

Analiza & Egzystencja

czasopismo filozoficzne

AiE!V

33

2016

SZCZECIN 2016

Rada Naukowa – Arianna Betti (Vrije Universiteit Amsterdam, Netherlands), Piotr Bołtuć (University of Illinois, Springfield, USA), Arkadiusz Chrudzimski (Uniwersytet Szczeciński), Józef Dębowski (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn), Adam Drozdek (Duquesne University, USA), Stanisław Judycki (Uniwersytet Gdański), Josef Moural (Usti nad Labem, Czech Republic), Zbysław Muszyński (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin), Robert Piłat (Uniwersytet Stefana Kardynała Wyszyńskiego, Warszawa), Roger Pouivet (Universite de Lorraine, France), Alexander Pruss (Baylor University, USA), Andrzej Przyłębski (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), Wlodek Rabinowicz (Lund University, Sweden), John Skorupski (University of St Andrews, UK), Marek Szulakiewicz (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń), Jerzy Szymura (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), Monika Walczak (Katolicki Uniwersytet Lubelski), Urszula Żegleń (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń).

Lista recenzentów dostępna jest na stronie: egzystencja.whus.pl

Redaktor naczelna – Renata Ziemińska (Uniwersytet Szczeciński)

Redaktorzy tematyczni:

Pragmatyzm – Piotr Gutowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski)
Filozofia umysłu – Andrzej Klawiter (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań)
Historia filozofii – Dariusz Łukasiewicz (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz)
Etyka – Mirosław Rutkowski (Uniwersytet Szczeciński)
Filozofia analityczna – Tadeusz Szubka (Uniwersytet Szczeciński)

Sekretarze redakcji – Katarzyna Szymańska, Katarzyna Ciarcińska

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

Wersja papierowa jest wersją podstawową

Elektroniczna wersja czasopisma jest dostępna na stronie: egzystencja.whus.pl.
Czasopismo jest indeksowane w bazach: CEJSH (The Central European Journal of Social Sciences and Humanities), DOAJ (Directory of Open Access Journals), CEEOL (The Central and Eastern European Online Library), ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities), SCOPUS oraz BazHum

Redaktor językowy – Katarzyna Maziarz

Korektor – Joanna Grzybowska

Skład komputerowy – Wiesława Mazurkiewicz

Projekt okładki – Michał Starczewski

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2016

ISSN 1734-9923

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Wydanie I. Ark. wyd. 6,5. Ark. druk. 7,6. Format A5. Nakład 66 egz.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

- Michał Kruszelnicki, „*Bardzo nieliczni czują, że ich życie nie jest życiem, lecz śmiercią*”. Fiodor Dostojewski i Lew Szestow wobec idei szczęścia i egzystencjalnej satysfakcji 5
- Sonia Kamińska, *De Anima Arystotelesa oczami Franza Brentana. Budowa ludzkiej duszy na podstawie Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos oraz w kontekście pozostałych prac ze zbioru Aristotelica*..... 31
- Anna Kozanecka-Dymek, *Logika miejsca i jej zastosowania w analizie niektórych rozumowań prawniczych*..... 51
- Jacek Jarocki, *Bertranda Russella koncepcja monizmu neutralnego* 69
- Hubert Staśkiewicz, *Korzenie myśli libertariańskiej*..... 89

RECENZJE

- Mateusz Klonowski, *Rozumowanie Mistrza a determinizm*.
Recenzja z: Tomasz Jarmużek (2013). *Jutrzejsza bitwa morska. Rozumowanie Diodora Kronosa*.
Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK. 109
- Kazimierz Rynkiewicz, *O chrześcijaństwie u C.G. Junga w perspektywie interdyscyplinarnej*.
Recenzja z: Henryk Machoń (2015). *Das Christentum bei C.G. Jung. Philosophische Grundlagen, psychologische Prämissen und Konsequenzen für die therapeutische Praxis*.
Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. 117

CONTENTS

ARTICLES

- Michał Kruszelnicki, *“Very few feel that their life is not life but death”*.
*Fyodor Dostoevsky and Lev Shestov on the idea of happiness
and existential satisfaction*..... 5
- Sonia Kamińska, *Aristotle’s De Anima according to Franz Brentano*.
The structure of human soul in The Psychology of Aristotle.
*In Particular His Doctrine of the Active Intellect and in the context
of the other works from the Aristotelica Collection* 31
- Anna Kozanecka-Dymek, *Place logic and its possible applications
in a logical analysis of legal reasoning* 51
- Jacek Jarocki, *Bertrand Russell’s conception of neutral monism* 69
- Hubert Staśkiewicz, *The roots of libertarian thought*..... 89

REVIEWS

- Mateusz Klonowski, *Master’s reasoning and determinism*.
Review of: Tomasz Jarmużek (2013). *Jutrzejsza bitwa morska*.
Rozumowanie Diodora Kronosa.
Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK 109
- Kazimierz Rynkiewicz, *About christianity according to C.G. Jung*.
Review of: Henryk Machoń (2015). *Das Christentum bei C.G. Jung*.
*Philosophische Grundlagen, psychologische Prämissen
und Konsequenzen für die therapeutische Praxis*.
Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 117

MICHAŁ KRUSZELNICKI*

„BARDZO NIELICZNI CZUJĄ,
ŻE ICH ŻYCIE NIE JEST ŻYCIEM, LECZ ŚMIERCIA”.
FIODOR DOSTOJEWSKI I LEW SZEStOW
WOBEC IDEI SZCZĘŚCIA I EGZYSTENCJALNEJ SATYSFAKCJI

Słowa kluczowe: Dostojewski, Szestow, *Notatki z podziemia*, szczęście, rozpacz,
„żywe” vs. „martwe” życie, wiara i zwątpienie

Keywords: Dostoevsky, Shestov, *Notes from the Underground*, happiness, despair,
„living” vs. „dead” life, faith and doubt

Wprowadzenie

Lew Szestow, który źródeł filozofii upatrywał w „ludzkiej tragedii, potworności i cierpieniach ludzkiego życia, w doświadczeniu beznadziejności”

* Michał Kruszelnicki – absolwent polonistyki (Uniwersytet Wrocławski), dr filozofii (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu); adiunkt Dolnośląskiej Szkoły Wyższej we Wrocławiu. Autor książek: *Oblicza strachu* (2003; 2010), *Tradycja kulturowo-literacka i symbolika w „Mistrzu i Małgorzacie” Michaila Bułhakowa* (2004), *Drogi francuskiej heterologii* (2008), *Studia z posthumanistycznej filozofii podmiotu* (red., 2008), *Nietzsche i romantyzm* (red., 2013) oraz artykułów z zakresu współczesnej filozofii francuskiej, filozofii edukacji, psychologii analitycznej, literaturoznawstwa i problemów kultury popularnej.

Address for correspondence: Michał Kruszelnicki, Dolnośląska Szkoła Wyższa, Wydział Nauk Pedagogicznych, Zakład Filozofii, ul. Strzegomska 55, 50-611 Wrocław.
E-mail: mikrusz@gmail.com.

(Bierdiajew, 1990, s. 117), nigdy nie porzucił swojej wczesnej intuicji o związku łączącym światopogląd Fiodora Dostojewskiego z myślą wypowiedzianą w *Notatkach z podziemia*: „Człowiek przedkłada niekiedy cierpienie nad szczęśliwość, chaos i zniszczenie nad porządek i tworzenie”. „Z tą «ideą» – pisze filozof – Dostojewski nigdy się nie rozstawał. Była natchnieniem całej jego twórczej pracy, przewija się przez wszystkie jego dzieła” (Szeszow, 2003, s. 73). W bohaterze *Notatek*, jak również w samym Dostojewskim, Szeszow dostrzegł postać tragicznie rozdartą, która pomimo świadomości, którądy prowadzi droga do ideału i szczęścia (miłość do bliźniego, wyrzeknięcie się samego siebie, rezygnacja z własnej wolności na rzecz prawosławnej wiary) irracjonalnie i przekornie żąda dla siebie „chaosu, mroku, przekleństwa, obłąkania” (Dostojewski, 1992, s. 29).

Z egzystencjalistycznej lektury *Notatek* zaproponowanej przez Szeszowa wyłania się wizja człowieka postawionego przed następującym wyborem: albo dostosować się do konieczności władających życiem, co oznacza ugięcie się przed prawami rozumu, moralności, społecznej etykiety i oszukiwanie się, że takie życie wystarcza, albo odwrócić się od świata, w którym żyją „wszyscy”, zejść do „podziemia”, gdzie włada rozpacz, trwoga i niepewność. W pierwszym przypadku zyskuje się „duchową «równowagę», w której nasz rozum chce koniecznie widzieć ostateczny cel ziemskiego bytowania” (Szeszow, 2003, s. 44), lecz – trzymamy się tu Szeszowskiej idei filozofii – traci się pewien tragiczny nerw, dzięki któremu powstaje autentyczna ludzka myśl, odzwierciedlająca dramat bycia człowiekiem, filozofia, która nie pociesza, lecz rozjąttrza, irytuje wręcz akcentowaniem cierpienia i bezsilności jednostki postawionej wobec przeciwieństw losu i odwiecznych dylematów metafizycznych. W drugim przypadku zyskuje się niewiele, za to bardzo wysokim kosztem. Bo czy w pewien sposób „elitarna” świadomość tragizmu (Szeszow z upodobaniem i często dzieli ludzi na „wyższych”, umęczonych i wiecznie nieszczęśliwych poszukiwaczy sensu oraz na zadowolonych z siebie narcyzów, tych ostatnich przyrównując wręcz w jednym miejscu do „małp”¹) i problematyczności egzystencji warta jest ruiny życia społecznego i osobistego, alienacji, cierpienia i udręki?

¹ „Część ludzi rzeczywiście pochodzi od grzesznego Adama, czuje w swojej krwi grzech swojego przodka, męcząc się i dążąc do odzyskania raju utraconego, inni zaś rzeczywiście pochodzą od bezgrzesznej małpy, ich sumienie jest spokojne, nic ich nie dręczy i nie marzą o rzeczach nieczyszczalnych” (Szeszow, 2005b, s. 48).

Powyższy problem stanowi zdaniem Szestowa klucz do dzieła Dostojewskiego i jego przeklętych, nieznających spokoju ducha bohaterów. Po raz pierwszy pojawia się on w *Notatkach z podziemia* wraz z pytaniem głównego bohatera: „Co lepsze, tanie szczęście czy wzniosłe cierpienie?” (Dostojewski, 1992, s. 104). On też leżeć będzie w centrum naszych dociekań w tym tekście. Porządek rozważań przedstawia się następująco. Najpierw przeanalizujemy trzy typy interpretacji *Notatek z podziemia*, które przeciwstawiają się filozoficznej wykładni Szestowa: historyczno-biograficzny, religijny i psychologiczny. Istotę każdej refleksji filozoficznej łatwiej jest uchwycić, osadziwszy ją w odmiennej perspektywie współmyśli. Konfrontacja ta pozwoli nam wydobyc istotne ograniczenie tych interpretacji w postaci ich normatywnej orientacji, która nie pozwala dostrzec ważnego dla powieściowego świata zjawiska Dostojewskiego przetaczania akcentów na rzecz egzystencji „przeklętej”, upływającej pod znakiem rozpacz, nieustannego poszukiwania, wątpienia i nieznaidowania bytowej i światopoglądowej satysfakcji. Myśl Szestowa, odwrotnie, składa hołd jednostkom żyjącym takim życiem, chociaż – jak będziemy obserwować – rosyjski myśliciel z czasem wydaje się łagodzić pesymistyczny wydźwięk swojej filozofii, poszukując – również u swojego mistrza, Dostojewskiego – duchowej stałości w postaci wiary. Zbadaniu tego problemu, na ile myśl Szestowa, rewindykująca życie „podziemne”, jest konsekwentna, i jaki jest związek między wczesną Szestowską filozofią tragedii a jego późniejszymi poszukiwaniami religijnymi, poświęcone będą końcowe części tekstu.

Przeciw Szestowowi: historyczno-biograficzna, religijna i psychologiczna interpretacja *Notatek z podziemia*

W ramach pierwszego, historyczno-biograficznego ujęcia, badacze podkreślają polemiczny charakter *Notatek z podziemia*, będących bezlitosną satyrą na słynną powieść Mikołaja Czernyszewskiego *Co robić?* Ustami swojego bohatera Dostojewski wyśmiewa idee pozytywizmu naukowego, racjonalnego egoizmu i inne popularne w połowie XIX stulecia w Rosji zachodnie mody filozoficzno-intelektualne. Joseph Frank odczytuje *Notatki* właśnie jako dokument świadomości „człowieka epoki”. Frank rozpoznaje, co prawda, filozoficzną wagę wypowiedzi człowieka z podziemia, ale nie przykładu do nich szczególnej wagi, bo przystania ona, jego zdaniem,

satyryczne, prześmiewcze walory dzieła (Frank, 1986, s. 312–316). W Polsce opcję tę reprezentował Ryszard Przybylski w studium pt. *Dostojewski i „przekłete problemy”*. Przybylski dużo mówi o filozofii *Notatek*, ale porusza się tylko, by tak rzec, po jej wierzchniej warstwie tematycznej, krytycznie prześwietlając koncepcje rozbuchanego indywidualizmu Maxa Stirnera i Ludwika Feuerbacha, etyki utilitarnej Jeremy’ego Benthama, determinizmu społecznego Henry’ego Buckle’a, a zwłaszcza „racjonalnego egoizmu” Czernyszewskiego. Mocno osadzony w prawosławnej teologii i rosyjskiej filozofii religijnej, Przybylski akcentuje zarazem pozytywny, optymistyczny aspekt dzieła, związany z wyciętym przez cenzurę fragmentem dotyczącym religijnego nawrócenia głównego bohatera: „Notatki miały być utworem o czuwaniu łaski uświęcającej nawet nad obmierzłym i wstrętnym człowieczkiem. [...] Po dokonaniu ostatecznej, w mniemaniu Dostojewskiego, krytyki socjalizmu, został on [człowiek z podziemia – M.K.] nawrócony – aby [...] umożliwić Dostojewskiemu wykład pozytywnej prawosławnej utopii” (Przybylski, 2010, s. 148). Z powodu czysto irracjonalnej interwencji cenzury utwór, który „miał głosić triumf łaski, skazany został na nauczanie pogardy”, dając się rozumieć jako „manifest nihilizmu i rozpacz” (Przybylski, 2010, s. 151).

Praca Przybylskiego wydaje się dobrze odzwierciedlać jakąś cichą obawę towarzyszącą niektórym czytelnikom *Notatek*, jakiś lęk, że prawdy wypowiedziane w tym dziele mogą odzwierciedlać światopogląd samego Dostojewskiego, a tym samym formować część przesłania innych jego powieści. Stąd pewnie nacisk na uwypuklenie demaskatorskiego, a więc jak gdyby okazjonalnego, przypadkowego charakteru dzieła, z którego bije taka doza negatywności i pesymizmu, stąd również tak pieczołowite oddzielanie człowieka z podziemia od jego twórcy, znane z prac wielu komentatorów religijnych, którzy jak gdyby wyczuwając „niebezpieczeństwa” niesione przez twórczość Dostojewskiego, niestrudzenie przypisują jej wartości moralizatorskie, a wręcz profetyczne (por. von Goubergen, 1996, s. 223–224).

Jeśli chodzi o będące ważnym punktem odniesienia dla Przybylskiego religijne interpretacje Dostojewskiego, to badacze związani z tym nurtem zwyczajowo ganią i potępiają „negatywnych” bohaterów stworzonych przez pisarza z perspektywy bezpiecznej przystani swojej wiary. Ukazują nędzę i nieuniknioną klęskę jednostki zamkniętej na miłość do drugiego człowieka, współczucie i oczyszczającą moc dobrowolnie i bezinteresownie przyjętego cierpienia. Większość religijnych komentatorów Dostojewskiego postrzega

egzystencję jego antynomicznych i samowolnych bohaterów w kategoriach porażki, przyjmując za rozstrzygający dowód ich upadku fakt skrajnej alienacji, jaka czeka ich na końcu drogi, lub wręcz popełnianego samobójstwa. I tak np. Dorota Jewdokimow pisze:

Dla twórczości Dostojewskiego znamienne jest, że wszystkich tych, którzy w akcie wolnego wyboru, ostatecznie zanegowali istnienie Boga, łączy podobny los, a raczej finał tego losu, którym jest śmierć. Ich konwulsyjna szamotanina skierowana jest w dół ku otchłani śmierci. Swidrygajłow, Smierdiakow, Kiryłow, Stawrogin, Wierchowieński popełniają samobójstwo, negując istnienie Boga, który jest – według tradycji prawosławnej – jedynym bytem prawdziwym, poddają się tym samym otchłani niebytu, śmierci (Jewdokimow, 2009, s. 90).

Jeśli mierzy się bohaterów Dostojewskiego miarą chrześcijańskiej lub jakiegokolwiek innej etyki normatywnej, to rzeczywiście trudno nie wnosić o ich „upadku” jako jednostek niezdolnych do oparcia się „woli nicości” i „odkrycia światła w ciemności” po wyjściu z kręgu filozofii podziemia w stronę autentycznej „wolności w Chrystusie”. Trudno też nie dostrzegać w „podziemiu” zaledwie etapu przejściowego w rozwoju osobowości człowieka. Oto kilka tego typu opinii. Grigorij Pomieranc pisze:

„Podziemie” to tylko droga, ten «kwadrylion» kilometrów i sens drogi nie leży w tym, żeby się na niej zatrzymać [...], lecz w tym, żeby przejść nią do końca i chociaż kątem oka zajrzeć do raj. [...] „Podziemie” to tylko próg dojrzałego Dostojewskiego. Przyjmować ten próg za świątynię jest błędem (Померанц, 1990, s. 77 i 78).

Mikołaj Łoski powiada:

Notatki z podziemia nie świadczą o tym, że Dostojewski do reszty wpadł w pesymizm i jakoby do końca życia rozczarował się wszystkim „pięknym” i „wzniosłym”, jak to błędnie rozumiał Szestow, lecz o tym, że pojął potrzebę przekształcania duszy człowieka w celu rzeczywistego oczyszczenia ze zła; rozumiał, że ideał absolutnej doskonałości nie być może urzeczywistniony bez przychylnej pomocy Boga (Лосский, 1953, s. 83).

Według Mikołaja Bierdiajewa u Dostojewskiego nawet przez tragedię i najciemniejszą otchłan grzechu i samowoli zawsze prześwieca światłość, niesiona przez chrześcijańską wiarę w człowieka i możliwość jego zbawienia:

„Z tego powodu – pisze Bierdiajew – Dostojewski nie mógł być pisarzem mrocznym i pesymistycznym. Wyzwalająca światłość jest w najczarniejszych chwilach. Jest to światłość Chrystusa, która jaśnieje w ciemności. [...] Dialektyka ideowa człowieka z podziemia jest wyłącznie początkowym momentem dialektyki ideowej samego Dostojewskiego” (Bierdiajew, 2013, s. 31). Skoro, jak podkreśla myśliciel, dla Dostojewskiego nie ma wyższej wartości niż wolność, a zarazem wie on, że wolność przemienia się w niewolę i „gubi” człowieka, przyoblekając się np. w demoniczną i fatalną ideę – jak pokazują losy jego wielkich buntowników – to owemu człowiekowi pozostaje tylko oddać swoją wolność jakiejś wyższej naturze niż on sam – Bogu i jego Prawdzie: „Chrystus jest ostateczną wolnością, nie jest bezprzedmiotową i buntującą się wolnością, która gubi człowieka, niszczy go, jest wolnością pełną treści, która zakorzenia człowieka w wieczności” (Bierdiajew, 2013, s. 42). Znamy kilka takich pozytywnych postaci w świecie Dostojewskiego, które bez oporów „oddają” swoją wolność Bogu.

Dostojewski Szestowa jest jednak gdzie indziej, wśród „samotników, mizantropów i dziwaków” (Szestow, 2000, s. 73). Takich jak złośliwy rezoner z podziemia, jak Raskolnikow, którego chrześcijańskie „zmartwychwstanie” do dziś budzi wątpliwości wielu badaczy, Stawrogin, niszczący wszystko wokół siebie, a w końcu popełniający samobójstwo pomimo światłej chrześcijańskiej drogi, jaką próbuje otworzyć przed nim starzec Tichon, Kirilłow, który zabija się, do końca wierząc, że udowodni w ten sposób sobie i innym, że pokonać lęk przed śmiercią to pokonać Boga i stanąć na Jego miejscu, Iwan Karamazow, który „nie przyjmuje świata” i przedstawia Bogu rachunek za cierpienia i śmierć milionów dzieci, których nie odkupi żadna czekająca „po drugiej stronie” harmonia. Żaden z wymienionych bohaterów nie odnajduje „bezpiecznej przystani” wiary w Boga, choć to niekoniecznie oznacza, że jej nie pragnie i nie szuka. O ile Szestow uważa ich za swoich braci, to Bierdiajew krzywo na nich patrzy. Straszny los, jaki te postaci dzielą, twierdzi, świadczy tylko o tym, że człowiek ginie, gdy *wybiera* wolność własną zamiast wolności w Bogu. „Zgubiła ich źle ukierunkowana wolność. [...] Ich tragedia jest hymnem ku czci wolności” (Bierdiajew, 2013, s. 42). Już niedługo przyjdzie nam się zastanowić nad zasadnością tej optymistycznej i nieproblematicznej odpowiedzi rosyjskiego filozofa w kontekście filozofii, jaką dostrzegł u Dostojewskiego Szestow.

Przeciwko egzystencjalnej interpretacji *Notatek*, zapoczątkowanej przez Szestowa i rozwijanej później m.in. przez Sartre’a, Camusa i Jaspersa,

wystąpili wreszcie badacze dokonujący analizy *Notatek* pod kątem psychologii głównego bohatera. Kluczowy dla nich staje się problem wiarygodności filozoficznego przekazu bohatera powieści, który dobrze zwerbalizował James Lethcoe:

Czy paradoksalny charakter człowieka z podziemia ma być oceniany w świetle jego filozoficznych teorii o naturze człowieka, głoszących, że ów człowiek jest wolny, wielowymiarowy i irracjonalny; czy może mamy postrzegać te teorie jako typowe dla takiego charakteru, jak człowiek z podziemia? (Lethcoe, 1966, s. 17).

Krótko mówiąc: czy to filozofia bohatera generuje jego psychologię, czy może jest na odwrót? Za biograficzno-psychologiczną motywacją poglądów filozoficznych paradoksalisty z podziemia przekonująco opowiedział się m.in. Bernard J. Paris, pokazując, że to neurotyczna psychika bohatera jest odpowiedzialna za dostrzeganie wszędzie prób zamachu na jego wolność i indywidualność, których to dystynkcji w istocie wcale nie posiada, bo w jego przypadku określają się one negatywnie, jako wolność „od”, a nie wolność „do”. Człowieka z podziemia całkowicie pochłania walka przeciwko wyimaginowanemu wrogom, tak naprawdę zaś przeciwko własnym irracjonalnym skłonnościom, z której to walki wcale zresztą nie chce wyjść zwycięsko. „To kompulsywność człowieka z podziemia, a nie prawa natury, pewność matematyki czy filozofia materialistów grozi mu przekształceniem z człowieka «w klawisz fortepianu»” (Paris, 2008, s. 46). Filozoficzne znaczenie *Notatek* ulega w interpretacjach psychologicznych podważeniu dzięki uwypukleniu niestabilnego, neurotycznego stanu psychicznego bohatera, który widząc, że nikt nie jest taki, jak on, szuka sposobu zracjonalizowania swojej egzystencji. Dlatego przypisuje innym ludziom własne cechy, a więc umiłowanie chaosu, cierpienia, destrukcji, dodając do tego przekonanie, że ci, którzy tacy nie są, to ludzie płytki, niewyraźni, nudni i ubodzy duchem. Zdaniem Franka inni ludzie przedstawiani są przez bohatera jako złośliwie, jako puści, małostkowi i ograniczeni, bo „reprezentują pewną normę społeczeństwa, której on nie jest w stanie osiągnąć, ani nawet pojąć” (Frank, 1986, s. 340).

Istotnym punktem psychologicznych interpretacji staje się również analiza struktury czasowej w kompozycji powieści. Badacze obserwują, że wydarzenia z części drugiej, obejmujące kluczowe w doświadczeniu człowieka z podziemia spotkanie z Lizą, poprzedzają pod względem czasowym

część pierwszą o jakieś 14–16 lat. Jaki może być powód tego czasowego przesunięcia? Najpewniej taki, że zdarzenia z części drugiej są dla narratora najważniejsze, ale tak bolesne, żenujące i zawstydzające, że jak najdłużej odsuwa on konieczność konfrontacji z nimi w czasie, tak zabezpiecza obraz samego siebie za pomocą filozoficznych poglądów, by jak najlepiej wytłumaczyć się w oczach czytelnika ze swoich postępów, o jakich opowie w części drugiej. „Z tego punktu widzenia – powie Ralph Matlaw – cała pierwsza część stanowi fałszywy start, odciągający uwagę czytelnika od prawdziwego tematu dzieła” (Matlaw, 1958, s. 102).

Psychologiczna rozbiórka motywów myślenia i działania człowieka z podziemia odkrywa w jego narracji całą gamę mechanizmów zwodzenia czytelnika i samego siebie, usprawiedliwiania swojej nikczemnej natury za cenę racjonalizacji, przesady, kłamstwa, zamiany działania na manipulację językową, projekcji własnych uczuć i myśli na innych, wreszcie paradoksu. „*Notatki z podziemia* – puentuje Lethcoe – do których na ogół podchodzi się jako dzieła filozoficznego, najlepiej jest może badać jako studium psychologiczne. Zamiast akcentować osobowość człowieka z podziemia jako egzemplifikację jego teorii, powinniśmy może postrzegać jego poglądy jako wyraz jego osobowości” (Lethcoe, 1966, s. 17).

Podziemie/„normalność” – „żywe” i „martwe” życie

Patrząc z punktu widzenia Szestowa, interpretacje psychologiczne i religijne chcą mierzyć bohatera *Notatek z podziemia* miarą, którą on za wszelką cenę próbuje skompromitować – miarą normalności i społecznego dostosowania – i rozliczają go z niezdolności do realizacji ideałów, przeciw którym on buntuje się całą swoją istotą – światopoglądowej pewności, spokoju ducha, poczucia szczęścia i zadowolenia z życia. Konfrontując główne założenia tych wykładni z myślą autora *Aten i Jerozolimy*, spróbujemy pokazać, dlaczego naszym zdaniem lektura Szestowa wydaje się bardziej adekwatna dla celu zrozumienia postawy człowieka z podziemia, jak również późniejszych kreacji Dostojewskiego.

Zapytajmy najpierw, co *zasila* krytyczne wobec człowieka z podziemia analizy psychologiczne, podkreślające jego niewiarygodność, kompleksy, neurozy i resentymenty? *Zasila* je jakaś *normatywna* wizja tego, jaki człowiek powinien „naprawdę być”. Oczywiście, w myśl psychologicznych

założeń powinien być szczerzy wobec samego siebie i innych, racjonalny i przejrzysty. Wolność może wszak być atrybutem tylko jednostki psychicznie integralnej, zrównoważonej i wewnątrzsterownej. Paris wypowiada się np. o bohaterze Dostojewskiego ze z góry upatrzonej pozycji normatywnej, w myśl której celem człowieka jest „pełne realizowanie swojego ludzkiego potencjału” oraz „osiągnięcie równowagi i pełni psychicznej” (Paris, 2008, s. 46). Przyjęta perspektywa pozwala Parisowi rzucić światło na resentymentalne cechy bohatera, lecz zarazem sprawia, że badacz wpada dokładnie w tę samą pułapkę, jaką mieszkaniec podziemia zastawił na wszelkiej maści pozytywistów i racjonalistów, którzy naiwnie myślą, że dla każdego człowieka „równowaga” i „pełnia psychiczna” stanowią najwyższą wartość oraz że wolność możliwa jest bez przyznania jednostce prawa do absolutnie irracjonalnego „kaprysu”. A przecież *to* jest właśnie tym, co Dostojewski próbuje nam ciągle powiedzieć: prawdziwa wolność polega na tym, że można po prostu nie chcieć z nią zrobić *nic* pozytywnego, konstruktywnego, a zwłaszcza „pozytecznego”, że można zamiast tego chcieć „chaosu, mroku, przekleństwa, obłąkania” (Dostojewski, 1992, s. 29). Taka perwersyjna, ale autentyczna wolność, o jakiej mówi człowiek z podziemia, da o sobie znać później choćby w postaciach Marmieladowa, Stawrogina, Nastasji Filipownej, kapitana Sniegirowa, Dymitra Karamazowa i innych.

Zapewne nie można twierdzić, że człowiek z podziemia przekazuje wiarygodny obraz siebie i że „wiarygodna” w związku z tym jest jego filozofia. Ale czy ktoś tak autorefleksyjny, jak on, nie domyśliłby się, że podpada pod taki właśnie zarzut – braku wiarygodności poprzez samooszukiwanie? Przecież on dlatego właśnie uprawia ciągłą grę z czytelnikiem, puszcza do niego oko, odwołuje to, co sam powiedział: „przysięgam państwu, że ani słówku z tego, ani jednemu słówku nie wierzę! A raczej może i wierzę, ale jednocześnie, nie wiadomo dlaczego czuję i podejrzewam, że łżę jak najęty” (Dostojewski, 1992, s. 34). Szestow zauważył, jak ważną rolę w powieści pełni wyrażenie „być może”. Osłabia ono i dyskredytuje myśl narratora, sprawia, że traci się wszelką pewność, niemożliwy staje się ruch w stronę jakiegokolwiek obiektywności. „Co pociąga Dostojewskiego? «Być może», gwałtowność, ciemność, samowola, właśnie to wszystko, co w oczach zdrowego rozsądku i nauki uchodzi za nieistniejące albo istniejące negatywnie” (Szestow, 2003, s. 50). Ostatni, jedenasty rozdział w części pierwszej *Notatek* pokazuje, do jakiego stopnia bohater jest świadomy możliwych wobec niego zarzutów psychologicznych, przygotował wręcz sobie całą wymyślną tyradę

przeciwko swojej opowieści, kończąca się słowami: „kłamstwo, kłamstwo, kłamstwo!” (Dostojewski, 1992, s. 35). Wreszcie, kieruje pod własnym adresem uwagę jakby żywo wyjętą z cytowanych przed chwilą prac Parisa czy Lethcoe’a poświęconych strategiom manipulacji i zwodzenia odbiorcy w celu samousprawiedliwienia:

Ot, na przykład, można by złapać mnie za słówko i zapytać: jeżeli naprawdę nie liczy pan na czytelników, to dlaczego zawiera pan ze sobą [...] takie układy, że nie będzie się pan trzymał kolejności, że zanotuje to, co się panu przypomni itd., itd.? Na cóż te wynurzenia? Po co te usprawiedliwienia? (Dostojewski, 1992, s. 36).

Jak słusznie zauważył jeden z komentatorów:

Antybohater żyje w obszarze gry z słowem. On jak gdyby jednocześnie wykonuje dwie role: siebie i innego, zajmującego przeciwległą pozycję. Tego innego człowiek z podziemia niezbyt wysoko stawia: drażni go i rozmięsza ograniczoność i tępy upór wyobrażanego sobie rozmówcy. [...] Werbalizowany przekaz, charakterystyczny dla człowieka z podziemia, jest złożony i kontrastowy: on szydzi i żałuje, nieustannie przemawia z góry i wymaga współczucia. Taka dwoistość mowy odbija dwoistość jego wewnętrznego świata: on nie jest w stanie do końca umocnić się na tych pozycjach, które uważa za prawdziwe (Ельницкая, 2007, s. 230).

Fakt braku wiarygodności wcale nie czyni filozofii paradoksalisty Dostojewskiego mniej istotną. Performatywna warstwa jego wypowiedzi potwierdza po prostu to, co przekazuje jej warstwa tematyczna, że człowiek jest istotą nie tylko irracjonalną i paradoksalną, ale przede wszystkim błędzącą i niepewną niczego, co twierdzi.

Zastanówmy się teraz, dlaczego logika jest wrogiem człowieka z podziemia i usiłuje on skompromitować jej prawa nawet za cenę sprzeczności we własnym dyskursie. Z tego samego powodu, z jakiego wrogiem jest pozytywistyczna i utylitarna wizja człowieczeństwa; usiłują one wyeliminować problematyczność życia i przekuć je w uporządkowany, przewidywalny i wiarygodny schemat. W ten sposób – zdaniem bohatera Dostojewskiego – życie staje się śmiercią, a najgorsze jest to, że człowiek tego zupełnie nie dostrzega. „Dwa razy dwa – to już nie jest życie, proszę państwa, lecz początek śmierci” (Dostojewski, 1992, s. 31).

To dobry moment, by przyjrzeć się bliżej enigmatycznym słowom wypowiedzianym przez człowieka z podziemia w finale jego zwierzeń, dotyczącym oddalenia się ludzi od „żywego życia”:

Wszyscy odwykliśmy od życia, wszyscy kulejemy, każdy więcej albo mniej. Odwykliśmy nawet tak bardzo, że niekiedy prawdziwe „żywe życie” wywołuje w nas jakąś odrazę, toteż nie możemy znieść, kiedy nam o nim przypominają. Doszliśmy przecież nawet do tego, że prawdziwe „żywe życie” uważamy prawie za mozół, niemal za ciężką służbę, i wszyscy jesteśmy zgodni, że lepiej według książki (Dostojewski, 1992, s. 105).

Słowa te są rozumiane różnie, w zależności od opcji interpretacyjnej, jaką reprezentuje czytelnik. W zgodzie z wizją *Notatek* jako satyry na powieść Czernyszewskiego i popularnych w dziewiętnastowiecznej Rosji koncepcji filozoficznych, Joseph Frank pojmuje słowa człowieka z podziemia jako krytykę i ostateczne odrzucenie „wszystkich tych książkowych, obcych, sztucznych zachodnich ideologii”, jakimi ekscytowała się ówczesna inteligencja rosyjska, zarazem jednak wyraża pogląd, że człowiek z podziemia przeciwstawia się owym ideologiom w imię intuicyjnie odczuwanej potrzeby „powrotu na rosyjską «glebę» z jej spontaniczną realizacją Chrystusowego ideału nieegoistycznej miłości” (Frank, 1986, s. 345). Dla komentatorów o zapleczu religijnym wypowiedź o „żywym życiu” objawia „tęsknotę człowieka z podziemia za rzeczywistością duchową” (Jewdokimow, 2009, s. 151) i zwiastuje jego rychły przełom w dziedzinie światopoglądowej. „Psychologowie” z kolei widzą w „żywym życiu” po prostu przeciwieństwo życia człowieka z podziemia, opartego na płonnych rozważaniach, lekturach, nierealnych wyobrażeniach o samym sobie, zastępujących „normalną”, konkretną egzystencję: „Większość z tego, co narrator sądzi o sobie, jest, oczywiście, marzeniem, projekcją – posługując się terminami literackimi – romantycznego wyrzutka albo samotnego mściciela” – pisze Matlaw (1958, s. 109).

Jeśli jednak pójdziemy tropem Szestowa, okaże się, że pojęcie „żywego życia” może odnosić się do kluczowego dla Dostojewskiego problemu odwrócenia hierarchii i stosunku podległości w parach opozycyjnych kategorii, takich jak normalność–patologia, szczęście–nieszczęście, harmonia–dysonans, pełnia–niespełnienie, oczywistość–niepewność, radość–rozpacz, wiara–zwątpienie. Szestow jest przekonany, że Dostojewski opowiada się

po stronie tych kategorii, które tradycyjnie waloryzowane są negatywnie, a więc właśnie nieszczęścia, niespełnienia, nieoczywistości, chorobliwości, rozpacz, braku itd., dokonując rewindykacji życia problematycznego, „podziemnego”, „przekłętego”. Co więcej, to jest dla Dostojewskiego „żywe życie”, o którym jednak nie chcą słyszeć ci, którzy trwają w poczuciu samozadowolenia i bezpieczeństwa, nie poświęcając czasu na refleksję nad filozoficznymi wyzwaniem, jakie niosą nawet najbardziej błahe konieczności ludzkiego losu. Cel Dostojewskiego jest jeden – mówi Szestow: „wyrwać się z jaskini, z tego zaczarowanego królestwa, gdzie człowiekiem rządzą prawa, zasady, oczywistości — z «idealnego» królestwa «zdrowych» i «normalnych» ludzi” (Szestow, 2003, s. 58 i n.).

Wspomnienia z czasów szkolnych prowadzą bohatera *Notatek* do wydobycia fundamentalnej różnicy między jego kolegami a nim:

Już wtedy zdumiewała mnie błahość ich sądów, nedorzeczność ich zajęć, zabaw, rozmów. Nie pojmowali tak zasadniczych rzeczy, nie interesowali się tak istotnymi, bijącymi w oczy zjawiskami [...]. Oszczędźcie mi oklepanych aż do mdłości klasycznych replik: „że ja tylko marzyłem, a oni już wtedy pojmowali rzeczywiste życie”. Nie nie pojmowali, żadnego rzeczywistego życia i – przysięgam – to mnie właśnie w nich najbardziej oburzało (Dostojewski, 1992, s. 56–57).

Człowiek z podziemia alergicznie reaguje na wszelkie przejawy zwyczajności, zadowolenia z siebie i braku poczucia skomplikowania ludzkiej egzystencji. Prędko i z pogardą identyfikuje główny cel, jaki przyświeca jego rówieśnikom: zdobycie intratnej posiadki i wszystkiego, co ona gwarantuje, czyli dostatniego, spokojnego życia, po czym przeciwstawia mu cel głęboko filozoficzny, jakim jest „pojmowanie zasadniczych rzeczy”. Czy nie jest to aby klucz do wszystkich największych bohaterów Dostojewskiego, którzy – zauważmy – tak naprawdę nic w życiu nie robią, nie osiągają, nie prowadzą życia rodzinnego, towarzyskiego, nie spełniają się w pracy, nie realizują w żadnym „hobby”? Pochłania ich tylko jednak rzecz: obsesyjne myślenie i płomienne dyskusje na tematy graniczne, ostateczne.

Szestow zauważa:

Potrzeby dnia zawsze odsuwają filozofię na dalszy plan. Myślą tylko ci, którzy nie umieją, nie mogą, albo – z niefrasobliwości – nie chcą troszczyć się o swoje przetrwanie, czyli ludzie chorzy, leniwi albo

zropaczeni. Ci wracają do zagadki, którą ludzie czynu (głęboko przeświadczeni, że mają rację), przekształcili w „coś naturalnego” (Szeszow, 1983, s. 73).

