otwarcie Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie*, „Przegląd Filozoficzny” 7, 2, s. 239–243.
- Twardowski K. (1929), *Przemówienie prof. dra Kazimierza Twardowskiego wygłoszone na zebnaniu jubileuszowym Polskiego Towarzystwa Filozoficznego dnia 12. Lutego 1929 r.*, nakładem „Słowa Polskiego”, Lwów.

**Streszczenie:** *Pogląd Kazimierza Twardowskiego na temat zajmowania się przez filozofię „poglądami na świat i życie”. Kilka słów w kwestii rozumu praktycznego*

Na losach „filozofii praktycznej” w Polsce zaważyły w znacznej mierze poglądy Kazimierza Twardowskiego. Ten mający ogromne zasługi dla polskiej filozofii uczeń Franza Brentano był z jednej strony wielkim admiratorem Kanta, a z drugiej całkowicie dezawuował jego koncepcję rozumu praktycznego. Powodem admiracji było to, że Kant odebrał metafizyce (w jej ówczesnym i niegdysiejszym rozumieniu) prawo do tego, by się mogła mieć za naukę, od myślenia filozoficznego zaś domagał się przejścia na pozycję krytycyzmu. Twardowski zdał się jednak pominąć całkowicie to, że Kantowskiego krytycyzmu nie można oderwać od – będącego jego drugą stroną – Kantowskiego transcendentalizmu. Wprowadzie w pewnym nurcie kontynuacji kantowskiego transcendentalizmu w filozofii niemieckiej, a także u jej polskich twórczych kontynuatorów doszło do „dogmatycznego bujania w obłokach”, nie jest to jednak jeszcze dostateczny powód, by rozstać się z rozumem praktycznym i zgodzić się z Twardowskim, który twierdzi, iż w gestii filozofii nie leży zajmowanie się „poglądami na świat i życie”. Takie m.in. poglądy na temat spraw, którymi zajmował się od wieków „rozum praktyczny”, przyczyniły się do powstania w polskiej filozofii luki w namyśle nad możliwością

rozprawiania w ramach filozofii nad sprawami związanymi z poglądem na świat i życie. Namysł taki prowadzony był natomiast w filozofii niemieckiej (w wyniku przekształcenia przez Hegla „rozumu praktycznego” w „ducha obiektywnego” i zwrócenia się ku „praktyce” – czyli pracy, działaniu społecznemu, bądź też komunikacji), a także w amerykańskim pragmatyzmie (C.S. Peirce). Z połączenia tych dwu nurtów filozoficznego namysłu wyrasta teoria racjonalności komunikacyjnej J. Habermasa, która jest też odpowiedzią na wyzwanie, jakim jest pluralizm światopoglądowy. Stanowisko Twardowskiego w kwestii niefilozoficznego charakteru zajmowania się „poglądami na świat i życie” przyczyniło się do tego, że polska myśl filozoficzna nie przebyła drogi wiodącej od Hegla, przez Wilhelma von Humboldta, Charlesa Sandersa Peirce’a, Hansa-Georga Gadamera, do Jürgena Habermasa.

**Słowa kluczowe:** Kazimierz Twardowski, światopogląd, filozofii naukowa, krytycyzm, transcendentalizm, rozum praktyczny, Kant, Szkoła Lwowsko-Warszawska

**Summary:** *Kazimierz Twardowski's View on the Philosophical Approach to "Views on the World and Life". A Short Comment on Practical Reason*

250

The fate of “practical philosophy” in Poland was largely influenced by the views of Kazimierz Twardowski. This one, who had great merits for Polish philosophy, disciple of F. Brentano, was, on the one hand, a great admirer of Immanuel Kant and, on the other hand, completely disavowed his concept of practical reason. The source of the admiration was that Kant deprived metaphysics (in its then and former understanding) of its right to have itself as a science, while he demanded that philosophical thinking should be moved to criticism. However, Twardowski seemed to completely overlook the fact that Kant’s criticism cannot be detached from – the other side of it – Kant’s transcendentalism. Admittedly, in a certain trend of the continuation of Kant’s transcendentalism in German philosophy, as well as by its Polish creative followers, there was a “dogmatic swing in the clouds”. However, this is not yet a sufficient reason to part with practical reason and agree with Twardowski, who claims that philosophy is not in charge of dealing with “views on the world and life”. Such views, among other things, on matters which have been dealt with by “practical reason” for centuries, have contributed to the creation of a gap in Polish philosophy of thinking about the possibility of dealing with matters connected with the view on the world and life within philosophy. Such thought, on the other hand, was carried out in German philosophy (as a result of Hegel’s transformation of “practical reason” into “objective spirit”, and the turn to “practice” – which means turning to work, social activity, or communication), as well as in American

pragmatism (Charles Sanders Peirce). The theory of communicative rationality by Jürgen Habermas, which is also a response to the challenge of pluralism of world views, emerges from the combination of these two currents of philosophical reflection. Twardowski's stance on the non-philosophical nature of dealing with "views on the world and life" contributed to the fact that Polish philosophical thought did not follow the path leading from Hegel, through Wilhelm von Humboldt, Charles Sanders Peirce, Hans-Georg Gadamer to Jürgen Habermas.

**Keywords:** Kazimierz Twardowski, worldview, scientific philosophy, criticism, transcendentalism, practical reason, Kant, Lviv-Warsaw School



*Dariusz Łukasiewicz*

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego

## O RACJONALNOŚCI PRZEKONAŃ ŚWIATOPOGŁĄDOWYCH W UJĘCIU RYSZARDA KLESZCZA

### 1. Uwagi wstępne

W bogatej i wieloaspektowej działalności badawczej Ryszarda Kleszcza ważną rolę odgrywają rozważania z zakresu epistemologii i metafizyki. Rozważania te mają charakter zarówno historyczny, jak i systematyczny. Jednymi z problemów wiodących podejmowanych w ramach dociekań epistemologicznych i metafizycznych są naukowość filozofii, stosunek filozofii do światopoglądu oraz zagadnienie racjonalności tez filozoficznych i światopoglądowych<sup>1</sup>. Podejmowana przez Kleszcza problematyka oraz analityczny styl prowadzonych przez niego dociekań zaświadcza dobitnie o jego ścisłym związku z tradycją Szkoły Lwowsko-Warszawskiej (dalej SLW), której jest nie tylko wybitnym znawcą, ale i której fundamentalne postulaty metafizyczne sam realizuje. Jednym z takich postulatów metafizycznych jest postulat racjonalności filozofii, wyrażany niejednokrotnie przez Kazimierza Twardowskiego i jego wybitnych uczniów (Woleński 1985). Racjonalizm należy tu rozumieć w sensie zaproponowanym przez Kazimierza Ajdukiewicza jako antyirracjonalizm, czyli „logiczny racjonalizm” sprowadzający się do postulatu, żeby uznawać tylko takie przekonania, które są jasno w języku wyrażone (jednoznaczne), dla których istnieje odpowiednie uzasadnienie (racje) i które podlegają intersubiektywnej procedurze sprawdzenia, czyli możliwa jest ich weryfikacja lub falsyfikacja

253

<sup>1</sup> W niniejszym artykule będziemy posługiwać się na ogół zamiennie terminami takimi jak „teza”, „przekonanie” czy „twierdzenie”, za wyjątkiem kontekstów, w których konieczne jest precyzyjne i wyraźne rozróżnienie tych terminów. Przekonanie zawsze wiąże się z formą zaangażowania w uznanie prawdziwości, czyli zakłada stosunek pewnego podmiotu do określonych treści propozycjonalnych. Zakładamy, że z kontekstu, w którym terminy powyższe będą używane, można będzie bez trudu wywnioskować, czy chodzi o przekonanie w sensie uznawanego przez kogoś twierdzenia czy tezy, czy tylko o pewną treść propozycjonalną nieobjętą aktem asercji.

(Ajdukiewicz 1934). Wypowiedzi niejasne, wieloznaczne i generujące sprzeczności nie mają wartości poznawczej, nie mogą być uznane za racjonalne i jako niesprawdzalne pozostają poza kontrolą intersubiektywnej wspólnoty badawczej i komunikacyjnej. W XX w. opracowano bardzo surowe kryteria racjonalności i sensowności wypowiedzi, w tym i takie, które za bezsensowne i bezwartościowe poznawczo uznawały wszelkie zdania i przekonania w nich wyrażane, niedające się empirycznie zweryfikować (Koło Wiedeńskie) lub sfalsyfikować (Karl Popper). W ten sposób nie tylko twierdzenia metafizyki, etyki czy prawa, ale i wszelkie przekonania światopoglądowe i religijne były oceniane jako bezsensowne i poznawczo bezwartościowe. Skrajny empiryzm neopozytywistyczny implikował scjentyistyczną metafizologię w tym sensie, że uznawał, że prawo bytu w racjonalnej dyskusji mają wyłącznie twierdzenia nauk przyrodniczych, a narzędziem ich porządkowania jest logika rozumiana jako zbiór pustych informacyjnie schematów, których treścią mogą być wyłącznie treści zdań empirycznie sprawdzalnych. Tego skrajnego scjentyzmu nie podzielano w SLW, do której programu metafizologicznego nawiązuje Kleszcz (2013). Jednakże stojąc na gruncie antyirracjonalizmu SLW i zdecydowanie dystansując się od scjentyistycznego, antyfilozoficznego nastawionego skrajnego empiryzmu neopozytywistów, Kleszcz wypracował, w naszym przekonaniu, własną, oryginalną na gruncie polskim koncepcję racjonalności przekonań<sup>2</sup>. Jest to koncepcja subtelna, wieloaspektowa i osadzona, jak powiedzieliśmy, w tradycji SLW, ale też wykraczająca poza ramy tej szkoły, uwzględniająca problemy i stanowiska obecne w najnowszej epistemologii, ale sięgająca też do analiz i wyników wcześniejszych tradycji i szkół filozoficznych, aktywnych przed powstaniem SLW. W refleksji Kleszcza szczególnie ważną rolę wydają się odgrywać poglądy konwencjonalistów francuskich oraz scholastyków, wysoko cenionych np. przez Jana Łukasiewicza, a raczej niedocenianych przez Twardowskiego (Łukasiewicz 2013; Twardowski 1910). Te liczne i zróżnicowane źródła inspiracji, z których wyrasta koncepcja racjonalności Kleszcza, świadczą nie tylko o erudycji omawianego w tym tekście Autora, ale również o jego otwartości na różne filozoficzne tradycje, z których potrafi on wydobyć wartościowe składniki i z których następnie konstruuje własne pojęcie racjonalizmu epistemicznego i metafizologicznego.

Nie wchodząc w szczegółową egzegezę i interpretację licznych pism Kleszcza, w niniejszym tekście postaramy się przedstawić i obronić tezę,

<sup>2</sup> Koncepcja ta jest rozwinięciem i modyfikacją poglądów Twardowskiego (1929/1965) oraz w szczególnym stopniu Lzydory Dąbskiej (1938), ale nawiązuje również do prac i idei przedstawicieli Koła Krakowskiego, Józefa Marii Bocheńskiego i Jana Salamuchy (1997). Nie możemy tych wzajemnych powiązań i inspiracji przedstawić szczegółowo w tym tekście, ale z pewnością warto o tym historycznym kontekście pamiętać.

że wypracowane przez niego poglądy pozwalają uznać możliwość istnienia racjonalnego światopoglądu, przy czym racjonalny światopogląd nie tylko nie musi być naukowy, ale i wręcz nie może być światopoglądem naukowym. Przez światopogląd rozumiemy, podobnie jak Kleszcz, zbiór przekonań obejmujących naturę i pochodzenie świata i człowieka, sens i wartość ludzkiego życia, ostateczny cel ludzkiego życia i historii poszczególnych narodów i świata. Tak pojęty światopogląd nie może być naukowy w tym sensie, że żadna z nauk przyrodniczych ani ścisłych, ani ogólnie biorąc „nauk szczegółowych”, nie czyni przedmiotem własnych dociekań zagadnień światopoglądowych. Nauki szczegółowe mogą mieć i faktycznie mają znaczenie przy formowaniu zarówno poszczególnych przekonań światopoglądowych, jak i przy ocenie ich racjonalności, o czym będzie mowa poniżej, ale nie można wyłącznie z twierdzeń naukowych żadnego światopoglądu w podanym wyżej sensie uformować.

## 2. Racjonalność epistemiczna

Ryszard Kleszcz posługuje się pojęciem racjonalności epistemicznej, która to racjonalność jest stopniowalna, stąd można jego koncepcję nazwać gradualistyczną. Przynależność danego przekonania do klasy przekonań o określonym stopniu racjonalności wiąże się ze spełnianiem lub niespełnianiem określonych warunków czy kryteriów racjonalności właściwych dla przekonań określonego rodzaju. Stopniowalność racjonalności przekonań implikuje istnienie ich hierarchii. Najbardziej racjonalne lub w najwyższym stopniu racjonalne są przekonania naukowe, a wśród nich te, dla których istnieje konkluzywny dowód ich prawdziwości. Przekonania takie są wiedzą (wiedzą naukową), ponieważ zostały uzyskane dzięki zastosowaniu metod właściwych dla danego rodzaju nauki. Ten stopień racjonalności przysługuje jednakże tylko twierdzeniom logiki i matematyki dowiedzionym w sposób właściwy dla tych nauk.

Przekonania należące do nauk o świecie leżącym w zasięgu intersubiektywnie sprawdzalnego i komunikowalnego doświadczenia posiadają niższy stopień racjonalności niż twierdzenia logiki i matematyki, ponieważ nie są uzyskane w wyniku dedukcyjnych rozumowań, ale na podstawie różnego rodzaju obserwacji, eksperymentów, pomiarów itp., których wyniki podlegają uogólnieniu w ramach rozumowań indukcyjnych. Dopuszczalne są oczywiście w naukach empirycznych rozumowania dedukcyjne, ale są one użyteczne bardziej w procedurach falsyfikujących niż weryfikujących (dedukcjonizm Poppera). Metoda dedukcyjna w naukach empirycznych służy co najwyżej do eliminacji fałszu, a nie do ustalenia prawdy jako wyniku konkluzywnego wnioskowania.



Odrębną klasę przekonań stanowią przekonania tworzące wiedzę potoczną (*common knowledge*), która różni się od wiedzy naukowej stosowanymi metodami pomiaru, przedmiotem badań i ścisłością sformułowania jej wyników. Przekonanie, że na stole stoi filiżanka, jest racjonalne, jeśli jest uzyskane za pomocą obserwacji i na tej podstawie uznane za prawdziwe. Nie można jednak powiedzieć bez zastrzeżeń, że wiedza potoczna jest wiedzą tej samej siły i rangi co wiedza logiczno-matematyczna i przyrodnicza. Niewątpliwie jednak podlega ona intersubiektywnemu sprawdzeniu i jest komunikowalna.

Niższy i słabszy stopień racjonalności posiadają przekonania czy tezy filozoficzne, w tym metafizyczne. Przekonania metafizyczne nie są sprawdzalne w tym samym stopniu i tymi samymi metodami co przekonania naukowe i potoczne. Nie są one jednak pozbawione wartości poznawczej, podlegają ocenie logicznej oraz można oceniać siłę racji za nimi przemawiających i argumenty przeciwko nim.

Niższy jeszcze stopień racjonalności niż tezy filozoficzne posiadają przekonania światopoglądowe. Przekonanie, że światem kieruje potężna siła (Opatrzność Boża) i że wszystko, co się wydarza, jest dobre lub jeśli jest złe, to prowadzi do dobra, którego natury i wielkości nie jesteśmy w stanie w życiu doczesnym pojąć, jest przekonaniem światopoglądowym, jeśli ktoś uznaje je za własne, a nie tylko traktuje jako ogólną hipotezę metafizyczną, którą rozważa jako jedną z możliwych opcji. Przekonaniem światopoglądowym jest też każdy z dogmatów religii chrześcijańskiej czy innej religii.

Z każdym ze stopni racjonalności jest związany zbiór kryteriów racjonalności. Warunkiem koniecznym racjonalności wszelkich rodzajów przekonań jest ich niesprzeczność. Przekonanie racjonalne nie implikuje żadnych sprzecznych przekonań i samo nie wchodzi w sprzeczność z innymi uznanymi wcześniej przekonaniem. Kleszcz mówi, za Christopherem Cherniakiem (1986), o minimalnej inferencyjnej racjonalności, polegającej na zdolności do wykrycia i usunięcia przekonań generujących sprzeczności oraz zdolności do wyprowadzenia z uznanych już przekonań innych przekonań (Kleszcz 2007, s. 13). Zatem każde przekonanie racjonalne epistemicznie musi być niesprzeczne (wewnętrznie i zewnętrznie). Sugestia, że podmiot żywiący pewne przekonania powinien wykazać zdolność do wyprowadzania z nich innych przekonań (niesprzecznych), może skłaniać do wniosku, że w najbardziej zoptymalizowanej wersji minimalnym warunkiem racjonalności każdego przekonania jest spójność (koherencja), a nie jedynie niesprzeczność. Mając na uwadze jednak, że głównym przedmiotem naszych zainteresowań w tym tekście jest racjonalność przekonań światopoglądowych i filozoficznych, można i należy uznać, że niesprzeczność z teoriami współczesnej nauki jest koniecznym warunkiem racjonalności tego typu przekonań. Spójność może mieć

wartość przy ocenie stopnia racjonalności danego przekonania w ramach określonego rodzaju przekonań pozanaukowych w ramach ich systemu. Dla przykładu można się zastanawiać nad spójnością dwóch następujących niesprzecznych ze sobą przekonań w ramach światopoglądu religijnego: istnieje wszechmocny Bóg – istnieją zdarzenia niemające wyjaśnienia naukowego (cuda).

Przekonania niesprzeczne, dla których istnieje konkluzywny dowód ich prawdziwości, są w najwyższym stopniu racjonalne i stanowią wiedzę. Jak była już o tym mowa, ten warunek spełniają tylko przekonania stanowiące wiedzę logiczną i matematyczną. W wypadku przekonań należących do nauk szczegółowych kryterium ich racjonalności rozstrzygające o tym, że mają one wysoki, choć nie najwyższy stopień racjonalności, jest ich empiryczna sprawdzalność, która może polegać albo na wykazaniu wysokiego prawdopodobieństwa ich prawdziwości, co jednak nie jest nigdy gwarancją niezawodną prawdziwości, albo na wykazaniu ich fałszywości (falsyfikacji). Przekonania (ogólne hipotezy, teorie) naukowe podatne na falsyfikację są w większym stopniu racjonalne niż przekonania niedające się sfalsyfikować ani tym bardziej zweryfikować. Zatem kryterium wysokiej racjonalności przekonań stanowiących wiedzę naukową o świecie leżącym w zasięgu doświadczenia ludzkiego stanowi podatność na falsyfikację lub weryfikację. Podobnie stopień racjonalności przekonań stanowiących wiedzę potoczną jest zależny od możliwości ich sprawdzenia (potwierdzenia lub obalenia).

Tezy filozoficzne posiadają niższy stopień racjonalności, są słabiej racjonalne (Kleszcz 2013) niż przekonania naukowe czy przekonania tworzące wiedzę potoczną, ponieważ nie są w tym samym stopniu sprawdzalne<sup>3</sup>. Nie podlegają uprawdopodobnieniu przez mnożenie obserwacji potwierdzających ani też nie są zasadniczo falsyfikowalne. Zakres ich badania niejednokrotnie, choć nie zawsze, wykracza poza metody obserwacyjne nauk empirycznych. Warto jednak dodać, że przekonania filozoficzne mogą różnić się siłą argumentów czy racji przemawiających za nimi lub przeciwko nim, o czym poniżej będzie mowa. Choć zatem wszelkie przekonania filozoficzne posiadają niższy stopień racjonalności niż wszelkie przekonania naukowe, to jednak i w ramach filozofii można stosować pewne oceny porządkujące status epistemiczny poszczególnych tez, wskazując na rangę racji przemawiających za lub przeciw pewnej tezie.

Status epistemiczny przekonań światopoglądowych jest najniższy, ponieważ nie wymaga się od nich, by posiadały racje właściwe dla tez filozoficznych, nie mówiąc o wymogach sprawdzalności stawianych

<sup>3</sup> O różnicy pomiędzy wiedzą naukową a potoczną pisze szczegółowo Władysław Tarkiewicz (1971).

przekonaniom naukowym. Warunkami racjonalności przekonań światopoglądowych są ich wewnętrzna spójność oraz niesprzeczność z przekonaniem naukowym<sup>4</sup>. Jeśli przekonanie światopoglądowe jest sprzeczne z nauką, zdaniem Kleszcza nie jest racjonalne, nawet jeśli jest niesprzeczne z innymi przekonaniem światopoglądowymi danej osoby (Kleszcz 2013). Zatem wewnętrznie spójny, ale sprzeczny z nauką światopogląd jest nieracjonalny i jest to jego wada epistemiczna. Można powiedzieć, że nauka jest „normą negatywną” dla światopoglądu (w tym np. dla religii i teologii)<sup>5</sup>. Niski stopień racjonalności światopoglądu w relacji do filozofii bierze się również stąd, że przekonania światopoglądowe są zwykle, choć nie zawsze, nabywane przez tradycję i na podstawie autorytetu. Osoba wyznająca światopogląd katolicki, czyli wierząca np. w istnienie Boga i uznająca dogmat trynitarny, nie doszła do tego przekonania sama po namyśle, rozważeniu wszystkich racji za i przeciw, ale zostało jej to podane do wierzenia przez Kościół, który z kolei za uzasadnienie swoich dogmatów bierze objawienie zawarte w Biblii. Nie każdy światopogląd musi być uznany na mocy autorytetu i nabyty dzięki tradycji. Możliwy jest światopogląd uformowany w wyniku indywidualnych, wieloletnich niekiedy wysiłków intelektualnych i rozważań. Światopogląd taki może być nazwany filozoficznym, może zarówno być naturalistyczny (ateistyczny), jak i teistyczny (supranaturalistyczny). W obu przypadkach jednakże jego tezy są nierozstrzygalne środkami dostępnymi nauce. Niższy stopień racjonalności przekonań światopoglądowych w stosunku do tez filozoficznych można wyjaśniać również tym, że tezy filozoficzne są stale poddawane różnego rodzaju testom i próbom, podczas gdy światopogląd jest stosunkowo trwały i uznawany z większym stopniem asercji zbiorem

<sup>4</sup> Kleszcz mówi też niekiedy o „racjonalności minimalnej”, której warunkami są eliminacja sprzeczności i zdolność wyprowadzania pewnych konsekwencji logicznych z uznawanego przez siebie zbioru przekonań. Ten ostatni warunek określa jako warunek minimalnej inferencji. Oba podane warunki są minimalne, ponieważ nie zakłada się, że podmiot żywiący dany zbiór przekonań jest zobowiązany wyeliminować wszystkie rzeczywiste sprzeczności, o ile takie występują, ani też nie zakłada się, że jest zobowiązany wyprowadzić wszystkie logiczne konsekwencje możliwe do wyprowadzenia z uznawanego zbioru przekonań. Chodzi jedynie o to, by podmiot żywiący przekonania minimalnie racjonalne umiał dedukcyjnie wyprowadzić jakiegokolwiek konsekwencje logiczne ze swoich poglądów (Kleszcz 1998, s. 116–117).

<sup>5</sup> Pojęcie normy negatywnej występuje w teologii i polega na tym, że teza (w tym nawet naukowa) sprzeczna z wiarą powinna być przez osobę wierzącą i uznającą daną wiarę (religijną) odrzucona (Salamucha 1997a). W epistemologii Kleszcza norma negatywna ma inną postać: teza wiary (religii) sprzeczna z wiedzą naukową powinna być odrzucona. Teza ta jednakże nie implikuje radykalnego scjentyzmu, przeciwnie, jak będziemy argumentować w ostatniej części naszego artykułu, daje się ona utrzymać przy założeniu tezy metafizycznej teizmu, do której uznania skłania się Autor dyskutowanej koncepcji racjonalności przekonań.

przekonań. Innymi słowy, przekonania światopoglądowe, o ile spełniają warunek niesprzeczności oraz minimalnej inferencji, są najślabiej racjonalne, ponieważ są uznawane z siłą asercji nieproporcjonalną do siły racji i świadectw przemawiających za tego rodzaju przekonaniemi. Choć Kleszcz nie posługuje się terminem „ewidencjalizm” w swoich analizach epistemologicznych, jego koncepcję racjonalności epistemicznej można właśnie nazwać koncepcją ewidencjalistyczną<sup>6</sup>. Zarazem – jak zauważa filozof, idąc tropem Twardowskiego – przekonania światopoglądowe odgrywają niezwykle doniosłą rolę aksjologiczną i egzystencjalną, kierują bowiem zachowaniem jednostek oraz sposobem, w jaki ludzie interpretują świat i swoje życie (Kleszcz 2013).

Bardzo ważne w kontekście rozważań nad racjonalnością przekonań jest rozumienie pojęcia wiary. Kleszcz proponuje trzy znaczenia terminu „wiara”. Są one następujące:

(A) wiara w szerokim sensie, obejmująca przekonania, o których nie można powiedzieć, że są prawdziwe i uzasadnione w sposób dopuszczalny w naukach formalnych lub empirycznych;

(B) wiara w sensie węższym, obejmująca przekonania, których przedmiotem nie są fakty leżące w zasięgu naszego empirycznego doświadczenia i które nie mogą być uzasadnione za pomocą metod stosowanych w naukach szczegółowych opartych na obserwacjach i eksperymentach;

(C) wiara w znaczeniu religijnym, w zakres której wchodzi przekonania należące do *credo* określonych religii (Kleszcz 2013, s. 178).

Oczywiste jest, że wiara w każdym z trzech powyższych znaczeń może być racjonalna, ponieważ może spełniać uniwersalny i konieczny warunek racjonalności, jakim jest niesprzeczność. Należy dodać, że koherencja nie jest w ujęciu Kleszcza gwarancją prawdziwości przekonań ani też nie stanowi ich uzasadnienia. Uzasadnione jest bowiem tylko to przekonanie, dla którego istnieje intersubiektywnie sprawdzalne i wyrażalne w języku zrozumiałym powszechnie (a przynajmniej dla kompetentnych badaczy) empiryczne świadectwo. Przy czym empiryczna sprawdzalność nie sprowadza się tu do weryfikacji, ale polega na istnieniu możliwości empirycznej falsyfikacji danego przekonania na podstawie określonych danych empirycznych. Racjonalność, prawdziwość i uzasadnienie nie są więc pojęciami równoważnymi zakresowo<sup>7</sup>. Należy też odnotować,

<sup>6</sup> O koncepcji ewidencjalizmu pisze w literaturze polskiej Ewa Odoj (2015).

<sup>7</sup> Powtórzmy, ponieważ uważamy to za istotny składnik omawianej koncepcji: koherencja jako warunek racjonalności przekonania nie stanowi jego uzasadnienia. Uzasadnieniem dla danego przekonania może być w zależności od jego rodzaju: dowód typu dedukcyjnego, rozumowanie indukcyjne, argumentacja do najlepszego wyjaśnienia, sprawdzalne i wyrażalne w języku doświadczenie lub inne jeszcze racje uznania przekonania za prawdziwe.

że wiara w sensie (A, B, C) ma według Kleszcza charakter propozycjonalny (wiara, że...). Wiara jest więc przekonaniem (*belief*), w którego strukturze wyróżnia się treść wyrażalną w zdaniach (sąd), akt uznania tej treści za prawdziwą (akt ten można nazwać „zaangażowaniem” aletycznym) oraz przedmiot wiary, którym jest stan rzeczy czyniący dane przekonanie prawdziwym. W tym sensie wiara jest klasą twierdzeń uznawanych w akcie zaangażowania propozycjonalnego przez kogoś za prawdziwe. Tak pojęta wiara religijna nie jest synonimem religii, lecz tylko jedną z części stanowiących złożoną i trudną do zdefiniowania całość.

### 3. Racjonalność epistemiczna a filozofia języka Wittgensteina

260

Koncepcja głosząca, że istnieją uniwersalne warunki racjonalności dla wszystkich rodzajów przekonań oraz że racjonalność przekonań podlega stopniowaniu, może budzić wątpliwości, jeżeli rozważy się poglądy Ludwiga Wittgensteina, dominujące, a w każdym razie bardzo wpływowe, zwłaszcza te z drugiego okresu jego twórczości, wyrażone głównie w *Dociekaniach filozoficznych* i innych pomniejszych pracach. Stąd nie dziwi, że Kleszcz podjął się krytyki filozofii późnego Wittgensteina. Krytyka ta jest ważna z trzech powodów. Po pierwsze, stanowi obronę logicznego racjonalizmu, będącego jednym z istotnych składników metafizologii SLW, której on sam jest obrońcą. Po drugie, krytyka poglądów Wittgensteina wydaje się niezbędna dla obrony koncepcji racjonalności przekonań światopoglądowych zaproponowanej przez Kleszcza. I po trzecie, jest ważna w dyskusjach nad statusem religii i teologii, w tym teologii filozoficznej w szczególności.

Wittgenstein wystąpił z tezą, że nie istnieje jeden wzorcowy system językowy. Istnieją natomiast rozmaite i różne od siebie „gry językowe” posiadające właściwe dla siebie kryteria racjonalności, a sam język może pełnić rozmaite funkcje (Wittgenstein 1972, cz. 1/7). Odmienne gry językowe różnią się od siebie celami i sposobami ich uprawiania, choć wszystkie można i należy traktować jako należące do rodziny gier językowych. Koncepcja ta implikuje, że nie ma jednego znaczenia, które można by przypisać danemu słowu poza kontekstem danej gry językowej. W konsekwencji nie ma też jednego typu reguł użycia słów i nie ma jednego typu błędów poza daną grą językową (Kleszcz 2007, s. 91). Dalej, charakteryzując stanowisko Wittgensteina, Kleszcz zauważa, że w sporze, w którym uczestniczą użytkownicy i przedstawiciele dwóch odmiennych systemów, nie można się odwołać do żadnych kryteriów zewnętrznych (neutralnych), ponieważ wszelkie kryteria obowiązują wyłącznie wewnątrz systemu.

Nie można zastosować argumentacji, ponieważ nie ma jednolitych reguł i strategii argumentacyjnych obowiązujących w różnych systemach i grach językowych. Ilustracją tej sytuacji jest przykład sporu teisty z ateistą, którego przedmiotem jest istnienie Boga. Przypomina ona różne gry z użyciem piłki i moment, w którym jeden z graczy zagrał ręką. Jeżeli – argumentuje Kleszcz – jeden z graczy utrzymuje, że zachowanie drugiego było niedozwolone, a drugi, że dozwolone, to rzeczywista niezgodność zachodzi między nimi tylko wtedy, gdy grają w tę samą grę (np. piłkę nożną lub siatkówkę). Nie ma więc żadnej niezgodności między graczami, ponieważ obaj grają w różne gry, w których obowiązują odmienne reguły. Zdaniem Wittgensteina gdy występuje teista wierzący w Boga, Sąd Ostateczny itp. oraz ateista niewierzący w to wszystko, nie zachodzi sytuacja, w której między wiarą pierwszego i niewiarą drugiego zachodzi sprzeczność (*believing the opposite*). Ta różnica przekonań w kwestiach światopoglądowych i religijnych jest zupełnie odmiennym przypadkiem różnicy przekonań niż różnica w kwestiach dotyczących np. spraw życia codziennego.

Jeszcze dobitniej może konsekwencje teorii gier językowych są widoczne w przypadku języka religijnego. Język religijny ma zupełnie inne kryteria uzasadniania niż te obowiązujące w języku naukowym czy potocznym. W języku religijnym nie pojawia się zupełnie kwestia dowodzenia czy uzasadniania prawd wiary. Prawdy wiary nie są bowiem teoriami czy hipotezami naukowymi. Jedną z konsekwencji takiego rozumienia języka religii (i teologii) jest to, że osoba religijnie niezaangażowana, pozostająca poza wspólnotą religijną, nieuczestnicząca w praktykach religijnych i nieżyjąca według pewnej określonej formy życia, nie rozumie języka religijnego używanego przez osobę wierzącą. Zdaniem Wittgensteina przekonanie religijne (wiara w sensie C) nie jest hipotezą poddawaną testom, ale odgrywa dominującą rolę w interpretacji życia i świata oraz w życiu człowieka wierzącego. Przekonania religijne odgrywają więc ogromnie ważną rolę egzystencjalną, której pozbawione są hipotezy i teorie naukowe. Między wiarą a nauką (wiedzą) zachodzi więc zasadnicza różnica. W przypadku przekonań religijnych nie dysponujemy żadnymi metodami rozstrzygnięcia prawdziwości lub fałszywości tez (przekonań) religijnych. Nie są owe metody jednak do niczego potrzebne osobie wierzącej, ponieważ wiara polega na określonym sposobie życia i myślenia, a te nie wymagają żadnych naukowych uzasadnień. W tym ujęciu absurdem jest traktowanie systemu przekonań religijnych analogicznie do systemu przekonań naukowych. Słowo „wierzyć” na gruncie języka religijnego ma zupełnie inne znaczenie niż poza nim. Wiara w Boga oznacza określony sposób życia i odgrywa ona, jak sygnalizowaliśmy, doniosłą rolę w podejmowaniu decyzji o fundamentalnym znaczeniu dla życia

jednostki. Przekonania naukowe (uznawane teorie i hipotezy z zakresu nauk przyrodniczych) nie odgrywają podobnej roli, choć ich status metodologiczny i epistemiczny wydaje się o wiele lepszy, co podkreśla, interpretując stanowisko Wittgensteina, Kleszcz (2007, s. 92). W przypadku osoby wierzącej, posługującej się językiem religijnym, mamy do czynienia, zdaniem Wittgensteina, z wiarą w pewien obraz, w którym pokłada się zaufanie, czy, jeszcze ogólniej mówiąc, na podstawie którego interpretacji reguluje się swoje życie. Myślenie wierzącego skupia się wokół tego obrazu, skupia jego uwagę i napomina go, skłaniając do określonego sposobu zachowania się (Kleszcz 2007, s. 94).

Wiara religijna obejmuje silne zaangażowanie osobiste wierzącego, niewystępujące np. w wypadku uczonego uznającego pewne twierdzenie. Uznanie przez uczonego określonego twierdzenia naukowego może nie wywoływać żadnych ważnych egzystencjalnie emocji ani nie mieć żadnego wpływu na jego sposób życia. Język religijny jest więc w ujęciu Wittgensteina głównie językiem obrazowym, wywołującym określone uczucia, postawy i determinującym sposób życia. Do istotnych konsekwencji takiej koncepcji języka religijnego, wynikającej z teorii języka jako gry, należy ta głosząca, że obowiązujące w języku naukowym czy nawet potocznym reguły falsyfikacji nie mają żadnego zastosowania w religii lub teologii. Nie mają więc zastosowania również kryteria racjonalności epistemicznej wprowadzone przez Kleszcza, o których była mowa wyżej. W konsekwencji język religijny, a także język teologii i metafizyki religijnej (i nie tylko takiej) nie mają żadnej wartości poznawczej. Ostatnia konkluzja jest zgodna ze stanowiskiem skrajnego empiryzmu w kwestii wartości poznawczej języka religijnego i ogólniej, filozoficznego.

Kleszcz rekonstruuje stanowisko skrajnego empiryzmu za pomocą następującego sylogizmu:

(1) Wszelki znaczący poznawczo język jest falsyfikowalny

(2) Język religijny nie jest falsyfikowalny

Zatem:

(3) Język religijny nie jest językiem poznawczo wartościowym (2007, s. 99).

Wniosek (3) należy rozumieć po prostu w ten sposób, że język religijny nie opisuje świata i nie dostarcza żadnej wiedzy o świecie.

Poddając krytyce filozofię języka „późnego” Wittgensteina i języka religijnego w szczególności, Kleszcz formułuje różnego rodzaju zarzuty. Wymieńmy kilka z nich. Teoria języka jako zbioru gier językowych jest niespójna, ponieważ implikuje relatywizm, a sam relatywizm jest niespójny i wobec tego nie jest racjonalny. Zarzut ten można rozumieć w ten sposób, że skoro wszystkie gry językowe mają własne reguły i nie ma żadnych standardów neutralnych dla oceny ich wartości logicznej oraz ich racjonalności,

dotyczy to również samej teorii gier językowych Wittgensteina. Jest ona tylko jedną z gier językowych, w której pojęciem centralnym jest pojęcie „gry językowej”, i nie zajmuje żadnej uprzywilejowanej pozycji w klasie teorii dotyczących języka, jego funkcji i natury. Jeśli ktoś ma inną koncepcję języka niż ta sugerowana przez Wittgensteina, może przy niej zostać i zupełnie zignorować koncepcję niewspółmiernych i nieporównywalnych wzajemnie języków (gier językowych). W przypadku języka religijnego, zauważa Kleszcz, nie jest również prawdą twierdzenie Wittgensteina, że centralnym składnikiem tego języka są obrazy. Kleszcz pisze:

Język religijny wyraża się za pomocą zróżnicowanych środków, m.in. takich jak: modele, symbole czy obrazy. Te ostatnie nie są więc, jak chciał Wittgenstein, jedynym środkiem wyrazu. Modele byłyby najogólniejszymi schematami interpretacji, które odwołując się do analogii, pozwalałyby przedstawić pewną trwałą strukturę świata, umożliwiając zarazem pewnego rodzaju falsyfikację (2007, s. 101).

Kolejny zarzut podniesiony wobec koncepcji Wittgensteina głosi, że nie jest prawdą, że osoby nieuczestniczące w życiu religijnym nie są w stanie zrozumieć znaczenia języka religijnego, którym posługują się osoby wierzące:

Język teologii danej religii może przecież rozumieć ktoś, kto nie podziela też danej religii. Oznacza to zarazem odrzucenie stanowiska Wittgensteina, że w sytuacji tego, co nazywa on odrębnymi „grami językowymi”, niemożliwe jest, w gruncie rzeczy, poddanie stanowiska spoza naszej „gry językowej” falsyfikacji. Na gruncie myśli Wittgensteina nie byłoby nigdy możliwe podważanie, czy w ogóle poddawanie krytyce tego, co jest przedmiotem czyjejs wiary lub niewiary (Kleszcz 2007, s. 101).

Nie jest również prawdą, że wiara polega wyłącznie na zaangażowaniu i praktykowaniu pewnego sposobu życia i że treści propozycjonalne (określone tezy religijne, dogmaty itd.) nie mają żadnej wartości poznawczej:

Budzącym zasadnicze wątpliwości jest traktowanie przez Wittgensteina religii wyłącznie jako zaangażowania i konsekwentne uznawanie, że też religii nie daje się zrozumieć wtedy, gdy nie angażujemy się na ich rzecz [...] Wiara np. w Boga oznaczałaby w konsekwencji nie tylko pewną postawę zaangażowania, ale także zawierałaby jako swój składnik, pewne przekonania co do Jego istoty (Kleszcz 2007, s. 103).

Wzmacniając siłę tego zarzutu, Kleszcz odwołuje się do trwającej od wielu wieków **tradycji** uzasadniania przekonań religijnych (wskazuje tu i w innych miejscach na filozofię patrystyczną, scholastykę, a zwłaszcza myśl św. Tomasza z Akwinu):



Uznaje się, że wiara religijna (i jej tezy), aspirują do pewnego typu uzasadnienia (podawania racji). Racje takie, pomijając tutaj kwestie ich wartości próbuje się formułować od epoki patrystycznej poczynając. Jeżeli konsekwentnie przyjmiemy, że w wierze mamy do czynienia z elementami sądu, to dopuszcza to i czyni zrozumiałym próby argumentowania zarówno *pro*, jak i *contra* (Kleszcz 2007, s. 105).

W związku z powyższymi zarzutami i spostrzeżeniami dodaje, że:

Nie można więc mówić o całkowitej odporności przekonań religijnych na falsyfikację, choć zarazem trudno też mówić o możliwości ostatecznego ich obalenia. Przekonania w sferze religii ocenia się z punktu widzenia ich walorów poznawczych, ale także innych, np. etycznych czy praktycznych (Kleszcz 2007, s. 106).

Warto w tym kontekście przypomnieć, że falsyfikacja przekonań religijnych stanowiących treść światopoglądu mogłaby polegać na wykazaniu sprzeczności albo w systemie tych przekonań, albo pomiędzy określonymi tezami religijnymi a teoriami nauki. Taka procedura falsyfikacji przekonań religijnych w ramach koncepcji racjonalności epistemicznej Kleszcza, o czym była mowa w rozdziale 2 tego artykułu, jest właściwa, skoro głosi on pogląd, że nauka (w tym logika) jest normą negatywną dla światopoglądu, a zatem również dla tez/przekonań religijnych. Autor analizowanych w niniejszym tekście poglądów sam podaje tytułem egzemplifikacji możliwe uzasadnienie dla tezy religijnej i światopoglądowej (można ją również traktować jako tezę metafizyczną):

Argumentacja na rzecz pewnego systemu przekonań religijnych, np. teizmu [światopoglądu] mogłaby zmierzać do wskazania, że lepiej niż naturalizm wiąże on w pewną całość dane jakich dostarcza nam doświadczenie w tej sferze (Kleszcz 2007, s. 106).

#### 4. Atrybut wszechmocy Bożej a racjonalność epistemiczna

Zrekonstruowana powyżej krytyka teorii gier językowych i teorii religii późnego Wittgensteina przeprowadzona przez Kleszcza czyni możliwą nie tylko obronę koncepcji racjonalności wiary, w tym racjonalności wiary religijnej w szczególności (wiary w sensie C), ale też otwiera pole dla formułowania racjonalnych argumentów na rzecz różnych szczegółowych tez w ramach określonego systemu metafizycznego czy światopoglądu. Doskonałą ilustracją tego, jak taka strategia argumentacyjna działa, są rozważania Kleszcza dotyczące różnych koncepcji Bożej wszechmocy

(Kleszcz 2012, 2015). Autor, którego poglądy omawiamy, przedstawił po przeprowadzeniu niezbędnych analiz terminologicznych argumenty w obronie koncepcji ograniczonej wszechmocy Bożej. W jego przekonaniu za koncepcją wszechmocy ograniczonej przemawiają ważkie racje<sup>8</sup> i w jej obronie formułuje on następujące argumenty. Uznanie tezy o nieograniczonej wszechmocy Bożej implikuje możliwość naruszania przez Boga praw logiki, w tym zasady sprzeczności. Jeśli bowiem nieograniczona wszechmoc Boga jest rozumiana właśnie tak, że Bóg może uczynić absolutnie wszystko, to możliwe jest, że może On wykonywać działania, których opisem są pary zdań logicznie sprzecznych (np. wszechmocny w tym sensie Bóg może spowodować, żeby coś istniało i nie istniało jednocześnie albo żeby istniał byt o wykluczających się własnościach, może też zmieniać przeszłość, prawa logiki i zasady moralne). Wszystko to może zrobić wszechmocny Bóg, jeśli wszechmoc polega na możliwości uczynienia absolutnie wszystkiego. Koncepcja takiej wszechmocy podważa zarówno racjonalność, której broni Kleszcz, jak i jest niezgodna z intuicją dotyczącą Bożej doskonałości, ponieważ dopuszcza, że Bóg może czynić zło. Może mieć również poważne konsekwencje praktyczne dla osób wierzących. Jeśli bowiem możliwe jest, że Bóg zmieni zasady moralne, które sam ustanowił, a jest to właśnie możliwe, skoro dla wszechmocy Bożej tak „naiwnie” rozumianej nic nie jest niemożliwe, to motywacja do przestrzegania aktualnie obowiązujących zasad Dekalogu może być mniejsza. Poza tym Kleszcz stwierdza, że klasyczne, racjonalistyczne i filozoficznie wyrafinowane pojęcie wszechmocy Bożej (ograniczonej), której bronił św. Tomasz z Akwinu, a współcześnie broni np. Richard Swinburne, do którego poglądów Kleszcz wprost nawiązuje, nie sprawia, że Bóg jest bytem mniej zasługującym na cześć religijną, niż byłoby to w przypadku wszechmocy „nijak nieograniczonej” (Kleszcz 2015, s. 211). W swojej argumentacji za tezą o ograniczonej wszechmocy Bożej podkreśla on również, że **tradycja** teologiczna oraz większość myślicieli badających kwestię Bożych atrybutów i natury Boga również opowiadają się za koncepcją wszechmocy ograniczonej. Tylko nieliczni bronili lub bronią obecnie doktryny wszechmocy nieograniczonej – w przeszłości byli to np. P. Damiani, Kartezjusz, a współcześnie Stanisław Judycki (Kleszcz 2015, s. 212). Jednakże należy też mocno podkreślić, że broniąc doktryny ograniczonej wszechmocy Bożej, Kleszcz zdaje sobie doskonale sprawę, że narzucenie naturze Boga pojęć, schematów i ogólnie mówiąc, konstrukcji umysłu ludzkiego, jest

<sup>8</sup> Kleszcz definiuje wszechmoc Bożą następująco: „Istota wszechmocna to taka istota, która jest w stanie sprawić (aktualizować) każdy logicznie możliwy, przygodny stan rzeczy X, przy założeniu, iż nie jest ona przekonana, że ma nadrzędne racje, by powstrzymać się od sprawienia (aktualizowania) X” (2012, s. 45; 2015, s. 206).

niezwykle ryzykowne i nie ma licznych zwolenników wśród przedstawicieli zachodniego teizmu, z którym, w naszym przekonaniu, Kleszcza wyraźnie sympatyzuje. Stwierdza on zdecydowanie: „[P]odkreślić muszę, że nie oznacza to, że Boga wiąże logika klasyczna w całości lub jakaś logika nieklasyczna” (2012, s. 51).

Zagadnienie Bożej wszechmocy omawiamy w kontekście racjonalności przekonań dla ilustracji tego, jak koncepcja racjonalności przekonań Kleszcza funkcjonuje w praktyce filozoficznej. Z poczynionych powyżej uwag i na podstawie wcześniejszej rekonstrukcji poglądów Autora dotyczących gradualistycznej koncepcji racjonalności przekonań można wnioskować, że możliwa i potrzebna jest argumentacja w obrębie metafizyki, teologii i tez światopoglądowych. Możliwa jest ocena stopnia racjonalności poszczególnych tez metafizycznych, gdy rozważy się racje przemawiające za i przeciw nim. W przypadku tezy o ograniczonej wszechmocy Boga można podać bardzo silne racje za tą tezą i bardzo silne racje przeciwko tezie z nią sprzecznej (o nieograniczonej wszechmocy Boga). Racją zasadniczą za koncepcją Tomasza (bliską Kleszczowi) jest to, że doktryna ta nie implikuje sprzeczności i sprzeczność wyklucza, a zarazem nie umniejsza Bożego majestatu, a nawet być może lepiej go przedstawia, eliminując możliwą w ramach tezy opozycyjnej arbitralność i chwiejność Bożej woli. Rozważany przykład Bożej wszechmocy pokazuje, że również w ramach przekonań o niższym stopniu racjonalności niż naukowe, ale wciąż racjonalnych, możliwe są dyskusja i argumentacja, a nawet wydaje się, że możliwa jest falsyfikacja. Jeśli bowiem pewna teza filozoficzna czy światopoglądowa implikuje sprzeczność, jest nie tylko nieracjonalna, ale i musi być po prostu fałszywa. Wydaje się, że taką tezą byłaby, zdaniem Kleszcza, właśnie teza o nieograniczonej wszechmocy Bożej. Jednakże najważniejszy wniosek, jaki należy wysnuć z powyższej, z konieczności bardzo zwięzłej rekonstrukcji poglądów Kleszcza na temat Bożej wszechmocy, dotyczy istnienia pewnych uniwersalnych kryteriów racjonalności, które mogą i powinny być stosowane zarówno w dyskusjach filozoficznych, jak i formowaniu tez światopoglądowych. Zatem jeśli wiara w sensie C (wiara religijna) spełnia kryterium niesprzeczności, może być uznana za racjonalną.

266

## 5. Racjonalność nauki

Jak wyżej wspomniano, kryterium racjonalności dla tez/przekonań filozoficznych i światopoglądowych jest, poza ich niesprzecznością logiczną, niesprzeczność z teoriami nauki współczesnej, której metody badawcze, standardy precyzji, ścisłości, wrażliwość na falsyfikację, czyli

sprawdzenie wartości poznawczej i możliwości eliminowania fałszu, są wyższe niż w wypadku filozofii i przekonań światopoglądowych. Jednakże w filozofii poznania i wiedzy Kleszcza ten silny nacisk na udział nauki w epistemicznym uprawomocnieniu racjonalności przekonań pozanaukowych nie prowadzi w żadnym wypadku do scjentyzmu jako poglądu, że poznanie naukowe jest jedynym wartościowym poznaniem<sup>9</sup>. Ilustrując swój pogląd, omawiany przez nas Autor powołuje się na opinie innych wybitnych współczesnych uczonych, cytując wypowiedzi Nicholasa Reschera, Mariana Przełęckiego i Bogusława Wolniewicza. Warto niektóre z nich tutaj przytoczyć. I tak Rescher stwierdza, że

Nauka nie ma wyłącznego prawa do bycia **wiedzą**, zakres jej dociekań jest znacznie węższy niż zakres dociekań rozumu jako takiego. Nauka pośród różnych odmian wiedzy, jest tylko jedną z nich (cyt. za: Kleszcz 2017, s. 73; przekład D.Ł.)<sup>10</sup>.

