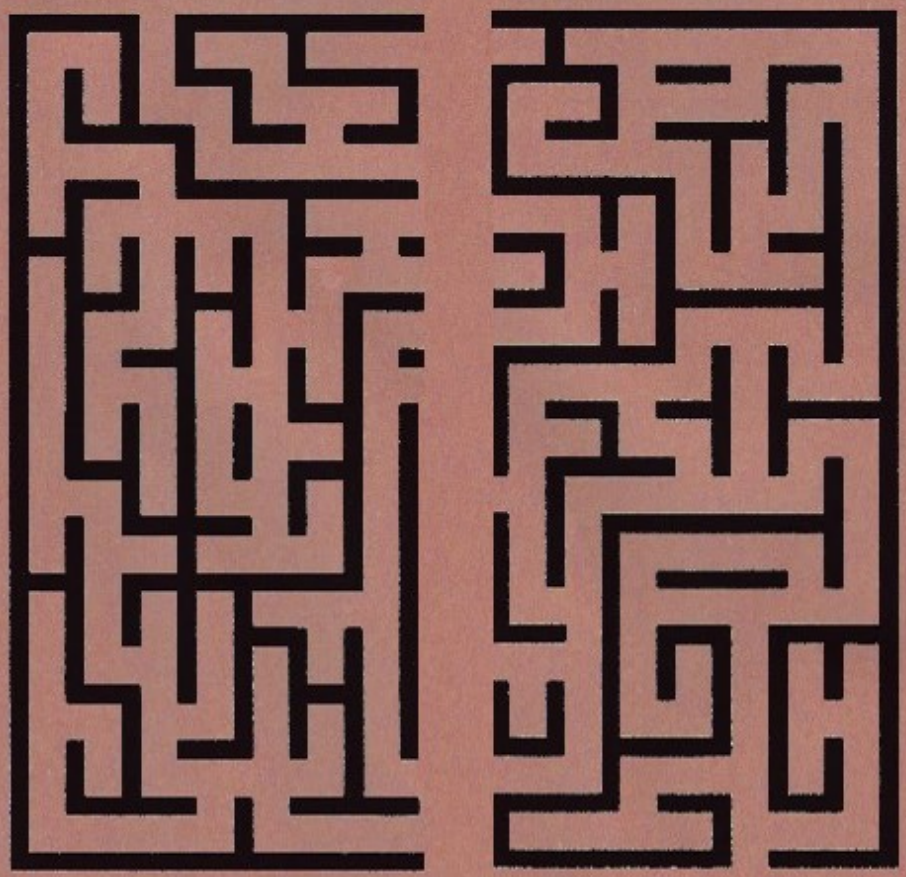
INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY

HYBRIS 1/2019 (44)



INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY „HYBRIS”
Instytut Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego
Ul. Lindleya 3/5
90-131 Łódź
tel./fax: (48) (42) 635 61 35/(29)
e-mail: magazyn.internetowy.hybris@gmail.com
ISSN: 1689-4286

REDAKCJA

Redaktorzy naczelni:
Paweł Grabarczyk
Tomasz Sieczkowski
Sekretarz:
Michał Kowalczyk
Kolegium redakcyjne:
Bogdan Banasiak
Dawid Misztal
Marcin Bogusławski
Michał Zawidzki
Krzysztof Kędziora
Tomasz Załuski
Małgorzata Gwarny

Redaktorzy językowi:
Jagna Świderska
Helen Lynch (University of Aberdeen)
Wojciech Szymański (Uniwersytet Łódzki)

RADA NAUKOWA
Prof. Marek Gensler (Uniwersytet Łódzki)
Prof. Adam Grzeliński (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)
Prof. Jérôme Heurtaux (Université Paris-Dauphine, Francja)
Prof. Leszek Kleszcz (Uniwersytet Wrocławski)
Prof. James E. McGuire (University of Pittsburgh, USA)
James Hughes (University of Massachusetts Boston, USA)
Prof. Małgorzata Kowalska (Uniwersytet w Białymstoku)
Prof. Paweł Pieniążek (Uniwersytet Łódzki)
Prof. Paul Russell (University of British Columbia, Kanada)
Prof. Michel Serres (Stanford University, USA)
Prof. Barbara Tuchańska (Uniwersytet Łódzki)
Prof. Gianni Vattimo (Università di Torino, Włochy)
Prof. Ryszard Wójcicki (IFiS PAN)

PROJEKT OKŁADKI
Sandra Sygur

WWW
Projekt graficzny i webmastering: Bartosz Zalepiński, Tomasz Sieczkowski

© Internetowy Magazyn Filozoficzny HYBRIS 2019

CONTENTS:

PHILOSOPHERS' RALLY 2018

KRYSTIAN BOGUCKI
„CAŁA MATEMATYKA TO WŁAŚCIWIE GEOMETRIA". POGLĄDY GOTTLOBA FREGEGO NA PODSTAWY MATEMATYKI PO UPADKU LOGICYZMU [001-020]

PAVLO SODOMORA
ST. THOMAS AQUINAS IN UKRAINIAN ORTHODOX SCHOOLS [021-031]

PIOTR SĘKOWSKI
LOGICZNIE POPRAWNY ARGUMENT *TU QUOQUE* [032-050]

ALICJA NEUMANN
FILOZOFICZNA I PSYCHOLOGICZNA ANALIZA WYBORÓW MORALNYCH W GRZE *THIS WAR OF MINE* [051-065]

