

Przegląd Filozoficzny

Nowa Seria

Rocznik 32
Numer 2 (126)

KOMITET NAUK FILOZOFICZNYCH
POLSKIEJ AKADEMII NAUK
WYDZIAŁ FILOZOFII
UNIwersytetu Warszawskiego

Warszawa 2023

Wydawca:
Komitet Nauk Filozoficznych
Polskiej Akademii Nauk,
Wydział Filozofii
Uniwersytetu Warszawskiego

Rada Programowa:
Adam Chmielewski (UWr), Jan Hertrich-Woleński (UJ), Paweł Kawalec (KUL),
Małgorzata Kowalska (UwB), Anna Latawiec (UKSW), Adam Nowaczyk (UŁ),
Jacek Paśniczek (UMCS), Andrzej Przyłębski (UAM), Andrzej Szahaj (UMK),
Renata Ziemińska (US)

Redakcja:
Alicja Chybińska, Bogdan Dziobkowski (redaktor naczelny), Justyna Grudzińska,
Jacek Hołówka, Łukasz Kowalik (sekretarz redakcji),
Joanna Odrowąż-Sypniewska

Redaktor zeszytu:
Bogdan Dziobkowski

Copyright by „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2023

Wydanie publikacji dofinansowane przez Ministerstwo Edukacji i Nauki

ISSN 1230-1493

Adres redakcji:
ul. Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa
tel. (22) 55 23 718
e-mail: przegfil@uw.edu.pl
www.pf.uw.edu.pl

Nakład 200 egz.

Przygotowanie do druku:
Logoscript Sp. z o.o.
ul. Dembowskiego 4/54
02-784 Warszawa
e-mail: logoscript@logoscript.pl

Druk: Agencja Wydawniczo-Poligraficzna GIMPO
ul. Transportowców 11, 02-858 Warszawa
tel. +48 501 076 031, e-mail: gimpo@poligrafia.waw.pl

Spis treści

Rozprawy

PIOTR DEHNEL: Człowiek-maszyna, maszyna-człowiek. Wittgenstein a Turing	5
ANNA JEDYNAK: O poznawczych błędnych kołach	25
KAROL MILCZAREK: Alfred Mele – dwie ekwiwokacje w dyskusji o słabości woli .	41
STEFAN KONSTAŃCZAK: Tadeusz Kroński – <i>enfant terrible</i> polskiej filozofii powojennej.	63
JĘDRZEJ STANISŁAWEK: Nie komunizm, lecz populizm. Materializm historyczny: uzupełnienie i korekta	79
ANDRZEJ KRAWIEC: Sztuka i <i>arche</i> w refleksji fenomenologicznej.	99
ŁUKASZ KOWALIK: Czy istnieją bogowie? Z filozofii mitu	121

Recenzje

JACEK BARTYZEL: Unikatowe dzieło z filozofii polityki (W.J. Korab-Karpowicz, <i>Traktat polityczno-filozoficzny</i> , Kraków 2022).	153
WALDEMAR CZAJKOWSKI: O polskiej odmianie analitycznej filozofii historii (<i>Non- Marxian Historical Materialism</i> , red. K. Brzechczyn, Leiden–Boston 2022) . .	157

Streszczenia	163
-------------------------------	-----

Noty o Autorach	167
----------------------------------	-----

Contents

Papers

PIOTR DEHNEL: Man and Machine, Machine and Man: Wittgenstein and Turing. . .	5
ANNA JEDYNAK: About Cognitive Vicious Circles.	25
KAROL MILCZAREK: Alfred Mele: Two Equivocations in the Dispute over the Weakness of Will	41
STEFAN KONSTAŃCZAK: Tadeusz Kroński: An <i>enfant terrible</i> of Polish Postwar Philosophy	63
JĘDRZEJ STANISŁAWEK: Not Communism, but Populism: Historical Materialism – Its Supplement and Correction	79
ANDRZEJ KRAWIEC: Art and <i>archē</i> in Phenomenological Reflection.	99
ŁUKASZ KOWALIK: Do Gods Exist? Philosophy and Mythology	121

Reviews

JACEK BARTYZEL: A Unique Work of Political Philosophy (W.J. Korab-Karpowicz, <i>Traktat polityczno-filozoficzny</i> , Kraków 2022).	153
WALDEMAR CZAJKOWSKI: On the Polish Version of Analytic Philosophy of History (<i>Non-Marxian Historical Materialism</i> , ed. K. Brzechczyn, Leiden–Boston 2022).	157

<i>Polish abstracts</i>	163
-----------------------------------	-----

<i>Notes about Authors</i>	167
--------------------------------------	-----

P i o t r D e h n e l

Człowiek-maszyna, maszyna-człowiek. Wittgenstein a Turing

Słowa kluczowe: dowód przekątniowy, filozofia matematyki, maszyna, myślenie, sprzeczność

Ludwig Wittgenstein i Alan Turing spotkali się w Cambridge w 1937 roku. Oficjalnie poznał ich wspólny znajomy, matematyk Alister Watson, ale widywali się już wcześniej w Klubie Nauk Moralnych. Czasami spacerowali po ogrodzie botanicznym, prowadząc zapewne rozmowy na fundamentalne kwestie. Niektóre z nich mogły dotyczyć właśnie opublikowanego artykułu Turinga *On Computable Numbers (O liczbach obliczalnych)*, w którym rozwiązał w sposób błyskotliwy tzw. problem rozstrzygalności (niem. *Entscheidungsproblem*) Davida Hilberta. Było to bez wątpienia wielkie osiągnięcie. Kopię swojego artykułu Turing przesłał Wittgensteinowi pocztą, co może wydawać się dziwne, zważywszy, że obaj wykładali po sąsiedzku i często się widywali.

W roku 1939 Turing rozpoczął w King's College kurs pt. *Podstawy matematyki*. W tym samym roku, tuż obok, w Trinity College, wykłady na taki sam temat wygłaszał Wittgenstein. Najwidoczniej Turing zainteresował się wykładami Wittgensteina i postanowił na nie uczęszczać. Wykłady odbywały się w prywatnych pomieszczeniach dwa razy w tygodniu od 5 do 7 po południu. Ponoć każdy ze słuchaczy musiał najpierw odbyć osobistą rozmowę z Wittgensteinem w jego surowym gabinecie w Whewell Court w Trinity College. Wedle wspomnień Normana Malcolma, Wittgenstein wykładał bez przygotowania i bez notatek. Powiedział Malcolmowi, że był w stanie wykladać w taki improwizowany sposób tylko dlatego, że poświęcił poruszonym problemom wiele namysłu i papieru. Niemal każdy z wykładów przeradzał

się w dialog ze studentami. Najczęściej z Turingiem, który wśród słuchaczy był jedynym zawodowym matematykiem i prezentował punkt widzenia, jaki w końcu musiał doprowadzić do ujawnienia się zasadniczych rozbieżności. Nastąpiło to w wykładzie XXI, a przede wszystkim XXII, dotyczącym problemu sprzeczności w matematyce.

1. W kwestii sprzeczności

Sprzeczność w matematyce wydaje się sprawą „być albo nie być”. Wszystkie ze stron sporu o podstawy matematyki, w którym w pewnym sensie brał także udział Wittgenstein: logicyzm, intuicjonizm oraz formalizm, zgodnie twierdziły, że jeśli w danym systemie matematycznym kryje się sprzeczność, to należy go odrzucić jako niespójny. Dla Hilberta niesprzeczność była nie tylko kryterium prawdziwości danego systemu, ale także kryterium samego istnienia obiektów matematycznych (por. Murawski 2001, s. 11). W wykładach Wittgensteina problem sprzeczności pojawił się po raz pierwszy w wykładzie XXI w kontekście pytania: „W jaki sposób przekonujemy się do jakiegoś prawa logicznego?” (*LFM*, s. 199). Moglibyśmy odpowiedzieć, że prawa logiczne potwierdza doświadczenie o bardzo pierwotnym charakterze, albo że potwierdza je dowód. Ale dowód od czegoś się zaczyna, to znaczy od aksjomatów, pierwotnych sądów, dla których nie ma już żadnego dowodu. Jako przykład prawa logicznego Wittgenstein podaje prawo sprzeczności i pyta, jakie doświadczenie przekonuje nas co do tego prawa. Przypuśćmy, że mówię do kogoś: „Wyjdź z pokoju i nie wychodź z pokoju” i ten ktoś nie wie, co ma robić. Jednakże takiego doświadczenia (i w ogóle żadnego innego) nie potraktowalibyśmy jako potwierdzenia prawa sprzeczności. To potwierdzenie opiera się bowiem na czymś innym:

Najpierw uczymy się pewnej techniki użycia słów. Następnie najbardziej naturalną rzeczą jest wykluczenie pewnych zdań, których nie używamy – jako zdań zawierających sprzeczności. To zaś idzie w parze z pewnymi innymi technikami (*LFM*, s. 201).

Te inne techniki, połączone z techniką uczenia się słów, to sposoby działania, z którymi język jest spleciony. Wittgenstein kontynuuje: „uczymy się pewnej praktyki, techniki języka, w następstwie czego wszyscy mamy skłonność do unikania tej formy, w oparciu o którą w żaden sposób naturalnie nie działamy, chyba że objaśni się nam tę konkretną formę na nowo” (*LFM*, s. 206). To osobliwe związanie języka z naszym działaniem sprawia, że sprzeczności wprowadzają nas w zakłopotanie, często sztuczne albo pozorne, jak w przypadku paradoksu kłamcy. Zdaniem Wittgensteina wydaje się dziwne, że ktoś mógłby się tym paradoksem przejmować, ale jeszcze dziwniejsze, że „jest to rzecz,

którą ludzie w ogóle się przejmują” (*LFM*, s. 206), to znaczy, że stanowi to jakiś ogólny problem filozoficzny. Najważniejsze, że sprzeczność nie występuje w naszym codziennym użyciu słowa „kłamię”. A jeśli istnieje też inny sposób jego zastosowania, z którego wynika, że „nie kłamię”, to uczestniczymy w bezużytecznej grze. Nie ma tu żadnej szkody, żadnego błędu nie popełniliśmy.

Turing zgadzał się z takim ujęciem sprzeczności, komentując słowa Wittgensteina następująco: „W zakłopotanie wprawia fakt, że zwykle używamy sprzeczności jako kryterium tego, że popełniliśmy jakiś błąd. W tym jednak przypadku nie można znaleźć błędu w naszym postępowaniu” (*LFM*, s. 207). Są jednak, wedle Turinga, sytuacje, w których wystąpienie sprzeczności może powodować szkody, na przykład w przypadku zastosowania, które grozi zawaleniem się mostu. Zdaniem Wittgensteina zawalenie się mostu nie jest jednak sprawą sprzeczności, ale zastosowania niewłaściwego prawa przyrody albo błędu w obliczeniach wynikającego z ukrytych sprzeczności w danym systemie (rachunku). Pierwszy przypadek nie ma nic wspólnego ze sprzecznością, drugi wymaga wyjaśnienia. Sam fakt wystąpienia sprzeczności niekoniecznie musi wpędzać nas w kłopoty. Co zrobimy ze sprzecznością, zależy bowiem od tego, jakie ma ona dla nas znaczenie. W samej logice sprawa wygląda nieco inaczej. Można bowiem wyobrazić sobie inną logikę niż nasza, taką, w której sprzeczność $p \wedge \sim p$ przestaje być sprzecznością. Załóżmy, że mamy rachunek, gdzie „ p ” oznacza zdanie, „ $\wedge$ ” koniunkcję, a „ $\sim$ ” negację, analogicznie jak w naszej logice. Gdybyśmy pozwolili na obecność sprzeczności $p \wedge \sim p$, wówczas symbolom tym musielibyśmy przypisać inne reguły użycia, według których to, co wygląda na iloczyn logiczny, w rzeczywistości nim nie jest. W tym nowym rachunku $p \wedge \sim p$ mogłoby zastępować „Jan i nie-Jan”, na przykład „Jan i nie-Jan jest w tym pokoju”, w znaczeniu „Jan i jakieś inne osoby są w tym pokoju”. Można by oponować, że „Jan” nie jest zdaniem. Tak, ale może być użyte jako zdanie, na przykład „Janie!” w sensie „Janie, przyjdź tutaj!” albo „Jan!” – „Jan jest tutaj”. Wittgenstein zaznacza, że nic nie stoi na przeszkodzie, byśmy zaakceptowali taką logikę tolerującą sprzeczności, z tym że nie bylibyśmy już skłonni nazywać ją logiką, tak jak innego mnożenia nie nazwalibyśmy w ogóle mnożeniem.

Turing podkreślał jednak aspekt zastosowania, w którym obawiamy się sprzeczności, ponieważ rzeczy praktyczne mogą się nie powieść, jeśli tych sprzeczności nie dostrzeżemy. Zdaniem Wittgensteina łatwo zrozumieć, dlaczego ludzie obawiają się czy też powinni obawiać się sprzeczności w przypadku rozkazów, opisów itd., czyli *poza* matematyką, ale dlaczego mieliby się obawiać sprzeczności *wewnątrz* matematyki? Odpowiedź Turinga wydaje się jasna: ponieważ w zastosowaniach coś może się nie powieść, na przykład most może się zawalić. Wittgenstein: „Ale przecież nic nie musi potoczyć się źle. A jeżeli rzeczywiście wydarzy się coś złego – jeśli most się zawali – wtedy

twój błąd wynikał raczej z zastosowania niewłaściwego prawa przyrody” (*LFM*, s. 217).

Podsumowując: Wittgenstein raczej bagatelizował cały problem sprzeczności w logice i matematyce, stojąc na stanowisku, że nie należy przejmować się ukrytymi sprzecznościami, dopóki one nie wystąpią. A jeśli wystąpią, to jest to raczej kwestią naszego błędu, a ściślej mówiąc, zastosowania złego prawa fizyki. Z taką postawą Turing jako matematyk nie chciał się zgodzić. Dla niego, jak dla każdego matematyka, niesprzeczność systemu była gwarantem jego prawdziwości. Być może dlatego po dwóch kolejnych wykładach Turing przestał na nie przychodzić, czuł, że między nim a filozofem istnieje zbyt duża różnica poglądów, by dyskusja mogła przynieść jakieś owocne rezultaty.

2. Metoda przekątniowa

Problem sprzeczności poruszał Wittgenstein sporadycznie w *Uwagach o podstawach matematyki*, na przykład w części IV, obejmującej notatki z lat 1942–1944, a zwłaszcza w części VII (1941–1944). Nigdzie jednak w *UPM* nie pojawia się nazwisko Turinga. Dopiero w notatkach z lat 1946–1947, składających się na pierwszy tom *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Wittgenstein w jednej z uwag wymienia Turinga, ale tym razem w związku z jego artykułem *On Computable Numbers*, który ongiś otrzymał pocztą od autora:

„Maszyny” Turinga. Te maszyny to są w istocie *ludzie*, którzy liczą. To, co mówi nam Turing, można też wyrazić odwołując się do *gier*. Na przykład interesującymi grami byłyby te, w których dochodzi się zgodnie z określonymi regułami do pewnych niedorzecznych poleceń. Mam na myśli gry podobne do „gry wyścigowej”. Można, dajmy na to, otrzymać polecenie „kontynuuj w ten sam sposób”, kiedy to nie ma sensu, ponieważ, powiedzmy, wpadło się w koło; to polecenie ma sens tylko w pewnych określonych pozycjach (*BPP*, t. I, § 1096).

W następnej uwadze (*BPP*, t. I, § 1097)¹ Wittgenstein rozwija nawiązanie do Turinga:

Wariant dowodu przekątniowego Cantora: Niech $N = F(k, n)$ będzie formą zasad rozwijania ułamków dziesiętnych. N jest n -tym miejscem dziesiętnym k -tego rozwinięcia. Zasada dla przekątnej będzie wówczas brzmiała: $N = F(n, n) = \text{Def. } F'(n)$.

Należy udowodnić, że $F'(n)$ nie może być jedną z reguł $F(k, n)$. Załóżmy, że jest setną z nich. Wówczas reguła tworzenia $F'(1)$ brzmi $F(1, 1)$,

$F'(2) - F(2, 2)$ etc.,

zaś regułą tworzenia setnego miejsca $F'(n)$ będzie $F(100, 100)$; tzn. mówi nam ona tylko, że setne miejsce ma być równe samemu sobie, nie jest więc *żadną* regułą dla $n = 100$.

¹ Uwaga ta została włączona do *Kartek*. Cytuję według przekładu polskiego.

Reguła gry brzmi: „Czyń to samo, co...!”, – a w tym szczególnym przypadku: „Czyń to samo, co to, co czynisz!” (K, § 694).

Zacznijmy nasz komentarz od drugiej z przytoczonych uwag. Wittgenstein wprost nawiązuje w niej do dowodu przekątniowego Cantora, który został wykorzystany przez Turinga w *On Computable Numbers*, by udowodnić istnienie liczby nieobliczalnej (por. Hodges 2014, s. 151–157). Jak wiadomo, Cantor za pomocą swego rozumowania mógł wykazać istnienie liczb niewymiernych w dość pomysłowy sposób. Należało w tym celu sporządzić listę liczb wymiernych w postaci nieskończonych ułamków dziesiętnych między 0 a 1:

$\frac{1}{2}$ $\frac{1}{3}$ $\frac{1}{4}$ $\frac{2}{3}$ $\frac{1}{5}$ $\frac{1}{6}$ $\frac{2}{5}$ $\frac{3}{4}$ $\frac{1}{7}$ $\frac{3}{5}$...

1. 0,50000000000000...
2. 0,33333333333333...
3. 0,25000000000000...
4. 0,66666666666666...
5. 0,20000000000000...
6. 0,16666666666666...
7. 0,40000000000000...
8. 0,75000000000000...
9. 0,1428571428571...
10. 0,60000000000000...
11.
12.
- ...

Pomysł Cantora polegał na skonstruowaniu liczby przekątniowej, złożonej z cyfr występującej na przekątnej listy rozwinięć dziesiętnych, zaczynającej się od ciągu:

0,5306060020...,

a następnie zmianie każdej z nich przez zwiększenie o 1, a w przypadku cyfry 9 zastąpienie jej przez 0. W ten sposób otrzymamy tzw. liczbę przekątniową:

0,6417171131...

Liczba ta nie może wystąpić na liście liczb wymiernych, a zatem nie może być wymierna, ponieważ od pierwszej liczby wymiernej różni się na pierwszym miejscu po przecinku, od drugiej na drugim, od trzeciej na trzecim miejscu, od siedemset sześćdziesiątej czwartej na siedemset sześćdziesiątym czwartym miejscu po przecinku, itd. Cantor posłużył się tą metodą, by wykazać nieprze-

liczalność liczb rzeczywistych. Dla każdej dowolnej listy liczb rzeczywistych można utworzyć nieskończony ułamek dziesiętny nieznajdujący się na tej liście, co dowodzi w ścisłym sensie, że liczb rzeczywistych jest więcej niż wymiernych, całkowitych i naturalnych, których zbiory są przeliczalne.

Dla Turinga rozumowanie przekątniowe Cantora było szczególnie obiecujące, ponieważ pokazywało, jak z liczb wymiernych otrzymać liczbę niewymierną. W dokładnie taki sam sposób można było bowiem z liczb obliczalnych otrzymać liczbę nieobliczalną. Oczywiście do jej uzyskania była jeszcze bardzo daleka droga. Konstrukcja liczby przekątniowej była jasno zdefiniowana, dlatego więc miała być nieobliczalna? Mistrzowskie dokonanie Turinga polegało zatem na pokazaniu, że pomimo jasno i precyzyjnie określonej metody generowania kolejnej cyfry w ciągu przekątniowym ciąg ten jest nieobliczalny.

Wittgenstein bardzo dobrze uchwycił w krótkich uwagach istotę wyniku Turinga i całkowicie go akceptował. Zanim jednak o tym powiemy, przypomnijmy, że wcześniej, czyli w II części *Uwag o podstawach matematyki*, autor *Traktatu* poddał surowej ocenie cały projekt teorii mnogości Cantora. Pisał m.in. „Wierzę i mam nadzieję, że przyszłe pokolenia będą się śmiać z tego hokus-pokus” (*UPM*, cz. II, § 22) albo „Wyobraź sobie, że teorię mnogości wynalazł satyryk jako rodzaj parodii matematyki. – Później jednak dostrzeżono w niej pewien sens i włączono ją do matematyki. (Skoro bowiem ktoś może ją uważać za raj matematyków, dlaczego ktoś inny nie miałby jej uważać za żart?)” (*UPM*, cz. V, § 7). W ostatniej wypowiedzi o teorii mnogości z *Uwag* uznał ją w końcu za coś, co „przypomina nowotwór, bez celu i sensu wyrastający z normalnego ciała” (*UPM*, cz. VII, § 11).

Centralnym punktem tej bardzo negatywnej oceny była krytyka metody przekątniowej Cantora, za sprawą której dowodził on, że liczb rzeczywistych jest *więcej*² niż liczb naturalnych, całkowitych i wymiernych. Wittgenstein podawał w wątpliwość, czy ogólnie akceptowany rezultat metody przekątniowej jest jej adekwatną interpretacją. Krytykuje on nie tyle samą metodę, ile użytek, który zrobił z niej Cantor, czyli uznanie jej za dowód nieprzeliczalności zbioru liczb rzeczywistych. Zdaniem Wittgensteina metoda przekątniowa powinna ograniczać się do pokazania, że pojęcie „liczby rzeczywistej” różni się od pojęcia liczby naturalnej bardziej, niż powszechnie się przyjmuje. Ale Cantor poszedł znacznie dalej i użył tej metody do porównania pod względem ekstensji zbioru liczb rzeczywistych ze zbiorem liczb naturalnych. „Wierzę i mam nadzieję, że przyszłe pokolenia będą śmiać się z tego hokus-pokus” (*UPM*, cz. II, § 22)³. „Hokus-pokus” nazywa tutaj Wittgenstein dowód przekątniowy, że nie-

² Oczywiście słowo „więcej” należy tu rozumieć w sensie pojęcia mocy zbioru.

³ Warto może wspomnieć, że w pierwszym dwujęzycznym wydaniu *Uwag o podstawach matematyki* zdanie o „hokus-pokus” zostało usunięte, jakby wydawcy wstydziło się słów Wittgensteina (a może uznali je za zbyt obrazoburcze?) (zob. Wittgenstein 1956, s. 57–57e).

skończony zbiór $\mathbb{R}$ ma większą ekstensję niż pozostałe zbiory nieskończone. Jest to kluczowy moment w jego krytyce Cantora, którego dowód nazywa „dowodem chępliwym”, czyli takim, który pokazuje więcej, niż pozwalają na to stosowane w nim środki (por. *UPM*, cz. II, § 21). Wittgenstein widział w dowodzie przekątniowym raczej metodę czy też regułę dla sukcesywnego konstruowania liczb, które są różne od każdej kolejnej liczby w danym systemie czy ciągu (por. Floyd, Mühlhölzer 2020, s. 140–141). Jego zdaniem prawdziwym celem metody przekątniowej był dowód niemożliwości ułożenia w ciąg liczb rzeczywistych. Jednakże pojęcie ciągu nieskończonego zostało wyabstrahowane z ciągu liczb naturalnych i innych podobnych ciągów, co jest niewystarczające, by nadać jasny sens pytaniu, czy zbiór liczb rzeczywistych można uporządkować w ciąg. Co najwyżej moglibyśmy stwierdzić, że dysponujemy przykładami porządkowania liczb naturalnych, wymiernych czy algebraicznych i że są to pewne analogiczne wytwory nazywane ciągami, ale od tych przypadków nie ma żadnego przejścia do przypadku „wszystkich liczb rzeczywistych”. Nie istnieje po prostu ogólna metoda pozwalająca na ustalenie, czy dany zbiór da się ustawić w ciąg. Według autora *Traktatu* brakuje nam wyraźnej różnicy między sposobem używania terminów „pierwiastek”, „liczba algebraiczna” itp. a pojęciem „liczby rzeczywistej”. Jego zdaniem nie ma także sensu mówienie o ciągu wszystkich liczb rzeczywistych, skoro metoda Cantora także liczbę przekątniową tego ciągu określa jako „liczbę rzeczywistą” (por. *UPM*, cz. II, § 16).

Z ustaleń tych wynika, że Wittgenstein odrzucał dowód przekątniowy w formie, jaką nadał mu Cantor, to znaczy jako dowód, że nieskończony zbiór liczb rzeczywistych ma większą ekstensję niż pozostałe zbiory nieskończone, ale akceptował wersję Turinga⁴. Przyjrzyjmy się zatem bliżej enigmatycznej uwadze 1097 z *BPP* i spróbujmy ją zinterpretować. Otóż zdaniem Wittgensteina wariant

⁴ Zdaniem Juliet Floyd, w uwadze 1097 z *Bemerkungen* Wittgenstein przedstawił własny wariant dowodu przekątniowego Cantora (por. Floyd 2012, s. 35–39). Autorka ta uważa też, że Wittgenstein odegrał kluczową rolę w kształtowaniu się poglądów Turinga zawartych w *On Computable Numbers*. Przemawiają za tym następujące argumenty. W roku 1933 Turing zapoznał się z pracą Bertranda Russella *Wstęp do filozofii matematyki* (1919), w której, w ostatnim rozdziale „Matematyka i logika”, wspomniane jest w przypisie nazwisko Wittgensteina w związku z problemem tautologii: „Na znaczenie «tautologii» dla definicji matematyki zwrócił mi uwagę mój dawny uczeń Ludwig Wittgenstein, który pracował nad tym zagadnieniem. Nie wiem, czy rozwiązał ten problem, a nawet czy żyje” (Russell 2003, s. 261). Floyd twierdzi w związku z tym, że „Turing adoptuje Wittgensteina pojęcie tautologii, centralne dla filozofii logiki w Cambridge od czasu *Traktatu*” (Floyd 2017, s. 114). Chodzi o to, że Wittgenstein opisuje w *TLP* (4.461) tautologie jako zdania, które „nic nie mówią” i „są bezsensowne”. Tautologia – etymologicznie „mówienie tego samego” – jest prawdziwa niezależnie od tego, jaki jest świat. Taki opis tautologii miał być aluzją do tzw. „maszyny H” Turinga, której zadaniem było obliczanie ciągu przekątniowego w oparciu o zasadę „Do-What-You-Do”. Argumentacja Floyd wspiera się jednak na zbyt kruchych fundamentach, czyli na jednym przypisie z książki Russella i na niepotwierdzonym przypuszczeniu, że Turing znał *TLP* przed 1936 rokiem. Szczegółową krytykę stanowiska Floyd przedstawił Adam Harwood (2020, s. 437–451).

dowodu przekątniowego Cantora w wydaniu Turinga wygląda następująco: niech regułą generowania listy ułamków dziesiętnych będzie $N = F(k, n)$; graficznie można by ją przedstawić tak (por. Harwood 2020, s. 40–41):

	n_1	n_2	n_3	n_4	...
k_1	~~4~~	6	2	1	
k_2	7	~~2~~	3	9	
k_3	8	8	~~5~~	2	
k_4	5	2	1	~~8~~	
...					

Na przykład $F(k_3, n_2) \rightarrow N = 8$. Liczbę przekątniową Wittgenstein definiuje jako $N = F(n, n) = \text{Def. } F'(n)$. Czyli, że należy wziąć n -tą liczbę z k -tego rzędu, gdzie $k = n$. Trzeba teraz udowodnić, że $F'(n)$ nie może być jedną z reguł $F(k, n)$, czyli że liczba przekątniowa nie może wystąpić jako jedno z rozwinięć k . Wittgenstein chce to pokazać poniekąd na wzór dowodu nie wprost i przyjmuje, że liczba przekątniowa jest setnym rozwinięciem k , czyli $F(100, n) = F'(n)$, czyli że $F'(n)$ jest jedną z reguł $F(k, n)$. Ale reguła dla $F(100, n)$ mówi: wygeneruj n -tą liczbę na każdym n -tym miejscu $F'(n)$. Dla $n = 100$ reguła ta nic nie mówi oprócz tego, że setne miejsce jest równe samo sobie. Nie ma liczby n_{100} , gdyż jest ona wyznaczana przez inną regułę niż liczba przekątniowa. A więc zakłada się coś, co jest jeszcze niezdefiniowane. Wittgenstein wskazuje tu na rodzaj koła: żeby zdefiniować $F'(n)$, muszę najpierw zdefiniować $F(k, n)$, ale przy założeniu $F(100, n) = F'(n)$, $F(k, n)$ chcę zdefiniować przez $F'(n)$. Reguła rozwijania ciągu przekątniowego jest po prostu inna niż reguła rozwijania ułamków dziesiętnych.

Taką interpretację sugeruje też pierwsza z przytoczonych uwag z *Bemerkungen*, w której Wittgenstein oddaje Turinga aplikację dowodu przekątniowego, odwołując się do pojęcia *gry*. Pewne reguły mogą być dobrze zdefiniowane: „kontynuuj w ten sam sposób”, ale mają sens, są wykonalne, tylko w określonych pozycjach. Jedna z kluczowych idei w *On Computable Numbers* głosiła, że definiowalność nie jest identyczna z obliczalnością ani jej nie implikuje. Nawet jeśli jesteśmy w stanie zdefiniować instrukcje obliczania każdej kolejnej liczby w ciągu przekątniowym, to nie jest ona obliczalna. Wersja Turinga metody Cantora pokazywała, że reguła obliczania ciągu przekątniowego nie może być regułą obliczania rozwinięcia dziesiętnego w danym systemie. Ujęcie tej metody jako pewnej reguły było w istocie ujęciem intensjonalnym, które czyniło zadość dążeniom Wittgensteina w *UPM*, by tak właśnie rozumieć procedurę przekątniową, jakkolwiek jego uwagi w tym względzie nie były wówczas wystarczająco jasne⁵.

⁵ Tak też sprawę widzi Harwood (2020, s. 42).

Jak pisaliśmy wyżej, Wittgenstein w cz. II *UPM* bardzo krytycznie odniósł się do dowodu Cantora, nazywając go „hokus-pokus”. Ściślej mówiąc, słowem tym określił użytek, jaki Cantor zrobił z tego dowodu, który miał pokazywać pewien matematyczny fakt, że zbiór liczb rzeczywistych jest *większy* od zbioru liczb naturalnych. Nie-ekstensjonalistyczne podejście Wittgensteina zakazywało mówienia o większej bądź mniejszej nieskończoności. Metoda przekątniowa, jeśli miała mieć jakikolwiek sens, to właśnie nie-ekstensjonalny. Choć w *UPM* nie napisał tego nigdzie wprost, to z kontekstu rozważań wynika, że rozumiał ją jako pewną nową regułę mówienia o nieprzeliczalności, która wskazuje na to, że pojęcie „liczby rzeczywistej” różni się od pojęcia liczby naturalnej bardziej, niż zwykliśmy sądzić. Wittgenstein nie widział jednak jasno możliwości pozamatematycznych aplikacji metody Cantora, a właśnie taka pozamatematyczna stosowalność matematyki, stosowalność „w cywilu”, jak się wyraził (*UPM*, cz. V, § 2), jest sprawą fundamentalną. Co więcej, to właśnie pozamatematyczne użycie znaków nadaje im znaczenie. Istotą filozofii matematyki Wittgensteina był bowiem pogląd, obecny już w *Traktacie*, że zdania matematyczne nie są opisem abstrakcyjnych bytów matematycznych (G. Frege), ani opisem rzeczywistości empirycznej (B. Russell, F. Ramsey), ani nie opisują działań umysłu. Zdania matematyczne to reguły reprezentacji, mają sens preskryptywny (*resp.* normatywny), czyli są wzorcami przekształcania zdań empirycznych. Na przykład zdanie „ $5 > 4$ ” pozwala na stwierdzenie, że „w kwintecie gra więcej muzyków niż w kwartecie” i wyklucza zdanie: „Kwartet to większy zespół niż kwintet”. Wittgenstein był przekonany, że teoria mnogości tworzy pojęcia, ale nie ma jasności co do ich pozamatematycznego zastosowania. „Nie istnieje technika *gramatyczna* [zmiana tłumaczenia moja – P.D.⁶], która podsuwałaby nam sposób użycia takiego wyrażenia [jak np. $\aleph_0 < c$ – P.D.]” (*UPM*, cz. II, § 38). W przeciwieństwie do „ $5 > 4$ ” zdanie, „ $2^{\aleph_0} > \aleph_0$ ” nie jest żadną regułą normatywną, to znaczy nie ma pozamatematycznego zastosowania i w tym sensie nie wiemy, co z tym zdaniem począć. Należy podkreślić, że to pozamatematyczne zastosowanie Wittgenstein rozumiał bardzo szeroko, jako zastosowanie w naukach empirycznych, ale także w życiu codziennym.

Nie można wykluczyć, że lektura artykułu *On Computable Numbers* i dyskusje z jego autorem oraz Alisterem Watsonem, którego nazwisko pojawia się w uwadze 1097 *BPP*, pozwoliły Wittgensteinowi dostrzec w zastosowaniu uniwersalnej Maszyny Turinga taką pozamatematyczną możliwość aplikacji. W każdym razie na pewno pozwoliły mu wykryć intensjonalny sens dowodu przekątniowego. Krótko mówiąc, Wittgenstein odrzuca ekstensjonal-

⁶ W polskim wydaniu *Uwag o podstawach matematyki* zamiast „technika gramatyczna” (*grammatische Technik*) jest błędnie „technika matematyczna”. Technika matematyczna użycia wyrażen teorii mnogościowych oczywiście istnieje.

ny sens procedury przekątniowej, który nadał jej Cantor, ale akceptował intencjonalne jej wykorzystanie przez Turinga. Akceptował tym samym ogólny rezultat *On Computable Numbers*, który był *coup de grâce* dla programu Hilberta.

3. Czy maszyna może myśleć?

„«Maszyny» Turinga. Te maszyny to są w istocie *ludzie*, którzy liczą” (*BPP*, t. I, § 1096). Słowa Wittgensteina możemy potraktować jako nawiązanie do artykułu Turinga:

Możemy porównać człowieka podczas czynności obliczania liczby rzeczywistej do maszyny zdolnej tylko do skończonej liczby stanów $q_1, q_2, \dots, q_R$; które będą nazywane „ m -konfiguracjami”. Maszyna jest wyposażona w „taśmę” (odpowiednik papieru) biegnącą przez nią i podzieloną na sekcje (zwane „kwadratami”), z których każda może zawierać „symbol”. W danym momencie pojawia się tylko jeden kwadrat, powiedzmy r -ty, noszący symbol $G(r)$, który jest „w maszynie”. Kwadrat ten możemy nazwać „kwadratem skanowanym”. Symbol na zeskanowanym kwadracie można nazwać „zeskanowanym symbolem”. „Zeskanowany symbol” jest jedynym symbolem, którego maszyna jest, że tak powiem, „bezpośrednio świadoma” (Turing 1936, s. 231).

Porównując liczenie człowieka do działania maszyny, Turing uczynił z liczenia proces mechaniczny. Mógł tym samym przeprowadzić użyteczną, z jego punktu widzenia, paralelę między aktywnością ludzką a działaniem mechanizmu, stosując do opisu tego ostatniego pojęcia psychologiczne:

Zachowanie człowieka, który liczy, w każdym momencie zdeterminowane jest przez symbole, które obserwuje, oraz jego „stan umysłu” w tym momencie [...]. Wyobraźmy sobie, że operacje wykonywane przez liczącego człowieka są podzielone na „operacje proste”, tak elementarne, że nie jest łatwo wyobrazić sobie ich dalszy podział. Każda taka operacja polega na zmianie systemu fizycznego składającego się z liczącego i jego taśmy. Znamy stan systemu, jeśli znamy sekwencję symboli na taśmie, które liczący obserwuje, [...] i jego stan umysłu [...].

Proste operacje muszą zatem obejmować:

- (a) zmiany symbolu na jednym z obserwowanych kwadratów;
- (b) zmiany jednego z obserwowanych kwadratów na inny kwadrat w obrębie L kwadratów z jednego z wcześniej obserwowanych kwadratów. [...]

Faktycznie wykonana operacja jest określana [...] przez stan umysłu liczącego i obserwowane symbole. W szczególności określają one stan umysłu kogoś, kto liczy, po wykonaniu operacji. Możemy teraz skonstruować maszynę wykonującą pracę tego człowieka. Każdemu z jego stanów umysłu odpowiada „ m -konfiguracja” maszyny (Turing 1936, § 9, s. 250–251).

Wittgenstein bardzo dobrze rozpoznał intencje Turinga, ale całkiem celowo, jak się zdaje, odwrócił relację „maszyna – człowiek”: „Te maszyny to ludzie, którzy liczą”. Sformułowanie to brzmi nieco dwuznacznie; uświadamia nam, że z jednej strony Turing chciał wyjaśnić działanie maszyny w analogii

do działania człowieka, „ludzkiej maszyny liczącej”, jak zwykł mawiać (por. Turing 1972, s. 5), ale z drugiej strony uznanie liczenia za proces mechaniczny było konsekwencją spojrzenia na tę ludzką czynność z punktu widzenia maszyny. Mielibyśmy zatem do czynienia ze swoistą dialektyką – Turing opisuje ludzkie liczenie, porównując je do działania maszyny, ale jednocześnie działanie maszyny tłumaczy, stosując mentalne predykaty; jego maszyny to ludzie, którzy liczą.

W 1950 roku Turing opublikował w czasopiśmie „Mind” artykuł pt. *Computing Machinery and Intelligence*⁷, w którym poszukiwał odpowiedzi na pytanie, czy maszyny mogą myśleć. Przede wszystkim pytanie to należy, jego zdaniem, przeformułować i wyrazić za pomocą terminów, które nie są tak niejednoznaczne jak „myślenie” i „maszyna”. Stworzenie dla tych pojęć powszechnie akceptowalnych definicji jest w zasadzie niemożliwe. Nową postać problemu opisuje za pomocą tzw. „gry w naśladownictwo”. Udział w niej biorą trzy osoby: mężczyzna *A*, kobieta *B* i człowiek zadający pytania *C*. Zadaniem *C*, który oczywiście nie widzi i nie słyszy *A* i *B*, jest odgadnięcie, który z dwóch pozostałych uczestników gry jest mężczyzną, a który kobietą, zadając im pytania, np. „Jak długie masz włosy?”. Celem *A* w grze jest sprawienie, aby *C* źle go zidentyfikował, celem *B* udzielenie mu pomocy, to znaczy mówienie prawdy. Co się stanie – pyta Turing – gdy maszyna zastąpi w grze uczestnika *A*? Czy pytający będzie decydował błędnie tak samo często jak wtedy, kiedy w grze biorą udział ludzie? Pytania te z powodzeniem zastępują, jego zdaniem, początkowe pytanie, czy maszyny mogą myśleć. Gdyby komputer odpowiadający na pytania okazał się nieodróżnialny od człowieka, to należałoby odpowiedzieć pozytywnie na naszą podstawową kwestię⁸. Podsumowując swoją propozycję testu na myślenie maszyny w postaci „gry w naśladownictwo”, Turing skonstatował:

Wierzę, że za około pięćdziesiąt lat stanie się możliwe programowanie maszyn cyfrowych o pojemności pamięci rzędu 10^9 tak, aby grały w grę w naśladownictwo tak dobrze, że przeciętny pytający po pięciu minutach zadawania pytań nie będzie miał więcej niż 70 procent szansy dokonania prawidłowej identyfikacji. Jestem przekonany, że pierwotne pytanie: „Czy maszyny mogą myśleć?” oznacza zbyt mało, aby zasługiwało na dyskusję. Niemniej wierzę, że pod koniec tego stulecia używanie słów i ogólna opinia ludzi wykształconych zmieni się tak bardzo, że można będzie mówić o maszynach myślących, nie spodziewając się sprzeciwu (Turing 1972, s. 8).

Wittgenstein nie znał artykułu z „Mind”, ale ogólny sens poglądów Turinga na temat myślących maszyn był już *implicite* obecny w *On Computable Numbers*, co widać wyraźnie w przytoczonym powyżej z § 9 tamtej pracy dłuższym fragmencie o liczącym człowieku. Za bezpośrednią odpowiedź na argumenta-

⁷ Przekład polski: Turing 1972.

⁸ O ile mi wiadomo, żadna maszyna (komputer) nie zdała, jak dotąd, testu Turinga.

cję Turinga można uznać część V *UPM*, w której Wittgenstein stawia pytanie: „Czy maszyna licząca *liczy*?” (por. Shanker 1987, s. 619; Shanker 1998, s. 6; Hacker 1990, s. 166). Czy tak było w rzeczywistości, to znaczy, czy inspiracją był tu artykuł Turinga z 1936 roku, tego nie wiemy na pewno, jego nazwisko nigdzie bowiem w tekście nie pada. Autor *Dociekań* bardzo często konfrontował się z problemem, czy maszyna myśli, kiedy chciał opisać użycie słowa „myśleć”, „myślenie”, „rozumienie” oraz wyrażen pokrewnych. Co więcej, za niemal powszechną uznawał tendencję w myśleniu o myśleniu, jakby to był proces dokonujący się wewnątrz jakiejś zamkniętej przestrzeni: „myślenie dokonuje się w głowie”, „myślenie jest procesem, czynnością”. W *The Big Typescript* (1933) pisał na przykład: „Jeśli pytamy, «gdzie dokonuje się myślenie», to za tym kryje się zawsze wyobrażenie pewnego procesu mechanicznego, który zachodzi w zamkniętej przestrzeni, bardzo podobnie jak proces w maszynie liczącej” (*BT*, 154). W *Niebieskim zeszycie* pytał zaś wprost:

„Czy maszyna może myśleć?” (niezależnie od tego, czy działanie tej maszyny można opisać i przewidzieć za pomocą praw fizyki czy też być może za pomocą praw jakiegoś innego rodzaju, które odnoszą się do zachowań organizmów). Trudność, której wyrazem jest to pytanie, nie polega tak naprawdę na tym, że nie znamy jeszcze maszyny, która potrafiłaby to robić. To pytanie nie jest wcale analogiczne do pytania, które ktoś mógł zadać sto lat temu: „Czy maszyna może skroplić gaz?”. Kłopot polega raczej na tym, że zdanie: „Maszyna myśli (postrzega, chce)” z jakiegoś powodu wydaje nam się pozbawione sensu. To tak, jakbyśmy zapytali: „Czy liczba 3 ma jakiś kolor?” („Jaki mógłby to być kolor, skoro z pewnością nie jest to żaden z tych, które znamy?”) (*NB*, s. 85–86).

Wittgenstein zwraca uwagę w tym fragmencie na różnicę kategoryalną między pojęciami „maszyna” i „myślenie”, której często nie zauważamy. Podobnie jak nie stosujemy pojęcia koloru do liczb, tak że pytanie o ich kolor jest jawnie bezsensowne, tak też pozbawione sensu wydaje się pytanie, czy maszyna myśli, ponieważ nie przypisujemy myślenia rzeczom martwym. Pod względem logicznym oba pytania są równie bezsensowne, jakkolwiek mogą się różnić pod względem psychologicznym, to znaczy pytanie: „Czy maszyna myśli?” może wydawać się nam całkiem sensowne, ponieważ współczesne maszyny (komputery) wykonują wiele bardzo skomplikowanych operacji i zastępują nas w wielu czynnościach (nie ma potrzeby przytaczania tu przykładów). Ale za autorem *Dociekań* moglibyśmy powiedzieć, że ta fascynacja sztuczną inteligencją często przysłania nam prosty, aczkolwiek fundamentalny, fakt, że „tylko o żywym człowieku – oraz o czymś, co jest do niego podobne (podobnie się zachowuje) – można rzec, iż ma doznania; że widzi; że jest ślepe; że słyszy; że jest głuche; że jest przytomne lub nieprzytomne” (*DF*, § 281). Słowa te nie są empirycznym uogólnieniem ani nie mają mocy metafizycznej konieczności. Są one raczej gramatyczną zasadą, która wyklucza przypisanie własności psychicznych do samego tylko ciała bądź jego części, albo do przedmiotów nieożywionych. Mówimy: „widziałem dobry film”, a nie: „mój mózg widział

dobry film”, „czytałem ciekawą książkę”, a nie: „mój mózg czytał ciekawą książkę”, „stałem się o niej”, a nie: „mój mózg stał się o niej” itd. To *ja* czegoś chcę, coś postrzegam, słyszę, czuję, wyciągam wnioski, analizuję; to *mnie* boli ręka, a nie rękę, i wtedy to *mnie* ktoś pociesza, patrząc mi w oczy, a nie rękę, patrząc na rękę. Taki jest nasz potoczny sposób mówienia, co nie znaczy, że w języku metaforycznym bądź figuratywnym nie jest możliwe inne użycie, kiedy zdolności typowo ludzkie przypisujemy rzeczom, zwłaszcza komputerom, które potrafią „mówić”, „odpowiadać na pytania”, „analizować”, „tłumaczyć”, „interpretować”, „grać w szachy”, „komponować muzykę”, „pisać wypracowania”. Ale jest to użycie drugorzędne, którego sens wyjaśniany jest przez odniesienie do użycia pierwotnego, odnoszącego się do człowieka⁹.

Założmy jednak, że komputer myśli. Jeśli tak, jeśli jest istotą myślącą, a raczej rzeczą myślącą, *res cogitans*, to także on może się nad czymś zastanawiać, coś rozważać, mieć myśli, zanim je wyrazi. Może być zatopiony albo pograżony w myślach, mieć jakieś wyobrażenia, marzyć o czymś, dręczyć się myślami, mieć złe albo dobre myśli. Bo czy logiczna byłaby konstatacja, że istota, która może myśleć, nie może czegoś rozważać, nad czymś się zastanawiać, nie może mieć myśli, zanim je wyrazi? Albo zapytajmy: czy istnieje istota, która może myśleć, ale nie może być pograżona w myślach, dręczyć się myślami, mieć dobre albo złe myśli? Czy może istnieć istota, która jest w stanie myśleć, ale nie jest w stanie marzyć, nie może mieć nadziei; która może myśleć, ale nie może czegoś się spodziewać? I najtrudniejsze chyba pytanie: czy może istnieć istota, która myśli, ale która nie wie o tym, że myśli? Wszystkie te zdolności osadzone są w ogromnej sieci innych zdolności i dyspozycji (por. Hacker 1990, s. 168). Przede wszystkim takie zdolności i dyspozycje manifestują się w zachowaniu, znajdują swój wyraz w języku i działaniu, są ekspresją pewnego sposobu życia (*Lebensform*).

Zdolności intelektualnych nie można również oddzielać od emocji, które z kolei związane są z percepcją i doznaniem takimi jak na przykład ból czy przyjemność. Ten, kto potrafi myśleć, potrafi także cieszyć się albo smucić myślami, bać się ich albo niepokoić się nimi. Potrafi polegać na otrzymanych informacjach, być zaskoczonym bądź pewnym co do rezultatów swojego rozumowania. Może wyznaczać sobie cele działania, osiągać je albo nie, nagle porzucać i podejmować na nowo, cieszyć się z sukcesów ich osiągnięcia bądź być przygnębnym, kiedy poniosło się porażkę. Mało rozsądne i całkiem nielogiczne byłoby przypuszczenie, że może istnieć istota, która myśli, ale która nie ma do swoich myśli żadnego emocjonalnego stosunku. A więc istota,

⁹ Wittgenstein: „Owszem; mawiamy o rzeczach martwych, że czują ból: np. podczas zabawy lalkami. Takie użycie pojęcia bólu jest jednak wtórne. Bo wyobraźmy sobie tylko, że ludzie mówiliby *tylko* o rzeczach martwych, że czują ból; że współczuliby *tylko* lalkom!” (DF, § 282).

która może myśleć, lecz nie może cieszyć się myślami, niepokoić się nimi, być z ich powodu wesoła albo smutna, nie przejmować się nimi albo przejmować, porzucać je szybko albo ciągle do nich wracać. Albo po prostu być obojętna!

4. Czy maszyna licząca liczy?

Skoro więc maszyna nie może myśleć, przynajmniej w tym sensie, w jakim słowa „myśleć” używamy na co dzień, to być może chociaż potrafi liczyć? Wittgenstein podniósł tę kwestię *explicite* w cz. V *UPM*, którą wraz z cz. VI możemy, jak wspominałem wyżej, potraktować jako bezpośrednią odpowiedź na argumentację Turinga z § 9 *On Computable Numbers*:

Czy maszyna licząca liczy?

Wyobraź sobie, że maszyna licząca powstałaby przez przypadek; teraz ktoś przez przypadek naciska jej guziki (albo przebiega po niej jakieś zwierzę), a maszyna oblicza iloczyn 25×20 .

Chcę powiedzieć: dla matematyki istotne jest to, że jej znaków używa się również w *cywilu*. To użycie znaków poza obrębem matematyki, a więc ich *znaczenie*, czyni z gry w znaki matematykę.

Podobnie jak nie jest to wnioskowanie logiczne, gdy jakiś układ przekształcam w inny (np. jeden sposób ustawienia krzeseł w inny), gdy poza tym przekształceniem układy te nie mają jakiegos użycia językowego (*UPM*, cz. V, § 2).

Jak wspominałem, dla Wittgensteina zdania matematyki miały sens normatywny, to znaczy były regułami użycia wyrażeń poza matematyką, zarówno w języku codziennym, jak i w naukach empirycznych. W tej perspektywie liczenie okazywało się zatem pewną, by tak rzec, normatywną praktyką, na przykład iloczyn $25 \times 20 = 500$ jest aplikacją pewnej reguły, którą możemy także zastosować „w cywilu”, o czym pisaliśmy w poprzednim punkcie. Oczywiście także maszyna potrafi z łatwością obliczyć taki iloczyn, ale sama tylko zbieżność naszych wyników obliczania z wynikami dostarczonymi przez maszynę liczącą (komputer) nie wystarcza, by stwierdzić, że maszyna liczy. Maszyna robi to mechanicznie, nigdy nie może zastosować reguły „w cywilu”, działa tylko „nie w cywilu”, jest – by tak rzec – zawsze na służbie. Zasadą działania maszyny jest determinizm, ale, jak zauważa Wittgenstein, „w rachunku *nie istnieją* związki przyczynowe, lecz tylko związki właściwe obrazowi” (*UPM*, cz. VII, § 18), to znaczy wzorowi czy schematowi. Wyobraźmy sobie człowieka jaskiniowego, który w samotności rysuje na ścianie jaskini regularne ciągi znaków:

— . — — . — — . — — .

albo

— . — .. — ... — — .

Zdaniem Wittgensteina człowiek ten nie kieruje się ogólnym wyrazem reguły i „nie mówimy, że działa on w sposób prawidłowy, ponieważ my jesteśmy w stanie sformułować taki wyraz” (*UPM*, cz. VI, § 41). To znaczy fakt, że potrafimy przedstawić regułę jego działania, nie oznacza, że on sam postępuje zgodnie z tą regułą. Żeby to stwierdzić, potrzebne jest coś więcej niż sama tylko mechaniczna regularność. Co? Wittgenstein odpowiada:

Rozważmy bardzo proste reguły. Niech wyrazem reguły będzie pewna figura, np. taka:

|--|

Postępujemy zgodnie z tą regułą, rysując prosty szereg takich figur (np. w postaci ornamentu):

|--| |--| |--| |--| |--| |--|

W jakich okolicznościach powiedzielibyśmy: rysując taką figurę, ktoś formułuje pewną regułę? W jakich okolicznościach: ktoś postępuje zgodnie z tą regułą, gdy rysuje ten szereg? Trudno to opisać.

Gdyby zdarzyło się, że jakiś szympanś wyrzłby w gliniastym podłożu podobną figurę |--|, a następnie inny szympanś wyrzłby szereg |--| |--| itd., nie znaczyłoby to, że pierwszy podał pewną regułę, do której drugi się zastosował, obojętnie, co zachodziłoby przy tym w ich umysłach [zmiana moja – P.D.] (*UPM*, cz. VI, § 42).

Kluczową sprawą jest tutaj to, że postępowanie zgodnie z regułą, liczenie czy też dowodzenie, nie jest zdarzeniem mentalnym, procesem zachodzącym w naszym umyśle, któremu towarzyszy regularne zachowanie. Postępowanie wedle reguły (*resp.* liczenie, dowodzenie) jest pewną społecznie utrwaloną praktyką, wymaga szeregu działań i zachowań, które podlegają społecznej kontroli. Przede wszystkim kierowanie się regułą jest nieodłączne logicznie od pojęcia popełniania błędu. Maszyna nie popełnia błędu, wszystko robi dobrze. Jeśli ktoś kieruje się regułą, to zawsze można zapytać, czy robi to właściwie, czy niewłaściwie. Jak podkreśla Peter Winch, pojęcie reguły nie miało by sensu, gdyby wszystko, co ktoś robi, było równie dobre (por. Winch 1995, s. 41). Z kolei to, czy ktoś postępuje właściwie, czy nie, zależy od istnienia ustanowionego wzorca, a w konsekwencji od kontaktu z innymi i ich oceny. Mówienie o zgodności bądź niezgodności w kierowaniu się regułą wymaga zatem standardu albo kryterium poprawności, które można też nazwać podzielanym wzorem zachowania pewnej wspólnoty. Na przykład osoba, która umie liczyć, umie też wyjaśnić swoje działania, skorygować je, jeśli się pomyli, nauczyć liczenia kogoś innego, uzasadnić kolejne kroki w obliczeniach itd. Czy maszyny (komputery) i szympanśy mogą to wszystko? Gdyby mogły, wówczas moglibyśmy powiedzieć, że działają wedle reguły, liczą, dowodzą, myślą: „Gdybyśmy jednak obserwowali np. zjawisko lekcji pewnego rodzaju, demonstrowania i naśladowania, udanych i nieudanych prób, nagradzania i karania itp.; gdyby w końcu poddany takiej tresurze szympanś był w stanie – jak w pierwszym przykładzie – kreślić figury, których nigdy przedtem nie widział, powiedzielibyśmy zapewne, że jeden szympanś wypisuje reguły, a drugi stosuje się do nich” (*UPM*, cz. VI, § 42).

Według Andrew Hodgesa, Turing wyjaśniał działanie swoich inteligentnych maszyn bez odwoływania się do kontaktu ze światem zewnętrznym, ale także separując myślenie od czynników zmysłowych i emocjonalnych, ograniczając je do dziedzin niewymagających doznań, ruchu czy uczuć (zob. Hodges 2014, s. 564–565). Reprezentował tym samym typową dla matematyków tendencję do traktowania maszyn i kartek papieru jako obiektów czysto symbolicznych, najlepiej nadających się do uchwycenia istoty myślenia. Jednakże zarówno myślenie, jak i liczenie są nie tylko artykułowaniem ciągu symboli, ale przede wszystkim działaniami żywego organizmu. Hodges podkreśla, że:

Jeśli, jak sugerował Alan, u istot ludzkich wiedza i inteligencja rodzą się z interakcji z otoczeniem, to sposób przechowywania owej wiedzy w ludzkich mózgach musi zależeć od charakteru tej interakcji. Struktura mózgu wiąże przechowywane słowa z sytuacjami, w których można ich użyć, z gniewem i łzami, rumieńcami i lękami, które im towarzyszą lub które zastępują (Hodges 2014, s. 565).

Moglibyśmy nazwać to w nawiązaniu do Wittgensteina „normatywnością” myślenia, której brak działaniom maszyn. W dyskretniej maszynie Turinga nie można przechowywać reguł i słów do inteligentnych celów. Trudno wyobrazić sobie inteligencję bez życia, umysł bez komunikacji, myślenie bez doświadczenia. Hodges konkluduje:

W przypadku myślenia szachowego, matematycznego czy technicznego lub dowolnego czysto symbolicznego systemu rozwiązywania zadań za poglądami Alana przemawiały potężne argumenty. Gdy jednak doszło do rozciągnięcia modelu na całą sferę komunikacji międzyludzkiej, zasadnicze pytania pozostały bez choćby próby odpowiedzi (Hodges 2014, s. 565).

5. Na zakończenie

Na koniec ułożmy ze słów Wittgensteina odpowiedź w kwestii myślenia człowieka i myślenia maszyny (komputera). Przytoczmy dwa fragmenty z *Dociekań*:

Spójrz na kamień i przedstaw sobie, że ma on doznania! – Mówimy sobie: jak można było w ogóle wpaść na pomysł, by *rzeczom* przypisywać *doznania*? Równie dobrze można by je przypisywać liczbom! – A teraz spójrz na trzepoczącą muchę i trudność znika natychmiast; ból ma tu o co *zahaczyć*, podczas gdy przedtem wszystko – by tak rzec – było dla niego gładkie (DF, § 284).

Czy nie mógłbym sobie wyobrazić, że ludzie dokoła mnie są automatami, nie mają świadomości, chociaż ich sposób postępowania jest taki sam, jak zawsze? – Gdy sobie to teraz – sam w moim pokoju – przedstawiam, to widzę tych ludzi, jak z nieruchomym wzrokiem (niczym w transie) oddają się swym czynnościom – pomysł trochę niesamowity. A spróbuj tylko trzymać się owego pomysłu w zwykłych warunkach, dajmy na to na ulicy! Powiedz sobie

na przykład: „Te dzieci tam, to są tylko automaty; cała ich ruchliwość jest jedynie automatyczna”. Słowa te przestaną ci cokolwiek mówić, bądź też wytworzysz w sobie poczucie niejakej niesamowitości albo coś w tym rodzaju (*DF*, § 420).

Parafrazując oba paragrafy, powiedzmy tak: spójrz na swój komputer i przedstaw sobie, że może on myśleć! Jak można w ogóle wpaść na pomysł, by rzeczom przypisywać myślenie? Równie dobrze można by je przypisać liczbom. A teraz spójrz na bawiące się w parku dzieci! Trudność natychmiast znika; myślenie ma tu o co zahaczyć, podczas gdy przedtem wszystko było dla niego gładkie. Ale o co „zahacza” tu myślenie?

W odpowiedzi na to pytanie odwołajmy się do rozważań Maurice’a Merleau-Ponty’ego w jego *Fenomenologii percepcji*, dotyczących opisu postrzegania innego człowieka (por. Merleau-Ponty 2001, s. 372–379)¹⁰. Przede wszystkim należy wyzbyć się myślenia obiektywistycznego, to znaczy myślenia, w którym innego umieszczam w świecie przedmiotów, bym mógł go odróżnić od siebie. Ten drugi nie jest bowiem zwykłym przedmiotem jak inne. Jak mówi Merleau-Ponty, jest „bytem dla siebie”, czyli świadomością. Co więcej, aby pomyśleć innego jako prawdziwe Ja, musiałbym pomyśleć siebie jako zwykły przedmiot dla niego, lecz na to nie pozwala mi moja samowiedza. Unikniemy tej aporii, gdy moja percepcja drugiego człowieka nie będzie sprowadzała go do rangi przedmiotu w moim polu widzenia ani mnie do rangi przedmiotu w jego polu widzenia. Jest to możliwe, jeśli moje ciało i ciało innego będziemy postrzegać jako zachowanie. Doświadczam bowiem swojego ciała zawsze jako możliwości pewnych zachowań i pewnego świata. Ciało innego zaś postrzegam, znajdując w nim jakby przedłużenie własnych intencji i znajomy sposób traktowania świata.

Postrzegam innego jako zachowanie, na przykład widzę żal albo gniew drugiego człowieka w jego postępowaniu, na jego twarzy i na jego rękach, niczego nie zapożyczając z „wewnętrznego” doświadczenia żalu lub gniewu, ponieważ żal i gniew są odmianami bycia w świecie, w których nie istnieje podział na ciało i świadomość i które występują zarówno w postępowaniu innego widzialnym w jego fenomenalnym ciełe, jak w moim w własnym zachowaniu, którego doświadczam (Merleau-Ponty 2001, s. 378).

Kiedy moje spojrzenie zatrzymuje się na żywym i działającym ciełe, to otaczające je przedmioty zyskują natychmiast nowe znaczenie, które nie ja im nadaję, lecz inny, wokół którego wytwarza się wir. Mój świat zanika w tym wirze i wtedy dociera do mnie, że nie jest to tylko mój świat, a rzeczy uznawane za moje są traktowane w inny sposób. Tym samym drugi człowiek przestaje być już zwyczajnym fragmentem świata, jest raczej pewnym „widzeniem” świata. Wiem, że jest to drugi Ja, ponieważ to żywe ciało ma taką samą

¹⁰ Na zbieżność poglądów Wittgensteina i Merleau-Ponty’ego w wielu kwestiach zwracano już uwagę w literaturze przedmiotu (zob. np. Romdenh-Romluc 2017; Kuusela 2020).

strukturę jak moje. Podobnie jest dla Wittgensteina: myślenie zahacza o zachowanie, o to, że ja i inny (dzieci bawiące się w parku) tworzymy pewien system, w którym moje ciało i ich ciała są jednością niczym awers i rewers jednego zjawiska, które Merleau-Ponty nazywał „egzystencją”, a Wittgenstein „sposobem życia” (*Lebensform*).