Wolniewicz zaś pisze:

Filozofia nie jest nauką [...] Świat nie kończy się wraz z nauką, a żyć w nim i myśleć trzeba. [...] Filozofia jest dziś tym, czym zawsze była: próbą racjonalnego orientowania się w świecie, gdzie brak wiedzy pozytywnej (cyt. za: Kleszcz 2017, s. 91).

Kleszcz nie tylko dostrzega ograniczony zakres i niekompletność wiedzy naukowej, ale też wskazuje, że zawiera ona elementy wiary, przy czym przez wiarę rozumieć tu należy przekonania w zaproponowanym przez niego sensie A i B. Radykalny intelektualizm w rozumieniu nauki nie daje się utrzymać, ponieważ jej uprawianie wymaga od uczonych uznawania przekonań nieuzasadnionych, np. uznawania na podstawie autorytetu wyników badań przeprowadzonych przez innych badaczy lub wiary w rzetelność i niezawodność urządzeń pomiarowych. Istotną rolę w formułowaniu założeń i hipotez badawczych mogą odgrywać również rozmaite presupozycje metafizyczne, np. nieweryfikowalne empirycznie przekonanie o celowym ustroju wszechświata. Można wprawdzie zweryfikować rzetelność badaczy podających swoje wyniki, ale postęp

<sup>9</sup> Warto podkreślić, że w epistemologii Kleszcza niesprzeczność z twierdzeniami nauki nie jest uzasadnieniem dla tezy filozoficznej czy przekonania światopoglądowego, lecz tylko warunkiem ich racjonalności epistemicznej. Uzasadnieniem dla tezy filozoficznej jest podanie pewnych racji. Racją uzasadniającą może być np. argument dedukcyjny, jak w dowodzie ontologicznym na istnienie Boga w jednej z jego modalnych wersji na podstawie tezy rachunku S5, albo może nią być wykazanie siły eksplanacyjnej hipotezy teistycznej, co sugeruje, jak była o tym już wcześniej mowa, Kleszcz.

<sup>10</sup> Fizyka np. nie docieka, dlaczego istnieją prawa fizyki (Kleszcz 2017, s. 82).

w nauce możliwy jest również dlatego, że istnieje wiara w wartość poznawczą wyników osiągniętych przez innych (wiara typu A).

Wnikliwą analizę systemu twierdzeń naukowych i ich statusu epistemicznego znajdujemy w artykule Kleszcza poświęconego myśli Gastona Milhauda, francuskiego uczonego i wybitnego prekursora konwencjonalizmu jako stanowiska w filozofii nauki. Milhaud, badając dzieje nauki, wykazuje, że bardzo istotną rolę w formułowaniu teorii naukowych, zwłaszcza o wysokim stopniu ogólności i komplikacji, odgrywają subiektywna inicjatywa, przypadek, indywidualna wyobraźnia i spontaniczna kreatywność poszczególnych uczonych (Kleszcz 2019, s. 57). Kleszcz solidaryzuje się z tym wybitnym reprezentantem francuskiego konwencjonalizmu w krytyce pozytywistycznego dogmatyzmu, pisząc, że:

Nie daje się bowiem podtrzymać pozytywistyczna teza, iż nauka to połączenie komponenty empirycznej i logiki współczesnej, skoro decyzje racjonalne przekraczają te dwa czynniki i istotną rolę gra to, co nazywa się elementem wolnej kreacji, spontaniczności. Te uwagi i nastawienie krytyczne wobec pozytywizmu wszelakiego zdają się uzasadnione, zwłaszcza w świetle późniejszych dyskusji i krytyki tego nurtu. W mej opinii to stanowisko, jakie u niego [Milhauda] znajdujemy w odniesieniu do pozytywizmu mogłoby być zasadnie podtrzymywanym, także dzisiaj, czyli sto lat po śmierci francuskiego konwencjonalisty (2019, s. 59)<sup>11</sup>.

268

Te wypowiedzi zarówno samego Kleszcza, jak i autorów, z których poglądami się on zgadza, świadczą o bardzo wyważonej i wysubtelnionej ocenie statusu wiedzy naukowej i jej relacji do innych rodzajów poznania oraz relacji do szeroko pojętej wiary. Może się w tym kontekście nasuwać pytanie: czy wobec pojawiających się wyraźnie racji za osłabieniem uprzywilejowanej pozycji nauki w stosunku do innych form poznania, obejmujących również poznanie pozanaukowe, takie jak filozofia czy wiara religijna (C) lub światopogląd, nauka słusznie jest traktowana jako norma negatywna dla wiary (filozofii, teologii, religii)? Innymi słowy, czy niesprzeczność tez filozoficznych lub przekonań religijnych z teoriami nauki współczesnej winna rzeczywiście stanowić kryterium racjonalności dla wiary (światopoglądu)?

Ostatnie pytanie można jeszcze wyostrzyć, przywołując słynny argument Alvina Plantingi przeciwko naturalizmowi. Argument Plantingi, najogólniej ujmując, polega na tym, że jeśli uznamy teorię ewolucji za **naukową** teorię wyjaśniającą w pełni pochodzenie i naturę człowieka i jego zdolności poznawczych, to nie mamy wystarczających podstaw, aby sądzić, że nasze przekonania o świecie są prawdziwe. Zgodnie z teorią

<sup>11</sup> Warto przypomnieć, że Milhaud zmarł w Paryżu w 1918 r.

ewolucji, będącą dziś standardową i powszechnie uznaną teorią naukową dotyczącą pochodzenia gatunków, ludzkie władze poznawcze są rezultatem bezcelowych mutacji i doboru naturalnego organizmów walczących o przetrwanie. Treść przekonań, jakie mamy na temat świata, nie ma istotnego znaczenia dla naszego zachowania, które jest ewolucyjnie zaprogramowane w taki sposób, by maksymalizować szanse na przetrwanie biologiczne, a nie na poznawanie prawdy. Plantinga argumentuje, że przy założeniu naturalizmu metafizycznego (istnieją tylko przyroda i jej wytwory) oraz ewolucjonizmu prawdopodobieństwo, że nasze władze poznawcze są rzetelne w tym sensie, że najczęściej prowadzą nas do poznania prawdy, jest niskie, znacznie niższe niż prawdopodobieństwo, że prowadzą nas do fałszu. Istnieje więc powód do wątpienia w prawdziwość naszych przekonań. Możemy działać skutecznie mimo posiadania fałszywych przekonań (Plantinga 2019). Inaczej wyglądałaby sytuacja, zdaniem Plantingi, gdyby przyjąć, że człowiek nie jest ślepy i przypadkowym wytworem przyrody, która sama jest bezcelowa i bezrozumna, lecz jest dziełem Bożym. Innymi słowy, jeśli nasze przekonanie (metaprzekonanie), że nasze przekonania są przeważnie prawdziwe, ma być racjonalne, należy przyjąć, że istnieje Bóg, który pośrednio czy bezpośrednio spowodował powstanie gatunku ludzkiego i każdego ludzkiego umysłu.

## 6. Konkluzje

Epistemologia i, ogólniej mówiąc, filozofia Kleszcza radzą sobie z argumentem antynaturalistycznym Plantingi bardzo dobrze, ponieważ sama tezy naturalizmu metafizycznego nie zawiera. Nauka może być rzetelnym, a nawet najrzetelniejszym narzędziem poznawania świata przyrody i dlatego powinna być ona kryterium racjonalności dla przekonań pozanaukowych. Tak być powinno, ponieważ, według teizmu, zarówno świat, jak i ludzkie zdolności poznawcze zostały stworzone przez wszechmocnego i doskonale dobrego Boga. Byt o takich własnościach daje nam najwyższe możliwe gwarancje, że nasze poznanie, w tym poznanie naukowe, jest rzetelne i kieruje się ku prawdzie. Warto w tym miejscu przypomnieć myśl wielkiego racjonalisty i matematyka Gottfrieda W. Leibniza o tym, że cały świat jest dla człowieka wierzącego zbiorem znaków myśli Bożej (*cum Deus calculat et cogitationem exercet, mundus fit*). Samo objawienie poucza, że tym lepiej poznajemy Boga, im lepiej poznajemy świat. W kontekście tej myśli można powiedzieć, że nauki szczegółowe odgrywają ważną rolę w budowaniu i wzbogacaniu o nowe treści światopoglądu religijnego i że, jak argumentuje Kleszcz, wiara, w tym wiara religijna, jest racjonalna, a w każdym razie może być racjonalna.

Racjonalna jest taka wiara, która spełnia określone kryteria racjonalności, ale same te kryteria można racjonalnie formułować na gruncie teizmu, przyjmując światopogląd, którego fundamentem jest twierdzenie, że istnieje wszechmocna i doskonale dobra osoba, stwórca tego oto świata, w którym żyjemy i uprawiamy badania naukowe. Osobę tę w tradycji metafizycznej i religijnej nazywa się Bogiem. Wydaje się, że takie właśnie stanowisko jest bliskie poglądom Kleszcza, który, przypomnijmy jeszcze raz, stwierdza, że:

Argumentacja na rzecz pewnego systemu przekonań religijnych, np. teizmu [światopoglądu] mogłaby zmierzać do wskazania, że lepiej niż naturalizm wiąże on w pewną całość, dane jakich dostarcza nam doświadczenie w tej sferze (2007, s. 106).

W naszym przekonaniu argumentacja taka nie tylko może zmierzać do wskazania, że teizm lepiej niż ateizm wiąże w pewną całość dane, które dostarcza nam doświadczenie, ale też może ona wykazać, że światopogląd teistyczny lepiej niż ateizm zaspokaja najgłębsze ludzkie pragnienia, takie jak pragnienie sprawiedliwości, prawdy, dobra i piękna. Kleszcz, formułując swoją gradualistyczną koncepcję epistemicznej racjonalności przekonań, dostarcza narzędzia teoretyczne i ukazuje możliwości obrony racjonalnej wiary obejmującej fundamentalne egzystencjalnie prawdy metafizyczne i religijne.

270

## Bibliografia

- Ajdukiewicz K. (1934), *Logistyczny antyirracjonalizm w Polsce*, „Przegląd Filozoficzny” 37, 4, s. 399–408.
- Cherniak C. (1986), *Minimal Rationality*, The MIT Press, Cambridge.
- Dąbska I. (1938), *Irracjonalizm a poznanie naukowe*, „Kwartalnik Filozoficzny” 14, s. 83–118.
- Kleszcz R. (1998), *O racjonalności. Studium epistemologiczno-metodologiczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Kleszcz R. (2007), *O rozumie i wartościach*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi, Łódź.
- Kleszcz R. (2012), *Logika, wszechmoc, Bóg*, „Filo-Sofija” 19, s. 37–52.
- Kleszcz R. (2013), *Metoda i wartości*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa.
- Kleszcz R. (2015), *O filozofii religii, wszechmocny Boga oraz ograniczoności naszego języka*, „Filo-Sofija” 30, s. 199–214.
- Kleszcz R. (2017), *Uwagi o granicach poznania naukowego*, „Filo-Sofija” 37, s. 73–92.
- Kleszcz R. (2019), *Gaston Milhaud – filozofia, nauka, racjonalność*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 3(111), s. 45–62.
- Łukasiewicz J. (2013), *Pamiętnik*, [w:] J. Jadacki, P. Surma (red.), *Jan Łukasiewicz. Pamiętnik*. Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa.
- Odoj E. (2015), *Spory epistemologiczne we współczesnej filozofii religii*, [w:] S. Janeczek, A. Starościc (red.), *Epistemologia*, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 415–440.

- Plantinga A. (2019), *Ewolucyjny argument przeciwko naturalizmowi*, [w:] P. Gutowski, M. Iwanicki (red.), *Teizm, ateizm i religia. Najnowsze spory w analitycznej filozofii religii*, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 587–601.
- Salamucha J. (1997), *Teologia i filozofia*, [w:] J. Jadacki, K. Świątorzecka (red.), *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, s. 47–50.
- Salamucha J. (1997a), *Struktura katolickiego poglądu na świat*, [w:] J. Jadacki, K. Świątorzecka (red.), *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, s. 41–47.
- Tatarkiewicz W. (1971), *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne. Pisma zebrane*, PWN, Warszawa.
- Twardowski K. [1929] (1965), *Przemówienie wygłoszone na obchodzie dwudziestopięcioletnia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie dnia 12 lutego 1929*, [w:] idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa, s. 379–384.
- Twardowski K. (1965), *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa.
- Wittgenstein L. (1972), *Dociekania filozoficzne*, PWN, Warszawa.
- Woleński J. (1985), *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, PWN, Warszawa.

**Streszczenie:** *O racjonalności przekonań światopoglądowych w ujęciu Ryszarda Kleszcza*

Artykuł przedstawia stanowisko epistemologiczne Ryszarda Kleszcza, a w szczególności jego koncepcję racjonalności przekonań. Teza, której staram się bronić, głosi, że koncepcja Kleszcza nawiązuje do idei logicznego racjonalizmu typowej dla Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, ale też w oryginalny sposób rozwija i modyfikuje pogląd broniony przez Kazimierza Twardowskiego i jego uczniów. Kleszcz argumentuje za tezą, że binarna klasyfikacja przekonań na racjonalne i nieracjonalne jest trudna do utrzymania i że bardziej uzasadnione jest wprowadzenie stopni racjonalnością przekonań. Według tej koncepcji racjonalne w pewnym stopniu są również przekonania metafizyczne i religijne.

**Słowa kluczowe:** epistemologia, przekonanie, nauka, racjonalność, metafizyka

**Summary:** *On the Rationality of Worldview Beliefs According to Ryszard Kleszcz*

The paper discusses Ryszard Kleszcz's epistemological views, with the focus on his conception of rationality of beliefs. It aims to show that Kleszcz has adopted many of the ideas of logical rationalism typical of the Lvov-Warsaw School, but these ideas have been developed and significantly modified in his works. Kleszcz argues that the binary division of beliefs into rational and irrational is difficult to defend, and it is more justified and practicable to hold that belief's rationality is gradable; thus, metaphysical and religious beliefs could be – to a certain degree – rational as well.

**Keywords:** epistemology, belief, science, rationality, metaphysics





Janusz Maciaszek

Uniwersytet Łódzki

## POJĘCIE RACJONALNOŚCI U DONALDA DAVIDSONA

Pojęcie racjonalności jest jednym z tych pojęć, które stanowią źródło ciągłych nieporozumień i sporów w filozofii. Dostojny Jubilat w swoich licznych publikacjach z tego zakresu niewątpliwie przyczynił się do usystematyzowania licznych znaczeń tego pojęcia. Celem tego artykułu jest prezentacja i analiza bardzo oryginalnego pojęcia racjonalności, które występuje u Donalda Davidsona. Nie oznacza to, że pojęcie to występuje u niego *explicite* – jestem jednak przekonany, że da się je odtworzyć, odwołując się do całości jego systemu filozoficznego. Na pierwszy rzut oka wydawać się może, że Davidson operuje przynajmniej dwoma pojęciami racjonalności. Racjonalność przejawiająca się w mówieniu oraz postawach propozycyjnych ma charakter logiczny i związana jest przede wszystkim z posiadaniem koherentnej sieci przekonań i postaw propozycyjnych, które mogą być aktualizowane za pomocą wypowiedzi zdań. Z kolei racjonalność w działaniu związana jest z racjami lub powodami, dla których podmiot owo działanie podjął. Jednak – jak postaram się pokazać – stanowią one różne, lecz nieodłączne aspekty tego ogólnego pojęcia racjonalności. Racjonalność w ogólnym sensie jest tożsama z umiejętnością myślenia.

273

### 1. System filozoficzny Davidsona

Nie jest możliwe zrozumienie złożonego pojęcia racjonalności u Davidsona bez odwołania do całości jego systemu filozoficznego. Sprawę niewątpliwie utrudnia to, że filozof nie przedstawił swojego systemu w żadnej monografii, lecz zarysował go w ponad 200 artykułach powstałych na przestrzeni 40 lat. Na system ten składają się artykuły z zakresu filozofii języka, filozofii działania, epistemologii oraz filozofii psychologii, aby wymienić jedynie te składowe jego systemu, które odpowiadają głównym dyscyplinom filozoficznym. Niewątpliwą cechą tego systemu

jest homocentryzm, który przejawia się przede wszystkim w wadze przykładanej do języka, myślenia i działania, które uwikłane są Davidsonowskie pojęcie racjonalności.

Punkt wyjścia systemu Davidsona stanowią filozofia języka i metafizyka. Ta ostatnia ma wobec pierwszej w pewnym sensie charakter wtórny, gdyż dopuszcza – wzorem Willarda Van Ormana Quine’a i Rudolfa Carnapa – istnienie jedynie tych bytów, które są postulowane przez teorię języka. W przypadku metafizyki Davidsona są to obiekty jednostkowe (indywidua) oraz zdarzenia. Obiekty jednostkowe są bytami postulowanymi przez Alfreda Tarskiego semantyczną definicję prawdy, której podstawowym pojęciem jest spełnianie formuły zdaniowej przez nieskończone ciągi obiektów. Semantyczna definicja prawdy odgrywa w filozofii języka Davidsona rolę teorii znaczenia, możliwość konstruowania semantycznej definicji prawdy<sup>1</sup> dla wypowiedzi języka naturalnego zaś stanowi – co będę starał się pokazać dalej – podstawowy wyznacznik racjonalności podmiotu. Davidson – podobnie jak wielu filozofów po zwrocie ku językowi – potraktował filozofię języka jako centralny element swojego systemu, gdyż każdy system filozoficzny budowany być musi w jakimś języku, ten zaś nie jest przezroczysty i pociąga za sobą pewne zobowiązania ontologiczne. Semantyczna definicja pozwala nadać sens wyrażeniom badanego języka i również nie jest wolna od zobowiązań ontologicznych, które jednak musimy zaakceptować. Możemy zatem sensownie mówić o powszechnikach, ale nie musimy uznawać ich istnienia; nie możemy natomiast odrzucić istnienia bytów jednostkowych, gdyż oznaczałoby to *de facto* rezygnację z teorii języka<sup>2</sup>.

Davidson postuluje istnienie zdarzeń jako bytów (ewentyzm) i pokazuje, że semantyczną definicję prawdy można zastosować do zdań z tzw. przysłówkami działania (*adverbs of action*), analizując owe zdania w sposób dopuszczający kwantyfikowanie po zdarzeniach (Davidson 1967; 1985). W takim przypadku w semantycznej definicji prawdy, która stanowi teorię znaczenia języka zawierającego takie zdania, muszą pojawić się nieskończone ciągi zdarzeń, przez które zdania te są spełniane. W konsekwencji należy uznać istnienie zdarzeń jako bytów<sup>3</sup>. Uwagi te, chociaż nie

<sup>1</sup> Sformułowania tego nie należy rozumieć dosłownie. Konstruowanie semantycznej definicji prawdy stanowi u Davidsona model aktualizowania kompetencji semantycznej w procesie interpretowania wypowiedzi innego człowieka.

<sup>2</sup> Z powodu braku miejsca pominię uzasadnienia tezy, że semantyczna definicja prawdy w stylu Tarskiego jest teorią języka, którą powinniśmy zaakceptować. Pozwala ona nadać sens wyrażeniom, które nie posiadają odniesień przy minimalnych zobowiązaniach ontologicznych.

<sup>3</sup> Przypomina to znany slogan autorstwa Quine’a: „Istnieć to być wartością zmiennej w zasięgu kwantifikatora”.

wydają się bezpośrednio związane z analizowanym tu pojęciem racjonalności, są niezbędne dla zrozumienia tego pojęcia. Obiekty jednostkowe uczestniczą w zdarzeniach, te ostatnie zaś wchodzą w związki przyczynowo-skutkowe, które to związki (relacje) stanowią ostatni element metafizyki Davidsona.

W przypadku relacji przyczynowej Davidson zastosował tę samą strategię co w przypadku zdań o zdarzeniach. W wielu artykułach pokazał bowiem, że dla jednostkowych zdań o związku przyczynowo-skutkowym w postaci „zdarzenie *A* jest przyczyną zdarzenia *B*” nie da się we wszystkich przypadkach zredukować wyrażenia relacyjnego „przyczyna” do stałych logicznych. Pierwszym, a zarazem najważniejszym artykułem na ten temat jest *Causal Relations* (Davidson 1967a). Główna jego idea głosi, że w pewnych językach, np. w języku psychologii popularnej, nie da się sformułować ścisłych praw przyczynowych. Ponieważ prawa przyczynowe, które mogą być formułowane jedynie w języku fizykalnym, są budowane za pomocą stałych logicznych, bez użycia terminu „przyczyna”, to jednostkowych zdań o związku przyczynowym formułowanych w językach niefizykalistycznych nie da się zredukować do zdań zbudowanych jedynie za pomocą stałych logicznych<sup>4</sup>. W konsekwencji należy uznać istnienie związku przyczynowego. Zastosowanie strategii zobowiązań ontologicznych do związku przyczynowego możliwe jest przy założeniu, że języki niefizykalistyczne, a przede wszystkim język psychologii popularnej, są nieprzetłumaczalne na język fizykalistyczny. Problemowi temu Davidson poświęcił cykl artykułów zebranych w III części (Davidson 2001). Filozof nie był zatem „czystym fizykalistą”, bo nie uznawał redukcji predykatów psychologicznych do predykatów fizykalnych. Odrzucając redukcję pojęciową, akceptował jednocześnie redukcję ontologiczną, tj. uznawał, że każde zdarzenie psychiczne jest jednocześnie zdarzeniem fizycznym (monizm).

## 2. Racjonalność w działaniu

Nad filozofią języka oraz metafizyką Davidson nadbudowuje swoją teorię działania. Istota ludzka jako obiekt jednostkowy uczestniczy w zdarzeniach, niekiedy zaś jest sprawcą (*agent*) działania (*action*). W *Actions, Reasons, and Causes* (Davidson 1963) definiuje działanie jako zdarzenie, które ma powód (*reason*)<sup>5</sup> będący jednocześnie jego przyczyną. Powód

<sup>4</sup> Rozwiązanie to stanowi istotę poglądu zwanego monizmem anomalnym, wedle którego wolność ludzka to nic innego, jak nieprzewidywalność zdarzeń psychicznych.

<sup>5</sup> Zamiast terminu „powód” można używać terminu „racja”.

działania jest pewnym zdarzeniem psychicznym, które może być opisane jako para postaw propozycjonalnych: tzw. przednastawienia (*proattitude*)<sup>6</sup> do działań pewnego typu oraz przekonania, że podjęte działanie należy do tego typu<sup>7</sup>. Rozpatrzmy bardzo często cytowany, lecz wbrew pozorom niełatwy fragment:

Przekręcam włącznik, włączam światło i oświetlam pokój. Jednocześnie nieświadomie ostrzegam domokrażcę, że jestem w domu. W tym przypadku nie musiałem wykonywać czterech czynności, lecz jedynie jedną, dla której podałem cztery opisy. Przekręciłem włącznik gdyż chciałem włączyć światło, mówiąc zaś, że chciałem włączyć światło, wyjaśniam (podaję powód lub rację) przekręcenia włącznika. Jednak podając ten powód [tj. chęć włączenia światła – J.M.], nie racjonalizuję [nie wyjaśniam – J.M.] ostrzeżenia domokrażcy ani oświetlenia pokoju (Davidson 1963, s. 686–687; tłum. J.M.).

276

Zdaniem Davidsona każde działanie może mieć potencjalnie nieograniczenie wiele opisów. Jednak nie w każdym opisie działania odwołujemy się do jego powodu. W naszym przypadku powodami działania były chęć włączenia światła (przednastawienie) oraz przekonanie, że przekręcenie włącznika jest działaniem tego typu. A zatem pierwszy opis tego samego działania, tj. „przekręcam włącznik”, odwołuje się do przekonania, drugi zaś, „włączam światło”, do przednastawienia. Zdarzenie mentalne, które można opisać jako aktualizacja chęci włączenia światła oraz wiedzy, że przekręcenie włącznika jest działaniem tego właśnie typu, jest przyczyną działania, które można opisać na każdy z podanych czterech sposobów, bez względu na to, czy opisy te są sprawcy znane, czy też – jak w przypadku ostrzeżenia domokrażcy – pozostają nieznanne. Relacja przyczynowa zachodzi bowiem między zdarzeniami bez względu na to, jak zostały one opisane.

Od obiektywnie zachodzącej relacji przyczynowej należy odróżnić logiczną relację wyjaśniania (racjonalizacji)<sup>8</sup>, która zachodzi między zdarzeniami jedynie przy pewnych ich opisach. Chęć włączenia światła (zdarzenie mentalne) racjonalizuje działanie opisane jako przekręcenie włącznika. W tym momencie konieczne jednak jest pewne wyjaśnienie cytowanego fragmentu. Sama aktualizacja chęci włączenia światła nie racjonalizuje działania opisanego jako przekręcenia włącznika – czyni to dopiero przy swoim pełnym opisie uzupełnionym o wiedzę, że przekręcenie włącznika jest właśnie działaniem tego typu. Jest tak dlatego, że gdyby sprawca myślał, że – jak jest to obecnie – włączanie światła polega

<sup>6</sup> W późniejszych artykułach termin *proattitude* zastąpił terminem *desire* (pragnienie).

<sup>7</sup> Postawy propozycjonalne są oczywiście jedynie pewnymi dyspozycjami, a więc w sensie ścisłym powód jest zdarzeniem mentalnym aktualizującym owe postawy.

<sup>8</sup> Niekiedy Davidson używa terminu *justification*.

na naciskaniu włącznika, chęć włączenia światła nie wyjaśniałaby, dlaczego sprawca przypadkowo przekręcił włącznik i włączył światło<sup>9</sup>. Należy również zauważyć, że gdyby udało się opisać powód tego działania (zdarzenie mentalne) nie w kategoriach intencjonalnych, lecz jako pobudzenie pewnej części układu nerwowego, to nie można by w tym przypadku mówić o racjonalizacji działania przy jakimkolwiek jego opisie<sup>10</sup>.

Oczywiście chęć zapalenia światła nie racjonalizuje ostrzeżenia domokrażcy, gdyż sprawca nie miał takiego zamiaru, a nawet nie był tego świadomy. Pewien problem może stwarzać natomiast stwierdzenie Davidsona, że chęć zapalenia światła nie racjonalizuje oświetlenia pokoju. Można to jednak wyjaśnić w sposób następujący – oświetlenie się pokoju oraz uświadomienie sobie przez domokrażcę, że ktoś jest w domu, są skutkami działania. Działanie, o którym mowa, nazywam ostrzeżeniem domokrażcy, gdy faktycznie domokrażca poczuł się ostrzeżony, a oświetleniem pokoju, gdy faktycznie pokój stał się oświetlony. Opisy te mogłem zastosować do tego działania jedynie wtedy, gdy pojawiły się odpowiednie skutki<sup>11</sup>. A zatem, w odróżnieniu od opisu działania jako przekręcenia włącznika, opisy w kategoriach oświetlenia pokoju lub ostrzeżenia domokrażcy możliwe są nie dzięki związkom natury logicznej, lecz obiektywnie zachodzącego związku przyczynowego. Oczywiście w obu przypadkach zachodzi wyraźna różnica natury „statystycznej”, która jednak nie ma tutaj istotnego znaczenia. W normalnych warunkach zdarzenie polegające na tym, że domokrażca poczuł się ostrzeżony jako skutek przekręcenia włącznika, zdarza się bowiem raczej rzadko, pojawienie się światła w pokoju zaś – znacznie częściej<sup>12</sup>.

W przypadku działania mamy zatem dwa porządki: przyczynowy, który jest niezależny od opisu działań i zdarzeń, oraz zależny od opisu porządek racjonalizacji. W świecie zdarzeń fizycznych zachodzą związki przyczynowe, lecz nie ma mowy o racjonalizacji, gdyż można o niej

<sup>9</sup> W późniejszych publikacjach Davidson wielokrotnie podkreślał, że podając opis powodu, zazwyczaj czynimy to w sposób eliptyczny, pomijając oczywistą część tego opisu.

<sup>10</sup> Davidson był monistą i uważał, że każde zdarzenie psychiczne jest jednocześnie zdarzeniem fizycznym. O racjonalności może być mowa jedynie w przypadku opisów zdarzeń mentalnych za pomocą kategorii psychologicznych (postaw propozycyjalnych).

<sup>11</sup> Gdy sprawca działa z zamiarem osiągnięcia określonego celu będącego skutkiem działania, spodziewany skutek może posłużyć do opisu działania dopiero, gdy zaistnieje. Do tego czasu można jedynie nazywać działanie próbą lub usiłowaniem.

<sup>12</sup> Można bowiem powiedzieć „Przekręciłem włącznik, włączyłem światło i nadal pozostało ciemno”. Opisane tu problemy spowodowane są przede wszystkim chwytliwością znaczeniową wielu wyrażen języka potocznego. W proponowanej tu interpretacji „włączyć światło” jest synonimem „spróbować rozświetlić pokój”. Można sobie bowiem wyobrazić mało prawdopodobną sytuację rodem z filmów SF, że w pokoju znajduje się tajemnicze urządzenie, np. mikroskopowa czarna dziura pochłaniająca promieniowanie świetlne. W takim przypadku pomimo włączenia światła pokój pozostałby ciemny.

mówić jedynie wtedy, gdy przypiszemy sprawcy powód działania. Przypisanie powodu działania stanowi kryterium odróżnienia naszych działań od zdarzeń, w których jedynie uczestniczymy. Do tych ostatnich należą, poza wieloma przypadkami wątpliwymi, bezwolne odruchy, napady epilepsji, potykanie się oraz zasypianie i budzenie się. Oczywiście pewnymi działaniami można wywołać wymienione zdarzenia, ale to owe działania mają swoje powody, nie zaś wywołane przez nie zdarzenia<sup>13</sup>. Działanie jest zatem zdarzeniem, które ma powód, tj. takie zdarzenie, które można racjonalizować przy pewnym jego opisie<sup>14</sup>. W konsekwencji każde działanie jest z definicji racjonalne. Jak widać wyraźnie, nie chodzi tu o racjonalność w sensie normatywnym, lecz jedynie opisowym<sup>15</sup>. Działanie ludzkie może bowiem być uznane za przejaw głupoty, bezmyślności i niekonsekwencji, lecz skoro jest uznane za działanie, musiało mieć jakiś powód.

Aby można było mówić o działaniach, tj. przypisywać powody zdarzeniom, w których sprawca uczestniczy, musimy przypisywać mu postawy propozycjonalne. W przypadku przednastawienia nie musi to być jedynie chęć, lecz może to być poczucie obowiązku, preferencja, wartość etyczna, pogląd estetyczny, uprzedzenie społeczne itp., w drugiej części opisu powodu zaś, poza przekonaniem i wiedzą, można odwołać się do przypuszczeń, pamięci, zauważania czy percypowania (por. Davidson [1963] 2001, s. 3–4). A zatem przypisanie sprawcy działania wiąże się z przypisaniem mu postaw propozycjonalnych, co prowadzi nas w stronę Davidsonowskiej teorii interpretacji.

278

### 3. Racjonalność w interpretacji

W swych pismach semantycznych z lat 60. Davidson traktował semantyczną definicję prawdy jako teorię znaczenia. Nie wchodząc w daleko idące szczegóły, można powiedzieć, że semantyczna definicja prawdy w pewien sposób podaje znaczenia wyrażen interpretowanego języka

<sup>13</sup> Nastawiając budzik, chcę wywołać zdarzenie, które polega na obudzeniu się o określonej godzinie. Podobnie samobójstwo lub zabójstwo jest działaniem, którego skutkiem jest zdarzenie polegające na czyjeś śmierci.

<sup>14</sup> Sam Davidson pisze, że działanie jest zdarzeniem, które przy pewnym opisie jest zamierzone. Zamiar, czyli intencja, ujawnia się bowiem w powodzie działania.

<sup>15</sup> Termin „normatywność” ma wiele znaczeń. W pewnym sensie tego terminu racjonalność działania jest oczywiście normatywna, gdyż w opisie powodu używamy terminów normatywnych (postaw propozycjonalnych). Określając racjonalność działania jako pojęcie opisowe, mam na myśli to, że nie ma tu norm rozumianych jako imperatywów racjonalnego działania, które mogą być spełnione przez konkretne działania w różnym stopniu. Według Davidsona racjonalność jest cechą definicyjną działania. To, co jest nieracjonalne, w podanym sensie działaniem być nie może.

(języka przedmiotowego), a czyni to poprzez przekład tego języka na metajęzyk, w którym zbudowana jest teoria prawdy. Oczywiście owo podawanie znaczeń może mieć miejsce jedynie dla osoby, która zbudowała semantyczną definicję prawdy będącą reprezentacją aktualizacji jej kompetencji semantycznej.

Z semantycznej definicji prawdy wynikają T-zdania postaci:

Zdanie „Z” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy  $p^{16}$ ,

gdzie „p” jest przekładem zdania „Z” języka przedmiotowego na metajęzyk. Gdy zbudowaliśmy już semantyczną definicję prawdy, możemy zastąpić wszystkie T-zdania przez M-zdania postaci:

Zdanie „Z” znaczy, że  $p^{17}$ .

W pismach semantycznych powstałych w pierwszym okresie Davidson koncentrował się głównie na stosowaniu semantycznej definicji prawdy do analizy różnych obszarów języka naturalnego, np. do zdań okazjonalnych lub zdań nieekstensjonalnych. W drugim okresie, zapoczątkowanym powstałym w 1973 r. artykułem *Radical interpretation*, Davidson zwrócił się w stronę procesu budowania semantycznej definicji prawdy, co doprowadziło go do konieczności sformułowania pewnych warunków pragmatycznych. Warunkiem takim, a właściwie szeregiem warunków, jest zasada życzliwości.

Zanim jednak przyjrzymy się zasadzie życzliwości, zwróćmy uwagę, że w swych wczesnych pismach semantycznych Davidson pisał przede wszystkim o semantycznej definicji prawdy jako teorii znaczenia języka naturalnego. Kiedy jednak konstruujemy semantyczną definicję prawdy, nie czynimy tego faktycznie dla abstrakcyjnego języka, lecz

<sup>16</sup> Sam Tarski traktował T-zdania jako częściowe definicje prawdy, zakładając jednocześnie znajomość przekładu z języka przedmiotowego na metajęzyk. Davidson dokonał pewnego rodzaju odwrócenia. Zakładając, że prawda jest pojęciem pierwotnym i niedefiniowalnym, uznał, że semantyczna definicja prawdy – zwana przez niego zazwyczaj teorią prawdy – podaje przekład z języka przedmiotowego na metajęzyk. Ponadto Tarski najczęściej zakładał, że metajęzyk obejmuje język przedmiotowy. Stąd wziął się bardzo popularny, ale jednocześnie bardzo mylący przykład T-zdania:

Zdanie „Śnieg jest biały” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy śnieg jest biały,

który sugeruje trywialność pojęcia prawdy. Gdy językiem przedmiotowym jest język angielski, trywialny charakter T-zdania znika:

Zdanie „*Snow is white*” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy śnieg jest biały.

<sup>17</sup> Sprawę tę szczegółowo rozważam w (Maciaszek 2019). Najbardziej reprezentatywną pracą z tego okresu jest słynny artykuł Davidsona *Prawda i znaczenie* (1967b).



dla konkretnych wypowiedzeń drugiej osoby. Innymi słowy, przypisywanie znaczeń wypowiedzeniom tej osoby jest w istocie interpretowaniem owych wypowiedzeń. Ogół wypowiedzeń, które mogą zostać użyte w rozmowie „tu i teraz”, Davidson nazywa idiolektem osoby mówiącej. Interpretowanie polega zatem na konstruowaniu teorii prawdy budowanej w idiolekcie interpretatora dla idiolektu osoby interpretowanej. Tak rozumiany proces interpretacji ma charakter ciągły, tj. jesteśmy zawsze gotowi weryfikować semantyczną definicję prawdy na podstawie dostępnych nam nowych świadectw. Aby to wyjaśnić, odwołajmy się do prostego przykładu. Wyobraźmy sobie, że rozmawiamy z obcokrajowcem, który nie włada jeszcze biegle językiem polskim. Rozmówca nasz deklaruje, że lubi kolor zielony, że ma zielone ściany w domu itp. Konstruujemy zatem teorię prawdy, z której wynika m.in. T-zdanie:

Zdanie (w idiolekcie interpretatora) „Trawa jest zielona” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy trawa jest zielona.

Wyobraźmy sobie obecnie, że nasz rozmówca, wskazując na wyraźnie pożółkłą od suszy trawę, mówi smutnym głosem: „Ta trawa jest zielona”. Oczywiście jedno zaskakujące wypowiedzenie nie stanowi jeszcze podstawy do sfalsyfikowania dotychczasowej teorii prawdy. Stanowi jednak podstawę do tego, aby ją przetestować, co w naszym przypadku może prowadzić do wniosku, że nasz rozmówca „przestawił” nazwy kolorów w języku polskim. W takim przypadku musimy zastąpić dotychczasową teorię prawdy teorią, z której wynika m.in. T-zdanie:

Zdanie (w idiolekcie interpretatora) „Trawa jest zielona” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy trawa jest żółta.

Zastanówmy się obecnie nad warunkami możliwości zmiany teorii prawdy. Przede wszystkim musimy przypisać naszemu rozmówcy przekonania (oraz inne postawy propozycjonalne), np. przekonanie, że trawa, o której mowa, jest żółta. Interpretowanie polega zatem na jednoczesnym przypisywaniu słowom mówiącego znaczeń (budowanie teorii prawdy) oraz przypisywanie mu przekonań i innych postaw propozycjonalnych. Proces ten odbywa się zawsze w obecności pewnych świadectw. Świadectwami tymi są również ludzkie działania, które – jak pamiętamy – świadczą o zamiarach i przekonaniach sprawcy.

Część przekonań oraz innych postaw ma charakter empiryczny; część ma charakter analityczny. W podanym wyżej przykładzie zakładamy, że rozmówca funkcjonuje w świecie tak samo jak my, tj. nie może być tak, że wszystkie rzeczy żółte postrzega jako żółte, lecz jedynie żółtą

trawę postrzega jako zieloną. Podobnie jeśli nasz obcokrajowiec utrzymuje, że dwa plus dwa równa się trzy, nie uznamy go za osobę słabą z matematyki, lecz uznamy, że myli polskie liczebniki. Oczywiście w procesie interpretacji nie jest wymagana pełna zgoda przekonań i innych postaw interpretowanego i interpretatora – możemy różnić się w bardzo wielu sprawach. Jednak warunkiem możliwości interpretacji jest uznanie, że nasz rozmówca jest istotą racjonalną. Założenie to leży u podstaw zasady życzliwości, której analiza pozwala jednocześnie na wyeksplikowanie Davidsonowskiego rozumienia racjonalności.

Zasada życzliwości przybierała w pismach Davidsona różną postać. Niekiedy polegała na uznaniu, że większość przekonań interpretowanego oraz interpretatora jest prawdziwych, co oznacza, że niemożliwy jest masowy błąd. Niekiedy Davidson formułował ją w postaci wymogu znacznej zgodności przekonań interpretowanego i interpretatora. Przy bliższej analizie wszystkie te sformułowania okazują się ściśle ze sobą związane i prowadzą do dojrzałego sformułowania zasady życzliwości z artykułu *Three Varieties of Knowledge* (Davidson 1991), w którym wyróżnia jej dwie podstawowe wersje, nazywane odpowiednio zasadą koherencji oraz zasadą korespondencji.

Pierwsza z tych zasad głosi, że interpretując słowa drugiego człowieka, zakładamy, że jego przekonania oraz inne postawy tworzą w miarę koherentny system. Oczywiście wymóg logicznej niesprzeczności jest w tym przypadku zbyt wygórowany. Chodzi tu raczej o niesprzeczność lokalną – zakładamy bowiem, że nikt nie wygłasza w danym momencie jawnych i oczywistych sprzeczności. Jak łatwo zauważyć, tak rozumiana zasada nie jest bezwyjątkową regułą, gdyż dość często przypisujemy innym ludziom głoszenie sprzecznych poglądów. Fakt ten stanowi jednak dla Davidsona argument na rzecz tego aspektu racjonalności człowieka. Przypisanie komuś niekoherencji poglądów jest bowiem możliwe jedynie dzięki temu, że interpretując jego wypowiedzenia, zakłada się obowiązywanie zasady koherencji, czyli *de facto* zakłada się jego racjonalność. Nieobowiązywanie tej zasady, czyli uznanie całkowitej niespójności przekonań interpretowanego, sprawiłoby, że nie dałoby się zinterpretować jego słów, a w konsekwencji nie miałyby sensu zarzucanie mu niekoherencji, gdyż jego wypowiedzenia byłyby dla nas jedynie bezsensownymi dźwiękami, które są jedynie równokształtne z wyrażeniami jakiegoś języka<sup>18</sup>. Podkreślony przez zasadę koherencji aspekt racjonalności jest raczej niekontrowersyjny, gdyż wiąże się przypisaniem interpretowanemu przynajmniej minimum logiki.

<sup>18</sup> Byłby to przypadek papugi powtarzającej zasłyszane słowa bez zrozumienia lub osoby dotkniętej skrajnym przypadkiem choroby psychicznej.

Drugą zasadę, która stanowi o innym aspekcie racjonalności, Davidson określił mianem zasady korespondencji. Wbrew nazwie zasady tej nie należy bezpośrednio łączyć z korespondencyjną teorią prawdy. Zasada korespondencji głosi, że reakcje werbalne i pozawerbalne interpretowanego i interpretatora są skutkami tych samych zdarzeń w świecie zewnętrznym, co stanowi jeden z warunków możliwości wzajemnej interpretacji. Wobec dostępnych i wyraźnych zdarzeń, np. grzmotu podczas burzy, zakładamy, że interpretowany uznaje – podobnie jak my – że grzmi, czemu może dać wyraz odpowiednim zachowaniem językowym, wypowiadając eliptyczne zdanie „Grzmi” lub działaniem, np. szukając bezpiecznego miejsca. Oczywiście w poszczególnych przypadkach możemy się mylić, np. uznać detonację za grzmot, ale stwierdzenie pomyłki jest możliwe jedynie dzięki temu, że w przeważającej większości przypadków zasada korespondencji obowiązuje. Podobnie jak w przypadku zasady koherencji, warunkiem możliwości stwierdzenia pomyłki jest założenie pewnego rodzaju racjonalności człowieka – racjonalności, którą proponuję nazwać racjonalnością eksternalistyczną. Aby jednak uzasadnić istnienie tego aspektu racjonalności, musimy się odwołać do Davidsonowskiej teorii poznania<sup>19</sup>.

#### 4. Poznanie, język i myślenie

We wspomnianym już artykule *Three Varieties of Knowledge* Davidson wprowadził bardzo ważne z naszego punktu widzenia pojęcie triangulacji, która jest warunkiem znajomości języka (idiolektu) oraz warunkiem możliwości interpretowania innych ludzi. Polega ona na przebyciu przez podmiot procesu uczenia się języka polegającego na przyczynowych interakcjach z obiektywnie istniejącą rzeczywistością oraz językowych interakcjach z drugim podmiotem<sup>20</sup>, która ma dostęp do tej samej rzeczywistości.

W procesie triangulacji, ucząc się języka, podmiot poznaje świat, poznaje samego siebie oraz poznaje drugi podmiot. Odpowiadają temu trzy rodzaje wiedzy: wiedza obiektywna (na temat niezależnej od podmiotu rzeczywistości), wiedza subiektywna (na temat własnych postaw propozycyjalnych – przekonań, pragnień, preferencji itp.) oraz wiedza intersubiektywna (na temat postaw propozycyjalnych drugiego człowieka). Wymienione trzy rodzaje wiedzy muszą być zwerbalizowane – bez języka

<sup>19</sup> Prace epistemologiczne Davidsona zostały zebrane głównie w tomie *Subjective, Intersubjective, Objective* (2001).

<sup>20</sup> Praktycznie ów drugi podmiot nie jest jeden, lecz są nimi członkowie pewnej wspólnoty językowej.

nie ma wiedzy w ścisłym tego słowa znaczeniu. Argumenty na rzecz tej tezy Davidson podał m.in. w artykule *Zwierzęta racjonalne* (1982), w którym argumentuje, że tylko istoty obdarzone językiem mogą myśleć. Przez myślenie Davidson rozumie aktualizowanie postaw propozycjonalnych, co oznacza, że znajomość języka jest warunkiem koniecznym racjonalności.

W tym miejscu ktoś mógłby zaprotestować, mówiąc, że zwierzęta również myślą, gdyż pragną czegoś, wolą coś od czegoś innego, a niekiedy miewają przekonania (jak pies, który szczeka pod drzewem, gdyż jest błędnie przekonany, że na drzewie siedzi kot). Wedle Davidsona nie mamy tu jednak do czynienia z przypadkiem posiadania postaw propozycjonalnych, lecz jedynie z nieuprawnionym zastosowaniem terminów psychologii popularnej do zwierząt. Czynimy tak, gdyż brak nam adekwatnych terminów do opisu przeżyć zwierząt – Davidson nie odmawia bowiem zwierzętom przeżyć świadomych, wielokrotnie podkreślając, że potrafią one doskonale rozwiązywać problemy, zapamiętywać, przeżywać emocje itp.

Dlaczego zatem brak umiejętności posługiwania się językiem sprawia, że zwierzęta nie myślą, a w konsekwencji nie są istotami racjonalnymi? Pod pewnym względem jest to oczywiste – zwierzęta nie potrafią przeprowadzać operacji matematycznych, pisać poezji czy delektować się literaturą. Aby to czynić, konieczna jest niewątpliwie znajomość języka. Jednak przy potocznym rozumieniu tego pojęcia jesteśmy niekiedy gotowi przypisywać zwierzętom większy stopień racjonalności w działaniu niż niektórym ludziom. Należy jednak pamiętać, że działania z definicji mają powód, który musi być opisany w języku postaw propozycjonalnych. Warto zatem zastanowić się, czy zwierzęta faktycznie potrafią działać w sensie podanym przez Davidsona.

Na pierwszy rzut oka sprawa wydaje się oczywista. Uważamy, że zwierzęta przynajmniej niekiedy działają, gdyż jesteśmy gotowi przypisać powody ich zachowaniom. Zdaniem Davidsona jest to jednak oczywiste nadużycie. Brak nam bowiem adekwatnych terminów, które pozwalałyby opisać przyczyny ich zachowań, więc wzorując się na istotach ludzkich, przypisujemy im powody, a tym samym ich zachowania traktujemy jak działania<sup>21</sup>. Z punktu widzenia teorii metafory pojęciowej moglibyśmy powiedzieć, że mamy tu do czynienia z odwzorowaniem

<sup>21</sup> Wydaje się, że w przypadku opisu przeżyć istot pozbawionych języka próbę wprowadzenia adekwatnych terminów czyni psychologia behawioralna. Należy jednak zaznaczyć, że Davidson odrzucał roszczenia behawioryzmu w stosunku do ludzi ze względu na jego redukcjonistyczny charakter. Utrzymywał bowiem, że psychologia, posługująca się tradycyjną terminologią postaw propozycjonalnych, ujmuje istotę racjonalności, którą utożsamiał z istotą człowieczeństwa.

domeny własnych postaw propozycjonalnych, znanych nam z pierwszoosobowej wiedzy subiektywnej, w inną nieznaną nam domenę zdarzeń psychicznych, które są udziałem zwierząt. Dlaczego jednak nie możemy tego samego powiedzieć o innych ludziach? Dlaczego – zdaniem Davidsona – przypisujemy postawy propozycjonalne innym ludziom, czyli istotom posiadającym język, uznając je tym samym za istoty racjonalne?