MICHAŁ KOWALCZYK
PRAWDA JAKO NARZĘDZIE TRANSGRESJI. PAREZJA A POSTAWA NOWOCZESNOŚCI W FILOZOFII MICHELA FOUCAULTA [066-085]

TOMMASO OSTILLIO
THE TRIGGER EFFECT: COGNITIVE BIASES AND FAKE NEWS [086-104]

MARIA EBNER
WYBRANE ODPOWIEDZI NA ARGUMENT SCEPTYCZNY [105-116]

MIESZKO WANDOWICZ
SPOSÓB POSTRZEGANIA PRZESZŁOŚCI JAKO ŚWIATŁO DLA μελέτη θανάτου. PRZYCZYNEK Z ODNIESIENIEM DO MYŚLI PARMENIDESA Z ELEI (B3) [117-130]

KAROL LENART
ESENCJALIZM, ANTYHAECCEITYZM I HAECCEITYZM [131-151]

JĘDRZEJ JANICKI
ANALIZA PORÓWNAWCZA ANTYESENCJALISTYCZNEJ I INSTYTUCJONALNEJ TEORII SZTUKI [152-167]

WOJCIECH GRABOŃ
ASPEKTY NORMY – PROBLEM HOLISTYCZNEGO UJĘCIA WZORCA NORMATYWNEGO W ŚWIETLE MYŚLI PÓŹNEGO WITTGENSTEINA [168-177]

HYBRIS nr 44 (2019)
ISSN: 1689-4286

KRYSTIAN BOGUCKI
UNIWERSYTET WARSZAWSKI

„CAŁA MATEMATYKA TO WŁAŚCIWIE GEOMETRIA" [1]. POGLĄDY GOTTLOBA FREGEGO NA PODSTAWY MATEMATYKI PO UPADKU LOGICYZMU

Wstęp

Motywacja dla powstania tego artykułu jest dwojaka. Po pierwsze, stanowi on omówienie rzadko reprezentowanego w literaturze (nawet anglojęzycznej) etapu w myśli Gottloba Fregego, mianowicie końcowego okresu twórczości niemieckiego filozofa, w którym radykalnie zmienił on swoje podejście do podstaw matematyki i uznał, iż całość poznania matematycznego ma swoje źródło w geometrii. Naświetlenie filozoficznych podstaw tej reorientacji może mieć, jak sądzę, ważne implikacje dla zrozumienia również szerzej znanych i omawianych poglądów z wcześniejszych dzieł filozofa z Jeny, w szczególności znaczenia wiedzy apriorycznej w ludzkim poznaniu oraz doktryny antypsychologistycznej. Po drugie, esej ten stanowi przyczynek do badań nad Kantowskimi źródłami filozofii Fregego, a w szczególności do sporu toczonego (głównie) między Michaelem Dummettem a Hansem Slugą dotyczącego realistycznej wykładni ontologii autora *Sensu i znaczenia*. Dummett uznaje Fregego za metafizycznego realistę oraz platonika, którego poglądy ukształtowały się w oparciu o krytykę idealizmu Heglowskiego (Dummett, 1991; Dummett, 1993). Sluga oponuje, iż idealizm niemiecki w drugiej połowie XIX wieku był stanowiskiem filozoficznie martwym, stąd fregowski antypsychologizm jest wymierzony w popularne ówcześnie w Niemczech nurty naturalistyczne. W rzeczywistości Frege powinien być uznany za reprezentanta tradycji idealizmu transcendentalnego w duchu Kanta, w

[1] W oryginale zdanie to brzmi: '(…) Die ganze Mathematik eigentlich Geometrie ist' (Frege, 1973, s. 241). Angielski przekład znajduje się w (Frege, 1979, s. 277).

szczególności jego rzekomy platonizm ulega zanegowaniu, bowiem obiektywność Myśli, liczb oraz pojęć była rozumiana w terminach charakterystycznych dla myśli neokantowskiej (Sluga, 1978; Sluga, 1980).

W swoim artykule wychodzę od opisu późnej koncepcji Fregego dotyczącej geometrycznego charakteru całej wiedzy matematycznej. Następnie, przedstawiam koncepcję naoczności zawartą w *The Foundations of Arithmetic*, którą porównuję z poglądami Immanuela Kanta na naturę geometrii. W części trzeciej badam związki między fregowską charakterystyką subiektywności zawartą w wyżej wymienionym dziele a obiektywną naturą geometrycznych podstaw matematyki. W zakończeniu formułuję kilka wniosków dotyczących interpretacyjnego sporu pomiędzy Dummettem a Slugą.

I. Frege o podstawach matematyki w latach 1924 – 1925.

W czerwcu 1902 roku Frege otrzymał list od Bertrand Russella, który wskazywał na sprzeczność zawartą w systemie *Grundgesetze der Arithmetik*. Sprzecznośc ta znana jest dzisiaj pod nazwą antynomii Russella. Angielski filozof sformułował początkowo swój paradoks w odniesieniu do predykatów, zaznaczając, że dotyczy on także pojęcia zbioru. Niech Z będzie zbiorem, który zawiera wszystkie takie zbiory X, które nie są własnymi elementami: $Z = \{X: X \notin X\}$. Czy Z jest swoim własnym elementem? Zarówno negatywna, jak i pozytywna odpowiedź na to pytanie prowadzi do sprzeczności: jeśli $Z \in Z$, to Z spełnia warunek definiujący zbiór Z, a więc $Z \notin Z$; jeśli $Z \notin Z$, to Z musi być elementem Z na mocy definicji tego zbioru. Predykatywna wersja paradoksu Russella nie była zagrożeniem dla systemu Fregego, ponieważ funkcja nie mogła być w nim nigdy swoim własnym argumentem – możliwość tę skutecznie wykluczało rozróżnienie na funkcje wyższego i niższego rzędu. Jednakże, antynomia w odniesieniu do zbiorów pozostawała w mocy. Ekstensje zbiorów były dla Fregego przedmiotami, a przedmioty nie były podzielone na te wyższego i niższego rzędu. W reakcji na list Russella Frege pisał, że w obliczu wskazanego paradoksu pytaniem pozostaje, jak uchwytujemy liczby, czyli pewne przedmioty logiczne (zgodnie z programem Fregowskim)? Odpowiedź zawarta w *The Basic Laws of Arithmetic* brzmiała następująco: liczby uchwytujemy jako