Bibliografia

- Floyd J. (2012), *Wittgenstein's Diagonal Argument: A Variation on Cantor and Turing*, w: P. Dybjer i in. (red.), *Epistemology versus Ontology*, Dordrecht: Springer Science + Business Media.
- Floyd J. (2017), *Turing on „Common Sense”: Cambridge Resonances*, w: J. Floyd, A. Bokulich (red.), *Philosophical Explorations of the Legacy of Alan Turing*, „Boston Studies in the Philosophy and History of Science” 324, s. 103–149.
- Floyd J., Mühlhölzer F. (2020), *Wittgenstein's Annotations to Hardy's Course of Pure Mathematics: An Investigation of Wittgenstein's Non-Extensionalist Understanding of the Real Numbers*, Nordic Wittgenstein Studies, Cham: Springer.
- Hacker P.M.S. (1990), *Wittgenstein. Meaning and Mind. An Analytical Commentary to the „Philosophical Investigations”*, t. 3, Oxford: Basil Blackwell.
- Harwood A. (2020), *Wittgenstein's Remarks on Mathematics, Turing, and Computability*, Master's thesis, University College London, <https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/10093229>.
- Hodges A. (2014), *Alan Turing: Enigma*, przeł. W. Bartol, Warszawa: Albatros.
- Kuusela O. (red.) (2020), *Wittgenstein and Phenomenology*, New York – London: Routledge.
- Merleau-Ponty M. (2001), *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Murawski R. (2001), *O dojrzewaniu świadomości różnicy między prawdziwością a dowodliwością w matematyce*, „Filozofia Nauki” 1 (33).
- Romdenh-Romluc K. (red.) (2017), *Wittgenstein and Merleau-Ponty*, New York – London: Routledge.
- Russell B. (2003), *Wstęp do filozofii matematyki*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Shanker S.G. (1987), *Wittgenstein versus Turing on the Nature of Church's Thesis*, „Notre Dame Journal of Formal Logic” 28 (4), s. 615–649.
- Shanker S.G. (1998), *Wittgenstein's Remarks on the Foundations of AI*, Routledge: London and New York.
- Turing A.M. (1936), *On Computable Numbers, with an Applications to the Entscheidungsproblem*, „Proceedings of the London Mathematical Society” 42 (1), s. 230–265.
- Turing A.M. (1972), *Maszyny liczące a inteligencja*, przeł. D. Gajkiewicz, w: E. Feigenbaum, J. Feldman (red.), *Maszyny matematyczne i myślenie*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Winch P. (1995), *Idea nauki o społeczeństwie i jej związku z filozofią*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Wittgenstein L. (1956), *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik / Remarks on the Foundations of Mathematics*, red. G.H. von Wright, R. Rhees, G.E.M. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein L. (1976), *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics, Cambridge, 1939: From the Notes of R.G. Bosanquet, Norman Malcolm, Rush Rhees, and Yorick Smythies* [cyt. jako: *LFM*], red. C. Diamond, Ithaca – New York: Cornell University Press.
- Wittgenstein L. (1997), *Tractatus logico-philosophicus* [cyt. jako: *TLP*], przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wittgenstein L. (1998), *Niebieski i brązowy zeszyt* [cyt. jako: *NB*], przeł. A. Lipszyc, Ł. Sommer, Warszawa: Wydawnictwo Spacja.
- Wittgenstein L. (1999a), *Kartki* [cyt. jako: *K*], przeł. S. Lisiecka, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Wittgenstein L. (1999b), *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* [cyt. jako: *BPP*], t. I–II, w: tenże, *Werkausgabe*, t. 7, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wittgenstein L. (2000a), *Dociekania filozoficzne* [cyt. jako: *DF*], przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wittgenstein L. (2000b), *The Big Typescript* [cyt. jako: *BT*], w: tenże, *Wiener Ausgabe*, t. 11, red. M. Nedo, Wien – New York: Springer Verlag.
- Wittgenstein L. (2000c), *Uwagi o podstawach matematyki* [cyt. jako: *UPM*], przeł. M. Poręba, Warszawa: Wydawnictwo KR.

P i o t r D e h n e l

Man and Machine, Machine and Man: Wittgenstein and Turing

Keywords: *contradiction, diagonal proof, machine, philosophy of mathematics, thinking*

Ludwig Wittgenstein and Alan Turing met in Cambridge in 1937, both of them working on the foundations of mathematics at the time. The exchange of ideas between them took place at Wittgenstein's 1939 lectures. The article discusses the main topic of this exchange, namely the problem of contradiction in mathematics, and posits that Wittgenstein accepted the version of Cantor's diagonal proof used by Turing in his *On Computable Numbers* (1936). He disagreed, however, with Turing's interpretation and answer to the question: „Can machines think?”.

A n n a J e d y n a k

O poznawczych błędnych kołach

Słowa kluczowe: *błędne koło, empiryzm, indukcja, istota rzeczy, uprawomocnienie, znaczenie*

Tekst niniejszy przedstawia błędne koła, które epistemologiczna refleksja odkryła w działalności poznawczej, zwłaszcza naukowej. Są one dobrze znane i wielokrotnie komentowane, ale na ogół z osobna. Zebranie większej ich liczby razem skłania do przypuszczenia, że nie są to wyjątkowe przypadki, będące skutkiem jakichś lokalnych usterek czy niejasności. Zastanawia mnogość różnego typu sytuacji, w których procesy poznawcze zdają się popadać w kolistość. Być może jest ona w jakiś sposób nieuchronna (a przynajmniej trudna do uniknięcia): albo w samych procedurach poznawczych, albo w ich epistemologicznych rekonstrukcjach, albo w obu tych obszarach. Przyjrzyjmy się bliżej poznawczym błędnym kołom. Wymienione zostaną niżej te najlepiej znane. Pełne wyszczególnienie nie byłoby możliwe ze względu na szczupłość miejsca, a zapewne i dlatego, że niektóre mogą występować w wąskich dziedzinach badawczych, wymykających się ogólnej refleksji.

1. Indukcja niezupełna

Jednym z najbardziej znanych błędnych kół poznawczych jest odkryty przez Davida Hume’a paradoks indukcji (Hume 1963, cz. 3). Wyróżnić można właściwie trzy takie paradoksy, pokrewne sobie, bo wszystkie zakorzenione w indukcji niezupełnej. A do tego czwarty – jako niezamierzony skutek uchylenia poprzednich.

Pierwsze błędne koło jest następujące: co jest epistemologicznie pierwsze – indukcyjne uogólnienia czy zasada indukcji (dalej: ZI), pozwalająca je wyprowadzać z jednostkowych obserwacji? Głosi ona, że jeśli wszystkie zaobserwowane w różnych okolicznościach liczne przedmioty, mające cechę *A*, a zarazem zróżnicowane pod innymi względami, wykazały własność *B*, to wszystkie przedmioty o cesze *A* mają także cechę *B*. Widać tu następujące zapętlenie: ZI, na którą mają się powoływać wnioskowania indukcyjne, wydaje się indukcyjnie wyprowadzona z takich właśnie wnioskowań. A gdybyśmy chcieli ją uprawomocnić z pominięciem tych wnioskowań, powoływałaby się sama na siebie.

Nadto w praktyce nie przypisujemy jej waloru ogólnego. Nie stosujemy jej, gdy sądzimy, że pewne cechy skorelowane są ze sobą w danym zbiorze przedmiotów czysto przygodnie. Stosujemy ZI tylko wtedy, gdy jesteśmy przekonani, że cechy *A* i *B*, do których się ona odnosi, są ze sobą powiązane w sposób mocniejszy niż przypadkowa korelacja. Do stosowania ZI potrzebna jest wiedza nie tylko o współwystępowaniu, ale i o zależnościach między cechami przedmiotów czy zjawisk. Na przykład zatapialność przedmiotu zależy od materiału, z jakiego jest wytworzony, nie zależy natomiast od jego koloru. Zależność tego rodzaju nie zawsze ma zerojedynkowy charakter. Im jest mocniejsza, tym mniej liczna próba wystarczy do uogólnienia (w skrajnym wypadku wystarczy jeden przypadek). A w braku zależności nie wystarczy próba nawet najliczniejsza (nieobejmująca jednak całego zbioru).

I tu mamy drugie zakorzenione w indukcji błędne koło, które przyjmuje następującą postać: aby stosować indukcję niezupełną, trzeba najpierw znać zależność między cechą, stanowiącą wyróżnik obserwowanego zbioru, a cechą, którą u elementów tego zbioru w następstwie obserwacji stwierdzamy. Innymi słowy, trzeba wiedzieć, w jakiej mierze wystąpienie pierwszej cechy wpływa na wystąpienie drugiej. Z kolei znajomość zależności między cechami przedmiotów bierze się nie skądinąd jak z indukcji.

Trzecie błędne koło ujawnia się w konkretnych aplikacjach indukcyjnej wiedzy. Jeśli podczas grzybobrania ani trochę nie interesuję się muchomorami, to dzieje się tak ze względu na znajomość indukcyjnego uogólnienia, że wszystkie muchomory są trujące. Dedukuję z niego, że dotyczy to także tych oto muchomorów, dostrzeganych przeze mnie w lesie. Ale przecież aby wiedzieć, że wszystkie muchomory są trujące, należałoby najpierw wiedzieć, że trujące są także te oto. Przesłanka mojego rozumowania opiera się na jego wniosku. Co prawda o dedukcji w ogólności twierdzi się, że wiedza zawarta we wniosku jest już uprzednio zawarta w przesłankach – ale zwykle przesłanki te pochodzą z różnych źródeł i dopiero zestawienie ich razem pozwala wniosek wyciągnąć. W powyższym przykładzie tak nie jest – wniosek wynika bezpośrednio z jednej przesłanki, która ze swej strony opiera się logicznie m.in. na nim samym.

Gdy mówi się po prostu o paradoksie indukcji, ma się na myśli pierwsze błędne koło, które najbardziej kłopotowało filozofów. Dwa najlepiej znane panacea na nie to indukcja eliminacyjna J.S. Milla (1962, ks. III, IV) i falsyfikacjonizm, wraz z zalecaną na jego gruncie metodą hipotetyczno-dedukcyjną i prymatem teorii nad obserwacją (Duhem 1906; Popper 1977). Rozpatrzmy te panacea kolejno.

2. Indukcja eliminacyjna

Pierwsze rozwiązanie również brnie w błędne koło, choć mniej widoczne od wyjściowego paradoksu indukcji. Indukcja eliminacyjna nastawiona jest na znajdowanie obserwowalnych przyczyn określonego zjawiska. Wychodzi z ogólnej przesłanki, wyodrębniającej zbiór jego hipotetycznych przyczyn. W dalszych przesłankach podaje, w których zaobserwowanych wypadkach wystąpiło, a w których nie wystąpiło badane zjawisko, i kiedy towarzyszyły mu, a kiedy nie towarzyszyły poszczególne jego hipotetyczne przyczyny.

Jeśli indukcja eliminacyjna zawodzi, to nie z przyczyn formalnych (zwłaszcza gdy oparta jest na komplecie potrzebnych obserwacji, często zaaranżowanych eksperymentalnie), lecz z przyczyn materialnych. Właśnie ogólna przesłanka, wskazująca hipotetyczne przyczyny, narażona jest na fałsz. Zjawisk towarzyszących jest nieskończenie wiele, uwagą obejmujemy tylko niektóre, a i z tych nie wszystkie kwalifikujemy jako możliwe przyczyny. Nie kieruje nami przy tym przypadek, ale jakieś racje. Skąd się biorą? Z doświadczenia, wyrażonego w formie intuicyjnych uogólnień lub choćby analogii. Albo więc analogie te są nietrafne, a wtedy wnioskowanie staje się w większym stopniu narażone na błąd materialny, albo (i raczej tak należy przyjąć) u podstaw indukcji eliminacyjnej leży indukcja niezupełna, przed którą ta pierwsza stanowić miała ucieczkę. I oto mamy czwarty paradoks w formie kolistego powrotu na niepożądane pozycje.

3. Teoria i obserwacja

Falsyfikacjonizm unika paradoksów indukcji, gdyż minimalizuje rolę bazy obserwacyjnej, podkreślając inwencję. Wysuwa teorię przed obserwację w sensie zarówno chronologicznym, jak i logicznym. W sensie chronologicznym – gdyż zaleca formułowanie śmiałych hipotez bez odwołania się do szerokiej bazy obserwacyjnej. Co więcej, hipotezy te miałyby być w świetle dostępnych obserwacji mało prawdopodobne. Angażujące w większym stopniu obserwację

eksperymentalne testy hipotez potrzebne są dopiero na dalszym etapie, w kontekście uzasadnienia, lecz nie w kontekście odkrycia. A w sensie logicznym – gdyż falsyfikacjonizm podkreśla teoretyczne skażenie obserwacji: żadna obserwacja nie jest czysta ani bezstronna, lecz osadzona w kontekście uprzednio przyjętych założeń teoretycznych, narzucających jej interpretację (Popper 1977; Kuhn 2001; Feyerabend 1996).

I tu pojawia się kolejne błędne koło. Jeśli skażona teoretycznie obserwacja ma przesądzać między teoriami, zapewne wspierać będzie tę teorię, przez którą została skażona. Jaka jest tedy wartość takiego potwierdzenia i co tu jest w istocie pierwsze? Teoria, wymagająca potwierdzenia ze strony obserwacji, czy obserwacja, ujmowana w świetle teorii? Na to błędne koło zwracał uwagę – na długo przed pojawieniem się takich pojęć jak „falsyfikacjonizm” czy „teoretyczne skażenie obserwacji” – francuski konwencjonalista Édouard Le Roy (1901b, 1901a). Przywoływał różne przykłady, jak: dla sprawdzenia prawa odbicia światła potrzebne jest płaskie zwierciadło, a z kolei dla wytworzenia płaskiego zwierciadła trzeba posłużyć się prawem odbicia światła. Albo: zasadę zachowania energii sprawdzić można tylko w systemach zamkniętych, a sprawdzić, czy system jest zamknięty, można tylko posługując się tą zasadą. Zdaniem Le Roy, uwikłanie praw w błędne koła przenosi się na analogiczne uwikłanie teorii, gdyż teorie to spójne systemy powiązanych wzajemnie praw.

Tradycji filozoficznej nieobce jest pozostawianie na boku niewygodnych czy niewystarczająco owocnych pojęć. Tak też było z zarzuceniem dychotomii „teoria – obserwacja”. W rezultacie uchylone zostało błędne koło dotyczące tego, który z tych dwóch elementów jest logicznie pierwszy w porządku poznawczym. Zarzucenie tej dychotomii wchodzi z różnych przyczyn w krwiociąg myśli epistemologicznej, można się jednak zastanawiać, czy jej zbytnio nie zuboża.

4. Istota rzeczy

Inne błędne koło wywodzi się od Arystotelesa (2003). W jego ujęciu definicja ma chwycić istotę rzeczy. Ma odwoływać się do istotnych, a nie przypadkowych cech definiowanych przedmiotów. A cechy istotne to te, które są niezbędne i wystarczające, aby rzecz kwalifikowała się pod pojęcie, pod które podpada. Co jest zatem pierwsze: istota rzeczy, na którą składają się te cechy przedmiotu, które chwycić ma definicja, czy też definicja, wskazująca istotę rzeczy poprzez odwołanie się do odpowiednich cech? Skąd w pierwszym wypadku miałyby być znana istota rzeczy na etapie predefinicyjnym? Skąd w drugim wypadku miałyby być dana definicja, jeśli dopiero ona ma umożliwić określenie istoty rzeczy?

Trudność tę można próbować obejść metodą indukcyjną, jaką posługiwał się Sokrates w dialogach Platońskich. Jeśli znany jest zakres pojęcia, można, sięgając do konkretnych przykładów, rozpatrywać, jakie to cechy przysługują – razem wzięte – wszystkim przedmiotom podpadającym pod dane pojęcie i tylko im. Jednak niekoniecznie wszystkie takie cechy są istotne, o czym świadczy znany przykład „dwunoga bezpiórego”. Odwołując się do tego określenia definicja człowieka jest wadliwa nie tyle dlatego, że jest nieadekwatna (być może nie była taka przed oskubaniem w celach poglądowych koguta), ile raczej dlatego, że nie chwyta istoty człowieczeństwa. Zatem metoda indukcyjna, jeśli polegać wyłącznie na niej, może być zwodnicza. Nadal pozostaje problem, jak wyróżnić cechy istotne spośród wszelkich cech, jakie metoda ta pozwala rozpoznać. Na cechy istotne wskazuje definicja, ale aby ją sformułować, trzeba wcześniej wiedzieć, które cechy są istotne.

Nadto ta sama rzecz podpada pod różne pojęcia, toteż jako istotne dla niej wskazywane mogą być w odmiennych kontekstach różne jej cechy, zależnie od tego, jaką nazwą akurat została opatrzona. Np. inne są cechy istotne Sokratesa jako żywego organizmu, inne – jako człowieka, a jeszcze inne – jako filozofa. Żadna rzecz nie ucieleśnia sama przez się jakiejś jednej istoty, gdyż opatrywana może być różnymi nazwami. Kłopoty z Arystotelesowską „istotą rzeczy” wskazały nowożytnym badaczom jej nieuchwytność i brak epistemologicznego punktu wyjścia w jej zgłębianiu. Skłoniły ich do zaniechania jej poszukiwań i zajęcia się zamiast tego ustalaniem ilościowych związków między zjawiskami obserwowalnymi.

Obecnie „istota rzeczy” zdaje się przeżywać renesans na gruncie esencjalizmu – ale niekoniecznie z uwikłaniem w błędne koło. Esencjalizm przypisuje rzeczom niejawną strukturę, w której upatrywać można spadkobierczynię dawnej istoty rzeczy (Putnam 1998). To ta struktura stanowić ma o tym, czym naprawdę rzeczy są. Problem w tym, że niekiedy jest niewystarczająco poznana lub niedostępna identyfikacji. Dostępne są jedynie obserwowalne cechy rzeczy, niewarte tego, aby na ich podstawie ukuwać pojęcia, pod które miałyby te rzeczy podpadać. Pod wspólne pojęcie mają bowiem podpadać rzeczy o tej samej strukturze. Gdy jednak nasza wiedza jest powierzchowna, a struktura nieodkryta, możemy nie mieć pewności, czy używamy pojęć zgodnie z powyższym zamysłem¹.

Struktura pojęta absolutnie, jako niezależne od podejścia badawczego samo jądro różnych postaci bytu (odmienne dla każdej z nich), dziedziczy kłopoty Arystotelesowskiej istoty. Znajomość esencji wskazałaby „prawdziwe” znaczenie nazw i uwolniłaby użytkowników języka od posługiwania się nimi na poły na ślepo. Z drugiej strony, na wspólną strukturę rzeczy wskazuje nie co innego, jak uzasadnione ontologicznie znaczenie nazw. Od czego wówczas zacząć?

¹ Obawa o to gnębi, ze zrozumiałych względów, początkujących amatorów grzybobrania.

Jednak strukturę niekoniecznie pojmować trzeba w sposób absolutny. Można to pojęcie zawęzić np. do struktury chemicznej lub genomu, wyróżniając tym samym pewne podejście badawcze, przydatne w określonych sytuacjach. Struktury stają się wskutek tego lepiej uchwytnie, odkrywalne empirycznie, wyraźniej jawi się kierunek ich badania – lecz zarazem tracą absolutny charakter. Zrelatywizowane zostają do potrzeb poznawczych i technik badawczych. Można przyjąć, że świat nie wyróżnia esencji rzeczy, ale my je wyróżniamy i nadajemy rzeczom nazwy stosownie do tego, co dla nas jest ważne poznawczo i praktycznie (Whorf 1982; Dummett 2014). Wskutek tego możliwe jest wyplątanie się z metafizycznego błędnego koła bez zarzucania pojęcia istoty. Oto, jak pisze o tym współczesny esencjalista: „Postulowanie jakiegoś zbioru «ostatecznych» przedmiotów, umebłowania świata, czy czegoś w tym rodzaju, czego istnienie jest *absolutne*, w żadnej mierze nie zrelatywizowane do dyskursu, [...] jest po prostu reanimowaniem upadłego przedsięwzięcia tradycyjnej metafizyki” (Putnam 1998, s. 266). Inny filozof nazywa swoje poglądy esencjalistycznym fallibilizmem, w którym kierunek poszukiwania istoty danych obiektów wyznaczony jest przez potrzeby poznawcze, a zarazem dociekanie jej bywa, jak cała wiedza empiryczna, odwoływalne i omylne. W konsekwencji znaczenie nazw (optymalne ze względu na nasze potrzeby, lecz nieoczywiste) bywa rozpoznawane błędnie (Grobler 2000, s. 62, 80).

5. Testowalność i znaczenie

Na gruncie empiryzmu logicznego znaczenie zdania jest wyznaczone przez metodę jego testowania. Kryterium to eksplikowane było na przeróżne sposoby, od restrykcyjnych do coraz bardziej liberalnych. Zmiany wymuszane były przez coraz to nowe niepożądane konsekwencje, jakie pociągały za sobą kolejne wersje (Jedynak 1998). Niezmienna pozostawała jedynie myśl przewodnia, że zdanie znaczy cokolwiek empirycznie w takiej mierze, w jakiej daje się testować, a jego znaczenie sprowadza się do sposobu jego testowania.

Co jednak począć z niezaprzeczalnym faktem, że dla wielu zdań mozolnie poszukiwano metody weryfikacji, często z pomyślnym rezultatem, a jedną z podstaw tych poszukiwań było nie co innego, jak uprzednie rozumienie, co takiego te zdania głoszą? Utożsamienie znaczenia z metodą weryfikacji prowadzi do następującego błędnego koła: aby wyznaczyć sposób sprawdzania danego zdania (czyli jego znaczenie), trzeba najpierw znać jego treść (czyli rozumieć jego znaczenie). Z drugiej strony, gdy zdaniu zasadnie odmawia się możliwości weryfikacji, można to zrobić tylko wtedy, gdy wie się, co takiego ono głosi. Zatem na podstawie znajomości znaczenia zdania odmawia mu się znaczenia!

Wspomniane błędne koło jest na pewno mniej kłopotliwe niż inne wymienione wcześniej, zwłaszcza te związane z nieusuwalnymi procedurami poznawczymi. Tutaj źródłem problemu jest arbitralna redefinicja pojęcia znaczenia, z jednoczesnym przemilczeniem, że w pewnych kontekstach zachowane zostaje jego użycie w dawnym znaczeniu. Pewne remedium znaleźć można w odróżnieniu tych dwóch pojęć, np. w postaci pary: *znaczenie* (dawne) i *znaczenie empiryczne* (nowe, weryfikacjonistyczne). Choć nie bardzo było to po myśli neopozytywistów, zdarzało im się ku temu skłaniać.

6. Analityczność na tle empiryzmu

W *Dwóch dogmatach empiryzmu*, chyba najczęściej cytowanej XX-wiecznej pracy z filozofii języka, Willard V. Quine (1969) przekonuje, że dwa ważne pojęcia semiotyczne – analityczność i synonimiczność – uwikłane są wzajemnie w pośrednie błędne koło definicyjne: analityczność to własność zdań otrzymanych z prawd logicznych wskutek wymiany niektórych ich wyrażenń składowych na ich synonimy, a synonimiczność to relacja między wyrażeniami, których wzajemna wymiana w obrębie zdania analitycznego sprowadza to zdanie do prawdy logicznej. Dla uniknięcia błędnego koła należałoby pozostawić tylko jedną z tych definicji, podczas gdy drugie pojęcie, występujące w jej definiensie, wymagałoby innej, niezależnej definicji. Quine przekonuje, że nie da się tego zrealizować. Nie dysponujemy bowiem żadnymi empirycznymi kryteriami stosowalności pojęć analityczności czy synonimiczności. A introspekcyjnej kompetencji biegłego użytkownika języka nie ceni Quine równorzędnie ze świadectwami empirycznymi i nie sądzi, by mogła być na niej oparta rzetelna nauka. Rozwiązanie, które proponuje, to zarzucenie dychotomii „analityczne – syntetyczne” oraz tradycyjnego pojęcia analityczności².

W miejsce analityczności i innych pojęć semiotycznych, którym zarzuca brak empirycznych kryteriów stosowalności, proponuje Quine pojęcia zbliżone, lecz o empirycznej proveniencji, wywiedzione z zachowań językowych członków badanej społeczności w obliczu określonych bodźców. Nowe pojęcia, dla odróżnienia od tradycyjnych pierwowzorów, opatruje przydawką „bodźcowa” (analityczność bodźcowa, synonimiczność bodźcowa itp.). Mają być użyteczne m.in. w sytuacji przekładu radykalnego, czyli przekładu kompletnie nieznanego badaczowi języka na jego własny język. Jako że wszelka wiedza empiryczna jest odwoływalna, wiedza o obcym języku uzyskana tą drogą ma nie wykraczać poza status hipotez (Quine 1999). Nadto te same dane mogą być wyjaśniane konku-

² Jeszcze dalej idzie Donald Davidson (1991), postulujący zarzucenie odróżnienia schematu pojęciowego od wyrażanych za jego pomocą treści. Powodem jest brak empirycznych kryteriów stosowalności dla pojęcia niewspółmiernych schematów pojęciowych.

rencyjnymi hipotezami, co prowadzi Quine'a do tezy o niezdeterminowaniu przekładu: można dokonać go alternatywnie, z zachowaniem zgodności ze świadectwami, gdyż nie determinują go one w jedyny możliwy sposób.

Sytuacja przekładu radykalnego wskazuje na jeszcze inne błędne koło. Badaczowi nieznane są na wstępie ani znaczenia wyrażen przekładanego języka, ani przekonania jego użytkowników. Znajomość znaczeń pozwoliłaby mu odtworzyć przekonania, a z kolei znajomość przekonań pozwoliłaby trafnie domniemywać znaczenia obcojęzycznych wypowiedzi wobec różnych bodźców. Jednak radykalność przekładu właśnie na tym polega, że żaden z tych punktów wyjścia nie jest dostępny. Pomyłki badacza w jednym obszarze mogą być kompensowane innymi z drugiego obszaru, tak że ogół domniemań pozostaje zgodny ze świadectwami. Można powiedzieć, że niezdeterminowany jest nie tylko sam przekład, ale i przekład w pakiecie z przekonaniami użytkowników badanego języka. Donald Davidson (1991) zaproponował jako punkt wyjścia z tego zapętlenia założenie o maksymalizacji zgody, czyli o jak najdalej idącym podobieństwie badanych przekonań do naszych. Za założeniem tym przemawiają jednak względy nie tyle merytoryczne, ile raczej pragmatyczne.

Pojęcie analityczności, popadające w ujęciu Quine'a w błędne koło definicyjne, podzieliło poniekąd losy pojęcia istoty rzeczy. Jedno i drugie popada w błędne koło z powodu empirycznej nieuchwytności. Jedno i drugie zostało wskutek tego zarzucone lub przynajmniej uznane za mało przydatne. Po czym każde doczekało się swojej słabszej eksplikacji, wymykającej się błędnym kołom. W miejsce „istoty rzeczy” pojawiła się współczesna „struktura”, pojęta relatywnie do potrzeb poznawczych, a w miejsce tradycyjnych pojęć semiotycznych – pojęcia bodźcowe. Te ostatnie nie zrobiły wprawdzie oszałamiającej kariery, niemniej zagadnienia dotyczące tradycyjnie pojętej analityczności straciły wiele na nośności.

7. Holizm

Sytuacja przekładu radykalnego to wypadek łącznego testowania koniunkcji hipotez, nie zaś każdej z nich z osobna. Na takie właśnie łączne testowanie wskazuje w wymiarze ogólnym holizm. Teza Duhema-Quine'a głosi, że w naukach empirycznych inne testowanie nie jest możliwe, gdyż izolowane zdania teoretyczne nie mają właściwych tylko dla siebie konsekwencji empirycznych (Duhem 1906; Quine 1999, 1977a). Mają je tylko całe koniunkcje tych zdań. Tak pojęty holizm metodologiczny udziela w tradycji empirycznej wsparcia holizmowi semantycznemu, zgodnie z którym znaczenie poszczególnych wyrażen jest wtórne wobec znaczenia większych całości, w obrębie których one występują. Skoro bowiem znaczenie zdań wyznaczone ma być przez ich

obserwacyjne konsekwencje, a takowe przysługują tylko złożonym teoriom, tedy jednostkami sensu są nie izolowane zdania, lecz całe teorie. A w skrajnej wersji – nauka jako całość (Quine 1969, 1977b).

Decyzja, który człon (lub człon) koniunkcji zdań teoretycznych uznać w obliczu fałszywych jej konsekwencji za sfalsyfikowany, pozostaje w gestii badacza. W praktyce nie jest całkiem dowolna ani przypadkowa. Zwykle oszczędza te zdania, które badacz skądinąd uważa za lepiej uzasadnione od innych. Na jakiej podstawie? Pojawia się tu błędne koło metodologiczne: z jednej strony poszczególne zdania teoretyczne mają podlegać testom tylko w koniunkcjach, z drugiej, gdy dochodzi do decyzji o falsyfikacji konkretnych członów koniunkcji, angażowane są przekonania o zróżnicowaniu stopnia uzasadnienia tych poszczególnych członów, które przecież miały czerpać uzasadnienie tylko z testowania złożonych całości.

W odniesieniu do holistycznej wersji empiryzmu wskazano jeszcze jedno błędne koło – którego odpowiednik zresztą dostrzec można także we wcześniejszej wersji nieholistycznej (Zabłudowski 1993). Problemy napotyka bowiem już samo przypisanie teoriom ich empirycznych konsekwencji, zwłaszcza na gruncie podejścia Quine’owskiego. Jakiej bowiem natury miałyby być wynikanie obserwacyjnych konsekwencji z teorii? W grę wchodzi trzy możliwości: 1) wynikanie logiczne, 2) wynikanie analityczne, 3) wynikanie bodźcowe. *Ad 1)* Aby mogło zachodzić wynikanie logiczne, potrzebne byłyby odrębne postulaty znaczeniowe dla poszczególnych terminów teoretycznych. A na takowe miejsca tutaj nie ma. I oto mamy błędne koło: jednostką sensu ma być złożona całość, lecz aby jej sens zidentyfikować, potrzebujemy sensu jej fragmentów, wtórnego wobec sensu całości. Szczególna trudność występuje, gdy testowana koniunkcja zawiera obok zdań empirycznych sprawdzane łącznie z nimi prawa logiki – którą to możliwość dopuszczał Quine (1977c). *Ad 2)* Na wynikanie analityczne nie ma tu miejsca wobec krytyki pojęcia analityczności, uwikłanego we wspomniane wyżej błędne koło z pojęciem synonimiczności. *Ad 3)* Wynikanie bodźcowe (brane pod uwagę tylko w wersji holistycznej) w przeciwieństwie do dwóch poprzednich nie angażuje błędnego koła, lecz drastycznie zubaża poznawczy wymiar teorii. Sprowadza jej treść do treści jej obserwacyjnych konsekwencji, która nie różni się od nich na poziomie świadectw behawioralnych.

8. Kontekstualizm

Kontekstualizm można interpretować jako uogólnienie holizmu. W myśl kontekstualizmu semantycznego dla określenia znaczenia wyrażeń potrzebny bywa nie tylko werbalny kontekst wypowiedzi, ale i szerszy pragmatyczny kon-

tekst pozawerbalny. W myśl kontekstualizmu metodologicznego taki sam szerszy kontekst bywa potrzebny, aby przesądzić, czy pewne zdania można uznać za wyraz wiedzy, a dokładniej – czy są one wystarczająco uzasadnione (gdyż w myśl klasycznej koncepcji wiedzy koniecznym jej warunkiem jest uzasadnienie). Nie ma zresztą między jednym i drugim kontekstualizmem ostrej granicy: kontekst pragmatyczny, przesądzając warunki prawdziwości zdań, określa zarówno znaczenie tych zdań, jak i ich uzasadnienie w obliczu danych faktów. Jak się okaże, koncepcje te nie są wolne od kłopotów.

Radykalny kontekstualizm semantyczny głosi, że zdania poza kontekstem nie mają ani określonego znaczenia, ani warunków prawdziwości, ani wartości logicznej. Zyskują je dopiero w kontekście. Paul Grice zauważył tu następujące pragmatyczne błędne koło: z jednej strony tylko wtedy możemy wiedzieć, co wypowiedź znaczy w danym kontekście, gdy wiemy uprzednio, co takiego znaczy ona poza nim. W przeciwnym razie nie ma czego w owym kontekście osadzać. Z drugiej strony nawet minimalny sens wypowiedzi ma być każdorazowo wywodliwy z kontekstu (Jaszczołt 2016). Co jest zatem pierwsze: mnogie konteksty, różnicujące znaczenie równobrzmiących wyrażań, czy choćby minimalny sens wyrażań wziętych *in abstracto*? Jedno zdaje się zakładać drugie i *vice versa*.

Kontekstualizm metodologiczny zмага się z problemem sceptycyzmu. Być może w każdej sytuacji pozory mylą, toteż niczego z całkowitą pewnością wiedzieć nie można. Mimo to operujemy pojęciem wiedzy, gdyż w kontekstach o niewygórowanych standardach epistemicznych jest ono zadowalające i użyteczne mimo ryzyka pomyłki. O tym, czy dane uzasadnienie można uznać za wystarczające, decyduje kontekst, a zwłaszcza wspomniane standardy. Uzasadnianie danego przekonania wymaga wykluczenia przekonań alternatywnych, przy czym szczególnej uwagi wymagają przekonania istotne, tj. takie, które w zasadzie mogłyby być prawdziwe. Inne niejako eliminują się same, bo są zbyt dziwne, zbyt nieprawdopodobne, niepasujące do naszego świata, zatem nie ma potrzeby poważnie się nimi zajmować (Wieczorek 2010, s. 104–109; Dretske 1970). Co takiego pozwala nam jednak odróżnić wśród przekonań alternatywnych istotne od nieistotnych? Wydaje się, że jedynie nasza zdroworozsądkowa, utarta wiedza o świecie. I tu pojawia się błędne koło: aby przesądzić, co takiego wiemy, potrzebujemy przedtem umieć odróżniać alternatywne możliwości istotne od nieistotnych. A odróżnienia tego dokonać możemy tylko na gruncie jakiejś wiedzy³.

³ Zauważmy na marginesie, że w opisany sposób, eliminujący z góry możliwości uznane za dziwaczne i nieistotne, funkcjonuje Kuhnowska nauka normalna, ignorująca anomalie zapowiadające przełomy.

9. Systemy aksjomatyczne

W dedukcyjnych systemach aksjomatycznych w stadium intuicyjnym aksjomaty odgrywają rolę definicji terminów pierwotnych i rolę tez pierwotnych. Tezy czerpią uzasadnienie ze znaczenia terminów pierwotnych, a zarazem pełnią funkcję definicji kontekstowych dla tych terminów. Jedno zakłada drugie i *vice versa*, co wskazuje na kolejne błędne koło. Postulat, by rozumieć terminy pierwotne tak, ażeby tezy były prawdziwe, nie zapewnia tym pierwszym jednoznaczności. Stąd podatność na różne interpretacje czy modele takich systemów. Unikają tej trudności systemy niezinterpretowane.

10. Wnioski

Wśród epistemologicznych błędnych kół niektóre dotyczą genezy poznania, jego pierwszych kroków. Takie są np. paradoksy indukcji. Inne są konsekwencją przyjęcia określonych pojęć czy poglądów wyjściowych, takich jak empirystyczna koncepcja sensu albo behawioryzm. Jeszcze inne są rezultatem naszych konstrukcji, jak np. w wypadku intuicyjnych systemów aksjomatycznych.

Nie zawsze może być łatwo o *consensus* co do zakwalifikowania na tle opisanego podziału tego czy innego błędного koła. Na przykład może być rzeczą dyskusyjną, czy opiera się ono na pewnych filozoficznych lub metodologicznych przekonaniach, które można uchylić, czy też uczynić tego nie można, gdyż przekonania alternatywne nie są zgodne z faktycznym przebiegiem procesów poznawczych i z tego powodu fałszywe. Albo czy pojęcie, którego użycie prowadzi do zapętlenia, może zostać zarzucone bez istotnego zubożenia podejmowanej problematyki. Na ogół zwolennicy poglądów skutkujących błędnym kołem, przekonani o ich słuszności, postrzegają problem jako nieuchronny, na podobieństwo problemu indukcji. Inni natomiast mogą w błędnym kole upatrywać argumentu na rzecz zarzucenia jego teoretycznych podstaw wyjściowych. W każdym razie faktem jest, że poglądy, z których wyrastają błędne koła, raczej nie cieszą się powszechną zgodą, lecz budzą kontrowersje. Zaliczyć do nich można np. wspomniany holizm, o którego zakresie stosowalności można dyskutować. Podobnie można zastanawiać się nad zakresem stosowalności indukcji niezupełnej: wprawdzie nie daje się ona wyrugować z poznania potocznego, ale ze względu na jej paradoksy miała być w rekonstrukcji procedur naukowych zastąpiona innymi typami rozumowania. Podział na wspomniane trzy typy błędnych kół jest niebagatelny, gdyż różnej wagi są kłopoty, jakich one przysparzają.

Najmniej kłopotliwe wydają się błędne koła ostatniego typu. Wszak ustereka może tkwić w naszych zamysłach konstrukcyjnych. Może należy je skory-

gować, a może ujawnić jakieś przemilczane założenia, które pozwolą uchylić problem. W wypadku błędnych kół drugiego typu możliwa jest zmiana wyjściowych pojęć i założeń na takie, które już nie generują kłistości. Najkłopotliwsze wydają się błędne koła pierwszego typu. Dotyczą początków poznania, a przecież poznanie jest faktem.

Nasuwa się podejrzenie, że koła te występują nie w rzeczywistej praktyce badawczej, lecz w naszej niedoskonałej reprezentacji mentalnej poznania.

Konkretne akty poznawcze obejmują skromne fragmenty poznania jako takiego. W ich wypadku jakieś punkty wyjścia są już zwykle dane jako rezultat uprzednich aktów poznawczych. Te uprzednie z kolei też opierały się na choćby najskromniejszej wiedzy czy jakiejś orientacji w otoczeniu. Nad poszczególnymi fragmentami działalności poznawczej nie wisi groźba błędnego koła, a przecież realne poznanie z takich konkretnych aktów się składa (pojawia się za to widmo regresu w nieskończoność, ale o tym później). Błędne koło ujawnia się, gdy chcemy ujmować poznanie w całości jako takie; gdy nie wyróżniamy w nim konkretnych aktów, lecz pytamy ogólnie, jaki element jest w nim logicznie i zapewne także genetycznie pierwszy w stosunku do innego – po czym natrafiamy na wzajemne zapętlenie: jedno zdaje się zależeć od drugiego i *vice versa*.

Szansę uwolnienia się od błędnych kół daje porzucenie tej perspektywy. Dokonując bowiem takiego uogólnienia, zaniedbujemy fakt, że poznanie rozwija się raczej spiralnie niż kolistnie. Nawiązując do przykładu indukcji, z każdym użytecznym praktycznie wnioskowaniem indukcyjnym wzrasta nasze zaufanie do zasady indukcji, a wraz z coraz większym do niej zaufaniem wiarygodniej traktujemy kolejne indukcyjne uogólnienia. Na pytanie: co jest lub było pierwsze? – odpowiedzieć można bez wspomnianych kłopotów w odniesieniu do realnych, konkretnych działań poznawczych. Nie uda się to, gdy operujemy schematycznym, uproszczonym modelem poznania, wyróżniając w nim pewne elementy nie jako pozostające we wzajemnej współzależności w niezliczonych aktach poznawczych (np. właśnie zasadę indukcji i ogólne prawa nauki), lecz jako uogólnione i wzajemnie odrębne. Model taki jest nabyt sztuczny i nie przystaje do realiów. Nie może skończyć się to inaczej niż błędnym kołem. Tego rodzaju aspiracja epistemologiczna idzie za daleko i pokazuje zarazem ograniczenia naszego racjonalnego myślenia. Nie może ono wyjść poza samo siebie i pytać o własne dokonania jako o całość, która ma być uprawomocniona. Może jedynie pytać o fragmenty umieszczone w kontekście szerszej całości, z której miałyby czerpać prawomocność. Pocieszające jest to, że niepożądane konkluzje w postaci błędnych kół nie dotyczą realnego poznania (bo realne są tylko jego konkretne akty), lecz naszej mentalnej reprezentacji poznania, aspirującej do ogólnego ujmowania zagadnień konkretnych. Problem, który doczekał się niepożądanego konkluzji, odbiega zatem od problemów realnych. Występuje w epistemologicznych reprezentacjach poznania, lecz nie-

koniecznie w nim samym. Pojawia się wraz z dążeniem do uprawomocnienia procesu poznawczego tego czy innego rodzaju, pojętego w sposób uogólniony, a nie wraz z samym takim procesem.

Interesująco pisze o tym Adam Grobler, komentując błędne koło dostrzeżone przez Davidsona (z braku miejsca jedynie bardzo krótko wspomniane powyżej):

układy pojęciowe, z jednej strony, są niezbędne do formułowania jakichkolwiek rezultatów poznania dyskursywnego, czy w ogóle mniemań, z drugiej strony zaś do budowy układu pojęciowego niezbędne jest jakieś uprzednie poznanie czy choćby mniemanie. Bez niego nie ma bowiem mowy o kryteriach identyfikacji jakichkolwiek przedmiotów pojęć. Na pozór stajemy wobec błędnego koła. [...] Jednak wiedza lub system akceptowalnych mniemań nie musi tworzyć z układem pojęciowym zamkniętego kręgu. Relację między nimi można pojmować na wzór relacji jajka i kury. I choć pytanie o to, co było najpierw, wydaje się nader kłopotliwe, to przecież nie z powodu groźby błędnego koła. Jajko bowiem nie od tej kury pochodzi, która się z niego wykluwa, a kura nie to jajko znosi, z którego na świat wyszła (Grobler 2000, s. 70).

A co z regresem w nieskończoność? Być może niejedna diagnoza poznawczego błędnego koła to nie całkiem adekwatnie wyrażona niewiedza, jak to się wszystko zaczęło. W tym wypadku pytanie „co było pierwsze?” nie operuje *de facto* na uniwersaliach, na ich logicznym czy genetycznym porządku, lecz dotyczy konkretnych, a dokładniej: pierwszego poznawczego kroku czy kroków. Za intencją takiego pytania kryje się zapewne kwestia regresu w nieskończoność i dążenie do położenia mu kresu.

Zdaje się, że u zarania poznania próżno by szukać jego prawomocności. Początkowo (w sensie i gatunkowym, i osobniczym) jest ono instynktowne, nawykowe, odziedziczone po naszych zwierzęcych przodkach, podążające drogą wyznaczoną przez statystyczną skuteczność. Podobnie postrzegał Hume indukcję. Wywodził ją z nawyku i ze względu na ówczesne silne standardy prawomocności odmawiał jej miana rzetelnego poznania. Choć standardy te osłabły i nie odmawia się dziś racjonalności wielu zawodnym wnioskowaniom, być może najwcześniejsze poznanie, kształtujące się drogą prób, błędów i stopniowego kumulowania doświadczeń, pozostawiałoby wiele do życzenia nawet w myśl tych słabszych wymogów. Ale właśnie ono może stanowić odpowiedź na pytanie, co było pierwsze.

Rozum nie jest samowystarczalny, choć w poznaniu, którego granice przekroczyliśmy u zarania człowieczeństwa, jest niezastąpiony. Od dawna wiadomo, że potrzebuje empirycznych przesłanek, aby miał na czym operować, budując wiedzę o świecie. Ale wymykają mu się nie tylko genetycznie pierwsze źródła poznania. Wymykają mu się także próby uprawomocnienia najwcześniejszych i najprostszych form poznania – próby, które miałyby być przeprowadzone w drodze samoodniesienia na jego własnych warunkach, w myśl jego dojrzałych standardów.

Bibliografia

- Arystoteles (2003), *Dzieła wszystkie*, t. 1: *Kategorie, Hermeneutyka, Analityki pierwsze, Analityki wtóre, Topiki, O dowodach sofistycznych*, przeł. K. Leśniak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Davidson D. (1991), *O pojęciu schematu pojęciowego*, przeł. J. Gryz, w: B. Stanosz (red.), *Empiryzm współczesny*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 280–297.
- Dretske R. (1970), *Epistemic Operators*, „Journal of Philosophy” 67, s. 1007–1023.
- Duhem P. (1906), *La théorie physique, son objet, sa structure*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Dummett M. (2014), *Logiczna podstawa metafizyki*, przeł. W. Sady, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Feyerabend P.K. (1996), *Przeciw metodzie*, przeł. S. Wiertlewski, Wrocław: Siedmioróg.
- Grobler A. (2000), *Prawda a względność*, Kraków: Aureus.
- Hume D. (1963), *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Jaszczołt K.M. (2016), *Minimalizm a kontekstualizm semantyczny*, w: J. Odrowąż-Sypniewska (red.), *Przewodnik po filozofii języka*, Kraków: Wydawnictwo WAM, s. 473–500.
- Jedynak A. (1998), *Empiryzm i znaczenie*, Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii UW.
- Kuhn T.S. (2001), *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromecka, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Le Roy É. (1901a), *De la valeur objective des lois physiques*, w: *Séance du 28 mars 1901*, „Bulletin de la Société Française de la Philosophie” 1, s. 5–32.
- Le Roy É. (1901b), *Un positivisme nouveau*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 9 (2), s. 138–153.
- Mill J.S. (1962), *System logiki*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Popper K.R. (1977), *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Niklas, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Putnam H. (1998), *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Quine W.V. (1969), *Dwa dogmaty empiryzmu*, w: tenże, *Z punktu widzenia logiki*, przeł. B. Stanosz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 35–70.
- Quine W.V. (1977a), *Miejsce pragmatystów w empiryzmie*, w: tenże, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, przeł. B. Stanosz, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 145–162.
- Quine W.V. (1977b), *Prawda konieczna*, w: tenże, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, przeł. B. Stanosz, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 95–105.
- Quine W.V. (1977c), *Zakres i język nauki*, w: tenże, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, przeł. B. Stanosz, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 27–47.

- Quine W.V. (1999), *Słowo i przedmiot*, przeł. C. Cieśliński, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Whorf B.L. (1982), *Język, myśl i rzeczywistość*, przeł. T. Hołówka, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Wieczorek R. (2010), *Kontekstualizm jako współczesna próba odpowiedzi na problem sceptycyzmu*, Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii UW.
- Zabłudowski A. (1993), *O Quine'a teorii niezdeterminowania przekładu*, w: B. Stanosz (red.), *Filozofia języka*, Warszawa: Fundacja Aletheia, s. 174–193.

A n n a J e d y n a k

About Cognitive Vicious Circles

Keywords: *empiricism, essence, induction, meaning, validation, vicious circle*

The author reveals the numerous vicious circles in which cognitive activity seems to be entangled. Some are well-known and much-discussed, others less widely publicized. Reflection on them leads to the conclusion that they occur more in the mental representation of cognition than in its specific acts. Furthermore, it is impossible to rationally validate cognition as a whole. This can only be done with respect to its individual fragments (excluding the least advanced, semi-instinctive ones).

K a r o l M i l c z a r e k

Alfred Mele – dwie ekwiwokacje w dyskusji o słabości woli

Słowa kluczowe: *akrazja, A. Mele, pragnienie, racjonalność, słaba wola*

Problem słabości woli (akrazji¹) współcześnie przybrał formę pytania o specyficznego rodzaju działania. Są to przejawy słabości woli, określane także jako działania niepowściągliwe czy też akratyczne, zwykle definiowane jako wolne, intencjonalne działania wbrew najlepszemu sądowi. Jedną z aktualnie najbardziej oddziałujących koncepcji mających wyjaśnić naturę tych działań proponował amerykański filozof Alfred Mele, który w książkach *Irrationality* (Mele 1987), *Autonomous Agents* (Mele 1995) oraz *Backsliding* (Mele 2012), a także licznych artykułach poświęconych miejscu słabości woli w teorii działania intencjonalnego przedstawił oryginalną teorię działania akratycznego.

Na wstępie warto odpowiedzieć na pytanie, dlaczego słabość woli miałaby stanowić wyzwanie dla filozoficznej teorii działania. Jest tak, ponieważ – jak wskazuje na poziomie metateoretycznym sam Mele – ludzkie działanie można analizować z dwóch perspektyw: motywacyjnej oraz intelektualnej. Pierwszą daje się zastosować do wszystkich organizmów żywych i jest stosowana w badaniach empirycznych, gdyż pozwala na umieszczenie działań w porządku naturalnych przyczyn. Jeśli byłby to jedyny sposób opisu, wyjaśnienie działań

Karol Milczarek, Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii, ul. Krakowskie Przedmieście 3, 00-047 Warszawa; e-mail: kj.milczarek3@uw.edu.pl, ORCID: 0000-0002-0497-7252.

Dziękuję Michałowi Barczowi i Marcie Zarębie za wszystkie komentarze i uwagi do wcześniejszych wersji tego tekstu.

¹ Pomijam tu skądinąd interesującą dyskusję na temat zasadności utożsamienia klasycznego pojęcia akrazji z potocznym określeniem słabości woli – a właściwie z angielskim *weakness of will* / *weak will* (zob. Mele 2010; May, Holton 2012).

akratycznych nie stanowiłoby problemu, ponieważ wystarczyłoby uznać, że sprawca był po prostu bardziej zmotywowany do podjęcia działania, którego nie uważa za najlepsze. Między pewnym działaniem a oceną, że najlepiej będzie się od niego powstrzymać, nie ma ani logicznej, ani nomologicznej sprzeczności. Jednak druga perspektywa, wywodząca się z potocznej praktyki wyjaśniania działań poprzez przypisywanie sprawcom stanów umysłowych, a w zachodniej filozofii obecna w zasadzie od momentu jej narodzin, bo od czasów rozpoczęcia myślenia o człowieku jako o zwierzęciu racjonalnym, włącza w dyskusję pytanie o racje. Stosuje się ona do podmiotów racjonalnych, których działania wyjaśniane są przez żywione nastawienia psychologiczne o treści propozycyjalnej (tzw. nastawienia sądeniowe). Z tej perspektywy działania niepowściągliwe są *prima facie* niemożliwe, bowiem każdemu (a przynajmniej każdemu wolnemu) działaniu powinien odpowiadać kierujący działaniem osąd praktyczny, głoszący że to właśnie działanie jest najlepsze do podjęcia. Dzięki przypisaniu takiego osądu, działanie sprawcy staje się zrozumiałe – umieszczone w porządku racji. Na przecięciu obu tych perspektyw rodzi się problem słabości woli (Mele 2012, s. 60–64).

Wyjaśnienie słabości woli stanowi szczególne wyzwanie dla zwolenników przyczynowej teorii działania intencjonalnego, ponieważ – zgodnie z klasycznym Davidsonowskim ujęciem (Davidson 1963/1980) – na jej gruncie racje (pragnienia i przekonania) służące do wyjaśniania działań są jednocześnie ich przyczynami². W wypadku teorii postulujących większą różnorodność zjawisk mentalnych niezbędnych do sformułowania adekwatnego przyczynowego wyjaśnienia działania intencjonalnego (np. uwzględniających najlepsze sądy oraz intencje, a także zdolność samokontroli, jak głosi m.in. autorska koncepcja Melego) obecny jest ten sam problem, gdyż wszystkie ogniwa pośredniczące między racjami sprawcy a jego zachowaniem także pozostają w dwoistym – przyczynowym i logicznym – związku z działaniem (Mele 1992).

Tak postawione wyzwanie stanowi tło dla zasadniczego celu artykułu, jakim jest omówienie dwóch ekwiwokacji obecnych w dyskusji nad słabością woli, a szczególnie istotnych w kontekście krytycznej analizy stanowiska Melego, zrekonstruowanego w § 1. Pierwsza, dotycząca pojęcia pragnienia (używanego albo w sensie ewaluacyjnym, albo motywacyjnym), pozwala mu wykazać niepoprawność zarzutów sceptycznych – negujących możliwość działania ze słabej woli (§ 2). Druga, odnosząca się do pojęcia racjonalności (rozumianej albo jako opisywalność w kategoriach intencjonalnych, albo jako wewnętrzna spójność sprawcy), daje się znaleźć w samej argumentacji Me-

² Donald Davidson przedstawił szkicową propozycję rozwiązania problemu słabości woli w artykule *How Is Weakness of the Will Possible? (Jak jest możliwa słabość woli?)* (Davidson 1970/1997), której omówienie można znaleźć m.in. w: Lazar 1996; Machciewicz-Grad 2020. Także koncepcję Melego można potraktować jako głos w dyskusji ze stanowiskiem Davidsona.

lego i świadczy o nieadekwatności jego koncepcji – jest tak względu na fakt, że nie dostarcza ona wystarczających podstaw dla uznania działań akratycznych za nieracjonalne (§ 3).

1. Stanowisko Alfreda Melego: rekonstrukcja

Podstawową tezę wysuniętą przez Melego jest to, że słabość woli faktycznie istnieje, więc *a fortiori*, że działania akratyczne są psychologicznie możliwe. Sformułowanie adekwatnej koncepcji słabej woli ma służyć między innymi jako argument przemawiający za tą tezą (Mele 2012, s. 116–121). Wbrew koncepcjom rewizyjnym, postulującym alternatywne eksplikacje słabości woli³, Mele jedynie uściśla klasyczne pojęcie akrazji. Działanie ściśle niepowściągliwe definiuje następująco:

Działanie *A* jest działaniem ściśle niepowściągliwym wtedy i tylko wtedy, gdy jest wykonywane intencjonalnie i w sposób wolny oraz, w czasie, gdy jest wykonywane, jego sprawca świadomie utrzymuje sąd, z którego wynika, że ma on dobry i wystarczający powód dla niewykonywania *A* w tym czasie (Mele 1987, s. 7).

W późniejszej pracy dodaje, że sprawca powinien być w dobrej kondycji psychicznej (zdrowy umysłowo, bez depresji), by odróżnić akrazję od innych źródeł irracjonalności (Mele 2012, s. 8–10), a także podkreśla, że sąd, wbrew któremu on działa, ma być sądem praktycznym – sformułowanym w trakcie deliberacji praktycznej (Mele 2012, s. 14).

Ów sąd, określany często mianem najlepszego bądź lepszego sądu (*best/better judgement*), to dla Melego specyficzny rodzaj przekonania⁴. Uwzględnia ono wszystkie dostępne sprawcy racje, więc także racje moralne, ale nie tylko je – w pewnych sytuacjach ktoś może bowiem uznać, że najlepiej będzie przedłożyć osobistą korzyść nad swoje powinności. Funkcjonalną rolę najlepszego sądu – ze względu na jego źródłowy związek z deliberacją praktyczną –

³ Do koncepcji rewizyjnych należą – by podać kilka przykładów – koncepcje eksplikujące słabość woli jako: (a) działanie niezgodne z pragnieniami drugiego (lub wyższego) rzędu (Jeffrey 1974; Bigelow i in. 1990; Janikowski 2016), (b) działanie wywołane pragnieniem niepodatnym lub nie dość podatnym na informacje (Jackson 1984; Michael 2019), (c) działanie zbliżone do działania rutynowego – umiejętnego, ale niepoprzedzonego deliberacją (Burch 2018), (d) działanie wbrew uświadomionej racji (Johnson 2021), (e) nadmierną skłonność do rewizji powziętych rezolucji (Holton 1999, 2003).

⁴ Dla podkreślenia praktycznego charakteru najlepszych sądów niekiedy określa on je jako przekonania typu B, pod pewnymi względami różne od zwyczajnych przekonań typu A (Mele 1991, s. 43). Uzasadnione jest w tym kontekście pytanie, czy różnice między tymi dwoma typami przekonań nie są zbyt duże, by wciąż traktować je jako przynależące do jednej kategorii stanów mentalnych, ale pomijam to w niniejszym tekście.

jest kierowanie działaniem. Jednocześnie stanowi on (subiektywne) rozstrzygnięcie pytania, co najlepiej jest zrobić, i z tego powodu zobowiązuje on sprawcę do podjęcia określonego działania. W tym sensie najlepsze sądy są źródłem zobowiązań ewaluacyjnych (Mele 1995, s. 15–16, 69–76).

Sformułowanie adekwatnej koncepcji słabej woli wymaga jeszcze wyjaśnienia, jak to możliwe, że sprawcom zdarza się działać wbrew tak scharakteryzowanemu najlepszym sądom, a także dlaczego takie działanie może zostać opisane jako intencjonalne oraz wolne. Według Melego do takiego wniosku prowadzą następujące przesłanki:

- (1) Nasze najlepsze sądy normalnie są przynajmniej częściowo oparte na ewaluacji przedmiotów naszych pragnień (tj. pożądanых rzeczy).
- (2) Siła motywacyjna naszych pragnień nie zawsze odpowiada ewaluacji przedmiotów naszych pragnień (Mele 2012, s. 119).

Wraz z założeniem, że sprawca wykonuje to działanie, do którego jest najbardziej zmotywowany, prowadzą one do wniosku, że niekiedy zdarza nam się działać wbrew naszym najlepszym sądom. Dalej, aby rzucić nieco więcej światła na przesłankę (1), należy przejść do zagadnienia intencjonalności działań akratycznych, a na przesłankę (2) – do zagadnienia ich wolności.

Rozważając typowe przykłady słabości woli – picie alkoholu, objadanie się, palenie, wdawanie się w romanse czy zaniedbywanie obowiązków na rzecz wypoczynku – łatwo zaobserwować, że sprawcy działają akratycznie bynajmniej nie dlatego, że uważają to działanie za mniej wartościowe (co skądinąd oczywiście jest prawdą), ale że – pod pewnym względem – jest ono dla nich atrakcyjne. Zdaniem Melego oznacza to, że działanie akratyczne może być opisane jako intencjonalne, gdyż – tak jak w przypadku wszystkich pozostałych działań – za przejawami słabości woli stoją pewne racje, zwykle dotyczące krótkotrwałej czy osiągalnej w najbliższej przyszłości przyjemności. Działanie ze słabej woli stanowi więc satysfakcję pragnienia sprawcy, które (wraz z odpowiednim przekonaniem) stanowi rację za podjęciem działania, jednocześnie uzasadniającą, jak i powodującą (za pośrednictwem intencji) działanie⁵. Racja ta – w odróżnieniu od racji, w oparciu o które sprawca sformułował najlepszy sąd – staje się racją efektywną, czyli przyczynowo odpowiedzialną za spowodowanie działania (por. Mele 1992, rozdz. 6–7).

Zatem przy słabości woli możliwe jest udzielenie odpowiedzi na pytanie: „Dlaczego (sprawca postąpił w dany sposób)?”, czyli wskazanie powodu (ra-

⁵ Dla zachowania ścisłości należy dodać, że w innym kontekście Mele deklaruje neutralność co do ontologii racji, przy czym twierdzi, że jeśli racje są przedmiotami abstrakcyjnymi (np. faktami), to do wyjaśnienia działań istotne są psychologiczne nastawienia wobec tychże abstraktów, co w konsekwencji sprowadza wyjaśnienie z powrotem w dziedzinę stanów mentalnych (Mele 1992, s. 104–105).

cji) działania, którego obecność klasycznie uznaje się za wyznaczającą linię demarkacyjną między działaniami a niezamierzonymi zachowaniami (Anscombe 1957; Davidson 1963/1980). Z tego powodu, jak twierdzi Mele, działanie akratyczne jest minimalnie racjonalne (Mele 1987, s. 46–48, 96–101), tak jak minimalnie racjonalne jest każde działanie, aby w ogóle mogło zostać opisane jako działanie. Jednocześnie przedmiotami pragnień włączonych w te racje są te stany rzeczy, które według oceny samego sprawcy (wyrażonej w najlepszym sądzie) nie są najbardziej warte realizacji, co odróżnia działania akratyczne od pozostałych działań.

