

Analiza & Egzystencja

czasopismo filozoficzne

AiE!V

16

2011

SZCZECIN 2011

Rada Redakcyjna – Arianna Betti (Vrije Universiteit Amsterdam, Holandia), Piotr Bołtuć (University of Illinois, Springfield, USA), Andrzej Bronk (Katolicki Uniwersytet Lubelski), Arkadiusz Chrudzinski (Uniwersytet Szczeciński/Universität Salzburg, Austria), Józef Dębowski (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn), Adam Drozdek (Duquesne University, Pittsburgh, USA), Stanisław Judycki (Uniwersytet Gdański), Josef Moural (Univerzita Jana Evangelisty Purkyně, Ústí nad Labem, Czechy), Zbysław Muszyński (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin), Robert Piłat (Polska Akademia Nauk, Warszawa), Roger Pouivet (Nancy-Université, Francja), Alexander Pruss (Baylor University, Texas, USA), Andrzej Przyłębski (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), Włodek Rabinowicz (Lund University, Szwecja), John Skorupski (St Andrews University, Wielka Brytania), Marek Szulakiewicz (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń), Ryszard Wiśniewski (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń), Urszula Żegleń (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń)

Redaktor naczelna – Renata Ziemińska (Uniwersytet Szczeciński)

Redaktorzy tematyczni

Filozofia religii – Tadeusz Gadacz (Uniwersytet Pedagogiczny, Kraków)

Pragmatyzm – Piotr Gutowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski)

Filozofia umysłu – Andrzej Klawiter (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań)

Metafizyka – Dariusz Łukasiewicz (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz)

Filozofia języka – Jerzy Szymura (Uniwersytet Jagielloński)

Etyka – Mirosław Rutkowski (Uniwersytet Szczeciński)

Filozofia analityczna – Tadeusz Szubka (Uniwersytet Szczeciński),

Jerzy Szymura (Uniwersytet Jagielloński)

Historia filozofii – Ireneusz Ziemiński (Uniwersytet Szczeciński)

Filozofia polska – Piotr Ziemiński (Uniwersytet Warszawski)

Sekretarze redakcji – Katarzyna Szymańska, Justyna Wodzik

Recenzenci współpracujący (2011) – Jaromir Brejdek (Uniwersytet Szczeciński), Aleksandra Derra (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń), Anna Głąb (Katolicki Uniwersytet Lubelski), Mariusz Grygianiec (Uniwersytet Warszawski), Adam Grobler (Uniwersytet Opolski), Katarzyna Gurezyńska-Sady (Uniwersytet Pedagogiczny, Kraków), Ryszard Kleszcz (Uniwersytet Łódzki), Krzysztof Kosior (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin), Małgorzata Kowalska (Uniwersytet w Białymstoku), Dariusz Kubok (Uniwersytet Śląski), Jerzy Kuliniak (Uniwersytet Wrocławski), Marek Maciejczak (Politechnika Warszawska), Artur Pacewicz (Uniwersytet Wrocławski), Ewa Pajewska (Uniwersytet Szczeciński), Robert Poczobut (Uniwersytet w Białymstoku), Maciej Witek (Uniwersytet Szczeciński), Jacek Wojtysiak (Katolicki Uniwersytet Lubelski), Magdalena Żardecka-Nowak (Uniwersytet Rzeszowski)

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

Wersja papierowa jest wersją podstawową

Elektroniczna wersja czasopisma jest dostępna na stronie: www.us.szcz.pl/egzystencja. Czasopismo jest indeksowane w bazie CEJSH (The Central European Journal of Social Sciences and Humanities) i w trakcie aplikacji do bazy DOAJ (Directory of Open Access Journals)

Redaktor Wydawnictwa – Jadwiga Hadrys

Korektor – Małgorzata Szczęsna

Skład komputerowy – Wiesława Mazurkiewicz

Projekt okładki – Michał Starczewski

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2011

ISSN 1734-9923

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Wydanie I. Ark. wyd. 7,5. Ark. druk. 8,7. Format A5. Nakład 30 egz.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Paweł Gładziejewski, <i>Świadomość fenomenalna a problem intencjonalności. O intencjonalności fenomenalnej</i>	5
Katarzyna Szymańska, <i>Czy hipoteza Wielkiej Iluzji jest problemem dla teorii percepcji?</i>	27
Daria Schetz, <i>Hipotonia ortostatyczna i zespół zamknięcia a fizjologia świadomości</i>	41
Joanna Zegzuła-Nowak, <i>Postulat jasności w polemikach metafizycznych Kazimierza Twardowskiego</i>	51
Dominika Boroń, <i>Wybór obiektywnej niepewności jako postawa filozofii egzystencji. Søren Kierkegaard i Odo Marquard</i>	75
Justyna Wodzik, <i>Krótką historia macierzyństwa w ujęciu feministycznym</i>	91

RECENZJA I POLEMIKA

Ireneusz Ziemiński, <i>Summa filozofii chrześcijańskiej. Rec. z: Stanisław Judycki, Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2010</i>	105
Stanisław Judycki, <i>Bóg i inne osoby – odpowiedź na zarzuty Ireneusza Ziemińskiego</i>	123

CONTENTS

ARTICLES

- Paweł Gładziejewski, *Phenomenal Consciousness and the Problem of Intentionality. About Phenomenal Intentionality* 5
- Katarzyna Szymańska, *Is the Hypothesis of Grand Illusion a Problem for Theory of Perception?* 27
- Daria Schetz, *Orthostatic Hypotomy, the Lock on Syndrome, and the Physiology of Consciousness* 41
- Joanna Zegzuła-Nowak, *Postulate of Philosophical Clarity in Kazimierz Twardowski's Polemics* 51
- Dominika Boroń, *Choosing Objective Uncertainty as an Attitude of Existential Philosophy. Søren Kierkegaard and Odo Marquard* 75
- Justyna Wodzik, *Brief History of Motherhood in Feminist Point of View* 91

REVIEW AND ANSWER

- Ireneusz Ziemiński, *Summa of Christian Philosophy. Review of: Stanisław Judycki, Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej, Poznań 2010*..... 105
- Stanisław Judycki, *God and Other Persons – The Answer to Objections by Ireneusz Ziemiński*..... 123

PAWEŁ GŁADZIEJEWSKI*

ŚWIADOMOŚĆ FENOMENALNA A PROBLEM INTENCJONALNOŚCI O INTENCJONALNOŚCI FENOMENALNEJ

Słowa kluczowe: fenomenalny eksternalizm, intencjonalność, intencjonalność fenomenalna, qualia, reprezentacja, świadomość fenomenalna, treść umysłowa
Keywords: phenomenal externalism, intentionality, phenomenal intentionality, qualia, representation, phenomenal consciousness, mental content

Wstęp

Intencjonalność oraz świadomość fenomenalna to prawdopodobnie najbardziej zasadnicze, wręcz definicyjne własności umysłu. Można zaryzykować tezę, że własności te wyznaczają zarazem dwa spośród najczęściej dyskutowanych problemów we współczesnej analitycznej filozofii umysłu. Obydwa – to jest odpowiednio problem reprezentacji albo treści mentalnej

* Paweł Gładziejewski – doktorant w Zakładzie Teorii Poznania i Metodologii Nauk, Instytut Filozofii, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu (promotor: prof. U. Żegleń). Publikacje w „Philosophical Psychology” oraz „ICF Diametros”. Zainteresowania naukowe: filozofia umysłu i epistemologia (*mindreading*, problem innych umysłów, reprezentacje umysłowe, świadomość fenomenalna, wyjaśnianie w naukach kognitywnych), nauki kognitywne (teorie pojęć, psychologia ewolucyjna, poznanie ucieleśnione). E-mail: pawel_gla@o2.pl.

oraz problem świadomości fenomenalnej albo *qualiów* – doczekały się obszernych filozoficznych analiz, czemu towarzyszyło wypracowywanie całych aparatów pojęciowych służących ściślejszej eksplikacji oraz rozwiązywaniu tych zagadnień. Co jednak ciekawe, świadomość fenomenalna oraz intencjonalność są często – *implicite* bądź *explicite* – traktowane jako eksplanacyjnie i/lub metafizycznie niezależne od siebie. W wielu znaczących pracach czyni się założenie, że możliwe jest stworzenie naturalistycznej teorii reprezentacji mentalnej, zupełnie abstrahując od problemu świadomości fenomenalnej (por. np. Fodor 2001)¹. Z drugiej strony, pojawiły się stanowiska utożsamiające jakościowy aspekt doświadczenia świadomego z „mentalną farbą”, ujmujące świadomość fenomenalną jako w swojej istocie pozbawioną własności reprezentacyjnych (Block 1995, 2003). Alternatywnie, tzw. teorie reprezentacjonistyczne traktują pojęcia reprezentacji oraz treści mentalnej jako eksplanacyjnie pierwotne względem świadomości fenomenalnej, czyniąc je punktem wyjścia w projekcie tworzenia naturalistycznej teorii świadomości. W niniejszych rozważaniach chcę – w oparciu o propozycje G. Grahama, T. Horgana, U. Kriegela, J. Tiensona i B. Loara – zaproponować oraz uzasadnić alternatywną wobec tego rodzaju stanowisk teorię, pozwalającą na uznanie ścisłego powiązania intencjonalności oraz świadomości fenomenalnej, ale bez reprezentacjonistycznej redukcji jakościowego (fenomenalnego) charakteru świadomego doświadczenia. Mam zamiar bronić tezy o istnieniu intencjonalności fenomenalnej, tzn. twierdzenia, że zawartość intencjonalna (treść) świadomych fenomenalnie stanów jest konstytuowana przez fenomenalny charakter tych stanów, tj. przez to, „jak to jest” posiadać te stany z perspektywy ich posiadacza. Treść tego rodzaju intencjonalnych stanów jest – co odróżnia bronione tu stanowisko od tzw. fenomenalnego eksternalizmu – wąska, tzn. superwenuje lokalnie na wewnętrznych własnościach systemu poznawczego. Wreszcie, chcę pokazać, że tego rodzaju teorię można pogodzić z osiągnięciami eksternalistycznych teorii treści mentalnej.

¹ Przywołaną wyżej pracę Fodor poświęca w całości problemowi intencjonalności. Jednocześnie o problemie świadomości wspomina jedynie w ramach dygresji, i to w celu zdystansowania się do niego: „*Tak naprawdę*, najważniejszym faktem [dotyczącym umysłu – przyp. P.G.] jest to, że stany umysłów są często świadome. Na ten temat, zarówno tu, jak i w innych publikacjach, konsekwentnie powstrzymuję się od wypowiedzi. O czym nie można mówić...” (Fodor 2001, s. 20).

1. Fenomenalny eksternalizm i jego problemy

Pozytywny wykład koncepcji intencjonalności fenomenalnej² warto poprzeździć doprecyzowaniem ustaleń poczynionych we wstępie. Wspomniałem, że choć zagadnienia intencjonalności i świadomości fenomenalnej są na ogół przez filozofów umysłów traktowane jako odrębne, to wyróżnić możemy jedno stanowisko wyłamujące się z tego trendu. Chodzi o tzw. reprezentacjonistyczną teorię świadomości fenomenalnej (reprezentacjonizm dotyczący świadomości). Choć obie teorie zasadniczo różnią się od siebie, koncepcja IF dzieli z reprezentacjonizmem pewne tezy. Przedstawienie reprezentacjonizmu może stanowić dobre tło teoretyczne, na którym lepiej widoczne będą dystynktywne cechy koncepcji IF.

Należy najpierw zaznaczyć, że sam reprezentacjonizm rozumiany może być słabiej i mocniej (por. Lycan 2006). W wersji słabej sprowadza się on do tezy głoszącej, że stany świadome fenomenalnie mają własności reprezentacyjne, tzn. są jednocześnie stanami reprezentacyjnymi. Fenomenalnie świadome doświadczenie czerwonego jabłka leżącego na stole reprezentuje treść „czerwone jabłko leży na stole”. Takie szerokie sformułowanie reprezentacjonizmu obejmuje sobą – co stanie się jasne w dalszej części pracy – również teorię IF, nie pozwalając tym samym na ujęcie reprezentacjonizmu jako *alternatywy* dla tej teorii. Na tym etapie rozważań mowa jest więc o reprezentacjonizmie w wersji węższej. W tej odmianie stanowisko to jest pewnego rodzaju redukcijną i naturalistyczną teorią świadomości fenomenalnej (por. jako przykłady Dretske 2004; Tye 2000). Teoria ta jest jednocześnie redukcyjna (względem świadomości fenomenalnej) i naturalistyczna, ponieważ: (1) utożsamia stany świadome fenomenalnie ze stanami

² Intencjonalność fenomenalną oznaczam dalej skrótem „IF”, zaś intencjonalne fenomenalnie stany skrótem „IF-stany”. Sformułowania „teoria IF” używam dalej w sensie nietechnicznym, zamiennie ze sformułowaniem „koncepcja IF”. Kriegel proponuje rozumieć teorię/koncepcję IF jako „program badawczy”, rozumiany na dwa sposoby: jako (a) prototeoria, tj. zbiór idei, które mogą zostać pełnoprawną teorią, ale jeszcze nie są jeszcze odpowiednio dojrzałe i „spoiste” (koncepcję IF można, zdaniem Kriegela, uznać za tak rozumiany program badawczy już teraz) oraz jako (b) (quasi-)paradygmat, czyli ogólna rama pojęciowa służąca badaniu pewnej klasy zjawisk, w ramach której sformułować można kilka odrębnych, ale dzielących ze sobą pewną część wspólną teorii (autorzy chcą dopiero uczynić teorię IF „programem badawczym” w tym znaczeniu (Kriegel, w druku).

reprezentacyjnymi określonego typu oraz (2) zakłada eksternalistyczną teorię treści mentalnej i postuluje, że stany fenomenalne reprezentują swoje treści dzięki określonego typu *naturalnej relacji* pomiędzy podmiotem (systemem poznawczym) a jego środowiskiem, przy czym (3) zrozumienie natury tej relacji nie wymaga już odwołania się do kategorii związanych ze świadomością fenomenalną (*qualia*, „doświadczenie”, „fenomenalny charakter” itd.). Jako czynnik motywujący tego rodzaju rozwiązanie problemu świadomości wskazuje się często fakt, że doświadczenia fenomenalnie świadome są „transparentne” (Harman 1990). Kiedy obserwujemy czerwone jabłko i zwracamy się introspekcyjnie ku *quale* czerwoności, tym, na co natrafiamy, nie jest jakaś „mentalna farba”, lecz zawsze *własności reprezentowanych przedmiotów* – np. czerwoność jako własność jabłka. Skupiając się introspekcyjnie na doświadczeniu czerwoności, zawsze natrafiamy na czerwoność jako kolor pewnego przedmiotu. Tym samym, *qualia* całkiem dosłownie „nie są w głowie”, lecz są – powtórzmy – własnościami reprezentowanych przedmiotów. Świadome fenomenalnie stany to po prostu stany reprezentujące tego rodzaju własności, dokładniej – reprezentujące je w pewien odpowiedni sposób. Podsumowując, reprezentacjonizm w swojej węższej wersji wychodzi więc od znaturalizowanej, eksternalistycznej teorii intencjonalności i czyni ją eksplanansem świadomości fenomenalnej. Stanowisko to można zatem też nazwać fenomenalnym eksternalizmem (Dretske 2004). Mówiąc o reprezentacjonizmie w sensie węższym, mam więc na myśli fenomenalny eksternalizm.

Należy pamiętać, że tak ogólnie scharakteryzowany fenomenalny eksternalizm wyznacza dopiero wstępne twierdzenia, które w dojrzałej i kompletnej wersji tej teorii muszą zostać uzupełnione. Eksternalistyczne i znaturalizowane potraktowanie reprezentacyjnej natury świadomości oznacza jedynie przyjęcie twierdzenia, że treść reprezentacyjna świadomości jest determinowana przez naturalne relacje, w jakie system poznawczy wchodzi ze środowiskiem zewnętrznym. Otwarte pozostaje to, o jakiego rodzaju relacje tu chodzi: np. mogą one być opisywane w kategoriach teleosemantyki albo asymetrycznych zależności kauzalno-nomologicznych. Zwolennik fenomenalnego eksternalizmu może też wskazywać kolejne warunki, jakie spełniać musi dowolny stan reprezentacyjny, by był on fenomenalnie świadomy. Michael Tye w swojej teorii PANIC (skrót od *Poised Abstract Nonconceptual Intentional Content*) twierdzi np., że treść stanu tego rodzaju musi być: niepojęciowa (stan fenomenalnie świadomy może reprezentować

takie własności czy przedmioty, że podmiot nie dysponuje ich pojęciami), „abstrakcyjna” (posiadanie tej treści przez dany stan fenomenalny nie zależy od istnienia w świecie konkretnych przedmiotów) oraz musi posiadać dyspozycje do wpływania na przekonania i pragnienia podmiotu.

Fenomenalny eksternalizm wydaje się *prima facie* posiadać duże zalety jako teoria świadomości fenomenalnej. Z jednej strony, opiera się ona na introspekcyjnie wiarygodnej tezie o reprezentacyjnej naturze świadomego doświadczenia. Z drugiej strony, czyni tę tezę punktem wyjścia w programie „naturalizacji” świadomości fenomenalnej, korzystając z ustaleń eksternalizmu dotyczącego treści mentalnej. Mimo tych zalet przeciwko fenomenalnemu eksternalizmowi można wysunąć wiele argumentów. Oto niektóre z nich:

- i. Przykłady różnego rodzaju iluzji oraz halucynacji pokazują, że jesteśmy w stanie reprezentować (świadomie) przedmioty czy własności, które nie istnieją w świecie. Niekontrowersyjne wydaje się też twierdzenie, że nie jest możliwe wchodzenie w relacje (np. przyczynowe) z nieistniejącymi przedmiotami czy własnościami. Jeśli tak, fenomenalny eksternalista napotyka problem wynikający z faktu, że nie można jednocześnie akceptować tych trzech tez: (a) „Ludzie potrafią reprezentować obiekty i własności, które nie istnieją w świecie zewnętrznym”; (b) „Ludzie nie mogą wchodzić w relacje z obiektami i własnościami, które nie istnieją w świecie zewnętrznym”; (c) „Reprezentowanie czegoś jest konstytutywnie zależne od wchodzenia w relacje z tym, co się reprezentuje”. Zwolennik fenomenalnego eksternalizmu powinien odrzucić co najmniej jedną z nich, co oznacza albo zaprzeczenie intuicyjnie bardzo wiarygodnym tezom (a, b), albo tezie stojącej u podstaw własnej – eksternalistycznej – teorii treści mentalnej (c). Z drugiej strony, może on też postulować, że reprezentując obiekty lub własności nieistniejące, tak naprawdę wchodzimy w pewnego rodzaju relacje z przedmiotami „czysto intencjonalnymi”. Jest to jednak stanowisko problematyczne dla każdej teorii aspirującej do miana teorii *naturalistycznej* (Kriegel 2007; Loar 2002).
- ii. Powodzenie fenomenalnego reprezentacjonizmu zależne jest od prawdziwości tezy, że o dowolnym stanie fenomenalnie świadomym możemy powiedzieć, że ma on własności reprezentacyjne oraz że własności te „wyczerpują” (*exhaust*) jego fenomenalny charakter.

Tymczasem wydaje się, że istnieją pewne typy doświadczeń fenomenalnie świadomych, które albo w ogóle nie reprezentują niczego, albo przynajmniej ich charakter fenomenalny wykracza poza ich treść reprezentacyjną. Jako przykłady wymienia się doświadczenie bólu albo nastroje (np. melancholię) (Block 2003).

- iii. Przeciw fenomenalnemu eksternalizmowi świadczyć mogą eksperymenty myślowe, głównie różne wariacje argumentu z „odwróconego spektrum”. W wersji zaproponowanej przez Blocka (Block 1990) mamy wyobrazić sobie osobę, która zostaje nieświadomie przeniesiona na bliźniaczą Ziemię – miejsce, gdzie kolory przedmiotów uległy systematycznemu „odwróceniu” (cytryny są zielone, trawa żółta itd.). Jednocześnie osoba ta podlega w czasie podróży operacji, która dostosowuje działanie jej układu wzrokowego tak, że percypuje ona kolory na bliźniaczej Ziemi w dokładnie ten sam sposób, jak na swojej rodzimej planecie. Po obudzeniu się na bliźniaczej Ziemi osoba taka nie zauważy zatem żadnej zmiany kolorów w swoim środowisku. Tym samym, zmianom w środowisku, a w związku z tym systematycznej zmianie szerokich (eksternalistycznych) treści stanów percepcyjnych przeniesionej osoby nie towarzyszy żadna zmiana w fenomenalnym doświadczeniu kolorów (Block 1990).
- iv. Zwolennicy fenomenalnego eksternalizmu dopuszczają możliwość istnienia *nieświadomych* stanów posiadających treść reprezentacyjną. Co więcej, można twierdzić, że jeśli jakaś treść może być reprezentowana świadomie, to może być ona reprezentowana nieświadomie. Jeśli tak, to zwolennik fenomenalnego eksternalizmu powinien podać dodatkowe warunki, jakie musi spełniać stan reprezentacyjny, jeśli ma być fenomenalnie świadomy (por. opisana wyżej teoria PANIC). W praktyce sprowadza się to jednak często do wskazania pewnych dystynktywnych własności *funkcjonalnych* pewnej klasy stanów reprezentacyjnych, które to własności czynią te stany świadomymi fenomenalnie. Tym samym fenomenalny eksternalizm okazuje się nie być w ogóle autonomiczną teorią świadomości, co raczej zawołowanym funkcjonalizmem (Chalmers 2004; Kriegel 2002).

Lista ta z pewnością nie wyczerpuje wszystkich możliwych zarzutów, jakie postawić można fenomenalnemu eksternalizmowi. Jednocześnie trzeba

zaznaczyć, że przedstawione wyżej argumenty nie pozostały bez odzewu ze strony zwolenników tej teorii (por. Lycan 2006). Całkowicie konkluzywne odrzucenie redukcyjnego reprezentacjonizmu nie jest tu jednak możliwe ze względów objętościowych. Mimo to powyższe ustalenia wystarczą do tego, by wzbudzić podejrzenie, że ilość „anomalii”, na jakie natrafia on jako teoria filozoficzna, przekracza pewien krytyczny, dyskredytujący poziom. Czy odrzucenie fenomenalnego eksternalizmu oznacza również porzucenie idei, że między intencjonalnością a świadomością intencjonalną istnieje jakiś – istotny z perspektywy filozofa umysłu – związek? Nie, o ile możliwe jest alternatywne ujęcie natury tego związku, takie, które nie rodzi wymienionych wyżej problemów. Proponuję, by za taką teoretyczną alternatywę uznać można właśnie teorię IF, stanowiącą rodzaj *nieredukcyjnego* reprezentacjonizmu.

2. Intencjonalność fenomenalna i nieredukcyjny reprezentacjonizm

Pierwszym i centralnym dla teorii IF twierdzeniem, którego chcę tu bronić, jest następująca teza:

T1: Wśród ogółu zjawisk mentalnych istnieje coś takiego jak intencjonalność fenomenalna, tj. istnieją takie świadome fenomenalnie stany intencjonalne, których treść jest konstytutywnie określana (determinowana) przez ich fenomenalny charakter.

Dla celów eksplikacyjnych można wydzielić w T1 dwa komponenty. Po pierwsze, stwierdza ona po prostu, że co najmniej pewna część naszych świadomych fenomenalnie stanów ma charakter intencjonalny³, tzn. cechuje je „bycie o czymś”, odnoszenie się do czegoś, posiadanie treści reprezen-

³ Co warte podkreślenia, teoria IF nie implikuje z konieczności twierdzenia, że dla dowolnego stanu fenomenalnie świadomego stan ten jest intencjonalny (jest IF-stanem). Jest ona rzecz jasna spójna z tym stanowiskiem, ale można jej też bronić, utrzymując jednocześnie, że nie wszystkie świadome fenomenalnie stany (takie jak ból czy poczucie melancholii) są IF-stanami. Odwrotnie jest w przypadku fenomenalnego eksternalizmu: jeśli ma on stanowić redukcyjną teorię świadomości, to jego zwolennik musi twierdzić, że własności reprezentacyjne *dowolnego* stanu fenomenalnie świadomego wyczerpują jego charakter fenomenalny.

tacyjnej. Po drugie, twierdzenie o istnieniu IF oznacza również, że intencjonalność dowolnego IF-stanu jest nieodróżnialna od jego jakościowego, fenomenalnego charakteru. Inaczej mówiąc, fenomenalny charakter, tj. to, jak to jest być w dowolnym IF-stanie, wyznacza lub konstytuuje intencjonalną (reprezentacyjną) treść tego stanu⁴. Na przykład, fenomenalny charakter dowolnego doświadczenia wizualnego⁵ determinuje intencjonalną treść tego doświadczenia.

Tak jak można wyróżnić w T1 dwa komponenty, tak obrona tej tezy będzie składać się odpowiednio z dwóch kroków. Pierwszy zbliży teorię IF do tzw. reprezentacjonizmu dotyczącego świadomości, drugi jednak zdecydowanie ją od tej koncepcji odróżni.

Pierwszy krok w argumentacji przypomina początek argumentacji za fenomenalnym eksternalizmem. Otóż introspekcyjnie niekontrowersyjne jest stwierdzenie, że co najmniej część spośród świadomych fenomenal-

⁴ David Chalmers (2004) ujmuje tę tezę mocniej i bardziej technicznie, stwierdzając, że własności reprezentacyjne IF-stanów są identyczne z ich własnościami fenomenalnymi.

⁵ Chociaż w artykule mowa jest o stanach percepcyjnych oraz ich treściach, nie twierdę, że zakres stosowalności pojęcia „IF” z konieczności zawęża się do stanów tego typu. Można twierdzić, że dystynktywny fenomenalny charakter posiadają nie tylko doświadczenia percepcyjne w różnych modalnościach zmysłowych, ale i postawy propozycjonalne, takie jak przekonania, pragnienia, intencje itp. (por. Goldman 1993; Pitt 2004; Strawson 2005). Niektórzy zwolennicy IF twierdzą, że także takie *stricte* poznawcze (niepercepcyjne) stany mentalne (1) mogą być świadome fenomenalnie, (2) są IF-stanami. Często przyjmowaną strategią argumentacji za tą tezą jest odwołanie się do świadectw pierwszoosobowych (Bayne 2011; Pitt 2004; Strawson 2005). Weźmy pod uwagę sytuację, w której dwie osoby słuchają komunikatu wypowiedzianego w jakimś języku etnicznym, np. francuskim (por. Strawson 2005). Jedna z nich zna francuski doskonale i rozumie komunikat w całości, druga zaś nie zna w tym języku ani słowa i jedyne, co słyszy, to pozbawione sensu dźwięki. Doświadczenie fenomenalne tych osób bez wątpienia się różni. Na czym jednak polega ta różnica? Na poziomie czysto zmysłowym obie osoby słyszą dokładnie ten sam strumień dźwięków. Zasadny wydaje się postulat, że tym, co towarzyszy doświadczeniu osoby znającej język francuski jest swego rodzaju „doświadczenie rozumienia” (*understanding experience*), które nie może być zredukowane do doświadczenia zmysłowego albo czysto percepcyjnego (to dzieli ona przecież z osobą języka francuskiego nieznającą). Przykład ten ma pokazywać, że na poziomie opisu doświadczenia oprócz „fenomenologii zmysłowej” („percepcyjnej”) możemy też bardzo wyraźnie wyróżnić „fenomenologię poznawczą” albo „fenomenologię myślenia”. Co więcej, właśnie ten aspekt *fenomenalnego charakteru* określonych postaw propozycjonalnych miałby konstytutywnie wyznaczać ich treść.

nie stanów mentalnych ma intencjonalny charakter, tzn. charakteryzuje je „bycie o czymś”, posiadanie pewnej treści. Na przykład, doświadczenie wizualne wnętrza wypełnionej przez słuchaczy sali wykładowej zapoznaje podmiot z posiadającymi określone własności przedmiotami, pozostającymi ze sobą w pewnych – określonych przez egocentryczny punkt odniesienia, wyznaczany przez położenie i motoryczne możliwości doświadczanego ciała – relacjach przestrzennych, przy czym niektóre spośród tych przedmiotów jawią się jako specyficzne: ożywione i posiadające własne umysły. Innym sposobem ujęcia tej samej idei jest stwierdzenie, że przynajmniej o niektórych stanach świadomych możemy powiedzieć, że sprawiają one, iż możemy podnieść pytanie o to, czy ich posiadacz trafnie czy poprawnie reprezentuje świat (Siewert 1999). Innymi słowy, co najmniej niektóre fenomenalnie świadome stany mają pewne *warunki poprawności*. Moje doświadczenie sali wykładowej wypełnionej słuchaczami jest poprawne (trafne, werydyczne), jeśli przede mną znajduje się sala wypełniona w pewien określony sposób słuchaczami.

Choć powyższe twierdzenie stanowi punkt wyjścia w argumentacji za prawdziwością T1, to z pewnością nie jest ono wystarczające. Teza o intencjonalnej naturze świadomego doświadczenia może równie dobrze służyć jako przesłanka dla teorii IF, jak i fenomenalnego eksternalizmu. Tu jednak drogi obu teorii się rozchodzą. Fenomenalny eksternalizm to redukcyjna teoria świadomości. Teoria IF jest nieredukcyjna, w tym sensie, że opiera się na twierdzeniu o relacji pomiędzy świadomością fenomenalną a intencjonalnością, nie czyniąc jednak tej tezy punktem wyjścia dla *wyjaśnienia* świadomości. U podstaw koncepcji IF leży teza, że fenomenalny charakter (niektórych) stanów fenomenalnie świadomych konstituuje czy determinuje treść tych stanów. Intencjonalność – posiadanie pewnej treści – jest tu cechą pewnych stanów świadomych przysługującą im dzięki temu, że posiadają *określony fenomenalny charakter*. Bardziej technicznie, dwie istoty stanowiące swoje duplikaty fenomenalne będą też stanowiły swoje duplikaty pod względem reprezentacyjnej treści ich stanów fenomenalnych. Różnica w stosunku do fenomenalnego eksternalizmu polega tu na tym, że stwierdzeniu relacji konstytucji lub identityczności pomiędzy własnościami fenomenalnymi a reprezentacyjnymi nie towarzyszy (1) przyjęcie jakiegś teorii intencjonalności (reprezentacji) nieodwołującej się do własności fenomenalnych ani (2) uczynienie teorii intencjonalności eksplananssem świadomości fenomenalnej. Jest dokładnie na odwrót: stany świadome re-

prezentują swoje treści *dzięki temu*, że posiadają taki a nie inny fenomenalny charakter. Akceptacja teorii IF oznacza akceptację stwierdzenia, że intencjonalność – nakierowanie na coś – stanowi pewnego rodzaju *quale*, i to *quale* konstytutywne dla treści danego IF-stanu. W tym sensie teoria IF może być nazwana nieredukcyjnym reprezentacjonizmem (Chalmers 2004).

Powstaje tu jednak pytanie, dlaczego – jeśli obrać za punkt wyjścia wspomniane wcześniej stwierdzenie transparentności doświadczenia świadomego – teorię IF mamy uznać za bardziej adekwatną od jej redukcyjnej „konkurentki”? Warto powołać się tu na przedstawiony przez Briana Loara, zwolennika koncepcji IF, eksperyment myślowy (Loar 2002, 2003). Najogólniej mówiąc, Loar pokazuje w nim możliwość występowania takich IF-stanów, których istnienie jest z punktu widzenia fenomenalnego eksternalizmu co najmniej niezrozumiałe, ale jak najbardziej spójne z teorią IF. Loar każe wyobrazić sobie eksperyment psychologiczny, w którym badanemu pokazuje się po kolei kilka cytryn, tak że doświadcza on serii następujących po sobie percepcji o treści w rodzaju „ta cytryna leży przede mną”. Każda obserwacja zachodzi w tych samych warunkach (przy takim samym oświetleniu, odległości od obserwowanego przedmiotu itd.), a obserwowane kolejno cytryny są do siebie na tyle podobne, że kolejne percepcje są od siebie nieodróżnialne z pierwszoosobowej perspektywy. Po zakończeniu badania eksperymentator wyjawia jednak badanemu, że połowa z kolejnych percepcji miała charakter iluzyjny – co druga percepcja była wywoływana przez eksperymentatora wyrafinowaną halucynacją. Loar pyta, jak w świetle fenomenalnego eksternalizmu wytłumaczyć fenomenalne podobieństwo doświadczeń werydycznych i iluzyjnych? Problematyczne i niewiarygodne jest odwołanie się do „czysto intencjonalnych” obiektów-cytryn, które miałyby być dane podmiotowi w trakcie doświadczeń halucynacyjnych: dość oczywiste jest stwierdzenie, że percepcje badanego po prostu *do niczego się nie odnosiły*, nie posiadały *żadnego* przedmiotu. Ponadto badany reprezentował cytryny-iluzje jako konkretne indywidua (stąd użycie powyżej wyrażenia okazjonalnego „ta” przy charakterystyce treści odpowiednich percepcji). Nie da się więc zachodzenia halucynacji wyjaśnić poprzez stwierdzenie, że badany reprezentował cytryny-iluzje jako nic więcej niż kompleksy własności, przy czym sama reprezentacja własności byłaby możliwa dzięki aktywacji struktur neuronalnych o odpowiednich *informacyjnych* własnościach (reprezentujących żółtość, okrągłość itd.). Skoro tak, fenomenalne podobieństwo odpowiednich werydycznych i iluzyjnych percepcji należy wyjaśnić nie tyle

poprzez wskazanie wspólnego im *przedmiotu*, ile poprzez podobieństwo *samych stanów*. Wydaje się, że dowolnym dwóm, werydycznym i iluzyjnym, nieodróżnialnym od siebie percepcjom wspólne jest występowanie takiego samego pod względem *fenomenalnym* stanu świadomego, przy czym do jakościowego uposażenia tego stanu przynależy w sposób istotny intencjonalność, rozumiana jako charakteryzujące ten stan „nakierowanie” na coś. Uznanie intencjonalności za pewną fenomenalną własność stanu świadomego oznacza tu uznanie, że dany IF-stan posiada taką a nie inną treść („ta cytryna leży przede mną”) właśnie w wyniku posiadania pewnego, ściśle określonego charakteru fenomenalnego.

Strukturę rozumowania przedstawioną w opisanym powyżej eksperymencie myślowym uważa Loar za egzemplifikację ogólniejszego zabiegu myślowego, stanowiącego uniwersalną metodę identyfikowania IF-stanów (Loar 2003). Wedle tego autora, oprócz „refleksji transparentnej”, na której poprzestaje fenomenalny eksternalista, do analizy dowolnego stanu świadomego fenomenalnie możemy zastosować też „refleksję pośrednią” (*oblique reflection*). Refleksja transparentna to po prostu opisane powyżej stwierdzenie transparentnego charakteru doświadczenia świadomego: jej struktura opisywana jest przez zdania w rodzaju „To doświadczenie *dotyczy tego obiektu/tej własności...*”. Refleksja pośrednia to refleksja transparentna, której towarzyszy dodatkowo świadomość, że obiekt danego IF-stanu nie musi wcale istnieć realnie. Jeszcze inaczej rzecz ujmując, Loar opisuje tego rodzaju aktywność jako skupienie się na pewnym doświadczeniu, któremu towarzyszy wyobrażeniowe to „dodawanie”, to „odejmowanie” odniesienia przedmiotowego. Jednocześnie uwaga osoby dokonującej refleksji pośredniej skupia się na tym aspekcie stanu świadomego, który pozostaje *niezmienny* niezależnie od tego, czy stan ten posiada odniesienie przedmiotowe, czy też nie. Struktura tego rodzaju refleksji znajduje odzwierciedlenie w zadaniach w rodzaju „To doświadczenie *ma tę własność...*”, gdzie zwrot „ta własność” desygnuje dokładnie to, co wspólne dowolnym nieodróżnialnym fenomenalnie stanom świadomym, niezależnie od tego, czy są one werydyczne i ugruntowane w przyczynowych relacjach ze środowiskiem, czy też nie. To, co wspólne jest zawsze pewną *fenomenalną* własnością odpowiednich stanów, ale jednocześnie własnością *intencjonalną*, tzn. taką, dzięki posiadaniu której stany te coś reprezentują, mają pewną treść. Wydaje się, że refleksji pośredniej można dokonać na dowolnym fenomenalnie świadomym stanie, który coś reprezentuje. Jest tak dlatego, że to nie własności relacyjne

(informacyjne, przyczynowe) konstytuują treść stanów świadomych, lecz – zgodnie z T1 – ich fenomenalny charakter.

3. Intencjonalność fenomenalna i mózgi w naczyniu: o wąskiej treści IF-stanów

Powyższe rozważania stanowią uzasadnienie dla T1. Powstaje teraz jednak pytanie: jeśli fenomenalny charakter konstytuuje treść dowolnego IF-stanu, to w jaki dokładnie sposób należy rozumieć naturę tego rodzaju treści, biorąc pod uwagę spór pomiędzy zwolennikami internalizmu i eksternalizmu dotyczącego treści mentalnej? Wydaje się, że poczynione do tej pory ustalenia stanowią już podstawę dla odpowiedzi na pytanie, która z kolei wyznacza drugą bronioną tu przeze mnie tezę:

T2: Treść dowolnego IF-stanu jest wąska. Stany środowiska zewnętrznego oraz relacje, w jakie podmiot z nim wchodzi, nie są konstytutywne dla treści IF-stanów.

Ogólna struktura argumentu za T2 jest następująca:

1. Bycie fenomenalnie świadomym jest własnością wewnętrzną. Inaczej: fenomenalny charakter dowolnego stanu świadomego superwenuje lokalnie na procesach neuronalnych zachodzących w mózgu.
2. Z (1) oraz T1: posiadanie IF (a wraz z nią treści intencjonalnej wyznaczonej przez IF) superwenuje lokalnie na procesach neuronalnych w mózgu.
3. Z (2) oraz T1: treść dowolnego IF-stanu jest wąska. Jeżeli podmioty x i y są duplikatami fenomenalnymi, są duplikatami pod względem treści ich IF-stanów. A zatem T2 jest prawdziwa.

Poprawność powyższego rozumowania zależy oczywiście od akceptacji przesłanki wyrażonej w (1). Pozostałe punkty – (2) oraz (3) – wynikają z niej w bezpośredni sposób, o ile rzecz jasna zaakceptujemy wcześniej T1. Ujmując powyższy tok rozumowania jeszcze prościej: jeśli fenomenalny charakter jest „wąski” – w znaczeniu: superwenuje na nierelacyjnych własnościach podmiotu – oraz jeżeli konstytuuje on intencjonalne treści odpowiednich stanów fenomenalnych, to trzeba uznać, że treści tych stanów także są wąskie. Dwa podmioty nieodróżnialne pod względem fenome-

nalnym będą zatem posiadały dokładnie te same treści wyznaczone przez fenomenalny charakter ich IF-stanów, niezależnie⁶ od stanów środowiska zewnętrznego i przyczynowych czy informacyjnych relacji, w jakie te podmioty z nim wchodzą.

Aby jednak wykazać zasadność bronionego argumentu, należy dać podstawy do akceptacji fundamentu, na którym się on wspiera, czyli przesłanki (1). Należy zatem na tym etapie rozważyć odpowiedzieć na pytanie: czy warunkiem koniecznym posiadania świadomości fenomenalnej (a wraz z nią IF) jest zachodzenie szeroko rozumianych relacji pomiędzy podmiotem a światem zewnętrznym?

W pewnym sensie odpowiedź na powyższe pytanie jest już zawarta w opisanym wcześniej eksperymencie myślowym Loara. Sama idea IF zasadza się przecież na fakcie, że jak najbardziej spójne i fenomenologicznie wiarygodne jest przypuszczenie, iż możliwe są stany fenomenalne (np. percepcje cytryny), których intencjonalne „bycie o” nie jest konstytutywnie uzależnione od występowania odpowiednich relacji na linii podmiot–środo-wisko. Jeszcze inaczej, teza o istnieniu IF opiera się na stwierdzeniu, że komponent intencjonalny danego doświadczenia – konstytutywny dla treści tego doświadczenia – pozostaje tożsamy pomimo zmian w relacyjnych własnościach podmiotu. Aby zatem uzasadnić T2 jako tezę ogólną, zwolennik IF musi pokazać możliwość rozszerzenia ważności eksperymentu myślowego Loara na całość życia świadomego. Do zadania tego podejść można dwojako. Po pierwsze, można uznać eksperyment myślowy Loara za konkluzywny dla stanów fenomenalnych odnoszących się (skutecznie lub nie) intencjonalnie do indywidualów fizycznych (takich jak cytryny) i budować analogiczne konstrukty myślowe dla innych typów stanów, np. odnoszących się intencjonalnie do rodzajów naturalnych albo własności takich jak kolory. Alternatywnie, można dokonać próby skonstruowania pojedynczego, ogólniejszego argumentu uzasadniającego (1), a wraz z nim T2.

Okazuje się, że druga z tych strategii znana jest filozofii co najmniej od czasów Kartezjusza i jego *Medytacji o filozofii pierwszej* (Kartezjusz 1641/2005). W pierwotnej, Kartezjańskiej wersji polega ona na uznaniu możliwości istnienia złośliwego demona, który podsuwa podmiotowi globalną iluzję życia w świecie fizycznym. Współczesna wersja dokładnie tego

⁶ Chodzi tu rzecz jasna nie o jakąkolwiek przyczynową niezależność, lecz o konstytutywną niezależność treści odpowiednich stanów od ich relacji ze środowiskiem.

samego zabiegu myślowego każe wyobrazić sobie odizolowany od reszty ciała oraz środowiska zewnętrznego mózg, podłączony do komputera, który tak owy mózg stymuluje, by wywołać w nim bogate fenomenalnie, lecz radykalnie niewerydyczne doświadczenie. Tego rodzaju pomysł można rozwijać na wiele różnych sposobów. Inspirując się propozycją Loara, można wyobrazić sobie eksperyment psychologiczny, w którym to nie demon, lecz genialny neuronaukowiec wywołuje w badanym nie tyle pojedynczą halucynację, co rozciągniętą w czasie, niezwykle sugestywną iluzję obcowania ze światem zewnętrznym. Jak się wydaje, iluzja taka byłaby *pierwszoosobowo nieodróżnialna* od sytuacji, w której świadome doświadczenie wchodzi w odpowiednie relacje przyczynowe ze środowiskiem zewnętrznym. Korzystając z tej idei, możemy wyobrazić sobie własny „fenomenalny duplikat”, tzn. podmiot idealnie nieodróżnialny od nas fenomenalnie (por. też Horgan, Tienson 2002; Graham, Horgan, Tienson 2004). Twierdzenie to ma sens nie tylko synchroniczny, ale i diachroniczny: nasz fenomenalny duplikat jest „kopia” całości naszego (dotychczasowego) życia świadomego, od pierwszych doświadczeń z czasów wczesnego dzieciństwa aż po lekturę niniejszego artykułu. Jednak nasz fenomenalny duplikat jest mózgiem w naczyniu⁷, tzn. jego stany fenomenalne, a zatem też jego IF-stany są radykalnie i systematycznie niewerydyczne. Przyjmując te dwa założenia, możemy przedstawić argument za T2 o następującej postaci:

1. MWN jest moim fenomenalnym duplikatem, więc
2. MWN jest moim IF-duplikatem, przy tym
3. MWN jest moim IF-duplikatem niezależnie od relacji ze środowiskiem zewnętrznym, a zatem
4. Posiadanie IF (co jest jednoznaczne ze stwierdzeniem: posiadanie treści intencjonalnych wyznaczanych przez określone IF-stany) nie zakłada relacji ze środowiskiem zewnętrznym jako warunku koniecznego. Relacje ze środowiskiem nie są konstytutywne dla treści IF.

Innymi słowy, treść dowolnego IF-stanu jest wąska. T2 jest tym samym prawdziwa.

⁷ Dalej używam skrótu MWN.

4. Intencjonalność fenomenalna a eksternalizm dotyczący treści mentalnej

Jak jednak – o ile w ogóle jest to możliwe – pogodzić tego rodzaju teorię z osiągnięciami eksternalistycznych teorii treści mentalnej? Czy akceptacja teorii IF oznacza z konieczności powrót do internalistycznej, kartezjańskiej wizji umysłu i intencjonalności? Zagadnienie to podjęte zostało przez jednych z „pionierów” koncepcji IF – G. Grahama, T. Horgana oraz J. Tienсона (por. Horgan, Tienson 2002; Graham, Horgan, Tienson 2004)⁸. W dalszej części tego podrozdziału przedstawię ich propozycję rozwiązania problemu istnienia szerokiej treści stanów świadomych w kontekście teorii IF.