Odpowiedź na to pytanie kryje się w związanej z procesem triangulacji wzajemnej nieredukowalności trzech rodzajów wiedzy. W procesie tym, który jest jednocześnie procesem uczenia się języka, jednocześnie nabywamy trzy rodzaje wiedzy. Brak oddziałującego na nas przyczynowo świata sprawiłby, że nie moglibyśmy osiąść ani wiedzy subiektywnej, ani wiedzy intersubiektywnej<sup>22</sup>, z kolei brak drugiego podmiotu sprawiłby, że nie posiadlibyśmy ani wiedzy subiektywnej, ani wiedzy o świecie. Nie oznacza to, że istota, która byłaby od urodzenia pozbawiona towarzystwa drugiego podmiotu, który odgrywałby rolę nauczyciela języka, nie posiadałaby przeżyć świadomych i nie potrafiłaby reagować na bodźce płynące z otoczenia zewnętrznego. Istota taka nie byłaby jednak racjonalna, gdyż byłaby pozbawiona postaw propozycjonalnych. Racjonalność nie jest zatem człowiekowi dana, lecz musi on do niej dochodzić w procesie triangulacji.

284

Dlaczego jednak język jest warunkiem koniecznym posiadania postaw propozycjonalnych? Przecież w wielu przypadkach przypisujemy ludziom postawy propozycjonalne na podstawie świadectw pozajęzykowych, np. zachowań w określonych okolicznościach. Nieco wcześniej była również mowa o tym, że zwierzęta mogą posiadać dyspozycje do pewnych zachowań oraz przeżycia świadome, które mogą być przyczynami owych zachowań. Odpowiedź na powyższe pytanie znajdziemy w poglądach Davidsona na temat języka, który tworząc holistyczną całość, narzuca swą strukturę ludzkim zdarzeniom psychicznym oraz – w konsekwencji – postawom propozycjonalnym. W konsekwencji zdarzenia psychiczne ujmowane są postaci sieci postaw propozycjonalnych. Znajomość własnych postaw tworzy wiedzę subiektywną, aby jednak ta wiedza mogła się pojawić, każdy z nas musiał przejść proces nauki języka, który polega na jednoczesnej interakcji z obiektywnie istniejącą rzeczywistością oraz innymi podmiotami. Bez aktualizującej się w języku wiedzy subiektywnej nie ma zatem myślenia.

<sup>22</sup> Próbę takiej redukcji Davidson przypisywał nie tylko pewnym nurtom racjonalizmu, który dążył do redukcji wiedzy obiektywnej do wiedzy subiektywnej (np. Kartezjanizm), ale również empiryzmowi Davida Hume'a, który zamiast o świecie zewnętrznym mówił o impresjach.

## 5. Zakończenie

Jak się starałem pokazać w poprzednim paragrafie, Davidsonowska teoria racjonalności ma wyraźny aspekt eksternalistyczny, co wyraża w skrócie zasada korespondencji. Językowy aspekt racjonalności wyraża z kolei zasada koherencji, gdyż pojęcia logiczne mają sens jedynie w odniesieniu do języka. Wprawdzie Davidson bardzo starannie oddzielał porządek przyczynowy od porządku logicznego, jednak oba z nich są nierozdzielne ze względu na proces triangulacji, w którym przyczynowym interakcjom między podmiotem a rzeczywistością towarzyszy aktywność językowa. W rezultacie owych interakcji powstaje sieć postaw propozycjonalnych o strukturze narzuconej przez język. W związku z tym pojawiają się dwa problemy związane z logicznym aspektem racjonalności. Po pierwsze: czy całkowicie odmienne języki nie prowadzą do niewspółmiernych sieci postaw ich użytkowników? Po drugie: czy błędy i pomyłki rozmówcy nie przeczą jego racjonalności? W przypadku pozytywnej odpowiedzi na pierwsze pytanie mielibyśmy do czynienia z różnymi rodzajami całkowicie niewspółmiernych racjonalności zrelatywizowanych do języków, a w przypadku pozytywnej odpowiedzi na drugie pytanie racjonalność byłaby jedynie nieosiągalnym ideałem – miałaby zatem faktycznie charakter normatywny.

Na oba pytania Davidson odpowiada negatywnie. W pierwszym przypadku twierdzi, że interpretacja słów drugiego człowieka jest zawsze możliwa, co oznacza, że każdą istotę ludzką, posługującą się nawet najbardziej egzotycznym językiem, musimy uznać po prostu za racjonalną. Argumentację na rzecz tego stwierdzenia omówił szczegółowo w *On the Very Idea of a Conceptual Scheme* (1974). W świetle późniejszych prac Davidsona każdą interpretację, szczególnie interpretację radykalną, można uznać za powtórzenie procesu triangulacji. Jednymi ze świadectw w procesie interpretacji słów drugiego człowieka są bowiem interakcje przyczynowe między rozmówcami a tą samą rzeczywistością. Eksternalistyczny aspekt racjonalności sprawia zatem, że każda istota, posługująca się nawet najbardziej egzotycznym językiem i posiadająca nawet najbardziej niezwykle wierzenia, jest racjonalna w ten sam sposób co mieszkaniec Europy.

Być może jednak tak rozumiana racjonalność jest jedynie pewnym ideałem, stwierdzenie w wypowiedziach rozmówcy pomyłek, przejęzyczeń i niekonsekwencji zaś prowadzi do przypisania mu racjonalności jedynie częściowo. Okazuje się jednak, że Davidsonowska teoria racjonalności nie dopuszcza stopniowania. W *A Nice Derrangement of Epitaphs* (1986) Davidson zajmuje się przede wszystkim tzw. malapropizmami, przez które rozumie się różnego rodzaju przejęzyczenia, np. powiedzenie „adoptować”

zamiast „adaptować”<sup>23</sup>. Jak pokazuje, nawet w takiej sytuacji potrafimy interpretować, i to zazwyczaj interpretować trafnie, słowa naszego rozmówcy. Nie ma zatem podstaw, aby uznać osoby lepiej wykształcone czy charakteryzujące się większą starannością w mówieniu za bardziej racjonalne.

Nieco wyżej wspomniałem o eksternalistycznym aspekcie racjonalności, który stanowi jednocześnie warunek racjonalności podmiotu w ogóle, gdyż ujawnia się w procesie triangulacji prowadzącym do poznania języka. Można jednak zadać pytanie, czy sam proces triangulacji jest niezbędny do znajomości języka, a zatem czy jest niezbędnym warunkiem racjonalności. Przeciwko niezbędności procesu triangulacji można podać zarówno pewne eksperymenty myślowe opisujących tworzenie dokładnych kopii ludzi, jak i argumenty zwolenników tezy, że komputery mogą myśleć.

W artykule *Knowing One's Own Mind* (1987) Davidson przeprowadza eksperyment myślowy polegający na tym, że podczas burzy na bagnach wyładowanie elektryczne unicestwia samego Davidsona, tworząc jednocześnie z rosnącego tam drzewa jego dokładną kopię. Owa kopia Davidsona wraca do domu, pisze artykuły poświęcone teorii interpretacji i rozmawia ze znajomymi. Z punktu widzenia osoby postronnej ów bagnolud (*swampman*) jest istotą racjonalną, tj. istotą, której przypisuje się postawy propozycjonalne i powody działań. Jednak – jak argumentuje Davidson – tak nie jest. Ponieważ bagnolud nie przeszedł procesu triangulacji, a zatem nie ma historii przyczynowej, nie może on myśleć, tj. nie ma postaw propozycjonalnych. W konsekwencji bagnolud nie działa, lecz jedynie uczestniczy w zdarzeniach, które mogą polegać choćby na emitowaniu pewnych dźwięków należących do zasobu wyrażeń języka angielskiego i reagowaniu na wypowiedzenia w tym języku. Eksternalistyczny aspekt racjonalności związany z historią przyczynową jest zatem warunkiem niezbędnym, aby podmiot był racjonalny, a nie tylko za taki był uznany.

Podobny pogląd Davidson zaprezentował w artykule *Turing's Test* (1990). Nawet najbardziej zaawansowany i najlepiej oprogramowany komputer, który potrafi zmylić osobę kontaktującą się z nim przez odpowiedni interfejs, faktycznie nie myśli, nie jest zatem racjonalnym podmiotem. To, czego brakuje komputerowi, to właśnie historia przyczynowa procesu triangulacji. Należy jednak podkreślić, że zarówno w przypadku bagnoluda, jak i komputera Davidson nie wyklucza, że po pewnym czasie interakcji z obiektywnie istniejącą rzeczywistością oraz innymi podmiotami (historia przyczynowa) staną się one podmiotami myślącymi i racjonalnymi.

<sup>23</sup> Termin „malapropizm” pochodzi od nazwiska bohaterki osiemnastowiecznej komedii Richarda Sheridan'a zatytułowanej *The Rivals*.

Argument z historii przyczynowej jest uważany za bardzo kontrowersyjny. Można go jednak traktować jako wyraz przekonania, że racjonalność podmiotu nie jest jedynie czymś, co mu przypisujemy wyłącznie na podstawie obserwowalnych zachowań podmiotu – w przeciwnym przypadku musielibyśmy przypisać racjonalność komputerowi, który przeszedł test Turinga, lub bagnoludowi. Racjonalność, która stanowi o istocie bycia istotą rozumną<sup>24</sup>, posiada zatem u Davidsona fundament ontologiczny, czego wyrazem jest jej eksternalistyczny charakter. Mimo że Davison bardzo starannie odróżniał porządek logiczny od porządku przyczynowego, odpowiadające tym porządkom aspekty racjonalności, tj. aspekt językowy (lub logiczny) oraz aspekt eksternalistyczny (lub przyczynowy), są nieodłączne ze względu na empiryczny charakter procesu uczenia się języka.

## Bibliografia

- Davidson D. [1961] (2001), *Subjective, Intersubjective, Objective*, Clarendon Press, Oxford.
- Davidson D. (1963), *Actions, Reason, and Causes*. „The Journal of Philosophy” 60, s. 685–700.
- Davidson D. (1967), *The Logical Form of Action Sentences*, [w:] N. Rescher (red.), *The Logic of Decision and Action*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, s. 81–95.
- Davidson D. (1967a), *Causal Relations*, „The Journal of Philosophy” 64, s. 691–703.
- Davidson D. (1967b), *Truth and Meaning*, „Synthèse” 17, s. 304–323.
- Davidson D. (1974), *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, „Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association” 47, s. 5–20.
- Davidson D. (1982), *Rational Animals*, „Dialectica” 36, s. 317–327.
- Davidson D. (1985), *Adverbs of Action*, [w:] B. Vermazan, M. Hintikka (red.), *Essays on Davidson: Actions and Events*, Oxford University Press, Oxford, s. 230–241.
- Davidson D. (1986), *A Nice Derangements of Epitaphs*, [w:] E. Grandy, R. Warner (red.), *Philosophical Grounds of Rationality*, s. 156–174.
- Davidson D. (1987), *Knowing One's Own Mind*, „Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association”, s. 441–458.
- Davidson D. (1990) *Turing's Test*, [w:] H. Newton-Smiths, K.V. Wilkes (red.), *Modelling of Mind*, Oxford University Press, Oxford, s. 1–11.
- Davidson D. (1991), *Three Varieties of Knowledge*, [w:] A. Phillips Griffiths (red.), *A.J. Ayer Memorial Essays: Royal Institute of Philosophy Supplement*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 153–166.
- Maciaszek J. (2019), *Filozofia Donalda Davidsona. Podstawy semantyki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.

<sup>24</sup> Pytanie, na które nie szukałem w tym tekście odpowiedzi, dotyczyło tego, czy ludzie są jedynymi istotami rozumnymi. Na marginesie tego pytania pojawia się zagadnienie ewentualnej racjonalności tych zwierząt, którym przypisuje się pewne kompetencje językowe, np. szympansom lub delfinom. Zgodnie z intencjami Davidsona można powiedzieć, że w takich przypadkach mamy do czynienia (pobodnie jak w przypadku bardzo małych dzieci) z pewnymi stanami pośrednimi, dla których nie mamy adekwatnego języka opisu. Z tego punktu widzenia omawiana w tym tekście racjonalność zawiera pewien element normatywności.



**Streszczenie:** *Pojęcie racjonalności u Donalda Davidsona*

Racjonalność u Donalda Davidsona przejawia się w działaniu, mówieniu oraz interpretowaniu słów innych ludzi. Tak rozumiana racjonalność ma dwa aspekty: logiczny (lub językowy) oraz eksternalistyczny (lub przyczynowy). Pierwszy z nich wyraża Davidsonowska zasada koherencji, która głosi, że każda istota racjonalna posiada w miarę koherentny układ postaw propozycjonalnych. Zasada ta wykorzystywana jest w procesie interpretowania ludzkich wypowiedzi oraz działań, w których interpreter przypisuje mówiącemu lub działającemu postawy propozycjonalne. Drugi aspekt racjonalności odwołuje się do historii przyczynowej procesu uczenia się języka i wyraża go zasada korespondencji. Ponieważ ludzkie słowa i działania stanowią przyczynowe reakcje na zdarzenia zachodzące w otoczeniu, istotą racjonalną, tj. istotą, która posiada zwerbalizowaną wiedzę o rzeczywistości i o własnych postawach propozycjonalnych oraz przypisuje postawy propozycjonalne innym istotom racjonalnym, może być jedynie ten, kto przeszedł proces uczenia się języka zwany przez Davidsona triangulacją.

**Słowa kluczowe:** działania, interpretacja, koherencja, postawy propozycjonalne, przyczynowość, racjonalność

**Summary:** *The Notion of Rationality in Donald Davidson*

Rationality in Donald Davidson is manifested in acting, speaking and interpreting. Rationality in this sense has two aspects: logical or linguistic and externalist or causal. The first aspect of rationality is expressed by Davidsonian Principle of Coherence, which says that every rational creature has relatively coherent net of propositional attitudes. The principle is used in the process of interpreting human utterances and actions, when the interpreter ascribes propositional attitudes to a speaker or to an agent. The second aspect of rationality is connected with causal history of language acquisition and is expressed by the Principle of Correspondence. As uttered words and human actions are causal effects of events in the external world, a rational creature, *i.e.* a creature possessing a verbalized knowledge of the world, a first-person knowledge of its propositional attitudes, and a third-person knowledge of propositional attitudes of other rational creatures, must have undergone a causal process of interactions with the reality and other rational creatures. Davidson called this process a "triangulation".

**Keywords:** action, causality, coherence, interpretation, propositional attitudes, rationality



**FILOZOFIA RELIGII**



*Bogdan Dziobkowski*  
Uniwersytet Warszawski

## O HIPOTEZIE RELIGIJNEJ

Religia jest zjawiskiem złożonym. Józef Maria Bocheński wyróżnił cztery elementy składające się na to zjawisko: określone zachowania (np. obrzędy), mowę sakralną, postawy uczuciowe oraz zespół poglądów (*credo*), przy czym ostatni ze wskazanych elementów jest „ośrodkiem i podstawą” religii (por. Bocheński 2008, s. 111). Filozofię interesuje owa podstawa. Trafnie to ujął Ryszard Kleszcza:

Gdy pytamy o główny cel filozofii religii, to – w każdym razie dla analitycznej filozofii religii – kluczowe i charakterystyczne jest analizowanie znaczenia oraz uzasadnienia przekonań (tez) religijnych (2016, s. 611).

291

Wskazane przez Kleszcza problemy są powiązane w ten sposób, że pytanie o uzasadnienie przekonań religijnych zakłada, że przekonania te mają określone znaczenie.

Niżej zostaną zestawione dwie odmienne, sformułowane w obrębie dwudziestowiecznej filozofii analitycznej odpowiedzi na te pytania. Pierwszą przedstawił Bocheński w *Logice religii*. Na gruncie tego ujęcia wiara jest aktem, w którym zdanie o określonej treści uznaje się za prawdziwe. Owo zdanie ma charakter hipotezy wyjaśniającej całość bądź część doświadczenia jednostki. Ku takiej odpowiedzi skłania się Kleszcza (2009; 2016). Podobny sposób postrzegania religii możemy też znaleźć u Jacka Jadackiego (2003) i Bogusława Wolniewicza (1993). Zupełnie inna koncepcja religii została przedstawiona we wczesnej filozofii Ludwiga Wittgensteina. Według niego przekonania religijne to niedorzeczności. Nie kryje się zatem za nimi żadna uchwytna treść i tym samym o żadnym uzasadnieniu na gruncie religii nie może być mowy. Wypowiadanie tego typu niedorzeczności wskazuje jednak na pewną skłonność tkwiącą w naturze ludzkiej – skłonność do przekraczania granic języka i tym samym

granic świata. Religię Wittgenstein postrzegają jako postawę podmiotu metafizycznego względem świata. Postawa ta sprawia, że świat przestaje być jedynie mieszaniną faktów i zaczyna się jawić jako sensowna całość.

## 1. Uzasadnianie przekonań religijnych

W książce *Sto zabobonów* Bocheński, pisząc o wierze religijnej, zauważa:

Istnieje parę zabobonów dotyczących wiary. Jeden z nich preczy, by w wierze występowało jakiekolwiek twierdzenie, zdanie, i sprowadza wiarę do uczucia. [...]

Inny zabobon głosi, że wiara jest aktem nierozumnym, w tym znaczeniu, że wierzący nie ma żadnej racji, żadnego rozumnego uzasadnienia dla swojej wiary (2008, s. 134).

Według Bocheńskiego w samym pojęciu wiary zawarte jest to, że istnieje jakaś treść, w którą się wierzy. Tą treścią jest zdanie uznawane za prawdziwe. Z kolei uznanie czegoś za prawdziwe, czyli uwierzenie, wymaga racji – tj. jakiegoś typu uzasadnienia. Tę koncepcję Bocheński szeroko omawia w *Logice religii*. O twierdzeniach religijnych pisze: „Niektóre partie DR [dyskursu religijnego] każdej religii mają w zamyśle korzystających z nich wiernych wyrażać i głosić twierdzenia” (Bocheński 1990, s. 36), i uzasadnia to następująco. Wiele elementów DR ma postać zdań orzekających, które zwykle wyrażają pewne twierdzenia. Duża część z tych zdań – zwłaszcza *credo* – jest przedmiotem wiary wyznawców danej religii. Sądzą oni, że zdania te są prawdziwe, i tym samym uznają, że są one nośnikami twierdzeń, bo tylko twierdzenia mogą mieć wartość logiczną:

„Wierny” znaczyło dotąd – i wciąż jeszcze znaczy – człowieka, który wierzy w pewne twierdzenia i przypisuje im wartość prawdziwości (Bocheński 1990, s. 37).

Szczególnie dużo uwagi jest poświęcone w *Logice religii* problemowi uzasadnienia przekonań religijnych. Bocheński wyróżnia siedem możliwych stanowisk w tej sprawie (nazywa je „teoriami”).

Zgodnie z pierwszym stanowiskiem (**teorią skoku na oślep**) podstawowy dogmat danej religii nie jest w żaden sposób uzasadniony. Wierni akceptują go bez jakichkolwiek podstaw o charakterze doświadczalnym lub logicznym. Do tego sprowadza się różnica między nauką i wiarą. W wypadku nauki akceptacja każdego zdania wymaga racji. W wypadku wiary wystarczy akt woli. Według Bocheńskiego tej teorii nie da się

pogodzić z danymi empirycznymi, które jednoznacznie wskazują, że wierni zwykle są gotowi do przedstawienia jakiejś argumentacji na rzecz swoich przekonań religijnych.

Przeciwieństwem teorii skoku na oślepek jest **teoria racjonalistyczna**, która mówi, że możliwe jest pełne uzasadnienie – aprioryczne lub aposterioryczne – podstawowego dogmatu. Wierny uznaje dogmat wyłącznie na mocy tego uzasadnienia, bez udziału aktu wiary. Teoria ta ma dwie odmiany. Pierwsza, nazwana przez Bocheńskiego teorią ściśle racjonalistyczną, mówi, że przesłanki używane do uzasadniania przekonań religijnych mają wyłącznie faktualny charakter. Takie ujęcie sprawy prowadzi jednak do zatarcia różnicy między dyskursem religijnym i dyskursem świeckim, a to nie jest zgodne z naszym doświadczeniem. Raczej nikt nie kwestionuje faktu, że sposoby akceptacji zdań, które spotykamy w obrębie jakiejś religii, istotnie różnią się od sposobów akceptacji zdań potocznych czy naukowych. Drugą odmianę teorii racjonalistycznej Bocheński nazywa szeroko pojętą teorią racjonalistyczną. Zgodnie z tym stanowiskiem wśród przesłanek używanych w obrębie dyskursu religijnego, obok zdań faktualnych, pojawiają się też zdania wyrażające twierdzenia aksjologiczne: moralne i estetyczne. To odróżnia ten dyskurs np. od nauki. Jednak i w tym wypadku różnica między wiedzą i wiarą nie została ujęta właściwie. Gdy mówimy bowiem o wiedzy, zakończenie czynności uzasadniania niejako zamyka sprawę; wiara wymaga czegoś więcej.

Kolejnym stanowiskiem jest **teoria spostrzegania**. Zgodnie z nią wierny ma nadprzyrodzony wgląd w prawdziwość podstawowego dogmatu. Według Bocheńskiego stanowiska tego nie da się obronić, bo dogmaty religijne to przygodne zdania o bardzo dużym stopniu ogólności, a takich zdań nie sposób uzasadnić za pomocą spostrzeżeń bezpośrednich.

Czwarta teoria – tak zwana **teoria zaufania** – głosi, że akceptacja podstawowego dogmatu bierze się z zaufania do źródła objawienia. Takim źródłem w religiach teistycznych jest Bóg. W celu zilustrowania tego ujęcia Bocheński przytacza przykład dziecka, które bezgranicznie wierzy we wszystko, co usłyszy od matki. Gdy matka powie: „Istnieje miasto zwane Nowym Jorkiem”, dziecko zacznie żywić przekonanie, że faktycznie tak jest. Przekonanie to nie opiera się na wnioskowaniu, lecz na postrzeganiu matki oraz silnym uczuciu do niej. Widzimy tu wyraźnie, że „ufać można tylko komuś, o kim wiemy, że istnieje” (Bocheński 1990, s. 105). Zatem teoria zaufania zakłada, że wierni mają jakiś rodzaj osobistego dostępu do Boga. Według Bocheńskiego takie założenie nie jest wiarygodne:

Wierny nie styka się z Bogiem osobiście, chyba że należy do nielicznego grona świątobliwych niewiast i mężów zwanych na gruncie DR „mistrykami” (1990, s. 106).

Najbardziej rozpowszechniona wśród teologów jest **teoria dedukcjonistyczna**. Bocheński wyróżnia dwie odmiany tej teorii: radykalną oraz bardziej umiarkowaną. Zwolennicy pierwszej odmiany twierdzą, że cały dyskurs religijny jest wynikiem dedukcji. Zwolennicy drugiej odmiany utrzymują, że jeżeli dyskurs religijny ma jakieś elementy, które da się uzasadnić, to uzasadnienie to ma charakter dedukcyjny. Zgodnie z tą teorią wierny zaczyna od udowodnienia istnienia Boga, następnie dowodzi, że Bóg objawił twierdzenia stanowiące *credo* oraz że jest wszechwiedzący i nie może objawić fałszów. Z tego wynika, że twierdzenia składające się na *credo* są prawdziwe. Problem w tym, że wśród przesłanek tego rozumowania znajduje się zdanie historyczne, czyli takie, którego nie da się uzasadnić dedukcyjnie.

Szósta wyróżniona przez Bocheńskiego teoria (**teoria autorytetu**) mówi, że podstawowy dogmat danej religii uzasadnia się na drodze autorytetu, przy czym autorytetem, o który tu chodzi, nie jest Bóg, lecz inni ludzie. Ten typ uzasadnienia może mieć charakter bezpośredni albo pośredni. Pierwszy wypadek zachodzi, gdy wierny opiera się na autorytecie innych zbiorowości lub osób, z którymi się styka: rodziców, proroków, kaznodziei czy własnej grupy społecznej. Takie autorytety nie potrzebują dalszego uzasadnienia. Drugi wypadek ma miejsce w sytuacji wiernego, który odwołuje się do autorytetu żyjących zwykle w odległej przeszłości autorów pism religijnych. Pisma traktuje się tu jako dokument historyczny i wykazuje, że ich autor istniał, że stworzył dany tekst i że można mu zaufać. Używa się do tego zaczerpniętych z dyskursu świeckiego metod stosowanych w historii, krytyce literackiej oraz sposobów rozstrzygania, czy ktoś jest autorytetem w danej dziedzinie. Bocheński zauważa jednak, że prawdopodobieństwo tego typu wnioskowań w żadnym razie nie dorównuje pewności wiary.

Stanowiskiem siódmym, najciekawszym według Bocheńskiego, jest **teoria hipotezy religijnej**. Brzmi ona tak:

[...] przed aktem wiary wierny konstruuje – jako zdanie wyjaśniające – dogmat podstawowy własnej religii. Zdanie to, zwane tutaj „hipotezą religijną”, służy wyjaśnianiu własnych przeżyć. Psychologicznie nie jest tożsame z wiarą, ale charakteryzuje się tą samą treścią co akt wiary związany z PD [podstawowym dogmatem] (Bocheński 1990, s. 112–113).

Podobnie jak w nauce wychodzi się tu od zdań empirycznych, by następnie sformułować hipotezę, z której te zdania dadzą się wyprowadzić. Taka hipoteza generuje predykcje i podlega weryfikacji. Różnica między hipotezą religijną i hipotezami naukowymi polega na zakresie bazy empirycznej. W pierwszym wypadku baza ta jest dużo bardziej obszerna

(nie dotyczy wycinka, ale całości doświadczenia podmiotu) oraz zawiera, obok zdań faktualnych, zdania estetyczne i moralne. Celem hipotezy religijnej jest organizacja i wyjaśnienie całości doświadczenia podmiotu. „To pewnie mają na myśli autorzy piszący, iż na drodze stosowania tej procedury «nadają sens światu i życiu»” (Bocheński 1990, s. 113). Teoria ta wyjaśnia, dlaczego tak trudno zarówno przekonać innych do prawdziwości dyskursu religijnego, jak i sfalsyfikować ten dyskurs.

W tekście *Logika religii a doświadczenie religijne* teorię hipotezy religijnej Kleszcz ilustruje następującym przykładem:

Załóżmy, że przedmiotem naszego zainteresowania są religijne i powiedzmy egzystencjalne perypetie Pana B („B” od „believer”). Pan B, w jakimś momencie zastanawiając się nad swą egzystencją, mógłby dojść do wniosku, że chciałby jakoś zorganizować i wyjaśnić swoje życie. W tym celu podejmuje on rozważanie rozmaitych dostępnych dlań propozycji, które zdają się pełnić takie funkcje. Wśród nich jest PD [podstawowy dogmat] jakiejś religii, po analizie którego dochodzi do przekonania, że przyjęcie owego PD (czyli ogólnie biorąc *credo* danej religii) takie cele pozwoli osiągnąć. Jego życie stanie się zrozumiałe i nabierze sensu, którego brak obecnie on mniej lub bardziej odczuwa (2009, s. 64–65).

Wobec tej koncepcji Kleszcz wysuwa kilka zastrzeżeń. Po pierwsze, zauważa, że teoria hipotezy religijnej nie stosuje się do przyswajania przekonań religijnych przez dzieci. W ich wypadku mamy do czynienia z uzasadnianiem przez autorytet rodziców, duchownych, wychowawcy. Po drugie, również dorośli mogą niekiedy uzasadniać przekonania religijne w drodze autorytetu. Po trzecie, procedura odwoływania się do hipotezy religijnej czasami bywa bardziej złożona, niż to przedstawił Bocheński. Chodzi o sytuacje, w których „[w] pierwszym etapie Pan B przyjmowałby jakiś element wiary podstawowej (np. wiarę w opatrzność), a dopiero następnie, w drugim niejako etapie, dany system religijny” (Kleszcz 2009, s. 66). Jednak pomimo tych zastrzeżeń Kleszcz przyjmuje stanowisko Bocheńskiego zyczliwie.

Zbieżny z poglądem Bocheńskiego sposób postrzegania religii można odnaleźć u innych polskich filozofów analitycznych. W tym kontekście Kleszcz wskazuje na koncepcję Jadackiego, który twierdzi, że powinniśmy wierzyć w istnienie Boga, bo jest on jedynym gwarantem sprawiedliwości:

Wierzę w Boga (a także np. w wolność woli i w nieśmiertelność duszy), gdyż uznaję to, że powinno się ostatecznie stać zadość sprawiedliwości, której – nie ma na *tych* świecie (postulat ufundowania – w normie moralnej) (Jadacki 2003, s. 201).

Wydaje się, że również stanowisko Wolniewiczza, wyłożone w tekście *O istocie religii*, ma podobny charakter:



Tak więc to, z czego religia się bierze, co czyni ją niezniszczalną i czego realność ma być skądinąd niewątpliwą, będziemy nazywać krótko „korzeniem religii”. Ten skrót pozwala nam streścić całą naszą filozofię religii w jednym krótkim zdaniu, w jednej tezie głównej. A brzmi ona tak: **korzeniem religii jest śmierć** (Wolniewicz 1993, s. 168).

Teza ta implikuje kolejną: „gdyby nie było śmierci, to by nie było religii” (Wolniewicz 1993, s. 170).

Trzy przedstawione wyżej stanowiska: Bocheńskiego, Jadackiego i Wolniewicza, mają pewien zasadniczy wspólny rys. Łączy je postrzeganie religii jako projektu racjonalnego. Ich autorzy sądzą, że tylko tak rozumiana religia może dostarczyć swoistej „pociechy metafizycznej”, tj. nadać sens życiu, przywrócić sprawiedliwość, ukoić lęk przed śmiercią. Takie ujęcie rodzi jednak dwie zasadnicze trudności. Pierwsza dotyczy znaczenia hipotezy religijnej. Wydaje się – wbrew temu, co twierdzi Bocheński – że wiara wyznawców danej religii w prawdziwość *credo* nie jest gwarantem sensowności zdań, które owo *credo* tworzą. Można formułować i silnie wierzyć w zdania, które nie mają żadnej uchwytnej treści. Na przykład zdanie „Dziwię się istnieniu świata” sprawia wrażenie zdania sensownego. Jednak – jak pokazuje Wittgenstein w *Wykładzie o etyce* – jest to zwykła nedorzeczność. Dziwić mogę się tylko czemuś niezwykłemu, co odbiega od jakiejś normy. Tymczasem nie ma nic bardziej zwyczajnego niż to, że świat istnieje. Co więcej, nie mogę nawet pomyśleć o sytuacji przeciwnej.

Druga trudność wiąże się z mocą eksplanacyjną hipotezy religijnej. Dobrą ilustracją tego problemu jest inny przykład wzięty z pism Wittgensteina. W końcowych partiach *Traktatu logiczno-filozoficznego* mowa jest o problemie śmierci:

Czasowo pojęta nieśmiertelność duszy ludzkiej – czyli jej wieczne życie po śmierci – nie tylko nie jest niczym zagwarantowana, lecz nade wszystko nie daje wcale tego, co zawsze chciano przez nią osiągnąć. Czy rozwiąże to jakąś zagadkę, że będę żył wiecznie? Czyż takie wieczne życie nie będzie równie zagadkowe jak obecne? Rozwiązanie zagadki życia w czasie i przestrzeni leży *poza* czasem i przestrzenią. (Nie chodzi tu przecież o rozwiązywanie problemów naukowych) (Wittgenstein 1997, teza 6.4312).

Sytuacja wygląda podobnie w wypadku innych problemów egzystencjalnych: sensu życia czy braku sprawiedliwości w świecie, które chciano rozwiązać wysuwając hipotezę religijną. Tu też można np. pytać: w jaki sposób istnienie osobowego Boga nadaje życiu sens? Czy sama hipoteza religijna nie jest równie zagadkowa jak pytania, na które miała być odpowiedzią?

## 2. Religia jako postawa

Według zwolenników teorii hipotezy religijnej religia ma charakter propozycjonalny. Jest to zbiór sensownych i uzasadnionych przekonań. Inaczej widział to Wittgenstein. Na gruncie nakreślonej w *Traktacie* teorii logicznego odwzorowania wypowiedzi formułowane w obrębie dyskursu religijnego nie mają żadnej uchwytnej treści i tym samym, rzecz jasna, kategoria uzasadnienia w ich wypadku nie ma zastosowania. Nie są to hipotezy mogące wyjaśnić sens życia, lecz próby przekroczenia niewidocznych, choć twardych niczym skała, granic języka. Te podejmowane w ramach dyskursu religijnego zmagania z granicami języka są „absolutnie beznadziejne”. Zarazem jednak to, że wciąż takie zmagania podejmujemy, jest wyrazem pewnej specyficznej, właściwej gatunkowi ludzkiemu, postawy.

Kluczowe dla Wittgensteinowskiej teorii logicznego odwzorowania są cztery twierdzenia. Po pierwsze, każdy obraz (zdjęcie, mapa, zapis nutowy, zdanie, myśl itd.) jest złożony – składa się z elementów, które reprezentują elementy obrazowanej sytuacji. W zdaniu takimi elementami są nazwy, które reprezentują przedmioty. Po drugie, elementy obrazu tworzą określoną strukturę. To, że zostały tak, a nie inaczej ułożone względem siebie, reprezentuje układ elementów obrazowanej sytuacji. Konfiguracja nazw odwzorowuje konfigurację przedmiotów – wspólna jest im forma logiczna. Po trzecie, „Obraz zawiera możliwość przedstawionej sytuacji” (Wittgenstein 1997, teza 2.203). Nie trzeba porównywać obrazu z rzeczywistością, by wiedzieć, co przedstawia i że przedstawiana sytuacja jest możliwa. Sytuacja ta jest sensem obrazu. Zdanie jest prawdziwe, gdy przedstawiana przez nie sytuacja zaszła, fałszywe – gdy pozostała niezrealizowaną możliwością. Wreszcie po czwarte, „[o]braz nie może jednak odwzorowywać swej formy odwzorowania; on ją tylko przejawia” (Wittgenstein 1997, teza 2.172). Nie jest możliwe powiedzenie, jak obraz to robi, że coś przedstawia.

Opierając się na teorii logicznego odwzorowania, Wittgenstein wyróżnia kilka typów zdań. Zdania sensowne przedstawiają możliwe sytuacje. Zdania bezsensowne – tautologie, sprzeczności, twierdzenia matematyczne – ukazują logiczną strukturę świata. Prawa naukowe – np. twierdzenia mechaniki Newtona – są wygodnym instrumentem służącym do jednolitego ujmowania jednostkowych faktów. Przypominają siatkę, którą przykładamy do białej płaszczyzny pokrytej nieregularnymi czarnymi plamami. Orzekając o każdym oczku takiej siatki, czy jest czarne, czy białe, sprowadza się opis danej dziedziny do jednolitej formy. Jednak po stronie świata siatka nic nie odpowiada. W świecie nie ma faktów ogólnych. Ostatni rodzaj zdań stanowią nedorzecznosci. Wypowiadamy je, gdy

próbujemy opisać relacje między językiem i światem oraz „powiedzieć coś o ostatecznym sensie życia, o absolutnym dobru, o tym, co ma wartość absolutną” (Wittgenstein 1995, s. 85). Takie próby wyjścia poza fakty spotykamy w filozofii, etyce czy religii.

Rozważania nad istotą religii pojawiają się w prowadzonych przez Wittgensteina w czasie walk na froncie I wojny światowej *Dziennikach*. Zaczyna je wpis z 11 czerwca 1916 r.:

Co wiem o Bogu i celu życia?  
 Wiem, że ten świat jest.  
 Że się w nim znajduję tak, jak moje oko w swym polu widzenia.  
 Że jest w nim coś problematycznego, co nazywamy jego sensem.  
 Że ów sens nie leży w nim, lecz poza nim.  
 Że życie jest światem.  
 Że moja wola przenika świat.  
 Że moja wola jest dobra lub zła.  
 Że zatem dobro i zło wiążą się jakoś z sensem świata.  
 Sens życia, tj. sens świata, możemy nazwać Bogiem.  
 I oprzeć na tym porównanie Boga do ojca.  
 Modlitwa jest myślą o sensie życia (Wittgenstein 1999, s. 119–120).

298

W uwagach tych splatają się ze sobą pojęcia świata, podmiotu, woli, dobra i zła, sensu oraz Boga. W dalszych partiach *Dzienników*, a następnie w *Traktacie* i *Wykładzie o etyce*, te pojęcia zostają rozwinięte.

Świat jest tym, co zaszło – jest zbiorem faktów. Fakt to istnienie stanów rzeczy. Stan rzeczy to konfiguracja przedmiotów. Przedmioty są substancją, czyli niepodzielnym składnikiem świata. Te proste elementy mają formę, która wyznacza ich kombinatoryczne możliwości. W ten sposób wyznaczone zostają też granice przestrzeni logicznej.

Wittgenstein podmiot rozumie dwojako. Po pierwsze, jest on połączeniem badanego przez fizykę ciała z analizowaną przez psychologię duszą, czyli zbiorem faktów; jest on elementem świata „na równi z innymi [...] częściami [świata], zwierzętami, roślinami, kamieniami itd., itd.” (Wittgenstein 1999, s. 134). Po drugie, podmiot jest specyficzną granicą świata, przypominającą oko usytuowane na niewidocznej krawędzi swego pola widzenia: „Ja filozoficzne to nie jest ani człowiek, ani ludzkie ciało, ani ludzka dusza, którą zajmuje się psychologia – lecz podmiot metafizyczny: granica, nie część świata” (Wittgenstein 1997, teza 5.641). Tak rozumiany podmiot nie jest ze świata faktów. Należy do innego, metafizycznego porządku.

Podobnie jak możemy wyróżnić dwa pojęcia podmiotu, możemy też wskazać na dwa pojęcia woli (por. Winch 1990; Ziobrowski 1999). Termin „wola” może oznaczać bądź pewne zjawisko – pragnienie podmiotu rozumianego jako zbiór faktów – bądź pewną postawę podmiotu metafizycznego wobec świata. Tak rozumiana postawa „przenika” wszystkie fakty i ma charakter normotwórczy – wnosi do świata faktów wartości:

Dobro i zło pojawiają się dopiero za sprawą *podmiotu*. A podmiot nie należy do świata, lecz jest granicą świata (Wittgenstein 1999, s. 129).

Dobro i zło wiążą się z pojęciem sensu świata. Tak jak ciąg kresek na papierze możemy postrzegać jako gryzmoły bądź zdanie określonego języka, tak też świat – zależnie od naszej postawy – może jawić się nam jako „mieszanina” (Wittgenstein 1997, teza 3.141) faktów bądź „ograniczona całość” (Wittgenstein 1997, teza 6.45).

Jeżeli dobra lub zła wola zmienia świat, to tylko jego granice, nie fakty: nie to, co da się wyrazić w języku.

Krótko mówiąc: świat musi się wtedy stać w ogóle inny. Musi niejako skurczyć się lub rozszerzyć jako całość.

Świat szczęśliwego jest inny niż nieszczęśliwego (Wittgenstein 1997, teza 6.43).

Mówiąc o skurczeniu się lub rozszerzeniu świata, Wittgenstein nie ma na myśli, rzecz jasna, zmiany granic przestrzeni logicznej. Chodzi mu o sytuację, w której światu ubywa lub przybywa sensu. Człowiek nieszczęśliwy widzi jedynie fakty, człowiek szczęśliwy dostrzega coś więcej – sens. Ów sens Wittgenstein utożsamia z Bogiem.

W filozofii Wittgensteina termin „Bóg” nie jest nazwą osoby istniejącej wewnątrz lub na zewnątrz świata. „Bóg jest tym, jak mają się wszystkie rzeczy” (Wittgenstein 1999, s. 129). Na gruncie tego ujęcia religia nie ma elementu propozycjonalnego. Sprowadza się ona do pewnej postawy wobec świata. Inaczej mówiąc, jest to „odczucie świata jako ograniczonej całości” (Wittgenstein 1997, teza 6.45).

Zwolennicy teorii hipotezy religijnej dyskurs religijny lokalizują w tym samym miejscu co dyskurs naukowy. *Credo* pod pewnym istotnym względem przypomina twierdzenia spotykane w mechanice Newtona. W obu wypadkach mamy do czynienia ze zbiorami zdań, których zadaniem jest wyjaśnianie otaczającej nas rzeczywistości. Według Wittgensteina ani nauka, ani religia niczego nie wyjaśniają. Prawa nauki mają jedynie instrumentalny charakter. Wypowiedzi religijne są niedorzecznościami. Niedorzeczności te odgrywają jednak ważną rolę w naszym życiu. Są wyrazem pewnej postawy wobec świata.

### 3. Podsumowanie

Według Bocheńskiego, Wolniewicza czy Jadackiego podstawa religii ma charakter propozycjonalny. Są to twierdzenia będące odpowiedzią na pewne egzystencjalne dylematy dotyczące sensu życia, braku sprawiedliwości w świecie, nieuchronności śmierci. Wittgenstein nie podważa roli

tego typu dylematów. Pokazuje jednak, że – ze względu na istotę języka – nie da się ich sensownie wyrazić. Wysuwanie hipotez religijnych nie uczyni naszego życia sensownym. To można osiągnąć tylko wtedy, gdy zajmie się określoną postawę względem faktów.

## Bibliografia

- Bocheński J.M. (1990), *Logika religii*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Bocheński J.M. (2008), *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Wydawnictwo Antyk – Marcin Dybowski, Komorów.
- Dziobkowski B. (2018), *Postawa religijna*, [w:] J. Hołówka, B. Dziobkowski (red.), *Filozofia religii. Kontrowersje*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 199–218.
- Jadacki J.J. (2003), *Aksjologia i semiotyka*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa.
- Kleszcz R. (2009), *Logika religii a doświadczenie religijne*, [w:] K. Dąbrowska (red.), *Doświadczenie a intersubiektywność. Monografia pokonferencyjna*, Dom Wydawniczy Księży Młyn, Łódź, s. 57–68.
- Kleszcz R. (2016), *Uwagi o racjonalności przekonań religijnych*, [w:] A. Brożek, A. Chybińska, M. Grygianiec, M. Tkaczyk (red.), *Myśli o języku, nauce i wartościach. Seria druga*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa, s. 605–626.
- Winch P. (1990), *Wittgensteina analiza woli*, [w:] idem, *Etyka a działanie*, PIW, Warszawa, s. 203–227.
- Wittgenstein L. (1995), *Wykład o etyce*, [w:] idem, *Uwagi o religii i etyce*, Wydawnictwo Znak, Kraków, s. 75–85.
- Wittgenstein L. (1997), *Tractatus logico-philosophicus*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Wittgenstein L. (1999), *Dzienniki 1914–1916*, Wydawnictwo Spacja, Warszawa.
- Wolniewicz B. (1993), *O istocie religii*, [w:] idem, *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 160–198.
- Ziobrowski J. (1999), *Uwagi Wittgensteina o woli*, [w:] L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914–1916*, Wydawnictwo Spacja, Warszawa, s. 219–229.

### Streszczenie: O hipotezie religijnej

Według Profesora Ryszarda Kleszcza analityczna filozofia religii zajmuje się przede wszystkim problemami znaczenia oraz uzasadnienia przekonań religijnych. W tekście zostały zaprezentowane dwa odrębne rozwiązania tych problemów. Pierwsze przedstawił Józef Maria Bocheński w *Logice religii*. Na gruncie tego ujęcia wiara jest aktem, w którym zdanie o określonej treści uznaje się za prawdziwe. Owo zdanie ma charakter hipotezy wyjaśniającej całość bądź część doświadczenia jednostki. Ku takiej odpowiedzi skłania się Kleszcz. Podobny sposób postrzegania religii możemy też znaleźć w tekstach Jacka Jadackiego i Bogusława Wolniewicza. Zupełnie inna koncepcja religii została przedstawiona we wcześniejszej filozofii Ludwiga Wittgensteina. Według niego przekonania religijne

to niedorzeczności. Nie kryje się zatem za nimi żadna uchwytna treść i tym samym o żadnym uzasadnieniu w tym wypadku nie może być mowy. Wypowiadanie tego typu niedorzeczności wskazuje jednak na pewną skłonność tkwiącą w naturze ludzkiej – skłonność do przekraczania granic języka i tym samym granic świata. Religię Wittgenstein postrzegał jako postawę podmiotu metafizycznego względem świata. Postawa ta sprawia, że świat przestaje być jedynie mieszaniną faktów i zaczyna się jawić jako sensowna całość.

**Słowa kluczowe:** Józef Maria Bocheński, hipoteza religijna, Ryszard Kleszcz, religia, Ludwig Wittgenstein

**Summary:** *On Religious Hypothesis*

According to Professor Ryszard Kleszcz, the analytical philosophy of religion deals primarily with the problems of meaning and justification of religious beliefs. The paper shows two solutions to these problems. The first one was presented by Józef Maria Bocheński in his *The Logic of Religion*. On the basis of this approach, faith is an act in which a sentence with a certain content is considered true. This sentence is a hypothesis explaining all or part of an individual's experience. Kleszcz agrees with such an answer. A similar way of perceiving religion can also be found in the papers by Jacek Jadacki and Bogusław Wolniewicz. A completely different concept of religion is presented in the early philosophy of Ludwig Wittgenstein. According to Wittgenstein, religious beliefs are nonsense. They are meaningless and have no content so there is no justification in this case. Uttering such nonsensical sentences, however, indicates a certain tendency that is inherent in human nature, *i.e.* a tendency to cross the borders of language and thus the borders of the world. Wittgenstein claims that religion is the attitude of the metaphysical subject towards the world. This attitude makes the world cease to be merely a mixture of facts and begin to appear as a meaningful whole.

**Keywords:** Józef Maria Bocheński, Ryszard Kleszcz, religion, religious hypothesis, Ludwig Wittgenstein



*Marek Gensler*  
Uniwersytet Łódzki

## CHRZEŚCIJAŃSKI NEOPLATONIZM – SYNTEZA DUCHOWYCH TRADYCJI WSCHODU I ZACHODU

Począwszy od Tertuliana aż do czasów obecnych wielu myślicieli próbowało wymierzyć symboliczną odległość między Atenami a Jerozolimą<sup>1</sup>. W szkicu tym nie zamierzam udawać bezstronnego mierniczego; przeciwnie – chciałbym ukazać te symboliczne metropolie jako miasta bliźniacze, od wieków złączone wspólną historią. Dlatego też pozostawiając innym szukanie różnic, niezgodności i waśni, chciałbym się przyjrzeć splataniu się wątków religijnych i filozoficznych u wczesnych autorów chrześcijańskich, za głównych bohaterów mojej refleksji biorąc dwóch autorów należących wprawdzie do greckiego nurtu patrystyki, ale pochodzących z obszarów wschodniej części Cesarstwa Rzymskiego zamieszkałych w większości (i prawdopodobnie z tej większości się wywodzących) przez ludność niegreckiego pochodzenia: Egipcjan i Syryjczyków. Symbolicznie wybieram też ich z uwagi na czas, w jakim tworzyli: Egipcjanin Orygenes należy do pierwszego pokolenia twórców chrześcijańskiej teologii, anonimowy Syryjczyk znany pod imieniem Pseudo-Dionizego Areopagity zaś pisze swe dzieła pod koniec okresu patrystycznego już po ukształtowaniu dogmatycznych podstaw doktryny chrześcijańskiej przez sobory w Nicei (325 r.) i Chalcedonie (451 r.).

303

Nie ulega wątpliwości, że od samego swego początku (jak zaświadcza Prolog do Ewangelii św. Jana swoim odwołaniem do Logosu) (por. Jan 1:1-3) chrześcijaństwo poszukiwało w filozofii odpowiedniego narzędzia do przedstawiania swej doktryny. Co więcej, wielu badaczy zgadza się, że to decyzja o przedstawieniu nauczania Jezusa i jego uczniów w języku filozofii sprawiła, że chrześcijaństwo stało się globalną religią, a nie pozostało jedynie niewielkim, heretyckim odłamem judaizmu. Oferta szkół

<sup>1</sup> „What has Jerusalem to do with Athens, the Church with the Academy, the Christian with the heretic?”. Tertullian, „Prescription against Heretics”, por. (Roberts, Donaldson 1994, s. 249).



filozoficznych była szeroka, ale chrześcijańscy autorzy w niedługim czasie opowiedzieli się za jedną z nich: platonizmem<sup>2</sup>. To w tej filozofii chrześcijaństwo bardzo szybko potrafiło odnaleźć język, który z jednej strony pozwolił im samym wyrazić treści zawarte w swojej wierze, a z drugiej umożliwił im komunikowanie tych treści także tym, którzy się jeszcze z nią nie spotkali. Doskonale ilustruje to historia Justyna Męczennika, apologety z II w., który, jak sam pisze, poszukiwał prawdy w różnych szkołach, zanim spotkał Jezusa – Prawdę wcieloną, a przedostatnim, wskazującym kres, przystankiem jego intelektualnej podróży była doktryna Platona (Altaner, Stuiber 1990, s. 129). To myśl Platona odkryła przed nim wieczny, niezmienny i doskonały świat transcendencji, kierując go na drogę do Absolutu, w którym ostatecznie zobaczył chrześcijańskiego Boga. Droga z Aten do Jerozolimy była więc dla Justyna, Greka osiadłego w Palestynie, prosta i niezbyt długa.