ekstensje zbiorów (czy też szerzej przebiegi funkcji). Antynomia Russella pokazała jednak, że intuicyjne pojęcie zbioru jest wadliwe i oparty na nim fregowski system prowadzi do sprzeczności (Sluga, 1980, s. 163/163).

Frege rozważał możliwe rozwiązania przedstawionej trudności w dodatku do drugiego tomu *The Basic Laws...* oraz w nieopublikowanej pracy z 1906 roku o teorii zbiorów. Jednakże, rozpatrywane antidotum zawierało zarówno problemy natury technicznej (przy założeniu istnienia co najmniej dwóch przedmiotów sprzeczność nadal powstawała), jak i filozoficznej (powinno być wiarygodne, że zaproponowana modyfikacja ma charakter analityczny, aprioryczny i oparty na podstawach logicznych, co wydawało się mało prawdopodobne). Po roku 1906 niemiecki filozof nie rozważał już *explicite* sposobu uniknięcia antynomii Russella (Sluga, 1980, s. 169; Dummett, 1991, s. 137). Niemniej jednak, Frege w latach 1924 – 1925 (tj. ostatnich dwóch lata swojego życia) rozważał nowe podejście do matematyki. Jego uwaga skupiła się na geometrii. Immanuel Kant argumentował, że musi istnieć wiedza *a priori*, ponieważ prawa arytmetyki oraz geometrii mają charakter prawd syntetycznych *a priori*. Frege, w okresie logicyzmu[2], uznawał, że prawdy arytmetyki są nie tylko aprioryczne, ale również analityczne. Jednakże, w mniejszym lub większym stopniu[3], akceptował on poglądy Kanta na geometrię, w szczególności podtrzymywał pogląd, że prawa geometrii mają charakter syntetyczny *a priori*. Gdy analityczny charakter arytmetyki stał się wątpliwy za sprawą niespójności systemu *The Basic Laws...*, Frege prawdopodobnie uznał, że oparcie matematyki na syntetycznej *a priori* naturze prawd geometrycznych stanowi właściwy krok do podtrzymania poglądu, że wiedza ludzka ma charakter aprioryczny i nie pochodzi całkowicie z doświadczenia. Ten ostatni pogląd konstytuował w końcu

[2] Logicyzm jest to stanowisko w filozofii matematyki reprezentowane m.in. B. Russell oraz Alfreda N. Whiteheada. W wersji Fregego głosi ono, że: i) każde pojęcie arytmetyczne może być zdefiniowane w oparciu o czysto logiczne pojęcia; ii) każde twierdzenie arytmetyki może być dowiedzione na podstawie podstawowych praw logicznych oraz definicji (McFarlane, 2002, s. 25; por. Furth, 1964, s. v/vi).

[3] Przedmiotem dalszej części artykułu będzie to, w jakim stopniu poglądy Fregego na geometrię i jej naoczną bazę są zgodne z Kantowską koncepcją wiedzy matematycznej.

fundament jego całej twórczości filozoficznej i matematycznej (Sluga, 1980, s. 171).

W eseju powstałym około 1925 roku *Sources of knowledge of Mathematics and the mathematical natural Sciences*, Frege odróżnia trzy źródła wiedzy: oparte na doświadczeniu zmysłowym, logiczne oraz geometryczno-czasowe (Frege, 1979, s. 267). Doświadczenie zmysłowe upoważnia nas do wydawania sądów na temat świata, ale często prowadzi również do iluzji zmysłowych, stąd należy je uznać za niepewne i posiadające małą wiarygodność. Powstaje pytanie, w jaki sposób odróżnić poprawne postrzeżenia od jedynie złudzeń optycznych? Możemy uniknąć błędu – mówi Frege – opierając się na znanych nam prawach przyrody. Jeśli znamy pewne prawa fizyki będziemy w stanie przewidzieć, że np. światło w takich a takich okolicznościach ulegnie załamaniu i w ten sposób nie damy oszukać się naszym zmysłom. Oczywiście, aby ustrzec się błędnego koła, doświadczenie zmysłowe nie może być wyłącznym fundamentem praw przyrody. Musimy uznać – twierdzi Frege – również inne źródła poznania tychże praw: logikę i geometrię. Powinniśmy postępować krok po kroku, rozszerzając naszą wiedzę na temat fundamentalnych praw przyrody, tym samym zabezpieczając się przed błędnymi postrzeżeniami i wzmacniając podstawy, na których dalsze prawdy natury mogą być poznane. Percepcja zmysłowa jest niezbędna, ale by czynić z niej poprawny użytek musimy uznać także inne źródła poznania. Następnie, Frege dodaje, że dla matematyki doświadczenie zmysłowe nie jest konieczne – logika i geometria są w tym wypadku wystarczające (Frege, 1979, s. 268; Por. Sluga, 1979, s. 273).