Propozycja G-H-T wychodzi od tezy o charakterze fenomenologicznym, przypominającej Husserlowską koncepcję nastawienia naturalnego. Sprowadza się ona do stwierdzenia, że IF-stany posiadają warunki poprawności albo warunki werydyczności. Warunki te wyznaczone są zaś w świetle teorii G-H-T przez dwa komponenty fenomenalnego charakteru doświadczenia. Pierwszy z nich to fakt, że IF-stany prezentują podmiotowi czy też zapoznają go z – i to niezależnie od tego, czy są werydyczne, czy nie – przedmiotami, procesami, relacjami, własnościami, szerzej: tym, co wypełnia (rzekomy) świat zewnętrzny. Drugi istotny komponent to tzw. presupozycje ugruntowujące (*grounding presuppositions*), czyli swoista asercja egzystencjalna towarzysząca fenomenalnemu „daniu” świata zewnętrznego: podmiot bierze to, czego doświadcza za ontycznie niezależne od aktów świadomości oraz posiadające dokładnie takie własności, jakie mu przypisuje w swoim doświadczeniu. Należy teraz raz jeszcze zaznaczyć, że warunki poprawności IF-stanów są konstytuowane przez sam fenomenalny charakter odpowiednich IF-stanów, niezależnie od rzeczywistych stanów środowiska, w którym żyje podmiot. Innymi słowy, *co* – jakie konkrety fizyczne, rodzaje naturalne, relacje, własności i tak dalej – spełnia tego rodzaju warunki i czy spełnia je *cokolwiek* jest całkowicie zależne od stanów świata zewnętrznego oraz relacji kauzalnych, w jakie podmiot z nimi wchodzi.

Akceptacja powyższych twierdzeń stanowi podstawę do wyróżnienia dwóch rodzajów treści stanów fenomenalnie świadomych – i to właśnie jest

⁸ Dla wygody stanowisko Grahama, Horgana i Tienсона będę dalej nazywał „teorią G-H-T” albo „propozycją G-H-T”.

istotą stanowiska G-H-T. Zgodnie z nim, dla dowolnego IF-stanu wyróżnić możemy jego:

- i. **Wąską treść** („wąskie” warunki prawdziwości), wyznaczaną przez sam fenomenalny charakter tego IF-stanu. Można ją zrekonstruować, podając opis warunków poprawności tego IF-stanu, tzn. warunków (w tym warunku egzystencjalnego), które muszą być spełnione przez domniemany przedmiot tego stanu, by stan ten był poprawny (werydyczny).
- ii. **Szeroką treść** („szerokie” warunki prawdziwości), którą stanowi dokładnie to, co spełnia w środowisku zewnętrznym warunki wyznaczone przez wąską treść tego IF-stanu. Jeśli warunków tych nie spełnia nic – jeśli jest to IF-stan posiadany przez mózg w naczyniu bądź ofiarę kartezyjańskiego demona – dany IF-stan nie posiada w ogóle szerokiej treści.

Stanowisko G-H-T jest zatem próbą pogodzenia internalistycznej w duchu teorii IF z ekstermalizmem dotyczącym treści mentalnej. Uznanie wąskiego charakteru IF-stanów pozostawia więc zwolennikowi koncepcji IF możliwość teoretycznej „asymilacji” pojęcia szerokiej treści i, w związku z tym, udzielenie odpowiedzi na ewentualne zarzuty ekstermalisty (takie jak np. przywołanie klasycznego eksperymentu myślowego z bliźniaczą Ziemią). Aby zilustrować propozycję G-H-T i pokazać relacje, jakie zachodzą w niej między szeroką a wąską treścią danego IF-stanu, rozważmy następujący przykład. Załóżmy, że trzy numerycznie odrębne, ale stanowiące swoje fenomenalne duplikaty podmioty znajdują się w tym samym (w sensie Topicznym) IF-stanie. Załóżmy, że jest to wizualna percepcja stojącego przed podmiotem białego, okrągłego kubka. Choć trzy podmioty są nieodróżnialne pod względem własności wewnętrznych, różnią się zasadniczo pod względem relacyjnych własności łączących je ze środowiskiem zewnętrznym. Załóżmy zatem, że:

- i. Jan widzi (ma IF-percepcję), że stoi przed nim kubek.
- ii. Jan-bliźniak na bliźniaczej Ziemi widzi (ma IF-percepcję), że stoi przed nim biały, okrągły kubek.
- iii. MWN-duplikat Jana widzi (ma IF-percepcję), że stoi przed nim biały kubek.

Zgodnie z koncepcją G-H-T, w takiej sytuacji możemy powiedzieć, że:

- i. Jako że są fenomenalnie nieodróżnialne, IF-stany Jana, jego bliźniaka na bliźniaczej Ziemi oraz MWN-duplikatu Jana dzielą ze sobą

wąską treść. Treść wspólna tym stanom wyznaczona jest przez ich ugruntowujące presupozycje i może być zrekonstruowana w postaci deskrypcji, która musi być spełniona, by stany te były werydyczne. W przypadku opisanej powyżej IF-percepcji jej wąska treść miałaby tego rodzaju postać: „Istnieje taki obiekt x, że x stoi przede mną, x jest okrągły i x jest biały i x jest kubkiem”.

- ii. IF-stany Jana i jego bliźniaka na bliźniaczej Ziemi różnią się pod względem treści szerokiej: różne numerycznie konkrety fizyczne spełniają warunki poprawności tych stanów.
- iii. IF-stan MWN-duplikatu Jana jest pozbawiony jakichkolwiek treści szerokich, ponieważ MWN-duplikat Jana nigdy nie stał w relacjach przyczynowych z jakimkolwiek kubkiem.

Tego rodzaju rozumowanie można rzecz jasna przeprowadzić dla jakiegokolwiek typu IF-stanu. Można by w ten sposób rozważyć chociażby IF-stany odnoszące się do rodzaju naturalnego, takiego jak woda. IF-stany wszystkich trzech podmiotów dzieliłyby w takiej sytuacji wąską treść: reprezentowałyby percepcyjnie pewien określony jakościowo płyn. Opis „wąskich” warunków poprawności zawierałby w takim wypadku jedynie czysto jakościowe własności tego płynu, takie jak przejrzystość, określoną konsystencję, smak itp. Szeroka treść takiego IF-stanu uzależniona byłaby już od warunków zewnętrznych: w przypadku mieszkańca Ziemi byłby nią płyn o strukturze chemicznej H_2O , zaś w przypadku mieszkańca Ziemi bliźniaczej – XYZ. IF-stan posiadany w takim wypadku przez mózg w naczyniu bądź oszukiwany przez Kartezjańskiego demona umysł nie miałby żadnych treści szerokich.

Powyższe rozważania pozwalają nam zatem na akceptację ostatniej z tez, których chciałem tu bronić:

T3: Teorię IF można pogodzić z eksternalizmem dotyczącym natury treści mentalnej.

Należy jednak zauważyć, iż zwolennik IF jest mimo wszystko zmuszony do odrzucenia eksternalizmu rozumianego jako teoria implikująca twierdzenie, że treść mentalna może być *tylko* szeroka. Innymi słowy do T3 należy dodać zastrzeżenie, że teoria IF jest kompatybilna tylko i wyłącznie ze słabszą wersją eksternalizmu, która nie neguje możliwości istnienia wąskich treści mentalnych.

Podsumowanie

W artykule tym podjąłem próbę eksplikacji oraz uzasadnienia koncepcji intencjonalności fenomenalnej. Przedstawione i bronione były trzy tezy:

T1: Wśród ogółu zjawisk mentalnych istnieje coś takiego jak intencjonalność fenomenalna, to jest istnieją takie świadome fenomenalnie stany intencjonalne, których treść jest konstytutywnie określana (determinowana) przez ich fenomenalny charakter.

T2: Treść dowolnego IF-stanu jest wąska. Stany środowiska zewnętrznego oraz relacje, w jakie podmiot z nim wchodzi, nie są konstytutywne dla treści IF-stanów.

T3: Teorię IF można pogodzić z eksternalizmem dotyczącym natury treści mentalnej.

Koniunkcja T1 oraz T2 wyznacza istotę teorii IF, T3 uzgadnia ją zaś z eksternalizmem dotyczącym treści mentalnej.

Wbrew rozpowszechnionemu wśród analitycznych filozofów umysłu pogładowi o metafizycznej lub eksplanacyjnej niezależności świadomości i intencjonalności, teoria IF potwierdza słuszność intuicji, że między oboma istnieje ścisły, filozoficznie istotny związek. Wyraża ona jednak tę ideę inaczej niż ma to miejsce w redukcyjnej wersji reprezentacjonizmu, tj. w fenomenalnym eksternalizmie. Koncepcja IF nie aspiruje do miana teorii świadomości, nie redukując świadomości fenomenalnej do określonego typu stanów reprezentacyjnych. Z powyższych rozważań powinno też jasno wynikać, że nie jest ona narażona na podstawowe zarzuty, jakie postawione mogą zostać fenomenalnemu eksternalizmowi⁹. Wydaje się

⁹ Zwróćmy np. uwagę na zarzuty „i”–, „iv”, opisane w paragrafie dotyczącym fenomenalnego eksternalizmu. Pierwszy z nich nie dotyka IF, ponieważ ta nie przyjmuje tezy, że treść stanów świadomych jest wyznaczana przez relacje ze środowiskiem zewnętrznym. Drugi zarzut także nie uderza w teorię IF – nie implikuje ona przecież z tezy, że *wszystkie* stany świadome są intencjonalne (por. przypis 3). Także eksperyment myślowy Blocka nie dotyka teorii IF. Z perspektywy koncepcji IF, skoro u osoby przeniesionej na bliźniaczą Ziemię nie zmienia się fenomenalne doświadczenie kolorów, to nie zmieniają się też *wąskie* treści jej stosownych IF-stanów (por. też rozważania dotyczące problemu treści reprezentacyjnej świadomego doświadczenia kolorów zawarte w: Chalmers 2004). Wreszcie czwarty zarzut nie może w ogóle dotyczyć teorii IF. Jest on wymierzony w teorię

jednak, że – przynajmniej jeśli spoglądamy na problem z perspektywy naturalisty – pod jednym względem teoria IF stanowi „krok wstecz” w stosunku do redukcyjnego reprezentacjonizmu. Nazwijmy ten zarzut „argumentem z naturalizmu”. Wychodzi on od twierdzenia, że fenomenalny eksternalizm daje przynajmniej nadzieję na umieszczenie świadomości w porządku naturalnym poprzez utożsamienie stanów fenomenalnych z – eksternalistycznie pojętymi – stanami reprezentacyjnymi. Tymczasem teoria IF nie tylko nie wyjaśnia świadomości fenomenalnej, ale nakłada na ewentualną teorię świadomości obowiązek wyjaśnienia intencjonalności tejże, gdzie intencjonalność rozumiana jest nie jako pewna naturalna relacja, a jako pewnego typu *quale*, tj. coś nierozzerwalnie związanego z fenomenalnym charakterem doświadczenia świadomego. Taki zarzut „z naturalizmu” nie jest jednak uzasadniony. Po pierwsze, wydaje się on zakładać, że powodzenie naukowego projektu wyjaśnienia świadomości fenomenalnej zależy od eksplanacyjnego sukcesu redukcyjnego reprezentacjonizmu. Tak jednak nie jest. Reprezentacjonizm nie tylko nie jest jedyną istniejącą teorią świadomości, ale też niekoniecznie stanowi teorię – jeśli można tak powiedzieć – najlepiej „rokującą” eksplanacyjnie. Po drugie, nawet jeśli przyjęcie koncepcji IF kosztem jej redukcyjnej odpowiedniczki w pewnym sensie hamuje projekt wyjaśniania świadomości fenomenalnej, to fakt ten *jako taki* nie stanowi jeszcze racji przeciw przyjęciu teorii IF. Jeśli takie wyhamowanie jest ceną za dostarczenie filozoficznie zadowalającego opisu pewnego zjawiska, to wydaje się, że jest to cena, którą powinniśmy być gotowi zapłacić.

Literatura

- Bayne T. (2011, ed.), *Cognitive Phenomenology*, Oxford: Oxford University Press.
- Block N. (1990), *Inverted Earth*, „Philosophical Perspectives” 4, s. 53–79.
- Block N. (1995), *On a Confusion about a Function of Consciousness*, „Behavioral and Brain Sciences” 18 (2), s. 227–287.
- Block N. (2003), *Mental Paint*, [w:] M. Hahn, B. Ramberg (eds.), *Reflections and Replies: Essays on the Philosophy of Tyler Burge*, Cambridge (MA): MIT Press.

aspirującą do wyjaśnienia świadomości fenomenalnej, a takich pretensji koncepcja IF nie posiada.

- Chalmers D. (2004), *Representational Character of Experience*, [w:] B. Leiter (ed.), *The Future of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Dretske F. (2004), *Naturalizowanie umysłu*, tłum. B. Świątczak, Warszawa: IFiS PAN.
- Fodor J. (2001), *Eksperci od wiązków. Język myślenia i jego semantyka*, tłum. M. Gokieli, Warszawa: Aletheia.
- Goldman A. (1993), *The Psychology of Folk Psychology*, „Behavioral and Brain Sciences” 16, s. 15–28.
- Graham G., Horgan T., Tienson J. (2004), *Phenomenal Intentionality and the Brain in a Vat*, [w:] R. Schantz (ed.), *The Externalist Challenge*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Harman G. (1990), *The Intrinsic Quality of Experience*, „Philosophical Perspectives” 4, s. 31–52.
- Horgan T., Tienson J. (2002), *The Intentionality of Phenomenology and the Phenomenology of Intentionality*, [w:] D. Chalmers (ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, Oxford: Oxford University Press.
- Kartezjusz (1641/2004), *Medytacje o filozofii pierwszej*, tłum. J. Hartman, Kraków: Zielona Sowa.
- Kriegel U. (2002), *PANIC Theory and the Prospects for a Representational Theory of Phenomenal Consciousness*, „Philosophical Psychology” 15 (1), s. 55–64.
- Kriegel U. (2007), *Intentional Inexistence and Phenomenal Intentionality*, „Philosophical Perspectives” 21, s. 307–340.
- Kriegel U. (w druku), *Phenomenal Intentionality Research Program*, [w:] U. Kriegel (ed.), *Phenomenal Intentionality: New Essays*, Oxford and New York: Oxford University Press.
- Loar B. (2002), *Phenomenal Intentionality as the Basis of Mental Content*, [w:] M. Hahn, B. Ramberg (eds.), *Reflections and Replies: Essays on the Philosophy of Tyler Burge*, Cambridge (MA): MIT Press.
- Loar B. (2003), *Transparent Experience and the Availability of Qualia*, [w:] Q. Smith, A. Jokic A. (eds.), *Consciousness: New Philosophical Perspectives*, Oxford: Oxford University Press.
- Lycan W. (2006), *Representational Theories of Consciousness*, [w:] E.N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/consciousness-representational/> (dostęp 13.12.2009).

- Pitt D. (2004). *The Phenomenology of Cognition, or: what is it like to think that p?*, „Philosophy and Phenomenological Research” 69 (1), s. 1–36.
- Siewert C. (1998), *The Significance of Consciousness*, Princeton: Princeton University Press.
- Strawson G. (2005), *Intentionality and Experience: Terminological Preliminaries* [w:] W. Smith, A.L. Thomasson, *Phenomenology and Philosophy of Mind*, Oxford: Oxford University Press.
- Tye M. (2000), *Consciousness, Color, and Content*, Cambridge (MA): MIT Press.

PHENOMENAL CONSCIOUSNESS AND THE PROBLEM OF INTENTIONALITY ABOUT PHENOMENAL INTENTIONALITY

Summary

The article concerns the problem of how to understand the relationship between phenomenal consciousness and intentionality or mental content – an issue that, until recently, has been neglected by many analytic philosophers of mind. I distinguish two ways of theoretically establishing the phenomenal-intentional relation: reductive one, which I equate with so called phenomenal externalism and non-reductive one, which is based on the idea that there is a kind of intentionality – i.e. phenomenal intentionality – that is phenomenally constituted. I argue for the second of these options. Following the work of philosophers such as G. Graham, T. Horgan, U. Kriegel, J. Tienson and B. Loar, I try to show that (1) phenomenal intentionality actually exists, (2) that content of phenomenally intentional states is narrow and (3) that both previous theses are compatible with moderate externalism about mental content.

KATARZYNA SZYMAŃSKA*

CZY HIPOTEZA WIELKIEJ ILUZJI JEST PROBLEMEM DLA TEORII PERCEPCJI?

Słowa kluczowe: iluzja, percepcja, argument z iluzji, hipoteza wielkiej iluzji, nowy sceptycyzm, ślepotą na zmiany, ślepotą pozaintencjonalną
Keywords: illusion, perception, argument from illusion, grand illusion hypothesis, new skepticism, change blindness, inattentional blindness

Hipoteza Wielkiej Iluzji (HWI) została sformułowana przez A. Noë, L. Pessoa i E. Thompsona w artykule opublikowanym w 2000 roku pt. *Beyond the Grand Illusion: What Change Blindness teaches us about the Vision*¹. Podobnie jak argument z iluzji², jest problemem teorii percepcji. Wskazuje, że intuicyjne pojmowanie percepcji jako bezpośredniego dostępu do rzeczywistości jest błędne. Artykuł ten ma być próbą eksplikacji HWI oraz oceną jej wartości i ewentualnych skutków dla teorii percepcji.

* Katarzyna Szymańska – doktorantka w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego. Pracę magisterską pisała na temat problemu świadomości i intencjonalności w ujęciu J.R. Searle’a. W centrum jej zainteresowań leży filozofia umysłu oraz teoria percepcji. Aktualnie przygotowuje pracę doktorską o roli iluzji w percepcji wzrokowej. E-mail: szymanska_kasia@wp.pl.

¹ A. Noë, L. Pessoa, E. Thompson, *Beyond the Grand Illusion: What Change Blindness teaches us about the Vision*, „Visual Cognition” 7, 1/2/3 (2000), s. 93–106.

² T. Crane, *The Problem of Perception*, <http://plato.stanford.edu/entries/perception-problem/#Rel> (dostęp: 28.05.2009).

Hipotezę Wielkiej Iluzji znakomicie wyrażają słowa Alva Noë:

mamy radykalnie fałszywe przekonanie o tym, jakie jest nasze doświadczenie percepcyjne. Świadomość percepcyjna jest w zasadzie fałszywą świadomością, rodzajem konfabulacji. Świat wizualny jest Wielką Iluzją³.

Zatem HWI postuluje, że przekonania podmiotu o jego własnym doświadczeniu percepcyjnym są fałszywe. Źródeł tak radykalnej hipotezy należy szukać w empirycznych badaniach nad percepcją wzrokową.

Problem scalania⁴

Po pierwsze, HWI ściśle wiąże się z Problemem Scalania (*Binding Problem*), a dokładniej, z problemem scalania w percepcji wzrokowej. Problem scalania zasadza się na pytaniu: jak kombinacje różnego rodzaju wyładowań neuronalnych mogą powodować powstawanie spójnej reprezentacji percepcyjnej?⁵ Rozważmy to na przykładzie percepcji wzrokowej. W jaki sposób możemy cieszyć się bogatymi w szczegól o wysokiej rozdzielczości spostrzeżeniami, skoro informacje o świecie czerpiemy z bardzo ograniczonego obrazu siatkówkowego? Ograniczeń tych jest kilka: obraz na siatkówce jest jedynie dwuwymiarowy, dysponujemy dwoma, nie jednym obrazem siatkówkowym, są one zniekształcone, zmniejszone, odwrócone oraz o nierównomiernej rozdzielczości, zawierają niemal w centrum lukę wywołaną przez brak receptorów w plamce ślepej⁶. Naturalnie zatem rodzi się pytanie, jak na podstawie tej fragmentarycznej i nieciągłej informacji

³ A. Noë, *Is the Visual World a Grand Illusion?*, [w:] tenże (ed.), *Is the Visual World a Grand Illusion*, Imprint Academic 2002, s. 1 („we have radically false beliefs about what our perceptual experience is like. Perceptual consciousness is a kind of false consciousness; a sort of confabulation. The visual world is a grand illusion”).

⁴ A.L. Roskies, *The Binding Problem*, „Neuron” Vol. 24 (1999), s. 7–9.

⁵ A. Revonsuo, J. Newman, *Binding and Consciousness*, „Consciousness and Cognition” 8 (1999), s. 123–127.

⁶ Kepler jako pierwszy zaobserwował, że obraz na siatkówce oka jest odwrócony. D.C. Lingberg, *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*, Chicago: University of Chicago Press 1976.

możemy cieszyć się bogactwem świata wizualnego, które prezentuje się w naszej świadomości?

Jesteśmy przekonani, że spostrzegamy jednolity, dynamiczny, stabilny, szczegółowy i kolorowy obraz świata, ale musimy mieć świadomość, że to spostrzeżenie jest skonstruowane ze skąpego obrazu siatkówkowego i fragmentarycznych reprezentacji wyższego rzędu wraz z mechanizmem przekierowywania uwagi. Ten dysonans pomiędzy bogatą fenomenologią doświadczenia percepcyjnego a ubogim wejściem sensorycznym stanowi jedno ze źródeł HWI⁷.

Ślepotą na zmiany i ślepotą pozauwagowa

Drugim źródłem są wyniki eksperymentów psychologicznych, w których odkryto zjawisko ślepoty na zmiany – *Change Blindness* (CB), później wsparte eksperymentami wykazującymi ślepotą pozauwagową – *Inattentional Blindness* (IB).

Ślepotą na zmiany polega na niezdolności badanego do wykrycia dużych zmian w jego polu widzenia. Choć zmiany te są znaczne, często znajdujące się w samym centrum pola widzenia są niezauważane przez badanego⁸. Natomiast ślepotą pozauwagową, która wydaje się być odmianą ślepoty na zmiany, wiąże się z tym, że badany nie zauważa dużej zmiany w polu widzenia, podczas gdy jego uwaga jest zaprzątnięta innym obiektem lub zdarzeniem zachodzącym w polu widzenia. Wyniki te stoją w sprzeczności z potocznym przekonaniem badanych, że prawidłowo i szczegółowo obrazują sceny, które były im prezentowane. Badani są zdziwieni, gdy dowiadują się, jak duże zmiany przeoczyli.

Podsumowując, eksperymenty wykazują, że duże zmiany w polu widzenia nie zostają zauważone mimo przekonania badanego, że właściwie zobrazował scenę. Zachodzi tutaj zatem dysonans pomiędzy doświadczeniem percepcyjnym a przekonaniem o tym doświadczeniu. Skoro jesteśmy przekonani, że mamy bogate doświadczenie percepcyjne, w którym obrazujemy

⁷ A. Noë, *Is the Visual World a Grand Illusion*, dz. cyt. [*The Visual World is a Grand Illusion*].

⁸ Por. D.T. Levin, D.J. Simons, *Failure to detect changes to attended objects in motion pictures*, „Psychonomic Bulletin and Review” 4 (1997), s. 501–506, http://www.psychology.concordia.ca/fac/deAlmeida/PSYC352/Pages/Levin_Simons_1997.pdf.

świat niczym kamera cyfrowa o dużej rozdzielczości, a w rzeczywistości, jak wykazują eksperymenty na CB i IB, tak nie jest, skoro doświadczenie podmiotu jest znacznie uboższe niż podmiotowi wydaje się, że jest, to jesteśmy ofiarami iluzji – Wielkiej Iluzji⁹.

WI a argument z iluzji

Tim Crane utrzymuje¹⁰, że pojawianie się iluzji w percepcji jest jej podstawowym problemem oraz powodem, dla którego należy zweryfikować potoczne pojmowanie percepcji jako bezpośredniego oraz natychmiastowego dostępu do rzeczywistości bądź odrzucenia modelu percepcji jako odzwierciedlenia rzeczywistości, a nawet odrzucenia możliwości percepcji w ogóle¹¹. Powód, dla którego tak jest, ilustruje rozumowanie, które nosi nazwę argumentu z iluzji. Przebiega ono następująco: z punktu widzenia podmiotu doświadczającego nie istnieje niearbitralny sposób rozróżnienia pomiędzy fenomenologią percepcji a iluzją. Zatem nie ma powodu, by przypuszczać, że nawet w przypadku percepcji weredykcyjnej podmiot jest bezpośrednio oraz natychmiastowo świadom realnych przedmiotów. Zatem potoczne przekonanie dotyczące spostrzegania – często nazywane „naiwnym realizmem” czy „realizmem bezpośrednim”, jest fałszywe.

Zdaje się, że HWI pogłębia jeszcze wątpliwości zasiane przez ten argument. Argument z iluzji wywołuje sceptycyzm co do tego, czy mamy bezpośredni dostęp do fizycznej rzeczywistości, zatem umieszcza wątpliwości na linii spostrzeżenie a świat, natomiast HWI powoduje jeszcze głębsze zwątpienie, sugeruje bowiem, że przekonania podmiotu o jego własnym doświadczeniu percepcyjnym są fałszywe, czyli przypuszcza atak na, wydawać by się mogło oczywistą, inferencję na linii spostrzeżenie a przekonanie o tym spostrzeżeniu¹².

⁹ A. Noë, *Is the Visual World a Grand Illusion*, dz. cyt.

¹⁰ T. Crane, *The Problem of Perception*, dz. cyt.

¹¹ Tamże, § 2.

¹² Warto przyrzeć się Searle'a krytyce tezy o nekorygowalności: „Wiedza o naszych własnych stanach świadomych jest nekorygowalna”. Zdaniem Searle'a fałszywe przekonanie o nekorygowalności wiedzy pierwszoosobowej wynika z błędnego utożsamiania subiektywnej ontologii, którą cechują stany mentalne, z pewnością epistemiczną, por. J.R. Searle, *Umysł na nowo odkryty*, przeł. T. Baszniak, Warszawa: PIW 1999.

Zbadanie źródeł HWI daje jedynie niejasny obraz hipotezy. Próba jej jednoznacznego zdefiniowania napotyka wiele trudności, które wynikają z tego, że HWI bywa różnie rozumiana, a jej interpretacja często zależy od poszczególnych autorów, którzy przypisują jej różne role w swoich systemach filozoficznych. Proponuję, aby reakcje na HWI podzielić na trzy rodzaje:

1. Zaaprobowanie hipotezy – tzw. nowy sceptycyzm i zgoda na nieciągły charakter doświadczenia percepcyjnego.
2. Akceptacja hipotezy oraz uznanie jej jako argumentu za przeformułowaniu teorii percepcji.
3. Odrzucenie hipotezy, ale uznanie wartości eksperymentów potwierdzających CB i IB jako wzbogacających wiedzę o percepcji.

Nowy sceptycyzm

Do najbardziej znanych zwolenników HWI, określanych jako wyznawcy nowego sceptycyzmu, należą Daniel Dennett, Susan Blackmore i Ronald Rensink. Zdaniem Dennetta mylimy się co do natury świadomości, jest ona nieciągła, mimo że fenomenologicznie wydaje się być ciągła. Argumentuje posługując się problemem wypełniania w plamce ślepej. Problem ten jest na ogół przytaczany jako dowód, że mózg uzupełnia brakujące informacje ze ślepej plamki, tworząc zwartą reprezentację świata zewnętrznego. Dennett twierdzi przeciwnie, że fakt niedoświadczania luki w polu percepcyjnym wcale nie świadczy, że mózg tę lukę uzupełnia. Fakt ten implikuje również inne możliwości, choćby taką, że mózg zwyczajnie ignoruje tę informację i jako nieobecną nie reprezentuje jej, a więc nie ma powodu, by cokolwiek uzupełniać. Zdaniem Dennetta zadaniem mózgu jest dowiadywanie się o rzeczach, a nie uzupełnianie, nie mamy zatem powodu, by twierdzić, że uzupełnianie faktycznie zachodzi¹³. Podsumowując sceptyczny pogląd Dennetta, skoro nie zachodzi uzupełnianie brakujących informacji z plamki

¹³ D.C. Dennett, *Consciousness explained*, Boston: Little, Brown and Company 1991 oraz *Filling in versus Finding out: a Ubiquitous Confusion in Cognitive Science*, [w:] *Cognition: Conceptual and Methodological Issues*, ed. H.L. Pick, Jr, P. van den Broek, D.C. Knill, Washington, D.C.: American Psychological Association 1992, <http://cogprints.org/267/1/fillin.htm> (dostęp:12.04.2010).

ślepej, to mamy lukę w naszym wizualnym doświadczeniu, a skoro jej nie zauważamy, to jesteśmy ofiarami iluzji świadomości wzrokowej.

Susan Blackmore jest przekonana, że ślepotą na zmiany jest najbardziej oczywistym dowodem na nieistnienie strumienia świadomości – takiego, jaki postulował James – jakiego poczucie mamy w subiektywnych doświadczeniach. Nie ma postulowanego przez Damasio filmu-w-mózgu, dennetowskiego teatru kartezyjańskiego czy nawet *global workspace*, proponowanego przez Baarsa¹⁴.

Sugeruję, że nie istnieje strumień ostrych zdjęć, które jawią się w świadomości. Nie istnieje film-w-mózgu. Nie istnieje strumień wizji. A jeśli myślimy, że istnieje, jesteśmy ofiarami wielkiej iluzji¹⁵.

Zdaniem Blackmore zachodzenie ślepoty na zmiany oraz ślepoty poza-uwagowej sugeruje, że pomiędzy sakadami¹⁶ nie gromadzimy zbyt wiele informacji. Gdybyśmy gromadzili, zauważalibyśmy zmiany. Teoria strumienia wizji jest zatem fałszywa, a bogactwo świata wizualnego jest iluzją. Blackmore zauważa, że pewne informacje musimy jednak zachowywać, gwarantując one jednolitość przeżywanym w czasie doświadczeniom; musimy także zachowywać ogólny sens tego, co zachodzi przed naszymi oczami. Opinie naukowców w tej kwestii są różne, wahają się od uznania, że zachowujemy ogólny sens każdej pojedynczej fiksacji (co powoduje, że nie zauważamy zmiany, jeśli sens nie ulega zmianie)¹⁷, do przekonania, że nie tworzymy w ogóle reprezentacji świata (sensomotoryczna teoria Noë i O'Regana). Blackmore nie jest pewna, czy którakolwiek z proponowanych opcji jest właściwa, nie ma natomiast wątpliwości, że leżący u ich podstaw

¹⁴ B.J. Baars, *In the Theatre of Consciousness: The Workspace of Mind*, New York: Oxford University Press 1997.

¹⁵ S. Blackmore, *There is no Stream of Consciousness*, [w:] *Is the Visual World a Grand Illusion*, s. 21 („I suggest that there is no stream of vivid pictures that appear in consciousness. There is no movie-in-the-brain. There is no stream of vision. And if we think there is we are victims of the grand illusion”).

¹⁶ Sakadowe ruchy oczu – mimowolne, szybkie ruchy fiksacyjne, które przemieszczają obraz przedmiotu na obszar plamki żółtej, o największej rozdzielczości, wykonywane od 4 do 6 razy na sekundę.

¹⁷ S. Levin, *Failure to detect Changes to People during Real-world Interaction*, „Psychonomic Bulletin and Review” 5 (1998), s. 644–649.

sceptycyzm wobec reprezentacyjnego charakteru treści strumienia świadomości jest w pełni uzasadniony.

Rensink, również broniący HWI, do jej rozumienia wnosi pojęcie ubogiej reprezentacji¹⁸. Sugeruje on, że system percepcyjny w ogóle nie wytwarza kompletnych reprezentacji świata, ponieważ gdy zaistnieje odpowiednia potrzeba, następuje nakierowanie uwagi na dany przedmiot i zostaje wytworzona reprezentacja wirtualna tego przedmiotu, która jest używana w miarę potrzeb. Owe reprezentacje nie kumulują się i nie tworzą jednolitej, spójnej reprezentacji obserwowanego świata. Mamy wrażenie, że spostrzeżenia są bogate w detale i ciągłe, choć faktycznie reprezentacje, na bazie których powstają, są ubogie, zatem owe spostrzeżenia są iluzją.

Przedstawiciele nowego sceptycyzmu zgodzą się z tezą, że przekonanie podmiotu o fenomenalnym bogactwie doświadczenia percepcyjnego jest fałszywe¹⁹, doświadczenia te są bardzo ubogie, o czym przekonują eksperymenty wykazujące CB i IB, zatem świadomość percepcyjna jest rodzajem fałszywej percepcji, jest Wielką Iluzją.

Warto jednak zastanowić się, co adepci nowego sceptycyzmu rozumieją przez świadomość percepcyjną. Czy nie mają wobec niej zbyt wysokich wymagań? Czy nie oczekują, że „film w głowie” będzie dokładną wersją świata zewnętrznego, tyle że zarejestrowanego przez superzmysły, które w najwyższej rozdzielczości rejestrowałyby obraz świata i bez najmniejszych strat projektowałyby go w świadomości? Gdyby zaakceptować taką teorię percepcji, nazwaną przez Alva Noë migawkową koncepcją spostrzegania (MKS)²⁰, HWI byłaby konkluzywna. Wydaje się również, że zachodzi tu pomieszanie dwóch porządków – intuicyjnego pojmowania percepcji, które może w pewien sposób pokrywać się z koncepcją doskonałego filmu w głowie, z naukowym pojmowaniem percepcji, w którym na podstawie

¹⁸ Por. R.A. Rensink, *The Dynamic Representation of Scenes*, „Visual Cognition” 7 (1/2/3), (2000), s. 17–42, http://www.psych.ubc.ca/~rensink/publications/download/VisCog_00.02.pdf.

¹⁹ Warto przyjrzeć się Searle’a krytyce tezy o niekorygowalności: „Wiedza o naszych własnych stanach świadomych jest niekorygowalna”. Jego zdaniem fałszywe przekonanie o niekorygowalności wiedzy pierwszoosobowej wynika z błędnego utożsamiania subiektywnej ontologii, którą cechują się stany mentalne, z pewnością epistemiczną, por. J.R. Searle, *Umysł na nowo odkryty*.

²⁰ *Snapshot Conception of Experience*. Por. A. Noë, *Is the Visual World a Grand Illusion*, dz. cyt.

badania oraz refleksji stara się ustalić charakter procesów spostrzeżeniowych. HWI pretenduje do naruszenia drugiego porządku, do zachwiania naukowych teorii percepcji, a faktycznie może dotyczyć jedynie pozanaukowego, intuicyjnego pojmowania percepcji.

WI jako argument za zmianą teorii percepcji

Noë proponuje następujące sformułowanie HWI: podmiot ma *falszywe przekonania o tym, jakie jest jego doświadczenie percepcyjne*. Uważa on jednak, że źródeł hipotezy upatrywać należy w błędnej teorii percepcji, czyli akceptacji MKS. Według niej mózg integruje skąpe informacje z siatkówki oka, które pojawiają się w kolejnych fiksacjach sakadycznych i tworzy z nich stabilną, bogatą w szczegóły, niczym fotografia, reprezentację, która jest podstawą wszelkich doświadczeń wzrokowych. Zachodzenie CB i IB sugeruje, że takie reprezentacje czy modele wcale nie są formułowane. Zatem HWI stanowi przekonujący argument za odrzuceniem reprezentacyjnych teorii percepcji i przyjęcia tzw. enaktywnego bądź sensomotorycznego podejścia do percepcji, którego istotę niezwykle celnie ujęła Blackmore:

Świadome doświadczenia wzrokowe są tworzone nie przez tworzenie reprezentacji, ale przez stosowanie zdolności sensomotorycznych. To, co jest gromadzone pomiędzy kolejnymi sakadami, to nie obraz świata, ale informacje niezbędne do dalszej eksploracji²¹.

Na gruncie sensomotorycznej teorii percepcji hipoteza WI nie ma racji bytu, skoro nie powstają żadne reprezentacje, których pozorne bogactwo mogą obnażyć wyniki eksperymentów CB i IB. Noë posługuje się więc HWI jako narzędziem do odrzucenia reprezentacyjnych teorii percepcji. Choć HWI może być wystarczająca do obalenia MKS, to jednak nie jest kontrargumentem dla wszystkich teorii reprezentacyjnych. Wydaje się, że sprowadzenie wszystkich reprezentacyjnych teorii percepcji do MKS jest nieuzasadnione.

²¹ S. Blackmore, *There is no Stream of Consciousness*, dz. cyt., s. 23. [„Conscious visual experiences are generated not by building representations but by mastering sensimotor contingencies. What remains between saccades is not a picture of the world, but the information needed for further exploration”].

Arien Mack słusznie zauważa, że w argumentacji związanej z HWI używane jest nieprawidłowo rozumiane pojęcie „reprezentacji”²². Wydaje się, że „reprezentacja” rozumiana jest wyłącznie jako reprezentacja wizualna, czyli odtwarzająca w świadomości wizualne aspekty fizycznego obiektu. Nie są to jednak jedyne reprezentacje, jakimi posługuje się system poznawczy²³.

Wydaje się zatem, że użycie HWI jako argumentu za zmianą teorii percepcji, a dokładniej odrzucenia reprezentacyjnych teorii percepcji, nie ma wielkiego znaczenia, służy jedynie do obalenia MKS, koncepcji prymitywnej, której zwolenników próżno by szukać.

Próba oceny wartości argumentów na rzecz hipotezy totalnej iluzji – wielka iluzja

Powyżej rozważane próby wykorzystania HWI jako ważkiego argumentu w debacie dotyczącej teorii percepcji oceniam jako nieskuteczne. Warto jednak przyjrzeć się również stanowiskom otwarcie krytycznym, aby móc ostatecznie rozprawić się z HWI.

Ciekawą krytykę wnosi Arien Mack, odkrywczyni fenomenu IB. Krytykuje ona używanie wyników eksperymentów na CB i IB jako empirycznego dowodu na zachodzenie WI²⁴. Eksperymenty te nie implikują w żaden sposób HWI, dowodzą one jedynie niezwykle istotnej roli uwagi w percepcji. Zjawisko *ślepoty*, które Mack ujawnia w owych badaniach, ściśle wiąże się z mechanizmem uwagi. Należy rozróżnić uwagę skupioną na danym obiekcie od uwagi rozproszonej na całe pole widzenia. W normalnym postrzeganiu mamy do czynienia z drugim przypadkiem, co może wywołać wrażenie, że w percepcji obejmujemy całe bogactwo poszczególnych bodźców w polu widzenia. IB zachodzi wtedy, gdy uwaga jest skupiona na pojedynczym aspekcie sceny i ten jest szczegółowo postrzegany, natomiast pozostałe

²² A. Mack, *Is the Visual World a Grand Illusion? A Response*, [w:] *Is the Visual World a Grand Illusion?*, dz. cyt., s. 102–110.

²³ Por. np. teoria reprezentacji mentalnych Fodora: J. Fodor, *Representations. Philosophical Essays on the Foundation of Cognitive Science*, MIT Press, Cambridge, MA 1981.

²⁴ Por. A. Mack, *Is the Visual World a Grand Illusion? A Response*, dz. cyt.

aspekty pola widzenia nie są uświadamiane. Mack argumentuje, że zaskoczenie, które odczuwają badani, gdy są im prezentowane ich przeoczenia, jest wynikiem przeniesienia pewności, jaką cechują się akty percepcji, z rozproszoną uwagą, gdy takie zdarzenie nie uszłoby naszej uwadze, na percepcję ze skupioną uwagą.

Natomiast CB zachodzi wtedy, gdy uwagą obejmowana jest cała scena, czyli gdy uwaga jest rozproszona na całe pole widzenia, tak by ująć jej ogólny sens i wyłowić najistotniejsze jej punkty. Zmiana jest niezauważona, gdy nie ma wpływu na ogólne znaczenie całej sceny, bądź gdy jest dokonana w taki sposób, że nie angażuje detektorów ruchu. Nie wykazano natomiast ślepoty na zmiany istotne, które wpływałyby na ogólny sens prezentowanej sceny, bo te przyciągają uwagę i – co następuje – są spostrzegane.

Prezentowane powyżej wyniki badań wskazują jednoznacznie, że używanie wyników eksperymentów CB i IB dla poparcia HWI jest nieuprawnione. Mack dowodzi zatem, że już w podstawach hipotezy, leży błędna interpretacja jej empirycznych źródeł.

Silną linię argumentacji przeciwko HWI proponuje Jonathan Cohen w artykule *The Grand Grand Illusion Illusion*²⁵. Spośród bogatej literatury dotyczącej hipotezy, wyróżnia trzy jej podstawowe rodzaje. Każdy z nich utrzymuje, że zwyczajne podmioty poznawcze (*ordinary perceivers*) ulegają wielkiej iluzji, bo mają przekonania, które okazują się fałszywe.

1. Podmioty poznające mają fałszywe przekonania na temat świata zewnętrznego, który postrzegają w percepcji wzrokowej.

Takie rozumienie WI jest całkowicie nie do utrzymania. Nie ma najmniejszego powodu, by z zachodzenia zjawisk IB i CB wnioskować cokolwiek na temat świata zewnętrznego. Jeśli jednak zachodzenie IB i CB wskazuje, że w percepcji odbieramy bogaty w szczegóły, ciągły i stały świat, to nie może to być może iluzją, gdyż ta pojawia się, gdy reprezentujemy własności, których świat w rzeczywistości nie ma, a przecież świat jest bogaty w szczegóły, ciągły i stały. Zatem rozumienie HWI jako przekonania o bogactwie świata nie jest wcale iluzją, a zwyczajną prawdą. Próżno by szukać zwolenników tej odmiany HWI, a nawet najgorliwsi spośród głoszących hipotezę zgodziliby się z powyższą argumentacją. Będą raczej akceptować kolejne z wyróżnionych przez Cohena rozumienie WI:

²⁵ J. Cohen, *The Grand Grand Illusion Illusion*, [w:] *Is the Visual World a Grand Illusion*, dz. cyt., s. 141–157.

2. Doświadczającym podmiotom wydaje się, że postrzegają bogaty, szczegółowy, subiektywnie obecny świat itd., a w rzeczywistości tak nie jest, czyli mają fałszywe przekonanie o treści reprezentacji percepcyjnej.

Takie rozumienie HWI, choć nieco bardziej subtelne, jest również nie do utrzymania. Po pierwsze, aby zwyczajne podmioty mogły mieć mylne przekonania na temat reprezentacji wzrokowych, muszą mieć w ogóle przekonania na temat reprezentacji wzrokowych, a jest to raczej wątpliwe. Przekonania takie posiadają naukowcy zajmujący się percepcją, ale trudno wyobrazić sobie zwyczajny podmiot poznający, teoretyzujący na temat reprezentacji wzrokowych podczas zwyczajnych, codziennych czynności. Po drugie, konkluzywność HWI wymagałaby spełnienia warunku, że zachodzenie CB i IB je d n o z n a c z n i e czyni przekonanie podmiotu o bogactwie reprezentacji wzrokowych iluzorycznym, czyli fałszywym. Nie wydaje się jednak, aby z faktu zachodzenia CB czy IB, które wskazują, że badany nie widział pewnych obiektów czy zdarzeń w polu wzrokowym, wynikało, że wszelkie reprezentacje, które wytwarza jego system percepcyjny, są niepoprawne.

3. Doświadczającym podmiotom wydaje się, że wzrokowe reprezentacje, które generuje ich system wzrokowy, są szczegółowe, spójne i kompletne jak fotografie, ale w rzeczywistości takie nie są, czyli mają fałszywe przekonanie o reprezentacji percepcyjnej.