O ile dla Justyna filozofia wyznaczała kierunek ku wierze, o tyle chrześcijańscy myśliciele następnych pokoleń starali się już splatać obydwie wątki. Szczególne znaczenie miała szkoła katechetyczna w Aleksandrii (II–III w.), która położyła fundamenty pod chrześcijańską teologię. Założona została przez Klemensa Aleksandryjskiego, który chlubił się tym, że jego nauczyciele wiary byli uczniami apostołów (Klemens z Aleksandrii 1994, s. 8–9). Jednocześnie stała się pierwszym ośrodkiem chrześcijańskiej recepcji Platona, choć sam Klemens, tworząc doktrynę nazywaną przez niego samego gnozą chrześcijańską, korzysta z dorobku niemal całej kultury helleńskiej. Prawdziwym „swatem” mariażu chrześcijaństwa i platonizmu jest uczeń Klemensa, Orygenes. Kształcił się on w tej samej filozoficznej atmosferze co Plotyn, pogański odnowiciel platonizmu, i prawdopodobnie jego kolega z wykładów Ammoniusza Sakkasa, aleksandryjskiego Sokratesa, który wielu młodych ludzi skierował ku tej filozofii (Plotyn 2000, s. 64). Jego chrześcijaństwo na tyle nasiąkło myślą platońską, że dla wielu swych współwyznawców stał się odszczepieńcem, a niektóre jego poglądy zostały potępione, co nie przeszkadzało zbytnio chrześcijańskim autorom nadal z nich korzystać. W ten sposób, chociaż sam Orygenes nie jest zaliczany do ojców Kościoła, jest on swego rodzaju patronem całej tej grupy, bo dzięki parafrazie *O zasadach*, swego głównego dzieła, dokonanej przez Rufina, stał się znany również wśród łacinników (por. Pietras 1996, s. 6–7).

<sup>2</sup> Miały także miejsce próby budowania nauki chrześcijańskiej na podstawie innych założeń filozoficznych. Najbardziej znana jest autorstwa wspomnianego wyżej Tertuliana, odwołująca się do stoickiego materializmu, ale były izolowane i krótkotrwałe, por. (Gilson 1987, s. 516).

Przyjmując neoplatonizm jako swój „język ojczysty”, wczesne chrześcijaństwo szybko stało się neoplatoniskie do szpiku kości, tzn. w swoim nauczaniu umiało ujmować i badać wszystkie i tylko te treści, które dało się w tym języku wyrazić. Konsekwencją takiego podejścia było pomijanie wszystkiego tego, co choć obecne w przekazie biblijnym, niezgodne było z filozoficznymi zasadami platonizmu. Wzorując się na Filonie z Aleksandrii, wcześniejszym o dwa stulecia żydowskim filozofie próbującym w terminach platońskich interpretować Biblię, Orygenes przeprowadza egzegezę tekstów objawionych, wyróżniając w nich sens literalny (często ujęty historycznie), moralny i mistyczny. Ten trojaki podział wyprowadza z pochodzącej od św. Pawła trychotomicznej koncepcji człowieka jako składającego się z ciała, duszy i ducha (Ga 5:25-26). Najważniejszy dla niego jest, rzecz jasna, odnoszący się do ducha sens mistyczny, którego celem jest doskonalenie jednostkowej duszy, by przygotować ją na zjednoczenie z Bogiem. W wydobywaniu tego sensu pomocna jest, zdaniem Orygenesesa, mądrość filozofów pogańskich, jako że w każdym człowieku znajdują odblaski światła boskiego Logosu, a ewangelia jedynie wypełniła (zaktualizowała) to, co potencjalnie znajdowało się już u filozofów. Z tego powodu chrześcijański nauczyciel bez wahania powinien przejmować od pogan wszystko, co w helleńskiej kulturze jest dobre i zdrowe. W *Przeciw Celsusowi* pisze, że ludzka mądrość jest sposobem kształcenia duszy, którego kresem jest mądrość boska (por. Orygenes 2001, III, s. 58; VI, s. 13–14). Filozofia nie jest wprawdzie nieodzowna do zdobycia prawdy boskiego objawienia, bo prostaczkom wystarczy dosłowny i moralny sens Pisma, by osiągnąć mądrość przewyższającą dokonania pogan, ale jest niezwykle pomocna w obronie chrześcijaństwa. Logika broni wiary nie mniej skutecznie niż cuda i spełnione proroctwa. Naturalnie, filozofia i słowo Boże nie zawsze są w zgodzie, ale też nie sprzeciwiają się sobie tak, by pojednanie nie było możliwe.

Najbardziej wyraźnie zastosowanie tej strategii interpretacyjnej widać w Orygenesowej koncepcji człowieka. Czysto platońskie ujęcie, widzące w ciele więzienie, w którym dusza odbywa pokutę za grzechy popełnione w poprzednim życiu, nie mogło zostać przyjęte z uwagi na odrzucenie przez ortodoksyjnych chrześcijan koncepcji preegzystencji dusz i będącej jej konsekwencją metempsychozy. Jedynie Orygenes próbował pogodzić preegzystencję duszy z chrześcijańską wizją człowieka. W swoim głównym dziele *O zasadach* twierdzi, że Bóg – Stwórca (*Logos*) stworzył z niczego odwiecznie duchy (*nous*), które były pierwszymi i doskonałymi stworzeniami. Duchy te obdarzone są wolnością i zdolnością do działania, tzn. poznawania. Te z nich, które wybrały kontemplację Boga, zachowały doskonałość swej natury i stały się aniołami, różniącymi się między sobą jedynie mniejszą lub większą bliskością Boga; te zaś, które swe poznanie zwróciły

ku sobie, zgrzeszyły i upadły. Głębia tego upadku także uzależniona była od tego, jak bardzo duchy odwróciły się od Boga. Aby powstrzymać upadek tych, których grzech nie był nieskończony, Bóg stworzył materię, która jako kres stworzenia zatrzymała upadek duchów w ciałach, dla których stały się duszami ludzkimi. Upadek duchów jest dla Orygenesusa tożsamy z grzechem pierworodnym (por. Orygenes 1996, s. 131). Jest on jednocześnie przyczyną zła. Orygenes, inaczej niż Plotyn i inni neoplatonicy pogańscy, nie ujmuje go jedynie jako wypływającego z konieczności natury braku (*deprivatio*), lecz jako płynący z woli występku (*depravatio*) (Chadwick 1967, s. 188). Świat cielesny, stworzony przez Boga, jest dobry, ponieważ nie tylko powstrzymuje upadek duchów, ale też umożliwia poprawę, stając się punktem wyjścia dla odrodzenia dusz przez wznoszenie się ku Bogu, czego wzorem i warunkiem jest wcielenie Boga i odkupienie dokonane przez Chrystusa. Dzieło odkupienia ma charakter uniwersalny: nie zostanie zakończone, dopóki wszystkie dusze ludzkie i demony nie zostaną ponownie pozyskane przez boskie miłosierdzie i zwrócą się ku swemu Stwórcy rozpoznawszy oraz pokochawszy Go jako najwyższe dobro. Apokatastaza (powszechny powrót stworzenia do Stwórcy) w ujęciu Orygenesusa nie znosi, ale podkreśla wolność jednostek, jednocześnie akcentując wszechmoc Boga, wpierającego dusze w przezwyciężeniu nawet największego grzechu (por. Altaner, Stuiber 1990 s. 296–297).

Orygenesowa koncepcja stworzenia człowieka, zakładająca preegzystencję duszy, nie zyskała uznania autorytetów kościelnych. Nie oznaczało to jednak także, że odrzucona została nauka widząca w ciele coś zewnętrznego i przygodnego względem człowieka, utożsamionego odtąd z duszą (por. Altaner, Stuiber 1990, s. 292–293). Wybierając platonizm, chrześcijaństwo zdecydowało się porzucić afirmację cielesności właściwą dla judaizmu, z którego się wywodziło. Ciało stało się dla duszy narzędziem, ważnym o tyle, o ile mogło być narzędziem służącym jego poprawie bądź zgubie, ale nieinteresującym jako coś samo w sobie<sup>3</sup>. Także zaproponowana przez Orygenesusa uniwersalistyczna koncepcja apokatastazy napotykała, przynajmniej w niektórych interpretacjach, krytykę władz kościelnych. Dzięki ojcom kapadockim wszakże, a szczególnie Grzegorzowi z Nyssy, znalazła swoje miejsce w tradycji teologicznej Wschodu (por. Altaner, Stuiber 1990, s. 416), a dzięki Janowi Szkotowi Eriugenie (który korzystał z pism Nysseńczyka) pozostawiła znaczący ślad także w tradycji Zachodu (Jan Szkot Eriugena 2009, s. 61).

Drugi z wybranych przeze mnie autorów, Dionizy Pseudo-Areopagita, jest przykładem autora całkowicie tożsamego ze swym dziełem, nie

<sup>3</sup> Wyraźnie widać to u św. Augustyna, por. (św. Augustyn 1998, ks. XIV: 24, s. 502–505).

wiemy bowiem o nim nic ponad to, co ujawniają teksty jego autorstwa, i nawet data ich powstania jest jedynie przybliżona (przełom V i VI w.). Fałszywa ich atrybucja Dionizemu Areopagicie, pierwszemu biskupowi Aten, niewątpliwie pomogła im zyskać rozgłos, ale sława ta była całkowicie zasłużona. Szczególnie cztery dzieła: *Teologia mistyczna*, *O imionach Bożych* oraz *O hierarchii kościelnej* i *O hierarchii niebiańskiej* oddziaływały na wyobraźnię religijną i teologiczną zarówno na Wschodzie, jak i Zachodzie (znane tam były od drugiej połowy VIII w., a popularne od połowy następnego stulecia, kiedy przetłumaczył je Jan Szkot Eriugena)<sup>4</sup>.

Pseudo-Dionizy zwraca uwagę, że podstawowym problemem teologii jest to, iż musi ona mówić o Bogu językiem człowieka, gdyż nawet w tekście objawionym, w Biblii, język jest zapożyczony z opisu stworzeń. Boga zatem możemy przedstawiać zgodnie z naszym, a nie Jego, stopniem doskonałości. Oczywiście, Bóg sam w sobie jest doskonale poznawalny, ale jedynie dla siebie. Dla nas w sobie jest całkowicie niepoznawalny, co nie znaczy, że zupełnie nic nie możemy o nim powiedzieć. Wiedza o Bogu jest nam dostępna w sposób pośredni dzięki temu, co nam o sobie ujawnił (por. Pseudo-Dionizy Areopagita 1997, s. 48–49).

Poglądy teologiczne Pseudo-Dionizego ukształtowały się na podstawie wcześniejszej tradycji myśli neoplatońskiej: zarówno chrześcijańskiej, wywodzącej się ze źródeł kapadockich i aleksandryjskich, jak i pogańskiej, przede wszystkim od Proklosa, który był dziedzicem obu głównych szkół, tak ateńskiej, jak i aleksandryjskiej (por. Stępień 1999, s. 16–18). Jest rzeczą godną uwagi, że wpływ zwalczającego chrześcijaństwo Proklosa jest najbardziej widoczny w *O hierarchii kościelnej*. Dzieło to jest bowiem wykładem chrześcijańskiej teurgii, dyscypliny dotyczącej praktyki relacji z Bogiem (bądź bogami). U Proklosa odwoływała się ona do magii naturalnej i koncepcji sympatii, u pseudo-Dionizego natomiast główną rolę w praktykach teurgicznych odgrywały chrześcijańskie sakramenty i rytuały obdarzone dzięki łasce boskiej nadnaturalnymi właściwościami. To one, bardziej niż dobre uczynki, są narzędziami, dzięki którym dusza może wspomagać się w drodze poznania Boga (por. Sheldon-Williams 1967, s. 458–459).

Teurgia sakramentalna jest tylko jednym z etapów drogi do Boga, której kresem jest mistyczne zjednoczenie. Cały schemat tej drogi, opisany w jego głównych dziełach, ma charakter trójdzielny. Bezpośrednią inspiracją tego podziału jest, rzecz jasna, Trójca Święta, ale źródła ujmowania troistości jako głębokiej charakterystyki złożonej rzeczywistości sięgają głębiej, do pogańskiego neoplatonizmu Plotyna i jego kontynuatorów:

<sup>4</sup> Na temat roli Eriugeny jako tłumacza Pseudo-Dionizego i ojców kapadockich, por. (Kijewska 2009, s. 24–28).

Porfiriusza, Jamblicha i Proklosa. To oni odnajdują troistość w różnych aspektach, w jakich ukazany może być byt, dzieląc je na to, czym coś jest samo przez się i samo w sobie, na to, czym jest jako przyczyna sprawcza, od której pochodzą i w której partycypują inne byty, i wreszcie na to, czym jest jako przyczyna celowa, do której, dzięki partycypacji, powracają jej skutki (por. Sheldon-Williams 1967, s. 458–459). Stosownie do tego Pseudo-Dionizy porządkuje swoje dzieło, wyróżniając trzy aspekty (postacie) teologii: katafatyczną, symboliczną i mistyczną (apofatyczną) (por. Pseudo-Dionizy Areopagita 1997, s. 167–168).

Katafatyczna teologia ujmuje Boga jako przyczynę sprawczą form, rozpatrywanych jako atrybuty orzekane o Bogu. To są właśnie Boskie Imiona będące przedmiotem traktatu o tej samej nazwie. Pseudo-Dionizy zwraca uwagę na to, że kontemplacja Bożych imion pozwala nam widzieć Go zarówno jako jedyne Boga, jak i Trójcę. Na to pierwsze rozumienie wskazują imiona jednoczące, odnoszące się bez żadnej różnicy do Boga we wszystkich jego przejawach (teofaniach), takie jak Dobro, Światło, Piękno, Prawda czy Miłość, zbierane przez niego w trójki, z których najwyższą tworzą Mądrość, Życie i Byt: Mądrość (*sophia*) jako przedwieczne mieszkanie form wszelkich możliwych bytów i niebytów, Życie jako moc (*dynamis*) nadająca istnienie wszystkim rzeczom i Byt jako pokój (*eirene*) doprowadzający konflikty do harmonii i wielość do jedności (por. Armstrong 1967, s. 461–462). Drugi zestaw imion pozwala na uchylenie rąbka tajemnicy Trójcy Świętej, jej bowiem dotyczą imiona różnicujące, znane nam jedynie dzięki objawieniu: Ojciec, Syn i Duch Święty. Sam podział także wskazuje na symboliczne znaczenie trójki: imiona ujmowane są 1) wspólnie, 2) jako różnicujące, 3) jako jednoczące. Pseudo-Dionizy podkreśla jednak, że wszystkie bez wyjątku imiona, jakie przypisujemy Bogu, nawet Trójca i Jedność, są uśiłowaniami nazwania tego, co nie ma nazwy, jest bowiem nadsubstancjalne, przekraczające wszystko i jako takie imiona te mają nas w kontemplacji wznosić na poziom aniołów. Kontemplacja imion ma zatem być swego rodzaju chrześcijańską mantrą pozwalającą wyjść poza ograniczenia naszej natury (por. Pseudo-Dionizy Areopagita 1997, s. 58–71).

Ujmująca Boga jako przyczynę celową teologia symboliczna omawiana jest przez Pseudo-Dionizego w *Hierarchii kościelnej* i *Hierarchii niebiańskiej*. Bóg widziany jest w nich jako ten, do którego dusza wznosi się poprzez symbole zmysłowe i inteligibilne. Wiedza zdobyta na drodze katafatycznej wnosi do hierarchii wszystko to, co może zostać poznane tak, by mogło zostać ujęte jako wyraz boskiej opatrności i boskiego chcenia przenikających świat zmysłowy i inteligibilny. Przejawami tego boskiego działania są *logoi* (słowa, pojęcia), które umożliwiają wznoszenie się od tego, co poznawalne, do tego, co niepoznawalne, by ostatecznie doprowadzić do zjednoczenia z przekraczającą wszelkie rozumienie

transcendentną Jednią. W tej drodze punktem wyjścia jest świat zmysłowy, ujawniający się nam w poznaniu zmysłowym. Jednak ponieważ dzięki uczestnictwu w Bogu-Stwórcy jest on wypełniony *logoi*, staje się dla nas światem symboli, które choć zanurzone w materii, pozwalają dzięki analizie teologicznej odrzucić tę materialność i skupić się na istotnej, tzn. nadprzyrodzonej treści symboli. Przejście do niej jest jednocześnie pierwszym etapem teologii apofatycznej, wymaga bowiem zanegowania tego, co materialne, zachowując znaczenie symbolu. Pełne ujęcie apofatyczne będzie wymagało także zanegowania samego znaczenia (por. Sheldon-Williams 1967, s. 463–464).

Boskie *logoi* nadają światu triadyczną strukturę, która przejawia się na wszystkich trzech poziomach hierarchii: prawnej, kościelnej i niebiańskiej, odpowiadających światom rzeczy, ludzi i aniołów, z których każda naśladuje Boga w takiej mierze, w jakiej jest to dla niej możliwe. W ten sposób hierarchie te stają się także teofaniami. Jednocześnie są one symbolami wznoszenia się duszy do Boga. Przejście od hierarchii prawnej do kościelnej jest oczyszczeniem symbolu z jego materialności, natomiast przejście od kościelnej do niebiańskiej jest oświeceniem, iluminacją pozwalającą na uczynienie wielości symboli na tyle przejrzystymi, by ujrzeć w nich obraz Jednego. Ta droga wyznacza kierunek ku teologii apofatycznej (mistycznej), w której dusza doprowadzona zostanie do niewysławialnego zjednoczenia z Bogiem w akcie przeobóstwienia (*theosis*), osiągając w ten sposób ostateczną doskonałość (por. Sheldon-Williams 1967, s. 465)<sup>5</sup>. Symbole występujące na tych etapach wznoszenia się duszy różnią się stopniem oddalenia od boskiego Prototypu i także układają się w triady: np. oczyszczenie przez Pismo Święte, oświecenie przez chrzest i zjednoczenie przez eucharystię (por. Pseudo-Dionizy Areopagita 1999, s. 121–137). Bardziej od symboliki sakramentów znana jest pseudo-dionizyjska symbolika niebiańska trzykroć troistych chórów anielskich, później usystematyzowana (m.in. przez Hildegardę z Bingen i św. Tomasza z Akwinu) i powszechnie wykorzystywana w chrześcijańskiej ikonografii (por. Pseudo-Dionizy Areopagita 1999, s. 71–84; s. 103–110). Ich przedstawienia mają dla Pseudo-Dionizego głęboki sens symboliczny – obrazują bowiem przekazywanie boskiej mądrości, mocy i dobra i umożliwiają wtajemniczonymu coraz pełniejsze uczestnictwo w anielskich działaniach, wynosząc go stopniowo do progu przeobóstwienia, gdzie negatywna dialektyka apofatycznej teologii ostatecznie uzdatnia duszę do przejścia od tego, co było tylko odbiciem Boga, hierarchii niebiańskiej, do zjednoczenia z Nim samym (Stępień 1999, s. 20–23).

<sup>5</sup> O akcie *theosis* por. *List II. Do tego samego Gajusza, mnicha* w: (Pseudo-Dionizy Areopagita 1997, s. 173–174).

Ostatni etap drogi, teologia mistyczna, wyrasta z dwóch poprzednich. Zgodnie z tradycją wywodzącą się od Grzegorza z Nazjanzu, jednego z ojców kapadockich, Pseudo-Dionizy podkreśla, że oświecenie musi zakładać oczyszczenie, inaczej grozi mu przekształcenie się w idolatrię (por. Sheldon-Williams 1967, s. 467) (to samo ostrzeżenie znajdziemy cztery wieki później u Bernarda z Clairvaux skierowane, w zawoalowany sposób, do Piotra Abelarda [por. Bernard z Clairvaux 2000, s. 99–104]). Oczyszczenie powstrzymuje duszę nie tylko od czczenia idoli na poziomie symboli zmysłowych, ale także powstrzymuje ją od czczenia idoli umysłowych, takich jak samo piękno czy sama prawda na poziomie symboli inteligibilnych, choć jest to trudniejsze, jako że dla człowieka są nie do odróżnienia od *logoi*, które się pod nimi skrywają. Z tego powodu, powie Pseudo-Dionizy, należy raczej zaufać niepodobnym symbolom niż podobnym. Ta zasada teologii symbolicznej doprowadza nas do logicznej konkluzji, należącej już do teologii apofatycznej, że przyczyna bytu jest nie-Bytem (por. Pseudo-Dionizy Areopagita 1997, s. 169).

310

Teologię mistyczną uprawiać można jedynie na sposób apofatyczny, całkowicie wychodzi ona bowiem poza możliwość ujęcia w pojęciach; nic w niej nie może być wytłumaczone czy objaśnione, a jedynie przeżyte. Z tego też powodu pozostaje w całkowitym ukryciu. Ona także jest triadą, ale triadą wtajemniczenia: jej oczyszczenie to odrzucenie pojęć intelektualnych, jej oświecenie to szczególnie transcendentna gnoza, która ujawnia, że Bóg jest niepoznawalny, i dlatego jest ona naprawdę agnozją; jej zjednoczenie jest wreszcie zjednoczeniem z niepoznawalnym (por. Pseudo-Dionizy Areopagita 1997, s. 170). Pierwszą fazą drogi apofatycznej jest odrzucenie Imion Bożych afirmowanych w teologii katafatycznej. Pseudo-Dionizy pokazuje, dlaczego jest to konieczne: gdybyśmy ich nie odrzucili, takie imiona jak „król” czy „pan” prowadziłyby nas do antropomorficznego wyobrażenia Boga. Sekwencja tych negacji doprowadza nas ostatecznie do zaprzeczenia, że Bóg jest, po to by stwierdzić, iż jako transcendentna przyczyna istnienia i nieistnienia jest inaczej niż wszystko. Bóg jest dla niego nad-bytem (*hyperousios*), który nie jest ani bytem, ani niebytem, ale jest transcendentny wobec obydwu. Choć jest realny, to żywość jego realności oślepia poznające umysły do tego stopnia, że nie może się stać przedmiotem wiedzy nawet jako Jedno. Przeciwnie – możemy go ująć jako nieskończoną wielość obiektów opatrzonych przedrostkiem „nad-”, takich jak nad-byt, nad-mądrość, nad-dobro itp., które jednocześnie mogą i nie mogą być przedmiotem kontemplacji jako jej ukryte objekty. Ta agnostyczna kontemplacja jest drugą fazą mistycznej teologii (por. Sheldon-Williams 1967, s. 468–470).

W odróżnieniu od Grzegorza z Nyssy Pseudo-Dionizy stwierdza, że poznanie niepoznawalności Boga nie jest tylko emocjonalnym

doświadczeniem niewyczerpywalnej radości, ale i świadomości obecności pewnej realności, niewysławialnej, ale rzeczywistej. To umożliwia mu przejście do ostatniej fazy teologii mistycznej: od niewiedzy (*agnosia*) do zjednoczenia (*henosis*). Agnozja nie oznacza jakiejś porażki intelektu, lecz przeciwnie – jego całkowite rozplynięcie się w Bogu. Wyklucza ona to, co zmysłowe, i dlatego nie może być w żaden sposób przekazana; wyklucza także to, co inteligibilne, i dlatego nie można się jej nauczyć. Jest wizją jednoczącą, niewysławialną i ekstazą miłości. Ekstaza nie oznacza jednak dla Pseudo-Dionizego odrzucenia woli i intelektu, ale takie rozszerzenie ich możliwości poza to, co im przyrodzone, że nie polegają one już na sobie, ale na boskiej Opatrzności, która wychodzi im naprzeciw w taki sposób, że odwiecznie zstępuje w dół, przenikając wszelkie hierarchie aż do samego ich najniższego kresu, i unosi, roztopiając w sobie te dusze, które osiągnęły najwyższy stopień miłości, nie pozwalając, by ci, którzy ukochali, pozostawali sami ze swoją miłością. Oznacza to, że ekstazy są dwie, bo i Bóg, i dusza wychodzą poza własną naturę: On, zstępując ku niej przez liczne teofanie i niezliczone symbole; ona, wstępując ku Niemu opisaną wyżej drogą. Nie oznacza to jednak, że dla Pseudo-Dionizego Bóg „ściągany” jest w dół jak w teurgii Proklosa, ale transcendencja Boga działa poprzez wszelkie hierarchie jako jedyna przyczyna sprawcza i celowa będąca źródłem powrotu dla wszelkich bytów, poczynając od świata zmysłowego, przez ludzi, po anioły. Hierarchie te muszą zostać odrzucone jak niepotrzebna drabina, zanim dusza wyjdzie poza siebie i wejdzie w boską ciemność ekstazy. Jako porządek są symbolem stabilności etapów wiodących do Boga: oczyszczenia, oświecenia i doskonałości. Jako wiedza są iluminacją, która musi poprzedzać wizję uszczęśliwiającą. Jako działanie są kontemplacją tak intymną, że staje się ona tym, co kontempluje. Ostatecznie dusza musi wyjść poza wszelki porządek, wiedzę i działanie, poza samą niebiańską hierarchię, która jest najwyższym przedmiotem kontemplacji, po to, by dzięki agnozji znaleźć się w objęciach Boga i stać się z Nim doskonałą jednością (por. Sheldon-Williams 1967, s. 472).

Omówionym przeze mnie przykładom poglądów neoplatonickich myślicieli chrześcijańskich można zarzucić jednostronność, zostały one bowiem wybrane celowo po to, by udowodnić zadeklarowaną na wstępie tezę o bliźniaczym charakterze metaforycznych Aten i Jerozolimy, choć można by także znaleźć przykłady przeciwne, i to nie tylko u Tertuliana. Taki mój zamysł nie miał na celu unieważnienia wielości stanowisk chrześcijan i platoników w tym decydującym dla kształtu naszej kultury okresie (III–VI w.); chodziło mi zwrócenie uwagi na to, że nawet deklarowana wrogość wobec przedstawicieli „drugiej strony” nie była w stanie zgasić intelektualnej ciekawości. Sądzę, że wybrane przeze mnie przykłady wystarczająco dobrze pokazały, że stereotypy przeciwstawiające sobie ściśle,



racjonalne, filozoficzne Ateny i rozwichrzoną, szukającą cudów i prorocत्व religijną Jerozolimę są, jak to zazwyczaj bywa, daleko idącym uproszczeniem, a w interesującym nas okresie po prostu nadużyciem. To ateński filozof Proklos próbujący ratować pogaństwo<sup>6</sup> jest dla Pseudo-Dionizego nauczycielem szukania mistycznej symboliki w rzeczywistości po to, by osiągnąć kontakt z bóstwem. To neoplatońska filozofia akcentująca znaczenie Triady, a nie Biblia, jest dla Orygenesesa i Pseudo-Dionizego inspiracją do refleksji nad trynitarną naturą Boga. To chrześcijanin Orygenes jest tym, który zmusza pogańskich filozofów, by podjęli próbę racjonalnej interpretacji swojej wiary. To chrześcijanin Pseudo-Dionizy wprowadza racjonalny porządek do mitologicznego bestiariusz, układając je w hierarchie symbolicznie obrazujące drogę duszy do mistycznego zjednoczenia z Bogiem. W tym wzajemnie się inspirującym splątaniu wątków z czasem dostrzeżono dowód wspólnego, boskiego pochodzenia wiedzy religijnej i filozoficznej, a humanista Agostino Steuco z Gubbio nadał mu w swym eponimicznym dziele z 1540 r. nazwę *philosophia perennis* (odwieczna filozofia), w ten sposób u schyłku epoki przednowożytnej dopełniając jej wielką syntezę (por. Augustinus Steuchus 1540). Jest rzeczą godną uwagi, że myśl Platona, duchowego ojca Zachodu<sup>7</sup>, rozwinęła się tak znacząco dzięki mieszkańcom terenów nazwanych później Lewantem: Egiptu, Palestyny, Syrii i Azji Mniejszej. Pokazuje to dobitnie, że Wschód i Zachód są razem równymi i ważnymi źródłami duchowej inspiracji, a próby ich rozdzielania czy zanegowania znaczenia któregośkolwiek z nich są z góry skazane na niepowodzenie.

## Bibliografia

- Altaner B., Stuiber A. (1990), *Patrologia*, PAX, Warszawa.
- Armstrong A.H. (red.) (1967), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, CUP, Cambridge.
- Augustyn Aureliusz, św. (1998), *Państwo Boże*, Antyk, Kęty.
- Bernard z Clairvaux, św. (2000), *O miłowaniu Boga*, Klub Książki Katolickiej, Poznań.
- Chadwick H. (1967), *Philo and the Beginnings of Christian Thought*, [w:] A.H. Armstrong (red.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, CUP, Cambridge.
- Gilson E. (1987), *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, PAX, Warszawa.

<sup>6</sup> Marinus z Samarii w swej biografii Proklosa pisze, że po usunięciu posagu Ateny z Partenonu bogini przyszła do niego we śnie, prosząc o schronienie, por. (Marinus of Samaria 1986, s. 53–54).

<sup>7</sup> Taki stosunek do Platona wyraża najlepiej słynna maksyma Alfreda Northa Whiteheada: „The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato” (Whitehead 1979, s. 39).

- Jan Szkot Eriugena (2009), *Periphyseon*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.
- Kijewska A. (2009), *Wstęp*, [w:] Jan Szkot Eriugena, *Periphyseon*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.
- Klemens z Aleksandrii (1994), *Kobierce*, Pax, Warszawa.
- Marinus of Samaria (1986), *The Life of Proclus or Concerning Happiness*, Phanes Press, Grand Rapids.
- Orygenes (2001), *Contra Celsum libri VIII*, Brill, Leiden–Boston.
- Orygenes (1996), *O zasadach*, WAM, Kraków.
- Pietras H. (1996), *Wprowadzenie*, [w:] Orygenes, *O zasadach*, WAM, Kraków.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (2000), Pallotinum, Warszawa, Poznań.
- Plotyn (2000), *Enneady I–III*, Akme, Warszawa.
- Pseudo-Dionizy Areopagita (1997), *Pisma teologiczne*, t. 1, Znak, Kraków.
- Pseudo-Dionizy Areopagita (1999), *Pisma teologiczne*, t. 2, Znak, Kraków.
- Roberts A., Donaldson J. (red.) (1994), *The Ante-Nicene Fathers*, t. 3, Hendrickson Publishers, Peabody.
- Sheldon-Williams I.P., *The Greek Christian Platonist Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena*, [w:] A.H. Armstrong (red.) (1967), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, CUP, Cambridge.
- Steuchus Augustinus (1540), *De perenni philosophia*, Seb. Gryphius, Lugduni.
- Stępień T. (1999), *Przedmowa*, [w:] Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, t. 2, Znak, Kraków.
- Whitehead A.N. (1979), *Processes and Reality*, The Free Press, New York.

**Streszczenie:** *Chrześcijański neoplatonizm – synteza duchowych tradycji Wschodu i Zachodu*

Związki chrześcijaństwa z neoplatonizmem datują się niemal od samego początku tej religii. Choć wywodziła się z judaizmu, szybko zyskała wyznawców wśród Greków i zhellenizowanych mieszkańców wschodnich prowincji cesarstwa rzymskiego, z których wielu miało wykształcenie filozoficzne. Odrodzony w Aleksandrii platonizm stał się dla chrześcijan narzędziem do poznawania własnej wiary i objaśniania jej innym, a w konsekwencji jego niezbywalnym elementem na równi z tradycją biblijną. Poglądy dwóch wybitnych myślicieli okresu patrystycznego: Orygenesisa i Pseudo-Dionizego Areopagity, wywodzących się rzymskiego Wschodu, są przykładem na to, jak myśl neoplatońska tworzy ramy dla religii Jezusa i jego uczniów.

**Słowa kluczowe:** wczesne chrześcijaństwo, neoplatonizm, patrystyka

**Summary:** *Christian Neoplatonism – the Synthesis of Spiritual Traditions of the East and the West*

Close relations between Christianity and Neoplatonism date back to the very early days of the religion. Although it had its origin in Judaism, it soon found followers among Greeks and Hellenized inhabitants of eastern provinces of the Roman Empire, many of whom had philosophical

education. Platonism, reborn in Alexandria, became for Christians a tool useful both for interpreting their own faith and for explaining it to gentiles and soon was seen as an inalienable part of the Christian doctrine on a par with the biblical tradition. The teachings of two eminent thinkers of the Patristic period, Origen and pseudo-Dionysius the Areopagite, both hailing from the Roman East, are examples how Platonic doctrine forms a framework for the religion of Jesus and his disciples.

**Keywords:** early Christianity, Neoplatonism, Patristic literature

## TRANSGRESJA A TRANSCENDENCJA

We współczesnym dyskursie filozoficznym, zwłaszcza w szeroko pojętym postmodernizmie, zadomowiło się słowo „transgresja”, którego znaczenie nie jest jasne, ale zdaje się ono mieć wydźwięk antyreligijny. Dobrze więc będzie dokonać wstępnej analizy tego słowa poprzez skonfrontowanie jego znaczeń ze znaczeniami często używanego w kontekście religijnym terminu „transcendencja”, który pisany wielką literą oznacza Boga<sup>1</sup>.

Wstępnie rzecz ujmując, relację między znaczeniami słów „transgresja” i „transcendencja” można określić jako relację krzyżowania się. Słowa te mają więc jakąś znaczeniową część wspólną i części odrębne. Część wspólną dobrze wyraża bardziej znane słowo „przekraczanie”, przy czym warto zauważyć, że we wszechobecnej dzisiaj angielszczyźnie zarówno słowo „transcendencja”, jak i „transgresja” mają wersje czasownikowe (*to transcend*, *to transgress*), a w języku polskim taką ustaloną formę ma – przynajmniej na razie – jedynie pierwsze z nich; możemy powiedzieć, że jakiś  $x$  transcenduje  $y$  (tym  $y$  może być m.in. on sam), ale raczej nie mówimy, że  $x$  transgresuje  $y$ . Chcąc uczasownikować „transgresję”, używamy najczęściej słowa „przekraczać” lub mówimy, że  $x$  dokonuje transgresji  $y$ . Jest to sprawa o tyle istotna, że w przypadku tych słów sens czasownikowy wydaje się logicznie bardziej pierwotny względem rzeczownikowego. Podobnie jest w przypadku słowa „miłość” – sens tego rzeczownika wyznaczony jest przez pewną czynność określoną czasownikiem „kochać”: jeśli nie rozumiemy, co to znaczy kochać, nie będziemy też rozumieli, czym jest miłość. Jeśli nie rozumiemy słowa „transcendować” czy „dokonywać

315

<sup>1</sup> Spośród licznych prac na temat relacji między transgresją a transcendencją warto wyróżnić trzeci rozdział książki *Po człowieku? Między kryzysem a nadzieją* (Lipowicz 2018): *Człowieczeństwo między transcendencją a transgresją*. Składa się nań kilka instruktywnych artykułów polskich filozofów, którzy wypowiadają się na temat podjęty także przeze mnie w niniejszym tekście.

transgresji”, to nie będziemy wiedzieli, co oznaczają słowa „transcendencja” i „transgresja”.

Stwierdziłem, że oba te terminy mają wspólny rdzeń. Czy w tym wspólnym rdzeniu jest jednak coś więcej niż tylko to, co zawiera się w dość bezbarwnym znaczeniu słowa „przekraczanie”? Sądzę, że tak. Gdy mówimy o transgresji czy o transcendowaniu, to mamy zwykle na myśli przekraczanie jakiegoś ograniczenia. I tak np. z twierdzeniem, że człowiek transcenduje siebie wiążemy myśl o przekraczaniu przezeń tego, o czym sądziliśmy, że stanowiło jego ograniczenie jednostkowe, społeczne bądź gatunkowe. W geologii mówi się, że lodowiec dokonuje transgresji, tzn. że jego czoło posuwa się naprzód, przekraczając jego aktualną granicę. Część wspólną znaczenia słowa transcendencja i transgresja można wyrazić jako przekraczanie tego, co jest granicą, lub lepiej: tego, co było uznawane za dotychczasową granicę.

Odrębne części znaczeniowe tych dwóch słów wiążą się głównie z podmiotem, przedmiotem oraz charakterem owego przekraczania. W przypadku „transcendowania” podmiotem jest jakiś byt świadomy lub zbiorowość bytów świadomych. Nienaturalne byłoby stwierdzenie, że lodowiec transcenduje siebie – właśnie dlatego, że lodowiec nie jest bytem świadomym. W przypadku lodowców czy mórz pochłaniających coraz większe połacie lądu (a więc przekraczających dotychczasowe granice) odpowiednie jest słowo „transgresja”, niezawierające warunku świadomości. Jednak o transgresji można mówić zarówno w odniesieniu lodowca czy morza, jak i w odniesieniu do człowieka lub kultury. Krótko mówiąc, czynność transcendowania orzekamy zwykle o jakichś bytach świadomych lub o ich wytworach, a czynność transgresji orzekać możemy zarówno o bytach nieświadomych, jak i świadomych. W tym aspekcie znaczenie słowa „transgresja” jest szersze niż znaczenie słowa „transcendencja”.

Jest też ono szersze w innym punkcie. Upraszczając sprawę, w dziedzinie bytów świadomych transcendencja byłaby analogiczna do tzw. transgresji dodatniej w genetyce. W tej dziedzinie transgresją nazywa się przekroczenie fenotypów: np. jeśli matka i ojciec są niscy, a dziecko bardzo wysokie, mówi się o transgresji dodatniej, a jeśli rodzice wysocy, a dziecko niskie – o transgresji ujemnej (analogiczne relacje zachodzą w relacjach rodzice – dzieci w odniesieniu do takich cech jak wysoka inteligencja czy upośledzenie umysłowe). Tymczasem transcendowanie obecnego stanu rzeczy przez jakiś podmiot indywidualny lub zbiorowy oznacza na ogół przekraczanie granic, które – przynajmniej w mniemaniu oceniającego – polepsza, a nie pogarsza sytuację wyjściową.

Słowo „transcendować” używane w typowym dla teizmu judeochrześcijańskiego kontekście teologiczno-moralnym odnosi się do przekraczania

granic wyznaczonych skończoną naturą człowieka, ku nieskończonemu Bogu, bytowi *ex definitione* doskonałemu, który z racji swojej doskonałości nie może już transcendować siebie, tzn. swoich ograniczeń, bo takie ograniczenia nie istnieją. Ten Bóg jako byt doskonały przekracza wszelkie doskonałości, jakie człowiek może zrealizować w życiu. W tym sensie w mniemaniu osób weń wierzących jest on celem, ku któremu zmierzają najgłębsze ludzkie pragnienia, i wyznacznikiem ideałów dla ich życia, nigdy w pełni niemożliwych do realizacji. To Bóg wyznacza kierunek, w którym ludzie powinni zmierzać, np. miłując nieprzyjaciół, wbrew temu, co podsuwa im ich biologiczna natura. Najbardziej lakonicznie cel ten wyraził św. Augustyn, pisząc: „Niespokojne jest serce moje, dopóki w Tobie nie spocznie” (1987, s. 7). W języku religijnym opisuje się ów cel jako zjednoczenie się z Bogiem czy też podporządkowanie się jego woli, co w praktyce oznacza przekraczanie granic wyznaczonych przez naszą fizyczno-psychiczną konstytucję.

Niekończony i niepojęty – a więc transcendujący ludzkie ograniczenia i ludzkie poznanie – Bóg nazywany jest z tego powodu Transcendensem lub Transcendencją. Dążenie do Boga przybiera bardzo zróżnicowane formy i przebiega przez etapy pośrednie: od tworzenia kultury, którą opisuje się niekiedy jako transcendowanie natury (w tym przypadku podmiot tego transcendowania jest zbiorowy), poprzez nawrócenie i przemianę moralną, aż do radykalnej transformacji bytu polegającej na zachowaniu ludzkiej indywidualności w nowej ontycznie zmienionej postaci (tutaj podmiot jest indywidualny). Transcendencja wiąże się więc z pozytywną przemianą moralną lub ontyczną, która jest właściwym celem życia religijnego.

W kontekście religijnym typowym terminem opozycyjnym wobec „transcendencji” jest „immanencja”. Wskazuje ten termin na ontologiczne, epistemologiczne lub moralne ograniczenie się do sfery fizycznej (czasoprzestrzennej) czy do tego, co jedynie skończone. Oczywiście, w obrębie świata czasoprzestrzennego też jest możliwe przekraczanie różnych granic, ale w tym przypadku chodzi o coś, co można by określić jako transcendowanie w obrębie immanencji. Sądzę, że z punktu widzenia ludzi religijnych taki właśnie sens podstawowy ma słowo „transgresja” używane w obecnym dyskursie filozoficznym: nie odnosi się ono do przekraczania granic czasoprzestrzennego świata, bo takie z założenia jest niemożliwe, ale do przekraczania granic w obrębie tego świata – nie chodzi więc o przekroczenie tego, co skończone, ale tego, co zastane. Nie jest to przekraczanie motywowane pierwotnie dążeniem ku czemuś, ale raczej niezadowoleniem ze stanu, w którym się znaleźliśmy, choć oczywiście i w tym przypadku musi być jakieś, przynajmniej mgliste, pozytywne określenie lepszego stanu świata, którego pragniemy. Istotne wydaje się

to, że w przypadku transgresji przekraczanie różnych granic nie jest kierowane ani wspomagane przez Boga, który objawił, co jest dla człowieka dobre, lecz wyłącznie przez nas samych, którzy mamy własne wyobrażenie na temat tego dobra i zgodnie z nim eksperymentujemy z różnymi rozwiązaniami z nadzieją, że zdołamy zapanować nad ich ewentualnymi negatywnymi skutkami.

W kontekście religijnym słowo „transgresja” ma także inne, bardziej pierwotne znaczenie: odnosi się ono do takiego przekroczenia granicy, które jest zabronione, niesłuszne, bezprawne. Język polski nie dostarcza nam odpowiednich intuicji do uchwycenia jego dzisiejszego znaczenia, ale inaczej jest np. w mocniej nasyconej słowami pochodzącymi z łaciny angielszczyźnie, gdzie termin ten występuje m.in. w kontekście biblijnym. I tak w Psalmie 32 czytamy: „Wyznałem swój grzech i nie kryłem swej winy. Powiedziałem: Wyznaję moją *nieprawość* PANU»” (*Pismo Świąte*, 2009 Ps 32,5). Po angielsku ostatnie zdanie brzmi następująco: „I said, «I will confess my *transgressions* to the LORD»” (*The Holy Bible* 2001, Ps 32,5). Transgresja w tym przypadku jest odpowiednikiem polskiej „nieprawości”. Chodzi więc nie tylko o przekroczenie granicy, ale o takie przekroczenie, które jest niesłuszne i godne potępienia, o wykroczenie przeciwko boskiemu prawu. Bohater Psalmu 24, który dokonał takiego wykroczenia, pokornie uznaje, że tego robić nie powinien, uznaje swoją winę i traktuje ją jako grzech. Tak więc opozycją do transgresji rozumianej jako wykroczenie jest posłuszeństwo Bogu lub szerzej: posłuszeństwo prawodawcy.

318

W znaczeniu słowa „transgresja” zaprojektowanym przez niektórych współczesnych filozofów francuskich nastąpiła jedna, ale ważna zmiana w stosunku do tego, jakie występowało w Psalmach. Otóż przekraczania granic regulujących funkcjonowanie różnych obszarów, np. moralności, sztuki, zastosowań technologii, nie traktuje się jako wykroczenia, którego należy żałować. W mniej radykalnym rozumieniu transgresje są wyjściem poza stan obecny ku stanowi bardziej pożądanemu, zwykle przedstawianemu jako mniej opresyjny, mniej zaściankowy, bardziej cywilizowany i respektujący jednostkową wolność. W rozumieniu bardziej radykalnym chodzi o wskazanie niekoniecznego charakteru wszelkiego porządku, wszelkich norm i regulacji w jakimś obszarze i o postulat ciągłego ich kwestionowania.

Tu właśnie, w radykalnym rozumieniu słowa „transgresja”, tkwi powód, dla którego osoby zanurzone w tradycji religijnej traktują je z podejrzliwością i *vice versa*, osobom niereligijnym, które z takim użyciem słowa „transgresja” wiążą działania pożądane, odpowiada antyreligijny lub wręcz areligijny wydźwięk tego terminu. W szczególności sposób ujawnia się on wówczas, gdy przedmiotem transgresji mają być normy zachowań seksualnych. W tym kontekście transgresja staje się terminem

opozycyjnym wobec supresji, czyli stłumienia naturalnych biologicznych potrzeb przez normy, w których ustanowieniu religia odgrywa kluczową rolę. Transgresja oznacza tu uwolnienie sił biologicznych i psychicznych uwięzionych w murach tradycyjnej moralności.

Takie psychoanalityczne i antyteistyczne wątki pobrzmiewają w pojęciu transgresji, jakie konstruuje Michel Foucault w swoim eseju z 1963 r. *Przedmowa do transgresji* (1999). Jest rzeczą znamioną, że chyba najczęściej pojawiającym się tam słowem jest słowo „Bóg”, którego autor chciałby całkowicie się pozbyć z ludzkiego dyskursu. Foucault stara się bowiem zaprojektować ludzkie życie w świecie bez Boga, a więc w świecie bez granic przez Boga wyznaczonych. W typowym dla siebie języku, który dla filozofów ceniących sobie jasność i precyzję wywodów jest trudny do zaakceptowania, zastanawia się, jak miałyby wyglądać życie ludzi w sytuacji, gdy pojęcie Boga przestanie być ciągłym, choćby wyłącznie negatywnym, punktem odniesienia. I sugeruje, że wówczas należałoby odwrócić znaczenie tradycyjnych pojęć i metafor. Afirmacja – którą w dawnym języku uważaliśmy za przeciwieństwo negacji – staje się negacją; noc nabiera wydźwięku pozytywnego, a światło negatywnego. Transgresja – wbrew temu, czego można by oczekiwać – nie będzie niepotrzebnym narzędziem burzenia opresyjnych murów, buldożerem, który spełnił swoją rolę i można go odstawić na złomowisko, ale nabierze sensu aksjologicznie dodatniego.

W teistycznie zinterpretowanej filozofii Georga Wilhelma Friedricha Hegla, a później w ateistycznej filozofii Karola Marksa dialektyczny ruch negacji i afirmacji był źródłem dynamizmu kultury, która zmierzała do pewnego końcowego stanu idealnego. Foucault zdaje sobie sprawę, że konsekwentny ateizm wymaga odrzucenia tego stanu końcowego. Wówczas jednak proces dialektyczny, który w tamtych systemach miał być jedynie narzędziem do uzyskania substytutu raju, musi zostać w pewien sposób odinstrumentalizowany i zontologizowany – zwolennicy starego języka powiedzieliby: ubóstwiony. W ten sposób transgresja staje się podstawowym pojęciem filozoficznym służącym do opisu ludzkiej aktywności w świecie bez Boga i bez żadnych absolutów. Aby nie była traktowana jako negacja dekonstruująca wszystko, co pojawi się na jej drodze, wyposażona zostaje w cały szereg własności, które mają pozbawić ją anarchistycznej woni.

Propozycje Foucaulta – choć często wyrażone w skandalicznie mętym języku – są interesującą i godną uwagi próbą myślenia konsekwentnie ateistycznego, w którym pojęcie transgresji odgrywa rolę kluczową. Jest to propozycja rzeczywiście radykalna, bo nie chodzi w niej o przeciwstawienie języka ateistycznego teistycznemu (czy szerzej: religijnemu), ale o zbudowanie takiego języka, dla którego pojęcia zaczerpnięte z religii nie będą w ogóle punktem odniesienia. Z historycznego punktu widzenia



projekt ten można oczywiście potraktować jako kontynuację antyreligijnych tendencji w filozofii nowożytnej (np. w pismach barona Holbacha) czy współczesnej, zwłaszcza u myślicieli, których P. Ricoeur określił mianem mistrzów podejrzeń, czyli Friedricha Nietzschego, Karola Marksa i Zygmunta Freuda.