Dostojewski, tak jak jego podziemny bohater, doskonale wie, że najlepiej byłoby żyć w oczywistości, zwyczajności i wewnętrznym spokoju. „Dostojewski, jak każdy człowiek, nie pragnął dla siebie tragedii, zawsze od niej uciekał; jeżeli nie zdołał jej uniknąć, to *wbrew* swojej woli [...]. Pragnął całą duszą pogodzić się z życiem, ale życie nie zechciało pogodzić się z nim” (Szeszow, 2000, s. 56 i 57). Dlatego świat jego bohaterów to nie jest świat zwyczajności, oczywistości i równowagi. To nie jest prawdziwe życie, lecz – oto typowe dla Dostojewskiego odwrócenie w parze kategorii – życie karykaturalne, zakłamanie, samooszukujące się. Dla żyjących podobnym „życiem” ludzi bohater z podziemia ma tylko pogardliwy śmiech.

Taką karykaturą „zwykłego człowieka” staje się w powieści postać służącego człowieka z podziemia – Apollona. W swoim zrównoważeniu i zadowoleniu z siebie Apollon pozbawiony jest wszystkiego, co według mieszkańca podziemia czyni właśnie człowieka człowiekiem, czyli wątpliwości, poczuciu braku, niepokodzenia ze sobą i światem, wewnętrznego rozdarcia między pragnieniem ideału a świadomością tego, kim się jest. To człowiek jednostajny, przewidywalny i martwy, tak jak martwy i jednostajny jest głos, jakim recytuje regułki ze swojego psalterza, czym doprowadza swojego pracodawcę do wściekłości. „*Wszyscy* odzwyczailiśmy się od żywego życia” – mówi bohater, ale owo „my”, to tak naprawdę „wszyscy”, ale nie „on”. Już bowiem po chwili paradoksalista przestaje posługiwać się formułą „my” i skrupulatnie oddziela się od innych, wypowiadając następujące słowa:

Co się zaś mnie tyczy, to przecież w swoim życiu doprowadzałem do ostatecznego kresu to, czego wy nawet nie śmieliście doprowadzać do połowy, tchórzliwość braliście za rozsądek, i cieszyliście się z tego, łudząc samych siebie. Toteż ja wypadam bodaj jeszcze bardziej żywy od was (Dostojewski, 1992, s. 105).

„Wy/Oni” to ci, których człowiek z podziemia śmieszy, bulwersuje i odstręcza, ci co żyją zgodnie z „prawidłowościami”, przewidywalnie, racjonalnie, znajdując w tym satysfakcję, a nawet „szczęście”. Kiedy życie wznosi przed nimi ścianę takiej czy innej „konieczności”, nie będą pytać (filozofować), przeklinać czy rozpaczać – dostosują się. Filozof z podziemia obserwuje, że:

Ludzie bezpośredniego czynu wobec ściany szczerze składają broń. Dla nich *ściana* – to nie sygnał do zmiany kierunku, jak na przykład dla nas, ludzi myślących, przeto beczynnych; to nie pretekst do zawrócenia z drogi [...]. Dla nich ściana ma w sobie coś, co ich uspokaja, co ich rozgrzewa moralnie, coś, co jest ostateczne, nieomal mistyczne (Dostojewski, 1992, s. 62).

Człowiek z podziemia nie godzi się na konieczność, rozpacza, buntuje się, wali głową w każdą dosłownie napotkaną „ścianę”. Wszystko, co dla przeciętnej jednostki jawi się jako naturalne i normalne, jemu wydaje się problematyczne i niebezpieczne. Mówimy, że jego życie jest „żywe” dlatego, że nigdy nie poczuje zadowolenia ze swojego kształtu, zawsze pragnie „czegoś innego”. Rzecz jasna, taka egzystencja jest koszmarem, przynosi cierpienie, zatrzuwa relacje z innymi ludźmi, prowokując ich do niechęci, wrogości, a ostatecznie do drwiny i pogardy. Człowiek z podziemia wie jednak, że oni nie mają prawa go osądzać jako byty wybrakowane pod względem tak ważnego dla niego wyczulenia na *ofensywność* życia. „Ja jestem jeden. Oni to wszyscy” – mówi.

Takich ludzi jak człowiek z podziemia nie ma. Mało kto jest w stanie tak gwałtownie negować porządek normatywno-społeczny. Mało kto miałby też ochotę w nieskończoność udręczać się tym, co dla innych wydaje się zwyczajne, niezmienne, a zatem niewarte kontestacji, buntu, czy choćby myślowej problematyzacji. Większość ludzi znajduje wszak mniejszą lub większą satysfakcję w wierze, że ich codzienne banalne zobowiązania czynią życie bardziej stabilnym, uporządkowanym i sensownym. Wielu czytelnikom bohater Dostojewskiego jawi się tym samym jako postać skrajnie odstręczająca, wcielenie tępej i głupiej złości, zatruwającej sobie i innym całe „piękno życia”. To przekonanie, według człowieka z podziemia, wypływa z woli ugięcia się wobec „oczywistości”, z „braku czasu” na rozpacz, będącej jednak warunkiem filozoficznego myślenia, dla którego nic nigdy nie powinno być oczywiste. U Szestowa i Dostojewskiego jest inaczej. Bohaterowie Dostojewskiego mają mnóstwo czasu, przekłętą czasu, i to z tego powodu „prowadzą ostateczną bitwę ze swoimi namiętnościami i myślami, [...] tak często stykając się ze śmiercią, bo ona wydaje im się lżejsza niż życie” (Бассель, 1997, s. 341).

Jeśli człowiek z podziemia nie zdołał usprawiedliwić swojej egzystencji w oczach religijnych moralistów i psychologów, to – z punktu widzenia Szestowa – zdołał przynajmniej oskarżyć egzystencję tych wszystkich

„normalnych”: młdąco letnią, normatywną, zasadniczo nieautentyczną, zniewoloną przez ich psychiczny i społeczny oportunizm, przez posłuszne gięcie karku przed różnego rodzaju „koniecznościami”. Bohater Dostojewskiego odbiera takim ludziom pewność siebie, pokazując, że tylko „niektórzy, bardzo nieliczni, czują, że ich życie nie jest życiem, lecz śmiercią” (Szestow, 2003, s. 60; podkr. – M.K.). Swoimi wiecznie ponadludzkimi, czy raczej nieludzkimi ideałami, swoim rozpaczliwym, skazanym na drwinę narcyzów buntem przeciwko wszelkim życiowym ograniczeniom, mieszkańiec podziemia mierzy całą nędzę przeciętnego człowieka i to dlatego Szestow tak wytrwale będzie trzymał jego stronę.

Między pragnieniem wiary a wątpliwością i rozpaczą

Światopogląd Szestowa z czasem ewoluuje w miarę zbliżania się do filozofii wiary Isaaka, Hioba, Pascala, Lutra i Kierkegaarda, przeciwstawionej racjonalistycznej filozofii „Ateń”. Bunt przeciwko „kamiennym ścianom” rozumu i idealistycznej, spekulatywnej filozofii w imię ludzkiej wolności i w sojuszu z „wyklętymi” jednostkami – bunt, którego najważniejszym głosem był dla filozofa bohater *Notatek z podziemia* – sublimuje się u Szestowa w poszukiwanie szczelin w ścianie, przez które przeświecać może „coś innego” – wiara i szansa zbawienia. W tym miejscu przechodzimy do zbadania relacji między wczesną interpretacją Szestowa a jej późniejszymi etapami, otwierającymi nową, religijną perspektywę w jego badaniach nad Dostojewskim. Ważne będzie dla nas wydobycie różnicy między tym aspektem myśli Szestowa a myślą innych rosyjskich *bogoisłatieli* czytających Dostojewskiego, np. Bierdijajewa. Filozofia objawienia, jaką dostrzegają u Dostojewskiego myśliciele religijni, zaczyna się od tragedii i rozpacz, ale kończy nawróceniem i triumfem Boskiej łaski. Czy tak samo dzieje się u Szestowa? Czy filozof pozwala wreszcie Dostojewskiemu opuścić „podziemie”? I czym sam z niego wychodzi?

O dziwo, tak mogłoby się zdawać. Wszak w jednym ze swoich ostatnich tekstów o autorze *Zbrodni i kary* z roku 1937 Szestow pochyła się nad dwoma scenami z Dostojewskiego: pocałunku, jaki Chrystus składa na ustach Wielkiego Inkwizytora, oraz ekstatycznego, mistycznego doświadczenia Aloszy Karamazowa po wyjściu z celi, w której czuwał przy zwłokach starca Zosimy. Szestow pisze:

W takich chwilach Dostojewski przezwycięża «dwa razy dwa jest cztery», jak również „kamienne ściany” i „prawa natury” [...]. Miłość, za którą stoi wszechwładny Bóg, nigdy nie zostanie zmieniona w nienawiść. Bóg bowiem obroni i uspokoi tych, którzy nie znaleźli obrony i spokoju ani wśród ludzi, ani w ludzkiej mądrości (Shestov, 1982).

Czyżbyśmy mieli tu do czynienia z pęknięciem w myśleniu Szestowa o Dostojewskim, skoro nagle w Aloszy – o którym pisał kiedyś, że to z powodu jego „żałosnego bajdurzenia”, niektórzy naiwni czytelnicy „wybaczyli Dostojewskiemu straszną filozofię Iwana Karamazowa” (Shestov, 2000, s. 125) – odnajduje on dowód na to, że Dostojewski pośród strasznych ciemności nocy odnalazł jednak „świecącą gwiazdę” pewnej wiary? Czy myśl Szestowa o Dostojewskim jest integralna, czy może – jak chciałaby Dorota Jewdokimow – dzieli się na dwa etapy: przed i po tym, gdy dostrzegł u niego „przezwyciężenie mroku” (Jewdokimow, 2009, s. 153)?

Aby odpowiedzieć na te pytania, będziemy może musieli czytać Szestowa przeciwko niemu samemu, a raczej jedną warstwę jego tekstu przeciwko drugiej. Odnotujmy najpierw rzecz następującą. Szestov szybko zauważył, że u Dostojewskiego migoce na horyzoncie ideał – porzucić podziemie, wyjść do ludzi, spotkać miłość, otworzyć się na wolność w Chrystusie, osiągnąć wiarę itd. „Dostojewski czuje, że są w życiu jakieś bogactwa, których człowiek powinien strzec” (Shestov, 2003, s. 83). Bohater *Notatek* w jednym momencie apoteozuje swoje podziemie, by zaraz potem przyznać się, że szuka i pragnie „czegoś zupełnie innego. [...] Do diabła z podziemciem!” (Dostojewski, 1992, s. 34). Jeśli tym „czymś innym” miałyby być wiara, jeśli zgodzimy się, że jej ideał został zawarty w powieści, jak zresztą w innych dziełach Dostojewskiego², to problem, przed jakim staje myśl Szestowa, wygląda następująco: jak uzgodnić pragnienie kojącego ideału z nieufnością wobec wszelkich postaci idealizmu?

Shestov często powtarzał, że dla Dostojewskiego nie ma nic bardziej nienawistnego od gnuśnego „spokoju ducha”, choć zarazem przyznawał, że nawet ten pisarz musiał czasami „odpoczywać od wiecznych dysonansów, uciekając się do harmonijnych akordów. On sam niejedną raz skrywał się w cieniu tych «praw» i «norm», którym wypowiedział wojnę na śmierć i życie, przychodził grzać się przy ogniu swojego śmiertelnego wroga”

² Na przykład zdaniem Olgi Meerson „*Notatki z podziemia* miały być w zamierzeniu i pozostały utworem «apofatycznie religijnym»” (Meerson, 1992, s. 317).

(Szeszow, 2003, s. 81). Ale gdy już pogrzał się w ciepłe normalności, Dostojewski znów wymykał się w ciemność. Szeszow uwypuklił w tym kontekście różnicę między Dostojewskim a Tołstojem. Tołstoj był świadom mroków i przepaści ludzkiego życia, ale wytrwale tę świadomość głużył, „za wszelką cenę pragnął oswoić te dzikie bestie, które znamy pod obcymi imionami sceptycyzmu i pesymizmu” (Szeszow, 2000, s. 93). Dostojewski nigdy nie potrafił, jak Tołstoj, sprawić, by nawet największe potworności życia przedstawiały ostatecznie pewien „pokrzepiający” widok. Szczęśliwe pary małżeńskie, takie jak Mikołaj Rostow i Maria czy Pierre i Natasza w *Wojnie i pokoju*, są nie do wyobrażenia w świecie Dostojewskiego: cała ta marytalna zgodność, obopólny szacunek, cnotliwość, wzniosłość duchowej komitywy... Miałby wreszcie spore problemy ze stworzeniem takiego bohatera, jak Lewin w *Annie Kareninie*, który do końca oszukuje się, że w swoim banalnym małżeńskim pożyciu jest „szczęśliwy” i „dobry”, byleby tylko zapomnieć o dręczących go wątpliwościach, byleby tylko życie wydawało się miłe, przyzwoite i „normalne”: wreszcie takie, jak u „wszystkich”. Mówiąc językiem człowieka z podziemia, rzecz można, że Lewin skrzętnie „składa broń przed ścianą”. Pisze o Lewinie Szeszow: „Lepiej ożenić się z Kitty, lepiej zająć się gospodarstwem, lepiej być obłudnym, lepiej okłamywać siebie, lepiej być takim, jak wszyscy – byle tylko nie oderwać się od ludzi, byle nie stać się «pogrzebanym za życia»” (Szeszow, 2000, s. 82). Podobnie z kwestią wiary. Po wieloletnich zmaganiach duchowych, po ciężkiej walce stoczonej z Cerkwią, Tołstoj dochodzi wreszcie do własnej formuły wiary i Boga: „Dobro, miłość bliźniego – to Bóg” (*Co to jest sztuka?*). U Dostojewskiego odwrotnie – dramat bycia człowiekiem i duchowych poszukiwań nigdy się nie kończy. Jego bohaterowie żyją w egzystencjalnym rozedrganiu, rozjątrzeniu i napięciu. Autorowi *Zbrodni i kary* trudno opowiedzieć się po stronie żadnej „pewności”.

Przyjrzyjmy się teraz bliżej tej najważniejszej dla Dostojewskiego i Szeszowa kwestii, będącej ostateczną stawką ich myśli. Wiara – pisze Szeszow – „nie przynosi ani spokoju, ani pewności, ani trwałości. Wiara nie opiera się na *consensus omnium*, wiara nie zna kresu ani granic. W przeciwieństwie do wiedzy nie dostąpi nigdy triumfu samozadowolenia” (Szeszow, 1995, s. 270). Taka wiara nie jest po prostu dana, nie można też do niej samemu dojść czy wybrać jej, jak chciałby Bierdiajew, bo oferuje się ona w doświadczeniu, które Szeszow opisuje w kategoriach stosowanych później m.in. we francuskiej filozofii transgresji: szoku, zerwania, ekstazy,

nagłego przeniesienia z jednego stanu duchowego do całkowicie odmiennego (Szestow, 2003, s. 370).

U Dostojewskiego, przynajmniej, często tak się to właśnie odbywa. Wiara przychodzi do człowieka w nagłej epifanii, w doświadczeniu irracjonalnym, transgresyjnie katapultującym jednostkę w rejony metafizycznego sensu. Niczym cud. Paradoksalnie, nie oznacza to, że nie można jej szukać. Można, a wręcz trzeba: „Wszystko można poświęcić, ażeby znaleźć Boga” – przekonuje Szestow. „A przede wszystkim nasze wieczne i niematerialne prawdy, które «filozofia pozytywna», przez wzgląd na ich rzeczywistą niematerialność i pozorną wieczność, postawiła w miejsce Boga” (Szestow, 2003, s. 370). Niektórzy bohaterowie Dostojewskiego rzeczywiście doświadczają przełomu. Dzieje się tak w przypadku Raskolnikowa rzucającego się Soni do stóp, Aloszy, który pada nagle na ziemię i zrasza ją łzami, transformacyjnego snu Dymitra o płaczącym z zimna i głodu dziecku i nagim stepie.

Ale zapytajmy – w celu rozliczenia Szestowa z jego własnej idei filozofii – czy wiara, która ma pozostać czymś wolnym i nietrwałym, po jej osiągnięciu i wysłowieniu nie staje się znowu czymś abstrakcyjnym, rozumowym i dogmatycznym? Czy nie okazuje się wtedy tak samo niezmienna, wieczna i uniwersalna, jak logika? Czy nie zaczyna zatem przyjmować zasadniczych cech, przypisywanych przez Szestowa rozumowi (por. Horowitz, 1998, s. 232)? I czy to aby nie dlatego wierzący, „nieproblematyczni” bohaterowie Dostojewskiego wydają się wielu badaczom „słabi” w tym rozumieniu, że nie za bardzo przystają do jego literackiego uniwersum, dlatego nawet u swojego twórcy budzą jakieś zniecierpliwienie i bywają prędko usuwani ze sceny, jak Szatow w *Biesach*, starzec Zosima w *Braciach Karamazow*, Makar Dołgorukij w *Młodziku*? „Nie można utożsamiać pisarza z papierową postacią Aloszy lub ojca Zosimy – to nie Dostojewski, to tylko utopia Dostojewskiego” – przekonuje Andrzej Walicki (2000, s. 204). Alex de Jonge z kolei mówi tak: „Świat Dostojewskiego jest [...] tragiczny, [...] dlatego, że jest to świat, w którym zwycięstwo staje się niemożliwe. Tak wszechwładne jest pragnienie intensywnych przeżyć, że zwycięstwo trzeba opisywać za pomocą języka klęski” (De Jonge, 1983, s. 53).

Szestow zauważa, że czytelnik nigdy nie wie, gdzie jest „prawdziwy Dostojewski”, czy tam, gdzie patrzy on na świat oczami „Anioła Śmierci”, czy tam, gdzie chwilowo znajduje pocieszające iluzje chrześcijańskiej moralności i wiedzy? Szestow był tak samo rozdwojony między dwoma sprzecznymi inklinacjami. Pisząc o Dostojewskim, tak naprawdę pisał

o sobie lub o swoim bracie bliźniaku. Jeden Szestow egzaltował rozpacz i rehabilitował egzystencję tragiczną, straconą, poszukującą, lecz nieznaną, bo tylko taka wydawała mu się godna i autentyczna. W *Apoteozie nieoczywistości* agitował za filozofią, której zadaniem „nie jest uspokajanie człowieka, lecz budzenie w nim niepokoju” i „nauczenie życia w niewiedzy” (Szestow, 1983, s. 26). Drugi Szestow oczekiwał jednak zbawienia przez wiarę. To rozdarcie nigdy nie zostało u filozofa scalone. Jak bowiem pogodzić wiarę z filozoficznym imperatywem życia w niekończącej się tragedii i niepewności? Przecież, jak zauważał Cezary Wodziński: „Myśl Szestowa [...] nie zna pewności, bo nie widzi kresu drogi, jaką przemierza” (Wodziński, 2000, s. 17).

Zarówno w myśli Szestowa, jak i Dostojewskiego między rozumem a wiarą trwa nieustanne i dramatyczne napięcie, upermanentnia się rozdarcie między rozpaczą a nadzieją, marzeniem o odnalezieniu duchowego spokoju i szczęścia a niechęcią do tych, którzy nigdy tak naprawdę ideału nie szukali, a już znaleźli. Dlatego tak ważne dla Szestowa jest utrzymanie związku między ideą oczekiwania na wiarę a tym, co stanowi warunek jej ewentualnego nastąpienia – „źródłowym doświadczeniem” człowieka, jakim jest utrata gruntu pod nogami, równowagi duchowej, światopoglądowej pewności, a wreszcie gnuśnego samozadowolenia z siebie, bez którego „ani jeden system filozoficzny nie utrzyma się nawet przez minutę” (Szestow, 2005b, s. 56). Ledwo migocząca na horyzoncie perspektywa wiary nie anuluje filozofii podziemia, rozpacz i tragedii. Odwrotnie: skoro istnieje zagrożenie, że wiara zrealizowana stanie się kolejną maską rozumu i „oczywistości”, to rozpacz i tragedia winny towarzyszyć człowiekowi od początku do końca, a koło poszukiwania i wątpienia musi okazać się błędne.

„Krajobrazem filozofii tragedii” – pisze Wodziński – pozostaje:

pustynia rozpacz, spustoszenia, negacji. Jedyne znaki orientacyjne to pokruszone „stare tablice” oraz zgliszcza i ruiny starych świątyń. [...] Otchłań, „podziemie”, tragedia, *biespoczwiennost* – to transcendentalny, by tak rzec, warunek odnalezienia sensu, ujrzenia światła, usłyszenia głosu, spotkania. Nie ma żadnej pewności, że utracony iluzoryczny sens zostanie zastąpiony sensem autentycznym, że z rozpacz narodzi się nadzieja (Wodziński, 1991, s. 74–75).

Tak właśnie rzecz widziałby „pierwszy”, wiecznie wątpiący i sceptyczny Szestow: „powiedziawszy: «Bóg istnieje» – gubi się Boga” (Szestow,

2003, s. 109). Poszukiwana przez filozofa wiara nie może – wbrew temu nawet, co mówi jego ostatnie słowo o Dostojewskim, gdzie zawarł może największy ładunek swojej własnej nadziei – stać się bezpieczną przystanią, gdzie można zawinąć po przebyciu trudnej i niebezpiecznej drogi, lecz „raczej bezkresną pustynią rozpaczy, na której niekiedy, na mgnienie oka jedynie, rozbłyskuje promień nadziei, równie nieoczekiwanie zapalając się, jak i gasnąc”, przy czym nigdy nie ma pewności, czy nie jest on czasem „złudnym migoczącym płomyczkiem lub, co gorsza – halucynacją rozstrojonej wyobraźni” (Wodziński, 2000, s. 17, 23). Wiktor Jerofiejew notuje, że Szestow (podobnie jak Kierkegaard) uważał rozpacz za przesłankę wiary i „„entuzjastycznie» [*‘старательно’*] w rozpacz wpadał, lecz wiara nie następowała... W międzyczasie M. Bierdiajew i S. Bułgakow, jak zresztą inni poszukiwacze Boga [*богосукатели*] już dawno zostali chrześcijanami o mniejszym lub większym stopniu ortodoksyjności i, trzeba powiedzieć, bez specjalnych męczarni”. Swoim kolegom, którzy ostatecznie odnaleźli swoją „spokojną przystań”, Szestow nie szczędził zresztą ironii i słów krytyki (zob. Szestow, 2005a, s. 57), bo – jak dodaje Jerofiejew – „twardo wiedział swoje: oni także nie rozwiązali zadania, lecz po prostu «dopasowali» odpowiedź” (Ерофеев, 2015).

Zakończenie. Dostojewski – otchłań poszukiwania i niespełnienia

Ten fundamentalny dla zrozumienia metafizyki Dostojewskiego problem *Notatki* stawiają na ostrzu noża. Mówią wszak o jednostce pragnącej jakiegś zmiany, ale ostatecznie niezdolnej do wyjścia z podziemia, przewyciężenia rozpaczy i rezygnacji z unieszczęśliwiającej ją wolności. Zdesperowany, rozbity, wyrzucony na margines społeczeństwa, człowiek z podziemia wie, że czegoś szuka i pragnie, ale nie potrafi sprecyzować, czego („lepsze nie podziemie, ale coś innego, coś zupełnie innego”). Ale nie może on tego wiedzieć na pewno, a tym bardziej osiągnąć, jako że żadna „stałość” nie może wzbudzić zaufania tego, kto walczy z wszelkimi przejawami oczywistości i powszechności. Mieszkaniec podziemia reprezentuje cały dramat Dostojewskiego i Szestowa jako myślicieli. Bo jeśli tym „czymś innym”, o czym mówi bohater, miałyby być wiara, to tylko pojęta jako pragnienie niedające satysfakcji, wzbudzające niepokój, ruch od lamentu do nadziei – desperackie, nieskończone nawoływanie nigdy nieuobecniającego się Boga. „Z otchłani

wołam do ciebie, Panie” i „Boże mój, Boże, czemuś mnie opuścił” – to doświadczenie odbite w rozpaczliwych krzykach psalmisty i Chrystusa – przypomnijmy – jest dla Szestowa „punktem wyjścia prawdziwej filozofii” (Martin, 1966, s. XXX). W tym samym eseju, który triumfalnie kończy przytoczeniem fragmentu z *Braci Karamazow*, opisującego Aloszę rzucającego się na ziemię i oblewającego ją łzami w nagłym wybuchu wiary, Szestow przytacza słowa Pascala: „Uznaję tylko tych, którzy poszukują, jęcząc” (*Je n'approuve que ceux qui cherchent en gémissant*) (Shestov, 1982), Alosza tylko raz wątpi, nigdy nie „jęczy”, nigdy nie desperuje, a ostatecznie z pasją przekonuje swoich młodych uczniów o pewności fundamentalnego dogmatu chrześcijańskiej wiary dotyczącego zmartwychwstania. W jakże odmiennej sytuacji odnajduje się człowiek z podziemia: dla niego nic nie jest pewne, ostateczne i oczywiste. Inni, często bezpiecznie okopani w pewności swojej wiary czy po prostu trwający w swoim nieproblematycznym „zwykłym życiu”, bardziej przejętym „codziennymi problemami” niż problemami filozoficznymi, mogą teraz stawiać go za przykład „źle ukierunkowanej wolności” (M. Bierdiajew), postrzegać jako wielkiego grzesznika, immoralistę i nihilistę, albo – jeszcze lepiej – diagnozować u niego neurozę i chorobę psychiczną (J. Lethcoe). Wierni duchowi „pierwszego” Szestowa powiedzą inaczej: „Można albo uciekać od prawdziwych problemów w wiedzę, albo przyjąć zło” (Horowitz, 1999, s. 160).

Warto na sam koniec zapytać, co pozostaje samemu Dostojewskiemu, ważącemu w jednej dłoni filozofię wolności i tragedii, o której wie, że prowadzi do alienacji, cierpienia i nieszczęścia, w drugiej zaś autentyczną potrzebę wiary i miłości do Chrystusa, co do której z kolei podejrzewa, że gdy dana jest zbyt łatwo (a raczej w ogóle dana), nieokupiona wątpliwościami, niepewnością i trwogą, staje się wyrazem „wszystkości”, „pospolitości”, złudnego ideału, „taniego szczęścia” – jak powie człowiek z podziemia? Pozostaje udręka i rozpacz, pożądanie wiary, która nigdy nie może się objawić, bo pewność i stałość, jakie ze sobą niesie, pozbawiają człowieka czegoś ważnego i cennego, z czego negatywni bohaterowie Dostojewskiego uczynili miarę „żywego życia”. Nie ma bowiem ceny, jaką można by zapłacić za ludzką wolność, która przede wszystkim, nawet za cenę skazania jednostki na cierpienie i nieszczęście, dąży do „przewyciężenia oczywistości”, również oczywistości wiary. Pozostaje otchłań i desperacka nadzieja jej przekroczenia nie w drodze myśli spekulatywnej i rozumu, lecz jakiegoś nieprzewidywalnego ekscesu – wyłączającego jakąkolwiek refleksję – który

nie obiecuje jednak żadnego sukcesu, dla którego wszelkie spełnienie musi wydać się podejrzane. Ta „otchłań – jak zgodnie z duchem Szestowa pisze Wodziński – otwarta jest równo na wszystkie strony świata. I z żadnej nie jest ograniczona”. Trzeba więc „dobijać się łaska za pomocą siekiery – kto poza Dostojewskim odważył się na taką próbę? Kto by pomyślał, że te powybijane dziury to (p)otworki, które łaska obiera sobie, by ukradkiem przyjść na świat?” (Wodziński, 2005, s. 121).

Bibliografia

- Бассель, Н.М. (1997). А.Х. Таммсааре о Достоевском. W: Г.М. Фридендер (ред.), *Достоевский. Материалы и исследования* (t. 14, s. 330–342). Санкт-Петербург: Наука.
- Bierdajew, M. (1990). Fundamentalna idea filozofii Lwa Szestowa. W: L. Szestow, *Gnoza a filozofia egzystencjalna. Eseje filozoficzne* (s. 117–120). Wybrał i tłum. C. Wodziński. Warszawa: Wydawnictwo Myśl.
- Bierdajew, M. (2013). *Światopogląd Dostojewskiego*. Tłum. i oprac. H. Paprocki. Kęty: Wydawnictwo M. Derewiecki.
- De Jonge, A. (1983). Dostojewski i wiek intensywności (fragmenty). Tłum. A. Grabowski. *Literatura na Świecie*, 3, 20–54.
- Dostojewski, F.M. (1992). *Notatki z podziemia, Gracze*. Tłum. G. Karski. London: Puls.
- Ельницкая, Л.П. (2007). Исповедь антигероя («Записки из подполья» Ф.М. Достоевского и «Распад атома» Г. Иванова). W: Г.М. Фридендер (ред.), *Достоевский. Материалы и исследования* (t. 18, s. 227–240). Ленинград: Наука.
- Ерофеев, В. (2015). *Остается одно: Произвол (Философия одиночества и литературно-эстетическое кредо Льва Шестова)*. Pobrane z: http://samlib.ru/v/victor_v_e/ostaetsya_odno.shtml (dostęp: 1.09.2015).
- Frank, J. (1986). *Dostoevsky. The Stir of Liberation, 1860–1965*. Princeton: Princeton University Press.
- Von Goubergen, M. (1996). Concerning Lev Shestov's Conception of Ethics. *Studies in East European Thought*, 48 (2/4), 223–229.
- Horowitz, B. (1998). The Demolition of Reason in Lev Shestov's Athens and Jerusalem. *Poetics Today*, 19 (2), 221–233.

- Horowitz, B. (1999). The Tension of Athens & Jerusalem in the Philosophy of Lev Shestov. *The Slavic and East European Journal*, 43 (1), 156–173.
- Jewdokimow, D. (2009). *Człowiek przemieniony. Fiodor M. Dostojewski wobec tradycji Kościoła Wschodniego*. Poznań: Wydawnictwo UAM.
- Lethcoe, J. (1966). Self-Deception in Dostoevskij's *Notes from the Underground*. *The Slavic and East European Journal*, 10 (1), 9–21.
- Лосский, Н.О. (1952). *Достоевский и его христианское миропонимание*. New York: Chekchov Publishing House.
- Martin, B. (1966). *Introduction*. W: L. Shestov, *Athens and Jerusalem* (s. IX–LVIV). Ed. and transl. by M. Martin. Ohio: Ohio University Press.
- Matlaw, R. (1958). Structure and Integration in *Notes from the Underground*. *PMLA*, 73 (1), 101–109.
- Meerson, O. (1992). Old Testament Lamentation in the Underground Man's Monologue: A Refutation of the Existentialist Reading of *Notes from the Underground*. *Slavic and East European Journal*, 36 (3), 317–322.
- Померанц, Г. (1990). *Открытость бездне. Встречи о Достоевском*. Москва: Советский Писатель.
- Paris, B.J. (2008). *Dostoevsky's Greatest Characters: A New Approach to Notes from Underground, Crime and Punishment, and The Brothers Karamazov*. New York: Palgrave-Macmillan.
- Przybylski R. (2010). *Dostojewski i „przeklęte problemy”*. Wyd. 2. Warszawa: Sic!
- Shestov, L. (1982). *On the „Regeneration of Convictions” in Dostoevsky*. W: L. Shestov, *Speculation and Revelation*. Transl. and edited by B. Martin. Ohio: Ohio University Press. Pobrane z: <http://www.angelfire.com/nb/shestov/sar/dostoevsky1.html> (dostęp: 5.11.2015).
- Szestow, L. (1983). *Apoteoza nieoczywistości*. Tłum. N. Karsov, S. Szechter. Warszawa: Wszechnica Społeczno-Polityczna.
- Szestow, L. (1995). *Sola fide. Tylko poprzez wiarę*. Tłum., wstęp i oprac. C. Wodziński. Warszawa: PWN.
- Szestow, L. (2000). *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*. Tłum. i wstępem opatrzył C. Wodziński. Warszawa: Czytelnik.
- Szestow, L. (2003). *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*. Tłum. J. Chmielewski. Warszawa: KR.

- Szestow, L. (2005a). Pochwała głupoty (Z powodu książki Mikołaja Bierdiajewa *Sub specie aeternitatis*). W: L. Szestow, *Początki i końce. Zbiór artykułów* (s. 48–61). Tłum. i oprac. J. Chmielewski. Kęty: Antyk.
- Szestow, L. (2005b). *Potestas clavium (Władza kluczy)*. Tłum. i oprac. J. Chmielewski. Kęty: Antyk.
- Walicki, A. (2000). Dostojewski a idea wolności. W: A. Walicki, *Idea wolności u myślicieli rosyjskich. Studia z lat 1955–1959* (s. 136–197). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Wodziński, C. (1991). *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*. Warszawa: IFiS PAN.
- Wodziński, C. (2000). Lew Szestow [Wstęp]. W: L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii* (s. 5–26). Tłum. i wstępem opatrzył C. Wodziński. Warszawa: Czytelnik.
- Wodziński, C. (2005). *Trans, Dostojewski, Rosja, czyli o filozofowaniu siekierą*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

“VERY FEW FEEL THAT THEIR LIFE IS NOT LIFE BUT DEATH”.
FYODOR DOSTOEVSKY AND LEV SHESTOV ON THE IDEA OF HAPPINESS
AND EXISTENTIAL SATISFACTION

Summary

In my paper I set the existential interpretation of Dostoevsky's *Notes from the Underground* proposed by Lev Shestov against the religious and psychological interpretations of this novel in order to excavate a vital problem in Dostoevsky, which is the inversion of hierarchy in pairs of oppositional categories such as normality-pathology, happiness-unhappiness, harmony-dissonance, omnitude-lack, certainty-uncertainty, joy-despair, faith-doubt. Following Shestov I argue that Dostoevsky embraces those categories that are traditionally mistrusted and negatively valorized and by so doing he rehabilitates the “underground”, accursed and unhappy existence at the expense of regular, “normal” life, easily founding spiritual certainty and every day satisfaction. Such an un-problematic life Dostoevsky's man from the underground regards as a false, smug and eventually – “dead”. In further part of my study I focus on the religious aspect of Shestov's later philosophy and try to prove that the perspective of faith gradually introduced to his reading of Dostoevsky in no way cancels Shestov's early philosophy of the underground, despair and tragedy. On the contrary: if faith

“obtained” is likely to become yet another mask of “evidence” and “certainty” and in this way might put stop to existential doubts and spiritual dissatisfaction, then neither Dostoevsky, nor Shestov himself, can easily trust it. In this situation despair and tragedy cannot but hold in Dostoevsky’s and Shestov’s thought and the circle of searching and suffering must remain vicious. I demonstrate the consistency in Shestov’s philosophical thought on Dostoevsky and its constant adequacy for understanding one of the crucial existential dilemmas in the works of the Russian writer.

SONIA KAMIŃSKA*

*DE ANIMA ARYSTOTELESIS OCZAMI FRANZA BRENTANO.
BUDOWA LUDZKIEJ DUSZY
NA PODSTAWIE *DIE PSYCHOLOGIE DES ARISTOTELES,
INSBESONDERE SEINE LEHRE VOM NOUS POIETIKOS*
ORAZ W KONTEKŚCIE POZOSTAŁYCH PRAC
ZE ZBIORU *ARISTOTELICA****

Słowa kluczowe: Brentano, Arystoteles, Aristotelica, dusza, poziomy duszy, dusza rozumna, nieśmiertelność, Bóg

Keywords: Brentano, Aristotle, Aristotelica, soul, levels of the soul, intellectual soul, immortality, God

* Sonia Kamińska – dr, zatrudniona w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego w ramach stażu podoktorskiego Fuga, NCN: „Czy rozum jest w głowie? Dwie filozofie umysłu i dwa ujęcia nieśmiertelności w filozofii Franza Brentano” (<https://szczecin.academia.edu/SoniaKami%C5%84ska>), ponadto koordynuje Honorowe Stypendium im. Leszka Kołakowskiego dla FNP (<https://www.fnp.org.pl/oferta/honorowe-stypendium-im-leszka-kolakowskiego>).

Address for correspondence: Sonia Kamińska, Uniwersytet Szczeciński, Instytut Filozofii, ul. Krakowska 71–79, 71-004 Szczecin. E-mail: kaminska.sonia@gmail.com.

** Badania sfinansowano ze środków Narodowego Centrum Nauki, przyznanych w ramach finansowania stażu po uzyskaniu stopnia naukowego doktora na podstawie decyzji numer DEC-2013/08/S/HS1/00184/2.

Poniżej przedstawię fragment rozprawy habilitacyjnej¹ Franza Brentana zatytułowanej *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*, którą w całości poświęcił psychologii Arystotelesa. Ta wydana w 1867 roku książka jest drugim dziełem z nazwanej tak *ex post* serii *Aristotelica*² i nie została jeszcze przełożona na język polski. Z pozoru niewinny tytuł: *Psychologia Arystotelesa, a w szczególności jego teoria nous poietikos* bardzo dużo mówi o zainteresowaniach Brentana i wpływach, jakim podlegał. Dla Arystotelesa psychologia należała do pism biologicznych i w *De anima* poświęcił rozumowi czynnemu zaledwie kilkanaście enigmatycznych linijek (III 5), podczas gdy Brentano eksponuje duszę rozumną, a zwłaszcza tę jej część czy władzę, która jest boska i nieśmiertelna i – jak zobaczymy – pragnie uczynić z duszy pojęcie nie tylko teleologiczne (ten aspekt jest już u Arystotelesa, np. w *Metafizyce* czy *Etyce nikomachejskiej*), lecz także teologiczne. Interpretacja Brentana jest pod wieloma względami przesiąknięta arystotelizmem chrześcijańskim, a św. Tomasz to jego zdaniem jeden z niewielu filozofów, którzy mieli głęboki wgląd w Stagirytę (zob. *Wstęp* do pracy *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, która ukaże się niebawem w moim przekładzie na język polski). W omawianej tu pracy chwali go także za przeciwstawienie się licznym mistycznym bądź mistycyzującym odczytaniom Arystotelesa (autorstwa choćby Aleksandra z Afrodyzji, Awicenny czy Awerroesa). Brentano był również pod silnym wpływem swoich scholastycznie zorientowanych nauczycieli – Friedricha

¹ W 1867 roku wydano *Habilitationschrift: Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*. Tak twierdzi Huemer (2010), natomiast R. George (we wstępie do angielskiego przekładu *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*) podaje, że Brentano złożył *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos* jako rozprawę habilitacyjną już w 1865 roku. Tymczasem L. Albertazzi w *Immanent Realism. An introduction to Brentano* pisze tylko, że w 1866 roku habilitował się na podstawie 25 tez po łacinie. Zarówno George, jak i Albertazzi podkreślają ważny dla Brentana fakt, że habilitacja była warunkiem *sine qua non* możliwości prowadzenia zajęć na uniwersytecie.