Trzecie, najbardziej radykalne, ujęcie HWI sugeruje, że CB i IB wskazują, że reprezentacje wzrokowe nie istnieją w ogóle, a jeśli istnieją, to ich rola jest nieistotna. Cohen źródła takiego rozumienia WI, podobnie jak Mack, upatruje w nieprawidłowym rozumieniu pojęcia reprezentacji wzrokowej. Zwolennicy trzeciego rodzaju rozumienia hipotezy pojmują reprezentację wyłącznie jako reprezentację wizualną, jako obrazek, który jawi się w głowie. Natomiast reprezentacje wytwarzane przez system wzrokowy nie muszą i nie są wyłącznie wizualne, na co wskazuje fakt wywoływania primingu²⁶ przez

²⁶ Zarówno w IB jak i w CB zauważono, że niespostrzeżone, ze względu na zaburzoną uwagę, bodźce są, mimo to, przeduwagowo przetwarzane w mózgu, gdyż są one zaangażowane w tzw. mechanizm primingu, co oznacza, że mimo iż nie były spostrzeżone, to mają wpływ na przetwarzanie następujących po sobie bodźców. Wywoływanie primingu przez niedostrzeżony bodziec oraz fakt, że to znaczenie bodźca powoduje, że skupia on uwagę i jest spostrzegany prowadzą do wniosku, że nawet niedostrzeżone bodźce muszą

obiekty niezauważone w eksperymentach na CB, znaczy to, że obiekt był reprezentowany, mimo że nie powstała jego reprezentacja wizualna.

Argumentacja Cohena analizuje poszczególne rozumienia HWI i w sposób jednoznaczny ukazuje ich błędność. Można ją uznać za gwóźdź do trumny, w której na zawsze możemy pogrzebać hipotezę wielkiej iluzji.

Jednak zdaniem Cohena, mimo że HWI jest nie do utrzymania, to nie należy dezawuować znaczenia eksperymentów, które ją wywołały. Podmioty poznające milcząco zakładają przekonanie o zdolności do zauważania dużych zmian w polu widzenia²⁷. Przekonanie to jest jednoznacznie zaprzeczone przez zachodzenie zjawisk CB i IB. Podsumowując, eksperymenty te wskazują jednoznacznie na iluzoryczność przekonania o zdolności do zauważania znacznych zmian w polu widzenia. Warto podkreślić, że jest to jedyny wniosek, który możemy wyciągnąć z rezultatów badań nad CB i IB, jest to jedyna iluzja, jaka zachodzi i z pewnością nie jest ona wielką. Badania nad CB i IB nie dają nawet podstaw, by twierdzić, że przekonanie podmiotu o zdolności do zauważania zmian jest nieuzasadnione, badania te wskazują tylko, że w pewnych warunkach podmiot nie zauważa owych zmian. Wskazują na pewne ograniczenia zdolności do zauważania zmian w polu widzenia. Można powiedzieć, że iluzja odkryta przez CB i IB nie różni się od innych iluzji wskazujących na nasze ograniczenia poznawcze, jak np. iluzja Müllera-Lyera, która wskazuje na ograniczenia w ocenianiu długości odcinków, czy iluzja Ebbinghaus, gdzie mamy do czynienia z trudnością w ocenieniu rozmiaru okręgów i wiele innych tego rodzaju iluzji²⁸.

System wzrokowy, który powstawał przez tysiąclecia ewolucji, posługuje się często „tanimi sztuczkami”, najprostszymi dostępnymi na danym etapie ewolucyjnym sposobami, które pozwalały, i nadal pozwalają, osiągnąć

być przetwarzane przez mózg, by zdeterminować ich znaczenie. Por. A. Mack, *Is the Visual World a Grand Illusion? A Response*, dz. cyt.

²⁷ Przekonanie o zdolności do zauważania zmian w polu widzenia jest dodatkowo podtrzymywane przez fakt, że w normalnych warunkach, tzn. poza laboratorium, na ogół nie występują sytuacje sprzyjające zachodzeniu CB i IB, a nawet jeśli zachodzą i stajemy się ofiarami CB i IB, to nie jesteśmy tego, z ich definicji, świadomi. Przekonanie to jest także wzmacniane przez rolę, jaka jest przypisywana zeznaniom sądowym świadków naocznych. Por. J. Cohen, *The Grand Grand Illusion Illusion*, dz. cyt.

²⁸ Opis iluzji Müllera-Lyera [w:] T. Maruszewski, *Psychologia poznawcza*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne 2001. Opis iluzji Ebbinghaus [w:] G. Króliczak, *Czy iluzje zwodzą jedynie „oko”, ale już nie rękę?*, <http://www.kognitywistyka.net/artykuly/gk-czizjolnr.pdf>.

nać cel – jak najdoskonalsze odzwierciedlenie świata. W laboratoryjnych warunkach z łatwością można wykazać, jak proste są często owe sposoby. Mimo to w codziennym funkcjonowaniu założenie o kompletności i spójności świata doskonale nam służy²⁹.

Można zatem zasugerować, że niechlubnie ochrzczona WI, podobnie jak inne tzw. małe iluzje, skutecznie służy podmiotowi poznającemu i działającemu w świecie. Przeciwnie niż chcieliby zwolennicy HWI, nie wnosi ona żadnych ważkich dla teorii percepcji zmian. Dziesięcioletnia historia funkcjonowania hipotezy, której siłę stanowiły głównie brak precyzji i możliwość dowolnego dopasowania do potrzeb danego systemu, może jedynie uzmysłowić, jak wielką rolę mają precyzja i dokładna analiza w formułowaniu teorii filozoficznych.

IS THE HYPOTHESIS OF GRAND ILLUSION A PROBLEM FOR THEORY OF PERCEPTION?

Summary

An argument from illusion assumes that the illusion occurring in perception is a reason to redefine the ordinary account of perception as a direct and immediate access to reality, therefore it suffice to refute a direct realism. Many theories of perception where arisen to address the problem, the most popular ones are: the sense-datum theory, the adverbial theory, the intentionalist theory and the most recent the disjunctivist theory.

Recent work in psychology and philosophy of mind on change blindness and related phenomena elicit a new skepticism about the nature of perception which is called a grand illusion hypothesis. It seems that doubts engendered by this hypothesis goes even further than those of the argument from illusion, because it suggests that subjects have a radically false beliefs about what their perceptual experience is like.

I'd like to consider the number of ways of understanding the hypothesis and evaluate them.

It seems that we have tree ways of coping with the grand illusion problem: accepting the new skeptic account (Dennett, Blackmore i Rensink), rebuilt the

²⁹ Por. B. Bridgeman, *The Grand Illusion and Petit Illusions: Interactions of Perception and Sensory Coding*, [w:] *Is the Visual World a Grand Illusion*, dz. cyt.

theory of perception so it avoids the problem (Noe, O'Regan, A. Clark) or show the grand illusion isn't really that grand, actually it's modest and familiar one, but at the same time it teaches us a lot about the nature of visual perception (Cohen, Siewert, Mack).

DARIA SCHETZ*

HIPOTONIA ORTOSTATYCZNA I ZESPÓŁ ZAMKNIĘCIA A FIZJOLOGIA ŚWIADOMOŚCI¹

Słowa kluczowe: problem umysł–ciało, hipotonia ortostatyczna, emocje, syndrom zamknięcia, teoria Jamesa-Langego
Keywords: the mind-body problem, feelings, orthostatic hypotomy, lock on syndrome, James-Lange theory

Celem artykułu jest zarys odpowiedzi na pytanie, czy świadomość przeżywania emocji jest warunkowana aktywnością fizjologiczną ciała? Problem relacji między świadomością a ciałem ma swoje filozoficzne ugruntowanie. Relacje między stanem pobudzenia emocjonalnego a aktywnością gruczołów hormonalnych, napięciem mięśni, dynamiką akcji serca i innymi czynnikami przywodzącymi na myśl stan gotowości organizmu do działania jest szczegółowym przypadkiem tzw. problemu umysł–ciało. Genezy tego zagadnienia należy upatrywać w filozoficznych rozważaniach dotyczących

* Daria Schetz – doktorantka na Wydziale Lekarskim Gdańskiego Uniwersytetu Medycznego. Zajmuje się badaniem i monitorowaniem leków oraz medycznymi zagrożeniami środowiskowymi. Interesuje się również wpływem diety na stan zdrowotny organizmu, a także zagadnieniami z pogranicza medycyny, filozofii oraz etyki. Jest sekretarzem Polskiego Towarzystwa Geriatrycznego. Publikuje m.in. w „Nowej Medycynie”.

¹ Dziękuję Adrianie Schetz za uwagi do wcześniejszej wersji artykułu, a przede wszystkim za długie rozmowy o filozofii, medycynie i świadomości.

natury umysłu oraz jego miejsca w świecie materialnym, którego istotnym elementem jest ciało (Bremer 2005, s. 56–58; Schetz 2004). Co więcej, ciało było często w literaturze i filozofii postrzegane jako naturalne siedlisko świadomości (Żegleń 2003, s. 27 i n.). Związki między świadomością (czy umysłem) a ciałem (czy światem materialnym) pozostają zresztą niezmiennie przedmiotem spekulacji oraz empirycznych badań. Wykorzystując teorię emocji Jamesa-Langego, sformułowaną na gruncie psychologicznym, oraz przypadki medyczne określane kolejno mianem hipotonii ortostatycznej oraz zespołu zamknięcia (lub syndromu zatrzaśnięcia, od ang. *loke-on syndrom*), spróbuję zasugerować możliwą korzyść, jaką filozofia umysłu mogłaby czerpać z ustaleń fizjologów. Tym samym postaram się zarysować możliwą odpowiedź na pytanie o to, jaki charakter mają wzajemne relacje zachodzące między świadomą częścią umysłu a ciałem.

1. Czym są emocje?

Zanim przytoczę przyjmowane na potrzeby tego opracowania rozumienie pojęcia emocji, krótko nakreślę powód, dla którego uważam, że ustalenie roli odczuwanych emocji oraz odpowiadających im stanów fizjologicznych w zachowaniach afektywnych pomaga wskazać rozwiązanie filozoficznego problemu umysł–ciało.

Obserwacja wzajemnych oddziaływań między psychiką (świadomością) a ciałem (efektorami) prowadzi do następujących pytań:

- (a) Czy oddziaływanie to ma charakter przyczynowy, a jeśli tak, to co jest przyczyną, a co skutkiem (umysł czy ciało)?
- (b) Czy obserwacja tego oddziaływania wystarcza do sformułowania wniosku o koniecznym powiązaniu umysłu z ciałem?
- (c) Czy rzeczywiście obserwujemy oddziaływanie między stanami umysłu a stanami fizjologicznymi ciała?

Podobne pytania można by mnożyć. Poniżej skoncentruję swój wywód jedynie na próbie zarysowania odpowiedzi na pytanie (a). Pytania (b) i (c) odnoszą się kolejno do epistemologicznej i ontologicznej płaszczyzny sporu o naturę umysłu i jego relacji ze światem materii. Ponieważ nie jestem filozofem, poprzestanę przy założeniu, że wzajemne relacje między świadomym umysłem a odpowiednimi fizjologicznymi stanami ciała są faktem, że są to relacje o charakterze sprawczym, zaś pozostaje ustalić, jaki jest kierunek

tego sprawstwa. W celu ustalenia rozwiązania dla tej kwestii posłużę się analizą stanów afektywnych, jakimi są doznania emocji, gdyż stanowią one, w przyjmowanym na potrzeby tego wywodu rozumieniu, świadome stany umysłu, którym towarzyszy odpowiednie pobudzenie cielesne. W związku z tym odpowiedź na pytanie o to, co oddziałuje sprawczo – doznanie emocji na ciało czy pobudzenie cielesne na możliwość doznania emocji – stanowi jednocześnie odpowiedź na wyżej sformułowane pytanie (a).

Przechodząc do charakterystyki pojęcia emocji, trzeba podkreślić, że emocje należą do grupy przeżyć, co znaczy, że są one stanami psychicznymi, a ściśle rzecz ujmując, emocje są stanami świadomości (Strelau, Doliński 2008, s. 513). Tak rozumiane nie mogą być badane w oderwaniu od czynności świadomości, a mówienie o emocjach nieświadomych w kontekście powyższej charakterystyki ma zaledwie wymiar metaforyczny bądź co najwyżej jest próbą wyrażenia jakiejś innej, niewspółmiernej z proponowaną w tym artykule ideą, odrywającą od emocji to, co filozofowie nazywają jakością fenomenalną, nazywaną także świadomością zjawiskową (Bremer 2005, s. 24–27).

Jakość fenomenalna jest podstawowym elementem kształtującym emocje. Obok niej wyróżnia się wymiar poznawczy emocji. Podczas gdy jakość fenomenalna jest tożsama z przeżywaniem emocji, to wymiar poznawczy związany jest z różnymi czynnościami tzw. myślenia wyższego i niekiedy pozostaje w rozbieżności z jakością fenomenalną (Strelau, Doliński 2008, s. 572). Na przykład człowiek w podeszłym wieku albo obciążony poważną chorobą układu krążenia, który ma ochotę skoczyć na bungee, z jednej strony będzie czuł ekscytację i radość, natomiast z drugiej strony przeprowadzi kalkulację ryzyka. Pomimo że w jego ocenie taki wyczyn może kosztować go co najmniej utratę zdrowia, może on ulec swym emocjom, decydując się na niezapomniane przeżycie. Sytuacje, w których dochodzi do odwrócenia roli, czyli gdy to wymiar poznawczy wchodzi w interakcje z procesami decyzyjnymi a nie emocje, również można by mnożyć. Ostatecznie rzecz dotyczy tego, że oprócz „dostawcy wrażeń” emocje są także „znakami ostrzegawczymi”. Aspekt fenomenalny emocji pozwala przeżywać doznania, zaś aspekt poznawczy pełni funkcję informowania o nagrodzie lub zagrożeniu. Jak pokazuje przytoczony powyżej przykład, podejmowane w oparciu o emocje działania mogą mieć wymiar bądź to czysto czy ściśle emocjonalny (gdy przeważa chęć przeżycia danego doznania), bądź to

wymiar racjonalny (gdy chodzi o rozpoznanie bodźca jako znaku czegoś innego, np. zagrożenia, a nie tylko doznawanie go).

Za powstawanie emocji odpowiadają pewne ewolucyjnie wykształcone struktury mózgowe oraz gruczoły i wytwarzane przez nie hormony. Obok układu limbicznego, podwzgórza, części kory somatosensorycznej, np. uszkodzenia w obszarze zakrętu obręczy, prowadzą do mniej intensywnego przeżywania „negatywnych” emocji. Sądzi się również, że to prawa półkula jest odpowiedzialna za przeżywanie emocji.

Jeśli chodzi o uwarunkowania hormonalne, to ustalono np., że wysoki poziom testosteronu powoduje zwiększoną agresję, zaś niski poziom serotoniny może prowadzić do zaburzeń w odczuwaniu emocji „pozytywnych”.

Podsumowując, przeżywanie emocji oraz ich wpływ na procesy poznawcze są integralną cechą emocji, choć nie oznacza to, że wymiar przeżyciowy oraz poznawczy nie mogą odrębnie wpływać na inne procesy psychiczne, np. na podejmowane decyzje. Istnieją ponadto fizjologiczne (mózgowo-hormonalne) korelaty emocji.

2. Teoria Jamesa-Langego

Chcąc wyjaśnić naturę emocji, dwóch uczonych, filozof i psycholog William James oraz psycholog Carl Lange, wyszło od następującej codziennej obserwacji. Stanom pobudzenia emocjonalnego zwykle towarzyszy pewnego rodzaju zachowanie. Powiedzmy, w sytuacji, gdy ktoś jest szczęśliwy, w sposób dobrze nam znany zmienia się mimika jego twarzy, osoba taka może np. podskakiwać i wydawać okrzyki radości. Gdy ktoś z kolei czuje strach, bo np. podejrzewa, że ktoś niebezpieczny za nim podąża, będzie albo przyspieszał kroku, czy wręcz biegł, albo przeciwnie – jego ruchy ulegną zwolnieniu, „sparaliżowane” strachem. James i Lange odwołali się następnie do klasycznej zasady, mówiącej że podstawą zachowania jest zawsze jakiś zespół reakcji zachodzących w obrębie organizmu. Tyle że podczas gdy do tej pory uważano, że sytuacja wywołująca emocje bezpośrednio je poprzedza, a dopiero następnie prowadzi do określonego zachowania, uczeni ci wykazali, że sam mechanizm powstawania emocji jest zgoła inny.

Przed Jamesem i Langem dominował model, w którym od bodźców przechodzi się do emocji, a następnie do działania. Powiedzmy, że wydarzyło się coś, co ma pozytywne skutki dla mojego dalszego egzystowania,

odczuwam szczęście, uśmiecham się i podskakuję. Mówiąc inaczej, pobudzenie bodźcowe wywołuje doznania emocjonalne, które to poprzez swój charakter fenomenalny lub poznawczy wywołują określone zachowanie. Przeciw takiemu modelowi wystąpili obaj uczeni. Według nich bodziec prowadzi bezpośrednio do zachowania, a dopiero zachowanie wywołuje emocje! (Kalat 2006, s. 358–359).

Przeanalizujmy dwa przykłady kliniczne dla lepszego zrozumienia teorii Jamesa-Langego. Pierwszy określany jest jako hipotonia ortostatyczna i polega na swoistej dysfunkcji układu autonomicznego. Mówiąc ogólnie, u pacjentów z hipotonią ortostatyczną nie dochodzi do przewodnictwa nerwowego lub jest ono bardzo słabe na poziomie narządów wewnętrznych. W efekcie pacjent musi nauczyć się np. bardzo powoli wstawać, jeśli wcześniej przyjmował pozycję leżącą lub siedzącą, gdyż raptowna pionizacja powoduje omdlenie. Jest ono wywołane brakiem reakcji układu autonomicznego na gwałtowny odpływ krwi z mózgu. U osoby zdrowej w chwili pionizacji dochodzi do zwiększenia częstości bicia serca i obkurczenia naczyń krwionośnych głowy, co przeciwdziała omdleniu.

Co interesujące, pacjenci cierpiący na hipotonię ortostatyczną zgłaszają bardzo niską pobudliwość przeżyciową. Jak sugerują niektóre opracowania, może to być zaledwie zdolność do rozpoznawania wymiaru poznawczego swoich emocji (np. Kalat 2006, s. 359). Przypuszczalnie rozumieją oni, że dana sytuacja jest śmieszna lub groźna, jednak towarzyszące temu doznania nie są tak intensywne, jak u osób zdrowych, co pozwala sądzić, że teoria Jamesa-Langego trafnie oddaje relację między odczuwaniem emocji a zmianami fizjologicznymi. Reakcji na bodziec np. zagrożenia nie towarzyszy bowiem u cierpiących na hipotonię ortostatyczną przyspieszone bicie serca czy wzmożona aktywność niektórych gruczołów hormonalnych. W efekcie nie czują oni także strachu.

Drugim przypadkiem klinicznym jest zespół dysfunkcji cielesnych określany mianem zespołu zamknięcia. Pacjenci wskutek uszkodzeń brzusznej części pnia mózgu są całkowicie sparaliżowani poza zachowaniem możliwości dowolnych (acz często bardzo ograniczonych) ruchów gałek ocznych oraz mrugania powiek. Ponieważ uszkodzenie obejmuje nerwowe szlaki wyjściowe z pnia mózgu (a nie szlaki wstępujące), pacjent zachowuje świadomość i czucie bez jednoczesnej możliwości reakcji mięśniowych (Syrocka-Szwed, Wajgt, Dudzic 2003; Michalak, Solski 2009). Stąd makabryczna nazwa schorzenia przywodząca na myśl zatrzaśnięcie we własnym

ciele. Jednakże, jak donoszą opracowania, pacjenci z syndromem zamknięcia nie wydają się odczuwać swojej sytuacji jako tak dramatycznej, jak mogłoby się to wydawać. Okazuje się, że można poznać ich myśli i emocje, jeśli zostaną nauczeni kodu językowego korespondującego z ruchami ich oczu. Jedna z pacjentek po opanowaniu takiego „mrużanego” języka oznajmiła w pierwszym samodzielnie przez siebie złożonym zdaniu, że chce, by natychmiast zdjęto z niej tę paskudną sukienkę. Podobnie inni pacjenci wydawali się bardziej zaabsorbowani przyziemnymi kwestiami (np. jakie są losy polisy ubezpieczeniowej dla najbliższych *etc.*) niż egzystencjalnym wymiarem swojej przypadłości. Wniosek płynący z tej obserwacji jest taki, że teoria Jamesa-Langego pozwala przewidywać obniżenie poziomu negatywnych doznań u osób z syndromem zamknięcia. Albowiem struktury fizjologiczne organizmów tych osób wykazują mniejszą pobudliwość na sytuacje emocjonujące. Ponownie kierunek wskazany przez Jamesa-Langego od fizjologii do przeżycia emocji zdaje się być potwierdzony.

3. Krytyka teorii Jamesa-Langego

Krytyka teorii Jamesa-Langego w kontekście powyższych przypadków klinicznych przedstawia się następująco. Korzystając z rozróżnienia na wymiar fenomenalny (przeżyciowy) oraz poznawczy emocji, można by uznać, że osoby z hipotonią ortostatyczną oraz z syndromem zamknięcia nie przeżywają silnych emocji w sensie fenomenalnym, jednakże ich emocje w niczym nie ustępują pod względem wymiaru poznawczego osobom zdrowym. Inaczej to ujmując, pomimo bardzo słabych doznań emocjonalnych są one nadal zdolne do opartego na racjonalnej analizie osądu, jaki walor emocjonalny powinna nieść dana sytuacja. Stąd bez trudu są one w stanie reagować tak, jakby odczuwały strach czy radość, opierając się wyłącznie lub prawie wyłącznie na wiedzy na temat powstałych okoliczności.

Jest następnie możliwe, że najpierw rozpoznają one określoną sytuację jako np. niebezpieczną, natomiast następnie dochodzi, na skutek tego rozpoznania, do pewnych stonizowanych zmian fizjologicznych występujących normalnie w przypadkach stresu. Nie można więc powiedzieć, że osoby cierpiące na powyższe schorzenia stanowią potwierdzenie tego, że w pierwszym rzędzie bodziec wywołuje zmiany fizjologiczne, te zaś prowadzą do powstania emocji (tu o charakterze poznawczym). Jest natomiast tak,

jak zakłada to ujęcie klasyczne, tzn. stan umysłu (rozpoznanie zagrożenia) wywołuje reakcje fizjologiczne.

Poruszana kwestia ma związek z szerszym problemem tego, co ma pierwszeństwo w konstytuowaniu się decyzji o podjęciu danego zachowania: stan psychiczny czy fizjologiczna zmiana zachodząca w ciele. Poruszana ona była już przez filozofów nowożytnych, a dziś podejmowana jest w ramach m.in. teorii działania, lecz kwestii tej, szeroko pojętej, nie podejmuję w tym opracowaniu.

Odpowiedź na powyższy zarzut mogłaby wyglądać jednak następująco. Nawet jeśli rzeczywiście to rozpoznanie sytuacji jako wywołującej daną emocję prowadzi do aktywności struktur cielesnych związanych z pobudzeniem emocjonalnym, to nadal teoria Jamesa-Langego nie jest podważona. Albowiem można zasadnie sądzić, że uczeni ci wskazywali na przeżyciowy wymiar emocji, opisując kontekst swojej teorii, czyli że ich teoria odnosiła się do wymiaru fenomenalnego, a nie do wymiaru poznawczego. Można tak wnosić z co najmniej dwóch powodów.

Przede wszystkim sądzi się, że James nie był świadomy rozróżnienia na wymiar fenomenalny oraz poznawczy. Sposób, w jaki opisuje emocje pozwala przypuszczać, że raczej rozumiał je jako przeżycia niż jako stany towarzyszące poznaniu (James 1884). Ponadto przy podziale na wskazane dwa wymiary wciąż pozostaje możliwość, że aspekt poznawczy poprzedza zmiany fizjologiczne, te natomiast wywołują świadome przeżycia. Czyli ktoś rozpoznaje sytuację jako niebezpieczną, następuje pobudzenie organizmu, które w dalszej kolejności skutkuje uczuciem strachu. Nadal w odpowiedzi na pytanie o kierunek oddziaływania przyczynowego między świadomym umysłem a ciałem pozostaje podążać od stanów fizjologicznych ciała do świadomych doznań. Nie oznacza to jednak, że niemożliwe jest oddziaływanie przyczynowe świadomości na ciało. Teoria Jamesa-Langego pokazuje jedynie, że powszechnie funkcjonujące zdroworozsądkowe przekonanie o wywoływaniu zmian fizjologicznych przez doznania może zostać podważone.

4. Wnioski ogólne: Problem umysł–ciało a fizjologia świadomości

Zachodzenie systematycznych i, jak się wydaje, koniecznych wzajemnych relacji między strukturami fizjologicznymi a emocjami rozpatrywanymi jako

świadome przeżycia pozwala przypuszczać, że świadomość jest zjawiskiem biologicznym. Nie musi to jednak znaczyć, że jest ona tożsama z jakimś konkretnym fragmentem ciała albo ze sposobem jego organizacji. Można raczej domniemywać, że ma ona naturę zbliżoną do ciała w tym sensie, że to, co w niej zachodzi (to jakie są stany świadomości) jest zależne przyczynowo od złożonej fizjologii organizmu. Bardzo trafnie zasygnalizowaną tu intuicję oddają słowa Kartezjusza, który powiedział, że dusza nie jest obecna w ciele tak, jak żeglarz na okręcie, ale raczej, że jest z nim istotnie zmieszana (*Medytacja VI*). Analogicznie świadomość, jak pokazuje lekcja płynąca z analizy emocji u pacjentów z hipotonią ortostatyczną i syndromem zamknięcia, nie jest ani niezależna od ciała, ani też nie stanowi niedostępnego badaniu źródła jaźni, nad którym biedzą się uczeni od zarania wieków.

Literatura

- Bremer J. (2005), *Jak to jest być świadomym? Analityczne teorie umysłu a problem neuronalnych podstaw świadomości*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Damasio A. (2000), *Tajemnice świadomości. Jak ciało i emocje współtworzą świadomość*, tłum. M. Karpiński, Warszawa: Rebis.
- James W. (1884), *What is Emotion?*, „Mind” IX, s. 189.
- Kalat J.W. (2006), *Biologiczne podstawy psychologii*, tłum. M. Binder i in., Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Michalak S., Solski W. (2009), *Analiza danych literaturowych dotyczących rehabilitacji chorych w stanie wegetatywnym*, „Neuroskop” II, s. 148–159.
- Sadowski B. (2007), *Biologiczne mechanizmy zachowania się ludzi i zwierząt*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Schetz A. (2004), *Czy można rozwiązać problem umysł–ciało?*, „Filozofia Nauki” 12, s. 69–86.
- Strelau J., Doliński D. (red.) (2008), *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 1, Gdańsk: GWP.
- Szyrocka-Szwed K., Wąjgt A., Dudzic M. (2003), *Zespół zamknięcia – opis przypadku*, „Udar Mózgu” 5, s. 13–16.
- Żegleń U. (2003), *Filozofia umysłu. Dyskusja z naturalistycznymi koncepcjami umysłu*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

ORTHOSTATIC HYPOTOMY, THE LOCK ON SYNDROME,
AND THE PHYSIOLOGY OF CONSCIOUSNESS

Summary

This paper is an attempt to sketch out the idea how to conjoin the physiological perspective with the philosophical perspective in the full account of human emotions. It discusses cognitive and phenomenological aspects of emotions and deploys the James-Lange argument against the claim that mental states causally precede physiological occurrences in the body. Given the results of this discussion and taking into account two medical diseases known as orthostatic hypotomy and lock on syndrome, it is argued that the James-Lange conception of the causal direction of stimuli may provide a strong clue to the solution of the philosophical problem concerning the direction of causation between mind and body.

JOANNA ZEGZUŁA-NOWAK*

POSTULAT JASNOŚCI W POLEMIKACH METAFILOZOFICZNYCH KAZIMIERZA TWARDOWSKIEGO

Słowa kluczowe: Kazimierz Twardowski, metafizyka, postulat jasności,
polemiki filozoficzne

Keywords: Kazimierz Twardowski, metaphilosophy, postulate of clarity,
philosophical polemics

Szkoła Lwowsko-Warszawska oraz polemizujący z nią filozofowie znacząco wpłynęli na oblicze rodzimej filozofii XX wieku, zarówno na podejmowane w niej problemy badawcze jak i kierunki jej rozwoju. Filozofowie z tego kręgu nie tylko skonkretyzowali zakres rozważanej wówczas problematyki i obszarów badawczych, a tym samym określili istotne atrybuty postawy naukowej, ale także polemizowali na temat kształtu samego języka filozoficznego (w kontekście aparatury pojęciowej, jak również odnośnie do

* Joanna Zegzuła-Nowak – doktorantka w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego. Złożyła rozprawę doktorską dotyczącą polemik filozoficznych Henryka Elzenberga ze Szkołą Lwowsko-Warszawską. Zainteresowania badawcze: historia filozofii polskiej XX wieku, etyka, bioetyka, aksjologia, problematyka metafizyczna. Autorka jest stypendystką w ramach Poddziałania 8.2.2 „Regionalne Strategie Innowacji”, Działania 8.2 „Transfer wiedzy”, Priorytetu VIII „Regionalne Kadry Gospodarki” Programu Operacyjnego Kapitał Ludzki współfinansowanego ze środków Europejskiego Funduszu Społecznego Unii Europejskiej i z budżetu państwa. E-mail: joanna_zegzula@vp.pl.

samej formy oraz stylu wypowiedzi). Toczące się wówczas spory metafizyczne miały zatem często charakter czysto metodologiczny. Próbowano w nich rozstrzygnąć powstałe dylematy, dotyczące nie tylko tego, jak uprawiać filozofię, ale także, w jaki sposób ujmować i przekazywać jej treści. W polemikach tych szczególnego znaczenia nabral spór dotyczący zarzutu niejasności w rozważaniach filozoficznych. Zdano sobie bowiem wówczas sprawę, jak dalece istotny jest sposób, w jaki prowadzone są wywody filozoficzne i przekazywane w nich treści (jak znaczący wpływ ma to na odbiór ich przedmiotu). W związku z tym, fundamentalnym problemem metodologicznym stało się poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: co czyni dany wywód filozoficzny jasnym i zrozumiałym dla jego odbiorcy? Rozważano też, co można lub należy zrobić, by przekaz autora był jak najpełniejszy i jak najbardziej czytelny. W końcu, próbowano określić, co wpływa na to, że niejednokrotnie pojawia się znacząca rozbieżność pomiędzy zamysłem autora a interpretacją dokonaną przez czytelnika. Próbowano rozstrzygnąć, gdzie leży bezpośrednia przyczyna takiego stanu rzeczy: czy po stronie autora, czy też odbiorcy, czy może jest to jednak wynik jakichś innych, niezależnych czynników?

Dyskusja na temat jasności wypowiedzi została zapoczątkowana przez Kazimierza Twardowskiego i rozwinięta w wystąpieniach polemizujących z nim filozofów: Joachima Metallmana¹, Romana Ingardena oraz, broniącego jego tezę, Davida Einhorna. Do kwestii tej nawiązał też wiele lat później uczeń Twardowskiego, Tadeusz Czeżowski.

W artykule *O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym*² Kazimierz Twardowski poddał pod rozwagę zagadnienie odczytywania dzieł filozoficznych ze względu na sposób i styl wypowiedzi ich autorów. Poruszył tym samym ważne kwestie metodologiczne i metafizyczne, które stanowiły istotne fundamenty postawy filozoficznej i sposobu uprawiania filozofii w Szkole Lwowsko-Warszawskiej. Należy zaznaczyć, że w zapoczątkowanej przez niego Szkole głoszono kult jasności, ścisłości i precyzji wypowiedzi³. Twar-

¹ W historii filozofii polskiej funkcjonuje dwojaka pisownia tego nazwiska, zarówno „Metallman” jak i „Metallmann”.

² Artykuł ten pierwotnie został opublikowany w czasopiśmie „Ruch Filozoficzny” V (1919–1920), który ukazał się w listopadzie 1919 r., następnie zaś został włączony do zbioru pism K. Twardowskiego *Wybrane pisma filozoficzne* (Warszawa: PWN 1965).

³ Por. R. Jadczak, *Rola Kazimierza Twardowskiego w stworzeniu analitycznej szkoły filozoficznej w Polsce*, „Przegląd Humanistyczny”, nr 11–12 (1988), s. 139, 140.

dowski podzielał bowiem przekonanie, że aby skutecznie uprawiać filozofię, trzeba najpierw jasno określić przyjęte reguły filozoficzne⁴. Działanie uczonego, realizując postulat jasności i prawomocności twierdzeń, miało zatem na celu wyraźne oddzielenie w dociekaniach filozoficznych nauki od poezji czy wyznania wiary⁵. W tym ujęciu filozofia posługująca się metodami naukowymi sama także musiała zostać uznana za naukę, a nie światopogląd. Ocena komentatorów ówczesnych sporów na ten temat brzmiała:

Zadaniem filozofii naukowej jest przeciwstawianie się jałowej spekulacji, którą jest zabieganie o coraz bardziej doskonałą precyzję pojęć, docieranie do znaczenia wykorzystywanych terminów, ścisłego konstruowania myśli i usuwanie nieporozumień słownych powstałych wskutek ich wieloznaczności⁶.

Metoda filozoficzna Szkoły zakładała bowiem jasne i wyraźne definiowanie pojęć, dokładną analizę znaczeń (wprowadzanie subtelných rozróżnień językowych), precyzję terminologiczną oraz skrupulatne uzasadnianie wygłaszanych twierdzeń. Sporne zagadnienia zaś rozstrzygane miały być na drodze analizy semantyczno-logicznej⁷. Sam Twardowski, dążąc do jak największej precyzji wypowiedzi, przyjmował naukową odpowiedzialność za każdą sformułowaną tezę. Jak to podsumowuje Jacek Juliusz Jadacki, ideał nauczycielski Twardowskiego można zatem sprowadzić do trzech postulatów: troski o klarowność i precyzję sformułowań, dbałość o walor formalny i materialny argumentacji oraz dążenie do konsekwentnej eliminacji pseudoproblemów⁸. Filozof pomijał zatem wszelkie niedostatecznie jasno sformułowane i uzasadnione teorie i pojęcia filozoficzne. Zalecał też powstrzymywanie się od podejmowania zagadnień nieposiadających

⁴ Por. R. Palacz, *Klasyki filozofii polskiej*, Warszawa–Zielona Góra: Zachodnie Centrum Organizacji 1999, s. 323.

⁵ Por. I. Dąmbska, *Czterdzieści lat filozofii we Lwowie*, „Przegląd Filozoficzny”, nr 1–3 (1948), s. 14.

⁶ W. Mackiewicz, *Szkoły i orientacje filozoficzne*, [w:] tenże (red.), *Polska filozofia powojenna*, Warszawa: Witmark 2001, s. 42.

⁷ Por. S. Borzym, *Twardowski i Szkoła lwowsko-warszawska przed rokiem 1918*, [w:] A. Walicki (red.), *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, Warszawa: PWN 1983, s. 488.

⁸ Por. J.J. Jadacki, *Orientacje i doktryny filozoficzne. Z dziejów myśli polskiej*, Warszawa: Wydawnictwo Wydziału Filozofii i Socjologii UW 1998, s. 75.

dostatecznie wypracowanych podstaw, umożliwiających ich rozwiązanie. Podkreśla to także Jan Woleński, pisząc:

Twardowski uważał jasność za wartość, a jej brak za coś nagannego. Tak samo uważali jego uczniowie. Można więc przyjąć, że w Szkole Lwowsko-Warszawskiej uznawano metafizyczny postulat jasności za obowiązujący⁹.

W kontekście tych założeń programowych istotnym zagadnieniem stało się poszukiwanie odpowiedzi na postawione przez Twardowskiego pytanie:

czy niejasność, cechująca styl niektórych dzieł filozoficznych jest rzeczą nieuchronną [...] czy styl filozoficzny musi w pewnych razach być niejasny¹⁰.

Innymi słowy, czy niejasność wywodu dyskwalifikuje go zawsze jednoznacznie i ostatecznie pod względem naukowym? Filozof zapoczątkował w ten sposób ważny spór metafizyczny w polskiej filozofii XX wieku, dotyczący nie tylko tego, jak uprawiać filozofię, ale także tego, jak przekazywać jej treści w sposób jak najbardziej poznawczo efektywny i wartościowy. Istotną kwestią stało się zatem poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o słuszność, zasadność oraz zakres obowiązywania postulatu jasności w filozofii.

Twardowski w swych dociekaniach poddał analizie dość często występujące twierdzenie autorów i komentatorów dzieł filozoficznych, zgodnie z którym, niejasność języka filozoficznego implikowana jest trudną i skomplikowaną naturą samych dzieł. Oznaczałoby to, że im trudniejsze kwestie filozoficzne podejmuje autor, tym bardziej zawyły może być styl jego wypowiedzi. Autor *O czynnościach i wytworach* – jako inicjator uprawiania filozofii w sposób jak najbardziej precyzyjny, klarowny i zrozumiały – nie mógł przyznać słuszności temu stanowisku. Przekonywał, że takie rozumowanie prowadzić może jedynie do usprawiedliwiania i tłumaczenia się autorów posługujących się stylem niejasnym. Co więcej, jego zdaniem w ten sposób rozpowszechnia się też przekonanie stanowiące wynik błędu

⁹ J. Woleński, *Szkola Lwowsko-Warszawska w polemikach*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 1997, s. 90.

¹⁰K. Twardowski, *O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym*, [w:] tenże, *Wybrane pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 346.

logicznego, zgodnie z którym im bardziej jest niejasny styl danego dzieła filozoficznego, tym bardziej głębsza jest jego treść. Dlatego też argumentował, że o ile nikt nie wykazał jeszcze, że wszystkie dzieła traktujące o pewnych zagadnieniach filozoficznych odznaczają się stylem niejasnym, to o tyle łatwo wykazać, że nawet o przedmiotach lub kwestiach powszechnie uważanych za trudne można wyrazić się zupełnie jasno (co udało się, w jego przekonaniu, niejednemu filozofowi). W związku z tym, zdaniem Twardowskiego, główny powód niejasności stylu filozoficznego nie tkwi w podejmowanej problematyce, lecz ma swe źródło w mętym i niejasnym sposobie myślenia. W swoim artykule przedstawił to następująco:

Sprawa miałaby się wtedy tak, że jasność myśli i jasność stylu szłaby ręką w rękę o tyle, że kto jasno myśli, ten by też jasno pisał, a o samym autorze niejasno piszącym należałoby sądzić, że nie umie jasno myśleć¹¹.

Twierdzenie to oparł na założeniu, zgodnie z którym pomiędzy myśleniem i mową istnieje ścisły związek. W jego przekonaniu bowiem:

myśląc, myślimy w słowach, więc w mowie¹².

Mowa zatem umożliwia nam myślenie abstrakcyjne. Wynikałoby stąd, że autor, który niejasno myśli, niejasno się wypowiada. Rozważania swe Twardowski zakończył ważną dyrektywą metodologiczną, istotną także z pozycji współczesnego czytelnika dzieł filozoficznych, który spotyka się co rusz z coraz to trudniej i bardziej abstrakcyjnie brzmiącą literaturą filozoficzną. Założył on bowiem, że o ile jego uwagi są słuszne, to:

uwalniają nas one w znacznej mierze od obowiązku łamania sobie głowy nad tym, co właściwie myśli autor filozoficzny, piszący stylem niejasnym. Odgadywanie jego myśli tylko wtedy przedstawiać będzie rzecz godną wysiłku, jeżeli skądinąd nabyliśmy przekonania, że myśli jasno, że więc niejasność stylu pochodzi w danym przypadku ze skażenia tekstu albo z pośpiechu w spisywaniu dzieła. Jeżeli zaś nie mamy tego przekonania, wtedy możemy spokojnie przyjąć, że autor nie umiejący

¹¹ Tamże, s. 347.

¹² Tamże.

myśli swych wyrazić jasno, nie umie też myśleć jasno, że więc myśli jego nie zasługują na to, aby silić się na ich odgadywanie¹³.

Artykuł ten, choć z pewnością zawiera wiele trafnych założeń metafizycznych oraz metodologicznych, spotkał się z krytyką w znacznej mierze zasadną. Twierdzenia krytyczne względem wypowiedzi założyciela Szkoły Lwowsko-Warszawskiej wysunęli Joachim Metallman oraz Roman Ingarden. Z kolei z polemiką względem tych filozofów (w obronie stanowiska Twardowskiego) wystąpił David Einhorn. Wypowiedzi tych filozofów ukazały się w kolejnych (po numerze z tekstem Twardowskiego) wydaniach „Ruchu Filozoficznego”¹⁴.

Joachim Metallman w swym artykule zwrócił uwagę na istotne aspekty rozważanej kwestii, niesłusznie pominięte, w jego przekonaniu przez Twardowskiego. Zdaniem tego polemisty założenie przyjęte przez autora, zgodnie z którym jasność myśli warunkuje jasność pisarską, nie uwzględnia innych możliwych przypadków relacji myśli i mowy. Można przyjąć przecież, że i niejasne myśli można jasno wyrazić, a także wziąć pod uwagę fakt, że jasność wypowiedzi nie zawsze idzie w parze z jasnością myśli. Zarzut ten obnaża w przekonaniu jego autora pewną jednostronność ujęcia problemu w koncepcji Twardowskiego. Metallman uznał bowiem, że stanowisko jego oponenta, zakładające każdorazowo ścisłą zależność myśli i mowy, stanowi ideę nie całkiem prawomocną i zasadną. Przekonywał, że choć rzeczywiście można zgodzić się, że zazwyczaj bywa tak, że kto jasno myśli, ten i jasno pisze, to relacja ta nie ma jednak charakteru bezwzględnego. Dzieje się tak według niego, „tylko na ogół”, „w przybliżeniu”. Jasność stylu wypowiedzi zależy może przecież od wielu innych czynników (których nie wziął pod uwagę Twardowski): talentu pisarskiego, wyrobienia stylistycznego, stopnia trudności podejmowanych zagadnień, czynników zewnętrznych, a w końcu także i samego czytelnika. Stąd też Metallman pisał:

Więc kto nie pisze jasno, ten na ogół jeszcze niekoniecznie „niejasno” myśli, przeto kto niejasno pisze, niekoniecznie jeszcze nie godzien jest,

¹³ Tamże, s. 347–348.

¹⁴ Wypowiedzi Metallmana oraz Ingardena ukazały się w nr. 3 (grudzień 1919), zaś Einhorna w nr. 4–5 (styczeń 1920). Por. R. Jadczyk, *Jeszcze „O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym” Kazimierza Twardowskiego*, „Ruch Filozoficzny” XLVI, nr 3 (1989), s. 281.

aby go czytano. Jeżeli bowiem błędnym jest mniemanie, że niejasność stylu pozostaje w prostym stosunku do głębokości treści myślowej, to może równie błędnym byłoby i twierdzenie, że niejasność stylu pozostaje w prostym stosunku do głębokości myśli w stosunku odwrotnym¹⁵.

W tym kontekście wydaje się, że argumentacja Metallmana stanowić może nie tyle nawet opozycję względem metodologicznych założeń Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, ile istotne ich uzupełnienie, nieuwzględnione przez jej założyciela. Co ważne, autor wskazał też, że związek mowy i języka stanowi bardziej złożoną i wieloaspektową relację aniżeli ta przyjmowana przez Twardowskiego. Przykładom zaś, którymi poparł on swe stanowisko, nie sposób odmówić znaczącej mocy eksplanacyjnej i dowodowej.

Także Roman Ingarden uznał większość twierdzeń zawartych w artykule Twardowskiego za zbyt radykalne. Podobnie jak Metallman wskazał na możliwość wystąpienia różnorodnych przyczyn niejasności wywodu, które, co ważne, stanowić mogą jedynie przyczynę niejasności pozornej. Choć przyznał słuszność przekonaniu Twardowskiego, że niejasność myśli autora implikuje niejasność jego dzieła, to jednak zanegował pogląd, zgodnie z którym niejasność dzieła filozoficznego uwarunkowana jest każdorazowo jedynie niejasnością myśli autora ewentualnie skażeniem tekstu lub niedbałością w spisaniu dzieła. Co więcej, pisał też, że:

Niesłuszną również wydaje się nam konkluzja rozważań, że wolno nam ze spokojnem sumieniem zrezygnować z „odgadywania myśli filozofa”, o którym nie mamy przekonania, iż niejasność jego stylu polega li tylko na skażeniu tekstu, lub niedbałości w jego spisaniu¹⁶.