Słowo „transgresja” ma więc, jak się zdaje, trzy różne, ale powiązane ze sobą sensory, które można usystematyzować od najbardziej ogólnego i neutralnego do najwęższego i wyraźnie ideowo zaangażowanego. Po pierwsze transgresja oznacza wszelkie przekraczanie granic, które odnosi się zarówno do procesów czysto przyrodniczych, takich jak przesuwanie się czoła lodowca czy granicy morza, jak i do procesów zachodzących w życiu jednostkowych bytów świadomych lub ich społeczności. W tym znaczeniu „transgresja dodatnia” w odniesieniu do istot świadomych wydaje się mieć znaczenie zbliżone do „transcendencji”. W drugim sensie transgresja jest takim przekraczaniem granic, którego celem jest wytyczenie granic nowych, ustanowienie lepszego niż dotąd porządku. To znaczenie ciągle bliskie jest pojęciu transcendencji, a różnice dotyczą charakteru tego lepszego porządku. W sensie trzecim transgresja jest destrukcją czy dekonstrukcją jakichkolwiek granic uznanych za opresyjne, głównie (choć nie tylko) dla ludzkiej biologicznej natury i wolności rozumianej jako swoboda realizacji naturalnych skłonności. Tutaj istnieje wyraźna opozycja między transgresją a transcendencją rozumianą w kontekście religijnym jako przekraczanie przez sferę duchową ludzkiej biologicznej natury i podporządkowywanie jej niezależnej od człowieka prawdzie, której źródłem jest ostatecznie doskonały Bóg.

320

Łatwo można strywializować to ostatnie pojęcie transgresji, inspirowane rozważaniami Foucaulta i rozwijane głównie przez francuskich filozofów ostatnich pięciu dekad, mówiąc, że zjawisko oznaczane przez to pojęcie opiera się na uznaniu za wzorzec aktywności kulturotwórczej mentalności anarchicznego nastolatka, którego myśli krążą wokół reglamentowanego przez różne zakazy seksu i którego naturalne buntownicze nastawienie zmierza do zburzenia wszystkiego, co do tej i każdej innej reglamentacji się przyczynia. Można by dodać, że zgodnie z filozofią czy ideologią transgresywizmu działania wartościowane pozytywnie to bunt wobec wszelkich nakazów i zakazów, apoteoza wykroczeń i grzechów, upersonifikowanych w tradycyjnych religiach przez Szatana.

Przykładem radykalizacji i zarazem, jak sądzę, deformacji pojęcia „transgresji” może być ogłoszone w 1985 r. przez grupę młodych twórców filmowych *The Cinema of Transgression Manifesto*, w którym m.in. czytamy:

Wszystkie wartości muszą zostać zakwestionowane. Nic nie jest święte. Wszystko musi zostać poddane w wątpliwość i ponownie ocenione, aby uwolnić nasze umysły od wiary w tradycję. Rozwój intelektualny wymaga podej-

mowania ryzyka i zmian politycznych, seksualnych i estetycznych, niezależnie od tego, kto się im sprzeciwia. Proponujemy wyjść poza wszelkie granice określone przez gust, moralność lub jakikolwiek inny tradycyjny system wartości nakładający kajdany na ludzkie umysły [...]. [P]roponujemy złamać wszystkie tabu naszego wieku, grzesząc jak najwięcej. Będzie krew, wstyd, ból i ekstaza, jakich nikt jeszcze sobie nie wyobrażał. Nikt nie wyjdzie bez szwanku. Ponieważ nie ma życia pozagrobowego, jedynym piekłem jest piekło modlenia się, przestrzegania praw i poniżania się przed autorytetami, jedynym niebem jest niebo grzechu, bunt, zabawa, pieprzenie się, nauka nowych rzeczy i łamanie tyłu zasad ile się da. Ten akt odwagi znany jest jako transgresja. Proponujemy transformację poprzez transgresję – przekształcenie, przemienienie i transmutację na wyższy poziom egzystencji, aby zbliżyć się do wolności w świecie wypełnionym obecnie przez nieświadomych niewolników (Zedd 2007).

Po przeczytaniu tego rodzaju manifestów religijny zwolennik opisywania celu ludzkich działań przy użyciu słowa „transcendencja” może tryumfować. Musi jednak pamiętać, że przynajmniej niektóre czynności i postawy związane historycznie z pojęciem transcendowania miały także wynaturzony charakter: opierały się niekiedy na modelu człowieka jako dziecka, które musi być prowadzone za rękę przez Boga, a w praktyce przez jego ziemski personel, roszcący sobie prawo do szczegółowego normowania niemal wszystkich ludzkich zachowań i żądający absolutnego posłuszeństwa. Nietrudno wskazać przykłady deformacji idei transcendowania ludzkiej cielesnej natury człowieka ku Bogu poprzez rytuały samobiczowania się, okaleczania czy bezrefleksyjnego poddawania się we wszystkim woli autorytetów religijnych, które – jak pokazują przypadki bulwersujące opinię publiczną w ostatnich latach – wykorzystywały niekiedy religijnie motywowaną uległość wiernych do tuszowania pospolitych przestępstw dokonywanych przez nich samych lub przez podległych im duchownych.

Wspominam o tych karykaturalnych wykorzystaniach idei transgresji i transcendencji, bo w tym kontekście łatwiej będzie uchwycić wspólny dla obu pojęć wymiar, który związany jest z drugim spośród wymienionych przeze mnie znaczeń. Gdy spoglądamy na ludzkie życie z perspektywy faz jego rozwoju, to wydaje nam się oczywiste, że punktem kulminacyjnym nie jest ani stan dzieciństwa, ani stan zbuntowanej młodości czy zniedołężniałej starości, ale ten stan, który zwykle określamy jako dorosłość czy też dojrzałość. Nie da się go osiągnąć inaczej, jak tylko przechodząc najpierw przez fazę bycia dzieckiem, gdy zależni jesteśmy od innych i uczymy się istnienia najprzeróżniejszych granic, których zabrania się nam przekraczać, a później przez fazę bycia nastolatkiem, gdy badamy, czy te granice zostały słusznie wytyczone i czy powody, dla których ustalono je w taki, a nie inny sposób, mają dobre uzasadnienie. Żeby

jednak wkroczyć w fazę dojrzałości, trzeba zdecydować się na pewien cel i ukształtować siebie nie jako wiecznego dzidziusia czy buntownika i destruktora, ale jako kogoś, kto potrafi zharmonizować w sobie sferę wolności, porządku społecznego i sferę biologiczną. Dopiero ktoś taki może być odpowiedzialnym rodzicem i wartościowym obywatelem.

Warunkiem osiągnięcia tak rozumianej dojrzałości są zarówno czynności transcendowania rozumiane jako udoskonalanie siebie w ramach zastanego porządku prawnego, moralnego czy religijnego (np. poprzez nabywanie odpowiednich cnót i tępienie skłonności uznawanych za niepożądane), jak i różnego rodzaju transgresje, pojęte nie jako pojedyncze, przesiąknięte poczuciem winy przekroczenia reguł wyznaczających ów porządek, ale jako systematyczne, odważne kwestionowanie tych reguł z punktu widzenia współczesnej wiedzy i wrażliwości moralnej. Nie ma oczywiście prostej odpowiedzi na pytanie o właściwe proporcje między obydwoma czynnościami, ale wydaje się, że niewłaściwy jest zarówno nieprzejednany konserwatyzm wyrażający się w obronie każdego elementu tradycji, jak i anarchistyczny liberalizm dążący do jak najszybszego zburzenia wszelkiego zastanego ładu.

322 To daje podstawę do ogólniejszej refleksji na temat tego, jaką postawę zająć w odniesieniu do słów „transcendencja” i „transgresja”: czy w dyskursie publicznym preferować takie ich użycia, które akcentują część wspólną, czy też części rozbieżne. Oczywiście, analityczne ujęcia muszą ukazywać i jedno, i drugie, ale sądzę, że z punktu widzenia komunikacyjnego i z perspektywy obecnego stanu kultury zachodniej korzystnie jest podkreślać to, co wspólne. Akcentowanie rozbieżności wiąże się z tym, że w obecnym dyskursie politycznym, moralnym czy szerzej: humanistycznym, intencje retoryczno-ideologiczne przeważają nad komunikacyjnymi, a chęć odróżnienia się i wywyższenia dominuje nad motywem porozumienia i poszukiwania prawdy. Być może kryje się za tym bunt ciemnej strony naszej natury przeciwko narzuconemu przez demokrację egalitarnemu wyznaniu wiary.

Nawiasem mówiąc, jednym z poważniejszych problemów w dyskursie publicznym (a także naukowym) na temat kwestii dotyczących tematyki światopoglądowej jest coś, co określiłbym jako uprzywilejowanie skrajności. Teoretycznym źródłem tej postawy może być – paradoksalnie – Arystotelesowska definicja cnót moralnych jako złotego środka między skrajnościami. W takim właśnie ujęciu skrajności uzyskują bowiem swoistą przewagę nad środkiem, który bez nich w ogóle nie może być zdefiniowany. Jak wiadomo, Arystoteles starał się nadać temu środkowi sens pozytywny: męstwo jest złotym środkiem między tchórzostwem a zuchwałością, hojność – środkiem między skąpstwem a rozrzutnością

itd. Dzisiaj jednak stanowiska środkowe, wyważone, uznaje się raczej za chwiejne, letnie, niekonsekwentne i określa się je pogardliwie mianem symetrystycznych. Jeśli więc ktoś jest katolikiem i nie chce, aby nazywano go symetrystą, to winien akceptować bez zastrzeżeń całą naukę Kościoła, być posłusznym biskupowi, wyzbyć się pytań i wątpliwości, odciąć się od ateistów i innowierców. Jeśli jest ateistą, to nie może udawać, że religia, choć fałszywa, spełnia pożyteczne funkcje, nie wolno mu paktować nawet z liberałami religijnymi (bo oni legitymizują fundamentalistów) ani tolerować religijnych praktyk nawet w sytuacjach prywatnych. Współczesny dyskurs publiczny, a niekiedy także akademicki, zwłaszcza w humanistyce i naukach społecznych, uprzywilejowuje skrajności i jest to – jak się zdaje – wyraz szerszej tendencji kulturowej, która z wielką mocą ujawniła się na Zachodzie w pierwszych dwóch dekadach XXI w. Tymczasem w kwestiach światopoglądowych – bo one kryją się za opozycją transcendentja–transgresja – sprawę należałoby traktować zupełnie odwrotnie: stanowisko właściwe nie jest żadnym środkiem między skrajnościami, lecz skrajności stanowią zdegenerowaną postać stanowiska umiarkowanego<sup>2</sup>. Patrząc w ten sposób na to, co skrywają słowa „transgresja” i transcendencja”, dostrzeżemy wiele punktów wspólnych, które dadzą się z sobą zharmonizować.

Przykład takiej wyważonej koncepcji dał Józef Koziński – wybitny polski psycholog, który pojęcie transgresji traktował jako centralne pojęcie swojej antropologii, określanej mianem transgresyjnej koncepcji człowieka. Przez transgresję rozumiał on zjawisko polegające na tym, że człowiek intencjonalnie wychodzi poza to, czym jest i co posiada. Chodzi o przekraczanie szeroko pojętych granic, zarówno materialnych, społecznych, jak i symbolicznych. Właściwie równie dobrze mógłby użyć tu określenia „człowiek transcendujący”, ale – jak sądzę – Kozińskiemu zależało na uchwyceniu zarówno tych wyjść poza nasz aktualny stan, które są wartościowane pozytywnie (np. jakiegoś nadzwyczajnego zaangażowania w pomoc innym), jak i tych, które wartościujemy negatywnie (np. przekraczania obowiązujących norm, jak uczynili to Adam i Ewa czy budowniczo wieży Babel)<sup>3</sup>. Myśl jego jest taka, że na drodze do dojrzałości

<sup>2</sup> Trzeba mocno podkreślić, że postawy poszukiwania złotego środka nie można zalecić w innego rodzaju kwestiach, np. naukowych. Interesujące współczesne badania na ten temat przeprowadzono w obrębie tzw. epistemologii niezgody (czy inaczej: epistemologii różnicy zdań), por. np. (Oppy 2019).

<sup>3</sup> Markus Lipowicz uważa, że Koziński miesza podstawowe pojęcia i nie uwzględnia „istotnej różnicy między kulturą opartą na transcendencji a kulturą opartą na transgresji”, por. (Lipowicz 2015, s. 63). Sądzę, że ta opinia nie jest sprawiedliwa m.in. dlatego, że jej autor ma zbyt wyidealizowaną wizję kultury opartej na transcendencji i zbyt czarną wizję kultury opartej na transgresji.

muszą być i jedne, i drugie, nawet jeśli ostateczną oznaką osiągnięcia celu jest przyłgnięcie do tych pierwszych. W ten sposób spojrzenie na człowieka w perspektywie jego rozwoju integruje czynniki, które zawarte są w tradycyjnym słowie „transcendencja”, i te, które znajdujemy w radykalizowanym współcześnie znaczeniu słowa „transgresja”. Czy koncepcja Kozielskiego jest antyreligijna z tego tylko powodu, że w jej centrum znajduje się słowo „transgresja”? Oczywiście, że nie. Wprost przeciwnie, transgresje, tak jak on je pojmuje, sprzyjają ukonstytuowaniu się dojrzałego podmiotu religijnego<sup>4</sup>.

Sądzę, że podobnie wyważoną koncepcję należałoby sformułować wokół pojęcia transcendencji. W obrębie religii pojawia się bowiem pytanie, czy zdrowe wykraczanie ku Bogu: dążenie do upodobnienia się do Niego, do zjednoczenia się z Nim, wymaga bezrefleksyjnego posłuszeństwa temu, co przedstawia się jako boski głos lub nakazom przewodników duchowych. Przecież do Boga ma się zbliżać osoba, która najpierw musi poznać i ukształtować siebie jako dojrzały, samodzielny podmiot. Poznaniu i ukształtowaniu siebie ma służyć ziemskie życie, w którym różnego rodzaju nieposłuszeństwa, bunty, wykroczenia poza obowiązujące zasady, czyli właśnie transgresje, są nieuchronne i w pewnym zakresie niezbędne. Ich całkowity brak w życiu byłby chyba znakiem jakiejś rozwojowej ułomności. Być może różne sytuacje opisane w Biblii, np. ofiarowanie Boga Izaaka przez Abrahama, należy interpretować w kontekście tego, co w nich się nie pojawia, a pojawić się powinno. A nie pojawia się właśnie nieposłuszeństwo wobec boskiego nakazu złożenia w ofierze pierworodnego syna, które – gdy spoglądamy na tę historię z dzisiejszej perspektywy, o której mamy prawo sądzić, że jest pełniejsza i doskonalsza – byłoby czymś jak najbardziej naturalnym i usprawiedliwionym moralnie. W takiej interpretacji powstrzymanie Abrahama przed zabiciem swego syna byłoby wyrazem boskiego rozczarowania jego niedojrzałością, a nie, jak to zwykle się przedstawia, znakiem aprobaty dla jego bezwzględnego posłuszeństwa.

Historia Abrahama i Izaaka pochodzi z judeochrześcijańskiej tradycji religijnej, ale w pierwszych dwóch dekadach XXI w. świat Zachodu znajduje się pod wrażeniem fanatycznego radykalizmu grup ludzi deklarujących przynależność do młodszej niż chrześcijaństwo religii monoteistycznej, a mianowicie do islamu. Niezależnie od politycznego uwikłania tych grup, osoby należące do nich gotowe są wysadzić się w powietrze po to,

<sup>4</sup> Por. (Kozielski 1987; 2007; 1997; 2012). Nie jest rzeczą przypadkową, że w 2008 r. tytuł doktora *honoris causa* nadał Kozielskiemu Katolicki Uniwersytet Lubelski. Inną postacią, która swoje badania z zakresu dziejów literatury i kultury polskiej osnuła wokół pojęcia transgresji była Maria Janion. Por. (Janion i in., 1981–1988).

aby pozbawić życia przypadkowych ludzi w przekonaniu, że w ten sposób przyczyniają się do przywrócenia właściwego porządku zaburzonego przez bezbożne społeczeństwa zachodnie. I wierzą, że Bóg odpowiednio je za to wynagrodzi w życiu pośmiertnym. Czego zabrakło w życiu tych zdeterminowanych osób? Może właśnie dojrzałości i samodzielności myślenia, którą zyskuje się m.in. przez bunt, wątplenie w wykładnię woli Boga przedstawianą przez nauczycieli.

Gdy spogląda się na dzisiejszą sytuację świata zachodniego, to widać stopniowy odwrót od transgresyjnych eksperymentów, dla których założycielskim aktem były bunty młodzieży w 1968 r. skierowane przeciwko wielu aspektom dawniejszego sposobu życia. Młody jeszcze wiek XXI zaznaczył się już krwawymi cyklicznymi zamachami i wojnami, które spowodowały przemieszczanie się ogromnych mas ludzi. W tej nowej sytuacji łatwiej zgodzić się na ograniczenie naszej wolności i indywidualności w imię zwiększenia bezpieczeństwa i przynależności do różnych wspólnot. Łatwiej jest również otwarcie piętnować nadużycia tych, którzy z przekraczania wszelkich granic uczynili sposób na życie. Sympatie opinii publicznej uległy zmianie i bezmyślni transgresywiści muszą się mieć na baczności – wystawienie obrazoburczej sztuki i przekonanie ludzi, że protesty przeciwko temu są wyrazem ciemnoty, nie jest już tak łatwe jak dawniej i – co ważniejsze – nie zawsze przynosi polityczne i osobiste profity. Ta atmosfera sprzyja rozwojowi różnego rodzaju fundamentalizmów, zarówno religijnych, jak i scjentystycznych, wzmacniających polityczną siłę tych, którzy dotąd traktowani byli często jako nieoświecona masa lub oświecona mniejszość.

Jeśli istnieje jakieś zagrożenie dla ludzkości kryjące się w obszarze sygnalizowanym przez słowa „transgresja” i „transcendencja”, to tkwi ono w przesadzie, w braku równowagi 1) między dążeniem do ideałów a krytycyzmem wobec nich, 2) między posłuszeństwem a buntem, 3) między czynnikiem konstruktywnym a destruktywnym, 4) między tożsamością a zmianą, 5) między dążeniem do podkreślenia niepowtarzalności każdej jednostki a potrzebą uczestnictwa we wspólnocie. Jak zło w tajemniczy sposób musi towarzyszyć dobru, a nawet w pewnym sensie je wyzwala i wznosi na coraz wyższy poziom, jak grzech nieuchronnie towarzyszy działaniom prawym tak, że nawet w kontekście teologicznym może być określony jako „błogosławiona wina”, jak fałsz motywuje do poszukiwania prawdy, tak wychylanie się człowieka ku Bogu powiązane jest z kwestionowaniem dotychczasowych wyobrażeń o Nim i o pożądanym przez Niego porządku społeczno-moralnym, a nawet z kwestionowaniem Jego istnienia. Wie o tym każdy rodzic, któremu udało się doprowadzić swoje dzieci przez okres dzieciństwa i dorastania do dojrzałej samodzielności.

## Bibliografia

- Augustyn, św. (1987), *Wyznania*, PAX, Warszawa.
- Foucault M. (1999), *Wprowadzenie do transgresji*, [w:] idem, *Szaleństwo i literatura. Powiedziane i napisane*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- The Holy Bible* (2001), English Standard Version, Crossway Bibles, Wheaton, Ill.
- Janion M. i in. (1981–1988), *Transgresje*, t. 1–7, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk.
- Kozielecki J. (1987), *Koncepcja transgresyjna człowieka. Analiza psychologiczna*, PWN, Warszawa.
- Kozielecki J. (1997), *Transgresja i kultura*, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa.
- Kozielecki J. (2007), *Psychotransgresjonizm. Nowy kierunek psychologii*, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa.
- Kozielecki J. (2012), *Spółczesność transgresyjna. Szansa i ryzyko*, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa.
- Lipowicz M. (2015), *Od transcendencji człowieka do transgresji człowieczeństwa. Próba filozoficzno-socjologicznej conceptualizacji trans humanizmu*, „Ethos” 111, 3, s. 57–80.
- Lipowicz M. (red.) (2018), *Po człowieku? Między kryzysem a nadzieją*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków.
- Oppy G. (2019), *Brak zgody*, [w:] P. Gutowski, M. Iwanicki (red.), *Teizm, ateizm i religia. Najnowsze spory w anglosaskiej filozofii analitycznej*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 2019, Lublin, s. 279–301. Książka w wolnym dostępie: [https://repozytorium.kul.pl/bitstream/20.500.12153/1325/5/Gutowski\\_Piotr\\_Marcin\\_Iwanicki\\_red.\\_Teizm\\_ateizm\\_i\\_religia.pdf](https://repozytorium.kul.pl/bitstream/20.500.12153/1325/5/Gutowski_Piotr_Marcin_Iwanicki_red._Teizm_ateizm_i_religia.pdf) (dostęp: 18.04.2020).
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (2009), Edycja Świętego Pawła, Częstochowa.
- Zedd N. (2007), *The Cinema of Transgression Manifesto*, [w:] M Everleth, *Watch Online: Cinema of Transgression*, *UndergroundFilmJournal.com*, 11.02.2007, <https://www.undergroundfilmjournal.com/watch-online-cinema-of-transgression> (dostęp: 18.04.2020).

326

### Streszczenie: *Transgresja a transcendencja*

Tekst zawiera analizę powikłanych relacji między znaczeniami dwóch słów: „transcendencja” i „transgresja”. Mają one rdzeń wspólny: „przekraczanie dotychczasowych granic”, i części odmienne. Najważniejsza opozycja dotyczy przekraczania granic człowieka w stronę boskiego ideału w ramach tradycyjnego porządku społecznego (w przypadku transcendencji) i przekraczania, kwestionowania tegoż porządku (w przypadku transgresji). Dzięki wyeksponowaniu części odmiennych terminy te stały się emblematami dwóch opozycyjnych światopoglądów: skrajnie konserwatywnego i skrajnie liberalnego. Argumentuję, że ze względów komunikacyjnych lepiej jest skoncentrować się na znaczeniu wspólnym i że w drodze do indywidualnej oraz społecznej dojrzałości potrzebne są zarówno akty transcendowania, jak i akty transgresji.

**Słowa kluczowe:** transgresja, transcendencja, skrajności, złoty środek, Michel Foucault, Józef Kozielecki

**Summary:** *Transgression and Transcendence*

The text contains an analysis of the complex relationships between the two words: transcendence and transgression. They have a common core: “crossing or surpassing previous borders or limits” and parts with different meaning. The most important opposition concerns surpassing human boundaries towards the divine ideal, and within traditional social order (in the case of transcendence) and questioning both God and that social order (in the case of transgression). By emphasizing this difference, these terms have become emblems of two strongly opposite worldviews: extreme conservatism and extreme liberalism. I argue that for communication reasons it is better to focus on common meaning and that on the road to individual and social maturity, both acts of transcendence and of transgression are necessary.

**Keywords:** transgression, transcendence, extreme positions, golden mean, Michel Foucault, Józef Koziński





## KONIECZNOŚĆ ZŁA DOWÓD NIE WPROST (UZUPEŁNIENIE ARGUMENTACJI PLANTINGI)

Tradycja chrześcijańska od św. Augustyna po filozofów współczesnych traktuje zło jako nieunikniony produkt uboczny posiadania przez nas wolnej woli. Mając wolną wolę przy podejmowaniu decyzji o wymiarze moralnym, jedni wybierają dobro, inni zło. Zło jest kosztem, ale bez wolności wyboru nie byłoby też dobra. Czyny moralnie dobre i złe bowiem istnieją tylko w warunkach wolności.

Zło jest zatem konieczne, nieuniknione, niechybne.

Problem z tą argumentacją jest taki, że można ją po prostu odrzucić, stwierdzając, że nie ma żadnej sprzeczności w istnieniu wolnych istot zawsze czyniących dobro. Bóg mógł stworzyć ludzi wolnymi, ale zawsze czyniącymi dobro. Tak właśnie rozumował J.L. Mackie, pisząc:

Jeśli Bóg stworzył ludzi tak, że w swych wolnych wyborach czasami preferują to, co dobre, a czasami to, co złe, dlaczego nie mógłby stworzyć ludzi tak, by zawsze dobrowolnie wybierali dobro? Jeśli nie ma żadnej logicznej niemożliwości w wolnym wybieraniu przez ludzi dobra w jednej lub kilku sytuacjach, to nie może być logiczną niemożliwością wolny wybór dobra za każdym razem. Bóg nie stał zatem wobec wyboru pomiędzy utworzeniem niewinnych automatów i istot, które działając wolno, robią czasami źle. Miał oczywiście lepszą możliwość stworzenia istot, które działałyby wolno, ale zawsze czyniły dobro (Mackie, 1955, s. 209).

Alvin Plantinga odrzucił to rozumowanie, posługując się koncepcją ponadświatowego skażenia, osadzoną w logice światów możliwych (Plantinga, 1995, s. 75–85). Mackie w odpowiedzi skrytykował koncepcję ponadświatowego skażenia (Mackie, 1997, s. 223–229). Zamiast analizować tę wymianę ciosów (w moim przekonaniu nierozstrzygniętą), chcę przedstawić inny, prosty dowód, że zło jest rzeczywiście nieuniknione i konieczne, w związku z czym rację ma Plantinga.

To, że zło jest rzeczywiście konieczne i nieuniknione, można wykazać przy użyciu dowodu nie wprost, który udowadnia prawdę danego twierdzenia poprzez wskazanie, że jego negacja (antyteza) prowadzi do sprzeczności. W naszym przypadku należy więc jako prawdziwą przyjąć tezę przeciwną, o możliwości istnienia wolnych istot zawsze czyniących dobro, i zastanowić się, czy jej konsekwencje nie prowadzą do sprzeczności, a dokładnie, czy czynienie zawsze dobra nie jest sprzeczne z założeniem o wolnej woli. Jeśli tak, teza o konieczności istnienia zła w świecie wolnej woli zostanie obroniona.

Mamy więc następujący zbiór.

- 1) Teza, którą chcemy udowodnić: „W warunkach wolności zło jest nieuchronne, konieczne”.
- 2) Założenie: „Istnieje wolna wola”.
- 3) Teza przeciwna: „Zło nie jest konieczne, bo jest logicznie możliwy świat, w którym ludzie mają wolną wolę i zawsze czynią dobro”.

Przystąpmy zatem do przeprowadzenia dowodu. Przyjmijmy, że jest prawdą, że mógłby istnieć świat wolnych istot czyniących zawsze dobro. Powstaje pytanie, jakie warunki muszą być spełnione, aby taki świat zaistniał. Otóż pierwszym i podstawowym warunkiem jest to, że jeśli wolne istoty mają zawsze czynić dobro, na wstępie nie mogą się różnić w ocenie, co jest dobrem, a co złem. Gdyby się co do tego różniły, będą wybierać dobro, które przez innych może być oceniane jako zło.

A nie o taki świat nam idzie. Taki już mamy. Idzie nam o świat lepszy, w którym nie tylko każdy jest przekonany, że postępuje dobrze, ale i neguje, że bliźni także dobrze czyni. I wie, że tak jest, bo doświadczenie i obserwacja działań innych osób taką ocenę potwierdzają.

Tak więc pierwszym i niezbędnym warunkiem, który musi zostać spełniony, byśmy wszyscy zawsze wybierali dobro, jest to, byśmy wszyscy tak samo oceniali jako dobre lub złe wszystkie uczynki, wydarzenia, wygłaszane opinie i zamierzenia.

W świecie rzeczywistym ludzie różnią się w ocenie tego, czy dany uczynek jest dobry, czy zły, i powody tych rozbieżności są rozmaite. Oceniam, ale nie znam wszystkich okoliczności i gdybym je poznał, może zmieniałbym swoją ocenę. Oceniam inaczej niż kolega, bo ja uważam to za naganne, a on za dobre. Oceniam coś tak, a nie inaczej, bo zaślepiają mnie emocje i gdy wygasną, może zmienię zdanie. Oceniamy odmiennie te same decyzje innych osób, bo mamy rozbieżne interesy. Oceniam dany uczynek inaczej niż sąsiad, bo z doświadczenia, którego on nie ma, wiem, do czego przeważnie taki uczynek prowadzi. Mamy różne poglądy na sprawy ekonomiczne, polityczne, społeczne. Wyznajemy różne etyki i religie. Wynikają stąd różne oceny tych samych uczynków. Na to, czy

dane działanie ocenimy pozytywnie, czy negatywnie, wpływa też nasza osobowość, np. czy patrzymy na świat przez różowe okulary, czy też widzimy go ciągle w ciemnych barwach. Pełen portfel również zmienia optykę.

Mógłbym tę listę czynników różnicujących oceny ciągnąć i ubarwić wieloma przykładami. Chcę jednak zastanowić się tylko nad jedną sprawą: co należałoby zrobić, byśmy wszyscy mogli każdy uczynek ocenić tak samo – jako dobry lub zły?

Trudno to sobie wyobrazić, jeśli spojrzymy na ludzi, którzy faktycznie istnieją. Jest zerowa szansa, by Olga Tokarczuk, Lionel Messi, Donald Trump, cesarz Naruhito, Ajman az-Zawahiri, papież Franciszek oraz cała reszta świata nagle zaczęli się ze sobą zgadzać we wszystkim. Ale pomyślmy, tak hipotetycznie, o restarcie Wszechświata. Pan Bóg ma znowu wolną rękę. Jakie więc warunki muszą być spełnione, abyśmy wszyscy oceniali wszystko tak samo?

Lista jest zapewne długa, ale wśród najważniejszych warunków znajduje się na pewno taka sama lub niezwykle podobna dla wszystkich hierarchia wyznawanych wartości. Wówczas rzeczywiście, wszyscy będziemy oceniać tak samo czyny i zamiary, zarówno nasze, jak i naszych bliźnich. Nie należy jednak sądzić, że jednakowa hierarchia wartości jest czynnikiem eliminującym wszelkie rozbieżności. Na przykład brak tej samej wiedzy o danym problemie może różnicować stanowiska bez względu na to, czy mamy wspólny system wartości. Wspólna hierarchia wartości nie eliminuje więc różnic i dyskusji, ale jest fundamentem głębokiej, niejako przedustawnej zgody aksjologicznej, co powoduje, że dyskusja nie jest konfrontacją, ale wspólnym rozważaniem rozmaitych aspektów problemu, połączeniem umysłów, aby razem stawić czoło tematowi, i zawsze (!) prowadzi do uzgodnienia akceptowanego przez wszystkich stanowiska czy poglądu. Jednakowa hierarchia wartości nie jest pomysłem abstrakcyjnym, ale jej przykłady odnoszą się z reguły do bardzo ograniczonych grup. Pomyślmy o gronie bliskich przyjaciół czy członkach tajnych ugrupowań bojowych. Dobrą egzemplifikacją są też elitarne organizacje zbudowane na wyraźnych fundamentach aksjologicznych, ze staranną selekcją członkostwa i z określonymi celami, np. Opus Dei. Jednak we wszystkich tych przypadkach – powtórzmy to, bo jest to sprawa kluczowa – jednakowa, wspólna hierarchia wartości odnosi się do bardzo ograniczonej liczby osób. Często też taka wspólnota wartości jest wymierzona przeciwko innym. Mackie zaś głosi, że taka możliwość jest logicznie dostępna dla wszystkich istot dysponujących wolną wolą.

Ale rodzi się w tym miejscu zasadnicze pytanie: jak Bóg może dać nam wolność wyboru między dobrem i złem, a więc i wolność oceny, co jest dobrem i złem, a równocześnie narzucić wszystkim jedną hierarchię

wartości, która określa, co jest dobrem, a co jest złem, i która także szereguje na drabinie ważności, co jest większym, a co mniejszym dobrem i co jest mniejszym złem, a co większym? W moim głębokim przekonaniu natrafiamy tu na sprzeczność, bo narzucenie wszystkim takiej hierarchii jest sprzeczne z naszą wolnością wyboru, jako że obejmuje ona nie tylko wybór dobra lub zła, ale i wolność wyboru tego, co powinno być oceniane jako dobro i zło.

Idea wolnych istot zawsze czyniących dobro okazuje się wewnętrznie sprzeczna. Żeby bowiem wszyscy zawsze wybierali dobro, muszą wprzód jednakowo oceniać każde zdarzenie pod kątem tego, czy jest ono dobre, czy złe, a to wymaga wszczęcia wszystkim, zanim jakiegokolwiek oceny będą dokonane, jednakowej hierarchii wartości, która przesądza nasze późniejsze wybory. Wolność wyboru wybierająca zawsze dobro wymaga więc najpierw eliminacji wolności wyboru wartości, które uznamy za dobre. Wymaga więc eliminacji swobody wyboru takiej czy innej hierarchii wartości. Ale wolność wyborów moralnych z amputowaną wolnością wyboru hierarchii wartości nie jest wolnością wyboru. Czyli teza o wolności zawsze wybierającej dobro jest wewnętrznie sprzeczna.

332

Wykazanie, że istnieje sprzeczność między założeniami a tezą przeciwną do udowadnianej prowadzi do uznania tezy udowadnianej za prawdziwą. W naszym przypadku zachodzi sprzeczność między założeniem o wolnej woli a tezą, że zło nie jest konieczne, bo jest logicznie możliwy świat, w którym ludzie mają wolną wolę i zawsze czynią dobro. W związku z tym prawdziwa jest teza, że w warunkach wolności zło jest nieuchronne.

Dowód, który przeprowadziłem, może przygnębiać. Zło jest w naszym świecie nieuchronne, konieczne. To smutne. Ale cel, jaki mi przyświecał, jest wręcz odwrotny. Dowodem tym bronię i uzupełniam to, czego dowodzi w swojej książce *Bóg, wolność i zło* Plantinga – że wiara w Boga jest poglądem racjonalnym, czyli wewnętrznie niesprzecznym i do pogodzenia z tym, co wiemy o świecie. Jedynym potknięciem Plantingi była polemika z Mackiem. Sądzę, że teraz, z pomocą mojego dowodu, dowód Plantingi jest już pełny.

## Bibliografia

- Mackie J.L. (1955), *Evil and Omnipotence*, „Mind, New Series” 64, 254, s. 209; polskie tłumaczenie cytowanego fragmentu w: A. Plantinga (1995), *Bóg, wolność i zło*, Znak, Kraków, s. 60.
- Mackie J.L. (1997), *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, przeł. B. Chwedeńczuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Plantinga A. (1995), *Bóg, wolność, zło*, przeł. K. Gurba, Znak, Kraków.

**Streszczenie:** *Konieczność zła. Dowód nie wprost (uzupełnienie argumentacji Plantingi)*

Tradycja chrześcijańska traktuje zło jako produkt uboczny posiadania przez nas wolnej woli. To stanowisko można jednak odrzucić, stwierdzając, że nie ma sprzeczności w istnieniu wolnych istot zawsze czyniących dobro. Dotychczasowe próby wykazania błędności takiej odpowiedzi zawiodły. Można wszakże wykazać jej nietrafność, używając do tego celu dowodu nie wprost. Zakładam, że istoty mające wolną wolę mogą czynić jedynie dobro, a następnie wykazuję, że aby tak się działo, muszą być one wprawdzie pozbawione wolnej woli przy wyborze swojej hierarchii wartości. Teza o wolnych istotach czyniących zawsze dobro prowadzi więc do sprzeczności. Zatem zło jest nieuniknione.

**Słowa kluczowe:** Alvin Plantinga, wolna wola, zło, chrześcijaństwo, filozofia religii, dowód nie wprost

**Summary:** *Necessity of Evil. Proof by Contradiction (Supplement to Alvin Plantinga)*

The Christian tradition sees the evil as a by-product of our free will. However, this thesis could simply be rejected as it can be argued that there is no logical contradiction in the existence of beings who would act freely but always go right. Hitherto attempts to point out the fallacy of this rejection failed. My proof by contradiction solves the problem. I assume that beings having free will can do only good. Next I show that such a possibility must lead to the rejection of their free will in the selection of their hierarchy of values. Therefore the thesis of free beings doing always good results in contradiction. Therefore, the evil is unavoidable.

**Keywords:** Alvin Plantinga, free will, evil, Christianity, philosophy of religion, proof by contradiction



## CZY ROZUMOWANIE WĘŻA BYŁO RZETELNE? KILKA SŁÓW SIĘGAJĄCYCH POCZĄTKÓW NASZEGO MYŚLENIA W DARZE ZNAWCY RACJONALNOŚCI

Jak pokazuje sam początek Księgi Rodzaju, dzieje argumentacji są stare jak świat. Ale czy strategia węża (*serpent*) była wybrykiem jednorazowym, czy powtarza się wielokrotnie w historii myśli ludzkiej i czy jest ona nieodmiennie związana z przekonywaniem nierzetelnym, czy raczej z błędzeniem w rozumowaniach z kwantyfikacją? Niniejszych kilka uwag na ten temat chciałbym dedykować Czcigodnemu Jubilatowi.

Zacznijmy od znanego wszystkim cytatu:

Pan Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał. A przy tym Pan Bóg dał człowiekowi taki rozkaz: „Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać według upodobania; ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz” (Rdz 2:15-17).

Zdanie wygłoszone przez Boga do Adama (tu jeszcze „Adam” oznacza rodzaj ludzki) jest dozwoleń, które można zapisać w następujący sposób:

$\forall x(x \in (E - W) \rightarrow PJ(x))$ , czyli dla każdego  $x$  należącego do zbioru drzew w ogrodzie Eden pomniejszonego o drzewo poznania (zbiór jednoelementowy  $W$  zawierający jeden element, który nazwiemy  $T$ ) jest dozwolone zjeść owoc z tego drzewa. Trzeba podkreślić, że jest to dozwolenie warunkowe, a nie zakaz. Dozwolenie warunkowe jest czymś powszechnym w prawie (np. jeżeli obywatel ukończył 18 lat i nie jest pozbawiony zdolności do czynności prawnych, ma czynne prawo wyborcze, czyli każdy obywatel oprócz tych pozbawionych zdolności do czynności prawnych ma czynne prawo wyborcze) i nikogo tego typu instytucja prawna nie dziwi. Przekształcając powyższy wzór, można łatwo otrzymać:



$$\forall x((x \in A \wedge \neg x \in B) \rightarrow PJ(x))$$

$$\forall x((x \in E \wedge \neg x = T) \rightarrow PJ(x))$$
 i w końcu

$$\forall x(\neg x = T \rightarrow (x \in E \rightarrow PJ(x))),$$
 czyli  $\forall(\neg PJ(x) \rightarrow (x = T \vee \neg x \in E))$ 

(Jeśli nie jest dozwolone zjedzenie owocu z drzewa  $x$ , to jest ono drzewem wiadomości lub nie należy do drzew Edenu).

W następnych wersach Adam stwierdza swoją samotność i wtedy Bóg stwarza „kość z jego kości”, czyli Ewę. Rodzaj ludzki ulega pomnożeniu, dialog staje się możliwy i wtedy na arenę dziejową wkracza wąż (jak się wydaje, może dosłownie wkracza, bo potem za karę ma być pozbawiony zdolności chodzenia, która wszak przysługuje całkiem sporej grupie gadów), który niewinnie zagaduje niewiastę: „On to rzekł do niewiasty: «Czy rzeczywiście Bóg powiedział: Nie jedzcie owoców ze wszystkich drzew tego ogrodu?»” (Rdz 3:1).

Cóż zatem rzekł ów serpent? Można to chyba zapisać w sposób taki:

$\forall x(x \in E \rightarrow \neg PJ(x))$ , czyli dla każdego drzewa w ogrodzie Eden nie jest dozwolone zjedzenie owocu z tego drzewa. Inaczej mówiąc:

$$\forall x \neg(x \in E \wedge PJ(x))$$
 i stąd  $\neg \exists x(x \in E \wedge PJ(x))$ 

336

Oczywiście nie ma sposobu, żeby na gruncie logiki klasycznej przejść od zdania wygłoszonego przez Boga do zdania węża. Czy zatem wąż mógł popełnić tak podstawowy błąd? Wszak „wąż był bardziej przebiegły niż wszystkie zwierzęta lądowe, które Pan Bóg stworzył” (Rdz :1). Odpowiedzią powszechnie znaną jest: nie! On się nie pomylił, ale zwiódł niewiastę. Zasiał w niej niepokój, co widać w sposobie jej obrony: „Owoce z drzew tego ogrodu jeść możemy, tylko o owocach z drzewa, które jest w środku ogrodu, Bóg powiedział: «Nie wolno wam jeść z niego, a nawet go dotykać, abyście nie pomarli»” (Rdz 3: 2–3). Niby powtarza to samo, co Bóg powiedział, ale dodaje „a nawet go dotykać” – czego Bóg nie powiedział. Jak też nie powiedział, że drzewo jest w środku ogrodu, tylko nazwał je konkretnie drzewem poznania. Oczywiście wąż, dalej kusząc, podkreślił: „Na pewno nie umrzecie! Ale wie Bóg, że gdy spożycie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło” (Rdz 3:4–5). Sugeruje zatem złą wolę Boga, jego chęć zachowania sekretu życia i śmierci dla siebie itd. To temat niezliczonych analiz teologicznych i filozoficznych dotyczących tajemnicy zła i dialogu kuszenia.

Tu wróćmy do owego przejścia: „nie wszystko wolno” – „wszystkiego nie wolno” i szerzej: „wszystkie poza kilkoma, są” („nie wszystkie są”) – „wszystkie nie są”. Skoro wąż był przebiegły, raczej nie był w stanie popełnić elementarnego błędu logicznego; zastosował za to skuteczną (jak pokazały następne wiersze Księgi Rodzaju) strategię argumentacyjną.

Arystoteles w *Dowodach sofistycznych* oraz w *Retoryce* (B24) podejmuje analizę tzw. entymematów pozornych, czyli sylogizmów retorycznych, które są obarczone niepoprawnością logiczną. Oczywiście ta niepoprawność nie jest oczywista, bo wówczas nie miałyby one siły perswazyjnej. Entymematy te (Arystoteles podaje jako przykłady entymematów pozornych dziewięć toposów) można podzielić na trzy grupy:

- 1) formalnie niepoprawne – traktowane jako sylogizm w jednej z trzech figur sylogizmu zawierają błąd formalny;
- 2) materialnie niepoprawne – treść twierdzeń (przesłanek) takiego entymematu jest fałszywa, albo niekonieczna, nieprawdopodobna, lub też wręcz niemożliwa.
- 3) takie, które łączą w sobie zarówno brak w formie sylogistycznej, jak i w rozumowaniu przez pozornie prawdopodobne przesłanki, a więc imitują wynikanie, które w rzeczywistości nie zachodzi, na przykład: „[...] jednych ocalił, innych pomścił, wszystkich Hellenów wyzwolił” (Arystoteles 2001, 1401a 10–11); każde z tych zdań jest wnioskiem na podstawie innych przesłanek czy argumentów.

Do grupy pierwszej Arystoteles zalicza m.in. topos dotyczący relacji całość – część.

337

Inny [topos właściwy dla pozornego entymemu] polega na twierdzeniu o całości na podstawie jej składników i o poszczególnych składnikach na podstawie całości. Całość i jej składniki brane są tu więc za tożsame, chociaż często takimi nie są. Należy zatem dostosować jedną z możliwości, zależnie od tego, która w danym przypadku jest korzystna. [...] Skoro podwójna dawka czegoś jest szkodliwa dla zdrowia, to nie może służyć zdrowiu również pojedyncza, ponieważ byłoby niedorzecznością, że dwie rzeczy dobre tworzą jedna złą (Arystoteles 1998, B1401a)<sup>1</sup>.

Być może zabieg serpenta da się zakwalifikować jako tego rodzaju pozorny sylogizm? Skoro bowiem jakiś element zbioru nie ma własności bycia dozwolonym do zjedzenia, to i cały zbiór nie ma tej własności. Mimo tego, że (prawie wszystkie) elementy zbioru owoców w raj, od strony statystycznej patrząc, są dozwolone do zjedzenia (zakładając, że drzew w Ogrodzie było dużo, prawdopodobieństwo znalezienia owoców dozwolonych było bliskie 1), to jednak manewr węża zadziałał. Skoro element zbioru nie jest dozwolony, to i cały zbiór nie jest (w pełni) dozwolony.

<sup>1</sup> O entymematach pozornych i szerzej o roli entymematu w argumentacji w (Lechniak, Stefańczyk 2018).

Dlaczego ów schemat działa? Łatwo zauważyć, że jest to pewna wersja błędu *pars pro toto*; polega on na tym, że (zwykle) koncentrujemy się na własnościach części, nie zauważając, że nie wyczerpują one całego zbioru i że inne przedmioty tego zbioru mogą mieć inne własności (np. rozżalony nauczyciel logiki formalnej konstatuje, że studenci pierwszego roku, których uczy, nie chcą się uczyć logiki, i na tej podstawie stwierdza, że [wszyscy] studenci nie chcą się uczyć logiki). Podstawą takiego rozumowania jest, jak wiadomo, pewien rodzaj indukcji niezupełnej, która jest rozumowaniem nieniezawodnym. Skuteczne użycie *pars pro toto* jako nierzetelnej strategii argumentacyjnej (entymematu pozornego) musi zatem zasadzać się na tym, że argumentujący dokonuje zabiegu nakierowania uwagi adresata argumentacji wyłącznie na elementy stosownego podzbioru tak, by ten „zapomniał” o (zwykle) przeważającej całości (nie mającej danej cechy), a skupił się wyłącznie na podzbiorze przedmiotów daną cechę posiadających (w wypadku błędu naszego nauczyciela logiki są to jego emocje). Formalnie mówiąc, wąż doprowadza do zastąpienia poprzednika implikacji, którą można by uznać za właściwy wyraz zakazu Boga: (oczywiście pierwotnie, jak to mówiliśmy, nie był to zakaz, ale warunkowe dozwoleństwo) przez warunek, że  $x \in E$ . W wypadku Ewy tym, co powoduje jej odwrócenie od spełnienia przykazania Boga, jest ukazanie jej przez węża „atrakcyjności drzewa  $T$ ” w swoistym dialogu kuszenia<sup>2</sup>.

338

Takie przeniesienie punktu zainteresowania z dozwolonej (w ograniczonym zakresie) całości na zakazaną część ma miejsce, jak się wydaje, wcale nierzadko. Argument zdaje się stosowany np. przez głoszących, że w Polsce wolność słowa nie istnieje, bo nie wszystkie wypowiedzi są dozwolone. Albo: nie ma tolerancji, bo niektóre zachowania są nieakceptowane społecznie. Oczywiście wypowiedzi typu „nie ma (wolności, tolerancji, zrozumienia<sup>3</sup>)” to skróty od „nie istnieje (wolność, tolerancja,

<sup>2</sup> Przenikliwy opis dialogu kuszenia daje Józef Tischner w eseju *Zło w dialogu kuszenia*: „Kuszenie jest dialogiem, a więc procesem. Ma ono pewne elementy stałe, a pewne zmienne. Stały jest przede wszystkim ogólny horyzont sprawy: co jest prawdą i kto-z-kim-przeciwko komu? Zmienne są argumenty perswazji, a przede wszystkim obraz kusiciela. [...] Mowa pokusy jest mową pochlebstwa, oskarżenia oskarżycieli, wezwaniem do sprawdzenia, czy zło jest naprawdę złem. Będąc dialogiem, pokusa jest stale zaproszeniem do pogłębienia wzajemności w pochlebstwie, w oskarżaniu oskarżycieli, w sprawdzaniu [...]”.

Schlebiać znaczy: budzić przekonanie, że człowiek jest godny większego uznania i szacunku, niż uznanie i szacunek, jakie mu ofiarują jego bliscy [w naszym wypadku Bóg – przyp. M.L.]. Pochlebstwo zmierza do przemiany aksjologicznych przeświadczeń kuszonego, związanych z dotychczasowym systemem „uznań”. Rozpoczyna: „tamci nie mają racji – mnie nie doceniają”. Dodaje: „jesteś cenniejszy, niż przypuszczasz”. I wreszcie: „naprawdę tylko ja cię doceniam”. I tak już na samym początku pokusy ukazuje się nowa przestrzeń możliwych zawierzeń -nowe: kto-z-kim-przeciwko-komu. Ale zmiana ta dokonuje się jakby ukradkiem, po cichu, w tle rozmowy”; por. (Tischner 1982, s. 340).

<sup>3</sup> Tu często mamy przejście od „on (np. przeciwnik polityczny) nie wszystko rozumie (wiele rozumie, choć są aspekty rzeczy, których nie rozumie)” do „on niczego nie rozumie”.

rozumienie)", a przesłanką do takich konkluzji są zwykle stwierdzenia, że w pewnych sytuacjach zakazano komuś wolności wypowiedzi, pewnych zachowań nie dopuszczono czy też pewne osoby czy ich wypowiedzi nie zostały zaakceptowane.