Poza intencjonalnością, bardziej szczegółowego wyjaśnienia domaga się także odróżnienie słabości woli od przymusu, a więc wskazanie, dlaczego działanie akratyczne jest wolne. Zdaniem Melego kluczem do wyjaśnienia możliwości działania akratycznego jest wykorzystanie pojęć siły motywacyjnej i samokontroli w opisie etiologii działania intencjonalnego. Siła motywacyjna, rozumiana w przybliżeniu jako „moc wywołująca działania” (Mele 1992, s. 51), odnosi się do konatywnego wymiaru pragnienia (lub innego motywacyjnego efektywnego nastawienia sądzeniowego). Siła danego pragnienia zależna jest od jego pozytywnej i negatywnej bazy motywacyjnej, łącznie konstytuujących całościową bazę motywacyjną⁶, dodatkowo zmodyfikowanej przez tzw. czynniki atrakcyjności (Sripada 2014, s. 8) o charakterze kognitywnym: m.in. sposób reprezentacji przedmiotu pragnienia, nakierowanie uwagi sprawcy czy przewidywany do uzyskania gratyfikacji czas (Mele 1987, s. 67–69).

Samokontrola to natomiast zdolność (lub – gdy mowa o aktach podjęcia samokontroli – manifestacja tej zdolności) do wywierania wpływu na swoją kondycję motywacyjną, paradygmatycznie: tak aby pozostawała w zgodzie z własną perspektywą ewaluacyjną (wyrażaną w najlepszych sądach) lub egzekucyjną (wyrażaną w intencjach). Pozwala ona więc sprawcy przeciwstawić się pokusie działania akratycznego (Mele 2003, s. 3). Ujawnia się, gdy domyślna ścieżka formułowania intencji na bazie praktycznego sądu zawodzi. Mele rozważa trzy warianty: (a) normalny, gdy wszystkie stany mentalne

⁶ Pozytywna baza motywacyjna jest tu rozumiana jako zbiór wszystkich komponentów motywacyjnych zwiększających siłę motywacyjną danego pragnienia, natomiast negatywna baza motywacyjna to, analogicznie, zbiór wszystkich komponentów zmniejszających tę siłę (Mele 2003, s. 19–20). Rozróżnienie czynników „popychających” do i „odpychających” od podjęcia działania pozwala na udzielenie odpowiedzi na dwa pytania, wyrażające coś, co autor określa jako paradoksy samokontroli: (a) Dlaczego sprawca, który w chwili t_1 jest bardziej zmotywowany do podjęcia działania α w późniejszej chwili t_2 , również w t_1 może być bardziej zmotywowany do podjęcia samokontroli, by nie wykonać α w t_2 ? (b) Dlaczego sprawca nie jest po prostu bardziej zmotywowany do wykonania działania α w chwili t_2 , jeśli jest najbardziej zmotywowany do podjęcia samokontroli we wcześniejszym t_1 , by podjąć pewne działanie α w t_2 ? (zob. Mele 1987, s. 62–74).

spełniają swoje założone funkcje, a w konsekwencji wydanie sądu praktycznego bezproblemowo (bez udziału samokontroli) powoduje sformułowanie odpowiedniej intencji, (b) pośredni, w którym pojawienie się innego pragnienia zakłóca domyślny związek, ale sprawca i tak formułuje odpowiednią intencję, (c) akratyczny, gdzie sprawca ulega pragnieniu (mimo że miał możliwość oparcia mu się). Istnienie sytuacji (b), a także odróżnienie (c) od przymusu wewnętrznego, kiedy to sprawca działa ze względu na zniewalające pragnienie, gwarantuje właśnie samokontrola (s. 27–28)⁷.

Struktura działania akratycznego przedstawia się zatem następująco: gdy najlepszy sąd nie spełnia przypisanej mu roli funkcjonalnej, a więc nie inicjuje i nie kieruje postępowaniem sprawcy, wówczas następuje przerwanie domyślnej ścieżki generowania działania intencjonalnego. Zdaniem Melego, o ile psychologiczna konstrukcja człowieka sprawia, że zwykle najlepszy sąd, by wykonać pewne działanie α , jest przyczynowo oraz treściowo powiązany z intencją do α -owania, ta natomiast (jako intencja proksymalna) jest bezpośrednią przyczyną α -owania (Mele 1992, s. 228–241; Mele 2003, s. 25–30), to możliwa jest sytuacja, gdy inne pragnienie – oceniane jako mniej godne realizacji, ale silniejsze motywacyjnie – prowadzi do sformułowania innej intencji proksymalnej, by nie α -ować. Najlepszy sąd sprawcy może wówczas pozostać niezmieniony, gdyż żadne istotne fakty na temat wartości uznawanych przez sprawcę nie uległy zmianie (Mele 2012, s. 84). Jeśli wówczas sprawca posiadał zdolność podjęcia samokontroli, lecz nie podjął próby jej wykorzystania – ze względu na fakt, że: (a) wybrał zaniechanie podjęcia samokontroli (co określić można jako pobłażanie sobie), (b) nie uwzględnił w deliberacji konieczności podjęcia samokontroli lub (c) niewłaściwie ocenił wysiłek i rodzaj samokontroli konieczny do oparcia się pokusie (Mele 1987, s. 27–28) – podejmuje on działanie akratyczne.

2. Pierwsza ekwiwokacja: pojęcie pragnienia

Aby pokazać, w jaki sposób dochodzi do działania akratycznego, Mele opisuje kondycję motywacyjną sprawcy jako do pewnego stopnia niezależną od wyniku jego deliberacji praktycznej. Związek najlepszych sądów z działaniem jest bowiem systematyczny, ale nie bezwyjątkowy. Zdaniem filozofów sceptycznych wobec możliwości działania akratycznego (zob. np. Watson 1977; Pugmire 1982; Tenenbaum 1999)⁸ – w uproszczonej wersji ich argumentacji –

⁷ Dyskusję na temat pewnych spornych punktów w charakterystyce samokontroli prowadzi z autorem Chandra Sripada (Sripada 2014; por. odpowiedź w: Mele 2014).

⁸ W dalszej części artykułu omówione są poszczególne argumenty tych autorów.

z przyjęcia takiego założenia wynikałoby paradoksalne twierdzenie, że sprawca może dobrowolnie uczynić coś, nawet jeśli nie chciałby tego robić.

Mele rozróżnia jednak dwa sensy, w jakich można mówić o pragnieniach (czy też chceniach) podjęcia danego działania: motywacyjny oraz ewaluacyjny. Chcieć czegoś, czyli mieć jakieś pragnienie, w swoim bazowym sensie oznacza posiadanie motywacji do wykonania pewnego działania (Mele 1992, s. 47). Jednak stwierdzenie, że ktoś chce wykonać działanie α bardziej niż β , nie zawsze dotyczy kondycji motywacyjnej sprawcy. Może bowiem odnosić się także do tego, które działanie sprawca ocenia jako lepsze, a więc jaką relatywną wartość przypisuje przedmiotom swoich pragnień, co stanowi użycie pojęcia pragnienia w sensie ewaluacyjnym. Pojęcie to jest więc dwuznaczne (Mele 1987, s. 37).

Tylko w pierwszym z wyróżnionych znaczeń pragnienie jest ściśle powiązane z motywacją – trywialną prawdą jest stwierdzenie o związku pragnień w sensie motywacyjnym (pragnień_m) z motywacją (M)⁹:

(P_mM) Jeśli sprawca S najbardziej pragnie_m wykonać działanie α , to jest najbardziej zmotywowany do α -owania (por. Mele 1987, s. 13–14).

Czym innym jest jednak analogiczna teza dla pragnień w sensie ewaluacyjnym (pragnień_e):

(P_eM) Jeśli sprawca S najbardziej pragnie_e wykonać działanie α , to jest najbardziej zmotywowany do α -owania.

Jako że za wyraz najsilniejszego pragnienia w sensie ewaluacyjnym można uznać najlepszy sąd (NS), z dwóch powyższych wyłącznie teza (P_eM) jest równoważna z tezą:

(NSM) Jeśli sprawca S żywi najlepszy sąd, by α -ować, to S jest najbardziej zmotywowany do α -owania.

Rozróżnienie motywacji i ewaluacji wprowadza konceptualną przestrzeń dla odrzucenia sceptycznych argumentów bazujących jedynie na (P_mM), a dla których poprawności w istocie wymagana jest prawdziwość (NSM)¹⁰. Widać to dobrze na przykładzie przywołanego wyżej twierdzenia, że sprawca α -uje,

⁹ Dla zachowania prostoty, w poniższych tezach pomijam indeksy czasowe.

¹⁰ Przy czym należy mieć na uwadze, że w tym momencie argumentacyjnej dialektyki nie zostało jeszcze powiedziane nic na rzecz fałszywości (NSM). Dodatkowo warto zauważyć, że fałszywość (NSM) jest praktycznie tożsama z prawdziwością przesłanki (2) argumentu przywołanego w § 1, gdyż, przy założeniach: (a) synonimiczności najlepszego sądu z ewaluacją przedmiotów pragnień, (b) uznania, że źródłem motywacji do działania są pragnienia (por. Mele 1989), są to tezy logicznie sprzeczne – zatem każdy argument przeciwko (NSM) będzie stanowił rację na rzecz (2) i odwrotnie.

ale (najbardziej) chciałby powstrzymać się od α -owania. O ile w mowie potocznej mogą zdarzyć się konteksty, w których nie brzmi ono dewiacyjnie, w istocie głosi ono, że w tym samym czasie sprawca żywi dwa różne „najsilniejsze” pragnienia. Eksplikacja takich wyrażen z użyciem rozróżnienia tez ($P_m M$) i ($P_e M$) pozwala na uniknięcie tej konsekwencji – zależnie od kontekstu zdanie to może wyrażać sąd, że sprawca jest najbardziej zmotywowany do α -owania, ale nie ocenia α -owania jako najlepszego działania, albo że według sprawcy najlepiej byłoby α -ować, ale nie jest on wystarczająco zmotywowany, by faktycznie α -ować.

Ekwiwokacja ta daje się wychwycić w trzech argumentach sceptycznych wobec tezy o istnieniu słabej woli, które – za Arthurem Walkerem – można scharakteryzować w następujący sposób:

- (I) Argument ze zniewolenia (*Enslavement Argument*): żadne działanie *prima facie* akratyczne nie jest działaniem wolnym. Zatem – jeśli definicyjnie słabość woli zakłada wolność (rozumianą zwykle jako zdolność sprawcy do wykonania innego działania niż to, które faktycznie wykonał) – w rzeczywistości nie istnieją żadne działania naprawdę akratyczne (Walker 1989, s. 654–658).
- (II) Argument z braku intencjonalności (*No Intentional Action Argument*): żadne działanie *prima facie* akratyczne nie jest intencjonalne, ponieważ: (a) sprawca nie ma powodu do działania niepowściągliwego, (b) działanie akratyczne nie egzemplifikuje odpowiedniej inferencji praktycznej, (c) intencjonalne α -owanie pociąga ocenianie α jako najlepszego z możliwych działań, jak głosi argument „ze związku wstecz” (*Backward Connection Argument*). Zatem – jeśli definicyjnie słabość woli zakłada intencjonalność – nie istnieją żadne działania naprawdę akratyczne (Walker 1989, s. 658–666).
- (III) Argument „ze związku wprzód” (*Forward Connection Argument*): ewaluacja działania jest ściśle związana z motywacją do działania. Zatem – jeśli definicyjnie słabość woli zakłada niezgodność najlepszego sądu z działaniem, a dla tej konieczna jest rozbieżność ewaluacji z motywacją – nie istnieją żadne działania naprawdę akratyczne (Walker 1989, s. 666–669).

Pierwszy z tych argumentów przyjmuje różne formy. David Pugmire pyta, co więcej sprawca mógłby uczynić poza deliberacją i sformułowaniem najlepszego sądu (Pears, Pugmire 1982, s. 189). Gary Watson wskazuje, że odwołanie się do samokontroli jest wystarczające dla uznania działania akratycznego jako wolnego, gdyż adekwatna koncepcja słabości woli powinna także dostarczyć wyjaśnienia, dlaczego sprawca nie podjął samokontroli, jeśli był do tego zdolny – a jeśli nie zrobił tego ze względu na fakt, że wybrał niepodjęcie samokontroli lub że źle ocenił wysiłek potrzebny do oparcia się pokusie (zdaniem Watsona te opcje nie pozwalają na wyjaśnienie działania jako akratycz-

nego), musi to oznaczać, że nie mógł się oprzeć pragnieniu, a więc że nie był zdolny do podjęcia wystarczającej samokontroli (Watson 1977, s. 333–338). Sergio Tenenbaum podkreśla natomiast, że aby uzasadnić wolność działań akratycznych, nie można odwołać się do wolnego wyboru, by nie oprzeć się danej pokusie, ponieważ oznaczałoby to albo, że sprawca w istocie oceniał działanie akratyczne jako bardziej wartościowe, albo że sam ten wybór był akratyczny, co stanowi jedynie przesunięcie problemu na niższy poziom – wolności akratycznego wyboru (Tenenbaum 1999).

Mele wykorzystuje rozróżnienie dwóch płaszczyzn – ewaluacyjnej i motywacyjnej – w odpowiedzi na każdy z tych zarzutów. W odniesieniu do pytania Pugmire’a wskazuje, że istnieją niedeliberowane metody samokontroli – wpływające na kondycję motywacyjną sprawcy, ale niewpływające w żaden sposób na ewaluację działania (Mele 1987, s. 51–55). Ponadto neguje założenie Watsona, że pobłażanie sobie lub niewystarczający wysiłek wyklucza akrazję, i dodaje, że są też takie przypadki, w których sprawca w ogóle nie wydaje sądu co do tego, jaki stopień czy metoda samokontroli byłyby w danej sytuacji adekwatne (Mele 1986, s. 677; Mele 1987, s. 26). W dwóch ostatnich wypadkach za niewystarczającą motywację sprawcy do podjęcia działania zgodnego z najlepszym sądem nie odpowiada żadna zmiana w ewaluacji działania, lecz „błędy techniczne” – nietrafny sąd na temat samokontroli lub brak takiego sądu. Natomiast Tenenbaumowi (w kontekście scenariusza pobłażania sobie) odpowiada, że nie jest prawdą, iż akratyczny wybór niepodjęcia samokontroli należałoby znów wyjaśnić przez odwołanie do akratycznego wyboru podjęcia akratycznego wyboru (lub innego niepowściągliwego działania). Według Melego w przypadkach pobłażania sobie coś może odpowiadać za akratyczny wybór sprawcy, a jednocześnie samo w sobie nie być mentalnym działaniem niepowściągliwym (Mele 2012, s. 42–43). Ową przyczyną, a właściwie różnymi przyczynami, są bowiem nieewaluacyjne czynniki wpływające na bazę motywacyjną danego działania, w szczególności czas przewidywany do gratyfikacji czy sposób nakierowania uwagi sprawcy (Mele 1987, s. 93–95).

O ile człony (IIa) i (IIb) argumentu z braku intencjonalności nie wymagają rozróżnienia dwóch sensów pragnienia – zgodnie z koncepcją Melego działanie akratyczne jest bowiem działaniem ze względu na racje, więc istnieje tu jakaś racja do działania oraz sprawca postępuje zgodnie (a nie jedynie w przypadkowej zbieżności) z nią – to rozróżnienie takie zostaje wykorzystane do odparcia twierdzenia, że jeśli *S* intencjonalnie α -uje, to *S* żywi najlepszy sąd, by α -ować, na którym oparty jest argument (IIc).

David F. Pears wskazuje, że teza o „związku wstecz” daje się utrzymać tylko przy założeniu słabego pojęcia wartościowania, rozumianego jako równoważne z dowolnym rodzajem pragnień czy preferencji (w opozycji do silnego wartościowania, rozumianego jako ocena sprawcy, że działanie jest godne realizacji). Wówczas faktycznie, jeśli sprawca intencjonalnie α -uje, to wartościuje α -owanie

w tym znaczeniu, że ma jakieś pragnienie czy preferencje, aby α -ować (Pears 1982, s. 194–195). Te dwa rodzaje wartościowania odpowiadają używanym przez Melego pojęciom pragnienia w sensie motywacyjnym i ewaluacyjnym. Zatem zarówno Pears, jak i Mele wskazują przy tym, że działanie intencjonalne może zostać wywołane przez inne pragnienie, silniejsze w sensie słabego wartościowania (motywacji), lecz słabsze w sensie silnego (ewaluacji).

Także trzeci argument, oparty na odwrotnej tezie – głoszącej, że jeśli S żywi najlepszy sąd, by α -ować, to S najbardziej chce α -ować – Mele odpiera, wskazując ekwiwokację między dwoma znaczeniami pojęcia chcenia. Analizuje on wnioskowanie o następującej strukturze:

1. Jeśli S żywi w t najlepszy sąd, by α -ować, to S najbardziej chce α -ować w t .
2. Jeśli S najbardziej chce α -ować w t , to S intencjonalnie α -uje w t (o ile podejmuje jakiekolwiek działanie).

W: Nie jest możliwe, aby jednocześnie S żywił w t najlepszy sąd, by α -ować, oraz nie α -ował w t (o ile podejmuje jakiekolwiek działanie).

Przesłanka jest prawdziwa tylko po przyjęciu rozumienia ewaluacyjnego, zaś fałszywa na gruncie motywacyjnego, natomiast druga odwrotnie: prawdziwa w sensie motywacyjnym, ale fałszywa w ewaluacyjnym (Mele 1987, s. 31–49).

Tak przedstawia się argumentacja Melego przeciwko sceptykom. Warto dodać, że zdaniem tego autora za tezę o możliwości wystąpienia rozbieżności między motywacją a ewaluacją, uchwyconej w twierdzeniu, że „siła motywacyjna naszych pragnień nie zawsze odpowiada ewaluacji przedmiotów naszych pragnień” (Mele 2012, s. 119), a wyrażającej stanowisko eksternalizmu motywacyjnego (Stroud, Svirsky 2021; Milczarek 2022, s. 150), skądinąd przemawiają silne argumenty. Mele wskazuje trzy odmienne źródła świadectw.

Po pierwsze, są to „przykłady z rzeczywistego świata” (Mele 1987, s. 37): poddanie się chęci zapalenia papierosa czy lękowi przed lataniem samolotem, albo ulegnięcie pokusie wypoczywania w czasie przeznaczonym na pracę. Autor wskazuje, że już Sokrates miał twierdzić, że większość ludzi utrzymuje, iż niekiedy zdarza się im działać wbrew temu, o czym wiedzą, że jest najlepsze – co można potwierdzić ankietowo (Mele 2012, s. 87–89). W dwóch nieformalnych eksperymentach średnia odpowiedzi, zgodnie z którymi badanym studentom (kolejno 49 i 51 uczestników) zdarza się działać wbrew najlepszemu sądowi, wynosiła kolejno 1.224 i 1.9 w skali 1–7 (1 – zdecydowanie tak, 7 – zdecydowanie nie)¹¹.

¹¹ W drugim pytaniu dodano wprost, że działania te mają być wolne. Kontynuację badań nad słabością woli w nurcie filozofii eksperymentalnej można znaleźć m.in. w: May, Holton 2012; Beebe 2013; Doucet, Turri 2014; Sousa, Mauro 2015; Rosas i in. 2018; Messerli i in. 2022.

Po drugie, na rzecz tej samej tezy można sformułować argumenty z wykorzystaniem eksperymentów myślowych: na przykład wyobrazić sobie sytuację, w której sprawca wie, że padł ofiarą niegodziwego neuronaukowca, który implementuje bądź wzmacnia pewne pragnienia, a ich realizacja doprowadzi do przykrych konsekwencji. Wówczas ów sprawca prawdopodobnie będzie nisko oceniał przedmioty tych pragnień mimo ich dużej siły motywacyjnej (Mele 1987, s. 37–38). Innego przykładu obecności motywacji bez ewaluacji dostarcza „radioman” z artykułu Warrena Quinna – ktoś z dyspozycją do włączania jakiegokolwiek radioodbiornika w jego zasięgu, kto jednocześnie nie widzi żadnej wartości w tym, aby były one włączone (Quinn 1993). Alternatywnie możemy pomyśleć o istnieniu urządzeń pozwalających na dowolne manipulowanie siłą motywacyjną pragnień – na przykład osłabianie siły oddziaływania niektórych pragnień na życzenie – które nie wpływałyby na proces ewaluacji (Mele 1987, s. 28).

Po trzecie, za niezgodnościami między siłą motywacyjną a ewaluacją mają przemawiać dane empiryczne. Liczne badania (m.in. George’a Ainsle’ego oraz Waltera Mischela) świadczą na rzecz tezy, że siła motywacyjna rośnie w miarę zbliżania się gratyfikacji, a także iż daje się ona modyfikować poprzez różne strategie poznawcze – przede wszystkim nakierowanie uwagi na określone (pozytywne lub negatywne) aspekty pożądanego stanu rzeczy – oraz przez zastosowanie innych technik samokontroli, np. formułowania osiągalnych i ściśle wyznaczonych osobistych postanowień (Mele 1987, s. 84–91; Mele 2012, s. 77–82, 96–104)¹².

Ponadto do wprowadzenia takiego rozróżnienia mogą skłaniać obserwacje z pól ontogenezy (rozwoju osobniczego) i filogenezy (rozwoju gatunkowego). Intuicyjne wydaje się twierdzenie (choć oczywiście podlega ono częściowo empirycznemu sprawdzeniu), że istnieje odstęp między okresem, w którym rozwijają się kompetencje odpowiadające za motywację, od tych odpowiadających za ewaluację – a więc że istnieje moment, w którym mamy prawo uznać, że człowiek jest już zmotywowany do podejmowania określonych zachowań, ale nie jest w stanie oceniać ich rezultatów (ze względu na jeszcze nierozwinięte kompetencje o charakterze kognitywnym). Ta druga zdolność może być skorelowana z rozwojem kompetencji samokontroli w ok. 2–3 roku życia (Vaughn i in. 1984). Analogicznie można spekulować, że dopiero w pewnym momencie swojej historii ewolucyjnej ludzie (lub ich przodkowie) zaczęli oceniać przedmioty swoich pragnień, chociaż już wcześniej byli zmotywowani do podejmowania różnego rodzaju zachowań.

¹² Aktualne omówienie empirycznych podstaw dla tej tezy można znaleźć w: Heinzelmann 2023.

3. Druga ekwiwokacja: pojęcie racjonalności

Przeciwko koncepcji Melego można argumentować na wiele sposobów – jeden z nich, któremu poświęcona jest dalsza część pracy, dotyczy normatywnego wymiaru działań akratycznych. Pojęcie normatywności odgrywa kluczową rolę w dyskusji nad słabością woli, gdyż zasadniczym pytaniem, na jakie powinna odpowiadać adekwatna teoria akrazji, jest to, dlaczego intuicyjnie uznajemy działania wbrew najlepszemu sądowi za irracjonalne i o jakiej nieracjonalności jest tu właściwie mowa¹³.

Na problem z normatywnym wymiarem przypisać słabości woli wskazywał już Donald Davidson:

Paradoks leżący u podstaw irracjonalności, którego żadna teoria nie może całkiem uniknąć, jest taki: jeśli wyjaśnimy ją zbyt dobrze, zmienimy ją w zawołowaną formę racjonalności; natomiast jeśli przypisujemy niespójność zbyt swobodnie, jedynie upośledzamy naszą zdolność rozpoznania irracjonalności, wyzbywając się tła racjonalności niezbędnego do uzasadnienia jakiegokolwiek rozpoznania (Davidson 1982, s. 303).

Rozwiązanie tego paradoksu wymaga zatem sformułowania wyjaśnienia słabości woli, które jednocześnie będzie uwzględniało dwa aspekty: (a) lokalną irracjonalność działania akratycznego, (b) ogólnie racjonalistyczny charakter pojęcia działania, wynikający z umiejscowienia działań w porządku racji. Jednak, jak będę argumentował w dalszej części tekstu, propozycja Melego nie jest w stanie dostarczyć satysfakcjonującego uzasadnienia dla przypisania irracjonalności sprawcy działającemu akratycznie, a pozory obecności takiego ugruntowania wynikają z ekwiwokacji w stosowaniu pojęcia racjonalności.

Zdaniem Melego spełnienie drugiego z tych wymogów jest możliwe, gdyż – jak zostało wskazane powyżej – działanie akratyczne stanowi działanie ze względu na pewne racje i w tym ograniczonym sensie jest ono minimalnie racjonalne. Pozostaje więc kwestia wyjaśnienia, w jakim sensie działania akratyczne są irracjonalne. Naturalnym wyborem jest tu pojęcie racjonalności rozumianej jako wewnętrzna niespójność sprawcy. Ta odnosi się bowiem do wymogów takich jak: nieżywienie sprzecznych przekonań, nieformułowanie wykluczających się intencji, niepodjęmowanie intencji do działań, o których jesteśmy przekonani, że nie będziemy w stanie ich wykonać, a także zasady powściągliwości – działania zgodnie z najlepszym sądem (Żuradzki 2014, s. 36–37)¹⁴. Ostatni z wyróżnionych typów stanowi właśnie wymóg dotyczący

¹³ Terminy „nieracjonalność” i „irracjonalność” używane są w tej pracy zamiennie.

¹⁴ Na gruncie rozróżnienia trzech poziomów racjonalności, zaproponowanych w innym kontekście przez Josepha Agassiego i Iana Jarvie’ego, racjonalność wymagana dla racjonalizacji odpowiadałaby racjonalności₁ – nakierowaniu działania na cel, natomiast powściągliwość działań – racjonalności₃, właściwej dla działania zgodnego z najlepszym dostępnym zestawem reguł

spójności nastawień sądzeniowych z działaniem, który jest naruszany przez sprawcę działającego akratycznie. Zatem także i tu należy wskazać na pewną ekwiwokację. Pojęcie racjonalności jest dwuznaczne, gdyż dotyczy albo racjonalności minimalnej (racjonalności_m), albo racjonalności jako spójności (racjonalności_s). W końcu, po uznaniu, że działania akratyczne są racjonalne_m, należy zapytać, co w koncepcji Melego pozwala na uznanie działań akratycznych za nieracjonalne_s.

W odpowiedzi na to pytanie można wskazać na dwa – niestety dość lakonicznie scharakteryzowane przez Melego – elementy, które odróżniają słabość woli od typowych (racjonalnych_s) działań sprawcy. Po pierwsze, jest to normatywne zobowiązanie płynące z najlepszego sądu. Zdaniem tego autora jest on źródłem zobowiązania ewaluacyjnego, a jego normatywna siła bierze się stąd, że jest niepełnym wnioskiem deliberacji praktycznej¹⁵: rozstrzyga pytanie, co (z perspektywy sprawcy) najlepiej byłoby zrobić (Mele 1995, s. 71), a jego podstawową funkcją jest kierowanie postępowaniem (tamże, s. 25). Mele wspomina normatywny wymiar teorii decyzji: racjonalny sprawca powinien realizować swoje preferencje (tamże, s. 76–77). Sąd ewaluacyjny zobowiązuje do działania w tym sensie, że działanie wbrew niemu jest subiektywnie irracjonalne, ponieważ sprawca, działając akratycznie, nie ma (ze swojego punktu widzenia) lepszych racji na rzecz działania innego niż to, o którym mówi treść najlepszego sądu, a mimo to podejmuje właśnie takie działanie (Mele 1987, s. 5–6; Mele 1995, s. 71).

Po drugie więc, istotna dla przypisania nieracjonalności_s jest pierwszoosobowa perspektywa samych sprawców, którzy – jeśli działają akratycznie – ze swojego pierwszoosobowego punktu widzenia postrzegają sami siebie jako wewnętrznie niespójnych. Podczas analizy przypadków słabości woli – potocznych, wyobrażonych czy uzyskanych w warunkach eksperymentalnych (por. wyżej § 2) – Mele formułuje interpretacje z uwzględnieniem perspektywy samych akratycznych sprawców, co nie dziwi, jeśli pod uwagę weźmie się fakt, że określa on najlepsze sądy jako „pierwszoosobowe sądy praktyczne” (Mele 1987, s. 5), a w definicji działań ściśle niepowściągliwych dodaje, że sprawca „świadomie utrzymuje sąd” (s. 7), wbrew któremu działa. Ze względu na te uwagi uprawnione jest uznanie, że dla Melego uwzględnienie pierwszo-

(Agassi, Jarvie 1979, s. 432). Przy czym w teorii działania byłyby to reguły – normy racjonalności – rozumiane internalistycznie, bo wyznaczone przez wewnętrzną spójność między stanami mentalnymi oraz działaniami sprawcy.

Dodajmy, że o ile zachowania, które nie są racjonalne w pierwszym z tych sensów – racjonalności jako racjonalizowalności – raczej w ogóle nie powinny zostać uznane za działania, to działania naruszające spójność sprawcy – irracjonalne w drugim znaczeniu – wciąż nimi pozostają.

¹⁵ Niepełnym, ponieważ Mele zgadza się ze standardowym poglądem, że ostatecznie to intencja stanowi efekt deliberacji (Mele 1992, s. 138–139).

osobowego, świadomego rozpoznania niespójności sprawcy jest warunkiem koniecznym irracjonalności_s.

Wyłaniająca się z prac autora *Irrationality* odpowiedź na pytanie o ugruntowanie zobowiązania ewaluacyjnego jest pozornie nieskomplikowana: sprawca powinien działać powściągliwie, ponieważ on sam ocenia to działanie jako lepsze – mowa jest tu w końcu o jego własnej ewaluacji i jego wewnętrznej spójności. Jednak wydaje się, że o ile racjonalność_m daje się wpisać w ogólny filozoficzny projekt Melego, to nieracjonalność_s dodana zostaje *ad hoc*. Jest tak, ponieważ autor jest zwolennikiem szeroko pojętego (por. Heil, Mele 1991) funkcjonalizmu w kwestii natury umysłu. Charakteryzuje on bowiem stany i procesy mentalne (w szczególności: najlepsze sądy, intencje i samokontrolę) poprzez wskazanie ich związków przyczynowych z informacyjnym „wejściem”, innymi stanami (lub procesami) mentalnymi oraz działaniowym „wyjściem” (Mele 1987, 1991, 1992).

O ile z interpretacji Scotta Sehona wynika, że Mele jest zwolennikiem pełnej redukcji funkcjonalnej – uwzględniającej kontrowersyjne założenie, że po scharakteryzowaniu własności funkcjonalnych uda się utożsamić je z pewnymi własnościami postulowanymi na gruncie nauk szczegółowych (Sehon 1997, s. 198–204)¹⁶ – to dla aktualnych rozważań takie założenie nie jest konieczne. Możemy zatrzymać się na pierwszym z wyróżnionych przez Neda Blocka etapów redukcji, czyli charakterystyce stanów mentalnych na poziomie sieci systematycznych, acz nie bezwyjątkowych relacji przyczynowych (Block 2011).

Jednym z zasadniczych argumentów przeciwko funkcjonalistycznemu podejściu do przypisywania stanów mentalnych jest niezdolność do uchwycenia norm racjonalności dla samych działań (McDowell 1985). W niektórych odmianach funkcjonalizmu sugeruje się zatem, że normy racjonalności w dużej mierze odpowiadają relacjom przyczynowym (Fodor 2001) lub – w ramach tzw. normatywnego funkcjonalizmu – uznaje się, że stany funkcjonalne są istotowo normatywne, a więc nie tyle wywołują, co powinny wywoływać daną reakcję behawioralną (Zangwill 1998). Jednak w przypadku Melego problem ten w ogóle nie zostaje podniesiony. Propozycja autora ogranicza się do uwzględniania przyczynowego opisu racjonalności_m – relacji kauzalnych między działaniami a racjami (na wzór klasycznej przyczynowej teorii działania intencjonalnego) – lecz nie zawiera próby wpisania racjonalności_s w założony funkcjonalistyczny model umysłu.

¹⁶ Jest ono kontrowersyjne w tym kontekście, gdy weźmie się pod uwagę twierdzenie Melego, że „niezależnie od tego, jak zaawansowana będzie neuronauka, tak długo jak będziemy przypisywać sprawcom moralną odpowiedzialność za poszczególne czyny, będziemy potrzebować sposobu odróżnienia działań intencjonalnych od nieintencjonalnych, a to będzie wymagało wykorzystania pojęć intencjonalistycznych” (Mele 1992, s. 42).

W konsekwencji Mele może starać się wyjaśnić irracjonalność_s akrazji, lecz jest to wyjaśnienie co najwyżej niepełne. Jest tak, bowiem zobowiązanie płynące z najlepszych sądów i wymagające świadomego samorozumienia się sprawcy jako spójnego podmiotu nie mają teoretycznych powiązań z ogólną koncepcją Melego. Nie jest też wcale oczywiste, że w ogóle dają się one w nią wpisać, gdyż przy próbie powiązania obu tych porządków mogą pojawić się nieusuwalne sprzeczności. Aby ocenić, czy tak właśnie jest, warto przyjrzeć się dokładniej, w jaki sposób taka redukcja mogłaby zostać przeprowadzona i jakie trudności się z tym wiązą.

W pierwszej kolejności rozważmy kwestie zobowiązań ewaluacyjnych, których źródłem mają być najlepsze sądy. Podstawową trudnością w funkcjonalizacji najlepszych sądów jako nastawień racjonalizujących_s jest napięcie między dwoma *prima facie* przekonującymi tezami:

- a) Najlepszy sąd jest źródłem zobowiązania, ponieważ wyraża ewaluację przedmiotów pragnień sprawcy.
- b) Istnieje zasadnicza trudność z przeprowadzeniem redukcji funkcjonalnej zdolności ewaluacji.

O ile pierwszej z tez nie trzeba dowodzić, gdyż oczywiste jest, że to nie komponent motywacyjny racji odpowiada za zobowiązania sprawcy (*vide* scenariusze zniewalających pragnień), to druga wymaga objaśnienia. Gdyby głosiła ona, że całkiem nie da się przeprowadzić redukcji funkcjonalnej ewaluacji, to łącznie z (a) przesądzałaby o porażce projektu Melego. Zatem konieczne jest znalezienie takiej interpretacji zdolności ewaluacji, która poddaje się opisowi w siatce relacji przyczynowych.

To, czy taka interpretacja będzie dostępna, wydaje się zależeć od przyjętego rozumienia, czym jest ewaluacyjny komponent racji (czyli ewaluacja przedmiotu danego pragnienia). Aby odpowiedzieć, dlaczego miałyby tak być, w pierwszej kolejności założmy, że to racje same w sobie posiadają zarówno komponent motywacyjny, jak i ewaluacyjny (a tak zdaje się sugerować Mele). W takim wypadku jednak tym, co odpowiada za przyczynowe oddziaływanie racji, byłby wciąż tylko ich komponent motywacyjny, ponieważ to od siły motywacyjnej zależy, w jakie relacje przyczynowe będzie wchodzić dane nastawienie lub – gdy mowa o racjach – para nastawień¹⁷. Wówczas komponent ewaluacyjny okazuje się przyczynowo nierelevantny – a jeśli nie jest istotny przyczynowo, nie może podlegać redukcji funkcjonalnej.

W przeciwnym wypadku – przy uznaniu, że komponent ewaluacyjny nie jest neutralny przyczynowo – dochodziłoby do regresu. Sprawca mógłby bo-

¹⁷ Warto tutaj podkreślić, że przekonanie będące elementem racji za α -owaniem nie może wyrażać pozytywnej oceny efektu α -owania, gdyż jest to jedynie przekonanie instrumentalne.

wiem działać ze względu na rację, którą ocenia jako gorszą (ewaluacyjnie słabszą), nie dlatego, że jej komponent motywacyjny jest silniejszy, ale z powodu mocniejszego oddziaływania przyczynowego jej komponentu ewaluacyjnego. Aby wyjaśnić taki przypadek akrazji, konieczne byłoby ponowne rozróżnienie motywacji i ewaluacji – tym razem dla samego komponentu ewaluacyjnego (co oczywiście można powtórzyć w odniesieniu do kolejnych komponentów ewaluacyjnych „niższego rzędu”).

Istnieje możliwość uniknięcia tego problemu poprzez wskazanie alternatywnej interpretacji wyrażenia „komponent ewaluacyjny”, ale wymaga to poniesienia pewnych kosztów. Mianowicie można uznać, że ewaluacja jest zewnętrzna wobec racji, a więc że proces deliberacji nie polega wyłącznie na ważeniu samych racji, lecz potrzebne jest jeszcze coś – gdzie „tym czymś” byłaby właśnie ewaluacja – aby doprowadzić do działania. Wyzwaniem dla tego rozwiązania jest także problem regresu (z tym że dotyczący czego innego niż ten w akapicie powyżej): taka ewaluacja nie może być prowadzona ze względu na jakiekolwiek racje, gdyż jej przedmiotem są właśnie racje – inaczej konieczne byłoby także wyjaśnienie roli tych racji, ze względu na które prowadzona jest ewaluacja racji, do czego należałoby zapostulować ewaluację na kolejnym poziomie (Railton 2009). Rozwiązaniem Petera Railtona, ale także takich teoretyków jak Antonio Damasio czy Jonathan Haidt, jest uznanie, że ewaluacja jest procesem raczej afektywnym niż intelektualnym – opartym na często nieuświadomionych przeczuciach, a nie na świadomych (czy nawet uświadomialnych) stanach mentalnych (Damasio 2011; Haidt 2001)¹⁸.

Jest to rewizyjna koncepcja ewaluacji, która może wzbudzać następujące wątpliwości. Po pewnym dostrojeniu stosuje się wobec niej Jaegwona Kima krytyka „epistemologii znaturalizowanej” (Kim 1988/2016): mianowicie można uznać, że ewaluacja w omawianym sensie nie może zagwarantować uzasadnienia dla działania (z perspektywy sprawcy) ani nie pozwala go wyjaśnić (z trzecioosobowego punktu widzenia). Mowa tu o uzasadnieniu i wyjaśnieniu porównawczym, czyli odpowiedzi na pytanie, dlaczego sprawca podjął pewne działanie zamiast innego – na które zwolennicy emocjonalnej koncepcji ewaluacji nie mogą odpowiedzieć, powołując się na normatywną siłę racji, a jedynie na przyczynę w postaci afektywnego „popchnięcia” w stronę realizacji tej lub innej racji. Pojawia się także pytanie, czy nie jest to wyłącznie rozwiązanie problemu w sensie angielskiego terminu *dissolution* – zignorowanie go z poziomu osobowej sprawczości poprzez sprowadzanie do poziomu subosobowego¹⁹.

Nie rozstrzygając, czy takie rozumienie ewaluacji byłoby dla Melego rozwiązaniem do przyjęcia, rozważmy drugi z elementów mających świadczyć

¹⁸ Również Karen Jones przedstawia umiarkowaną wersję tego stanowiska (Jones 2003).

¹⁹ Cały ten akapit jest wynikiem przetworzenia myśli, które oryginalnie sformułował dr Michał Barcz.

o irracjonalności, słabej woli – pierwszoosobowym rozpoznaniu niespójności objawiającej się w akratycznym postępowaniu sprawcy. Sam fakt, że Mele powołuje się na świadomość sprawcy, nie jest jeszcze zarzutem wobec jego stanowiska, gdyż mniej lub bardziej eksplicytna praktyka powoływania się na warunek świadomości w rozważaniach dotyczących norm racjonalności jest powszechna w filozofii działania – wyklucza się np. jedynie świadome żywienie przekonań niepopartych żadnymi świadectwami (Winters 1979, s. 245) lub świadome żywienie przekonań sprzecznych (Priest 1986, s. 103)²⁰.

Mimo to warto zauważyć, że czym innym jest pytanie o dostęp sprawcy do własnych stanów mentalnych niż pytanie o ten dostęp na gruncie funkcjonalizmu. O ile były czynione próby poradzenia sobie z wpisaniem świadomości własnego umysłu w ten projekt filozoficzny, to istnieją mocne argumenty przeciwko redukcji funkcjonalnej pierwszoosobowego dostępu (Bealer 1997)²¹. Jednak tym, co może niepokoić w ramach koncepcji Melego nawet bardziej od konkretnych argumentów wymierzonych w możliwość redukcji funkcjonalnej świadomości, jest bezkrytycznie założony potoczny obraz sprawcy jako świadomego swojej wewnętrznej spójności podmiotu.

O ile charakterystyka funkcjonalna stanowi przykład tzw. wyjaśnienia wertykalnego, czyli wyjaśnienia dekompozycyjnego – wskazania i opisanie części systemu umożliwiających realizację zdolności systemowych (Bermudez 2000, s. 63–82; Gładziejewski 2012, s. 46) – to Melego rozumienie sprawcy, konieczne do uznania działań akratycznych za irracjonalne, przypomina raczej przedteoretyczne rozumienie osoby dostępne w ramach „manifestującego się” (nazywanego też „jawnym” czy „potocznym”) obrazu świata (Sellars 1963/1991). Zdaniem Wilfrida Sellarsa na to, czym z tej perspektywy jest osoba, składają się dwa główne elementy: (a) „określa ona sama siebie jako cechującą się jednością”, (b) „jej tożsamość powstaje dzięki samorozumieniu i samoocenie” (Bremer 2012, s. 32). Obydwa te elementy są obecne w omawianej koncepcji racjonalności, gdzie w (a*) indywidualnej perspektywie wewnętrznie spójnego sprawcy (b*) konstituują się normy racjonalności, mające gwarantować, by jego własne działanie było dla niego zrozumiałe – zharmonizowane z odpowiednimi stanami mentalnymi.

Tymczasem projekt naturalizacji irracjonalności (w ramach którego funkcjonalizm jest jedną z opcji) może wymagać odejścia od takiego rozumienia sprawcy (Antony 2000). W szczególności pojawia się tu pytanie, dlaczego na gruncie naturalistycznie rozumianej racjonalności należałoby przyznać prymat

²⁰ Oczywiście pojawia się pytanie, który z rozlicznych sensów pojęcia świadomości jest tu istotny. Jest to sprawa otwarta – na potrzeby dyskusji założone zostaje jedynie, że jest to świadomość konieczna do zagwarantowania pierwszoosobowego rozpoznania własnej niespójności przez sprawcę.

²¹ Por. odpowiedź na argument George’a Bealera w: Båve 2017.

niespójnościom, które są uświadamiane sobie przez sprawcę. Wydaje się, że równie istotne dla realizacji celów sprawcy są naruszenia związków przyczynowych między różnymi nastawieniami sądzeniowymi oraz nastawieniami a działaniem, które nie są uświadomione; podobnie nic nie wyklucza istnienia mechanizmów rozpoznających i wdrażających racje w działanie bez udziału świadomości.

Powyższe uwagi prowadzą więc do trzech wniosków. Po pierwsze, racjonalność w sensie racjonalizowalności jest czymś zasadniczo różnym od racjonalności w sensie spójności. Po drugie, obydwa te sensy są istotne w dyskusji o słabości woli. Wreszcie po trzecie, dopóki w koncepcji Melego nie zostanie uwzględniona racjonalność w drugim z tych sensów, dopóty – mimo wszystkich swoich zalet – nie będzie to satysfakcjonująca koncepcja działań akratycznych.

Podsumowanie

Jak zauważył sam Mele, problem słabości woli rodzi się na przecięciu czysto intelektualnego oraz czysto przyczynowego spojrzenia na ludzkie działanie. Z punktu widzenia pierwszego nie istnieją żadne działania akratyczne, gdyż każde działanie jest całkowicie racjonalne, natomiast z perspektywy drugiego niedostrzegalny jest problem działań akratycznych, ponieważ człowiek postępujący niepowściągliwie jest motywacyjnie nieodróżnialny od swojego powściągliwego odpowiednika (Mele 2012, s. 60–61). Zmaganie się z uwzględnieniem, a najlepiej – pogodzeniem obu tych perspektyw wydaje się szczególnym przypadkiem bardziej ogólnych trudności, z którymi mierzy się naturalistycznie zorientowana filozofia, a których źródeł Sellars upatrywał w napięciu między naukowym a manifestującym się obrazem świata.

Niniejszy tekst stanowił omówienie właśnie takich zmagających. W pierwszej kolejności zrekonstruowana została Melego koncepcja działań akratycznych, ze szczególnym wskazaniem, dlaczego przejawy słabości woli mogą być uznane za działania intencjonalne oraz wolne. Następnie zrealizowany został podstawowy cel artykułu – na tle koncepcji Melego wskazałem i krytycznie omówiłem dwie ekwiwokacje w dyskusji o słabości woli. Jak starałem się wykazać, pierwsza z nich świadczy o nietrafności argumentów sceptycznych wobec możliwości działania wbrew najlepszemu sądowi, natomiast druga zmusza do uznania koncepcji Melego za nieadekwatną, bo niewystarczającą do wyjaśnienia irracjonalności działań akratycznych.

Bibliografia

- Agassi A., Jarvie I.C. (1979), *The Rationality of Dogmatism*, w: ciż (red.), *Rationality: The Critical View*, Dordrecht: Springer, s. 431–443.
- Anscombe G.E.M. (1957), *Intention*, Oxford: Basil Blackwell.
- Antony L.M. (2000), *Naturalised Epistemology, Morality, and the Real World*, „Canadian Journal of Philosophy” 30 (supp. vol. 26), s. 103–137.
- Båve A. (2017), *Self-Consciousness and Reductive Functionalism*, „Philosophical Quarterly” 67 (266), s. 1–21.
- Bealer G. (1997), *Self-Consciousness*, „The Philosophical Review” 106, s. 69–117.
- Beebe J.R. (2013), *Weakness of Will, Reasonability, and Compulsion*, „Synthese” 190 (18), s. 4077–4093.
- Bermudez J.L. (2000), *Personal and Sub-Personal: A Difference Without a Distinction*, „Philosophical Explorations” 3 (1), s. 63–82.
- Bigelow J., Dodds S.M., Pargetter R. (1990), *Temptation and the Will*, „American Philosophical Quarterly” 27 (1), s. 39–49.
- Block N. (2011), *Functional Reduction*, w: M. Sabatés, D. Sosa, T. Horgan (red.), *Supervenience in Mind: A Festschrift for Jaegwon Kim*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Bremer J. (2012), *Dwa obrazy świata: manifestujący się i naukowy*, „Roczniki Filozoficzne” 60 (1), s. 27–49.
- Burch M. (2018), *Making Sense of Akrasia*, „Phenomenology and the Cognitive Sciences” 17 (5), s. 939–971.
- Damasio A. (2011), *Błąd Kartezjusza: emocje, rozum i ludzki mózg*, przeł. M. Karpiński, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Davidson D. (1963/1980), *Actions, Reasons, and Causes*, w: tenże, *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press 1980, s. 3–21.
- Davidson D. (1970/1997), *Jak jest możliwa słabość woli?*, przeł. W.J. Popowski, w: J. Hołówka (red.), *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, Warszawa: Wydawnictwo Spacja – Fundacja Aletheia 1997, s. 81–106.
- Davidson D. (1982), *Paradoxes of Irrationality*, w: R. Wolheim, J. Hopkins (red.), *Philosophical Essays on Freud*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 289–305.
- Doucet M., Turri J. (2014), *Non-Psychological Weakness of Will: Self-Control, Stereotypes, and Consequences*, „Synthese” 191 (16), s. 3935–3954.
- Fodor J. (2001), *Eksperci od wiązków: język myślenia i jego semantyka. Wykłady im. Jeana Nicod z roku 1993*, przeł. M. Gokieli, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Gładziejewski P. (2012), *William Ramsey o psychologii potocznej, racjonalności i pojęciu reprezentacji w naukach kognitywnych*, „Diametros” 31, s. 33–55.
- Heil J., Mele A. (1991), *Mental Causes*, „American Philosophical Quarterly” 28 (1), s. 61–71.
- Heinzelmann N. (2023), *Weakness of Will and Delay Discounting*, Oxford: Oxford University Press.
- Holton R. (1999), *Intention and Weakness of Will*, „The Journal of Philosophy” 96 (5), s. 241–262.

- Holton R. (2003), *How Is Strength of Will Possible?*, w: C. Tappolet, S. Stroud (red.), *Weakness of Will and Practical Irrationality*, Oxford: Clarendon Press, s. 39–67.
- Jackson F. (1984), *Weakness of Will*, „Mind” 93 (369), s. 1–18.
- Janikowski W. (2016), *Wolna wola i użyteczność. Podstawy etyki utilitaryzmu preferencji*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Jeffrey R.C. (1974), *Preference Among Preferences*, „The Journal of Philosophy” 71 (13), s. 377–391.
- Johnson C.M. (2021), *Resolutions, Salient Reasons, and Weakness of Will*, „Synthese” 198, s. 5115–5138.
- Jones K. (2003), *Emotion, Weakness of Will, and the Normative Conception of Agency*, w: A. Hatzimoysis (red.), *Philosophy and the Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 181–200.
- Kim J. (1988/2016), *What is „Naturalized Epistemology”?*, w: J.E. Tomberlin (red.), *Philosophical Perspectives* 2, Atascadero, CA: Ridgeview Publishing, s. 381–406; tłum. pol. *Czym jest „epistemologia znaturalizowana”?*, przeł. M. Garbowski, „Roczniki Filozoficzne” 64 (3), s. 115–141.
- Lazar A. (1996), *Akrazja a zasada powściągliwości lub jeszcze raz o tym, co Achilles powiedziałby żółwiowi*, w: U.M. Żegleń (red.), *Dyskusje z Donaldem Davidsonem o prawdzie, języku i umyśle*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 309–332.
- Machciewicz-Grad A. (2020), *Akrazja jako dysfunkcja woli. Krytyczna analiza Davidsonowskiej koncepcji słabej woli oraz zarys alternatywnego rozwiązania*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1 (113) s. 211–233.
- May J., Holton R. (2012), *What in the World is Weakness of Will?*, „Philosophical Studies” 157 (3), s. 341–360.
- McDowell J. (1985), *Functionalism and Anomalous Monism*, w: E. LePore, B. McLaughlin (red.), *Actions and Events: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford: Blackwell Publishers. s. 387–398.
- Mele A. (1987), *Irrationality: An Essay on Akrasia, Self-Deception, and Self-Control*, New York: Oxford University Press.
- Mele A. (1989), *Motivational Internalism: The Powers and Limits of Practical Reasoning*, „Philosophia” 19 (4), s. 417–436.
- Mele A. (1991), *Akratic Action and the Practical Role of Better Judgement*, „Pacific Philosophical Quarterly” 71 (1), s. 33–47.
- Mele A. (1992), *Springs of Action*, New York: Oxford University Press.
- Mele A. (1995), *Autonomous Agents: From Self-Control to Autonomy*, New York: Oxford University Press.
- Mele A. (2003), *Motivation and Agency*, New York: Oxford University Press.
- Mele A. (2010), *Weakness of Will and Akrasia*, „Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition” 150 (3), s. 391–404.
- Mele A. (2012), *Backsliding: Understanding Weakness of Will*, New York: Oxford University Press.
- Mele A. (2014), *Self-Control, Motivational Strength, and Exposure Therapy*, „Philosophical Studies” 170, s. 359–375.
- Messerli M., Fink J., Reuter K. (2022), *The Varying Rationality of Weakness of the Will: an Empirical Investigation and its Challenges for a Unified Theory of Rationality*, „Synthese” 200 (365), s. 1–23.

- Michael M.T. (2019), *Passionate Akrasia*, „Philosophia” 47, s. 569–585.
- Milczarek K. (2022), *Słaba wola – w stronę eksternalizmu motywacyjnego*, „Edukacja Filozoficzna” 73, s. 145–162.
- Pears D. (1986), *Motivated Irrationality*, Oxford: Clarendon Press.
- Pears D.F., Pugmire D. (1982), *Motivated Irrationality*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 56, s. 179–196.
- Priest G. (1986), *Contradiction, Belief and Rationality*, „Proceedings of the Aristotelian Society. New Series” 86, s. 99–116.
- Quinn W. (1993), *Putting Rationality in its Place*, w: tenże, *Morality and Action*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 228–255.
- Rosas A., Bermudez J.P., Gutiérrez Cabrera J.A. (2018), *Is a Bad Will a Weak Will? Cognitive Dispositions Modulate Folk Attributions of Weakness of Will*, „Philosophical Explorations” 21 (3), s. 350–363.
- Sehon S. R. (1997), *Deviant Causal Chains and the Irreducibility of Teleological Explanation*, „Pacific Philosophical Quarterly” 78 (2), s. 195–213.
- Sellars W. (1963/1991), *Philosophy and the Scientific Image of Man*, w: tenże, *Science, Perception and Reality*, Atascadero: Ridgeview Publishing Company 1991; tłum. pol. *Filozofia a naukowy obraz człowieka*, w: tenże, *Nauka, percepcja, rzeczywistość*, przeł. S. Wilczewska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2023, s. 1–58.
- Sousa P., Mauro C. (2015), *The Evaluative Nature of the Folk Concepts of Weakness and Strength of Will*, „Philosophical Psychology” 28 (4), s. 487–509.
- Sripada C.S. (2014), *How is Willpower Possible? The Puzzle of Synchronic Self-Control and the Divided Mind*, „Noûs” 48 (1), s. 41–74.
- Stroud S., Svirsky L. (2021), *Weakness of Will*, w: E.N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/weakness-will/>
- Tenenbaum S. (1999), *The Judgement of a Weak Will*, „Philosophy and Phenomenological Research” 59 (4), s. 875–911.
- Vaughn B.E., Kopp C.B., Krakow J.B. (1984), *The Emergence and Consolidation of Self-Control from Eighteen to Thirty Months of Age: Normative Trends and Individual Differences*, „Child Development” 55 (3), s. 990–1004.
- Walker A.F. (1989), *The Problem of Weakness of Will*, „Noûs” 23 (5), s. 653–676.
- Watson G. (1977), *Skepticism about Weakness of Will*, „The Philosophical Review” 86 (3), s. 316–339.
- Winters, B. (1979), *Believing at Will*, „Journal of Philosophy” 76 (5), s. 243–256.
- Zangwill N. (1998), *Direction of Fit and Normative Functionalism*, „Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition” 91 (2), s. 173–203.
- Żuradzki T. (2014), *Trzeci rodzaj normatywności – wymóg reagowania na racje*, „Filozofia Nauki” 22 (4), s. 35–51.

K a r o l M i l c z a r e k

**Alfred Mele: Two Equivocations in the Dispute
over the Weakness of Will****Keywords:** *akrasia, desire, A. Mele, rationality, weakness of will*

The paper provides a commentary on two equivocations relevant to Alfred Mele's argumentation in the dispute over the problem of weakness of will. The first one, concerning the notion of desire (used in either an evaluative or motivational sense), allows Mele to demonstrate the invalidity of the objections against the possibility of weak-willed action. The second, referring to the notion of rationality (understood either as explainability in intentional categories or as the internal consistency of the agent), is found in Mele's own argumentation. As a consequence, Mele is able to counter the arguments against the possibility of weak-willed action but does not provide sufficient grounds for recognizing akratic actions as irrational.

S t e f a n K o n s t a n c z a k

Tadeusz Kroński – *enfant terrible* polskiej filozofii powojennej

Słowa kluczowe: *historiozofia, L. Kołakowski, T. Kroński, marksizm, Cz. Miłosz, A. Schaff, stalinizm, Uniwersytet Warszawski*

Rzadko się zdarza, aby ten sam filozof był przedmiotem diametralnie różnych ocen wydawanych przez pozostałych przedstawicieli własnej profesji. Jeszcze większym unikatem jest sytuacja, w której na dodatek te same osoby oceniałyby go odmiennie w różnych okresach. Tymczasem Tadeusz Juliusz Kroński (1907–1958) należał właśnie do takich osób. To był swoisty fenomen lat powojennych, gdy zupełnie dotąd nieznana osoba w przeciągu zaledwie kilku lat wspięła się na naukowy piedestał. O tym, jak dalece Kroński był nieznany w środowisku filozofów, najlepiej świadczy fakt, że w kompetentnym opracowaniu na temat polskiej filozofii powojennej Zbigniew Jordan zaklasyfikował go jako socjologa (Jordan 1963, s. 110). Niezależnie od tego typu uwag, siedemdziesiąt lat temu, z chwilą wyznaczenia Krońskiego na stanowisko zastępcy profesora w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, niewątpliwie rozpoczął się nowy rozdział w najnowszej filozofii polskiej. Kroński zapewne był predysponowany do tworzenia rzeczy znacznie większych, niż dane mu było to osiągnąć w jego krótkim życiu. Nie stworzył także ani szkoły, ani własnego systemu filozoficznego, ale odcisnął niezatarty ślad na całej polskiej filozofii powojennej. Nie można jednak pominąć faktu, że nie tyle sam się uwiecznił w filozofii, co zrobili to za niego jego przyjaciele i współpracownicy.

Poniższy artykuł nie ma na celu zaprezentowania biografii twórczej tego filozofa, ale przedstawienie drogi, która doprowadziła go do zajęcia jednej z najważniejszych pozycji w polskiej filozofii powojennej. W przekonaniu

autora była to część misternej intrygi, mającej na celu odsunięcie od dydaktyki przedwojennej kadry filozoficznej i zastąpienie jej przez kadrę cieszącą się zaufaniem ówczesnych decydentów ideologicznych. W przypadku Krońskiego było to również związane z wielkimi nadziejami na jego szybki rozwój naukowy, co jednak nigdy nie nastąpiło.

Praca nad niniejszym artykułem trwała długo, nie tylko z tego powodu, że postać Krońskiego od samego momentu powrotu do kraju w 1949 r. była przedmiotem przeciwstawnych ocen, ale przede wszystkim z racji wielkości nagromadzonego materiału badawczego pozyskanego z różnych źródeł. Nie było możliwe wykorzystanie go w całości w ramach ograniczonego objętościowo artykułu, stąd jego treści są skoncentrowane tylko na czterech kluczowych zagadnieniach: próbie przedstawienia ewolucji stanowiska filozoficznego Krońskiego, wyłożeniu jego koncepcji historiozoficznych, określeniu związków z marksizmem oraz źródeł fascynacji czy nawet kultu, jakimi uczniowie Krońskiego darzyli jego osobę.

1. Tadeusza Krońskiego droga do filozofii

Urodzony w 1907 r. Kroński przebył długą i pokrętną drogę do filozofii. Pracę magisterską napisał pod kierunkiem Władysława Tatarkiewicza na Uniwersytecie Warszawskim w 1934 r. Dotychczasowi magistranci kontynuowali swoją przygodę z nauką. Nieformalne spotkania seminarzystów przyciągały nie tylko filozofów, ale także młodych literatów. Już na tych seminariach Kroński był nazywany Tygrysem, co Miłosz obrazowo uzasadnił: „Tygrys – jakież imię lepiej ujęłoby tę giętkość, drapieżność i podstępny humor” (Miłosz 1968, s. 35). Dostrzegał w Krońskim ogromny potencjał niezgody na to, co już było, który później przejął od niego także sam poeta. Kroński zatem od początku studiów nie mieścił się w schematach. Z łatwością burzył, natomiast budowanie czegoś nowego najwyraźniej przekraczało jego możliwości.

Wydaje się, że to Jan Kott najlepiej ujął w lapidarny sposób dyspozycję Krońskiego, która czyniła niezatarte wrażenie na otoczeniu. Dyspozycję tę zauważył w czasach wspólnego uczestnictwa w seminarium doktorskim z estetyki prowadzonym przez Tatarkiewicza. Stała się ona jego wyróżniającą cechą, gdyż wedle Kotta „był najbardziej perfidnym dyskutantem, każdy wywód doprowadzał do najmniej oczekiwanej konkluzji” (Kott 1995, s. 113). To właśnie z okazji tych spotkań Kroński podpisywał się swoimi aktorskimi umiejętnościami przedrzeźniania i naśladowania Tatarkiewicza i ukuł dla niego przydomek „Apcio”, nieoczywiste zdrobnienie od „Apollo”.

Uczestnictwo w seminarium Tatarkiewicza nie było jednak dla Krońskiego pomyślne. W korespondencji z czeskim fenomenologiem Janem Patočką nie

ukrywał, że jego relacje z promotorem nie układały się najlepiej. Z korespondencji tej można się też domyślać, że tematem zamierzonej rozprawy miała być historia filozofii czeskiej. Świadczą o tym zwłaszcza zadania naukowe, jakie Kroński otrzymywał od swego promotora (Patočka, Krońska, Michalski 2018, s. 31–43). Kontakt Krońskiego z Patočką został zainicjowany w trakcie stażu naukowego w roku akademickim 1936–1937, realizowanego na Uniwersytecie Karola w Pradze (Głombik 1995, s. 139). W trakcie tego pobytu uczestniczył aktywnie w pracach praskiego koła młodych fenomenologów, znanego w historii filozofii pod nazwą *Cercle philosophique de Prague*. Niełatwe relacje z dotychczasowym promotorem spowodowały, że wykorzystując pomoc czeskiego fenomenologa, Kroński przeszedł pod naukową kuratelę Romana Ingardena. Niebagatelną rolę w tym kroku odegrało także poznanie w Pradze późniejszej żony, Ireny Krzemickiej, która w tym okresie była doktorantką na Uniwersytecie we Lwowie na seminarium Ingardena (Pandura 2020, s. 167; Gołaszewska 1993, s. 8). Oboje prowadzili z Ingardenem korespondencję, w której uzgadniano szczegóły ich dalszej współpracy. „Ingarden był zainteresowany tym, aby Krońskiego – młodego, inteligentnego filozofa, wielce zainteresowanego fenomenologią – związać bliżej ze sobą i uczynić filarem własnej szkoły” (Kuliniak, Pandura 2020, s. 41). Sam Kroński zresztą w korespondencji potwierdzał, że czuje się uczniem właśnie Ingardena i chciałby z nim bliżej współpracować. Obaj filozofowie ustalili, że nastąpi to po przeprowadzeniu się Krońskiego do Lwowa jesienią 1939 r.