² Na serię składają się: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862), *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos* (1867), *Über den Creatianismus des Aristoteles* (1882), *Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes* (1911), *Aristoteles und seine Weltanschauung* (1911; pol. wyd.: Brentano, F. [2012]. *Arystoteles i jego światopogląd*. Tłum. S. Kamińska. Kraków: Księgarnia Akademicka), *Über Aristoteles* (1986).

A. Trendelenburga i Franza J. Clemensa – a interpretację tego pierwszego rekomenduje w swej habilitacji na równi z Tomaszową.

Tymczasem fragment, który tu omówię, jest relatywnie mało tomi-styczny, co działa na korzyść tezy Rolfa George'a, który we wstępie do swojego przekładu *Psychologii Arystotelesa* mówi, że tomizm Brentana wynika z ducha epoki, w której żył i tworzył. Brentano daje nam w tym fragmencie dwa bardzo ciekawe narzędzia do prac nad Stagirytą, z których pierwsze jest w duchu arystotelesowskie bez scholastycznego „nalotu”, a drugie da się zinterpretować na dwa sposoby, a więc w myśl arystotelizmu chrześcijańskiego oraz tzw. arystotelizmu czystego (jeśli taki istnieje, do czego wrócę pod koniec tekstu). Narzędzia te dostajemy pod postacią pojęć: *Zwischenglieder* (śród-człony [w duszy]) oraz *Gottverwandschaft* (pokrewieństwo z Bogiem), które omówię w części drugiej, a poprzedzę to przedstawieniem dwóch użytecznych metafor duszy.

Zacznę od zrelacjonowania podstaw arystotelesowskiej psychologii w ujęciu Brentana w pierwszej części drugiej książki interesującej nas tu rozprawy, żeby na jej tle lepiej wyeksponować wspomniane narzędzia. Część ta nosi tytuł *Von der Seele und den Seelenkräften in Allgemeinen* (*O duszy i jej władzach w ogólności*).

Część I

Dusza – mówi Brentano – to dla Arystotelesa różnica pomiędzy tym, co ożywione (*das Beseelte*), a tym, co nieożywione (*das Unbeseelte*), a dokładniej: podstawa substancjalnej różnicy między jednym a drugim. *Seele* to po niemiecku „dusza”. Słowo *Beseelung* oznacza „obdarowanie duszą” lub też „ożywienie”, dlatego *das Beseelte* to jednocześnie coś wyposażonego w duszę, uduchowionego, jak i po prostu żywego (analogicznie: „martwy” to pozbawiony duszy). Odpowiednikiem *Beseelung* może być polska „animacja”, w której też jest to podwójne znaczenie. Z *De anima* II 1, 413 a dowiadujemy się, że jestestwo posiadające duszę różni się *życiem* od jestestwa, które duszy nie ma. Dusza nie jest przypadłością ani nie jest przypadłościowo związana z tym, co nią obdarzone. Jest wewnętrzną zasadą funkcji życiowych tego, co żywe, i nie wolno jej oddzielać od natury tego czegoś, ponieważ wraz z nim tworzy jedną substancję. W trzeciej księdze

De anima (III 8, 432 a) Arystoteles mówi o niej nawet, że jest niczym ręka dla narzędzi, co uważam za jedną z najtrafniejszych metafor. Cytuję Brentana³:

Rozpoznaliśmy ją [duszę – S.K.] jako coś substancjalnego i jako wewnętrzną zasadę substancji obdarzonej duszą, ale substancje obdarzone duszą tak dalece, jak podlegają zmianie substancjalnej, tj. w takiej mierze, w jakiej są śmiertelne, jawią nam się teraz jako konstruowane od wewnątrz przez dwie zasady, z których jedną jest substancja w sensie materii, drugą – w sensie formy. Jedną z [tych] dwóch jest dusza, ale którą z dwóch?

Odpowiedź jest prosta, ponieważ dusza nie pozostaje w tym, co umierające. A ponieważ nadal to *ona* jest tym, co daje temu, co ożywione jego istotowe określenie, czyni zeń to, co rzeczywiście żyjące, więc najwyraźniej nie może ona być materią, ale musi być ona tym, co realizuje możliwość substancji do rzeczywistego bycia [*zum wirklichen Sein*], tym, co ożywia materię, musi być substancjalną formą, energią, entelechią istoty żywej. Zatem będzie to owo pojęcie, które przysługuje jednocześnie duszom istot śmiertelnych: „Dusza jest pierwszą entelechią ciała naturalnego, które posiada w możliwości życie”⁴ (Brentano, 1867, s. 46).

Oraz – dla porządku – Arystotelesa:

Jest bowiem substancją w znaczeniu formy, która decyduje o istocie [wyżej] określonego ciała. Tak na przykład, gdyby jakieś narzędzie, powiedzmy siekiera, było ciałem naturalnym, odpowiedź na pytanie: „czym jest siekiera” stanowiłaby jej istotę, a w następstwie tego jej duszę; gdyby się ta od niej odłączyła, nie byłoby już więcej siekiery, chyba tylko z imienia (De anima II 1, 412 b).

Dusza nie jest substancją dla siebie zamieszkującą ciało i kierującą nim niczym sternik okrętem, żeby użyć tej dobrze wszystkim znanej metafory, którą sam Brentano uważa za niewystarczającą jako desygnującą połączenie raczej akcydentalne, a nie wypływające z natury rzeczy. Stanowisko Arystotelesa nie jest tak skrajnie dualistyczne (i tym samym pesymistyczne) jak Platona, Kartezjusza czy niektórych filozofów średniowiecznych. Dostrzegając to, Brentano okazuje się różnić od tak bliskich mu scholastyków. Warto

³ Wszystkie cytaty z Brentana (1867) w moim przekładzie.

⁴ *De anima* II 1, 412 a; w tłum. P. Siwka: „Dusza jest «pierwszym aktem ciała naturalnego, które posiada w możności życie»”.

tu jednak zauważyć, że akurat dla św. Tomasza ciało, choć nieporównanie „gorsze” od duszy, nie było dla niej więzieniem. Związek z ciałem miał mimo wszystko wyjść duszy *ad melius*. Akwinata podkreślał, że sama dusza nie jest osobą, lecz jest nią kompletny człowiek złożony z duszy i ciała. Tylko ciała określonej natury posiadają duszę i to tę lub ową duszę (a nie jakąś duszę), dusza sama określa istotę swojego ciała (tu widać źródło Tomaszowej koncepcji *commensuratio animae ad hoc corpus*, którą Brentano był zafascynowany⁵). Jeśli ciało podlega zmianie niszczącej jego istotę, to nie będzie można w nim już znaleźć duszy. Dusza i ciało są jak pieczęć i wosk, cięcie i siekiera, widzenie i oko. Są wewnątrznie zjednoczone jak aktualizacja i potencja. Człowiek jest częściowo śmiertelny, częściowo nieśmiertelny. Jego nieśmiertelna część jest formą, a śmiertelna składa się z materii i formy.

Dusza jest aktualnością tego, co ożywione. Dusza istoty śmiertelnej nie jest jednak przez to tym, co ożywione ponieważ to [co ożywione – S.K.] jest przecież złożone z materii i formy, jest ona jedynie częścią składową tego, co żyje. Istnieją jednak również substancje niezniszczalne, a więc te, które jako wolne od materii są czystymi aktualnościami i także im może przysługiwać życie, bo – jak jeszcze zobaczymy – ciało nie bierze udziału w niektórych spośród tych operacji, które opisujemy jako funkcje życiowe. W takich duchowych istotach, ponieważ są one czystymi formami, dusza i to, co obdarzone duszą, są tym samym. Dusza nie jest jedynie tym, przez co to, co ożywione, żyje, lecz sama jest tym, co żyje (Brentano, 1867, s. 51, 52).

Nie można na podstawie różnicy między tym, co zniszczalne, a tym, co niezniszczalne, wnioskować o niemożliwości połączenia ich w jedną, jednolitą substancję ożywioną. Dusza jest zmieszana z materią tylko częściowo. Dlatego częściowo ją ożywia, a częściowo sama jest czymś żywym i stanowi podmiot funkcji życiowych. Zatem gdy niszczeje ciało, dusza niszczeje także, ale tylko częściowo (wegetatywna i zmysłowa). W niszczącej materii urzeczywistniają się wtedy inne formy, a rozumna część duszy, która jest wolna od materii, nie podlega destrukcji, lecz kontynuuje swoje nieskończone

⁵ *Commensuratio animae ad hoc corpus* zachodzi wtedy, gdy konkretna dusza rozumna jest współdana przy powstawaniu konkretnego człowieka i dopasowana do ciała, jak gdyby były przygotowane dla siebie na miarę. Brentano był zwolennikiem „mocnego” kreacjonizmu, czyli poglądu, na mocy którego Bóg nie tylko tworzy ludzi, ale tworzy każdego człowieka z osobna (nazywam to „kreacjonizmem dystrybutywnym”).

życie jako substancja dla siebie. Widzimy zatem, że Brentano podobnie jak nie jest zwolennikiem równoczesnej animacji (a więc pojawiania się duszy rozumnej jednocześnie z niższymi poziomami duszy, już na początku życia płodowego, jako potencji, która ma się następnie zaktualizować), tak nie jest zwolennikiem (równoczesnego) obumierania wszystkich części duszy, o czym mówi również w późniejszych pracach, *Aristoteles i jego światopogląd* oraz *Aristoteles' Lehre*. Część wegetatywna i zmysłowa, które pojawiły się w człowieku jako pierwsze za sprawą ojcowskiego nasienia (element traducjanistyczny⁶), jako pierwsze niszczeją, podczas gdy inkarnowana część rozumna w zasadzie nie doznaje szkody, lecz zmienia swój modus vivendi. Trudno powiedzieć, na czym oryginalnie polega ta zmiana, bo Arystoteles tego nie precyzuje i do tej pory wśród jego znawców trwa spór o to, czy postuluje on nieśmiertelność gatunkową, czy może jednak indywidualną, czy może jest to tylko metafora służąca do opisu wytworów psychicznych, które po nas zostają (np. w postaci spuścizny intelektualnej). W pismach szkolnych nie znajdujemy reinkarnacji (i na temat jej odrzucenia panuje zgoda wśród komentatorów), która choć jest z dzisiejszej perspektywy raczej kontrintuicyjna, z pewnością rozwiązałaby problem życia duszy po śmierci ciała (jak rozwiązała go u Platona). Arystoteles odrzuca ją w *De anima* I 3, 407 b. Nie ma też życia po śmierci w znaczeniu eschatologicznej perspektywy zaświatów czy raju (Wyspy Szczęśliwe z *Etyki nikomachejskiej* to element mityczny). Brentano stwierdza wprawdzie w swojej ostatniej⁷ książce, że Arystoteles odrzucił wiarę w palingenezę „w dosyć dojrzałym punkcie swego filozofowania” (zob. Brentano, 2012, s. 159). Ciekawe, że – jakkolwiek popiera on rezygnację z kręgu wcieleń – sam proponuje rozwiązanie, które w kontekście filozofii Arystotelesa wydaje się znacznie bardziej „egzotyczne”. Postuluje mianowicie istnienie zaświatów, „miejsca”, do którego po śmierci ciała trafiają dusze rozumne. Jest to „miejsce” dobre, na które trzeba sobie zasłużyć podczas życia w tak zwanym świecie podksiężycowym. W tej interpretacji występuje również sąd ostateczny oraz sprawiedliwa odплата „po tamtej stronie” (*das Jenseits*). Dodatkowo Brentano podejmuje

⁶ W dużym skrócie: jeśli dusza trafia do embrionu za sprawą rodziców (czyt.: na drodze płodzenia), to jest to traducjanizm. Jeśli za sprawą Boga – kreacjonizm.

⁷ Chronologicznie ostatnią pracą Brentana wydaną za życia była praca *Aristoteles' Lehre*, gdzie zresztą Brentano kilkakrotnie wspomina dzieło *Aristoteles i jego światopogląd*. Ja jednak nazywam *Weltanschauung* ostatnią książką, ponieważ *Aristoteles' Lehre* stanowi, jak wspomniałam, reedycję pracy z 1882 r.

próbę teodycei i teleologicznego usprawiedliwienia istnienia „tego świata” (*das Diesseits*), pod tym względem często porównując Arystotelesa tak do Tomasza, jak i do Leibniza, choć akurat ten pierwszy nie uważał, że nasz świat jest najlepszym z możliwych. Zostańmy jednak przy tomistycznych wpływach. Chrześcijański arystotelizm Brentana jest z wielu powodów nie do utrzymania (teizm, opatrność, zbawienie, stworzenie – to nie jest słownik antyczny, lecz czysty tomizm⁸). Jednocześnie nie należy dziwić się temu, że próbuje wykorzystać agnostycyzm Stagiryty w odniesieniu do życia po śmierci i wypełnić tę lukę, zwłaszcza jeśli się ma w pamięci deklarację z pierwszych stron *Arystotelesa i jego światopoglądu*, że czuje się potomkiem Arystotelesa, bratem Eudemosa i Teofrasta, zobowiązanym do uzupełniania prac mistrza.

Jeśli przyjrzeć się całości cyklu *Aristotelica*, nie sposób nie zauważyć, że zachowanie koherencji w arystotelesowskim *opus* było dla Brentana sprawą najwyższej wagi. Niejednokrotnie uzupełnia on (często arbitralnie) pewne opusunki i uzgadnia stanowiska z pozoru sprzeczne, przy których wielu innych specjalistów przyznaje, że albo Arystoteles się pomylił, albo miał na myśli coś innego, lecz nieprecyzyjnie się wyraził (np. E. Zeller) lub wręcz traktuje to jako przyczynek do znacznie mniej poważnego podejścia do Stagiryty (np. wspomniany przez Brentana *explicite* E. Rénan lub kilkadziesiąt lat później B. Russell). Brentano jednak z uporem godnym lepszej sprawy walczy o jednolitość, a tym samym dobre imię swego mistrza, do czego przyznaje się pod koniec części pierwszej *Aristoteles' Lehre*, raz jeszcze podkreślając swą silną więź z Trendelenburgiem.

Część II

Trójpodział duszy – zalety i wady. Powyżej została przedstawiona definicja duszy, a także – skrótowo – zasady jej powstawania i giniecia, głównie poprzez pokazanie, że dwa jej poziomy są śmiertelne, a trzeci (przynajmniej potencjalnie) nie. W tej części zobaczymy, że arystotelesowski podział duszy lub – lepiej – w obrębie duszy na wegetatywną, zmysłową i rozumną, choć elegancki i wciąż użyteczny, nie jest wolny od problemów i ma swoje ograniczenia. Brentano je dostrzega i proponuje rozwiązanie, które – jak

⁸ Tomizm Brentana opisuje m.in. w: Kamińska, 2014a; 2014b; 2012c.

sądzę – jest jednym z jego oryginalniejszych pomysłów zaaplikowanych do Stagiryty, głównie dlatego, że odchodzi tu nieco od swoich tomistyczno-scholastycznych korzeni.

Skoro nie wszystko, co żyje na ziemi, ma udział w tych samych funkcjach życiowych, to jest to dla nas wystarczającym dowodem na to, że żywe substancje, a zatem i dusze, jako zasady od wewnątrz określające istoty tychże, muszą być różnorodne [*ungleichartig*] (Brentano, 1867, s. 53).

Wskazuje⁹ za Stagirytą trzy podstawowe poziomy życia (*Stufen des Lebens*): roślinny, zwierzęcy i ludzki, którym odpowiadają poziomy indywidualnej duszy (*Haupttheile der Seele*). Człowiek jest mikrokosmosem odzwierciedlającym taksonomię natury. W każdym z tych poziomów życia można następnie wyróżnić różnaitość rodzajów istot żywych. Zatem nie tylko rośliny różnią się od zwierząt, a te od ludzi, a ludzie tak od jednych, jak i od drugich, lecz w obrębie poszczególnych poziomów występują rozmaite zróżnicowania. Niektórym zwierzętom bliżej jest do świata roślin niż ludzi, innym zaś – do ludzi niż zwierząt (podział na gatunki). Nie trzeba się długo pochylać nad tym, że różnica między żabą a szympansem jest większa niż różnica pomiędzy szympansem a człowiekiem.

Najwidoczniej zatem dusze roślin i zwierząt są innego rodzaju, ponieważ, podczas gdy zwierzęta dzielają z roślinami funkcje odżywiania, wzrostu i płodzenia, to przecież rośliny nie dzielają doznawania, które obserwuje się u zwierząt. Następnie, niektóre zwierzęta mają tylko czucie i smak, podczas gdy inne wraz z czuciem i smakiem łączą pozostałe czynności zmysłowe. Natomiast nie wszystkie z tych zwierząt poruszają się w przestrzeni i wręcz pośród owych istot żywych, u których obserwujemy siły wegetatywne oraz wszystkie dyspozycje do doznawania połączone ze zdolnością do ruchu przestrzennego, uwidacznia się jeszcze różnica, jako że większości z nich brakuje władzy myślenia [*vernunftige Denkkraft*], która zdaje się użyczona człowiekowi i która wyróżnia go spośród wszystkiego innego, co zamieszkuje ziemię¹⁰ (Brentano, 1867, s. 53, 54).

⁹ Brentano, 1867; 1911; 2012.

¹⁰ W zakończeniu tego fragmentu wyraźnie widać, że brana jest tu pod uwagę możliwość występowania pewnej świadomości u zwierząt.

Poziomy życia są ze sobą nierozzerwalnie splecione i nie są jak osobne piętra jednej budowli, lecz razem tworzą pewne continuum.

II (a), Metafory duszy. Przedstawię teraz dwa obrazowe ujęcia duszy, które będą użyteczne przy prezentacji *Zwischenglieder* i *Gottverwandtschaft*. Pierwsze jest *ontologizujące*, a drugie *funkcjonalistyczne*. Nazwę je odpowiednio „metaforą tortu” oraz „metaforą tkaniny”. Pierwsze określenie jest moje, a drugie pożyczam od Williama D. Rossa (1995, s. 198). Zazwyczaj przyjmuje się (choć nie nazywa się tego w ten sposób), że poziomy duszy są jak piętra tortu: na duszy wegetatywnej bazuje zmysłowa, a na tej ostatniej nadbudowuje się rozumna. Pierwsze piętro jest naturalnie największe, ponieważ obejmuje wszystkie istoty żywe (animalne), drugie – nieco mniejsze, bo zamieszkują je tylko te istoty, które mogą postrzegać zmysłami, a „elitarnie” piętro trzecie jest zarezerwowane wyłącznie dla człowieka. Jednak wadą takiego rozwiązania, pośród jego licznych zalet, jest to, że między poszczególnymi poziomami nie ma ciągłości. Rozwiązaniem tej trudności, a właściwie metatrudności potencjalnie generującej inne, szczegółowe problemy, jest podejście funkcjonalistyczne. Zamiast opisywać duszę jako substrat mający określone cechy, opisuje się ją z punktu widzenia władz czy funkcji bądź jako wiązkę tychże (ciekawe, że zwolennikiem tzw. *bundle theory* jest Brentano w *Psychologii z empirycznego punktu widzenia* [1874]¹¹). W takim ujęciu przyjmuje się, że duszą jest wiązką nierównocześnie manifestujących się władz czy też – jak to nieco poetycko ujął W.D. Ross – tkaniną, która mieni się na różne sposoby, jest wieloaspektowa. Metafora tkaniny jest użyteczna również przy tłumaczeniu tego, co interpretatorzy Stagiryty nazywają „animacją sukcesywną”, a ja określam jako „animację równoczesną z opóźnioną manifestacją” (a więc, że wszystkie części duszy są obecne w człowieku od początku, lecz manifestują się nierównocześnie)¹². Z kolei metafora tortu przydaje się przy wyjaśnianiu (nie)śmiertelności duszy, ponieważ można łatwo pojąć to, jak część ginie, a część pozostaje przy życiu, co znacznie trudniej wyjaśnić, używając metafory tkaniny. Można bowiem po prostu zdjąć górne piętro tortu (i włożyć je do lodówki), podczas gdy odcięcie kawałka tkaniny i tak nie oddzieliłoby poszczególnych splecionych z sobą władz/włókien.

¹¹ Mówię o tym w: Kamińska, 2014b; 2014c.

¹² Więcej o embriologii Stagiryty w ujęciu Brentana mówię w: Kamińska, 2012a.

Wielość rodzajów istot żywych w obrębie jednego poziomu życia nie przekłada się na wielość dusz w jednym organizmie.

Ponieważ każdy wyższy poziom łączy siły niższych z innymi, nowo dochodzącymi dyspozycjami, to nietrudno pomyśleć, że istota wyższa, która ma w sobie funkcje życiowe tych niższych, a poza nimi również inne, których tamtym brakuje, mogłaby mieć również jakąś podobną zasadę życiową, jakąś duszę podobną do [duszy – S.K.] tych niższych [istot] ożywionych, a poza nią jakąś inną, która znajdowałaby się tylko w niej i tak właśnie manifestowałaby swą różnicę względem tej pierwszej [duszy] (Brentano, 1867, s. 60).

To przypuszczenie jest niedopuszczalne, jako że aksjomatem filozofii Arystotelesa jest to, że jedna materia może być określana w danym czasie tylko przez jedną formę substancjalną. „*Jedna rzeczywista rzecz [ein Wirkliches] nie może być rzeczywista za sprawą wielu rzeczywistości*”¹³ (Brentano, 1867). Jeden organizm może być ożywiany przez jedną duszę. Forma nadaje substancji byt i jedność. Dodatkowo dusza jest tego typu bytem, który nadaje jedność wszystkim częściom ciała. Ciało rozpada się wskutek śmierci, bo nie ma już w nim duszy. Dusza nie jest bytem dla siebie, lecz tylko wewnętrzną zasadą bytu, do którego należy również materia. Dlatego dusza nie będzie mieć żadnej samodzielnej definicji, lecz będzie zawsze definiowana w odniesieniu do *tej* materii (zob. wyżej przywoływaną definicję duszy z *De anima*). Nie można zatem mówić o częściach duszy w dosłownym sensie. Nie można mówić wprost o częściach duszy, które przysługiwałyby jej rzeczywiście (*eigentlich*) i od początku (*zunächst*), czyli jako takiej. Ale:

Jednak zarówno te, jak i te wcześniej wyróżnione części tego, co obdarzane duszą, mogą w równym stopniu zostać przeniesione na duszę, o ile dusza jest formą całości we wszystkich jej częściach. Ona wyznacza pojęcie i wszystkie jego różnice, ona ożywia to, co żywe i wszystkie jego organy. Oko umiera wraz ze śmiercią zwierzęcia i po śmierci tegoż jest zwane okiem jedynie homonimicznie (Brentano, 1867, s. 56).

Części przysługują duszy w odniesieniu do substancji, dla której jest ona formą.

¹³ Brentano często zamiast „akt” i „potencja” używa słów „rzeczywistość” i „możliwość”.

Rozróżnienie w obrębie części jest dwojakie. Pierwsze opiera się na fizycznym podziale substancji (a nie duszy!), a drugie – na logicznym.

Pozostaje nam zatem rozważyć podział władz: w jakim stopniu jedne znajdują się w tej, a inne w owej podzielonej części substancji (podział w [obrębie] różnych części podmiotu), jak również podział władz pod tym względem, że nie wszystkie istoty żywe partycypują w tych czy innych władzach (podział na różne gatunki) (Brentano, 1867, s. 57).

II (b), Śród-człony duszy.

W tej pierwszej relacji ważne dla nas będzie oddzielenie władz nieśmiertelnej części człowieka od pozostałych¹⁴. W tej drugiej relacji widzieliśmy już, że wegetatywne władze zmysłów tych spośród wyższych możliwości doznawania da się z kolei oddzielić od ruchu przestrzennego i wkońcu również od władz rozumowych. *Kiedy Arystoteles wyróżnia części duszy, to robi to zazwyczaj w odniesieniu do na swój sposób wydzielonych części dziedziny jej władz* [wyróżnienie S.K.] (Brentano, 1867, s. 57).

Jednak wydzielone części duszy nie pokrywają się z liczbą jej władz. Tych drugich jest naturalnie więcej. Nie pokrywają się też z częściami jej definicji. Nie możemy przyjmować, że każdej pojedynczej władzy przysługuje osobna część duszy. Po pierwsze, niektóre władze są ze sobą nierozdzielnie związane. Arystoteles podaje tu nieśmiertelny przykład doznawania i pożądania zmysłowego. Po drugie, gdyby każdej władzy przysługiwała osobna część, ich lista przekroczyłaby granice zdrowego rozsądku (czyżby arystotelesowska zasada złotego środka miała zastosowanie do budowy duszy?). Musiałaby na przykład istnieć część widząca, słyszająca, wprawiająca w ruch itd.

Moim zdaniem doskonałym przykładem tego, że trzy główne poziomy nie wyczerpują spectrum wszystkich władz duszy, będzie tzw. rozum bierny, a więc niższa władza wyróżniona w najwyższej części ludzkiej duszy, czyli duszy rozumnej. *Nous pathetikos* dialektycznie sprzężony z *nous poietikos*, czyli władzą aktywną, jest receptywny i analogicznie do tego, jak zmysły przyjmują formy zmysłowe, przyjmuje formy inteligibilne. Jest jednak gdzieś „w pół drogi”, jeśli mogę się tak wyrazić, pomiędzy duszą zmysłową a tą

¹⁴ Jest to podział, który Brentano (1999) wymienia jako pierwszy, gdy mówi o fenomenach psychicznych u Arystotelesa.

całkowicie czystą i oddzieloną (gr. *choristos*; *De anima* III 5) duszą rozumną, bo choć nie ma właściwego sobie organu, to jest „zmieszany z ciałem” i odeń zależny. Jednak w III 4 Arystoteles mówi o rozumie w ogólności, zaliczając oba – *nous pathetikos* i *poietikos* – do *nous* jako takiego. To, że poświęca, i dlaczego rozumowi czynnemu osobny, dodam, że nader enigmatyczny, rozdział, jest tematem na inną rozprawę¹⁵. Wróćmy więc do trzech głównych części duszy. Cytuję:

Jednak w żadnym z miejsc, w których Arystoteles mówi o częściach duszy, nie wyliczył ich on z taką dokładnością, w niektórych najwyraźniej po to, by nie być zbyt rozwlekłym, ponieważ każdy, kto zna zasadę i widzi to wyjaśnione w przykładach, jakie Arystoteles daje, może z łatwością uzupełnić również brakujące człony szeregu; w innych [miejscach – S.K.] za to z wyraźnie zarysowującym się *zamyślem zredukowania ich do trzech głównych części* (Haupttheile), *wegetatywnej, zmysłowej i rozumnej*, z których pierwsza [przysługuje] człowiekowi wraz ze zwierzętami i roślinami, druga wspólnie ze zwierzętami, zaś trzecia – spośród wszystkich ziemskich istot – przynależna jest wyłącznie człowiekowi. W rzeczywistości jest to jasne na pierwszy rzut oka, że te części są głównymi częściami duszy, właściwymi poziomami życia [*die eigentlichen Stufen des Lebens*], podczas gdy inne w porównaniu z nimi mogą uchodzić tylko za podkategorie (Brentano, 1867, s. 58).

Mamy zatem trzy główne kategorie (*die eigentlichen Stufen des Lebens*) i zredukowane do nich podkategorie (*Zwischenglieder*). Widać tu wyraźnie zasadę ekonomii myślenia, świadczącą o tym, że Arystoteles optował za oszczędną ontologią (i właśnie dlatego na wstępie nazwałam funkcjonalistyczne *Zwischenglieder* w duchu arystotelesowskim). Gdyby trzymać się metafory tortu, to byłyby to warstwy kremu pomiędzy poszczególnymi piętami¹⁶. A gdyby to była tkanina, to byłaby ona utkana z trzech podstawowych, grubych, wyróżniających się nici i znacznie większej ilości cieńszych włókien.

¹⁵ Zajmuję się tym w: Kamińska, 2014a.

¹⁶ Jak warstwy kremu służą do tego, by spajać piętra, tak *Zwischenglieder* są podporządkowane właściwym częściom. Tu lepiej będą pasowały oddające podległość określenia *Unterabtheilungen* („pod-działy”) i *Vorstufen* („przed-poziomy”).

II (c), Pokrewieństwo z Bogiem. Dla przykładu: nie każda władza zmysłowa jest władzą duszy sensu stricto. Zasadą władz zmysłowych jest dusza, a ożywione ciało jest ich podmiotem. Istota zwierzęcia to najwyższa formacja tego, co materialne. Rozpad ciała oznacza dla zwierzęcia koniec życia. „Inaczej jest z człowiekiem, który obok swych niższych pokrewnych zwierzętom części łączy w jedności swej istoty również coś spokrewnionego z Bogiem [*Gottverwandtes*], nieśmiertelnego” (Brentano, 1867, s. 59). A więc to, co boskie, lokuje się w najwyższym poziomie. Tu Brentano podpisuje się również pod opinią wyrażoną przez Arystotelesa w *Etyce nikomachejskiej* (X, 1178 a), że człowiek *jest* w pewnym sensie swoją duszą rozumną, a jeszcze konkretniej – *nous poietikos*. To *Gottverwandtes*, które Brentano wyczytuje z *De anima* I 4, 408 b, jest – jak sądzę – hermeneutycznym kluczem do relacji Bóg–człowiek, która tak go frapowała, zwłaszcza pod koniec życia. Brentano używa przymiotnika *gottverwandt* na opisanie relacji ludzkiej duszy do Boga. Mówi, że dusza, a tym samym człowiek, jest spokrewniona z Bogiem (niemieckie *Gott* znaczy „Bóg”, a *verwandt* – „krewny”, „spokrewniony”). Można wręcz zaproponować definicję człowieka jako istoty spokrewnionej z Bogiem na mocy posiadania duszy rozumnej¹⁷. *Animal rationale*, tak dobrze znana wszystkim definicja człowieka, nie wydobywa tego akcentu. *Animal* jako *genus proximum* i *rationale* jako *differentia specifica* wyrażają doskonale to, co odróżnia nas od zwierząt, czy też wynosi ponad ich królestwo. Definicja człowieka jako *animal rationale* wyznacza gatunek „człowiek” w obrębie rodzaju „zwierzę”. Jednak kiedy pomyśli się o tym, że rozum (łac. *ratio*) był dla Stagiryty czymś boskim, to szybko się pojmie, iż definicja ta nie tylko podkreśla naszą gatunkową odmienność od zwierząt, ale też akcentuje nasze podobieństwo do Boga. *Animal rationale* to zwierzę rozumne, ale także boskie zwierzę, które samo w sobie stanowi temat na osobną rozprawę. Brentano nie wprowadza *Gottverwandtschaft* jako terminu technicznego czy osobnego zagadnienia swojego arystotelizmu. Jest to po prostu słowo, którym opisuje „boskość” ludzkiej duszy. Określenie to dla przykładu kompletnie się zaciera w przekładzie angielskim, gdzie George mówi po prostu *akin to God* („spokrewniony z Bogiem”). Epitet ten ma jednak tak przemożne implikacje, że nie sposób nie inferować z niego istnienia pewnej relacji pomiędzy tym, co ludzkie, a tym, co boskie. Ponadto nie wydaje się, aby jedyną legitymacją

¹⁷ Zob. też Kamińska, 2012a.

Brentana była estetycznie motywowana potrzebą użycia oryginalnego słowa. Boskie zwierzę doskonale wpisuje się w kontekst późniejszych jego prac z cyklu *Aristotelica*, a zwłaszcza *Arystoteles i jego światopogląd*. Zatem dla Brentana pierwszym członem tego niezwykłego związku jest Bóg pojęty jako *Gott*, czyli osoba, Bóg Ojciec, Bóg Nauczyciel. Człowiek, drugi człon relacji, jest opisywany jako spokrewniony z Bogiem czy też mający w sobie coś z nim spokrewnionego, a więc będący jego dzieckiem. Koncepcja Boga Nauczyciela jest ciekawa w świetle chrześcijańskiego paradygmatu, gdzie Boga należy naśladować, a zatem – uczyć się od niego. Na wstępie powiedziałam, że jedno z opisywanych tu zagadnień da się zinterpretować zarówno w świetle arystotelizmu jako takiego, jak i arystotelizmu chrześcijańskiego. Jest to właśnie pokrewieństwo z Bogiem i tu przedstawiam tę drugą, chrześcijańską w duchu interpretację¹⁸.

Tymczasem w polskim przekładzie fragmentu *De anima* 408 b znajdujemy jedynie określenie „bardziej boski” i jest to określenie rozumu, czyli nawet nie całości duszy. I polski przekład „ma rację”, jako że w greckim oryginale mamy słowo *theiotes*, a więc stopień wyższy od *theios*¹⁹, ale mimo to ujęcie Brentana pozostaje interesujące, a może jest tym bardziej interesujące. Brentano używa określenia *gottverwandt* w odniesieniu do całej duszy, dzięki której to człowiek jest bardziej boski, ale nie powinniśmy odczytywać tego jako zwyczajnej przypadłości, np. bardziej fioletowy. Bardziej boski to z Bogiem istotowo, wręcz „genetycznie” związany. Zdaniem Brentana człowiek rzeczywiście ma coś z *Boga* lub *od Boga*²⁰. Nie należy interpretować tego metaforycznie. Jeśli postawimy na to, że tym czymś spokrewnionym z Bogiem jest arystotelesowskie boskie nasienie²¹ (zob. *De generatione animalium* II 3 i koncepcja *theion sperma* oraz *pneuma sumphuton*), to wtedy określenie *gottverwandt* będzie się odnosiło do rozumu (czynnego), a więc do najwyższego piętra tortu, o ile nie do samej wisienki na nim (zob. Kamińska, 2012a; 2014a).

¹⁸ Pierwszą, sięgającą korzeniami Platońskiego *Timaios*a, można znaleźć we wspomnianych już: Kamińska, 2012a; 2014a.

¹⁹ W angielskich przekładach również jest „bardziej boski”: *diviner* (E. Wallace, 1882) albo *more divine* (D.W. Hamlyn, 1968; 1993; 2002).

²⁰ Zob. Platon, *Timaios* (Demiurg wyposażający ludzi w boskie nasiona).

²¹ Potwierdzeniem tej intuicji mogą być pewne fragmenty z późniejszych dzieł – *Arystoteles i jego światopogląd* oraz *Arystoteles' Lehre*.

Warto pamiętać, że w jego interpretacji pojęcie duszy uległo pewnej redefinicji, nawet jeśli nie wysłowionej *explicito*. Mianowicie dusza stała się pojęciem także, a może przede wszystkim, teologicznym, a więc elementem, który ma na celu upodobnienie człowieka do Stwórcy i wpisanie jego egzystencji w kontekst chrześcijańskiej eschatologii. Dlatego w ujęciu Brentana będziemy mówić o relacji „Bóg – człowiek”, filozofia antyczna zaś pozwala na mówienie również: „człowiek – Bóstwo/Bóg/bóg”, gdzie kolejność członów ma znaczenie i dla Brentana Bóg zawsze będzie tym pierwszym. Gdyby Brentano chciał mówić o Bóstwie – użyłby rzeczownika *Gottheit*, pozbawionego osobowych implikacji i choćby z tego powodu bardziej adekwatnego dla antycznego światopoglądu, w myśl którego najdoskonalsze było to, co bezosobowe i nieporuszone. W dziele *Arystoteles i jego światopogląd* bardzo zręcznie operuje rzeczownikami *Gottheit* i *Gott*, dzięki czemu czytelnik zawsze wie, do którego paradygmatu się odnosić: antycznego czy chrześcijańskiego²². W omawianym tu dziele oraz w *Arystoteles 'Lehre* podział ten nie jest, niestety, tak wyraźny, ponadto w pracy o pochodzeniu ludzkiego ducha Brentano używa słowa *Gott* jako nazwy własnej, a o *Gottheit* mówi, że jest to termin techniczny, jednak i w tym nie jest całkowicie konsekwentny.

Proponuję w tym miejscu zostawić ten najwyższy poziom duszy i wrócić do *Zwischenglieder*. Zależy mi na podkreśleniu tego, że oprócz podstawowych poziomów życia, którym odpowiadają właściwe „części” duszy, Brentano wyróżnia „śród-człony” czy „człony pośrednie”.

[...] owe [elementy – S.K.] wciśnięte pomiędzy człony podziału na duszę roślin, zwierząt i ludzi nie otwierają jakiegś nowej dziedziny życia [*Lebensgebiet*], lecz tylko uzupełniają tę wcześniejszą. Każdy rzeczywiście nowy poziom życia musi mieć władze, które stoją wyżej niż wszystkie, które były już dane na wcześniejszym poziomie. To jednak żadną miarą nie dotyczy owych członów [znajdujących się] pomiędzy [*Zwischenglieder*] (Brentano, 1867, s. 60).