W dalszej części artykułu niemiecki filozof informuje nas, że logika nie może dostarczyć wiedzy na temat przedmiotów, a przekonanie, że wyrażenia takie jak 'ekstensja pojęcia *a*', np. 'ekstensja pojęcia gwiazdy' desygnują pewien przedmiot jest oparte na błędnym zaufaniu do języka (naturalnego). Frege odżegnuje się tym samym od programu logicyzmu i przyznaje, że sam dał się zwieść logicznym defektom myśli, które doprowadziły go do uznania liczb za ekstensje pojęć (Frege, 1979, s. 269). To geometria może 'zaopatrzyć' nas w nieskończoną ilość przedmiotów, które są nam potrzebne, aby zdefiniować liczby. Natomiast, w oczywisty sposób, doświadczenie zmysłowe nie jest w stanie tego uczynić. Frege argumentował zarówno

w *The Foundations of Arithmetic*, jak i *The Basic Laws...*, że jeśli oprzemy się wyłącznie na percepcji zmysłowej, to zdefiniowanie wielu liczb nie będzie możliwe (poczynając od zera przez jeden, a kończąc na nieskończoności) (Frege, 1960, s. 9, Frege, 1964, s. 10). Podobny pogląd podtrzymuje w ostatnim okresie swojej twórczości. Jakkolwiek wiele gwiazd byśmy zaobserwowali oraz skatalogowali ziarnek piasku, to mówiąc o pojęciu nieskończoności nie możemy odwołać się do doświadczenia zmysłowego. Aby dostarczyć matematycznych podstaw dla użycia tego terminu musimy odwołać się do geometrycznego źródła wiedzy (Frege, 1979, s. 173). Z geometrycznego źródła poznania powstają aksjomaty geometrii. Jest ono najmniej podatne na 'zarażenie' (wyżej wspomnianymi) defektami języka naturalnego. Z tegoż źródła pochodzi też nieskończoność w najściślejszym znaczeniu tego słowa, to jest takim, w którym nie oznacza ono, w przeciwieństwie do użycia potocznego, jedynie 'bardzo dużo' lub 'bardzo wiele', lecz 'nieskończenie wiele' i 'nieskończenie dużo'. Istnieje nieskończenie wiele punktów na każdym odcinku linii prostej, na każdym okręgu oraz nieskończenie wiele prostych przechodzących przez każdy punkt. To, że nie jesteśmy w stanie sobie tego wyobrazić – mówi Frege – nie ma tu nic do rzeczy. Jedna osoba jest w stanie wyobrazić sobie mniej, inna więcej. Matematyka nie jest domeną psychologii, wyobraźni, tego, co subiektywne, lecz dziedziną tego, co obiektywne i prawdziwe. W tym względzie filozofia i geometria najbardziej zbliżają się do siebie (Frege, 1979, s. 273).

We wcześniejszych pracach Fregego geometria i arytmetyka były od siebie ściśle odseparowane. Arytmetyka składała się z sądów analitycznych *a priori*. Za pomocą definicji miała być redukowalna do podstawowych praw logiki. Źródło geometrii stanowiła naoczność. Jej prawa miały charakter syntetyczny *a priori*. W ostatnim okresie swojej twórczości Frege uznał ścisły rozdział między tymi naukami za sztuczny i wprowadzający w błąd. W rzeczywistości, arytmetyka i geometria mają wspólną podstawę, która jest geometryczna w swej naturze tak, iż 'cała matematyka to właściwie geometria' (Frege, 1973, s. 241, s. 277; por. Sluga, 1980, s. 174). We wstępie do *The Foundations*... Frege odnotowywał, że liczby naturalne są używane do liczenia i na tym gruncie usiłował je zdefiniować. Gdy podjął się próby oparcia arytmetyki na geometrii uznał, że ta funkcja liczb nie jest istotna. Fakt, że liczby

służą do liczenia ma jedynie znaczenie praktyczne, które jednak wprowadziło w błąd badaczy. Podobnie próba zdefiniowania najpierw liczb naturalnych, a na ich bazie liczb innego rodzaju (nierzeczywiste, wymierne, niewymierne *etc*.) okazała się nietrafiona. Frege nazywa liczby naturalne 'dziecięcymi liczbami', które traktują jedynie o wielkościach dyskretnych, stąd ich użyteczność oraz zastosowanie są ściśle ograniczone (Frege, 1979, s. 276). Liczby naturalne są wpajane dzieciom na użytek życia codziennego, lecz ich znaczenie matematyczne jest przeceniane, bowiem nie istnieje ściśle logiczne przejście od liczb naturalnych do innych rodzajów liczb[4]. Ciąg liczb naturalnych jest nieciągły, podczas gdy szereg punktów na linii prostej ma zupełnie inną strukturę: od jednej do drugiej liczby naturalnej istnieje zawsze wyraźne przejście, natomiast w szeregu punktów na prostej nie ma sensu mówić o następnym punkcie, ponieważ ma ciągły. Frege błędnie uznał, że możliwe jest wyjście od liczb naturalnych, które na drodze czysto logicznej pozwoliłoby otrzymać liczby niewymierne (Frege, 1979, s. 276).