Niestety wojna zniweczyła naukowe plany Krońskiego. Jak podają dostępne źródła:

W czasie obrony Warszawy we wrześniu 1939 r. K[roński] wstąpił do I Robotniczego Ochotniczego Pułku Obrony Warszawy i w walkach na Żoliborzu w przeddzień kapitulacji stolicy został ciężko ranny. W latach okupacji K[roński] przebywał w Warszawie; zaangażowany w ruch oporu, działał od stycznia 1940 r. pod pseud. Bonawentura w organizacji Polska Niepodległa (PN). [...] W organizacji tej K[roński] był najpierw współpracownikiem (prowadził z żoną nasłuch radiowy, pisał komunikaty, przegląd prasy i artykuły), od lata 1940 r. redaktorem pisma „Jutro PN”, a od zimy 1943 r. także szefem propagandy organizacji PN (Hinz 1970, s. 332).

Napisał wówczas znaną z pośmiertnej publikacji pracę *Faszyzm a tradycja europejska* (Kroński 1960a) oraz rozprawę *O wyobraźni politycznej*, która jednak nie przetrwała wojennej pożogi. Po powstaniu warszawskim został wraz z żoną wywieziony do obozu pracy w Altendorf, „skąd 12 IV 1945 r. udało mu się zbiec na tereny wyzwolone przez aliantów. Tam początkowo pracował jako tłumacz przy jednostkach Brytyjskiej Armii Renu w Steele koło Dusseldorfu, a następnie przeniósł się do Francji” (Hinz 1970, s. 333), w okolice Paryża.

Przebywając już w stolicy Francji, podjął starania o sfinalizowanie niedokończonych studiów doktoranckich i aktywnie włączył się w tamtejsze życie

naukowe i kulturalne. Czesław Miłosz wspomina, że: „Krońscy postanowili studiować na Sorbonie i zrobić doktoraty. Dostali skromne stypendium Polski londyńskiej” (Miłosz 1998, s. 231–232). Kroński miał nadzieję zrealizować przewód doktorski o filozofii Avenariususa pod opieką naukową francuskiego filozofa Jeana Wahla (1888–1974) (Kuliniak, Pandura 2020, s. 200). Wybór Wahla na promotora rozprawy był świadomą decyzją Krońskiego, gdyż to właśnie dzięki Wahlowi we Francji odżyło zainteresowanie filozofią Hegla. Ponadto jego przedwojenne prace popularyzatorskie w dziedzinie filozofii spowodowały przyswojenie francuskiemu środowisku naukowemu dorobku Kierkegaarda, co stworzyło podstawy do ukształtowania się egzystencjalizmu. Zainspirowany tym Kroński napisał swój pierwszy po wojnie artykuł naukowy *Filozofia egzystencjalna Sartre’a*, opublikowany w pierwszym numerze paryskiej „Kultury”, redagowanej przez Jerzego Giedroycia. Zawarł tam ważną myśl, której starał się być wierny w swoim naukowym życiu:

Humanizm ubóstwia człowieka, ale ubóstwia go jako człowieka konkretnego, a więc historycznego. Ten konkretny człowiek, orientując się wedle nieomylnych sygnałów cywilizacji łacińskiej, pozostaje wolnym, ale wolność jego nie ma nic wspólnego z metafizyczną swobodą egzystencjalizmu. Jego wolność to po prostu brak ucisku z jakiegokolwiek strony tam, gdzie w grę wchodzi realizowanie wyższego i szczęśliwszego typu człowieczeństwa (Kroński 1948, s. 43).

Studia na Sorbonie wymagały zadbania o stałe źródło dochodu, dlatego: „W Liceum Polskim w Paryżu K[roński] nauczał propedeutyki filozofii (1947–1949), a jednocześnie był wykładowcą filozofii w Uniwersytecie Powszechnym Tow[arzystwa] Uniwersytetu Robotniczego (TUR) i organizatorem wielu oddziałów Uniwersytetu Powszechnego TUR w rejonie Paryża” (Hinz 1970, s. 333). Podjął również pracę w polskiej ambasadzie w Paryżu. Nie porzucał też nawiązanych jeszcze przed wojną kontaktów z polskimi filozofami. Ingarden spotykał się z Krońskimi w Paryżu i uzgadniał z nimi plany naukowe na przyszłość, w których małżonkowie mieli odegrać niepoślednią rolę. Późniejszą radykalną zmianę stosunku Krońskiego do Ingardena tłumaczy się często tym, że po powrocie do kraju został do tego niejako zmuszony, dołączając do chóru marksistów rozpoczynających wówczas atak na przedwojennych filozofów (Kuliniak, Pandura 2020, s. 318). Niemniej jednak prawda wydaje się o wiele bardziej złożona, bo Kroński swój atak na przedwojennych filozofów zapowiadał już w swojej korespondencji z Miłoszem podczas pobytu w Paryżu. Najprawdopodobniej była to więc cena, jaką musiał zapłacić nowej władzy w Polsce za to, że mógł wreszcie zrealizować swoje naukowe marzenia. Oficjalnym powodem przeprowadzki Krońskich z Paryża do Warszawy była potrzeba zaopiekowania się Zofią, matką Tadeusza, która samodzielnie już nie dawała sobie rady w powojennych realiach. Dodatkowym powodem, który w korespondencji z Ingardenem podawała Irena Krońska, były też wysokie koszty utrzymania w Paryżu (Kuliniak, Pandura 2020, s. 318).

Korespondencję z Krońskimi, którą opublikował Miłosz, otwiera list od Zofii, matki Tadeusza, która już w połowie 1946 r. informowała Miłosza, że jej syn zamierza wrócić wraz z żoną do Polski i że trwają starania, poprzez znajomego profesora, o znalezienie im pracy na jakiejś uczelni. Nie zostało określone, kim był ów profesor, ale z samego faktu, że po przyjeździe do kraju Kroński niemal natychmiast znalazł zatrudnienie w Instytucie Kształcenia Kadr Naukowych (IKKN), można się domyślić, że chodziło o Adama Schaffa, który był dyrektorem tejże partyjnej uczelni. Niemniej jednak starania o etat trwały dość długo, a ich finalizacja nastąpiła dopiero, gdy Schaff został przeniesiony w 1949 r. z Uniwersytetu Łódzkiego do Warszawy i zaczął tam organizować IKKN. Ostatecznie więc Kroński powrócił do Polski dopiero w połowie października 1949 r.

Dopełnieniem tych zabiegów było wcześniejsze wstąpienie Krońskiego w 1949 r. w szeregi Komunistycznej Partii Francji. Sam Schaff dość enigmatycznie wyjaśnił powód zatrudnienia Krońskiego w organizowanej przez siebie szkole partyjnej:

Właśnie z trudem montowałem kadrę INS-u [Instytut Nauk Społecznych przy Komitecie Centralnym PZPR], gdy do kraju wrócił z emigracji historyk filozofii, specjalista w dziedzinie filozofii niemieckiej XIX wieku, Tadeusz Kroński – przyjaciel Miłosza, znany jako „tygrys”. Zgodnie z moją taktyką zbierania zewsząd specjalistów do prowadzenia zajęć w Instytucie, natychmiast przyjąłem go do pracy, nie oglądając się na jego zerową znajomość marksizmu – miał przecież wyklądać Hegla, a nie Marksa (Schaff 1997, s. 133–134).

Wymaga to jednak krytycznego komentarza. Po pierwsze – nic nie usprawiedliwiałoby opinii Schaffa o Krońskim jako wybitnym znawcy filozofii Hegla i w ogóle filozofii niemieckiej, gdyż nie miało to odzwierciedlenia w jego ówczesnych publikacjach. Po drugie – Kroński nie miał żadnego doświadczenia dydaktycznego i od razu trafił do IKKN, który kształcił wyłącznie doktorantów, a on sam przecież był tylko magistrem. Przyjęto go również na kontrakt do pracy na Uniwersytecie Warszawskim, gdzie zostałznaczony od razu na stanowisko zastępcy profesora. Po trzecie – Schaff włączył go z miejsca do składu redakcji jedyne go ukazującego się wówczas w Polsce czasopisma filozoficznego „Myśl Filozoficzna”, co też było zaskakującym posunięciem. To wszystko pozwala na uzasadnienie tezy, że Kroński trafił do nauki polskiej, korzystając z protekcji Adama Schaffa.

Objęcie przez Krońskiego stanowiska w Katedrze Historii Filozofii, do tychczas kierowanej przez Władysława Tatarkiewicza, również stawia go w dwuznacznym świetle. Leszek Kołakowski bowiem odczytał swoje wystąpienie przeciwko Tatarkiewiczowi w marcu 1950 r., a już w październiku tego samego roku rektor UW powołał Krońskiego na stanowisko zastępcy profesora w tejże katedrze (Kroński 1950). Wydaje się zatem niewątpliwe, że Kroński, inspirowany atak na Tatarkiewicza, za jednym zamachem zrealizował dwa inte-

resy, w tym po pierwsze swój własny, torując sobie drogę do pracy na UW. Nie można też nie brać pod uwagę kwestii swoistej zemsty jako celu wtórnego, ponieważ odwetu za trudne relacje z historykiem filozofii podczas pisania rozprawy doktorskiej na jego przedwojennym seminarium.

2. Historiozoficzne uwikłania

Zainteresowanie Krońskiego historią filozofii, a w zasadzie filozofią dziejów, nie było przypadkowe. Czesław Miłosz opisywał sytuację w domu Krońskich podczas wojennej zawieruchy:

Kiedy spotykaliśmy się z nim i z jego żoną Ireną w okupacyjnej Warszawie, ich główną lekturą była Ewangelia, czytana w oryginale, po grecku, bo Irena była filologiem klasycznym. Byli przekonani, że mimo zagrożenia (on był pół-Żydem, a ona Żydówką) nic im się nie stanie, jeżeli będą postępować według wskazań Ewangelii, które zresztą interpretowali bardzo po swojemu. Później Kroński stał się komunistą, ale bardzo dwulicowym, bo wierzącym w Boga i nieśmiertelność duszy. Zarazem nienawidził katolicyzmu i uważał, że Jezus jest co dzień krzyżowany przez wyznawców tej religii. Miał nawet nadzieję, że przy pomocy władzy komunistycznej uda się wyleczyć Polaków z katolicyzmu i mesjanizmu. [...] Niemniej myśl jego była wolna od marksistowskich dogmatów i fascynacja religią należała do jej cech istotnych (Miłosz 2002, s. 5).

Z wojennych doświadczeń wziął się szczególny stosunek Krońskiego do historii. Studiowanie Ewangelii miało sens, bo pozwalało skorzystać z mechanizmów, do jakich uciekano się w przeszłości, próbując uniknąć śmiertelnego zagrożenia. Świadczy o tym zwłaszcza fakt, że w korespondencji Krońskich świat był przedstawiany pozornie w sposób wypaczony: nawet nazwiska postaci były zmienione i wprost nie wskazywały osób, do których się odnosiły. Również oni sami podpisywali się „Baran” lub „Tygrys”, ukrywając swoje autorstwo. W świecie Krońskich nazwy nie były jednak umowne, ale oddawały jak w krzywym zwierciadle sposób, w jaki oboje postrzegali otaczającą rzeczywistość. Z groźnej i szarej stawała się ona dzięki temu wręcz groteskowa. Nic zatem dziwnego, że historiozoficzne przekonania Krońskiego wyraźnie odbiegały od naukowego podłoża, co poświadczył Miłosz, wspominając gwałtowne pretensje Krońskiego, „jego wrzaski, że obrażam olbrzymie Ucho, które, kiedy idziemy ulicą w Paryżu, wchłania każde nasze słowo: Ucho i dziejowego i indywidualnego Przeznaczenia” (Miłosz 1968, s. 35).

Poglądy historiozoficzne Krońskiego stanowią więc kompilację jego filozoficznych i religijnych przekonań, a stąd są konsekwencją przyjętego przez niego wyjaśnienia dotyczącego genezy zła w świecie. Sens jego rozumowania trafnie oddał Kazimierz Wiliński:

Zło, stan negatywny, to motor aktywności człowieka. A wszystko, co negatywne, wymaga, zdaniem Hegla, zniesienia – przypomina Kroński. Wyłącznie afirmatywny stosunek do świata, jako niedialektyczny, jest absurdem, prowadzącym do zastoju i martwoty. Zło bierze się stąd, powiada Hegel, że ludzie ulegając egoistycznym namiętnościom zapoznają to, co rozumne, nie licząc się z tym (Wiliński 1976, s. 24).

Zło nie istnieje więc bez obecności człowieka, bo tylko on je stwarza i tylko on może je przezwyciężyć. Samo zło nie jest jednak czynnikiem historiotwórczym, ono jest tylko impulsem do zainicjowania przemian dziejowych, i to pod warunkiem, że występuje w skali masowej. Zło tylko jednostkowe, którego sprawcami są ludzkie indywidua, tak wielkiej mocy już nie posiada.

Co ciekawe, Kroński prawie nie używał słowa „sprzeczność”, a mówił tylko o zasadzie negatywności w historii, co jest nieuchronnym skutkiem alienacji wszystkich wytworów człowieka. Według Hegla jednak: „Cel ludzkości jest wyższy niż szczęście jednostki, a droga do tego celu wiedzie poprzez niezliczone cierpienia, które są konieczne ze względu na dobro całości” (Kroński 1958, s. XXXI). Kroński nie zgadzał się na taką rezygnację z wiązania postępu dziejowego z moralnością. Nie akceptował przede wszystkim możliwości regresu moralnego, bo każde zło musi mieć charakter przejściowy. Miłosz sugeruje, że stosunek Krońskiego do terroru jako narzędzia politycznego wziął się z lektury pracy Maurice’a Merleau-Ponty’ego *Humanisme et terreur*, „w której dowodził, że w pewnych historycznych okolicznościach terror jest konieczną obroną humanistycznych ideałów” (Miłosz 1998, s. 238). Dlatego usprawiedliwiał takie zawirowania historii, jeżeli sprzyjają postępowi, bo wtedy niejako mijają bez śladu. Uważał zatem, że dopóki ludzie korzystają ze swego rozumu, tak długo postęp dziejowy jest zagwarantowany.

Przy okazji rozważań o historiozofii heglowskiej Kroński eksponuje wyraźny związek romantycznej filozofii dziejów, odrywającej jego zdaniem bieg historii od rozumu, z koncepcjami totalitarnymi. W romantyzmie w zasadzie nie wiadomo, dlaczego narody mogą być podmiotem dziejów, a schematyczność następstw zdarzeń stwarza przestrzeń dla absolutyzacji wybranych pojęć i prawdowości, które nie podlegają krytyce, przez co w przekonaniu Krońskiego romantyzm stał się prawdziwą pożywką dla totalitaryzmów. Ponadto w romantyzmie przeszłość spleta się z teraźniejszością, a każda absolutyzacja przeszłości powstrzymuje bieg historii.

Kroński we wstępie do swego być może najważniejszego dzieła, *Faszyzm a tradycja europejska*, wprowadził enigmatyczny termin „wrogowie historii”. Dla zrozumienia koncepcji historiozoficznych Krońskiego ma to jednak fundamentalne znaczenie. Takim wrogiem historii był właśnie faszyzm, który dzięki wybujałemu liberalizmowi europejskiemu nie tylko mógł urosnąć w siłę, ale też stworzył ułudę rozwiązania doskonałego, pozbawiając jednostki przyrodzonej im umiejętności kierowania się rozumem. Przyciągał ludzi, bo oferował odpowiedzi na wszystkie pytania i kształtował poczucie, że jest koniecz-

nym etapem rozwoju ludzkości. Odwoływał się do faktów, które jednak interpretował w karykaturalny sposób po to, aby jednostki nabrały do nich emocjonalnego stosunku. W efekcie ludzie nie kierowali się rozumem, lecz emocjami, co było ułatwione, gdyż istota faszyzmu została skumulowana w formie zaledwie kilku pojęć, które zyskały status wartości absolutnych, niepodważalnych. Dzięki temu jednostki omamione faszystowską ideologią miały poczucie, że uczestniczą w realizacji wielkiego projektu naprawy całej ludzkości. Nawet stosowanie terroru zostało w taki sposób usprawiedliwione, gdyż dotyczył on osób, które tym absolutnym wartościom uchybiały. Paradoksalnie, jednostki te nie musiały podejmować żadnych działań, aby stać się celem terroru, bo wyabsolutnione wartości, takie jak naród i rasa, nie uznawały żadnych wyjątków.

Dla Krońskiego wyzwaniem była próba wyjaśnienia, jak to się stało, że przedstawiciele tak ucywilizowanego narodu, jakim byli Niemcy, dali się uwieść faszyzmowi. Działała tu, jego zdaniem, ślepa fascynacja uproszczoną wizją świata, w której wszystko było uporządkowane i proste. Faszyzm „zawiesił rozum”, czyniąc z ludzi niewolników systemu. Charakterystycznym tego wyrazem było ustanowienie sfery wartości poza człowiekiem, bo to już nie jednostka była ich nosicielem, lecz naród i rasa. W tej myśli jest zawarta intuicja tego, co już po wojnie dobitnie wyartykułowała Hannah Arendt, że faszyzm uczynił z narodu jak gdyby kolektywnego człowieka, w którym to, co jednostkowe, jest wyrugowane, jest odstępstwem traktowanym wręcz jak przestępstwo. Historia zostaje zamrożona, bo zestaw „wyposażenia” takiego człowieka jest ustalany odgórnie, a jednostki nie mają wówczas żadnego wyboru, lecz mogą tylko się dostosować do odgórnie narzuconych praw. Trzeba tu zatem podkreślić, że Kroński wcześniej niż Arendt doszedł do podobnego wniosku. Intuicja Krońskiego, że historia zostaje zawężona tylko do jednego człowieka, odnosi się nie tylko do oprawców, ale także ich ofiar. Mamy więc wyabsolutyzowanego faszystę jako oprawcę, a na drugim biegunie wyabsolutnioną ofiarę, którą uosabia naród żydowski. Kroński ujął to lapidarnie, przekazując Miłoszowi swoje refleksję na temat inscenizacji *Procesu* Kafki: „Kafka niewątpliwie genialnie przeczuł dramat Żydów [...] z uzasadnionych i historycznie zlokalizowanych cierpień Człowieka-Żyda zrobił cierpienie człowieka w ogóle” (Miłosz 1998, s. 298). Oprawca nie jest jednak społecznie wyalienowany, bo Kroński oskarżył całą cywilizację europejską, której przedstawiciele albo ignorowali zbrodnie, albo sami w nich współuczestniczyli. „Pod maską więc «realizmu» politycznego, który nie był niczym innym, jak wyabsolutnionym traktowaniem wyabsolutnionych zagadnień, wciągnięto pewne narody świata nie tylko do roli niemych świadków dokonujących się zbrodni, ale do roli współgrzeszników” (Kroński 1960a, s. 337).

Dzięki takim zabiegom nastąpiło zawłaszczenie historii, bo faszyzm nie wykreował żadnej nośnej idei, a tylko przywłaszczył sobie wybiórczo z tradycji

to, co akurat było mu potrzebne. Kroński korzystał obficie z przemyśleń niemieckiego dysydenta Hermanna Rauschninga, który w swojej książce *Rewolucja nihilizmu* stwierdził, że faszyzm miał na celu jedynie przejęcie władzy politycznej, co można potraktować jako rewolucję, ale natychmiast po jej zdobyciu „zadusił” wszelki ferment w społeczeństwie, wykorzystując do tego celu biurokrację. Proces ten przebiegł sprawnie wskutek etatyzacji wszelkich form zorganizowanej aktywności jednostek i w ten sposób narodowy socjalizm nie pozostawił w ogóle miejsca na wolność indywidualną (Rauschning 1938, s. 67). Rewolucja nihilizmu polegała zatem na zastąpieniu całej tradycji, włącznie z moralną, treściami ustanowionymi odgórnie przez nazistów. Zastąpienie to dokonało się pod płaszczykiem walki ze „zgniłą moralnością mieszczańską” i rzekomo dla zbudowania nowego społeczeństwa, które miało nie tylko wyrażać postęp historyczny, ale pozornie także być w interesie wszystkich jednostek.

Historia zatem nie może toczyć się bez udziału ludzi, lecz nie jest to bezmyślne realizowanie jakiegoś z góry narzuconego porządku, tylko zbiór konstruktywnych prób uchwycenia w niej sensu. Taki porządek wprowadzają dopiero idee, ideologie, które antycypują stany przyszłe na podstawie uchwyconych historycznych prawidłowości. To właśnie rozbieżne ideologie stanowią o antagonizmach klasowych. W swoich *Wykładach z historii filozofii starożytnej* Kroński wyodrębnił dwa przeciwstawne dążenia, których wyrazicielami są zawsze lud oraz warstwy posiadające (Kroński 1955, s. 5–7). Jedno z tych konkurencyjnych stanowisk było materialistyczne, choć był to raczej naiwny materializm, a drugie idealistyczne, mimo że nie mniej naiwnie tłumaczyło historię. Sensem pierwszego było specyficzne rozumienie sprawiedliwości, jako uzasadnionego dążenia do uzyskania statusu równego klasom posiadającym więcej. Istotą drugiego stanowiska była obrona stanu istniejącego, który uznawano za najlepszy. Nie było możliwości pogodzenia obu tych stanowisk, bo każde z nich odzwierciedlało interesy grupy, która je aprobowwała, a ich filozoficznymi ojcami byli materialista Demokryt oraz idealista Platon.

Kroński przejawiał także iście romantyczne poczucie posłannictwa. Uważał siebie za reprezentanta „zdrowej” linii w filozofii, którą według niego stanowili „Heraklit, sofisci, Hegel, Marks, Lenin, Stalin, Kroński. Wcale nam nie zależy na «upolitycznieniu», tylko na zmuszeniu wszystkich bez wyjątku do partycypacji w życiu kulturalnym ludzkości” (Miłosz 1998, s. 318). W zacytowanym liście jest dalej mowa o zmuszaniu do takiej partycypacji „sowieckimi kolbami”.

3. Kroński a marksizm

Znalezienie swego miejsca w środowisku polskich marksistów nie było dla Krońskiego łatwe. Jadwiga Siekierska (1903–1964) w sprawozdaniu z działalności IKKN napisała: „Trzeba uznać za poważne nieporozumienie przyciągnięcie do stałej etatowej pracy tow[arzysza] Krońskiego [...] – człowieka, choć o dużej wiedzy, ale o mentalności obcej, niepoważnego. [...] Casus Krońskiego musi być zlikwidowany w następnym roku” (Mentzel 2020, s. 174). Na dodatek stanowisko Siekierskiej znalazło mocne wsparcie u samych aspirantów IKKN, o czym wspomniał Adam Schaff:

Wkrótce po rozpoczęciu przez niego wykładów, zameldowała się u mnie grupa towarzyszy-aspirantów z katedry filozofii w identycznym składzie „podpisowaczy” osławionego listu do Tatarkiewicza (Baczko, Holland, Kołakowski, Śladkowska). O co idzie? Kroński wykazuje na wykładach podstawowe braki z dziedziny wiedzy o marksizmie i dlatego grupa partyjna zwraca się o usunięcie go z pracy w INS-ie (Schaff 1997, s. 134).

Potwierdza to tezę o mocnym wsparciu Krońskiego przez Schaffa, bo bez jego protekcji w czasach „rewolucyjnej czujności” straciłby on zapewne nie tylko pracę w IKKN, ale być może także wolność.

Trudne do utrzymania jest stanowisko zakładające, że Kroński bronił marksizmu ze strachu przed wszechwładnym aparatem ideologicznym. On był przecież autentycznym marksistą, tylko nie był marksistą „wierzącym”, bo bronił marksizmu żywego, który łączył w sobie wszystko to, co najlepsze w historii filozofii, i wytyczał nowe drogi postępu. „Przezwyćieżać zachowując” – tak właśnie interpretował dialektykę i tej maksymie pozostał wierny. O tym, że Kroński nie był zastraszoną intelektualistą, przekonuje najbardziej jego odważne wystąpienie w gronie polskich filozofów w obronie uwięzionego przez władze NRD filozofa Wolfganga Haricha (Chudoba 2014, s. 129).

Dla jego uczniów i znajomych niewytłumaczalny był jednak fakt, że po odwilży popaździernikowej 1956 r. Kroński ostentacyjnie nie porzucił marksizmu, lecz nawet go bronił. Według Miłosza zrobił tak, bo „wstydył się naśladować zręcznych, którzy dokonywali zwrotu o sto osiemdziesiąt stopni i z dnia na dzień zaczynali głosić publicznie coś wręcz przeciwnego, niż głosili dotychczas. Gdyby poprzednio tylko i wyłącznie kłamał, zapewne nie miałby skrupułów” (Miłosz 2001, s. 330).

Kroński niczego nie udawał, on był i żył poza codziennością, gdyż jak stwierdził Kołakowski:

Zachowanie Krońskiego nie mieściło się w konwencjach, nie było skrępowane banalnościami codziennego życia. [...] Wszyscy, którzy znali Krońskiego, wiedzieli, że jest to figura całkowicie nieprzystająca do konwenansów, że jest w nim coś niezwykłego. Dlatego aparatczycy partyjni odnosili się do niego podejrzliwie, wzbudzał ich nieufność (Kołakowski, Mentzel 2007, s. 122–123).

4. Kroński jako inspiracja postaci „błazna” dla Kołakowskiego

W swoim głośnym eseju *Kapłan i błazen* Leszek Kołakowski wyraźnie nawiązał do tez głoszonych przez Krońskiego, pytając, „czy wartości ludzkie, które akceptujemy, mogą osiągnąć realizację całkowitą? Czy historia zmierza w pewnym kierunku określonym, który obiecuje wyrównanie ostateczne i sprawiedliwość powszechną?” (Kołakowski 1989, s. 161).

Kołakowski zauważył też, że aprobata nadrzędności myślenia jednostkowego nad schematyzmem myślenia uogólniającego wykracza poza możliwości filozofii aspirującej do bycia naukową wyrocznią w sprawach ludzkich. Obrazowo przedstawił dysonans filozofii żywej z filozofią skostniałą w postaci systemów i schematów, konstruując swoją teorię antynomii postaw filozoficznych kapłana i błazna.

Antagonizm między filozofią utrwalającą absolut i filozofią kwestionującą absoluty uznane wydaje się antagonizmem nieuleczalnym, jak nieuleczalne jest istnienie konserwatyzmu i radykalizmu we wszystkich dziedzinach ludzkiego życia. Jest to antagonizm kapłanów i błaznów, a w każdej niemal epoce historycznej filozofia kapłanów i filozofia błaznów są dwiema najogólniejszymi formami kultury umysłowej. Kapłan jest strażnikiem absolutu i tym, który utrzymuje kult dla ostateczności i oczywistości uznanych i zawartych w tradycji. Błazen jest tym, który wprawdzie obraca się w dobrym towarzystwie, ale nie należy do niego i mówi mu impertynencje; tym, który podaje w wątpliwość wszystko to, co uchodzi za oczywiste; nie mógłby tego czynić, gdyby sam do dobrego towarzystwa należał – wtedy najwyżej mógłby być gorszyścielem salonowym, błazen musi być na zewnątrz dobrego towarzystwa, oglądać je z boku, aby wykryć nieoczywistość jego oczywistości i nieostateczność jego ostateczności; zarazem musi w dobrym towarzystwie się obracać, aby znać jego świętości i aby mieć okazję do mówienia mu impertynencji (Kołakowski 1989, s. 178).

Odniesienia do postawy Krońskiego są jeszcze bardziej oczywiste, gdy Kołakowski próbuje wyjaśnić wyższość błazeńskiej postawy nad kapłanami ówczesnego marksizmu. Okazuje się wówczas, że trwanie przy schematycznym odwzorowaniu rzeczywistości faktycznie niszczy filozofię, przez co obecność błaznów staje się konieczna dla każdej kultury.

Filozofia błaznów jest tą właśnie, która w każdej epoce demaskuje jako wątpliwe to, co uchodzi za najbardziej niewzruszone, ujawnia sprzeczności tego, co wydaje się naoczne i bezsporne, wystawia na pośmiewisko oczywistości zdrowego rozsądku i dopatruje się racji w absurdach – słowem podejmuje cały codzienny trud zawodu błazna razem z nieuchronnym ryzykiem śmieszności; w zależności od miejsca i chwili myśl błazna może poruszać się po wszystkich ekstremach myślenia, albowiem świętości dzisiejsze były wczoraj paradoksami, a absoluty na równiku bywają błuźnierstwem na biegunie. Postawa błazna jest stałym wysiłkiem refleksji nad możliwymi racjami idei przeciwnych, jest tedy dialektyczna z przyrodzenia; jest po prostu przewidywaniem tego, co jest, dlatego, że jest właśnie; rządzi nią wszakże nie chęć przekory, ale nieufność do wszelkiego świata ustabilizowanego (Kołakowski 1989, s. 178).

Kołąkowski jednoznacznie opowiedział się za filozofią błazna, a zatem za tym, co nigdy nie zostaje utrwalone w postaci systemu. Błazeńska praca nigdy się nie kończy, bo przedmiotem abnegacji z jego strony nieuchronnie staje się również to, co za jego sprawą zostało właśnie wdrożone w życie. Istotą takiego myślenia jest bowiem urzeczywistnianie tego, co dopiero zostało pomyślane. Każda idea wdrożona w życie natychmiast staje się przedmiotem działań destrukcyjnych. Natomiast kapłan jest strażnikiem niezmienności, chce tylko utrwaląć to, co już jest. W taki nieco alegoryczny sposób Kołąkowski przeciwstawił sobie dwa odmienne sposoby filozofowania. Pierwszy, kapłański, uosabiał Adam Schaff jako główny ideolog ortodoksji marksistowsko-leninowskiej, drugi, błazeński, reprezentował Tadeusz Kroński. To zestawienie nie jest przypadkowe, gdyż esej *Kapłan i błazen* jest datowany na 1959 r., czyli powstał niewiele czasu po śmierci Krońskiego.

Opinię taką podtrzymuje Paweł Beylin, bo jego zdaniem Kroński: „Był indywidualnością nie mieszczącą się w ramach żadnego opisu. Komuś, kto znał go powierzchownie, mogło się wydawać, że istnieje wielu Krońskich: uczony i literat, pedagog i przyjaciel, moralista i ironista” (Beylin 1958, s. 29). Beylin, podobnie jak i pozostali uczestnicy spotkania z Krońskim, opisuje przedziwny sposób głoszenia przez niego tez filozoficznych. On ich nie opierał na faktach, ale tworzył opowieści, w których mieszał prawdę z fantazją, jednak niczym u Sokratesa liczyła się przede wszystkim konkluzja, która rozwiązywała zarazem jakiś problem. Beylin streścił jedną z takich filozoficznych gawęd, w której Instytut Kształcenia Kadr Naukowych został przeniesiony do afrykańskiego buszu jako seminarium katolickie, poszukujące odpowiedzi na pytanie, czy z małpy da się zrobić prawdziwego chrześcijanina (Beylin 1958, s. 33). W rzeczy samej nie chodziło tu o rozwiązanie tej pozornie absurdalnej kwestii, ale o szersze rozważania nad granicami optymizmu i pesymizmu badawczego, ponieważ mimo absurdałności sytuacji struktura problemu pozostaje analogiczna. W innej opowieści Kroński przeniósł profesorów z pochodzenia pierwszomajowego z 1953 r. w czasy przedwojenne, gdy maszerujący pochód uniemożliwiał im powrót do domu. W taki sposób wykazał, że wokół wszystko się zmieniło, tylko profesorowie pozostali tacy sami. Przypowieści filozoficzne Krońskiego były tworzone *ad hoc* w zależności od sytuacji i potrzeb wyłożenia istoty jakiegoś problemu.

Wedle Jana Garewicza „Kroński błaznował świadomie, by mieć wariackie papiery” (Garewicz 1995, s. 171). W takim razie była to postawa obronna, swoista zasłona dymna człowieka, który znalazł się nagle nie w tym miejscu i czasie, w których chciał funkcjonować. Dlatego dokonana przez Garewicza charakterystyka jego nauczyciela wydaje się bardzo trafna.

Dla Krońskiego błaznowanie było sposobem wyrażania określonych treści, nieporównanie ważniejszym niż uczone wywody. Próbował nim przekazać słuchaczom, oczywiście nader

nielicznym, to, co w filozofii uważał za najważniejsze: nie określone tezy, lecz pewne podejście do zagadnień. Gotów był głosić najabsurdalniejsze marksistowskie tezy, w które nie wierzył, byle móc uczyć ironii i autoironii, w słusznym, moim zdaniem, przekonaniu, że tylko ona immunizuje na horyzonty wartości wyabsolutnionych. Kroński zagrożony przez monstrum konieczności historycznej na pozór ratował się schizofrenią. Zniwolenie umysłów polega na narzuceniu pewnego horyzontu, w którym logiczne rozumowanie zawodzi, bo odrzucić trzeba założenia, a tego jawnie uczynić nie można. Błazeństwo zapewnia, z jednej strony, maksimum bezpieczeństwa, a z drugiej, maksimum swobody. I tę postawę należy przekazywać dalej (Garewicz 1995, s. 167).

Zakończenie

Blisko siedemdziesiąt lat minęło pod znakiem rosnącej legendy Tygrysa i dziś już mało kto widzi potrzebę przypominania o jego uwikłaniu w stalinowskie porządki w nauce polskiej. Legendę tę zainicjował paradoksalnie Czesław Miłosz, starając się uwolnić od demonicznego, jak sądził, dziedzictwa błyskotliwego filozofa. Jego zamiar zrobienia z Krońskiego mściwego stalinowca nie całkiem się powiódł, ale za to wzmógł zainteresowanie tym myślicielem, który nie tyle wykraczał swymi ideami poza filozofię, co w ogóle nie mieścił się w ramach zwykłej pracy uczonego. Prawda była bowiem dla niego narzędziem do sprowadzania historii na tory wymarzonej wizji społeczeństwa kierującego się rozumem i żyjącego wedle utopijnego porządku. Kroński równie dobrze mógłby być mistykiem, i podobny charakter miał chyba zresztą wyznawany przez niego marksizm, który bardziej przypominał religię niż teorię naukową. Swą niezwykłą osobowością zauroczył nie tylko Czesława Miłosza, ale i Adama Schaffa, a także Leszka Kołakowskiego, Witolda Kułę oraz wszystkich pozostałych uczestników ruchu „pryszczatych”, którzy najwidoczniej dzięki niemu stali się rewizjonistami, a nie zastygli jako twardogłowi stalinieści. Jak trafnie zauważył Marek Beylin: „Kroński, mający w założeniu kształcić wiernych uczniów doktryny, był w dużej mierze dywersantem systemu” (Beylin 2016, s. 242). Jego uczniowie przestali traktować marksizm-leninizm jako wyrocznię, a komunizm jako konieczny etap rozwoju ludzkości. W żadnym wypadku nie oznacza to, że należy Krońskiemu stawiać pomniki, bo tylko mimowolnie przyspieszył on proces, który i tak był nieuchronny. Zresztą sam Kroński był najwyraźniej zaskoczony obrotem sprawy, jakim była erozja komunizmu, bo raczej pragnął, aby jego uczniowie stali się zręcznymi reformatorami marksizmu.

Ryszard Sitek, przedstawiając legendę Krońskiego, przekazywaną długo w kręgu uczniów i przyjaciół, wyraził swą ocenę pejoratywnie, pisząc o „antymicie” i o „hańbie filozofa”. Stwierdzał przy tym dość autorytatywnie, że legendę obalił już ten sam, kto w dużym stopniu ją stworzył – Czesław Miłosz (Sitek 2000, s. 51). Nic jednak nie wskazuje na to, że mamy do czynienia

z końcem „antymitu”, bo osoba Krońskiego ciągle inspiruje nie tylko filozofów, ale i politologów, literaturoznawców, a także historyków. I to wcale nie dlatego, że krytykował on Tatarkiewicza czy Ingardena, tylko z racji swej ciągłej obecności w historii polskiej humanistyki, z racji wkładu, jaki do niej wniósł, nie on sam jeden przecież, ale także ci, którzy uważali go za swego mistrza i nauczyciela.

Bibliografia

- Beylin M. (2016), *Kroński, faszyzm, komunizm*, w: A. Kołakowski, A. Mencwel, J. Migasiński, P. Rodak, M. Szpakowska (red.), *Wśród ludzi, rzeczy i znaków. Krzysztofowi Pomianowi w darze*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 24–53.
- Beylin P. (1958), *Wspomnienia, wspomnienia*, Czytelnia Rękopisów Biblioteki Narodowej, Materiały Archiwalne Ireny Krońskiej, Rps III 13154.
- Borzym S. (2015), *Marksizm a inne nurty filozofii*, w: *Historia nauki polskiej*, t. X: 1944–1989, cz. III: *Idee i polityka*, Warszawa: Instytut Historii Nauki PAN, s. 9–86.
- Buśko M. (2004), *Tadeusz Kroński*, „Edukacja Filozoficzna” 38, s. 213–226.
- Chudoba W. (2014), *Leszek Kołakowski. Kronika życia i dzieła*, Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
- Garewicz J. (1995), *Kroński i jego filozofia dziejów*, w: J. Skoczylski (red.), *Kołakowski i inni*, Kraków: Zakład Historii Filozofii UJ, s. 163–170.
- Giedroyc J., Miłosz Cz. (2008), *Listy 1952–1963*, Warszawa: Czytelnik.
- Głombik Cz. (1995), *Tomizm czasów nadziei. Słowiańskie kongresy tomistyczne Praga 1932 – Poznań 1934*, Katowice: Śląsk.
- Gołaszewska M. (1993), *Roman Ingarden. Człowiek i dzieło*, Kraków: Zakład Estetyki Instytutu Filozofii UJ.
- Hegel G.W.F. (1958), *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hinz H. (1960), *Filozof i historia*, „Argumenty” 19, s. 5.
- Hinz H. (1970), *Tadeusz Kroński*, „Polski Słownik Bibliograficzny”, t. 15, red. E. Rostworowski, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 332–334.
- Jordan Z. (1963), *Philosophy and Ideology: The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland Since the Second World War*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Kołakowski L. (1989), *Kapłan i błazen (Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, t. 2, Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza, s. 161–180.
- Kołakowski L., Mentzel Z. (2007), *Czas ciekawy, czas niespokojny*, cz. I–II, Kraków: Znak.
- Kott J. (1995), *Przyczynek do biografii. Zawal serca*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Kroński T. (1948), *Filozofia egzystencjalna Sartre’a*, „Kultura” (Paryż) 1, s. 38–43.

- Kroński T. (1950), *Powołanie T. Krońskiego na stanowisko zastępcy profesora w Katedrze Historii Filozofii UW z dnia 30 października 1950 r.*, Archiwum Uniwersytetu Warszawskiego,teczka personalna Tadeusza Krońskiego, t. 9 800 K.
- Kroński T. (1955), *Wykłady z historii filozofii starożytnej*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kroński T. (1958), *Hegel i jego filozofia dziejów*, w: G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. XI–LXXVII.
- Kroński T. (1960a), *Faszyzm a tradycja europejska*, w: tenże, *Rozważania wokół Hegla*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 275–346.
- Kroński T. (1960b), *Problem zła moralnego w heglowskiej filozofii dziejów*, w: tenże, *Rozważania wokół Hegla*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 59–90.
- Kuderowicz Z. (1960), *Rozważania wokół problematyki humanizmu*, „Nowe Drogi” 7, s. 170–175.
- Kuliniak R., Pandura M. (2020), „*Jestem filozofem świata*” (*Κόσμον φιλόσοφός εἰμι*), t. 2, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Mentzel Z. (2020), *Kolakowski. Czytanie świata. Biografia*, Kraków: Znak.
- Miłosz Cz. (1960), Tygrys, „Kultura” (Paryż) 1–2, s. 67–101.
- Miłosz Cz. (1968), *La Combe*, „Kultura” (Paryż) 10, s. 26–38.
- Miłosz Cz. (1998), *Zaraz po wojnie. Korespondencja z pisarzami*, Kraków: Znak.
- Miłosz Cz. (2001), *Rodzinna Europa*, Kraków: Znak.
- Miłosz Cz. (2002), *Otwarcie nowego wymiaru*, „Apokryf” 18, dodatek do „Tygodnika Powszechnego” 43, s. 1–8.
- Pandura M. (2020), *Protokoły seminarium arystotelesowskiego Romana Witolda Ingardena z roku akademickiego 1937/1938*, „Ruch Filozoficzny” 1, s. 165–170.
- Patočka J., Krońska I., Michalski K. (2018), *Korespondencja Jana Patočki z Ireną Krońską i Krzysztofem Michalskim (wraz z listami Tadeusza Krońskiego)*, Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
- Rauschning H. (1938), *Die Revolution des Nihilismus. Kulisse und Wirklichkeit im Dritten Reich*, Zürich: Europa Verlag.
- Schaff A. (1997), *Moje spotkania z nauką polską*, Warszawa: Polska Oficyna Wydawnicza BGW.
- Sitek R. (2000), *Wokół legendy „Tygrysa”. Rzecz o Tadeuszu Krońskim*, „Zdanie” 1–2, s. 47–51.
- Walicki A. (1960), *Ze spuścizny Tadeusza Krońskiego*, „Studia Filozoficzne” 5, s. 83–89.
- Wiliński K. (1976), *Tadeusz Kroński. Historia a problem zła moralnego*, „Radar” 7, s. 21–22.

Tadeusz Kroński: An *enfant terrible* of Polish Postwar Philosophy

Keywords: *historiosophy, L. Kołakowski, T. Kroński, Marxism, Cz. Miłosz, A. Schaff, Stalinism, University of Warsaw*

In studies on contemporary Polish philosophy, Tadeusz Kroński (1907–1958) is usually treated as a representative of Stalinist orthodoxy in Polish Marxism. He undoubtedly never changed his philosophical stance, and, unlike most Polish Marxists, he did not adopt revisionist positions. However, in the author's opinion, this is a simplistic perception of Kroński's scholarly achievements and views, as his influence on Polish philosophy far exceeded his published work. His return from emigration was associated with the inclusion of Polish philosophers in the scientific discussions taking place around the world at the time. Until 1953, Kroński was a clear opportunist who literally carried out his propaganda tasks, despite his minimal knowledge of Marxism. His transition to a full-time position at the Institute of Philosophy of the University of Warsaw significantly altered his scholarly stance. Virtually all subsequent Polish revisionists were influenced by his personality. He contributed to the formation of the so-called Warsaw school of historians of ideas.

J ę d r z e j S t a n i s ł a w e k

Nie komunizm, lecz populizm. Materializm historyczny: uzupełnienie i korekta

Słowa kluczowe: *biurokratura, eksperiat, głosowanie powszechne, K. Marks, materializm historyczny, nauka, państwo, populizm, rewolucja technologiczna, socjalproletariat*

1. Zamyśl autora

Karol Marks wspólnie z Fryderykiem Engelsem pozostawili dwie wielkie koncepcje:

1) teorię funkcjonowania społeczeństw, określaną jako materializm historyczny, w której głoszą, że:

- o zachowaniu się społeczeństw decyduje sposób wytwarzania przez nie dóbr materialnych,
- historia ludzkości jest historią walk klasowych,

oraz

2) prognozę dziejową, zgodnie z którą:

- nadchodzi epoka rewolucji społecznej, której dokona proletariat,
- proletariat ukształtuje nowy ład społeczny zwany komunizmem.

Żadna z nich nie cieszy się dzisiaj (na pewno w Polsce) popularnością. Prognoza dziejowa nie sprawdza się, podobnie materializm historyczny, który miałby przy tym grzeszyć nadmierną ogólnością.

Nas interesuje materializm historyczny – i to właśnie za sprawą jego ogólności. Marks, zapewne pod wrażeniem mechaniki newtonowskiej, chciał stwo-

rzyć jej odpowiednik: teorię, która – jak prawa Newtona w obszarze materii – opíše przemiany społeczne. Zakręty historii – główny motyw krytyki Marksa, same w sobie nie falsyfikują twierdzeń autora *Kapitału*. Fundamentalność koncepcji marksowskiej uzasadnia zabiegi wokół jej naprawy¹. Nie należy teorii tej odrzucać, zanim się nie okaże, że poprawić jej niepodobna.

Nasza próba uzupełnienia (teorii funkcjonowania społeczeństw) oraz korekty (prognozy dziejowej) posiada konkretny punkt wyjścia. Słyszcy się, że teoria Marksa stosuje się do fazy przedprzemysłowej (do okresu sprzed roku 1870), ale zawodzi względem czasów późniejszych. Na przykład:

Model dominacji klasy właścicieli nad bezpośrednimi producentami i model wyzysku jednej klasy przez drugą w niewolnictwie i feudalizmie zostały [...] opisane przez Marksa bardzo trafnie. Konstatacja Marksa, że ten sam proces maksymalizacji udziału w produkcji dodatkowym zaczął się bardzo intensywnie rozwijać w pierwszej fazie kapitalizmu wolnokonkurencyjnego, także wydaje się niekwestionowana (Cichocki 2017, s. 245).

Przedstawiony przypadek: teorii trafnej jedynie względem podzbioru badanych zjawisk, jest znany w metodologii nauki. To zdumiewające zjawisko trafności i zarazem nietrafności teorii filozofia nauki zwykła wyjaśniać istnieniem istotnej okoliczności, którą teoria wcześniejsza pominęła, a którą uwzględniła teoria późniejsza. Relację tych dwu ujęć określa się mianem ich korespondencji. Teoria wcześniejsza, „gorsza”, byłaby szczególnym przypadkiem teorii późniejszej, „lepszey”. I tak np. w mechanice klasycznej kluczowym faktem, tym, z którego jej twórca nie zdawał sobie sprawy (a jego następca już o nim wiedział), był fakt ograniczenia maksymalnej prędkości światła do konkretnej wartości. Newton tego nie uwzględnił, Einstein uwzględnił – i Newtona poprawił.

Przypuszczamy, że w przypadku materializmu historycznego rzecz się ma podobnie i że jego twórcy pominęli pewną ważną okoliczność – jednak nie fakt dotyczący na równi całej historii ludzkości, lecz zjawisko, które w życiu społecznym pojawiło się dopiero w XIX wieku. Z tego powodu materializm historyczny efektywnie wyjaśniał wcześniejsze dzieje ludzkości, ale jego skutecz-

¹ Odwrotnie uważa np. Bronisław Wildstein, który pisze: „wszystkie szarlotki, w których pojawiły się jabłka z owego drzewa [Wildstein ma na myśli marksizm – J.S.], okazały się trujące i doprowadziły do tragedii na wielką skalę. Zrąbanie drzewa rodzącego trujące owoce jest zachowaniem racjonalnym i właściwym” (Wildstein 2018, s. 166). Przytoczony fragment pochodzi z pracy zbiorowej *Marksizm. Nadzieje i rozczarowania* pod redakcją Jacka Hołówki oraz Bogdana Dziobkowskiego, publikacji pod patronatem „Przeglądu Filozoficznego”. Prof. Hołówka poświęcił jej omówieniu swoje seminarium „Marksizm bez dogmatu” (semestr wiosenny 2023, Wydział Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego). Jako uczestnik seminarium autor tekstu miał okazję przedstawienia swej „korekty”. Dodajmy, że tak w książce, jak i w trakcie seminarium podnoszono rolę dziejową Karola Marksa, ale tezy jego i jego następców poddano krytyce. Poza autorem tekstu nikt nie podjął próby ich korekty. Tezę o teoretycznej intencji twórcy marksizmu przedstawił prof. Bogdan Dziobkowski.

ność eksplikacyjna osłabła w odniesieniu do epoki przemysłowej. Pójdziemy tą drogą. Poszukamy tej domniemanej okoliczności („czynnika X”²) i wkomponujemy ją w ujęcie marksowskie. W sumie postąpimy podobnie jak Einstein w stosunku do mechaniki Newtona. Wskazane jest przy tym, aby czynnik X dotyczył rozwoju sił wytwórczych, a więc aby korekta materializmu historycznego wynikała z materializmu historycznego.

2. Marksowski opis życia społecznego

Konkluzją naszego tekstu jest myśl sygnalizowana w tytule: teza, że przemiany dziejowe aktualnie prowadzą nie do komunizmu, lecz do populizmu. Ta innowacja koreluje z naszą interpretacją materializmu historycznego³. Z uwagi na ten fakt rozpoczynamy od jej prezentacji. Nie podejmujemy tutaj ani obrony twierdzeń Karola Marksa przed zarzutami, ani tym bardziej rozstrzygania sporów związanych z interpretacją twierdzeń twórców marksizmu.

Wedle Marksa, o sposobie funkcjonowania każdej grupy społecznej decyduje sposób pozyskiwania przez nią środków do życia – a więc sfera produkcji. Sfera konsumpcji (zużywania wyprodukowanych dóbr) nie ma istotnego znaczenia. Prawa materializmu historycznego dotyczyłyby jedynie sfery produkcji (rys. 1):

	Sfera produkcji	Sfera konsumpcji
Poglądy ludzi	<i>Świadomość społeczna:</i> poglądy na temat człowieka i społeczeństwa	Pozostałe poglądy: np. mitologiczne lub naukowe
Instytucje społeczne	<i>Instytucje polityczno-prawne:</i> przede wszystkim państwo, prawo, rodzina	Pozostałe instytucje: np. wodzireja podczas zabawy
Trwale układy między ludźmi powstające w procesie produkcji	<i>Stosunki produkcji</i> („baza ekonomiczna”): 1) <i>techniczne:</i> – podział pracy (podział na zawody),	Pozostałe relacje: np. pokrewieństwo, przyjaźń

² Albo lepiej: czynnika E (ekonomicznego). W swym tekście Ryszard Cichocki (2017, s. 245) wskazuje dwie okoliczności, dla których w drugiej połowie XIX w. ujęcie Marksowskie przestało być adekwatne: „przemiany świadomości zbiorowej robotników” oraz „gruntowną zmianę roli państwa”, ale istnienia czynnika X nie wskazuje ani nad nim się nie zastanawia.

³ Odwołujemy się tutaj do ujęcia Bogusława Wolniewicza (zob. Okołowski 2017, s. 208–213; Wolniewicz 2021a, s. 435–440). Wolniewiczowską prezentację uzupełniamy. Stanowisko Wolniewicza dotyczące marksizmu: zob. Wolniewicz 2017, s. 496–503.

	Sfera produkcji	Sfera konsumpcji
	– organizacja produkcji (podział na funkcje, np. na majstra i czeladnika); 2) <i>ekonomiczne</i>: – własność środków produkcji, – własność środków konsumpcji (posiadanie pieniędzy)	
Czynniki produkcyjne	<i>Sily wytwórcze</i> („baza techniczna): 1) <i>maturalne</i> : – zasoby naturalne, – narzędzia produkcji, – ludzkie „ręce do pracy”; 2) <i>niematuralne</i> : – umiejętności techniczne, – kapitał	Przedmioty i umiejętności związane z procesem konsumpcji wytworzonych dóbr

Rys. 1. Struktura życia społecznego. Zwracamy uwagę na istotną modyfikację tradycyjnego marksizmu, jaką jest dołączenie kapitału do listy czynników produkcyjnych⁴.

Aby pozyskać dobra konieczne do życia, człowiek potrzebuje środków produkcji: zasobów naturalnych, narzędzi oraz umiejętności technicznych, dzięki którym wykorzysta zasoby naturalne i narzędzia. Ich uzupełnieniem są „ludzkie siły wytwórcze” (ang. *human resources*). Osoby, które posługują się środkami produkcji, zajmują określone miejsce w procesie produkcji. Decyduje o nim (a w konsekwencji o wielkości wyprodukowanych dóbr, jakie ktoś otrzymuje) zakres posiadanych środków produkcji, w pierwszej kolejności materialnych. Jedni je posiadają, inni ich nie posiadają. Ta relacja (posiadania albo nieposiadania) dzieli producentów na wielkie grupy społeczne zwane klasami. Grupy posiadające środki produkcji dominują w społeczeństwie. W ich ręce trafia nieproporcjonalnie duża część wyprodukowanych dóbr. W efekcie grupy te dysponują większą liczbą środków konsumpcji, a więc pieniędzy. Dzięki temu zdobywają władzę polityczną oraz opanowują sferę nadbudowy⁵.

Wedle Karola Marksa pomiędzy bazą i nadbudową (ogólniej: pomiędzy poszczególnymi obszarami sfery produkcji) zachodzi zależność funkcyjna,

⁴ Przyczyny tego pominięcia i jego następstwa teoretyczne (np. dodanie dysponentów „skarbu państwa” do posiadaczy kapitału – a więc do grona „kapalistów”) wymagają osobnego omówienia. Bez wątpienia takie dołączenie byłoby niekorzystne propagandowo.

⁵ Współcześnie ten fakt przejawia się regułą statystyczną: kto ma więcej pieniędzy, ten wygrywa wybory.

przy czym baza pełni funkcję zmiennej niezależnej, a nadbudowa zmiennej zależnej. Tym samym:

– nie ma zmian w nadbudowie, o ile wcześniej nie zaszły zmiany w bazie⁶,

a bardziej szczegółowo:

– nie ma zmian w stosunkach produkcji, o ile nie zaszły zmiany w siłach wytwórczych,

– nie ma zmian w sferze instytucji, o ile nie zaszły zmiany w stosunkach produkcji,

– nie ma zmian w świadomości społecznej, o ile nie zaszły zmiany w sferze instytucji społecznych.

Te dwie ostatnie zależności Marks wyraził sławną formułą: byt społeczny (stosunki produkcji oraz instytucje) określa świadomość społeczną (rys. 2).

ŚWIADOMOŚĆ społeczna	Nadbudowa ideologiczna	NADBUDOWA
BYT społeczny	Nadbudowa instytucjonalna	
	Baza ekonomiczna	BAZA
	Baza techniczna	

Rys. 2. Byt społeczny a świadomość społeczna

3. Cztery innowacje dziejowe

Ostatnie 200 lat przyniosło wielkie zmiany w obszarze bazy i nadbudowy. Wyróżniają się wśród nich trzy okoliczności:

- 1) ma miejsce szybki postęp techniczny – impulsu dostarcza rozwój nauki,
- 2) wzrasta rola aparatu państwa⁷,
- 3) zmienia się sposób pozyskiwania władzy: miejsce barykad zajmuje głosowanie.

Podstawowym czynnikiem powodującym zmiany jest postęp techniczny. Dzięki niemu zmieniły się technologie, pojawiły się nowe narzędzia produkcji,

⁶ W tym ujęciu nadbudowa jest funkcją bazy. W ujęciu konkurencyjnym nadbudowa byłaby funkcją wzajemnie jednoznacznie bazy, a więc między bazą a nadbudową zachodziłaby relacja natury deterministycznej. W tej wersji każda zmiana w bazie wymuszałaby konkretną, ściśle określoną zmianę w nadbudowie.

⁷ U podłoża rosnącej siły państwa leży fakt, że ze stulecia na stulecie państwo dysponuje coraz większym „kapitałem” (rosnącą sumą pieniędzy), a nie tylko siłą militarną.

poszerzył się zakres wykorzystywanych zasobów naturalnych, zmienił się asortyment produkowanych dóbr, a ludzkie „ręce do pracy” (ostatnio nawet „umysły do pracy”) są zastępowane przez ręce (umysły) mechaniczne. Co więcej, rozwój techniki implikuje wzrost znaczenia państwa oraz roli głosowania powszechnego.

Rewolucja, jaka za sprawą postępu technicznego od 200 lat zachodzi w sferach wytwórczych, wzmacnia rolę państwa. Poszerza jego funkcje kontrolne oraz zaangażowanie infrastrukturalne, a nawet skłania rządy do podejmowania aktywności produkcyjnej. Równoległe postępy techniczny wymusił upowszechnienie wykształcenia. Do obsługi komplikujących się urządzeń technicznych nie wystarcza umiejętność czytania i pisania. Wzrosły kwalifikacje bezpośrednich producentów, a w konsekwencji także ich dochody. Skoro wykonawcy uzyskali kwalifikacje produkcyjne, stali się posiadaczami narzędzi produkcji, a to (zgodnie z materializmem historycznym) zwiększa ich udział w podziale wartości dodatkowej⁸. Tym samym rośnie ich wpływ na życie społeczne. Przewodniczący Mao Tse-Tung musiałby dzisiaj porzucić swe powiedzenie, zgodnie z którym „władza wyrasta z lufy karabinu”. „Karabiny” zastąpiła kartka wyborcza⁹.

4. Czynniki X

Dwustuletni postęp techniczny ma u swego podłoża jedną podstawową okoliczność: rozwój nauk przyrodniczych. To właśnie niesamowicie szybki, przyspieszający ze stulecia na stulecie postęp naukowy jest owym czynnikiem („czynnikiem X”), który zrewolucjonizował sferę produkcji, a w efekcie całe życie społeczne.

Nauka istnieje ponad dwa tysiące lat, ale dopiero od ok. 200 lat bezpośrednio oddziałuje na sferę produkcji. Do epoki Oświecenia postęp techniczny był dziełem indywidualnych racjonalizatorów, mistrzów w swoim fachu, którzy wykorzystywali makroskopowe właściwości świata. Nie posiadali oni wiedzy o wewnętrznej budowie materii. Z końcem XVIII w. ludzkość zaczyna wnikać w naturę ciał stałych, cieczy i gazów, wkrótce poznaje właściwości prądu elektrycznego, z czasem odkrywa promieniowanie (1789: Lavoisier – fundamenty chemii; 1800: Volta – prąd elektryczny; 1820: Oersted – elektro-

⁸ W tradycyjnym marksizmie tę zmianę uzasadniano wzrostem kosztu odtworzenia siły roboczej.

⁹ A za „kartką wyborczą” (rozkładem głosów) stoi „ekran telewizora”, zaś za „ekranem telewizora” (czyli siłą perswazyjną propagandy) jak dawniej stoją pieniądze. Modyfikując sławne powiedzenie przewodniczącego Mao można powiedzieć, że „władza wyrasta z kartki wyborczej”, a idąc dalej, że „władza wyrasta z ekranu telewizora”.

magnetyzm; 1825: Dalton – atomistyczna koncepcja materii; 1886: Herz – fale radiowe; 1896: Becquerel – promieniotwórczość; 1911: Rutherford – budowa atomu). Jednocześnie zmienia się sposób opracowania wynalazków. Do początków XIX w. innowacje technologiczne pojawiały się za sprawą inwencji techników-wynalazców. Od epoki Edisona (1876) przyspieszają go kolektywy wytwórcze: wynalazcze manufaktury¹⁰.

Tych dwu okoliczności twórcy *Manifestu komunistycznego* nie uwzględnili. W połowie XIX w. nie było jeszcze należycie widać świata nowej techniki.

5. Stosunki produkcji: formy gospodarowania

Wyróżnijmy formy pozyskiwania środków do życia – jak na rys. 3.

Formy pozyskiwania środków do życia				
Gospodarka przedprodukcyjna (myśliwsko-zbieracka):		Gospodarka produkcyjna („kapitałowa”):		
okres wytwarzania narzędzi konsumpcji (paleolit górny)	okres wytwarzania narzędzi produkcji (paleolit dolny)	warsztatowa	manufakturowa	fabryczna

Rys. 3. Organizacyjne formy gospodarowania

W gospodarce przedprodukcyjnej ludzie nie wytwarzali środków do życia, a jedynie pozyskiwali te środki z zasobów przyrody ożywionej. To wystarczało im do przetrwania. Wyrabiano jedynie narzędzia ułatwiające konsumpcję (np. rozłupce do rozbijania kości), z czasem te, które pomagały polować lub zbierać produkty roślinne. Wytwarzanie pojawia się w epoce gospodarki produkcyjnej. Dzięki złączeniu w całość zasobów naturalnych, narzędzi oraz umiejętności posługiwania się nimi powstały gospodarstwa rolne i warsztaty (gospodarka drobnotowarowa), z czasem manufaktury (warsztat wieloosobowy wykorzystujący podział pracy), a następnie fabryki (manufaktury, w których pojawiają się maszyny).