Wprowadzenie *Zwischenglieder* świadczy o dużym wycuciu i „głębszym wglądzie” w Arystotelesa, którym Brentano tak się szczycił. Jeśli zajrzemy do *De anima*, to przekonamy się, że „trójpodział duszy” jest konceptem umownym i uogólnionym, co stanowi zarówno jego wadę, jak

²² Wspominam o tym w Kamińska, 2010; 2012b; 2012c.

i zaletę. To, że Brentano tak eksponuje rolę *Zwischenglieder*, jest ruchem o tyle odważnym, że utrudnia (o ile nie uniemożliwia) przyjęcie klasycznego kreacjonizmu. I tym samym nie jest tak, że Bóg wkłada duszę do gotowego zwierzęcia, „przerabiając” je w ten sposób na człowieka, tylko tworzy ją w rozwijającym się człowieku i *dla tego* człowieka (o tym mówi Brentano również w *Aristoteles’ Lehre* oraz *Arystotelesie i jego światopoglądzie*). Należy tu przyznać, że – mimo licznych inspiracji filozofią Akwinaty, które uwidoczniły się choćby przy *Gottverwandschaft* – jest to jednak znacznie „zmodernizowana” wersja Tomaszowej sukcesywności dusz, gdzie aby pojawiła się dusza wyższa, niższa musi ulec anihilacji, a więc dusze nie są uporządkowane „inkluzywnie”, lecz ustępują sobie miejsca. *Zwischenglieder* rozwiązują ten problem braku płynności podczas zamiany jednej duszy na drugą (który w embriologii Tomasza sprowadza się do problemu: co się dzieje *między* jedną duszą a drugą?²³), ułatwiając zrozumienie rozwoju i regresu. Przy założeniu *Zwischenglieder* możemy śmiało mówić o płynnym przechodzeniu duszy wegetatywnej w zmysłową, a tej w... no właśnie, czy możemy – na gruncie Brentana, bo Arystoteles nie widziała by w tym problemu – mówić o przechodzeniu duszy zmysłowej w rozumną na mocy aktualizowania potencji, czy powinniśmy raczej powiedzieć, że w pewnym momencie ta druga jest wcielana i czy ten sposób wcielania, który naszkicowałam powyżej, da się obronić? Ponieważ nie mamy ostatecznej odpowiedzi na to pytanie (i nie otrzymamy jej nawet po gruntownej analizie całego zbioru *Aristotelica*), wróćmy jeszcze na chwilę do omawiania zalet *Zwischenglieder*. Zamiast „tortu” otrzymujemy „tkaninę”. I tu faktycznie należy przyznać Franzowi Brentanie, że choć garściami czerpie z filozofii Tomasza bezpośrednio bądź via Trendelenburg, to rozwiązanie to należy do oryginalnych, rozwiązujących pewne trudności pomysłów. A przecież dzieło *Die Psychologie des Aristoteles* jest właśnie z tego „tomistycznego” okresu, który Brentano relacjonuje we wstępie do *Über den Creatianismus des Aristoteles* i *Aristoteles’ Lehre*, będącego reedycją tego pierwszego, co warto tu przypomnieć. Okres ten nazywam roboczo „okresem średnim”. W 1882 roku Brentano twierdził, że Arystoteles był kreacjonistą i powtórzył tę typową dla tomizmu tezę w roku 1911. Jednocześnie w obu dziełach

²³ Nie odnoszę się w tym artykule do późniejszych stanowisk tomistycznych (por. Kamińska, 2012a). Mówię jedynie o Tomaszowej *Sumie teologicznej*, bo to nią inspirował się Brentano. Zob. Tomasz z Akwinu, 1963–1965.

skarży się, że w latach sześćdziesiątych XIX wieku przypięto mu łatkę „tomisty”, a przecież on jest samodzielnym filozofem, a nie tylko wiernym kopistą wielkiego Akwinaty (vide przytoczona opinia Rolfa George’a). Przedstawiona koncepcja *Zwischenglieder* uwiarygodnia tę deklarację, choć w innych miejscach etykieta „tomisty” trzyma się dobrze (choćby w książce *Arystoteles i jego światopogląd*, stanowiącej jego filozoficzny i światopoglądowy testament). Naturalnie, nie o to tu chodzi, żeby zdyskredytować tomistyczne odczytania Stagiryty. Zgadzam się z Brentanem, że niekiedy są one znacznie bardziej użyteczne niż inne. Chodzi jednak o to, by jasne było, gdzie kończy się Arystoteles, a gdzie zaczyna scholastyczna wykładnia. W *Aristotelikach* często nie sposób tego odróżnić, podczas gdy należałoby się spodziewać, że tak wytrawny znawca będzie szukał rozwiązań w duchu antycznego światopoglądu oraz takich, które zaakceptowałby sam Arystoteles. Jednym z bardzo niewielu takich rozwiązań u Brentana jest opisywana tu przeze mnie koncepcja *Zwischenglieder*.

Tytułem zakończenia pragnę raz jeszcze podkreślić, że już sam Arystoteles opisywał wprowadzone w obręb duszy podziały jako umowne (np. w *De anima* II 2, II 3, II 4), bo realnych władz jest więcej niż taksonomicznych poziomów. Przypisywać to odkrycie Brentanowi byłoby chwaleniem go za wyważenie otwartych drzwi. Natomiast należy mu się, w mojej opinii, wielkie uznanie za ukucie tych dwóch, z trudem przetłumaczalnych na język polski, jednak wielce użytecznych terminów, jak *Gottverwandtschaft* i *Zwischenglieder*. Postuluję zatem włączenie ich do oficjalnego słownika i to w oryginalnym, niemieckim brzmieniu²⁴.

Rozważania Brentana są znacznie bardziej szczegółowe, a wprowadzone pojęcia mają liczne i różnorodne implikacje. Jednak ich omówienie przekroczyłoby ramy tego tekstu, którego celem było głównie wprowadzenie w interesującą narzędziownię Brentana.

Bibliografia

Albertazzi, L. (2006). *Immanent Realism. An introduction to Brentano*. Dordrecht: Springer.

²⁴ Powyżej pokazałam, ile traci *Gottverwandtschaft* przełożone na angielski. Jego los podzielają *Zwischenglieder*, tłumaczone na angielski niefortunnie jako *inserted elements* oraz oddane przeze mnie po polsku jako „śród-członny” (by uniknąć obcego słowa w tytule podrozdziału).

- Arystoteles (1941). *Nicomachean Ethics*. New York: Random House.
- Arystoteles (1996). *Metafizyka*. Lublin: RW KUL.
- Arystoteles (2003a). *O duszy*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Arystoteles (2003b). *O rodzeniu się zwierząt*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Arystoteles (2008). *Etyka nikomachejska*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Arystoteles (2009). *Metafizyka*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Brentano, F. (1867). *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom Nous Poietikos*. Mainz: Verlag von Franz Kirchheim.
- Brentano, F. (1911). *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*. Leipzig: Verlag von Veit & Comp.
- Brentano, F. (1977). *The Psychology of Aristotle. In Particular His Doctrine of the Active Intellect*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- Brentano, F. (1978). *On the Several Senses of Being in Aristotle*. Berkeley: University of California Press.
- Brentano, F. (1980). *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*. Hamburg: Meiner Verlag.
- Brentano, F. (1986). *Über Aristoteles*. Hamburg: Meiner Verlag.
- Brentano, F. (1999). *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Brentano, F. (2008). *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*. Frankfurt am Main: Ontos-Verlag.
- Brentano, F. (2012). *Arystoteles i jego światopogląd*. Kraków: Wydawnictwo Księgarnia Akademicka.
- Huemer, W. (2010). „Franz Brentano”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010 Edition). Ed. E.N. Zalta. Pobrane z: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/brentano>.
- George, R., Koehn, G. (2006). Brentano's Relation to Aristotle. W: D. Jacquette (ed.), *The Cambridge Companion to Brentano* (s. 20–44). Cambridge: CUP.
- Jacquette, D. (2006). Brentano's Concept of Intentionality. W: D. Jacquette (ed.), *The Cambridge Companion to Brentano* (s. 98–130). Cambridge: CUP.

- Kamińska, S. (2010), Arystoteles według Franza Brentano. Dyskusyjna interpretacja/ Komentarz do przekładu fragmentu dzieła F. Brentano *Aristoteles und seine Weltanschauung*. *Kwartalnik Filozoficzny*, XXXVIII (1), 145–153.
- Kamińska, S. (2012a). What can grow from the Divine Seed? The Divinity of Human Beings According to Aristotle. *Studia Religiologica*, 45 (3), 173–182.
- Kamińska, S. (2012b). Nieznane oblicze Franza Brentano. W: F. Brentano, *Aristoteles i jego światopogląd* (s. 5–22). Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Kamińska, S. (2012c). Arystoteles i jego światopogląd? *Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ*, 5 (2), 11–31.
- Kamińska, S. (2013). Wybrane aspekty wielorakiego znaczenia bytu i intencjonalności w ujęciu Franza Brentano i Martina Heideggera. *Argument: Biannual Philosophical Journal*, 2 (3), 253–271.
- Kamińska, S. (2014a). The Alleged Activity of Active Intellect – a Wild Goose Chase or a Puzzle to Be Solved? *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, LIV, 79–126.
- Kamińska, S. (2014b). Franz Brentano and His Competing World Views. A Philosopher's Choice Between Science and Religion. *Studia Religiologica*, 47 (4), 285–294.
- Kamińska, S. (2014c). Two Views on Intentionality, Immortality and Self in Brentano's Philosophy of Mind. *Polish Journal of Philosophy*, VIII (2), 25–42.
- Reale, G. (2001). *Historia filozofii starożytnej*. T. 2. Lublin: RW KUL.
- Ross, W.D. (1995). *Aristotle*. Londyn–Nowy Jork: Routledge.
- Swieżawski, S. (1948). Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy (Com-mensuratio animae ad hoc corpus). *Przegląd Filozoficzny*, XLIV (1–3), 131–191.
- Swieżawski, S. (2002). *Święty Tomasz na nowo odczytany*. Poznań: W drodze.
- Tomasz z Akwinu (1963–1965). *Suma teologiczna*. Londyn: Veritas.
- Tomasz z Akwinu (1981). *O bycie i istocie*. Lublin: RW KUL.
- Zeller, E. (1882). *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Lipsk: Fues's Verlag.

ARISTOTLE'S *DE ANIMA* ACCORDING TO FRANZ BRENTANO.
THE STRUCTURE OF HUMAN SOUL IN *THE PSYCHOLOGY OF ARISTOTLE*.
IN PARTICULAR HIS DOCTRINE OF THE ACTIVE INTELLECT
AND IN THE CONTEXT OF THE OTHER WORKS
FROM THE *ARISTOTELICA* COLLECTION

Summary

This paper is a part of a project devoted to Brentano's Aristotelian writings. I concentrate on his habilitation about Aristotle's psychology, and especially on how he understood Aristotle's division of mental life into three levels as well as the functions typical for these levels. I analyze two notions that Brentano introduces in his account: *Zwischenglieder*, meaning intermediary "levels" within the soul enabling smooth passages between the vegetative soul and sensory soul and between the latter and intellectual soul; and *Gottverwandtschaft*, i.e. human kinship with God, which is possible thanks to the noblest part of the soul. I also introduce two metaphors of the soul: cake-metaphor and fabric-metaphor.

ANNA KOZANECKA-DYMEK*

LOGIKA MIEJSCA I JEJ ZASTOSOWANIA W ANALIZIE NIEKTÓRYCH ROZUMOWAŃ PRAWNICZYCH

Słowa kluczowe: logika topologiczna, logika miejsca, zastosowania, analiza, język prawniczy, rozumowania prawnicze

Keywords: topological logic, place logic, applications, analysis, legal language, legal reasoning

N. Rescher i J. Garson w artykule *Topological Logic* (1968) przedstawili ogólną strukturę tzw. logiki topologicznej (*topological logic*), nazywanej także logiką pozycyjną (*positional logic*). Do logiki topologicznej tego rodzaju¹ należą systemy zawierające funktor P, za pomocą którego tworzy się wyrażenia typu: $P\alpha$ (p), odczytywane: jest tak w pozycji α , że p; p jest realizowane w pozycji α . Przy czym α może tu reprezentować określenie

* Anna Kozanecka-Dymek – adiunkt Katedry Logiki na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Zainteresowania badawcze: historia logiki, logika nieformalna, logika filozoficzna, logika temporalna, logika niefregowska, zastosowania logiki nieklasycznych w naukach przyrodniczych i w naukach prawnych.

Address for correspondence: Anna Kozanecka-Dymek, KUL, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin. E-mail: akozdym@kul.pl.

¹ Oczywiście istnieją również inne rodzaje logiki topologicznej, m.in. modalna logika miejsca (*modal logic of place*), zaproponowana przez G.H. von Wrighta, czy też tzw. dynamiczna logika topologiczna (*dynamic topological logic*), którą zajęli się m.in. D. Fernández, P. Kremer i G. Mints, S. Slavnov, S. Artemov.

jakiegokolwiek pozycji, zwłaszcza w czasie lub w przestrzeni; pozycje, w których realizowane są stany rzeczy, zdarzenia, opisywane przez zdania, mogą być zatem interpretowane na kilka sposobów. Szczególną interpretacją logiki topologicznej jest tzw. logika chronologiczna (*chronological logic*), podająca prawa rządzące poprawnym użyciem zwrotu *w czasie*: na jej gruncie występuje funktor realizacji czasowej, za którego pomocą można wyrazić, że *w takim a takim czasie jest tak a tak*, oraz tzw. logika miejsca (*place logic* lub *locative logic*), podająca prawa rządzące poprawnym użyciem zwrotu *w miejscu*, na gruncie której występuje funktor, pozwalający wyrazić, że *w takim a takim miejscu jest tak a tak*.

Przedmiotem zawartych tu rozważań jest logika topologiczna interpretowana jako logika miejsca. Kwestii pewnych zastosowań logiki chronologicznej poświęcony został artykuł *Logika chronologiczna i jej zastosowania w analizie niektórych rozumowań prawniczych* (Kozanecka-Dymek, 2014). Pokazano w nim, że tego rodzaju logika mogłaby być stosowana do logicznej analizy niektórych, zawierających odniesienia do czasu, rozumowań przeprowadzanych w języku prawniczym. Uważam, że skoro takie zastosowania mogłaby znaleźć logika chronologiczna, to nic nie stoi na przeszkodzie, by było tak również w przypadku logiki miejsca, co postaram się oczywiście uzasadnić.

Niniejszy artykuł może być uznawany za dopełnienie wspomnianego artykułu. Obydwa traktują o możliwych zastosowaniach *topological logic* Reschera i Garsona w analizie rozumowań prawniczych.

Praca podzielona jest na trzy części. W pierwszej przedstawiam krótko znaczenie szeroko pojętego elementu przestrzennego dla prawa i w prawie, rolę logiki formalnej w naukach prawnych i w prawniczym dyskursie oraz podaję warunki, jakie powinny spełniać systemy logiczne, by mogły być stosowane do analizy prawniczych rozumowań. W części drugiej charakteryzuję logikę topologiczną interpretowaną jako logika miejsca, a w trzeciej podaję przykłady formalizacji zdań języka prawniczego oraz prawniczych wnioskowań za pomocą symboli występujących na jej gruncie².

² Warto jeszcze zauważyć, że w literaturze przedmiotu nie ma prac poświęconych kwestii korzystania z tego typu logiki w logicznej analizie rozumowań prawniczych. Praca ta uzupełnia zatem pewną lukę.

I

Zacznijmy od tego, że – jak wiadomo – prawo stanowione, którego badaniem zajmuje się dogmatyka prawa, obowiązuje nie tylko w czasie, ale również w przestrzeni. Zakres obowiązywania prawa ograniczony jest bowiem zawsze do jakiegoś miejsca, terytorium: określone przepisy prawne obowiązują np. w zakładzie pracy, na terenie gminy, województwa, na terytorium danego kraju, czy też na terytorium UE. Jednocześnie każdy fakt prawny³ także zachodzi w jakimś miejscu. Przyjmowany obraz świata zakłada bowiem, że wszystko, co się dzieje, dzieje się w czasie i w przestrzeni – szczególnie ta okoliczność ma znaczenie dla przeprowadzanych tu rozważań⁴. Naturalnie szeroko pojęty element przestrzenny odgrywa również ważną rolę w prawie. Spotykamy się z nim np. w prawie planowania i zagospodarowania przestrzennego, budowlanym i gospodarki nieruchomościami⁵. Ma on także znaczenie w czasie przeprowadzania dochodzenia w danej sprawie, tj. ustalania pewnych związanych z nią faktów dotyczących m.in. miejsca zdarzenia, miejsca pobytu lub zamieszkania osób powiązanych ze sprawą itp.

W związku z tym w języku prawnym i w języku prawniczym⁶ występują wyrażenia odnoszące się do położenia lub zachodzenia w przestrzeni, tj. zwroty w rodzaju: *w miejscu*, *w pozycji* i do nich podobne, np.: *na terenie*, *na obszarze*, *w strefie*, *w punkcie*. Faktem jest, że będący przedmiotem naszego zainteresowania zwrot *w miejscu* (i do niego podobne) jest jednym z podstawowych zwrotów służących do mówienia o stanach rzeczy: pozwala bowiem wyrazić nie tylko to, że one zachodzą, ale także to, gdzie zachodzą.

Jeśli natomiast chodzi o logikę, to – jak wiemy – pełni ona ważną rolę dla innych nauk, w tym nauk prawnych, i ma duże znaczenie w pracy myślowej każdego człowieka, a już zwłaszcza przedstawicieli pewnych zawodów, np. zawodu prawnika. Znajomość logiki formalnej pomaga przede

³ Fakt prawny to ogół okoliczności określonych przepisami prawa, które wywołują skutki prawne, czyli powodują powstanie, wygaśnięcie lub zmianę stosunku prawnego. Fakty prawne dzieli się na zdarzenia prawne i zachowania prawne.

⁴ Dla przeprowadzanych tu rozważań znaczenie ma element przestrzenny rozumiany jako miejsce, w którym realizowane są stany rzeczy, zdarzenia opisywane przez zdania.

⁵ Więcej na ten temat zob. Niżnik-Dobosz, 2012.

⁶ Język prawny jest językiem, w którym formułowane są teksty prawne, jest językiem przepisów prawnych. Natomiast język prawniczy służy głównie do ich komentowania i interpretowania.

wszystkim w precyzyjniejszym wyrażaniu myśli oraz przeprowadzaniu formalnie poprawnych wnioskowań. Jej narzędzia pomagają również badać poprawność wyrażanych myśli przez innych ludzi oraz formalną poprawność przeprowadzanych przez nich wnioskowań (czy to w codziennym dyskursie, czy też na gruncie różnych nauk), narzędzia te pomagają znajdować ewentualne błędy, a także je korygować. Wykształcenie logiczne uczula zatem na błędy logiczne, nie tylko zapobiega ich popełnianiu, ale również pozwala, aby tego, kto nieprawidłowo myśli lub rozumuje, przekonać, że popełnił błąd, i poinformować go, jakiego rodzaju to był błąd.

Logika dostarcza narzędzi umożliwiających w przypadkach, w których zawodzi tak zwane intuicyjne poczucie poprawności, rozstrzygnięcie sporu dotyczącego poprawności określonej czynności myślowej (Ajdukiewicz, 1985, s. 198). Jeśli więc zawiedzie kogoś wrodzony mechanizm prawidłowego wnioskowania, może starać się dane wnioskowanie sformalizować, tzn. zapisać je za pomocą symboli odpowiedniej, adekwatnej do tego celu, logiki⁷, a następnie, opierając się na logicznych regułach określających formy poprawnego wnioskowania, sprawdzić, czy jest ono poprawne, jeśli zaś okazałoby się, że nie jest – może dowiedzieć się, jak należy je skorygować, żeby takie było.

Nic dziwnego więc, że logika formalna znajduje zastosowanie również w logicznej analizie rozumowań prawniczych. Odpowiednie systemy, np. logiki deontycznej czy logiki temporalnej, dostarczają prawnikom narzędzi do precyzyjnego wyrażania myśli oraz do logicznej rekonstrukcji i analizy formalnej poprawności niektórych prawniczych wnioskowań⁸. Dysponując takimi narzędziami, prawnicy w razie potrzeby mogą sformalizować określone wnioskowanie i zbadać jego formalną poprawność oraz, jeśli okazałoby się ono niepoprawne, przeanalizować, jak powinno przebiegać. Zakładam, że również odpowiednie systemy logiki miejsca mogłyby dostarczać

⁷ Oczywiście nie zawsze jest to łatwe, przy formalizacji złożonych rozumowań często napotyka się różnego rodzaju trudności. Nie chcąc wchodzić w tę kwestię, zaznaczam, że mam na myśli raczej proste wnioskowania.

⁸ Spór o rolę logiki w rozumowaniach prawniczych trwa już od lat, jednak faktem jest, że istnieją systemy, których przydatność do analizy prostych prawniczych wnioskowań nie budzi wątpliwości.

prawnikom takich narzędzi⁹. Jednak, żeby systemy te mogły znaleźć tego rodzaju zastosowania, powinny spełniać dwa podstawowe warunki.

Oczywiście, po pierwsze, żeby mogły być stosowane do analizy niektórych rozumowań prawniczych, ich język powinien być odpowiedni do tego celu, tzn. taki, za którego pomocą można by formalizować zdania języka prawniczego, zawierające pewne wyrażenia określające miejsca, w których realizowane są stany rzeczy, zdarzenia, opisywane przez te zdania, i co za tym idzie, ukazać formalną strukturę wnioskowań, w których występowałyby tego rodzaju zdania. Systemy te powinny również zapewniać odpowiednie narzędzia do badania formalnej poprawności tych wnioskowań i korekty ewentualnych błędów. Zostanie pokazane, że omawiane tu systemy spełniają podany warunek.

Po drugie, tego rodzaju systemy powinny być systemami logiki w pełnym tego słowa znaczeniu. W pełni rozwinięty system logiczny, oprócz rachunku i odpowiadającej mu semantyki formalnej, ma jeszcze interpretację, tj. klucz interpretacyjny, czyli przepis na odczytanie znaków rachunku w języku naturalnym lub w innym języku, którego logiką ma być ten system¹⁰, oraz semantykę opisową, dostarczającą niezależnego od rachunku uzasadnienia dla tezy, że dany rachunek jest logiką języka, z którego pochodzi klucz interpretacyjny (Tkaczyk, 2009). Systemy *topological logic* są systemami logicznymi w pełnym tego słowa znaczeniu.

II

Logika topologiczna (*topological logic*), nazywana także logiką pozycyjną (*positional logic*), została przedstawiona w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku przez N. Reschera i J. Garsona w pracy *Topological Logic* (1968). Do logiki pozycyjnej zalicza się systemy, w których języku występują wyrażenia nazwowe (stałe nazwowe, znaki schematyczne lub zmienne indywidualne) odnoszące się do jakiejś pozycji, zwłaszcza w przestrzeni lub w czasie. Oprócz tego do języka należy przynajmniej jedna specyficzna stała,

⁹ Nawet twierdząc, że prawnik może obyć się bez takich narzędzi, nie można zaprzeczyć, że takowe istnieją. Warto zatem pokazać, jak można je stosować. Natomiast to, czy prawnik będzie z nich korzystał, jest już odmienną kwestią.

¹⁰ Określenie takiego klucza jest niezbędne, jeśli rozważany rachunek ma być logiką języka naturalnego lub języka jakiejś teorii naukowej.

będąca funktorem od co najmniej jednego argumentu nazwowego. Taką stałą występującą na gruncie *topological logic* jest funktor P, za pomocą którego tworzy się wyrażenia o następującej postaci:

$P\alpha(p)$ odczytywane: jest tak w pozycji α , że p; p jest realizowane w pozycji α .

Jeśli zaś chodzi o α , to – jak już wspomniano – może ona reprezentować określenie jakiegokolwiek pozycji, w szczególności w przestrzeni lub w czasie¹¹; pozycje, w których realizowane są stany rzeczy, zdarzenia, można interpretować na kilka sposobów.

Jedną z interpretacji logiki topologicznej jest logika chronologiczna (*chronological logic*), której prawa rządzą poprawnym użyciem zwrotu *w czasie* (Rescher, 1968; Rescher, Urquhart, 1971). Na jej gruncie funktor P określany jest jako funktor realizacji czasowej (jednak zamiast P używa się tu, za Rescherem, litery R). Służy on do wyrażania tego, że *w takim a takim czasie jest tak a tak*. Za jego pomocą tworzy się wyrażenia o postaci:

$Rt(p)$ odczytywane: jest tak w czasie t , że p; p jest realizowane w czasie t .

Funktor ten ustala związek między pozycją w czasie (której nazwa reprezentowana jest przez zmienną czasową t) a stanem rzeczy opisywanym przez zdanie (reprezentowane przez zmienną zdaniową p).

Inną interpretacją logiki topologicznej jest rozważana tu logika miejsca (*place logic* lub *locative logic*), podająca prawa rządzące poprawnym użyciem zwrotu *w miejscu* (Rescher, Garson, 1968 oraz Rescher, 1968). Na jej gruncie występuje funktor P, przy którego użyciu można wyrazić, że *w takim a takim miejscu jest tak a tak*. Za jego pomocą tworzy się wyrażenia o postaci:

$Pa(p)$ odczytywane: jest tak w miejscu a , że p; p jest realizowane w miejscu a .

Funktor ten ustala związek między pozycją w przestrzeni (której nazwę reprezentuje zmienna a) a stanem rzeczy opisywanym przez zdanie (reprezentowane przez zmienną p).

¹¹ „Here α may be any element of a range of positions” (Rescher, Garson, 1968, s. 537). „The index α may represent a wide range of locutions [...] including names of dates, positions, possible worlds, and points in space-time [...]” (Garson, 1974, s. 109).

Zmienna a reprezentuje określenia różnych miejsc, pozycji w przestrzeni, w których realizowane są stany rzeczy, zdarzenia opisywane przez zdania. Może reprezentować nazwy pozycji wyznaczonych przez różne współrzędne, np. współrzędne kartezjańskie, czy też współrzędne geograficzne, nazwy miejsc takiego rodzaju, jak numer siedzenia w konkretnej sali kinowej, czy też określenia typu: *miejsce, w którym postrzelono Lincolna*. Są to tzw. pozycje określone. Zmienna a może również reprezentować określenia tzw. pozycji nieokreślonych, typu: *300 m stąd, 2 km stąd* (są to pozycje zmieniające się w przestrzeni w zależności od przyjętego punktu odniesienia, którym jest *tutaj*). Natomiast zmienna p reprezentuje tzw. zdania przestrzennie nieokreślone¹², typu: *Tutaj jest gorąco, Dany przepis obowiązuje tutaj*, lub przestrzennie określone¹³, typu: *6 jest liczbą parzystą, Bez wody nie ma życia*.

Jako $Pa(p)$ można by więc zapisać przykładowo zdanie *W Afryce jest gorąco*, gdzie p reprezentowałoby zdanie *Jest gorąco (tu)*, a zmienna a nazwę *Afryka*.

Warunki prawdziwości dla wyrażenia o postaci $Pa(p)$ są następujące:

Jeżeli zdanie p jest przestrzennie określone, to, bez względu na a , wyrażenie $Pa(p)$ jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy zdanie p jest prawdziwe.

Jeżeli zdanie p jest przestrzennie nieokreślone, to wyrażenie $Pa(p)$ jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy p jest realizowane, zachodzi w miejscu a .

Poprawnie zbudowanymi wyrażeniami są także wyrażenia typu: $Pb(Pa(p))$.

Jeżeli w miejscu zmiennych reprezentujących nazwy pozycji w przestrzeni występują pozycje określone, to wyrażenie to jest równoznaczne z wyrażeniem $Pa(p)$ ¹⁴.

Jeżeli zaś w miejscu zmiennych reprezentujących nazwy pozycji w przestrzeni występują pozycje nieokreślone, to wyrażenie $Pb(Pa(p))$ można wówczas interpretować na dwa sposoby:

¹² Wartość logiczna takich zdań jest zależna od miejsca ich wypowiedzenia.

¹³ Wartość logiczna takich zdań jest niezależna od miejsca ich wypowiedzenia.

¹⁴ Jeżeli p zachodzi w pewnej określonej pozycji a , to wtedy w każdej innej pozycji jest tak, że p zachodzi w a . $Pb(Pa(p)) \equiv Pa(p)$.

- a) jeśli wyrażenie to odczytujemy: jest tak w miejscu b od *tutaj*, tj. od miejsca wypowiedzania zdania, że jest tak w miejscu a od *tutaj*, że p , to wyrażenie to również jest równoznaczne z wyrażeniem Pa (p): w tym przypadku przyjęty punkt odniesienia, czyli *tutaj*, jest ten sam zarówno dla pozycji a , jak i dla pozycji b .
- b) jeśli natomiast wyrażenie to odczytujemy: jest tak w miejscu b od *tutaj*, że jest tak w miejscu a *odtąd*, tj. od miejsca b , że p , to wyrażenie to jest równoznaczne z wyrażeniem: $Pb \oplus a$ (p): w tym przypadku punkt odniesienia jest inny dla pozycji a , inny dla pozycji b .

Najsłabszym systemem *topological logic* (interpretowanej jako *place logic*) jest system P (Rescher, Garson, 1968).

Symbole:

- (i) p, q, r, \dots – zmienne zdaniowe reprezentujące zdania (przestrzenie określone i przestrzenie nieokreślone)
- (ii) a, b, a_1, a_2, \dots – zmienne reprezentujące nazwy pozycji w przestrzeni (określonych i nieokreślonych)
- (iii) $\sim, \wedge, \vee, \rightarrow, \equiv$ – funktory prawdziwościowe
- (iv) \forall, \exists – kwantyfikatory
- (v) funktor P
- (vi) nawiasy

Reguły składniowe:

Oprócz wyrażeń rachunku zdań poprawnie zbudowanymi wyrażeniami są także formuły typu: Pa (p), Pb (Pa (p)) oraz $\forall a Pa$ (p), $\exists a Pa$ (p) itp.

Aksjomaty:

System P przedstawiony przez Reschera i Garsona opiera się (obok aksjomatów klasycznych) na czterech aksjomatach bazowych:

- A1. $Pa (\sim p) \equiv \sim Pa$ (p)
- A2. $Pa (p \wedge q) \equiv Pa$ (p) $\wedge Pa$ (q)
- A3. $\forall a [Pb (Pa (p))] \equiv Pb [\forall a (Pa (p))]$
- A4. $\forall a Pa$ (p) $\rightarrow p$

Zamiast tego ostatniego aksjomatu można dodać mocniejszy aksjomat:

A4'. $p \equiv P\xi$ (p), otrzymując w ten sposób system P¹⁵.

Aksjomat A4 jest konsekwencją aksjomatu A4'.

¹⁵ Stała ξ reprezentuje tzw. preferowaną pozycję (*preferred position*), taką jak np. *tutaj*. Zdanie p jest prawdziwe, jeżeli stan rzeczy opisywany przez to zdanie jest realizowany w preferowanym miejscu ξ .

Reguły inferencyjne:

Oprócz standardowych reguł inferencyjnych obowiązuje specyficzna reguła (R):

Jeżeli $\vdash A$, to $\vdash Pa(A)$,

gdzie A jest poprawnie zbudowanym wyrażeniem systemu.

System P (bądź P') może być rozszerzony w dwojaki sposób:

(i) jeżeli do aksjomatów $A1-A4$ (lub $A1-A4'$) dołączy się aksjomat:

A5.1. $Pb(Pa(p)) \equiv (Pa(p))$ otrzymuje się system PI (lub PI')

(ii) jeżeli do aksjomatów $A1-A4$ (lub $A1-A4'$) dołączy się aksjomat:

A5.2. $Pb(Pa(p)) \equiv Pb \oplus a(p)$ otrzymuje się system PII (lub PII').

Założenia dotyczące dodawania \oplus zależą od zakresu parametrów. Jeśli parametry a, b, a_1, a_2, \dots przebiegają zbiory współrzędnych kartezjańskich, definicja jest następująca:

$$\langle x_1, y_1, z_1 \rangle \oplus \langle x_2, y_2, z_2 \rangle = \langle x_1 + x_2, y_1 + y_2, z_1 + z_2 \rangle$$

Jeżeli parametry przebiegają liczby rzeczywiste, mamy do czynienia z dodawaniem arytmetycznym. Aksjomat A5.2. ma wtedy postać: $Pb(Pa(p)) \equiv Pb + a(p)$.

Można wprowadzać także bardziej skomplikowane formy dodawania w zależności od zakładanej struktury przestrzeni lub charakteru użytych współrzędnych¹⁶.

III. Przykłady zastosowań logiki miejsca w analizie rozumowań prawniczych

Za pomocą symboli logiki topologicznej, interpretowanej jako logika miejsca, można formalizować zdania języka potocznego zawierające wyrażenia określające miejsce zachodzenia jakiegoś stanu rzeczy, zdarzenia. Język

¹⁶ Można np. wprowadzić formę dodawania dla zamkniętej, zakrzywionej (zaokrąglonej) przestrzeni (takiej, że przez podróżowanie wystarczająco daleko po linii prostej wraca się do punktu wyjścia). Możliwe jest również wprowadzanie bardziej złożonych form dodawania w celu odzwierciedlenia dużej liczby struktur przestrzennych, a także natury czasoprzestrzeni, gdzie P -operator ma jako parametry współrzędne: x, y, z oraz t , a $P_{x,y,z,t}(p)$ jest odczytywane: p jest realizowane w miejscu o współrzędnych x, y, z oraz w czasie t . Funkcja dodawania \oplus w tym przypadku byłaby bardzo skomplikowaną funkcją, odzwierciedlającą naturę zakrzywienia czasoprzestrzeni (Rescher, 1968).

prawniczy jest zaś odmianą języka potocznego¹⁷ (wypowiedzi w języku prawniczym znajdujemy np. w podręcznikach prawniczych, formułują je także prawnicy – praktycy oraz organy władzy stosujące prawo). Wśród zdań języka prawniczego, tak jak w języku potocznym, występują zarówno zdania przestrzennie określone, np. *Nieznajomość prawa szkodzi, Złodziejem określa się tego, kto w złym zamiarze zagarnia cudzą rzecz*, jak i zdania przestrzennie nieokreślone, np. *Zakaz palenia obowiązuje (tutaj), (W tym miejscu) znajduje się obszar chroniony*. Podobnie jak w języku potocznym występują w nim także pozycje określone i pozycje nieokreślone.

Logika miejsca podaje prawa rządzące poprawnym użyciem zwrotu *w miejscu*. Warto podkreślić, że zwrot *w miejscu* może występować w wyrażeniu w sposób jawny lub ukryty. Jawnie, wyraźnie, występuje on np. w zdaniu *Sprawca zbiegł z miejsca zdarzenia*, natomiast w sposób ukryty występuje w zdaniu *Jan K. stanął przed Sądem Okręgowym w Krakowie* (co w formie rozwiniętej brzmiałoby następująco: w miejscu określanym jako *Kraków* Jan K. stanął przed Sądem Okręgowym)¹⁸.

To właśnie za pomocą symboli logiki miejsca można formalizować poszczególne zdania języka prawniczego, w których w sposób jawny lub ukryty występuje zwrot *w miejscu* lub zwroty do niego podobne. Jaka jest wobec tego wartość omawianej logiki? Pozwala ona wyrazić nie tylko to, że opisywany przez zdanie stan rzeczy ma miejsce, ale także to, *gdzie* on zachodzi.

Przedstawię teraz kilka prostych przykładów formalizacji za pomocą symboli logiki miejsca. Moim zamiarem jest pokazanie, że możliwe jest korzystanie z języka tejże logiki przy formalizacji niektórych zdań języka prawniczego, oraz zwrócenie uwagi, że jej symbole lepiej nadają się do tego niż same tylko symbole klasycznego rachunku zdań, które nie oddają wewnętrznej struktury tychże zdań.

¹⁷ Język prawniczy ma taką samą składnię, jak język naturalny, ale może różnić się od niego w zakresie semantyki, tj. znaczeniem poszczególnych wyrażeń. Zdania języka prawniczego są zdaniami w sensie logiki.

¹⁸ Zwrot *w miejscu* może też występować pod postacią innych wyrażeń, np. *na pozycji, na terenie, na obszarze, w strefie, w punkcie*.

Zacznijmy od najprostszych przykładów:

a) Świadek Jan K. jest zameldowany w Krakowie:

$$Pa(p)^{19}$$

b) Podczas wyborów samorządowych 2014 nie odnotowano w Poznaniu poważniejszych incydentów:

$$Pa(\sim p)^{20}$$

c) W Polsce w prawie karnym została zniesiona kara śmierci i została zastąpiona karą dożywotniego pozbawienia wolności:

$$Pa(p \wedge q)^{21}$$

d) Jeżeli na jakimś terenie prowadzone są prace budowlane i w tym czasie odkryte zostaje tu stanowisko archeologiczne, to na tym terenie wszelkie prace budowlane mogące doprowadzić do zniszczenia znaleziska wstrzymuje się na czas prowadzenia badań:

$$Pa(p) \wedge Pa(q) \rightarrow Pa(r)^{22}$$

Korzystając jedynie z symboli rachunku zdań, pierwsze zdanie (a) zapisalibyśmy: p, drugie (b): $\sim p$, trzecie (c): $p \wedge q$, a czwarte (d): $p \wedge q \rightarrow r$. Taki ich zapis, mimo że jest poprawny, nie oddawałby jednak w pełni struktury tych zdań.

Za pomocą symboli *place logic* można także formalizować (a za pomocą odpowiednich reguł sprawdzać poprawność) wnioski zawierające zdania tego typu, co przytoczone powyżej, tzn. zdania, w których zawarta jest informacja, *gdzie* zachodzą opisywane przez nie stany rzeczy. Jako przykład posłużyć może ostatnie zdanie (d):

a) Jeżeli na jakimś terenie prowadzone są prace budowlane i podczas nich odkryte zostaje stanowisko archeologiczne, to na tym terenie

¹⁹ Zmienna p reprezentuje zdanie *Świadek Jan K. jest zameldowany (tutaj)*, natomiast zmienna a miejsce określane jako *Kraków*.

²⁰ Zmienna p reprezentuje zdanie *Podczas wyborów samorządowych 2014 odnotowano (tutaj) poważniejsze incydenty*, natomiast zmienna a miejsce określane jako *Poznań*.

²¹ Zmienna p reprezentuje zdanie *W prawie karnym została zniesiona kara śmierci*, q zdanie *[Kara śmierci] została zastąpiona karą dożywotniego pozbawienia wolności*, natomiast a miejsce określane jako *Polska*.

²² Zmienna p reprezentuje zdanie *Prowadzone są (tutaj) prace budowlane*, q zdanie *W tym czasie zostaje odkryte (tutaj) stanowisko archeologiczne*, natomiast r zdanie *Wszelkie prace budowlane mogące doprowadzić do zniszczenia znaleziska wstrzymuje się (tu) na czas prowadzenia badań*. Zmienna a reprezentuje nazwę określonego terenu, gdzie zachodziłyby opisywane stany rzeczy.

wszelkie prace budowlane mogące doprowadzić do zniszczenia znaleziska wstrzymuje się na czas prowadzenia badań.

Jeżeli zatem wiemy, że na danym terenie prowadzone są prace budowlane, i dowiadujemy się, że odkryte zostało tutaj stanowisko archeologiczne, to wnioskujemy, że

na tym terenie wstrzymane są na czas prowadzenia badań wszelkie prace budowlane mogące doprowadzić do zniszczenia znaleziska.

$$Pa (p \wedge q) \rightarrow Pa (r)$$

$$Pa (p)$$

$$Pa (q)$$

$$Pa (r)$$

W dowodzie korzystamy m.in. z aksjomatu A2.

$$Pa (p \wedge q) \equiv Pa (p) \wedge Pa (q).$$

Zwróćmy uwagę na rolę, jaką spełnia tutaj zmienna *a*: jej użycie wskazuje, że chodzi o *to samo miejsce* (prowadzenia prac i odkrycia stanowiska archeologicznego). Niepoprawne byłoby zaś wnioskowanie oparte na schemacie:

$$Pa (p \wedge q) \rightarrow Pa (r)$$

$$Pa (p)$$

$$Pb (q)$$

$$Pa (r)$$

Zmienna *b* wskazywałaby na to, że miejsce, w którym odkryto stanowisko archeologiczne, jest inne niż miejsce, w którym prowadzone są prace budowlane (*a*). Z tych przesłanek nie może więc wynikać wniosek o wstrzymaniu prac w miejscu *a*.