Zdaniem Ingardena stanowisko Twardowskiego pociąga za sobą niebezpieczeństwo nieodróżnienia dzieła napisanego w sposób faktycznie niejasny, od tekstu obarczonego jedynie niejasnością pozorną. Co w konsekwencji prowadzić może do odrzucenia przez czytelnika tekstu naukowo i poznawczo wartościowego. Pozorna niejasność dzieł filozoficznych może zaś wynikać z kilku względów. Jednym z nich jest to, że czytelnik może być nowicjuszem w pracy filozoficznej. Nie będzie on zatem wystarczająco zaznajomiony z przedmiotem dzieł filozoficznych dotąd mu nieznanym

¹⁵ J. Metallman, *O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym*, „Ruch Filozoficzny” V (1919–1920), s. 44.

¹⁶ R. Ingarden, *O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym*, tamże, s. 45.

i nie będzie też w stanie podążać za myślą autora. Ingarden pisał o tym następująco:

Dla nowicyusza dzieła choćby najlepiej pisane będą zawsze w pewnej mierze niejasne¹⁷.

Pozorna niejasność dzieł filozoficznych związana może być także z pewną ograniczonością czytelnika, który mimo „obeznania” z literaturą i wiedzą filozoficzną nie jest w stanie tak naprawdę zrozumieć treści filozoficznych w nich zawartych. Wówczas jedynie powtarza cudze zdania, nie zdając sobie sprawy, co się za nimi rzeczywiście kryje (jaki przedmiot lub stan rzeczy). Tego typu czytelnik, zdaniem krakowskiego filozofa, to czytelnik który „minął się z zawodem”. Co ważne, dzieła filozoficzne, które czyta, są dla niego prawie zawsze niejasne. Jako czytelnik

nie ma on nigdy zdolności myślenia zupełnie tego samego, co autor, nie idzie za intencją słowa, nie wypełnia tych intencji przez naoczne oglądanie odpowiednich przedmiotów, lecz bierze słowa w ich potocznym [...] znaczeniu¹⁸.

Co ciekawe, do czytelników tego typu Ingarden zaliczył nie tylko „umysły formalno-matematyczne”, ale także niektórych „zawodowych historyków filozofii”. Przekonywał, że:

Historyk taki traktuje poszczególne systemy filozoficzne nie jako pewne przybliżone odzwierciedlenia rzeczywistości, lecz jako koncepcje literackie [...] Obraca się on stale w sferze pojęć i bardzo rzadko zajmuje się stosunkiem treści pojęcia do rzeczywistości. [...] To też, jeśli natrafi na książkę, której cała wartość polega na tem, iż autor jej usiłuje nam odkryć i opisać pewną rzeczywistość dotychczas przez innych przeoczoną, i przy której czytaniu koniecznie trzeba w pewnej chwili porzucić pojęcia a zająć się samymi przedmiotami, to wówczas książka ta niezawodnie wyda mu się niejasną¹⁹.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, s. 45–46.

¹⁹ Tamże, s. 46.

Inny powód pozornej niejasności dzieł filozoficznych upatrywał Ingarden w różnicy występującej między językami autora danego dzieła oraz jej czytelnika:

Jeżeli różnica ta będzie znaczna, to wówczas w przeważającej ilości wypadków czytelnik będzie znajdował dane dzieło niejasnym²⁰.

W tym wypadku bowiem czytelnika będzie cechowała pewna jednostronność, przejawiająca się w tym, że będzie on uznawał swój indywidualny sposób wyrażania się za jedynie właściwy. Wówczas będzie on także starał się podstawiać pod terminy używane przez danego autora swoje własne znaczenia. W konsekwencji zaś czytelnik ten:

miast słuchać tego, co autor mówi, zamiast zrezygnować na pewien czas ze swych terminologicznych przyzwyczajzeń, de facto tylko używa czytanego dzieła jako okazji do snucia własnych myśli i operowania ukutymi przez siebie terminami²¹.

Ostatnią z przyczyn pozornej niejasności dzieł filozoficznych, wymienionych przez tego filozofa, jest rozbieżność w poglądach między czytelnikiem i autorem dzieła filozoficznego. Ingarden miał tu zwłaszcza na myśli trudności w porozumieniu się pomiędzy przedstawicielami odmiennych szkół filozoficznych, posługujących się odmienną aparaturą pojęciową oraz zajmujących się różnymi obszarami badawczymi. Podkreślał, że w tym wypadku zazwyczaj bywa tak, że obie strony zarzucają sobie niejasność wywodów.

Wskazując na pozorną niejasność dzieł filozoficznych i jej liczne przyczyny, Ingarden starał się zwrócić uwagę, że nie należy negować od razu wartości naukowej wszystkich dzieł filozoficznych, które wydają nam się niejasne. Należy wykazać się pewną rozwagą i przeanalizować, z czego wynikać może niezrozumiałość danego dzieła filozoficznego (czy nie jest to w danym wypadku jedynie cecha pozorna). Dlatego też negował on postulat metodologiczny Twardowskiego, zgodnie z którym dzieła pisane niejasno należy od razu odrzucać, nie próbując dociec, na czym owa niejasność rzeczywiście polega. Przekonywał, że nie zawsze niejasność dzieła filozoficznego implikowana jest niejasnością myśli jej autora. Postulował też, że:

²⁰ Tamże, s. 47.

²¹ Tamże.

jasność dzieła nie jest jedyną jego wartością. Że więc odwrotnie: brak w pewnej mierze jasności nie wystarcza do odmówienia mu wartości i nie zajmowania się niem więcej. Nie tylko, jak ktoś myśli (pisze), lecz przede wszystkim o czym i co kto myśli, decyduje o wartości produkcji filozoficznej²².

Bezpośredniej próby obrony stanowiska Twardowskiego względem zarzutów Metallmana i Ingardena podjął się David Einhorn. Przekonywał, że problem jasności i niejasności stylu filozoficznego należy rozpatrywać jako problem metodologiczny, a nie, jak polemizujący tu filozofowie, sprowadzać go do „kwestij propedeutycznych” degradujących go. Zarzucił on polemistom popełnienie błędu epistemologicznego, który sprowadza się do nieuwzględnienia faktu, że do myśli nie ma innego dostępu niż poprzez jej słowny wyraz. Tym samym uznał, że filozofowie ci, broniąc poglądu, zgodnie z którym dany autor wyrażając się niejasno, mógł jednak myśleć jasno, „wydają sąd o przedmiocie, który nigdy nie może być przedmiotem ich poznania”²³. Odrywając bowiem myśl autora od jej wyrażenia, czynią przedmiotem poznania fakt znany tylko temu autorowi i niemożliwy do ujęcia jakkolwiek znaną metodą. Einhorn argumentował następująco:

Cudza myśl jako rzeczywistość psychiczna dla nas wogóle jest niepoznawalna²⁴.

To, co możemy poznać, to jedynie jej słowny wyraz, przedstawiony przez autora i powstałe na tej podstawie nasze ujęcie jej znaczenia. Na tej podstawie filozof ten wnioskował, że jeżeli znamy tylko niejasną myśl danego autora i posiadamy na tej podstawie jej niejasne znaczenie, to z konieczności musimy przyznać (jako że nie znamy innej jego myśli jak tylko tę, którą wyraził), że taki autor wyrażając się niejasno, myślał niejasno. Ostatecznie Einhorn uznał, że oponenti Twardowskiego w sporze o możliwość ujęcia jasnych myśli kogoś, kto wyraża się w sposób niejasny, popełnili błąd metodologiczny. Dowodził, że nawet jeśli uznać za możliwą sytuację, w której autor jednoznacznie myśl wyraża w sposób niejednoznaczny, to nie

²² Tamże, s. 48.

²³ D. Einhorn, *O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym*, tamże, s. 72.

²⁴ Tamże.

istnieje sposób, który umożliwiłby spośród wieloznaczności jego wyrażenia wyodrębnić tę myśl, która stanowi właśnie myśl autora. Ripostował:

Tego nie dokona zalecane przez Dra Metallmana „wczytanie się w danego autora”, gdyż wczytanie się jest receptą pedagogiczną, a nie naukową metodą zamiany niejasności cudzych wyrażań na jasność cudzych myśli w zakresie historii filozofii²⁵.

Ponadto, zdaniem Einhorna, każdy czytelnik przyjmując z góry jasność myśli danego autora, niezależnie od sposobu jego wypowiedzi, dąży do ujednoznacznienia niejednoznaczności jego wyrażań. Jednakże proces ten uzależnia, z kolei, od własnych poglądów (na: przedmiot filozofii, związek systemu autora, jego indywidualną psychikę, związek pragmatyczny czy układ zależności w zakresie samej historii kultury). W związku zaś z tym, że każdy czytelnik postępuje w tej kwestii indywidualnie, mnoży się ilość rozstrzygnięć dotyczących ujęcia w sposób jasny niejasnych wyrażań danego autora. Brak jest natomiast obiektywnych i ostatecznych rozstrzygnięć co do tego, któremu z czytelników przyznać słuszność interpretacyjną. Wobec tego chociażby, jedynym słusznym zaleceniem metodologicznym jest, zdaniem Einhorna, pójsćie za wskazaniem Twardowskiego i

dla poznania w zakresie historii filozofii sądy wyrażone niejasno należy usunąć z materiału historii filozofii²⁶.

Einhorn wysunął też inne zarzuty bezpośrednio do wypowiedzi Metallmana i Ingardena. Nawiązując do słów pierwszego z filozofów, krytykował jego stanowisko, zgodnie z którym im bardziej abstrakcyjna jest myśl, tym trudniej przyoblec ją w słowa. Metallman argumentował bowiem swoje stanowisko następująco:

na tych wyżynach abstrakcyi czy w tych zawrotnych głębiach, w które się zapędza, utrwalenie, uchwycenie jej mową staje się coraz trudniejszym – wymyka się ona lotnością swą, bezmiarem objętych stosunków; język staje się ciężki, za ubogi, za martwy²⁷.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

²⁷ J. Metallman, *O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym*, dz. cyt., s. 44.

Einhorn w sposób nieco kpiący, a nawet prześmiewczy, zanegował to stanowisko. Jeśli bowiem myśl abstrakcyjna nie daje się ująć w słowa, to nastrocza to kłopot z tym, jak ją sobie w ogóle przedstawić, jak ująć, czy jest to w jakiś sposób możliwe. Uznał też samą cechę „lotności”, przypisywaną myśli abstrakcyjnej przez Metallmana, za obarczoną pewną niedorzecznością. Argumentował następująco:

Jeśli Dr. Metallman rozumie przez lotność myśli bardzo abstrakcyjnej cechę przebiegania w czasie, właściwą wszystkim stanom psychicznym, to w takim razie jednak każda myśl byłaby lotna, każda wymykałaby się słowu – co chyba nie jest zdaniem Dra Metallmana²⁸.

Z kolei, jeśli owa „lotność” miałaby być jakąś nową cechą myśli, występującą dopiero wraz z jej wysokim uabstrakcyjnieniem, to wówczas pojawi się problem tego typu, że

zaden badacz myśli abstrakcyjnej na świecie takiej cechy nie zna i nie zdoła żadnej zgola treści związać z takim odniesieniem „lotności” do myśli²⁹.

Wobec tego Einhorn ostatecznie doszedł do wniosku, że najsluszniejszą radą będzie zastosowanie się do zaleceń postulowanych w artykule Twardowskiego. Dalej krytykował też pogląd Metallmana (starając się sprowadzić go do absurdu), zgodnie z którym istnieją dwa rodzaje przyczyn wpływających na niejasność wypowiedzi: tkwiące bezpośrednio w autorze (brak talentu, wyrobienia pisarskiego) oraz związane z trudnością podejmowanych zagadnień. W pierwszym przypadku postuluje się, że autor mimo jasności myślenia wyraża się niejasno z powodu braku zdolności pisarskich. W związku z tym autor po prostu nie umie się jasno wyrażać, co stanowi, zdaniem Einhorna (idąc za tokiem rozumowania Metallmana), swego rodzaju „się niejasnego wyrażania się, przyczynowo uniemożliwiająca autorowi jasne wyrażanie się, mimo jasności myślenia”³⁰. Zdaniem Einhorna „przypadek taki nie jest możliwy, gdyż takiego autora filozoficznego nie ma”. Musiałby być on bowiem niejako „umysłowo” chory i dlatego też, wskutek działania tej siły, nigdy nie mógłby wyrażać się jasno. W związku z tym założył, że

²⁸ D. Einhorn, *O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym*, dz. cyt., s. 72–73.

²⁹ Tamże, s. 73.

³⁰ Tamże.

wobec powyższego „konstrukcja Dra Metallmana musiałaby runąć”³¹. Natomiast przypadek drugi, nawet jeśli pominąć problem względności pojęcia trudności zagadnienia, jeszcze bardziej „wiedzie ad absurdum”. Zdaniem polemisty, rozważając bowiem kwestię tego, jak trudne problemy wpływają na sposób ich ujęcia:

Trzebaby problemy z cechą trudności pojąć jako byty zdolne do działania, wyrażanie się niejasne jako samodzielny od myślenia niezawisłą siłę zdolną do przyjmowania oddziaływań przyczynowych ze strony problemów jako bytów³².

Einhorn powątpiewał jednak, czy ktoś uznałby prawomocność i zasadność tego typu „idylli metafizycznej”. Inną implikacją stanowiska Metallmana może być także uznanie, że pomiędzy trudnym problemem podejmowanym przez autora, a niejasnością wyrażenia całokształtu sądów dotyczących tego problemu (myśli) zachodzi relacja przyczynowa. Tu Einhorn wysunął względem autora *Wprowadzenia do zagadnień filozoficznych* zarzut w formie pytania retorycznego, jak może on:

przyznać jednej myśli tj. problemowi wpływ przyczynowy na niejasność wyrażenia całego odnośnego kompleksu myśli autora, jeśli zasadniczo odmawia wszystkim myślom wraz z ich jasnością czy niejasnością wpływu przyczynowego na jasność i niejasność ich własnego wyrażenia się?³³

Ostatecznie zanegował stanowisko Metallmana jako sprzeczne z doświadczeniem. Przekonywał bowiem za Twardowskim, że istnieli przecież myśliciele, którzy i o trudnych problemach filozoficznych potrafili wyrazić się jasno.

Nie mniej ostrą krytykę wysunął Einhorn w stosunku do wypowiedzi Ingardena. Zarzucał mu m.in., że poznanie w zakresie historii filozofii uzależniał on od „specyficznego impresjonizmu” autora³⁴ i „swoistej intuycji”

³¹ Tamże.

³² Tamże.

³³ Tamże, s. 73–74.

³⁴ Chodzi tu zapewne o następującą wypowiedź Ingardena: „W podobnej sytuacji jak z początku impresjoniści, znajduje się często filozof wobec czytelnika. Mówi mu o przedmiotach, których ten jeszcze nigdy nie widział takimi, jakimi one się dają w bezpośrednim poznaniu. [...] Nie może po prostu wskazać przedmiotów, o które mu

czytelnika, a więc od warunków odbierających historii filozofii status dyscypliny naukowej (obiektywnej). Kontrargumentował następująco:

W historii filozofii też nie o to toczą się ciągle spory, czy i jak ma historyk dostrzec swoistą postać przedmiotów u filozofa, lecz wyłącznie o to, jakie sądy ma on wydać o swoistej rzeczywistości danego filozofa na podstawie sądów (a nie intuicji!) tego filozofa³⁵.

Odrzucał on zatem pogląd, który przypisywał Ingardenowi, zgodnie z którym do niektórych nowo poznanych przestrzeni rzeczywistości można dostrzec tylko posługując się specyficznymi metaforami. Przekonywał, że filozof powinien zmierzać do swego celu przede wszystkim „przez ścisłe podanie cech oraz przez system negacji i eliminacji”³⁶. Uznał zatem, że w naukowej historii filozofii nie sposób oderwać niejasności wyrażenia się od niejasności myślenia. Podsumowując zaś swą polemikę względem Metallmana i Ingardena, a w obronie Twardowskiego, Einhorn przyznawał, że ujmując stosunki niepoznawalne, autor może rzeczywiście myśleć i wyrażać się niejasno. Jednakże argumentował, że

w takich próbach [...] nie leży punkt ciężkości rzeczywistej filozofii – a co jest prawdą najważniejszą ujętą przez Prof. Twardowskiego, zwalczaną natomiast przez obu krytyków: w takich próbach niejasność wyrażenia się właśnie już z żadnego punktu widzenia nie da się oderwać od niejasności myślenia³⁷.

Warto wspomnieć, że Ingarden po zapoznaniu się z artykułem Einhorna czuł się dotknięty i oburzony formą jego krytycznej wypowiedzi. Zamierzał on zatem odpowiedzieć na zarzuty polemisty w kolejnym tekście polemicznym na łamach „Ruchu Filozoficznego”. Jednakże ostatecznie, za radą Twardowskiego, zrezygnował z tego zamierzenia. Jak wskazał Ryszard Jadczyk, Ingarden w liście do Twardowskiego (z 6 kwietnia 1920 r.) skrytykował Einhorna za lekceważący i niesmaczny ton jego argumentacji.

chodzi, nie może ich namalować, musi się posługiwać szeregiem przybliżonych opisów, podobieństw, porównań”. R. Ingarden, *O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym*, dz. cyt., s. 46.

³⁵ D. Einhorn, *O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym*, dz. cyt., s. 74.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

Zgodził się też nie kontynuować publicznej dyskusji z jego tekstem na łamach tego czasopisma³⁸.

Do sporu o zarzut niejasności nawiązał także kilkadziesiąt lat później uczeń Twardowskiego, Tadeusz Czeżowski. Dał temu wyraz w przemówieniu wygłoszonym na posiedzeniu naukowym Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w Warszawie 17 września 1954 roku³⁹. Zdaniem Jana Woleńskiego wypowiedź tę można potraktować jako podsumowanie doświadczeń Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, dotyczących postulatu jasności⁴⁰. Co ważne, filozof wychodząc w swej wypowiedzi od tego postulatu jako istotnego kryterium naukowości wywodu filozoficznego, podjął się także próby odpowiedzi na pytanie: czy zarzut niejasności rzeczywiście każdorazowo obciąża jedynie autora? Co za tym idzie, poddał pod rozagę kwestię tego, czy istnieją przypadki, w których odbiorca zobowiązany jest „przewyciężyć trudności stojące na drodze porozumienia”⁴¹. Co ważne, jako pierwszy zwrócił uwagę na istotną kwestię, mianowicie, że zarzut niejasności

to broń polemiczna bardzo ostra i jak każda broń ostra zarazem niebezpieczna zarówno dla tego, przeciw komu jest skierowana, jak i dla tego, kto się nią posługuje⁴².

Dlatego też jej stosowanie wymaga ostrożności, rozważki i odpowiedniego uzasadnienia. W związku z tym Czeżowski postawił też kolejne ważne pytanie, mianowicie: „kiedy i w jaki sposób można w dyskusji postawić zarzut niejasności”⁴³. Starając się rozstrzygnąć ten problem, postanowił przeanalizować także w swych dociekaniach, czym jest sama niejasność postulowana wobec czyichś wywodów filozoficznych oraz jakie mogą być jej przyczyny i źródła.

³⁸ R. Jadczyk, *Jeszcze „O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym Kazimierza Twardowskiego”*, „Ruch Filozoficzny” XLVI (1989), nr 3, s. 282.

³⁹ Tekst tego wystąpienia pt. *Zarzut niejasności (Przyczynek do teorii dyskusji)* został włączony do zbioru pism Czeżowskiego *Odczyty Filozoficzne* (Toruń: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego w Toruniu 1958).

⁴⁰ Por. J. Woleński, *Szkoła Lwowsko-Warszawska*, dz. cyt., s. 91.

⁴¹ T. Czeżowski, *Zarzut niejasności (Przyczynek do teorii dyskusji)*, [w:] tenże, *Odczyty Filozoficzne*, dz. cyt., s. 292.

⁴² Tamże, s. 289.

⁴³ Tamże, s. 290.

W odróżnieniu od Twardowskiego (a podobnie jak Metallman i Ingarden)⁴⁴ autor *Filozofii na rozdrożu* zaznaczał, że niejasność myśli stanowi zaledwie jedną z przyczyn niejasności wypowiedzi. Istnieje bowiem szereg innych powodów, dla których dany wywód filozoficzny może wydawać się niejasny. Czeżowski zwrócił uwagę m.in. na fakt, że powodem niejasności mogą być różnice pomiędzy autorem i odbiorcą (czytelnikiem, słuchaczem) w kwestii języka filozoficznego. Może bowiem zdarzyć się tak, że:

myśliciel lub szkoła filozoficzna wypracowuje sobie terminologię, poszczególne wyrazy lub zwroty, dla swoich celów badawczych i może ona być nieznana osobom stojącym z dala⁴⁵.

Jest to niewątpliwa analogia do poglądów Ingardena, piszącego o rozbieżnościach terminologicznych i językowych pomiędzy wyznawcami różnych szkół filozoficznych. Ponadto zarzut niejasności może także pojawić się w przypadku, gdy dany prelegent posługuje się w swych wywodach skrótami myślowymi, pisze stylem ciężkim bądź skąpym w słowa. Inną przyczyną niejasności może być też nieznajomość faktów czy doświadczeń, o których w danym wystąpieniu czy tekście mowa. Czeżowski pisał:

Tego typu niezrozumiałość powstaje, gdy autor powołuje się na jakieś swoiste, trudno dostępne przeżycia, będące przedmiotem rozważań dla niektórych kierunków filozoficznych⁴⁶.

Z kolei, jeśli niejasność języka danej wypowiedzi stanowi rzeczywiście wynik niejasności myśli, to, zdaniem filozofa, oponent zobowiązany jest każdorazowo uzasadnić swój zarzut, wskazując, na czym owa niejasność myśli polega (czy jest to wynik niedokładności, sprzeczności czy błędnego jej sformułowania).

Jak ostatecznie zaznaczał jednak Czeżowski, w wielu przypadkach niejasność języka filozoficznego implikowana jest rzeczywiście niejasnością myśli. Przy czym myśl niejasną ujmował on następująco:

⁴⁴ Jak zaznacza J. Woleński, mimo że Czeżowski podzielał wiele powodów niejasności stylu zaproponowanych przez Ingardena i Metallmana, to jednak w odróżnieniu od nich nie odwołał się do filozoficznej głębi jako źródła niejasności. Por. J. Woleński, *Szkoła Lwowsko-Warszawska*, dz. cyt., s. 90.

⁴⁵ T. Czeżowski, *Zarzut niejasności*, dz. cyt., s. 290.

⁴⁶ Tamże, s. 291.

Niejasną zaś myślą bywa wynik mylnej lub co najmniej niedokładnej obserwacji, analiza przeprowadzona niepoprawnie, twierdzenie kryjące w sobie sprzeczność, rozumowanie zawierające błąd formalny, nieuzasadnione uogólnienie⁴⁷.

W związku z tym istotna staje się zaznaczona już kwestia, mianowicie, kiedy zarzut niejasności całkowicie obciąża autora, a kiedy odbiorca zobowiązany jest jednak „przezwyciężyć trudności stojące na drodze porozumienia”⁴⁸. W przypadku pierwszym, kiedy niejasność związana jest z posługiwaniem się odmiennymi językami filozoficznymi, to:

- a) nadawca każdorazowo zobowiązany jest do posługiwania się językiem zrozumiałym dla odbiorcy;
- b) nadawca może żądać od odbiorcy znajomości swego języka w stopniu odpowiadającym poziomowi wiedzy ogólnej i fachowej, domniemanej u odbiorcy.

Zgodnie z tymi wytycznymi zarzut niejasności będzie uzasadniony dopiero wówczas, gdy zostaną przekroczone granice ich zastosowania. Będzie to miało miejsce wówczas, gdy nadawca będzie wymagał od odbiorcy przygotowania większego niż to, które jako racjonalne wynika z wymienionych przez Czeżowskiego zasad.

W drugim z kolei przypadku, kiedy „niezrozumiałość wywodów wynika z braku odpowiednich doświadczeń lub przeżyć u odbiorcy”⁴⁹, wymaga się, by przeżycia, na które powołuje się nadawca, były dostępne naukowej kontroli (powtarzalne i dostępne po spełnieniu warunków ich wywołania). Ponadto filozof ten postulował, że nadawca może w odpowiedzi na zarzut niejasności wystosować zarzut niekompetencji do udziału w dyskusji wobec odbiorcy.

W innych zaś przypadkach niejasności języka, będącej zarazem znakiem niejasności myśli, Czeżowski zalecał, aby występujący z zarzutem niejasności każdorazowo uzasadniał ten zarzut (wskazując jego podłoże bądź przyczynę). Przy czym wskazywał na dwie drogi występowania z zarzutem niejasności: krytykę niszczącą oraz krytykę opiekuńczą. Pierwsza z nich ogranicza się jedynie do wskazania wad, usterek danego wyvodu, natomiast druga „do takiego opracowania myśli niejasnej, by wydobyć z niej

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże, s. 292.

⁴⁹ Tamże.

przysłowiowe ziarno prawdy”⁵⁰. I choć, jak zauważał Czeżowski, krytyka niszcząca częściej ma miejsce w sporach filozoficznych, to wartościowsza jest jednak krytyka opiekuńcza ze względu na to, że stwarza możliwość współpracy uczestników dyskusji, zmierzającej do rozstrzygnięcia zagadnienia będącego przedmiotem sporu.

Na zakończenie Czeżowski poddał rozwadze postulat płynący niemalże wprost z metodologicznych założeń swojego nauczyciela, mianowicie: czy w ogóle należy wchodzić w dyskusję z kimś, kto nie potrafi jasno wyrazić swych myśli. W rezultacie doszedł do wniosku, że choć może rzeczywiście najrozsądniej byłoby powstrzymać się w takim przypadku od dyskusji, to jednak czasem warto postąpić odwrotnie. Czynnikiem bezpośrednio wpływającym na zasadność bądź też jej brak w rozważanym przypadku jest cel, jaki stawiamy dyskusji. Zdaniem autora *Filozofii na rozdrożu* warto jest bowiem podjąć dyskusję ze względów czysto poznawczych w sprawie postawionej niejasno, jeśli jest ona rzeczywiście interesująca. Możemy bowiem wówczas żywić nadzieję, że w toku wzajemnej wymiany zdań pomiędzy jej uczestnikami wyjaśni się to, co jest niejasne, „dając wartościowy poznawczo rezultat”⁵¹. Poza tym, wszczęciu dyskusji może także przyświecać cel pedagogiczny: pouczenie kogoś, kto myśli niejasno, jak należy postępować, by osiągnąć jasność myśli i mowy. Zasadne wydaje się także wejście w dyskusję z kimś, kto szerzy niejasności, by zapobiec szkodom, jakie postępowanie tego typu może wyrządzić w nauce. Filozof przewidział także przypadek, w którym włączenie się w dyskusję, mimo braku jasności w wypowiedzi dyskutanta, będzie niejako wymuszone względami osobistymi (towarzystwą uprzejmością). Poza wymienionymi tu przykładami Czeżowski postulował powstrzymywanie się od dyskusji, „tam, gdzie teza dyskutowana nie jest postawiona dostatecznie jasno”⁵².

Poglądy Czeżowskiego w kwestii zarzutu niejasności są o tyle istotne, że filozof ten słusznie wskazał, że zrealizowanie w pełni postulatu jasności wymaga pewnego wysiłku nie tylko ze strony autora danego wywodu, ale także i jego odbiorców. W związku z tym dbałość o zrozumiały charakter danej kwestii filozoficznej nie leży tylko po stronie jej głosiciela, ale wymaga także pewnego przygotowania oraz zaangażowania interpretacyjnego

⁵⁰ Tamże, s. 293.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże.

ze strony jej słuchaczy lub czytelników. Jest to postulat w swym założeniu dalece uniwersalny ze względu na to, że dzieła filozoficzne (nawet te pisane językiem prostym i zrozumiałym) ze swej istoty skierowane są każdorazowo do czytelnika, który zada sobie trud podążania za niejednokrotnie wysublimowaną, abstrakcyjną i wykraczającą poza codzienną rzeczywistość myślą ich autorów. Literatura filozoficzna wymaga bowiem namysłu, rozważań i stałego zaangażowania intelektualnego czytelników. Dopiero wówczas, gdy warunki te zostaną spełnione, a dane dzieło nadal pozostanie niezrozumiałe w odbiorze, można będzie domniemywać, że jej autor, pisząc niejasno, mógł także niejasno myśleć (oczywiście po odrzuceniu wszystkich innych możliwych przyczyn niejasności wymienionych przez Czeżowskiego).

Polemika dotycząca zarzutu niejasności wpisana była w znacznie szerszy dyskurs filozoficzny tamtego okresu, związany nie tylko z postulatem jasności wywodu filozoficznego, ale także z metodologią prowadzenia dyskusji czy też sporów filozoficznych jako takich. Jak zauważa bowiem Jan Woleński, Szkoła Lwowsko-Warszawska z upodobaniem używała argumentu „nie rozumiem” w dyskusjach filozoficznych. Z tego też względu jej reprezentanci niejednokrotnie spotykali się z zarzutem nadużywania zarzutu niejasności względem swych oponentów⁵³. Jak pisał Czeżowski:

Sztukę posługiwania się tym argumentem doprowadził do mistrzostwa Stanisław Leśniewski; ujął go w dobrze od tego czasu znaną formułę „nie rozumiem” i wytworzył więcej niż modę, można by powiedzieć szkołę walczenia tą bronią⁵⁴.

Dla przykładu, ostrą krytykę względem postulatu wysuniętego w Szkole „Twardowskiego”, zgodnie z którym na początku rozważań filozoficznych należy każdorazowo podać ściśle definicje podstawowych pojęć, wysunął Roman Ingarden. Realizacja tego postulatu, w założeniu jego twórców, miała na celu zapobieżenie wszelkim nieporozumieniom i niejasnościom, powstających w wyniku braku odpowiedniej precyzji kluczowych pojęć. Ingarden pisał:

Z postulatem takim spotykałem się prawie stale w mych rozmowach z przedstawicielami tzw. szkoły lwowskiej, zwłaszcza z tymi, którzy w okresie bezpośrednio po pierwszej wojnie światowej propagowali

⁵³ Por. J. Woleński, *Szkoła Lwowsko-Warszawska*, dz. cyt., s. 90.

⁵⁴ T. Czeżowski, *Zarzut niejasności*, dz. cyt., s. 289.

w Polsce logistykę. Twierdzili, że bez podania takich definicji niepodobna prowadzić żadnej rozmowy. Na wszelkie próby obejścia tego, w gruncie rzeczy nonsensownego postulatu, gdy go się chce stosować w całej ogólności, odpowiadali słynnym „nie rozumiem”, którym starali się zamknąć usta wszystkim swoim oponentom. To był jeden ze szczytów ówczesnej „naukowości” filozofii polskiej⁵⁵.

Co ciekawe, sam Kazimierz Twardowski, mimo że głosił dość radykalne poglądy w kwestii zarzutu niejasności, zabrał głos w tej kwestii (niejako w obronie założonej przez siebie Szkoły i jej ideałów naukowych), wysuwając pewne zarzuty wobec niektórych swych uczniów. W artykule *Symbolomania i pragmatofobia* filozof ten wystąpił przeciwko uczynieniu z operowania symbolami celu samego w sobie, oderwania ich od przedmiotów, które symbolizują. Zdaniem autora *O czynnościach i wytworach* symbole stanowią jedynie pewne narzędzia, ułatwiające badanie przedmiotów, które symbolizują. Pełnią więc funkcję jedynie pomocniczą.

Operując [...] symbolami abstrahujemy od symbolizowanych nimi pojęć i przedmiotów [...] zamiast pojęć i przedmiotów mamy przed sobą ich symbole. Symbole te w różny sposób zestawiamy i przedstawiamy, dokonywając na nich szeregu działań, i dochodzimy tą drogą do pewnych rezultatów⁵⁶.

Jednakże, jak podkreślał, nie wolno nam na tym poprzestać. Należy bowiem każdorazowo pamiętać, że symbole zawsze coś symbolizują, toteż dokonawszy na nich konkretnych operacji, „trzeba z krainy symbolów przenieść się znowu w świat symbolizowanych przez nie pojęć i przedmiotów; trzeba od znaków zwrócić się znowu do tego, co one znaczą i oznaczają”⁵⁷. Jednakże niektórzy, zdaniem Twardowskiego, „wierzą niezachwianie w nieomylność symboliki”⁵⁸. Kiedy więc pojawia się niezgodność pomiędzy rezultatami osiągniętymi na drodze operowania symbolami a przekonaniem

⁵⁵ R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa: PWN 1963, s. 302.

⁵⁶ K. Twardowski, *Symbolomania i pragmatofobia*, [w:] tenże, *Wybrane pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 354.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Symboliką określał Twardowski dziedzinę obejmującą symbole oraz dokonywane na nich działania (operacje).

od symboliki niezależnymi, uważają oni, że przekonania te należy odrzucić na rzecz nowo otrzymanych rezultatów.

Rzadko sobie jednak ową niezgodność uświadamiają, albowiem zapominają o tym, że symbole coś symbolizują – niekiedy temu nawet wprost zaprzeczają; nie kuszą się więc wcale o interpretację rezultatów ujętych w szatę symboliczną; symbole i dokonywane na nich operacje, będąc pierwotnie środkiem do celu, stają się dla nich same w sobie celem, przedmiotem gorącego umiłowania i źródłem wielkiej rozkoszy intelektualnej⁵⁹.

Postawę taką Twardowski nazwał właśnie symbolomanią. Z kolei, jej „negatywnym dopełnieniem” jest postawa, którą określił jako pragmatofobię. Jej zaś istotą jest „niechęć do rzeczy tj. do tego, co symbole, będące znakami rzeczy w najogólniejszym tego słowa znaczeniu symbolizują”⁶⁰. W rezultacie obie te postawy ostro zanegował, jako postawy negujące właściwy przedmiot filozofii, skupiające się na środku do celu, nie zaś na samym celu badań naukowych. Jak zaznacza Stanisław Borzym:

symbolizm logistyczny [...], według Twardowskiego, bynajmniej nie zapewnia sam przez się nieomyślności, co najwyżej w sferze czysto formalnej. Jeśli jednak spodziewamy się, że dostarczy istotnej wiedzy o rzeczach, to doznamy zawodu. Rzeczy są bowiem odporne wobec konwencjonalnych systemów myślowych, nie dadzą się nagiąć do najdoskonalszych nawet struktur symbolicznych. Metoda logistyczna nie stanowi zatem sposobu na rozwiązanie wszystkich zagadnień, gdyż symbolika nie może zatriumfować nad tym, co sama symbolizuje⁶¹.

Wypowiedź Twardowskiego została odebrana w środowisku naukowym przede wszystkim jako głos ostrzegawczy, skierowany przeciwko przypisywaniu w działaniach naukowych nadmiernej roli operacjom na symbolach i traktowaniu ich w oderwaniu od symbolizowanej rzeczywistości⁶². Co ważne, choć w artykule brak jest imiennych odniesień i zarzutów, wiele wskazywało wówczas na to, że tekst ten stanowił swego rodzaju przestrożę

⁵⁹ Tamże, s. 355.

⁶⁰ Tamże, s. 355–356.

⁶¹ S. Borzym, *Filozofia międzywojenna (1918–1939). Przegląd stanowisk*, [w:] A. Walicki (red.), *Zarys dziejów filozofii polskiej (1815–1918)*, dz. cyt., s. 515.

⁶² Por. J. Woleński, *Szkola Lwowsko-Warszawska*, dz. cyt., s. 95.

przed popadnięciem w symbolomanię i pragmatofobię dla logików z jego Szkoły, stojących na czele warszawskiego środowiska filozoficznego: Leśniewskiego oraz Łukasiewicza. Warto jednak podkreślić, że zdaniem historyków filozofii, zarzuty Twardowskiego wobec logików z jego Szkoły nie wydają się w pełni trafne oraz prawomocne. Jak zaznacza bowiem Jan Woleński, mimo że zarówno Leśniewski jak i Łukasiewicz praktykowali formalizację systemów logicznych, to jednak występowali przeciwko konwencjonalizmowi, a także twierdzili, że logika nie ogranicza się tylko do operacji na symbolach, lecz opisuje świat⁶³. Ponadto warto zauważyć też, że zarówno systemy logiczne Leśniewskiego, jak i logika wielowartościowa Łukasiewicza miały wyraźne oparcie w intuicji. Leśniewski pojmował logikę jako formalną ekspozycję intuicji. Z kolei Łukasiewicz już w zalecanej przez siebie metodzie filozoficznej (metoda logiki matematycznej, dedukcyjna aksjomatyczna) wskazywał, że należy się oprzeć właśnie na „zdaniami, o ile możliwości intuicyjnie jasnych i pewnych, i takie zdania przyjąć jako aksjomaty”. Co więcej, zaznaczał też, że wyniki uzyskane na drodze proponowanej metody należy „ustawicznie kontrolować z danymi intuicji”⁶⁴.

Choć spór dotyczący zarzutu niejasności toczył się kilkadziesiąt lat temu, warto zwrócić na niego uwagę także z pozycji współczesnej. Mając obecnie do czynienia z ogromnym bogactwem i różnorodnością kierunków, nurtów i dyscyplin filozoficznych, postulat jasności może stanowić jedno z ważniejszych kryteriów pomocnych w określaniu prawomocności i wartości naukowej głoszonych treści filozoficznych. Warto pamiętać także, że chcąc zasadnie i prawomocnie stosować postulat jasności, należy każdorazowo nie tylko określić jego zakres czy zasady obowiązywania, ale w odbiorze danego wywodu uwzględnić też zamysł samego autora (reprezentowaną przezeń szkołę i aparaturę pojęciową). Nie bez znaczenia będzie także to, do kogo dana treść filozoficzna będzie skierowana (np. czy będzie to ktoś zbliżony w swych poglądach do danego prelegenta, czy też będzie reprezentantem odmiennego nurtu).

Relacja autor–odbiorca (słuchacz, czytelnik, dyskutant) jest bowiem każdorazowo inna, zdeterminowana przez odmiennie okoliczności, co także

⁶³ Por. tamże.

⁶⁴ J. Łukasiewicz, *O metodę w filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 31 (1928), nr 1–2, s. 4.

ma istotny wpływ na możliwość pojawienia się zarzutu niejasności, a także ustalenia jego zasadności.

POSTULATE OF CLARITY IN KAZIMIERZ TWARDOWSKI'S METAPHILOSOPHICAL POLEMICS

Summary

The article presents a dispute over unclear philosophical reasoning (in works, statements). This issue was started by Kazimierz Twardowski, and developed by philosophers both engaged in polemics with him: Joachim Metallman, Roman Ingarden, as well as defending his theses, David Einhorn. Many years later Twardowski's student, Tadeusz Czeżowski, referred to this issue, as well. In his article Kazimierz Twardowski considered the problem of understanding philosophical works with regard to a method and style of their authors. This raised important methodological and metaphilosophical issues, which were essential foundations of philosophical attitude and the way of practicing philosophy in the Lvov-Warsaw School. He was wondering whether an unclear reasoning can be always unequivocally and definitely disqualified with regard to science. He rejected the view that the more difficult philosophical issues the author raises, the more intricate style of his reasoning can be. He argued, that the main reason of unclear philosophical style is vague and unclear way of thinking. In this regard, he postulated that it is not worth to try to understand the works written in an intricate and unclear way. Philosophers engaged in polemics with him considered his position as too radical, and pointed out the existence of causes and factors which may only lead to an apparent vagueness of philosophical reasoning. They postulated that one should consider the cause of a vague statement in the first place, and only then, on this basis, consider whether the work is worth the attempts to understand it. On the other hand, Einhorn, defending Twardowski's theses, tried to show absurdity of their positions, while Czeżowski claimed that objection of vagueness should be applied with caution and upon consideration. He also marked, that there are cases in which objection of vagueness should not put responsibility on the author alone, but it obliges the recipient (reader, debater) to overcome difficulties standing in the way of agreement. Just like Ingarden and Metallman, he showed causes of apparent vagueness, and cases in which, despite vagueness of reasoning, it was worth entering philosophical discussion. The dispute over objection of vagueness is a part of a considerably broader philosophical discourse of the 20th century, regarding not only the way of practicing philosophy, but also the question how to convey its content in the most valuable cognitive manner.

DOMINIKA BOROŃ*

WYBÓR OBIEKTYWNEJ NIEPEWNOŚCI
JAKO POSTAWA FILOZOFII EGZYSTENCJI
SØREN KIERKEGAARD I ODO MARQUARD

Słowa kluczowe: egzystencja, prawda subiektywna, prawda obiektywna, sceptycyzm, hermeneutyka, absolutyzacja, sens, komunikacja

Keywords: existence, objective truth, subjective truth, skepticism, hermeneutics, absolute, sense, communication

Opozycja pomiędzy myślą analityczną a egzystencjalną nie posiada jednoznacznie zarysowanej granicy – a raczej posiada wiele przenikających się granic. Jednak wydaje się, że zgadzamy się co do istnienia czegoś takiego, jak *duch* analityczny i *duch* egzystencjalny, a interpretacja źródeł i znacze-

* Dominika Boroń – dr filozofii, ur. 1971, adiunkt w Zakładzie Filozofii Współczesnej UMCS w Lublinie. Wybrane publikacje: *Kłopoty z pojęciem nicości. Modlitwa ateisty. Koncepcja wiary filozoficznej Karla Jaspersa w dziele „Wiara filozoficzna wobec objawienia”* (2003); *Paradoksy racjonalnego umysłu wobec czasu. Jednostka wobec własnej przeszłości w pismach S. Kierkegaarda i J.P. Sartre’a* (2007); *O potrzebie podmiotu hermeneutycznego. Uwagi nad refleksją Odo Marquarda* (2011); *Antropologia filozoficzna jako klucz do liberalnego konserwatyzmu. Odo Marquard jako spadkobierca Edmunda Burke’a?* (w druku); *O roli humoru w języku filozoficznym* (w druku); książka *Zagadka Przemiany. Transformacja jaźni w dziele Sorena Kierkegaarda* (2010). E-mail: missborogne46@gmail.com.

nia tej opozycji jest zwykle czyniona mniej lub bardziej w duchu jednej z wymienionych opcji.

Byłoby to zgodne z myślą wielkiego „kryptoegzystencjalisty”, Williama Jamesa, który widział w historii filozofii dzieje zderzania się temperamentów. Pisał o dwu podstawowych typach umysłowości: miękkiej i twardej – a szkicując je, przypisywał miękkiej m.in. racjonalizm, intelektualizm, religijność, optymizm i dogmatyzm, twardej zaś: empiryzm, sensualizm, materializm, pesymizm, sceptycyzm¹. Tymczasem nietzscheańsko-egzystencjalno-psychoanalityczna spuścizna, w której tak głęboko zanurzona jest intelektualna współczesność, każe nam patrzeć na Jamesowską listę spolaryzowanych „izmów” jako na już nieaktualny obraz. A jednak to wspomnienie z 1907 roku zdaje się potwierdzać zasadność wprowadzania opozycji pomiędzy analitycznym a egzystencjalnym duchem myślenia.

Poniższe uwagi, dotyczące pewnych interpretacji analitycznego i egzystencjalnego stylu filozofowania, rozwijam w oparciu o refleksje dwu drogich mi myślicieli. Pierwszym z nich jest Søren Kierkegaard, autor koncepcji myśliciela obiektywnego i subiektywnego, którą prezentuje w *Zamykającym Nienaukowym Postscriptum*, chyba najważniejszym swoim dziele². Drugim jest Odo Marquard, którego zdaniem myśl analityczna cierpi z powodu *wygórowanego roszczenia sensu* – przeciwstawia jej zatem swój *hermeneutyczny sceptycyzm*, który zdecydowanie zbliża go do refleksji egzystencjalnej.

Pragnę ukazać współbrzmienie poglądów pozornie bardzo sobie dalekich: religijnie zorientowanej refleksji Kierkegaarda i bardzo „zdroworozsądkowej”, ale równie przewrotnej i wieloznacznej – Marquarda. Dostrzegając owo współbrzmienie, dostrzegamy zarazem, jak głęboko bije źródło egzystencjalnej refleksji, łącząc skrajnie różne perspektywy myślenia jednym wspólnym mianownikiem – mianownikiem zaangażowania w najbardziej pierwotne, etyczne i religijne pytanie o to, jak mamy żyć. Wyznacznikiem egzystencjalnego charakteru filozofii jest dla mnie zatem prymat pytania etycznego nad pytaniem przyrodznika czy epistemologa.

¹ W. James, *Pragmatyzm*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa: Wydawnictwo KR 1998, s. 46.

² Kierkegaard pisał to dzieło (1846) jako wyjaśnienie i podsumowanie całej dotychczasowej twórczości. Był wówczas przekonany o swojej rychłej śmierci, która nadeszła jednak dopiero dziewięć lat później.