¹⁰ Edison miał swego poprzednika: Dionizjusza Starszego (430–367 p.n.e.), który w celu stworzenia nowych broni zatrudniał inżynierów z całego świata starożytnego. Kolektywy wynalazcze Dionizjusza opracowały m.in. katapultę oraz udoskonalili ówczesne galery. Dzięki tym innowacjom Dionizjusz podbił całą Sycylię i zapanował nad Adriatykiem. Zobacz w tej sprawie: Stanisławek 1997.

6. Stosunki produkcji: klasy społeczne

Odróżnijmy osoby samodzielnie pozyskujące środki do życia oraz osoby pozostające na utrzymaniu. Osobną grupę stanowi lumpenproletariat (współczesne określenie polskie: margines społeczny), a więc świat przestępczy, osoby trwale bezdomne, żebracy.

Wśród osób pozostających na utrzymaniu przeważają dzisiaj osoby pozostające „na garnusku” państwa. Należą do nich ludzie żyjący z zasiłków – ale także emeryci. Określamy ich mianem socjalproletariatu. Pozostałych utrzymuje rodzina.

W obrębie osób pozyskujących samodzielnie środki do życia tradycyjnie odróżnić należy osoby osobiście prowadzące produkcję warsztatową (te nie wynajmują „rąk do pracy”): rolników indywidualnych oraz rzemieślników (także tych, którzy remontują narzędzia lub infrastrukturę – o ile te czynności wykonują przy użyciu własnych narzędzi i nikogo nie zatrudniają), osoby wynajmujące pracowników, a więc małą i dużą burżuazję, i tych, którzy „sprzedają” swą siłą roboczą. Ci ostatni formalnie tworzą szeroko rozumiany proletariat.

7. Nowa klasa: eksperiat

Szeroko rozumiany proletariat obejmuje wszystkich tych, którzy nie posiadają materialnych środków produkcji innych niż własne „ręce do pracy”. Proletariat obejmuje co najmniej dwie klasy. Przede wszystkim robotników: tę grupę społeczną zwykło się określać mianem klasy robotniczej. Wbrew powszechnemu mniemaniu, w tradycyjnym marksizmie, podniesionym do roli aksjomatu, robotnicy dysponują środkami produkcji. W przeciwieństwie do niewolników posiadają ręce do pracy (własne!). W gospodarce myśliwsko-zbierackiej to wystarczało, aby zdobyć środki do życia. Zasoby naturalne były wówczas wspólne: należały do dóbr wolnych. W gospodarce drobnotowarowej (rzemiosło i rolnictwo), jaka zastąpiła myślistwo i zbieractwo, ręce do pracy nie wystarczają, aby pozyskać środki do życia. Konieczne są także zasoby naturalne (np. pole uprawne albo zapas odpowiednio przygotowanego drewna w przypadku lutnika) oraz odpowiednie narzędzia (np. pług albo dymarka). Obecnie ich ekwiwalentem stało się posiadanie stosownej sumy pieniędzy, pozwalającej otworzyć „firmę”, a więc kapitał¹¹. W gospodarce manufakturowo-przemysłowej niezbędne stają się dodatkowo wynajęte „ręce

¹¹ Kapitał to suma pieniędzy, która pozwala połączyć w dobrze funkcjonującą całość zasoby naturalne, narzędzia i własne lub czyjeś „ręce do pracy”. W tradycyjnym marksizmie przez

do pracy”. Proletariusze kapitału nie posiadają. Same „ręce do pracy” nie wystarczają do wyprodukowania czegokolwiek. Proletariusze muszą więc je wynajmować posiadaczom kapitału.

Poszczególne osoby mogą posiadać na własność wielką liczbę narzędzi produkcji (np. kilka fabryk) albo zasobów naturalnych (np. duże złoża miedzi). Inaczej rzecz się przedstawia z umiejętnościami technicznymi. Te nie przynależą do konkretnej osoby. Ma je każdy, kto je pozyskał. Osoby, które posiadają wysokie kwalifikacje produkcyjne i dzięki nim są w stanie pozyskiwać środki do życia, nazwijmy eksperyuszami, a ich ogół eksperiatem. Z uwagi na swą liczebność i wpływ na produkcję, eksperiusze tworzą dzisiaj osobną klasę społeczną. Należą do niej „specjaliści”: wysoko wykwalifikowani inżynierowie, lekarze, fachowcy w dziedzinie zarządzania, renomowani prawnicy. W zachodniej politologii określa się ich nieściśle jako klasę średnią¹². Eksperiat stanowi obecnie najbardziej wydajną ekonomicznie grupę wytwórców¹³. To właśnie on tworzy grupę rewolucyjną, jednak nie posiada świadomości klasowej i tak jak XIX-wieczni robotnicy nie przejawia aktywności politycznej. Nie pojawiły się partie polityczne działające na rzecz ochrony interesu klasowego inżynierów, lekarzy, nauczycieli, kadr akademickich. Polscy eksperiusze (weźmy dla przykładu) oczekują, że rządzący zrozumieją, jak ważna jest praca technika, weterynarza czy pielęgniarki, i samoczynnie poprawią status ekonomiczny osób wykwalifikowanych.

8. Rosnąca rola państwa

Drugą nowością dziejową w zakresie produkcji dóbr materialnych jest rosnąca rola państwa¹⁴, które w coraz szerszym stopniu:

- a) troszczy się o infrastrukturę,
- b) koordynuje życie społeczne,
- c) prowadzi działalność gospodarczą.

„kapitał” zwykle rozumiano pieniądze pozwalające do procesu produkcji dołączyć czy jeś „ręce do pracy”.

¹² O przynależności do klasy średniej decydowałyby nie miejsce w procesie produkcji (jak u nas), ale wysokość dochodu. Do klasy średniej należałby zarówno inżynier, jak i muzyk pracujący w filharmonii, zawodowy koszykarz czy profesor filozofii. Jej granice nigdy nie zostały ściśle określone. Tak samo nie wiadomo, czy osoba pracująca np. w dziale kadr należy do eksperiatu, czy należy ją zaliczyć do proletariatu urzędniczego.

¹³ Ten fakt przyjmujemy jako empirycznie oczywisty.

¹⁴ Szacując globalnie: jeśli przed I wojną światową przez ręce państwa przechodziło do 10% produktu globalnego, to współcześnie ocenia się tę liczbę na ponad 50%.

Szeroko rozbudowana interwencja państwa w życie społeczne miała miejsce już w starożytności, w azjatyckim sposobie produkcji (Egipt, Mezopotamia, Chiny), gdy ogół ludności pod państwowym nadzorem brał udział w produkcji żywności¹⁵. W tamtym systemie państwo dbało o infrastrukturę związaną z nawadnianiem pól uprawnych. Z czasem aparat państwa (Egipt, Grecja, Rzym) przejął funkcję koordynującą poprzez stanowienie prawa i troskę o jego przestrzeganie. Jeśli nie liczyć kamieniołomów, w których pracowali więźniowie, dawne państwa nie prowadziły działalności gospodarczej. Środki do swego funkcjonowania pozyskiwały z podatków oraz grabieży.

Współcześnie aparat państwa w coraz większym stopniu dba o urzędnika oraz instytucje zapewniające sprawne funkcjonowanie społeczeństwa. Dla firm prywatnych koszt aktywności infrastrukturalnej staje się zbyt duży, przy tym jest obciążony nadmierną niepewnością. Wstrzemięźliwość kapitału prywatnego odzwierciedla zmiany w zakresie sił wytwórczych. Efektywne finansowo są jedynie działania infrastrukturalne o wielkim rozmachu, przy tym złożone technicznie. W zasadzie jest w stanie je podjąć jedynie państwo. Równolegle współczesne państwa muszą w coraz większym zakresie przyglądać się działaniu firm prywatnych, ponieważ pojawiły się niespotykane kiedyś zagrożenia ekologiczne i socjalne. Nie wystarcza już tradycyjna aktywność w zakresie stanowienia i przestrzegania prawa. Ścisła niż do tej pory koordynacja życia społecznego okazuje się konieczna z uwagi na jego komplikację. Za sprawą postępu technicznego aparat państwa został zmuszony do stałego nadzoru nad funkcjonowaniem większości aspektów życia społecznego – w interesie nie tylko zatrudnionych, ale także zatrudniających. Zarazem firmy pod kontrolą państwa wytwarzają coraz większą część produktu globalnego brutto, m.in. z uwagi na fakt, że w niektórych krajach pewne formy aktywności gospodarczej przestają być opłacalne dla kapitału prywatnego.

Krok po kroku spełnia się prognoza, zgodnie z którą dominującą rolę w życiu społecznym z rąk burżuazji przejmie państwo. Rosja bolszewicka okazuje się nie aberracją, ale forpocztą. Centralne sterowanie procesami gospodarczymi sprawdziło się w dość umiarkowanym zakresie, ale idea ograniczenia władzy kapitału prywatnego znalazła potwierdzenie. Jednocześnie niezbędny stał się nadzór ekonomiczny nad gospodarką rynkową. Powód ku temu: groźba kryzysów ekonomicznych – dużych (jak kryzys 1929 roku) i małych (np. związanych z upadaniem banków nadmiernie pożyczających pieniądze), okazał się czysto marksowski. W sumie obecny kapitalizm nie przypomina

¹⁵ Zjawisko jak najbardziej naturalne. Aparat państwa przejął funkcje, które wcześniej pełniła grupa pierwotna. Jej członkowie wspólnie polowali i wspólnie bronili swoich terenów łowieckich. Różnica polityczna (konieczność stosowania przymusu) wynikała z różnicy demograficznej. Grupa pierwotna liczyła ok. 150 osób, plemię – ok. 1500 osób, grupa plemion – wielokrotnie więcej.

tego dawnego, wolnorynkowego. Jego miejsce zajmuje kapitalizm upaństwa-wiany. Stopniowo powstaje nowy konglomerat (burżuetyzm): współ-władza polityczna burżuazji („białej”) oraz aparatu państwa (burżuazji „czerwonej”, jak w PRL ironicznie określano rządzących).

9. Nowe klasy: biurokratura oraz socjalsusze

Z rozszerzeniem działalności państwa pojawiły się dwie nowe klasy społeczne. Pierwszą z nich: biurokraturę, tworzą osoby („biurokratyczcy”) kierujące (minister, dyrektor, członek rady nadzorczej) instytucjami państwowymi. Od rewolucji bolszewickiej biurokratyczkami są osoby związane z rządzącą partią polityczną. Biurokratyczcy sprawują nadzór nad kapitałem znajdującym się w rękach aparatu państwa.

Kolejną klasą, jaka także wyłoniła się w XX wieku, jest wspomniany wcześniej socjalproletariat. Jego członkowie („s o c j a l i u s z e”) pozostają w części na zasiłku państwowym. Co najwyżej pośrednio biorą udział w procesie wytwarzania (poprzez konsumpcję: wydają tyle, ile otrzymają). W krajach rozwiniętych socjalproletariat tworzą przede wszystkim coraz liczniejsi emeryci. Formalnie żyją oni z kapitału zgromadzonego przez lata pracy, ale mimo to często brakuje im na życie i wymagają pomocy. Przy tym wzrost cen systematycznie obniża wartość emerytury. W krajach trzeciego świata główną składową socjalproletariatu stanowią biedniejsze warstwy społeczeństwa, które państwo wspomaga poprzez dotacje do cen podstawowych środków do życia (żywności, opału, lekarstw).

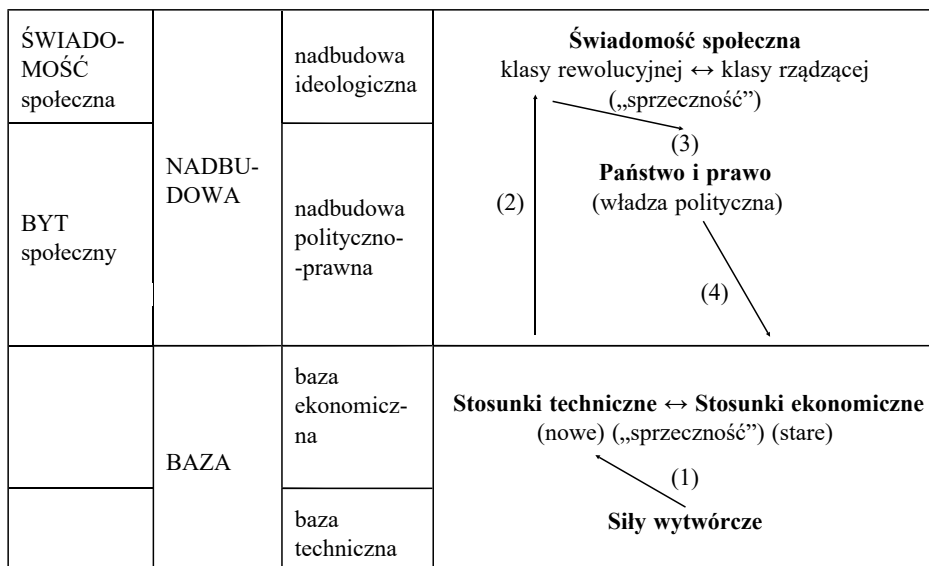
Z uwagi na swą liczebność, która stale wzrasta, socjalproletariat posiada rosnące znaczenie polityczne. Odkąd o zdobyciu i utrzymaniu władzy decyduje głosowanie powszechne, głosy socjalsuszy coraz częściej rozstrzygają, kto ją pozyska. Ta nowa klasa¹⁶ nie posiada na razie świadomości klasowej (polska partia emerytów wprawdzie istnieje, ale nie ma znaczenia politycznego). Znaczenie polityczne posiada biurokratura, której przewodzą politycy. W krajach globalnego Zachodu awans do tej elitarniej grupy uzyskuje się nie dzięki urodzeniu, ale za sprawą sukcesu wyborczego. To nowość w historii świata.

¹⁶ Socjalsusze nie są proletariuszami. Tradycyjny marksizm nie przyznawał im nawet miana klasy. Z uwagi na ich znaczenie polityczne oraz wpływ na funkcjonowanie gospodarki rynkowej postępujemy tu inaczej.

10. Marksowska koncepcja rewolucji

Wedle Marksa zmiany w stosunkach produkcji zachodzą samoistnie – ale ta samoistość ma ograniczenie. Limituje ją świadoma działalność klas społecznych. Bez aktywnego wsparcia politycznego i odpowiedniego ułożenia stosunków ekonomicznych żadna grupa wytwórcza nie uzyska należnego jej (z punktu widzenia wydajności ekonomicznej) udziału w wyprodukowanej wartości dodatkowej. Klasa społeczna, która chce uniknąć wyzysku, powinna podjąć działalność polityczną.

W pierwszym etapie ((1) na rys. 4) pod wpływem zmian w siłach wytwórczych następują zmiany w technicznych stosunkach produkcji. W ich efekcie pojawia się nowa klasa (klasa rewolucyjna), która z upływem czasu uzyskuje świadomość klasową (2), a więc uświadamia sobie swoje wspólne interesy ekonomiczne i rozwija aktywność polityczną. Mimo tego w stosunkach własnościowych nie zachodzą zmiany – a to za sprawą klasy dotąd (i nadal) rządzącej, która w trosce o swoje korzyści ekonomiczne ochrania dotychczasową strukturę własnościową. W efekcie stosunki techniczne popadają w niezgodność (w terminologii marksowskiej w „sprzeczność”) z relacjami ekonomicznymi. Gdy klasa rewolucyjna uzyska świadomość klasową, dochodzi do nieuchronnego starcia konkurujących ze sobą społeczności. Klasa rewolucyjna (wedle Marksa miałby nią być proletariat) stopniowo (drogą pokojową) albo gwałtownie (przemocą) przejmuje władzę polityczną (3) i dokonuje zmian prawnych w relacjach własnościowych (4). Dzięki tej operacji miałyby wzrastać efektywność produkcji.



Rys. 4. Marksowska koncepcja rewolucji: cztery etapy procesu

Etap pierwszy: zmiany w siłach wytwórczych, które wedle marksizmu uruchamiają proces rewolucji, realizował się samoistnie przez całe XIX stulecie. W tym okresie ujawniało się wewnętrzne niedopasowanie kapitalizmu wolnokonkurencyjnego (kryzysy, monopole). Etap drugi również po części miał miejsce, ale nie samoistnie, lecz pod wpływem agitacji oraz upowszechniania literatury socjalistycznej – jednak nie tak szybko, jak oczekiwali kontynuatorzy Marksa i Engelsa¹⁷. W Europie zachodniej (także w USA) etap trzeci nie doszedł do skutku, tym bardziej czwarty¹⁸.

11. Bierność mas

Karol Marks uważał, że proletariatus, w szczególności jego główna składowa: klasa robotnicza, spontanicznie przekształci się z „klasy w sobie” (nieświadomej swych interesów ekonomicznych) w „klasę dla siebie” (świadomą swych interesów ekonomicznych), dzięki czemu podejmie działalność polityczną, a następnie przejmie władzę i rozpocznie budowę komunizmu. W jaki sposób to wszystko się stanie, Marks dokładnie nie określał. Uważał, że jakoś to nastąpi. W tej sprawie „ufał” proletariatusowi¹⁹.

Ogólnie rzecz biorąc, Marks „ufał człowiekowi”. Bogusław Wolniewicz pisze, że twórca *Kapitału* był meliorystą: wierzył w naturalną dobroć człowieka²⁰. My sądzimy, że Marksowska ufność obejmowała także przekonanie o naturalnej ludzkiej skłonności do czynu oraz o naturalnej racjonalności. Te przekonania nurt anarchistyczny uczynił dogmatem²¹. Od 150 lat wszystkie te przymioty przypisuje ludziom polityczna lewica – w dużej części proveniencji anarchistycznej – a jako przyczynę odstępstw od domniemanego stanu rzeczy wskazuje okoliczności względem człowieka zewnętrzne: propagandę burżua-

¹⁷ W wyborach w 1890 roku Socjaldemokratyczna Partia Niemiec uzyskała niecałe 20% głosów.

¹⁸ W książce *Marksizm. Nadzieje i rozczarowania* okoliczności tej sprawy i ogólnie spory związane z wyborem drogi prowadzącej do komunizmu syntetycznie przedstawia Jacek Hołówka (2017).

¹⁹ W *Manifestie komunistycznym* (Marks, Engels 1949, s. 37) jego autorzy piszą: „Komuniści nie stanowią żadnej odrębnej partii [...]”. Nie stanowią, gdyż nie ma takiej potrzeby. Rewolucja dokona się spontanicznie. W latach 60. XIX w. Marks dopuszczał ewentualność ewolucyjnego przejścia władzy. Po upadku Komuny Paryskiej i krwawych represjach ze strony aparatu władzy (wojska wkraczające do Paryża rozstrzelały bez sądu 40 tys. osób) przestał wierzyć w możliwość pokojowego oddania władzy przez burżuazję. Wtedy wysunął postulat rewolucji zbrojnej i dyktatury proletariatusu. Na tym poprzestał.

²⁰ Z tego powodu Wolniewicz uznał marksistowski projekt urządzenia społeczeństwa za ułomny (Wolniewicz 2021, s. 266).

²¹ Literacki obraz tej wiary czytelnik znajdzie w wydanej w 1908 roku książce Gilberta Chestertona *Człowiek, który był Czwartkiem*.

zyjną, złe wychowanie, trudne warunki życia oraz tajemniczą „mentalność” (do wyboru: drobnomieszczańska, klerykalna, nacjonalistyczna, konserwatywna), ze zniknięciem której ludzka duchowość odrodzi się i przyjmie, właściwe człowiekowi, naturalną dobroć, aktywność i rozumność. Lewicowa antropologia nie bierze pod uwagę tysięcy lat ewolucji i ich wpływu na naturalne skłonności człowieka, wykształcone w nieustannej walce jednostek o przetrwanie tak osobiste, jak i genetyczne. W ludzkiej duszy tkwi melioryzm – produkt koniecznej troski o potomstwo oraz o wzajemne wsparcie ze strony osób bliskich, ale przecież towarzyszy mu pejoryzm, wynikający z biologicznych korzyści dzięki przemocy, chciwości i egoizmowi²².

Ostatnie 150 lat pokazało, że „masy”, czyli większość ludzi, same z siebie nie są ani aktywne, ani racjonalne. Przy tym czynnie przeciwstawiają się reformom, które dopiero za jakiś czas mają przynieść pomyślność. Zwykle masy reagują dopiero wtedy, gdy „woda zaczyna kapać im za kołnierz”²³.

12. „Wlewanie świadomości klasowej”

Już Włodzimierz Lenin porzucił nadzieję na spontaniczną rewolucję. Jego zdaniem robotników interesuje poprawa stopy życiowej, a nie zdobycie władzy politycznej. Z uwagi na tę okoliczność wysunął postulat „wlewania świadomości klasowej w szeregi proletariatu”. Mówiąc inaczej, jest to idea masowej akcji propagandowej. Mieli ją przeprowadzać agitatorzy, skupieni w partii politycznej „nowego typu” (tj. obejmującej wyłącznie aktywistów politycznych). Czynili to na tyle skutecznie, że „partia nowego typu” (bolszewicy) przejęła władzę w Rosji. Rozpoczęło się odwracanie dawnego ładu społecznego, ale już po kilku latach nowy władca Rosji, Józef Stalin, budowę komunizmu zatrzymał, porewolucyjne ekscesy utemperował i skupił się na wzmacnianiu siły ekonomicznej i militarnej swego państwa²⁴.

Idea „wlewania świadomości” – u Lenina „klasowej”, u innych „grupowej”, w szczególności „narodowej” – zdominowała propagandę polityczną

²² Socjalizm (tym bardziej mityczny komunizm) trudno osiągnąć, ponieważ ma przeciw sobie nie tylko antysocjalistów, ale także przyrodnicze uwarunkowania natury człowieka. To osobna wielka kwestia.

²³ Uzasadnienia dostarcza odniesienie się większości ludzi do globalnego przegrzania Ziemi. Zmiany klimatyczne są niebezpieczne i widoczne gołym okiem, mimo to na propozycję ograniczenia stopy życiowej w celu ratowania klimatu narody mówią stanowczo „Nie”. Mieliśmy nie jeździć samochodami? „Nie, nic z tego”. Mamy jeść mało mięsa? „Nie, to niemożliwe”. Mamy wkładać dwa swetry zimą? „Nie, mowy nie ma”. W takim razie wasze życie przewróci się do góry nogami! „Się zobaczy”.

²⁴ Rozliczne „ekscesy” pierwszej fazy radzieckiego bolszewizmu przedstawia Grzegorz Górny (2017) w wymienionej już przez nas kilka razy publikacji „Przeglądu Filozoficznego”.

ostatnich stu lat. W Rosji radzieckiej świadomość „wlewano” obywatelom przez kilkadziesiąt lat – początkowo z lepszym, potem z gorszym skutkiem. W Niemczech hitlerowskich „wlewano” obywatelom świadomość „narodowo-socjalistyczną”. „Wlewanie” trwa, więcej: za sprawą rosnących możliwości technicznych ulega ono intensyfikacji.

Współcześnie ideolodzy „wlewający świadomość” w umysły mas nie muszą tworzyć „partii nowego typu”. Propagandziści, których miała skupiać partia typu leninowskiego, nie są już konieczni. Za sprawą postępu technicznego zmienił się bowiem sposób aktywizacji ludzi. Tradycyjna forma propagandy: agitacja bezpośrednia, funkcjonowała od czasów starożytnej Grecji. Przez kolejne kilkanaście stuleci posługiwał się nią Kościół katolicki. Od XVI w. konkuruje z nią nowa forma oddziaływania: słowo drukowane. Tym orężem zwolennicy Lutra dużą część Europy wyrwali spod władzy Watykanu. Z początkiem XX w. pojawiła się kolejna wielka innowacja techniczna: radio, dzięki któremu przekaz propagandowy trafiał do milionów słuchaczy – piśmiennych i niepiśmiennych. Dzisiaj funkcję agitacyjną przejęła telewizja i Internet, ale agitatorami już nie są szeregowi członkowie partii, lecz partyjni liderzy oraz dyżurni dziennikarze.

13. Zmiana sojuszy

Na horyzoncie dziejów nie widać rewolucji, ale na naszych oczach zachodzi wielka zmiana: chwieje się sojusz burżuazji z elitami społecznymi. Zastępuje go sojusz biurokratury z socjalproletariatem.

Aby pozyskać władzę, dzisiaj należy wygrać wybory. Ta okoliczność kierunkuje aktywność polityczną: głosujących należy skusić obietnicą finansową, a po zwycięstwie tę obietnicę realizować. Aby komuś można było dodać, komuś innemu trzeba zabrać. Więc się zabiera eksperiuszom – inżynierom, lekarzom, nauczycielom – zarobki oraz (inflacja!) oszczędności.

Socjalproletariat biurokraturę popiera. Przy tym pośrednio wspiera gospodarkę. Socjaliusze nie są wydajni w produkcji, ale są efektywni w konsumpcji: w komplecie wydają swe skromne dochody. W ten sposób pomagają przezwyciężyć główny problem gospodarki rynkowej: nadmiar niesprzedanych dóbr („nadprodukcję”). Taką właśnie funkcję ekonomiczną pełnią zasiłki społeczne. Polityczna lewica, która konsekwentnie o nie zabiega, odgrywa w ten sposób ważną rolę gospodarczą. Wielki kapitał na pewno to docenia.

14. Populizm

Sojusz biurokratury i socjalproletariatu stanowi istotę zjawiska politycznego nazywanego populizmem. Przez populizm rozumiemy system polityczny, w którym grupa rządząca, czyli populoκραtura²⁵ (najczęściej liderzy dominującej partii politycznej):

- a) utrzymuje władzę dzięki wyborczemu poparciu ze strony mniej wydajnych, ale dominujących liczebnie warstw społeczeństwa, w praktyce socjalproletariatu;
- b) wspiera finansowo („dotuje”) popierające je warstwy społeczne;
- c) pomoc finansową uzupełnia o hasła współbrzmiające z duchowym dziedzictwem wspólnoty pierwotnej – a więc o hasła wspólnotowe i równościowe;
- d) środki finansowe (od których pobiera na własne potrzeby „rentę populoκραtyczną”) potrzebne do wsparcia ekonomicznego swoich wyborców zdobywa poprzez wyzysk ekonomiczny²⁶ bardziej wydajnych warstw społeczeństwa²⁷.

Powszechnie uważa się, że populizm narodził się w Argentynie. Dzisiaj tą drogą podąża szereg krajów Globalnego Południa. Istnieją podobieństwa pomiędzy populizmem a radzieckim „realnym” komunizmem, ale i ta kwestia wymaga osobnego opracowania²⁸. W sumie we współczesnym świecie funkcjonuje więcej systemów gospodarczo-politycznych niż przysłowiowe „kapitalizm i socjalizm”²⁹.

²⁵ Populistyczna biurokratura.

²⁶ Wyzysk polega na zabieraniu pracującym należnego im udziału we wspólnie wytworzonej wartości dodatkowej i przejmowania go przez wyzyskujących. Wyzysk bywa usprawiedliwiony ekonomicznie – jeżeli służy przyszłemu dobrobytowi osób wyzyskiwanych, a przy tym nie skraca im życia. Wyzysk posiada usprawiedliwienie moralne, jeśli służy wyrównaniu szans życiowych osób pokrzywdzonych przez los – ale mimo to pozostaje wyzyskiem. Klasa robotnicza, do tej pory wyzyskiwana – w populizmie sama otrzymuje możliwość wyzyskiwania.

²⁷ W tradycyjnej charakterystyce populizmu eksponuje się jego składową ideologiczną. W naszym ujęciu jako podstawową wskazujemy składową ekonomiczną.

²⁸ PRL (Polska Ludowa) charakteryzowała się względnie wysokimi zarobkami biurokratury, względnie niskimi dochodami eksperyatu (określanego wówczas mianem inteligencji pracującej) oraz nad miarę wysokimi zarobkami klasy robotniczej. W ten sposób ujawniała się wskazana przez nas ekonomiczno-polityczna cecha populizmu: biurokratura i robotnicy (ci ostatni byli dotowani z racji swej siły politycznej) zarabiali niewspółmiernie więcej niż eksperiusze. Gwoli uczciwości należy dodać, że funkcjonujący wówczas powszechnie „system działki przyzagrodowej” te nierówności w określonym stopniu niwelował. W tej ostatniej sprawie odсылamy do artykułu *O systemie działki przyzagrodowej* (Stanisławek 2016).

²⁹ Na przykład Korea Północna powraca do azjatyckiego systemu produkcji.

W krajach Zachodu działają partie określane mianem populistycznych. Jeżeli spełnią się prognozy ekonomicznych futurystów i część eksperiuszy o niższych kwalifikacjach zostanie usunięta z rynku pracy przez sztuczną inteligencję, wzrośnie liczba socjaliuszy, a tym samym baza wyborcza i siła polityczna partii populistycznych.

15. Podsumowanie

Zestawmy nasze główne twierdzenia:

- 1) Nauka wpływa na rozwój sił wytwórczych dopiero od początków XIX wieku, ale to oddziaływanie zrewolucjonizowało życie społeczne; twórcy materializmu historycznego nie uwzględnili zachodzącej zmiany.
- 2) Postęp techniczny wytworzył nową, dziś najbardziej wydajną ekonomicznie klasę: eksperiat (klasę „specjalistów”). Eksperiusze nie posiadają świadomości klasowej i nie podejmują aktywności politycznej skierowanej na rzecz poprawy swej sytuacji ekonomicznej.
- 3) Aparat państwa staje się dominującym podmiotem w procesie produkcji.
- 4) Efektem rozbudowy funkcji ekonomicznych aparatu państwa jest pojawienie się biurokratury (klasy państwowych zarządców życiem społecznym) oraz socjalproletariatu (klasy ludzi dotowanych przez państwo).
- 5) Przejmowanie władzy przemocą zostało zastąpione przez wybory powszechne. Z uwagi na tę okoliczność rośnie wpływ polityczny socjalproletariatu.
- 6) Populizm jest politycznym sojuszem biurokratury i socjalproletariatu. Środki potrzebne na wsparcie finansowe socjalproletariatu aparat państwa pozyskuje poprzez wyzysk ekonomiczny eksperiatu.
- 7) Miejsce prognozowane przez marksizm zajmuje nie komunizm, lecz populizm.

Bibliografia

- Chesterton G.K. (2019), *Człowiek, który był Czwartkiem*, Poznań: Zysk i S-ka.
- Cichocki R. (2017), *Karol Marks – problem niespełnionych prognoz*, w: J. Hołówka, B. Dziobkowski (red.), *Marksizm. Nadzieje i rozczarowania*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 229–254.

- Górny R. (2017), *Komunizm jako herezja*, w: J. Hołówka, B. Dziobkowski (red.), *Marksizm. Nadzieje i rozczarowania*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 214–228.
- Hołówka J. (2017), *Reformatorzy i rewolucjoniści*, w: J. Hołówka, B. Dziobkowski (red.), *Marksizm. Nadzieje i rozczarowania*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 165–196.
- Hołówka J., Dziobkowski B. (red.) (2017), *Marksizm. Nadzieje i rozczarowania*, Biblioteka Przeglądu Filozoficznego, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Marks K., Engels F. (1949), *Manifest komunistyczny*, w: ciż, *Dzieła wybrane*, t. 1, Warszawa: Książka i Wiedza, s. 14–55.
- Okołowski P. (2017), *Wstęp do filozofii. Wykład prof. Bogusława Wolniewicza dla studentów I roku Instytutu Filozofii UW w roku akademickim 1985/1986*, „Edukacja Filozoficzna” 64, s. 161–219.
- Stanisławek J. (1997), *O istocie rewolucji naukowo-technicznej*, w: M. Omyła (red.), *Skłonność metafizyczna. Bogusławowi Wolniewiczowi w darze*, Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii UW, s. 337–341.
- Stanisławek J. (2016), *O systemie działki przyzagrodowej*, w: P. Okołowski, M. Omyła (red.), *Filozofii Polacy potrzebują. Księga pamiątkowa ofiarowana Witoldowi Mackiewiczowi w siedemdziesiątą piątą rocznicę urodzin*, „Edukacja Filozoficzna” (wydanie specjalne), Warszawa: Instytut Filozofii UW, s. 133–139.
- Wildstein B. (2017), *Odpowiedzialność Marksa*, w: J. Hołówka, B. Dziobkowski (red.), *Marksizm. Nadzieje i rozczarowania*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 165–196.
- Wolniewicz B. (2017), *Pożegnanie z marksizmem*, w: J. Hołówka, B. Dziobkowski (red.), *Marksizm. Nadzieje i rozczarowania*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 496–503.
- Wolniewicz B. (2021), *Filozofia i wartości. Post factum*, red. P. Okołowski, Komorów: Antyk.

J ę d r z e j S t a n i s ł a w e k

Not Communism, but Populism: Historical Materialism – Its Supplement and Correction

Keywords: *bureaucracy, experientialism, historical materialism, K. Marx, populism, science, social proletariat, state, technological revolution, universal suffrage*

The author undertakes the task of modernizing historical materialism. In doing so, he corrects the Marxian historical forecast that capitalism would be followed by communism. According to the author, in the 19th century, science began to influence technological progress for the first time in history. The result is a technological revolution that transformed the production of material goods and, consequently, all of

social life. Technical progress has created a new, currently the most economically productive class: the class of experts ('specialists'). The state apparatus becomes the dominant actor in the production process. The expansion of the state apparatus' economic functions leads to the emergence of the bureaucracy (a class of state administrators of social life) and the social proletariat (a class of people subsidized by the state). Because the seizure of power by force has been replaced by universal suffrage, the political influence of the social proletariat is growing. Populism is the political alliance of the bureaucracy and the social proletariat. The state apparatus obtains the resources needed to financially support the social proletariat through the economic exploitation of other classes, primarily the expert class. Gradually, the place predicted by Marxism is being occupied not by communism, but by populism.

A n d r z e j K r a w i e c

Sztuka i *arche* w refleksji fenomenologicznej

Słowa kluczowe: „*arche*”, *fenomenologia*, M. Heidegger, E. Husserl, R. Ingarden, B. Skarga, W. Stróżewski, sztuka, źródło

1. Wprowadzenie

Tematem niniejszego artykułu jest uchwycenie związku pomiędzy sztuką i filozoficznie rozumianym źródłem (ἀρχή, *arche*). Rozważania na temat związku sztuki i *arche* zostaną umiejscowione w obszarze tradycji fenomenologicznej, w której przemyślenia źródłowości (*Originarität*) i źródła (*Ursprung*) znalazły szczególnie wyraz w filozofii Edmunda Husserla oraz Martina Heideggera. Te analizy źródłowości i źródła stanowią bowiem istotne podłoże dla koncepcji „jakości metafizycznych”, które – zdaniem Romana Ingardena – mogą objawiać się w dziele sztuki.

Przybliżając zakres zamierzonych w tym artykule analiz, zauważmy najpierw, że w namyśle nad źródłem istotne wydaje się uwzględnienie podmiotowych warunków praustanawiania (*urstiften*) sensów pierwotnego pochodzenia (*primordial*) tego, co dane w praimpresjonalnym przeżyciu. Przypomnijmy ważne stwierdzenie Husserla z *Wykładów z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*: „Praimpresja (*Urimpression*) jest tym, co absolutnie niezmodyfikowane, jest praźródłem (*Urquelle*) wszelkiej dalszej świadomości i bytu” (Husserl 1989, s. 100). W *Logice formalnej i logice transcendentalnej* czytamy natomiast: „Pramodusem samodawania jest postrzeganie (*Wahrnehmung*)” (Husserl 2011, s. 156). Już te dwa stwierdzenia wyznaczają zasadnicze ramy źródłowego (*ursprünglich*) i jeszcze przedrefleksyjnego

przeżywania tego, co dane w modusie odbiorczego postrzegania. Dokonana przez Husserla analiza źródłowości (*Originarität*) przygotowuje i zarazem dopełnia rozważania Heideggera nad źródłem jako takim (*Ursprung, arche*)¹, a najpełniejsze oblicze tych Husserlowskich analiz źródłowości odnajdziemy w jego fenomenologii genetycznej.

Choć zapytywanie o źródło zdaje się stanowić domenę przede wszystkim presokratyków, to w rzeczywistości kierowało ono dziejami metafizyki w poszukiwaniu ostatecznego *principium* co najmniej do XIX wieku i idealizmu niemieckiego². To pierwotne pytanie filozoficzne o *arche* jest zarazem fundamentalnym pytaniem teologii i choć teologia poszukuje na nie odpowiedzi idąc własnymi drogami, to przecież nie całkiem w oderwaniu od tradycji filozoficznej. W XX wieku natomiast pytanie o *arche* pełnym głosem przywołał Heidegger – najpierw poprzez tzw. niemetafizyczny zwrot (*Kehre*) w stronę myślicieli presokratejskich i jednocześnie w stronę własnej wykładni Bycia (*Seyn*) i wydarzania (*Ereignis*), by następnie poprzez tzw. krok wstecz (*Schritt zurück*) celować w samą istotę metafizyki, czego najsłynniejszym przykładem jest jego odczyt *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki* z roku 1957 (Heidegger 2010c)³. Co niezwykle istotne, Heideggerowskie poszukiwanie źródła (*Ursprung*) znalazło również wyraz w rozważaniach o sztuce – przede wszystkim w rozprawie *Der Ursprung des Kunstwerkes* (lata 1935/36) (Heidegger 1997). Zauważmy przy tym, że niemal w tym samym czasie powstały *Przyczynki do filozofii* (lata 1936–38) (Heidegger 1996), a niedługo potem *Über den Anfang* (rok 1941) (Heidegger 2005), *Das Ereignis* (lata 1941/42) (Heidegger 2009), *Der Spruch des Anaximander* (prawdopodobnie w roku 1942) (Heidegger 2010a), *Parmenides* (lata 1942/43) (Heidegger 1992) oraz *Heraklit* (lata 1943/44) (Heidegger 1994)⁴. Już choćby te wymienione prace wskazują na potrzebę uwzględnienia szerokiego kontekstu filozoficznego, dzięki któremu wyjawianie związku sztuki i *arche* nie zatrzymuje się na pytaniach o źródło sztuki w sensie inspiracji bądź intencji twórców, lecz staje się istotowym zapytywaniem o źródło w sensie filozoficznym.

¹ Janusz Mizera zwraca uwagę, że to właśnie przymiślenie badań fenomenologicznych Husserla doprowadziło Heideggera do zwrotu ku presokratykom i źródłom zachodniej filozofii (Mizera 2007, s. 179–180; zob. także Wodziński 2007, s. 126–131).

² „*Arché* jako źródło, z którego wylaniają się przeciwieństwa, *arché* jako nieokreśloność – oto, jak się zdaje, pierwsze sformułowanie koncepcji początku, będącej najdawniejszą poprzedniczką teorii Hegla” (Stróżewski 2005, s. 40).

³ Ten kierunek badań filozoficznych Heideggera podzielał Fridolin Wiplinger, który w wykładach prowadzonych w semestrze zimowym 1972/73 roku uznawał samą metafizykę za „instancję”, do której należy zwrócić się w filozoficznym zapytywaniu o źródło i istotę metafizyki (Wiplinger 2001, s. 52–64).

⁴ Odnotujmy na marginesie, że Heidegger prowadził wykłady o Anaksymandrze i Parmenidesie jeszcze przed powstaniem *Der Ursprung des Kunstwerkes* – w semestrze letnim 1932 roku.

Znaczące różnice pomiędzy fenomenologią Husserla a Heideggera nie powinny przesłaniać istotnych korelacji, które wspólnie czynią możliwym wydobycie na jaw złożonej problematyki *arche*. W pierwszej kolejności przeanalizujemy zatem kategorię źródłowości (*Originarität*) w fenomenologii genetycznej Husserla, w której dochodzi do odsłonięcia źródłowej warstwy przed-Ja (*Vor-Ich*) i pra-Ja (*Ur-Ich*) jako anonimowego źródła daności (*Gegebenheit*) fenomenów w apodyktycznej – choć niekoniecznie adekwatnej – oczywistości (*Evidenz*). W kolejnej części artykułu przeanalizujemy kontekst filozoficzny rozprawy *Der Ursprung des Kunstwerkes* Heideggera, która zawiera zarówno presokratejskie elementy koncepcji *arche*, jak i oryginalną wykładnię wydarzania (*Ereignis*) jako dziejowe istoczenie się przejawów Bycia (*Seyn*). W trzeciej części artykułu, odwołując się przede wszystkim do analiz Barbary Skargi, Władysława Stróżewskiego i Romana Ingardena, określimy ramy *archicznego* wymiaru sztuki, do którego odsyła Ingardenowska koncepcja jakości metafizycznych. W podsumowaniu wskażemy na istotny związek sztuki oraz refleksji fenomenologicznej, polegający na odsłanianiu własnymi „metodami” i własnym „językiem” pierwotnego źródła (*arche*)⁵.

2. Źródłowość (*Originarität*) doświadczenia w fenomenologii Edmunda Husserla

Fenomenologiczno-transcendentalne analizy Husserla zmierzały, by tak rzec, do przeświecenia podmiotowych warunków ustanawiania sensów tego, co dane w naocznościowym jawieniu się fenomenów. Te badania intencjonalnych aktów noetyczno-noematycznych doprowadziły ostatecznie do odsłonięcia genetycznej struktury absolutnej świadomości jako źródłowej i anonimowej struktury przed-Ja (*Vor-Ich*) i pra-Ja (*Ur-Ich*). Należy przy tym odnotować, że postulaty fenomenologiczne Husserla, wraz z naczelną „zasadą wszelkich zasad” (Husserl 1975, s. 73), znacząco problematyzują – by nie powiedzieć: „krępują” – wyjście poza egologię, czego przykładem jest choćby analiza przepływu czasu w absolutnej subiektywności (Husserl 1989, s. 111) oraz znacznie późniejsza, bo pochodząca z 1934 roku, fenomenologiczna próba konstytucji źródła przestrzenności przyrody (Husserl 2014, s. 205; zob. Płotka 2014). Odnotujmy także, że w piątej *Medytacji kartezjańskiej* poważną trudność stanowi samo przejście od *ego* do *alter ego*, a także przejście od *Körper*, poprzez *Leibkörper*, do *Leib* (Husserl 2009, s. 145–252). Zatem, skoro każdo-

⁵ Pokrewieństwo sztuki i fenomenologii dostrzegał także Husserl, o czym świadczy treść jego listu do Hugo von Hofmannsthal z 12 stycznia 1907 roku (Husserl 1996, s. 256–558; zob. Sobota 2017, s. 263–266).

razowe badanie fenomenologiczne, a więc także to szczególne zapytywanie o ostateczne źródło (*Urquelle*), dokonuje się w refleksji konkretnego człowieka, w refleksji konkretnego Ja, to czy w ogóle można doświadczyć *originaliter* tego zapytywanego przez nas źródła, by dalej w oparciu o to doświadczenie ustanawiać jego sensy? Rodzi się więc tutaj wątpliwość, czy redukcja fenomenologiczna w ogóle zezwala podejmować tego typu badanie, które zakorzenione jest w obszarze egologicznym. Na tę wątpliwość częściową odpowiedź odnajdujemy w *Ideach I* w § 79, gdzie Husserl odpira sceptyczne zarzuty skierowane wobec fenomenologicznej samoobserwacji przeżywanego doświadczenia i poddawania tego osobistego doświadczenia refleksji, która z wyższego poziomu uchwytuje i tematyzuje strumień przeżyć (Husserl 1975, s. 238–251). Otóż, według Husserla, refleksyjne spoglądanie na własny strumień przeżyć – pierwotnie poddanych *epoche* – zachowuje sens i prawomocność (*Recht*), ponieważ fenomenolog nie musi upewniać się o istnieniu tych apodyktycznie pewnych doświadczeń, które służą mu za podłoże stwierdzeń i opisów. Fenomenologia bowiem jest nauką ejdetyczną o istotach (*Wesen*), a nie naturalistyczną nauką o empirii (*Empirismus*). Husserl charakteryzuje fenomeny refleksji – w przeciwstawieniu do fenomenów empirycznych – następująco:

Jest oczywiste, że jedynie przez tego rodzaju refleksje da się poznać coś takiego, jak świadomość i zawartość świadomości (w sensie efektywnej albo intencjonalnej jej składowej). I to z istoty [tak da się poznać], a więc nie z całkiem przypadkowych powodów, nie np. jedynie „dla nas” i dla naszej przypadkowej „psychofizycznej konstytucji”. Ta absolutna i oczywista konieczność wiąże także Boga, tak samo jak oczywistość, że zachodzi $2 + 1 = 1 + 2$ (Husserl 1975, s. 246–247).

Bezspornie jest kwestią doniosłej wagi przejście od źródłowego (*originaliter*) ejdetycznego ujmowania fenomenu do ewentualnego nadania temu doświadczeniu, jak mówi Husserl, „empirycznej metodyki”, dzięki której pomnożyłaby się ważność ludzkiego poznania (Husserl 1975, s. 247). Natomiast brak tego „przejścia” nie zmienia faktu, że fenomenologia jest – na przykład względem psychologii – nauką podstawową i instancją rozstrzygającą w kwestiach metodologicznych, podobnie jak ma to miejsce w przypadku „zasady ontologicznej”, która głosi, że poznanie możliwości wyprzedza poznanie rzeczywistości (Husserl 1975, s. 250–251).

Ponieważ zapytujemy tutaj przede wszystkim o wymiar *archiczny* dzieł sztuki, to przyjrzyjmy się bliżej sposobowi źródłowego i istotowego oglądu (*Anschauung*) fenomenów o rodowodzie zmysłowym („aistetycznym”). Najniższym stopniem aktywności spostrzeżeniowego oglądania jest odbiorczość w czysto afektywnym przeddaniu przedmiotu w biernej wierze bytowej (Husserl 2013, s. 66). Źródłowe danie noematu przedmiotu zmysłowego („aistetycznego”), który to stanowi pierwotny fundament („pra-przedmiot”, *Urgegen-*

stand) doświadczenia dzieła sztuki, jest tym, poza co nie sposób iść dalej „wstecz”, śledząc kroki intencjonalnej konstytucji sensu, względnie sensów aktu noetycznego (Husserl 1974, s. 25–26). Jest przy tym znamienne – co bywa niezauważane w fenomenologii Husserla – że doświadczenie dzieła sztuki i „wzicie się” w nie wymaga szczególnego nastawienia, które dziś określibyśmy jako „kontrintencjonalne” (Marion 2007, s. 262–267) lub „nieintencjonalne” (Henry 2007, s. 145–163)⁶. Przytoczmy ważny fragment z *Idei II* Husserla, mówiący o nieuprzedmiotowiającym akcie poznania:

Każdy nie uprzedmiotowiający akt pozwala przez pewien zwrot, przez zmianę nastawienia wydobyć z siebie przedmioty; na tym polega to, iż każdy [przedmiot – przyp. A.K.] ze swej istoty jest z a r a z e m *implicite* u p r z e d m i o t o w i a j ą c y, jest on [przedmiot – przyp. A.K.] z istoty nie tylko nadbudowany w wyższym stopniu nad uprzedmiotowiającymi aktami, lecz w tym, co sam przynosi nowego, jest uprzedmiotowiający. W ten sposób staje się możliwe wzicie się w to uprzedmiotowienie, dzięki któremu uzyskuje teoretyczną prezentację nie tylko przedmiot uprzedmiotowienia leżącego u podłoża, lecz także to, co nowo uprzedmiotowione przez nową warstwę uczuciową (Husserl 1974, s. 24).

Dokonując „syntezy aistetycznej” – a więc jednając współlęgią, które razem współdomniemują dany przedmiot – staje się możliwe wydobywanie tego, co w pierwotnym ujęciu (tj. w jeszcze nierozwiniętej syntezie) było ukryte bądź zawarte jedynie *in potentia* (Husserl 1974, s. 28–31). Mówiąc o możliwości wydobywania sensów przedmiotu Husserl ma na myśli oczywiście możliwości umotywowane, a więc dane w źródłowym ujęciu (*in der ursprünglichen Auffassung*), a nie ujęcia (względnie domniemywania) puste. Odsłonięcie natomiast ostatecznej warstwy źródłowości (*Originarität*) doświadczenia wymaga przejścia od fenomenologii statycznej rozumianej jako konstytucja sensów w intencjonalnej sferze noetyczno-noematycznej (*Sinngebung*) do fenomenologii genetycznej jako historii (genezy) tych konstytucji (Husserl 2011, s. 203, 243, 305–310; zob. Łaciak 2012, s. 207–213, 227). Aperceptywne (*apperceptive*) wyjawianie genezy konstytucji sensów w sferze noetyczno-noematycznej jest – jak czytamy w *Logice formalnej i logice transcendentnej* – „odsłanianiem implikacji intencjonalnych (przechodzącym od jakiegoś doświadczenia do [całego] systemu doświadczeń, zarysowanych wstępnie jako możliwe)” (Husserl 2011, s. 239; zob. także Husserl 2009, s. 170–178). To oznacza, że każde świadome przeżycie z istoty posiada nadwyżkę aperceptywną, którą odsłaniają intencjonalne wsteczne odesłania genetyczne. Wsteczne przemierzanie drogi praustanowień (*Urstiftung*) sensów ma swój punkt graniczny w „podglebiu” (*Untergrund*), czyli nieświadomości, która jest modusem granicznym świadomości (*Grenzmodus des Bewußtseins*). W ten

⁶ Por. także nieco wcześniejszy przekład Jacka Migasińskiego tekstu Michela Henry’ego *Phénoménologie non-intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir* (Henry 2006, s. 418–437).

sposób Husserl dociera do sfery przed-Ja (*Vor-Ich*) jako źródłowej genezy pobudzenia (*Affektion*) i działania (*Aktion*) każdego *ego* – tą źródłową sferą przed-Ja jest transcendentalna intersubiektywność rozumiana jako wspólnota monad (Husserl 2009, s. 228–236; zob. Łaciak 2012, s. 258–259). Drugą warstwę źródłowości stanowi warstwa pra-Ja (*Ur-Ich*) jako ostateczne źródło obowiązywania (*letzter Ursprung der Geltung*) i choć genetycznie warstwa pra-Ja nie wyprzedza warstwy przed-Ja, ani tym bardziej świata oraz Innych, to jest pierwsza pod względem oczywistości (*Evidenz*) jako absolutnej niepowątpiewalności – przypomnijmy, że apodyktycznej, choć niekoniecznie adekwatnej. Piotr Łaciak stwierdza więc: „[...] pra-Ja jako ostateczne źródło obowiązywania oraz przed-Ja jako ostateczne źródło genezy są zjednoczone i tylko abstrakcyjnie mogą być potraktowane dla siebie” (Łaciak 2012, s. 264). Praźródło tych dwóch warstw (tj. przed-Ja i pra-Ja), na podłożu których konstytuuje się sens wszelkiego bytu, pozostaje ostatecznie anonimowe – jest przedrefleksyjne, nienaocnościowe i nietematyzowalne (nieuprzedmiotowialne). Nie przeczy to natomiast możliwości nietematycznego przeżywania praźródła jako żywej obecności stojąco-płynącego (*stehend-strömende*) praprzeptywu życia absolutnie transcendentalnego Ja (*das absolut urströmende Leben des absolut transzendentalen Ich*) (Husserl 1973, s. 584; zob. Held 1966, s. 94–137). Inaczej jeszcze mówiąc, doświadczenie praźródła (*Urquelle*) oznacza afektywne przeżywanie absolutnie pra-przepływającego życia w absolutnie transcendentalnym Ja jako „podglebiu” *ego cogito*.

Pozostaje jednak pytanie, jak nietematycznemu, nienaocnościowemu i afektywnemu przeżywaniu anonimowego praźródła absolutnego życia transcendentalnego Ja przypisać funkcję poznania. Czy już samo wskazanie na to „przeżywanie” spełnia choćby minimalne wymogi poznania? Jak na poziomie refleksji uprawomocnić to, co dokonuje się w przedrefleksyjnym przeżyciu praświadomości? Czy rację ma Klaus Held, mówiąc, że żywa obecność praźródła może co prawda być ujawniona za pomocą refleksji, ale w swym praimpresjonalnym rdzeniu (*Kern*) pozostanie tajemnicą (Held 1966, s. 118)? Ku takiemu wnioskowi skłania się Piotr Łaciak, stwierdzając, że absolutna subiektywność w swej praimpresjonalnej samoobecności pozostaje niedostępna refleksji, chociaż tylko dzięki niej może zostać odkryta (Łaciak 2012, s. 303)⁷.

Niezobiektywizowane, nietematyczne i anonimowe „Ja jestem” zostaje w refleksji podniesione do świadomości tematycznej i ta wiedza – oparta na

⁷ Dodatkowo podkreślmy, że absolutna subiektywność nie jest zakładana jako transcendentarno-logiczny warunek świadomości, ale jest ona nieprzedmiotowo (tj. w sposób niestematyzowany) uświadamiana na wyższym poziomie refleksji. Stanowi ona zatem nietematycznie przeżywaną obecność *ego cogito* i może być doświadczana jako granica samoobiektywizującej się refleksji w pierwotnych aktach reflektujących.

źródłowym doświadczeniu – posiada status wiedzy apodyktycznie pewnej. Zachowując apodyktyczność źródłowej oczywistości obowiązywania, należy jednak unikać postulowania oczywistości adekwatnej (*adäquaten Evidenz*), ponieważ refleksja nie znajduje w absolutnej świadomości treści, które mogłyby dojść do adekwatnej prezentacji naocznościowej (Łaciak 2012, s. 306). Z drugiej jednak strony Husserl w *Medytacjach kartezjańskich* pozostawia kwestię otwartą, czy idea oczywistości adekwatnej jako idea poznania doskonałego nie realizuje się, jak czytamy, „zasadniczo w nieskończoności” (Husserl 2009, s. 26). Powróćmy więc ponownie do sygnalizowanego już wcześniej problemu: czy można doświadczyć *originaliter* samego źródła (*arche*)? W świetle powyższych analiz wynikałoby, że jest to możliwe, ale pod warunkiem, że *arche* utożsamimy ze źródłową warstwą przed-Ja i pra-Ja jako absolutnym praprzepływem życia w absolutnie transcendentálním Ja. Byłoby to wówczas przeżycie apodyktycznie pewne, ale o charakterze przedrefleksyjnym, nienaocznościowym i nietematyzowalnym (nieuprzedmiotowialnym). Wszelkie stematyzowanie tego przeżycia na drodze refleksji w celu nadania mu oczywistości adekwatnej wykraczałoby już poza ramy fenomenologii genetycznej.

3. „Inny początek” w rozważaniach Martina Heideggera o sztuce

Martin Heidegger w *Über den Anfang* odnotowuje, że sam początek jest *istoczącym się* byciem i *jest* on bardziej źródłowy niż *arche*, jeżeli poprzez *arche* rozumielibyśmy tylko ideę oraz jej wykładnię jako pochodzenie bytu, a taką wykładnię, zdaniem Heideggera, była tradycyjna metafizyka (Heidegger 2005, s. 106; zob. także Heidegger 2009, s. 59)⁸. W notatce *Zur Frage nach der Kunst* Heidegger zwraca również uwagę, że pochodzenia sztuki nie da się

⁸ Prymat źródłowego istoczenia się bycia nad pochodzeniem bytu skłania do myślenia innego niż metafizyczne. W „początkowości początku” (*Anfänglichkeit des Anfangs*) istotne jest poczynanie, które, według Heideggera, zostało przez metafizykę zapomniane i dlatego należy zawrócić w stronę „innego początku” (*andere Anfang*) poprzez myślenie niemetafizyczne (Heidegger 1996, s. 461–462). Cezary Woźniak istotę początku (*Anfang*) wyjaśnia następująco: „Początek nie jest więc jedynie momentem, w którym coś się zaczyna i który mija, ale jest on tym, co determinuje istoczenie się tego czegoś, innymi słowy, tym, co jest «stale» obecne w owym istoczeniu się” (Woźniak 1997, s. 110). I nieco dalej przeczytamy także: „Jeśli uważnie przyjrzymy się temu, co powiedzieliśmy o początku jako takim, to okaże się, że może stanowić opis Źródła. Poczynanie jest Źródłem, trwaniem, byciem wypływającym. Jak wiadomo, bez stałego wypływu ze źródła nie istnieje żadna rzeka, żaden strumień. Źródło i to, co z niego wypływa, współprzynależą do siebie. Charakterystyka początku jest zatem charakterystyką bijącego źródła” (Woźniak 1997, s. 112). Dodajmy, że jeszcze inny trop interpretacyjny „począt-

wyjaśnić poprzez odwoływanie się do działań artysty, ponieważ jeśli sztuką jest to, co robią artyści, a artystą jest ten, kto spełnia „wymogi” sztuki, to w tym wyjaśnianiu istoty sztuki „kręcimy się w kółko” (Heidegger 2010b, s. 192; zob. także Heidegger 1997, s. 8; Mizera 2006, s. 80). Artysta jednak, co należy podkreślić, oddaje się odkrywaniu istotowej wiedzy o wydarzającej się prawdzie poprzez sztukę, a dzięki temu pomaga również przyjść człowiekowi do samego siebie (Heidegger 2010b, s. 206). Sztuka – jak z kolei czytamy w *Źródle dzieła sztuki* – jest odkładaniem-się-w-dzieło prawdy (Heidegger 1997, s. 22, 25), którą należy rozumieć *aletheicznie* (Heidegger 1997, s. 38, 58), a w osobnym wydaniu tej rozprawy w wydawnictwie Reclam z 1960 roku odnajdujemy liczne uwagi Heideggera, wskazujące na interpretację *aletheicznego* istoczenia się prawdy w sztuce jako wydarzania (*Ereignis*)⁹, które jest obdarowującym źródłem dziania się (wy-darzania) prawdy Bycia (*Sein*). Zapytywanie o źródło dzieła sztuki, a więc o jego istotowe pochodzenie, wiąże się u Heideggera z przewyciężaniem metafizyki (zob. Heidegger 1996, s. 461), a co za tym idzie – również samej estetyki. To przewyciężanie metafizycznej estetyki ma miejsce najwyraźniej w *Der Ursprung des Kunstwerkes*, gdzie cała ta rozprawa – o czym *explicite* pisze Heidegger – „porusza się drogą pytania o istotę bycia” (Heidegger 1997, s. 61). W takiej perspektywie, odkrywającej *aletheiczny* wymiar samego bycia, droga myślowa Heideggera prowadzi dalej niż jedynie do wąskich zagadnień estetycznych związanych z dziełem sztuki, bo aż do źródła prawdy (zob. Borek 2022, s. 98–101).

Zainteresowanie Heideggera filozofią presokratejską jest tropem wiodącym do zrozumienia tego, czym „jest” *Ereignis* jako wy-darzające istoczenie bycia, w którego horyzoncie rodzi się sztuka. Na uwagę zasługuje myśl Anaksymandra z Miletu, którego oryginalność polega już choćby na tym, że swoją koncepcję *arche* wywiódł *a priori*, a nie *a posteriori* – jak na przykład jego nauczyciel Tales. Według Anaksymandra, źródło, które stale „zasila” rzeczywistość, nie może być niczym uwarunkowane, dlatego woda nie może być zasadą, gdyż zawsze można pytać o zasadę tej zasady. Wobec tego jedynie „bezkres” (*ἄπειρον*, *apeiron*) jest tym, z czego wszystko inne pochodzi, choć on sam nie uczestniczy w tym, czego jest „zasadą”. Anaksymandrowy *apeiron* nie jest również czymś, co można sobie przedstawić lub wyobrazić, można go natomiast – i to jedynie – pomyśleć. Ponadto *apeiron*, będąc nieuwarunkowany, jest aksjologicznie neutralny, tzn. jest to rysujące się pole możliwości bycia, ale nie rozsądające o primacie jednego żywiołu (*Element*) rzeczywistości nad drugim. Z *apeironu* rodzą się przeciwieństwa, które – nawiązując do

kowości początku” wiedzy poprzez „wyróżnić” (*Austrag*) (zob. Heidegger 2005, s. 12; Pöggeler 2002, s. 218–239).

⁹ Otto Pöggeler stwierdza: „Podczas namysłu nad sztuką doświadczona zostaje prawda jako wydarzanie” (Pöggeler 2002, s. 239).

rozważań Heideggera z rozprawy *Der Ursprung des Kuntwerkes* – wchodzą w spór, przy czym ów spór nie tylko rozdziela, ale i łączy (zob. Heraklit 2005, s. 17). Dodajmy również, że nie jest to spór abstrakcyjny, lecz spór wydarzający się dziejowo. Wreszcie *apeiron* przywodzi na myśl Heideggerowski „bezgrunt” (*Abgrund*), który wszystko gruntuje jako podłoże (Heidegger 2010a, s. 221–235). „Podłoże” jest tu tym, co jako niewidzialne („pod-”) rodzi („-łożyć”) to, co odkrywające się (zob. Stróżewski 2005, s. 17–22). I tak źródło sztuki w pryzmacie filozofii Heideggera oraz Anaksymandra to istoczące się z bezgruntu (względnie bezkresu) Bycie (*Sein*) jako wy-darżanie (*Er-eignis*) dziejowych przejawów bycia (*Sein*).