- b) Kolejny przykład to wnioskowanie dotyczące tzw. alibi. Jak wiadomo, istotne znaczenie ma w nim (poza elementem czasowym) element wskazujący na *miejsce* realizacji określonych stanów rzeczy. Element ten dobrze jest oddać w zapisie formalnym.

Jeżeli ktoś przebywa w miejscu *a*, to nie przebywa w miejscu *b*²³.

²³ Co jest oczywiste, chyba że ktoś ma zdolność bilokacji.

Jeżeli do przestępstwa dochodzi w miejscu b , a kogoś nie ma w tym miejscu, to ta osoba nie popełnia w b przestępstwa.

Do przestępstwa doszło w miejscu b , zaś osoba (podejrzana) przebywała w miejscu a .

Osoba ta nie popełniła w b przestępstwa.

$Pa(p) \rightarrow Pb(\sim p)$

$Pb(q) \wedge Pb(\sim p) \rightarrow Pb(\sim r)$

$Pb(q) \wedge Pa(p)$

$Pb(\sim r)$ ²⁴

Zakładamy tu oczywiście, że mowa jest o zdarzeniach zachodzących w tym samym czasie²⁵.

Dowodząc poprawności tego schematu, korzystamy m.in. z aksjomatu A1. $Pa(\sim p) \equiv \sim Pa(p)$.

- c) Wszędzie (czyli w każdym miejscu) jest tak, że jeżeli obowiązuje zakaz palenia wyrobów tytoniowych, to nie wolno palić papierosów. Jeśli zatem wiemy, że na danym terenie obowiązuje zakaz palenia wyrobów tytoniowych,

wnioskujemy, że na tym terenie nie wolno palić papierosów.

$\forall a Pa(p \rightarrow \sim q)$ ²⁶

$Pa(p)$

$Pa(\sim q)$

Wykazując formalną poprawność tego wnioskowania, możemy skorzystać m.in. z aksjomatu A4. $\forall a Pa(p) \rightarrow p$ oraz specyficznej reguły: jeżeli $\vdash A$, to $\vdash Pa(A)$.

²⁴ Zmienna p reprezentuje zdanie *Osoba przebywa (tu)*, zmienna q zdanie *Dochodzi (tu) do przestępstwa*, a zmienna r zdanie *Osoba popełnia (tu) przestępstwo*.

²⁵ Wnioskowania zawierające informację, *kiedy* zachodzą stany rzeczy opisywane przez występujące w nich zdania, formalizujemy np. za pomocą symboli logiki chronologicznej (Kozanecka-Dymek, 2014). Jeżeli uznamy, że logika ta może być przydatna do analizy określonego rodzaju wnioskowań prawniczych, to nic nie stoi na przeszkodzie, by uznać, że taką samą wartość ma również logika miejsca.

²⁶ Zmienna p reprezentuje zdanie *Obowiązuje (tutaj) zakaz palenia wyrobów tytoniowych*, zaś q *Wolno (tutaj) palić papierosy*.

Raz jeszcze zwracam uwagę, że przy formalizacji tego rodzaju wnioskowań dość istotne wydaje się użycie zmiennych reprezentujących nazwy pozycji w przestrzeni, gdyż wskazują one, które z opisywanych przez występujące w nich zdania stany rzeczy, zdarzenia zachodzą dokładnie w *tym samym miejscu*, a które zachodzą w *innych miejscach*. Formalizacja takich wnioskowań za pomocą samych symboli rachunku zdań nie pozwoliłaby oddać tego tak precyzyjnie, jak ta z użyciem symboli logiki miejsca. Uważam, że jeżeli tylko istnieją lepsze narzędzia, to dobrze jest je znać i z nich korzystać. Ponadto, jak się zaraz okaże, istnieją także wnioskowania tego typu (tj. zawierające informację o miejscu zachodzenia stanów rzeczy), do których analizy narzędzia rachunku zdań są niewystarczające.

- d) Wiemy, że punkty sprzedaży alkoholu muszą znajdować się w odpowiedniej odległości od tzw. obiektów chronionych (szkół, ośrodków wychowawczych, kościołów itp.)²⁷.

Przyjmijmy, że odległość ta wynosi 50 metrów.

Przykładowe wnioskowanie na tej podstawie mogłoby przebiegać w następujący sposób (punktem odniesienia, tj. naszym *tutaj*, jest szkoła: od tego miejsca liczone jest *stąd* w obu przesłankach i we wniosku):

40 metrów stąd znajduje się kościół.

30 metrów stąd znajduje się punkt sprzedaży alkoholu.

Punkt sprzedaży alkoholu znajduje się 30 metrów stąd²⁸.

Schemat tego wnioskowania przedstawiałby się następująco:

Pa (p)

Pb (q)²⁹

Pb (q)³⁰

²⁷ Minimalna odległość, a czasami nawet sposób obliczania tej odległości, pomiędzy punktem sprzedaży alkoholu a obiektem chronionym regulowana jest w uchwałach rad gmin.

²⁸ Co oznacza, że ustalona odległość nie jest zachowana (nie wiadomo też, jaka jest odległość między punktem sprzedaży alkoholu a kościołem).

²⁹ W tym przypadku Pb (q) byłoby równoważne Pa (Pb (q)): aksjomat A5.1.

³⁰ Zmienna p reprezentuje zdanie *Kościół znajduje się (tutaj)*, a q zdanie *Punkt sprzedaży alkoholu znajduje się (tutaj)*. Zmienna a reprezentuje określenie *40 metrów stąd*, a zmienna b określenie *30 metrów stąd*.

Na podstawie tych samych przesłanek można jednak wyprowadzić zupełnie inny wniosek – a zależy to od przyjętego punktu odniesienia.

40 metrów stąd znajduje się kościół.

30 metrów stąd znajduje się punkt sprzedaży alkoholu.

Punkt sprzedaży alkoholu znajduje się 70 metrów stąd³¹.

W tym przykładzie w pierwszej przesłance (i we wniosku) *stąd* liczone jest (tak, jak we wcześniejszym przykładzie) od *tutaj*, (czyli od miejsca, gdzie znajduje się szkoła), natomiast w drugiej przesłance – od *a* (czyli od miejsca, gdzie znajduje się kościół).

Schemat tego wnioskowania przedstawiałby się w tym wypadku następująco:

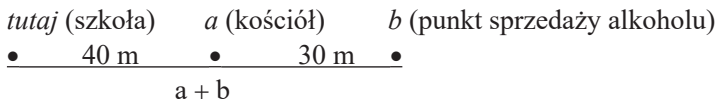
$Pa(p)$

$Pa(Pb(q))$

$P a + b (q)$

Dowodząc poprawności tego wnioskowania, korzystamy z aksjomatu A5.2.

Oczywiście w podanym przykładzie wszystkie trzy miejsca znajdują się w linii prostej³², tak jak to zostało przedstawione na poniższym rysunku:



Gdyby miejsca te znajdowały się w innych kierunkach, dodawanie parametrów *a* i *b* byłoby oczywiście dużo bardziej skomplikowane.

³¹ Co oznacza, że ustalona odległość od szkoły jest zachowana (natomiast od kościoła – nie).

³² Na marginesie dodam, że w przypadku braku wyraźnego określenia przez radę gminy sposobu, według którego należy mierzyć ustaloną odległość pomiędzy obiektami chronionymi a punktami sprzedaży alkoholu, pomiaru tej odległości należy dokonywać w linii prostej.

Kończąc, warto zauważyć, że gdybyśmy to ostatnie wnioskowanie sformalizowali za pomocą samych tylko symboli rachunku zdań, otrzymalibyśmy następujący schemat:

$$\frac{p}{q}$$

r

Od razu widać, że nie jest to schemat poprawny. W związku z tym stwierdzić można, że w przypadku tego rodzaju wnioskowań narzędzia rachunku zdań zawodzą. Z pomocą przychodzi natomiast logika miejsca, której symbole pozwalają na adekwatną formalizację takich wnioskowań, a reguły na badanie lub wykazywanie ich formalnej poprawności.

Za pomocą narzędzi dostarczanych przez logikę miejsca można analizować wiele innych podobnych wnioskowań, tzn. takich, w których występowałyby zdania zawierające, w sposób jawny lub ukryty, zwrot *w miejscu*, a zatem zawierające informację o tym, gdzie realizowane są określone stany rzeczy. Jeszcze raz podkreślam, że chociaż większość z nich da się sformalizować za pomocą samych tylko symboli rachunku zdań, to taka formalizacja będzie niewystarczająca, gdyż nie odzwierciedli w pełni struktury tych wnioskowań. W języku rachunku zdań nie da się wyrazić tego, gdzie realizowany jest pewien stan rzeczy. Strukturę tego rodzaju wnioskowań można oddać lepiej, właśnie używając symboli logiki miejsca.

To żadna nowość, że klasyczny rachunek zdań nie jest adekwatnym narzędziem do logicznej analizy wielu wnioskowań i że inne logiki często okazują się lepszymi narzędziami. Logika miejsca jest jedną z takich logik i myślę, że warto było zwrócić na to uwagę. Drobnym wkładem w kwestię stosowalności logik nieklasycznych jest pokazanie, że *place logic* można stosować np. do logicznej analizy niektórych wnioskowań prawniczych.

Oczywiście jest to dość prosta logika i za jej pomocą formalizować można proste wnioskowania. Uważam to jednak za jej zaletę. Prawda jest bowiem taka, że wykształcenie logiczne prawników jest zwykle na poziomie podstawowym i z pewnością łatwiej byłoby im skorzystać (o ile w ogóle zechcieliby to uczynić) raczej z prostszych narzędzi niż z tych bardziej skomplikowanych, które właśnie z tego powodu, że są skomplikowane, mogłyby zniechęcać. Moim celem było pokazanie, że możliwe jest stosowanie

logiki miejsca do analizy określonego typu rozumowań prawniczych i danie w ten sposób prawnikom do ręki kolejnego prostego narzędzia pozwalającego kontrolować im formalną poprawność przeprowadzanych przez nich wnioskowań.

*

Artykuł porusza tematykę analizy wnioskowań prawniczych za pomocą narzędzi dostarczanych przez logikę topologiczną, interpretowaną jako logika miejsca. Wraz z artykułem *Logika chronologiczna i jej zastosowania w analizie niektórych rozumowań prawniczych* (Kozanecka-Dymek, 2014) traktuje o możliwych zastosowaniach *topological logic* Reschera i Garsona w analizie prawniczych wnioskowań.

Bibliografia

- Ajdkiewicz, K. (1985). O potrzebie usługowego kursu logiki w programach studiów uniwersyteckich. W: K. Ajdkiewicz, *Język i poznanie* (t. 2, s. 192–205). Warszawa: PWN.
- Garson, J. (1974). The substitution interpretation in topological logic. *Journal of Philosophical Logic*, 3 (1–2), 109–132.
- Kozanecka-Dymek, A. (2014). Logika chronologiczna i jej zastosowania w analizie niektórych rozumowań prawniczych. *Analiza i Egzystencja*, 26, 21–42.
- Niżnik-Dobosz, I. (red.). (2012). *Przestrzeń i nieruchomości jako przedmiot prawa administracyjnego. Publiczne prawo rzeczowe*. Warszawa: Lexis-Nexis.
- Rescher, N. (1968). *Topics in Philosophical Logic*. Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company.
- Rescher, N., Garson, J. (1968). Topological Logic. *The Journal of Symbolic Logic*, 33 (4), 537–548.
- Rescher, N., Urquhart, A. (1971). *Temporal Logic*. New York: Springer.
- Tkaczyk, M. (2009). *Logika czasu empirycznego*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

PLACE LOGIC AND ITS POSSIBLE APPLICATIONS
IN A LOGICAL ANALYSIS OF LEGAL REASONING

Summary

The subject of the consideration contained in the article is topological logic interpreted as place logic and its possible applications in a logical analysis of legal reasoning. The first part of the article is about significance of widely understood spatial element in a law and about a role of formal logic in legal sciences (especially in dogmatic of law) and in legal discourse. There are also given conditions imposed on logical systems which can be applied to analyse legal reasoning. In the second part there is characterization of topological logic interpreted as place logic. In the third part there are examples of formalization of sentences of legal language and of legal inferences using symbols occurring in place logic. In the article there is shown that such kind of logic can be applied to logical analysis some reasoning conducted in legal language, specifically such reasoning in which there appear sentences including, in an explicit or a hidden way, phrase “in place”, that is, information about that, where certain events are realized.

JACEK JAROCKI*

BERTRANDA RUSSELLA KONCEPCJA MONIZMU NEUTRALNEGO**

What is mind? No matter.

What is matter? Never mind.

George Berkeley¹

Słowa kluczowe: monizm neutralnym, metafizyka, problem umysł/ciało, Bertrand Russell, świadomość

Keywords: neutral monism, metaphysics, mind-body problem, Bertrand Russell, consciousness

* Jacek Jarocki – doktorant w Katedrze Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej Katolickiego Uniwersytetu Jana Pawła II, stypendysta Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Zainteresowania badawcze: analityczna filozofia umysłu, zwłaszcza metafizyka świadomości, metodologia filozofii, semantyka modalna.

Address for correspondence: Jacek Jarocki, KUL, Al. Raławickie 14, 20–950 Lublin.
E-mail: jacekjarocki@kul.pl.

** Dziękuję dr. Piotrowi Szalkowi za uwagi zgłoszone do wcześniejszej wersji tego tekstu.

¹ Co do pochodzenia tego powiedzenia nie ma jasności. Wiadomo, że babka Russella zwykła dokuczać mu nim za każdym razem, gdy zaczynał mówić o metafizyce (Popper, 1997, s. 261). Uwagę tę, jak również odnośnik bibliograficzny, zawdzięczam mgr. Piotrowi Biłgorajskiemu.

Choć Bertrand Russell znany jest przede wszystkim jako logik i filozof języka, jest on również jednym z nielicznych obrońców poglądu zwanego monizmem neutralnym. Ta stosunkowo słabo opracowana część jego filozofii wywołuje spory na temat tego, jak długo Russell pozostawał monistą neutralnym, a nawet czy w ogóle nim był². Jego koncepcja okazała się jednak na tyle wpływowa, że we współczesnych debatach filozoficznych coraz częściej powraca się do niektórych jej wątków (Alter, Nagasawa, 2012). Powoduje to konieczność podniesienia kwestii, czym tak naprawdę był monizm neutralny Russella.

Tekst, w którym staram się odpowiedzieć na tak postawione pytanie, zaczynam od nakreślenia historycznych odmian monizmu neutralnego (1), do których Russell początkowo odnosił się krytycznie (2). Jego podejście uległo zmianie wraz z wydaniem *The Analysis of Mind*, inaugurującej okres, który nazywam pierwszym monizmem neutralnym (3). Następnie prezentuję koncepcję drugiego monizmu neutralnego, zawartą w pracach *The Analysis of Matter* i w *Zarysie filozofii*, której głównym punktem jest wypracowanie koncepcji własności zewnętrznych i wewnętrznych (4). Tak skonstruowana metafizyka znacznie różni się od klasycznych poglądów na temat relacji umysłu do ciała (5).

Zaproponowany podział na pierwszy i drugi monizm neutralny ma swoje (głównie terminologiczne) uzasadnienie, lecz nie należy traktować go zbyt dosłownie. Koncepcja Russella, choć składa się z dwóch etapów – eliminacji własności psychicznych, a następnie własności materialnych – ma charakter komplementarny³. Jeżeli więcej miejsca poświęcam drugiemu monizmowi neutralnemu, to wyłącznie dlatego, że wywiera on większy wpływ na dyskusje toczone dziś w analitycznej filozofii umysłu.

² O porzuceniu przez Russella monizmu neutralnego po roku 1927 pisze Snowdon (2005) oraz Żegleń (2007, s. 53). Koncepcję Russella jako materializm stanu centralnego interpretują O'Connor (1979) oraz Lockwood (1981). O „russellowskim fizykalizmie” pisze również Montero (2010).

³ Przeciwnego zdania jest H. Feigl (1975), który pomiędzy *The Analysis of Mind* i *The Analysis of Matter* widzi „radikalną zmianę” (s. 11). Podobnie uważa W.T. Stace (1946, s. 355 i n.). W odpowiedzi na interpretację tego ostatniego Russell (1946) pisze: „choć w tej książce [*The Analysis of Matter*] można zauważyć pewną zmianę poglądów, znajduje się tam głównie pełniejsze i ostrożniejsze wyłożenie teorii, znanych w niezbyt zmienionej formie z *The Analysis of Mind*” (s. 706–707). Zob. również Russell, 1998, s. 207.

Źródła monizmu neutralnego

Choć nie ma pewności, kto był pierwszym monistą neutralnym – w tym kontekście przywołuje się zarówno Barucha Spinozę, jak i Davida Hume’a (Backhaus, 1991; Gut, 2011, s. 166–178) – pierwszym filozofem, który zadeklarował się jako monista neutralny, był Ernst Mach (1886/2009). Naczelnym celem przyjętego przez Macha stanowiska, wyrosłego na gruncie empiriokrytycyzmu, było zniesienie wszelkich ostrych podziałów, charakteryzujących metafizykę (m.in. na substancje i przypadłości, materię i ducha, podmiot i przedmiot). Taka pozbawiona antagonizmów, oszczędna filozofia przedstawia świat jako jednorodny, sprowadzając podstawową, kartezjańską opozycję (fizyczne/mentalne) do roli poznawczego złudzenia. Przedmioty klasyfikowane jako duchowe lub materialne są, zdaniem Macha, jednym i tym samym; różnica między nimi polega wyłącznie na tym, że występują one w dwóch różnych porządkach (kontekstach). W przypadku koloru możemy zatem orzec, że

barwa jest *obiektem fizycznym*, skoro tylko zwrócimy uwagę np. na jej zależność od oświetlającego ją źródła światła (inne barwy, ciepło, przestrzenie itp.). Jeśli zauważymy jednak jej *zależność od siatkówki oka* [...], wówczas jest ona obiektem *psychicznym*, *wrażeniem* [podkr. – E.M.]. To nie przedmiot, lecz kierunek badań jest różny w obu dziedzinach (Mach, 1886/2009, s. 16–17).

Podstawową jednostką „metafizyczną”, zdolną do występowania w obu aspektach, jest *element*. Elementy nie mają charakteru ani fizycznego, ani umysłowego – są zatem neutralne.

Koncepcję tę zaadaptował następnie William James w swojej późnej filozofii radykalnego empiryzmu. Podobnie jak Mach, James zanegował istnienie substancjalnej świadomości, za nonsensowny uznał również kartezjański podział na to, co fizyczne, i na to, co umysłowe. Tym, co istnieje, jest *czyste doświadczenie*, które znaleźć się może albo w porządku zewnętrznym, albo w porządku wewnętrznym (strumieniu świadomości). W zależności od tego daną rzecz ujmujemy jako fizyczną lub jako psychiczną, choć źródłowo jest ona neutralna, tzn. ani taka, ani taka⁴. Naczelną

⁴ „Pewna dana, niepodzielna porcja doświadczenia, ujęta w jednej sieci powiązań odgrywa rolę tego, kto wie, stanu umysłu, «świadomości», podczas gdy w innej sieci

cechą monizmu neutralnego jest zatem maksymalne uproszczenie metafizyki poprzez negację tradycyjnych, dychotomicznych podziałów. Tego rodzaju redukcyjne podejście odpowiadało na kartezjański problem umysł/ciało poprzez zniesienie jego zasadności. Rozwiązanie to zostało z czasem – za pośrednictwem Jamesa – zaadaptowane również przez Russella.

Polemiki Russella z monizmem neutralnym

Wraz z ukończeniem *Principia Mathematica* w roku 1913 Russell coraz częściej zajmował się epistemologią i metafizyką. Początkowo nie był przychylny monizmowi neutralnemu, głównie ze względu na przywiązanie do podmiotowo-przedmiotowej epistemologii Brentany oraz charakterystyczny dla monizmu neutralnego realizm bezpośredni, który wymagałby rezygnacji z rozwijanej wówczas przez Russella teorii danych zmysłowych⁵. Recenzując w roku 1912 *Eseje o radykalnym empiryzmie*, pisze on: „na gruncie najczystszej empiryzmu, na podstawie znajomości doświadczenia, powinienem utrzymywać, że oczywiście jest, iż percepcja jest w swej wewnętrznej naturze relacją, wymagającą aktu i przedmiotu. Z tego względu nie mogę zaakceptować poglądów Jamesa, mimo że atrakcyjnie upraszczają one świat” (Russell, 1912, s. 574).

W roku 1913 w niewydanej książce *Theory of Knowledge* Russell poświęca monizmowi neutralnemu drugi rozdział, opublikowany później jako druga część *On the Nature of Acquaintance* (Russell, 1914). Tam też definiuje monizm neutralny jako

teorię, zgodnie z którą rzeczy powszechnie traktowane jako umysłowe oraz rzeczy powszechnie traktowane jako fizyczne nie różnią się ze względu na jakiegokolwiek wewnętrzne własności, które jedno z nich

powiązań ta sama niepodzielna cząstka doświadczenia pełni rolę tego, co poznawane, przedmiotowej «treści»” (James, 1904/2012, s. 32).

⁵ Russell (1956/1975) pisze: „w roku 1918 mój pogląd na zdarzenia mentalne uległ istotnej zmianie. Początkowo akceptowałem pogląd Brentany, zgodnie z którym we wrażeniu istnieją trzy elementy: akt, treść i przedmiot” (s. 100). Russell (1912, s. 573) odrzuca jednak treściowość poznania, odróżniając tym samym swą koncepcję od poglądów Meinonga. Tully (2003, s. 346) sugeruje, że Russella do przyjęcia monizmu neutralnego zniechęcała również konieczność eliminacji podmiotu, przez co niemożliwe stawało się wyjaśnienie terminów okazjonalnych.

posiadają, a drugie nie, lecz wyłącznie ze względu na uporządkowanie [*arrangement*] i kontekst (Russell, 1992, s. 15).

Definicję tę obrazuje przykład starodawnej książki adresowej, w której można było znaleźć nazwisko adresata alfabetycznie lub geograficznie, przeszukując spis ulic; ta sama osoba była zatem wyszukiwana na dwa różne sposoby (czy znajdowana za pomocą dwóch różnych porządków [Russell, 1956/1975, s. 103]).

Mimo sympatii do koncepcji Brentany Russell odrzucił istnienie obiektywnych przedmiotów fizycznych w roku 1914. W książce *Our Knowledge of the External World* pisze:

kiedy mówię „przedmiot zmysłowy” nie mam na myśli przedmiotu takiego jak stół, który jest widzialny i dotykalny, może być postrzegany w jednej chwili przez wielu obserwatorów oraz jest względnie stały. Mam na myśli wyłącznie barwną plamę, natychmiast widoczną, kiedy patrzę na stół lub daną twardość odczuwaną przy nacisku, względnie konkretny dźwięk słyszany przy uderzeniu [w blat – J.J.]⁶ (Russell, 1914/2009, s. 60–61).

Dalej Russell argumentuje, że nie ma żadnych powodów, by przypuszczać, że istnieje cokolwiek obiektywnego i fizycznego, a jedyne, co wiemy o istnieniu, to dane zmysłowe, utożsamiane z wrażeniami. To fenomenalistyczne rozwiązanie, nawiązujące do klasycznego, brytyjskiego empiryzmu, nie pozwalało jednak na zadowalające – tzn. inne niż idealistyczne – rozwiązanie problemu umysł/ciało⁷. Dlatego Russell stwierdza: „problem [luki pomiędzy tym, co fizyczne, a tym, zmysłowe – J.J.] jest trudny i nie znam w szczegółach jego rozwiązania. Jedyne, na co mogę mieć nadzieję, to uczynić go intuicyjnie uchwytnym oraz wskazać rodzaj metod, jakich należy szukać, by go rozwiązać” (Russell, 1914/2009, s. 80–81). Rozwiązanie to zaczęło powstawać pod koniec drugiej dekady XX wieku, kiedy Russell zrekapitulował swoją dotychczasową epistemologię, odrzucając znaczną jej

⁶ Myśl tę, odnosząc ją do Brentany, powtarza Russell (1921, s. 15).

⁷ Fenomenalizm przypisywano Russellowi również wtedy, gdy był on już monistą neutralnym (Tully, 1993, s. 8). Oskarżenia takie, z którymi Russell polemizuje (zob. Tully, 1993, s. 10) wygłaszali głównie A. Ayer oraz W. Stace (Lockwood, 1981, s. 144).

część (z koncepcją danych zmysłowych i wpływami Brentany włącznie)⁸. To zaś umożliwiło mu przejście na stronę zwolenników monizmu neutralnego.

Pierwszy monizm neutralny

Zdanie otwierające *The Analysis of Mind* jasno określa cel, jaki postawił sobie Russell: „ta książka jest efektem wysiłku, by pogodzić dwie różne tendencje – jedną w psychologii, a drugą w fizyce” (Russell, 1921, s. 5). Tak zarysowany problem umysł/ciało bierze się, zdaniem Russella, z rozpowszechnionego, ale błędnego przekonania, że istnieją dwa rodzaje substancji – obiektywny przedmiot, charakteryzowany przez własności materialne, oraz subiektywny podmiot, charakteryzowany przez własności psychiczne⁹.

Podobnie jak w przypadku Macha i Jamesa, Russell chce pogodzić przeciwstawne teorie metafizyczne poprzez wykazanie, że pojęcia, które pojawiają się na ich gruncie, pozbawione są treści. Przede wszystkim postkartezjańska filozofia opiera się na dychotomii między materialnymi przedmiotami a niefizycznym umysłem. Odrzucając zasadność tego podziału, zwłaszcza członu, który przypisuje naszym stanom psychicznym całkowitą odrębność od materii, Russell stwierdza: „to, z czego składa się nasze doświadczenie, nie jest [...] ani umysłem, ani materią, lecz czymś bardziej pierwotnym” (Russell, 1921, s. 10). Ta pierwotna, neutralna własność, którą Russell nazywa *wrażeniem* i definiuje jako „zdarzenie, które ma fizyczne przyczyny i psychiczne skutki” (Russell, 1921, s. 139)¹⁰, jest zarazem źródłem tego, co fizyczne i psychiczne. „Materia jest ostatecznie konstituowana nie przez atomy czy elektrony, lecz przez wrażenia”; i to

⁸ W wykładach z roku 1918 Russell (1919/2010, s. 122) stwierdza: „coraz bardziej pociąga mnie myśl, że [monizm neutralny – J.J.] może być prawdziwy”. Odrzucenie aktowości poznania następuje w pracy *On Propositions* (Tully, 2003, s. 351–352).

⁹ Russell (1921, s. 10) przeczy, byśmy naprawdę wiedzieli, co mamy na myśli, kiedy posługujemy się takimi terminami, jak „materia” czy „umysł”. Pewne oznaki eliminacyjnego rozwiązania problemu materii oraz subiektywności pojawiają się już w roku 1915, kiedy Russell wspomina o dwóch błędach zdrowego rozsądku: „przekonaniu, że to, co fizyczne, musi być trwałe”, oraz przeświadczeniu, że „wszystko, co widzimy lub postrzegamy przez którykolwiek z naszych zmysłów, jest subiektywne” (Russell, 1915/1949, s. 128).

¹⁰ Jako „wspólny przodek” własności fizycznych i umysłowych, wrażenie może mieć również skutki czysto fizyczne (Russell, 1921, s. 151).

właśnie wrażenia oraz ich umysłowe kopie, czyli obrazy, składają się na „myśli, przekonania, pragnienia, przyjemności, bóle i emocje” (Russell, 1921, s. 121)¹¹. Russell zaprzecza zatem, że istnieje świadomość „rozumiana jako relacja do przedmiotu lub stale obecna jakość zjawisk umysłowych” (Russell, 1921, s. 9). Podobnie wyeliminowane zostaje pojęcie materii, będące „logiczną fikcją, wynalezioną jako wygodny sposób prezentacji praw przyczynowych”. W obliczu tej owocnej eksplanacyjnie i prostej teorii klasyczny podział na materię i umysł staje się zbędny:

to, co nazywamy przedmiotem materialnym, nie jest substancją, lecz systemem konkretów [*particulars*] podobnych w swojej naturze do wrażeń [...]. W ten sposób to [*the stuff*], z czego zrobione są przedmioty fizyczne, wchodzi w skład relacji z tym, z czego przynajmniej częściowo składa się nasze życie psychiczne (Russell, 1921, s. 108).

Mimo to wciąż zasadnie można stosować epistemologiczny podział na dane obiektywnie przedmioty i dostępną subiektywnie podmiotowość (nawet jeśli owa subiektywność nie jest związana z istnieniem substancjalnego umysłu). Tę opozycję Russell również musi przezwyciężyć. Rozważmy zatem, idąc za autorem *The Analysis of Mind*, czym jest to, co potocznie nazywamy obiektywnym przedmiotem. Zgodnie z ujęciem Russella to, co poznajemy, to nie przedmiot, lecz jedynie pewne aspekty czy wyglądy (*appearances*). Znajomość wszystkich aspektów, które w danym czasie tworzą daną rzecz, pozwala nam skonstruować przedmiot *chwilowy* (*momentary thing*). Przedmiotem w pełnym znaczeniu tego słowa są natomiast następujące po sobie w czasie przedmioty chwilowe, których aspekty zmieniają się pod wpływem tzw. praw dynamiki (Russell, 1921, s. 125). Koncepcję tę dobrze oddaje przykład filmowej kliszy, na której pojawia się aktor. Każda klatka przedstawia numerycznie innego aktora (będącego odpowiednikiem przedmiotu chwilowego), którego na filmie uważamy za tę samą osobę wyłącznie na podstawie ciągłości (Russell, 1915/1949, s. 128). Tyle teoria – w praktyce

¹¹ Obrazy to kopie wrażeń, które – w przeciwieństwie do nich – nie mają przyczyn fizycznych, lecz umysłowe (fizyczne mogą być jednak ich skutki – np. poruszenie ciała). Obrazem jest np. wyobrażenie lub halucynacja, którym aktualnie nie odpowiada nic fizycznego. Na temat kryteriów odróżniania obrazów od wrażeń zob. Russell, 1921, s. 145 i n. Warto jednak dodać, że pomiędzy wrażeniami i obrazami nie zachodzi żaden dychotomiczny podział, gdyż „obrazy nie różnią się w swej wewnętrznej naturze od wrażeń” (tamże).

najczęściej przypisujemy przedmiotowość na podstawie zmian jednego aspektu w zestawieniu z całościowo uchwytywanym, niezmiennym tłem, tworzonym przez inne przedmioty (Russell, 1921, s. 126). Konkluzja jest jednak jasna – przedmiot jest wytworem psychicznych operacji umysłowych, co kwestionuje jego obiektywność.

Podobnie zanalizować można podmiot. Patrząc synchronicznie, to, co nazywamy podmiotem, jest jedynie *perspektywą*, czyli ośrodkiem, do którego przyporządkowanych jest wiele wrażeń jednocześnie. Natomiast patrząc diachronicznie, następujące po sobie perspektywy składają się na konstrukt, nazwany przez Russella *biografią*. Oba rodzaje powiązań mogą być wyjaśnione zjawiskami mnemicznymi, konstytuującymi zarówno jedność wrażeń w danym czasie, jak i ciągłość tych wrażeń w danym interwale. Jedność ta stoi u źródeł zdroworozsądkowego postulowania subiektywnego podmiotu (Russell, 1921, s. 128)¹². Aby zobrazować swą myśl, Russell posługuje się przykładem aparatu skierowanego w nocne niebo. „Przedmiotem” jest gwiazda fotografowana przez kilka stojących w różnym miejscu aparatów, a „podmiotem” – klisza, składająca się z kolejnych fotografii, które pokrywają daną część nieba (Russell, 1921, s. 100). Za jedność przedmiotu odpowiadają prawa perspektywy, a za jedność podmiotu – przyczynowanie mnemiczne, „sklejające” następujące po sobie wrażenia.

Co ważne, zarówno przedmiot, jak i podmiot muszą zajmować określone miejsce w przestrzeni. Określenie fizycznego położenia „przedmiotu” nie nastęrcza większych trudności. Ale jakie miejsce zajmuje biografia? Russell odpowiada – mózg (Russell, 1921, s. 105). Ponieważ biografia ostatecznie redukuje się do wrażeń, każde z owych wrażeń – i każda z poznawanych przez nas rzeczy – musi znajdować się w mózgu. Innymi słowy, nie znamy świata, lecz co najwyżej nasz własny mózg i jego stany. Mózg odgrywa rolę pośrednika i sprawia, że możemy orzekać o rzeczach z własnej perspektywy¹³.

¹² Kategorie perspektywy i biografii Russell wypracował już w roku 1915 (Russell, 1915/1949, s. 142).

¹³ Myśl tę wygłasza Russell już w roku 1915, kiedy argumentuje, że poznanie świata odbywa się przez pośredniki, takie jak organy zmysłowe i mózg, które przyrównać można do mikroskopu. Stąd teza, że „to, co widzimy, jest przyczynowo zależne od naszego ciała i, wbrew zdrowemu rozsądkowi, nie jest czymś, co istniałoby bez oczu, nerwów i mózgu, podobnie jak wrażenie przedmiotu widzianego przez mikroskop nie pozostałoby, gdyby mikroskop zabrano” (Russell, 1915/1949, s. 134).

Przyjęcie jednego tworzywa świata oraz eliminacja podmiotu i przedmiotu nie znosi jeszcze wszystkich opozycji, a wręcz sugeruje ukryty dualizm. Fizyka bowiem różni się od psychologii nie tylko przedmiotem, ale też prawami – ta pierwsza obejmuje prawo grawitacji czy zasadę zachowania energii, podczas gdy ta druga korzysta np. z prawa asocjacji. Mówiąc bardziej ogólnie, prawa fizyczne dotyczą zdarzeń fizycznych, prawa psychologii zaś dotyczą zdarzeń umysłowych. Jak jednak taka różnica jest możliwa, skoro jedyne, co istnieje, to wrażenia, które, nawet jeżeli występują w aspekcie fizycznym i psychicznym, są literalnie identyczne?¹⁴ Odpowiedź na to pytanie jest niemożliwa, dopóki nie zbada się metafizycznej struktury świata, która najwyraźniej generuje tego rodzaju dwuaspektowość. Skonstruowanie odpowiedniej teorii metafizycznej, „wolnej od dogodnych fikcji czy niepewnych założeń” (Russel, 1921, s. 306), zajęło Russellowi kolejne sześć lat. Wyniki badań opublikował w *Zarysie filozofii* i *The Analysis of Matter*.

Drugi monizm neutralny

Zgodnie z główną tezą pierwszego monizmu neutralnego podział na własności umysłowe i materialne musi zostać odrzucony. Drugi monizm neutralny dodaje do tego negatywnego twierdzenia dwie tezy o charakterze pozytywnym. Pierwsza z nich dotyczy jednoznacznego stwierdzenia, że jedyne, czego istnienie można orzec, to *zdarzenia*, definiowane jako „coś, co posiada krótkie skończone trwanie oraz niewielkie skończone wymiary w przestrzeni” (Russell, 1921, s. 327). Zdarzenia mogą mieć dwojaki charakter: wrażeń zmysłowych, czyli *perceptów*, oraz faktów zachodzących poza naszym doświadczeniem. Drugie twierdzenie – zawarte implicite już w *The Analysis of Mind* – dotyczy tego, że percepty to jedyne, co jest dane bezpośrednio; nie mamy zatem dostępu do tego, co nie jest perceptami, czyli do tego, co leży poza naszym doświadczeniem. Oznacza to, że „poszczególne barwy, dźwięki itd. są zdarzeniami; ich poprzedniki przyczynowe w świecie nieożywionym są także zdarzeniami”, ale „dla wszelkich

¹⁴ „Jeżeli uznamy – a sądzę, że powinniśmy – iż barwna plama może być zarazem fizyczna i psychiczna, powód, dla którego oddzielamy od siebie daną zmysłową i wrażenie, znika, a my możemy powiedzieć, że ta barwna plama i nasze wrażenie podczas jej widzenia są identyczne” (Russell, 1921, s. 143).

wniosków o zdarzeniach, które nie są percepcjami, jeśli wnioski te mają być uprawnione logicznie, przesłanek logicznych dostarczać muszą percepcje” (Russell, 1927/1939, s. 328).

W tym miejscu tkwi centralny punkt drugiego monizmu neutralnego Russella. Choć „świat fizyki jest *prima facie* tak różny od świata percepcji, że niemożliwością jest wręcz dostrzec, jak percepcje mogą dostarczać jakichkolwiek dowodów prawom fizycznym”, to z drugiej strony „każdy dowód empiryczny opiera się ostatecznie na perceptach; zatem świat fizyki musi zachowywać jakąś ciągłość ze światem naszych percepcji, gdyż ten drugi dostarcza dowodów na [poprawność – J.J.] praw fizycznych” (Russell, 1927/1954, s. 6). Innymi słowy, bezpośrednio znamy jedynie własne percepcje, a cała wiedza o obiektywnym świecie (np. wiedza fizyczna) jest efektem wnioskowania z tego, co dane nam w poznaniu bezpośrednim. Problem w tym, że przy takim ujęciu badania fizyczne mogą dać wiedzę o zewnętrznych oddziaływaniach przyczynowych czy abstrakcyjnych relacjach, lecz nie pozwolą odkryć, czym są człony tych relacji.

Przedmioty fizyczne, jako wywiedzione z percepcji, są grupą zdarzeń rozmieszczonych wokół centrum. Możliwe, że w tym centrum istnieje jakaś substancja, ale nie ma powodu, by tak myśleć, ponieważ grupa zdarzeń produkowałaby dokładnie takie same percepcje [bez tej substancji – J.J.]; stąd, jeżeli substancja w centrum rzeczywiście istnieje, jest ona zupełnie nieważna dla nauki i należy do sfery czysto abstrakcyjnych możliwości (Russell, 1927/1954, s. 244).

Jak zauważa Russell, dla fizyki nie ma znaczenia, czy elektron jest „rzeczą”, czy nie, ani jaką może mieć on naturę; fizyka interesują tylko oddziaływania elektronu – a te badać można bez tego typu założeń metafizycznych (Russell, 1927/1954, s. 247).

Ponieważ, jak stwierdza Russell, „żadne własności niematematyczne fizycznego świata nie mogą zostać wywnioskowane z naszej percepcji” (Russell, 1927/1954, s. 253), ludzka wiedza o zdarzeniach nie dotyczy ich samych, lecz co najwyżej „ich budowy i praw matematycznych, jakim podlegają” (Russell, 1927/1939, s. 188). To sprawia, że „fizyka sama w sobie jest niezwykle abstrakcyjna i odsłania jedynie matematyczne charakterystyki przedmiotów, którymi się zajmuje” (Russell, 1927/1939, s. 12). Z tego powodu poznawany przez nas świat rozpada się na przestrzeń percepcyjną i fizyczną, co – wraz z założeniem, że rzeczywistość jest metafizycznie

jednorodna – prowadzi do konieczności postulowania dwóch rodzajów własności: *wewnętrznych* i *zewnętrznych*. Te pierwsze dane są nam bezpośrednio, podczas gdy te drugie możemy poznać wyłącznie poprzez wnioskowanie i opis oddziaływań przyczynowych, przez co mają one charakter czysto strukturalny i relacyjny.