Warto zauważyć, że prymat ten bywa w filozofii egzystencjalnej ukryty – myśl Sartre’a, na przykład, zdaje się docierać do rozstrzygnięć etycznych na drodze ontologicznej refleksji, a jednak wiemy, że zaangażowanie autora zawsze zwracało się w kierunku problemów związanych z jednostkowym i społecznym życiem człowieka oraz dylematów egzystencjalno-etycznych. Kładąc nacisk na pojęcia pierwotności i zaangażowania, chcę podkreślić, że określenia „etyczne” czy „religijne” nie odnoszą się w tym wypadku do konkretnych sfer wyznaniowych czy przyjętych reguł społecznych, ale oznaczają raczej pytania konstytuujące osobowość jednostki. Zaangażowanie w próby odpowiedzi na nie *może* dopiero skierować poszukującego ku konkretnym propozycjom wyznaniowym czy etycznym.

Dla Sorena Kierkegaarda zaangażowanie w los własnej, jednostkowej jaźni było pierwszym, koniecznym krokiem na drodze do Boga, ale także – do odkrycia siebie jako egzystencji³. W refleksjach Odo Marquarda powraca, wyrażana na różne sposoby, pewność, że filozofia powinna być sztuką życia. Dla obu sedno uzasadnienia wyboru sposobu i stylu filozofowania leży w refleksji nad czasową strukturą jaźni. Dla obu przesłanki wyboru, który plasuje ich po „egzystencjalnej stronie”, są racjonalne i wyrażone w precyzyjny, chociaż wybitny literacko, sposób.

Spróbuję pokazać, że Kierkegaardowska prawda egzystencji okazuje się – w swoim poznawczym wymiarze – zbliżyć do hermeneutycznego sceptycyzmu Marquarda, gdzie najważniejszym argumentem przeciwko analityczności rozumianej jako poszukiwanie ostatecznych zasad i odpowiedzi jest ludzka śmiertelność i otwarty, dynamiczny charakter bytu ludzkiego.

Kierkegaard interesuje możliwość przemiany wewnętrznej jednostki oraz czy i jak możliwe są jej opis i komunikowanie drugiemu człowiekowi. Dokonanie takiej przemiany jest dla niego równoznaczne z uzyskaniem dostępu do autentycznej egzystencji. Porażka oznacza życie nieprawdziwe, nazywane przez myśliciela rozpaczą. *Choroba na śmierć*⁴ opisuje możliwości takiej przemiany, ale wątek ten pojawia się we wszystkich właściwie dziełach Duńczyka. Interesuje go zatem zaangażowany opis bytu ludzkiego – taki, który ma na celu dobro tegoż bytu, realizację najwyższych możliwości

³ Por. S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, trans. H.V. Hong and E.H. Hong, Princeton 1992, s. 197–198.

⁴ Por. S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, [w:] *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa: PWN 1972, s. 148–151, 225–227, 251.

jego natury. I jakkolwiek dla Kierkegaarda realizacja przemiany – narodziny egzystencji, oznacza drogę do Chrześcijaństwa, to analiza elementów jego myśli poza jej czysto religijnym sensem nie tylko jej nie fałszuje, ale odkrywa jej genialną świeżość.

Analiza mierzy i dzieli. Jednak, jak mówi w *Postscriptum Climacus* (jeden z pseudonimowych autorów Kierkegaarda), w świecie ducha (inaczej: w świecie egzystencji) zamiast czasu, który mierzą zegary, i przestrzeni możliwej do przebycia, panuje wieczność. Tę wieczność określa pojęcie chwili – wiecznego teraz, które charakteryzuje sposób, w jaki postrzegamy naszą własną jaźń. Przemiany, w którą zaangażowana jest jednostka, przemiany wewnętrznej, nie możemy zatem opisywać, mówi Kierkegaard, tak jak podróży – opisując miejsce startu i zakończenia po przebytej drodze – ponieważ podróżujący, czyli jaźń, *zmienia się sama w jej trakcie!*⁵ Gdy chcemy zatem analizować przemianę dotyczącą egzystencji, pozostaje nam opisywać, czym ona *nie jest* (nie jest, na przykład, mądrością teoretyczną) oraz „zaginać” znaczenie dostępnych pojęć, ponieważ nasz język – zwłaszcza filozoficzny – „urodził się” dla świata analizy, nie dla świata egzystencji. Nauczyliśmy się go, nazywając zewnętrzny, namacalny świat i jego prawa. Zmieniającej się nieustannie, dynamicznej jaźni nie możemy uchwycić za pomocą pojęć ze świata zewnętrznego, np. zasad logiki. Tymczasem, zdaniem Kierkegaarda, jedyną prawdą *dostępną* jednostce jest właśnie prawda jej wnętrza – prawda subiektywna, egzystencjalna. Dopiero uświadamiając sobie jej istnienie, otrzymujemy *szansę* egzystencji – w przeciwnym wypadku pozostaniemy na zawsze niezrealizowaną syntezą ciała i duszy – ani człowiekiem, ani zwierzęciem.

Dlaczego prawda dotyczyć może tylko egzystencji? Dlaczego Kierkegaard odrzuca możliwość prawdy obiektywnej? Nie jest jego celem stworzenie alternatywnej *filozoficznej* definicji prawdy, ale wykazanie niemożności obiektywnego ujmowania subiektywności (egzystencji, jaźni, człowieka), a co za tym idzie, niemożności zastosowania języka filozofii do egzystencjalnego – a dla niego znaczy to także: religijnego – celu. Ale krytyka obiektywizmu jest tu niejako obosieczna, bowiem Kierkegaard nie tylko odrzuca możliwość obiektywnego ujęcia jaźni, ale także odmawia podmiotowi zdolności obiektywnego ujmowania rzeczywistości w ogóle.

⁵ S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, dz. cyt., s. 281.

Obiektywna refleksja zmienia subiektywną jednostkę w coś przypadkowego i w ten sposób zmienia egzystencję w coś obojętnego, znikającego. Droga do prawdy obiektywnej oddala od podmiotu, a gdy podmiot i subiektywność stają się obojętne, prawda również staje się obojętna, i w tym dokładnie leży jej obiektywna wartość, ponieważ zaangażowanie, podobnie jak decyzja, jest subiektywnością. [...] bycie lub nie-bycie [jednostki – przyp. D.B.] staje się, z obiektywnego punktu widzenia, prawidłowo, nieskończenie obojętne, ponieważ, jak mówi Hamlet, bycie i nie-bycie mają tylko subiektywne znaczenie⁶.

Argumentem, za pomocą którego Kierkegaard deprecjonuje refleksję obiektywną, jest właśnie jej egzystencjalny początek, którego, jego zdaniem, niepodobna porzucić. Ów początek to sam filozofujący podmiot, jednostkowy umysł roszczący sobie pretensje do wykroczenia poza siebie we wszystko ogarniającej refleksji. Zdaniem Kierkegaarda filozoficzna misja sprowadzenia całego procesu poznawczego do abstrakcji nie może się powieść – ponieważ usunięcie podmiotu poznającego (czyli naszej przypadkowej jaźni) poza ten proces czyni z podmiotu byt fantastyczny, coś ponadracjonalnego, jak wytwór alchemików czy czarodziei⁷.

Co ważne: nie znaczy to, że Kierkegaard odmawia egzystencji zdolności abstrahowania od siebie – przeciwnie, dostrzega tę zdolność w sposób, który można uznać za antycypację m.in. sartrowskiej koncepcji egzystencji. Dostrzega bowiem przede wszystkim jej „zanikającą” strukturę czasową: fakt, że owo abstrahowanie od siebie nigdy nie przybiera zobiektywizowanej formy relacji przedmiotowo-podmiotowej. Podmiot może postrzegać siebie jako abstrakcję

tylko chwilowo, jakkolwiek nawet w tych chwilach ciągle płaci dług egzystencji – egzystując i tak⁸.

Zdaniem Duńczyka, jeżeli ideał filozoficznej prawdy obiektywnej ma wyeliminować to, co subiektywne – to prowadzi do eliminacji samego myśliciela i do *końca* procesu poznawczego. Tymczasem egzystująca jednostka *ciągle* egzystuje i dalej pyta o prawdę, a jej refleksja widzi wtedy jakby dwa oddzielne światy; dwie prawdy: obiektywną i subiektywną, pomiędzy

⁶ Tamże, s. 193.

⁷ Tamże, s. 191.

⁸ Tamże.

którymi leży przepaść ruchu egzystencji – dla pytającego nie do przebycia, ponieważ, jak powie Sartre, sam nią właśnie jest. Ów dynamiczny charakter struktury jaźni, która nie *jest*, ale zawsze tylko *się staje*, sprawia, że nie ma ona dostępu do królestwa prawdy, która z definicji właśnie *jest* (a nie *staje się*) obiektywna. Kierkegaard pisze:

Jakąż pomocą jest tu tłumaczenie, jak wieczna prawda ma być rozumiana z punktu widzenia wieczności, gdy ten, kto ma posłużyć się tym tłumaczeniem nie ma do niego dostępu, ponieważ sam egzystuje i jest tylko fantazją, gdy pragnie być sub specie aeterni [...] jak wieczna prawda ma być rozumiana w kategoriach czasu przez kogoś, kto sam egzystuje w czasie –

i dodaje:

egzystowanie w czasie – to jest coś, do czego przyzna się nawet czcigodny profesor, jeżeli nie zawsze, to co trzy miesiące, gdy pobiera pensję⁹.

Jak zatem mamy szukać prawdy? Jak możemy jej doświadczyć? Otóż kryje się ona, zdaniem Kierkegaarda, nie w tym, *co* jest stwierdzone, ale w tym, *jak* jest to stwierdzone¹⁰. Tylko zatem dynamika egzystencji może być prawdziwa bądź fałszywa; pojęcia prawdy lub fałszu jednostka może prawomocnie odnieść tylko do swojej „dziejącej się” egzystencji – nigdy do zobiektywizowanej treści.

To *Jak* określa właśnie obszar wiedzy etycznej i etyczno-religijnej. *Jak* odnosi się do dynamiki egzystencji – a odpowiedzią na nie jest oczywiście działanie, życie – nie słowa. *Co* odnosi się do wiedzy zobiektywizowanej, zamkniętej – na przykład w księgach filozoficznych, w systemie, w tzw. wiedzy obiektywnej. Nie trzeba przypominać, że Kierkegaard uważał się pod wieloma względami za ucznia Sokratesa.

Istnieje taka ciekawa uwaga Climacusa, że prawda subiektywna może pojawić się nawet, gdy *mylimy się* co do przedmiotu naszej wiedzy, ale nasze *dążenie jest prawdziwe*¹¹. Podmiot jest uczestnikiem prawdy, a nie tylko jej odkrywcą. *Prawdziwe uczestnictwo* (zaangażowanie) jest ważniejsze,

⁹ Tamże, s. 192.

¹⁰ Tamże, s. 202.

¹¹ Tamże, s. 199.

niż prawdziwe odkrycie. Jako przykład podaje autor *Postscriptum* wiedzę o Bogu. „Obiektywnie” rozumując, przedmiotem refleksji byłby prawdziwy Bóg. Subiektywnie zaś

to, że jednostka **odnosi się do czegoś w taki sposób**, że ta relacja jest prawdziwie bożą relacją [podkr. – D.B.]¹².

W świecie egzystencji ocenie prawdziwości podlegać może tylko egzystencja, czynnik dynamiczny: **jak**.

Prawda to zatem

Obiektywna niepewność, utrzymywana mocno przez fakt zdobycia jej w najbardziej namiętnej wewnętrzności¹³.

Niepewność nie jest początkiem, ale najtrudniejszą zdobyczą. Jest „obiektywna” w tym sensie, że zdobyć ją może każdy człowiek – i jakkolwiek jest „najtrudniejszą zdobyczą”, jest także prawdą wynikającą ze zrozumienia konsekwencji struktury naszej jaźni. Musi być *utrzymywana mocno przez fakt zdobycia jej w najbardziej namiętnej wewnętrzności*, ponieważ sprzeciwia się rozumowi pragnącemu zawsze *rezultatu*, z natury niezadowolającemu się niepewnością. Dlatego tak rozumiana prawda staje się nie tylko pozytywnym odkrywaniem egzystencji, ale też karkołomnym wysiłkiem rozumu.

„Obiektywna niepewność” nie jest jednak sceptycyzmem. Nie jest wypadkową filozoficznej oceny możliwości poznawczych człowieka, ale owocem najwyższego zaangażowania w poznanie siebie jako wartości całkowicie niezależnej od wszelkich zewnętrznych – i religijnych, i etycznych, i filozoficznych dyrektyw. Tak rozumiane samopoznanie jest związane z konkluzją nieprzydatności owych dyrektyw w poszukiwaniu prawdy oraz nicości ofert doczesnego świata w ogóle. Wiąże się z przekonaniem, że jakkolwiek prawda dostępna człowiekowi nie jest nigdy obiektywna w klasycznym rozumieniu, to **jest** absolutna – bo taka może być relacja z sobą samym i Bogiem.

Do tak rozumianego samopoznania prowadzi długa droga. Transformacja jaźni wymaga bowiem nie tyle intelektualnego, co psychologicznego przygotowania: jej materiałem jest realny czas życia; poszukiwanie,

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 203.

rozczarowanie i rezygnacja, które w dosłowny sposób muszą zniszczyć człowieka¹⁴, aby mógł narodzić się naprawdę – w języku Kierkegaarda: stać się chrześcijaninem, w języku laickim: odkryć swoją wolność, prawdziwego siebie.

Prawda jest dokładnie śmiałym aktem wyboru obiektywnej niepewności z nieskończoną namiętnością¹⁵

– powtarza Kierkegaard. To właśnie *nieskończona namiętność* jest czynnikiem decydującym, jest tym zaangażowaniem, bez którego nie nastąpi żaden proces przemiany:

[...] w momencie namiętności decyzji, gdy droga rozchodzi się z drogą wiedzy obiektywnej, wydaje się, że nieskończona decyzja tu się kończy. Ale w tym samym momencie jednostka egzystuje w czasie i subiektywne Jak zmienia się w dążenie, wspierane i ciągle odświeżane przez decydującą namiętność nieskończoności¹⁶.

Znaczy to, że owo pozostawanie w obiektywnej niepewności jest *stałą* pracą, staje się dyspozycją umożliwiającą umysłowi „radzenie sobie” z paradoksami – nie tylko wiary, ale myślenia o rzeczywistości w ogóle.

„Normalna” racjonalność ucieka przed paradoksem. Wydaje się, że można to ująć następująco: umysł wolny, *uwolniony* od pułapki obiektywizmu, zaczyna rozumieć – ale już inaczej, egzystencjalnie, a nie przedmiotowo. Wolna egzystencja autentycznie – czyli *zgodnie z ludzkimi możliwościami*, pojmuje świat.

Climacus zauważa, że o ile prawda leży w wewnętrzności (dynamice egzystencji), komunikowanie *rezultatów* myślenia, czyli skończonych prawd lub twierdzeń, jest pozbawione sensu. Takie komunikowanie jest „nienaturalnym odnoszeniem się jednej osoby do drugiej”¹⁷, ponieważ każda osoba jest duchem, a jej prawdą jest dążenie, *stawanie się*, które zostałoby zatrzymane wraz z pojawieniem się rezultatu. Jeżeli istnieć może nauczyciel niebezpośredniej komunikacji, to będzie on tak przemawiał do ucznia, by ten odwrócił się od niego i zwrócił do wewnątrz siebie. Co najważniejsze,

¹⁴ Por. S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, dz. cyt., s. 206–211.

¹⁵ S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, dz. cyt., s. 203.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 242.

podział na nauczyciela i ucznia ma tu tylko znaczenie analogii retorycznej, bowiem, zgodnie z powyższymi uwagami na temat subiektywności, nauczyciel jest przecież tak samo stającym się, dążącym podmiotem, jak uczący się. Taka komunikacja, nazywana przez Kierkegaarda pośrednią, musi zatem przybrać formę prowokacji.

Dlatego też Johannes Climacus, autor *Postscriptum*, jest pewien tylko co do *formy*, w jakiej powinien wyrażać swoje refleksje, nie zaś co do treści; jest pewny *jak* trzeba mówić, a nie *co* trzeba powiedzieć. W tym dokładnie leży tajemnica pojęcia prawdy subiektywnej; forma wypowiedzi musi *odpowiadać* formie prawdy:

To, że byłem już pewny formy komunikacji, nie znaczyło, że miałem coś do zakomunikowania, jakkolwiek to, że forma stała się dla mnie jasna **pierwsza**, było całkowicie w porządku, **ponieważ to forma jest rzeczywistością wewnętrzną** [podkr. – D.B.]¹⁸.

Prawda subiektywna jest więc formą egzystencji, a komunikacja pośrednią formą, w jakiej ta egzystencja może się komunikować na zewnątrz, wobec innych ludzi. Samo pojęcie „komunikacji” musi tu być redefiniowane: z klasycznego rozumienia pozostaje interakcja, forma działania prowokująca wysiłek rozumienia za strony odbiorcy. Natomiast powodzenie komunikacji nie leży już w adekwatności tego, co pojął odbiorca w stosunku do tego, co komunikujący chciał przekazać! Leży ono w stopniu zainteresowania swoją wewnętrzną (egzystencją), jakie komunikacja ta była w stanie *wzbudzić* u odbiorcy. Z punktu widzenia *celu* tej komunikacji treść nie istnieje¹⁹. Spekulacje na jej temat czy zachwyt nad jej artystyczną czy merytoryczną zawartością – a więc także wszystko, co tutaj robię jako autorka – to tylko konieczny efekt uboczny, sfera *w świetle* celu powierzchowna i przypadkowa.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ „W książkach pseudonimowych nie ma ani jednego słowa mego autorstwa. Nie mam również opinii na ich temat, chyba że jako ktoś postronny, ani wiedzy o ich znaczeniu, oprócz wiedzy czytelnika, ani nawet śladu prywatnego stosunku do nich, ponieważ nie można go mieć w stosunku do komunikacji podwójnej refleksji. Choćby jedno słowo osobiście moje byłoby aroganckim zapomnieniem się, które, postrzegane dialektycznie, winne byłoby całkowitej anihilacji autorów pseudonimowych” (S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, dz. cyt., s. 626).

Dla Kierkegaarda jednostkowa egzystencja staje się dziedziną prawdziwej wolności i ostatecznie – dziedziną wiary i spotkania z Absolutem. Dla Odo Marquarda wgląd w charakter ludzkiej egzystencji *uwalnia* człowieka od pogoni za Absolutem, oferując mu autentyczność w innej postaci – zgody na śmiertelność i związanej z nią akceptacji dynamicznego, subiektywnego i pluralistycznego modelu wiedzy. Jego zgoda na obiektywną niepewność będzie miała zatem również swoiście soteriologiczny charakter.

Refleksje Marquarda, podobnie jak Kierkegaarda, wiążą się z wnikliwą obserwacją i diagnozą otaczającej go rzeczywistości społecznej. Kierkegaard, żeby podjąć próbę przywrócenia chrześcijaństwa, najpierw zgłębia psychologię współczesnych mu pseudochrześcijań, zaś Marquard, zastanawiając się nad losem filozofii i filozofów, zgłębia psychologię nowoczesnego myśliciela.

Przyczyn czegoś, co moglibyśmy nazwać frustracją współczesnej filozofii, jest bardzo wiele. W kontekście naszych rozważań interesuje mnie następujące zjawisko, dostrzeżone przez Marquarda; jest nim *utrata funkcji uzdrowiciela i sędziego jako społecznego sensu filozofii*. Wiąże się ono, zdaniem autora, z rosnącą w nowoczesnych społeczeństwach tęsknotą za Sensem – tym jedynym, pisanym wielką literą. W ikonicznych niemalże „hasłach” współczesności, takich jak: kryzys, śmierć podmiotu, śmierć znaczenia, koniec filozofii czy koniec historii, brzmi dramatyzm i pesymizm, a może również intelektualna histeria. Marquard widzi w nich zjawisko *wygórowanego żądania sensu*²⁰, jedno ze źródeł frustracji filozoficznej. Otóż pryncypialność, do której przywykła filozofia, a która uwidacznia się w absolutyzującym brzmieniu wymienionych wyżej „hasel” współczesności, nie przystaje, zdaniem autora *Szczęścia w nieszczęściu*, nie tylko do współczesności, ale *w ogóle* do specyfiki egzystencjalnej kondycji człowieka. Ta zaś specyfika polega przede wszystkim na świadomości naszej śmiertelności i skończoności.

Aby wybór mógł być absolutny, mówi Marquard, życie trwa zbyt krótko²¹. Podejmowane przez wieki programy absolutyzacji człowieka zaprzeczają jego rzeczywistości; jego przypadkowości i rychłości jego śmierci. *Prawidłowo*, ironizuje na ten temat Kierkegaard – na tym przecież

²⁰ O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, Warszawa: Oficyna Naukowa 1994, s. 40.

²¹ Por. tamże, s. 69.

ma polegać obiektywność. Zdaniem Marquarda, owe programy absolutyzacji można podzielić chronologicznie na kilka wielkich tradycji. Pierwsza to myśl grecka, która pozbawiła ludzką rzeczywistość istotności, dalej chrześcijaństwo, czyniące ją rzeczywistością tymczasową i już osądzoną, oraz nowożytność, która bierze ją w metodyczny nawias²². Wszystkie te próby łączy odwrócenie się od tego, co najgłębiej ludzkie. Na słynne zdanie Hegla, mówiące, że celem filozofii jest usunięcie elementów przypadkowych, Marquard odpowiada podobnie jak Kierkegaard: usunąć to, co przypadkowe, to także *usunąć z filozofii filozofów*. To zaś, jak stwierdził w zamieszczonym wyżej cytacie Duńczyk, prowadzi do końca procesu poznawczego. Trzeba zatem, utrzymuje Marquard, właśnie *dla* filozofii ratować to, co przypadkowe; tylko temu zawdzięcza ona bowiem swą rzeczywistość²³. Żądanie przez filozofię absolutnego, bezpośredniego sensu utrwaliło w filozofii zasadę, że nie należy zajmować się życiem – sugerując tak naprawdę, że jest ono *złe*, póki *absolutne* uprawomocnienie nie dowiedzie, że jest *absolutne* właściwe. Tymczasem śmierć nie pozwala nam doczekać się wyniku absolutnej analizy wyborów – i dlatego:

program absolutyzacji człowieka jest dla ludzi filozofią ich życia po śmierci, pozostawiającą bez odpowiedzi pytanie o filozofię ich życia przed śmiercią²⁴.

Mamy zatem, zdaniem niemieckiego hermeneuty, ciągle do czynienia z następującą sytuacją: absolutna filozofia ciągle *jeszcze* nie istnieje, a utarte praktyki naszego rzeczywistego życia brane są w metodyczny nawias jako nieuzasadnione. Tak naprawdę nie mamy zatem innego wyjścia, jak uznać te utarte praktyki – *filozofię prowizorycznych orientacji życiowych*, za nieuchronne. Musimy ostatecznie zaakceptować obiektywną niepewność – świadomi dynamiki naszej egzystencji.

Należy zatem zrezygnować z wygórowanego żądania sensu w imię sensów pośrednich, domiejscowych rozwiązań *i* – co jest deklaracją Marquardowskiego sceptycyzmu – *wielości* poglądów i odpowiedzi zamiast powstrzymywania się od nich. Obiektywna niepewność naszego filozofowania i życia – to, że zawsze jest ono bardziej dziełem przypadków i utartych

²² Por. tamże, s. 125.

²³ Por. tamże, s. 120.

²⁴ Tamże, s. 127.

praktyk niż naszych wyborów, nie jest katastrofą, ale naszą uwarunkowaną przez śmierć normalnością²⁵.

Co ważne, taka forma sceptycyzmu nie ma nic wspólnego z rezygnacją czy dyskwalifikacją racjonalnego myślenia – przeciwnie – to tendencje absolutyzujące reprezentują to, co Marquard nazywa rozumem ekskluzywnym, czyli wykluczającym, zamykającym. Sceptycyzm hermeneutyczny spełniać ma podobną rolę, co przekraczająca paradoks refleksja Kierkegaardowskiego myśliciela subiektywnego. Ma pozwalać myśleć dalej *pomimo* sprzeczności²⁶, które wyklucza refleksja obiektywna; ma pozwalać myśleć dalej, dzięki zrozumieniu niewspółmiernego charakteru roszczeń racjonalności: roszczeń podmiotu do obiektywizmu i niedającej się zobiektywizować rzeczywistości.

Dla Kierkegaarda polega to na sztuce utrzymania sprzecznych elementów w dynamicznym napięciu, dla Marquarda – na sztuce posiadania wielu, dopuszczalnie sprzecznych, poglądów naraz. Z obu wizji wyłania się szczególnie obraz dialektyki, którą można by nazwać konstruktywną izostenicznością.

Programy absolutyzacji, zmierzające na różne sposoby – i do różnie rozumianego – dopełnienia historii, chcą zmieniać i zmieniają świat. „Chodzi zaś o to, by go chronić”²⁷, twierdzi autor *Rozstania z filozofią pierwszych zasad*. Formą ochrony zaś, pozwalającą na wprowadzanie jak największej ilości zmian, jest interpretowanie. Owa funkcja „chronienia”, którą przeciwstawić można obecnej zawsze w absolutyzacji funkcji eliminowania – niszczenia, działa, paradoksalnie, poprzez fakt, że interpretacja przeszłości musi uwzględniać przyszłość – egzystencjalną przyszłość każdego: *śmierć*.

Rychłość i nieuchronność naszej śmierci oznacza konieczność pozostawania „głównie tym, czym się już było”. Tę obecność śmiertelności w naszym poznaniu nazywa Marquard „rodowodem”²⁸. Rodowód zatem obejmuje całe nieusuwalne dziedzictwo przeszłości, drzewo kultury i języka, na którym dopiero mogą pączkować nasze „własne” rozwiązania. Przed dominacją tego rodowodu ludzie (i filozofowie!) bronią się na różne

²⁵ Por. tamże, s. 136.

²⁶ O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa 1994, s. 118, 137–138, 150.

²⁷ Tamże, s. 124.

²⁸ Tamże, s. 128.

sposoby. Oczywiście bronią się najczęściej w imię wolności – wolności różnie rozumianej: od prawa do samostanowienia, przez bunt przeciwko rodzicom czy społeczeństwu, po absolut wolności egzystencjalnej. Rodowód jednak zawsze dominuje nad zmianą – niezależnie od tego, jak bardzo wolni się czujemy, nasze życie nieodwołalnie wypełnia to, co byłe – z tego jesteśmy *zbudowani*.

Marquard twierdzi, że ludzie bronią się przed dominacją przeszłości w imię wolności. W rozważaniach filozofa pojawia się bardzo ciekawa koncepcja swoście rozumianej wolności egzystencjalnej. Odpowiada ona zarazem na pytanie, jak, poza rozumieniem i akceptacją granic naszego poznania, filozofować dalej. Otóż sceptyczna hermeneutyka widzi wolność w postępowaniu zwanym w tradycji sceptycznej od Sekstusa Empiryka *isos-thenes diaphonia*, czyli zestawianie równosilnych sądów sprzecznych. Izo-teniczne sądy nawzajem neutralizują swoją moc determinującą. Im więcej przekonań wzajemnie się krzyżuje i konkuruje ze sobą, tym więcej mamy wolności²⁹.

Czytać i pozwolić czytać – powiada Marquard. Takie działanie to konieczny dla wolności i pokoju podział władz: człowiek „nie powinien obawiać się determinacji, ale niepodzielności jej mocy”³⁰. Każda z władz, ponieważ jest tylko współdeterminująca, dystansuje człowieka do innych, daje mu pole manewru – najlepiej zatem mieć wiele przekonań:

ludzie są wolni dzięki wolnościom w liczbie mnogiej, które im przypadają, **kiedy determinanty, determinująco szturmując na nich, wskutek natłoku determinant utrudniają sobie wzajemnie determinowanie** [podkr. – D.B.]³¹.

Obiektywna niepewność jest tu zatem równoznaczna ze świadomością konieczności otwartego, nieabsolutyzującego i pluralistycznego myślenia – takie bowiem tylko myślenie czyni zadość nie tylko wymogom demokracji i tolerancji, ale, przede wszystkim, istocie ludzkiego bytu. Paradoksalnie, tok myślenia prowadzący do pluralizmu ma tu konserwatywny charakter: akceptując prymat rodowodu, akceptujemy i *chronimy* to, co byłe. Tylko tak bowiem możemy rozumieć siebie: nasze wolności pączkujące zaledwie

²⁹ O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, dz. cyt., s. 139–140.

³⁰ Tamże, s. 140.

³¹ Tamże, s. 139.

na drzewie tradycji i przeszłości, którego pędami jesteśmy. Rozmiar tego drzewa tradycji i nasza dynamiczna świadomość gwarantują nam wielość rozwiązań, na których „sprawdzenie” oczywiście nie starczy nam czasu. Pozostaje nam zatem... czytać i pozwolić czytać, zachowując pokorę wobec ograniczeń naszej natury, ale nie ustając w wysiłkach.

Sformułowanie przez Kierkegaarda pojęcia egzystencji było dla niego samego tylko produktem ubocznym religijnego przedsięwzięcia, a stało się podstawą myśli Jaspersa, Heideggera i Sartre'a – żeby wymienić najsłynniejszych egzystencjalistów. Ich tajemniczym słowem: „wsluchiwanie się”, „świeceniu szyfrów”, „mowie mileczenia”, utożsamieniu egzystencji i wolności z nicością, towarzyszył dreszcz dotykania Tajemnicy Egzystencji, patos, który, jak się wydaje, przebrzmiał w intelektualnym świecie. Ale to, co pozornie trywializuje Marquard, mówiąc, że bycie ku śmierci można wyrazić bez egzystencjalistycznej emfazy, zauważając, że w całej populacji ludzkiej umieralność wynosi 100% – stanowi o nieuchronności myślenia, które los i życie jednostki traktować będzie jako esencję filozofii, które próbuje ciągle od nowa łączyć to, co rozłączono po Sokratesie: myśl i egzystencję.

Przypominają mi się tutaj słowa Derridy, który w ostatnich słowach tekstu *Kres człowieka* zadaje pytanie „tylko kto taki My?”. I pomijając całą subtelność związanych z tym pytaniem sensów i kontekstów, można mu odpowiedzieć, że o ile na setki sposobów nie *wiemy*, kim *jesteśmy*, o tyle nigdy nie mamy wątpliwości, kto *umiera*, kto *przestaje* być. I ta prosta pewność zawsze będzie wskrzeszać to, co nazywamy myślą egzystencjalną, myślą, która ma w sobie odwagę najbardziej pierwotnych i prywatnych pytań: jak mam żyć i umierać i jak dzielić te pytania z innymi.

CHOOSING OBJECTIVE UNCERTAINTY
AS AN ATTITUDE OF EXISTENTIAL PHILOSOPHY
SØREN KIERKEGAARD AND ODO MARQUARD

Summary

The idea of the article is to search for the roots of the so-called existential thinking, using the peculiar comparison: of the religiously oriented ideas of Kierkegaard (especially his notions of subjective and objective thinker and the idea of subjective truth) and contemporary ideas of Odo Marquard's hermeneutical skepticism. Surprisingly,

Marquard's anthropologically and sociologically oriented reflection, while dealing with the problem of human search for absolute knowledge and its depreciation of particular existence, comes to much the same reflections as Kierkegaard: stating rational inability to reach The Objective. Both philosophers analyze the dynamics of the thinking subject and come to more similar statements: Kierkegaard's notion of objective uncertainty can be, to the certain extent, used to describe attitude of modern thinker described by Marquard. "To the certain extent" – because it is hard and not legitimized to avoid in interpretation the ultimate religious goal that ties up the whole Kierkegaard's authorship and makes his thought so specific. But the similarities are not meant just to be shown here: they aim to point out certain, very substantial reflection that lies at the root of the existential thinking and makes it still necessary. It is the reflection that sees human mortality, individuality and the dynamic character of the self as the basis for giving primacy in philosophy to the "here and now" questions of how to live and die and how to share those questions with others.

JUSTYNA WODZIK*

KRÓTKA HISTORIA MACIERZYŃSTWA W UJĘCIU FEMINISTYCZNYM

Słowa kluczowe: feminizm, macierzyństwo, studia nad płcią kulturową

Keywords: feminism, motherhood, gender studies

*Tak więc moja praca narzuciła mi postawę,
która nie była w sprzeczności z żadną uczuciową potrzebą
i której nigdy nie miałam ochoty zmienić.
Nie miałam uczucia, że wyrzekam się macierzyństwa,
po prostu nie było moim przeznaczeniem.
Pozostając bezdzietną, spełniłam swoją naturalną kondycję¹.
Simone de Beauvoir*

Macierzyństwo tkwi w centrum zainteresowań feminizmu jako ruchu społecznego i teorii. *Encyclopedia of Gender and Society* stwierdza, że macierzyństwo „jest przedmiotem studiów *gender*” oraz że jest „uważane za istotny element kobiecości, a kobiety, które nie rodzą dzieci zostają kulturowo zdefiniowane jako wadliwe (*incomplete*) albo jako kobiety, którym

* Justyna Wodzik – doktorantka w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego (od 2009), nauczycielka. Zainteresowania: teorie feministyczne (zwłaszcza zagadnienia esencjalizmu i antyesencjalizmu w odniesieniu do pojęcia kobiecości), teorie *gender*, filozofia społeczna i dydaktyka. Publikuje m.in. w „Przeglądzie Filozoficznym” oraz „Kwartalniku Filozoficznym”. E-mail: justynawodzik@gmail.com.

¹ S. de Beauvoir, *W sile wieku*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, Warszawa: PIW 1964, s. 80.

«się nie udało» (*failed woman*)². Owe „kulturowe definicje” macierzyństwa są nierzadko przyczynkiem do krytycznej refleksji dla badaczek i filozofek. Feministyczną refleksję nad macierzyństwem można nazwać powolnym denaturalizowaniem roli matki i samego macierzyństwa. Chcę przedstawić ten proces w oparciu o wybrane teksty: pierwszej fali feminizmu (argumenty M. Wollstonecraft i J.S. Milla) oraz powojennych koncepcji (S. de Beauvoir, S. Macintyre, Sh. Firestone, A. Rich, N. Chodorow, E. Badinter, S. Agacinski). Analiza tych tekstów pokazuje, że macierzyństwo przestało być kwestią tylko „naturalną”, jak to było w pierwszej fali. Kolejne prace uwydatniają wpływ kultury i socjalizacji na reprezentację macierzyństwa. Obok tej denaturalizacji inną tendencją myśli feministycznej jest poszukiwanie reprezentacji macierzyństwa, które będą alternatywne wobec patriarchalnej wizji matki.

Początki historii feminizmu określa się na połowę XVIII wieku. Łączy się to m.in. z zainteresowaniem kobiet ideami oświecenia. Jednak sprawa macierzyństwa nigdy nie leży bezpośrednio w centrum zainteresowania sufrażystek, chociaż postuluje się równowartość kobiet z bezdzietnymi matkami³. Trudno także odnaleźć teksty wyrażające się krytycznie o macierzyństwie. Rola matki jest rolą *naturalną* dla kobiety, a to oznacza, że nie należy podawać w wątpliwość tej roli. W 1792 roku Mary Wollstonecraft w swej pracy *Vindication of the Rights of Woman* argumentuje głównie za przyznaniem takich samych możliwości kształcenia kobietom i mężczyznom, ponieważ wtedy kobiety

stałyby się bardziej oświeconymi obywatelkami i racjonalnymi matkami,
a jeśli pozostałyby samotne, łatwiej byłoby im znaleźć zatrudnienie⁴.

Wypowiadając się w duchu oświeceniowego racjonalizmu, Wollstonecraft uważała, że zarówno kobiety jak i mężczyźni są równi pod względem zdolności intelektualnych, ale to wcale nie przeszkadza w pełnieniu ról społecznych – dlatego kobiety poprzez spełnienie roli matki mogą w pełni

² *Motherhood*, [w:] *Encyclopedia of Gender and Society*, ed. J. O'Brien, Vol. 1 & 2, Sage Publications 2009, s. 583.

³ Np. Kazimiera Bujwidowa z Klimontowiczów, por. A. Gajewska, *Hasło: Feminizm*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2008, s. 219.

⁴ J. Hannam, *Feminizm*, przeł. A. Kaflńska, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka 2010, s. 33.

partycypować w rozwoju republiki⁵. Takie stanowisko można nazwać patriotycznym macierzyństwem – kobieta poprzez wychowywanie dzieci może przyczynić się do podtrzymywania tożsamości narodowej i propagowania patriotyzmu. Zauważmy, że patriotyczne macierzyństwo może być wykorzystane zarówno przez zwolenniczki emancypacji (wyedukowane kobiety lepiej wychowają swoje dzieci, które w konsekwencji będą lepszymi obywatelami), jak i przeciwników ruchów sufrażystek (lepiej, aby kobiety nie wkraczały w przestrzeń publiczną, a zajęły się sferą domową – wychowywaniem dzieci). Problemami, które chciały rozwiązać sufrażystki, były przede wszystkim niemożność edukacji i zatrudnienia. Pierwsza fala feminizmu głównie przyjmowała naturalistyczny pogląd na macierzyństwo, kiedy bycie matką jest dopełnieniem bycia kobietą.

Wyrazem tego naturalizmu jest *Poddaństwo kobiet*⁶ (1869) Johna Stuarta Milla, w którym centralną kwestią jest połączenie emancypacji kobiet (prawa wyborcze, edukacyjne, pracownicze) z liberalną teorią polityczną. Jeżeli chodzi o sferę prywatną to, według Milla, matka odpowiada za wychowanie dziecka⁷, dlatego powinna pozostać z potomstwem w domu⁸. Owszem, kobiety powinny mieć łatwy dostęp do edukacji, by mogły zdobywać wiedzę i wykształcenie, są zobowiązane również zarabiać na siebie i swoje rodziny, ale ich głównym celem – powołaniem – jest pielęgnowanie rodziny, wpływanie na jej bezpieczeństwo oraz wytwarzanie radosnej i ciepłej atmosfery (to kobieta – matka – ma stać na straży tzw. ogniska domowego).

Odmienne poglądy Milla i Harriet Taylor w kwestii macierzyństwa ukazują pierwsze krytyczne tendencje w refleksji nad macierzyństwem, dlatego warto się temu przyjrzeć. Według Taylor kobieta jest w stanie połączyć rolę matki z pracą zarobkową, Mill tego poglądu nie podziela⁹. Z drugiej strony Taylor twierdziła, że więź matka–dziecko jest niepowtarzalna i to na kobiecie, w głównej mierze, spoczywa obowiązek wychowania¹⁰. Inny był

⁵ Tamże, s. 32.

⁶ Por. J.S. Mill, *O rządzie reprezentatywnym. Poddaństwo kobiet*, przeł. G. Czernicki, Kraków–Warszawa: Wydawnictwo Znak 1995.

⁷ R. Putnam Tong, *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*, przeł. J. Mikos, B. Umińska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2002, s. 31.

⁸ J. Hannam, *Feminizm*, dz. cyt., s. 54.

⁹ A. Wojciechowska, *Współpracownicy, współautorzy czy niezależni myśliciele? John Stuart Mill i Harriet Taylor Mill*, „Filo-Sofija”, nr 1 (5) (2005), s. 150–151.

¹⁰ Tamże, s. 153.

pogląd Milla, który postulował równość rodziców w procesie wychowywania¹¹; był przekonany, że „kobieta ma zdolność (nabytą lub wrodzoną) do wychowania dzieci, powinna więc mieć potomstwo, gdyż wówczas realizuje zasadę użyteczności”¹² oraz że „niezależnie od sytuacji wybiorą one [kobiety] życie rodzinne”¹³, a nie pracę zarobkową; Taylor natomiast twierdziła, że nikt nie powinien zmuszać kobiet do macierzyństwa. W obu argumentacjach można dopatrzeć się wątków naturalistycznych: według Taylor więź matka–dziecko jest zdecydowanie bardziej wartościowa niż więź ojciec–dziecko, a według Milla kobiety mają swoją „zdolność”, która predestynuje je do macierzyństwa.

Na potrzeby tego artykułu można dokonać generalizacji, iż głównym zainteresowaniem sufrażystek były prawa wyborcze, zwłaszcza do 1920 roku, kiedy niektóre państwa Europy przyznały je kobietom (w Polsce w 1918 r.). Ruch emancypacyjny po tym wydarzeniu został zahamowany przez dwie wojny, a żądania kobiet zostały zepchnięte na dalszy plan. Odrodzenie feminizmu nastąpiło po drugiej wojnie światowej.

Pierwszą wydaną po wojnie książką poruszającą temat macierzyństwa była *Druga pleć* Simone de Beauvoir (1949), której towarzyszyło wiele kontrowersji i oburzenia. Autorka przewrotnie rozpoczyna rozdział poświęcony matce od kwestii aborcji, skupiając się na hipokryzji towarzyszącej temu powszechnemu, jej zdaniem, zjawisku¹⁴. Samo macierzyństwo Beauvoir opisuje jako „dziwny kompromis między narcyzmem, altruizmem, marzeniem, szczerością, zakłamaniem, oddaniem i cynizmem”¹⁵, matka natomiast „nie może potwierdzić swej indywidualności”¹⁶. Pisarka stwierdza, że instynkt macierzyński nie istnieje¹⁷ (warto mieć na uwadze, że w tym czasie triumfy święcą teorie psychodynamiczne), krytykuje sytuację kobiet w ciąży oraz proces wychowywania. Millowską postawę wobec „naturalności” instynktu macierzyńskiego nazywa pseudonaturalizmem, pod którym kryje się

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, s. 155.

¹³ Tamże.

¹⁴ S. de Beauvoir, *Druga pleć*, przeł. G. Mycielska i M. Leśniewska, Warszawa: Wydawnictwo Jacek Santorski & Co 2007, s. 540–549.

¹⁵ Tamże, s. 572.

¹⁶ Tamże, s. 585.

¹⁷ Tamże, s. 569.

społeczna i sztuczna moralność¹⁸. Beauvoir analizuje także biologiczne uwarunkowania ludzkości, nazywając je „przeznaczeniem”:

ze wszystkich samic ssaków kobieta najgłębiej odczuwa swoją obcość i najnamiętniej tę obcość odrzuca, nigdzie ujarzmienie organizmu przez funkcje rozrodcze nie przebiega bardziej imperatywnie ani też nigdzie nie spotyka się z większą opozycją: kryzysy pokwitania i przekwitania, comiesięczne „przekleństwo”, długa i często uciążliwa ciąża, bolesny i czasem niebezpieczny poród, choroby, nieszczęśliwe wypadki są charakterystyczne dla życia ludzkiej samicy: odnosi się wrażenie, że jej los staje się tym trudniejszy, im bardziej broni się przeciwko niemu, utwierdzając się jako indywiduum¹⁹.

W tym fragmencie jest przedstawiona sytuacja kobiety – jest ona wręcz nękana procesami biologicznymi; ma niejako trudniejsze warunki do kształtowania swej egzystencji, która polega na przekraczaniu (transcendowaniu) własnych możliwości. Według autorki na podstawie biologii nie można definitywnie ustalić „prymatu jednej płci pod względem roli, jaką odgrywa ona w zapewnieniu ciągłości gatunku”²⁰. Innymi słowy Beauvoir dokonuje dezaktualizacji dyskursu traktującego macierzyństwo jako coś naturalnego (czego przykładem są teksty pierwszej fali feminizmu). Fragment poświęcony matce w *Drugiej płci* opisuje macierzyństwo jako coś nienaturalnego, wręcz dziwnego. Beauvoir po raz pierwszy wskazuje na alternatywę dyskursu macierzyństwa opisującego matkę w kontekście „natury kobiety”²¹. Dla niej na sytuację kobiety składa się nie tylko potencjalna możliwość wydania na świat potomstwa, ale także przebieg socjalizacji dziewczynek, obecność specyficznych mitów, stereotypów w kulturze oraz realne możliwości wyboru dla młodej kobiety:

Kobieta słyszy bowiem od dzieciństwa, że stworzona została po to, by rodzić; opiewa się przed nią uroki macierzyństwa; wszystkie trudności jej losu – miesiączka, choroby itp., nuda obowiązków gospodarskich

¹⁸ Tamże, s. 582.

¹⁹ Tamże, s. 52–53.