W innym nieopublikowanym eseju z około 1925 roku zatytułowanym *An Attempt at a New Foundations of Arithmetic* Frege usiłuje zdefiniować liczby na gruncie czysto geometrycznym obierając za cel bezpośrednio liczby zespolone. Liczby zespolone muszą być zdefiniowane w pierwszym rzędzie, a liczby naturalne i rzeczywiste są charakteryzowane jako podzbiory całości liczb zespolonych. We wcześniejszych partiach artykułu niemiecki filozof podaje dwa kluczowe poglądy z *The Basic Laws...*, które uznaje wciąż za prawdziwe, mianowicie: i) arytmetyka nie musi odwoływać się do doświadczenia zmysłowego w swoich dowodach; ii) twierdzenia o liczbach zawierają twierdzenie o pojęciach. Wycofuje się jednak ze swojego poglądu, że arytmetyka nie musi odwoływać się w dowodach do naoczności, uściślając, że przez naoczność rozumie geometryczne źródło wiedzy. Ponownie identyfikuje trzy źródła poznania: doświadczenie zmysłowe, logiczne źródło wiedzy oraz geometryczne źródło wiedzy (przy czym nie mówi już o geometryczno-czasowym, lecz po prostu o geometrycznym źródle poznania) (Frege, 1979, s. 278). Logiczne źródło wiedzy jest zaangażowane zawsze, gdy dokonujemy wnioskowań,

[4] Jest to wniosek Fregego z niepowodzenia logicyzmu.

lecz nie może nam dostarczyć wiedzy o przedmiotach. Z geometrycznego źródła poznania pochodzą aksjomaty czystej geometrii, natomiast percepcja zmysłowa nie odgrywa żadnej roli w poznaniu matematycznym, tj. zarówno obiektów arytmetyki, jak i geometrii. Z doświadczenia zmysłowego oraz logiki nie jest możliwe wywnioskowanie nieskończonej ilości przedmiotów, które pojawiają się w arytmetyce. Z tego wynika, że całość poznania matematycznego wywodzi się z geometrycznego źródła poznania[5] (Frege, 1979, s. 279). U podstaw poznania matematycznego leżą pojęcia geometryczne. Jako trzy podstawowe Frege obiera punkt, linię prostą oraz trójargumentową relację, zachodzącą między dwoma punktami symetrycznymi względem siebie relatywnie do linii prostej. W ten sposób możemy zdefiniować relacją zachodzącą między dwoma liniami A i B, mającymi taki sam stosunek jak dwie inne linie C i D. Następnie, mając daną płaszczyznę o punkcie początkowym A i punkcie końcowym O możemy pokazać, że dla każdej pary prostych na tej płaszczyźnie, mających taki sam stosunek, istnieje dokładnie jeden punkt na płaszczyźnie taki, że stosunek OC do AC jest taki sam jak stosunek danej pary linii. Na płaszczyźnie posiadającej kierunek każdy taki współczynnik jest reprezentowany przez punkt C, który stanowi liczbę zespoloną. Tym samym Frege nawiązuje tu do obserwacji Carla Gaussa: każda liczba rzeczywista może być skorelowane z punktem na linii prostej, a każda liczba zespolona z punktem na płaszczyźnie (Sluga, 1980, s. 175).

II. Poglądy Fregego na apriorycznośc i naoczność.

Frege w §3 *The Foundations...* stwierdza, że jego badania były motywowane, oprócz pobudek matematycznych, również kwestiami filozoficznymi, mianowicie chęcią ustalenia, jaki charakter mają prawa arytmetyki? Analityczny czy syntetyczny? Aprioryczny czy aposterioryczny? Przy czym, jak zaznacza, te rozróżnienia między naturą sądów nie dotyczy ich treści, a uzasadnienia prawdziwości sądu. Oznacza to, że gdy nazywamy pewną prawdę aposteriorycznną lub analityczną nie stwierdzamy nic na temat warunków psychologicznych,

[5] Przy udziale wiedzy logicznej, bowiem myślenie nie jest możliwe bez rozumowań i wnioskowań.

fizjologicznych bądź też fizycznych, które umożliwiły utworzenie jej treści w naszej świadomości. Istotna dla charakteru sądu przez nas wydawanego jest jedynie ostateczne uzasadnienie dla tego niego, fundament, na którym opiera się jego prawdziwość lub fałszywość. Poruszamy się w ten sposób nie w sferze tego, co subiektywne, lecz w domenie tego, co obiektywne (Frege, 1960, s. 3). W przypadku prawd matematycznych problem sprowadza się do tego, żeby znaleźć dowód danego twierdzenia matematycznego i sprawdzić, czy poddaje się ono redukcji do pierwotnych i fundamentalnych praw. Frege utrzymywał bowiem, że istnieją podstawowe prawdy, które ani nie wymagają dowodu ani w istocie go nie dopuszczają. Na tej bazie definiuje on kategorie aprioryczności, aposteriorycznośći, analityczności i syntetyczności. Prawdy *a priori* to takie, które możemy dowieść jedynie na podstawie ogólnych, podstawowych praw, tj. takich, które ani nie wymagają dowodu ani go nie dopuszczają, oraz definicji. Taki dowód musi mieć oczywiście charakter dedukcyjny. Natomiast prawdy *a posteriori* nie mogą być uzasadnione w powyższy sposób i wymagają odwołania się do faktów, tj. sądów, które nie są ogólne, ponieważ zawierają twierdzenia o poszczególnych przedmiotach. Sądy aprioryczne dzielą się na te o naturze analitycznej oraz syntetycznej. Sądy analityczne charakteryzują się tym, że prawa na podstawie, których możemy je dowieść są ogólnym *logicznymi* zasadami. Natomiast jeśli prawa użyte w dowodzie danego sądu nie mają ogólnego *logicznego* charakteru, to jest on syntetyczny. Podsumowując, prawdy aprioryczne dają się wyprowadzić (przy udziale definicji) z ogólnych praw, tj. takich, które nie wymagają dowodu i go nie dopuszczają, bez względu na to, czy te prawdy mają charakter logiczny. Jeśli te ogólne prawa mają charakter logiczny, to tak dowiedziona prawda jest analityczna. Natomiast w przeciwnym wypadku, tj. gdy ogólna prawda nie jest logiczna, sąd jest syntetyczny. Sądy aposterioryczne nie mogą być w ogóle udowodnione na podstawie ogólnych praw, lecz w ich uzasadnieniu trzeba odwołać się do faktów doświadczenia zmysłowego (Frege, 1960, s. 4, por. Dummett, 1991, s. 131).