Czasem, choć to nieco inny przykład, możemy mieć też do czynienia z sytuacją, że z racji na pewne „wyjątki” gotowi jesteśmy zrezygnować z „reguły ogólnej”, powszechnie stosowanej i sprawdzonej siatki pojęciowej itp. Wówczas z racji tego, że dla małej liczby przypadków stosowanie reguły może być dyskusyjne<sup>4</sup>, postuluje się zawieszenie stosowania reguły do wszystkich wypadków. Sytuację tę przypominają np. argumentacje za zastąpieniem dozwolenia stosowania modelu dwupłciowego człowieka przez pojęcie kontinuum płci. Pada wówczas taki argument: ponieważ szacuje się, że 1,7% (a właściwie od 0,05% do 1,7% – przyp. M.L.) populacji nie mieści się w klasyfikacjach opartych na modelu dwupłciowym, należy uznać, że perspektywa feministyczna, wedle której ludzie dzielą się na kobiety i mężczyzn, jest błędna. Innymi słowy, ponieważ nie wszyscy ludzie podlegają modelowi dwupłciowemu, model ten należy odrzucić.

Arystotelesa dyskusja nad entymemami pozornymi pokazuje, że wadliwości te, normalnie niemające prawa wystąpić w racjonalnym dyskursie, w dyskursie retorycznym mogą być częste i niebezpieczne – na ten fakt pragnął zwrócić uwagę Stagiryta, próbując podać w *Retoryce* jakąś próbę ich klasyfikacji. Oczywiście po zidentyfikowaniu przestają one być niebezpieczne, natomiast zadziwiające jest, że często są skutecznie stosowane. Sukces biblijnego węża jest tego pierwszym, jakże doniosłym przykładem.

339

## Bibliografia

- Arystoteles (1990), *O dowodach sofistycznych*, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. 1, PWN, Warszawa, s. 476–516.
- Arystoteles (2001), *Retoryka*, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 265–477.
- Biblia Tysiąclecia* (1983), wyd. 4, Pallotinum, Poznań.
- Lechniak M., Stefańczyk A. (2018), *Strategie argumentacji w teorii retoryki Arystotelesa*, „Studia Semiotyczne” 32, 1, s. 61–82.
- Mikkola M., *Feminist Perspectives on Sex and Gender*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/feminism-gender/> (dostęp: 18.04.2020).
- Peterson P. (1979), *On the Logic of „Few”, „Many”, and „Most”*, „Notre Dame Journal of Formal Logic” 20, 1, s. 155–179.
- Tischner J. (1982), *Zło w dialogu kuszenia*, „Znak” 328, s. 340.

<sup>4</sup> Warto by może częściej stosować kwantyfikatory słabsze (lub też zdania kategoryczne słabsze niż te w logice Arystotelesa); logice zwrotów słabszych niż „dla każdego” poświęcony był np. artykuł P. Petersona, *On the Logic of „Few”, „Many”, and „Most”* (1979).

**Streszczenie:** *Czy rozumowanie węża było rzetelne? Kilka słów sięgających początków naszego myślenia w darze Znawcy Racjonalności*

Artykuł podejmuje zasygnalizowany w Księdze Rodzaju problem przejścia w argumentacji od stwierdzenia, że wszystko poza jednym jest dozwolone, do konkluzji, że nic nie jest dozwolone. Wyrażono przypuszczenie, że rozumowanie biblijnego węża jest przykładem argumentacji nierzetelnej, pewną wersją argumentu *pars pro toto* (entymematu pozornego), często pojawiającą się w różnego rodzaju argumentacjach.

**Słowa kluczowe:** Księga Rodzaju 2-3, wąż, *pars pro toto*, entymemat pozorny

**Summary:** *Was the Serpent's Argumentation Conclusive? A Few Words That Go back to the Beginning of our Reasoning as a Gift to the Knower of Rationality*

The paper deals with the problem of transition in argumentation from a statement that everything except one is permitted to the conclusion that nothing is permitted; the motivation of the analysis is a story of the biblical serpent from Genesis 2-3. We suppose that the reasoning of the serpent is an example of nonconclusive argumentation, *i.e.* an argument *pars pro toto* (apparent enthymeme) which can be often found in contemporary argumentations.

**Keywords:** Genesis, serpent, *pars pro toto*, apparent enthymeme

*Ryszard Mordarski*

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego

## WSZECHMOC I JEJ GRANICE UWAGI O KONCEPCJI BOŻEJ WSZECHMOCY RYSZARDA KLESZCZA

Profesor Ryszard Kleszcz jest zwolennikiem stosowania kryteriów racjonalnych w myśleniu filozoficznym<sup>1</sup>. Oznacza to, że preferuje sposoby filozofowania oparte raczej na logicznej analizie niż na wizji czy intuicyjnym wglądzie. Nie może zatem dziwić, że mottem jego filozofowania jest myśl Jana Łukasiewicza głosząca, że „podstawą myślenia racjonalnego jest logika”. Określając specyfikę racjonalności filozoficznej, Kleszcz wymienia trzy kryteria: 1) przestrzeganie ścisłości lub jasności językowej; 2) przestrzeganie wymogów logiki; 3) respektowanie postulatu uzasadniania. Pierwsze sprowadza się do nadawania językowi wypowiedzi filozoficznej takiej ścisłości i precyzji, która eliminuje wyrażenia niejasne, wieloznaczne, mgliste lub chwiejne: język charakteryzujący się wysokim stopniem ścisłości pozwala na prowadzenie dyskursu noszącego znamiona racjonalności i obiektywności, które są konieczne dla uprawiania filozofii. Wiąże się to z postulatem formułowania przekonań w taki sposób, który efektywnie eliminuje sprzeczności logiczne. I wreszcie, skoro jakiś system przekonań ma być uznany za racjonalny, to musi spełniać postulat uzasadniania polegający na dostarczeniu odpowiednich racji, które w sposób spójny pozwalają argumentować w obronie wyznawanego stanowiska.

Takie określenie warunków racjonalności filozoficznej sytuuje Kleszcza w tradycji kultywowanej w Polsce przez tych filozofów, którzy nawiązują do dorobku Kazimierza Twardowskiego i innych przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Zresztą gdy idzie o zapożyczenia z tej tradycji, to Kleszcz nie tylko nigdy się ich nie wypiera, ale i wyraźnie się do nich odwołuje, sytuując się – by tak rzec – w kolejnym pokoleniu uczniów nawiązujących w sposób wyraźny do tradycji filozofowania sformułowanego we Lwowie przez Twardowskiego. W tradycji tej istniała

341

<sup>1</sup> Por. (Kleszcz 2007, s. 9–31). Por. także (Kleszcz 1998).

wyraźna tendencja do odróżniania filozofii w sensie ścisłym od szerokiej problematyki egzystencjalno-światopoglądowej, w której przekonania nie mogą być wsparte przez racje i argumenty charakterystyczne dla racjonalności typowo filozoficznej. Do tych przekonań światopoglądowych Twardowski zaliczał również przekonania religijne, a więc wszystkie te dywagacje, które dotyczą pytań o istnienie i naturę Boga i są związane z szeroko rozumianymi rozważaniami metafizycznymi.

W tym kontekście może nieco dziwić, że ktoś nawiązujący wyraźnie do tradycji Szkoły Lwowsko-Warszawskiej podejmuje rozważania z dziedziny już nie tyle nawet teologii naturalnej, ile w wyraźny sposób z teologii filozoficznej, i zadaje pytanie o naturę i granice atrybutów Bożych. Mam tu na myśli dwa teksty napisane w ostatnich latach przez Kleszcza, które są poświęcone analizie atrybutu Bożej wszechmocy<sup>2</sup>. Co prawda teksty te zajmują się analizą pojęcia wszechmocy w kontekście filozoficznym, badając, czy pojęcie wszechmocy jest spójne wewnętrznie i możliwe do racjonalnej obrony. Pozwala to autorowi pozostać na gruncie analiz czysto filozoficznych i nie rozstrzygać, czy istnieje w rzeczywistości taki byt, który jest wyposażony w analizowany atrybut. Filozof bowiem może sprawdzać wewnętrzną spójność jakiegoś atrybutu czy własności bez względu na to, czy jest ona w rzeczywistości aplikowana do jakiegoś bytu, czy nie. Gdyby jednak w drodze filozoficznych analiz okazało się, że pojęcie wszechmocy jest niespójne logicznie (wewnętrznie sprzeczne), to byłaby to wskazówka negatywna, świadcząca o tym, że w rzeczywistości nie istnieje (nie może istnieć) żaden byt, który jest wyposażony w ową cechę.

Definiując wszechmoc, Kleszcz wychodzi od jej absolutnego lub potocznego rozumienia, które przypisuje bytowi wszechmocnemu możliwość uczynienia wszystkiego, czego ten byt tylko zechce, czyli możliwość spowodowania zaistnienia dowolnego stanu rzeczy (byt taki może zmieniać zarówno prawa rządzące światem, jak i prawa logiki i matematyki). Oczywiście od razu stwierdza, że w tradycji chrześcijańskiego teizmu nie było zgody na tak szeroką definicję i wskazywano, że wszechmoc mogą ograniczać problemy natury logicznej oraz natury moralnej (pozalogicznej). Należy jednak wskazać, że dla teizmu pewnym problemem jest wskazywanie granic Bożej wszechmocy, gdyż jeśli ktoś chce twierdzić, że Bóg jest nieskończony, a Jego moc jest proporcjonalna do Jego bytu, to musi przyznać, że także Jego moc jest nieskończona, a więc niczym nieograniczona. Co prawda teiści nigdy nie przyjmowali, że Bóg może zrobić absolutnie wszystko, ale jeśli chodzi o rzeczywisty zakres wszechmocy, pojawiało się wiele kontrowersji. Święty Augustyn twierdził, że Bóg może zrobić wszystko, co chce, natomiast św. Tomasz uważał,

<sup>2</sup> Por. (Kleszcz 2012; 2015).

że Bóg może zrobić wszystko to, co jest możliwe, a niekiedy nawet zawężyła tę definicję jedynie do tego, co jest logicznie i moralnie możliwe.

Kleszcz, stojąc na stanowisku ścisłego racjonalizmu w analizie natury i atrybutów Boga, zgadza się jedynie z ostatnią z przytoczonych przez nas wstępnych definicji wszechmocy, postulując, że na pojęcie wszechmocy Bożej winno się nałożyć dwa rodzaje ograniczeń:

- 1) dotyczące tego, co gdyby zostało uczynione, byłoby logicznie niemożliwe;
- 2) dotyczące tego, co jest logicznie możliwe, ale wykonanie tego działania zmieniłoby naturę Boga (powodując np. Jego irracjonalność) (Kleszcz 2012, s. 45; 2015, s. 213).

Celem, jaki stawiam sobie w niniejszym tekście, jest krytyczna lektura obu artykułów Kleszcza poświęconych wszechmocy i próba wskazania pewnych możliwości interpretacyjnych, których sam autor do końca nie wykorzystał, choć niektóre z nich wyraźnie sygnalizował. Idzie mi zatem o pewne dopowiedzenia i rozwinięcia, dla których inspiracje stanowią oba wspomniane teksty o wszechmocy. Uczynię to zwłaszcza w kontekście prowadzonych przez Kleszcza rozważań nad logicznymi i moralnymi ograniczeniami wszechmocy oraz paradoksami generowanymi przez ograniczenia logiczne i moralne.

## 1. Problemy logiczne z wszechmocą

Ryszard Kleszcz zakłada, że Bóg respektuje zasady logiki i nie wykonuje działań sprzecznych. Nie wykonuje zatem działań niemożliwych i nie powoduje zaistnienia sprzecznych ze sobą stanów rzeczy. To ograniczenie nie pozbawia Boga wszechmocy. Wszechmoc nie może być bowiem możliwością uczynienia wszystkiego, co się tylko zechce, możliwością sprawiania dowolnych stanów rzeczy, gdyż Bóg nie może lub nie powinien czynić działań sprzecznych wewnątrznie ani naruszać praw natury. Toteż mylili się wszyscy ci – tacy jak Piotr Damiani, Marcin Luter czy Kartezjusz – którzy uważali, że logika nie ogranicza Boga i może On czynić wszystko, niezależnie od tego, czy rzeczywiście to czyni, czy nie. Skoro bowiem nie istnieje nic, co jest niezależne od Boga (prawa logiki i matematyki, pojęcia prawdy i dobra, prawa natury), to wszystko może lub mogłoby ulec zmianie mocą boskiej decyzji. Pozorna niezależność stworzenia wyraża się w tym, że Bóg mocą swojej pierwotnej decyzji nadał wszystkiemu niezmienny kształt, ale nic nie stoi na przeszkodzie, aby musiał to na zawsze respektować, i bez żadnej trudności może w okresie późniejszym naruszać prawa natury lub zawieszać zasadę niesprzeczności.



Wbrew temu stanowisku Kleszcz utrzymuje, że Bóg nie generuje sprzeczności, gdyż Jego moc ma taki zakres, który jest możliwy logicznie do posiadania. Podąża w tym za św. Tomaszem, który uważał, że Bóg właśnie dlatego jest wszechmocny, że może czynić wszystko to, co jest możliwe. Pewnych rzeczy nie może jednak uczynić, gdyż nie może czynić niczego, co pociąga sprzeczność (np. sprawić, żeby jakaś rzecz istniała i nie istniała). Zasady logiki i matematyki wynikają zdaniem św. Tomasza z formalnych zasad rzeczy, od których zależy istota rzeczy, więc Bóg nie może czynić niczego przeciwstawnego wobec tych zasad, bo to wprowadziłoby sprzeczność do rzeczywistości.

Skoro Bóg to Istota respektująca prawa logiki, to – zdaniem Kleszcza – Jego wszechmoc musi wyłączać działania logicznie sprzeczne i ograniczać się tylko do tego, co logicznie możliwe. Działanie logicznie niemożliwe nie tylko nie może być wykonane, lecz nie jest ono w ogóle spójnym działaniem. Takie stanowisko prowadzi Kleszcza do opowiedzenia się za definicją wszechmocy, którą – za Richardem Swinburne’em – formułuje w wersji temporalistycznej i eternalistycznej. Jeżeli Bóg istnieje w czasie, to Jego wszechmoc podpada pod następującą definicję: „Istota wszechmocna w czasie  $t$ , to taka, która jest w stanie sprawić każdy, dostępny dla niej, logicznie możliwy, przygodny stan rzeczy po  $t$ ” (Kleszcz 2012, s. 44). Natomiast jeżeli Bóg jest istotą wieczną w sensie pozaczasowym, to definicja Jego wszechmocy będzie brzmiała następująco: „Istota wszechmocna to taka, która jest w stanie sprawić każdy, dostępny dla niej, logicznie możliwy, przygodny stan rzeczy” (Kleszcz 2012, s. 45). W obu przypadkach zachowany jest racjonalistyczny rdzeń, który pozwala bytowi wszechmocnemu na wykonanie tylko takich działań lub stwarzanie tylko takich stanów rzeczy, które są logicznie możliwe.

Kleszcz dostrzega dwie trudności, które mogłyby w jakiś sposób naruszyć powyższe definicje, aczkolwiek do obu odnosi się ze znacznym sceptycyzmem. Pierwsza sugeruje, że możliwość metafizyczna jest szersza niż możliwość logiczna, co prowadzi do wniosku, że przynajmniej czasami to, co byłoby metafizycznie możliwe, mogłoby okazywać się logicznie niemożliwe. Stanowisko to wiąże się jednak z dodatkowymi założeniami postulującymi, iż reguły logiki nie odbijają w istotny sposób zasad ontologii świata, co dla Kleszcza wydaje się jeśli nawet nie całkiem niedorzeczne, to co najmniej bardzo wątpliwe. Można jednak w tej kwestii odwołać się do innego rozwiązania, dobrze znanego w scholastyce, które wprowadzała rozróżnienie pomiędzy mocą absolutną (*potentia absoluta*) i mocą uporządkowaną (*potentia ordinata*)<sup>3</sup>. Dystynkcja ta sugerowała, że w jednej co do natury mocy Bożej są niejako dwa aspekty, odnoszące się

<sup>3</sup> Por. (Paluch 2008, s. 385–390).

z jednej strony do tego, co Bóg może zrobić w sensie absolutnym, a z drugiej do tego, co rzeczywiście zrobił w stworzonym przez siebie świecie. Ta pierwsza moc jest czystą możliwością, która wskazuje na to, że moc Boża jest większa w znaczeniu absolutnym od tej mocy, która została przez Boga rzeczywiście urzeczywistniona. Sama dystynkcja służyła jako bardzo subtelne narzędzie do obrony przed zarzutami, że wszegmoc Boża posiada różnego rodzaju ograniczenia. Można było bowiem utrzymywać, że Bóg dzięki działaniu poprzez moc uporządkowaną respektuje prawa natury i zasady logiki, gdyż Jego zamysłem było, aby w taki sposób Jego moc przejawiała się w stworzonym świecie. Zarazem jednak nadal można sądzić, że wszegmoc Boża nie wyczerpuje się całkowicie w mocy uporządkowanej i ta strona mocy Bożej, która nie przejawia się w stworzeniu, może potencjalnie mieć taki charakter, że gdyby zechciała się przejawić, to rozsadziłaby nawet zasadę niesprzeczności. Moc absolutna jest w pewnym sensie konstruktem teoretycznym, który nie przejawia się w świecie i służy wyłącznie do podkreślenia transcendentnego charakteru atrybutu Bożej wszegmocy. Kleszcz z jakichś powodów nie odwołuje się w swoich wywodach do tej dystynkcji, choć wydaje się ona bardzo użyteczna przy określeniu racjonalnych granic wszegmocy. Być może niechęć do jej użycia jest spowodowana tą samą intuicją, którą miał św. Tomasz – również niechętnie się do tej dystynkcji odwołujący – który dostrzegał w niej pewne niebezpieczeństwo sugerujące, jakoby w absolutnej mocy Boga była możliwość działań wewnętrznie sprzecznych, a tylko wybór określonego rodzaju świata, w którym owe sprzeczności nie występują, powstrzymał Boga od takich działań.

Druga trudność sygnalizowana przez Kleszcza wskazuje, że skoro prawa logiki wiążą Boga, to stanowią one coś zewnętrznego wobec Niego, czemu powinien się podporządkować. Powstaje zatem pytanie: jaki w rzeczywistości jest stosunek Boga do praw logiki? Problem ten jest bardzo trudny i stał się on współcześnie powodem bardzo ożywionej dyskusji filozoficznej na gruncie filozofii analitycznej, której inicjatorem był Alvin Plantinga<sup>4</sup>. Uważał on, że poważny problem dla Boga stanowi istnienie przedmiotów abstrakcyjnych – cały platoński panteon uniwersaliów, własności, rodzajów, sądów, liczb, zbiorów, stanów rzeczy i możliwych światów. W sposób naturalny myślimy bowiem o tych rzeczach jako odwiecznych (*everlasting*), niemających początku i końca, czyli istniejących zawsze. Przedmioty abstrakcyjne wydają się koniecznymi cechami rzeczywistości, czyli ich nieistnienie wydaje się niemożliwe. Przygodne rzeczy mogą nie istnieć, ale w kwestii własności, sądów, liczb i stanów rzeczy ich nieistnienie jest niemożliwe. Powstaje zatem pytanie

<sup>4</sup> Por. (Plantinga 1980).

o to, jaki jest stosunek i odniesienie tych obiektów abstrakcyjnych do Boga. Skoro istnieją one z konieczności, to są niezależne od Boga, a więc Bóg nie ma nad nimi kontroli. Narusza to jednak w sposób wyraźny suwerenność i aseicność Boga. Kleszcz nie odnosi się do debaty zainicjowanej przez Plantinę, lecz przywołuje polskie rozwiązanie tego problemu, sformułowane jeszcze przed II wojną światową przez Łukasiewicza. W artykułach *Logistyka a filozofia* oraz *W obronie logistyki*<sup>5</sup> utrzymuje on, że prawa logiki są niezmiennie, gdyż są identyczne z myślami zawartymi w umyśle Bożym. Gdyby zostały przez Boga stworzone lub istniały w sposób całkowicie autonomiczny, to nie dawałyby pełnej gwarancji swej absolutnej niezmienności i traciłyby status gwaranta podstaw racjonalności. Łukasiewicz dodawał jednak, że racjonalność Boża jest szersza od ludzkiej, gdyż Bóg dysponuje najszerszym możliwym systemem logiki, natomiast człowiek dysponuje tylko minimalną komponentą racjonalności. Pozwalało to na utrzymanie pewnego marginesu przy ocenie działań Bożych, które w pewnych okolicznościach mogłyby wydawać się człowiekowi nie do końca racjonalne. Jednak nawet ta szersza racjonalność, w której granicach działa Bóg, dopuszcza tylko takie działania, co do których możemy przyjąć najszersze kryteria racjonalności. Eliminuje ona zatem wszystkie działania, które są logicznie sprzeczne, uznając, że są one niemożliwe do uczynienia nawet dla Boga. Wydaje się, że Kleszcz również skłania się do tego przekonania i sądzi, że racjonalność przynależna Bogu jest najszerszą możliwą racjonalnością, która nie jest tak restryktywna jak racjonalność ludzka. Dodaje jednak, że racjonalność Boga, pomimo tego, że jest racjonalnością znacznie poszerzającą pole racjonalności dostępnej człowiekowi, nie jest jednak nigdy nieracjonalna i sprzeczna wewnątrznie.

346

## 2. Paradoks kamienia; zadania trudne dla wszechmocy; testy granic wszechmocy

Kleszcz ma świadomość, że każde pojęcie wszechmocy powinno być poddane próbie w celu sprawdzenia, czy jest ono poprawnie sformułowane. Najlepszym testem sprawdzającym wewnętrzną spójność pojęcia wszechmocy jest skonfrontowanie jej z różnego rodzaju paradoksami, będącymi swoistym testem możliwości działania wszechmocy. Typowe paradoksy, które można tu wziąć pod uwagę, stawiają przed wszechmocnym Bogiem zadanie stworzenia czegoś, czego następnie nie będzie w stanie kontrolować. Najbardziej popularnym z tej grupy paradoksów jest paradoks kamienia. Formuluje on następującą trudność: czy Bóg może

<sup>5</sup> Por. (Łukasiewicz 1961, s. 195–209, 210–219).

stworzyć kamień zbyt ciężki, aby go potem mógł podnieść? Na pierwszy rzut oka wydaje się, że każda odpowiedź narzuca na wszegmoc pewne ograniczenia. Jeżeli bowiem Bóg ma wystarczającą moc do stworzenia takiego kamienia, to wskazujemy tym samym, że nie ma wystarczającej mocy, aby go następnie podnieść. Natomiast jeżeli odpowiemy, że nie ma takiej mocy, aby stworzyć rzeczony kamień, to wskazujemy tym samym, że jest coś, czego Bóg zrobić nie może, a więc również ograniczamy Jego wszegmoc. Kleszcz zauważa, że oba rozwiązania prowadzą do wniosku, że „nie da się mówić spójnie o istnieniu bytu wszegmocnego” (Kleszcz 2015, s. 212). Stwierdza jednak, że sprzeczność jest tutaj pozorna, gdyż w odniesieniu do Boga idea kamienia, którego On nie może podnieść, sama jest wewnętrznie sprzeczna. Powołuje się przy tym na rozwiązanie Swinburne’a, który usiłuje rozwiązać paradoks w kontekście temporalistycznym, choć ostatecznie uważa to rozwiązanie za niezadowalające. Sam jednak nie podejmuje się rozwiązania problemu i nie podaje innych rozstrzygnięć, choć stwierdza, że poprawna koncepcja wszegmocny musi się z tego typu paradoksami uporać.

Zastanówmy się jednak, w jakim kierunku mogłyby pójść próby rozwiązania paradoksu kamienia przez Kleszcza. Jako zwolennik racjonalizmu, który podchodzi do problemu wszegmocny od strony logicznej spójności, nie mógłby on z pewnością przyjąć rozwiązania kartezyjskiego, którego współczesnym zwolennikiem jest Harry Frankfurt<sup>6</sup>. Autor ten utrzymuje za Kartezjuszem, że Bóg może zrobić absolutnie wszystko, łącznie ze zmianą praw rządzących regułami matematyki i logiki. Może On zatem wykonywać działania, które są dla nas sprzeczne wewnętrznie i absurdalne, jak np. stworzyć górę bez doliny lub uczynić, aby  $2 + 2 = 5$ . Podobnie jest z zadaniem stworzenia takiego kamienia, którego następnie nie może podnieść. Skoro bowiem wszegmocny Bóg może wykonać jedno zadanie sprzeczne wewnętrznie, czyli stworzyć taki kamień, którego nie może podnieść, to może również wykonać drugie sprzeczne wewnętrznie zadanie, czyli podnieść każdy kamień, który uprzednio stworzył. Wszegmocny byt nie potrzebuje bowiem większej mocy do wykonania dwóch niemożliwych logicznie zadań niż jednego takiego zadania. Skoro bowiem nie ograniczają Go żadne reguły logiczności, to może On radzić sobie z takimi zadaniami, z którymi – jak się wydaje – nie może On sobie poradzić.

Innym rozwiązaniem, możliwym, jak się wydaje, dla racjonalistycznego podejścia Kleszcza, byłoby stanowisko rozwijane przez George’a Mavrodesa<sup>7</sup>. Autor ten utrzymuje, że stawianie przed Bogiem zadań

<sup>6</sup> Por. (Frankfurt 2015).

<sup>7</sup> Por. (Mavrodes 2015).

wewnętrznie sprzecznych nie podważa w żadnym razie doktryny wszechmocy Bożej. Jednakże paradoks kamienia można rozumieć jako zadanie, które na pierwszy rzut oka nie pociąga za sobą sprzeczności (nie jest to bowiem zadanie typu „narysuj kwadratowe koło”), aczkolwiek przy bliższej analizie okazuje się zadaniem żądającym w istocie uczynienia rzeczy sprzecznej. Skoro jednak uznamy, że zadanie stworzenia kamienia, którego następnie nie można podnieść, może nie być działaniem sprzecznym, to musimy je rozważyć przy założeniu, że Bóg jest bytem wszechmocnym. Przy takim założeniu widzimy jednak, że sformułowanie „kamień, który nie może być podniesiony przez Tego, którego moc jest wystarczająca do podniesienia wszystkiego” jest formułą sprzeczną wewnętrznie, a więc niemożliwą do sprawienia przez wszechmocnego Boga. Niemożliwość ta nie tylko nie wynika w żaden sposób z braku mocy u wszechmocnego Boga, lecz także to właśnie owa wszechmoc sprawia, że taki kamień jest niemożliwy do stworzenia.

Natomiast gdy będziemy upierać się, że zadanie stawiane przed bytem wszechmocnym jest wewnętrznie spójne i opisuje przedmiot możliwy do stworzenia, to możemy odwołać się do rozwiązania naszego paradoksu, które sugeruje C. Wade Savage (1997, s. 183–189). W takim przypadku można odpowiedzieć, że Bóg może stworzyć taki kamień, bo istnienie takiego kamienia jest zgodne z wszechmocą Bożą. Skoro zatem istnieje możliwość stworzenia takiego kamienia, to nie podważa to w żaden sposób wniosku, że Bóg nie jest wszechmocny. Wydaje się jednak, że istnienie kamienia zbyt ciężkiego, aby można go było następnie podnieść, nakłada na wszechmocnego Boga restrykcje jedynie w odniesieniu do podnoszenia tego kamienia. Ograniczenie to wydaje się jednak pozorne, bo nie można wskazać takiego kamienia, który byłby zbyt ciężki dla wszechmocnego Boga, aby mógł go podnieść. Czy prowadzi to jednak do wniosku, że musimy odrzucić wszechmoc Boga w odniesieniu do stwarzania odpowiednio ciężkich kamieni? Niezupełnie! Jedyne bowiem, co wykluczaliśmy, to istnienie kamienia tak ciężkiego, że wszechmocny Bóg nie mógłby go podnieść. Skoro jednak Bóg może stworzyć kamień o dowolnej (nawet nieskończonej wadze), a następnie ma moc podnoszenia kamieni o dowolnej wadze, to w obu przypadkach Jego moc jest nieograniczona. Okazuje się zatem, że przy bliższej analizie paradoks kamienia w odniesieniu do bytu wszechmocnego okazuje się paradoksem pozornym. Wymaga on bowiem od Boga nie jednego, lecz dwóch zadań, których opisy przestają być wewnętrznie sprzeczne. Upada zatem zarzut, że nie mogą one być wykonane. Okazuje się tym samym, że test kamienia nie nakłada realnych ograniczeń na Bożą wszechmoc.

Kleszcz nie rozwija wprawdzie w ten sposób analizy paradoksu kamienia, ale wydaje się, że jego postulat zachowania racjonalistycznych ram w analizie granic Bożej wszechmocy skłaniałby go raczej do przyjęcia

umiarkowanego stanowiska Mavrodesa niż radykalnego stanowiska Frankfurta. Można nawet oczekiwać, że nie miałyby problemu z akceptacją stanowiska proponowanego przez Savage'a. Wydaje się bowiem, że jeżeli rozpiszemy paradoks kamienia na dwa oddzielne zadania, to możemy powiedzieć, że Bóg jest w stanie oba te zadania po kolei wykonać. Bóg jako byt wszchemocny może stworzyć dowolnie ciężki kamień, w tym również kamień tak ciężki, że nikt (także On sam) nie będzie w stanie go podnieść. Jednak z definicji wszchemocy wynika, że Bóg może wykonać każde spójne logicznie zadanie, a zatem może również podnieść dowolnie ciężki kamień. Toteż Bóg może podnieść każdy kamień, który stworzył. Powtórzmy zatem, że paradoks kamienia stawia przed Bogiem dwa oddzielne zadania, które wszchemocny Bóg, właśnie dlatego, że jest wszchemocny, potrafi kolejno wykonać. Wydaje się, że taka propozycja rozwiązania paradoksu kamienia byłaby dla Kleszcza w pełni możliwa do przyjęcia, gdyż uchyla trudności, które wydaje się stawiać paradoks, a jednocześnie zachowuje racjonalne kryteria w rozumieniu i ocenie możliwości Bożej wszchemocy<sup>8</sup>.

### 3. Problemy moralne z wszchemocą

Obok problemów związanych z ograniczeniem wszchemocy przez spójność logiczną istnieją problemy granic wszchemocy nałożone przez moralność. Wynikają one z tego, że wśród niesprzecznych wewnętrznie działań istnieją takie możliwości, które są w mocy człowieka, a nakładają granice na moc Boga, gdyż pojawiają się w kontekście słabości moralnych. Można sądzić, że Bóg nie może dokonywać czynów, które są nie do zaakceptowania ze względu na Bożą naturę, czyli czynów moralnie złych. Są one wprawdzie logicznie możliwe, ale rodzą konflikt z innymi boskimi atrybutami. Z drugiej strony Bóg jako istota wolna, a nawet, jak ujmuje to Swinburne, „doskonale wolna osoba” (Swinburne 1995, s. 208), winien być wolny w sensie libertariańskim, czyli mieć możliwość czynienia nie tylko tego, co powinien czynić. W związku z tym rodzi się pytanie: czy Bóg jest wolny w sensie libertariańskim, a co za tym idzie, czy Jego decyzje są wyborem z możliwych alternatyw, w tym także alternatyw stawiających Go przed wyborami moralnymi?

Kleszcz definiuje wolność Boga wyraźnie w sensie libertariańskim, ale dodaje, że jako istota wszchemiedzająca Bóg z góry wyklucza pewne alternatywy w swoim działaniu. Skoro bowiem nie uważa jakiegoś czynu za coś dobrego, to go nie dokonuje. Bóg ma stosowne i wystarczające racje, aby czynów nagannych moralnie (w także tych wszystkich, które są

<sup>8</sup> Więcej na temat innych rozwiązań paradoksu kamienia por. (Mordarski 2015).

właściwe bytom cielesnym, a które ograniczałyby boską naturę) nie wykonywać. Poza tym ograniczeniem Bóg nie wykazuje się żadną słabością ani niedoskonałością woli. Sama zaś moc do unikania zła wynika raczej z doskonałości moralnej bytu boskiego oraz Jego absolutnej wolności. Możliwość czynienia zła bowiem wydaje się raczej mocą do zaprzestania działania i istotnego ograniczenia wolności, która wprowadza niedoskonałość w bycie.

Podążając za Swinburne'iem, Kleszcz w taki sposób modyfikuje definicję wszechmocy, aby wyłączała ograniczenia płynące ze słabości moralnej bytu. W wersji eternalistycznej, która unika problemów z indeksacją czasową, brzmi ona: „Istota wszechmocna, to taka Istota, która jest w stanie sprawiać każdy logicznie możliwy, przygodny stan rzeczy *X*, przy założeniu, iż nie jest ona przekonana, że ma nadrzędne racje, by powstrzymać się od sprawiania (aktualizowania) *X*” (Kleszcz 2015, s. 209). Wszechmoc musi być zatem rozumiana jako posiadanie wszystkich logicznie możliwych mocy, które są logicznie możliwe dla bytu wyposażonego w atrybuty boskie (wszechwiedza, dobroć, niezmiennosc itp.). Kleszcz w jednoznaczny sposób zgadza się z tym postulatem: „Bóg nie będzie podejmował działań, które prowadziłyby do następstw, powodujących stany rzeczy niezgodne z innymi Jego atrybutami” (Kleszcz 2015, s. 210). Jest przekonany, że te ograniczenia wszechmocy w żadnej mierze nie umniejszają wielkości i świętości Boga będącego przedmiotem czci w religii chrześcijańskiej. Sugeruje nawet, że działania niemoralne podejmowane przez Boga można by uznać za pewien rodzaj aktów nieracjonalnych, które umniejszałyby nie tylko Bożą dobroć, lecz również Bożą wszechwiedzę. Stojąc na stanowisku obrony racjonalizmu w odniesieniu do działań, Boga powiada, że „to, że byt boski nie podejmuje działań, które trzeba by określać jako irracjonalne, nie może pozbawiać Go czci, a wprost przeciwnie, wydaje się bowiem, że to dopuszczanie się działań irracjonalnych byłoby czymś, co Bogu uwłacza” (Kleszcz 2015, s. 211). To też dla Kleszcza wszechmoc sprowadza się ostatecznie do wykonywania przez Boga wszystkich działań spójnych logicznie oraz wszystkich tych możliwych działań, w odniesieniu do których dysponuje On silnymi racjami skłaniającymi Go do ich wykonania (Kleszcz 2015, s. 211).

#### 4. Problem ze zmianą przeszłości

W taki sposób zreinterpretowane rozumienie wszechmocy natrafia jednak na jeszcze jeden problem: nie bierze pod uwagę możliwości zmiany wcześniejszych stanów rzeczy, czyli takiego działania Boga, które prowadzi do zmiany przeszłości. Skoro bowiem Bóg jest doskonale dobry,

to czy nie mógłby w taki sposób zmienić przeszłości, aby wymazać z niej wszelką niegodziwość i całe zło? Na pierwszy rzut oka wydaje się to niemożliwe nawet dla bytu wszegmocnego, gdyż generuje sprzeczność logiczną. Sprawienie, aby przeszłość się nie wydarzyła, jest bez wątpienia czynem wewnątrznie sprzecznym. Skoro Polska odzyskała niepodległość w 1918 r., to nie można w 2018 r. sprawić, aby nie odzyskała niepodległości sto lat wcześniej. Zmiana jednego zdarzenia w przeszłości pociąga za sobą konieczność zmiany wszystkich występujących po nim zdarzeń, a co za tym idzie, takiego przemodelowania wszystkich kolejnych skutków, że obecny stan świata będzie zupełnie inny, niż jest.

Kleszcz sugeruje, że zmiana przeszłości pociąga sprzeczność, gdyż musi wiązać się ze zmianą wszystkich kolejnych stanów po tej zmianie następujących oraz równoczesną zmianą wiedzy o przeszłości. Jednak począwszy od Hume'a wielu filozofów zastanawiało się, na ile związek przyczynowo-skutkowy jest związkiem koniecznym oraz czy w pewnych warunkach możemy poprawnie sformułować pojęcie przyczynowości wstecznej. Wiąże się to w istocie z pytaniem o to, czy skutek może poprzedzać przyczynę lub czy skutek może być znany, gdy nie wystąpiła jeszcze jego przyczyna<sup>9</sup>. Musimy pamiętać, że w ściśle deterministycznym obrazie świata nie tylko przeszłość, ale również przyszłość jest dokładnie zdeterminowana. W momencie uruchomienia łańcucha procesów deterministycznych bowiem wszystkie skutki, nawet te najdalsze, które wystąpią w odległej przyszłości, są dokładnie znane każdemu, kto posiada całą wiedzę o wszystkich aspektach deterministycznego procesu. Wynika z tego, że nie tylko przeszłość nie może być zmieniona, ale że odnosi się to również do przyszłości. Wprawdzie dla teisty opowiadającego się za modelem eternalistycznym (boecjańskim) nie ma tu żadnego problemu, bo Bóg w jednym beczasowym akcie ujmuje cały bieg i całą historię wszegświata, zarówno jego przeszłość i terażniejszość, jak i przyszłość. Cały czasowy bieg świata jest z perspektywy Bożej jednym aktem stworzenia, w którym moc Boża realizuje się jako pojedyncze działanie, tylko dla przygodnych istot stworzonych rozciągnięte w czasie i podzielone na przeszłość i przyszłość. W tej perspektywie jakakolwiek zmiana czegokolwiek w ontologii świata nie jest możliwa nie dlatego, że Bóg nie może ingerować w to, co przeminęło, lecz dlatego, że stwórczy akt Boga jest jedną niezmienną, beczasową manifestacją Jego mocy, która jest tożsama z samym Bogiem. Wydaje się, że wyraźną świadomość tego miał właśnie Piotr Damiani, który w traktacie *O wszegmocy Bożej* nie tyle zajmuje się problemem tego, czy Bóg może zmienić przeszłość, ile raczej tego, czy może na nowo „utworzyć” przeszłość. Podstawowe pytanie traktatu:

<sup>9</sup> Problem ten dyskutuje szerzej Anthony Kenny (1979, s. 100–109).



„Czy Bóg może przywrócić dziewictwo kobiecie, która je utraciła?” (Damiani 2008, s. 31), nie odnosi się do czysto teoretycznego problemu dotyczącego możliwości działań sprzecznych, lecz nawiązuje do kontekstu moralnego i związanej z tym kontekstem możliwości usunięcia zła, które się wydarzyło. Gdy dostrzeżemy, że problem zmiany przeszłości sformułowany jest nie w języku ontologii, lecz w języku moralności, a nawet – by tak rzec – psychologii, to przestaje on wydawać się tak niedorzeczny. Może wystarczy zmienić tylko pamięć o przykrych rzeczach w przeszłości, nie dokonując żadnych zmian w ontologii świata.

Czy biblijnego stwierdzenia, iż Bóg przy końcu czasów otrze każdą łzę, nie należy rozumieć w takim sensie, że zmieni On nie tyle przeszłość, ile naszą pamięć i nasze wspomnienia o tych wydarzeniach z przeszłości, które były związane z jakimś doświadczeniem zła i cierpienia? Kleszcz zastanawia się, czy to wystarczy, gdyż wydaje się, że trzeba również spowodować utratę pamięci co do wcześniejszej wiedzy, aby nie było żadnego śladu we wspomnieniach po wcześniejszym jej stanie. Musiałoby to być zatem jakieś nowe „utworzenie” przeszłości, które dokona się w świadomości ludzi zbawionych i będzie związane ze wszystkimi ich wspomnieniami i całą percepcją przeszłości. Dopiero taka przemiana świadomości umożliwiłaby pełne obcowanie z Bogiem wszystkich zbawionych, bez jakichkolwiek przykrych doznań i nieprzyjemnych wspomnień z przeszłości.

Co prawda, nadal istotny wydaje się zarzut, który przytacza Kleszcz – że zmiana przeszłości przez Boga prowadzi do narażenia na szwank Jego prawdomówności. Byłoby tak jednakże tylko w przypadku, gdyby Bóg dowolnie i kapryśnie zmieniał przeszłość w toku historii świata. Natomiast jeżeli zmiana przeszłości nastąpiłaby po zakończeniu historii doczesnej, w chwili rozpoczęcia się czasów eschatologicznych, i miała przy tym charakter związany z oczyszczeniem pamięci ze wszystkiego zła i cierpienia, które miało miejsce w toku dziejów, to taka ingerencja Boga w przeszłość nie wywoływałaby negatywnych konotacji w ocenie Jego działania, a nawet mogłaby być uznana za działanie konieczne z powodów moralnych. Takie działanie można nawet uznać nie tyle za jakiś trik istoty wszechmocnej, ile raczej pewnego rodzaju obowiązek moralny spoczywający na Stwórcy świata, który całkowicie panuje nad swoim stworzeniem i ma wszystko pod swoją opatrnościową kontrolą. Jak sugeruje Kenny, taka możliwość byłaby nawet bardziej prawdopodobna wtedy, gdy zdefiniujemy moc Bożą jako ogół logicznie możliwych mocy, a nie tylko jako moc do wykonywania wszystkich logicznie możliwych działań lub stanów rzeczy<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Por. (Kenny 1979, s. 110–117).

W tym kontekście może zatem dziwić tak łatwa rezygnacja Kleszcza z dosyć użytecznego rozróżnienia – wprowadzonego przez Petera Geacha – na byt wszeghmocny (*omnipotence*) i wszeghmogący (*almighty*)<sup>11</sup>. Uważa nawet, że dyskusja na ten temat angażuje problemy teologiczno-biblijne, które są dosyć złożone dla filozofa, więc na płaszczyźnie filozoficznej powinniśmy się trzymać tradycyjnego pojęcia wszeghmocy (*omnipotence*). Przypomnijmy jednak, że propozycja Geacha sugerowała, że w chrześcijańskim teizmie nie ma potrzeby utrzymywać, iż Bóg jest wszeghmocny w tym sensie, że może zrobić wszystko, gdyż biblijna koncepcja, potwierdzona zresztą w chrześcijańskim *credo*, mówi o Bogu Ojcu Wszeghmogącym, stwórcy nieba i ziemi. Warto zaznaczyć, że użycie zwrotu „wszeghmogący” pada w kontekście zarówno ojcostwa Bożego, jak i w kontekście Boga Stwórcy, który ma władzę panowania nad wszystkim, co istnieje i powstało dzięki aktowi stwórczemu. W tej perspektywie Bóg nie tyle jest wszeghmocny (*omnipotence*) w sensie określenia granic tego, co może uczynić w świecie, ile raczej jest wszeghmogący (*almighty*), czyli panujący nad całym stworzeniem, które od Niego pochodzi i jest całkowicie od Niego zależne. Pozwala to na uniknięcie trudności związanych ograniczaniem wszeghmocy zarówno przez to, co jest możliwe logicznie, jak również przez to, co jest moralnie dopuszczalne. Bóg, który jest jednocześnie Stwórcą wszystkiego oraz kochającym Ojcem, z definicji nie będzie czynił w stworzeniu niczego, co będzie naruszało spójność i inteligibilność świata przez działania logicznie sprzeczne, lecz również nie będzie naruszał moralnej integralności w świecie poprzez wprowadzanie zamętu i niepewności wśród rozumnych stworzeń. Wydaje się zatem, że Geach podpowiada swoim rozróżnieniem pewną możliwość rozwiązania trudności moralnych granic wszeghmocy, którą Kleszcz odrzuca z nie do końca zrozumiałych powodów.

## 5. Dwie przestrogi

Konkluzją obu tekstów Kleszcza poświęconych wszeghmocy są dwie bardzo cenne przestrogi skierowane do tych, którzy skłanialiby się do różnych prób nadmiernego poszerzania pojęcia wszeghmocy.

Pierwsza dotyczy ceny wiążącej się zawsze z takimi próbami, które z różnych powodów starają się poszerzyć możliwość działania dla wszeghmocnego Boga. Kleszcz w tym kontekście przywołuje absolutyzację Bożej wszeghmocy spotykaną w tekstach Stanisława Judyckiego<sup>12</sup>,

<sup>11</sup> Por. (Geach 1977, s. 3–4).

<sup>12</sup> Por. (Judycki 2010, s. 183–199). Absolutnej koncepcji wszeghmocy Bożej, aczkolwiek z nieco innych powodów, broni również Dariusz Łukasiewicz (2014, s. 311–325).

który dla zachowania pewnych teologicznych twierdzeń broni absolutnej wszechmocy pozbawionej jakichkolwiek ograniczeń. Niebezpieczeństwem takiego ujęcia jest przyznanie Bogu takich możliwości, które wymykają się jakiegokolwiek racjonalnej ocenie ze strony człowieka. Działania Boże stają się tym samym niezrozumiałe, a natura Boga pozwala na jednoczenie w sobie przeciwieństw i niezgodności, stając się czymś całkowicie tajemniczym i niezrozumiałym. Bóg chrześcijańskiego teizmu zaczyna niebezpiecznie przypominać absolutnie transcendentny byt czczony w islamie, do którego wolno nam tylko odnosić się z czcią i posłuszeństwem. Jak sugeruje Kleszcz, konieczną ceną rezygnacji z racjonalnego pojmowania Boga musi być zawsze jakaś forma teologii apofatycznej lub popadnięcie w irracjonalizm i zamęt. Z tego powodu najbezpieczniejszą drogą dla teizmu jest tradycja wiążąca Boga prawami logiki. Świat, w którym naruszona jest zasada sprzeczności, mógłby być światem niestabilnym bytowo i moralnie (egzystencjalnie). Byłby to świat irracjonalny, co narażałoby Boga na utratę czci – a to przemawia za ograniczeniem wszechmocy. Cena niepowiązania Boga z prawami logiki jest zbyt wysoka. Jeżeli istnieje pluralizm logiczny (za późnym Łukasiewiczem), to jego zwolennik powinien respektować jednak logikę niegenerującą sprzeczności, bo to pozwala na racjonalne rozważania o Bogu.

354

Druga uwaga dotyczy języka odnoszącego się do opisu natury i atrybutów Bożych, która nieco osłabia analityczne rozważania nad pojęciem wszechmocy. Mówiąc o językowych i poznawczych ograniczeniach w rozważaniach atrybutów Boga, Kleszcz przypomina, że trzeba zawsze pamiętać o pewnym fragmentaryzmie, a nawet o pewnej nieprzekraczalnej trudności w strukturach naszego języka, gdy odnosimy go do Boga. Dostępny nam język, pomimo że nie gwarantuje pełnej adekwatności, to jednak pozwala na zrozumienie czegoś o Bogu. Czy to oznacza, że logika wiąże Boga w sposób absolutny? Pewnie nie, ale pozwala na uniknięcie popadnięcia w irracjonalizm i sprzeczność, choć jest to zawsze nasz ludzki sposób mówienia i myślenia, i nasza racjonalność stosowana do rzeczywistości ostatecznej (Kleszcz 2012, s. 51–52). Dlatego Kleszcz z całym przekonaniem przypomina, że jeśli Boga nic by nie wiązało, to mógłby czynić rzeczy sprzeczne i wykonywać działania niespójne wewnętrznie oraz dokonywać rzeczy niegodnych i uwłaczających doskonałości przysługującej Bytowi Absolutnemu.

Na koniec trzeba koniecznie podkreślić, że oba analizowane teksty poświęcone wszechmocy są przykładem wysokich standardów rozważań z dziedziny filozofii. Kleszcz dał w nich próbkę tego, na czym powinna polegać rzetelnie uprawiana teologia filozoficzna. Jako wierny zwolennik tradycji Szkoły Lwowsko-Warszawskiej wyraźnie hołduje zasadzie Józefa Marii Bocheńskiego, która głosi, że „poza logiką jest tylko absurd”.

Trzymając się tej zasady, wnosi jednak ożywczy powiew do tradycyjnej problematyki rozwijanej w filozofii religii. Jego rozważania nad atrybutami Bożymi, a zwłaszcza nad atrybutem Bożej wszeghmocy, powodują, że staje się on klasycznym odnowicielem tej problematyki w filozofii polskiej. Można powiedzieć, że nie sposób już dzisiaj uprawiać w Polsce refleksji nad Bożą wszeghmocą bez odwołania się do jego tekstów, które będą – jak sędzę – inspirować kolejne pokolenie polskich filozofów religii uprawiających teologię filozoficzną.