²⁰ Tamże, s. 56.

²¹ L.M.G. Zerilli, *A Process without a Subject: Simone de Beauvoir and Julia Kristeva on Maternity*, „Signs”, Vol. 18, No 1 (Autumn 1992), s. 122.

– wszystkie te ciemne strony jej życia usprawiedliwia cudowny przywilej wydawania na świat dzieci²².

Z powyższego fragmentu można wnioskować, że macierzyństwo jest konstytutywne dla kobiecości, ta natomiast jest ważną częścią tożsamości kobiety. Rezygnacja z roli matki oznaczała zazwyczaj rezygnację z kobiecości²³. Zakwestionowanie naturalizmu w kwestii macierzyństwa pozwala na podważenie tożsamości kobiety początku XX wieku. Nie chodzi jednak o zanegowanie macierzyństwa – konsekwencją zakwestionowania naturalizmu jest traktowanie decyzji o zostaniu matką jako jednego z wielu wyborów, jakiego może dokonać kobieta.

Sposób przedstawiania-opisywania sytuacji kobiety w ciąży okazuje się istotny dla feminizmu kolejnych dekad, ponieważ Beauvoir opisała ciało zupełnie inaczej niż tradycyjne narracje dotyczące macierzyństwa²⁴. Alienacja od własnego ciała²⁵ staje się nowym problemem, jakim jest ustalenie podmiotu matki: kultura odmawiała kobiecie-matce podmiotowości, poza tym przyrównanie płodu do pasożyta pokazuje, że podmiotowość matki jest zupełnie odmienna niż dotychczasowy modernistyczny model podmiotowości²⁶. Dla Beauvoir matka jako podmiot jest złudzeniem, ponieważ konkretne matki w kulturze są nieme, milczą. Prowadzi to do paradoksu: matki-podmioty istnieją (odnosi się to do mitu macierzyństwa, który atakuje Beauvoir), ale kobiety-podmioty już nie. Innymi słowy: matka jako mit funkcjonuje w kulturze patriarchalnej, ale konkretne doświadczenie matki jest już niewidoczne. Milczenie kobiet wynika z ich usytuowania w patriarchalnej strukturze społecznej²⁷. Z tym wiąże się także zupełnie inne zagadnienie dotyczące oddzielenia płodu od matki i przyznania mu pełnych praw oraz stawiania jego życia na równi z życiem matki. Mitowi, który konstruuje podmiotowość kobiety ze względu na posiadanie dziecka,

²² S. de Beauvoir, *Druga pleć*, dz. cyt., s. 548.

²³ Tamże.

²⁴ L.M.G. Zerilli, *A Process without a Subject*, dz. cyt., s. 121.

²⁵ „Wyobcowana w swym ciele i w swej godności społecznej, matka ma kojące złudzenie, że jest istotą w sobie, gotową wartością. Lecz to tylko złudzenie, ponieważ matka nie tworzy naprawdę dziecka; to ono samo się w matce tworzy”. S. de Beauvoir, *Druga pleć*, s. 555.

²⁶ L.M.G. Zerilli, *A Process without a Subject*, dz. cyt., s. 113.

²⁷ Tamże, s. 131.

sprzeciwia się Beauvoir. Według niej decyzja o zostaniu matką powinna być świadomym wyborem, a nie biernym podporządkowaniem się konwencji społecznej. Tylko w ten sposób macierzyństwo może stać się projektem egzystencjalnym kobiety, bo jak pisze:

Rodzić mięso armatnie, niewolników i ofiary to nie jest to samo, co rodzić wolnych ludzi²⁸.

Praca Beauvoir z pewnością jest ważnym momentem procesu denaturalizowania macierzyństwa, jednak można jej postawić kilka zarzutów. Przede wszystkim wizja Beauvoir jest zdecydowanie androcentryczna, oznacza to, że Beauvoir upatruje egzystencjalnego spełnienia właściwie (upraszczając) w powieleniu „typowej męskiej” egzystencji: zawodowego spełnienia. Atakując instytucję macierzyństwa, autorka *Drugiej płci* pośrednio atakuje kobiety, które pragną mieć dzieci. Wynika to z faktu, że Beauvoir odmawia matkom i kobietom w ciąży autentyczności ich doświadczeń macierzyństwa – wszystkie odczucia opisuje jako efekt mechanizmów kulturowych. Dlatego zwykle kobiety i badaczki zarzucały teorii Beauvoir, że istnieje powszechne „pragnienie” dziecka – nie były zmuszane do ciąży, lecz pożądały „tego stanu” z własnej nieprzymuszonej woli, a sama ciąża była stanem pozytywnym i dopełniającym je. Dodatkowo opisy wyalienowanego ciała kobiety w ciąży wywołały falę krytyki, argumentowano, że stan opisywany przez Beauvoir (która nie była w ciąży) nie jest podzielany przez kobiety w ciąży. Nietrudno oprzeć się wrażeniu, że biologiczna podrzędność kobiety względem mężczyzny jest demonizowana przez autorkę *Drugiej płci*; uwydatniony przez nią biologiczny determinizm powoduje, że kobieta pragnąca własnych dzieci jest, w jej opinii, mamiona mitami i stereotypami. Widać tutaj pewien paradoks: z jednej strony kobieta jest biologicznie zdeterminowana, ale to mechanizmy kulturowe utrwalają instynkt macierzyński. Pomimo że Beauvoir pod koniec swych analiz docenia wychowanie dzieci, to wizja macierzyństwa jest bardzo ponura. Kobieta-matka to albo jakiś mit, albo kobieta cofnięta w immanencję, unikająca swojej wolności. Czytelniczkom doceniającym analizy zawarte w *Drugiej płci* zabrakło pozytywnego dowartościowania macierzyństwa jako elementu tożsamości kobiety, który może być transcendencją.

²⁸ S. de Beauvoir, *Druga płeć*, dz. cyt., s. 584.

Praca Beauvoir stała się podstawą dla kolejnych feministek, które chciały podjąć problem macierzyństwa z zupełnie innej perspektywy. Przykładem może być tekst (z 1970 r., czyli 17 lat po wydaniu angielskiego tłumaczenia *Drugiej płci*) amerykańskiej socjolożki Sally Macintyre, która postawiła tezę, że błędem jest traktowanie macierzyństwa jako coś naturalnego. Chciała przebadać relację macierzyństwa i małżeństwa – zauważyła łączenie przez socjologów tych dwóch elementów jako nierozłącznych (*będąc żoną, jest się matką*). Warto mieć na uwadze, że Macintyre bada społeczeństwo lat sześćdziesiątych Stanów Zjednoczonych. Wytyka badaczom, że „nie zastanawiamy się, czym jest »normalna reprodukcja«, bo traktujemy ją jako zwykłą kolej rzeczy i nic nas nie skłania do teoretycznej refleksji”²⁹. Zauważa, że ustanowienie rodziny nuklearnej jako podstawy klasyfikacji prowadzi do splecenia małżeństwa i posiadania dzieci, to natomiast prowadzi do wzajemnego wyjaśniania macierzyństwa małżeństwem i odwrotnie³⁰. Gdy rozdzieliła te dwie kwestie, zaobserwowała zjawisko zupełnie odmiennego traktowania przez lekarzy i pielęgniarki zamężnych i niezamężnych kobiet będących w ciąży. We wnioskach Macintyre przypuszcza, że skoro

tradycyjna teoria jest samopotwierdzalna, to trwa nadal głównie dzięki profesjonalistom, podczas gdy same kobiety są dziś skłonne inaczej widzieć macierzyństwo i oddzielać je od życia płciowego i stanu cywilnego³¹.

Ten rozdział (macierzyństwa od małżeństwa) 40 lat temu pozwolił na „ujrzenie” macierzyństwa w zupełnie innym świetle, a tym samym niejako powołał kobiety-matki do wypowiedzania się o macierzyństwie, wbrew „tradycyjnej teorii”. Badania Macintyre ukazują denaturalizację macierzyństwa w dziedzinie socjologii rodziny. Nie jest konieczne bycie żoną do bycia matką, chociaż obie funkcje do tej pory były ze sobą ściśle splecione.

Radykalna feministka Shulamith Firestone, także przed 40 laty, analizując macierzyństwo stwierdziła, że właśnie ono jest w patriarchacie powodem opresji kobiet. Jest to konkluzja zdecydowanie zbliżona do wnios-

²⁹ S. Macintyre, „*Kto chce dzieci?*”. *Spoleczne fabrykowanie „instynktów”*, [w:] *Nikt nie rodzi się kobietą*, red. T. Hołówka, Warszawa: Czytelnik 1982, s. 187–188.

³⁰ Tamże, s. 189.

³¹ Tamże, s. 211.

sków Simone de Beauvoir. Tak jak autorka *Drugiej płci*, Firestone głosiła tezę, że materialną bazą opresji jest biologia³². Jednak Beauvoir postulowała świadome macierzyństwo, a Firestone, widząc możliwości ówczesnej medycyny, zaproponowała rewolucję biologiczną, czyli przeniesienie reprodukcji gatunku ludzkiego do laboratoriów³³. Takie rozwiązanie wynika z niezbywalnej (bo biologicznej) asymetrii w reprodukcji gatunku, która bezpośrednio wpływa na układ sił społecznych i politycznych: kobiety pozostają w domu z dziećmi³⁴. Autorka *Dialectic of Sex*, analizując podział płci w duchu materializmu historycznego, przekonuje, że jedynie rewolucja pozwoli „zakończyć tyranie biologicznej rodziny”³⁵. Firestone zdenaturalizowała fizjologię ciąży i macierzyństwa, wskazując na odległą przyszłość, która pozwoli na oderwanie się od natury, co jeszcze sto lat wcześniej było nie do pomyślenia.

Na podstawie tych rozważań ukazuje się przełomowa praca Adrienne Rich *Zrodzone z kobiety* (1976), która po raz pierwszy rozdziela

potencjalny związek każdej kobiety z jej władzą nad rozrodczością i dziećmi oraz instytucję, która ma na celu zapewnienie, by cała ta potencja – i wszystkie kobiety – pozostały pod męską kontrolą³⁶.

Rich, będąc matką trzech synów, w swej książce połączyła intymne wyznania („ambiwalencję cierpienia”³⁷, czyli macierzyństwo to zarówno cierpienie jak i radość) z badaniami nad kulturowymi ideologiami macierzyństwa. Autorka odkryła nieprzystawalność i zasadniczą odmienność obu perspektyw, w których macierzyństwo było postrzegane. Rich operuje pojęciem patriarchy, co jest charakterystyczne dla drugiej fali feminizmu. Patriarchat to

rodzinno-społeczny, ideologiczny, polityczny system, w którym mężczyźni, używając siły, bezpośredniego nacisku czy poprzez rytuał,

³² M. Humm, *Słownik teorii feminizmu*, przeł. B. Umińska, J. Mikos, Warszawa: Wydawnictwo Semper 1993, s. 74.

³³ Por. R. Putnam Tong, *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 97–99.

³⁴ S. Firestone, *The Dialectic of Sex*, [w:] *The Second Wave. A Reader in Feminist Theory*, ed. L. Nicholson, London–New York: Routledge 1997, s. 25.

³⁵ Tamże.

³⁶ A. Rich, *Zrodzone z kobiety*, przeł. J. Mizielińska, Warszawa: Wydawnictwo Sic! 2000, s. 47.

³⁷ Tamże, s. 57.

tradycję, prawo, język, obyczaje, etykietę, edukację i podział pracy, rozstrzygają, jaką rolę powinny lub nie odgrywać kobiety³⁸.

Innymi słowy: zinstytucjonalizowane macierzyństwo jest konstrukcją patriarchalną, odmienną od intymnych doświadczeń matek. Kobieta zapoznając się z literackimi reprezentacjami macierzyństwa, które wynikają z konstrukcji patriarchy, „wpada we władanie teorii, ideałów, archetypów, opisów jej nowej egzystencji, z których prawie żadne nie pochodzą od innych kobiet”³⁹. Dlatego tak ważne jest demystyfikowanie macierzyństwa jako słodkiej idylli. Adrienne Rich dokonuje tego za pomocą pamiętnika i opisów ważnych momentów w jej życiu. *Druga pleć* Beauvoir podejmuje walkę z mitem macierzyństwa usankcjonowanym w instytucjach społecznych, powielanym przez obyczaje, co obezwładnia matkę i uniemożliwia transcendencję. Autorka ta opisuje społeczną sytuację, w której znajdują się kobiety-matki, co bezpośrednio wpływa na ich uczucia wobec samych siebie. Natomiast w książce Rich jest to, czego zabrakło w *Drugiej płci* – opis doświadczenia macierzyństwa zostaje uznany za autentyczny. Jeżeli według Beauvoir sytuacja wpływa na matkę (socjalizacja, mity kulturowe, stereotypy), to nie ma miejsca na intymne doświadczenie matka–dziecko. Rich wskazała na alternatywę – drogą budowania tożsamości kobiety jest jej intymne doświadczenie.

Okazuje się, że analizy przeprowadzone przez Rich wyraźnie demonstrowują, że konkretne doświadczenie macierzyństwa jest pełne bólu, cierpienia, ale zarazem źródłem największych radości. Przełamanie tabu uśmiechniętej matki wywołało wielką ulgę wśród czytelniczek, które entuzjastycznie przyjęły *Zrodzone z kobiety*. Powstał wręcz nurt literatury łamiącej krąg milczenia, które otaczało macierzyństwo⁴⁰. Rich akceptuje założenia Beauvoir na temat pseudonaturalizmu macierzyństwa oraz przyjmuje doświadczenie macierzyństwa jako autentyczne.

Kolejną przełomową pracą jest *The Reproduction of Mothering* Nancy Chodorow⁴¹ (1978), która odrzuciła koncepcję Freuda i skupiła się na relacji matka–dziecko. Podobnie jak we wcześniejszych pracach, tak i tu zakwestionowano instynkt macierzyński. Chodorow odkryła, że matki inaczej traktują

³⁸ Tamże, s. 102.

³⁹ Tamże, s. 108.

⁴⁰ *Encyclopedia of Gender and Society*, dz. cyt., s. 585.

⁴¹ Por. R. Putnam Tong, *Mysł feministyczna. Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 192–194.

córki i synów, czego konsekwencją jest „okres przedłużonej symbiozy” między matką i córką⁴². Dalszą tego konsekwencją w dorosłym życiu jest rozwinięcie odmiennych zdolności wchodzenia w związki, czyli różnych motywacji⁴³. Autorka sformułowała teorię związków z obiektem:

podmiot jest wytworem społecznych związków z innymi ludźmi, a różne aspekty tych związków mogą zostać przez podmiot zinternalizowane i stają się dla niego „wewnętrznymi obiektami”⁴⁴.

Chłopcy zdobywają swą męską tożsamość, sytuując się w opozycji do matki, a dziewczynki postrzegają siebie jako osoby o tożsamości relacyjnej. Bez wchodzenia w szczegóły tej teorii, należy odnotować, że Chodorow udało się wyjaśnić źródła wielu różnic pomiędzy płciami w życiu dorosłym:

Ponieważ kobiety matkują kobietom [*are themselves mothered by women*], dojrzewają ze zdolnościami i z potrzebami relacji, a psychologiczna definicja ja-w-relacji predestynuje je do bycia matkami [*commits them to mothering*]. Mężczyźni nie są [do tego predestynowani], ponieważ matkują im kobiety, Kobiety matkują córkom, które, gdy staną się dorosłymi kobietami – [również] matkują⁴⁵.

Zakwestionowanie instynktu macierzyńskiego zawiera praca Elisabeth Badinter *Historia miłości macierzyńskiej* (1980), która dobitnie pokazuje, że macierzyństwo jest uwarunkowane historycznie: jego „kształt” zmienia się w zależności od warunków kulturowych⁴⁶. Wystarczy prześledzić ideologie macierzyństwa, aby zobaczyć, że argumentacje powołujące się na instynkt „pojawiają się” jedynie wtedy, gdy państwo chce np. zwiększyć przyrost naturalny⁴⁷. Badaczka podaje też przykłady wykorzystywania argumentów „medycznych” przy zachęcaniu kobiet do poświęcania się potomstwu⁴⁸. Jej praca pokazuje, że nie ma instynktu macierzyńskiego, że jest on jedynie

⁴² Tamże, s. 193.

⁴³ *Encyclopedia of Gender and Society*, dz. cyt., s. 584.

⁴⁴ M. Humm, *Słownik teorii feminizmu*, dz. cyt., s. 35.

⁴⁵ N. Chodorow, *The Psychodynamics of the Family*, [w:] *The Second Wave*, s. 196.

⁴⁶ E. Badinter, *Historia miłości macierzyńskiej*, przeł. K. Choiński, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen Liga Republikańska 1998.

⁴⁷ Tamże, s. 107–142.

⁴⁸ Np. argumenty dotyczące dobroczynnego wpływu karmienia piersią, por. tamże, s. 131–137.

konstruktem społecznym; macierzyństwo jest właściwie ideologią (nawiązanie do rozważań Rich), która jest powielana w kulturze.

Argument dotyczący pozytywnego uczucia bycia w ciąży rozwija w pracy *Polityka płci* (1998) Sylviane Agacinski. W odpowiedzi na kontrowersyjne refleksje zawarte w *Drugiej płci*, napisze:

trzeba nigdy nie doświadczyć macierzyństwa czy też nie mieć wyobraźni, żeby sprowadzić posiadanie dziecka do spraw czysto biologicznych⁴⁹.

Pomimo że ostatecznie Beauvoir postuluje świadome macierzyństwo, to dla Agacinski błąd autorki *Drugiej płci* polega na nieuwzględnieniu wolności kobiety, krytykuje ona rodaczkę za opisywanie kobiety-matki jako biernej i alienującej się⁵⁰. W interpretacji Agacinski poglądy Beauvoir są androcentryczne i niefeministyczne, ponieważ kobiecie zostaje odebrana jej wolność (do bycia matką). Z drugiej strony rozważania Agacinski nie uwzględniają kulturowej analizy macierzyństwa, jakiej dokonała Beauvoir. Prócz teorii mamy także dorobek literacki Beauvoir, gdzie znajdujemy wiele obrazów matek i sposobów realizacji macierzyństwa. Jednak głównym problemem obecnym w jej książkach beletrystycznych jest rozdarcie pomiędzy samopełnieniem a zobowiązaniami wobec rodziny⁵¹. Celem demystyfikacji macierzyństwa w *Drugiej płci* było ukazanie nieprzystawalności mitu matki zawsze oddanej rodzinie (nigdy nierealizującej własnych projektów) do wymogu bycia niezależną (ekonomicznie i psychicznie), co było głównym postulatem pierwszej fali feminizmu. W swych powieściach Beauvoir podejmuje rozdarcie wewnętrzne matek, które odczuwają tę nieprzystawalność (bycie matką – bycie niezależną). Znamienne, że z listów, które dostała po wydaniu *Drugiej płci*, dowiedziała się, że udało jej się opisać doświadczenia całkiem typowe i powszechne dla stanu macierzyństwa i instytucji rodziny: oddanie swojego życia rodzinie i pełne poświęcenie *siebie*, kryzys „wiary” w szczęśliwe życie „domowego ogniska”, pustka,

⁴⁹ S. Agacinski, *Polityka płci*, przeł. M. Falski, Warszawa: Wydawnictwo KR 2000, s. 71–72.

⁵⁰ Tamże, s. 76.

⁵¹ Y.A. Patterson, *Simone de Beauvoir and the Demystification of Motherhood*, [w:] *Simone de Beauvoir: Witness to a Century*, ed. H.V. Wenzel, „Yale French Studies” No 72 (1986), s. 88.

a w ostateczności samotność wieku dojrzałego⁵². Paradoksalnie Beauvoir nigdy nie chciała i nie miała dzieci, natomiast po śmierci została uznana za matkę kobiecego ruchu⁵³.

*

Omówione wyżej perspektywy można podzielić na trzy rodzaje ujęć macierzyństwa, które oddają proces jego denaturalizowania. Pierwszym z nich jest esencjalizm⁵⁴, czyli pogląd, że macierzyństwo jest związane z uniwersalną i niezmienną naturą kobiety (Wollstonecraft, Mill, Taylor, Agacinski). Drugie ujęcie to perspektywa społecznej struktury⁵⁵ (*social structural perspective*), w której analizuje się macierzyństwo jako element społecznego systemu; jest ono niejako produktem organizacji społecznej i ekonomicznej. Przykładem tego ujęcia są prace Macintyre i Rich. Trzecią perspektywą jest społeczny konstruktywizm⁵⁶ (*social constructionist perspective*), czyli macierzyństwo jako „społeczny konstrukt”, który jest podtrzymywany przez członków danej społeczności (Firestone). Pomiędzy ostatnimi dwoma ujęciami należy umieścić Badinter oraz Beauvoir, natomiast Chodorow, z racji rozwinięcia psychoanalitycznego podejścia, jest poza tą klasyfikacją, ponieważ jej teoria skupia się na psychicznym zinternalizowaniu związku z obiektem (matką).

BRIEF HISTORY OF MOTHERHOOD IN FEMINIST POINT OF VIEW

Summary

Feminist thought of motherhood begins with First Wave, when thinkers were convinced of naturalistic point of view according to which women are predestined to be a mother (M. Wollstonecraft, J.S. Mill, H. Taylor). Women's liberation was put down for a while by given them vote rights. The next wave of women's liberation

⁵² Tamże, s. 99.

⁵³ Tamże, s. 90.

⁵⁴ *Encyclopedia of Gender and Society*, dz. cyt., s. 583.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże, s. 584.

came back after II World War. Denaturalization of motherhood starts with Simone de Beauvoir's *Second Sex* where she presents an analysis of mother stereotypes and social processes of promoting specific motherhood-mode, which works for the patriarchal culture. She does not treat motherhood and child rearing as something natural for every woman. Beauvoir's critics set up a debate about the possibility of non-patriarchal motherhood where being a mother is independent from patriarchal order, as ground for woman's identity. S. Macintyre postulates division off motherhood and marriage, which is opposite to traditional sociology paradigm. A. Rich creates a definition of motherhood institution so different from intimate experience of mother, she gives mothers voice to speak about motherhood. N. Chodorow suggests non-patriarchal rule of "double parenting", which is to reduce differences between sexes. E. Badinter proves that maternal instinct does not exist (in biological way), but it is the social construct exploited by patriarchal system. Works of Beauvoir, Macintyre, Rich, Firestone, Chodorow, Badinter exemplify the slow process of denaturalization of motherhood in feminist thought.

RECENZJA I POLEMIKA

IRENEUSZ ZIEMIŃSKI

SUMMA FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Stanisław Judycki, *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze” 2010, ss. 268.

Książka Stanisława Judyckiego *Bóg i inne osoby* jest pierwszym tomem w serii wykładów otwartych z teologii naturalnej imienia Innocentego Bocheńskiego, organizowanych przez Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Ojców Dominikanów w Krakowie. Celem wykładów – jak pisze we wstępie Mateusz Przanowski – jest prezentacja twórczych pomysłów filozofów polskich w zakresie filozofii religii (s. 7) oraz inspirowanie teologii, której nie można uprawiać bez narzędzi i podstaw filozoficznych; wiara bowiem powinna mieć uzasadnienie rozumowe (s. 8). Ideę wykładów oraz ich publikacji (po polsku i po angielsku) należy powitać z uznaniem; trudno też wyobrazić sobie lepszego patrona dla tego przedsięwzięcia. Ojciec Bocheński był nie tylko dominikaninem, lecz także filozofem, podejmującym kwestie racjonalności religii. Szczególnie znacząca jest w tym zakresie jego książka *Logika religii*¹, w której dowodził, że myślenie religijne musi przestrzegać tych samych standardów logicznych, jak każda inna aktywność intelektualna².

¹ J.M. Bocheński, *Logika religii*, przeł. S. Magala, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax: 1990.

² Warto odnotować, że Stanisław Judycki przełożył inną znaczącą pracę Bocheńskiego *Współczesne metody myślenia*, Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”: 1988.

Nie ulega wątpliwości, że otwierający serię tom doskonale realizuje cel wykładów; zakres podjętych zagadnień oraz sposób ich analizy pozwalają nazwać książkę Judyckiego *summą* filozofii chrześcijańskiej. Wprawdzie Autor w podtytule charakteryzuje ją skromnie jako „próbę z zakresu teologii filozoficznej”, w rzeczywistości jednak realizuje ambitny projekt uzasadnienia chrześcijaństwa, nawiązując do anzelmiańskiej zasady wiary poszukującej zrozumienia. Zamiarem Judyckiego jest dostarczenie rozumowych argumentów na rzecz istnienia Boga, konieczności i historyczności Wcielenia, boskości Jezusa, troistości Boga, indywidualności i wieczności osób ludzkich oraz rozwiązanie problemu cierpienia i zła (s. 11). Formułowane argumenty nie odwołują się do chrześcijańskiego Objawienia jako kontekstu uzasadnienia, a jedynie jako kontekstu odkrycia (s. 11); przekonania religijne bowiem mogą być wiedzą tylko pod warunkiem, że potrafimy dostarczyć dla nich rozumowych racji (s. 32).

Książka Judyckiego wpisuje się w najnowsze spory toczone na gruncie analitycznej (głównie anglosaskiej) filozofii religii, gdzie problemy podwójnej natury i świadomości osobowej Jezusa, spójności pojęcia Trójcy, możliwości zmartwychwstania, usprawiedliwienia zła oraz prawdziwości (i wyłączności) Objawienia chrześcijańskiego w ostatnich kilku dekadach znajdują się w centrum dyskusji. Judycki, którego olbrzymia erudycja w zakresie każdego z podejmowanych zagadnień jest wręcz porażająca, podziela optymizm wielu filozofów analitycznych o rozstrzygalności fundamentalnych kwestii metafizycznych. Wbrew pojawiającemu się często zwątpieniu w możliwość poznania prawdy (a nawet w sensowność samego pojęcia prawdy), recenzowana książka wyrasta z wiary w filozofię jako rzetelny wysiłek intelektualny, polegający na racjonalnej argumentacji, zastosowanej do spraw egzystencjalnie najdonioślejszych (s. 22)³. Z tego powodu Autor dystansuje się zarówno od agnostycyzmu Kanta, w myśl którego nie istnieją racjonalne argumenty na rzecz istnienia Boga, jak i do agnostycyzmu Heideggera, zgodnie z którym człowiek jest istotą skończoną, niezdolną do wykroczenia poza świat (s. 18–19). Wbrew tym stanowiskom Judycki interpretuje sytuację bytu ludzkiego jako stan

³ Przykładem podobnej wiary w filozofię (zwłaszcza uprawianą w duchu analitycznym) jest opinia Michaela Dummetta, iż będzie niebawem możliwe udowodnienie istnienia Boga. Więcej na ten temat pisze A. Makaro w recenzji książki Dummetta, *La natura e il futuro della filosofia*, traduzione di E. Picardi, Il Melangolo: Genova 2001, „Roczniki Filozoficzne” 52 (2004), nr 1, s. 445. Oczywiście, pogląd ten można interpretować zarówno optymistycznie (możliwość rozstrzygającego dowodu teistycznego), jak i pesymistycznie (żaden z dotychczasowych argumentów – Augustyna, Anzelm, Tomasz, Kartezjusza, Leibniza, Paleya, Hartshorne’a, Swinburne’a czy Leftowa – nie jest konkluzywny ani przekonujący).

ułomności wymagającej zbawienia, którego konieczność da się uzasadnić rozumowo, które jednak nie może mieć charakteru panteistycznego (s. 15).

Recenzowana książka jest twórczą, samodzielną i oryginalną wersją spekulatywnej metafizyki teistycznej. Znajdujemy w niej wiele wnikliwych analiz kwestii szczegółowych, jak chociażby problemu wszechmocy Boga, konstytuowania się świadomości ludzkiego ciała, indywidualności osób ludzkich i rozwoju ich samowiedzy (w tym zwłaszcza transfiguracji świadomości w życiu przyszłym), natury czasu oraz sensu dziejów. Każde z tych przykładowo wyliczonych zagadnień zdradza nie tylko znakomitą orientację Autora w literaturze przedmiotu, lecz także oryginalne intuicje filozoficzne, które w wielu kwestiach pozwalają mu wykroczyć poza dotychczasowe schematy rozwiązań, obecne w tradycji europejskiej (przykładem pionierskie analizy natury Boga i Jego własności). Należy dodać, że Judycki jest znakomitym fenomenologiem, który swoje intuicje potrafi plastycznie i przekonująco wyrazić w precyzyjnym (choć niepozabawionym metafor) języku. Od strony warsztatowej zatem książkę należy uznać za godny naśladowania wzór rozpraw filozoficznych.

Niezależnie od źródeł, z których Autor korzystał, oraz metod, które stosował, treść książki można odczytywać na dwa sposoby. W myśl pierwszego, najbardziej zgodnego z deklaracjami Judyckiego oraz założeniami serii, którą książka inauguruje, mamy do czynienia z filozoficznym namysłem nad religią chrześcijańską, dokonany z wnętrza wiary. Autor konstruuje bowiem takie schematy pojęciowe i odkrywa takie spekulatywne możliwości, przy których doktryna chrześcijańska jest spójna, zasadna i egzystencjalnie ważna. Ten sposób uprawiania teologii filozoficznej należy uznać za prawomocny, skoro bowiem nie ma filozofii bezzałożeniowej ani światopoglądowo neutralnej, zwolennik teizmu ma prawo korzystać ze swej wiary, a nawet doświadczeń religijnych. Podobnie zresztą postępuje filozof ateista, który, mając nieodparte doświadczenie nieobecności (a nawet niemożliwości) Boga, konstruuje argumenty uzasadniające słuszność swego stanowiska. Jeśli zatem interpretujemy książkę Judyckiego jako przykład uprawiania filozofii chrześcijańskiej, to musimy zgodzić się z większością zawartych w niej wywodów; Autor zaprezentował bowiem oryginalne argumenty na rzecz istnienia Boga, boskości Jezusa czy wieczności człowieka. Zgodnie z tytułem obecnej recenzji należy uznać *Boga i inne osoby* za współczesną *summę* filozofii chrześcijańskiej.

Broniąc prawdziwości oraz egzystencjalnej doniosłości chrześcijaństwa, Judycki zdaje się stać na stanowisku ekskluzywizmu, opowiadając się za słusznością jednej religii. Przedsięwzięcie to pozwala wyobrazić sobie podobny zabieg racjonalizacji judaizmu czy islamu, dokonany z wnętrza tych religii przez filozofów uznających je za prawdziwe. Recenzowaną książkę można jednak również odczytać jako próbę zbudowania systemu metafizyki teistycznej, opartego wyłącznie na

racjach rozumu. Taka interpretacja prowokuje do postawienia kilku pytań, które wielokrotnie pojawiały się w tradycji Zachodu; niektóre wskazał sam Judycki, widząc w nich możliwe kontrargumenty do swoich tez. Przywołując je w polemicznej warstwie recenzji, nie zamierzamy kwestionować filozoficznej i teologicznej doniosłości książki ani obalać bronionych w niej twierdzeń; chodzi raczej o wskazanie możliwości rozwiązań alternatywnych wobec tych, za którymi opowiedział się Autor, zwłaszcza w kwestii dowodu istnienia Boga, Jego natury i relacji do świata, konieczności i historyczności Wcielenia, świadomości i samoświadomości zwierząt, możliwości i kształtu życia wiecznego oraz problemu zła i cierpienia.

Istnienie Boga. Wprawdzie Autor dopuszcza niedyskursywne formy uzasadnienia teizmu (choćby doświadczenie mistyczne), to jednak konstruuje aprioryczny argument (s. 33), który ma dowodzić nie tylko, że Bóg istnieje, lecz że nie może być inaczej (s. 42). Pewność dowodu teistycznego – z uwagi na przedmiot, którego dotyczy – jest większa niż wszystkich innych dowodów; poznanie świata jest bowiem poznaniem tego, co mogłoby być inne niż jest, poznanie Boga natomiast dotyczy tego, co inne być nie może i co stanowi warunek wszelkiej wiedzy. Z tego powodu nawet prawdy logiki i matematyki nie są bardziej pewne niż istnienie Boga (s. 43).

Opowiadając się za anzelmiańską intuicją Boga jako najdoskonalszego bytu (s. 49) oraz platońską koncepcją bytu jako siły (s. 50), Judycki ujmuje Boga nie jako rację kosmologiczną świata (z perspektywy absolutu istnienie kosmosu nie znaczy więcej niż „garstka zeschniętych liści popychanych wiatrem”) (s. 22), lecz jako metafizyczny warunek możliwości istnienia czegokolwiek (s. 52); istnienie zaś można zrozumieć tylko w zestawieniu z nicością (s. 50–51). „Każdy istniejący przedmiot, nawet przedmiot, który traktujemy jako istniejący koniecznie, musimy pojmować jako coś, co jest różne od nicości, jako coś, co ma swoje «granice w nicości», jako coś, «co niejako jest otoczone morzem nicości»” (s. 52). Wobec każdego zatem istnienia można pytać o warunek jego możliwości (s. 51), przy czym nie chodzi o przemianę jednej rzeczy w inną, lecz o powstanie z nicości (s. 52). Autor zastrzeżę, że nie zakłada zasady racji dostatecznej (co sugerowałoby przesądzenie kwestii istnienia Boga w przesłankach); pytając bowiem o warunki możliwości istnienia, „nie wiemy, czy takie warunki możliwości istnieją i czym one są, wiemy jednak, że skoro coś istnieje, to istnienie tego musi być możliwe” (s. 52). W proponowanym dowodzie Judycki nie zakłada też istnienia żadnej rzeczy, lecz samo pojęcie istnienia jako czegoś różnego od nicości (s. 54). Jedynym warunkiem możliwości istnienia czegokolwiek jest byt, który potrafi stworzyć rzecz wcześniej nieistniejącą; bytem tym jest byt konieczny, czyli Bóg. Jeśli zatem jest możliwe istnienie czegokolwiek, to istnieje Bóg jako nieskończona moc stwarzania i nieskończona pełnia własności;

tylko Bóg bowiem nie ma żadnych granic w nicości, będąc całkowitą przyczyną wszystkich rzeczy (s. 53). „hipoteza przeciwna, to znaczy hipoteza, iż nie istnieje Bóg jako nieskończona siła i pełnia własności, musi prowadzić do konsekwencji, że istnieje nicość jako «horyzont każdego istniejącego przedmiotu»” (s. 54). Negacja zatem istnienia Boga równałaby się twierdzeniu, że nie istnieje nic, co jest sprzeczne (s. 54–55). Zaprezentowany dowód unika trudności podniesionej przez Leibniza, w myśl której, zanim wykaże się istnienie Boga, należy dowieść Jego możliwości. W interpretacji Judyckiego to Bóg jest podstawą i warunkiem wszelkich możliwości, także możliwości samego siebie. Gdyby zaś ktoś „wysunął zarzut, że nawet w stosunku do Boga jako nieskończonej siły i pełni własności da się pomyśleć, że posiada On granice w nicości, to należy zwrócić uwagę, że nie pomyślał on rzeczywiście Boga, lecz tylko pewien zdeterminowany nicością przedmiot lub własność” (s. 53). Zdaniem Judyckiego tak pojęty Bóg jest wszechmocny, wszechobecny i wszechwiedzący, czyli jest osobą (s. 57).

Nie ulega wątpliwości, że zaprezentowana argumentacja unika wielu kłopotów argumentu ontologicznego i kosmologicznego (przede wszystkim zarzutu błędnego koła); mimo to można w niej dostrzec pewne trudności. Pierwsza wiąże się z tezą, iż Bóg jako warunek możliwości i poznawalności czegokolwiek jest bardziej poznawalny niż to, czego jest podstawą. Chociaż w sensie przedmiotowym jest to oczywiste, to jednak z racji ograniczoności naszego umysłu bardziej zrozumiałe są prawa matematyki czy biologii niż istnienie Boga jako ich warunek. Bóg jest zatem najbardziej poznawalny sam w sobie, nie jest jednak najbardziej poznawalny dla nas.

Druga kwestia jest zdecydowanie ważniejsza, dotyczy bowiem kontrastowania istnienia z nicością. Judycki ma oczywiście rację, że inaczej pojąć istnienia nie potrafimy, problemem jest jednak, czy w ogóle porównanie bytu i nicości jest możliwe. Przykład świata złożonego z jednego płomyka świecy lub liczby siedem⁴ nie jest właściwym obrazem świata jako ogółu wszystkich przedmiotów, czyli totalności (pełni), poza którą niczego nie da się pomyśleć⁵. Totalność nie daje się już skontrastować z czymś innym, nie istnieje bowiem żadne „poza”; jest ona absolutnie „nasycona” ontycznie, wykluczając jakąkolwiek granicę, a tym bardziej nicość. Nicość należałoby zatem pojąć nie jako negację konkretnej rzeczy (płomień

⁴ Pomijam kwestię, czy taki świat byłby w ogóle możliwy do pomyślenia; w rzeczywistości zakłada on bowiem szereg innych obiektów, chociażby takich, na które płomień świecy lub liczba siedem da się rozłożyć.

⁵ Znakomitą analizę pojęcia totalności zawiera artykuł S. Judyckiego *Co to jest metafizyka? Trzy wielkie koncepcje Zachodu*, [w:] A.B. Stępień, T. Szubka (red.), *Studia metafizyczne*, t. 1: *Dyscypliny i metody filozofii*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1993, s. 39–91.

świecy, liczba siedem), lecz jako całkowitą negacją wszystkiego. Ponieważ jednak jest to niemożliwe (absolutna nicłość jest bowiem wewnątrznie sprzeczna), świat jako totalność należy uznać za byt konieczny, niewymagający zewnętrznej racji istnienia ani warunków możliwości (jest bowiem absolutnie **wszystkim**). W takim zaś razie kwestia jego wydobycia z nicości nie może się w ogóle pojawić; podobnie nie istnieje problem pojawienia się w świecie jakiegokolwiek rzeczy konkretnej, ta bowiem istnieje jako konieczny element wszystkiego. Można zatem powiedzieć, że argument Judyckiego jest trafny na gruncie pluralizmu ontologicznego, pozwalającego izolować konkretne obiekty i przeciwstawiać je nicości relatywnej, będącej negacją konkretnej rzeczy. Jeśli jednak pojmiemy świat jako totalność, to nie da się go skontrastować z nicością; nie ma też potrzeby pytać o warunki jego możliwości, totalność bowiem istnieje mocą własnej konieczności.

Można oczywiście argumentować, że totalność obejmująca wszystko zawiera rzeczy wykluczające się, a zatem – jako sprzeczna – nie może istnieć ani być spójnie pomyślana. Sugeruje to, że każdy świat z definicji jest ograniczony, wobec czego musi istnieć stwórca, urzeczywistniający raczej ten niż inny podzbiór możliwości. Wbrew temu jednak można przyjąć za Spinozą, że możliwe jest tylko to, co stanowi element świata; jeżeli zatem jakaś rzecz nie istnieje, to nie jest możliwa. Mówiąc przecież, że mógłbym być synem królowej Elżbiety I, tylko z pozoru wypowiadam coś możliwego; przy takim bowiem układzie zdarzeń musiałoby ulec zmianie wiele innych ciągów przyczynowych (w sensie dosłownym – cały świat musiałby być inny). Należy zatem przyjąć, że moje bycie synem Elżbiety I nie jest możliwe.

Dopuszczalna jest także inna obrona pojęcia totalności, którą można określić mianem meinongowskiej. Zgodnie z nią istnieje wszystko (także ja jako syn Elżbiety I), chociaż niektóre stany rzeczy nie należą do świata, który zamieszkujemy; należą jednak do świata jako totalności, mimo iż aktualnie ich nie znamy. Nie wiedząc jednak, jak one istnieją ani na czym polega ich realność, nie powinniśmy ich wykluczać jako niemożliwych.

Przywołanie pojęcia totalności nie różni się w sposób istotny od strategii teisty, uznającego istnienie Boga jako pełni omni-własności, które są nieskończone, wzajemnie spójne i nie przeczą prostocie absolutnego bytu. Tak samo też jak Boga nie da się skonfrontować z nicością, tak samo nie da się tego uczynić z totalnością interpretowaną panteistycznie. Nie znaczy to, że idea świata jako totalności jest bardziej zasadna od idei Boga jako warunku możliwości czegokolwiek; nie można jej jednak *a priori* wykluczyć, zwłaszcza że opiera się na przekonaniu o pierwotności bytu wobec nicości. Argumenty teistyczne są zatem trafne o tyle, o ile dowodzą istnienia pełni bytu, wykluczającego nicłość; ta pełnia bytu jednak nie musi być transcendentną wobec świata osobą. Wprawdzie możemy ją nazwać Bogiem, nie zasypie to jednak przepaści między religią a filozofią.

Uwagi tej nie należy traktować jako zarzutu osłabiającego argument Judyckiego. Wskazuje ona raczej na nieprzekraczalne granice spekulacji filozoficznej, która prowadzi do konkluzji o koniecznym istnieniu absolutu, nie jest jednak w stanie dowieść jego osobowego charakteru. Przykładem może być *quasi*-ontologiczny argument Kanta z okresu przedkrytycznego, iż warunkiem myślenia jest idea wszystkich możliwości. W okresie krytycznym z kolei Kant uznawał sensowność najwyższej rzeczywistości jako idei regulatywnej, bez której nie można pomyśleć tego, co ograniczone. Mimo to Kant negował, by ideę wszystkich możliwości lub ideę wszechrealności można było odnieść do pozaświatowego indywiduum osobowego. W apriorycznej argumentacji teistycznej problemem nie jest bowiem jej poprawność; wątpliwość budzi jedynie osobowa interpretacja bytu, który został dowiedziony. Wprawdzie Judycki ma rację, że pojęcie Boga jako totalności wszystkich przedmiotów i ich własności jest dziwaczne (s. 210), wątpliwe jednak, byśmy byli w stanie dowieść czegokolwiek więcej. Akceptując zatem zasadniczą poprawność argumentacji apriorycznych, należy zauważyć, że głównym wyzwaniem dla teizmu nie jest ateizm, lecz panteizm. Ateizm bowiem (przynajmniej jako stanowisko metafizyczne) jedynie neguje istnienie Boga, panteizm natomiast podważa sensowność pojęcia transcendentnego indywiduum pozaświatowego, będącego osobą; poza totalnością bowiem nie jest możliwe istnienie czegokolwiek, nazwanie zaś totalności Bogiem wydaje się mitologizacją.

Odrzucając panteizm, Judycki dowodzi, że Bóg jest nie tylko racją istnienia świata, lecz samej możliwości istnienia czegokolwiek. Wydaje się tymczasem, że jeśli świat jest totalnością, to w ogóle nie powstaje pytanie o warunek możliwości jego istnienia; jak zatem Bóg na gruncie pluralizmu, tak totalność na gruncie panteizmu jest sama warunkiem swej możliwości? Nie mogąc jej skontrastować z nicością, musimy uznać, że istnieje koniecznie; wówczas zaś idea możliwości totalności, odnosząca się do czegoś różnego (i bardziej pierwotnego) od samej totalności, jest niespójna. Nawet jednak zakładając, że także totalność należy skonfrontować z nicością, aby w ogóle zrozumieć, na czym polega jej istnienie, nie należy stąd wnosić, że totalność musi zostać wydobyta z nicości. Judycki tymczasem, odwołując się do przykładu świata złożonego z płomyka świecy bądź liczby siedem, mówi nie tylko o konfrontacji istnienia z nicością, lecz także o konieczności stworzenia z nicości. Problem w tym, że nie mamy intuicji ani wydobywania bytu z nicości, ani unicestwiania; nasze doświadczenie i zdolność pojmowania ograniczają się do przemiany jednej rzeczy w inną. Dom mógł spłonąć doszczętnie, nie oznacza to jednak, że został unicestwiony; wprawdzie przestał istnieć jako dom, nie dlatego jednak, że absolutnie znikł, lecz dlatego, że uległ radykalnej przemianie. Mamy zatem do czynienia ze zmianą formy, nie zaś pograżeniem w nicości. Analogicznie dzieje się w przypadku budowy domu; powstaje on z wcześniej istniejących materiałów

a nie z nicości (nawet jeżeli wcześniej, jako dom, nie istniał). Gdyby zaś nawet udało się skontrastować konkretny byt z nicością (co wydaje się wątpliwe), to jedynie na tle świata, który jako całość istnieć nie przestał; wtedy jednak trudno mówić o autentycznej nicości, pojęcie to bowiem oznacza absolutną negację wszystkiego. Ponieważ jednak tak pojęta nicość wyklucza w równej mierze totalność, jak i Boga, niemożliwe byłoby powstanie żadnego bytu. W takim razie odpada pytanie o warunki możliwości istnienia bytu, istnieje on bowiem mocą własnej konieczności jako różny od nicości i wykluczający ją; bytem tym może być jednak w równej mierze Bóg, jak i nieosobowa totalność. Ostatecznie zatem należy przyjąć, że jedynym stanem ontologicznym jest nicość albo byt. Jeżeli byłaby nim nicość, to nigdy nic by nie istniało (i nawet nie dałoby się tego wypowiedzieć). Jeżeli jest to byt, to nie ma podstaw pytać o warunki jego możliwości, jest on bowiem zarazem swoją własną możliwością i koniecznością; nie znaczy to jednak, że jest osobowym Bogiem.