Filozof z Jeny w *The Foundations…* akceptował doktrynę Immanuela Kanta, że geometria euklidesowa jest prawdziwa syntetycznie *a priori*. Utrzymywał, że geometria jest oparta na czystej naoczności i to z niej wywodzi ważność swoich aksjomatów. Podczas gdy

arytmetyka miała mieć nieograniczoną dziedzinę zastosowania, tj. być prawdziwa o wszystkim co da się pomyśleć, domeną obowiązywania geometrii jest to, co przestrzenne. Negacja aksjomatów geometrii nie prowadzi do sprzeczności logicznej, natomiast próba zaprzeczenia ogólnym logicznym prawom powoduje, że myśl popada w kompletny zamęt (Frege, 1960, s. 3). Aksjomaty geometrii mają charakter syntetyczny, czyli nie są redukowalne do fundamentalnych prawd logicznych. Jednak są one aprioryczne, a więc stanowią ogólne prawa, które ani nie wymagają ani nie dopuszczają dowodu. Ich prawdziwość nie wymaga odwołania do zasad, które nie mają charakteru ogólnego i zawierają twierdzenia o określonych przedmiotach (Burge, 2005, s. 376.).

Frege w przypisie do jednego z fragmentów §3 *The Foundations…* twierdzi, że wprowadzając rozróżnienie na sądy aprioryczne/aposterioryczne oraz analityczne/syntetyczne nie chce nadawać nowego sensu tym terminom, ale eksplikuje jedynie to, co inni autorzy – a w szczególności Kant – mieli na myśli (Frege, 1960, s. 3). W §13 opisuje kantowskie rozumienie naoczności i w następnym paragrafie opowiada się za nim jako źródłem wiedzy geometrycznej. Jednakże, Kant uważał, że naoczność jest zdolnością do jednostkowej i bezpośredniej reprezentacji przedmiotów (Kant, 2010a, s. 31). Umożliwia ona przedstawianie jednostkowych elementów czasu oraz przestrzeni (lub w czasie i przestrzeni) bez zapośredniczania ich za pomocą pojęć (Kant, 2010, s. 73). Co więcej, Kant odróżniał formę zmysłowości od jej treści, tj. odróżniał czystą naoczność, która może być dana *a priori* od treści reprezentacji, które są dzięki niej dane, czyli naoczności empirycznej. W czystej naoczności oglądamy samą formę zmysłowości, formę nieempirycznego oglądania wyprzedzającą to, że dany jest nam jakiś przedmiot. Przestrzeń oraz czas stanowią formy zmysłowości, które umożliwiają nam ustrukturyzowanie wrażeń zmysłowych zanim jeszcze jakiekolwiek dane zmysłowe pojawią się w naszym doświadczeniu.

> Skutek oddziaływania przedmiotu na zdolność wyobrażania sobie, w tych granicach, w jakich jesteśmy przezeń pobudzani, jest wrażeniem. Oglądanie odnoszące się do przedmiotów poprzez wrażenie nazywa się empirycznym (Kant, 2010a, s. 73).

> Czystym (w rozumieniu transcendentalnym) nazywam wszelkie przedstawienie, w którym nie znajduje się nic, co by było wrażeniem. Natrafimy przeto *a priori* w umyśle

na czystą formę zmysłowych treści naocznych w ogóle, w której oglądamy w pewnych stosunkach to, co różnorodne w zjawiskach. Ta czysta forma zmysłowości nazywa się także samą czystą naocznością (*reine Anschauung*) (Kant, 2010a, s. 74).

Matematyka polega na operowaniu na tej czystej strukturze form zmysłowości w odwołaniu do apriorycznego ustrukturyzowaniu czasu i przestrzeni. Kant uznawał, że czysta, nieempiryczna naoczność dostarcza nam jednostkowych i określonych przedmiotów takich jak np. trójkąt. Jednakże, matematyczne poznanie jest poznaniem opartym na konstrukcji pojęć, a pojęcie (w przeciwieństwie do danych naocznych) jest czymś ogólnym. Skonstruowanie pojęcia – wyjaśnia Kant – polega na przedstawieniu odpowiadającej mu naoczności *a priori*. Pojęcie jako coś ogólnego musi mieć ważność dla wszystkich możliwych danych naocznych, które podpadają pod to pojęcie, a nie jedynie dla konkretnego przedstawionego sobie przez nas w naoczności, powiedzmy, trójkąta. W poznawaniu więc tegoż konkretnego przedmiotu (trójkąta) odpowiadającemu określonemu pojęciu (pojęciu trójkąta) abstrahujemy od pewnych cech tegoż przedmiotu tak, aby nasze przedstawienie naoczne zachowało powszechną ważność wyrażoną w ogólności pojęcia (Kant, 2010b, s. 336).