W wykładach o Heraklicie – z semestru letniego 1944 roku – Heidegger zwracał uwagę na istotny związek pomiędzy ἀλήθεια (*aletheia*, *Unverborgenheit*) i τέχνη (*techne*, *Kunst*), którego istotą jest wydobywanie, przywodzenie (*Hervorbringen*), odkrywanie (*Entbergung*) (Heidegger 1994, s. 200–204, 369)¹⁰. Dla Greków byt nie był jedynie czymś danym, przedkładającym się, lecz wiązał się z dzianiem się i wychodzeniem na jaw (*zum Vorschein kommen*), dlatego nie sposób rozdzielić związku φύσις (*physis*) i *aletheia*, a stąd już pozostaje krótka droga do tego, by stwierdzić, że pierwotnym fenomenem prawdy jest nieskrytość (*aletheia*) jako przywodzenie bytu w jawnobycie (Heidegger 2013, s. 270–286). Pierwotny fenomen prawdy – w nawiązaniu do fragmentu 53 Heraklita¹¹ – istoczy się w źródłowym sporze (πόλεμος, *polemos*) między skrytością a nieskrytością, którego odbiciem jest spór, toczący się między ziemią a światem oraz spoczynkiem a ruchem uobecniających się bytów (zob. Woźniak 1997, s. 76). Ów spór rozświeśla błyskawica – „Błyskawica steruje wszystkim” (Heraklit 2005, s. 15) – która na „okamgnienie” (*Augenblick*) źródłowo wyjawia rozbłyскиwanie wydarzania się bycia (zob. Woźniak 1997, s. 159–160; Woźniak 2008, s. 299–300). Przywodzenie (wydobywanie) bytu ze skrytości w nieskrytość odsłania zatem samą *physis* jako skrywająco-odkrywające istoczenie się nieskrytości (*aletheia*).

Heideggerowskie niemetafizyczne myślenie sztuki przekracza typowe w estetyce nastawienie na byt i jego określone sposoby bycia, ale w najmniejszym stopniu nie pomniejsza doniosłego znaczenia wytworów sztuki – zwłaszcza arcy-dzieł, które nie tylko stanowią dziejowe przejawy wy-darżającego Bycia, ale też posiadają, jak się zdaje, szczególną zdolność odsyłania do pierwotnego źródła (zob. Stróżewski 2002c, s. 308)¹². Sfera źródłowej nieskrytości (*ale-*

¹⁰ Przypomnijmy również stwierdzenie z *Bycia i czasu*: „«Prawdą» αἰσθησις i widzenia «idei» jest pierwotne odkrywanie” (Heidegger 2013, s. 286).

¹¹ „Wojna jest ojcem powszechnym i królem: jednych przemienia w bogów, innych w ludzi; jednych zniewala, innych wyzwala” (Heraklit 2005, s. 22).

¹² Odnotujmy tutaj jedynie na marginesie wykładnię filozofii sztuki autorstwa Michela Henry’ego. Istotą sztuki, według Henry’ego, jest życie – nie to biologiczne, ani też nie to ukazujące się w świecie, ale afektywnie doświadczane przez żyjącą Sobość (*Soi*) w niewidzial-

theia) – wydarzająca się również jako nie-wypowiadalne (*Un-sagbare*) – nie mogłaby się natomiast odsłonić, jeśli nie zostałaby ona spleciona (*verwoben*) z tym, co milcząco ujawnia się w dziele sztuki jako powiadanie (*Sage*), a powiadania nie da się uchwycić wyłącznie na podstawie tego, co zostało jawnie wypowiedziane w wypowiedzi słownej, artystycznej, czy też – mówiąc najogólniej – bytowej (ontycznej) (zob. Heidegger 1994, s. 82).

Mówiąc o *aletheia* nie sposób nie odnieść się do trzeciego – obok Anaksymandra i Heraklita – „początkowego myśliciela” (*anfänglicher Denker*), mianowicie do Parmenidesa (zob. Heidegger 1992, s. 9–11). Zauważmy, że Heidegger interpretuje słowo *λήθη* (*lethe*, *Verborgenheit*) nie tylko jako skrywanie, ale również jako zapomnienie, stąd „początkowe myślenie” jako „pomnienie” (*Andenken*) myślane źródłowo jest w istocie „odpominaniem”. To odpominanie *aletheia* jest myśleniem poczynającego początku (*Anfang*) (Heidegger 1992, s. 242). Źródłowa *aletheia* pozywa nas do „pomnienia” i jest wezwaniem bycia, dlatego pierwotny początek poczynia zarazem bycie tego, kto je odpomina (Heidegger 1992, s. 11). Zauważmy także, że tym, co zwie nas do myślenia, jest byt, do którego odsyłają uspojone *λέγειν* (*legein*) i *νοεῖν* (*noein*) (*χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ’ ἐὸν ἔμμεναι* [*chre to legein te noein t’eon emmenai*]) (Heidegger 2017, s. 185, 220; zob. także Woźniak 1997, s. 109; Woźniak 2008, s. 8–10, 239–249), przy czym *noein* oznacza tutaj nie tyle myślenie w sensie nowożytnym jako *cogitatio*, lecz odbiór i przyzwolenie na uobecnianie się bytu. W tym świetle nie dziwi powiązanie *aletheia* i *techne*, które myślane po grecku jako odbieranie i przywozienie bytu ze skrytości w nieskrytość okazuje się, co zauważa także Cezary Woźniak, źródłowym wkraczaniem w obszar istoty początku oraz źródłowym powtarzaniem poczynania pierwotnego początku (zob. Woźniak 1997, s. 80–81, 101–103, 111–112). W *Przyczynekach do filozofii* Heideggera czytamy z kolei: „Początek jest samym Byciem (*Seyn selbst*) jako wydarzaniem (*Ereignis*), jest skrytym panowaniem źródła (*Ursprung*) prawdy bytu jako takiego. A Bycie (*Seyn*) jest jako wydarzanie początkiem” (Heidegger 1996, s. 61). W dialektyce skrytości i nieskrytości oraz przyjmowania i odkrywania sztuka jako poetyzacja (*ποίησις*, *poiesis*, *Dichtung*) w swej najgłębszej istocie jawi się zatem jako dziejowe powtórne poczynanie źródłowego początku (*arche*) (Heidegger 1997, s. 54–55).

nym objawieniu materii fenomenologicznej. Sztuka, abstrahując od zewnętrznej zjawiskowości dzieła, objawia się w niewidzialnej doznaniowości i odsłania pierwotny (źródłowy) fenomen Życia (Henry 2005, s. 217). Mimo wielu różnic między filozofią Heideggera a fenomenologią Henry’ego sztuka wydaje się pełnić tę samą funkcję wyjawiania bycia/życia, które pochodzi i istoczy się z pierwotnego źródła (*arche*). Henry rzadko i niezbyt chętnie to przyznawał, ale Życie – tak jak on je pojmuje – można traktować jako Heideggerowskie Bycie (zob. Henry 2004, s. 224).

4. *Arche* jako „metafizyczny” przedmiot intencjonalny

Postawienie pytania o *archiczny* wymiar sztuki w świetle rozważań Husserla i Heideggera jest szczególnie ważne, ponieważ rozwój współczesnej refleksji fenomenologicznej – również w obszarze estetyki – w dużej mierze dokonuje się jako twórcza polemika z poglądami właśnie tych dwóch filozofów (zob. Murawska 2023, s. 6–9, 65). Zasadnicze ramy fenomenologii – na to zwracał uwagę Janusz Mizera – określa natomiast intencjonalność, czyli to wszystko, co znajduje się w przedziale pomiędzy *intentio* a *intendum* (Mizera 2007, s. 195). Jednak w tej obustronnej – a niekiedy współprzynależnej – relacji *intentio* i *intendum* akcenty mogą być rozłożone inaczej i na tym zasadza się podstawowa różnica pomiędzy Husserlem a Heideggerem. Husserl odnosi się przede wszystkim do struktury intendującej, podczas gdy Heidegger do intendowanej. Jest to także powód, dlaczego na gruncie fenomenologii Husserla pytanie o samo bycie nie mogło zostać postawione (zob. Mizera 2007, s. 202). W dociekaniach istoty *arche* problematyczne było już samo choćby zarysowanie statusu źródła, a więc określenie w sposób niebudzący wątpliwości, czy jest ono podmiotowe, przedmiotowe, czy może zachodzi tu jakaś inna i to szczególna relacja podmiotowo-przedmiotowa, dlatego też tym bardziej byłoby niepewne – przynajmniej w rygorze refleksji fenomenologicznej – przypisywanie źródłu boskiego pochodzenia (rodowodu). Złożoność problematyki źródła, jaka ujawnia się w refleksji fenomenologicznej osadzonej na relacji *intentio* i *intendum* – a której refleksem jest relacja immanencji i transcendencji – będzie nadal kierowała naszymi analizami, lecz nie będziemy podejmowali się rozstrzygnięcia, czy spośród różnych „źródłowych” kategorii, występujących w różnych dyskursach filozoficznych i teologicznych (na przykład *arche*, Bóg, Transcendencja, Absolut, Bycie, Życie), któraś z nich zasługuje na uprzywilejowanie.

Barbara Skarga, odwołując się do filozofii Husserla i Heideggera, porusza w *Kwintecie metafizycznym* najważniejsze problemy związane z analizą źródła i źródłowości. Źródło to metafora, która wskazuje na początek, z którego coś się rodzi i wypływa niczym czysta, przejrzysta i niezmącona źródłana woda. Wydaje się ponadto, że ten, kto stoi u źródła, widzi lepiej i potrafi dokładniej określić kierunki strumieni, a więc następstwa (Skarga 2005, s. 7; zob. także Stróżewski 2005, s. 13–14). Im bliżej jesteśmy źródła – tak zazwyczaj sądzimy – tym lepiej możemy uchwycić i zrozumieć czystą i autentyczną prawdę, a wtedy powstaje w nas dyrektywa, by powracać do źródła i źródłowej prawdy, bo tam wszystko się rodziło i było czyste, tj. nieskażone nalotem przekształcających interpretacji (Skarga 2005, s. 8). Zakładamy na ogół, zdaniem Skargi, że źródłowe uchwytowanie jest zdolne odsłonić to, co istotne, dlatego źródło, prawda i istota (εἶδος, *eidos*) są ze sobą nierozzerwalnie sprzężone (Skarga 2005, s. 13). Źródłowość jednak nie jest synonimem oczywistości, ani tym bardziej nie jest

daną empiryczną, która bardziej przesłania źródło, niż je odsłania. Podstawowy problem zatem, na jaki Skarga zwraca uwagę, dotyczy tego, jak w ogóle wyróżnić „fenomeny źródłowe” spośród wszystkich dostępnych nam fenomenów: „Czy są one tymi, które się świadomości prezentują, tu, przed, w obecności? Bynajmniej. Tak się prezentują wszelkie fenomeny jako przedmioty poznania, ale fenomen źródłowy nie jest zwykłym fenomenem, jakąś rzeczą daną w spostrzeżeniu” (Skarga 2005, s. 16). Skarga odwołuje się również do fragmentu z *Ideí I* Husserla, mówiącego o pustym spoglądaniu (*leeres Hinsehen*) pustego Ja (*leeren „Ich”*) na sam obiekt pozbawiony istoty (*Wesenloses*) (zob. Husserl 1975, s. 115)¹³, lecz to cudowne stykanie się spoglądania oraz rzeczy nie jest niczym innym, według Skargi, jak zwykłym spostrzeganiem zwykłej rzeczy. Skoro więc nie sposób wyróżnić klasy przedmiotów, które byłyby bardziej źródłowe od innych, to czy możemy uznać, że każdy dany nam do oglądu fenomen jest potencjalnie fenomenem zdolnym do odsłonięcia pierwotnego źródła? Ku takiemu wnioskowi będzie się skłaniała Skarga, choć widać już tutaj wyraźnie, że źródłowe doświadczenie niekoniecznie jest tożsame z doświadczeniem źródła (*arche*), mimo że semantycznie oba te określenia są ze sobą powiązane i niekiedy mogą się pokrywać.

Nazywanie źródła (*arche*), które zostaje wyjawione poprzez źródłowe doświadczenie zwykłej rzeczy, nigdy nie jest semantycznie precyzyjne (Skarga 2005, s. 129). Z tego powodu, zamiast pytać o to, co owo źródłowe doświadczenie odsłania, Skarga analizuje przede wszystkim to, jak ono odsłania, czyli, jak czytamy, „czym jest samo to odsłonięcie, inaczej mówiąc – na czym polega charakter tego specyficznego doświadczenia” (Skarga 2005, s. 128). Zarówno opis charakteru tego odsłonięcia, jak i opis sposobu, w jaki to odsłonięcie się odsłania, bliskie jest analizom Romana Ingardena, poświęconym „jakościom metafizycznym” (zob. Skarga 2005, s. 125–140; Ingarden 1988, s. 368–377). W tonie Ingardenowskiej analizy jakości metafizycznych Skarga stwierdza, że zarówno w przypadku objawienia, jak i w trudzie dochodzenia do prawdy nikt nie jest „w pełni świadomy, co taka chwila przyniesie, co się w niej odsłoni” (Skarga 2005, s. 131). Ta chwila, której oczekujemy, jest ponad oczekiwanie, ponieważ dopóki ona nie nadejdzie, dopóty pozostaje czymś niepewnym i nieokreślonym. W dodatku, choć sami dążymy do uobecnienia tej „metafizycznej” chwili, to nie do nas należy inicjatywa jej doświadczenia – możemy być jedynie jej świadkami, a nagle myśl o tym, że ona za moment się objawi, może ją odsunąć lub wręcz zniweczyć¹⁴. Oznacza to także, że nie sposób jedno-

¹³ Zauważmy, że w tym fragmencie *Ideí I* Husserl mówi nie tylko o biernym przeddaniu przedmiotu, ale także antycypuje swoje późniejsze dzieła, w których odsłania źródłową i apodyktyczną oczywistość pra-Ja (*Ur-Ich*).

¹⁴ Zauważmy także rys apofatyczny tej „metafizycznej” chwili oraz jej wydźwięk religijny – obecny zwłaszcza w teorii ikony (zob. Florenski 1984, s. 125–126, 173). Ikona jako szczególny

znacznie rozsądzić, które czynniki w tej współzależnej relacji *intentio* (jako „wewnętrznego” nastawienia podmiotu i odniesienia „do”) oraz *intentum* (jako tego, co „na zewnątrz”) decydują o objawieniu się źródła (*arche*), dlatego Skarga stwierdza: „Wiem tylko jedno. Nie ma tu reguł, tym doświadczeniem nie rządzą żadne zasady” (Skarga 2005, s. 130).

Myśląc o źródłowym doświadczeniu, Skarga zapytuje w istocie o źródłowe doświadczenie źródła (*arche*), a rzeczą w obszarze sztuki, która zdolna jest spełnić wymogi tego doświadczenia, jest arcydzieło. Według Władysława Stróżewskiego, arcydzieło posiada swe źródło w głębi bytu, a istotą sztuki – która jest sposobem wyrażania niewyraźnego – jest nasz najgłębszy, *archiczny* stosunek do najwyższej *Arche* (Stróżewski 2002c, s. 309). Analizując różne znaczenia *arche*, Stróżewski dostrzega w źródle znaczenie początku nie tylko w sensie przestrzennym lub czasowym, ale również w sensie pochodzenia, genezy (Stróżewski 2005, s. 14). Do *arche* przynależą również takie kategorie jak zasada, przyczyna oraz władza i dopiero z tych wszystkich określeń *arche* wyłania się problematyka przyczynowości (zob. Stróżewski 2005, s. 37–48). W przypadku Absolutu¹⁵, który jest początkiem (źródłem), ostateczną zasadą, pierwszą przyczyną i zasadą kierowniczą (władzą), przyczynowanie nie musi mieć cech wspólnych z powodowanym przez siebie skutkiem (co widzieliśmy również podczas analizy Anaksymandrowego *apeironu*). Jest to możliwe, ponieważ Absolut odznacza się bezwzględną pierwotnością, samoistością, samodzielnością i niezależnością. Przy takim rozumieniu Absolutu nieuchronnie pogłębia się przepaść między nim samym a światem i człowiekiem. Czy wobec tego człowiek zadający pytania o *arche* jest w stanie tę przepaść – mówiąc językiem Heideggera – „przeskoczyć” poprzez „wskok” w pierwszy początek dziejów bycia jako wy-darzania (*Er-eignis*) jawno-bycia (*Da-sein*) (zob. Heidegger 1996, s. 213, 235)? I czy klucz do tej *archicznej* tajemnicy kryje się wobec tego w człowieku? Czy słynne zdanie Protagorasa – „Miarą wszystkich rzeczy jest człowiek, istniejących że są, nieistniejących, że nie są” (cyt. za: Stróżewski 2005, s. 52) – nie niesie jednak ze sobą ryzyka wypaczenia

przypadek dzieła sztuki odsyła ku filozofii wczesnochrześcijańskich Ojców Kościoła, ale równocześnie w stronę fenomenologii donacji Jeana-Luca Mariona (Marion 1996, s. 39–48; Marion 2007, s. 282–284). Odnotujmy również uwagę Barbary Skargi, że słowo „doświadczenie” zawiera w sobie „świadectwo”, a ten, kto doświadcza, jest „świadkiem”. W ten sposób doświadczenie, świadectwo oraz świadomość – a „światło” pochodzi z tego samego źródłosłowa – zostają zespolone (Skarga 2005, s. 120). Interesujące są również przemyślenia Skargi na temat prawdziwości doświadczenia mistycznego (zob. Skarga 2005, s. 9–10, 133–145). Warto w tym miejscu ponownie przywołać także chwilę „okamgnieniową” (*Augenblick*) jako jedność trzech ekstaz czasowych (zob. Heidegger 2013, s. 424–441, 480–491; Woźniak 2008, s. 63–114, 209–310).

¹⁵ Absolutu niezdefiniowanego bliżej, ale pojmowanego, jak czytamy w *Pytaniach o arché*, „w najmocniejszym, a więc jedynym właściwym rozumieniu tego słowa” (Stróżewski 2005, s. 45).

istoty źródła? I wreszcie – mówiąc językiem Husserla – czy apodyktyczna oczywistość pra-Ja (*Ur-Ich*) rzeczywiście uchwytuje samo źródło (*arche*)? Według Stróżewskiego, człowiek, który mierzy (ἄνθρωπος μέτρον, *anthropos metron*), odnosi się do czegoś już zastanego, dlatego nie sposób uznać samego źródła (*arche*) za zgoła nieistniejące. Pierwotne źródło (*arche*) jest bowiem przeżywane i refleksyjnie odkrywane przez reflektujące Ja, a w tym odkrywaniu człowiek niczego nie wytwarza, a co najwyżej właśnie mierzy. Zadaniem człowieka jest wydobyć na jaw i określenie istoty źródła (*arche*) i aby to uczynić, potrzebne jest, zdaniem Stróżewskiego, źródłowe doświadczenie czystego istnienia, a więc istnienia nieobarczonego przypadkowymi akcydencjami (Stróżewski 2005, s. 53).

Warto w tym miejscu przypomnieć „definicję alternatywną” sztuki metafizycznej, sformułowaną przez Stróżewskiego¹⁶:

[...] sztuka metafizyczna to taka sztuka, która stara się wyrazić najgłębsze doświadczenie istoty (głębi) istnienia, albo Transcendencji, w szczególności zaś Transcendencji w immanencji (czyli w granicach bezpośrednio danego nam świata), albo istoty naszej egzystencji, transcendującej ku swemu ostatecznemu przeznaczeniu i nieuchronności śmierci. Jest to sztuka starająca się mówić o byciu i nicości, o Bogu i stworzeniu, o Dobru i złu (Stróżewski 2002a, s. 120).

Na tego typu doświadczenie estetyczno-metafizyczne zwracał również uwagę Roman Ingarden, pisząc o „jakościach metafizycznych”, dlatego przytoczmy znamienity fragment z jego rozprawy *O dziele literackim*:

Przy ich ujrzeniu odsłaniają się nam głębie i praźródła bytu, na które zwykle jesteśmy ślepi i których istnienie w codziennym życiu ledwie przeczuwamy. Ale nie koniec na tym. W ich ujrzeniu i realizacji, w obcowaniu z nimi, sami zstępujemy w praźródła bytu. Albowiem p o k a z u j e się nam w nich nie tylko to, co w innych warunkach jest dla nas zakryte i tajemnicze, a w nich dopiero staje się jawne i widome, lecz one s a m e s ą tym, co leży u źródeł bytu i stanowi jedną z jego postaci (Ingarden 1988, s. 369–370)¹⁷.

Tym, co w kontekście sztuki domaga się bliższego rozjaśnienia, jest natura procesu ujawniania się jakości metafizycznych w konkretyzacji estetycznej dzieła artystycznego. Po pierwsze, jakości te są nam dane – czy też objawiają się nam¹⁸ – najżywiej wtedy, kiedy się nimi „pierwotnie wcale nie zajmujemy” (Ingarden 1988, s. 369). Oznacza to, że sami nie jesteśmy w stanie dowolnie

¹⁶ W oczywisty sposób ta definicja pozostaje w relacji do „alternatywnej definicji” dzieła sztuki, sformułowanej przez Tatarkiewicza (2006, s. 52).

¹⁷ Nie wdając się w szczegółowe analizy, jedynie przypomnijmy tutaj dla porównania drogę do Piękna w *Uczcie Platona* (Platon 2005, s. 76–77, 210e–211b).

¹⁸ Już tutaj uprzedźmy nieco późniejsze wyjaśnienie Ingardena, że „objawienia” nie należy rozumieć w takim sensie, w jakim występuje ono w rozważaniach religijnych lub religijno-filozoficznych. Tu jest ono przeciwieństwem „ukrywania się” lub „bycia zasłoniętym”. Przy-

ich wywoływać, a świadome zmierzanie do nich lub biernie ich oczekiwanie powoduje – co zauważyliśmy już w poglądach Skargi – że one się nie objawiają (Ingarden 1988, s. 370). Po drugie, jakości metafizyczne mogą ujawniać się na podłożu dzieła sztuki i nie stanowią jego odrębnej warstwy, ale też, z drugiej strony, nie są one wprost wyznaczone przez warstwę przedstawieniową dzieła, co oznacza, że jawne odwoływanie się do jakości metafizycznych poprzez układ jakości artystycznych dzieła nie powoduje automatycznego ich objawiania się (Ingarden 1988, s. 374–375). To z kolei prowadzi do stwierdzenia, że jakości metafizyczne mogą – choć wcale nie muszą – objawić się w całej swej pełni dopiero podczas indywidualnej konkretyzacji dzieła (Ingarden 1988, s. 376)¹⁹. Po trzecie, objawienie jakości metafizycznych stanowi, jak czytamy, „szczyt, a zarazem największą głębię naszego życia i wszystkiego tego, co istnieje” (Ingarden 1988, s. 369). Ponadto, jak mówi Ingarden, żyje w nas utajona tęsknota za tajemniczym, ale i konkretnym objawieniem się jakości metafizycznych, które są źródłem nie tylko wielu naszych czynów, ale też ostatecznym źródłem poznania filozoficznego oraz twórczości artystycznej i rozkoszowania się sztuką. Tu filozofia i sztuka spotykają się, stanowiąc dwie drogi, które prowadzą ostatecznie do tego samego celu²⁰. Po czwarte, Roman Ingarden przypisuje sztuce zdolność, dzięki której możemy osiągnąć, jak czytamy, „spokojną kontemplację jakości metafizycznych” (Ingarden 1988, s. 371). Gdy jednak przyjrzymy się bliżej owej kontemplacji, to jest ona „spokojna” właściwie jedynie dlatego, że konkretyzacja jakości metafizycznych zakłada ich faktyczną nierealność, a heteronomia bytowa tych jakości pozwala na uchwycenie ich z dystansu, jak gdyby nie uzyskiwały one pełnej realizacji czy pełnego urzeczywistnienia (Ingarden 1988, s. 372–373)²¹. Ten dystans nie

toczmy istotny fragment tego wyjaśnienia: „Można by tu także, i może adekwatniej, mówić o «samoukazywaniu się», gdyby to wyrażenie nie było zbyt sztuczne. Jak się zresztą okaże, owo «objawianie się» jest w samym dziele tylko potencjalne” (Ingarden 1988, s. 371, przypis). Zauważmy, że w późniejszej literaturze fenomenologicznej „samoukazywanie się” nie jest już pojęciem „sztucznym” i znajdujemy jego odpowiedniki w postaci np. autodonacji (*auto-donation*, *auto-apparaitre*), będącej z kolei odpowiednikiem *Selbstgegebenheit*.

¹⁹ Świadomie nie doprecyzowuję, o jaką „konkretyzację” tutaj ostatecznie chodzi, ponieważ warto wziąć pod uwagę rozwinięcie Ingardenowskiej teorii konkretyzacji estetycznej dokonane przez Władysława Stróżewskiego. Przypomnijmy, że Stróżewski wprowadza konkretyzację numinotyczną jako kolejny etap po konkretyzacji estetycznej. Konkretyzacja numinotyczna zakłada u podstaw konkretyzację estetyczną, ale ją przekracza, tworząc nowy intencjonalny przedmiot numinotyczny (*numinosum*) (Stróżewski 2002d; Stróżewski 2002b; zob. Otto 2002, s. 32–34; Krawiec 2021).

²⁰ W tym kontekście warto również przywołać filozofię sztuki Karola Tarnowskiego, usytuowaną wokół „pragnienia metafizycznego” (Tarnowski 2007; Tarnowski 2017; zob. Krawiec 2023).

²¹ „Pełna realizacja” (względnie „prawdziwa realizacja”) oznacza tutaj mniej więcej tyle, co faktyczne uczestniczenie w sytuacjach przedstawionych, dajmy na to, w tragedii *Hamlet* Shakespeare’a – a takie uczestniczenie podczas konkretyzacji estetycznej dzieła nie zachodzi

przeczy jednak temu, że w estetycznym przeżyciu jakości metafizycznych jesteśmy przez nie porwani, wstrząśnięci i wyniesieni ponad poziom codziennego życia, a objawianie się tych najwyższych jakości – widzianych już jako najwyższe wartości – jest najważniejszą funkcją dzieła sztuki (Ingarden 1988, s. 371)²².

5. Podsumowanie

Przypomnienie rozważań Husserla i Heideggera na temat źródłowości i źródła wydobywa na jaw esencjalne problemy, które pojawiają się na drodze zapytania o związek sztuki i *arche*. Samo źródło jest dla nas tajemnicą i jawi się jako pewna nieznaność. Podmiotowym korelatem tej tajemniczej nieznaności jest anonimowość pra-Ja (*Ur-Ich*), z którego – w wyniku refleksji – wyłaniają się pytania o własną genezę²³. Intermonadologiczna wspólnota przed-Ja (*Vor-Ich*) buduje horyzont rozumienia, w którego obrębie konkretne Ja ustanawia sensy tego, co dane, oraz dokonuje strukturyzacji przeddanego mu świata. Dokonując strukturyzacji przeddanego świata i ustanawiając jego sensy, *ego cogito* nie funduje jego istnienia, ponieważ to sam świat, jak pisał Husserl, „jest uniwersalnym biernym przeddaniem wszelkiej aktywności sądzenia, wszelkiego wkraczającego zainteresowania teoretycznego” (Husserl 2013, s. 40). Namysł filozoficzny aktywizuje i tematyzuje fundamentalną warstwę αἴσθησις (*aisthesis*), będącą bierną *pra-doksa*, która leży u podłoża wszelkiego konkretnego doświadczenia (Husserl 2013, s. 70). Dwa źródłowe komponenty fenomenologii genetycznej Husserla (tj. pra-Ja i przed-Ja) częściowo można także dostrzec w filozofii Heideggera. Strukturze przed-Ja odpowiadają dziejowo istoczące się postacie wydarzającego się bycia, a strukturze pra-Ja odpowiada jawno-bycie (*Da-sein*), o którym czytamy: „Jawno-bycie to samogrunтуюcy się grunt ἀλήθεια (*aletheia*) dla φύσις (*physis*), istoczenie owej

z powodu dystansu między odbiorcą dzieła a samym dziełem i jego „irrealnym” statusem. Biorąc natomiast pod uwagę różnice między „faktycznością” a „realnością” na gruncie Ingardenowskiej ontologii, konkretyzacja jakości metafizycznych w sztuce oznacza nie tyle „faktyczną nierealność”, co raczej „niefaktyczną realność” (zob. Ingarden 1988, s. 373). Inaczej z kolei byłoby w sytuacjach życiowych, w których to doświadczenia są „faktycznie realne”. Nie można jednak wykluczyć i takiej możliwości, że jakości metafizyczne w dziele sztuki cechuje „faktyczna irrealność” (*Irrealität*), względnie „efektywna (*reell*) irrealność” (zob. Husserl 2009, s. 215).

²² Jeżeli zgodzimy się z tym, że jakości metafizyczne w szczególnie sposób nas pobudzają i ekscytują, to w języku niemieckim z łatwością dostrzeżemy pokrewieństwo takich słów jak *erregt* i *erregend* z filozoficznym terminem *Ereignis*.

²³ „Transcendentalna geneza jest moją genezą i jako moja geneza zakłada nosiciela wszelkiego obowiązywania, czyli pra-Ja, w którym jest intencjonalnie implikowana i na którego podstawie może być eksplikowana” (Łaciak 2012, s. 292).

otwartości, która dopiero otwiera skrywanie się (istotę Bycia) i jest w ten sposób prawdą samego Bycia” (Heidegger 1996, s. 276). Sztuka natomiast *aletheicznie* wydobywa na jaw istoczenie się bycia, które pochodzi z wydarzania (*Ereignis*) i jednocześnie pozwala ona osadzić się tej istoczącej się dziejowo prawdzie w dziele. Doświadczenie tej „dziejby” (*Geschehnis*) w sztuce odsyła ostatecznie do wydarzania (*Ereignis*) jako istoty źródła (*arche*).

Barbara Skarga zwracała uwagę, że współczesna filozofia lubi poplątanie, kłacza, bo z nich wyrastają rozmaite pędy, które dalej się splatają, łączą, a może nawet – dodajmy od siebie – niekiedy płaczą, jednak, jak pisała filozofka: „kłacza widać, wystarczy trochę rozgarnąć glebę. Tu nie ma owej otchłani, tego skoku w głąb. Źródło odsłonić trudno, ono samo to, co najistotniejsze, skrywa” (Skarga 2005, s. 23). Przytoczmy jeszcze i tę ważną wypowiedź Skargi: „U źródła kryje się prawda. Tam gdzie są tylko sploty, pytanie o prawdę traci sens” (Skarga 2005, s. 22)²⁴. Istotowe zapytywanie o *arche* w refleksji fenomenologicznej jest skierowane zarówno w stronę tego, co poza nami, jak i do samego rdzenia naszej ludzkiej istoty (Skarga 2005, s. 183), stąd ostatnie zdania *Kwintetu metafizycznego* Skargi brzmią: „Metafizyczność jest rdzeniem naszej egzystencji. Jeżeli udałoby się nam zniszczyć tę metafizyczną *arche*, która w nas tkwi, kim byśmy się stali? Nie wiem, ale nie wyobrażam sobie takiej chwili” (Skarga 2005, s. 196).

Estetyka fenomenologiczna Ingardena ujawnia, że dzieło sztuki jest prawdziwym cudem – istnieje, żyje, działa na nas, wzbogaca nasze życie, wynosi ponad zwykłość codziennego bytowania, dodaje naszemu bytowaniu boskiego blasku i pozwala nam zejść w bezdenne głębie bytu (Ingarden 1988, s. 458). Objawienie jakości metafizycznych w indywidualnej konkretyzacji estetycznej – względnie konkretyzacji numinotycznej – które wykracza poza zwykłe, codzienne doświadczenie i bytowanie, stanowi najdonioślejszy moment naszego kontaktu z dziełem sztuki, za sprawą którego odsłania się pierwotne źródło (*arche*).

Okazuje się więc, że sztuka jest dziejowym i historycznie zmiennym przejawem istoczącego się źródła (*arche*), a refleksja fenomenologiczna dąży do tego, aby odsłonić jego najgłębszą istotę, która jawi się jako skrywająco-odkrywająca się tajemnica. Zapytywanie o *arche* można również dostrzec w pracy artystów, którzy swoimi twórczymi działaniami poszukują widzialnej formy dzieła, zdolnej odsyłać odbiorców sztuki do niewidzialnego źródła (*arche*), będącego genezą istoczenia się bycia jako takiego. Źródła nie sposób adekwatnie wyrazić, choć jego doświadczenie, tkwiące u podłoża zapytywania o *arche*, nosi znamię oczywistości apodyktycznej. Droga od dzieła sztuki do doświadczenia wymiaru *archicznego* prowadzi ostatecznie ku tajemniczej nieznaności,

²⁴ Zob. także odparcie przez Skargę zarzutów o „esencjalizm”, kierowanych wobec filozofii Husserla i Heideggera (Skarga 2005, s. 21–22).

przy czym owa droga jest jedynie i aż potencjalna. Potencjalność (*potentia*) oznacza tutaj bowiem nie tylko teoretyczną możliwość, ale i zdolność, moc, która może – przynajmniej niekiedy – odsłonić to, co zazwyczaj pozostaje przed nami zakryte. Możliwość jako taka nie wiąże się z koniecznością, ale w jej naturze tkwi przecież i to, że *a priori* wyklucza niemożliwość. Sztuka, posiadając zdolność objawienia pierwotnego *arche*, stanowi więc drogę analogiczną do filozoficznego myślenia. I choć sztuka i filozofia mówią swoim własnym językiem, to w najgłębszej istocie próbują powiedzieć to samo. Zapytywanie o *arche* – czy to językiem artystycznym, czy to filozoficznym – należy do rzeczy niełatwych, dlatego warto przywołać na zakończenie fragment 47 Heraklita: „O rzeczach najważniejszych nie wyrażamy sądów pochopnych” (Heraklit 2005, s. 13). Jestem przekonany, że to zdanie może towarzyszyć w równej mierze entuzjastom przyznania sztuce *archicznego* wymiaru, jak i sceptykom wobec tego poglądu.

Bibliografia

- Borek F. (2022), *Świat, fenomen, źródło. Fenomenologiczna interpretacja „Vom Wesen der Wahrheit” Heideggera*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Florenski P. (1984), *Ikonostas*, w: tenże, *Ikonostas i inne szkice*, przeł. Z. Podgórzec, Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, s. 96–204.
- Heidegger M. (1992), *Gesamtausgabe*, Bd. 54: *Parmenides*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger M. (1994), *Gesamtausgabe*, Bd. 55: *Heraklit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger M. (1996), *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, przeł. B. Baran, J. Mizera, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Heidegger M. (1997), *Źródło dzieła sztuki*, w: tenże, *Drogi lasu*, przeł. J. Mizera, Warszawa: Fundacja Aletheia, s. 7–68.
- Heidegger M. (2005), *Gesamtausgabe*, Bd. 70: *Über den Anfang*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger M. (2009), *Gesamtausgabe*, Bd. 71: *Das Ereignis*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger M. (2010a), *Gesamtausgabe*, Bd. 78: *Der Spruch des Anaximander*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger M. (2010b), *Gesamtausgabe*, Bd. 74: *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger M. (2010c), *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki*, w: tenże, *Identyczność i różnica*, przeł. J. Mizera, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, s. 68–181.
- Heidegger M. (2013), *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Heidegger M. (2017), *Co zwie się myśleniem?*, przeł. J. Mizera, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Held K. (1966), *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Henry M. (2004), *La barbarie*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Henry M. (2005), *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Henry M. (2006), *Fenomenologia nie-intencjonalna: zadanie fenomenologii przyszłości*, przeł. J. Migasiński, w: I. Lorenc, J. Migasiński (red.), *Fenomenologia francuska. Rozpoznania, interpretacje, rozwinięcia*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, s. 418–437.
- Henry M. (2007), *Fenomenologia nieintencjonalna: zadanie dla przyszłej fenomenologii*, w: tenże, *O fenomenologii*, przeł. M. Drwięga, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, s. 145–163.
- Heraklit (2005), *Zdania*, przeł. A. Czerniawski, Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Husserl E. (1973), *Gesammelte Werke*, Bd. 15: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl E. (1974), *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Husserl E. (1975), *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Husserl E. (1989), *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. J. Sidorek, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Husserl E. (1996), *List do Hugo von Hofmannsthala*, przeł. P. Bukowski, „Teksty Drugie” 2–3, s. 255–258.
- Husserl E. (2009), *Medytacje kartezjańskie. Wprowadzenie do fenomenologii*, przeł. A. Wajs, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Husserl E. (2011), *Logika formalna i logika transcendentálna. Próba krytyki rozumu logicznego*, przeł. G. Sowinski, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Husserl E. (2013), *Doświadczenie i sąd. Badania nad genealogią logiki*, przeł. B. Baran, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Husserl E. (2014), *Fundujące badania nad fenomenologicznym źródłem przestrzenności przyrody*, przeł. W. Płotka, „Kwartalnik Filozoficzny” 3, s. 203–220.
- Ingarden R. (1988), *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, przeł. M. Turowicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Krawiec A. (2021), *Ku wymiarowi sacrum i Tajemnicy. Estetyka Władysława Stróżewskiego i numinotyczny język sztuki*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL – Lublin i Fundacji Jana Pawła II – Rzym” 2, s. 301–324.
- Krawiec A. (2023), *Sztuka i Transcendencja w refleksji estetyczno-religijnej Karola Tarnowskiego*, „Roczniki Filozoficzne” 1, s. 289–309.
- Łaciak P. (2012), *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

- Marion, J.-L. (1996), *Bóg bez bycia*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Marion J.-L. (2007), *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, przeł. W. Starzyński, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Mizera J. (2006), *W stronę filozofii niemetafizycznej. Martina Heideggera droga do innego myślenia*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Mizera J. (2007), *Martina Heideggera oswajanie fenomenologii*, „Principia” 47–48, s. 179–210.
- Murawska M. (2023), *Fenomenologia i jej cień. Zwrot estetyczny w postfenomenologii francuskiej*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Otto R. (2002), *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Wrocław: Wydawnictwo Thesaurus Press.
- Platon (2005), *Uczta*, w: tenże, *Dialogi*, t. 2, przeł. W. Witwicki, Kęty: Wydawnictwo „Antyk”, s. 31–89.
- Płotka W. (2014), *O fenomenologii konstytucji przestrzeni. Wprowadzenie do tłumaczenia*, „Kwartalnik Filozoficzny” 3, s. 187–202.
- Pöggeler O. (2002), *Droga myślowa Martina Heideggera*, przeł. B. Baran, Warszawa: Czytelnik.
- Skarga B. (2005), *Kwintet metafizyczny*, Kraków: Universitas.
- Sobota D.R. (2017), *Narodziny fenomenologii z ducha pytania. Johannes Daubert i fenomenologiczny rozruch*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Stróżewski W. (2002a), *O metafizyczności w sztuce*, w: tenże, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Kraków: Universitas, s. 93–134.
- Stróżewski W. (2002b), *O możliwości sacrum w sztuce*, w: tenże, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Kraków: Universitas, s. 206–230.
- Stróżewski W. (2002c), *O wielkości w sztuce*, w: tenże, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Kraków: Universitas, s. 93–134.
- Stróżewski W. (2002c), *O wielkości*, w: tenże, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Kraków: Wydawnictwo Znak, s. 282–314.
- Stróżewski W. (2002d), *Wartości estetyczne i nadestetyczne*, w: tenże, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Kraków: Universitas, s. 180–205.
- Stróżewski W. (2005), *Pytania o arché*, w: tenże, *Istnienie i sens*, Kraków: Wydawnictwo Znak, s. 9–54.
- Tarnowski K. (2007), *Muzyka, filozofia, Transcendencja*, w: tenże, *Człowiek i transcendencja*, Kraków: Wydawnictwo Znak, s. 15–25.
- Tarnowski K. (2017), *O pocieszeniu, jakie daje piękno*, w: tenże, *Pragnienie metafizyczne*, Kraków: Wydawnictwo Znak, s. 221–234.
- Tatarkiewicz W. (2006), *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wiplinger F. (2001), *Pytanie o źródło i istotę metafizyki*, przeł. G. Sowinski, „Znak” 6, s. 52–64.
- Wodziński C. (2007), *Wczesnego Heideggera idea filozofii jako wiedzy primordialnej*, „Principia”, s. 125–138.
- Woźniak C. (1997), *Martina Heideggera myślenie sztuki*, Kraków: Universitas.
- Woźniak C. (2008), *Okamgnienie. Doświadczenie źródłowe a granice filozofii*, Kraków: Wydawnictwo A.

A n d r z e j K r a w i e c

Art and *archē* in Phenomenological Reflection

Keywords: „*archē*”, *art*, *M. Heidegger*, *E. Husserl*, *R. Ingarden*, *origin*, *phenomenology*, *B. Skarga*, *W. Stróżewski*

Archē has stimulated philosophical thoughts on the essence of the origin and originarity for ages. On the grounds of phenomenologically based reflexion there are two main realisations of this problem i.e. genetic phenomenology of Edmund Husserl and the philosophy of Martin Heidegger that goes back to the Presocratics. Martin Heidegger's essay *Der Ursprung des Kunstwerkes* introduced art into the territory of the question of *archē*. 'Metaphysical qualities', revealed in an intentional or numinous aesthetic object, expressed by Polish phenomenologists Roman Ingarden and Władysław Stróżewski also belong to the same area. The article aims at presenting a synthetic approach to those different phenomenological perspectives, which together lead to the revelation of the *archic* dimension of art.

Ł u k a s z K o w a l i k

Czy istnieją bogowie? Z filozofii mitu

Słowa kluczowe: *bogowie, filozofia, W. Juszczak, mitologia, W.F. Otto, J. Parandowski, T. Zieliński*

1. Bogowie i uczeni

Czy istnieją bogowie opisywani w mitologii? I jaki jest ich sposób istnienia? Są to pytania podstawowe dla filozofii kultury, a filozofia kultury jest przynajmniej tak samo ważna dla filozofii w ogóle jak choćby filozofia nauki. Pytania o istnienie czy o sposób istnienia dotyczą w istocie znaczenia, a tym samym należą nie tylko do ontologii, lecz może bardziej do semiotyki logicznej, która jest teorią stosunku języka do świata. Nic dziwnego, że o greckich bogach, a zatem właściwie o języku mitologicznym, zakładającym w warstwie dosłownej realność istot nadprzyrodzonych, wypowiadają się nieraz filozofowie analityczni. Przykładem może być praca Kazimierza Ajdukiewicza *W sprawie pojęcia istnienia* (1951).

Według skrajnych nominalistów bogowie olimpijscy, tak jak inne istoty fantastyczne, nie istnieją: „wyraz «hippocentaur» nie oznacza tedy żadnego przedmiotu” (Leśniewski 1912, § 6, uw. II, s. 213), a „każde zdanie, którego podmiot nic nie oznacza, jest zdaniem fałszywym” (Leśniewski 1913, § 3, s. 325). Według zwolenników teorii „przedmiotów intencjonalnych” istoty mitologiczne mają być tylko pomyślany, „istnienie intencjonalne” (Twardowski 1965, s. 21). Według nominalistów umiarkowanych język intencjonalny należy przekształcić na metajęzyk, bo pełny empiryzm powinien obejmować język rzeczowy i metajęzyk. Dlatego zdanie z języka przedmiotowego „Zeus jest bogiem olimpijskim” trzeba rozumieć jako zdanie z metajęzyka mówiące

o języku Homera: w eposach Homera występują zdania z imieniem Zeus (Ajdukiewicz 1965, s. 150).

Nie ma więc wątpliwości, że wśród różnych teorii filozoficznych dałoby się wskazać osobną filozofię mitu.

Ważne książki, dotyczące mitologii, pojawiły się niedawno w polskim tłumaczeniu. Ich autorem jest historyk religii greckiej Walter F. Otto (1874–1958). Postaci tej towarzyszy pewne uznanie w środowisku polskich historyków starożytności – jednym z czołowych zwolenników Otta jest poważany historyk religijności greckiej prof. Włodzimierz Lengauer z Uniwersytetu Warszawskiego. Z nieco innych powodów kierował na Otta swoją uwagę znany niegdyś, ekscentryczny tłumacz-okultysta Jerzy Prokopiuk (1931–2021), pragnący uchodzić za znawcę wiedzy tajemnej.

Po pierwsze więc, warto będzie sprawdzić, czy książki Otta, przyciągające historyków i ezoteryków, mogą okazać się przydatne dla uprawiania filozofii mitu. Po drugie, będzie to również okazja do upamiętnienia innej postaci z humanistycznych kręgów Uniwersytetu Warszawskiego, jaką był lubiany historyk sztuki Wiesław Juszczak (1932–2021). Prowadził on przez pewien czas wykład z „antropologii mitu antycznego” w Ośrodku Badań nad Tradycją Antyczną UW. Wykład ten był w istocie prezentacją napisanej wówczas przez Juszczaka książki. Tę zaś książkę, trylogię *Pani na żurawiach* (2002–2012), można chyba uznać za jedno z najbardziej niezwykłych przedsięwzięć w polskiej filozofii (tzw. nieanalitycznej) ostatnich dziesięcioleci – w każdym razie takie wrażenie sprawiała zwłaszcza pierwsza część cyklu, *Realność bogów* (2002), będąca intrygującą zapowiedzią całości projektu i pozostawiająca czytelników w pełnym napięciu oczekiwaniu. Książka była inspirowana postacią i twórczością W.F. Otta.

Realność bogów Juszczaka była próbą uprawiania żywej metafizyki, o wyzywająco irracjonalnym charakterze i wyraźnym odcieniu mistycznym. Odważnie dopuszczała ona możliwość szczególnego doświadczenia, jakim jest objawienie, metafizyczne doznanie boskości świata. Akurat w czasach, gdy ukazała się książka Juszczaka, równolegle w polskiej filozofii, tym razem w jej odłamie analitycznym, działał największy polski filozof ostatnich dziesięcioleci – Bogusław Wolniewicz (1927–2017). On także wierzył w możliwość uprawiania metafizyki, chociaż w krańcowo odmienny sposób: racjonalny i wsparty logiką matematyczną. Twórczą metafizyką w filozofii polskiej wydawała się wówczas rozpięta między tymi tak bardzo odmiennymi biegunami: racjonalno-analitycznym projektem Wolniewicza z cyklu *Filozofia i wartości* (1993–2016) oraz irracjonalno-mistycznym projektem Juszczaka z *Pani na żurawiach* (2002–2012). Zamiarem Juszczaka było dotarcie do ostatecznej, tajemniczej podstawy bytu – z której wydostają się na światło dzienne i ukazują się ludziom, w akcie objawienia, bogowie mitologii, ale także wszelkie wizje religijne i artystyczne. Jednym słowem, profesor Juszczak podjął, w otaczają-

cym nas nowoczesnym świecie, na pół mistyczną próbę dotarcia do absolutu, złączenia się z neoplatońską jednią, pełnią bytu.

Wreszcie, po trzecie, ukazanie się książek W.F. Otta będzie dobrą okazją do przypomnienia wybitnych polskich filologów klasycznych: Tadeusza Zielińskiego (1859–1944) i Adama Krokiewicza (1890–1977). Do gorzkich refleksji skłania bowiem fakt, że tak dużym zainteresowaniem otaczane są dziś książki niemieckiego autora z czasów, gdy żyli także ci dwaj polscy uczeni, a oni sami, być może dużo zdolniejsi i ciekawsi, popadają w krzywdzące ich zapomnienie.

2. Spod znaku Dionizosa i Mojry

W polskich księgarniach pojawiło się ostatnio główne dzieło W.F. Otta, *Bogowie Grecji* (z 1929 roku) oraz późniejszy skrót tej długiej pracy, *Theophania* (1956). Tytuł pierwszej książki został przejęty z wiersza *Bogowie Grecji* Friedricha Schillera (1788). Natomiast nawet miłośnicy Otta nie wiedzą, co miałyby właściwie znaczyć drugi tytuł, *Theophania* (por. Otto 2022b, s. 167). Jeśli znaczeniem miałyby być „objawienie się bogów” (niem. *Götteroffenbarung*), to odnośne greckie słowo powinno brzmieć *theopháneia*, jak *epipháneia*, „objawienie” po prostu. Byłaby to wtedy „ta teofania” (w rodzaju żeńskim). A może ma chodzić o „te teofania” (w liczbie mnogiej), takie jak nazwy greckich świąt czy obrzędów, np. „Wielkie Dionizja” (po polsku odmieniamy „Dionizje”), święta dionizyjskie, podczas których odbywały się przedstawienia teatralne? Ale co to miałyby znaczyć? „Podstawy” lub „fragmenty” wiedzy o bóstwach? Autor zaniedbał nam to wyjaśnić.

Uzupełnieniem *Bogów Grecji*, ale uzupełnieniem takim, które, paradoksalnie, przysłoniło sobą poprzednią książkę, był wydany u nas nieco wcześniej, a niedawno wznowiony *Dionizos* (1933). Panuje opinia, że w pracy tej poglądy Otta na kulturę antyczną znalazły swój najpełniejszy wyraz. Stosunek Otta do Grecji – a także swoich ojczystych Niemiec – jest zawsze pełen czci i zachwytu, dumy i uwielbienia. Od razu trzeba zaznaczyć, że *Dionizos* Otta jest dziełem z zamierzenia bliskim filozofii Friedricha Nietzschego, na co wskazuje już zresztą sama fascynacja gwałtownym i niepowstrzymanym bogiem. Mimo swej odmiennej osobowości, Otto był postrzegany jako kontynuator poglądów Nietzschego i zdobył sobie nawet opinię *Nietzsche redivivus* („Nietzsche znowu żywy”) (por. K. Kerényi, w: Otto 1963, s. 153). Łatwo można wyczuć u Otta tę samą, co u jego mistrza, niechęć do chrześcijaństwa, a fascynację irracjonalnymi siłami natury (w *Dionizosie*) oraz wyniosłą dumą homeryckich wojowników (w *Bogach Grecji*). Czas, w którym ukazał się *Dionizos* (rok dojścia Adolfa Hitlera do władzy w Niemczech), powinien budzić wśród miłośników Otta wątpliwości co do zawartego w książce etosu. Ale takich wątpliwości nie

budzi, sądząc po zręcznym omijaniu tego tematu. Tymczasem światopogląd Otta, taki, jakim go można odczytać z *Bogów Grecji* i *Dionizosa* – to kult wojowników, silnych namiętności i uciech życiowych, odrzucenie podziału na dobro i zło, a nawet wżgarda dla takiego „mieszczkańskiego” rozróżnienia. Świat Otta to panteistyczny świat natury, pozbawiony jakiegokolwiek transcencji (Otto gorliwie podkreśla, że istnieje jedynie rzeczywistość doczesna). Jest to bliskie nie tylko Nietzschemu, lecz przede wszystkim ówczesnemu egzystencjalizmowi Martina Heideggera. Filozof ten zresztą wspomina marginalnie Ottowskiego *Dionizosa* w swoich wykładach o Nietzschem z lat 30. (por. Heidegger 1998, s. 468, przypis).

Bogowie Grecji Otta ukazali się w 1929 roku, *Bycie i czas* Heideggera niewiele wcześniej, w 1927 roku. Tendencja ideowa *Bogów Grecji* jest nietscheańska, ale terminologia filozoficzna pokrewna Heideggerowi. Jest to zresztą terminologia całkiem szczątkowa, bo Otto nie ma ambicji do budowania systemu pojęć; pragnie pozostać filologiem, nie filozofem (w przeciwieństwie do Nietzschemu). Ostatni rozdział *Bogów Grecji* dotyczy pojęcia „losu” i jest poświęcony bogini losu, Mojrze. „Los” (*das Schicksal*) oznacza dla Otta przede wszystkim przeznaczenie związane ze śmiercią (*das Todesschicksal*) (Otto 1929, s. 364). Znajdujemy tam niewielki zarys koncepcji filozoficznej. Zostają sobie przeciwstawione dwie uzupełniające się strony „istnienia” (*Dasein* – „egzystencja”, pojęcie heideggerowskie): strona pozytywna i strona negatywna (*die positive* i *die negative Seite des Daseins*) (por. Otto 1929, s. 367), w skrócie: pozytyw i negatyw istnienia (*das Positive* i *das Negative des Daseins*) (por. Otto 1929, s. 369). Pozytywna strona świata jest dla Greków uosabiana przez boskość (*die Gottheit*); stronę negatywną wyraża idea losu (*das Schicksal*) (por. Otto 1929, s. 357). Istnieją więc dwa królestwa (*zwei Reiche*): królestwo życia (*das Reich des Lebens*), będące królestwem afirmacji (*das Reich des Ja*), oraz królestwo śmierci (*das Reich des Todes*), będące królestwem negacji (*das Reich des Nein*) (por. Otto 1929, s. 367). „Negatywna strona istnienia” oznacza w przypadku pojedynczego człowieka wszystko to, czego w życiu nie udało mu się osiągnąć (Otto 1929, s. 368). Podobnie dla Heideggera śmierć była „możliwością niemożliwości [...] wszelkiego egzystowania” (Heidegger 2004, s. 331), czyli możliwością ograniczającą wszelkie inne ludzkie możliwości.

Inspiracje nietscheańsko-heideggerowskie w połączeniu z historią religii antycznej czynią z doktryny Otta pewnego rodzaju neopoganizm, który w swoim miejscu i czasie – w międzywojennych Niemczech – nie jest formacją obojętną. Światopogląd Otta wydaje się w najlepszym razie obliczem „konserwatywnej utopii” spod znaku charyzmatycznego poety Stefana George (1868–1933) (jego tomiki wierszy, długo w Polsce zaniedbywane z uwagi na ich nacjonalistyczną wymowę ideową, ale także wyjątkową trudność przekładu, właśnie od niedawna ukazują się po polsku w tłumaczeniu zasłużonego germanisty Andrzeja Lama). Ale pozostaje jeszcze druga, bardziej niepokojąca

możliwość, że mianowicie – przyjmując skrajnie nieufną interpretację książek Otta, a zatem w najgorszym razie – Otto wyraża całkiem zwyczajnie światopogląd faszystowski. Do kręgu faszystowskich idei i wyobrażeń należy bowiem m.in. marzenie o tym, żeby naród niemiecki stał się tym, czym niegdyś była Grecja widziana oczami Nietzschego – narodem nadludzi, którzy sytuują się „poza dobrem i złem”, uznając nad sobą tylko bogów takich jak Dionizos, który, w przeciwieństwie do Boga chrześcijańskiego, rozgrzesza śmiertelników z wszelkich czynów, jakich oni odważą się dopuścić.

Wprawdzie Otto nic takiego nie mówi wprost, jest bowiem mimo wszystko wyrafinowanym i subtelnym intelektualistą, ale być może właśnie tutaj kryje się pułapka, którą filozof powinien z dala przejrzeć. Liczy się bowiem przede wszystkim realnie wyznawany przez autora etos, choćby przekazywany w podniosłych i wytwornych słowach. A tutaj niepokojącym znakiem może być na przykład motyw, który nieustannie przyciąga wyznawców Dionizosa – obraz szalejących kobiet, czcicielek tego boga, bachantek, menad, uwiecznionych w *Bachantkach* Eurypidesa. Większość miłośników Dionizosa – Otto jest tego najlepszym przykładem, lecz podobną pozę przyjmuje bardzo mu bliski i ceniący go węgierski historyk religii Karl Kerényi (1897–1973) – przechodzi niespodzianie gładko nad sprawą potwornej, bestialskiej przemocy związanej z mitologią dionizyjską – rozszarpywaniem młodych zwierząt, a nawet ludzi, w tym małych dzieci. Pomijam teraz dyskusję, czy miałyby się to odbywać naprawdę, czy tylko w micie, chodzi o sam obraz tej sytuacji. Zaskakujące jest, że kulturalni intelektualści, tacy jak Otto czy Kerényi, nie widzą jak gdyby nic zdrożnego w takich opowieściach. Los niewinnych ofiar zdaje się tych uczonych nie wzruszać, ich litość wzbudzają za to odrażające i zbrodnicze kobiety-morderczynie. Nieszczęsne kobiety, pobożne czcicielki Dionizosa, są według tych pisarzy „okrutnie prześladowane” (Otto 2016, s. 60). Nie spotkamy w książkach o Dionizosie współczucia dla rozszarpywanych ofiar, mordowanych przez nieludzkie, zwyrodniałe kobiety. Męczennicami stają się właśnie one: „zdjęte przerażeniem uciekają przed ścigającym je [królem] Likurgiem, który bezlitośnie wymierza im ciosy toporem” (Otto 2016, s. 113). Wyznawcy Dionizosa zwykle nie czynią starań, żeby podkreślić, za co kobiety-menady były „okrutnie prześladowane”, bo istotą mitu było, że nie cierpiały bynajmniej niewinnie. Zarzut etyczny wobec miłośników Dionizosa, takich jak Otto czy Kerényi, opiera się zatem na tym, że przejawiana przez nich wrażliwość jest osobliwie ukierunkowana – zwrócona w stronę karanych zbrodniarzy, a nie ich niewinnych ofiar.

Jak Grecy wybrnęli z pułapek etycznych, którymi groził kult Dionizosa? Jest to wiadome – ucywilizowali tego boga, robiąc go dawcą wina i patronem teatru. Wszelkie straszne i gwałtowne sceny zostają dopuszczone – ale nie w życiu, tylko w micie, w tragedii, w grze aktorskiej, umownym naśladowaniu (*mimēsis*), akcie, który, jak zauważył w *Poetyce* Arystoteles, ma za zadanie

oczyścić widzów od gromadzących się w ich duszach niebezpiecznych uczuć (Arystoteles 1983, s. 17). Człowiek, istota rozumna, nie jest niewolnikiem swych namiętności. Może te namiętności poddać refleksji – pomyśleć o nich, wyobrazić je sobie, obejrzeć ich podobieństwo na scenie teatralnej, a dzięki temu jest w stanie uświadomić sobie ich konsekwencje. I może powstrzymać się w życiu od tego, o czym słyszał w micie, czytał w poemacie, co widział w teatrze lub odgrywał w obrzędzie religijnym. W tym sensie Grecy zrozumieli, że kultura zbawia, ocala człowieka przed złem. W życiu nie musimy robić tego, co zostało opisane w micie i ukazane na scenie.

Grecy wychowali Dionizosa – przemienili go z bóstwa demonicznego na dobroczynne, z tragicznego na komiczne, z dzikiego, złowrogiego niszczyciela na płochego, młodzieńczego towarzysza uczt i dawcę radości życia (Zieliński 1971). Tadeusz Zieliński woli podkreślać cywilizowany aspekt Dionizosa, Nietzsche i Otto – aspekt irracjonalny, Kerényi zaś poszukuje możliwie najdalej idących sensacji.

3. Wiara w dawnych bogów

Na temat poglądów W.F. Otta wytworzyła się w Polsce legenda, szerzona w kręgach historyków starożytności. Brzmi ona: Otto był kimś, kto naprawdę wierzył w greckich bogów! Do rozpowszechnienia tej legendy przyczynił się Wiesław Juszczak swoją *Panią na żurawiach*. Tytułowa „pani na żurawiach” ma to być bogini Persefona. Profesor Juszczak, będąc w latach 90. w Grecji, miał silne przeżycie wewnętrzne dotyczące tej boskiej postaci, tak ważnej dla starożytnych misteriiów eleuzyńskich. Doświadczył czegoś w rodzaju wizji. Przypomnił sobie wówczas, że kiedyś, w młodości, czytał opowiadanie Jana Parandowskiego pt. *Max von Trott* (1938). Tytułowym bohaterem był niemiecki uczony, archeolog, tak bardzo przejęty kulturą świata starożytnego, że głosił on, iż aby zrozumieć grecką religię, trzeba samemu wierzyć w dawnych bogów. Max von Trott popada w coraz większą obsesję przeniknięcia starożytnych tajemnic, wreszcie nie wytrzymuje nerwowo i popełnia samobójstwo. Ponieważ opowiadanie Parandowskiego było pozbawione stosownych wyjaśnień, powstało zasadnicze pytanie: kto był pierwowzorem postaci Maxa von Trotta? Prof. Juszczak zwrócił się z tym pytaniem do cenionego badacza religijności greckiej, prof. Włodzimierza Lengauera, a ten wyraził przypuszczenie, że mogło chodzić o Waltera Friedricha Otto (Juszczak 2002, s. 21). Prof. Juszczak zdobył w ten sposób nić przewodnią dla swojej *Pani na żurawiach*. Wprawdzie domysł prof. Lengauera okazał się z biegiem czasu fałszywy, ale zanim tak się stało, Juszczak napisał najpierw *Realność bogów* (2002), a potem dopełnił ją dwoma tomami dalszego ciągu, *Archeologią mitu* (2012).