Natura Boga. Rozważając naturę Boga, Judycki odrzuca pojmowanie Go jako sumy lub konkretyzacji własności; podważa też zasadność schematu podmiot – własności w odniesieniu do Boga. Jego zdaniem „Bóg [...] musi być pojęty jako byt, który nie jest żadną własnością, jak również jako byt, którego natura przekracza każdą dymensję realizacji jakichkolwiek własności lub idei” (s. 210). Tak rozumiany Bóg jest osobą, a kluczem do eksplikacji Jego osobowego charakteru jest arystotelesowskie pojęcie duszy, która może stać się wszystkim, ponieważ jej natura przekracza wszelkie własności (s. 211). Jako bytowi doskonałemu i osobowemu, Bogu należy przede wszystkim przypisać dobroć (s. 65), której istotą jest chcenie dobra i gotowość do udzielania się na zewnątrz; dobro zatem to dobra wola (s. 61–62). „Wola jest dobra wtedy, gdy jest otwieraniem się, sympatią ze wszystkim, co jest różne od podmiotu” (s. 65). Wola Boga jest dobra absolutnie, nie ma w niej bowiem żadnego egoizmu (s. 65, 92), co jest jedyną racją wyjaśniającą istnienie świata; gdyby bowiem Bóg nie był dobry, nic by nie istniało. „Istnieje więc raczej coś niż nic, gdyż podstawą istnienia i podstawą świata jest dobry Bóg” (s. 68). Dodatkowym argumentem na rzecz dobroci Boga ma być chrześcijańska idea Trójcy; Bóg samotny bowiem, który nie dzieliłby się z nikim swoją pełnią, nie byłby doskonały ani dobry (s. 66–67). Tymczasem „Bóg jest dobry, ponieważ w Jego «wnętrzu», w Jego istocie od zawsze istnieje gotowość do partycypacji, a symbolem i rzeczywistością tej gotowości jest wspólnota trzech osób boskich” (s. 67).

Należy się zgodzić z Judyckim, że Bóg, jako nieskończona pełnia omni-własności, jest bytem pozadymensjonalnym. Analizy istoty Boga też, będące jednym z najbardziej nowatorskich elementów książki, są warte kontynuacji. Pozwalają one nie tylko opisać naturę Boga (bez popadania w antropomorfizm), lecz mogą także przyczynić się do zbudowania nowego modelu ontologii, dotąd w tradycji

Zachodu nieobecnego. Ważne jest również, że Autor nie powtarza utartych formuł o niepoznawalności Boga, lecz próbuje pozytywnie opisać Jego naturę. Szczególnie cenna jest w tym względzie analiza wszechmocy Bożej, której nie należy ograniczać zakresem tego, co zdolny jest pojąć nasz umysł (s. 265–266). Judycki nie podziela jednak irracjonalizmu Tertuliana czy Szestowa; wszechmoc bowiem nie wyklucza zasady niesprzeczności, wykracza jedynie poza to, co ludzie są gotowi za sprzeczne uważać.

W zaproponowanej przez Judyckiego analizie natury Boga dyskusyjna jest teza, że gdyby Bóg nie dzielił się z nikim swoją pełnią, to nie zasługiwałby na miano dobrego (s. 67). Można tymczasem argumentować, że jeśli Bóg jest pełnią bytu, to stwarzanie czegokolwiek jest niemożliwe (Bóg wyczerpuje wszystkie możliwości), zbędne (żaden byt stworzony nie dodaje nic do pełni bytu) lub nawet szkodliwe (byt stworzony oznacza ontologiczną degradację w stosunku do Boga). Z drugiej strony można dowodzić, że nawet stworzenie świata (osób skończonych)⁶ nie dowodzi dobroci Boga; jeżeli bowiem niektóre osoby są istotami o złej woli, inne zaś doświadczają okrucieństwa losu, to fakt ten raczej przeczy dobrej woli Stwórcy. Poza tym, jeżeli kosmos nie znaczy więcej niż „garstka zeschniętych liści popychanych wiatrem” (s. 22), to stworzenie jakiegokolwiek świata, także lepszego niż obecny, nie świadczyłoby o Bożej dobroci; żadne przecież działanie Boga nie może ujawnić, kim jest On w sobie ani zasypać przepaści między Nim a stworzeniem. Nie widać zatem powodu, dla którego należałoby odmawiać Bogu dobroci, nawet gdyby żadnego świata nie stworzył lub stwarzane unicestwiał. Skoro zresztą wola Boga jest chceniem dobra, to może się ona wyczerpywać w chceniu samego Boga jako dobra absolutnego; jeśli zaś musi się udzielać na zewnątrz, to (jako nieskończona) powinna stwarzać wszystkie osoby i wszystkie dobre stany rzeczy, zachowując je na zawsze. Wówczas jednak nie powinno być istot umierających bez nadziei wieczności.

Osobnym problemem jest tradycyjna aporia dobroci i wszechmocy Boga. Jako nieskończenie dobry powinien chcieć, aby istniało wszystko, co zawiera choćby minimalne dobro; skoro jednak nie wszystkie dobre stany rzeczy są współzgodne, to także Bóg musi dokonywać wyboru między nimi. Chcąc zatem wszystkich, może urzeczywistnić tylko niektóre, co sugeruje, że wszechmocny nie jest. Jeśli zaś stworzył wolne osoby, w tym takie, które mają złą wolę, to powstaje pytanie, jak absolutnie dobra wola może dopuszczać istnienie złej woli, nie przestając być wola absolutnie dobrą.

Pojęcie absolutnie dobrej woli rodzi też pytanie, czy jest ona wolna. Skoro bowiem nie udzielając istnienia innym osobom, Bóg nie byłby dobry, to znaczy że

⁶ Judycki raczej mówi o stwarzaniu osób niż świata, który jest jedynie warunkiem rozwoju osób. Do tego problemu jeszcze wrócimy.

stwarza je z konieczności własnej natury. Wprawdzie Jego wola jest dobrą wolą, to jednak właśnie z jej dobroci wynika, że musi udzielać się na zewnątrz, co mogłoby podważać ideę dobrowolnego chcenia dobra. Wskazane trudności nie przeczą bynajmniej dobroci Boga ani wolności Jego woli; wskazują jednak, że skuteczniejszą strategią w analizie dobroci Boga są argumenty *a priori* niż *a posteriori*; jeśli bowiem Jego dobroć jest konsekwencją Jego natury, to nie zależy od Jego ewentualnych działań ani relacji do bytów stworzonych.

Wcielenie. Dobroć Boga jest także racją Wcielenia, skoro bowiem Bóg jest osobą i jest dobry, to musiał stać się człowiekiem (s. 74). Głównym powodem nie była jednak wina człowieka, którą należało odkupić (co głosił Anzelm), lecz natura samego Boga oraz fakt stworzenia (co sugerował Rajmundus Lullus) (s. 75). O ile jednak zdaniem Lullusa Wcielenie miało zmniejszyć przepaść między Bogiem a człowiekiem, o tyle zdaniem Judyckiego było ono konsekwencją Bożej doskonałości (s. 49), której przejawem jest gotowość do udziału w skończoności świata (s. 264). Gdyby bowiem Bóg nie wziął udziału w losie swoich stworzeń, to nie zasługiwałby na miano doskonałego (s. 75). Dodatkowym argumentem jest to, że nie można poznać cierpienia, nie doświadczając go (s. 75–76). Według Autora nawet wczucie w cudze cierpienie nie jest cierpieniem, gdyby zatem Bóg nie stał się jednym z nas, nie mógłby wiedzieć, co znaczy cierpieć czy być człowiekiem (s. 76). Ponieważ jednak Bóg jest doskonały, to musiał poznać skończoność i cierpienie przez doświadczenie bezpośrednie (s. 77).

Zdaniem Judyckiego można dowieść nie tylko konieczności Wcielenia, lecz także jego historyczności w osobie Jezusa z Nazaretu (s. 49). Pierwszym argumentem jest dobroć i prawdomówność Boga, gwarantujące, że wiara chrześcijan w boskość Jezusa nie jest fałszem, zwłaszcza że wielu ludzi oparło na niej swe życie, a nawet za nią umarło (s. 104, 264). Bóg nie mógł dopuścić, „aby [...] ogromne rzesze ludzi poświęciły swoje życie dla Jezusa z Nazaretu jako wcielonego Boga, a On nie był inkarnowanym Bogiem” (s. 105). Drugim argumentem jest życie Jezusa: „fakty dotyczące Jezusa z Nazaretu są tak jedyne, iż nie jest możliwe, aby prawdomówny Bóg dopuścił do ich zaistnienia, gdyby nie oznaczały one Jego rzeczywistego Wcielenia” (s. 105).

Trudno znaleźć trafniejsze argumenty na rzecz konieczności i historyczności Wcielenia od tych, które sformułował Judycki. Niezależnie jednak od ich wagi, niechrześcijanom mogą się one wydać dyskusyjne. Pierwszy problem wiąże się z doskonałością Boga, którą można pojmować raczej na sposób arystotelesowski niż chrześcijański; doskonałość byłaby wtedy Jego cechą wsobną, nie zaś relacyjną, zależną od tego, co uczyni. Judycki tymczasem zdaje się uzależniać dobroć Boga od stworzenia osób skończonych i uczestnictwa w ich losach poprzez Wcielenie.

Nie ulega wątpliwości, że takie ujęcie ma olbrzymią zaletę, zwłaszcza z perspektywy ludzkich potrzeb egzystencjalnych, ukazuje wszak Boga jako bliską i zatroskaną o nas (a nawet dzielącą nasz los) osobę. Mimo to, nawet nie stając się człowiekiem, Bóg (jako pełnia omni-własności nie przestałby być doskonały ani godny czci. Judycki twierdzi jednak, że gdyby „Bóg był wyłącznie wszechmocną i nieskończoną pełnią różnorodności własności, to nie zasługiwałby na żaden rodzaj czci. Można byłoby się Go wyłącznie bać, ale nigdy czcić. Cześć oddawana przez chrześcijan Bogu widzianemu w osobie Jezusa z Nazaretu zawiera rzadko chyba uświadamiany wyraźnie, a podstawowy [...] element, a mianowicie to, że **świętość Boga** polega na niewyobrażalnym dla nas doświadczeniu, jakim musi być przejście przez próbę skończoności” (s. 78). Problem ten wiąże się także z kwestią dziejów religii; chociaż Judycki przekonuje, że Wcielenie od strony Boga jest atemporalne, czasowe zaś okazuje się tylko z perspektywy człowieka (s. 96), to jednak powstaje sugestia, że przed narodzeniem, śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa ludzie nie mieli dostatecznych racji, aby Boga czcić. Ominięcie tej trudności jest możliwe pod warunkiem uznania chrześcijaństwa za jedyną religię prawdziwą, pozostałych zaś za jego zapowiedź lub niedoskonałą postać; wątpliwe jednak, czy taki pogląd da się uzasadnić niezależnie od wiary w Objawienie.

Osobnym problemem jest kwestia racji Wcielenia. Wprawdzie nie sposób odmówić słuszności twierdzeniu Judyckiego, że Bóg może poznać cierpienie tylko dzięki bezpośredniemu doświadczeniu, to jednak można przyjąć, że jako wszechobecny stwórca świata przenika go od wewnątrz; znaczyłoby to, że Bóg współcierpi z człowiekiem (i innymi stworzeniami) przez sam fakt obecności w świecie. Skoro zaś musiał stać się człowiekiem, aby doświadczyć cierpienia, to powstaje pytanie o skuteczność Wcielenia. Jeśli Jezus doświadczał losu ludzkiego (w tym cierpienia) jako Bóg, to jego boskie doświadczenie pozwoliło mu zrozumieć jedynie, co znaczy dla Boga być człowiekiem, nie mógł jednak wiedzieć, co znaczy być człowiekiem dla człowieka. Jeśli zaś doświadczał naszego losu jako człowiek, to wiedział, co znaczy być człowiekiem tylko jako człowiek, a nie jako Bóg. Skoro zatem Wcielenie ma pozwolić Bogu doświadczyć cierpienia ludzkiego, to musi polegać na równoczesnym współistnieniu w jednej osobie dwu wzajemnie się przenikających (choćby zarazem odrębnych) świadomości – boskiej i ludzkiej; trudno jednak pojąć, jak jest to możliwe. Wprawdzie za model takiej świadomości można uznać Trójcę Świętą jako wzajemne przenikanie się osób (o czym instruktywnie i obrazowo pisze Judycki), wydaje się jednak, że mielibyśmy wówczas do czynienia z antropomorfizacją Boga lub przebóstwieniem człowieka. Gdyby zaś takie przenikanie się obu świadomości było możliwe w jednej osobie, to trudno zrozumieć, dlaczego nie mogłoby zachodzić (przynajmniej jednostronnie) w świadomości każdego człowieka. Można przecież wyobrazić sobie, że wszechmocny, wszechwiedzący i wszechobecny Bóg (jako im-

manentny stworzeniom) doświadcza naszego osobistego losu tak, jak doświadczamy go my; znaczyłyby to, że Bóg uczestniczy bezpośrednio w naszym indywidualnym cierpieniu, my jednak pozostajemy ludźmi, pozbawieni dostępu do świadomości boskiej. Jeśli taka relacja między Bogiem a człowiekiem jest możliwa (*a priori* zaś trudno ją wykluczyć), to jednorazowe Wcielenie historyczne byłoby zbędne; należałoby raczej przyjąć, że dokonuje się cały czas w każdym człowieku.

Rozwiązanie to pozwoliłoby uniknąć jeszcze innej trudności, związanej z faktem Wcielenia. Jeżeli bowiem każda osoba jest radykalnie indywidualna (co zakłada Judycki), cierpienie zaś może rozumieć jedynie ten, kto go doświadczył bezpośrednio, to można argumentować, że Bóg rozumie tylko, co znaczy być Jezusem i cierpieć jak on, nie rozumie jednak, co znaczy być dowolną inną osobą i cierpieć jak ona. Konsekwencji tej możemy uniknąć, jeśli przyjmijemy, że Bóg wcielił się w Jezusie w naturę ludzką, nie zaś w konkretną osobę; wówczas jednak powstaje sugestia, że Bóg zbawia nie jednostki, lecz gatunek.

Dalszym problemem jest pytanie, czy Jezus jako wcielony Bóg mógł doświadczyć losu człowieka we wszystkich wymiarach. Jednym z naszych fundamentalnych doświadczeń jest wszak grzech i poczucie winy, które Jezusowi były obce. Jeśli zatem Bóg miałby rozumieć, co znaczy być zdrajcą, musiałby wcielić się np. w Judasza i aktywnie zgrzeszyć (sama pokusa grzechu nie wystarczy). Judycki dowodzi wprawdzie, że Bóg zna zło, chociaż go nie czyni (zło bowiem to zła wola, Jego zaś wola jest absolutnie dobra) (s. 93), argument ten jednak przeczy tezie, że Bóg musi cierpieć, żeby poznać cierpienie. Bardziej spójny wydaje się pogląd, że powinien On rozumieć cierpienie i zło, nawet nie stając się człowiekiem, bądź też – jeśli warunkiem rozumienia jest bezpośrednie doświadczenie – że powinien zarówno cierpieć, jak i czynić zło. Jeśli jednak doświadczył cierpienia, nie doświadczył zaś upadku i winy, to nie był w pełni człowiekiem. Wcielenie zatem okazuje się filozoficznie kłopotliwe; z jednej strony nie jest w stanie urzeczywistnić swego celu, z drugiej – cel ten mógł zostać osiągnięty inaczej.

Dyskusyjne jest także uzasadnienie faktyczności Wcielenia w osobie Jezusa. Wprawdzie Autor odwołuje się do prawdomówności Boga, to jednak świadectwem tej prawdomówności ma być zgoda powszechna, Bóg nie mógł bowiem dopuścić, by tak wielu ludzi uznających boskość Jezusa błędziło. Argument ten nie jest konkluzywny nie tylko dlatego, że liczba osób (choćby olbrzymia) podzielających pewne przekonania (a nawet umierających za nie) nie gwarantuje prawdziwości owych przekonań, lecz również dlatego, że jest odwracalny. Z jednej bowiem strony wiele osób nie uważało nigdy Jezusa za Boga, z drugiej wiele religii odwołuje się do męczeństwa jako świadectwa swej prawdziwości. Argument z prawdomówności Boga jest zatem inflacyjny, można go bowiem wykorzystać do uzasadnienia każdej religii, nie tylko chrześcijaństwa. Podobny problem dotyczy wyjątkowości życia założycieli

religii; świadectwa przekazane o życiu Buddy czy Mahometa można przecież uznać za dowód, że przemawiał przez nich Bóg (a nawet, że się w nich wcielił).

Dodatkowa trudność wiąże się z dziejami chrześcijaństwa, obfitującymi w liczne okrucieństwa wobec innowierców. Wprawdzie zło czynione w imię Chrystusa nie przeczy autentyczności Jego Wcielenia ani prawdziwości Jego nauki, to jednak również dobro czynione w Jego imię nie dowodzi Jego boskości; ponieważ zaś zło przemawia wyraźniej, może być przeszkodą dla wiary, że Jezus był inkarnowanym Bogiem. Bardzo łatwo przecież wyobrazić sobie kontrargument głoszący, że Bóg – jako doskonale dobry – nie może dopuszczać zła popełnianego w Jego imieniu; albo zatem nie jest dobry, albo nie istnieje.

Uwagi te nie mają dowodzić, że Jezus nie był Bogiem; wątpliwe zresztą, by taki argument dało się przeprowadzić. Sugerują jednak, że konieczności, a zwłaszcza historyczności Wcielenia, nie da się udowodnić poza wiarą w Objawienie, które w tym wypadku nie pełni jedynie roli kontekstu odkrycia, lecz także uzasadnienia.

Człowiek. Kolejnym celem omawianej książki jest „rozświetlenie ostatecznego przeznaczenia osób ludzkich” (s. 142); chodzi tu zwłaszcza o opis, na czym mogłoby polegać życie wieczne (s. 142). Judycki pojmuje człowieka jako osobę (duszę), czyli prostą, substancjalną, rozumną i niefizyczną jedność. Jej istotą jest refleksywna transcendencja, czyli wychodzenie w kierunku zewnętrznych treści przedmiotowych oraz ich odzwierciedlanie (s. 111–117). Naturalnym i koniecznym wyrazem podmiotu jest cielesność, konstytuująca się już na poziomie immanencji świadomości jako protoprzestrzenność życia mentalnego; skupiając się bowiem na jakiejś treści, „przybliżamy się” do niej, zapominając zaś – „oddalamy się” od niej (s. 135–136). Dalszą formą ucieleśnienia jest ciało woli, wyrażające się fenomenem „ja mogę”, niemające charakteru biologicznego i nieobecne u zwierząt (s. 135)⁷. Jako refleksywna transcendencja podmiot nie istnieje od zawsze, lecz rodzi się z chwilą przyjęcia pierwszej treści, wcześniej będąc jedynie czystą potencjalnością (s. 117–118). Istotnym jego wymiarem jest antycypacja całości bytu, nietematycznie obecna w każdym akcie poznania. „Pozbawiona tego rodzaju antycypacji świadomość zwierząt pozostaje całkowicie zamknięta w konkretności otaczającego je świata” (s. 121). Człowiek tymczasem jest „małą nieskończonością”, potrafi bowiem przekroczyć (i zakwestionować) każdą daną (s. 143).

⁷ Judycki zastrzega jednak, że nie chce dawać opisu konkurencyjnego wobec biologii; ciało w sensie metafizycznym i biologicznym to dwie różne perspektywy opisu, podobnie, jak teza o metafizycznych narodzinach podmiotu (s. 123).

Osoba jest radykalnie indywidualna⁸ i absolutnie unikalna, różniąc się od innych osób, równie unikalnych (s. 82); każda z osobna też jest przedmiotem opatrzościowej troski Boga i ostatecznym celem dziejów (s. 236). Istnienie świata zatem to jedynie warunek rozwoju osób, co sugeruje, że mógłby on być inny, niż jest, nie ma bowiem wartości autonomicznej (s. 16–17). Los każdej osoby jest następstwem jej indywidualnej natury (*haecceitas*) (s. 237), której w obecnym życiu nie znamy. Poznanie to można, zdaniem Judyckiego, porównać do pierwszego widzianego w życiu wschodu słońca lub wglądu we wnętrze wybuchu nuklearnego (s. 82). Ponieważ jednak w obecnym życiu zdarcie maski zasłaniającej samowiedzę nie jest możliwe, należy przyjąć, że ostatecznym celem osoby jest istnienie wieczne po śmierci (s. 82, 237).

Istotą wieczności jest zbawienie, polegające właśnie na odkryciu indywidualności i unikalności własnej osoby (s. 83, 109). Wieczność nie jest zatem kontynuacją ani tym bardziej zamrożeniem obecnego stanu, lecz radykalną transfiguracją. Zachowanie osoby w aktualnej postaci byłoby zresztą „godne najwyższego potępienia” (s. 92), uwłaczając samemu Bogu, oznaczałoby wszak, że utrzymuje On w istnieniu istoty niezdolne do uczestnictwa w Jego nieskończoności (s. 108). Z perspektywy przyszłego ujżenia naszej indywidualności i unikalności obecną świadomość należy uznać jedynie za protoświadomość (s. 15). „Radykalność tej przemiany będzie przewyższała transformację, której doznałaby asemantyczna świadomość zwierząt, gdyby nagle stała się semantyczną świadomością ludzką” (s. 160). Dzięki tej transfiguracji w naszym poznaniu zniesiona zostanie różnica między zjawiskiem a rzeczą w sobie (s. 159); uzyskamy doświadczeniowy dostęp do relacji między ogółem a tym, co partykularne; możliwe okaże się doświadczenie sposobu transformacji jednych przedmiotów w inne; przestrzeń zostanie uwewnętrzniona, a czas zmieni strukturę; zniesiona będzie różnica między światem zewnętrznym a wewnętrznym, nade wszystko jednak „zobaczymy siebie, to znaczy uzyskamy bezpośrednie doświadczenie własnej unikalności osobowej, a w szczególności uzyskamy ostateczne wyjaśnienie naszej świadomości, to znaczy zobaczymy, jak nasza świadomość wypływa z naszej indywidualnej istoty” (s. 160).

Dopiero w wieczności też ciało stanie się doskonałym wyrazem osoby. „Przemienione ciało staje się całkowicie posłuszne woli, nie podlega chorobom, degradacji z wiekiem, ale przede wszystkim umożliwia idealny wyraz samej osoby” (s. 139). Życie wieczne oznaczać będzie także wyzwolenie z egoizmu; na ziemi dążymy do przywłaszczenia sobie rzeczy i osób (s. 109, 203), po śmierci zaś nawiążemy bezpośrednią komunikację z innymi. „Dopiero transfiguracja świadomości, rozumiana

⁸ „[...] jedność każdej osoby jest jednością numeryczną i jakościową jednością substancjalną” (s. 217).

jako początek wiecznego życia osób ludzkich, sprawi, że zniknie wielość światów i **zaczniemy żyć w jednym świetle**, w świecie całkowicie otwartym dla wszystkich osób” (s. 232). Wzorem takiego życia jest Trójca Święta, oznaczająca ścisłą jedność i współlistnienie osób, z których każda żyje życiem pozostałych, zachowując jednak własną odrębność i unikalność (s. 201). Nie będzie to stan jednorazowy, lecz proces zachodzący w czasie o zmienionej strukturze (s. 220), w którym przeszłość nie ginie, a przyszłość jest uobecniona w teraźniejszości (s. 180). Ponieważ zaś kulminacją życia wiecznego jest partycypacja w życiu samego Boga, transfigurację świadomości należy uznać za najgłębszy sens tego, co w tradycji chrześcijańskiej nazywane jest mianem *visio beatifica* (s. 160).

Podsumowując rozważania na temat człowieka, należy podkreślić heroiczny wysiłek intelektualny Autora, polegający na obronie naszej indywidualności, unikalności i celowości. W najnowszej literaturze filozoficznej trudno znaleźć inny tekst, który zawierałby równie wnikliwą i trafną argumentację na rzecz absolutnej wartości osoby. Przekonujące są także szczegółowe opisy życia wiecznego, przede wszystkim dlatego, że nadają egzystencjalnie doniosły sens pojęciu zmartwychwstania⁹, wizji uszczęśliwiającej, bezpośredniej komunikacji osobowej czy harmonii między wymiarem indywidualnym a wspólnotowym. W opisie wieczności Judycki udało się uniknąć zarówno mitologizacji życia przyszłego, jak też agnostycyzmu, który kazałby w ogóle ideę wieczności porzucić (lub pojmować ją jako metaforę opisującą sposób przeżywania egzystencji doczesnej)¹⁰. Wizja zaprezentowana przez Judyckiego jest nie tylko aksjologicznie atrakcyjna, lecz także realistyczna, stanowiąc opis wieczności na podstawie doświadczenia ziemskiego oraz ujawniających się w nim możliwości rozwoju osoby. Nie podważając wartości dokonania Judyckiego, można jednak zaproponować w niektórych punktach rozwiązania alternatywne.

Pierwszy problem wiąże się z ideą refleksywnej transcendencji; zgadzając się na taką definicję osoby, należy zapytać, kto może ją spełniać. Kwestia ta dotyczy zwłaszcza dzieci anencefalicznych (które z racji organicznych pozbawione są świadomości refleksywnej) bądź zmarłych tuż po urodzeniu (które nie zdążyły rozwinąć życia osobowego). Wprawdzie w takich przypadkach można przyjąć ideę wewnątrz-

⁹ Niekiedy jeszcze współcześnie ideę tę rozumie się dosłownie jako powstanie z grobu umarłego ciała; przykładem jest koncepcja chrześcijańskiego materializmu, broniona przez Petera van Inwagena. P. van Inwagen, *The Possibility of Resurrection*, „International Journal for Philosophy of Religion” 9 (1978), s. 114–121.

¹⁰ Tak rozumiał ją zwłaszcza Dewi Phillips, rozwijając pewne intuicje Wittgensteina. D.Z. Phillips, *Death and Immortality*, London–Basingstoke: Macmillan, St. Martin’s Press: 1970.

nego życia podmiotu, który, chociaż istnieje, nie jest dostępny zewnętrznemu obserwatorowi, wątpliwe jednak, by takie rozstrzygnięcie było zadowalające¹¹.

Zagadnienie to wiąże się także z kwestią świadomości zwierząt. Zdaniem Judyckiego należy wyróżnić dwa zasadnicze rodzaje świadomości: świadomość prostą, polegającą jedynie na odzwierciedlaniu przedmiotów, oraz samoświadomość, dzięki której odnosimy wszelkie poznane treści do jednego centrum, jakim jest indywidualne ja (s. 162). Zwierzętom, które pozbawione są pojęć, przysługuje jedynie pierwsza postać świadomości, ludziom zaś – druga (s. 163). Twierdzenie to nie wydaje się jednak słuszne, można bowiem argumentować, że każda postać świadomości przedmiotowej (nawet najbardziej elementarne doznania zmysłowe) zakłada, jako warunek swej możliwości, istnienie samoświadomości. Nie jest przecież możliwe – co podkreślał Kant – być świadomym jakiegokolwiek doznania, nie będąc zarazem świadomym tego, że jest się go świadomym; świadomość doznań jest równocześnie świadomością siebie jako podmiotu doznającego, nie mogą bowiem doznawać bólu nie wiedząc, że to ja go doznaję. Skoro zaś wiele zwierząt doznaje bólu, to należy im również przypisać elementarną samoświadomość, zwłaszcza że zdają się one odróżniać swój ból od bólu cudzego i swoje życie od życia innych istot. Przykładem mogą być antylopy zaatakowane przez drapieżnika; początkowo próbują bronić tej, która została schwytana, widząc jednak bezskuteczność swych wysiłków, uciekają, ratując siebie. W zachowaniu tym wyraża się nie tylko mechanizm gatunkowy, lecz także jakaś postać samowiedzy. Nawet zatem odmawiając zwierzętom świadomości refleksywnej i pojęciowej, musimy im przypisać świadomość przeżywaną.

Nie wydaje się również uzasadnione przypisanie przywileju życia wiecznego jedynie ludziom, zwłaszcza jeśli uwzględnić zróżnicowanie stopni świadomości. Racją, dla której wieczności miałoby raczej dostąpić dziecko żyjące zaledwie kilka godzin i pozbawione świadomości swego istnienia niż przejawiający sporą inteligencję dojrzały delfin, byłaby jedynie przynależność do gatunku ludzkiego lub pewna forma teizmu, w myśl której ludzie są chciyanymi przez Boga na wieki indywidualnymi osobami. Jeśli jednak Bóg jest dobry, to trudno pojąć, jak godzi się na tak wiele zbędnego cierpienia istot pozaludzkich, odmawiając im również jakiegokolwiek formy życia przyszłego. Problem jest o tyle ważny, że w przypadku ludzi wieczność oznaczać ma transfigurację świadomości i to bardziej radykalną od tej, której doświadczyłyby zwierzęta, zyskując świadomość semantyczną. Nie

¹¹ Pytanie to wiąże się z problemem, którego Judycki z oczywistych względów nie podejmował, który jednak jest jednym z bardziej zasadniczych: czy uprawnienia moralne przysługują jedynie osobom, czy też wszelkim istotom zdolnym do odczuwania cierpienia?

widać powodów, dla których mielibyśmy wykluczyć, że podobnej przemianie ulegną wszystkie istoty świadome. Argumentem dodatkowym mógłby być fakt antycypacji, przypisywanej przez Judyckiego ludziom, występującej jednak również w percepcji zwierzęcej. Jeżeli bowiem (odwołując się do przykładu zawartego w książce) wieśniarka zbiera orzechy na zimę, to z pewnością rozpoznaje je na tle całości świata. Żadna z jej percepcji nie jest zamknięta przestrzennie ani czasowo, już bowiem sam fakt robienia zapasów wskazuje na wyobrażenie przyszłości jako wykraczającej poza aktualną terażniejszość. Odmawiając zatem zwierzętom jakiegokolwiek antycypacji całości, należałoby przyjąć, że przeżywają one swój aktualny świat jako jedyny i skończony; znaczyłoby to, że mają ideę skończoności i granicy świata, co wydaje się mało wiarygodne.

Można również dyskutować z uwagą, że gdyby wieczność nie oznaczała naszego uczestnictwa w życiu Boga, to fakt ten byłby uwłaczający dla Niego samego. Podstawą tego argumentu jest nabyt antropocentryczna interpretacja Opatrzności i Jej planów, trudno tymczasem oczekiwać, że głównym (a tym bardziej jedynym) przedmiotem troski Boga jest los każdej skończonej osoby ludzkiej. Dar ziemskiego życia, którego dostąpiliśmy, jest tak wielki, że powinniśmy się nim zadowolić, nie żądając od Stwórcy niczego więcej. Cechą natury ludzkiej jest przecież nie tylko pragnienie nieskończoności i pełni, lecz także akceptacja skończoności, a nawet rezygnacja z wieczności (którą mogliśmy uznać za przejaw wyzbycia się egoizmu). Brak uczestnictwa w nieskończoności Boga nie musi więc przeczyć ani dobroci Stwórcy, ani celowości naszego życia. Gdyby zaś fakt ten rzeczywiście miał Bogu uwłaczać, to za równie Mu uwłaczające należałoby uznać, że wiele pozaludzkich istot świadomych zostało pozbawionych wieczności. Problem ten jest o tyle dramatyczny, że świat pozaludzki nie ma, zdaniem Autora, wartości autonomicznej, stanowiąc jedynie dekorację życia osób (s. 91); bardziej zatem zgodny z Bożą dobrocią wydaje się świat, w którym cena zbawienia ludzi byłaby mniejsza. Problem ten nie jest specyficzny dla wizji wieczności zaprezentowanej przez Judyckiego, lecz stanowi kłopot wszystkich koncepcji życia po śmierci, nie widać bowiem istotnych powodów, dla których – przypisując sobie życie wieczne – odmawiamy go zwierzętom, mimo iż wiele ich zachowań przypomina nasze (choćby troska o potomstwo, niekiedy z narażeniem własnego życia)¹².

Zło. Jak jedynym dobrem jest dobra wola, tak jedynym złem jest, zdaniem Judyckiego, zła wola. Bóg, jako absolutnie dobra wola, zła nie czyni, zna je jednak

¹² Ten sam problem dotyczy etyki, która nieuchronnie musi się okazać gatunkowym szowinizmem; nawet szanując prawa zwierząt (i roślin), musimy je zjadać, aby zachować siebie.

i dopuszcza po to, by ludzie również je poznali. „Bóg ze względu na swoją doskonałą wiedzę o wszystkim zna zło, lecz nigdy nie spełnia aktów złej woli, natomiast my musimy poznać je bezpośrednio, to znaczy poprzez ich spełnianie. Bóg nie musi tych aktów spełniać, aby je znać, bo jest wszechwiedzący, my musimy przejść przez bezpośrednie doświadczenie” (s. 244).

Niezależnie od dalszych – w moim odczuciu trafnych – wywodów Judyckiego o anihilacji zła w życiu wiecznym (s. 244–245), konieczność poznania zła na drodze doświadczenia jest tezą dyskusyjną. Przede wszystkim wydaje się niespójna z twierdzeniem, że Bóg zna zło, nie musząc go doświadczać. Jeśli bowiem tak jest, to – co sugerowaliśmy wcześniej – w taki sam sposób mógł również poznać cierpienie. Jeśli zaś, jak uważa Judycki, Bóg mógł poznać skończoność tylko na drodze doświadczenia, to również zło (jako istotny składnik ludzkiej egzystencji) nie mogło Mu zostać oszczędzone; albo zatem Bóg może wiedzieć, co znaczy być człowiekiem bez Wcielenia, albo musi doświadczyć losu ludzkiego we wszystkich wymiarach, także spełniając akty złej woli.

Można także wątpić, czy Bóg – jako absolutnie dobra wola – miał dostateczny powód dopuszczenia złej woli. Znajomość zła przez ludzi nie wydaje się wielkim dobrem (a przynajmniej godnym ceny, jaką za nie płacimy), nie byłibyśmy więc pokrzywdzeni, gdyby Stwórca tej wiedzy nam oszczędził. Wprawdzie Judycki po raz kolejny odwołuje się do prawdomówności Boga, który nie mógł niczego przed nami ukryć (s. 244), wydaje się jednak, że gdybyśmy nie spełniali złych aktów woli, to zło w ogóle by nie istniało, zatem nie można byłoby Bogu zarzucić, że cokolwiek ukrywa. Zło nie jest też koniecznym warunkiem naszej wolności, można bowiem być wolnym, nigdy zła nie czyniąc. Gdyby zatem Bóg pouczył nas o złu tylko jako możliwości, byłoby to bardziej zgodne z Jego dobrocią niż stan obecny.

*

Niezależnie od przywołanych uwag polemicznych, należy raz jeszcze podkreślić zarówno doniosłość rozważań Judyckiego dla obrony prawdziwości religii chrześcijańskiej, jak też oryginalność zaproponowanych w książce rozstrzygnięć. Jeśli zgodzimy się przy tym, że ważną miarą wartości dzieła filozoficznego nie jest tylko trafność zawartych w nim argumentów i teorii, lecz także inspirowanie do dyskusji oraz poszukiwania rozwiązań alternatywnych, to przywołane w obecnej recenzji uwagi polemiczne mogą świadczyć dodatkowo o wadze omawianego tomu. Nie ma też najmniejszej wątpliwości, że *Bóg i inne osoby* powinny stać się obowiązkową lekturą nie tylko dla tych, którzy zajmują się zawodowo filozofią religii lub antropologią filozoficzną, lecz także dla teologów, którzy dzięki spekulatywnym wysiłkom Judyckiego uzyskali znakomite narzędzia obrony chrześcijańskiej prawdy.

STANISŁAW JUDYCKI

BÓG I INNE OSOBY – ODPOWIEDŹ NA ZARZUTY IRENEUSZA ZIEMIŃSKIEGO

Na początku tej odpowiedzi chciałbym podziękować profesorowi Ireneuszowi Ziemińskiemu za pracę, którą wykonał, nie tylko bowiem przeczytał dokładnie tekst książki, ale też w trakcie analizy i krytyki tak dobrze referował jej treść, że czytelnik recenzji może zorientować w poglądach autora. Jest to recenzja ze wszech miar kompetentna, dbająca zarówno o ogólny zarys, jak i o kwestie szczegółowe. Należy mieć nadzieję, że ta cała dyskusja stanie się inspiracją dla innych myślicieli, którzy będą w stanie dokonać nowych wglądów w te wielce ostateczne kwestie.

Zanim przejdę do odpowiedzi na poszczególne zarzuty, chciałbym zwrócić uwagę na kilka węzłowych elementów książki *Bóg i inne osoby*, które nie zostały w niej osobno uwypuklone, gdyż dopiero czas po jej napisaniu oraz trudności, podnoszone w różnych dyskusjach, pozwoliły mi dojrzeć taką potrzebę. Oczywiście, lepiej stałoby się, gdyby te uwypuklenia znalazły się w tekście. Po pierwsze, operuję dość złożonym pojęciem Boga: rozumiem Go z jednej strony jako Byt Najdoskonalszy, jako pełnię własności oraz jako byt wszechmocny, z drugiej zaś interpretuję Go jako osobę, a właściwie jako trzy osoby, które doskonale przenikają się (perychoreza) ze wszystkimi własnościami pozostającymi w zasięgu ich mocy oraz przenikają się ze sobą wzajemnie. Po drugie, bardzo ważnym atrybutem Bytu Najwyższego (Boga) jest Jego wszechmoc, którą tak zinterpretowałem, że nie jest ona żadnym przedmiotem, choć w niej w pewien sposób zawarte są wszystkie przedmioty. W moim rozumieniu ta moc Boga jest tak mocna, że ma On także kauzalny dostęp do przeszłości, a więc może ją na przykład anulować. Po trzecie, operuję koncepcją działania Boga, według której jej przedmiotem są głównie osoby stworzone wzięte indywidualnie, nigdy zaś zbiorowo, a więc wszystko to, co się komuś zdarza w życiu, zdarza się za Jego wiedzą i przyzwoleniem. Jak sądzę, interpretacja tego rodzaju, szczególnie gdy trzyma się w pamięci atrybut nieograniczonej mocy Bożej, pozwala na rozwiązanie wielu problemów, które przy innych podejściach wydawały się niemożliwe do rozwiązania.

Istnienie Boga. Filozofia jest myśleniem limitacyjnym w tym znaczeniu, że nie tylko jest próbą rozważenia ostatecznych możliwości dotyczących tego, co istnieje, lecz również w tym znaczeniu, iż jest myśleniem o ograniczeniach myślenia na temat zagadnień ostatecznych. Jeśli tak jest, to pojawia się pytanie, czy nasze ludzkie myślenie może jakoś dotrzeć do tego, co absolutne, bo przecież – jak często mówimy – jesteśmy istotami skończonymi. W jaki więc sposób możemy mieć pewność, iż rzeczywiście docieramy do tego, co absolutne i ostateczne? Mówiąc inaczej, czy wypadku dyskusji na temat istnienia Bytu Najwyższego kategorii naszego myślenia i byt, do którego starają się one dotrzeć, mogą się ze sobą, przynajmniej do pewnego stopnia, pokryć? Wątpliwość, która się tu pojawia, opiera swoją siłę na konstatacji, iż jesteśmy istotami skończonymi, a więc podatnymi nie tylko na błąd, lecz nie jest w naszym wypadku również wykluczona sytuacja, w której w ogóle nie trafialiśmy w rzecz, do której zmierzamy. Bylibyśmy jak dzidzius, który przewraca kartki uniwersyteckiego podręcznika matematyki, reaguje na różnorakie kształty, które tam widzi, lecz nic nie rozumie, gdyż nie dysponuje jeszcze odpowiednio ukształtowanym myśleniem o przedmiotach, do których odnoszą się spostrzegane przezeń kształty.

Czego jednak dotyczy teza o naszej skończoności, a stąd o ewentualnej niemożliwości myślowego, a więc w pewien sposób również poznawczego, osiągnięcia tego, co absolutne? Nie może tu chodzić o naszą śmiertelność, a to jest najczęściej kojarzone ze skończonością człowieka, bo to, że ludzie umierają, nie ma nic do tego, czy matematyka lub metafizyka, którą uprawiają, jest trafna. Nie może też chodzić o skończoność jako o niemożliwość jednoczesnego objęcia przez nasz umysł wielu rzeczy, które może objąć na przykład komputer (pomijam fakt, że komputery w ogóle nie odnoszą się do informacji semantycznych, a takimi właśnie informacjami operuje nasz umysł). Gdyby dzidzius, z użytego już wyżej przykładu, otrzymał odpowiednie kategorie myślowe, to trafnie mógłby rozumieć napisy, które widzi, mimo że nadal nie wiedziałby bardzo wielu rzeczy o świecie. Z tego chciałbym wyciągnąć wniosek, że nie jesteśmy w stanie stwierdzić, na czym miałyby polegać nasza skończoność w aspekcie możliwości myślowego dotarcia do tego, co absolutne. Inaczej zaś to ujmując, nie jest wykluczone, iż nasze kategorie myślowe są wystarczające do tego zadania, gdyż nie potrafimy w taki sposób zinterpretować naszej skończoności, aby móc twierdzić, że jest to po prostu niemożliwe. Być może w tej jedynej kwestii kategorii naszego myślenia i kategorii tego, co istnieje, pokrywają się ze sobą, a więc to, co jesteśmy w stanie pomyśleć jako możliwe, być może istnieje, ale jednocześnie to, o czym nie jesteśmy w stanie pomyśleć, że może istnieć, na pewno nie istnieje.

Te dość pusto brzmiące dystynkcje są jednak bardzo ważne, gdyż w dalszym ciągu będziemy obracali się wyłącznie w zakresie samych możliwości i niemożliwo-

ści myślowych. Pojawiają się też kwestie związane z możliwością lub niemożliwością wyobrażenia sobie czegoś. Zazwyczaj zwraca się uwagę, że z tego, iż czegoś nie jesteśmy sobie w stanie wyobrazić, a więc przedstawić naocznie, nie wynika, że to, czego nie jesteśmy sobie w stanie wyobrazić, jest po prostu niemożliwe. Nie jesteśmy sobie w stanie wyobrazić tysiącoboku, lecz taka figura geometryczna jest możliwa, jak również można ją urzeczywistnić. W wypadku jednak kwestii istnienia Bytu Najwyższego (Boga) to, co myślowe i to, co wyobrażeniowe, zbiegają się ze sobą. Co mam na myśli mówiąc o tym ‘zbieganiu’ się, będzie można zobaczyć w dalszym ciągu tych rozważań.

Biorąc pod uwagę powyższe stwierdzenia, przechodzę teraz do najważniejszego zarzutu podniesionego przez profesora Ziemińskiego, a mianowicie, czy można wykazać istnienie osobowego Boga, to znaczy wykazać tak, aby Jego nieistnienie było niemożliwe do pomyślenia. Mój krytyk, odnosząc się do przykładów użytych w *Bóg i inne osoby*, pisze, co następuje: „[...] czy w ogóle porównanie bytu i nicości jest możliwe. Przykład świata złożonego z jednego płomyka świecy lub liczby siedem nie jest właściwym obrazem świata jako ogółu wszystkich przedmiotów, czyli totalności (pełni), poza którą niczego nie da się pomyśleć. Totalność nie daje się już skonstruować z czymś innym, nie istnieje bowiem żadne ‘poza’; jest ona absolutnie ‘nasycona’ ontycznie, wykluczając jakąkolwiek granicę, a tym bardziej nicość. Nicość należałoby zatem pojąć nie jako negację konkretnej rzeczy (płomień świecy, liczba siedem), lecz jako całkowitą negację wszystkiego”.