Te ze zjawisk zachodzących w naszym mózgu, które są bezpośrednimi, danymi introspekcyjnie spostrzeżeniami, ujmowane są przez psychologię, podczas gdy wywnioskowane na ich podstawie zjawiska zewnętrzne, znane wyłącznie przez opis praw przyczynowych, badane są przez fizykę (Russell, 1927/1939, s. 177).

Różnica między fizyką i psychologią jest analogiczna do różnicy między wiedzą listonosza dotyczącą listów i wiedzą tego, kto te listy otrzymuje. Listonosz zna wędrowkę listów; adresat zna treść niewielu z nich. Możemy fale świetlne i dźwiękowe, rozchodzące się po świecie, traktować jak listy, których przeznaczenie wiadome jest fizykowi; nieliczne spośród nich adresowane są do istot ludzkich i – przeczytane – dają wiedzę psychologiczną (Russell, 1927/1939, s. 342–343).

Russell przedstawia swoje stanowisko na przykładzie świecącego przedmiotu. Bezpośrednio doświadczamy pewnego stanu mózgu, którego wewnętrzna własność powoduje w nas wrażenie świecącego przedmiotu. Na podstawie praw przyczynowych wnosimy, że za wywołanie aktualnego stanu mózgu odpowiada coś, co istnieje w zewnętrznym świecie, wyemitowało wiązkę fotonów, które następnie trafiły nerwem wzrokowym do mózgu i wygenerowały wrażenie światła. „To, co nazywamy spostrzeżeniem, jest związane ze swym przedmiotem jedynie drogą praw fizycznych. Pozostaje ono do przedmiotu w stosunku przyczynowym i matematycznym” (Russell, 1927/1939, s. 178). Oddziaływanie zdarzenia fizycznego na mózg odbywa się poprzez promieniowanie, „o ile tego słowa używa się w szerszym aspekcie niż zazwyczaj”, ponieważ „procesy potocznie zwane promieniowaniem są jego najbardziej perfekcyjnymi przykładami” (Russell, 1927/1954, s. 316)¹⁵.

Zgodnie z najbardziej prawdopodobną interpretacją – sam Russell niewiele pisał na ten temat – własności wewnętrzne mogą być rozumiane jako własności kategoriałne, konstytuujące własności dyspozycyjne, które

¹⁵ Russell (1956/1975, s. 13) osłabia swoje stanowisko i nie korzysta już z kategorii promieniowania, lecz wpływu (*influence*), dodając: „używam najbardziej ogólnego słowa, jakie przychodzi mi do głowy”.

bada fizyka. Oznacza to, że np. masa jest pewną dyspozycją, zdolną do przyczynowego oddziaływania w taki czy inny sposób, lecz za zdolność tę odpowiada jakaś podstawa, zwana bazą (własnością) kategoryalną. Ujmując rzecz inaczej, fizyka bada pewne role przyczynowe, nie odpowiada natomiast na pytanie, przez co te role przyczynowe są odgrywane. Russell sugeruje, że własności wewnętrzne nie tylko odgrywają role przyczynowe własności fizycznych, ale również – dane bezpośrednio – generują odpowiednie percepty. W ten sposób poprzez istnienie jednego, metafizycznie pierwotnego elementu, poznawanego na dwa różne sposoby, może on wyjaśnić genezę problemu umysł/ciało, a w konsekwencji – unieważnić go.

W tym miejscu można podnieść zarzut, że nie jest bynajmniej oczywiste, iż jakiegokolwiek własności wewnętrzne istotnie skrywają się za fizycznymi własnościami strukturalnymi. Możemy wszak wyobrazić sobie świat czystych zdarzeń, w którym nie ma miejsca na żaden trwały substrat. Russell znajduje dwa dowody na istnienie własności niestrukturalnych: w fizyce i w psychologii. Argument fizyczny jest następujący: nawet jeżeli uznamy, że wrażenia są wszystkim, co znamy, nie ulega wątpliwości, że „musi istnieć coś, co posiada zaobserwowane własności materii i energii, jeśli chodzi o ich trwałość” (Russell, 1927/1939, s. 335)¹⁶. Innymi słowy, jeżeli własności fizyczne mają być stałe (a z doświadczenia wiemy, że są), to musi istnieć coś, co zapewnia tę cechę. Dowód psychologiczny, analogiczny do argumentu znanego dziś jako argument z luki epistemicznej (Jackson, 1982)¹⁷, Russell formułuje następująco: „nasze poznanie danych zmysłowych zawiera rysy jakościowe, które nie dają się wyprowadzić z rysów czysto matematycznych zdarzeń czasoprzestrzennych wywnioskowanych z tych danych – a jednak te abstrakcyjne rysy matematyczne są wszystkim, o czym możemy prawomocnie wnioskować” (Russell, 1927/1939, s. 336). Jeżeli zatem związki przyczynowe byłyby wszystkim, co istnieje, kompletna wiedza na ich temat pozwalałaby wyprowadzić dowolny sąd prawdziwy. Tak jednak nie jest. „Jest oczywiste, że człowiek, który widzi, zna rzeczy, których nie zna człowiek niewidomy, ale niewidomy może mieć całą wiedzę

¹⁶ Russell korzysta w tym miejscu z uwag Eddingtona, które znaleźć można w książce *Gwiazdy i atomy* oraz w pracach późniejszych.

¹⁷ Argument ten wysunął wcześniej Broad (1925, s. 70–72).

fizyczną. Stąd wiedza, którą mają inni ludzie, lecz nie posiada on, nie jest wiedzą fizyczną” (Russell, 1927/1954, s. 389)¹⁸.

W ten sposób Russell za zasadne uznaje oddzielenie własności zewnętrznych i wewnętrznych. Wciąż jednak nie wiadomo, czym własności te są z natury.

Monizm neutralny a tradycyjne propozycje rozwiązania problemu umysł/ciało

W tradycyjnych metafizykach istnieją dwa główne stanowiska dotyczące tego, co ostatecznie istnieje w świecie: materializm i dualizm. Wydaje się, że idąc tokiem rozumowania Russella, ponownie dochodzimy do zasadności uznania dualizmu. Jeżeli bowiem nasze poznanie jest pierwotnie subiektywne, a obiektywny świat możemy poznać wyłącznie wtórnie, to pomiędzy poznaniem świata a samym światem zachodzi asymetria. W filozofii najczęściej wskazywano na nią poprzez podkreślanie, że to, co mi się jawi, jest prawdziwe w sposób niepowątpiewalny, w przeciwieństwie do tego, co orzekam o świecie zewnętrznym. Z tego zaś wynika – konkludowali owi filozofowie – że istnieją dwie przestrzenie, zewnętrzna i wewnętrzna (w terminologii Russella: fizyczna i percepcyjna), poznawane za pomocą zmysłów oraz władzy introspekcji. Zgodnie z tradycją pierwszej z przestrzeni przypisywano własności materialne, podczas gdy tę drugą określano jako duchową. Jak jednak podkreśla Russell, „jest to pogląd zupełnie błędny” (Russell, 1927/1939, s. 170) i wynika głównie z używania języka, który – choć dogodny – staje się źródłem zwodniczej metafizyki.

Zaproponowane przez Russella rozwiązanie problemu psychofizycznego nie polega na wyborze określonej metafizyki, ale na analizie problemu oraz dostępnych rozwiązań, a następnie na wyjaśnieniu epistemologicznym. W tym świetle zagadnienie relacji umysłu do ciała okazuje się pseudo-problemem, mającym swe źródło w dwóch sposobach, w jaki poznajemy świat (tzn. bezpośrednio oraz poprzez wnioskowanie)¹⁹, i utrwalonym przez

¹⁸ Zarazem Russell odrzuca możliwość wyjaśnienia przy użyciu relacji emergencji (Russell, 1927/1939, s. 165, 349, 1927/1954, s. 286).

¹⁹ Teorię tę można by zatem, idąc za Feiglem (1975, s. 14), nazwać teorią podwójnego dostępu (lub wiedzy).

nawyki językowe. Ostatecznie istnieje jedna własność, ale dana w dwóch różnych porządkach – przyczynowym porządku przyrody lub perceptywnym porządku naszego życia psychicznego. W ten sposób Russell ustanawia jeden metafizyczny fundament dla trzech różnych dziedzin: fizyki, fizjologii i psychologii; różnica w ich przedmiocie materialnym jest pozorna i bierze się ze sposobu, w jaki poznajemy rzeczywistość.

Wciąż zasadne jest jednak pytanie, jaki charakter ma własność, poznawana przez nas w dwóch różnych porządkach. Russell zaprzecza, by była ona materialna. Zamiast tego przyjmuje monizm neutralny, będący „krokiem naprzód, któremu trudno się oprzeć” (Russell, 1927/1954, s. 385). Ten rodzajowy monizm jest ilościowym pluralizmem, gdyż „dopuszcza istnienie wielkiej mnogości zdarzeń, traktując każde zdarzenie minimalne jako logicznie samoistną całość” (Russell, 1927/1939, s. 333). Nietrudno jednak zauważyć, że odpowiedź Russella na pytanie o jakość własności, która konstituuje świat, ma charakter negatywny. Ostatecznie w kwestii natury tego, co neutralne, musi on pozostać agnostykiem – jej określenie przekracza nasze zdolności poznawcze, a sam monizm neutralny jest jedynie hipotezą roboczą (Tully, 2003, s. 338)²⁰. Co więcej, na gruncie swojej teorii Russell nie może również wykluczyć prawdziwości idealizmu, jest bowiem „rzeczą możliwą [...] nadać odmienny bieg rozumowaniu, czyniąc materię strukturą złożoną z jednostek psychicznych. Nie jestem zupełnie pewny, że pogląd taki byłby fałszywy” (Russell, 1927/1939, s. 343)²¹.

Ponieważ Russell zakłada, że stan mózgu i wrażenie są jednym i tym samym, uzasadnione jest przypuszczenie, że przyjmuje on teorię identyczności²². Choć stanowisko, z którym mamy tu do czynienia, to bez wątplenia odmiana teorii identyczności, nie jest to jej materialistyczna

²⁰ Russell (1956/1975, s. 13) pisze, że zdarzenia w świecie: „mogą być takie, jak zachodzą w nas, ale mogą być również zupełnie inne, całkowicie przekraczając naszą wyobraźnię”.

²¹ Por. Russell, 1921, s. 133. Do tej opcji Russell (1927/1939, s. 344) odnosi się jednak krytycznie i deklaruje, iż jest „organicznie niezdolny do wiary, że słońce nie istnieje w dni, kiedy jest zupełnie zakryte przez chmury”.

²² „Percept to zdarzenie lub grupa zdarzeń, z których każdy przynależy do jednej lub wielu grup, konstituujących elektrony w mózgu” (Russell, 1927/1954, s. 320). Autor pisze również: „nie wiemy nic, z wyjątkiem tego, co wynika z faktu, że nasze percepty i «stany mentalne» znajdują się wśród zdarzeń konstituujących materię naszego mózgu” (1927/1954, s. 322). W innym miejscu (1951/1956, s. 158) zauważa: „zdarzenia, które składają się na żywy mózg, są właściwie identyczne z tymi, które składają się na

wersja. W materialistycznie interpretowanej teorii identyczności wyrazy mentalistyczne (np. „ból”) są neutralne tematycznie, przez co mogą zostać zdefiniowane fizycznie (np. „pobudzenie włókien C”). Dla Russella terminami neutralnymi tematycznie są terminy fizyczne (np. „elektron”), które definiuje się ze względu na percepcyjne własności dotyczące struktury czy relacji przyczynowych²³. W ten sposób, odwrotnie niż w klasycznej teorii identyczności, to predykaty fizyczne redukują się ostatecznie do predykatów psychicznych.

Stanowiska Russella nie da się również rozumieć jako teorii podwójnego aspektu, choć taki kierunek sugerują niektóre współczesne interpretacje (Nagel, 2008; Chalmers, 2008). Sam Russell jest krytyczny względem takiej metafizyki:

materiał, z którego składa się świat, może być nazwany fizycznym, duchowym, jednym i drugim lub żadnym z nich – jak się nam żywnie podoba; nazwy te w rzeczywistości są bezcelowe. Jedno tylko określenie tych wyrazów jest bez zarzutu: „fizyczne” jest to, czym zajmuje się fizyka, „duchowe” zaś to, czym zajmuje się psychologia (Russell, 1927/1939, s. 170).

W innym miejscu Russell podsumowuje: „mówienie o «rzeczy» z dwoma «aspektami» jest równie bezużyteczne co mówienie o «substancji» i reprezentuje rozumowanie, które jest tyleż bezpodstawne, co niepotrzebne” (Russell, 1927/1954, s. 248).

Wydaje się, że jakkolwiek próba interpretacji stanowiska Russella w języku tradycyjnych metafizyk, korzystających z kartezjańskich pojęć substancji materialnej i umysłowej, skazana jest na niepowodzenie. Jedno z naczelných założeń monizmu neutralnego brzmi bowiem, że problem umysł/ciało został postawiony w taki sposób, iż nie da się go rozwiązać bez radykalnej rewizji słownika metafizyki. Choć zatem, jak wskazuje Russell, jego ostateczne stanowisko przypomina materializm, to jest to materializm całkowicie innego typu, wychodzący od faktu występowania percepcji i założeniu temu podporządkowujący dalsze rozważania (o istnieniu tego, co nie jest perceptami, o tożsamości stanów mózgu z perceptami itd.). Podobna

odpowiadający mu umysł”. Najmocniej zaś formułuje swoje przekonanie, kiedy mówi: „zdarzenie w mózgu *jest* wrażeniem wizualnym” (Russell, 1956/1975, s. 18).

²³ Interpretację podobną do mojej proponuje Feigl (1975). Por. również Maxwell, 1979.

uwaga dotyczy fizykalizmu – choć nazwę tę można odnieść do stanowiska Russella, pojęcie tego, co fizyczne, nie ma nic wspólnego z tym, czego istnienie postulują współczesne teorie fizyczne²⁴.

Zakończenie

Po roku 1927 nie ukazała się żadna monograficzna praca Russella nawiązująca wprost do metafizyki neutralistycznej; powtórzenie najważniejszych cech tego stanowiska można znaleźć jedynie w książce *Human Knowledge: Its Scope and Limits* (Russell, 1948). Swoiste resumé monizmu neutralnego pojawia się jednak w dwóch wydawnictwach wspomnieniowych, w książkach *Portrety z pamięci* (Russell, 1956) oraz *Mój rozwój filozoficzny*. Prace te nie rozwijają jednak koncepcji monizmu neutralnego, mimo że Russell zwraca uwagę na fakt, iż jego poglądy spotkały się z powszechnym niezrozumieniem.

Być może to właśnie błędne interpretacje monizmu neutralnego Russella spowodowały, że – prócz nielicznych wyjątków – pogląd ten został zapomniany²⁵. Jego współczesne odrodzenie nawiązuje jedynie do wybranych wątków, m.in. do koncepcji własności wewnętrznych, nie znosi się jednak na to, by do łask miała wrócić cała teoria zdarzeń i perceptów. Przyczyna niepopularności tego poglądu może jednak leżeć gdzie indziej. Otóż metafizykę Russella można potraktować nie jako teorię względnie autonomiczną, ale jako przypis do epistemologii; w rezultacie monizm neutralny ma charakter zbyt redukcyjny, by mógł zostać przyjęty przez przeciwników materializmu, a zarazem zbyt mało materialistyczny, by poważnie rozważyli go filozofowie o podejściu redukcyjnym. Co więcej,

²⁴ Ostatnio D. Wishon (2015) zaproponował wyodrębnienie trzeciej, późnej fazy monizmu neutralnego Russella – w okresie, gdy bronił on fizykalizmu. Uważam jednak, że wszystko przemawia za tym, iż Russell był fizykalistą co najmniej od czasu napisania *The Analysis of Matter*, jakkolwiek w specyficznym sensie, wyłuszczonego powyżej. Sam Russell (1927/1939, s. 190) pisze o zgodności swojego stanowiska z fizykalizmem: „ci, którzy byli uprzednio materialistami, mogą teraz przyjąć filozofię, która pod wieloma względami doprowadzi do tego samego: mogą mianowicie utrzymywać, że ten rodzaj przyczynowości, jakim się zajmuje fizyka, jest podstawowy, i że wszystkie wrażenia podlegają prawom fizycznym”.

²⁵ Wyjątkiem tym jest koncepcja G. Maxwella (1979), wprost nawiązująca do oryginalnej myśli Russella.

eliminacja świadomości, za którą opowiada się Russell, stoi w sprzeczności z naszymi najgłębszymi intuicjami. Stwierdzenie, że subiektywność danych nam wrażeń wynika wyłącznie z bezpośredniego ujęcia stanów mózgu, wymaga mimo wszystko mocnych dowodów. Choć intencje Russella, z których główną jest uproszczenie metafizyki, wydają się słuszne, w zderzeniu ze zdrowym rozsądkiem zasadne staje się pytanie, czy cena za osiągnięcie tego celu nie jest zbyt wysoka.

Ta krytyczna ocena nie powinna przesłaniać faktu, że stanowisko Russella stanowi interesującą alternatywę dla filozofii umysłu, wciąż uprawianej w paradygmacie odziedziczonym po siedemnastowiecznym racjonalizmie. Dlatego właśnie największą być może zasługą monizmu neutralnego jest bezustanne podkreślanie faktu, iż postkartezjańska filozofia zdominowana jest terminologią, która nie powinna być przyjmowana bezkrytycznie.

Refleksja taka ważna jest szczególnie dziś, gdyż próba radykalnej przebudowy siatki pojęciowej może okazać się jedynym wyjściem z klinczu, w jakim znajduje się współczesna filozofia umysłu. Sądzę, że właśnie taki cel przyświecał Russellowi, któremu przede wszystkim zależało na wykazaniu, iż „materia jest mniej materialna, a umysł mniej umysłowy, niż się to potocznie zakłada” (Russell 1927/1954, s. 7).

Literatura

- Alter, T., Nagasawa, Y. (2012). What Is Russellian Monism? *Journal of Consciousness Studies*, 19 (9–10), 67–95.
- Backhaus, W. (1991). Is Hume a Neutral Monist? *Southwest Philosophy Review*, 7 (2), 1–15.
- Broad, C.D. (1925). *The Mind and Its Place in Nature*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Chalmers, D. (2008). *Świadomość i jej miejsce w naturze*. Tłum. R. Poczobut, T. Ciecierski, T. Szubka. W: M. Miłkowski, R. Poczobut (red.), *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje* (s. 442–494). Warszawa: IFIS PAN.
- Feigl, H. (1975). Russell and Schlick: A Remarkable Agreement on a Monistic Solution of the Mind-Body Problem. *Erkenntnis*, 9 (1), 11–34.
- Gut, P. (2011). *Spinoza o naturze ludzkiej*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Jackson, F. (1982). Epiphenomenal Qualia. *Philosophical Quarterly*, 32 (1), 127–136.

- James, W. (2012). *Czy „świadomość” istnieje?* W: W. James, *Eseje o radykalnym empiryzmie* (s. 27–49). Tłum. A. Grzeleński, K. Wawrzonkowski. Toruń: WN UMK.
- Lockwood, M. (1981). What Was Russell's Neutral Monism? *Midwest Studies in Philosophy*, 6, 143–158.
- Mach, E. (1886/2009). *Analiza wrażeń*. Tłum. M. Miłkowski. Warszawa: PWN.
- Maxwell, G. (1979). Rigid Designators and Mind-Brain Identity. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 9 (9), 365–403.
- Montero, B. (2010). A Russellian Response to the Structural Argument Against Physicalism. *Journal of Consciousness Studies*, 17 (3–4), 70–83.
- Nagel, T. (2008). *Związek psychofizyczny*. Tłum. R. Poczobut, T. Szubka. W: M. Miłkowski, R. Poczobut (red.), *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje* (s. 394–441). Warszawa: IFIS PAN.
- O'Connor, D. (1979). *Russell's Theory of Perception*. W: G.W. Roberts (red.), *Bertrand Russell Memorial Volume* (s. 304–320). London: Allen & Unwin.
- Popper, K. (1997). *Nieustanne poszukiwania: autobiografia intelektualna*. Tłum. A. Chmielewski. Kraków: Znak.
- Russell, B. (1912). Review of William James' *Essays in Radical Empiricism*. *Mind*, 21 (4), 571–575.
- Russell, B. (1914). On the Nature of Acquaintance. II. Neutral Monism. *The Monist*, 24 (2), 161–187.
- Russell, B. (1914/2009). *Our Knowledge of the External World*. New York: Routledge.
- Russell, B. (1915/1949). *The Ultimate Constituents of Matter*. W: B. Russell, *Mysticism and Logic, and Other Essays*. London: George Allen & Unwin.
- Russell, B. (1919/2010). *The Philosophy of Logical Atomism*. W: B. Russell, *The Philosophy of Logical Atomism* (s. 1–125). London, New York: Routledge.
- Russell, B. (1921). *The Analysis of Mind*. London: George Allen & Unwin.
- Russell, B. (1927/1939). *Zarys filozofii*. Tłum. J. Hosiasson. Warszawa: Wydawnictwo J. Przeworskiego.
- Russell, B. (1927/1954). *The Analysis of Matter*. New York: Dover.
- Russell, B. (1946). *Reply to Criticism*. W: P.A. Schlipp (red.), *The Philosophy of Bertrand Russell* (s. 679–742). Evanston: Illinois.

- Russell, B. (1948). *Human Knowledge: Its Scope and Limits*. London: George Allen & Unwin.
- Russell, B. (1956). *Portraits from Memory*. New York: Simon and Schuster.
- Russell, B. (1956/1975). *My Philosophical Development*. London: George Allen & Unwin.
- Russell, B. (1992). *Theory of Knowledge: The 1913 Manuscript*. London: Routledge.
- Russell, B. (1998). *Autobiografia 1914–1944*. Tłum. A. Podzielna. Warszawa: Czytelnik.
- Stace, W.T. (1946). *Russell's Neutral Monism*. W: P.A. Schlipp (red.), *The Philosophy of Bertrand Russell* (s. 351–384). Evanston: Illinois.
- Snowdon, P. (2005). *Neutral Monism*. W: T. Honderich (red.), *The Oxford Companion to Philosophy* (s. 652). Oxford: Oxford University Press.
- Tully, R. (1993). Three Studies of Russell's Neutral Monism. *Russell*, 13 (1), 5–35.
- Tully, R. (2003). *Russell's Neutral Monism*. W: N. Griffin (red.), *The Cambridge Companion to Bertrand Russell* (s. 332–370). Cambridge: Cambridge University Press.
- Wishon, D. (2015). *Russell on Russellian Monism*. W: T. Alter, Y. Nagasawa (red.), *Consciousness in the Physical World* (s. 91–118). Oxford: Oxford University Press.
- Żegleń, U. (2003). *Filozofia umysłu. Dyskusja z naturalistycznymi koncepcjami umysłu*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

BERTRAND RUSSELL'S CONCEPTION OF NEUTRAL MONISM

Summary

The metaphysical view of Bertrand Russell, called neutral monism, is not widely known today, although its impact on the contemporary debate over mind-body problem is clearly visible. The aim of this paper is to answer the question: what was Russell's neutral monism? Firstly, I present the views of Russell's predecessors – Ernst Mach and William James. Then, I discuss Russell's own thought which can be divided into three phases. The initial phase is the rejection of neutral monism (mainly because of Russell's commitments to epistemology). The second phase – I call it the first neutral monism – appears in *The Analysis of Mind*, where he proposes

a deflationary theory of the object and the subject. The last, third phase – called the second neutral monism, initiated in 1927 in *The Analysis of Matter and An Outline of Philosophy* – introduces the notions of intrinsic and extrinsic properties. Finally, I suggest that the agnostic metaphysics of Russell is too reductive for a dualist and too mysterious for a materialist. However, it might be also true that Russell's view is more epistemological than metaphysical, and the frames of (misleading) Cartesian dictionary of mind/matter may be too narrow for neutral monism to be pertinently interpreted.

HUBERT STAŚKIEWICZ*

KORZENIE MYŚLI LIBERTARIAŃSKIEJ

Słowa kluczowe: szkoła z Salamanki, filozofowie anglosascy, francuscy leseferyści, austriacka szkoła ekonomiczna, chicagowska szkoła ekonomiczna

Keywords: School of Salamanca, Anglo-Saxon philosophers, French laissez-faire, Austrian school of economics, Chicago school of economics

Wstęp

W niniejszym artykule chciałbym omówić korzenie myśli libertariańskiej, ukazać ewolucję tej filozofii oraz poddać ją systematyzacji. Wymaga to najpierw przybliżenia mało znanej salamanckiej filozofii późnoscholastycznej, która jako pierwsza wskazywała na moralną i materialną wyższość wolno-rinkowego kapitalizmu nad innymi systemami ekonomicznymi. Następnie teoretyczne podstawy libertariańskiego kierunku stworzyli brytyjscy filozofowie: John Locke (w wymiarze politycznym) i Adam Smith (w wymiarze gospodarczym). Nie wolno również zapominać o najważniejszym z ojców założycieli Stanów Zjednoczonych, Thomasie Jeffersonie, oraz o analityku

* Hubert Staśkiewicz – doktorant filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego, absolwent politologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. W centrum jego zainteresowań badawczych są systemy religijne świata, głównie teologia zaratusztrianizmu oraz filozofia polityczna.

Address for correspondence: Hubert Staśkiewicz, Uniwersytet Zielonogórski, ul. Wojska Polskiego 71A, 65-762 Zielona Góra. E-mail: hubert.staskiewicz@gmail.com.

demokratycznego społeczeństwa w Ameryce, Alexisie de Tocqueville'u. O ogromne znaczenie miały też prace francuskich antyetytystów – Frederica Bastiata i Gustave de Molinariego – którzy dostarczyli podwalin pod całą strukturę libertariańskiej ekonomii (Bastiat pod minarchistyczną, Molinari pod anarchokapitalistyczną). Fundamentalny wkład w jej rozkwit i popularyzację wniosła też austriacka szkoła ekonomii, którą tworzyły tak wybitne postacie, jak Carl Menger i Ludwig von Mises, oraz chicagowska szkoła ekonomii pod kierownictwem Milтона Friedmana.

Szkoła z Salamanki

Aby dogłębnie zastanowić się nad korzeniami idei libertariańskiej, należałoby cofnąć się aż do XVI wieku, kiedy to w złotej epoce Hiszpanii działała tak zwana szkoła z Salamanki. Jej ojcem był wybitny teoretyk prawa międzynarodowego oraz idei wojny sprawiedliwej, dominikanin Francisco de Vitoria (Chafuen, 2007). Wspomnieć należy także o innych zakonnikach, od początku zaangażowanych w ten ruch intelektualny, jak Domingo de Soto i Martin „Dr Navarrus” de Azpilcueta (Chmielowski, 2009).

Sama szkoła funkcjonowała w obrębie późnej scholastyki, którą można by określić jako „racjonalne badanie każdego istotnego elementu w sztukach wyzwolonych – filozofii, medycynie i prawie, poddawanych procedurom badawczym z przeciwnych punktów widzenia w celu osiągnięcia rozumnego, naukowego rozwiązania, które byłoby zgodne z akceptowanymi autorytetami, znanymi faktami, ludzkim umysłem i wiarą chrześcijańską” (Chafuen, 2007, s. 28). Na gruncie filozoficznym hiszpańscy moralisci byli arystotelikami i tomistami, czerpali też z Nowego Testamentu i nauki ojców Kościoła. Jak właściwie zaznaczył Marcin Chmielowski:

tym, co szkołę z Salamanki wyróżniało od innych filozofów scholastycznych, to namysł skierowany głównie na relacje pomiędzy prawem naturalnym¹, etyką, a wolnym rynkiem. W największym skrócie można by obszar poszukiwań Salamanczyków scharakteryzować jako badanie ludzkiej aktywności z moralnego punktu widzenia. Należy dodać, że aktywności wykazywanej na rynku (Chmielowski, 2009, s. 13).

¹ W ujęciu Tomasza z Akwinu definiowanym jako udział istot myślących w prawie wiecznym.

Scholastycy odegrali zatem ogromną rolę w rozwoju nauk społecznych. Tworzyli pierwsze prawa i definicje z zakresu ekonomii, ponieważ

wiek XVI przyniósł wiele doniosłych zjawisk gospodarczych. Był to okres wielkich odkryć geograficznych, hiszpańskiego kolonializmu i rozwoju europejskiego kapitalizmu na masową skalę. Pojawiły się złożone instrumenty ekonomiczne: nowe rodzaje kredytów, pożyczek, rent. O godziwości transakcji rozstrzygali papieże: Leon X, Pius V, Innocenty X. Ożywił się handel międzynarodowy, nastąpiło spotkanie kultur. Zmieniła się także mentalność ludzi, którzy zaczęli poszukiwać nowych narzędzi opisu (Teluk, 2006, s. 50–51).

Zdefiniowali oni zatem takie pojęcia, jak własność prywatna, pieniądz, kapitał, cena oraz skodyfikowali teorie: pieniądza, finansów publicznych, handlu, rynku pracy oraz bankowości.

Jak dowodzi Alejandro Chafuen, inspiracje szkoły z Salamanki doprowadziły jej filozofów do wolnorynkowych wniosków. Własność prywatna odgrywała, według nich, rolę pierwotną, prowadzącą do dobrobytu na ziemi. Jest to czynnik sprzyjający sprawiedliwości społecznej, pokojowi i harmonii między ludźmi. Rzeczy mogą być lepiej używane, jeśli stanowią czyjąś własność. Pieniądz zaś służy ułatwieniu dokonywania wymiany, kalkulacji i transakcji ekonomicznych. Katolicycy myśliciele podkreślali także niebezpieczeństwa wynikające z inflacji oraz nadmiernego opodatkowania (Teluk, 2006, s. 54).

Późni scholastycy zajmowali się również teorią polityki, a konkretniej – poszukiwaniem najlepszego ustroju. „Politycy z reguły pytają o to, jaka jest najlepsza forma rządów. Lecz dla mnie jest to kwestia wtórna, ponieważ widziałem państwa kwitujące zarówno pod rządem republikańskim, jak i w monarchii” – pisał Juan de Mariana (1864, s. 26–27). Forma nie jest zatem najważniejsza, lecz treść. Autor dodał również:

zdarza się to w każdej dziedzinie – w dziedzinie strojów, obuwia, domów i wielu innych rzeczy, że nawet najlepszy i najbardziej elegancki zadowala niektórych, a innych nie. Myślę, że to samo zdarza się z różnymi formami rządów. Właśnie dlatego, że jedna forma przeważa nad wszystkimi innymi, nie znaczy to, że musi być ona zaakceptowana przez ludzi przyzwyczajonych do innych systemów i zwyczajów (Mariana, 1845, s. 471).

Mariana zwracał także uwagę na konieczność legitymizacji tej władzy, opowiadając się przeciwko tyranii i nadmiernie rozbudowanej administracji, która przyczynia się do defraudowania pieniędzy publicznych, złodziejstwa, rozwoju łapówkarstwa i płatnej protekcji. Z całą jednak pewnością krytykował on jeden system – mianowicie demokrację. Jego zdaniem w tym systemie, „honor i pozycja społeczna rozdawane są bez odniesienia do zasług bądź klasy społecznej. Nie jest to w zgodzie z naturą świata, która opiera się na antyegalitaryzmie” (Chafuen, 2007, s. 71). Ustrój polityczny powinien więc opierać się na naturalnej hierarchii.

„Model państwowy, do którego byłoby najbliżej myślicielom z Salamanki, to – używając dzisiejszej terminologii – państwo minimum. Król lub inna forma rządu ma w podatkach otrzymywać część dochodów wypracowanych przez poddanych, przy czym pieniądze te mają być pożytkowane na zapewnienie bezpieczeństwa” (Chmielowski, 2009, s. 14). Należy pamiętać, że król nie może władać własnością swoich poddanych. Nie może też tłamsić obywateli, więc zdecydowana większość sfer życia powinna być wolna od jego wpływów (Chaufen, 2007). Celem polityki jest jednak wspieranie dobra wspólnotowego, a nie jednostkowego. Interes ogólny jest istotniejszy niż dobro jednostkowe, co pozostaje w zgodzie z arystotelizmem i tomizmem.

Filozofowie anglosascy

Trudno nie docenić wpływu filozofii Johna Locke’a na rozwój myśli liberariańskiej, zwłaszcza idei prawa własności:

człowiek dysponuje własnością swej osoby i nikt nie ma do niej żadnego uprawnienia poza nim samym. Człowiek, będąc właścicielem swojej osoby i swojej pracy, dodaje ją do tego, co znajdowało się w stanie natury, ulepsza i w ten sposób staje się właścicielem rzeczy (Locke, 1992, s. 182–183).

Stan natury jest stanem wolności, ale nie stanem nieograniczonej swobody wyboru. „Nie jest to opis życia dzikusów, lecz wyobrażonej wspólnoty cnotliwych anarchistów, którzy nie potrzebują policji, sądów, ponieważ zawsze słuchają rozumu, który jest tym samym, co prawo natury, które z kolei składa się z praw postępowania o rzekomo boskim pochodzeniu” (Russell, 2000, s. 714). „Skoro wszyscy są równi i niezależni, nikt nie powinien wyrządzać

drugiemu szkód na życiu, zdrowiu, wolności, czy majątku” (Locke, 1992, s. 165). Libertarianie przejęli ten zakaz wyrządzania szkody.

Locke prezentuje też pięć dowodów na istnienie prawa natury.

Pierwszy z nich pochodzi bezpośrednio od Arystotelesa i wskazuje na naturalną zdolność rodzaju ludzkiego do działania zgodnie z racjonalnymi zasadami. Drugi dowód wynika z niepokoju sumienia, jaki zawsze oskarża winowajców, nawet tych, którzy odmawiają podporządkowania się prawu pozytywnemu. Trzecim dowodem jest sama konstytucja tego świata, w którym wszystkie rzeczy przestrzegają ustalonych praw swej własnej działalności i sposobu istnienia właściwego naturze. Kolejny dowód wynika z obserwacji zachowań ludzkich w społeczeństwie, a w szczególności z ludzkiej zdolności do dotrzymywania umów. Ostatni dowód na istnienie prawa natury wyprowadzany jest z obecności takich terminów, jak cnota, rozpusta, nagroda i kara (Rau, 1992, s. 28).

Być może największym dokonaniem Locke’a w dziedzinie filozofii polityki było opracowanie teorii rządów republikańskich, która odzwierciedlała poglądy charakterystyczne również dla wielu innych myślicieli klasycystycznych. Teoria klasycznego republikanizmu z czasem została przekształcona w teorię nowoczesnej demokracji (Załęski, 2005). Niektóre fragmenty głównego dzieła Locke’a na ten temat są w całości cytowane w Deklaracji niepodległości i konstytucji Stanów Zjednoczonych Ameryki, tworząc ich filozoficzną podstawę i wskazując na takie motywy, jak przypisanie jednostkom prawa do posiadania własności, wypowiedzianie własnego zdania, zrzeszania się, przekonanie o nienaruszalnym charakterze tych praw oraz postrzeganie władzy jako zagrożenia dla jednostkowych praw, co skutkowało postulatem ograniczonego rządu. Rząd ma prawo użyć siły przeciw członkowi wspólny tylko i dopiero wtedy, gdy ten złamie prawo. Prawo to musi być stanowione przez wszystkich członków wspólnoty na drodze dyskusji i znajdowania wspólnego stanowiska, a jego treść powinna być łatwo dostępna dla każdego.

Następną postacią, do której libertarianie często się odwołują, jest Adam Smith, znany ówczesnie jako prekursor nowej, odrębnej dziedziny nauki – ekonomii. Publikował prace z filozofii moralnej, a konkretniej z teorii ludzkiego ekonomicznego działania.

Gdy przedsiębiorca kieruje wytwórczością tak, aby jego produkt posiadał możliwie najwyższą wartość, myśli tylko o swoim zarobku, a jednak

w tym, jak i wielu innych przypadkach, niewidzialna ręka kieruje nim tak, aby zdążył do celu, którego wcale nie zamierzał osiągnąć. Społeczeństwo zaś, które wcale w tym nie bierze udziału, nie wychodzi w tym źle. Mając na celu swój własny interes, człowiek popiera interesy społeczeństwa skuteczniej niż wtedy, gdy zamierza im służyć rzeczywiście (Smith, 1954, s. 46).

Jak napisał David Boaz:

największym wkładem Smitha w rozwój teorii libertariańskiej była koncepcja spontanicznego porządku. Często słyszymy – i wydaje się to logiczne – że istnieje konflikt pomiędzy wolnością a porządkiem. Smith podkreślał jednak bardziej stanowczo niż fizjokraci i inni wcześniejsi myśliciele, że porządek pojawiający się w wyniku ludzkich działań powstaje spontanicznie. Pozwólmy na dobrowolne relacje między ludźmi, chrońmy ich prawa do wolności i własności, a porządek pojawi się sam, bez żadnych odgórných decyzji. Gospodarka wolnorynkowa jest jedną z form spontanicznego porządku (Boaz, 2005, s. 60).

Również państwo i prawo precedensowe nie są czymś odgórnym, w jednym momencie, ustanowionym, ale powstały w sposób spontaniczny.

Według Smitha panujący powinien spełniać trzy główne zadania: ochronę przed przemocą i inwazją innych państw, ochronę każdego obywatela przed uciskiem ze strony innych obywateli, czyli sprawowanie wymiaru sprawiedliwości, oraz budowę i utrzymanie infrastruktury publicznej. Zadaniem dodatkowym miała być także pewna pomoc w krzewieniu oświaty na szczeblu elementarnym. „Bardzo niewielkim kosztem państwo może ułatwić, zachęcić, a nawet nałożyć na cały prawie naród obowiązek opanowania podstawowych dziedzin wykształcenia: pisanie, czytania i liczenia” (Smith, 1954, s. 525).