Znaczenie *Realności bogów* Juszczaka dla polskiej metafizyki porównałem wyżej z oddziaływaniem książek Bogusława Wolniewicza z cyklu *Filozofia i wartości* (t. I–IV, 1993–2016). Juszczak miał jednak odwagę, żeby zająć stanowisko odwrotne niż Wolniewicz. Był to pełny irracjonalizm, wiara w bogów mitologii, inspirowana postacią Otta. Juszczak zafascynował się Ottem jak niegdyś Wolniewicz Wittgensteinem – w nadziei, że znajdzie swojego poprzednika i mistrza na drodze metafizyki. W przypadku Wolniewicza metafizyka miała stać się nowoczesna, miała być analityczną „ontologią sytuacji”. Juszczak nie poszukiwał metafizyki „nowej”, lecz chciał powrotu do tego, co pradowe i niezmiennie, do archaicznego obrazu świata. Chciał znaleźć w Otcie sprzymierzeńca i przewodnika, który potwierdzi swym przykładem, że mitologiczny świat bogów i duchów nadal istnieje i jest dostępny w każdej epoce dla ludzkiego doświadczenia.

W osobach Wolniewicza i Juszczaka zderza się racjonalizm i irracjonalizm w podejściu do metafizyki. Wolniewicz, chociaż bardzo poważał religię jako zjawisko społeczne, mianowicie jako wyraz wartości uznawanych w danej wspólnocie, nie traktował religijnych prawd wiary dosłownie i nie mógł też wierzyć w istnienie bogów. Jak wynika z pracy Wolniewicza *O istocie religii* (1992), bogowie byli dla niego, tak jak dla innego jego filozoficznego mistrza, Henryka Elzenberga (1887–1967), tylko wyobrażonymi nadludzkimi przyjaciółmi, towarzyszącymi ludziom-śmiertelnikom w ich zmaganiach z absurdalnym losem (Wolniewicz 1993, s. 197). Elzenberg tak pisał o tym za młodu:

w życiu pragnie człowiek świadka boskiego, aby te wszystkie nieszczęścia, wielkie czyny itd. marnie nie przeminęły, nie zostawiając śladu (Elzenberg 2002, s. 18).

W tym podejściu Wolniewicz okazywał się bliski Ottowi, a także innym postaciom z epoki egzystencjalizmu. Widać tu sceptycyzm, pesymizm, przekonanie o absurdzie ludzkiego istnienia, ale zarazem – co trzeba mocno podkreślić – potrzebę odrzucenia tej melancholii i zaangażowania w życie społeczne, w walkę o najwyższe wartości, nieraz za cenę ostatecznej ofiary ze swego życia. Skąd brało się to etyczne zaangażowanie, skoro upadały, w przekonaniu egzystencjalistów, wszelkie racjonalne próby uzasadnienia takiego wyboru? Pozostawał on życiową zagadką, irracjonalnym przeznaczeniem – Martin Heidegger mówił w swojej filozofii o „zdecydowaniu”:

Rozumienie wezwania odślania się jako wola-posiadania-sumienia. W tym zaś fenomenie tkwi poszukiwane przez nas egzystencyjne wybieranie wyboru bycia Sobą, które odpowiednio do jego egzystencjalnej struktury nazwiemy zdecydowaniem [*Entschlossenheit*] (Heidegger 2004, s. 340).

Decyzja, by służyć pewnym wartościom, to „właściwa prawda jestestwa” (Heidegger 2004, s. 373), „właściwe bycie Sobą” (Heidegger 2004, s. 374). Swoje

przeznaczenie człowiek zarówno wybiera sam, w pełnej wolności, bezpodstawnie (jest tu jakby pełny indeterminizm), jak i – opisując to samo zjawisko w skrajnie przeciwny sposób (deterministycznie) – wyboru tego dokonuje za człowieka nadludzka siła – los. Wolniewicz nazywał taki pogląd „tychizmem”, a bardzo podobne tony odnajdziemy w końcowych rozdziałach *Bogów Grecji* Otta. Panuje tam nastrój typowo egzystencjalny, heideggerowski – nieunikniona konieczność śmierci, brak jakiegokolwiek nadziei na nieśmiertelność, mężne spojrzenie temu faktowi w oczy, a wreszcie śmiałe „zdecydowanie”, rzucenie na szalę całego swojego życia wybranych przez siebie wartości, którym postanawia się dać świadectwo aż do końca.

Egzystencjalistyczny nastrój właściwy dla Otta i Wolniewicza spotyka się w XX wieku u wielu wybitnych intelektualistów. Chciałbym odwołać się do jednego z nich, być może nieco zapomnianego, ale ważnego dla kręgu polskich twórców związanych z paryskim miesięcznikiem „Kultura” Jerzego Giedroycia. Autorem tym jest włoski pisarz Nicola Chiaromonte (1905–1972).

Chociaż my, niewierzący, zdołaliśmy się odgrodzić od rozmaitych „mitów”, a wszelkim religiom i teologiom nie dajemy do siebie przystępu, to jednak Bogowie Grecji wyjątkowo umieją od nas nie odstępować, a nawet niejednokrotnie zaskakują nas swą prawdziwością, narodzili się bowiem spontanicznie z zetknięcia się człowieka z naturą rzeczy [...] (Chiaromonte 1996, s. 37).

Kimże jednak są: Atena, Apollo, Afrodyta, Artemida? Każde z nich to przecież tylko inny sposób pojmowania świata; każde to jeden z przeżywanych aspektów rzeczywistości, to nieustanne jej doświadczanie (Chiaromonte 1996, s. 38).

Człowiek przychodzi na świat z należną mu częstką (z mojrą) i chociaż nic o niej nie wie, to jeśli przekracza jej granice, zostaje ukarany. Całą religijność Greków można sprowadzić do tego jednego stwierdzenia (Chiaromonte 1996, s. 41).

Takie były też w przybliżeniu poglądy Otta i Wolniewicza.

Dzisiaj bowiem, gdy książki Otta stały się dostępne po polsku, można wreszcie się przekonać, na ile pogłoska o wierze niemieckiego filologa w greckich bogów była prawdziwa oraz jakie jest w istocie jego stanowisko światopoglądowe.

Kwestia „wiary w dawnych bogów” powstaje jako problem filozoficzny dopiero wtedy, gdy opuszczamy stanowisko racjonalizmu naturalistycznego. Z tej ostatniej perspektywy bowiem żaden bogowie nie istnieją. Jest to stanowisko zdrowego rozsądku, ale rozczarowuje one jako zbyt płaskie głównie dlatego, że nie uwzględnia specyfiki ludzkiej kultury, będącej czymś innym niż dziedziny zdrowego rozsądku: nauka, technika, życie społeczne czy ogólnie cywilizacja. Na kulturę składają się te spośród dziedzin ludzkiej twórczości, które służą do wyrażania wielu różnorodnych systemów wartości, jakimi ludzie kierują się w życiu. Bogowie uosabiają te wartości, a wiara jest aktem przyjęcia

przez kogoś pewnych wartości za swoje. Ten potrafi rozumieć bogów, kto potrafi rozpoznać, jakie wartości zakłada wiara w danego boga. Wiara w bogów jest wiarą w wartości symbolizowane (współznaczane) przez postać boga. Postacie bogów są więc przede wszystkim znakami dla sposobów życia, jakie cenią ich wyznawcy. Podejście takie – racjonalizm humanistyczny – nie wyklucza przy tym realnego istnienia bogów, bo to byłoby taką samą redukcją ideologiczną, jakiej chcieliśmy uniknąć od razu na wstępie. Bogowie są i tak wystarczająco realni przez to, że ludzie poświęcają im swoje myśli, uczucia i czyny. Ale podejście humanistyczne nie powinno wykluczać jeszcze bardziej realnego, pełniejszego istnienia bogów. Wykluczenie takie byłoby bowiem w ukryty sposób zwrócone przeciwko innym ludziom, odbierając im wolność uznawania cenionych przez siebie wartości.

Aby pojawiła się kwestia bogów, trzeba więc albo przejść z pozycji naturalistycznych na humanistyczne, albo z racjonalnych na irracjonalne. W.F. Otto oraz na przykład Karl Kerényi (a także patron ich obu, Fryderyk Nietzsche), wydają się reprezentować irracjonalizm naturalistyczny – przekonanie, że nie istnieje rzeczywistość metafizyczna, a światem natury rządzą złowrogie i nierozumne, sprzeczne siły. Z kolei Wiesław Juszczak oraz rzeczywisty pierwowzór Maxa von Trotta (o którym za chwilę) będą dla mnie przedstawicielami irracjonalizmu humanistycznego, który wprowadzie uznaje rzeczywistość metafizyczną, ale przekonanie to opiera na subiektywnych skojarzeniach, nieuchwytnych uczuciach i mętnej intuicji, którym usiłuje się nadać postać ekstazy mistycznej czy innego rodzaju, rzekomo „realnego”, doświadczenia boskości.

Oba powyższe stanowiska są irracjonalne w tym sensie, że nie próbują one zrozumieć zjawisk, do których się odnoszą – na przykład greckiej wiary w bogów – lecz w swym podejściu do tych zjawisk kierują się czynnikiem, który można sprowadzić do jakiegoś rodzaju samowoli (*woluntaryzm*) – w pierwszym przypadku jest to wola narzucenia ideologii naturalistycznej na zjawiska kultury humanistycznej, w drugim myślenie życzeniowe, gdzie swoje pragnienia i uczucia bierzemy za rzeczywistość, koncentrując się właściwie na swoich doznaniach i tęsknotach, a zapominając, że kultura jest nie tylko polem dla osobistych marzeń, ale także wspólnym dziedzictwem zbiorowości. Jako taka zaś podlega rozumnym zasadom. Celem badaczy kultury powinno być tej kultury zrozumienie, a nie naginanie jej do wyznawanej przez siebie ideologii (jak czyni irracjonalizm naturalistyczny) lub czynienie z niej pola subiektywnych skojarzeń (irracjonalizm humanistyczny).

Trzecim z alternatywnych podejść wobec wyjściowego racjonalizmu naturalistycznego jest racjonalizm humanistyczny. Dla tego poglądu rzeczywistość metafizyczna istnieje, ale sprowadza się do świata ludzkiej kultury, którą można zrozumieć i wyrazić słowem. Jest to też rzeczywistość hierarchiczna, w której istnieją formy wyższe i niższe, zjawiska lepsze i gorsze, bo kultura

jest zawsze, ze swej istoty, nośnikiem aksjologii, czyli zbioru przekonań o wartościach. Zadaniem nauk humanistycznych jest zrozumieć te wartości. Wśród filologów reprezentujących racjonalizm humanistyczny wskazałbym na przykład sławnego niemieckiego filologa Ulricha von Wilamowitza-Moellendorffa, a także uczonych polskich – Tadeusza Zielińskiego i Adama Krokiewicza.

4. Kim był Max von Trott?

Powróćmy do przerwanej wyżej wątku. Gdy w 1995 roku Wiesław Juszczak odwiedził starożytne Eleusis, ośrodek misteryjnego kultu bogini ziemi Demeter i jej córki Persefony, przypomniał sobie swoją młodzieńczą lekturę – krótkie opowiadanie Jan Parandowskiego *Max von Trott*. Ukazało się w 1938 roku w poczytnych „Wiadomościach Literackich”, gdzie zmieściło się na jednej stronie dużego, gazetowego formatu. Tytułowy bohater jest niemieckim historykiem starożytności, który, choć od początku nieco ekscentryczny, zapowiada się na wybitnego uczonego.

Jego rozprawa o kultach fallicznych posiadała wszystkie ujemne cechy nauki niemieckiej: nie było w niej umiaru. [...] pocziwe słupki kamienne stojące przed muzeum nie dawały mi odłąd spokoju (Parandowski 1956, s. 81, 82).

Max von Trott wzbudza podziw i zazdrość otoczenia swoim zdrowym i krzepkim wyglądem, dumną pewnością siebie. Zdaje się posiadać wszystkie zalety ciała i ducha. Dla kobiet jest chodzącym ideałem, choć może nieraz zbyt chmurnym i zamyślonym, by je dostrzegać – z zaszczytnym wyjątkiem niejakiej Ariadny, córki wielkiego archeologa.

Cóż to był za wspaniały mężczyzna! Warto go było widzieć, gdy opłynąwszy zatokę wyskakiwał na brzeg, jak posąg z brązu, obryzany wodą i słońcem [...] (Parandowski 1956, s. 88).

Ale Max von Trott jest owładnięty przez *idée fixe*, myśl, która przysłania mu wszystko inne: chciałby odkryć tajemnice starożytnego kultu bogini Ziemi: „Doszedł do przekonania, że całą religię grecką da się wyprowadzić z kultu ziemi” (Parandowski 1956, s. 92).

Raz, na wpół żartem, zapytałem go, czego tak namiętnie szuka. Zdawało mi się, że go zaskoczyłem. Wahał się chwilę, jakby się namyślał, po czym, podnosząc się [...], przez zaciśniętą usta szepnął mi jedno słowo: „Ziemi!” (Parandowski 1956, s. 87).

Nieustanne napięcie przeradza się w szaleństwo. Max von Trott ginie samobójczą śmiercią.

To łatwo zrozumieć, że ktoś strzela sobie w serce dla młodej i pięknej dziewczyny, ale żeby miał to zrobić dla starej Matki Ziemi – o czymś podobnym jeszcze nikt nie słyszał (Parandowski 1956, s. 95).

Nasuwa się pytanie – kim był Max von Trott? To znaczy naturalnie: kto był jego historycznym pierwowzorem? Dzisiejsze monografie twórczości Parandowskiego milczą na ten temat (Pawlak 2023). Jak wiemy, z pytaniem o tożsamość Trotta zwrócił się prof. Juszcak do prof. Lengauera. Ważna była dla Juszcaka przede wszystkim ta charakterystyka bohatera, że miał on wierzyć w starożytnych bogów. W opowiadaniu Parandowskiego padają na ten temat dokładne słowa po niemiecku:

Powiedział mi raz: „*Man kann nicht Religionshistoriker sein, ohne den Glauben an die alten Goetter in seinem Herzen nachzuschaffen*” (Parandowski 1956, s. 90–91).

A więc: „Nie można być historykiem religii, jeśli nie odnowi się w swoim sercu wiary w dawnych bogów”. Kto mógł tak powiedzieć? Kto miał taki charakter? Gdy Juszcak dowiedział się, że mógł to być Otto, pierwszy tom z cyklu *Pani na żurawiach* zatytułował *Realność bogów*, a więc właściwie tak samo jak wydany już po śmierci Otta zbiór drobnych pism tego ostatniego: *Die Wirklichkeit der Götter* (1963).

Juszcak zatem przyjmuje Otta za swojego patrona i daje się przekonać, że Otto był Maxem von Trottem i że naprawdę wierzył w greckich bogów. Bywali co prawda inni historycy religii greckiej, którzy do takiej wiary się przyznawali – ale Otto, a za nim Juszcak uważali to tylko za puste słowa bez należytego przełożenia na metodologię badań. Kimś takim był przede wszystkim przywódca szkoły filologicznej (w przeciwieństwie do etnologicznej) w badaniach nad mitem – jeden z najślawniejszych niemieckich filologów klasycznych wszystkich czasów, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (1848–1931). Pod koniec życia napisał obszerną książkę o religii greckiej, wydaną w całości już po jego śmierci, zatytułowaną *Der Glaube der Hellenen* (1931–1932), a więc właśnie „Wiara Greków”. Padają w niej słowa „bogowie istnieją” (*die Götter sind da*) (Wilamowitz-Moellendorff 1931, s. 17). Wzbudziłyby one zapewne entuzjastyczną reakcję Juszcaka, gdyby nie dał się przekonać Ottowi, niechętnemu wobec Wilamowitza, że w praktyce zapowiedź ta przynosi rozczarowanie (por. Otto 2016, s. 27–28). W rezultacie dla Juszcaka będzie Wilamowitz uosabiał przeciwieństwo Maxa von Trotta!

Tylko że – czego Juszcak nie był świadomy – niemieckie słowa przytoczone w opowiadaniu Parandowskiego i przypisane Trottowi zostały w rzeczywistości napisane właśnie przez Wilamowitza, na początku *Der Glaube der Hellenen*, w całkiem niewielkiej odległości od wspomnianego wyżej zapewnienia, że „bogowie istnieją”:

Co dla człowieka raz stało się święte, musimy uznać za święte, aby umieć to docenić, godząc to zresztą ze stanowczym odrzuceniem przesądów, ponieważ człowiek wie, że właściwie nie powinien ani w coś wierzyć, ani czegoś czynić, jeśli oddawałby się temu tchórzliwie lub z przebiegłości. Powiedziałem kiedyś, mając zajmować się pewnym bogiem, że trzeba w niego wierzyć, aby go zrozumieć, zaś tego samego doświadczył na greckiej ziemi [August] Frickenhaus, i chętnie wykorzystam tu jego słowa: „Nie można być historykiem religii, jeśli nie odnowi się w swoim sercu wiary w dawnych bogów” (*man kann nicht Religionshistoriker sein, ohne den Glauben an die alten Götter in seinem Herzen nachzuschaffen*) (Wilamowicz-Moellendorff 1931, s. 9).

Słowa przypisane Trottowi pochodzą więc z książki Wilamowitza i wyrażają postawę tego niemieckiego filologa. Dowiadujemy się też, że sam Wilamowitz nie był odosobniony w przekonaniu o potrzebie wiary w bogów, ponieważ nastawienie takie podzielał również archeolog August Frickenhaus (1882–1925). Można więc założyć, że była to pewna wspólna postawa, jaką zajmowało w tamtych czasach wielu filologów. Potwierdzi to jeszcze nasz Tadeusz Zieliński (do czego wrócimy poniżej). Być może do tego grona należałoby także zaliczyć uczonego, który był rzeczywistym pierwowzorem Maxa von Trotta.

5. Zagadka rozwiązana

Zagadka tytułowego bohatera opowiadania Parandowskiego ma swoje rozwiązanie, które, gdy już się je pozna, jest niewątpliwe i swoją oczywistością usuwa wszelkie zastrzeżenia. Książkowy Max von Trott ma swój najzupełniej rzeczywisty pierwowzór. Był nim niemiecki archeolog i filolog klasyczny Hans von Prott (1869–1903).

Ja sam trafiłem na odpowiedź przypadkiem, dostrzegając nazwisko Protta w niewielkim przypisie do książki Kerényiego o Dionizosie (Kerényi 2008, s. 372, przyp. 223). Od razu było jasne, że jest to rozwiązanie zagadki. Nie wiedziałem wtedy, że także Juszczak poznał tożsamość Trotta, z listu czytelnika do „Tygodnika Powszechnego” (Chankowski, Juszczak 2003). Utożsamienie Trotta z W.F. Ottem okazało się fałszywe, czym autor *Pani na żurawkach* postanowił się nie przejmować i „trwać przy swoim” (Czaja, Juszczak 2017, s. 190).

Szczegóły biograficzne Protta zgadzają się z losami Trotta. Hans von Prott był świetnie zapowiadającym się filologiem klasycznym, który, w obłąkańczym dążeniu do przeniknięcia tajemnic dawnych kultów, popadł w zaburzenie umysłowe i popełnił samobójstwo. Wydaje się, że był jednym z typowych dla epoki *fin de siècle*’u samobójców-dekadentów, w rodzaju Ottona Weininger (1880–

1903), Stanisława Koraba-Brzozowskiego (1876–1901) czy bohaterów *Próchna* (1903) Wacława Berenta.

W 1903 roku Hans von Protta, w pobliżu świątyni bogiń eleuzyńskich w Sparcie, miał osobliwe „doświadczenie bogów” i jak się zdaje, sam uświadomił sobie, że doznane przez niego zaburzenie przypomina kliniczny obraz psychozy. Na tym tle, w nocy z 12 na 13 września 1903 roku, popełnił w wieku 34 lat samobójstwo (Stroszek 2008, s. 145).

Wokół Protta powstała legenda, która została u następnych pokoleń szybko zapomniana – świadczą o tym kłopoty profesorów Juszcza i Lengauera z identyfikacją Maxa von Trotta – ale przez pewien czas wywierała na potomnych wrażenie. Do losów Protta sięgnął m.in. jeden z najsławniejszych niemieckich poetów-symbolistów, Stefan George:

W swoim wierszu *Tajemne Niemcy* Stefan George [...] odwołuje się do ekstatycznego przeżycia archeologa Hansa von Protta, który w 1903 roku na wykopaliskach w Grecji doświadczył teofanii bogów i w przypływie uczuciowego zamętu odebrał sobie życie (Kehlberg 2023, s. 30).

Oto fragment, który – jak twierdzą wydawcy utworów niemieckiego poety (George 2004, s. 273) – zawiera aluzję do losów Protta:

Tam usłyszałem o Nim co na skalistym brzegu
W rannym promieniu z niebios rozdartych
Na chwilę ujrzał bogów Olimpu
A stąd tak wielka raziła go trwoga
Że już nie chodził na uczty przyjaciół
I skoczył w pienie się fale.

(George 2021, s. 45–46)

„Pieniące się fale” to metaforyczne fale obłędu. Hans von Protta nie skoczył do morza, lecz strzelił sobie w skroń.

Nawiedzony Hans von Protta stał się więc jednym z bohaterów Stefana Georgego. Był to poeta, który pragnął być w pełnym sensie tego słowa „wieszczem”, to znaczy nie tylko twórcą, lecz też wodzem i prorokiem (por. Rogalski 1980, s. 238). Podziw dla Georgego zaćmiły późniejsze nacjonalistyczne sympatie niektórych z jego wyznawców. Jest ważne, żeby podkreślić, że tylko niektórych – George odżegnywał się od faszyzmu, otaczał się żydowskimi przyjaciółmi i zmarł na emigracji w Szwajcarii. Ale nie można też zapominać, że tomik, w którym ukazał się wiersz *Tajemne Niemcy* ze wzmianką o Protcie, nosi tytuł *Das neue Reich* (1928), co znaczy *Nowe królestwo* (George 2021), lecz także „Nowa Rzesza”. Wydaje się, że również naukowe książki Otta z historii greckiej religii przejawiają w podtekście nietzscheańsko-heideggerowską tęsknotę za „nową Rzeszą”, z jej upragnioną, pogańsko-dionizyjską, już nie chrześcijańską religią. Choć marzenie takie nie jest wprost faszystowskie, jest okołofaszystowskie i protofaszystowskie: „spodziewać się niemiec-

kiego odrodzenia helleńskiego świata: temu chcemy się poświęcić. [...] Śmierć słabemu!” (Nietzsche 1993, s. 231). Religia ta, jak później pisał w *Bogach Grecji* Otto, jawnie przejmując wątek Nietzschego, miała pozwolić osiągnąć „wyższe człowieczeństwo”, które „nie czyni kategorycznego rozróżnienia między dobrem a złem [...]” (Otto 2022a, s. 272). Wzorem dla germańskiego odrodzenia „prawdziwie męskiej wiary Greków” (Otto 2022a, s. 271), mieli być greccy bogowie:

Albowiem tych nieśmiertelnych boskość nie zobowiązuje do postrzegania sformułowanych w ściśle określony sposób zasad moralnych [...]. Na ile może sobie pozwolić w danym przypadku silna natura, pozostaje sprawą otwartą (Otto 2022a, s. 269).

To dlatego zrobiłem wyżej uwagę, że światopogląd Otta „w najlepszym razie” zbliża się do konserwatywnej utopii Georgego, a w najgorszym – może być uznany za wyraz faszystowskiego zrywu do walki o nową, alternatywną kulturę. I sądzę, że Parandowski, publikując *Maxa von Trotta* w 1938 roku, w czasie największego nasilenia faszyzmu, pragnął dyskretnie wskazać na niebezpieczne tendencje niemieckiego ducha.

Jedną z najbardziej znanych ilustracji groźnych skłonności „duszy niemieckiej” są jednak losy Nietzschego. Czy można twierdzić, że Max von Trott ma w sobie rysy również tej postaci? Choć bowiem Max von Trott to przede wszystkim Hans von Prott, lecz jest on także, jak o tym świadczy dosłowny cytat z Wilamowitza-Moellendorffa, częściowym portretem niemieckich uczonych innych niż sam Prott. To zaś znak, że Max von Trott może być także portretem Nietzschego.

6. Technika montażu – i Nietzsche

Nasuwa się przypuszczenie, że postać literacka z opowiadania *Max von Trott* jest zbiorczym portretem kilku niemieckich uczonych i jako taka ma znaczenie symboliczne. Pamiętamy, że Parandowski wskazywał na przykładzie Trotta pewne szczególne, trochę zabawne, a trochę niepokojące, „cechy nauki niemieckiej: nie było w niej umiaru” (Parandowski 1956, s. 81). Opowiadanie Parandowskiego należy do literatury pięknej i choć jest osnute na autentycznych zdarzeniach, nie ma być czysto historyczną relacją, lecz pouczającym uogólnieniem, nieraz może bardziej dramatycznym, a nieraz bardziej ironicznym niż rzeczywistość historyczna.

Taki jest przecież zwykły sposób postępowania wielu artystów. Dokładnie tak zrobił też niedługo potem wielki niemiecki powieściopisarz Tomasz Mann, tworząc postać Adriana Leverkühna, bohatera powieści *Doktor Faustus* (1947). Książka jest rozliczeniem z niemieckim faszyzmem i próbą wytłuma-

czenia, jak mogło się stać, że wzniosłe i szczytne hasła doprowadziły naród niemiecki do zaślepienia. Znaczący twórczości Mann są zgodni, że „symboliczna wymowa [...] biografii Leverkühna” odpowiada „stopniowemu zbaczaniu myśli niemieckiej na drogi niebezpiecznego irracjonalizmu” (Wydmuch 1979, s. 271). Przede wszystkim jednak sam autor powieści wyznawał w rozbudowanym pamiętniku-komentarzu *Jak powstał „Doktor Faustus”* (1949), że zastosował w tym utworze „technikę montażu”, a mianowicie „montowania faktów realnych, historycznych, osobistych, a nawet literackich” (Mann 1962, s. 29). I dowiadujemy się już całkiem wprost: „Tragedia Leverkühna przeplata się tu z tragedią Nietzschego” (Mann 1962, s. 29).

W istocie więc wydaje się, że Parandowski postąpił całkiem podobnie i że także dzieje Maxa von Trotta są w dużym stopniu osnute, choć naturalnie tylko w ogólnych zarysach, na historii życia Nietzschego. Max von Trott zapewniał, że poszukuje „Ziemi!” (Parandowski 1956, s. 87). A czy to nie Nietzsche popadł w pożałowania godny obłęd z powodu swej *idée fixe*, jaką była walka z religią niebios i głoszone zamiast tego hasło powrotu na ziemię?

Zaklinam was, bracia, pozostańcie wierni ziemi i nie wiercie tym, co wam mówią o nadziemskich nadziejach! (Nietzsche 1981, s. 7).

Nietzsche był za młodu wybitnym przedstawicielem niemieckiej filologii klasycznej. Największy polski filolog klasyczny, Tadeusz Zieliński, studiował w młodości na tym samym uniwersytecie, co niedługo wcześniej Nietzsche. Gdy Zieliński po raz pierwszy usłyszał nieznane mu nazwisko Nietzschego w 1876 roku w Lipsku, starsi studenci wspominali słynnego kolegę bynajmniej nie jako filozofa (jego głośne książki, *Tako rzecze Zaratustra* i inne, nie były jeszcze wtedy napisane!), ale jako nadzwyczaj zdolnego studenta, cudownego ucznia – prymusa:

Gdy wypytywałem, kimże jest ów Nietzsche – „Ach, Nietzsche – brzmiała odpowiedź (dotychczas dźwięczy mi w uszach ów pełen zachwyty wykrzyknik) – to ten Nietzsche, któremu jeszcze przed ukończeniem studiów ofiarowano objęcie katedry w Bazylei!” (Zieliński 1970a, s. 335).

Czy jednak nie zdarza nam się czasem słyszeć, że Nietzsche był chorowity i że dlatego wycofał się z kariery akademickiej? Było wręcz przeciwnie – Nietzsche za młodu był dumny ze swojej tężyzny fizycznej i uważał się za okaz zdrowia, prawdziwego mężczyznę:

Wspomnijmy teraz o jego powierzchowności, o jego silnej i przepięknej postaci, zwracającej na niego za czasów studenckich powszechną uwagę kolegów, gdy po przejażdżce konnej wchodził „podobny do młodego boga” do sali wykładowej uniwersytetu lipskiego (Zieliński 1970a, s. 360).

To samo czytamy o Maxie von Trotcie. Pamiętamy też, że Nietzsche, utożsamiając się z Dionizosem, poszukiwał kobiety swojego życia, obdarzając ją symbolicznym mianem Ariadny, mitycznej oblubienicy Dionizosa, której ten bóg objawił się cudownie na wyspie Naksos (w Niemczech w 1912 roku powstała na ten temat opera komiczna *Ariadna na Naksos*, z librettem poety-symbolisty Hugo von Hofmannsthala i muzyką Richarda Straussa – wspominał o tym, bo utwór ten powróci dalej w związku z Juszczakiem). Nietzsche-Dionizos pisywał do wymarzonej przez siebie Ariadny (którą zapewne utożsamiał z żoną Richarda Wagnera, Cosimą) uwodzicielsko-ironiczne utwory: „Miej rozum, Ariadno!”, „Jam twoim labiryntem...” (Nietzsche 1905–1906, s. 31). Wybranka serca von Trotta ma na imię właśnie Ariadna.

Tadeusz Zieliński żył w czasach apogeum legendy Nietzschego, a będąc osobiście związany, przez swoje studia w Lipsku, z kręgami pasjonatów Nietzschego, starał się tę legendę zrozumieć i objaśnić ją swoim początkowo rosyjskim, a potem także polskim czytelnikom. W pełni doceniał i z dużą sympatią ukazywał pozytywne strony twórczości Nietzschego. Dla stron negatywnych – obłędu, immoralizmu, wojującego ateizmu – starał się mieć wyrozumiałość. Szukał dla nich wyjaśnienia psychologicznego w postaci zjawiska tzw. manii twórczej, która u Nietzschego miała nasilić się do postaci ciężkiej choroby:

immoralizm [Nietzschego] był tylko wytworem manii twórczej filozofa, który po ochłonięciu powracał do swej przyrodzonej moralności – moralności szlachetnego człowieka (Zieliński 1970b, s. 299).

na początku szczęśliwa młodość, pełna najlepszych nadziei; dalej [...] coraz mocniejsza nerwowość, opryskliwość, pycha – i wreszcie wybuch samej choroby (Zieliński 1970b, s. 295).

Tak jak Nietzsche powtórzył los obłąkanego poety Friedricha Hölderlina (1770–1843), tak samo Hans von Prott mógł łatwo powtórzyć los Nietzschego, i być może dlatego popełnił samobójstwo. Siłą rzeczy zatem literacki Max von Trott to nie tylko Hans von Prott, ale do pewnego stopnia także Nietzsche, a za sprawą cytatu z *Der Glaube der Hellenen* nawet Wilamowitz-Moellendorff. Wszyscy oni zostali połączeni przez Parandowskiego metodą wspomnianej przez Tomasza Manna „techniki montażu”.

Nie jest jednak przypadkiem, że w tej literackiej hybrydzie udział Wilamowitza musi być tylko bardzo niewielki, być może ograniczony do jednego zdania. Rzecz w tym, że podczas gdy Nietzsche i Prott to osobowości jak gdyby z natury „dionizyjskie”, Wilamowitz stanowił ich przeciwieństwo – był spokojnym i pełnym równowagi uczonym „apollinijskim”. Czy można wyróżnić takie dwa typy osobowości twórczej? W taki właśnie sposób wspominał Wilamowitza, po jego śmierci, Zieliński, przeciwstawiając go Nietzschemu (Zieliński 1932).

7. Apollo i Dionizos na uniwersytecie

Jak wiadomo, Nietzsche w swej młodzieńczej książce *Narodziny tragedii* (1872) przeciwstawił sobie dwóch greckich bogów, Apollona i Dionizosa, jako patronów dwóch różnych charakterów czy postaw życiowych. Pomysł ten nie spotkałby się chyba z tak żywiołowym przyjęciem, gdyby nie miał pewnych podstaw filozoficznych – wydaje się bowiem, najprościej mówiąc, że Apollo reprezentuje tu racjonalizm, a Dionizos irracjonalizm. Jest interesujące, że wiele konfliktów, różnej rangi, toczących się w życiu ludzkim, przybiera nieraz postać starcia postawy apollińskiej i dionizyjskiej.

W latach 50. i 60. XIX wieku na pruskim uniwersytecie w Bonn nauczało dwóch skłóconych ze sobą filologów klasycznych: Friedrich Ritschl (1806–1876) i Otto Jahn (1813–1869). Dzielili ich bardziej niechęć osobista niż spór światopoglądowy, ale, co ciekawe, także ta rywalizacja daje się umieścić w torach dualizmu apollińsko-dionizyjskiego (por. Zieliński 1932, s. 5–7). Profesor Ritschl, nie mogąc znieść obecności swego konkurenta, przeniósł się do Saksonii, do Lipska. Za nim powędrował jego młody uczeń, którego Ritschl uważał za genialnego – Friedrich Nietzsche. W Bonn pozostali zwolennicy Jahna, w tym – Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff. Gdy Nietzsche w *Narodzinach tragedii* dopuścił się złośliwości wobec nieżyjącego już Jahna (por. Nietzsche 2006, s. 87), Wilamowitz rozgniewał się i napisał nieprzychylnie omówienie książki. Wykpiwając „muzykę przyszłości” Richarda Wagnera, Wilamowitz zatytułował swój pamflet *Zukunftphilologie* („Filologia przyszłości”). Złośliwa uwaga Nietzschego nie dotyczyła bowiem Jahna jako filologa, lecz jako znawcy i miłośnika muzyki Mozarta. Sam Nietzsche, był, jak wiadomo, niezwykle namiętnym entuzjastą nowego stylu muzycznego Wagnera, nawiązującego bardziej do romantyzmu Beethovena niż klasycyzmu Mozarta.

Z dionizyjskiego dna ducha niemieckiego powstała [...] muzyka niemiecka, pojęta mianowicie w swym potężnym biegu słonecznym od Bacha do Beethovena, od Beethovena do Wagnera. [...] wszystko, co zwiemy teraz kulturą, wykształceniem, cywilizacją, będzie musiało stanąć kiedyś przed nieomylnym sędzią Dionizosem (Nietzsche 2006, s. 87).

Ponadto na płaszczyźnie filologicznej kontrowersja między Nietzschem a Wilamowitzem dotyczyła oceny twórczości Eurypidesa – najbardziej racjonalistycznego z greckich tragediopisarzy. Czy to, że Eurypides był zwolennikiem filozoficznego racjonalizmu, to dobrze, czy źle? Dla Nietzschego oczywiście – jak najgorzej.

Czegoś chciał, występny Eurypidesie [...]? A ponieważ opuściłeś Dionizosa, opuścił cię także Apollo [...]. I Eurypides był w pewnym znaczeniu tylko maską: przemawiającym przezeń bóstwem był nie Dionizos ani też Apollo, lecz zgoła nowo narodzony demon, zwany Sokratesem. Oto nowe przeciwieństwo: dionizyjskość i sokratyzm, i ono zgubiło dzieło sztuki tragedii greckiej (Nietzsche 2006, s. 52, 57).

Wilamowicz i Nietzsche stali się więc już za młodu dwoma przeciwnikami, lecz zarazem wyrazicielami dwóch odmiennych, choć zapewne uzupełniających się postaw – apollińskiej (bardziej racjonalnej) i dionizyjskiej (bardziej irracjonalnej), lub w innych kategoriach – klasycznej i romantycznej. Trzeba o tym pamiętać, ponieważ Otto i jego zwolennicy należą bardziej do spadkobierców Nietzschego niż Wilamowicza. Są to bardziej „dionizyści” niż „apoliniści”. A skoro istnieją dwa obozy, to wolno się obawiać, że zwolennicy jednego z nich nie zdołają swoimi wywodami przekonać drugich.

Trzeba stąd wyciągnąć wniosek, że na sprawę „wiary w greckich bogów” można zapatrywać się z dwóch punktów widzenia: ze stanowiska dionizyjskiego i apollińskiego. Obie szkoły mogą być równie mocno przywiązane do idei „realności bogów”, lecz uzasadniać swój pogląd innymi drogami. Polskim reprezentantem szkoły apollińskiej, bardziej racjonalnej, jest, jak sądzę, Tadeusz Zieliński, choć był skądinąd osobowością bujną i raczej żywiołową. Mimo wszystko jednak starał się przynajmniej unikać skrajności, na przykład takiej przesady, w jaką popadali przedstawiciele „manii twórczej”.

O dwóch omawianych wyżej rywalach Zieliński pisał:

Czy bowiem jest przypadkiem, że w żyłach obu byłych przeciwników i przyszłych Dioskurów [boskich bliźniaków] filologii klasycznej [tj. Wilamowicza i Nietzschego] płynęła polska krew? (Zieliński 1932, s. 20).

Polski duch, mimo zagranicznego wykształcenia, odegrał też wielką rolę w życiu samego Zielińskiego. Długo nie było bowiem pewne, czy także on sam nie ulegnie wynarodowieniu.

8. Zrozumieć religię antyczną

Tadeusz Zieliński (1859–1944) jest największym polskim filologiem klasycznym, a kto wie czy nie największym polskim uczonym w dziedzinie nauk humanistycznych. Może też zostać uznany za wielkiego polskiego filozofa religii. Stało się tak co prawda nieco przez przypadek, na marginesie jego pracy filologicznej, i to, jak się zdawało, raczej popularyzatorskiej. Przybrała ona postać cyklu książek *Religia świata antycznego*. Na cykl składa się 6 tomów: *Religia starożytnej Grecji. Zarys ogólny* (1918 – po rosyjsku), *Religia hellenizmu* (1922 – po rosyjsku), *Hellenizm a judaizm* (1927), *Religia rzeczypospolitej rzymskiej* (1934–35) oraz dwa ostatnie tomy: *Religia cesarstwa rzymskiego* i *Chrześcijaństwo antyczne*, ukończone odpowiednio w 1941 i 1943 roku, ale wydane dopiero w roku 1999, a więc kilkadziesiąt lat po śmierci Zielińskiego. Już ten ostatni fakt świadczy, że Zieliński był postacią kontrowersyjną, mającą swoich wielbicieli, ale i niechętnych mu przeciwników, którzy pamięć o nim

spowijali milczeniem lub ukazywali go w nieprzychylnym świetle. Seria *Religie świata antycznego* stanowi wielką sumę wiedzy, badań i przemyśleń Zielińskiego na temat dziejów religii greckiej i rzymskiej. Niektóre z padających tam hipotez są bardziej, inne mniej przekonujące, ale zawsze stanowią głos śmiały i samodzielny. Podobieństwo pod tym względem do Bogusława Wolniewicza jest tutaj uderzające. Rozwijane przez Zielińskiego poglądy nie są bezstronne, ponieważ Zieliński od początku nie ukrywa, że zależy mu na wykazaniu kilku istotnych tez. Chociaż nazywa owe tezy „pewnikami” (aksjomatami), ich siła polega na tym, że nie stanowią one dowolnie przyjętych z góry założeń, lecz przeciwnie, są raczej wnioskami z empirycznych rozważań nad przebiegiem rzeczywistej historii ludów starożytnych. Najbardziej dobitna z tych tez może być odbierana jako rodzaj prowokacji lub paradoksu:

religia starożytności klasycznej – to prawdziwy stary testament n a s z e g o [tj. katolickiego – Ł.K.] chrześcijaństwa (Zieliński 1925, s. 2).

Postawa Zielińskiego wywodzi się tu jak gdyby z epoki renesansu, gdy kultura chrześcijańska i antyczna połączyły się ze sobą w jedną, harmonijną całość, stanowiąc wspólnie wielką ojczyznę duszy każdego wykształconego Europejczyka.

Był bowiem Zieliński w swej tożsamości może nawet bardziej Europejczykiem niż Polakiem. Uczył się w Niemczech, potem mieszkał i nauczał w Rosji. Niemieckim i rosyjskim posługiwał się w sposób doskonały i głównie w tych językach czytał, myślał i pisał, aż po odzyskaniu niepodległości przyjechał do Polski. Podobno zajęło mu trochę czasu przestawić się znowu na język ojczysty, tak bardzo już wrósł w kulturę międzynarodową. Niebawem stał się mistrzem języka polskiego – a także polskiej twórczej myśli w zakresie nauk humanistycznych, czyli filologii najszerzej rozumianej. Horyzont intelektualny Zielińskiego znacznie przewyższa, moim zdaniem, perspektywę Otta i trudno jest wprost uwierzyć, że polski mistrz jest dziś otoczony cieniem zapomnienia, podczas gdy nasi miłośnicy antyku wielbią podejrzone książki Otta jak objawienie.

Dlaczego tak się dzieje? Odpowiedź może być nieco drażliwa. Dzisiejsi zwolennicy Otta wykazują z reguły podobną niechęć do tradycji i do chrześcijaństwa, jaka przepełniała Nietzschego i Otta, gdy tymczasem Zieliński uważał chrześcijaństwo – i to, jak z dużą odwagą twierdził, katolickie – za naturalny dalszy ciąg kultury antycznej. Ten wybór światopoglądowy sprawił, że wokół Zielińskiego często zapada cisza. Inne zarzuty ideowe, jakie można by mu postawić, tłumaczą się do pewnego stopnia wpływem epoki, jej wspólnym dziedzictwem nietzscheańskim – i jako takie mogą w równej mierze zostać skierowane przeciw Ottowi.

Pozostawmy na boku ogólną ocenę poglądów Zielińskiego, bowiem szczególnie jedna kwestia jest dla nas istotna w kontekście rozważań o Maxie von

Trocie i „wierze w dawnych bogów”. Podobnie bowiem jak Trott i jak Wilamowitz, także Zieliński miał swoją, zdumiewająco z nimi zbieżną, dewizę dotyczącą wiary w greckich bogów. Co więcej, Zieliński swój pogląd wyraził już bardzo wcześniej, w *Religii starożytnej Grecji*, a więc książce, która powstała jeszcze po rosyjsku jako *Древне-греческая религия* (1918), zanim Zieliński powrócił do Polski. To właśnie tam padają następujące słowa:

...Czytelnika nie zdziwiło, że zwracam się nie wprost do inteligenta, ale do inteligenta wierzącego – rozumem, sercem, wspomnieniem – wszystko jedno? Rzecz dziwna, istotnie, ale mnie pierwszemu przypadło w udziale sformułowanie zasady, która wkrótce, mam nadzieję, stanie się truizmem: „jak nie może zrozumieć sztuki greckiej człowiek, pozbawiony poczucia artystycznego, tak samo nie zrozumie greckiej religii ten, komu brak uczucia religijnego (*nie pojmiet i grieczeskoj rieligii tot, w kom rieligioznoje czuwstwo otsutstwu-jet*)” (Zielinskij 1918, s. 10; Zieliński 1921, s. 12; wyróżnienie – Ł.K.).

A zatem – jednym słowem – nie zrozumie religii greckiej ten, kto nie ma w sobie wiary w dawnych bogów. Jest to dokładnie ta postawa, której dał wyraz Wilamowitz-Moellendorff w swojej *Der Glaube der Hellenen*. Nie ma potrzeby przesadnie skupiać się na tym, że Wilamowitz dokonał swego wyznania później niż Zieliński, ponieważ można przypuszczać, że tego typu postawa była wśród ówczesnych filologów klasycznych dosyć rozpowszechniona – pamiętajmy, że Wilamowitz przywołuje swojego poprzednika w osobie Frickenhausa. Ale skądinąd fakt pozostaje faktem – wiarę w greckich bogów Zieliński wyraził w 1918, a Wilamowitz w 1931 roku (choć powołuje się na jakąś swoją dawniejszą wypowiedź). Jak wynika z przytoczonego cytatu, dla Zielińskiego pierwszeństwo, które sobie przypisywał, stanowiło powód do chluby. W każdym razie „wiara w dawnych bogów” istniała wśród wielkich filologów przed Ottem – w tym także na polskim gruncie.

Trzeba podkreślić, że dla Zielińskiego wiara jest właściwie uczuciem. Religia nie jest dlań bowiem w ogóle dziedziną intelektu, lecz uczucia (niem. *Gefühl*). Jak krótko to ujmował cytatem z Goethego, w sprawach religii „uczucie jest wszystkim” (*Gefühl ist alles*) – Goethe pisał tak w *Fauście* (cz. I, wers 3456; por. Goethe 2002, s. 419). Rzeczywistość religijna jest na tym świecie bezpośrednio niedostępna, a przy tym niewyraźna. Człowiek swoje własne uczucie religijne może wyrazić tylko symbolicznie i tylko tak określić odpowiadający temu uczuciu metafizyczny przedmiot. Istnieją trzy formy przejawiania się uczucia religijnego: obraz, obrzęd i słowo (Zieliński 1921, s. 97) – warto zestawzić to z dwiema formami objawienia bogów: mitem i kultem, na jakie kładł później nacisk Otto w *Dionizosie* (Otto 2016, cz. I). Przez „obraz” u Zielińskiego należy rozumieć np. posągi bogów greckich, jako ich wizerunki stworzone przez artystów. „Obrzęd” – to inaczej kult, rytuał, a więc np. obchodzenie świąt, wygłaszanie modlitw, składanie ofiar i zasięganie wróżb. Wreszcie przez „słowo” należy rozumieć opowieści mityczne, układane przez poetów. Artyści, poeci,

kapłani, wróżbici – byli religijnymi nauczycielami Greków, a zatem byli jak gdyby prorokami, głoszącymi objawienie. Jednak każde takie „objawienie” pozostaje tylko przybliżoną i subiektywną wizją rzeczywistości boskiej. O tej ostatniej – o bogach lub Bogu, bo „w dziedzinie boskości jedność zlewa się z mnogością” (Zieliński 1921, § 30) – istnieją więc tylko „przypowieści” czy „porównania”. Znowu jest to myśl zaczerpnięta od Goethego, z zakończenia *Fausta* (cz. II, wersy 12104–12105), gdzie wyrażony jest pogląd, że wszystko, co przemija, może być właśnie tylko „przypowieścią” czy „porównaniem” (*Gleichnis*), a zatem po prostu znakiem dla rzeczywistości przekraczającej wszelkie ludzkie wyobrażenie (por. Goethe 2002, s. 715). Zieliński więc głosi:

Uczucie religijne jest jądrem religii; reszta – to tylko przypowieść (Zieliński 1921, s. 135).

To przekonanie jest skądinąd typowe dla czasów, w których żył Zieliński. Była to mianowicie epoka ruchu znanego jako modernizm katolicki, potępionego w 1907 roku przez papieża Piusa X encykliką *Pascendi*. Dla nas jednak ważne jest raczej, że zasada ta jest bardzo bliska namiętno-gorliwemu podejściu do starożytności, jakiego poszukiwał Juszcak w osobie Maxa von Trotta. Tym bardziej musi dziwić, że Juszcak pominął w ogóle postać Zielińskiego, a pośpiesznie uwierzył w głębię i żarliwość Otta jako właściwego przewodnika po starożytnej religii. Być może po prostu sprawdza się powiedzenie, że „nikt nie jest prorokiem we własnym kraju”.

Zieliński słyszał o Otcie i chyba przynajmniej pobieżnie przeglądał jego książki. Jednak gdy prace te się ukazywały, sam Zieliński był już dość posunięty w latach, a jednocześnie skupiony na swoim własnym dorobku, znajdując się wciąż w wirze niezakończonych prac twórczych. Pragnął dać wyraz własnemu pogładowi na świat, był przywiązany do autorytetów z czasu swojej młodości i dość wojowniczo reagował na nowe trendy. Osobista ambicja Zielińskiego sprawiała, że oceniał innych gwałtownie i bezpardonowo, nawet gdy starał się oddać im niejaką sprawiedliwość:

Pomimo tych bredni książka [Hermana] Riefstahla jest ciekawa i czyta się ją z przyjemnością, tak samo, jak i zawierające takie same brednie *Die Götter Griechenlands* samego mistrza [tj. *Bogów Grecji* W.F. Otta] lub kilkakrotnie cytowane dzieła najwybitniejszego ucznia szkoły, [Franza] Altheima (Zieliński 1999, s. 278, przyp. 16).

Skąd te emocje? Zieliński uważał Otta za przywódcę określonego kręgu w środowisku filologów klasycznych. Miała to być grupa przeciwników znakomitej niemieckiej szkoły badań nad kulturą starożytnego Rzymu, mianowicie tej, której ton nadali Theodor Mommsen i Georg Wissowa. Tymczasem wydawane przez Otta „Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike” („Frankfurckie Studia nad Religią i Kulturą Antyku”) miały na celu, jak przypuszczał

Zieliński, „obalenie poglądów «szkoły Mommsena» (tj. Wissowy)” (Zieliński 1999, s. 14). Najbardziej aktywnym przedstawicielem tego środowiska był Franz Altheim, gorliwy hitlerowiec, uczestnik pseudonaukowego towarzystwa Ahnenerbe („Dziedzictwo Przodków”), działającego pod egidą przywódcy SS Heinricha Himmlera i uznanego dziś za organizację zbrodnictwą (<https://pl.wikipedia.org/wiki/Ahnenerbe>). Filolog klasyczny Altheim był uczniem Otta i napisał pod jego kierunkiem rozprawę habilitacyjną *Griechische Götter im alten Rom* („Greccy bogowie w starożytnym Rzymie”) w 1928 roku, a zatem rok przed ukazaniem się *Bogów Grecji* samego Otta.

Z entuzjazmem wobec Otta warto więc być ostrożnym, pamiętając, że w jego kręgu obracały się czasem bardzo niejednoznaczne postacie. Ale pomijając zastrzeżenia światopoglądowe – które mogą nie dotyczyć samego Otta w sposób bezpośredni – powinno nas teraz zastanowić co innego: czy Otto wyraża w swoich książkach „wiarę w dawnych bogów”, jaką przypisuje mu rozpowszechniona w Polsce legenda?

9. Bogowie Otta

Dla Otta w *Bogach Grecji* liczy się tylko epoka homerycka – tylko bogowie olimpijscy występujący u Homera, i to w dodatku specjalnie dobrani. Do nich dołączy następnie, w książce z 1933 roku, Dionizos. O bogu tym u Homera tak mało się mówi, że nie wiadomo, czy mitologia tego bóstwa jeszcze wtedy nie powstała, czy też istniała już i Homer ją znał, ale pominął, zajmując się innymi tematami. Najbardziej zdumiewającym faktem w *Bogach Grecji* jest brak rozdziału poświęconego najwyższemu bogu, Zeusowi. W *Theophanii* Otto tłumaczy się z tej nieobecności tak enigmatycznie i zdawkowo, że całkowicie nieprzekonująco: Zeusa pominął, ponieważ „to właśnie w nim zbiegają się wszystkie aspekty naszej prezentacji” (Otto 2022b, s. 49).

Tymczasem rola Zeusa w mitologii greckiej jest nie do przecenienia, ponieważ we wszystkim, co się wydarza, to jego „spełnia się wola” (*Diòs d’eteleieto boulē*, „Zeusa spełniała się wola”, czytamy na początku *Iliady* Homera, ks. I, w. 5). Zeus jest w chaotycznym świecie czynnikiem jednoczącym, rękojmnią zgody, nadzieją sensu, wyższej harmonii zdarzeń. Trudno oprzeć się wrażeniu, że Zeus został ukarany przez Otta nieobecnością z powodu zbyt dużego podobieństwa greckiego boga-ojca do Boga chrześcijańskiego.

W epoce archaicznej, poprzedzającej homerycką, wyznawano, jak wspomina Otto, religię Ziemi, czyli panował kult tak zwanych bóstw chtonicznych. Trzeba podkreślić, że dla Otta religia Ziemi oznacza zespół wierzeń wyraźnie gorszego sortu niż olimpijska religia Homera. Już w tym punkcie widać, że zamiar Maxa von Trotta i potem Juszcza – dotarcie do pierwotnej religii

Ziemi – rozmija się z założeniem Otta, że pełnowartościowa religia grecka powstała dopiero w wyniku zerwania z archaicznym, niedoskonałym kultem bóstw „ziemskich” i „podziemnych”.

Zdaniem Otta, w czasach homeryckich istniały już tylko przeżytki „starej religii Ziemi”. Należały do niej wierzenia związane z „ziemią, prokreacją, krwią i śmiercią” (Otto 2022a, s. 25). Był to „świat odmiennych wartości” (s. 28). Religie Ziemi reprezentują więc np. bóstwa zemsty Erynie, religie olimpijską – bóg oczyszczenia z grzechu, Apollo, a konflikt między archaicznym i cywilizowanym rodzajem wartościowania często staje się tematem tragedii. Bóstwa chthoniczne i bogów olimpijskich różni, oprócz typu wartości, jakie za nimi stoją, także sposób wyobrażenia istot boskich. W religii archaicznej bóstwa są bezosobowymi mocami, w religii olimpijskiej – stają się osobami, co Otto wyraża terminem technicznym „postać”.

Czym dla Otta są w swej istocie bogowie homeryccy? Od odpowiedzi na to pytanie wiele zależy, zważywszy, że ma się w niej wyrażać „wiarę w dawnych bogów”. Odpowiedź Otta jednak nigdy nie jest jasna, krążąc jednocześnie wokół dwóch pojęć: „objawienia” i „natury”. Bogowie objawiają się bowiem ludziom, ukazują się im – to znaczy przychodzą im na myśl – jako „postacie”, czyli byty osobowe, antropomorficzne. Z drugiej strony tym, co się tak objawia, nie są wcale żadne prawdziwe byty osobowe, tylko pewne zjawiska natury, a nawet – w tym punkcie myśl Otta staje się dosyć enigmatyczna albo po prostu zagmatwana, choć podąża on tu może częściowo drogami filozofii Friedricha Schellinga – w postaci każdego boga objawia się cały świat, ale widziany pod jakimś specjalnym kątem. Tak to chyba należy tłumaczyć – bogowie są tu więc szczególnymi aspektami świata natury.

Tym samym jednak, jeśli wniknąć w podaną wyżej charakterystykę i zapytać, co ona oznacza w praktyce, musimy, jak sądzę, wyciągnąć z niej wniosek, że jedyną i ostateczną rzeczywistością jest świat natury i jego poszczególne „aspekty” – a bogowie antropomorficzni, tacy, jakimi przedstawia ich mitologia, po prostu nie istnieją. Oni jedynie „zjawiają się” ludzkiemu umysłowi, są zatem formą przywidzenia, bardzo wzniosłego może, a nawet bezcennego dla kultury, ale w gruncie rzeczy wtórnego wobec świata natury, który jako jedyny jest rzeczywisty. Ostatecznym, najwyższym bóstwem dla Otta wydaje się zatem być sam świat, natura. Stanowisko religijne, jakie można by więc przypisać Ottowi, to panteizm – mający zresztą bogate tradycje w życiu umysłowym Niemiec, poczynając od oświeceniowego kultu Spinozy i wywołanego nim sporu Mojżesza Mendelssohna z Friedrichem Jacobim (w 1785 roku), przez niejasne poglądy największych niemieckich poetów, jak Lessing i Goethe, i filozofów, jak Schelling i Hegel. W przypadku każdego z tych twórców pojawiała się niejasność – i stawała się powodem zarzutów ze strony ich przeciwników – czy owi myśliciele i artyści nie są czasem wyznawcami „panteizmu”, a więc czy używany przez nich język religijny nie jest tylko umowny, metaforyczny, a z

punktu widzenia tradycyjnej religijności – nieszczerzy, udawany. W.F. Otto byłby tu zatem nieodrodnym synem swojego narodu.

Przyjrzyjmy się na przykład takiej, charakterystycznej dla Otta formule:

Bóstwa stają się [w mitologii olimpijskiej] postaciami rzeczywistości, w których znajduje [...] wyraz wieloraki i różnorodny byt Natury (Otto 2022a, s. 47).

Co to właściwie znaczy? Tymczasem do takich wypowiedzi sprowadza się filozofia religii, której Otto daje wyraz w swoich książkach. Wszystkie sformułowania na ten temat, rozsiane w różnych miejscach jego dzieła, brzmią podobnie, równie zagadkowo czy równie banalnie – nie dodają i nie wyjaśniają niczego więcej. Są tutaj dwie możliwości. Być może ewentualne „coś więcej” jest sugerowane przez odwołania do wielkich twórców kultury niemieckiej – Goethego, Schillera, Hölderlina, Schellinga, Nietzschego, Heideggera, i to u nich winniśmy poszukiwać dalszego komentarza co do istoty religii. Ale też – być może – nic „więcej” po prostu nie ma. Wspólnym podłożem jest tu w każdym razie jakiś rodzaj panteizmu, kultu natury – nie istnieje żadna rzeczywistość nadprzyrodzona, istnieje tylko świat materialny. Rzekomi bogowie są różnymi „formami bytu”, a byt jest tożsamy z bytem świata, z naturą. Bogowie są zatem tylko ludzkimi wyobrażeniami – naprawdę zaś nie istnieją. Wbrew zatem legendzie, która otoczyła nazwisko niemieckiego historyka, Otto nie wierzy w bogów – ani w greckich, ani rzecz jasna, w jego przypadku, już w żadnych innych. Oczywiście wolno nam zakładać, że pod pozornym panteizmem Otta może kryć się jakiś rodzaju humanizmu czy wspominany już wyżej egzystencjalizm – heroiczna, choć przepojona pesymizmem i tragiczna wiara w człowieka, jak u Jean-Paula Sartre’a, André Malraux czy Chiaromontego. Ale panteizm może być także przebraniem po prostu dla nihilizmu: a wtedy jest to niewiara w nic, czy też wiara w nicość. Od niej zaś już o krok do jakiejś wiary sztucznej, zastępczej – na przykład ideologii takiej jak faszyzm.

10. Bogini Juszcza

Tymczasem Wiesław Juszcza – w jawnym przeciwieństwie do Otta – chciał się uwolnić od panteonu bogów homeryckich, olimpijskich. Poszukiwał, dokładnie tak samo jak literacki Max von Trott i jego realny odpowiednik Hans von Prott, pradawnej, pierwotnej bogini – Ziemi, uosobionej na przykład przez Persefonę czy jej matkę Demeter (różne postacie „pani na żurawiach”). Te boginie-matki przybierają u Juszcza zawsze jakąś straszną postać, są ukryte w mroku, spowite tajemnicą i grozą, i raczej rozmywają się w mglistym prze-

czuciu niż ukazują swe ludzkie postacie w jaskrawym świetle dnia jak antropomorficzni bogowie Homera.

Między Juszczaikiem a Ottem nie mogło zatem być wcale zgody i dlatego wyjątkowym pechem jest, że Juszczaik początkowo tak wiele uwagi poświęcił wnikanu w dzieło Otta, pokierowany mylną wskazówką prof. Lengauera. To przedsięwzięcie nie mogło się udać, skoro Juszczaik pragnął odnaleźć w poglądach Otta swoje własne marzenia, tęsknoty i nadzieje. „O! smętny – o! kochany! Srodze ty oszukany...” (Słowacki 1970, s. 722).

Zarazem też Juszczaik, poszukując wraz z Maxem von Trottem „religii Ziemi”, nie próbował zatrzymać się na tym wymiarze kultu chtonicznego, który nawet Otto trafnie określił jako „prokreację, krew i śmierć” (Otto 2022a, s. 25). Największe ryzyko, jakie podjął Juszczaik, polega chyba na tym, że wprost przeciwnie – chciał on dotrzeć nie do takiego „przyziemnego” wymiaru istnienia, lecz, za pośrednictwem bogini-matki, do rzeczywistości najwyższej, ostatecznej, pierwotnej, mistycznej, nadprzyrodzonej – jednym słowem do boskiego „absolutu”, źródła wszelkich objawień religijnych i artystycznych godnych tego miana. I Juszczaik był chyba zadowolony i dumny ze swojej podróży – miał poczucie, że dotarł do celu. Tym celem był – rzekomo panujący w zamierzonych czasach początków ludzkości, bo mianowicie aż w epoce paleolitu – tak zwany „powszechny stan mistyczny” (Juszczaik 2002, s. 16), w którym rzeczywistość nie uległa jeszcze podziałowi na *sacrum* i *profanum*. Lecz właśnie ten punkt dojścia Juszczaika jest, jak sądzę, bardzo dwuznaczny. Bo wszystko zależy od tego, czy rzeczywiście wierzymy w istnienie takiego utopijnego stanu, w którym człowiek pierwotny żył w bliskiej zażyłości z bogami – czy też uznamy taką wiarę za złudzenie. Bo w tym drugim wypadku znów wypada westchnąć: „O! smętny – o! kochany! Srodze ty oszukany...”