## Bibliografia

- Damiani P. (2008), *O wszeghmocy Bożej*, Wydawnictwo Marek Derewecki, Kęty.
- Frankfurt H. (2015), *Logika wszeghmocy*, „Filo-Sofija” 30, s. 219–220.
- Geach P. (1977), *Omnipotence*, [w:] idem, *Providence and Evil*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 1–27.
- Judycki S. (2010), *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, W Drodze, Kraków.
- Kenny A. (1979), *The God of the Philosophers*, Clarendon Press, Oxford.
- Kleszcz R. (1998), *O racjonalności. Studium epistemologiczno-metodologiczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Kleszcz R. (2007), *O racjonalności i jej granicach*, [w:] idem, *O rozumie i wartościach*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi, Łódź, s. 9–31.
- Kleszcz R. (2012), *Logika, wszeghmoc, Bóg*, „Filo-Sofija” 19(4), s. 37–52.
- Kleszcz R. (2015), *O filozofii religii, wszeghmocy Boga oraz ograniczoności naszego języka*, „Filo-Sofija” 30, s. 199–214.
- Łukasiewicz D. (2014), *Opatrzność Boża, wolność, przypadek. Studium z analitycznej filozofii religii*, W Drodze, Kraków.
- Łukasiewicz J. (1961), *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, red. J. Słupecki, PWN, Warszawa.
- Mavrodes G. (2015), *Kilka tamigłówek dotyczących wszeghmocy*, „Filo-Sofija” 30, s. 215–218.
- Mordarski R. (2015), *Granice omnipotencji*, „Filo-Sofija” 30, s. 221–237.
- Paluch M. (2008), *Dystynkcja potentia absoluta – potentia ordinata*, [w:] Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane O mocy Boga*, t. 1, M. Olszewski, M. Paluch (red.), Wydawnictwo Marek Derewecki, Kęty, s. 385–391.
- Plantinga A. (1980), *Does God have a Nature?*, Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin.
- Swinburne R. (1995), *Spójność teizmu*, Wydawnictwo Znak: Kraków.
- Wade Savage C. (1997), *Paradoks kamienia*, [w:] B. Chwedeńczuk (red.), *Filozofia religii*, Wydawnictwo Spacja – Fundacja Aletheia, Warszawa, s. 183–189.

**Streszczenie:** *Wszechmoc i jej granice. Uwagi o koncepcji Bożej wszechmocy Ryszarda Kleszcza*

Ryszard Kleszcz przedstawił interesującą interpretację Bożej wszechmocy, która wyrasta z silnej koncepcji racjonalności, mającej swój początek w programie Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Koncepcja ta koncentruje się na logicznych i moralnych problemach wszechmocy, podnosi kwestię paradoksów wszechmocy oraz zagadnienie możliwości zmiany przeszłości przez byt wszechmocny. W niniejszym tekście poddaję tę koncepcję krytycznej analizie i wskazuję na dalsze możliwości interpretacyjne, które umożliwiają rozumienie wszechmocy zaprezentowane przez Kleszcza.

**Słowa kluczowe:** wszechmoc Boża, wszechmoc *vs.* logika, wszechmoc *vs.* wolność moralna, paradoksy wszechmocy, możliwość zmiany przeszłości, Ryszard Kleszcz

**Summary:** *Omnipotence and its Limits. Comments on the Concept of Omnipotence of Ryszard Kleszcz*

Ryszard Kleszcz presents an interesting interpretation of God's omnipotence, which arises from a strong concept of rationalism, which has its genesis in the program of the Lvov-Warsaw School. This concept concerns the logical and moral problems of omnipotence, addresses the paradoxes of omnipotence and the possibility of changing the past by an omnipotent being. In the text, I subject this concept to a critical analysis to show further possibilities in interpretation, which enables Kleszcz's understanding of omnipotence.

**Keywords:** omnipotence of God, omnipotence *vs.* logic, omnipotence *vs.* moral freedom, paradoxes of omnipotence, possibility of the changing the past, Ryszard Kleszcz

*Paweł Pieniążek*

Uniwersytet Łódzki

## JEAN-JACQUES ROUSSEAU I KRYZYS TEODYCEI

Teodycea nie jest w myśli Jeana-Jacques'a Rousseau koncepcją dopracowaną, jasno wyłożoną. Okoliczność ta bierze się nie tyle z literackiego charakteru jego pisarstwa, ile przede wszystkim z wewnętrznych trudności jego doktryny, w których dochodzi do głosu kryzys tradycyjnej metafizyki i związanej z nią teodycei, również w jej wersji oświeceniowej, deistycznej.

Leżące u jego podstaw przemiany myśli nowożytnej wyjaśniają możliwość pojawienia się samej teodycei Gottfrieda Wilhelma Leibniza (*Teodycea*, 1710) i wielu jego oświeceniowych kontynuatorów. Choć problem usprawiedliwienia Boga wobec istnienia zła w świecie, pogodzenia jego dobroci i wszechmocy, stał się problemem metafizyki chrześcijańskiej, znajdując w niej (w myśli św. Augustyna) kanoniczne rozwiązanie – za istniejące zło odpowiada człowiek w swej wolności – to jednak wypada się zgodzić, wstępnie, z tezą Odonu Marquarda, że „teodycea jest specyficznym zjawiskiem nowożytności”, że w „nowożytności – dopiero w niej – teodycea staje się konieczna” (Marquard 1994, s. 13–14). Jej pojawienie się jako formy „trybunalizacji nowoczesnej rzeczywistości życia” (Marquard 1994, s. 10) Marquard tłumaczy „odpowiednim dystansem”, który umożliwił postawienie problemu zła i wytoczenie Bogu procesu; wynikał on z redukcji bezsilności człowieka wobec cierpienia wskutek postępu w zapanowaniu nad nim, a tym samym z neutralizacji potrzeby istnienia Boga-Wybawiciela i pozostawienia go w roli Stwórcy. Bóg-Wybawiciel nie jest nadto potrzebny – to drugi powód pojawienia się teodycei w nowożytności – ponieważ wobec wydarzeń siedemnastowiecznej historii (krwawych wojen religijnych) kompromituje się sama idea wybawienia: „wybawienie od różnych postaci zła samo prezentuje się jako zło” – a świat, mimo niedogodności i zła, staje się akceptowalny (Marquard 1994, s. 11–15). Przesłanki te leżą u źródeł teodycei Leibniza jako „systemu optymizmu” ufundowanego na przekonaniu, że co prawda świat nie jest najlepszym światem, ale jest światem najlepszym z możliwych, gdyż zawiera w sobie możliwie najmniejszą ilość zła.

Załamaniem się tej nowożytnej teodycei Marquard wiąże z pojawieniem się „nowych doświadczeń zła” około połowy XVIII w. (Rousseau krytyka cywilizacji w imię powrotu do natury, Kanta krytyka rozumu, trzęsienie ziemi w Lizbonie), (Marquard 1994, s. 16). To w takiej koniunkturze filozoficzno-kulturowej pojawia się prześlepione przez dotychczasową teodyceę pytanie: „[J]eśli najlepszy z możliwych stworzony świat jest tylko najlepszym z możliwych i nieuchronnie obejmuje zło, to dlaczego Bóg nie poniechał stwarzania?” (Marquard 1994, s. 15–16). Radykalną odpowiedzią na to pytanie była odciążająca Boga teza o autonomii człowieka jako „rodzaju ateizmu ad majorem Dei gloria” – tworzy on swój świat, za który bierze odpowiedzialność (Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte), stając się twórcą historii (Fichte), w obrębie której podda następnie trybunalizacji jej zło, a zatem samego siebie i swój świat (emancypacyjna moc rewolucji). Tę dialektykę stwarzania i wybawienia Marquard rozwija niewątpliwie pod wpływem wymierzonej w koncepcję sekularyzacyjną (Karl Löwith) tezy Hansa Blumenberga o nowożytności jako przewycięzeniu drugiej gnozy (czyli późnośredniowiecznego nominalizmu pozostawiającego świat na pastwę nieobliczalnych wyroków boskich, czyniących go irracjonalnym)<sup>1</sup> i samoutwierdzeniu człowieka<sup>2</sup> – w proces autonomizacji wpisuje odniesiony przez Blumenberga do gnozy „dwoisty model Boga u Marcjona, zbawcy występującego przeciwko stwórcy” (Marquard 1994, s. 20).

Przyjmijmy tytułem próby Marquarda rozumienie logiki powstania i sekularyzacyjnego przekształcania się nowożytnej teodycei jako dogodne tło analizy teodycei u Rousseau; warunkowo – ze względu na istotne, skierowane pod jej adresem zarzuty Blumenberga<sup>3</sup>. Na razie i niezależnie od jej trudności logika ta wymaga dwojakiej korekty; druga doprowadzi nas bezpośrednio już do Rousseau. Po pierwsze, optymizm racjonalnej,

<sup>1</sup> Pierwsza gnoza, Marcjona, została przewycięzona przez systemy Orygenesisa i Augustyna, kładących podwaliny pod średniowieczne chrześcijaństwo, por. (Blumenberg 2019, s. 151–162).

<sup>2</sup> Por. (Blumenberg 2019, s. 163–171).

<sup>3</sup> Odnosząc się do pierwotnego sformułowania tezy autonomizacji z tekstu *Idealismus und Theodizee* z 1965 r. (Marquard 1973, s. 52–65), w którym Marquard nie wiązał jej jeszcze z gnozą, Blumenberg uznaje, że nie sposób wywieść teodycei z teologii jako jej późnej, najbardziej wyrafinowanej fazy (teodycea jest przedsięwzięciem filozoficznym; nadto, w przeciwieństwie do teodycei teologicznej św. Augustyna, w której człowiek odpowiedzialny jest za zło, w teodycei jest ono „integralnie przynależne do celu Stworzenia”, „nieuniknione dla osiągnięcia optymalnego celu całościowego”); z kolei z samej teodycei nie sposób wywieść autonomii człowieka: jest ona statyczna, nie dopuszcza więc historii. I wreszcie zasada autonomii nie pełni takiej funkcji, jaką pełni teodycea, z tego względu, że faktycznie „nie usprawiedliwia świata jako Stworzenia, lecz jako coś, co stworzyć dopiero należy”, odciąża Boga, prowadząc jednak do osłabienia jego wszechmocy, co jest gestem ateistycznym, destrukcyjnym, por. (Blumenberg 2019, s. 68–78).

neutralizującej potrzebę eschatologiczną teodycei Leibniza jest względny, przenika ją bowiem podskórny pesymizm; skaził nim go poniekąd Pierre Bayle, na którego symulacyjno-retoryczny manicheizm była ona odpowiedzią (uznając, że wobec pozytywności doświadczenia zła rozum z konieczności prowadzi do manicheizmu, Bayle jedyne wyjście widzi w bezwarunkowej wierze w dobroć Boga)<sup>4</sup>. Pesymizm ten odkłada się w tezie, że świat nie jest światem najlepszym, lecz tylko najlepszym z możliwych, co oznacza, że zło jest konieczne i stanowi jego integralną część. Skazany na wielość alternatywnych możliwości, Bóg wybiera spośród nich najlepszą, taką zatem, która, stosownie do jego dobroci, minimalizuje ilość zła. Odciażając Boga, teodycea zarazem osłabia jego wszechmoc. Konsekwencją tego przekonania jest u Leibniza kosmologiczny prymat *malum metaphysicum* odpowiadającego za *malum physicum* oraz *malum morali*: zło bierze się z samej skończoności istnienia i świata, z niedoskonałej natury stworzenia. Również człowiek zostaje po części odciażony od zła – *malum physicum* nie jest już następstwem *malum morali* (chyba że jest wyrazem kary boskiej) – ale i osłabiony w swych zbawczych usiłowaniach: wpisany w harmonię przedustawną determinizm Leibniz neutralizuje chrześcijańską deklarację o wolności woli ludzkiej. Za przejaw pesymizmu można też uznać upożytywnienie zła – pomimo uznania go przez Leibniza za prywatne – czyli przydanie mu rzeczywistości poprzez jego instrumentalizację i funkcjonalizację<sup>5</sup>; ją ma na myśli Marquard, gdy wskazuje na zastępujący autonomizację, skutek jej wyczerpania się, proces nowożytnego (to kolejny wątek teodycei) „odejmowania złu znamion zła” (Marquard 1994, s. 20–24): zło jest nie tylko konieczne, ale i produktywnie, gdyż „Bóg dopuszcza te przypadki zła w świecie, które [...] podnoszą całościową jakość jego dzieła [...]” (Marquard 1994, s. 15). Zło staje się „środkiem dobra” (Christian Wolff), warunkiem jego możliwości (Marquard 1994, s. 21–22), i myśl ta otwiera drogę do jego historyczno-dialektycznego ujęcia, po części już u Rousseau. Zła nie uznaje się zatem za nieistniejące, lecz szuka się racji jego istnienia (Geyer 1982, s. 394). Zresztą nie bez przeszkód, skoro Leibniz musi odwołać się do wiary, by uzgodnić dobroć Bożą np. z ideami wolnej woli jako siły sprawczej zła i grzechu pierworodnego; ten ostatni implikowałby rozwój świata (świat po grzechu pierworodnym byłby gorszy od tego przed nim), postęp, doskonalenie sprzeczne ze statycznym, pozaczasowym porządkiem harmonii przedustawnej jako wyrazu *fatum christianum* (Geyer 1982, s. 395–397).

<sup>4</sup> Dla Bayle’a jest on nie tyle wyjaśnieniem, co opisem świata (Neiman 2002, s. 42).

<sup>5</sup> „Teodycea Leibniza kwalifikuje zło w świecie już nie moralnie, lecz instrumentalnie” (Blumenberg 2019, s. 70); por. także (Geyer 1982, s. 394–395).



Druga wstępna korekta ustaleń Marquarda dotyczyłaby tezy o autonomizacji jako odpowiedzi na kryzys teodycei związany z pytaniem pod adresem Boga teodycei, Boga-Stwórcy, o sens stworzenia świata w ogóle wobec istnienia zła. Pojawiło się ono w następstwie radykalizacji podskórnego pesymizmu istniejącego w systemie optymizmu Leibniza i dochodzącego do głosu w przybierających na sile nastrojach manichejskich (tylko przekonanie o istnieniu opisanego przez Isaaca Newtona racjonalnego, opartego na prawach systemu przyrody uchroniło wielu myślicieli podważających istnienie ładu moralnego w kosmosie przed ześlizgnięciem się w manicheizm (Hume, Wolter) (Popkin 1967, s. 31–54). Apogeum pesymizm ten znalazł niewątpliwie w radykalnej krytyce cywilizacji i stanu społecznego u Rousseau, i to Rousseau, a nie Fichte, jak chce Marquard, formułuje, choć w sposób niejednoznaczny, tezę o wcielającej się w historię autonomii człowieka; nadto w zarysowanej przez Rousseau wizji historii, przynajmniej w świetle jednego z jej odczytań, znalazł swój wyraz proces „odejmowania złu znamion zła” poprzez jego dialektyczne spożytkowanie w toku historii ludzkiej<sup>6</sup>.

\*

360

Problematykę teodycei Rousseau podejmuje w kontekście polemicznym, już po napisaniu swych dwóch pierwszych, rozslawiających go rozpraw konkursowych, w których ukazał upadek człowieka. Po raz pierwszy w roku 1755, po ukazaniu się *Rozprawy o nierówności* – w odpowiedzi na List Charles’a Bonnet’a. Bonnet – występujący z pozycji obrońcy teodycei, którą zdynamizował wpisując w nią oświeceniową ideę powszechnego postępu, doskonalenia się dążącego do szczęścia człowieka i bytu w dziele stworzenia<sup>7</sup> – zarzuca Rousseau, że ukazane w niej zło ludzkości zaprzecza dobroci Boga i jego dzieła (człowiek jest wszak tworem Boga, społeczeństwo zaś dziełem człowieka). W swym krótkim *Lettre á Monsieur Philopolis* Rousseau zarysowuje podstawy swej teodycei. Jej pełniejszy kształt wydobywa jego polemika z Wolterem, dla której bezpośrednim impulsem był słynny *Poemat o zniszczeniu Lizbony* (1755) napisany przez Woltera tuż po trzęsieniu ziemi w Lizbonie – Rousseau pisze skierowany do Woltera *List do Woltera o opatrności* (opublikowany w 1759 r.)<sup>8</sup>. Polemika ta skłoniła go do wyraźniejszego podjęcia kwestii zła i możliwości

<sup>6</sup> Pominięcie tego przez Marquarda związane jest z przypisaniem Rousseau tezy o powrocie do natury.

<sup>7</sup> Por. (Vyvenberg 1958, s. 50–51).

<sup>8</sup> Wolter odpowiedział zdawkowym listem, a za właściwą odpowiedź Woltera na swój list Rousseau uznał *Kandyda*, za (LO, s. 517–518 [nota]).

obrony teodycei i w tym kontekście – wolności; stanowisko to podjął następnie w *Wyznaniach wikarego sabuadzkiego z Emila* w oraz w *Liście do arcybiskupa de Beaumont*.

Było ono paradoksalne w tej mierze, w jakiej z jednej strony Rousseau głosił radykalny upadek człowieka w historii, a z drugiej w planie metafizycznym bronił boskiego porządku świata<sup>9</sup>. Toteż cały jego wysiłek zmierzał do zachowania przekonania zarówno o radykalnym złu historii, jak i o doskonałości stworzenia, a zatem do uzgodnienia pesymistycznego obrazu historii z chrześcijańską metafizyką. Dwuznaczność ta naraziła Rousseau na zarzuty dotyczące zarówno podważania religii (represje ze strony Kościoła), jak i jej obrony (oburzenie w obozie *philosophes*).

Teodycea Rousseau sytuuje się w horyzoncie oświeceniowego deizmu. Filozof dzielił z nim oświeceniową krytykę historycznego chrześcijaństwa jako religii instytucjonalno-dogmatycznej. Była ona przede wszystkim krytyką jego społecznej funkcji, toteż Rousseau ocenia religie tradycyjne przede wszystkim „z punktów widzenia [ich] doczesnych i moralnych skutków”, nie zaś ich zawartości dogmatyczno-doktrynalnej (LAB, s. 656). Są one wytworem historii i alienacyjnej dynamiki procesów społecznych, wyrastając z „miłości własnej i pychy” (LAB, s. 658, 707). Z jednej strony służą podtrzymaniu – tak jak nauka i sztuka – opartego na panowaniu oraz nierówności ładu społecznego, z drugiej zaś ze względu na swoje roszczenia do racjonalno-universalnego ugruntowania swych dogmatów stanowią źródło konfliktów i wojen religijnych, dopuszczając się „krzywd najokrutniejszych”: „[C]zyż jest coś bardziej odrażającego niż nadawać niesprawiedliwości i przemocy formę systemu i wywodzić je z boskiego miłosierdzia?” (LAB, s. 658, 678).

Religii tradycyjnej Rousseau przeciwstawia religię naturalną jako „religię rodzaju ludzkiego” (LAB, s. 644). Jej źródłem nie jest już autorytet Kościoła i objawienia ani też oświeceniowy rozum; Rousseau znajduje je w uczuciu przejawiającym się w „głosie wewnętrznym” i stanowiącym podstawę niczym niezapośredniczonej „wiary indywidualnej” – „tyle ludzi między mną a Bogiem”. Głos ten jest zarazem głosem sumienia czy stanowiącego siedlisko „uczuc moralnych” „serca”. Ufundowana w etyce, wiara urzeczywistnia się wyłącznie w postawie wobec bliźnich, określona jest przez współczucie i miłość do bliźnich, ma więc sens praktyczno-etyczny: „istota religii polega na działaniu” (LAB, s. 646). Prawda chrześcijaństwa jest prawdą etyczną; to nie autorytet objawienia jest źródłem etyki i miarą jej znaczenia, przeciwnie – etyka określa sens wiary; Rousseau gotów jest nawet stwierdzić, że „wraz ze św. Pawłem miłosierdzie wyżej stawiam nawet od wiary” (LAB, s. 643).

<sup>9</sup> W toku tej polemiki Wolter zmienił swe poglądy: zakwestionował uznawane przezeń wcześniej istnienie deistycznie rozumianego ładu moralno-fizycznego.

Z deizmem łączy Rousseau więc odrzucenie autorytetu objawienia i negacja ciągłej opatrności Bożej nad światem, a tym samym zasadnicze, stanowiące podstawę deistycznej teodycei przekonanie o istnieniu stworzonego przez Boga i wolnego od jego dalszych interwencji fizyczno-moralnego ładu świata<sup>10</sup>.

Od głównego nurtu deizmu oświeceniowego Rousseau odbiega jednak zasadniczo w dwóch kwestiach: w kwestii statusu teodycei, jej epistemologicznego uprawomocnienia, jak również rozumienia natury ładu fizyczno-moralnego.

W przeciwieństwie do oświeceniowych deistów – jak również Leibniza, na którego w swej obronie teodycei się powołuje – Rousseau odrzuca możliwość ufundowania wiedzy o „pięknie moralnym i ładzie intelektualnym na świecie” (LM, s. 572) na podstawach empiryczno-racjonalnych. Bliższy jest w tym względzie sceptycyzmowi i krytycyzmowi Bayle’a, Alexandra Pope’a, Davida Hume’a czy późnego Woltera. Poznaniu zmysłowemu, tak jak i rozumowi, przypisuje charakter praktyczny – służą one samozachowaniu, toteż oparta na nich wiedza jest względna. Pierwsze służy zaspokajaniu naturalnych potrzeb, „pouczać o tym, co jest dla nas pożyteczne lub nie, a nie o tym, co jest prawdą lub fałszem” (LM, s. 561–562), rozum zaś, związany genetycznie z cywilizacyjnymi namiętnościami, jest rozumem pragmatyczno-instrumentalnym. Nie będąc źródłem wiedzy pewnej, nie dostarcza „niezmiennych reguł postępowania” (LM, s. 555), nie służy więc doskonaleniu moralnemu człowieka. W swych dogmatycznych uzurpacjach prowadzi ostatecznie, co pokazuje historia wszelkich systemów filozoficznych, do dewastującego wszelką wiedzę sceptycyzmu i „zwątpienia” świadczących o „nieudolności ludzkiego rozumu” (E, II, s. 90). Prawdy rozumu są co najwyżej tylko prawdopodobne (LO, s. 538). Rousseau odrzuca zatem zarówno oświeceniowy sensualizm, jak i racjonalizm.

Swą wizję świata jako racjonalnego ładu gruntuje właśnie na wiedzy prawdopodobnej, na rozumowaniu hipotetycznym wychodzącym od danych zmysłowych. Pozwala ono, jak sądzi, dojść do wymierzonej w determinizm i materializm tezy o koniecznym istnieniu pierwszej przyczyny ruchu materii nieożywionej – niematerialnej woli, woli „mądrej i potężnej”, która porusza wszechświatem i ustanawia jego określony przez „harmonię i symetrię”, „niezmienny ład” (E, II, s. 103, 105, 111), „system świata, tak doskonale urządzonej” (E, II, s. 103). W systemie tym człowiekowi przysługuje, ze względu na właściwy mu rozum – „wzniosłą ideę duszy” i wolną wolę – uprzywilejowane miejsce; człowiek jest „królem planety” (E, II, s. 104). Przyznając człowiekowi autonomię w ogólnym

<sup>10</sup> Na temat pojęcia ładu w oświeceniu por. (Baczko 1964, s. 289–326).

ładzie świata, Rousseau odchodzi od właściwej klasycyzmu deizmowi, reprezentowanej między innymi przez Helwecjusza oświeceniowej wersji łańcucha bytów, ciągłej gradacji bytów (wedle Helwecjusza człowieka oddziela od zwierzęcia tylko różnica stopnia). Na tym jednak kończą się, według Rousseau – idącego w tym za myślą oświeceniową – poznawcze możliwości ograniczonego do zmysłów rozumu, który stając wobec ogromu i tajemnicy świata, musi pozostawić nierozwiązanymi kwestie metafizyczne dotyczące np. natury Istoty Najwyższej, celu świata czy możliwości wzajemnego oddziaływania duszy i ciała. Niepojętość świata wzbudza jednak w człowieku lęk i przerażenie, choć wyższość nad nim zapewnia mu jednak samoświadomość, wolność i moralna natura – i w tym względzie Rousseau przeciwstawia się duchowi oświecenia<sup>11</sup>.

Z wiedzy o samym fizycznym ładzie świata nie sposób jednak wnosić o istnieniu ładu moralnego, a tym samym określić moralnego wymiaru ludzkiego istnienia: dla rozumu świat jest wyzuty z wartości i aksjologicznie obojętny: „Próżne są wysiłki oparcia cnoty na samym rozumie” (E, II, s. 125). Wiedza o istnieniu moralnego wymiaru ładu wymaga innego, pozateoretycznego ufundowania. Rousseau znajduje je w danym wraz z napływem pierwszych wrażeń zmysłowych „poczuciu wewnętrznym”, „światle wewnętrznym”; jest ona prerefleksyjną samoświadomością, z którą wiąże się „bezpośrednie poczucie swego istnienia” (E, II, s. 91, 93) – „pierwej czujemy, a później poznajemy”, człowiek jest przede wszystkim „istotą wrażliwą” (LM, s. 582). Poczucie to jest zarazem poczuciem Boga – Rousseau mówi wręcz o „dowodzie poprzez uczucie” (LO, s. 539) – kwalifikującym go jako „Dobroć” i otwierającym człowieka na moralny ład świata, który zbiega się z fizycznym: „prawdziwych zasad optymizmu nie podobna wywieść ani z cech materii, ani z mechaniki wszechświata, lecz tylko, poprzez wnioskowanie, z doskonałych cech Boga” (LM, s. 582). Moralne poczucie Boga Rousseau sprzęga zarazem z sumieniem moralnym, przy czym nie jest u niego do końca jasne, czy warunkuje ono sumienie, czy też nie – wiele jego wypowiedzi wskazuje bowiem na autonomię sumienia moralnego; wówczas to ono otwiera na Boga i ideę tę rozwija Kant w swej krytyce rozumu praktycznego<sup>12</sup>.

W przekonaniu Rousseau dopiero ów moralno-metafizyczny „głos wewnętrzny” dostarcza ostatecznej miary poznaniu racjonalnemu, ukierunkowuje jego sądy, które „posiadały pewien, choć niejednakowy, stopień prawdopodobieństwa, tak że poczucie wewnętrzne godziło się lub nie godziło na nie w różnej mierze” (E, II, s. 91). W głosie tym „rozum

<sup>11</sup> Ten egzystencjalny nastrój wobec świata, bliski po części Pascalowskiemu, zbliża Rousseau również do Kanta, por. (Baczko 1964, s. 99–102).

<sup>12</sup> Por. (Cassirer 2008), s. 11–64).

niepewny swych zasad" (LM, s. 582) znajduje swą pierwszą, nieomylną zasadę<sup>13</sup>; kierując się nią i świadomy swej ograniczoności, pozwala uznać tylko takie twierdzenia dotyczące ładu świata, które „z nieodpartą koniecznością wynikają z pierwszych" (E, II, s. 92).

Oparta na tych probabilistyczno-moralnych podstawach teodycea Rousseau w swym ogólnym kształcie nawiązuje do teodycei postleibnizjańskiej. Rousseau uznaje świat za dobry, koryguje przy tym teodyceę Pope'a w tej mierze, w jakiej jej podstawową tezę „wszystko jest dobrze" (u Pope'a występuje: „wszystko jest dobre") zastępuje „twierdzeniem ściślejszym": „**całość jest dobrem** albo **wszystko jest dobre dla całości**" (LO, s. 535). Twierdzeniem tym nawiązuje do kosmologicznego charakteru teodycei Leibniza, uznaje bowiem faktycznie, że świat jest najlepszy z możliwych – w polemice z Wolterem stwierdza, w odniesieniu do ładu fizycznego, że świat nie mógłby być inny – i że, w konsekwencji, naturalny charakter zła nie narusza dobroci Boga, lecz wynika z samej natury istnienia: zło staje się koniecznym składnikiem całości, „przyczynia się do harmonii powszechnej" (LAB, s. 637).

Uznanie kosmologicznej natury zła pozwala Rousseau znaturalizować i usprawiedliwić dotykające ludzi zło fizyczne<sup>14</sup> – bierze się z ono z samej istoty „materii obdarzonej wrażliwością" (LO, s. 522), jest konieczne ze względu na całość, toteż „indywidualne nieszczęście przyczynia się do ogólnego dobra" (LO, s. 534) – Bóg „może więc, mimo swej dobroci, a raczej właśnie poprzez swą dobroć, poświęcić coś ze szczęścia jednostek dla zachowania całości" (LO, s. 533). W zgodzie z tym cierpienie jednostki może być konieczne dla zachowania całego gatunku ludzkiego, a cierpienie dotykające tego ostatniego konieczne dla zachowania możliwego życia podobnych nam istot na innych planetach (argument ten znajdujemy też u Leibniza) (LO, s. 533-534). Ból fizyczny często jest sygnałem choroby, „ostrzeżeniem", „znakiem, że maszyna się zepsuła" (E, II, s. 111), śmierć w stanie natury zaś jest raptowna i niedolegliwa. Nadto, choć argument ten jest kontrfaktyczny, może ona niekiedy uwolnić od cierpień (E, II, s. 126), zwłaszcza w potęgującym je stanie społecznym, toteż mogą one, w przypadku mędrca, usprawiedliwiać samobójstwo (LO, s. 526). Zasadniczo jednak, czyli „zgodnie [...] ze zwykłym biegiem rzeczy", życie jest godne afirmacji, ponieważ – Rousseau odwołuje się tu do Erazma z Rotterdamu (argument ten jest obecny też u Leibniza) – pomimo nieuniknioności zła większość ludzi woli żyć niż nie żyć, nawet jeśli za swe cierpienie nie uzyskuje żadnego zadośćuczynienia, i z tego względu gotowa byłaby

364

<sup>13</sup> Na epistemologiczne znaczenie oświecenia umysłu zwraca uwagę Robin Douglass (2010, s. 652-655).

<sup>14</sup> Jak zauważa Cassirer, „Rousseau nigdy nie przywiązywał wagi do problemu zła fizycznego" (1989, s. 71).

powtórzyć swoje życie takim, jakim ono było (LO, s. 524–526); inaczej bowiem „apatia i rozpacz zawładnęłyby szybko większością z nas i rodzaj ludzki długo przetrwać by nie mógł” (LO, s. 525). „Pełne słodczy poczucie egzystencji” jest silniejsze od deprymującej mocy zła.

Czyniąc zło fizyczne koniecznym momentem porządku metafizyczno-kosmologicznego, Rousseau zarazem jednak je minimalizuje w odniesieniu do stanu natury – wszak nie do takiego stopnia, by nie miało ono spowodować wyjścia z niego rodu ludzkiego; jego dominującą część denaturalizuje i uznaje za następstwo zła moralnego, nieobecnego w stanie natury, a zrodzonego w historii naturę ludzką korumpującą: „większość naszych nieszczęść fizycznych to również nasze dzieło” (LO, s. 522); co więcej, w ferworze swej zjadliwej krytyki stanu społecznego uznaje nawet, że „zło fizyczne bez naszych nałogów byłoby niczym [...]”, że „właśnie nałogi czynią nas na nie wrażliwymi” (E, II, s. 110–111). Większość chorób stanowi więc konsekwencję rozwoju cywilizacji, a ich doznawanie staje się coraz bardziej dolegliwe, gdyż nie ogranicza się do terażniejszości, jak w prerrefleksyjnym, wyzbytym poczucia czasu przeżyciu rzeczywistości w stanie natury, lecz zostaje spotęgowane przez wykształconą w stanie społecznym władzę wyobraźni i refleksji za sprawą właściwej jej władzy przewidywania: antycypacja choroby i bólu wyolbrzymia je, wzbudzając lęk, tak że „do zła odczuwanego dodajemy zło, którego obawiamy się” (E, II, s. 110). Podobnie rzecz się ma ze złem śmierci, traktowanym przez Rousseau jako wydarzenie naturalne: zjawiskiem moralno-egzystencjalnym staje się ona dopiero w stanie społecznym – „przewidywanie śmierci przyśpiesza ją i czyni straszną” (E, II, s. 110).

Najjaskrawszym przykładem redukcji zła fizycznego do moralnego jest argumentacja Rousseau dotycząca trzęsienia ziemi w Lizbonie. W polemice z Wolterem uznaje, że choć było ono zjawiskiem naturalnym, to jednak skala wywołanego przez nie zła już nie – brała się ona z gromadzenia się ludzi, w rezultacie uspołecznienia, w wielkich miastach oraz z ich cywilizacyjnych przywar (gdyby po pierwszym trzęsieniu mieszkańcy Lizbony nie powrócili, powodowani chciwością i żądzą bogactwa, do swych domów, by ratować swój dobytek, nie zginęliby) (LO, s. 522–524). Śmierć zaś mogła im tylko zaoszczędzić wielu cierpień, jest bowiem „lekarstwem na zło, które sami sobie wyrządzacie” (E, II, s. 110). Jakkolwiek cynicznie by brzmiał ten argument, podkreśla on cywilizacyjne zawinięcie człowieka i jego odpowiedzialność za dotykające go zło, w tym i fizyczne, wskazuje zatem na prymat zła moralnego spowodowanego upadkiem człowieka wskutek wyobcowującego go z natury procesu uspołecznienia<sup>15</sup>. Rousseau radykalnie upodmiotawia zło, zarówno

<sup>15</sup> Oskarżenie to, wpisujące myśl Rousseau w projekt dialektyki oświecenia, nabiera dziś mocy.

moralne, jak i znaczną część zamplifikowanego cywilizacyjnie fizycznego, czyniąc człowieka jego wyłącznym sprawcą. Jeśli zatem zło fizyczne w jego części niezależnej od człowieka, ma źródło w „naturze materii”, to zło moralne w „wolności człowieka”.

Dlaczego jednak Bóg w ogóle stworzył świat – powracamy do Marquardta – dopuszczając zło ludzkie? Wydaje się, że odpowiedzią na to pytanie jest właśnie rozróżnienie przez Rousseau, po raz pierwszy wprowadzone w liście do Bonnetta, na „dobro powszechne” i na „zło szczególne”, korespondujące zresztą z korygującym myśl Pope’a stwierdzeniem, że „**całość jest dobra albo wszystko jest dobre dla całości**”. Dobro odnosi się do świata, nie zaś do jego szczegółowego przebiegu; Bóg, „Opatrzność jest wyłącznie powszechna; [...] kontentuje się zachowywaniem rodzajów i gatunków oraz troską o całość, nie zajmując się sposobem, w jaki poszczególne jednostki spędzają krótkie swoje życie” (LO, s. 536). Granicą wolności gatunku jest jego samozachowanie. Przyjęcie tego stanowiska pozwalało Rousseau bronić swej krytyki społeczeństwa w polemice z Bonnetem, a jednocześnie głosić teodyceę: odnosi się ona wyłącznie do świata jako całości, nie zaś do społeczeństwa pozostającego poza ustanowieniami boskimi. Przejawiające się w historii człowieka zło moralne i naznaczone nim zło fizyczne, jego większość, Rousseau podciąga zatem pod „zło poszczególne”, jest ono dziełem niczym nieuwarunkowanej, metafizycznie odciążonej wolności ludzkiej.

366

Upodmiotowienie wolności i zła ma rewolucyjne konsekwencje dla rozumienia statusu zła – Rousseau uznaje, wbrew całej tradycji filozoficznej, że nie jest ono ani negatywne, ani sfunkcjonalizowane względem całości, lecz pozytywne, rzeczywiste. Choć w odniesieniu do całości jest ono relatywne, to w swym wymiarze moralnym, w zakreślonej przez wolność ludzką sferze „zła poszczególnego”, jest – stwierdza Rousseau w swej krytyce Leibniza – złem realnym, złem samym w sobie (LB, s. 181). Choć krytykę negatywnego rozumienia zła Rousseau kieruje wprost przeciwko stoikom, to odnosi się ona również do chrześcijańskiej teodycei: „negowanie, że zło istnieje, jest najwygodniejszym sposobem usprawiedliwienia jego autora. Stoicy ośmieszyli się niegdyś łatwo” (LB, s. 181). Wskazując na destrukcyjne następstwa uznania negatywności zła, Rousseau zarzuca stoikom kwietyzm; jeśli bowiem zło jest pozorne, a wszystko jest takie, jakie powinno być, nie ma potrzeby działać i czegokolwiek zmieniać (Neiman 2002, s. 41); tymczasem krytyka społeczeństwa służy dążeniom do jego poprawy. Zło jest tworem człowieka i przezeń musi zostać zniesione. Uznawszy tę zwinioną moralnie przez człowieka pozytywność zła, Rousseau nie ucieka w manicheizm, nie głosi też, jak Bayle, Hume czy późny Wolter, że istnienie zła wyklucza możliwość jego wyjaśnienia ani tym bardziej (jak Wolmar, jedna z postaci w *Nowej Heloizie*), że istnienie zła prowadzi do negacji

„potęgi, rozumności czy dobroci Pierwszej Przyczyny” (za: Neiman 2002, s. 42). Przeciwnie: upodmiotowione i upożytywnione zło chce, na gruncie rozróżnienia „zła poszczególnego” i „dobra ogólnego”, pogodzić z istnieniem Boga. Przeciwwstawiając się tu Leibnizowi skłonniemu relatywizować zło moralne do zła metafizycznego, wybiera, formalnie rzecz biorąc, rozwiązanie przyjęte przez św. Augustyna: za zło odpowiedzialny jest człowiek, który nadużył wolności, tego największego – obok zdolność doskonalenia – daru, jako warunku, by mógł stać się bytem moralnym. Rousseau odrzuca jednak ideę grzechu pierworodnego – skażony jest gatunek, lecz nie jednostka, u której głos sumienia jest co najwyżej stłumiony, lecz nie unicestwiony. Co więcej, wyjście z natury nie jest samo w sobie złe, przeciwnie, założone było w metafizycznej dyspozycji człowieka do doskonalenia się polegającego na moralnym wymiarze uspołecznienia, tyle że w swym konkretnym przebiegu chybionego. Spotykające człowieka w jego historii zło nie jest więc przejawem kary boskiej, lecz następstwem uruchomionych przez człowieka procesów naturalno-historycznych. Jak jednak zobaczymy, perspektywa naturalistyczna wejdzie w konflikt z perspektywą moralnej odpowiedzialności za zło.

Przyznanie człowiekowi absolutnej autonomii bytowej oznacza, że historia zostaje usytuowana poza metafizycznym łaodem świata – staje się ona „fragmentem rzeczywistości wyrwanym z ładu” (Baczko 1964, s. 351). Ład metafizyczny zawiera zatem „jedynie możliwość historii”, ale w swym „konkretnym, faktycznym, przebiegu [...] nie wynika [ona] z ładu”, nie bierze się zatem z porządku racji metafizyczno-moralnych, lecz wydarzeń (Baczko 1964, s. 345). Z tego względu jest procesem otwartym, nieukierunkowanym apriorycznie czy teleologicznie. To oryginalne rozwiązanie „problemu teodycei” (Cassirer 1989, s. 76), pogodzenie tezy o naturalnej dobroci człowieka z istnieniem zła (Cassirer 1998, s. 32–33), otwierało nowe perspektywy nad filozoficzną kwestią zła.

Wszelako obciążenie człowieka złem, a tym samym odciążenie Boga, ma u Rousseau swą cenę, dramatyczną, jeśli spojrzeć na nią w świetle intencji Rousseau – odbiera Mu ona moc wyjaśniania bytu ludzkiego i usuwa go z jego horyzontu; Bóg staje się zbędny, wycofuje się, otwierając drogę do pełnej autonomizacji człowieka. Myśl Rousseau pozostaje jeszcze połowiczna, ale połowiczność ta rozsadza teodyceę, oznacza bowiem rozszczępienie ładu fizycznego – staje się on, jak u Hume’a, obojętny dla istnienia ludzkiego, tak jak zło naturalne staje się obojętne moralnie (Neiman 2002, s. 39) – i ładu moralnego; ten ostatni zostaje faktycznie zakwestionowany przez istnienie zła pozbawionego w swej pozytywności wszelkiej metafizycznej racji. Rozejście się obu porządków w myśli Rousseau skutkuje więc ostatecznie rozpadem metafizycznego ładu świata, oznaczając, co podkreśla Baczko, nieusuwalny konflikt między jej porządkiem



statycznym, metafizycznym, i jej porządkiem dynamicznym; jeśli pierwszy odnosi do niezmiennego ładu świata i jego nieruchomych struktur, to drugi do zmiennego żywiołu ludzkiej historii (Baczko 1964, s. 348–349). Ład metafizyczny niewątpliwie pozwala Rousseau, sytuującemu się między deizmem a ortodoksją chrześcijańską (niekiedy jest bowiem skłonny uznać istnienie życia pozagrobowego), zachować, wbrew determinizmowi i mechanycyzmowi wielu filozofów oświeceniowych, przejętą z tradycji metafizycznej, idealistyczną koncepcję człowieka jako bytu osobowego posiadającego wolność i wolną wolę. Z tego jednak powodu pozostaje u Rousseau abstrakcyjny, traci swą siłę eksplikacyjną, gdy przychodzi mu wyjaśnić w jego kategoriach statyczny porządek stanu natury, mający stanowić ładu tego składową, a przede wszystkim, co najważniejsze, sam akt wyjścia z niego, czyli genezę historii.

Otóż stanowiąca podstawę ludzkiej wolności i odpowiedzialności moralnej wolna wola, którą Rousseau przypisuje człowiekowi, również w stanie natury, czyniąc ją wraz z sumieniem moralnym i zdolnością do doskonalenia się podstawowym atrybutem duchowym człowieka, jako „akt czysto duchowy” faktycznie w nim nie występuje, skoro Rousseau uznaje zarazem, że człowiek, w swej niewinności zatopiony w bezpośrednio istnienia naturalnego i pozbawiony samoświadomości, kieruje się instynktami (samozachowania i współczucia). W tym duchu współczucie Rousseau nazywa „czystym odruchem natury”, mocą którego „człowiek dziki [...] z braku rozumnego zastanowienia daje się zawsze porwać na oślep pierwotnemu, praludzkiemu uczuciu” (RN, s. 175), tak iż, „ograniczony do instynktu fizycznego jest niczym, jak zwierzęciem” (LO, s. 612). Mimo swej statyczności, wszakże ograniczonej, stan natury nie należy więc w pełni do ładu metafizycznego. Ale rugując faktycznie wolną wolę ze stanu natury, Rousseau nie jest w stanie wyjaśnić w kategoriach wolnej woli genezy historii, co wszak usiłuje czynić, gdy głosi, że „słabość” ludzka, czyli nieodparta skłonność do zła „[...] jest ich własnym dziełem; że swój pierwszy upadek zawdzięczają własnej woli; że wreszcie ustępując pokusom czynią to wbrew swej naturze i że dopiero z czasem pokusy owe stają się nieprzewyciężone” (E, II, s. 127). Rousseau zakłada więc, że ruch historii zainicjowały jednostki uposażone w wolną wolę i kierujące się samozachowaniem w następstwie zewnętrznych, zagrażających im wydarzeń naturalnych, na które zareagowały historiogenym wysiłkiem pracy i społecznienia. Wydarzenia te zachwiały dotychczasową równowagą między człowiekiem i naturą i zmusiły go, celem przetrwania, do aktywnego oddziaływania na nią, a zatem do stworzenia narzędzi i ich wspólnotowego użycia, które uruchomiło nieszczęsną dynamikę społecznienia (społeczny podział pracy, własność prywatna, sankcjonujący ją i oparty na panowaniu porządek praw i instytucji, wykształcenie się „miłości własnej” i „namiętności

cywilizacyjnych”). W tej perspektywie dopiero z czasem wymykający się kontroli jednostek proces historii miał je ubezwłasnowolnić, wypaczając ich jednostkową wolność.

Nieobecność w stanie natury czynnej zarówno wolnej woli, jak i warunkującej ją świadomości refleksyjnej nie pozwala zatem Rousseau wprowadzić z dynamiki wolnych wól przejścia ze stanu natury do historii. W stanie tym wolna wola jest co najwyżej latentna, tak jak zdolność doskonalenia. Aktualizujące ją wskutek przypadkowych zdarzeń naturalnych, a zatem przypadkowe wyjście ze stanu natury nie mogło być dziełem zamysłu człowieka i jego świadomego wyboru, lecz następstwem działań instynktownych, motywowanych troską jednostek o przetrwanie w obliczu „przypadkowego zbiegu kilku przyczyn zewnętrznych, które mogły się nigdy nie zjawić, a bez których człowiek na wieki pozostałby w stanie pierwotnym [...]” (RN, s. 45)<sup>16</sup>. Te zające się ze sobą działania tworzą historię jako proces stopniowych, żywiołowych zmian rozciągniętych w czasie, dokonujących się niejako poza plecami jednostek, niedostrzegalnych dla nich i nieprzewidywalnych; w tym sensie Rousseau pisze o „powolnym następstwie rzeczy”, o „zdumiewającej potędze przyczyn najbardziej znikomych, jeśli tylko działają bez przerwy” (RN, s. 227, 185). Dopiero w toku usamodzielniającego się i coraz bardziej nieodwracalnego procesu historycznego wykształca się świadomość refleksyjna aktualizująca potencjalną dotąd władzę wolnej woli i wraz z nią inicjująca działania intencjonalne w ich coraz większym splocie się z naturalnymi. Wszelako w samym momencie swych narodzin wola ludzka wyobcowuje się, traci bowiem odniesienie do zagłuszonego przez chybione społecznienie sumienia i metafizycznego czy naturalnego ładu świata. Sprzężona z egoizmem miłości własnej, zyskuje sens instrumentalny, służąc sztucznym namiętnościom, jest wolą skażoną, skłoną do zła.

Wbrew deklaracjom Rousseau – „bez wątpienia nie od nas zależy nie być złym i słabym, lecz od nas zależało nie stać się takimi!” (E, II, s. 127) – jednostki nie są zatem złe na mocy swego swobodnego wyboru na samym początku historii, której bieg miałyby wyzwolić swymi wolnymi aktami – „Czynię je [zło] dlatego, że chcę je czynić” (E, II, s. 128) – lecz dopiero w następstwie swych, inicjujących jej ruch, lecz nieuświadomianych sobie przez nie działań, które zrazu były moralnie obojętne, gdyż wpływały

<sup>16</sup> Neiman, nie problematyzując kwestii, słusznie zauważa: „Nie tylko boska, ale i ludzka intencja zaczęła znikać z pola widzenia w samym momencie wyłaniania się zła. Zło wyrosło jako kolektywny proces, nie jako akt indywidualnej woli” (2002, s. 45). Twierdzenie R. Douglasa, że „genealogia zła w *Drugiej rozprawie* polega na połączeniu zarówno zewnętrznych czynników, jak i ludzkiej woli” (2010, s. 641), odnosi się raczej do procesu wychodzenia z natury, gdy człowiek zaczął nabywać już świadomość (Douglas 2010, s. 643–644), ale nie do samego jego początku.

z troski o samozachowanie, i których moralnych skutków przewidzieć nie były one w stanie. Znaturalizowanie genezy historii nie pozwala oceniać jej w kategoriach moralnych, uczynić jednostek za nią moralnie odpowiedzialnymi, uchylając tym samym stanowiący dziedzictwo augustyńskie problem – trudność – przejścia od osadzonej w porządku dobra wolnej woli do zła moralnego; w tym względzie Rousseau jest bliższy kosmologicznemu rozumieniu zła u Leibniza czy u deistów, tyle że zło to odnosi do rozrywającego statyczny ład świata, stanowiącego rezultat interakcji procesów naturalnych i zdolności doskonalenia się porządku historii. Zapośredniczone faktycznie w procesach naturalnych, przejście od człowieka niewinnego, niejako pozamoralnie dobrego do złego człowieka historii skutkuje pojawieniem się historii jako całości ponadindywidualnej, rozwijającej się żywiołowo, niejako poza plecami jednostek, i wymykającej się ich kontroli. Dopiero przy założeniu, że zło zostało zmediatyzowane przez procesy naturalne, Rousseau, próbujący usprawiedliwić naturalną „dobroć” człowieka, może powiedzieć, że „tkwiące w nich [ludziach – P.P.] zło pochodzi z zewnątrz” (LO, s. 623), że jego źródło tkwi zatem w historii i w społeczeństwie, w jego instytucjach, a nie w jednostce. Przekonanie to staje się punktem przedstawionych przez Cassirera i J. Starobinskiego trafnych interpretacji myśli Rousseau: winnym „nie jest indywidualny człowiek, lecz ludzkie społeczeństwo” (Cassirer 1989, s. 75), „człowiek stał się zły, choć nie pożądał zła [...]” (Starobinski 2000, s. 344).