Równie często libertarianie odwołują się do słów Thomasa Jeffersona, który w Deklaracji niepodległości napisał:

uważamy następujące prawdy za oczywiste: że wszyscy ludzie stworzeni są równymi, że Stwórca obdarzył ich pewnymi nienaruszalnymi prawami, że w skład tych praw wchodzi życie, wolność i swoboda ubiegania się o szczęście, że celem zabezpieczenia tych praw wyłonione zostały wśród ludzi rządy, których sprawiedliwa władza wywodzi się zgody rządzonych, że jeżeli kiedykolwiek jakakolwiek forma rządu uniemożliwiłaby osiągnięcie tych celów, to naród ma prawo taki rząd zmienić lub

obalić i powołać nowy, którego podwalinami będą takie zasady i taka organizacja władzy, jakie wydadzą się narodowi najbardziej sprzyjające dla szczęścia i bezpieczeństwa. Roztropność, rzecz jasna, będzie dyktowała, że rządu trwałego nie należy zmieniać dla przyczyn błahych i przemijających, doświadczenie zaś wykazało też, że ludzie wolą raczej ścierpieć wszelkie zło, które jest do zniesienia, aniżeli prostować swoje ścieżki przez unicestwienie form, do których są przyzwyczajeni. Kiedy jednak długi szereg nadużyć i uzurpacji, zmierzających stale w tym samym kierunku, zdradza zamiar wprowadzenia władzy absolutnej i despotycznej, to słusznym i ludzkim prawem, a także obowiązkiem jest odrzucenie takiego rządu oraz stworzenie nowej straży dla własnego przyszłego bezpieczeństwa (Jeffersona, 1972, s. 67).

Co w tym fragmencie szczególnie istotne, jednostka ma prawo dążyć do szczęścia oraz prawa jednostkowe są przyrodzone, czyli przedpaństwowe. Ojcowie założyciele USA przestrzegali też przed ciągle istniejącym zagrożeniem tyranii. „Historia nauczyła nas, że ciała przedstawicielskie jak i jednostki są podatne na wpływ ducha tyranii” (Jefferson, 1972, s. 17).

Francuscy leseferyści

Nie wolno w tym miejscu pracy nie wspomnieć o wybitnym francuskim analityku demokratycznego społeczeństwa politycznego – Alexisie de Tocqueville’u. To właśnie on jako pierwszy tak wyraźnie dostrzegł antynomię –

polegającą na niemożności pogodzenia ideału liberalnego, dla którego kluczowa jest niezależność osoby w sferze moralnej i emocjonalnej, z ideałem równościowym, który wyraża się w dążeniu do społeczeństwa złożonego, w przygniatającej większości, z jednostek o podobnych czy wręcz bardzo zbliżonych do siebie aspiracjach, gustach, potrzebach. Nie miał też zbyt wielu złudzeń co do szans przetrwania i zakorzenienia się wolności w społeczeństwie demokratycznym, choć jego arystokratyczna duma nie pozwalała nigdy pogodzić mu się z sytuacją, kiedy to jedynym losem ludzi współczesnych oraz przyszłych pokoleń byłby los zadowolonych niewolników (Słupik, 2012, s. 43).

Libertarianie zawdzięczają mu odczarowanie pojęcia większości, wspólnotowości. Przejęli też od niego przedkładanie wolności nad równością.

Zwracał on uwagę również na to, że amerykańska demokracja przetrwa tylko do czasu, kiedy Kongres odkryje, iż można przekupić społeczeństwo za publiczne pieniądze. Nikt wcześniej i jaśniej niż on nie dostrzegął, że prawdziwa demokracja, jako instytucja z istoty indywidualistyczna, pozostaje z socjalizmem w niedającym się rozstrzygnąć konflikcie.

Demokracja rozszerza sferę indywidualnej wolności, socjalizm ją ogranicza. Demokracja przypisuje jednostce wszelkie możliwe wartości, socjalizm przekształca je jedynie w czynnik, w liczbę. Demokracja i socjalizm nie mają z sobą nic wspólnego, prócz jednego słowa: równość. Zwróćmy jednak uwagę na różnicę: podczas gdy demokracja poszukuje równości w wolności, to socjalizm szuka wolności w skrzepowaniu i niewolnictwie (Tocqueville, 1976, s. 123).

Tocqueville zwracał także uwagę na niezmiernie istotną rolę samorządów lokalnych:

bez pomocy instytucji gminnych naród może stworzyć sobie wolny rząd, lecz nie będzie w nim ducha wolności. Przelotne namiętności, chwilowe potrzeby czy przypadkowe okoliczności mogą mu dać zewnętrzne formy niezależności, lecz despotyzm ukryty we wnętrzu organizmu społecznego wcześniej czy później wyjdzie na jaw. Podsumowując, demokracja pozbawiona instytucji lokalnych nie posiada żadnych gwarancji zabezpieczających ją przed podobnym złem. Jeśli lud nie nauczył się jeszcze korzystać z wolności w niewielkich sprawach, to czyż można spodziewać się, że będzie umiał ją utrzymać w sprawach poważnych (Tocqueville, 1976, s. 83–84).

W tym podrozdziale nie można zapomnieć też o francuskich leseferystach. Frederic Bastiat i Gustave de Molinari wywarli bowiem ogromny wpływ na rozwój myśli libertariańskiej. Joseph Schumpeter (1954) nazwał nawet Bastiata najbardziej błyskotliwym ekonomicznym publicystą, jaki kiedykolwiek żył. Jak twierdził Hayek (1991), to właśnie dzięki swoim pamfletom Bastiat zawdzięcza sławę, jaką zyskał wśród współczesnych i potomności. Jego esej pt. *Co widać i czego nie widać* dostarczył podstaw całemu systemowi libertariańskiej ekonomii (Hayek, 1991). Zasłynął z tego, iż krytykował poglądy socjalistyczne za pomocą przemawiających do wyobraźni czytelnika prostych przykładów, jak metafora zbitej szyby czy petycja producentów świec.

Historia o zbitej szybie jest dobitnym przykładem ironii z powszechnego (błędnego) przeświadczenia, że jakakolwiek katastrofa może napędzić rozwój gospodarki. Henry Hazlitt (1993) sparafrazował tę opowieść:

Wyobraźmy sobie chuligana, który wybija szybę w piekarni i ucieka. Piekarz wychodzi, by oszacować straty. Zbiera się tłumek gapiów. Piekarz na głos martwi się, że nowa szyba kosztować go będzie 300 złotych. Ale ktoś z tłumu zauważa, że w sumie nie stało się tak źle, bo przecież będzie to oznaczało zarobek dla szklarza. Zarobione pieniądze szklarz wyda u kogoś innego, ten u kogoś innego i tak ożywi się lokalna gospodarka. Być może stanie się tak, że tłumek podchwyci myśl i ostatecznie dojdzie do wniosku, że chłopiec nie zrobił nic złego. Bo w gruncie rzeczy, co stałoby się ze szklarzami, gdyby nikt nie wybijał szyb? Myśląc w ten sposób, nie widzimy drugiej strony medalu. Piekarz przed nieszczęśliwym zdarzeniem miał 300 złotych i szybę. Teraz będzie miał już tylko szybę. Załóżmy, że nasz piekarz kupi szybę za pieniądze, które chciał przeznaczyć na nową marynarkę u krawca. Widzimy, że w rzeczywistości nie powstało żadne nowe zatrudnienie, bo zysk szklarza jest stratą krawca (Hazlitt, 1993 s. 10).

Często możemy zauważyć błąd zbitej szyby w praktyce. Na przykład, gdy słyszymy w wiadomościach, że zniszczenia podczas powodzi ożywiły sektor budowlany, co w krótkim czasie przełoży się na wzrost w regionie. Tak naprawdę, koniunktura w tej branży będzie oznaczała kryzys w innej. Hazlitt uważał, że ten i inne tego rodzaju błędy biorą się z tego, iż spogląda się na bezpośrednie skutki danego działania, nie widząc pośrednich, albo widzi się tylko te konsekwencje, które przynosi ono wybranej grupie, a ignoruje pozostałe grupy.

Z kolei *Petycja producentów świec* to znana satyra, której celem było ukazanie absurdów polityki protekcjonizmu. W apelu tym producenci świec oraz inni przedstawiciele przemysłu oświetleniowego domagają się zabezpieczenia swoich interesów przed nieuczciwą, ich zdaniem, konkurencją zagranicznego rywala, jakim jest Słońce. W związku z tym, że pracuje on w lepszych od nich warunkach oraz zalewa swoim produktem po niesłychanie niskiej cenie krajowy rynek, żądają ustawowego ograniczenia korzystania ze światła słonecznego.

Ponadto Bastiat przyznawał prymat własności nad prawem; własność jest przynależna każdemu człowiekowi z samego faktu bycia istotą ludzką. Magdalena Modrzejewska (2010) wytłumaczyła to stanowisko:

ludzie i własność istnieją przed prawem. Istnienie własności nie jest warunkowane istnieniem praw, ale to właśnie prawa istnieją z powodu własności. Własność, podobnie jak osoba ludzka, jest faktem opatrnościowym. Prawo zaś nie powołuje do życia ani jednej, ani drugiej. Własność jest koniecznością, cechą wyprowadzaną z natury człowieka. Własność jest postrzegana jako przedłużenie osoby ludzkiej, a pozbawienie człowieka jednego z elementów jego natury pozbawia go przyrodzonych zdolności i prowadzi do jego śmierci. Dlatego własność jest boską instytucją, a przedmiotem prawa ludzkiego jest jej zabezpieczenie i ochrona (Modrzejewska, 2010, s. 48–49).

Modrzejewska podkreśliła przy tym, że Bastiat (2006, s. 27) piętnował państwo: „jest ono wielką fikcją, dzięki której każdy usiłuje żyć kosztem innych. Nie jest ono i nie może być istotą jednoręczną. Posiada dwie ręce: jedną do brania, drugą do dawania. Państwo może zabrać i nie oddać”.

Jeszcze bardziej krytyczny wobec instytucji państwa był Molinari. Do jego poglądów często odwołują się współcześni anarchokapitaliści, gdyż jego esej pt. *Produkcja bezpieczeństwa* był pierwszą w historii prezentacją wolnościowego anarchizmu, zawierającą krytykę monopolistycznych działań rządów i skrajną² propozycję oparcia społeczeństwa na zasadach całkowicie wolnorynkowych. Molinari traktował usługi ochrony jak każdy inny przemysł:

we wszystkich przypadkach, dla wszystkich towarów służących zaspokajaniu potrzeb konsumenta, w jego najlepszym interesie leży to, by praca i handel pozostawały wolne, gdyż nieodzownym i trwałym skutkiem wolności pracy i handlu jest maksymalna obniżka ceny. Dlatego produkcja bezpieczeństwa powinna, w interesie konsumentów tego nienamacalnego towaru, zostać poddana prawu wolnej konkurencji. Żaden rząd nie powinien mieć prawa do powstrzymywania innego rządu od konkutowania z nim ani też prawa nakazywania konsumentom bezpieczeństwa, by przychodzili po ten towar wyłącznie do niego (Molinari, 2013, s. 4).

Jak trafnie spostrzegła Modrzejewska: „według Molinariego prawa wolnego rynku są prawem ekonomii, a te – jak każde inne prawa, prawo naturalne czy prawa fizyki – obowiązują zawsze i wszędzie, bez wyjątku. Stąd też

² W mojej opinii utopijną.

Molinari sprzeciwiał się próbom uznawania bezpieczeństwa za wyjątek w leseferystycznym imperatywie organizacji rynku” (2010, s. 51).

Molinari (2013) twierdził, że konsekwencją ustanowienia monopolu na bezpieczeństwo stała się wojna, ale nie tylko:

producenci innych dóbr, gdy zobaczyli sytuację monopolistów na bezpieczeństwo, nie mogli nie spostrzec, że nic na świecie nie jest korzystniejsze od monopolu. Co za tym idzie, podkusiło ich, aby powiększyć zyski z własnego przemysłu w drodze tego samego procesu. Ale czego potrzebowali oni do monopolizacji produkowanych przez siebie towarów, ze szkodą dla konsumentów? Potrzebowali siły. Jednak nie posiadali siły koniecznej do przymuszenia konsumentów. Co więc zrobili? Pożyczyli ją za opłatą od tych, którzy ją mieli. Poprosili i uzyskali, za uzgodnioną opłatę, wyłączny przywilej prowadzenia swojego przemysłu wewnątrz określonych granic. Jako że opłaty za te przywileje przynosiły producentom bezpieczeństwa znaczną sumę pieniędzy, wkrótce cały świat pokrył się monopolami. Praca i handel zostały wszędzie skrzepowane i zakute w łańcuchy, a warunki życia mas stały się najnędzniejsze z możliwych (Molinari, 2013, s. 6).

Nie istnieje zatem żaden ustrój pośredni; jest tylko alternatywa: albo pełny monopol, albo pełna wolność.

Austriacka szkoła ekonomiczna

Za założycieli tej szkoły uznaje się przede wszystkim Carla Mengera, który w roku 1871 wydał dzieło *Zasady ekonomii*, oraz Eugena von Böhm-Bawerka. Ich dorobek składa się na fundament współczesnej myśli ekonomicznej i społecznej, a osiągnięcia ukonstytuowały teoretyczne aspekty wolnorynkowego kapitalizmu. Dla autorów punktem wyjścia było stwierdzenie, że „sam człowiek jest początkiem i końcem każdej ekonomii” (Salerno, 2003). Podkreślali, że działanie ludzkie, jako wynik wolności i woli człowieka, jest fenomenem jednostkowym, niepowtarzalnym. „Człowiek wytwarza dobra nie tylko do konsumpcji, ale także dla posiadania środków produkcji i środków wymiany. Celem ludzkiej gospodarki jest więc zaspokojenie indywidualnych potrzeb materialnych oraz dostarczanie satysfakcji wynikającej z używania danego dobra” (Teluk, 2006, s. 70).

Fundamentalny wkład w rozkwit i popularyzację austriackiej szkoły ekonomii miały prace Ludwiga von Misesa. Łączył on zainteresowanie ekonomią z zainteresowaniem polityką, filozofią społeczną i ludzką naturą. Pierwsza publikacja, pt. *Teoria pieniądza i kredytu*, przysporzyła mu sporą popularność i rozpoczęła badania nad cyklami koniunkturalnymi. Później, w latach dwudziestych XX wieku, Mises był doradcą rządu Austrii, próbując przeciwstawiać się marksizmowi. Rewolucja socjalistyczna powodowała zwiększone zainteresowanie ideologiami lewicowymi, przez co prace Misesa były dyskryminowane. Jednak jego seminaria na Uniwersytecie Wiedeńskim cieszyły się popularnością i skupiały późniejszą śmietankę ekonomistów (Teluk, 2006).

Jego teksty były bezlitosną krytyką państwowego interwencjonizmu, socjalizmu oraz postaw antykapitalistycznych. Napisał książkę pt. *Biurokracja*, w której porównał zarządzanie aparatem państwowym, utrzymywanym z pieniędzy publicznych, z przedsiębiorstwem nastawionym na zysk. Pracownicy administracji nie mogą pracować lepiej, ponieważ struktura i wydolność systemu wyklucza sprawną pracę urzędniczej maszyny. Biurokracja ze swej natury jest organizacją nieefektywną, hermetyczną i szkodliwą (Teluk, 2006). Mises (1998, s. 12) dostrzegał w tym postulat Włodzimierza Lenina, aby „zorganizować całą gospodarkę na wzór funkcjonowania poczty, by z całego społeczeństwa zrobić jeden urząd i jedną fabrykę, zaś wszystkich obywateli przekształcić w najemnych pracowników państwa”.

„Mises zdecydowanie wypowiadał się przeciw przymusowemu finansowaniu biurokracji. Za szczególnie szkodliwy uważał podatek dochodowy, który uniemożliwiał akumulację kapitału i rozwój przedsiębiorstw” (Teluk, 2006, s. 72). Sugerował wprowadzić rynkowe kryteria do zarządzania państwem, czyli nakazywał trzymać się ściśle bilansu zysków i strat. Wraz z gwarancją swobody gospodarczej przyczyni się to do dobrobytu obywateli. Autor wyznaczał więc następujące zadania dla państwa: „obrona bezpieczeństwa narodowego oraz cywilizacji przed agresją zarówno wrogów zewnętrznych, jak też wewnętrznych band” (Mises, 1998, s. 41). Składa się na to utrzymanie armii, aparatu przymusu oraz wymiaru sprawiedliwości.

W swojej najsłynniejszej pracy, pt. *Ludzkie działanie*, Mises przedstawił koncepcję ekonomii jako dziedziny prakseologii – dedukcyjnej teorii sprawnej aktywności:

prakseologia w swoich badaniach zajmuje się najpierw ludzkim działaniem, a co ważniejsze – pojedynczym działaniem. Nie interesuje się nieokreślonym działaniem ludzkim w ogóle, lecz konkretnym działaniem, które określa osoba podjęła w określonym dniu i miejscu. Nie oznacza to oczywiście, że prakseologia bierze pod uwagę czynniki przypadkowe, związane z okolicznościami towarzyszącymi działaniu i wyróżniającymi je spośród wszystkich innych działań. Prakseologia zajmuje się tylko tym, co w działaniu konieczne i powszechne. Życie ludzkie składa się z nieprzerwanego ciągu pojedynczych działań. Jednak nie są one od siebie odizolowane. Są połączone w łańcuch działań, które współtworzą wyższy poziom działania skierowanego na bardziej odległy cel. Każde działanie ma dwa aspekty. Z jednej strony stanowi część łańcucha działań rozciągniętych w czasie, realizację ułamka celów związanych z dalekosiężnymi zamierzeniami, z drugiej zaś ono samo jest pewną całością w stosunku do działań, które się na nie składają (Mises, 1949, s. 44–45).

Mises poszukiwał w ludzkim działaniu prawidłowości i racjonalności. Prawidłowości te są o tyle ważne i istotne, że służą wywiedzeniu regularności istniejących w gospodarce i społeczeństwie. „Dla Austriaka istniał konieczny związek pomiędzy liberalną ekonomią a instytucjami politycznymi” (Modrzejewska, 2010, s. 84). Libertarianie przejęli tę wizję, dającą jednostkom swobodę wyboru celów oraz przeświadczenie o rozumowym charakterze działań ludzkich. W dalszych częściach swojego dzieła Mises opisał sposoby rozporządzania środkami, zaprezentował funkcjonowanie gospodarki rynkowej i socjalistycznej oraz różne sposoby interwencji państwa w rynek. Główną konkluzją zostało stwierdzenie, że co do zasady wszystkie sposoby ingerencji w gospodarkę nie osiągają w długim okresie celów, jakie są przed nimi stawiane, dlatego najdoskonalszym ustrojem społeczno-gospodarczym jest wolny rynek, gdyż tylko w jego warunkach możliwe jest racjonalne gospodarowanie.

Chicagowska szkoła ekonomiczna

Szkoła ta lokuje się w nurcie ekonomii neoklasycznej. Jej główni przedstawiciele – Milton Friedman i George Stigler – byli związani z Uniwersytetem w Chicago. To właśnie ta uczelnia wykształciła grupę ekonomistów zwaną Chicago Boys, którzy wprowadzili liberalne reformy w Chile. Centralnymi

cechami szkoły stały się przekonania, że neoklasyczna teoria cen pozwala wyjaśnić postępowanie podmiotów gospodarczych oraz że mechanizm wolnego rynku efektywnie alokuje zasoby. Wynika z tego ograniczona rola państwa, a zatem odrzucenie założeń keynesizmu i etatyzmu na rzecz libertarianizmu i leseferyzmu.

Największą popularność Friedman uzyskał po ukończeniu 50. roku życia. Jako prekursor monetaryzmu uznawał podaż pieniądza za główny czynnik wpływający na poziom dochodu narodowego brutto, inflacji przypisując jedynie rolę zjawiska pieniężnego. Zalecał zwiększanie podaży pieniądza w tempie odpowiadającym wzrostowi produktu narodowego brutto, co miało zapewnić stabilizację gospodarczą. Ponadto atakował politykę fiskalną państwa, w szczególności duże wydatki na cele socjalne i ubezpieczenia społeczne, które pociągały za sobą wysokie podatki ograniczające działalność przedsiębiorstw i hamujące procesy wzrostu gospodarczego. Opowiadał się za dofinansowywaniem zarabiających poniżej określonej kwoty³, przy jednoczesnej likwidacji wszelkich zasiłków społecznych.

W 1962 roku opublikował książkę *Kapitalizm i wolność*, w której podkreślał, że to właśnie wolność ekonomiczna konstituuje wolne społeczeństwo również w znaczeniu politycznym.

Wolność ekonomiczna odgrywa dwoistą rolę w promowaniu wolnego społeczeństwa. Z jednej strony wolność zawierania umów jest składnikiem szeroko rozumianej wolności, więc wolność ekonomiczna jest celem samym w sobie. Z drugiej zaś wolność ekonomiczna jest nieodzownym środkiem w kierunku osiągnięcia wolności politycznej (Friedman, 2008, s. 8).

Friedman zaznaczał jednocześnie konieczność istnienia państwa: „obecność wolnego rynku oczywiście nie wyklucza potrzeby rządu. Przeciwnie, rząd jest niezbędny zarówno jako forum określające reguły gry oraz jako rozjemca, interpretujący i narzucający reguły powstałe w wyniku decyzji” (Friedman, 2008, s. 17). Rynek zatem ma zmniejszać ilość zdarzeń, które wymagały decyzji politycznych i w ten sposób osłabiać zakusy władzy.

W 1980 roku ukazało się jego najwybitniejsze dzieło – *Wolny wybór*. W dzisiejszych czasach cytaty z tej książki traktowane są niemal jak aforyzmy. Wymieniam kilka najpopularniejszych z nich:

³ Negatywny podatek dochodowy.

- Inflacja jest tą formą podatku, którą można nałożyć bez ustawy.
- Jeśli płacicie ludziom za to, że nie pracują, a każecie im płacić podatki, gdy pracują, nie dziwcie się, że macie bezrobocie.
- Nic nie jest tak trwałe jak tymczasowa polityka rządu.
- Nie istnieje coś takiego jak darmowe obiady.
- Rząd nie rozwiązuje problemów, rząd je tworzy.
- Rządowe rozwiązania problemów są zwykle równie złe jak sam problem.
- Społeczeństwo, które przedkłada równość nad wolność, nie ma ani jednego, ani drugiego. Społeczeństwo, które przedkłada wolność nad równość, będzie się szczyliło i jednym, i drugim.
- Urna wyborcza tworzy zgodność bez jednomyślności, rynek zaś jednomyślność bez zgodności (Friedman, 1994).

Friedman optował za ideą rządu ograniczonego:

w którym miejscu pojawia się na naszej scenie rząd? Do pewnego stopnia jest on formą dobrowolnego zrzeszania, wybraną przez ludzi metodą realizacji określonych celów, która polega na stworzeniu ośrodka władzy, albowiem uznano, że jest to sposób w tym przypadku najskuteczniejszy do organizacji porządku społecznego (Friedman, 1994, s. 21).

Do realizacji funkcji obronnych i bezpieczeństwa niezbędne są wojsko i policja. Amerykański ekonomista wypowiadał się jednak przeciwko monopolowi państwa w wymiarze sprawiedliwości. „Podkreślał zalety prywatnego arbitrażu, który przyczynia się do deregulacji procesów prawnych, niemożliwych w swojej złożoności do ograniczenia przepisami” (Teluk, 2006, s. 123).

Nie ma takiego aktu dobrowolnej wymiany, który – jeśli jest dość skomplikowany lub rozciąga się w dłuższym okresie – pozbawiony był jakis niejasności. Nie ma też tyle papieru na świecie, by można było na nim z góry spisać wszelkie możliwe ewentualności i uregulować dla każdego przypadku obowiązki wszystkich stron biorących udział w wymianie. Musi być jakaś metoda rozstrzygania sporów w drodze mediacji, przy czym mediacja może być dobrowolna i nie musi angażować państwa (Friedman, 1994, s. 27).

Autor dostrzegał także, że skutecznym sposobem mediacji może być rozwój prawa zwyczajowego i precedensowego.

W swojej teorii Friedman sprzeciwiał się również protekcjonizmowi i interwencjonizmowi gospodarczemu. Za szczególnie szkodliwe uważał regulacje cenowe. „Cokolwiek przeszkadza cenom swobodnie wyrażać relacje podażyowo-popytowe, utrudnia przekazywanie ścisłej informacji na ten temat” (Friedman, 1994, s. 15). Krytykował też zbyt duże uprawnienia państwowych agend i nadmiernie rozbudowaną administrację. Surowo oceniał wszelkie jej programy: zdrowotne, emerytalne, edukacyjne czy mieszkaniowe. Zwracał jednocześnie uwagę na ewidentny absurd – państwo przecież nie jest w stanie zagwarantować obywatelom wypłaty przyszłych świadczeń. Tłumaczył on tę rozrzutność urzędników tym, że wydają cudze pieniądze na obce potrzeby. Zatem nigdy nie będą dysponować nimi tak racjonalnie, jak postępuje człowiek wydający swoje oszczędności na cele własne. W kwestii pomocy społecznej był zatem zdecydowanym zwolennikiem prywatnej dobroczynności. Był także autorem propozycji reformy systemu edukacji, która miała polegać na wprowadzeniu:

bonów oświatowych, stanowiących równowartość kwoty przekazywanej przez państwo na edukację jednego dziecka, potem zaś [należy – H.S.] dać rodzicom wolny wybór szkoły (koniec z rejonizacją szkół i przypisywaniem uczniów do placówki edukacyjnej ze względu na miejsce zamieszkania), co ma wprowadzić konkurencję pomiędzy poszczególnymi szkołami i podwyższyć ich poziom, tak by dorównywał szkołom prywatnym. Rodzice mogliby także posłać dziecko do prywatnej szkoły, a wydatki pokryłby bon oświatowy (Friedman, 1994, s. 158).

Myśliciel opowiedział się również za legalizacją narkotyków.

Powinny być one traktowane tak, jak obecnie odnosimy się do alkoholu. Ludzie powinni mieć możliwość swobodnego nabywania narkotyków, lecz poczucie odpowiedzialności winno ich powstrzymywać przed czynieniem szkód innym. Wiem, że narkotyki są okropne i wyrządzają wielkie szkody, jednak zakaz ich posiadania wyrządza jeszcze większe. Jest to bowiem główne źródło przestępstw w Stanach Zjednoczonych. Dzięki legalizacji organizacje przestępcze straciłyby ogromne zyski, natomiast gigantyczne oszczędności wydatków na policję antynarkotykową, sądownictwo i składowanie skonfiskowanych substancji wzmocniłyby kampanie przeciw uzależnieniom oraz instytucje odpowiedzialne za leczenie narkomanów. Nasza obecna polityka w dziedzinie narkotyków jest więc nie tylko nieefektywna, ale również niemoralna (Friedman, 1994, s. 176).

Sądzę, że trafnym podsumowaniem myśli polityczno-ekonomicznej Friedmana może być krótkie opowiadanie Leonarda E. Reada *Ja, ołówek*, które ukazuje wspaniałą lekcję wolnorynkowej ekonomii, doskonale opisującą mechanizmy współdziałania między jednostkami. Friedman dodał, że „osobiście nie zna żadnego innego utworu literackiego, który w tak zwięzły, przekonujący i efektywny sposób wyjaśniałby znaczenie koncepcji niewidzialnej ręki Smitha – rozumianej jako możliwość nieskrępowanego i nieprzymuszonego działania, przynoszącego dobrobyt i pokój” (Friedman, 2009, s. 37).

Podsumowanie

W dzisiejszych czasach prekursorów wolnorynkowych pojęć szuka się raczej w tradycji oświeceniowej, jednak moim zdaniem nie należy zapominać o protoplastach z Hiszpanii. To właśnie pod wpływem ich prac teoretycznych Watykan przyjął kapitalizm. Dopiero później swoją cegielkę do fundamentów dołożyli brytyjscy filozofowie. Propagowali wolny handel i nieskrępowanie stosunków gospodarczych. Bronili swobody podróżowania i migracji, sprzeciwiali się płacom minimalnym. Zachęcali do oszczędzania i inwestycji kapitałowych, będących podstawą rozwoju społeczno-gospodarczego. Opowiadali się za jasnym i prostym prawem podatkowym, unikającym restrykcji; podatki winny być równomierne, określone co do wysokości i terminu spłaty najdogodniejszego dla podatnika, niskie, niehamujące działalności gospodarczej (Zabieglík, 2003).

Następnie wtórowali im francuscy ekonomiści, uważając wolny handel za najlepszą metodę zachowania pokoju i powodzenia, a cła utożsamiali z powodem wojen.

Protekcjonizm był w ich oczach próbą nałożenia na obywateli tych samych sposobów krzywdzenia, jakie stosowali wrogowie podczas działań zbrojnych. Konkurencja wolnorynkowa była dla nich procesem odkrywczym, w której każda osoba w celu osiągnięcia zamierzeń ekonomicznych koordynowała własne plany. Rządowa regulacja naruszała tę procedurę, gdyż prawo zastępowało ludziom ich inteligencję, potrzebę dyskusji, porównań i poszukiwań, odbierało im osobowość, wolność i mienie, a oni sami przestawali być ludźmi (DiLorenzo, 2003, s. 15).

Tego stanowiska bronili też później Austriacy ze szkoły prakseologicznej. Według nich wojna jest nie tylko czymś niemoralnym, ale patrząc z perspektywy rachunku ekonomicznego, jest czymś niepożądanym. Uważali, że nie jest prawdą, iż stanowi ona koło napędowe gospodarki. Przeciwnie, przyczynia się do niepowetowanych strat w ludziach oraz mieniu, do niesprawiedliwego i nadmiernego opodatkowania, a także błędnej (nierynkowej) alokacji kapitału, co skutkuje późniejszymi kryzysami i dalszym zubożeniem społeczeństw. W istocie, uwzględniając perspektywę długoterminową, sytuacja ta dotyczy zarówno agresora, jak i zaatakowanego (Mises, 1949).

Na istotną konstatację, w kontekście myśli przedstawiciela szkoły w Chicago Friedmana, pokusiła się Modrzejewska, wedle której umieszczenie Friedmana w tekście „wskazującym intelektualne korzenie myśli libertarian może wydawać się problematyczne, gdyż część badaczy zalicza go już do samego nurtu, wskazując, że jego twórczość przypadła na lata sześćdziesiąte XX wieku, gdy powstawał współczesny ruch libertariański. Powodem innej klasyfikacji jest między innymi autoidentyfikacja” (Modrzejewska, 2010, s. 25). Pomimo sympatyzowania z ruchem widać, że autor oponował przeciwko uznawaniu go za libertarianina. Kolejnym kryterium klasyfikacji są, pomimo wielu punktów wspólnych, pewne różnice filozoficzne między koncepcjami zaproponowanymi przez Friedmana a tymi, które przedstawili libertarianie. Ich odmienność dotyczyła przede wszystkim kwestii państwa. Chicagowski ekonomista nigdy nie kwestionował jego konieczności, starając się w zgodzie z zasadami wolnościowej etyki uzasadnić jego istnienie i wytyczyć granice jego władzy. Problem w tym, że czasami przyznawał mu szersze kompetencje niż libertarianie, np. z zakresu polityki finansowej.

Bibliografia

- Bartnicki, A., Michałek, K., Rusinowa, I. (1992). *Encyklopedia historii Stanów Zjednoczonych Ameryki*. Warszawa: Wydawnictwo Ergas Morex.
- Bastiat, F. (2005). *Co widać i czego nie widać*. Pobrane z: <http://coin.wne.uw.edu.pl/kkowalska/Bastiat%20-%20Co%20widać%20i%20czego%20nie%20widać>.
- Bastiat, F. (2005). *Petycja producentów świec*. Pobrane z: <http://mises.pl/blog/2005/07/27/206>.
- Bastiat, F. (2006). *Państwo*. Lublin: Instytut Liberalno-Konserwatywny.

- Boaz, D. (2005). *Libertarianizm*. Poznań: Zysk i S-ka.
- Chafuen, A. (2007). *Wiara i wolność – myśl ekonomiczna późnych scholastyków*. Warszawa: Wydawnictwo Arwil.
- Chmielowski, M. (2009). *Konserwatyzm i postkonserwatyzm w myśli Hansa-Hermannna Hoppego*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński.
- DiLorenzo, T. (2003). *Frederic Bastiat (1801–1850): łącznik francuskiej tradycji i marginalistycznej rewolucji*. Pobrano z: http://www.mises.pl/site/subpage.php?id=40&content_id=65&view=full.
- Friedman, M. (2008). *Kapitalizm i wolność*. Gliwice: Wydawnictwo Helion.
- Friedman, M., Friedman, R. (1994). *Wolny wybór*. Sosnowiec: Wydawnictwo Panta.
- Hayek, F. (1991). *The Trend of Economic Thinking – Essays on Political Economists and Economic History*. London: Routledge.
- Hayek, F. (1996). *Droga do zniewolenia*. Kraków: Arcana.
- Hazlitt, H. (1993). *Ekonomia w jednej lekcji*. Kraków: Wydawnictwo Znak-Signum.
- Jefferson, T. (1972). *A Summary View of the Rights of British America*. New York: Lenox Hill Pub.
- Locke, J. (1992). *Dwa traktaty o rządzie*. Warszawa: PWN.
- Mariana, J. de (1845). *Del Rey*. Madrid: Sociedad literaria y tipografica.
- Mariana, J. de (1864). *Biblioteca de Autores Espanoles*. T. 30. Madrid: Editor Rivadeneyra.
- Menger, C. (2013). *Zasady ekonomii*. Warszawa: Fijorr Publishing.
- Mises, L. (1949). *Human Action: A Treatise on Economics*. New Haven: Yale University Press.
- Mises, L. (1998). *Biurokracja*. Lublin: Instytut Liberalno-Konserwatywny.
- Mises, L. (2012). *Teoria pieniądza i kredytu*. Warszawa: Fijorr publishing.
- Modrzejewska, M. (2010). *Libertariańskie koncepcje jednostki i państwa we współczesnej amerykańskiej myśli politycznej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Molinari, G. (2013). *Produkcja bezpieczeństwa*. Pobrane z: http://www.libertarianizm.pl/wolnosciowe_czytanka:prekursorzy:produkcja_bezpieczenstwa.
- Read, L.E. (2009). *Ja, ołówek*. Warszawa: Wydawnictwo Prohibita.
- Russell, B. (2000). *Dzieje filozofii Zachodu*. Warszawa: Fundacja Aletheia.

- Salerno, J. (2003). *Carl Menger*. Pobrano z: <http://mises.pl/blog/2003/12/01/50>.
- Schumpeter, J. (1954). *History of Economical Analysis*. New York: Oxford University Press.
- Słupik, T., Górka, S., Szewczyk, G. (2012). *Oblicza wolności – od klasycznego liberalizmu do libertarianizmu*. Katowice: Uniwersytet Śląski.
- Smith, A. (1954). *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*. Warszawa: PWN.
- Teluk, T. (2006). *Libertarianizm – teoria państwa*. Warszawa: 2S Media.
- Tocqueville, A. (1976). *O demokracji w Ameryce*. Kraków: PIW.
- Zabieglik, S. (2003). *Adam Smith*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Załęski, P. (2005). Publiczne ciało: koncepcja cywilizowanego stowarzyszenia w dobie klasycyzmu. *Studium Socjologiczne*, 178 (3), 35–63.

THE ROOTS OF LIBERTARIAN THOUGHT

Summary

In this article I discuss the roots of libertarian thought. First I draw a little-known late-scholastic philosophy of the Renaissance period. Then, the theoretical basis for the libertarian direction created: Anglo-Saxon philosophers the Age of Enlightenment and French anti-statists nineteenth century. A fundamental contribution to the popularization this philosophy played in turn: Austrian economics, which created such outstanding figures as Carl Menger, Ludwig von Mises and Chicago school of economics under the direction of Milton Friedman.

DOI: 10.18276/aie.2016.33-06

MATEUSZ KLONOWSKI

ROZUMOWANIE MISTRZA A DETERMINIZM

Tomasz Jarmużek (2013). *Jutrzejsza bitwa morska. Rozumowanie Diodora Kronosa* (ss. 268). Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.

W monografii *Jutrzejsza bitwa morska. Rozumowanie Diodora Kronosa* odnajdziemy rekonstrukcje znanych oraz propozycje nowych rozwiązań pewnych problemów z zakresu filozofii czasu, ontologii, a także logiki. Przykładowo, szeroko omawiane są takie zagadnienia, jak *determinizm* oraz *wartość logiczna zdań o przyszłości*, które stanowią przedmiot namysłu uczonych niemalże od początku istnienia filozofii. Metody badań oraz sposoby opisu wyników, które przyjmuje autor, zostały ukształtowane według standardów wypracowanych przez szkołę lwowsko-warszawską. A to znaczy, że prezentacja zagadnień odbywa się w sposób jasny i uporządkowany, cel zaś jest wyraźnie określony oraz w pełni zrealizowany.

Punktem wyjścia oraz perspektywą analiz staje się starożytny spór o definicje *modalności* oraz status zdań o przyszłości. W spór ten zaangażowani byli m.in. Arystoteles i megarejski filozof, logik Diodor Kronos. Pierwszy z nich zasygnalizował problem wartości logicznej zdań o przyszłości, zadając pytanie dotyczące tytułowej bitwy morskiej, a mianowicie: *Czy jutro dojdzie do bitwy morskiej?* Wskazówki dotyczące rozwiązania podaje przede wszystkim w *Hermeneutyce IX* (Arystoteles, 1990c). Drugi z nich rozwiązał problem, podając pewne rozumowanie, które przeszło do historii pod nazwą *Rozumowanie Mistrza*. Niestety, nie przetrwało ono do czasów nowożytnych – znamy jedynie jego przesłanki i wnioski. W monografii zostało ono opracowane i w pewnym sensie zrekonstruowane – w książce pojawia się dokładnie pięć takich rekonstrukcji. W tym celu posłużono się formalnymi narzędziami logiki

współczesnej, które były niedostępne Diodorowi. Zaprezentowane rekonstrukcje nie stanowią więc wiernej repliki rozumowania megarejczyka. Należy jednak zwrócić uwagę, że celem autora nie była historyczna, lecz logiczna rekonstrukcja. Co więcej, nie znaczy to, że autor całkowicie pomija kontekst historyczny. W pracy nie brakuje analiz odpowiednich tekstów Arystotelesa (1990a, 1990b, 1990c, 1983), Epikteta (1961) oraz Diogenesa Laertiosa (1982), poznajemy stanowiska starożytnych dotyczące *pojęć modalnych*, a także problemu determinizmu, przytoczone zostają opinie starożytnych na temat życia Diodora, jak również uwagi dotyczące Rozumowania Mistrza.