Konstruuję więc trójkąt, przedstawiając przedmiot odpowiadający temu pojęciu albo za pomocą samej tylko wyobraźni w naoczności czystej, albo wedle niej także na papierze w naoczności empirycznej, ale w obu wypadkach całkowicie *a priori*, nie zapożyczywszy na to wzoru z żadnego doświadczenia. Każda wyrysowana figura indywidualna jest empiryczna, a mimo to służy do wyrażania pojęcia bez szkody dla jego ogólności, ponieważ przy tej empirycznej naoczności zważa się zawsze tylko na czynność konstruowania pojęcia, dla którego zupełnie obojętnych jest wiele określeń [danej figury], np. wielkości boków i kątów, i wobec tego abstrahuje się od tych różnic, które nie zmieniają pojęcia trójkąta (Kant, 2010b, s. 337).

Zdaniem Kanta, poznanie matematyczne opiera się na niezapośredniczonym dostępie do jednostkowych przedmiotów. Geometria posiada określony zasób obiektów, które nie są przygodne i empiryczne. Przedmioty te stanowią fundament konstrukcji jasnych i jednoznacznych pojęć matematycznych. Są to dane nam w czystej naoczności linie, płaszczyzny, trójkąty *et cetera.* Rolą form zmysłowości w matematyce jest dostarczanie nam naoczności, dzięki którym w oparciu o proces abstrakcji wydobywamy z nich to, co ogólne i powszechnie ważne. Naoczność ma charakter obiektywny i jest ugruntowana w strukturze podmiotu transcendentalnego. Jaką rolę pełni

zmysłowość według Fregego w poznaniu prawd geometrii? Jak wskazywałem powyżej, Frege uznawał, że aksjomaty i prawa geometrii są aprioryczne. Uznawał więc, że stanowią one lub wywodzą się z ogólnych prawd, które nie dopuszczają i nie wymagają dowodu. Dowody praw geometrii nie mogą zawierać odniesienia do niedowodliwych twierdzeń, które nie są ogólne i mówią o określonych przedmiotach. Wskazywałem również, że Frege powoływał się na stanowisko kantowskie dotyczące poznania geometrycznego. Ponadto, cytuje on w §12 fragment z *Krytyki Czystego Rozumu* mówiący o jednostkowym i bezpośrednim charakterze obiektów danych w naoczności (Frege, 1960, s. 19). Czy rola jednostkowych przedmiotów dostarczanych w naoczności nie stoi w sprzeczności z ogólnym charakterem prawd *a priori*? Czy odgrywają one jakąkolwiek rolę w uzasadnianiu aksjomatów i praw geometrii?

Tyler Burge wskazuje, że Frege był świadom przedstawionych trudności i próbował na nie odpowiedzieć już w §13 *Grundlagen der Arithmetik*, czego rezultatem – zdaniem Burge'a – była próba umniejszenia roli określonych przedmiotów naoczności i jednostkowości treści jej sądów w wyprowadzaniu ogólnych praw geometrii (Burge, 2005, s. 376/377). We wspomnianym paragrafie Frege wskazuje, że geometryczny punkt (linia/płaszczyzna) rozważany sam przez się nie może być odróżniony od innego punktu (linii/płaszczyzny). Jedynie wtedy, gdy wiele takich obiektów jest przedstawianych w naoczności jesteśmy w stanie je odróżnić. Autor *Sensu i znaczenia* wyciąga z tego wniosek dwojaki. Z jednej strony stwierdza, że jest tym samym zrozumiałe, iż ogólne prawdy geometrii pochodzą z naoczności. Z drugiej strony twierdzi, że punktu, płaszczyzny i linie dane nam w naoczności nie są w ogóle określone! Ten drugi fakt ma umożliwiać, iż obiekty poznawane w ten sposób reprezentują cały rodzaj, a nie konkretne poznawane obiekty (co zapewne ma umożliwiać konstrukcję pojęć w sensie kantowskim). Przedmioty geometrii kontrastuje z liczbami, które w jego opinii niewątpliwie były przedmiotami jednostkowymi (choć nie danymi bezpośrednio), posiadającymi swoje niepowtarzalne cechy (Frege, 1960, 20; por. Frege, 1960, s. xiv). Wskazuje to, że Frege mógł uważać, iż wkład danych czystej naoczności do uzasadnienia ogólnych prawd geometrii polega nie na dostarczaniu jednostkowych przedmiotów, ale na reprezentacji

pewnych ich aspektów, które nie są szczególne dla tych obiektów. W takim wypadku choć w oglądzie zmysłowości musiałyby być nam przedstawiane poszczególne przedmioty, to moc uzasadniająca naoczności opierałaby się jedynie na geometrycznych własnościach, które są niezmienne względem przekształceń w systemie Euklidesa (Burge, 1960, s. 377). Te aspekty matematycznych przedmiotów fundowałyby ogólne prawdy oraz aksjomaty geometrii. Tłumaczyłoby to powód, dla którego dane naoczności nie muszą stanowić określonych, poszczególnych przedmiotów, lecz reprezentuję pewien typ czy rodzaj jako całość. Obiekty naoczności egzemplikowałyby własności, które są wspólne z podobnymi pod istotnymi cechami przedstawieniami (trójkątami, płaszczyznami *etc.*), a z kolei własności te byłyby jedynym istotnym aspektem zmysłowości dla ufundowania ogólnych praw i aksjomatów geometrii (Burge, 1960, s. 377).