W odniesieniu do tego fragmentu można zadać zmodyfikowane pytanie Leibniza. Jak wiadomo, faktycznie brzmiało ono: „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”. Można jednak zapytać: „Czy mogłoby być tak, żeby nic nie istniało?”. Pomijam jednak tę kwestię, a chcę na jej tle zadać takie oto pytanie: „Czy mogłoby być tak, że totalność składałaby się wyłącznie z jednego ziarnka piasku lub z zastygłego w bezruchu płomyka świecy?”. Nie widzę żadnej sprzeczności w przypuszczeniu, że tak mogłoby być. Byłaby to nad wyraz dziwna totalność, lecz czy możemy ją wykluczyć w sytuacji, gdy rozważamy różnicę pomiędzy istnieniem a nieistnieniem czegokolwiek. Gdybyśmy na taką totalność mogli spojrzeć niejako z zewnątrz – co jednak jest niemożliwe, bo przecież na podstawie założenia istnieć ma wyłącznie ów zastygły w bezruchu płomyk świecy, a więc nie istnieje żaden zewnętrzny obserwator, nawet taki obserwator, jakim mógłby być Bóg – to znając świat, w którym teraz żyjemy, byłibyśmy zapewne bardzo zdziwieni, że istnieje tylko to właśnie, ale sama w sobie totalność tego rodzaju nie byłaby dziwna. Dziwna musiałby być ze względu na coś, ze względu na inne możliwości, ale nic poza nieruchomym płomykiem nie istniałoby, nawet te inne możliwości (o czym będzie mowa poniżej).

A jednak musimy sobie pomyśleć lub musimy sobie wyobrazić, że tego rodzaju totalność musiałaby być ‘otoczona’ czymś, a to znaczy nicością, gdyż poza

totalnością nie istnieją już żadne inne przedmioty, rzeczy, własności, ani też oczywiście poza nią, aby wyrazić się nieco paradoksalnie, nie istnieją już żadne inne totalności. Stąd zaś musimy pomyśleć, że nie może ona być ‘nasycona ontycznie’, gdyż jako istniejąca musi różnić się od nicości. Można to sobie przedstawiać jako bycie otoczonym przez czarny ocean. To samo, jak twierdziłem w książce, dotyczy każdego rodzaju totalności, którą jesteśmy w stanie pomyśleć, a może nią być na przykład nieskończony w czasie i w przestrzeni kosmos fizyczny lub mogłaby to być po platońsku pojęta idea trójkąta. We wszystkich wypadkach nie widać powodów, dlaczego jakiegokolwiek przedmioty lub jakiegokolwiek zbiory z nich złożone miałyby być nasycone ontycznie.

Co więcej, czego nie rozważałem w książce, nawet gdyby istniał tylko jeden zastygły w bezruchu płomyk świecy, to istniałyby też różne możliwości, na przykład taka, że płomyk ten mógłby zacząć znowu ‘żyć’, to znaczy zacząć palić się. Jak istnieją możliwości? Nie jest to łatwe pytanie. Jakkolwiek jednak istniałyby, to jako możliwości musiałyby się różnić od całkowitego nieistnienia jakichkolwiek możliwości, a więc znowu musielibyśmy pomyśleć, że istniejące w pewien sposób możliwości istnieją otoczone oceanem nicości. Cała ta sytuacja bierze się stąd, że każda determinacja jest negacją: aby określić coś jako przedmiot, musimy odnieść się do innych przedmiotów, a ostatecznie do możliwości ich radykalnego nieistnienia. Dotyczy to również samych możliwości, bo i one również muszą zostać przez nas pojęte jako swoistego rodzaju przedmioty. Nie jest to, jak zdaje się sugerować profesor Ziemiński, próba jakiegoś proceduralnego kontrastowania przedmiotów z nicością, bo to oczywiście jest niewykonalne, lecz jest to wyłącznie myślowa próba zrozumienia, co to znaczy istnieć dla jakiegokolwiek przedmiotu.

Jeżeli tak się rzeczy mają, to musi istnieć ‘przedmiot’, o którym nie da się pomyśleć, iż posiada on determinujące jego przedmiotowość granice w nicości. Musi być on przedmiotem, którego istnienie nie tylko jest konieczne, ale jest też podstawą jego własnej możliwości. To jest Byt Najwyższy. Jego sposób istnienia jest różny od sposobu istnienia jakiegokolwiek przedmiotu, a w tym również od sposobu istnienia jakiegokolwiek totalności, bo tę zawsze musimy pojąć jako coś w pewien sposób zdeterminowanego, a więc jako coś, o czym ostatecznie musimy pomyśleć, że posiada ‘granice’ w nicości.

Czy jednak nie należałoby postawić hipotezy, że może się w tym wszystkim mylimy, że to, co istnieje i to, co może istnieć, istnieje i może istnieć bez zakładania Bytu Najwyższego we właśnie określonym znaczeniu. Trzeba jednak przypomnieć to, co zostało powiedziane wyżej: nie mamy powodów, aby przyjmować, że w tym wypadku kategorii naszego myślenia i kategorii bytu nie pokrywają się ze sobą, a więc, że może być tak, iż przedmioty lub ich zbiory są rzeczywiście otoczone nicością. Do tego jeszcze dochodzi i to, że nawet pomyślenie, iż Bóg nie istnieje

je, zakłada Jego istnienie, gdyż aby cokolwiek było możliwe, a w tym, aby było możliwe, że On nie istnieje, coś musi być konieczne oraz być podstawą własnej możliwości. A takim właśnie bytem jest Byt Najwyższy (Bóg).

Byt Najwyższy w tym sensie musi być pełnią. Co to z kolei znaczy? Musi On zawierać w sobie wszystkie przedmioty, które znamy oraz wszystkie możliwości i konieczności, które znamy. Musi to wszystko zawierać, lecz nie może się z nich składać, bo wtedy stałby się znowu pewnym jakoś zdeterminowanym przedmiotem. Musi jednak zawierać w sobie nie tylko wszystkie przedmioty, które znamy, a także możliwości, które one za sobą pociągają, lecz także nieograniczoną ilość zupełnie nam nieznaną, innych przedmiotów i związanych z nimi możliwości. Gdyby tak nie było, byłby On tylko w pewien sposób określonym przedmiotem i znowu powstawałby problem Jego granic w nicości. Taką pełnię można określić mianem wszechmocnej w sensie absolutnym, lecz trzeba jednocześnie podkreślić, iż istnienie przedmiotów pozostających w jej 'zasięgu' musi być inaczej pojęte niż tak, jak my jesteśmy w stanie pojąć istnienie czegokolwiek, a więc ostatecznie przez kontrast z nicością.

Byt Najwyższy, jako pełnia ontyczna i jako byt wszechmocny, nie byłby wszechmocną pełnią, gdyby nie zawierał w sobie atrybutu bycia osobą. I tyle, jak sądzę, wystarczy: gdyby nie był osobą, to nie byłby pełnią ontyczną, a jak się ma Jego bycie osobą do innych Jego własności oraz w jaki sposób podporządkowane jest Jemu wszystko, co pozostaje w zasięgu Jego mocy – tej 'mechaniki' lub 'struktury' relacji pomiędzy Nim jako osobą a Nim jako wszechmocną pełnią nie jest w stanie ukazać żaden ludzki wgląd, argument lub dowód.

Bóg (Byt Najwyższy) stwarza nicości, lecz na pewno nie w tym sensie, że istnieje jakaś pusta przestrzeń, czy też pewna pusta dziedzina bytowa, którą On dopiero wypełnia przedmiotami. 'Z nicości' oznacza, po pierwsze to, że nie stwarza z żadnego zastanego i niezależnego od siebie materiału. Stworzenie z nicości rozumie więc jako powołanie do istnienia, które odbywa się wyłącznie na podstawie Jego własnej mocy. Po drugie, Bóg stwarza z nicości także i w tym sensie, że nie czyni tego z powodu żadnej zewnętrznej konieczności, która byłaby od Niego niezależna. Jeżeli już należałoby tu mówić o jakiejś konieczności, to jedyną, jakiej podlega, jest Jego istota, którą jest dążenie do dzielenia się własną doskonałością. Jest to konieczność, którą w książce określiłem jako transmodalną i jednocześnie starałem się osobno wykazywać, że prawdziwa pełnia i doskonałość realizuje się wtedy, gdy dzieli się sobą z innymi osobami. A więc Byt Najwyższy (Bóg) stwarza, lecz to sławne *creatio ex nihilo* nie oznacza żadnego momentu w czasie, gdyż w odniesieniu do świata polega ono również na stworzeniu samego czasu. Stwórca jest więc transcendentny wobec stworzenia transcendentą mocy, transcendentą własnej wolności oraz jest transcendentny przez to, że nie znajduje się w czasie, ani

też, jak można dodać, w żadnej innej dymensji przedmiotowej. W tym sensie jest On wieczny. Jak natomiast wygląda Jego transcendencja, jeśli można to tak wyrazić, od strony przestrzennej, a przestrzeń jest przecież dla nas podstawowym narzędziem wyobraźniowym – tego nie wiemy. W Nim poruszamy się i żyjemy, lecz oczywiście nie oznacza to, że siedzimy w brzuchu jakiegoś wieloryba: jesteśmy od Niego całkowicie zależni w naszym istnieniu i nic więcej w tej chwili nie wiemy.

Bóg i dobra wola. Można twierdzić, że wykazanie istnienia Bytu Najwyższego, a więc w tym sensie wykazanie istnienia Boga, jest o wiele łatwiejsze niż próba odkrycia, kim jest ów Byt Najwyższy. Z tego, co już zostało przedstawione, powinno być widać, że jest On czymś całkowicie ostatecznym, lecz jako pełnia ontyczna, jako pełnia wszechmocna w tej fazie dyskursu pozostaje całkowicie nieodgadniony. Profesor Ziemiński napisał: „Można tymczasem argumentować, że jeśli Bóg jest pełnią bytu, to stwarzanie czegokolwiek jest niemożliwe (Bóg wyczerpuje wszystkie możliwości), zbędne (żaden byt stworzony nie dodaje nic do pełni bytu) lub nawet szkodliwe (byt stworzony oznacza ontologiczną degradację w stosunku do Boga)”.

W tym fragmencie uwag polemicznych zawarte są przynajmniej dwie kwestie. Gdyby Bóg był wyłącznie bytową pełnią, gdyby do tego jeszcze był jedyną osobą, jaka istnieje, to oznaczałoby to, że ma do dyspozycji wszystko, aby się tym ‘cieszyć’, aby tego wszystkiego ‘używać’. Używając własnej pełni, ciesząc się nią, cieszyłby się własnym jedynym ‘ja’ jako cieszącym się wszystkimi przedmiotami, bo tak i my cieszymy się z czegoś: nie tylko cieszymy się przedmiotami i doznaniem, lecz przede wszystkim sprawia nam przyjemność nasza własna przyjemność, nasze własne ‘ja’ jako doznające tej lub owej przyjemności. Gdyby Byt Najwyższy taki był, a wydaje się, że tak Boga rozumiał już Arystoteles, to – czego nie odważyłem się napisać w książce *Bóg i inne osoby* – byłby najbardziej odrażającą rzeczą, jaką można sobie pomyśleć. Trzeba byłoby przyjąć, że cieszy się też z rzeczy uznawanych przez nas za złe i okropne, wystarczy tylko, aby te rzeczy były doskonale zrealizowane. Dotąd bowiem nie wprowadziliśmy do pojęcia Bytu Najwyższego żadnego zróżnicowania na dobro i zło, a przecież doskonała realizacja różnorodnych własności, którą Mu przypisujemy, nie musi być tym samym, co dobro i zło w sensie naszych najbardziej podstawowych intuicji aksjologicznych. Skąd wiemy, jaki On jest?

Na tym tle można przejść do drugiej kwestii. Dogmat o Trójcy Świętej jest pierwszym sygnałem, który odsłania nieprzekraczalną rozumem naturę Bytu Najwyższego jako wszechmocnej pełni. We wnętrzu tej pełni od zawsze istniało, trwało i będzie trwało dzielenie się sobą, a to dzielenie się starałem się opisać za pomocą pojęcia komunikacji. Byt Najwyższy stworzył jednak inne osoby. To było dzielenie się sobą z innymi, lecz nie dzielenie się jakimiś przedmiotami, które posiada, lecz dzielenie się samym dostępem do tych przedmiotów. W tym sensie stworzenie in-

nych osób było dodaniem czegoś do Jego doskonałości, lecz nie z punktu widzenia posiadania, a z punktu widzenia dostępu do tego posiadania. Istnienie innych osób, istnienie w sensie czystej możliwości tych osób, nic wprawdzie nie dodaje do Jego doskonałości, bo ich idee od wieków leżały 'ukryte' w pełni Jego istnienia, lecz, z drugiej strony, faktyczne zaistnienie tych osób ujawniło, że Jego pełnia okazała się być pełnią gotową dzielić się z innymi.

W tym znajduje się już pierwszy sygnał, jak różnicować w Bycie Najwyższym dobro i zło. Dobro to gotowość do dzielenia się tym, co się posiada, zło to działanie na rzecz własnego egoizmu, to znaczy próba zawłaszczenia wszystkiego dla siebie. Gdyby dobro nie polegało właśnie na tym, to nic by nie istniało, gdyż nawet pełnia różnorakich doskonałości, musiałby niejako 'zapaść' się pod ciężarem własnego egoizmu. Ten ostatni wgląd można oczywiście uznać za spekulatywne psychologizowanie na temat Bytu Najwyższego, za psychologię pełni ontycznej, lecz innego wyjścia nie ma. Ktoś mógłby się upierać, że taka pełnia może sobie spokojnie istnieć przez wieczność, lecz tego rodzaju supozycja i tak całkiem nie obali naszej ludzkiej intuicji, że jest coś potwornie odrażającego w myśli, że Byt Najdoskonalszy taki właśnie mógłby być. Do tego problemu powrócę w trakcie odpowiedzi dotyczących trudności z interpretacją Wcielenia, najpierw jednak, aby zachować kolejność, spróbuję odnieść się do następującej sugestii profesora Ziemińskiego: „jeżeli bowiem niektóre osoby są istotami o złej woli, inne zaś doświadczają okrucieństwa losu, to fakt ten raczej przeczy dobrej woli Stwórcy”.

W tekście książki wiele rzeczy jest tylko zasygnalizowanych, wymagają one analizy i rozwinięcia i w ten też skrótowy sposób potraktowana została sprawa zła i cierpienia. Twierdziłem tam, że nie wiemy, czy istnieją osoby całkowicie wypełnione złą wolą, a takie osoby muszą dążyć, niejako same z siebie, do autodestrukcji, gdyż ostatecznie muszą nienawidzić ostatecznej pozytywności, która im pozostaje, a mianowicie samych siebie. W moim przekonaniu osoby spełniające akty złej woli zostaną przemienione przez Bożą wszechmoc, i to samo będzie dotyczyć tego, co profesor Ziemiński nazywa okrucieństwem losu, a więc cierpienia. Stąd wnoszę, że w ten sposób problem zła i cierpienia jest jakoś rozwiązany, ale w tekście polemiki znajduje się też stwierdzenie, że dobra wola Boga „powinna stwarzać wszystkie osoby i wszystkie dobre stany rzeczy, zachowując je na zawsze”. W tym wypadku może albo chodzić o wspomnianą wyżej tajemnicę osób całkowicie wypełnionych złą wolą, albo o to, czy Bóg rzeczywiście stwarza wszystkie możliwe osoby. Myślę, że tak, że stwarza On wszystkie możliwe osoby, ale co znaczy wyrażenie „wszystkie możliwe” – to wie tylko On.

Być może jest tak, że osoby wypełnione całkowicie złą wolą są metafizycznie niemożliwe, a Bóg stwarza nie je same, lecz w pewnym sensie wyłącznie ich maski, a stąd potępione nie zostają żadne rzetelne ontycznie osoby, lecz tylko niemożliwe

metafizycznie ich maski, które dla nas przejawiają się jako (inteligentne) siły, które wciąż chcą zła, lecz wciąż czynią dobro. Bóg transformuje ich złe intencje i czyny do postaci niezbędnego składnika życia przyszłych (rzetelnych ontycznie) osób. Nie wynika z tego jednak, że On stwarza zło, bo z punktu widzenia Jego wieczności zło, to znaczy zło jako partykularne akty złej woli, nie istnieje, wszystko jest przemienione, choć z naszego punktu widzenia zło istnieje. Istnieje ono dla nas nie tylko jako poszczególne akty złej woli, lecz także jako wola szatańska, czyli pragnienie zła ze względu na nie samo. Mając dostęp do natury czasu, a szczególnie dostęp do przeszłości, Bóg anihiluje przeszłość, do której należą akty złej woli, i przemienia wszystko w dobro.

To jest odpowiedź na pytanie profesora Ziemińskiego „jak absolutnie dobra wola może dopuszczać istnienie złej woli, nie przestając być wolą absolutnie dobrą”. Stawia on także następujący problem w stosunku do działania Boga: „Chcąc zatem wszystkich [stanów rzeczy], może urzeczywistnić tylko niektóre [bo nie wszystkie dobre stany rzeczy są współmożliwe], co sugeruje, że wszechmocny nie jest. Jeśli zaś stworzył wolne osoby, w tym takie, które mają złą wolę, to powstaje pytanie, jak absolutnie dobra wola może dopuszczać istnienie złej woli, nie przestając być wolą absolutnie dobrą”. Na pewno z naszego punktu widzenia nie wszystkie stany rzeczy są współmożliwe: nie mogą jednocześnie ożenić osobą x i ożenić się z osobą y oraz prowadzić z nimi w tym samym czasie szczęśliwego życia, choć oba te możliwe przebiegi mojego życia byłyby dobre w różnych aspektach. Bóg jednak, jak sugerowałem, dopasowuje przebieg konkretnych losów osób ludzkich do ich unikalnych istot, które On tylko zna i On tylko wie, że w ten sposób stwarza największe możliwe dobro w życiu wiecznym dla wszystkich możliwych osób. W ten sposób zrealizuje największe możliwe dobro, choć nie zrealizuje wszystkich możliwych dóbr w życiu osób ludzkich w czasie, w którym one żyją.

Na trudność odnoszącą się do pogodzenia wolności i dobrej woli Boga, wyrażoną w następującym zdaniu profesora Ziemińskiego: „Wprawdzie Jego wola jest dobrą wolą, to jednak właśnie z jej dobroci wynika, że musi udzielać się na zewnątrz, co mogłoby podważać ideę dobrowolnego chcenia dobra”, odpowiedziałbym, że wolność Boga jest dla nas czymś zupełnie zagadkowym, to znaczy musi On być wolny, bo jest bytem najdoskonalszym, lecz Jego wolna wola jest inaczej skonstruowana niż nasza. Mimo że chce On zawsze tylko dobra, to przez to jednak nie jest jakimś automatem aksjologicznym, nastawionym wyłącznie na realizację różnych pozytywności, wie On bowiem, że zło jest złe, a stąd że całkiem nie warto próbować się na nie decydować. Podobnie jak my wiemy, że nie ma na przykład sensu piłowanie piłą z papieru twardego kloca drewna. My jednak często nie widzimy bezsensowności zła, a do tego pociąga nas nierzadko przyjemność, którą sprawia nam jego realizacja.

Wcielenie. Zagadnień poruszonych przez profesora Ziemińskiego w odniesieniu do Wcielenia jest wiele, aby jednak nie stracić z oczu rzeczy podstawowych, zacznę właśnie od nich. Kwestia Wcielenia jest całkowicie zasadnicza dla jakiegokolwiek dyskursu na temat pojęcia Boga jako bytu najdoskonalszego, jako Bytu Najwyższego lub jako pełni, która dysponuje wszechmocą. Z definicji tego rodzaju byt posiada wszystko, a to znaczy, że w tym kroku dyskursu musimy powiedzieć, że nie ma w Nim jeszcze żadnego zróżnicowania na to, co dobre i złe w naszym, ludzkim sensie, a przecież innego sensu dobra i zła nie znamy. ‘Doskonała pełnia’ obejmuje rzeczy, zdarzenia, doznania, które uznalibyśmy za odrażające, złe, lecz są one w niej zrealizowane w sposób doskonały. Do tego jeszcze dochodzi i to, że ta doskonała pełnia jest osobą, a więc może rozkoszować się nie tylko rzeczami, które my uznajemy za dobre, lecz także, wyrażając się paradoksalnie, może również rozkoszować się złymi perfekcjami. Taki byt jest dla nas czymś nie do pojęcia, a trzeba pamiętać, że to jego rozkoszowanie się wszystkim jest wieczne. Stąd odrzucam arystotelesowską ideę Boga, choć sam Arystoteles z pewnością tak nie rozumiał swojego absolutu. Sądzę jednak, że myśląc konsekwentnie, musimy dojść do tego rodzaju wizji pełni ontycznej.

Wcielenie jest znakiem, że Bóg jest czymś innym niż w ten sposób doskonałą pełnią, rozkoszującą się wszystkim, co posiada. Więcej jednak, Wcielenie w gruncie rzeczy jest zdarzeniem, które należy do samego Boga, choć jest to szczególne zdarzenie, które nie rozegrało się ani przed czymś, ani po czymś, jest to więc ‘zdarzenie atemporalne’. Jest ono zaparciem się samego siebie, odrzuceniem możliwości pełni, która żyje w stanie kontemplacji samej siebie, a w tym też własnych ‘złych doskonałości’. „Wbrew starożytnemu smokowi”, czyli wbrew pokusie pozostania na wieki taką pełnią, Bóg robi rzecz niemożliwą, a mianowicie doświadcza skończoności i cierpienia. Nie potrzebuje do tego ludzi i świata ludzkiego, naszego kosmosu, nie potrzebuje do tego również ani ludzkiego ciała ani ludzkiego cierpienia, gdyż, wzięta sama w sobie, rzeczywistość (realność) Wcielenia dotyczy wewnętrznego życia Boga: musi się On ‘zaprzec’ możliwości bycia wszechmocną pełnią rozkoszy.

Jeszcze raz trzeba podkreślić, że jest to zdarzenie atemporalne, to znaczy nie było tak, że najpierw istniała wszechmocna pełnia, a potem pojawiła się decyzja o Wcieleniu. Bóg jest taki od zawsze. Ten wewnętrzny realizm Wcielenia nie jest możliwy do zastąpienia żadną wszechwiedzą Boga o sobie samym, bo w takim wypadku należałoby przyjąć, że On tylko udaje przed samym sobą, że rzeczywiście potrafi zaprzeczyć się samego siebie, że potrafi wyrzec się swojej pełni. Bóg jest doskonały właśnie doskonałością Wcielenia, doskonałością uczestnictwa (*descensio*) w skończoności.

Jaką rolę odgrywają w tym ludzie, czyli my z naszymi umysłami i ciałami, istoty żyjące na Ziemi, powstające w wyniku biologicznych łańcuchów generatywnych?

Wyglądamy tak jak wyglądamy, mamy takie ciała a nie inne, choć patrząc z punktu widzenia kreatywnej mocy Stwórcy, moglibyśmy wyglądać inaczej, moglibyśmy mieć inne ciała, a miejsce naszego życia nie musiałoby wyglądać tak, jak faktycznie wygląda nasza Ziemia. Podobnie jest z postacią Jezusa z Nazaretu. Nie wiemy, dlaczego Wcielenie pełni, jaką jest Bóg, dokonało się akurat w tym zakątku Ziemi, w którym się dokonało, w tym czasie historycznym, w którym faktycznie miało miejsce, w ten a nie w inny sposób. Mogło być inaczej, lecz widocznie ze względu na plany Boże, odnoszące się do różnych osób, tak właśnie było najlepiej.

Mimo tych wszystkich niedających się wytłumaczyć konkretności Wcielenie było zdarzeniem akosmicznym. Ze względu na swoją wewnętrzną realność, o której pisałem wyżej, było ono jednocześnie okupem złożonym 'starożytnemu smokowi', choć przez to nie należy rozumieć siły niezależnej od Boga, lecz należy to rozumieć jako możliwość wiecznego trwania w postaci absolutnej pełni (taką właśnie możliwością kuszony był Jezus z Nazaretu). Jednocześnie Wcielenie brało na siebie całą naszą grzeszność i grzeszność wszystkich osób pozaludzkich, gdyż wszystkie inne osoby noszą w sobie ślad dążenia do bycia egoistycznymi ośrodkami doznawania. Bóg wydał się za nas, gdyż nikt z nas poza Nim nie byłby w stanie dokonać takiego ostatecznego wyzbycia się egoizmu właściwego strukturze każdej osoby. Wcielenie było też wzorem postępowania dla wszystkich osób ludzkich, choć świadomość doniosłości tego wzoru może różnie realizować się w tym życiu i może równie dobrze pojawić się w życiu pomiędzy tym życiem a życiem wiecznym (czyściec).

Mając na uwadze to, co właśnie stwierdziłem, powinno być widać, dlaczego doskonałości Boga, jak zarzuca mi profesor Ziemiński, nie pojmuję jako czegoś, co byłoby „Jego cechą wsobną nie zaś relacyjną, zależną od tego, co uczyni”. Ze względu na wszechwiedzę, ze względu na 'idealne wczucie', którymi to narzędziami epistemicznymi na pewno dysponuje wszechmocny Bóg, wie On oczywiście, jak cierpi każdy człowiek i ludzie jako gatunek, ale to nie jest Wcielenie. Realność Wcielenia dotyczy bowiem Boga samego, a nie wiedzy, którą On dysponuje o tej lub innej rzeczy. Ze względu na wszechwiedzę oraz poprzez coś, co przez analogię do naszej zdolności wczuwania się w inne istoty, możemy nazwać 'idealnym wczuciem', Bóg wie nie tylko o wszelkim cierpieniu, ale też wie doskonale, jak to jest być istotą, która grzeszy i czuje się winna. Nie musi 'aktywnie grzeszyć', aby to wiedzieć. To wszystko wiedziałyby nawet wtedy, gdyby pozostał pełnią doskonałych realizacji różnych rzeczy i różnych własności. Realność Wcielenia jest jednak zdarzeniem w samym Bogu, ale dla nas ta realność ujawniła się w takich a nie w innych partykulariach geograficznych i historycznych. Czy, żeby nas przekonać, zdarzenie to powinno odbyć się bardziej spektakularnie? Co jednak oznacza 'spektakularność' w odniesieniu do wszechmocy Boga? Co w relacji do niej jest małe, a co jest wielkie,

jak powinno wyglądać ciało godne owego 'spektakularnego' Wcielenia. Widać, że nie jesteśmy w stanie tego wiedzieć.

Profesor Ziemiński sugeruje, że „jednorazowe Wcielenie historyczne byłoby zbędne; należałoby raczej przyjąć, że dokonuje się cały czas w każdym człowieku”. Twierdzi tak ze względu na to, że skoro Bóg ma dostęp poznawczy do wszystkiego, to także ma dostęp do cierpień, które są udziałem wszystkich ludzi. Jeszcze raz jednak podkreślę, że zgadzam się z tym, iż Bóg ze względu na atrybut wszechwiedzy wie wszystko o cierpieniu wszystkich ludzi, ale nie to jest istotą Wcielenia. Jego istotą jest doświadczenie skończoności w sensie opuszczenia przez takiego Boga, który wszystko, co dobre zachowuje i który opiekuje się nawet nadłamany knotkiem. Poczucie znalezienia się w takim opuszczeniu jest prawdziwym doświadczeniem skończoności i tego doświadcza ukrzyżowany Jezus z Nazaretu, ale doświadcza tego nie przez swoją wszechwiedzę, lecz w rzeczywistości swojego wewnętrznego życia. Bóg w osobie Jezusa doświadcza myśli, że choć istnieje pełnia bytu, a żadnego niebytu nie ma, to jednak być może ta (Parmenidesowska) pełnia jest całkowicie obojętna na losy poszczególnych osób, obojętna na dobro i zło w naszym ludzkim sensie, że żyje wyłącznie sama sobą. W ten sposób Bóg doświadcza, jak to jest być istotą skończoną. Nie o intensywność cierpienia tu chodzi, bo możemy pomyśleć o gorszych doświadczeniach, których doznawali różni ludzie, lecz o przepaść pomiędzy Jego nieskończoną mocą a tym doświadczeniem skończoności w postaci opuszczenia.

Profesor Ziemiński pisze, że w wyniku moich rozważań w książce *Bóg i inne osoby* „powstaje sugestia, że przed narodzeniem, śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa ludzie nie mieli dostatecznych racji, aby Boga czcić. Ominięcie tej trudności jest możliwe pod warunkiem uznania chrześcijaństwa za jedyną religię prawdziwą, pozostałych zaś za jego zapowiedź lub niedoskonałą postać; wątpliwe jednak, czy taki pogląd da się uzasadnić niezależnie od wiary w Objawienie”. Tak, uważam chrześcijaństwo za religię prawdziwą, ale sądzę, że argumenty, które przedstawiłem w książce, wykazują tę prawdziwość na drodze czysto rozumowej. Skracając rzecz maksymalnie: (1) można wykazać, że istnieje Bóg jako wszechmocny Byt Najwyższy; (2) można wykazać, że do Jego doskonałości należy też doskonałość, którą jest Wcielenie; (3) i można twierdzić, że Bóg ze względu na swoją prawdomówność nie mógłby dopuścić, aby Jego Wcielenie nie dokonało się w osobie Jezusa z Nazaretu, gdyż w takim wypadku musiałyby podważyć wszystkie poświęcenia poniesione w imię Jego Wcielenia. Ten ostatni ruch argumentacyjny, nawiązujący do rozumowania Descartesa, który dowodził istnienia świata fizycznego poprzez odwołanie się do prawdomówności Boga, jest argumentem probabilistycznym. Zakłada bowiem empirycznie daną, a więc niemożliwą do osobnego wykazania, wyjątkowość chrześcijaństwa. Należy jednak pamiętać, że na tego rodzaju rozumo-

wanie nie mogą powołać się inne religie, gdyż one w sposób istotny nie głoszą idei Boga Wcielonego. Punkt drugi zawęża więc całe rozumowanie poprzez tezę, że do idei Boga należy idea wcielenia, a teza ta jest interpretowana jako apodyktyczna, choć całość rozumowania jest ostatecznie probabilistyczna.

Profesor Ziemiński stwierdza, że „Wprawdzie Autor odwołuje się do prawdomówności Boga, to jednak świadectwem tej prawdomówności ma być zgoda powszechna, Bóg nie mógł bowiem dopuścić, by tak wielu ludzi uznających boskość Jezusa błędziło. Argument ten nie jest konkluzywny nie tylko dlatego, że liczba osób (choćby olbrzymia) podzielających pewne przekonania (a nawet umierających za nie) nie gwarantuje prawdziwości owych przekonań, lecz również dlatego, że jest odwracalny. Z jednej bowiem strony wiele osób nie uważało nigdy Jezusa za Boga, z drugiej wiele religii odwołuje się do męczeństwa jako świadectwa swej prawdziwości. Argument z prawdomówności Boga jest zatem inflacyjny, można go bowiem wykorzystać do uzasadnienia każdej religii, nie tylko chrześcijaństwa. Podobny problem dotyczy wyjątkowości życia założycieli religii; świadectwa przekazane o życiu Buddy czy Mahometa można przecież uznać za dowód, że przemawiał przez nich Bóg (a nawet, że się w nich wcielił)”. Tu jeszcze raz chciałbym przypomnieć, że mój argument jest probabilistyczny, lecz że jednocześnie jego siła przekonująca polega na tym, że do idei Bytu Najwyższego należy idea wcielenia, a skoro istnieje religia, która opiera swoją główną treść na tej idei, i skoro istnieje prawdomówny Bóg, a obie te rzeczy wiemy na podstawie rozumowania o charakterze apodyktycznym, to wynika stąd, że nie może On nas zwodzić co do tego, iż Jezus z Nazaretu był Bogiem. Tego rodzaju rozumowania nie da się zastosować do Buddy lub Mahometa, gdyż te systemy religijne nie opierają swojej idei Boga na idei wcielenia.

Profesor Ziemiński stwierdza również, że „Dodatkowa trudność wiąże się z dziejami chrześcijaństwa, obfitującymi w liczne okrucieństwa wobec innowierców. Wprawdzie zło czynione w imię Chrystusa nie przeczy autentyczności Jego Wcielenia ani prawdziwości Jego nauki, to jednak również dobro czynione w Jego imię nie dowodzi Jego boskości”. Tak oczywiście jest, to znaczy dobro czynione w imię Jezusa z Nazaretu nie dowodzi Jego boskości, ale pod warunkiem, że dowodem nazwiemy wyłącznie rozumowanie apodyktyczne. Ponownie jednak muszę podkreślić, że argument chrystologiczny zaprezentowany w książce *Bóg i inne osoby* jest argumentem probabilistycznym, a nie apodyktycznym.

Człowiek. Wiele miejsca poświęcił profesor Ziemiński polemice z moimi tezami na temat świadomości, która dysponują zwierzęta. Twierdził przy tym, że ze względu na to, iż zwierzęta przeżywają cierpienie oraz z powodu tego, iż należy im przypisać elementarną postać samoświadomości, to należy im się podobny rodzaj zbawienia, którego my, ludzie mamy dostąpić. Polemika na ten temat jest o tyle trudna, że

nie możemy się komunikować ze zwierzętami tak, abyśmy mogli wiedzieć, jakim rodzajem świadomości dysponują. Jesteśmy skazani na obserwację ich zachowania, a także musimy uwzględnić, iż świat zwierzęcy zawiera istoty o bardzo różnym stopniu złożoności.

Profesor Ziemiński pisze, że nie jest możliwe „być świadomym jakiegokolwiek doznania, nie będąc zarazem świadomym tego, że jest się go świadomym; świadomość doznań jest równocześnie świadomością siebie jako podmiotu doznającego, nie mogę bowiem doznawać bólu, nie wiedząc, że to ja go doznaję. Skoro zaś wiele zwierząt doznaje bólu, to należy im również przypisać elementarną samoświadomość”. Jednak niedługo potem dodaje, że „Nawet zatem odmawiając zwierzętom świadomości refleksywnej i pojęciowej, musimy im przypisać świadomość przeżywaną”. Jeśli weźmiemy pod uwagę tylko tzw. wyższe zwierzęta, a są one standardowym przykładem w tego rodzaju dyskusjach, to chciałbym podkreślić, że nie odmawiałem im tego, co mój krytyk nazywa ‘świadomością przeżywaną’ (wydaje się zresztą, że każda świadomość musi być świadomością przeżywaną), ale tego rodzaju świadomość nie jest samoświadomością, co widać w wahaniu profesora Ziemińskiego, który zaczyna mówić jednak o elementarnej samoświadomości, którą według niego mają dysponować zwierzęta. Co to jednak ma znaczyć – nie wiadomo. Mnie chodziło natomiast o to, że gdy u jakichś istot świadomych nie występuje informacja semantyczna, to nie ma sensu mówić, iż dysponują one samoświadomością. Aby wiewiórka mogła mieć samoświadomość, musiałaby mieć pojęcie siebie, to znaczy musiałaby wiedzieć, że jest wiewiórką, że jako taka różni się od drzew, kamieni, od innych zwierząt, od ludzi itd. Wydaje się jednak, że nic z tego, co wiemy o wiewiórkach, nie wskazuje, że tak właśnie jest. Jak to jest być istotą, która ma świadomość bez tego rodzaju (semantycznej) samoświadomości – to jest rzeczywiście niedostępna dla nas tajemnica.

Profesor Ziemiński sugeruje jednak coś więcej, gdy pisze: „Jeżeli bowiem [...] wiewiórka zbiera orzechy na zimę, to z pewnością rozpoznaje je na tle całości świata. Żadna z jej percepcji nie jest zamknięta przestrzennie ani czasowo, już bowiem sam fakt robienia zapasów wskazuje na wyobrażenie przyszłości jako wykraczającej poza aktualną teraźniejszość. Odmawiając zatem zwierzętom jakiegokolwiek antycypacji całości, należałoby przyjąć, że przeżywają one swój aktualny świat jako jedyny i skończony; znaczyłoby to, że mają ideę skończoności i granicy świata, co wydaje się mało wiarygodne”. To jest polemika z moją tezą, że zwierzęta nie posiadają tego, co nazywałem antycypacją, a mianowicie nie uświadamiają sobie każdego przedmiotu na tle niczym nieograniczonego horyzontu świata. Otóż, rzeczywiście sędzę, że zwierzęta przeżywają swój świat jako skończony, ale to nie wymaga, aby, jak pisze mój krytyk, miały ideę skończoności i granicy. Zwierzęta nie mają żadnych idei, jeśli przez to rozumiemy informacje semantyczne (pojęcia),

a więc nie mają również idei (pojęcia) skończoności, a mimo to nie doświadczają świata jako niczym nieograniczonego horyzontu wszystkich horyzontów. Jak tego rodzaju skończone doświadczenie wygląda, jak się je przeżywa – to pozostaje poza zasięgiem naszego ludzkiego wyobrażenia.

Na tym tle profesor Ziemiński formułuje zarzut, że „Jeśli jednak Bóg jest dobry, to trudno pojąć, jak godzi się na tak wiele zbędnego cierpienia istot pozaludzkich, odmawiając im również jakiegokolwiek formy życia przyszłego”. Tej dystynkcji nie było w *Bóg i inne osoby*, ale skoro pojawił się zarzut, to chciałbym ją tutaj wprowadzić, a mianowicie chodzi mi odróżnienie pomiędzy bólem a cierpieniem. Nie każdy ból musi łączyć się z cierpieniem (na przykład wiele bólu, którego doznają sportowcy, nie jest przyczyną ich cierpienia), jak również istnieje wiele cierpienia, które nie wynika z doznawania bólu fizycznego. Mówimy wtedy o cierpieniach psychicznych, duchowych lub egzystencjalnych. Istotą cierpienia ludzkiego jest, jak sądzę, przeżycie opuszczenia, o którym pisałem wyżej w trakcie omawiania problemu Wcielenia. Ujmując to trudne zagadnienie jak najzwięźlej: cierpimy, bo przypuszczamy, że złe rzeczy, których doznajemy, mogą nigdy nie zostać naprawione, cierpimy, bo boimy się, że wszelkie nasze bóle, poświęcenia mogą pójść na marne, że mogą nie mieć żadnego celu (sensu). Takie właśnie było cierpienie Jezusa z Nazaretu wtedy, gdy wypowiadał słowa: „Boże, mój Boże czemuś mnie opuścił”. Skoro jednak zwierzęta nie mają świadomości siebie oraz świadomości świata takiej, jaką my, ludzie dysponujemy, to można powiedzieć, że wtedy, gdy doznają bólu, nie cierpią. Z tego powodu, jak przypuszczam, zwierzęta nie będą mogły dostąpić tej formy życia, która ma być udziałem istot ludzkich. Nie znaczy to jednak wcale, że ból fizyczny, który świadomie przeżywają, jest czymś całkowicie neutralnym aksjologicznie, a więc czymś, nad czym spokojnie możemy przejść do porządku dziennego. Jaki sens ma ten ból bez cierpienia – tego rzeczywiście nie wiemy. Nie wiemy jednak także wielu rzeczy na temat losów różnych rzeczy pozostających w zasięgu absolutnej wszechmocy Boga.

Muszę przyznać, że trudno jest mi się wczuć w sens następującego stwierdzenia, które znajduje się w recenzji mojej książki: „Dar ziemskiego życia, którego dostąpiliśmy, jest tak wielki, że powinniśmy się nim zadowolić, nie żądając od Stwórcy niczego więcej. Cechą natury ludzkiej jest przecież nie tylko pragnienie nieskończoności i pełni, lecz także akceptacja skończoności a nawet rezygnacja z wieczności (którą moglibyśmy uznać za przejaw wyzbycia się egoizmu)”. Nie chodzi mi o to, że nie potrafię zrozumieć, że wiele osób może pragnąć własnej skończoności, bo to mogą zrozumieć. Mamy tu jednak do czynienia z podobną sytuacją, gdy, powiedzmy, małe dziecko nagle stwierdza, że pragnie na zawsze zostać dzieckiem, bo nie interesuje je świat ludzi dorosłych. Mogłoby ono również dodać, że takie pragnienia należą do natury niektórych dzieci. My jednak wiemy, że dziecko

się myli, ponieważ nie zdaje sobie sprawy, z jaką wielkością i odmiennością doznań będzie miało do czynienia w porównaniu ze swoim infantylnym życiem. Nie okazało się jeszcze, kim jesteśmy, i chociaż w chwilach doświadczania ciężaru terażniejszej egzystencji może się w nas pojawić pragnienie ostatecznego nieistnienia, to jednak mając na uwadze radykalną odmienność życia, które nas czeka, nie powinniśmy przywiązywać istotnej wagi do tego rodzaju nastrojów.

Profesor Ziemiński podnosi też problem, czy cena zbawienia ludzi nie jest zbyt wysoka, bo z treści moich rozważań wynika jego zdaniem, że świat pozaludzki, a w tym świadomie doznające bólu zwierzęta, są tylko dekoracją w procesie zbawienia istot ludzkich. Na to chciałbym odpowiedzieć, że nie wiem, czy ta cena jest wysoka, czy niska. Nie wiem tego, bo nie ja dysponuję wszechmocą i wszechwiedzą, jak również nie ja posiadam kazualny dostęp do przeszłości i to nie ja mogę ją anulować. Wydaje mi się jednak, że w mając do dyspozycji takie środki mógłbym powiedzieć, iż gwarantuję, że każda łza będzie otarta. Podobnie muszę zareagować na podniesiony w recenzji problem dzieci anencefalicznych, które z racji organicznych pozbawione są świadomości refleksywnej lub dzieci zmarłych tuż po urodzeniu. W tych przypadkach możemy mieć do czynienia z tajemnicą rozciągłości czasowej, którą stanowi moment śmierci. Być może istnieją wtedy doświadczenia i decyzje, które wystarczają za całe, nawet najdłużej trwające życie w obrębie tego, co nazywamy naszym światem.

Zło. Już w powyżej zamieszczonych uwagach na temat Wcielenia odpowiedziałem na problemy podniesione przez profesora Ziemińskiego odnośnie do zagadnienia zła. Mimo to powrócę jeszcze raz do tego tematu. Mój krytyk stwierdza, że „albo zatem Bóg może wiedzieć, co znaczy być człowiekiem bez Wcielenia, albo musi doświadczyć losu ludzkiego we wszystkich wymiarach, także spełniając akty złej woli”. Odpowiadam: Bóg nigdy nie spełnia aktów złej woli, a to wynika z samego Jego pojęcia jako istoty najdoskonalszej, przy czym należy pamiętać, że chodzi tu o doskonałość wraz ze składnikiem Wcielenia – jeśli można to nazwać po prostu ‘składnikiem’. Zna On jednak w sposób pełny, na czym polegają akty złej woli. Cierpienia jednak musi doznać realnie, ale ta rzeczywistość nie jest rzeczywistością na zewnątrz Niego, lecz należy do Jego wewnętrznej istoty. Również cierpienie Bóg zna w pełni dzięki swojej wszechwiedzy, ale ten nadmiar, którym jest Jego ‘realne’ przeżycie, wzięł na siebie dla nas i dla naszego zbawienia, choć nie oznacza to, że tylko dla nas, bo również dla wszystkich innych osób stworzonych.

I na koniec: czy dopuszczenie aktów złej woli przez Boga ma sens, czy ich doświadczanie przez ludzi jest tak wielkim dobrem, aby je dopuszczać? Mój krytyk stwierdza, że gdyby Bóg ich nie dopuścił, to one po prostu nie istniałyby, a więc nie musiałby nic przed nami ukrywać. Dla usprawiedliwienia ich dopuszczenia nie

można więc powoływać się na prawdomówność Boga, który niczego przed nami nie chce ukrywać. Odpowiadam: akty złej woli istniałyby jako możliwość nawet wtedy, gdyby Bóg ukrył przed nami istnienie takiej możliwości. Żyjąc wiecznie, stworzone osoby żyłyby zatem w swoistego rodzaju iluzji, a można nawet powiedzieć, że to życie byłoby teatrem dla dzieci, bo istniejące w pełnym szczęściu osoby czegoś jednak istotnego by nie wiedziały. Czy ta wiedza jest wielkim dobrem? Sądzę, że tak! Jak okropnie oszukane byłyby wiecznie żyjące osoby, gdyby stało się inaczej.