Swoje pełne rozwiązanie teodycea Rousseau miała znaleźć ostatecznie w podjętych przezeń projektach przewyciężenia upadku człowieka i zła historii; polegałoby ono na moralnej odnowie człowieka poprzez przywrócenie jego naturalnej dobroci, jego cnoty, tyle że opartej już na będącej zdobyczą historii refleksji; ta refleksyjnie upodmiotowiona, świadoma samej siebie cnota ma być zasługą człowieka, nie zaś niewymagającym wysiłku darem natury; niekiedy Rousseau podkreśla, w zgodzie z eudajmonistyczną tendencją swej myśli, jej jedność z naturalnymi inklinacjami – spełnienie człowieka byłoby syntezą cnoty i natury – niekiedy zaś cnotę denaturalizuje i czyni z niej, do czego nawiąże Kant, przeciwstawiony skłonnościom naturalnym obowiązek. Niezależnie od tych wahań w myśli Rousseau występują dwie zasadnicze, sytuujące się niejako poza historią możliwości przewyciężenia zła tejże historii – indywidualistyczna i wspólnotowa. Pierwsza – do stanowiska tego skłania się m in. Starobinski – zakłada, że gatunek ludzki jest skażony złem w takim stopniu, że nie jest już zdolny do samoregeneracji moralnej, że zatem projekty wspólnotowe, przemiany społeczne nie są w stanie zmienić jednostki i przywrócić jej cnoty, którą ma odzyskać własnym indywidualnym wysiłkiem (projekt *Umowy społecznej* nie byłby reprezentatywny dla myśli Rousseau) (Starobinski 2000, s. 41–45). Zgodnie z drugą – broni jej Cassirer – przemiana

moralna jednostki stanowi przesłankę ukonstytuowania wspólnoty opartej na umowie społecznej (tak wykląda on projekt wychowania w *Emilu* [1998, s. 44–46], interpretowany na ogół w duchu eskapistycznym)<sup>17</sup>.

W myśli Rousseau zarysowuje się jeszcze jedna możliwość – zwrócił na nią uwagę Baczeko (1964, s. 348–349): przewyciężenie zła historii dokonuje się za sprawą samej historii – jej własnymi środkami – jako procesu całościowego i sensownego; otóż u Rousseau znajdują się przesłanki (trójfazowej) historiozofii Friedricha Schillera (podjętej następnie przez romantyków nadających jej sens metafizyczno-panteistyczny); zgodnie z nią zło historii (wyobcowanie jednostki z natury, ze społeczeństwa i samej siebie) ma sens w takiej mierze, w jakiej służy wykształceniu się refleksyjnej świadomości jednostki jako podstawy przyszłej syntezy łączącej naiwną przynależność do bytu z wykształconą właśnie w rezultacie alienacyjnego ruchu historii, refleksyjno-moralną autonomią jednostki. Wydaje się, że ta niedomknięta jeszcze w myśli Rousseau konstrukcja historiozoficzna stanowi najpełniejsze rozwiązanie problemu teodycei; uhistorycznia ją, przekształcając ją w unieważniającą jej statyczny ład metafizyczny, autonomizującą byt ludzki historiodyceę.

Tytułem dygresji – dziedzictwo Rousseau zmagającej się z kwestią zła historycznego i postępu moralnego podjął Kant, jego gorliwy czytelnik. Sytuując się między oświeceniową wizją linearnego, akumulacyjnego postępu historii i historiozofią trójfazową, w swych rozprawkach historiozoficznych podejmował on ich elementy (istnienie postępu cywilizacyjnego i moralnego, a zarazem konieczność zła w historii). Niewątpliwie problemy z uzgodnieniem ponadempirycznego postępu moralnego z prawno-politycznym oraz z warunkowaniem tego pierwszego przez drugi, jak również z wyprowadzeniem go z porządku natury skłoniły go do przejścia, na gruncie o tezy o radykalnym złu (*Religia w obrębie samego rozumu*), na pozycje Rousseau odczytane (w świetle *Emila*) w duchu wykładni Starobinskiego: zło wypływa z ponadindywidualnej, przejawiającej się w historii gatunkowej, „ludzkiej skłonności do zła”, którą jednostka może przewyciężyć wyłącznie swym indywidualnym wysiłkiem, mocą przemiany moralnej – „przemiany w nowego człowieka”. Uświadamiając sobie jednak, że skłonności gatunkowej do zła nie sposób – pod groźbą aporii czasowych dotyczących jej początku oraz unieważnienia wolności – wywieść, jak czyni to faktycznie Rousseau, z czynników empirycznych, Kant wyprowadza ją ze swobodnego, ponadczasowego wyboru *ja* inteligibilnego.

<sup>17</sup> „Problem teodycei jest teraz do rozwiązania za pomocą i wewnątrz państwa. Jest sprawą ludzi [...]”, (Cassirer 1998, s. 34).

Podsumowując – w myśli Rousseau teodycea popada w kryzys, podważa samą siebie i dzieje się tak za sprawą interferowania w niej dwóch przeciwstawnych, niedających się uzgodnić płaszczyzn: statycznej – metafizycznej i dynamicznej – historycznej. Z jednej strony, w nawiązaniu do Leibniza, Rousseau głosi istnienie niezmiennego, metafizycznego ładu świata i usprawiedliwia Boga poprzez uznanie zła za jego konieczną składową, nieodzowną dla funkcjonowania jego całości. Z drugiej wskazuje na historię ludzką jako z ładu tego niewywiadlną sferę zła absolutnego, gdyż moralnego, niecierpiącego z niej swych racji, niedającego się więc usprawiedliwić przez odniesienie do całości. Teza Rousseau o właściwej człowiekowi zdolności i możliwości doskonalenia napięcie między tymi płaszczyznami niewątpliwie łagodzi, wszelako go nie znosi. Możliwość ta zawarta jest w ładzie powszechnym, ale jej konkretna, manifestująca się w historii człowieka aktualizacja – już nie. Samą tę chybioną aktualizację Rousseau próbuje z kolei wyjaśnić w kategoriach augustyńskich – wolnością człowieka. Wszelako w jego myśli znajdujemy inne, podskórne, implicytne wyjaśnienie – wolność nie inicjuje historiogenego procesu wyjścia ze stanu natury, lecz raczej jest jego od razu wyobcowanym efektem, któremu należy nadać, emancypacyjnie, moralny sens. Zło nie jest zawinione do końca ani przez Boga (deizmu), choć tłumacząca to wyjście kombinacja czynników naturalnych (instynkt i przypadkowe wydarzenia przyrodnicze) oraz możliwości doskonalenia się obciąża ład, ani przez samego człowieka. Do historycznej teodycei Rousseau można więc odnieść uwagę Blumenberga wymierzoną w tezę Marquardta o autonomizacji wywiedzionej z teologicznie motywowanej teodycei (u Kanta i Fichtego). Jeśli u św. Augustyna wolność człowieka poprzedza grzech pierworodny, czyniąc go zań w pełni odpowiedzialnym, czego domaga się przecież przekształcająca teodyceę zasada autonomizacji, to na jej gruncie (tu: właśnie u Rousseau; Blumenberg przywołuje zaś „Voltaire’owską quasi-teodyceę skończonej mocy”) wolność jawi się faktycznie jedynie jako idea, która w toku historii ma zostać dopiero urzeczywistniona; usprawiedliwiony zostaje więc nie świat stworzony, lecz ten, który „stworzyć dopiero należy”, toteż „ludzkość jako podmiot historiozoficzny [...] nie ponosi jeszcze w sposób ciągły tej winy, którą jej przypisać należałoby [...]. Pytanie, kto ma tu ponosić winę, traci wyrazistość i znaczenie w obliczu pytania o moc. Gdzie nic nie można, nie można także zawinąć” (Blumenberg 2019, s. 74). Bóg w tej konstrukcji – a ma ona swe źródło w teodycei Leibniza, nie zaś w teodycei teologicznej (nowożytna teodycea jest «pośrednią» reprezentacją interesów człowieka”, nie zaś „«pośrednią» reprezentacją interesów teologicznych”) (Blumenberg 2019, s. 75) – nie jest dość wszechmocny i spolegliwy, by swym obciążającym człowieka gestem zapewnić mu absolutną odpowiedzialność. Historiozofia nie może zatem pełnić funkcji

przypisanej teodycei teologicznej; autonomizacja nie wywodzi się z niej, lecz, larwalnie, z kosmologicznej, odpowiadającej nowożytnemu przyrodoznawstwu teodycei. Dobrze to pokazuje właśnie teodycea Rousseau: tam, gdzie jest on zależny od tradycji augustyńskiej, historii wyjaśnić nie potrafi, wyjaśnia ją zaś tam, choć mimowolnie, niejako wbrew samemu sobie, gdzie nawiązuje do kosmologicznej teodycei Leibniza i deistów, gdzie zatem unaturalnia zło, czyni to wszelako w wyrwanym ze statycznego ładu, unieważniającym go i otwierającym człowieka na niepewne i nieznane uczasowionym porządku historii.

## Wykaz skrótów dzieł Rousseau

- E – *Emil* (1955), t. 2, Ossolineum, Wrocław.
- LB – *Lettre à Monsieur Philopolis* (List do Bonneta) (1782), [w:] J.-J. Rousseau, *Collection complète des oeuvres*, Genève (du Peyrou/Moultou édition), vol. 1. Wersja elektroniczna, 7.10.2012, stały link: <https://www.rousseauonline.ch/pdf/rousseauonline-0003.pdf> (dostęp 3.09.2020).
- LAB – *List do arcybiskupa de Beaumont* (1966), [w:] J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna oraz inne pisma*, PWN, Warszawa.
- LM – *Listy moralne* (1966), [w:] J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna oraz inne pisma*, PWN, Warszawa.
- LO – *List do Woltera o Opatrzności* (1966), [w:] J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna oraz inne pisma*, PWN, Warszawa.
- RN – *Rozprawa o nierówności* (1956), [w:] J.-J. Rousseau *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, PWN, Warszawa.
- Po skrócie podajemy stronę, ewentualnie poprzedzoną tomem (cyfra rzymska).

## Bibliografia

- Baczko B. (1964), *Rousseau: samotność i wspólnota*, PWN, Warszawa.
- Blumenberg H. (2019), *Prawowitość epoki nowożytnej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Cassirer E. (1989), *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, P. Gay (red.), Yale University Press, New Haven–London.
- Cassirer E. (1998), *Die Einheit des Werkes von Jean-Jacques Rousseau*, Dinter, Köln.
- Cassirer E. (2008), *Rousseau, Kant, Goethe*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Douglas R. (2010), *Free Will and The Problem of Evil: Reconciling Rousseau's Divided Thought*, „History of Political Thought” 4, 31, s. 639–655.
- Geyer C.-F. (1982), *Das Jahrhundert der Theodizee*, „Kant Studien” 73, s. 393–405.
- Kant I. (2007), *Religia w obrębie samego rozumu*, Domini, Kraków.
- Leibniz G.W. (2001), *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Marquardt O. (1973), *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

- Marquard O. (1994), *Odciążenia. Wątki teodycei w filozofii nowożytnej*, [w:] idem, *Apologia przypadkowości*, Oficyna Naukowa, Warszawa, s. 8–30.
- Neiman S. (2002), *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*, Princeton, Oxford.
- Popkin R.H. (1967), *Manicheism in the Enlightenment*, [w:] K. Wolff, B. Moore, Jr. (red.), *From the Critical Spirit*, Beacon Press, Boston, s. 31–54.
- Starobinski J. (2000), *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda oraz siedem esejów o Rousseau*, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Vyvenberg H. (1958), *Historical Pessimism in the French Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Wolter (Voltaire) F.-M.A. (1979), *Poemat o zniszczeniu Lizbony*, „Literatura na Świecie” 4(96), s. 324–333.

**Streszczenie:** *Jean-Jacques Rousseau i kryzys teodycei*

Celem artykułu jest ukazanie kryzysu teodycei w myśli J.-J. Rousseau jako źródła narodzin nowożytnej idei historii; historii i jej zła nie sposób już wyjaśnić w kategoriach teodycei, aczkolwiek u Rousseau historia przynosi jej rozwiązanie, które zarazem ją znosi. W dalszej części analizowane są problemy i trudności związane z ideą historii u Rousseau, a także zostaje przedstawiona próba zweryfikowania tezy O. Marquardta o autonomizacji (człowieka i historii) w świetle koncepcji H. Blumenberga.

**Słowa kluczowe:** Rousseau, teodycea, historia, zło

**Summary:** *Jean-Jacques Rousseau and the Crisis of Theodicy*

The aim of the article is to present the crisis of theodicy as a source of the birth of the modern idea of history; history and its evil cannot be explained through the categories of theodicy, although in Rousseau, history offers a solution, which at the same time it negates. Later the text analyses the problems and difficulties associated with the idea of history in Rousseau, as well as presenting an attempt to verify O. Marquardt's thesis relating to autonomisation (of man and history) in the light of H. Blumenberg's conception.

**Keywords:** Rousseau, theodicy, history, evil

Dorota Rybarkiewicz

Uniwersytet Łódzki

## DIALETEIZM PUNKTEM SPOTKANIA BOGA RELIGII Z BOGIEM FILOZOFÓW? UWAG KILKA: WIĘCEJ PYTAŃ NIŻ ODPOWIEDZI

Chociaż trudno nie zgodzić się ze stwierdzeniem Andrzeja Grzegorzycy, że „rzeczywistość boska może nie być opisywalna w strukturach naszego języka” (2010, s. 82), to trudno też zaprzeczyć, że tak właśnie jest opisywana. Siłą rzeczy cały poniższy wywód o ewentualnej dialeteiczności boskich przymiotów lub działań ma z konieczności charakter językowy, ma zatem dwoistą naturę opisaną powyżej: jest jedynym sposobem przybliżenia tej rzeczywistości, lecz dalekim od adekwatności. Jak poniżej zobaczymy, owa dualność stała się również argumentem na rzecz głównej tezy dialeteizmu.

375

Dialeteja to zdanie *A* takie, że zarówno ono, jak i jego negacja są prawdziwe, przy czym można tu mówić nie tylko o zdaniu, lecz także o dowolnym nośniku prawdy: sądzie, stwierdzeniu, itp. Natomiast dialeteizm to pogląd, według którego istnieją dialeteje<sup>1</sup>. Zauważmy, że w definicji dialetei nowa podwójna wartość logiczna (*glut*) zdefiniowana jest wyłącznie za pomocą pojęć semantycznych. Zatem według dialeteizmu istnieją prawdziwe sprzeczności, co zawiesza przynajmniej czasami działanie prawa niesprzeczności, które w głównym nurcie tradycji wywodzącej się od Arystotelesa było uznawane za niepodważalne:

Są filozofowie, którzy, jak już powiedzieliśmy, twierdzą, że ta sama rzecz może być i nie być oraz że można tak sądzić. [...] My natomiast zajęliśmy takie stanowisko, iż jest niemożliwe, ażeby jakaś rzecz równocześnie była i nie była, i w ten sposób wykazaliśmy, że zasada ta jest najpewniejsza ze wszystkich (Arystoteles 2002, 1006a).

Arystoteles pisze dalej, że zasada niesprzeczności jest również najbardziej oczywista ze wszystkich. Zasada ta wyrażana była rozmaicie, ale najczęściej przyjmuje postać semantyczną: dla dowolnego *A* jest niemożliwe, aby zarówno *A*, jak i nie-*A* były prawdziwe.

<sup>1</sup> Por. (Priest 1985/1986).



Dialeteizm jako pogląd znany był już w starożytności, ale sam termin wprowadzili na arenę logiki i filozofii Graham Priest i Richard Routley (Sylvan) w 1981 r. (por. Priest 2018). W artykule *Why It's Irrational to Believe in Consistency*, Priest wyraźnie stwierdza, że sprzeczność niekoniecznie jest błędem, a nawet może być zaletą, przy czym pojęcie sprzeczności, takie jakie on sam najczęściej formułuje, odwołuje się do formy, do syntaksy. Co więcej, próbuje on uzasadnić, że nie należy traktować niesprzeczności jako warunku *sine qua non* racjonalności. Stawia nawet silniejszą tezę: że to bycie niesprzecznym jest nieracjonalne (Priest 2001, s. 289), uchylając tym samym furtkę dla konkretnego stanowiska wobec sprzeczności pojawiających się w opisach atrybutów boskich.

Chociaż główną motywacją do przyjęcia dialeteizmu nie tylko w logice, ale i w filozofii są paradoksy (paradoks kłamcy odgrywa tutaj sztandarową rolę), to kłopotliwa konstatacja, że pewne zdania mogą być zarazem prawdziwe i fałszywe, pojawiła się także w kontekście rozważań teologicznych. Szczególnie dwa atrybuty przypisywane Bogu: wszechmoc i wszechwiedza, prowadzą do zarzutów, które w swej formie przypominają paradoksy kłamcy albo paradoksy teorii zbiorów. Wraz z pojawieniem się logik parakonsystentnych oraz logiki paradoksu (oraz wraz z próbą wskrzeszenia poglądów dialektycznych) powstało też pytanie, czy dialeteizm z narzędziami odpowiedniej dla niego logiki może przyczynić się do rozwiązania problemów wynikających ze sprzeczności w kontekście teologii. Również ateści, dla których jawna sprzeczność boskich atrybutów miałyby być dowodem nieistnienia Boga, mogą być zainteresowani ewentualnym dialektycznym rozstrzygnięciem sprawy.

Zagadnienie sprzeczności w odniesieniu do Boga ma wiele aspektów. Może dotyczyć pytania o to, czy działania Boga mogą prowadzić do sprzeczności; może też dotyczyć kwestii charakteru samych przymiotów Boga. Ponadto w sposób oczywisty z pojęciem sprzeczności łączą się nieodwołalnie logika i jej prawa. I tutaj pojawiają się różne ujęcia samego przedmiotu, jak np. dwa wyraźnie zarysowane, przyznające logice bądź status obiektywny, gdy prawa są odkrywane – czasami uważa się, że są „osadzone” w umyśle Boga – bądź subiektywny, kiedy jej prawa są konstruowane lub „osadzone” w naszych umysłach (według niektórych być może przez Boga).

Przekonanie o tym, że Bóg może wywoływać sprzeczne stany rzeczy i że Jego poznaniu dostępne są prawdziwe sprzeczności, pojawiało się niejednokrotnie w refleksji filozoficznej i teologicznej. Ale już np. scholastyki, jak św. Tomasz z Akwinu i William Ockham, twierdzili, że nic Boga nie ogranicza – jedynie to, co pociąga za sobą sprzeczność.

Sam twórca nurtu dialektycznego, Priest, z pewną satysfakcją przytacza fragmenty dzieł teologicznych, w których wykazuje się sprzeczność

Boga. Zwolennikiem dialeteizmu według kryteriów byłby według niego np. Piotr Damiani, który w *De divina omnipotentia* przedstawia problem (paradoks) wszechmocy boskiej. Twierdzi w tym dziele – jak podaje wielu jego interpretatorów – że wszechmoc Boga zawiesza prawa logiki łącznie z prawem niesprzeczności, gdyż „moc Boża często obala zbrojne syllogizmy” (Damiani 2008, s. 79). Podobnie Mikołaj Kuzańczyk w *De docta ignorantia* głosi, że Bóg jest *coincidentia oppositorum*: jako byt prawdziwie nieskończony ma wszelkie własności, także sprzeczne:

Oprócz Boga nic nie może istnieć. Zatem istota Boga przenika wszystko. Bo tak jak żadne stworzenie nie może uciec od swojej własnej istoty, nie może też uciec od Twojej istoty, która wszystkim bytom nadaje istotę bytu. I tak Bóg porusza się we wszystkim, co się porusza i odpoczywa we wszystkim, co odpoczywa. A ponieważ niektóre byty poruszają się a inne stoją, to Bóg porusza się i stoi w tym samym czasie. Jako, że jeśli zarówno ruch, jak i spoczynek realizują się w tym samym czasie w różnych bytach i jeśli nic nie może istnieć poza Bogiem, ani żaden ruch ani żaden spoczynek, zatem Bóg jest w pełni obecny w tych wszystkich rzeczach i w każdej z nich w tym samym czasie. A jednak Bóg ani się nie porusza ani nie spoczywa, bo jest ponad wszystkim i wolny od wszystkiego, co może być postrzegane lub nazwane. Zatem Bóg stoi i się porusza i nie stoi i się nie porusza w tym samym czasie ([1453] 2016, s. 41–42).

Sprzeczność oznacza dychotomię; jest logiczna, gdy ten sam język pozwala na wywiedzenie danej formuły i odrzucenie jej, czyli technicznie rzecz ujmując, gdy sprzeczność jest koniunkcją zdania i jego negacji. Czy zatem niektóre sprzeczności występujące w tekstach opisujących Boga należy zaakceptować jako prawdziwe w dosłownym sensie (dialeteiczne podejście do sprzeczności)? Czy też lepszym rozwiązaniem jest szukanie dla nich innych interpretacji, zachowując założenie, że sprzeczność nie może być prawdziwa, i zachowując tym samym prawo niesprzeczności (ortodoksyjne podejście do sprzeczności)? Zauważmy, że jeśli zrezygnujemy z podstawy, jaką jest zasada niesprzeczności, to pozostanie kwestią nierozstrzygniętą, które z powyższych dwóch podejść jest bardziej uzasadnione (filozoficznie, teologicznie, logicznie).

Pojawia się także pytanie o tzw. mocny dialeteizm w wersji ontologicznej: czy to przełożenie rzeczywistości (Boga) na kategorie języka dostępne człowiekowi rodzi sprzeczność, czy też sama istota tej rzeczywistości jest sprzeczna, jak „radikalna asymetria ontologiczna” (Petrocchi 2011, s. 10), obecna np. w tajemnicy *Verbum caro factum est*: *Verbum* jest nieskończone, „ciało” jest skończone, *Verbum* jest odwieczne, „ciało” żyje w czasie, *Verbum* jest niezmiennie, „ciało” nieustannie się staje. Jest to zarazem pytanie o to, czy opis natury boskiej i doświadczenia Boga podpada pod kryterium prawdziwości rozumianej tak jak w korespondencyjnej teorii prawdy, gdzie zakłada się pewną relację odpowiedniości między

językiem a rzeczywistością. Zatem czy istnieje taka relacja między językiem opisującym Boga a Nim samym? Jeśli tak, to czy z tego, że opis zawiera sprzeczności, wynika, że i Bóg jest sprzeczny, a więc sprzeczna jest Jego wewnętrzna natura, a język jedynie „podaża” za nią wiernie? Czy to by oznaczało, że sprzeczność syntaktyczna bądź semantyczna implikuje ontologiczną? I czy, gdy się na to przystanie, należy tym samym dojść do wniosku, że taki bóg nie może istnieć, a zatem nie ma Boga?

Czy może mamy do czynienia z błędem ekwiwokacji, który, jak wiemy, prowadzić może do sprzeczności? Na jej ślad wskazał Geach<sup>2</sup> w samym pojęciu wszechmocy. Zauważył on mianowicie, że język angielski dysponuje dwoma terminami: jednym, używanym w Kościele, „*almighty*” (co oznacza władzę nad wszystkimi rzeczami), oraz drugim, stosowanym w dyskursie filozoficznym i teologicznym – „*omnipotent*” (możność uczynienia wszystkiego). Dzięki temu jego język ojczysty, jak twierdzi Geach, jest w szczęśliwym położeniu, ponieważ pozwala na uniknięcie tego błędu i dzięki temu nie wikła się w sprzeczność (przynajmniej jeśli chodzi o boską wszechmoc).

A może sprzeczności pojawiające się w opisie Boga są wynikiem katchrezy, o której pisał M. Black odnośnie do pewnej funkcji metafor, która polega na tym, że po dostrzeżeniu analogii za pomocą znanych terminów próbuje się coś powiedzieć o nowych i nieopisanych dotychczas zjawiskach albo o bardziej abstrakcyjnych pojęciach? Metaforyczne użycie słów służy wówczas do wypełniania luk semantycznych, lecz jednocześnie niesie za sobą metaforyczny konflikt, pod pewnymi względami bowiem jest tak, jak metafora głosi, lecz pod innymi tak nie jest. Dla ilustracji: kiedy mówimy, że Bóg jest ojcem, przypisujemy Mu pewne cechy ojca (np. opiekuńczość), lecz innych już nie (np. bycie mężem mamy).

Ponadto w rozważaniach Priesty opisana jest jeszcze jedna płaszczyzna zderzenia (wskazana na samym początku), którą można by tu nazwać meta-dialeteizmem. Jest to sprzeczność, która zdaniem Priesty pojawia się na tzw. granicach myśli, czyli granicach konceptualnych, gdy z jednej strony np. uważamy, że nie da się ani poznać, ani opisać Boga, jako że jest On transcendentny, ale z drugiej właśnie usiłujemy Go poznać i ująć Jego cechy za pomocą znanych wyrażen językowych. Mówiąc cokolwiek o Bogu, który znajduje się poza granicą wyrażalności (*expressibility*), balansujemy na granicy, a nawet, można powiedzieć, jesteśmy niespójni, gdyż, jak pisze Priest, „granice myśli są granicami, których nie można przekroczyć, a jednak je przekraczamy” (1995, s. 3). Popadamy tym samym w dialeteiczny konflikt. I tak przekonanie Mikołaja Kuzańczyka wyrażone w *De docta ignorantia*, że Boga nie da się pojąć, jest jednocześnie

<sup>2</sup> Por. (Geach 1977, s. 3–28).

stwierdzeniem o Bogu czegoś, co się da pojąć. Nie jesteśmy w stanie wyrazić (słowami) ostatecznej natury boskiej, ponieważ jakakolwiek jej charakterystyka musi posłużyć się pojęciami, a wszelka konceptualizacja w jakimś stopniu fałszuje obraz Tego, którego usiłuje przedstawić. Zarazem jednak wypowiadając powyższe zdanie, jesteśmy w stanie powiedzieć coś o ostatecznej naturze boskiej. Zatem można powiedzieć, że natura Boga jednocześnie daje się i nie daje się wyrazić. Używając terminologii Priesta, można powiedzieć, że dochodzimy do granicy niewyraźności (następuje moment transcendencji), lecz jednocześnie stwierdzamy to, podając w ten sposób istotę sprawy (Priest nazywa ten moment „domknięciem”, „closure schema”). Stanowi to jego zdaniem oczywisty paradoks. Frederick Kroon zauważa, że w tym miejscu wywód Priesta dotyczący przekraczania granic niewyraźności oparty jest na błędnej teorii substancji, jednak nie wyjaśnia tego szerzej. Trudno więc stwierdzić, czy też jest tak w przypadku, gdy mowa nie o substancji, lecz Bogu (Kroon 2001).

Za myślą Kuzańczyka, że Bóg jest *coincidentia oppositorum*, idzie wielu myślicieli chrześcijańskich. Również w tym kierunku zdaje się podążać Chiara Lubich<sup>3</sup>, opisując swoje doświadczenie poznawania Boga:

Jezus opuszczony jest marnością i jest Słowem; jest tym, co przemija i tym, co pozostaje, gdyż jest Bogiem-Człowiekiem i jako człowiek jest całkowicie stworzeniem, które jest marnością nad marnościami, a jako Bóg jest ogniem, który spala w sobie wszystkie rzeczy, całą nicość [...] wszelkie marności stały się Nim [...] (2017, s. 55–56).

Jezus opuszczony jest, ponieważ nie jest (2017, s. 61).

Aby objąć w sobie Wszystko, trzeba być nicością [...] (2017, s. 64).

Jednak, jak się wydaje, zachodzi pewna różnica między opisem Mikołaja Kuzańczyka a tym, o czym mówią teksty Lubich. Wywód tego pierwszego ma charakter logiczny – przedstawia rozumowanie, na podstawie którego mamy prawo sądzić o sprzecznej naturze Boga. Tymczasem Lubich zdaje się cieszyć specjalnym epistemologicznym statusem osoby, która doświadczyła mistycznego spotkania z Nim. Jej wiarygodność pochodzi nie stąd, że po prostu uchwyciła ona dzięki temu istotę Boga,

<sup>3</sup> Chiara Lubich (1920–2009) zapoczątkowała życie charyzmatem jedności nazywanym ruchem Focolari. Otrzymała 14 doktoratów *honoris causa*: z nauk społecznych (KUL 1996), z teologii (Filipiny i Tajwan 1997, Słowacja 2003), z komunikacji społecznej (Tajlandia 1997), z nauk humanistycznych (USA 1997), z filozofii (Meksyk 1997), interdyscyplinarny (Argentyna 1998), z religioznawstwa (Brazylia 1998), z ekonomii (Brazylia 1998, Włochy 1999), z psychologii (Malta 1999), pedagogiki (USA 2000) oraz teologii życia konsekrowanego (Rzym 2004).

ale z tego, że poznanie, jakie jej było dane, jest bezpośrednio, pozapojęciowe i właśnie trudne do wyrażenia. W pewnym sensie przypomina to opis podróży do miejsc zupełnie różnych od znanych zakątków świata. Z konieczności zawiera on wiele porównań i metafor, ponieważ brakuje odpowiednich słów do wyrażenia tego, co się poznało. Zatem czy sprzeczność zawarta w takich tekstach miałaby charakter metafory i stanowiła przypadek szczególnej katachrezy? W takim razie sprzeczność nie miałaby charakteru logicznego.

W dyskusji nad tym, czy Boże działania mogą generować sprzeczność, traktuje się różne przymioty Boga jako równorzędne. Wydaje się jednak, że wobec „szalonej” miłości Boga do człowieka inne jego cechy jakby właśnie tej się podporządkowywały. Już pierwszy przejaw tej miłości, czyli przyjęcie ciała z Maryi Dziewicy, czyli to, że Jezus jest jednocześnie Bogiem i człowiekiem, burzy porządek rzeczy. Dalej jest już tylko gorzej, jak bowiem pogodzić objawienie się wszechmocy Jezusa, gdy uzdrowia, wskrzesza zmarłych i chodzi po wodzie, z Jego oczywistą bezsilnością wobec oprawców i śmierci w męczarniach, kiedy to z ludzkiego punktu widzenia, jeśli był wszechmocny, właśnie wtedy powinien tą wszechmoc okazać? I my dzisiaj możemy powtórzyć za apostołami, że nie tak sobie wyobrażaliśmy koniec Boga na ziemi. Jeśli pozostał wszechmocny do końca, a nic nie uczynił, aby zejść z krzyża, do czego był szyderczo zachęcany, to chętnie odmówimy Mu logiki i racjonalności wobec takiego (nie)działania. Czai się tu pokusa, aby odmówić Mu także wszechmocy i zaprzeczyć Jego boskości, co też wielu uczyniło. Zarazem jednak świadkowie tego, że zmartwychwstał, nie mogli Mu wszechmocy odmówić i tym samym uznali Go za Boga. Ale jak wówczas zrozumieć to, na co Jezus się zdecydował, w świetle przyjętych założeń?

Jaka zatem może być logika Boga szalonego z miłości? I jak tę logikę odnieść chociażby do słów Jana Łukasiewicza, który odkrywając prawa logiki, ma przekonanie, że:

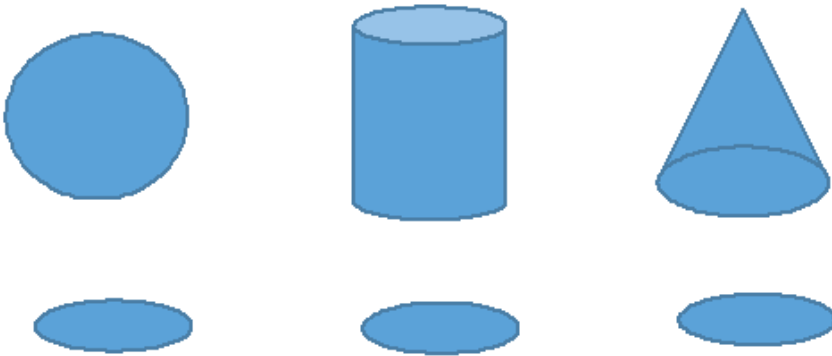
Nic w niej zmienić nie mogę, nic sam dowolnie nie tworzę, lecz w wyczerpanej pracy odkrywam w niej tylko coraz to nowe szczegóły, zdobywając prawdy niewzruszone i wieczne. Gdzie jest i czym jest ta idealna konstrukcja? Filozof wierzący powiedziałby, że jest w Bogu i jest myślą Jego (1961, s. 219).

Czy Bóg w porywie miłości zmienia myśl swoją, „potężną, niesłychanie zwartą i niezmiernie odporną konstrukcję?” (Łukasiewicz 1961, s. 219). Czy też myśl ta pozostaje niezmienna, a jedynie my, poznając jej fragmenty, nie umiemy jej złożyć w logiczną całość? Zauważmy, że przy ocenie tego, czy postępowanie danej osoby jest spójne (niesprzeczne), czy niespójne (sprzeczne), przypisuje się tej osobie określone założenia

(przekonania, motywacje) na zasadzie analogii do ogólnie przyjętych (własnych, najbardziej prawdopodobnych lub najczęstszych) powodów podjęcia działania. Tymczasem: „[M]yśli moje nie są waszymi myślami”, mówi sam Bóg przez proroka Izajasza (Iz 55:8).

Wydaje się, że właśnie ta różnica na poziomie przyjętych pierwotnie założeń, pewnych bazowych przekonań (myśli), która zachodzi między nami a Bogiem, oraz zwłaszcza to, że nie znamy tych boskich myśli, powoduje, że odbieramy Jego działania i cechy jako co najmniej niezrozumiałe. W ocenie Jego działania przypisujemy Mu cechy ludzkie i najczęściej zupełnie pomijamy miłość jako Jego siłę napędową, także zapominając, że szanuje naszą wolność. Co więcej, zdaje się, że podobnie jak Priest, a za nim zwolennicy dialeteizmu, widząc, że schemat domknięcia prowadzi do absurdu (do sprzeczności) na bazie przyjętych przesłanek (nawet całkiem prawdopodobnych), dochodzimy do wniosku, że jest to potwierdzeniem słuszności teorii dialetycznej. Krótko mówiąc, przypisujemy Bogu własne motywacje i na tej podstawie wysnuwamy „dowód” na to, że Jego działania, a może nawet natura, są absurdalne, sprzeczne (czy nawet szalone). Tymczasem przeoczyć można naturalne pytanie o to, dlaczego pojawienie się sprzeczności nie prowadzi do podważenia przesłanek. Priest zdaje się zatrzymywać w swym wywodzie właśnie na tym etapie: tuż przed zadaniem takiego pytania. Czyżby również ci, którzy upatrują sprzeczności w boskim działaniu i boskich przymiotach, mogli być nazwani dialeteistami?

Można też próbować wyjaśnić przyczynę pojawiania się sprzeczności w opisach Boga, przywołując ideę, która stoi za ontologią dymensjonalną Victora Frankla. Frankl formułuje definicję człowieka, traktowanego jako jedność pomimo różnorodności psychologiczno-biologicznej, używając pojęcia rzutowania. Za jego pomocą wyrazić można pierwsze prawo ontologii dymensjonalnej: „jeden i ten sam przedmiot rzutowany ze swego wymiaru na inne, niższe wymiary, odbija się w ten sposób, że jego dwa odbicia wzajemnie sobie przeczą” (Frankl 2010, s. 36). Frankl jako ilustrację podaje odwzorowanie trójwymiarowej szklanki na płaszczyźnie dwuwymiarowej w dwóch rzutach: poziomym i pionowym. Za każdym razem uzyskamy zupełnie odmienny obraz: raz koła, raz prostokąta. „Czyż sprzeczność między kołem i prostokątem nie stoi w sprzeczności z faktem, że chodzi tu o rzuty jednego i tego samego cylindra?” – zauważa autor (Frankl 2010, s. 38). Drugie prawo tej ontologii sformułowane przez Frankla będzie dla naszego wyводу jeszcze bardziej przydatne: „odbicia rzutowanych na niższy wymiar przedmiotów są wieloznaczne”. To znaczy, że patrząc np. na koło, możemy uznać, że odwzorowana bryła to kula, cylinder (albo stożek). Nie mamy wystarczających danych, aby mieć pewność, która z nich została rzutowana.



Rysunek 1  
Źródło: (Frankl 2010, s. 37)

Być może wszystko to, co możemy powiedzieć o Bogu, ma charakter dymensjonalny, tylko wieloznaczność odbić rzutowanych na niższy wymiar (czyli na nas) przedmiotów z wyższych wymiarów (w tym wypadku Boga) powoduje sprzeczność (bądź wykluczanie się).

382

Być może jest tak, że przekonanie, że atrybuty Boga są wzajemnie spójne, powinno wypływać (także) z wiary (opartej chociażby na zdaniu: „Każde królestwo wewnętrznie skłócone pustoszeje i dom na dom się wali” [Łk 11:17]), a nie być wynikiem (jedynie) rozumowania i racjonalnych argumentów. Wiara, jak wiemy, sprowadza się do aktu woli i wyboru. Paradoksalnie taki postulat wpisywałby się w podejście Priesta, który przy okazji analizy siedmiu argumentów Arystotelesa na rzecz zasady niesprzeczności podważa jakąkolwiek oczywistość tej zasady. Podaje trzy powody swych wątpliwości. Po pierwsze, skoro Arystoteles uważa, że nic nie jest bardziej pewne i epistemicznie podstawowe niż to, że sprzeczność nie może być prawdziwa, to dlaczego Stagiryta podaje argumenty, że tak jest. Jest to według Priesta podejrzane, jako że nikt nie stara się uzasadniać czegoś, co jest naprawdę oczywiste. Po drugie, jeżeli to prawo jest tak oczywiste, jak twierdzi Arystoteles, to dlaczego nie było oczywiste dla tych, których Arystoteles atakował. Po trzecie, Priest stwierdza, że najważniejszy argument Arystotelesa jest szczególnie poplątany a pozostałe są zaledwie luźno rzuconymi uwagami (Priest 1998). I choć inni komentatorzy tekstu filozofa zawsze uznawali jego wniosek za poprawny, Priest tego nie czyni. Sugeruje tym samym, że za wyborem teźe zasady stoi wiara (może nawet jedynie wiara w autorytet Arystotelesa).

Jednak pomimo wywodów Priesta zasada niesprzeczności traktowana jest jako pewna kotwica epistemologiczna, jako fundament, na którym wznosi się gmach wiedzy. Jak słusznie zauważa Kroon, Priest zdaje się

zmieniać ten fundament, podważając przekonanie o konieczności stosowania tej zasady w sposób nadrzędny i wskazując na takiego kandydata na ów fundament, który tradycyjnie traktowany jest jak ruchome piaski. Dlatego natrafienie na sprzeczne zdanie (a nawet stan rzeczy) nie musi być dla Priesty powodem, aby odrzucić takie zdanie (stan rzeczy), lecz może stanowić potwierdzenie słuszności dialeteizmu. Oczywiście można w tym miejscu powtórzyć komentarz Tadeusza Szubki<sup>4</sup>, że nie można stąd, że sprzeczność się pojawia, wysnuć wniosku, że jest prawdziwa. Kiedy zabraknie przekonania o nienaruszalności zasady niesprzeczności, tym samym zabraknie dna, od którego można się odbić, jako ostatecznej nieprzekraczalnej granicy bez względu na to, czy nasze rozważania dotyczą bliskiej nam rzeczywistości, czy transcendentnego Boga.

Bez względu na nasz stosunek do dialeteizmu pojęcie Boga wydaje się niespójne. Niemniej dostrzeżenie tego nie jest tożsame z ateizmem, tak jak spójność pojęcia Boga nie musi cechować teisty. Jak zatem traktować paradoksalność tekstów niektórych mistyków?

Już dyskusje filozofów nad Parmenidesem, który, jak wielu badaczy sądzi, przypisywał Jednemu własności wykluczające, a nawet sprzeczne, a także nad Plotynem, według którego Jedno było niczym i wszystkim zarazem, pokazały, jakie są możliwe stanowiska wobec wyłaniających się aporii. Jedni bowiem wykazywali, że sprzeczności są pozorne. Inni, biorąc je na serio, dochodzili do wniosku, że Jedno „przekracza zakres dyskursu respektującego zasadę sprzeczności” (Poczobut 2000, s. 29). Byli też tacy, którzy uznawali pojawiające się niespójności (sprzeczności) za przejaw owej niewyraźności, przed którą stajemy, mówiąc o Jednym. W końcu, ci, którzy byliby zwolennikami współczesnego (mocnego) dialeteizmu, chcieliby uznać Jedno za egzemplifikację obiektu sprzecznego.

Ponownie nasuwają się wobec tego pytania postawione m.in. przez Jana Woleńskiego: „czy Bóg jest przedmiotem wiedzy czy wiary, czy też jednej i drugiej i co to znaczy, że możemy racjonalnie dyskutować o istnieniu takiego Absolutu?” (Woleński 2005, s. 167). Nie wydaje się, aby dialeteizm jako pogląd zmienił zasadniczo naszą wiedzę na ten temat. Pozostajemy zatem w paradygmacie scharakteryzowanym zwięźle przez Ryszarda Kleszcza, który pisał, że „o Bogu nie daje się w pełni i adekwatnie mówić, posługując się narzędziami, którymi, jako ludzie, dysponujemy” (2012, s. 51), co nie wyklucza możliwości powiedzenia o Bogu czegoś ważnego w dostępnym nam języku. Słuszny też wydaje się jego postulat, aby nasze mówienie o Bogu wiązało się „z przyjęciem logiki nie generującej sprzeczności” (Kleszcz 2012, s. 51).

<sup>4</sup> Por. (Szubka 1997).



## Bibliografia

- Arystoteles (2002), *Metafizyka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Biblia Tysiąclecia* (2012), Pallotinum, Poznań.
- Damiani P. (2008), *O wszechmocy Bożej*, Wydawnictwo Marek Derewecki, Kęty.
- Frankl V.E. (2010), *Wola sensu*, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa.
- Geach P.T. (1977), *Providence and Evil*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Grzegorzczak A. (2010), *Ani na górze, ani w Jerozolimie... ale w duchu i prawdzie. Podstawy metodycznej myśli religijnej*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 19, 1(73), s. 79–88.
- Kleszcz R. (2012), *Logika, wszechmoc, Bóg*, „Filo-Sofija” 19(4), s. 37–52.
- Kroon F. (2001), *Beyond Belief? A Critical Study of Graham Priest's Beyond the Limits of Thought*, „Theoria” 87, s. 48–61.
- Kuzańczyk M. [1440] (1997), *O oświeconej niewiedzy (De docta ignorantia)*, wstęp A. Kijewska, Znak, Kraków.
- Kuzańczyk M. [1453] (2016), *Vision of God. (De Visione Dei)*, Cosimo Classics, New York.
- Lubich C. (2017), *Jezus opuszczony*, Fundacja Mariapoli, Warszawa.
- Łukasiewicz J. (1961), *W obronie logistyki*, [w:] idem, *Z zagadnień logiki i filozofii*, PWN, Warszawa, s. 211.
- Petrocchi G. (2011), *Wskazania dla maryjnego profilu nowej ewangelizacji*, „Gen's” 4, s. 9–14.
- Poczobut R. (2000), *Spór o zasadę niesprzeczności*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.
- Priest G. (1985/1986), *Contradiction, Belief and Rationality*, „Proceedings of the Aristotelian Society. New Series” 86, s. 99–116.
- Priest G. (1995), *Beyond the Limits of Thought*, Clarendon Press, Oxford.
- Priest G. (1998), *To Be and Not to Be – That Is the Answer: On Aristotle on the Law of Non-Contradiction*, „Logical Analysis and History of Philosophy” 1, s. 91–130.
- Priest G. (2001), *Why It's Irrational to Believe in Consistency*, [w:] B. Brogaard, B. Smith (red.), *Rationality and Irrationality*, Obvahrt, Vienna, s. 284–293.
- Priest G. (2018), *Dialetheism*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/dialetheism/> (dostęp: 23.04.2020).
- Szubka T. (1997), *O paradoksalnej naturze granic myśli*, „Znak” 49(2), s. 133–139.
- Woleński J. (2005), *O jakim Bogu mowa?* „Diametros” 4, s. 159–175.

384

**Streszczenie:** *Dialeteizm punktem spotkania Boga religii z Bogiem filozofów? Uwag kilka: więcej pytań niż odpowiedzi*

W artykule poruszona jest kwestia dialeteiczności paradoksów pojawiających się w rozważaniach teologicznych szczególnie dotyczących działania i atrybutów Boga. Zwolennicy dialeteizmu traktują fragmenty dzieł teologicznych, w których wykazuje się sprzeczność Boga, jako argumenty na rzecz swego stanowiska. Co więcej, przyjęcie sprzeczności w ramach tzw. mocnego dialeteizmu prowadzi do stwierdzenia, że sama rzeczywistość Boga jest sprzeczna, co z kolei rodzi pytanie, czy opis Boga podpada pod klasyczne kryterium prawdziwości. Jeśli za dialeteistami zrezygnujemy z zasady niesprzeczności jako podstawy, to nie można rozstrzygnąć, które stanowisko jest bardziej uzasadnione. Zamiast dialeteicznego rozwiązania, przedstawione są niektóre inne możliwe powody

pojawienia się sprzeczności: ekwiwokacja, katachreza i przekraczanie granicy myśli. Najbardziej racjonalne podejście do sprzeczności pojawiających się w opisie Boga wydaje się zakładać logikę niegenerującą sprzeczności.

**Słowa kluczowe:** dialeteizm, sprzeczność, atrybuty boskie, *coincidentia oppositorum*, ontologia dymensjonalna

**Summary:** *Is Dialetheism Where God of Religion and God of Philosophers Meet? More Questions than Answers*

The article is devoted to the question if paradoxes concerning actions and attributes of God can be solved in dialetheists' manner. For the adherents of dialetheism theological texts where the contradictory nature of God is shown constitute the proof of their main thesis. Moreover, in one version of dialetheism the paradoxes imply that the very reality of God is inconsistent. This gives rise to the question if the classical criteria of truth apply to God. If one undermines the law of non-contradiction, the possibility to justify one's stance is seriously reduced. In fact there are other possible causes of contradiction: equivocation, catachresis, crossing the limits of thought. As it seems, the most rational approach to inconsistency appearing in the description of God is to presume the logic that does not generate contradiction.

**Keywords:** dialetheism, contradiction, God's attributes, *coincidentia oppositorum*, dimensional ontology



## PODZIĘKOWANIA

Życzliwość kolegów i przyjaciół stoi u źródeł tego tomu, zadedykowanego mi z racji siedemdziesięciolecia urodzin. Pragnę więc podziękować inicjatorom tego przedsięwzięcia, to jest dyrektorowi Instytutu Filozofii, prof. Januszowi Maciaszkowi, zarazem redaktorowi książki, oraz prof. Januszowi Kaczmarkowi, który pomysł tego tomu jako pierwszy rzucił. Dziękuję szczególnie serdecznie autorom wszystkich tekstów włączonych do tej publikacji. Pragnę też złożyć najserdeczniejsze podziękowania tym wszystkim, którzy przekazali mi życzenia z racji jubileuszu. To dla mnie prawdziwa radość i zaszczyt, że znaleźli się wśród nich dwaj ostatni rektorzy Uniwersytetu Łódzkiego: profesorowie Antoni Różalski i Włodzimierz Nykiel, a także metropolita łódzki ks. abp Grzegorz Ryś. Wysoce cenię sobie słowa życzeń pochodzące od kolegów filozofów i logiczków: Piotra Gutowskiego, Jacka Jadackiego, Stanisława Janeczka, Marii Lewandowskiej, Elżbiety i Dariusza Łukasiewiczów, Grzegorza Malinowskiego, Adama Nowaczyka, Aldony Pobjewskiej, Andrzeja Szostka, Jana Woleńskiego. Nie mniej ważne są dla mnie słowa mych przyjaciół: Jacka i Uli Kwaśniewskich, ks. Wiesława Kamińskiego oraz, *last but not least*, mojej żony oraz członków mej rodziny z kraju i z zagranicy. Wszystkie te życzenia, dzięki staraniom mej córki Karoliny, znalazły się w specjalnym albumie. Jedno z tych wielu życzeń, autorstwa prof. Jana Woleńskiego, pozwalam sobie w tym miejscu przywołać.



*I cóż po twojej filozofie głowie,  
Niejeden z wielką troską powie.  
„Nic, jeśli mętłym gada krzykiem,  
Wiele, gdy jasnym prawi językiem”.  
Więc niech analiza u nas się za Kleszczy  
Przeciw temu co bełkotem bzdury wieszczy.*

*Rysiowi w siedemdziesięciolecie urodzin*

28.05.2020

Jan Woleński



**W serii „Bibliotheca Philosophica”  
ukazały się następujące tytuły**

Janusz Maciaszek, Ryszard Kleszcz (red.), *Argumentacja, myślenie, działanie*

Marek Rosiak, *Muzyka, literatura, filozofia. O filozoficznych wątkach  
w twórczości Ryszarda Wagnera i w Ullisesie Jamesa Joyce’a*

Marek Nowak, *Elementy teorii mnogości*

Janusz Maciaszek, *Filozofia Donalda Davidsona. Podstawy semantyki*

Krzysztof Kędziora, *John Rawls. Uzasadnienie, sprawiedliwość i rozum publiczny*

**W przygotowaniu**

Ryszard Kleszcz, *Profile metafizyczne*