„Powszechny stan mistyczny”, czyli „panreligijne przeżywanie rzeczywistości” (Juszczaik 2002, s. 17) przez ludzi pierwotnych, miał polegać na tym, że cała rzeczywistość była dla nich zarówno naturalna, jak i święta. Ludzie tacy nie popadali zatem w dualizm, który w dalszych dziejach kultury nakazywał im odróżniać świat przyrody i rzeczywistość nadprzyrodzoną. Tutaj jednak pojawia się kolejna pułapka interpretacyjna, w którą Juszczaik, wiedziony logiką swoich założeń, chętnie sam daje się wprowadzić.

Pułapka jest mianowicie taka, że samemu poszukując absolutu i wierząc, że „u początków zawsze stoi Bóg”, czyli „był najpełniejszy, najwyższy, najbardziej realny” (Juszczaik 2012, s. 691), Juszczaik traktuje paradoksalnie teologów jako swoich przeciwników, a odwrotnie, ateistów jako swych sprzymierzeńców. Teologów posądza Juszczaik zazwyczaj o posiadanie fałszywej świadomości, rozszechpiającej jednolitą rzeczywistość mistyczną na świat przyrody i świat nadprzyrodzony. Z kolei u ateistów Juszczaik chce odnajdywać, nieraz wbrew jawnym ich intencjom, swoją własną wiarę w mistyczną jedność ducha

i przyrody. Tak jakby materialisci, negując metafizyczny wymiar rzeczywistości, stawali się przez to mistykami.

Z powodu tej osobliwej koncepcji, wiara i niewiara w bogów w „powszechnym stanie mistycznym” są od siebie nieodróżnialne. To dlatego w praktyce Juszcza notorycznie zakłada, że uczeni-ateiści, negujący jakikolwiek wymiar nadprzyrodzony, muszą być w gruncie rzeczy głęboko religijni, bo ich świadomość nie jest „podzielona” na świat i zaświat. Otóż ich świadomość jest z pewnością monistyczna, trzeba to przyznać, ale o bliższy charakter takiego monizmu Juszcza woli nie pytać, życzliwie zakładając, że jest to, tak jak u niego samego, monizm mistyczny. Naturalizm jest monistyczny, i mistycyzm jest monistyczny, stąd zdaje się Juszcza wyciągać wniosek, że naturalizm jest mistycyzmem.

Oto skrajny przykład takiego założenia, spotykanego na każdym kroku w pismach Juszcza. Gdy uczona angielska historyk, ateistka Jane Harrison jawnie wyznaje, że podstawą jej badań jest fakt, że „żadnych bogów w ogóle nie było” (Harrison 1903, s. 164; Juszcza 2012, s. 681), Juszcza, mający słabość do tej badaczki, natychmiast przypisuje jej słowom, wbrew oczywistemu ich znaczeniu, głębokie zrozumienie dla pierwotnej religijności. Przekonanie Otta, że bogowie istnieją, i przekonanie Harrison, że nie istnieją, są dla Juszcza ze sobą zgodne; postawa obojga uczonych jest według niego prawdziwie „teologiczna” (Juszcza 2012, s. 685). Na początku dziejów ludzkości nie było bowiem żadnych bogów jako antropomorficznych postaci z mitologii, ale istniał powszechny stan mistyczny, „poczucie obecności Absolutu” „objawienie pierwotne” (Juszcza 2012, s. 685). „O! smętny – o! kochany!”

11. Droga w dół

Przedsięwzięcie Juszcza było tak fascynujące, ponieważ zostało podjęte jako podróż w nieznane, ku „nieznanemu bogu” (czy bogini), jak zapowiada motto *Pani na żurawkach* (Juszcza 2002, s. 5). Biorąc pod uwagę punkt dojścia jego rozważań, Juszcza prawdopodobnie pojmował swój cel również jako poszukiwanie doświadczenia pustki mistycznej, wyjście poza kategorie intelektu: poza subiektywność i obiektywność, *sacrum* i *profanum*, immanencję i transcendencję. Droga tam wiedzie przez bardzo erudycyjne obszary, wielość lektur, źródeł i inspiracji. I tu znów pojawia się dość niepokojący, dla racjonalistów, aspekt tej wyprawy. Jest to bowiem jawnie ruch wstecz, do „stanu natury” – jak gdyby w przekonaniu, że „im dawniej i pierwotniej, tym lepiej”. Otóż właśnie ta regresja wydaje się czymś bardzo niebezpiecznym – jest świadomym wyzbywaniem się intelektu (wiedzy pojęciowej) i pogrążaniem w marzycielskim, naiwnym irracjonalizmie. Sam Juszcza zdaje się być z tego dum-

ny. Ale to właśnie sprawia, że nie każdy będzie w stanie docenić jego osiągnięcia na drodze do milczącego, niewyraźnego absoulutu.

Ruch wstecz, do paleolitycznych przodków, jest cofaniem się na drodze intelektu i na drodze rozwoju kultury. Ta niebezpieczna tendencja nasila się w miarę dokonywanego przez Juszczaaka „powrotu do źródeł”. Całkiem zwyczajnie Juszczaak zaczyna, z coraz większym upodobaniem, opuszczać krąg cywilizacji europejskiej i zagłębiać się w życie ludów pierwotnych.

Początkowo jeszcze, w drugiej części *Pani na żurawiach*, w rozbudowanej do dwóch tomów księdze *Archeologia mitu* (2012), przeładowanej chaotycznym materiałem źródłowym, Juszczaak świadomie przekracza horyzont Otta – zapuszcza się wstecz poza limes (linię graniczną) epoki homeryckiej, ku czasom archaicznym. Odnajduje tam – a przynajmniej żywi takie pragnienie – jakieś zaczątki religii orfickiej, o której marzył u nas także największy polski historyk filozofii starożytnej Adam Krokiewicz w swojej książce na ten temat, *Studiach orfickich* (1947).

Filolog ten wierzył – podobnie jak później Juszczaak, który z pewnością znał *Studia orfickie*, ale być może o nich zapomniał, bo nie powołuje się na nie ani razu – że pierwotne poematy i misteria orfickie istniały przed Homerem i Hezjodem. Krokiewicz był przekonany, że istniała kiedyś, przed religią homerycką bogów olimpijskich, starodawna duchowość, którą określa jako „metafizykę minojską”: „w pierwszych poematach orfickich zogniskowały się twórcze echa zamierzchłej metafizyki minojskiej” (Krokiewicz 1947, s. 36). Zakładała ona wiarę w nieśmiertelność duszy, ale nieśmiertelność osiąganą przez życie bezgrzeszne, łagodne i wspólcujące. Krokiewicz, który wiele uwagi poświęcił neoplatonizmowi, był zdania, że archaiczna „metafizyka minojska” przetrwała w ukryciu przez całe czasy starożytne i znalazła właściwy sobie wyraz dopiero u schyłku starożytności – w na pół religijnej, pogańskiej filozofii neoplatońskiej.

Sam taki akces do zwolenników dawności orfizmu byłby u Juszczaaka zrozumiały. Ale potem Juszczaak wychodzi jeszcze dalej, poza kolejny limes, tym razem całej kultury greckiej (do Indii) – i poza limes kultur cywilizowanych (plemiona australijskie). Zaczyna odwoływać się do prac etnografów, do ich spekulacji na temat myślenia człowieka pierwotnego – i tam usiłuje znaleźć świadectwa na potwierdzenie swoich przeczuc.

Co jednak znajduje się u kresu tej podróży? Jakie jest ostateczne doświadczenie boskości w „powszechnym stanie mistycznym”?

Dowiadujemy się tego z małej książeczki *Poeta i mit* (Juszczaak 2014), opublikowanej już po ukończeniu *Pani na żurawiach*. Otóż u kresu wędrówki przestaje się liczyć indywidualne „ja” i przestają się liczyć słowa, a pojawia się doświadczenie innego rodzaju, pozaintelektualne. Jest nim muzyka, „czysta muzyka [...], pieśń bez słów” (Juszczaak 2014, s. 96). Ostatnie słowa książeczki *Poeta i mit* pochodzą z libretta Hugo von Hofmannsthała do *Ariadny na Naksos*

Richarda Straussa (1912) – są to słowa zapewnienia, że „muzyka jest sztuką świętą”, *Musik ist eine heilige Kunst* (por. Juszczak 2014, s. 96).

Niepokoï jednak to, że wbrew pozorom, raczej nie całkiem o muzykę tu chodzi, lecz o metaforę wyzbycia się słów i myślenia pojęciowego dla rozpląnięcia się w bezpośrednio odczuwanym nastroju. Ostatnie stronicie *Poety i mitu* są bowiem poświęcone temu „powszechnemu stanowi mistycznemu”, do jakiego Juszczak instynktownie zmierzał od początku, poszukując bogini Ziemi i cofając się coraz bardziej w historii rozwoju ludzkiej kultury. Teraz przybywa tam, dokąd pragnął – a jest tym utraconym rajem, wytęsknionym łądem, Australia i jej sięgająca paleolitu kultura dawnych Aborygenów. Wyrazem „powszechnego stanu mistycznego”, świadectwem żywego uczestnictwa w miocie, boskości i objawieniu, okazują się teraz na przykład malowidła pokrywające w Australii czerwoną skałę Uluru. Plemiona australijskie określają swoje doświadczenie uczestnictwa w rzeczywistości mitycznej mianem „czasu śnienia”, *alczeringa* (ang. *dreamtime*) (por. Juszczak 2014, s. 74–75; Juszczak 2012, s. 162–163). Okazuje się więc, że to właśnie w takiej pozaeuropejskiej, pierwotnej kulturze dostrzega Juszczak swój wzór mistyki. Tym, co zdumiewa przy takim punkcie dojścia, jest to, że te pozaeuropejskie kultury pierwotne wydają się Juszczakowi co najmniej równie wartościowe (a może nawet bliższe) niż wielkie osiągnięcia klasycznej kultury Grecji, od której przecież Juszczak wyruszył w swoją podróż w poszukiwaniu absolutu. Otóż w tej wędrówce do źródeł ostatecznie zagubiła się gdzieś po drodze, została przekroczona i porzucona, grecka kultura klasyczna: młodzieńcze postacie bogów, posągi, świątynie, uczty, poezja, filozofia i teatr. Pozostało – obywające się bez pojęć rozumowych, bo bez słów – pograżenie się człowieka pierwotnego w „czasie śnienia” i zapatrzenie w czerwoną skałę. Także wielkie europejskie dzieła sztuki przegrywają w starciu z australijskimi świętymi przedmiotami – czurinkami. To niespodziewane zakończenie epopei Juszczaka sprawia, że nasuwają się słowa, którymi jeszcze jeden z wielkich polskich filologów, Tadeusz Sinko, komentował kiedyś ewolucję od platonizmu do neoplatonizmu:

Zamiast tamtej [platońskiej] świadomości mamy w tej mistyce nowoplatoniskiej najwyższą nieświadomość, nieprzytomność, zamiast tamtej pełni zupełną próżność i pustkę. Wschodnie wpływy zrobiły swoje (Sinko 1951, s. 588).

Z drugiej strony – kto wie? Czy mamy prawo to oceniać? Może tak powinno być?

Jeśli jednak jesteśmy odmiennego zdania, znowu będziemy musieli westchnąć: „O! smętny – o! kochany!”

„Ale masz, daję tobie tę szklankę koniaku” (Miłosz 1981, s. 270).

12. Czy istnieją bogowie?

Warto starać się mity zrozumieć – nieustannie dociekać ich *sensu*. Ale w tym celu trzeba, jak napominał Zieliński, ożywić u siebie uczucie religijne, czyli wiarę w dawnych bogów. Uczucie religijne wskazuje nam pośrednio, jaki wybór wartości kryje się za wyobrażeniami poszczególnych bogów: ich wizerunkami, mitami i kultem („obraz, obrzęd i słowo” Zielińskiego). Wstępna intuicja pozwala rozpoznać wyobrażenia religijne jako znaki (symbole) dla uznawania pewnych wartości. Uznawanie tych wartości jest właśnie *wiarą*, która realizuje się w życiu. Kto podziela te same wartości, wierzy w tych samych bogów.

Pozostaje do wyjaśnienia kwestia tytułowa. Czy istnieją bogowie? „Ach! śmieszne pytanie!” (Lechoń 1987, s. 138). Młodzieńcy piękni i dobrzy nie zadają takich pytań.

Słowo „istnieć” może bowiem oznaczać: 1) istnieć w ludzkiej świadomości lub 2) istnieć w świecie materialnym. Z punktu widzenia semiotyki logicznej, jako filozoficznej nauki o języku, znaczenie pierwsze sprowadza się do posiadania przez znak konotacji (słownego opisu), drugie – do posiadania przez znak denotacji (empirycznego odpowiednika w świecie rzeczy). Otóż w sprawach dotyczących kultury – aksjologicznych – należy do dobrego tonu (czyli dobrego wychowania, gr. *paideia*) nie odróżniać, w niektórych przypadkach, konotacji i denotacji. Nie jest więc istotne, czy np. dobro rzeczywiście istnieje – ważne jest już to, że powinno istnieć. Bo na przykład „płynąć trzeba, a żyć wcale nie trzeba” (*pleîn anánkē, zēn ouk anánkē*, Plutarch, *Pompejusz*, rozdz. 50; por. Plutarch 2006, s. 343). Powinność poznajemy po tym, że jej konotacja pociąga denotację, gdy tylko staje się to możliwe. Jeżeli tak się dzieje, to oznaka, że nie mamy do czynienia z „prawdziwą” powinnością – czyli ukrytą dyspozycją, która przemienia się w prawdziwość. Pompejusz popłynął, bo naprawdę wierzył, że tak trzeba, że powinien to zrobić, a popłynął *metà týchēs agathēs*, „mając szczęśliwy los po swojej stronie”, co ludzie dobrze wychowani uważają za dar od bogów.

Bibliografia

- Ajdukiewicz K. (1965), *W sprawie pojęcia istnienia* [1951], w: tenże, *Język i poznanie*, t. II: *Wybór pism z lat 1945–1963*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 143–154.
- Arystoteles, *Poetyka* (1983), przeł. H. Podbielski, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Chankowski A., Juszcak W. (2003), *Sekrety nekrologów*, „Tygodnik Powszechny” 17, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/sekrety-nekrologow-156551>

- Chiaromonte N. (1996), *Lektury greckie* [1965], przeł. S. Kasprzysiak, w: N. Chiaromonte, *Granice duszy*, red. S. Kasprzysiak, P. Kłoczowski, Warszawa: Czytelnik.
- Czaja D., Juszczak W. (2017), *Ruiny czasu. Rozmowy o twórczości*, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Elzenberg H. (2002), *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu* [1963], Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Eurypides (1980), *Bachantki*, w: tenże, *Tragedie*, przeł. J. Łanowski, t. III, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 403–481.
- George S. (2004), *Gedichte*, red. G. Baumann, Stuttgart: Philipp Reclam.
- George S. (2021), *Nowe Królestwo* [1928], przeł. A. Lam, Warszawa: Aspra-Jr.
- Goethe J.W. (2002), *Faust*, cz. I–II [1832], przeł. K. Lipiński, w: J.W. Goethe, *Dzieła wybrane*, red. S.H. Kaszyński, t. II: *Dramaty*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 291–716.
- Harrison J.E. (1903), *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge: At the University Press.
- Heidegger M. (1998), *Nietzsche* [1961], red. C. Wodziński, t. I [1936–1939], Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger M. (2004), *Bycie i czas* [1927], przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hofmannsthal H. von (2024), *Ariadne auf Naxos* [1912], <https://opera-guide.ch/operas/ariadne+auf+naxos/libretto/de/>
- Juszczak W. (2002), *Pani na żurawiach*, cz. 1: *Realność bogów*, Kraków: Aureus.
- Juszczak W. (2012), *Pani na żurawiach*, cz. 2: *Archeologia mitu*, t. 1–2, Kraków: Aureus.
- Juszczak W. (2014), *Poeta i mit*, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Kehlberg M. (2023), *Das Geheime Deutschland*, „Sezession” 117 (Dezember), s. 28–33, <https://sezession.de/>
- Kerényi K. (2008), *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego* [1976], przeł. I. Kania, Warszawa: Aletheia.
- Krokiewicz A. (1947), *Studia orfickie*, Warszawa: Trzaska, Evert i Michalski.
- Lechoń J. (1987), *Przypowieść*, w: tenże, *Poezje*, red. W. Nowakowska, Warszawa: Czytelnik.
- Leśniewski (1912), *Próba dowodu ontologicznej zasady sprzeczności*, „Przegląd Filozoficzny” XV (2), s. 202–226.
- Leśniewski S. (1913), *Krytyka logicznej zasady wyłączonego środka*, „Przegląd Filozoficzny” XV (2–3), s. 315–352.
- Mann T. (1962), *Jak powstał „Doktor Faustus”*. *Powieść o powieści* [1949], przeł. M. Kurecka, Warszawa: Czytelnik.
- Mann T. (2001), *Doktor Faustus*. *Żywołt niemieckiego kompozytora Adriana Leverkühna opowiedziany przez jego przyjaciela* [1947], przeł. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Miłosz Cz. (1981), *Kroniki miasteczka Pornic* [1960], w: tenże, *Poezje*, Warszawa: Czytelnik, s. 266–272.
- Nietzsche F. (1905–1906), *Dytyramby dionizyjskie* [1888], przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa: J. Mortkowicz.

- Nietzsche F. (1981), *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo* [1883], przeł. W. Berent, Warszawa: Nakładem Kolegium Otryckiego.
- Nietzsche F. (1993), *Fragmenty 1869–1875*, w: tenże *Pisma pozostałe 1862–1875*, przeł. B. Baran, Kraków: Inter Esse, s. 201–285.
- Nietzsche F. (2006), *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm* [1872], przeł. L. Staff, Kraków: Zielona Sowa.
- Otto W.F. (1929), *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Bonn: Friedrich Cohen.
- Otto W.F. (1963), *Die Wirklichkeit der Götter. Von der Unzerstörbarkeit der griechischen Weltansicht*, red. E. Grassi, München: Rowohlt.
- Otto W.F. (2016), *Dionizos. Mit i kult* [1933], przeł. J. Korpanty, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa.
- Otto W.F. (2022a), *Bogowie Grecji. Obraz boskości w zwierciadle greckiego ducha* [1929], przeł. J. Korpanty, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Otto W.F. (2022b), *Theophania. Duch religii starogreckiej* [1956], przeł. J. Korpanty, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa.
- Parandowski J. (1938), *Max von Trott. Opowiadanie*, „Wiadomości Literackie” 39 (778), s. 5.
- Parandowski J. (1956), *Max von Trott*, w: tenże, *Godzina śródziemnomorska*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 79–96.
- Pawlak G. (2023), *Jan Parandowski. Życie i dzieło. Monografia*, Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Plutarch (2006), *Pompejusz*, w: Plutarch z Cheronei, *Żywoty sławnych mężów* (z „Żywotów równoległych”), przeł. M. Brożek, t. III, Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – De Agostini, s. 291–373.
- Rogalski A. (1980), *Stefan George (1868–1933)*, w: tenże, *Trzy portrety niemieckie. Fryderyk Hölderlin, Jean Paul, Stefan George*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Schiller F. (1839), *Bogowie Grecji. Wiersz Szyllera* [1788], przeł. J. hr. Dunin-Borkowski, Lwów–Stanisławów–Tarnów: J. Milikowski.
- Sinko T. (1951), *Literatura grecka*, t. III, cz. 1: *Literatura grecka za cesarstwa rzymskiego (wiek I–III n.e.)*, Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Słowacki J. (1970), *Samuel Zborowski*, w: tenże, *Utwory wybrane*, t. II, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 715–800.
- Twardowski K. (1965), *O treści i przedmiocie przedstawień* [1894], przeł. I. Dąbska, w: K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 3–91.
- Wilamowitz-Moellendorff U. von (1931), *Der Glaube der Hellenen*, t. 1, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Wolniewicz B. (1993), *O istocie religii* [1992], w: tenże, *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi. Z fragmentami pism Tadeusza Kotarbińskiego*, Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii UW, s. 160–198.
- Wolniewicz B. (1993–2016), *Filozofia i wartości*, t. I–IV, Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii UW – Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Wydmuch M. (1979), *Tomasz Mann*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Zielinskij F.F. (1918), *Driewnie-grieczeskaja rieligija*, Piotrograd: Ognj.

- Zieliński T. (1921), *Religia starożytnej Grecji. Zarys ogólny* [1918], przeł. S. Srebrny, Warszawa – Kraków: Towarzystwo Wydawnicze w Warszawie.
- Zieliński T. (1932), *Znaczenie Wilamowitza w nauce i w społeczeństwie ludzkim*, Warszawa: „Wiedza i Życie”.
- Zieliński T. (1970a), *Antyk Nietzschego* [1912], w: tenże, *Po co Homer? Świat antyczny a my*, red. A. Biernacki, Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 328–360.
- Zieliński T. (1970b), *Mania twórcza* [1931], w: tenże, *Po co Homer? Świat antyczny a my*, red. A. Biernacki, Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 292–327.
- Zieliński T. (1971), *Dionizos w religii i poezji* [1915], w: tenże, *Szkice antyczne*, red. A. Biernacki, Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 113–136.
- Zieliński T. (1999), *Religia cesarstwa rzymskiego* [1941], Toruń: Adam Marszałek.

Ł u k a s z K o w a l i k

Do Gods Exist? Philosophy and Mythology

Keywords: *gods, W. Juszczak, mythology, W.F. Otto, J. Parandowski, philosophy, T. Zieliński*

Recently in Poland, the essential works by German historian of Greek religion, Walter F. Otto (1874–1958) have been translated. As a commentary to this somewhat confusing oeuvre, I distinguish four attitudes to the problem of existence of mythological gods: naturalistic rationalism, humanistic rationalism, naturalistic irrationalism and humanistic irrationalism. On this occasion, I also recall a metaphysical project of a Polish historian of art Wiesław Juszczak (1932–2021), who believed that the faith in ancient gods could be a way of experiencing them, and even more, reaching the ultimate absolute, in the form of mystical feeling, the primal source of all religious as well as artistic visions and revelations.

J a c e k B a r t y z e l

Unikatowe dzieło z filozofii polityki

W. Julian Korab-Karpowicz, *Traktat polityczno-filozoficzny. O dobrym państwie, szczęśliwym społeczeństwie i ewolucji ludzkości*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2022, 213 s.

Traktat polityczno-filozoficzny prof. Włodzimierza Juliana Korab-Karpowicza jest dziełem we współczesnej polskiej literaturze naukowej unikatowym. Jeśli dokonamy przeglądu (nielicznych) dzieł z zakresu ogólnie ujętej filozofii polityki opublikowanych w tym stuleciu, to łatwo spostrzeżemy, że są to albo zwięzłe syntezy prezentujące główne szkoły filozoficzno-polityczne od starożytności po współczesność, a nawet tylko nowożytnie i współczesne, albo wreszcie zbiory esejów dotyczących różnych zagadnień pod wspólnym tytułem. Nikt jednak dotąd nie považył się w Polsce przedstawić własną, usystematyzowaną w sposób traktatowy, koncepcję tego działu filozofii, który jest (jak pisał Leo Strauss) „najbliższ życia”, a mimo to wielu uważa go za przebrzmiały, a jego uprawianie za jałowe.

Wzorem formalnym – można też rzec, gatunkowym – dzieła Korab-Karpowicza jest *Traktat logiczno-filozoficzny* Ludwiga Wittgensteina, czyli przyjęcie „schodkowej” numeracji poruszanych zagadnień, od też najogólniejszych do najbardziej szczegółowych. Ma to ogromną zaletę z punktu widzenia przejrzystości i logiczności wykładu. Jednocześnie autor zaznacza, że występuje przeciwko tezie Wittgensteina redukującej świat do zbioru faktów i usuwającej z niego wartości. Przeciwwstawia mu natomiast, jako swoją tezę zasadniczą, twierdzenie, że etyka i myślenie polityczne wiodące do rozumnej wizji dobrego państwa i szczęśliwego społeczeństwa są możliwe.

Określając swoje rozumienie polityki, autor sytuuje się jasno w tradycji klasycznej, zarazem odrzucając *stricte* nowożytnie jej pojmowanie jako walki

o władzę, źródłowo makiawelskie, właściwe jednak również wskazanym wprost „darwinistom” i Maxowi Weberowi. Polityka to dla Korab-Karpowicza sztuka rządzenia, polegająca na umiejętności realizowania życia dobrego – dobrobytu, acz trafniejsze byłoby tu określenie: *dobrostanu* społeczeństwa. Walka o władzę jest wprawdzie elementem składowym polityki, ale nie należy w niej upatrywać jej *eidos*, albowiem istotą tą jest współdziałanie. Takie postrzeganie polityki obowiązywać winno nie tylko w obrębie zorganizowanej w podmiot państwowy wspólnoty politycznej – czemu w zasadzie mało kto by zaprzeczył – ale również w tej sferze, którą każdy „nowożytnik” idący za Hobbesem uznałby przynajmniej milcząco za obszar anarchicznego „stanu naturalnego”, czyli w polityce międzynarodowej. Autor odwołuje się też do – odkrywanych „prawym rozumem” – zasad klasycznego jusnaturalizmu jako fundamentu państwa, prawa i godziwej wolności. Przypomina, że prawo naturalne winno być miarą dla praw stanowionych. Korab-Karpowicz podtrzymuje platońskie rozumienie dobrego państwa jako opartego na sprawiedliwości oraz arystotelesowskie jego definiowanie jako wspólnoty politycznej w ramach określonego ustroju.

Korab-Karpowicz stoi na gruncie przeświadczenia o niezmienności natury ludzkiej, definiując ją jako zespół dyspozycji lub zdolności, nie zaś określonych cech charakteru. Ludzie są bowiem „osobami”, to znaczy istotami natury rozumnej, a dzięki „prawemu rozumowi” mogą doskonalić się moralnie i intelektualnie. Zdecydowanie i jednoznacznie autor występuje także przeciwko doktrynom atomistycznym i kontraktualistycznym, podtrzymując i w tym tradycję klasyczną, że człowieka postrzega jako istotę z natury społeczną, *politikon zoon*. Trafnie wskazuje, iż nowożytny kontraktualizm przekazuje nam redukcjonistyczny i mechaniczny obraz człowieka, poruszanego przez pożądania. Wprawdzie to jednostka jest źródłem wszelkiej twórczości, ale człowiek nigdy nie działa samotnie, toteż warunkiem przetrwania – jego samego i jego twórczości – jest życie w środowisku określonej kultury. A skoro człowiek jest istotą społeczną, to musi być także rządzony. Wyposażona w autorytet władza jest rzeczą naturalną. Rząd nie może ograniczać się do funkcji „nocnego stróża”, ale winien być organizatorem życia społecznego. Jednak najlepsza forma organizacji władzy sprowadza się do koordynacji działań społeczeństwa podejmowanych przez nie w ramach samorządu. I w tym zatem Korab-Karpowicz trzyma się arystotelesowskiej zasady „złotego środka”, zachowując jednakowy dystans do „dogmatów” ideologicznych leseferyzmu i socjalizmu.

Tak samo jak fikcją jest przedspołeczny i samotny (*idios*) „człowiek natury”, abstrakcją są również „człowiek uniwersalny” i „cywilizacja wszechludzka”. Ludzie żyją zawsze w jakiejś cywilizacji, będącej najszerszym istniejącym faktycznie kręgiem zbiorowości, oraz w jakiejś kulturze rozwijającej się w łonie tej społeczności, która połączona jest poczuciem wspólnej tożsamości, czyli w narodzie, będącym wspólnotą naturalną, tak samo jak rodzina. Autor

Traktatu ceni więc państwo narodowe, to znaczy takie, w którym naród stanowi jedność kulturalną państwa, acz podkreśla, że państwo i naród to nie to samo.

Skorelowane ze „zderzeniem cywilizacji” „zderzenie epok” opisywane jest przez Korab-Karpowicza jako konflikt między *tradycyjnością*, *modernością* i *postmodernością*. Autor nie ukrywa, że zarówno „moderność”, jak „postmoderność” on sam postrzega jako zagrożenie dla tradycyjnych wspólnot oraz tradycyjnej moralności i religijności, przy czym różni je głównie stopień niszcycielstwa. Przed wykolejeniem w ślepej uliczce irracjonalizmu, do której „postmoderność” wypycha świat, może nas uchronić, zdaniem autora, tylko powrót do tradycji racjonalności klasycznej, której przewaga nad modernistyczną racjonalnością instrumentalną polega na tym, że jest ona refleksją aksjologiczną. Racjonalizm polityczny jako właściwe, zdaniem autora *Traktatu*, podejście do polityki, pozwala wyjść z pułapki ideologizmu i jego (świeckich) dogmatów.

Niezwykle ważne są rozważania Korab-Karpowicza o religii oraz jej relacji do filozofii i etyki: niewątpliwie dotyczące tego partii *Traktatu* należą do najlepszych. Ich fundamentem jest zaczerpnięte zapewne od Stanisława Ignacego Witkiewicza pojęcie *niepokoju metafizycznego*, jako uczucia powstającego na gruncie rozeznania Tajemnicy Istnienia, wspólnego wszystkim ludziom (aczkolwiek u niektórych przytłumionego), a wyrażającego się w sztuce, religii i filozofii. Istotę religii autor upatruje w połączeniu indywidualnego „ja” z Bogiem, indywidualnej świadomości z Najwyższą Świadomością, będącą źródłem wiedzy i przynoszącą przekształcenie. Efektem tego zetknięcia są trzy mocne tezy *Traktatu*: (1) że występki, który prowadzi ludzi do upadku, to pycha; (2) że człowiek to więcej niż ciało, a dusza jest nieśmiertelna; (3) że dusza pragnie powrotu do Boga.

Reasumując nasze uwagi o *Traktacie polityczno-filozoficznym* prof. W. Juliana Korab-Karpowicza, należy stwierdzić, że autor w głęboko przemyślany sposób zrealizował swój kontr-Wittgensteinowski imperatyw, iż „trzeba mówić o tym, o czym nie można już milczeć”. Jego zdania nie oszukują ani nie demoralizują, tylko uczą czegoś; nie wszystkie są przekonujące i część budzi sprzeciw lub prowokuje do dyskusji, lecz żadne nie jest bezsensowne ani nie wyraża fałszu. Jest to publikacja nietuzinkowa i doniosła. Wiadomo, że znalazła już uznanie nie tylko w Polsce, ale i (dzięki wersji anglojęzycznej) za granicą, od USA aż po Indie.

W a l d e m a r C z a j k o w s k i

O polskiej odmianie analitycznej filozofii historii

Krzysztof Brzechczyn (red.), *New Developments in the Theory of the Historical Process. Polish Contributions to Non-Marxian Historical Materialism*, Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities 119, Leiden–Boston, Brill 2022, 341 s.

Holenderskie wydawnictwo Brill (utworzone w 1683 roku) wydało niedawno dwa kolejne tomy (Brzechczyn 2022a, 2022b) serii wydawniczej Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, założonej bez mała pół wieku temu (1975) przez jednego z najwybitniejszych polskich filozofów i myślicieli społecznych XX wieku: Leszka Nowaka (1943–2009). Poniżej omówię zawartość pierwszego z tomów (Brzechczyn 2022a), zawierającego wybór 9 tekstów Nowaka oraz 6 prac innych autorów rozwijających Nowakowy paradygmat analitycznej filozofii historii.

Omawiany tom zasługuje na uwagę, jest bowiem w całości poświęcony jednej z kilku oryginalnych i ważnych koncepcji rozwiniętych przez Nowaka – tzw. nie-Marksowskiemu materializmowi historycznemu (dalej: NMMH). Koncepcja ta powstała pod koniec lat 70. XX ubiegłego wieku (Brzechczyn 2022a, s. x–xi). Co warto i trzeba podkreślić, koncepcja ta jest „dialektyczną” (w sensie Hegłowskiego „zniesienia”, *Aufhebung*) kontynuacją wcześniejszych dociekań Nowaka: metodologia NMMH wyrasta z Nowakowych badań nad metodologią *Kapitału* Marksa, założona w tej historiozofii antropologia filozoficzna – ze wspólnych z Jerzym Kmitą prac nad tzw. interpretacją humanistyczną (a także własnych prac Nowaka dotyczących jej zastosowań w metodologii prawoznawstwa), założenia ontologiczne (dotyczące m.in. relacji między działaniami indywidualnymi a procesami społecznymi) – z rozwiniętej przezeń tzw. adaptacyjnej

interpretacji materializmu. Szczególną, jak się wydaje, rolę odegrała zaproponowana przez Nowaka tzw. kategoriałna interpretacja dialektyki, która – porównana z materializmem – prowadziła, jego zdaniem, do „paradoksu historyzmu” (Brzechczyn 2022a, s. x). Warto w tym kontekście też wspomnieć zaproponowaną przez Jolantę Burbelkę koncepcję tzw. rodowego materializmu historycznego, pod wieloma względami analogiczną do „klasycznego” materializmu historycznego, ale przypisującą fundamentalną rolę biologicznej reprodukcji, a nie – produkcji (szerzej: Brzechczyn 2017, s. 148–153).

Kończąc te uwagi o genezie NMMH, chciałbym dodać jeszcze kilka słów dotyczących Leszka Nowaka i jako „po prostu” człowieka, i jako uczonego. Sądzę, że w jego szeroko rozumianej metodologii odzwierciedla się postawa moralna: szacunek dla drugiego człowieka (nawet dla ideowego czy politycznego przeciwnika) oraz dla dokonywanego przez tego człowieka wysiłku i pracy. Stąd m.in. postawa metodologiczna Nowaka: orientacja nie na „pryncypialną” krytykę, lecz na krytykę niezbędną (bo wszak żadne dzieło – ani ludzkich rąk, ani umysłów – nie jest doskonałe), zorientowaną na wydobywanie z krytykowanych idei tego, co może czy powinno być zachowane w mniej lub bardziej przetworzonej postaci, albo co przynajmniej może inspirować do stworzenia kiedyś lepszej koncepcji.

Tom *New Developments* składa się z dwóch części. Pierwsza z nich zawiera dziewięć artykułów Nowaka, z których wszystkie zostały opublikowane w języku angielskim po raz pierwszy. Ich wybór nie budzi żadnych moich zastrzeżeń, choć zapewne z bogatej twórczości pisarskiej ich autora można byłoby utworzyć także inne zestawy. Teksty te powinny być, w moim przekonaniu, interesujące zarówno dla tych, którzy znają już NMMH, jak i dla tych, którzy z koncepcją tą stykają się dopiero teraz. Ci pierwsi znajdą w nich różnorodne uzupełnienia NMMH i jego zastosowania – także do analizy rzeczywistości niemal współczesnej. Ci drudzy zetkną się z – nieczęstym w obszarze historiozofii i filozofii społecznej – stylem myślenia i pisania, nawiązującym do najlepszych tradycji polskiej filozofii analitycznej. Dostrzegą zapewne niechęć Nowaka do moralistyki: do zastępowania analiz teoretycznych ocenami moralnymi (choć sam, skądinąd, swych ocen nie ukrywał; co więcej, były one ważną motywacją dla jego poznawczych wysiłków). Dostrzegą również odwagę w formułowaniu twierdzeń, daleko nieraz odbiegających od rozmaitych „oczywistości” – akceptowanych i przez myślenie potoczne, i przez naukę. Sądzę (i mam nadzieję), że niejeden z czytelników tych tekstów sięgnie do trzech tomów *U podstaw teorii socjalizmu* albo do *Property and Power* i *Power and Civil Society*, by zapoznać się w sposób bardziej systematyczny i dogłębny z historiozofią Nowaka (1983, 1991a, 1991b).

Przyjrzyjmy się teraz nieco dokładniej dziewięciu tekstom Nowaka zamieszczonym w tomie. Dwa z nich (*Hegel and Liberalism: On the Issue of the Nature of Historiosophy* oraz *Marxism versus Liberalism: A Certain Paradox*)

dotyczą takich kwestii jak epistemologiczny status historiozofii, aktualność marksizmu jako teorii historiozoficznej oraz relacje między poznawczymi i programotwórczymi wartościami marksizmu i liberalizmu. Zwłaszcza ostatnia kwestia i stanowisko Nowaka (epistemiczna „wyższość” marksizmu i programotwórcza – liberalizmu) jest w moim przekonaniu szczególnie interesująca i zasługuje na dalszą, wszechstronną debatę. Do grupy tej zaliczyłbym też tekst pt. *The Problem of the So-Called Social Transformation*, poruszający filozoficzno-metodologiczne problemy historiozofii o charakterze, powiedziałbym, bardziej „technicznym” niż dwa poprzednie.

Trzy inne teksty Nowaka (*The Truth Unbearable for All*, *The End of History or Its Repetition?* oraz *On the Prediction of the Totalitarization of Capitalism: An Attempt at an Evaluation after Twenty Years Later*) dotyczą jednego z najważniejszych problemów (a może i najważniejszego) współczesnej myśli społecznej – problemu, w którym stykają się ze sobą filozofia, socjologia i historia – jest nim totalitaryzm (czy raczej, w terminologii Nowaka, „realny socjalizm”). Zaryzykowałbym tezę, że w żadnej bodaj kwestii materialistyczne stanowisko Nowaka nie ujawnia się tak wyraźnie i dobitnie, jak w tej właśnie: za totalitaryzm nie są „odpowiedzialne” nie tylko osobowość i charakter Stalina czy Lenina, ale także marksizm czy komunistyczna ideologia. Można byłoby powiedzieć, że – według Nowaka – totalitaryzm jest, w jakimś przynajmniej sensie, „naturalnym” etapem „logiki” procesu historycznego (będącej konsekwencją prozaicznych, materialnych interesów ludzi). Warto dodać – i podkreślić (bo nie często to się zdarza) – że teza ta (niebędąca żadnym „poglądem” Nowaka, lecz konsekwencją jego teorii) poddana zostaje autokrytycznej analizie. Zauważyć też można, że stanowisko to – choć materialistyczne – różni się radykalnie od prognoz marks(ist)owskich. A może należałoby powiedzieć „dość radykalnie”? Artykuł *On-the-Verge Effect in a Historical Process: An Attempt at an Interpretation in the Light of Non-Marxian Historical Materialism* sugeruje bowiem, że wskutek zagrożeń cywilizacyjnych ludzkość stoi wobec alternatywy: solidaryzm („idealny” socjalizm?) lub totalitaryzm.

Na zakończenie tych uwag kilka zdań o dwóch pozostałych tekstach Nowaka. Tytuł pierwszego z nich (*Religion as a Class Structure: A Contribution to Non-Marxian Historical Materialism*) zapowiada już, jaka będzie jego treść. Podstawowa myśl tej rozprawy (sprzeczność interesów między klasą kapłanów a klasą wiernych) jest z jednej strony niemal oczywista w kontekście podstawowych założeń NMMH, z drugiej stoi, jak sądzę, w dość silnej sprzeczności z intuicjami dotyczącymi religii i wiedzą potoczną na temat jej roli w społeczeństwach. Można żałować, że akurat ten fragment koncepcji Nowaka nie stał się przedmiotem zainteresowania żadnego z autorów.

Ostatni z oryginalnych tekstów Nowaka: *Hegel's Chuckle, That is, Marxism and Liberalism in Polish Politics*, jest ciekawą analizą ideologicznej ewolucji polskich partii politycznych po przemianach 1989 roku. Artykuł ten –

w połączeniu z poprzednim – ukazuje niezwykle szerokie spektrum zainteresowań badawczych i zdolności analitycznych Leszka Nowaka.

Przejdźmy teraz do omówienia drugiej części książki. Zamieszczone w niej teksty dzielą się dość wyraźnie na dwie grupy. Do pierwszej z nich zaliczyć można cztery artykuły o charakterze „czysto” teoretycznym – rozwijają one pewne wątki NMMH; trzy pozostałe można umieścić w obszarze socjologii historycznej – stosują historiozofię Nowaka do analizy pewnych konkretnych (czasoprzestrzennie zlokalizowanych) procesów społecznych.

Dwa teksty z pierwszej grupy podejmują postawiony i dyskutowany przez Nowaka problem totalitaryzacji kapitalizmu. Tomasz Zarębski w artykule *The Problem of Totalitarization of the Capitalist Society* porównuje Nowaka model kapitalizmu z modelem Adama Przeworskiego (skądinąd, w swoim czasie, reprezentanta anglosaskiego marksizmu analitycznego). Zarębski sugeruje, że teoria kapitalizmu w NMMH powinna być uzupełniona koncepcją społecznego kontraktu. Z kolei artykuł *The Problem of the Accumulation of Class Divisions in Contemporary Capitalism: An Attempt at a Theoretical Analysis* Mieszka Ciesielskiego zawiera poszerzenie klasyfikacji społeczeństw supra-klasowych poprzez uwzględnienie społeczeństw, w których istnieją jednocześnie różne klasy podwójne (np. klasa władców-kapłanów i klasa właścicieli-kapłanów). Tak poszerzona typologia pozwala autorowi bronić słabej wersji tezy o totalitaryzacji kapitalizmu (nie uznaje się jej za wykluczoną).

Dwa kolejne teksty z pierwszej grupy dotyczą teorii władzy (politycznej), a mówiąc precyzyjniej, pewnych kwestii związanych z jej instytucjonalizacją (jest to temat, któremu twórca NMMH poświęcił stosunkowo mało uwagi). Tomasz Banaszak w artykule *How Does Democracy Evolve in Autocracy?* nawiązuje do koncepcji Hannah Arendt, według której ma istnieć fundamentalna różnica między systemami dwu- a wielopartyjnymi. Te ostatnie mają cechować się tendencją do przekształcania się w systemy autokratyczne. Autor, podzielając tę opinię, przekłada tezy Arendt na język NMMH, co pozwala mu zaproponować pewną modyfikację modelu władzy w tej teorii, uwzględniającą wpływ partii politycznych na rozwój polityczny. Problematyka ta jest rozwijana przez Marcina Połatyńskiego, który w artykule *On Coalitions and Party Splintering: A Contribution to the Theory of Power in Non-Marxian Historical Materialism* wysubtelnia model instytucjonalny władzy, conceptualizując tendencje przeciwne wobec umacniania się systemu dwupartyjnego (czyli wobec tendencji do rozpadu partii). W podsumowaniu zwraca jednak uwagę na rolę rozmaitych koalicji czy sojuszy partyjnych, które upodabniają system wielopartyjny do dwupartyjnego. Problematyka partii politycznych wymaga, jak sądzę, dalszych – i to rozległych – analiz, opartych zarówno o rozbudowane modele teoretyczne, jak i o szerszą bazę empiryczną.

Ostatnie trzy artykuły omawianej książki wykorzystują aparat pojęciowy NMMH do analizy konkretnych procesów historycznych. Lidia Godek w *On*

Two Types of Democratization. Poland and Czechoslovakia: An Attempt at Theoretical Analysis porównuje przebieg przemian 1989 roku w Polsce i w Czechosłowacji. Według niej przemiany w Polsce miały charakter „odgórny”, a w Czechosłowacji – „oddolny”. Rozważania zawarte w tym tekście są interesujące, lecz oba kraje zostały ukazane oddzielnie, przez co brak analizy wpływu przemian w Polsce na przemiany w Czechosłowacji. Nie jest to, jak uważam, wina autorki, gdyż NMMH nie zawiera w moim przekonaniu dostatecznie rozbudowanej teorii systemu międzynarodowego (światowego), a bez takiej teorii trudno (o ile w ogóle jest możliwe) analizować procesy zachodzące w społeczeństwach XX i XXI wieku.

Eliza Karczyńska w artykule *The Social Structure of the Ottoman Society: An Attempt at a Theoretical Analysis* wyróżnia dwa typy feudalizmów: klasyczny i państwowy. Ten pierwszy dominował w społeczeństwach należących do centrum cywilizacji europejskiej; ten drugi w krajach należących do jej obrzeży: jak Rosja, państwo Zakonu Krzyżackiego, Hiszpania i właśnie imperium otomańskie. W części teoretycznej artykuł zawiera analizę feudalizmu państwowego i rozważania dotyczące jego „anomalnej” bądź też „prawidłowej” natury, zaś w części socjologiczno-historycznej autorka opisuje relacje pomiędzy władzą a własnością w imperium otomańskim i porównuje je z przypadkiem Rosji i państwa krzyżackiego.

Dawid Rogacz w ostatnim artykule omawianego tomu, pt. *The Dynamics of Power in Postwar China: An Attempt at a Theoretical Analysis*, przedstawia, wykorzystując aparaturę pojęciową NMMH, rozwój polityczny powojennego społeczeństwa chińskiego. Na tej podstawie formułuje kilka hipotez, dotyczących przyszłości tego społeczeństwa i państwa.

Warto przypomnieć, że choć omawiana książka zawiera w podtytule sformułowanie „polskie przyczynki do nie-Marksowskiego materializmu historycznego”, to teoria Nowaka jest w filozofii polskiej towarem eksportowym, gdyż wzbudza zainteresowanie również badaczy zagranicznych, głównie z Niemiec i Włoch. Metafilozoficznym uzupełnieniem zaprezentowanej książki jest drugi zredagowany przez Krzysztofa Brzechczyna tom studiów: *Non-Marxian Historical Materialism: Reconstructions and Comparisons* (Brzechczyn 2022b), zawierający metodologiczne rekonstrukcje i parafrazy teorii Nowaka.

Bibliografia

- Banaszak G. (2022), *How Does Democracy Evolve in Autocracy?*, w: K. Brzechczyn (red.), *New Developments in the Theory of the Historical Process: Polish Contributions to Non-Marxian Historical Materialism*, Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities 119, Leiden–Boston: Brill 2022, s. 239–255.

- Brzechczyn K. (2017), *From Interpretation to Refutation of Marxism: On Leszek Nowak's non-Marxian Historical Materialism*, „Hybris. Internetowy Magazyn Filozoficzny” 37, s. 141–178.
- Brzechczyn K. (red.) (2022a), *New Developments in the Theory of the Historical Process: Polish Contributions to Non-Marxian Historical Materialism*, Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities 119, Leiden–Boston: Brill 2022.
- Brzechczyn K. (red.) (2022b), *Non-Marxian Historical Materialism: Reconstructions and Comparisons*, Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities 120. Leiden–Boston: Brill 2022.
- Ciesielski M. (2022), *The Problem of the Accumulation of Class Divisions in Contemporary Capitalism: An Attempt at a Theoretical Analysis*, w: K. Brzechczyn (red.), *New Developments in the Theory of the Historical Process: Polish Contributions to Non-Marxian Historical Materialism*, Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities 119, Leiden–Boston: Brill 2022, s. 217–238.
- Godek G. (2022), *On Two Types of Democratization. Poland and Czechoslovakia. An Attempt at Theoretical Analysis*, w: K. Brzechczyn (red.), *New Developments in the Theory of the Historical Process: Polish Contributions to Non-Marxian Historical Materialism*, Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities 119, Leiden–Boston: Brill 2022, s. 265–293.
- Karczyńska E. (2022), *The Social Structure of the Ottoman Society: An Attempt at a Theoretical Analysis*, w: K. Brzechczyn (red.), *New Developments in the Theory of the Historical Process: Polish Contributions to Non-Marxian Historical Materialism*, Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities 119, Leiden–Boston: Brill 2022, s. 294–313.
- Nowak L. (1983), *Property and Power: Towards a non-Marxian Historical Materialism*, Theory and Decision Library 27, Dordrecht – Boston – Lancaster: Reidel.
- Nowak L. (1991a), *Power and Civil Society: Toward a Dynamic Theory of Real Socialism*, New York: Greenwood Press.
- Nowak L. (1991b), *U podstaw teorii socjalizmu*, t. 1–3, Poznań: Nakom.
- Połątyński M. (2022), *On Coalitions and Party Splintering: A Contribution to the Theory of Power in Non-Marxian Historical Materialism*, w: K. Brzechczyn (red.), *New Developments in the Theory of the Historical Process: Polish Contributions to Non-Marxian Historical Materialism*, Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities 119, Leiden–Boston: Brill 2022, s. 256–264.
- Rogacz D. (2022), *The Dynamics of Power in Postwar China: An Attempt at a Theoretical Analysis*, w: K. Brzechczyn (red.), *New Developments in the Theory of the Historical Process: Polish Contributions to Non-Marxian Historical Materialism*, Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities 119, Leiden–Boston: Brill 2022, s. 314–334.
- Zarebski T. (2022), *The Problem of Totalitarization of the Capitalist Society*, w: K. Brzechczyn (red.), *New Developments in the Theory of the Historical Process: Polish Contributions to Non-Marxian Historical Materialism*, Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities 119, Leiden–Boston: Brill 2022, s. 189–216.

Streszczenia

P i o t r D e h n e l

Człowiek-maszyna, maszyna-człowiek. Wittgenstein a Turing

Słowa kluczowe: *dowód przekątniowy, filozofia matematyki, maszyna, myślenie, sprzeczność*

Ludwig Wittgenstein i Alan Turing spotkali się w Cambridge w 1937 roku. Obaj pracowali w tym czasie nad podstawami matematyki. Mieli też okazję przedyskutować niektóre kwestie podczas wykładów Wittgensteina w roku 1939. Artykuł omawia centralny temat tych dyskusji, mianowicie problem sprzeczności w matematyce. Stawia tezę, że Wittgenstein akceptował Turinga wersję dowodu przekątniowego Cantora wykorzystanego w artykule *On Computable Numbers* (1936). Nie zgadzał się jednak z Turingiem co do jego interpretacji i odpowiedzi na pytanie, czy maszyny mogą myśleć.

A n n a J e d y n a k

O poznawczych błędnych kołach

Słowa kluczowe: *błędne koło, empiryzm, indukcja, istota rzeczy, uprawomocnienie, znaczenie*

Autorka ukazuje liczne błędne koła, w jakie zdaje się być uwikłana działalność poznawcza. Niektóre są dobrze znane i wielokrotnie komentowane, inne mniej nagłośnione. Refleksja nad nimi prowadzi do konkluzji, że występują one raczej w mentalnej reprezentacji poznania niż w jego konkretnych aktach. A także, że niemożliwe jest racjonalne uprawomocnienie poznania jako całości. Można to uczynić jedynie odnośnie do jego poszczególnych fragmentów (z pominięciem najmniej zaawansowanych, na poły instynktownych).

Karol Milczarek

Alfred Mele – dwie ekwiwokacje w dyskusji o słabości woli**Słowa kluczowe:** *akrazja, A. Mele, pragnienie, racjonalność, słaba wola*

Artykuł stanowi omówienie dwóch ekwiwokacji istotnych dla analizy argumentacji Alfreda Melego w dyskusji o problemie słabości woli. Pierwsza, dotycząca pojęcia pragnienia (używanego albo w sensie ewaluacyjnym, albo motywacyjnym), pozwala amerykańskiemu filozofowi wykazać niepoprawność zarzutów wobec możliwości działania akratycznego. Druga, odnosząca się do pojęcia racjonalności (rozumianej albo jako opisywalność w kategoriach intencjonalnych, albo jako wewnętrzna spójność sprawcy), daje się zauważyć w samej argumentacji Melego. Ścisłe rozróżnienie obu dwuznaczności prowadzi do wniosku, że omawiana koncepcja nie jest podatna na zarzuty negujące możliwość działania ze słabej woli, ale też nie dostarcza wystarczających podstaw do uznania działań akratycznych za irracjonalne.

Stefan Konstańczak

Tadeusz Kroński – *enfant terrible* polskiej filozofii powojennej**Słowa kluczowe:** *historiozofia, L. Kołakowski, T. Kroński, marksizm, Cz. Miłosz, A. Schaff, stalinizm, Uniwersytet Warszawski*

Tadeusz Kroński w opracowaniach na temat polskiej filozofii współczesnej jest zazwyczaj traktowany jako reprezentant stalinowskiej ortodoksji w polskim marksizmie. Bez wątpienia nigdy nie zmienił swojego stanowiska filozoficznego, a ponadto w przeciwieństwie do większości polskich marksistów nie przeszedł na pozycje rewizjonistyczne. Zdaniem autora jest to jednak uproszczone postrzeganie dorobku naukowego oraz poglądów Krońskiego, gdyż jego wpływ na polską filozofię daleko wykraczał poza to, co Kroński opublikował. Jego powrót z emigracji wiązał się z włączeniem polskich filozofów do naukowych dyskusji toczonych wówczas na świecie. Kroński do 1953 r. był ewidentnym koniunkturalistą, który literalnie wykonywał powierzone mu zadania propagandowe, mimo że jego wiedza na temat marksizmu była znikoma. Przejście do pracy na stały etat w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego wyraźnie zmieniło jego postawę naukową. Pod wpływem jego osobowości znaleźli się w zasadzie wszyscy późniejsi polscy rewizjoniści. Niewątpliwym jest także jego wkład w formowanie się tzw. warszawskiej szkoły historyków idei.

J ę d r z e j S t a n i s ł a w e k

Nie komunizm, lecz populizm. Materializm historyczny: uzupełnienie i korekta

Słowa kluczowe: *biurokratura, eksperiat, głosowanie powszechne, K. Marks, materializm historyczny, nauka, państwo, populizm, rewolucja technologiczna, socjalproletariat*

Autor podejmuje zadanie unowocześnienia materializmu historycznego. Koryguje przy tym marksowską prognozę dziejową, zgodnie z którą po kapitalizmie nastąpi komunizm. Wedle autora w XIX wieku nauka po raz pierwszy w dziejach zaczęła oddziaływać na postęp techniczny. Efektem jest rewolucja technologiczna, która zmieniła sposób wytwarzania dóbr materialnych, a w konsekwencji całe życie społeczne. Postęp techniczny wytworzył nową, obecnie najbardziej wydajną ekonomicznie klasę: „eksperiuszy” (czyli specjalistów). Dominującym podmiotem w procesie produkcji staje się przy tym aparat państwa. Następstwem rozrostu funkcji ekonomicznych aparatu państwa jest pojawienie się „biurokratury” (klasy państwowych zarządców życia społecznego) oraz „socjalproletariatu” (klasy ludzi dotowanych przez państwo). Ze względu na fakt, że przejmowanie władzy przemocą zostało zastąpione przez wybory powszechne, rośnie wpływ polityczny socjalproletariatu. Autor definiuje populizm jako polityczny sojusz biurokratury i socjalproletariatu. Środki potrzebne na wsparcie finansowe socjalproletariatu aparat państwa zdobywa poprzez wyzysk ekonomiczny innych klas, przede wszystkim eksperiatu. Krok po kroku miejsce prognozowane w przyszłości przez marksizm zajmuje nie komunizm, lecz populizm.

A n d r z e j K r a w i e c

Sztuka i *arche* w refleksji fenomenologicznej

Słowa kluczowe: *„arche”, fenomenologia, M. Heidegger, E. Husserl, R. Ingarden, B. Skarga, W. Stróżewski, sztuka, źródło*

Greckie pojęcie *arche* od wieków pobudza do filozoficznego przemyślenia istoty źródła i źródowości. Na gruncie fenomenologicznie zorientowanej refleksji dwie najważniejsze odsłony tej problematyki to fenomenologia genetyczna Edmunda Husserla oraz – sięgająca wstecz do presokratyków – filozofia Martina Heideggera, którego rozprawa *Der Ursprung des Kunstwerkes* wprowadziła sztukę w obszar zapytywania o *arche*. Do tego obszaru przynależą także „jakości metafizyczne” – objawiające się w intencjonalnym, względnie numinotycznym, przedmiocie estetycznym – którym wyraz dawali

Roman Ingarden i Władysław Stróżewski. Celem niniejszego artykułu jest syntetyczne ujęcie tych różnych perspektyw fenomenologicznych, które łącznie wiodą do wyjawienia *archicznego* wymiaru sztuki.

Ł u k a s z K o w a l i k

Czy istnieją bogowie? Z filozofii mitu

Słowa kluczowe: *bogowie, filozofia, W. Juszczak, mitologia, W.F. Otto, J. Parandowski, T. Zieliński*

W związku z ukazaniem się po polsku przekładów książek niemieckiego historyka religii greckiej Waltera F. Otto (1874–1958) wyróżniam cztery podejścia filozoficzne do mitu i do postaci bogów mitologicznych: racjonalizm naturalistyczny, racjonalizm humanistyczny, irracjonalizm naturalistyczny i irracjonalizm humanistyczny. Przypominam projekt historyka sztuki Wiesława Juszczaka (1932–2021), aby poprzez wiarę w greckich bogów dotrzeć do absolutnego źródła metafizyki, oraz tezę polskiego filologa klasycznego Tadeusza Zielińskiego (1859–1944) o naturalnej zgodności religii greckiej i chrześcijaństwa.

Noty o Autorach

Jacek Bartyzel – prof. dr hab. w zakresie nauk społecznych, teatrolog, historyk idei, filozof polityki, publicysta; profesor zwyczajny na Wydziale Nauk o Polityce i Bezpieczeństwie Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Członek polskich i zagranicznych towarzystw naukowych, w tym Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu i Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II. Autor kilkunastu książek oraz kilkuset artykułów naukowych; ostatnio opublikował *Zboże polskiego myślenia* (2021).

Waldemar Czajkowski – dr hab., profesor Politechniki Śląskiej w Gliwicach. Napisał magisterium z matematyki, doktorat z filozofii (Uniwersytet Śląski), habilitację z filozofii (Uniwersytet Jagielloński). Obszary zainteresowań: filozofia społeczna, antropologia filozoficzna, metafizyka.

Piotr Dehnel – prof. dr hab., pracuje w Pomorskiej Szkole Wyższej w Starogardzie Gdańskim. Główny obszar zainteresowań: filozofia współczesna, szczególnie filozofia L. Wittgensteina. Ostatnio opublikował książkę *The Radical Method of the Middle Wittgenstein: In the Net of Language* (2022).

Anna Jedynak – prof. dr hab., pracuje w Zakładzie Logiki Wydziału Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się filozofią nauki i języka. Autorka kilku książek, m.in. *Empiryzm i znaczenie* (1998), *Ajdukiewicz* (2003), *Doświadczenie i język* (2007), *Odpowiedzialność w globalnej wiosce* (2008), oraz licznych artykułów, m.in. *Contemporary Western Concepts – a Step toward Eastern Mentality* (2014).

Stefan Konstańczak – prof. dr hab., pracuje w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego. Zainteresowania badawcze: historia filozofii i etyki polskiej oraz bioetyka. Autor i współautor 10 książek z etyki oraz historii polskiej filozofii.

Łukasz Kowalik – dr, sekretarz redakcji „Przeglądu Filozoficznego – Nowej Serii”. Autor rozprawy doktorskiej *Analiza i konstrukcja pojęcia wyobraźni* (niepublikowane).

Andrzej Krawiec – doktor w dyscyplinie filozofia (2023), doktor w dyscyplinie sztuk muzycznych (2014), pracuje jako adiunkt w Akademii Muzycznej im. Krzysztofa Pendereckiego w Krakowie. Zajmuje się sztuką, estetyką, fenomenologią i hermeneutyką. Jest członkiem Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego, Polskiego Towarzystwa Estetycznego, The British Society of Aesthetics, The European Society for Aesthetics, The Nordic Society for Phenomenology. Publikował m.in. w „The British Journal of Aesthetics” (2024), „Rocznikach Filozoficznych” (2023), „Analizie i Egzystencji” (2023), „The Polish Journal of Aesthetics” (2022), „Ruchu Filozoficznym” (2021), „Przeglądzie Filozoficznym – Nowej Serii” (2020).

Karol Milczarek – absolwent studiów filozoficznych na Uniwersytecie Warszawskim, od 2023 roku doktorant w Szkole Doktorskiej Nauk Humanistycznych UW. Publikował m.in. w „Edukacji Filozoficznej”. Interesuje się przede wszystkim analityczną filozofią działania oraz metafizyką.

Jędrzej Stanisławek – dr, emerytowany adiunkt Politechniki Warszawskiej, absolwent matematyki (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie) i filozofii (Uniwersytet Warszawski). Wykładowca filozofii, logiki oraz matematyki; niegdyś wieloletni uczestnik seminariów prof. Bogusława Wolniewicza. Autor wielu artykułów („Edukacja Filozoficzna”, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”), kilku książek, m.in. *Podstawy statystyki* (2010), *Filozofia dla uczniów* (2023), a także zbiorów piosenek i melodii na fortepian.