Rozumowanie megarejczyka miało prowadzić do odmiennego rozwiązania problemu jutrzejszej bitwy morskiej niż to, które proponował Stagiryta. Arystoteles jako zwolennik *indeterminizmu* twierdził, że zdania o przyszłości nie są konieczne. Przyjmował on zarazem zasadę biwalencji, utrzymując, że dla każdego zdania połączenie spójnikiem 'lub' tego zdania oraz jego negacji daje zdanie prawdziwe. W przypadku zdań o przyszłości jednak filozof zasadę tę modyfikował, utrzymując, że alternatywa dwóch sprzecznych zdań o przyszłości jest prawdziwa, ale nie wymusza to wcale prawdziwości jednego z tych zdań. Diodor Kronos natomiast miał według doksografów bronić determinizmu przyszłości, poprzez swoje skomplikowane pojęcia modalne. W monografii argumentacja ta przedstawiona jest w następujący sposób: jeżeli Rozumowanie Mistrza, które pozwala na wyprowadzenie pojęć modalnych, wymusza *liniowość* czasu, to w konsekwencji wymusza uznanie determinizmu. Pojawia się zatem pytanie, czy istotnie rozumowanie to wymusza liniową strukturę czasu.

Rozróżnienie pomiędzy liniowymi a rozgałęzionymi strukturami czasu jest podstawowym rozróżnieniem w debacie pomiędzy deterministami i indeterministami. Determinista traktuje czas jak linię – przyszłość jest pozbawiona wariantów, podobnie jak przeszłość – obydwie są dokonane. Z kolei indeterminista odróżnia przeszłość od przyszłości w ten sposób, że przeszłość traktuje jak linię bez wariantów, natomiast przyszłość przedstawia jako zbiór wielu linii, które stanowią możliwe scenariusze rozwoju przyszłości – ostatecznie tylko jedna stanie się rzeczywistością. Innymi słowy, pytanie, czy rozumowanie Diodora Kronosa, prowadząc do pewnych definicji modalności, rzeczywiście wspiera deterministyczne stanowisko, redukuje się do zagadnienia, czy rozumowanie to dopuszcza czas rozgałęziony, a więc dopuszcza możliwe scenariusze przyszłości, czy też koniecznie wymaga liniowości. W celu rozstrzygnięcia tego problemu wymagane jest jednak przyjęcie jakiejś ramy, założeń na temat ogólnej struktury czasu oraz logiki, na gruncie której przeprowadzimy wnioskowanie. Zarysowanie takiej filozoficzno-logicznej ramy stanowi zawartość pierwszych dwóch części książki. W części trzeciej natomiast

zostały zaprezentowane logiczne rekonstrukcje, a problem adekwatności liniowej struktury czasu względem Rozumowania Mistrza został rozstrzygnięty.

W pierwszej części monografii, zatytułowanej *Filozoficzne ramy problematyki*, zostają omówione problemy semiotyczne związku pomiędzy zdaniem a ich wartością logiczną, w szczególności zdań o przyszłości. Omówienie to ani nie jest encyklopedycznym skrótem, ani dążącą do pełnego uchwycenia semiotycznych problemów monografią. Autor powołuje się na znane dzieła klasyków filozofii logiki, takich jak chociażby G. Frege lub W.V.O. Quine, opatrując ich uwagi komentarzami oraz przytaczając przykłady, które lepiej ukazują istotę prezentowanych pojęć. Nie dąży jednak do pełnego opisu omawianych zagadnień, skupiając się tylko na tych aspektach, które stanowią podstawy badań zaprezentowanych w dalszej części książki. Następnym problemem filozoficznym analizowanym przez autora jest zagadnienie determinizmu, które – jak zostaje ukazane – wiąże się z problemem wartości logicznej zdań o przyszłości. Omówiony zostaje determinizm ontologiczny, fizyczny oraz metafizyczny wraz z konsekwencjami w postaci determinizmu logicznego, epistemologicznego oraz temporalnego. Autor prezentuje zatem nie tylko językowo-logiczną stronę problemu, ale także jego ujęcie w kontekście pewnych opisów (ujęcie ontologiczne, fizyczne i metafizyczne) tego, co istnieje. To zaś pozwala na określenie warunków przedmiotowych dla prawdziwych, jak również fałszywych zdań o przeszłości.

W ostatnim rozdziale tej części książki analizowane są zagadnienia czasu. Rozważając różne koncepcje, autor wyznacza generalne pojęcie czasu, które opiera się na pewnych ogólnych warunkach, wspólnych dla wszystkich (kulturowych, społecznych, fizycznych czy filozoficznych) ujęć. Pojęcie uzyskane w ten sposób zostaje nazwane *logiczną strukturą czasu*. Dopuszcza ono różne mniej ogólne struktury, zarówno liniowe, jak i rozgałęzione, jako swoje szczególne przypadki. Formalnie zostaje określone w kolejnej części, m.in. poprzez analizę związku z *logikami czasu (logikami temporalnymi)*. Autor podkreśla:

Ogólne pojęcie czasu będzie zatem wyrazem formalno-ontologicznego podejścia do czasu. Podejście to nazywamy formalnym, ponieważ, jak napisałem, nie rozstrzyga ono wiele o materialnym aspekcie czasu. Nazywamy je również ontologicznym, ponieważ dopuszcza różne możliwe warianty. W podejściu tym nie chodzi o odpowiedź na pytanie czym i jaki jest czas, lecz jakie rodzaje czasu są teoretycznie możliwe (Jarmużek, 2013, s. 131).

Druga część książki nosi tytuł *Problematyka*. W tej części omówione zostają źródła sporu o jutrzejszą bitwę morską oraz ich filozoficzne interpretacje, autor odwołuje się zarówno do tekstów starożytnych, jak i do omówień współczesnych. Na tym gruncie zostaje precyzyjnie postawiony problem badawczy oraz zarysowana

metoda jego rozwiązania. Wstępnie zostaje zarysowana definicja zdania możliwego pochodząca od Diodora. Otóż definicja ta, jak pokazuje autor, została wyprowadzona poprzez rozumowanie, w którym za przesłanki przyjmuje się dwa z trzech następujących sądów:

- (a) Każde prawdziwe zdanie o przyszłości jest konieczne.
- (b) Żadne zdanie niemożliwe nie wynika ze zdania możliwego.
- (c) Istnieje zdanie, które jest możliwe, lecz ani aktualnie nie jest prawdziwe, ani w przyszłości nie będzie prawdziwe¹.

Diodor uznawał prawdziwość przesłanek (a) i (b), traktując je jako aksjomaty swojej teorii. Ponadto przyjmował prawdziwość następujących zdań:

- (i) Jeśli zdanie jest konieczne, to jest prawdziwe.
- (ii) Konieczność i możliwość są interdefiniowalne przy użyciu negacji.
- (iii) Jeśli zdanie jest aktualnie prawdziwe lub będzie w przyszłości prawdziwe, to jest możliwe.

Zdania te, jak stwierdza autor za J. Barnesem (1999), nie budziły w czasach starożytnych wątpliwości. Rozumowanie Mistrza prowadziło do sprzeczności, przy założeniu przesłanki (c). W ten sposób, łącząc negację (c) ze zdaniem (iii), megarejczyk uzyskał definicję zdania możliwego, a wtórnie na mocy (ii) zdania koniecznego.

W części tej dyskutuje się również problem stosunku dat i zdań do przyjętego, ogólnego pojęcia czasu, eksplikując wszystkie przyjęte założenia badawcze dotyczące datowania, zdań oraz wartości logicznej. Pozwala to przejść do ostatniego rozdziału tej części, w którym przedstawione zostają logiki czasu oraz związane z nimi założenia o strukturze czasu. Rozdział ten dostarcza logiczno-formalnych narzędzi do rozstrzygnięcia problemu. Logiki temporalne zostają określone jako logiki systematyzujące rozumowania, w których parametr czasu jest istotny dla określenia wartości logicznej zdań. Autor stwierdza, że jeżeli przyjąć, iż logika klasyczna jest teorią funktorów klasycznych, to logika czasu może być określona jako teoria funktorów temporalnych. Wymieniając motywy powstania logiki czasu, zwraca uwagę na temporalną definicję implikacji podaną przez Diodora, fakt uwzględniania przez myślicieli średniowiecznych problemu czasu w rozumowaniach, a także analizy metodologiczne indukcji pochodzące od polskiego logika J. Łosia (1947). Struktura czasu natomiast zostaje formalnie określona jako układ relacyjny $\langle T, \leq \rangle$, gdzie T jest niepustym zbiorem *momentów czasowych (punktów czasu)*, a \leq relacją *bycia wcześniej niż*. Układ taki ma spełniać warunki wykluczające nieintuicyjne sytuacje rozgałęziania się przeszłości oraz *urwania się czasu*, czyli sytuację, w której dwa (różne) momenty czasowe nie mają żadnego fragmentu wspólnej przeszłości.

¹ Autor wyjaśnia, odwołując się m.in. do Epikteta (1961), że zbiór tych sądów był w starożytności uznawany za sprzeczny. Nie było jednak zgody co do tego, który z sądów był fałszywy.

W książce rozważa się układy będące częściowym porządkiem, nakładając na relację \leq różne ograniczenia. Ponadto zdefiniowano takie pojęcia, jak *gałąź czasu*, co z kolei umożliwiło odnoszenie się do fragmentów czasu, a także takie (*metryka*, *funkcja metryzująca monotonicznie*), które umożliwiły porównywanie odległości pomiędzy punktami czasowymi.

Trzecia część, zatytułowana *Rozwiązania*, przedstawia możliwe rozstrzygnięcia problemu determinizmu jako konsekwencji Rozumowania Mistrza. Dzielą się one na dwa rodzaje. W pierwszym rozdziale zostają zrekonstruowane te ujęcia rozumowania Diodora Kronosa, do których przeprowadzenia należy zastosować *logikę pozycyjną*. W tym przypadku autor prezentuje logikę czasu skoordynowanego, czyli takiego, w którym każdemu momentowi czasowemu przyporządkowana jest jakaś liczba. Wówczas proste operacje arytmetyczne pozwalają odnosić się do różnych momentów czasowych, mając zarazem zadany pewien punkt nazywany terazniejszością. Istotną rolę odgrywa tu operator realizacji R_t , dla którego autor przedstawia dwie – pierwsza za N. Rescherem i A. Urquhartem (1971) – następujące interpretacje:

- (1) $R_a(p)$ jest prawdą wtw w punkcie denotowanym przez a zmienna p przyjmuje wartość jeden,
- (2) $R_a(p)$ jest spełniona w punkcie a wtw w którejś gałęzi czasu, do której należy a jest taki moment czasowy b , że zmienna p przyjmuje w nim wartość jeden.

W przypadku (2) autor odwołuje się do ujęcia, zgodnie z którym zdania określone czasowo odnoszą się do momentów czasowych, w których zachodzą takie, a nie inne stany rzeczy. Można zatem uznać, że w danym momencie czasu zdania czasowo określone są prawdziwe lub fałszywe, natomiast przed danym momentem lub po nim zdania są realizowalne. W dalszej części książki autor prezentuje gramatykę, aksjomatyzację oraz semantykę logiki pozycyjnej, adekwatnej do rekonstrukcji Rozumowania Mistrza, podkreślając, że jest to zaledwie wprowadzenie w tematykę logiki pozycyjnej, które wymaga dalszych opracowań.

Przedstawione zostają następujące rekonstrukcje Rozumowania Mistrza, w których zastosowano logikę pozycyjną: rekonstrukcja F.S. Michaela (1976), rekonstrukcja N. Reschera (1966; Rescher, Urquhart, 1971), a na ich bazie rekonstrukcja, która została wypracowana przez autora. Każda z tych rekonstrukcji preferuje jakąś strukturę czasu. Okazuje się, że w przypadku pierwszej uzyskujemy strukturę bez rozgałęzień, ale tylko wtedy, gdy spróbujemy uzasadnić pojęcia modalne mocniejsze od tych, które przyjmował Diodor. W przypadku drugiej ponownie liniowość struktury czasu nie jest konieczna. A konkretniej, w adekwatnej strukturze czasu rozgałęzienia nie są wykluczone, zarazem jednak nie wnoszą nic nowego, ponieważ wartość logiczna zdań jest rozstrzygana w momentach czasowych występujących

przed rozgałęzieniem. Także w przypadku trzeciej rekonstrukcji rozgałęzienia momentów czasowych są dopuszczalne. Jednakże przyjęcie dodatkowych przesłanek, uzyskanych poprzez wzmocnienie przesłanek Diodora, wyklucza taką możliwość. Innymi słowy, w ramach każdej z tych rekonstrukcji okazuje się, że Rozumowanie Mistrza nie prowadzi w sposób konieczny do determinizmu.

W drugim rozdziale tej części zaprezentowano pozostałe znane rekonstrukcje, niewymagające logik pozycyjnych jako podłoża logicznego, są to: rekonstrukcja w *logice tensalnej* A.N. Priora (1967) oraz rekonstrukcja preformalna P. Øhrstrøma (1980), która została częściowo sformalizowana przez autora. Adekwatna struktura czasu dla rekonstrukcji Priora wyklucza rozgałęzienia czasu, równocześnie jednak nie wymusza liniowości. Tym samym rekonstrukcja Priora dopuszcza indeterminizm. W ostatnim przypadku, podobnie jak wcześniej, można określić adekwatną strukturę, która nie wyklucza rozgałęzień. Jednakże, jak podkreśla autor, ostatnia rekonstrukcja nie została w pełni sformalizowana, do zrealizowania takiego zdania trzeba skonstruować odpowiednie narzędzia logiczne, tym samym w tym przypadku problem pozostaje otwarty.

Uwzględnienie przez autora kontekstu historycznego omawianego zagadnienia należy uznać za zaletę pracy. W tym dbałość o jak najlepszą rekonstrukcję kontekstu dyskusji toczącej się w starożytności na temat definicji modalności oraz problemu determinizmu. Autor tym samym nie tylko prezentuje oryginalne rozwiązanie problemu determinizmu Diodora Kronosa, ale – co równie ważne – osadza problem Rozumowania Mistrza w szerszym kontekście. Prezentacja omawianego zagadnienia może być więc uznana za kompletną. Co prawda, w pracy pojawiają się drobne błędy językowe lub błędy w notacji – przykładowo autor, gdy pisze o klasycznym rachunku kwantyfikatorów, a konkretniej termach, używa skrótu ‘KLZ’, sugerując, że odnosi się do klasycznej logiki zdań (Jarmużek, 2013, s. 177–178) – to jednak błędy te nie utrudniają w sposób znaczący zrozumienia treści książki.

Praca z całą pewnością jest oryginalna. Zarazem należy zwrócić uwagę, że problematyka prezentowana w monografii była podejmowana przez wielu autorów, przykładowo:

- zagadnienie rekonstrukcji Rozumowania Mistrza poruszali m.in. tacy autorzy, jak: Hintikka (1964, 1973), Jarmużek (2006), Mates (1949), Prior (1955), Rescher (1966);
- opis systemu logiki temporalnej i/lub wykorzystanie logiki temporalnej do rekonstrukcji Rozumowania Mistrza znaleźć można u takich autorów, jak m.in.: Hasle, Øhrstrøm (1995), Jarmużek, Pietruszczak (2009), Rescher (1966), Rescher, Urquhart (1971).

Z nowszej literatury przedmiotu warto zwrócić uwagi na dwie pozycje. Jedną z nich jest książka M. Tkaczyka *Futura contingentia* (2015), w której problem

determinizmu zdań o przyszłości jest uzupełniony o perspektywę teologiczną, a próby jego rozwiązania bazują na charakterystycznym dla polskiej szkoły logiki podejściu wielowartościowym, zapoczątkowanym przez J. Łukasiewicza. Z kolei druga z pozycji nosi tytuł *Normalne logiki pozycyjne* (Jarmużek, Tkaczyk, 2015) i nawiązuje do zagadnienia Rozumowania Mistrza w sposób pośredni. W pracy tej przebadano logiki pozycyjne, w tym system logiki pozycyjnej z kwantyfikatorami MRQ, który następnie zastosowano do formalnej prezentacji m.in. rekonstrukcji N. Reschera (1966; Rescher, Urquhart, 1971).

Monografia pokazuje, że zaginione rozumowanie Diodora może zostać zrekonstruowane bez jednoczesnego założenia o liniowych strukturach czasu. Można zatem zakładać różne własności czasu, co znaczy, że liniowość nie jest konieczną własnością struktury czasu, która jest adekwatna względem systemu, w którym dokonano rekonstrukcji. Chociaż więc Diodor poprzez swoje modalne pojęcia polemizował pośrednio z indeterminizmem Arystotelesa, to jednak współcześnie, dzięki zastosowaniu logik filozoficznych, możemy odtworzyć jego argumentację na gruncie indeterministycznej logiki temporalnej.

Centralny wynik monografii podważa dość powszechne w filozofii czasu i ontologii przekonania o deterministycznym charakterze Rozumowania Mistrza. Jest to główne i pozytywne osiągnięcie książki. Przyjmując modalności Diodora, nie musimy akceptować determinizmu, co zostało pokazane dzięki zastosowaniu logik temporalnych.

Literatura

- Arystoteles (1983). *Metafizyka*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa: PWN.
- Arystoteles (1990a). *Analityki pierwsze*. Tłum. K. Leśniak. W: *Dziela wszystkie* (t. 1, s. 127–251). Warszawa: PWN.
- Arystoteles (1990b). *Fizyka*. Tłum. K. Leśniak. W: *Dziela wszystkie* (t. 1, s. 23–204). Warszawa: PWN.
- Arystoteles (1990c). *Hermeneutyka*. Tłum. K. Leśniak. W: *Dziela wszystkie* (t. 1, s. 127–251). Warszawa: PWN.
- Barnes, J. (1999). Introduction. W: K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield, *The Cambridge history of philosophy* (s. 77–176). Cambridge: Cambridge University Press.
- Diogenes Laertios (1982). *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski. Warszawa: PWN.
- Epiktet (1961). *Diatryby. Encheiridion*. Tłum. L. Joachimowicz. Warszawa: PWN.

- Hasle, P.F.V., Øhrstrøm, P. (1995). *Temporal logic. From ancient ideas to artificial intelligence*. Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers.
- Hintikka, J. (1964). Aristotle and the Master Argument of Diodorus. *American Philosophical Quarterly*, 1, 101–114.
- Jarmużek, T. (2006). Rekonstrukcje rozumowania Diodora Kronosa w ontologii czasu punktowego. *Analiza i Egzystencja*, 3, 187–215.
- Jarmużek, T. (2013). *Jutrzejsza bitwa morska. Rozumowanie Diodora Kronosa*. Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Jarmużek, T., Pietruszczak, A. (2009). The tense logic for Master Argument in Prior's reconstruction. *Studia Logica*, 2, 85–108.
- Jarmużek, T., Tkaczyk, M. (2015). *Normalne logiki pozycyjne*. Lublin: Wydawnictwo Naukowe KUL.
- Łoś, J. (1947). Podstawy analizy metodologicznej kanonów Milla. *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska*, 2, 269–301.
- Mates, B. (1951). Diodorean implication. *Philosophical Review*, 60, 525–534.
- Michael, F.S. (1976). What is the Master Argument of Diodorus Cronus? *American Philosophical Quarterly*, 13, 229–235.
- Øhrstrøm, P. (1980). A new reconstruction of the Master Argument of Diodorus Cronus. *International Logic Review*, 1, 60–65.
- Prior, A.N. (1995). Diodorean modalities. *Philosophical Quarterly*, 5, 205–213.
- Rescher, N. (1966). A version of the Master Argument of Diodorus. *Journal of Philosophy*, 43, 438–445.
- Rescher, N., Urquhart, A. (1971). *Temporal logic*. Vienna: Springer-Verlag.
- Tkaczyk, M. (2015). *Futura contingentia*. Lublin: Wydawnictwo Naukowe KUL.

KAZIMIERZ RYMKIEWICZ

O CHRZEŚCIJAŃSTWIE U C.G. JUNGA W PERSPEKTYWIE INTERDYSCYPLINARNEJ

Henryk Machoń (2015). *Das Christentum bei C.G. Jung. Philosophische Grundlagen, psychologische Prämissen und Konsequenzen für die therapeutische Praxis* (ss. 263). Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.

(Henryk Machoń. *Chrześcijaństwo u C.G. Junga. Podstawy filozoficzne, założenia psychologiczne i konsekwencje dla praktyki terapeutycznej*).

Czy warto zajmować się naukowo spuścizną Carla Gustava Junga (1875–1961)? Niezwykła popularność pism tego najwybitniejszego ucznia Zygmunta Freuda wśród wielu psychologów, kulturoznawców, teologów czy badaczy mitów i bajek, porzucającego ostatecznie swego mistrza, by podążyć własną ścieżką, tworząc zręby psychologii analitycznej, skłania do udzielenia twierdzącej odpowiedzi. Czy jednak osobliwy system szwajcarskiego badacza, zastanawiająca nieobecność jego myśli w większości uniwersytetów, a nawet znacząco słaba percepcja jego spuścizny w psychologicznej, zwłaszcza zorientowanej empirycznie (amerykańskiej), literaturze naukowej nie motywują raczej do porzucenia myśli o zajęciu się nim?

Pośrodku tak spolaryzowanych stanowisk odnajduje się Henryk Machoń, by w swojej pracy habilitacyjnej na zadane wcześniej pytanie odpowiedzieć twierdząco, choć to jedynie początek jego wieloelementowego i zróżnicowanego stanowiska. Autor, z wykształcenia filozof i teolog, zajął się Jungiem właśnie dlatego, gdyż – jak twierdzi (s. 14 i n.) – nie znalazł w literaturze naukowej pozycji, która rzeczowo, bez tak często spotykanych w stosunku do tego badacza głębokich uprzedzeń, jak i bez uciekania się do pseudonaukowego obwoływania go niekwestionowanym autorytetem, podejmowałaby analizę jego bogatej spuścizny (ponad 13 tys. stron). Pierwsze ze wspomnianych skrajnych stanowisk określa go mianem „poety”, „pseudomitologa”, a nawet „szarlatana”, uznając *a priori* jego pisma za niewarte poważnej analizy i dyskusji; drugie widzi w nim wyłącznie „empiryka”, „filozofa”, a nawet „proroka”, poprzestając tym samym jedynie na komentowaniu jego oryginalnego pisarstwa.

Spośród kilku centralnych wątków piśmiennictwa Junga autor prezentowanej tutaj pracy zajmuje się tematem chrześcijaństwa. Czyni to m.in. dlatego, że – jak twierdzi (s. 15) – pozwala to na rozjaśnienie wielkiej popularności i szerokiej recepcji jego twórczości, szczególnie wśród autorów literatury poświęconej duchowości, rozumianej często jako uszyta na osobistą miarę religijność. Jednocześnie temat religii – powracający do debaty naukowej Zachodu i obecny niemal w każdej pracy Junga – daje wgląd w różnorodne części jego systemu, umożliwiając uchwycenie – jakże skomplikowanej – całości jego myśli. Staje się to możliwe dlatego, iż Machoń analizuje zarówno jej podstawy filozoficzne, założenia psychologiczne – zarazem te dotyczące warstw psychologii w ogóle, jak i psychologii analitycznej – oraz wynikające stąd wnioski dla terapii jungowskiej, której jej twórca przez całe życie, choć z różną intensywnością, z pasją się oddawał.

Praca składa się z *Wprowadzenia* (s. 13–17), zarysowującego problem badawczy, łącznie z jego historią i stawianymi sobie zadaniami, czterech rozdziałów, *Zakończenia* (s. 224–234), zbierającego główne tezy obszernej zawartości i ukazującego perspektywy kontynuacji studium, *Literatury* (s. 235–247), zawierającej wykaz pojedynczych dzieł Junga oraz publikacji pomocniczych, indeksu osób i indeksu rzeczowego (s. 248–255) oraz streszczeń (s. 255–263) całości w języku polskim i angielskim. Każdy z rozdziałów ma podobną strukturę: po obszernej prezentacji poglądów Junga na podstawie jego pism następuje dyskusja z jego tezami, przede wszystkim na bazie literatury pomocniczej.

Choć nie zawsze biografia badacza wnosi coś istotnego do lepszego zrozumienia jego twórczości, to w przypadku Junga mamy do czynienia właśnie z taką sytuacją. W jego *życiu osobistym* znaczące było m.in. wywodzenie się z rodziny obfitującej w pastorów, a w *życiu zawodowym* – studia medyczne i specjalizacja z psychiatrii, zorientowanej na psychologię osoby zaburzonej, a wreszcie i *działalność naukowa*, z późniejszym zerwaniem na długie lata kontaktu z uniwersytetem, a tym samym zamknięcie się na wymianę naukową. Wszystko to nie tylko pozwala uchwycić początki jego nowych zainteresowań oraz idei – a niejednokrotnie także zwrotów badawczych – ale także często staje się faktycznym miejscem ich narodzin. Stąd też pierwszy rozdział niniejszej pracy nosi tytuł: *Elementy biografii Junga jako punkt wyjścia jego koncepcji naukowej* (I, s. 18–40). Takie zasadnicze tematy jego pism, jak problem zła, lęk przed Kościołem katolickim i fascynacja nim, czy też kluczowe znaczenie w religii przypisywane doświadczeniu religijnemu, zajmują Junga już w dzieciństwie, stając się później przedmiotem głębszego namysłu, by ostatecznie przybrać kształt publikowanych tekstów.

Drugi rozdział poświęcony jest podstawom filozoficznym i psychologicznym nieświadomości zbiorowej – „sercu” koncepcji Junga (II, s. 41–102). Koncepcja ta, z którą jej twórca jest w świecie intelektualistów wręcz utożsamiany, oprócz

istnienia nieświadomości indywidualnej, będącej też w centrum uwagi m.in. Freuda, postuluje istnienie nieświadomości zbiorowej, wspólnej ludziom wszystkich epok, a nawet dzielonej przez nich częściowo ze zwierzętami. Ta dużo „obszerniejsza” i ważniejsza, gdyż naładowana silną energią psychiczną, część nieświadomości stanowi żyzną głębę, z której na przestrzeni historii ludzkości – jak utrzymuje Jung – wyłoniła się dopiero świadomość, jak i wykryształizowało się wiele mitów, symboli, baśniowych postaci, zwłaszcza motywów religijnych. Strukturą tej części nieświadomości są archetypy, nadające jej wyraźne formy.

Niewątpliwym jest wpływ konkretnych nurtów filozoficznych na teorię Junga. Autor omawianej tu pozycji dzieli je na mniej znaczące *inspiracje* oraz ważniejsze *podstawy*. Te ostatnie twórca psychologii analitycznej zaczerpnął przede wszystkim od Carla Gustava Carusa, ujmującego już „nieświadomość” jako „boską naturę”, dzieląc ją przy tym na „absolutną” (odpowiednik nieświadomości zbiorowej) i „relatywną” (nieświadomość indywidualna). Także wyraźne elementy teorii nieświadomości Eduarda von Hartmanna odnajduje Machoń u Junga, a konkretnie w dużym podobieństwie rozumienia takich zjawisk, jak instynkty, uczucia i wyobrażenia. Do inspiracji zaliczony został m.in. Platon („idee”), Immanuel Kant (elementy teorii poznania i „kategorii”), Friedrich Nietzsche (znaczenie intuicji i treści irracjonalnych) oraz William James, z którym Jung dzieli pragmatyczne nastawienie do religii.

Chrześcijaństwo w swoich prawdach wiary – to tytuł trzeciego, centralnego, rozdziału omawianej książki (III, s. 103–181). Rozpoczyna go przedstawienie historii (ciągłego) zajmowania się przez Junga religią, a zwłaszcza chrześcijaństwem: poczynawszy od *Wykładów Zofingiańskich*, w których to studiujący medycynę Carl Gustav, powołując się m.in. na przedkrytyczne pisma Kanta, próbuje udowodnić istnienie duszy poprzez rozumienie religii w perspektywie psychoanalizy, gdy był jeszcze pod wpływem Freuda, aż po rok 1928, gdy publikuje pierwszy test traktujący o relacji psychoanalizy do duszpasterstwa. Później Jung poświęca już chrześcijaństwu prace systematyczne, dotyczące m.in. Trójcy Świętej, mszy czy problemu cierpienia niewinnego człowieka (Hiob) w kontekście chrześcijańskiej koncepcji Boga.

W dalszej części tego rozdziału Machoń analizuje Jungowską definicję religii, rzucającej wyraźne światło na rozumienie chrześcijaństwa. Religia okazuje się jedynie wtedy prawdziwa, gdy działa (lecząco). Ma to niezwykle ważne konsekwencje dla pojmowania przez Junga doświadczeń specyficznie religijnych – w odróżnieniu od tych z zakresu profanum, za które uznaje on wyłącznie te dające się określić jako wewnętrzne, fascynujące i intensywne (emocjonalne) do tego stopnia, iż wierzący jest w nich brany w posiadanie przez moce *numinosum*. Dzieje się tak dlatego, ponieważ m.in. symbole, dogmaty i przeżycia religijne są z jednej strony konkretyzacją archetypów, z drugiej zaś poświęcanie im uwagi przez człowieka religijnego staje się

drogą prowadzącą go do wkroczenia w obszar ich numinotycznego oddziaływania. Natomiast filozofia z jej pytaniami, kognicje w obrębie religii (np. kwestia racjonalności wiary), czy też świadomie kształtowana religijność mogą jedynie przeszkodzić działaniu sił nieświadomości zbiorowej, których w przeżyciu religijnym człowiek i tak nie jest w stanie odróżnić od działania Absolutu.

Kolejnym tematem podejmowanym w tym rozdziale jest chrześcijańska koncepcja Boga, nierozzerwalnie złączona u Junga z kwestią zła i jego pochodzenia. Zło, którego karykaturalne ujęcie stanowi dla twórcy psychologii analitycznej *privatio boni*, a rozumienie Boga jako *summum bonum*, nie pozwala na dostrzeżenie realności zła, owocuje uznaniem chrześcijańskiej koncepcji za wadliwą: Bóg jest w niej wprawdzie doskonały (niem. *vollkommen*), ale nie jest kompletny (niem. *unvollständig*). Radykalności zła nie oddaje w żadnym wypadku także rozumienie go jako zjawiska jedynie tolerowanego przez Boga, gdyż zło musi ostatecznie od Boga pochodzić i to w sensie radykalnym, tzn. będąc jego integralną częścią. I tak doskonała, acz niekompletna Trójca staje się w koncepcji Junga Czwórcą. Czwarty element dopełniający Trójcę, a tym samym wyrażający napięcia obecne w całej rzeczywistości, nosi na sobie jednak cechę dwuznaczności, gdyż reprezentuje go także ziemskie, choć wzięte do nieba ciało Maryi, dopełniającej tym samym niekompletną, bo męską Trójcę. Ogłoszenie przez Kościół katolicki dogmatu o jej wniebowzięciu (1950) Jung uznaje za przejaw działania sił nieświadomości zbiorowej w czasach mu współczesnych. Warto tu także wspomnieć, iż chrześcijański dogmat o Trójcy, pojmowanej jako dynamiczna wspólnota osób, jest dla Junga wyrazem świeckiego procesu różnicowania się świadomości, czyli osiągania jej przez ludzkość na przestrzeni dziejów.

Chrześcijaństwo w swoim działaniu – to tytuł czwartego rozdziału recenzowanej książki, poświęconego praktyce wiary (IV, s. 182–223). Treść tego rozdziału stanowią analizy doświadczenia religijnego, z akcentem położonym na jego istotę (bezpośredniość, silna emocjonalność, spektakularne skutki, np. nagłe nawrócenie) i jego różnorodność, wyrażającą się m.in. w takich formach i praktykach, jak *imitatio Christi*, spowiedź czy choćby pielgrzymki. Doświadczenie religijne jest dla Junga absolutne, gdyż charakteryzuje się trwałymi skutkami, a z tej racji nie wymaga interpretacji. Dlatego też działania duszpasterskie rozumie on na wskroś pragmatycznie, to znaczy jako terapię dla obolałej duszy, nie różnicując w tym względzie – odmiennych przecież – kompetencji duszpasterza i terapeuty. Podsumowując: jeśli doświadczenie religijne jest doświadczeniem działania archetypów nieświadomości zbiorowej, to tym samym religie są terapiami nie z racji ich specyficznych (religijnych) treści czy form, lecz dlatego, ponieważ szczególnie owocnie działa w nich lecząca, choć i niebezpieczna, energia nieświadomości zbiorowej.

To krótkie, a ze względu na ograniczenia formalne także wybiórcze przedstawienie tematyki badawczej prezentowanej książki dowodzi, że jej autor podjął się zadania trudnego, a nawet ryzykownego i wymagającego kompetencji w kilku dyscyplinach, ze stosowaniem ich warsztatu naukowego włącznie. W tym sensie jego praca ma charakter interdyscyplinarny, a nawet transdyscyplinarny, z racji konieczności odniesienia się do przeplatających się u Junga, a często ściśle ze sobą połączonych, zagadnień z różnych dziedzin. Zasadnicza trudność powstania prezentowanej tutaj pracy polegała na uchwyceniu funkcji chrześcijaństwa w obszernym, wielowątkowym, a miejscami niełatwym do ogarnięcia piśmiennictwie Junga, często zawierającym liczne przeczące sobie pasaże. W tym sensie książka stanowi dodatkowo dobre wprowadzenie w jego oryginalną koncepcję, choć jest w swej istocie czymś o wiele poważniejszym, a mianowicie eksplikacją rozumienia chrześcijaństwa przez Junga. Uznanie budzi skrupulatność i rzetelność, z jaką Machoń analizuje zarówno zasadnicze dzieła szwajcarskiego myśliciela poświęcone chrześcijaństwu, jak i teksty pomniejsze, a nawet te mające charakter – czasem niezwykle istotnych – wzmianek, zwłaszcza będących częścią jego korespondencji. W niej to Jung pozwala sobie na luźniejszy styl, a tym samym wyraża się dobitniej. Imponuje niezwykle bogata (ponad 200 pozycji) bibliografia literatury pomocniczej w języku niemieckim, angielskim, a nawet polskim.

Wart podkreślenia jest fakt, że choć mamy tu do czynienia z tekstem naukowym, czyta się go dobrze, czemu służy jasne i wolne od żargonu naukowego słownictwo, a co jeszcze ważniejsze – unikanie stosowania hermetycznego języka samego Junga. Właśnie język niniejszej książki jest dowodem na to, iż autor zadał sobie trud, by w przyjaznym dla Junga referowaniu jego poglądów starać się przede wszystkim zrozumieć jego koncepcję, co też czyni lekturę interesującą i po prostu wciągającą. Machoń nie poprzestaje jednak na tym, interpretując tę spuściznę, a wreszcie dyskutując – wyraźnie, a miejscami nawet bezpardonowo – z jej tezami. Ten aspekt omawianej książki dobrze oddaje jej motto, autorstwa Laury Bohannan: „Błędem jest zakładać, iż wiedzieć to rozumieć, a rozumieć to lubić” (s. 5). W tej wieloaspektowej książce, będącej samodzielnym, a może nawet pionierskim studium myśli Junga, autor posługuje się argumentacją wyważoną, dokonując przy tym wielu rozróżnień, nie przemilczając kwestii trudnych, niejasnych i niejednoznacznych, a przy tym ważnych.

Wydaje się także, że swoją interpretacją koncepcji Junga Machoń nie zadowoli ani jej zwolenników, ani przeciwników, gdyż (świadomie) nie staje po żadnej ze stron – co czasami budzi u czytelnika uczucie niedosytu – wskazując jednocześnie wyraźnie na ograniczenia, a jeszcze częściej uproszczenia ich stanowisk, ale... to właśnie czyni tę pracę tak interesującą. Inny rodzaj niedosytu może jednak budzić specyficzne zawieszanie głosu autora w kilku dla wywodu znaczących momentach.

Za przykład niech posłużą przytaczane we wprowadzeniu określenia koncepcji Junga mianem „współczesnej gnozy” czy „nowej ezoteryki” (s. 14), do czego autor później się już nie odnosi.

Machoń zaznacza, że jego książka ma charakter *historyczno-systematyczny*. Z jednej strony dowodem na to jest prezentacja przez szwajcarskiego psychiatrę historii analiz tematu chrześcijaństwa na przestrzeni dziejów oraz przyjęta przez autora metoda cytowania dzieł Junga. Polega ona na odwoływaniu się do jego dzieł jako osobnych tekstów, wraz z podaniem daty ich pierwszego wydania. W ten sposób Machoń rezygnuje z najczęściej spotykanego sposobu cytowania, polegającego na powoływaniu się na *Dzieła zebrane*, pogrupowane tematycznie w poszczególnych tomach, a przeto ignorujące chronologię ich powstania, nie pozwalając tym samym na zorientowanie się, z którego etapu twórczości pochodzą. Z drugiej strony autor zajmuje się kluczowymi treściami, składającymi się na istotę chrześcijaństwa, rozjaśniając i systematyzując poglądy Junga na ten temat.

W omawianej pracy habilitacyjnej autor podejmuje analizę założeń filozoficznych Junga, m.in. przekonująco podważa deklarowaną przez niego ametafizyczność, zauważa konsekwentne przemilczanie stosowanej hermeneutyki, wskazuje na fałszywość centralnego założenia Junga, zgodnie z którym coś jest prawdziwe, gdyż istnieje, kwestionuje deklarowane przez szwajcarskiego badacza metodyczne ograniczanie się do opisu fenomenów, a przede wszystkim udowadnia, że bardzo często jedynie posługuje on się – bez głębszej analizy – autorytetami filozoficznymi, by opierając się na nich, zbudować solidną konstrukcję psychologii analitycznej.

U niejednego czytelnika może budzić jednak wątpliwości tak wielka uwaga poświęcona w książce teologii, zwłaszcza tej katolickiej. Zarzut ten znajduje odpowiedź w charakterze pism Junga, pism – dodajmy – nader często podejmujących w sposób systematyczny problemy stricte teologiczne, bez których całość jego koncepcji pozostaje po prostu niezrozumiała, będąc też często – zdaniem Machonia niesłusznie – określana mianem religijnej, a nie psychologicznej. Właśnie opierając się na metodach badawczych teologii, autor wskazuje wielokrotnie na fakt, iż szwajcarski badacz interpretuje treści wiary chrześcijańskiej dość dowolnie, do czego ma oczywiście prawo. Natomiast jego ujęcia budzą wątpliwości dlatego, że często zdaje się (świadomie?) ich nie rozumieć (przykład: rzekoma magiczność działania sakramentów), gdyż nie uwzględnia – miejscami w ogóle – oficjalnej ich wykładni.

Podsumowując, należy stwierdzić, iż analizowana książka, wydana w renomowanym – szczególnie w odniesieniu do filozofii i psychologii – wydawnictwie niemieckim, jest ważnym głosem w debacie na temat treści i znaczenia dzieła jednego z ważniejszych, a przy tym bardzo popularnych intelektualistów ubiegłego wieku. Z pewnością stanowi ona też konkretny przykład prezentacji wyników badań polskiego naukowca wspólnocie badaczy europejskich.