W paragrafie 26 The Foundations pojawia się podział na to, co obiektywne i te, co subiektywne, który może okazać się kluczem dla zrozumienia tego wątku w myśli Fregego. Autor *Sensu i znaczenia* stwierdza tam, że wg Kanta przestrzeń należy do zjawiska. Następnie zauważa, iż przestrzeń może dla innych istot racjonalnych niż ludzie przedstawiać się inaczej. Co więcej, nie możemy nawet wiedzieć, czy jawi się ona w ten sam sposób dwóm różnym osobom, ponieważ nie możemy ustawić obok siebie ich przedstawień przestrzeni i porównać je ze sobą. Zatem to, co jest czysto naoczne nie jest komunikowalne i tym samym jest czymś subiektywnym. Co stanowi element obiektywny w formie zmysłowości jaką jest przestrzeń? Każdy człowiek uznaje te same aksjomaty geometrii, nawet jeśli w sposób implicytny, za pomocą swojego zachowania, i musi je uznawać o ile ma funkcjonować w świecie. Obiektywne – mówi Frege – jest to, co podlega prawom; to, co może być pojmowane i poddawane sądom, to, co jest komunikowalne (wyrażalne w słowach) (Frege, 1960, s. 35). Jednakże, Kant, choć nazywał wszelkie przedmioty, które są nam dane zjawiskiem (w przeciwstawieniu do rzeczy samych w sobie), to uznawał (czystą) naoczność za formę obiektywnego oglądania przedmiotów w odróżnieniu od subiektywności wrażeń (zmysłowych) (Kant, 2010b, s. 31). Z transcendentalnego punktu widzenia – zdaniem Kanta – przestrzeń i tym samym czysta aprioryczna naoczność są formą naszej podmiotowej konstytucji. W ten sposób przestrzeń jako forma naszej

zmysłowości stanowi konieczny warunek wszelkiego doświadczenia. Przedstawia ona ważność dla wszystkich możliwych przedstawień i konstytuuje obiektywność geometrii. W czystej naoczności możemy oglądać samą tę formę zmysłowości i konstruować obiektywnie ważne dla naszego poznania pojęcia geometryczne (Kant, 2010a, s. 97). Tylko jeśli przestrzeń uznamy za podmiotowy warunek formy przedstawień, to będziemy w stanie wyjaśnić obowiązywania prawd *a priori* w geometrii oraz obiektywność czystej naoczności. Z empirycznego punktu widzenia – punktu widzenia praktyki naukowej i matematycznej – czysta naoczność, prawa geometrii i sama przestrzeń są obiektywne oraz w żaden sposób nie są ograniczone do ludzkiej podmiotowości (Kant, 2010a, s. 96; por. Burge, 2005, s. 383). Zatem zdaniem Kanta dwoje ludzi nie może różnić się co do czystych naoczności, natomiast w opinii Fregego jest to możliwe. Wydaje się, że autor *Przedmiotu i pojęcia* uznawał zmysłowość za tak samo subiektywną jak wrażenia zmysłowe. Wskazuje na to przykład, którym starał się zobrazować przytaczane powyżej przeze mnie rozważania na temat obiektywności i subiektywności oraz następujące po nim porównanie zmysłowości do postrzegania kolorów, tj. pewnych wrażeń zmysłowych. Mianowicie, Frege wskazuje, że możemy wyobrazić sobie dwie istoty racjonalne, które w naoczności postrzegają pewne własności i relacje takie jak położenie trzech punktów na linii prostej i czterech punktów na płaszczyźnie. Przypuśćmy, że to, co jedna z tych osób przedstawia sobie jako płaszczyznę, drugiej z nich jawi się jako punkt. W tym przypadku to, co dla jednego z tych podmiotów wydaje się być linią łączącą dwa punkty, dla drugiego jest przecięciem się dwóch płaszczyzn. Mimo tych rozbieżności – mówi Frege – te dwie istoty nie miałyby problemu z wzajemnym porozumieniem się i nigdy nie uświadomiłyby sobie rozbieżności między tym, co dane im w naoczności, ponieważ w geometrii rzutowej każde twierdzenie o przecięciu płaszczyzn posiadałoby swój odpowiednik w sądzie na temat linii łączącej dwa punkty. Podmioty te zgadzałyby się co do wszystkich praw geometrii, jedynie inaczej interpretując występujące w nich terminy za pomocą swoich naoczności, np. z pojęciem punktu wiążąc swoiste dla swojej zmysłowości przedstawienia. Słowo 'punkt' ma więc obiektywne znaczenie, o ile nie wiążemy z tym znaczeniem jakichkolwiek cech szczególnych naszej partykularnej naoczności (Frege, 1960, s. 35/36).

Podobnie jest z terminem 'biały'. 'Biały' wydaje się oznaczać pewne subiektywne wrażenie, ale nawet w mowie potocznej słowo to posiada w rzeczywistości obiektywny sens. Kiedy mówimy, że coś jest białe wyrażamy obiektywny stan rzeczy, który rozpoznajemy w standardowym oświetleniu za pomocą pewnego wrażenia zmysłowego. Jeśli warunki są niestandardowe i dlatego określony obiekt postrzegamy nietypowo uwzględniamy to w naszym sądzie mówiąc, np. 'śnieg wydaje się w tej chwili czerwony, ale jest biały'. Nawet osoba niewidoma może uchwycić tę obiektywną własność posiadaną przez przedmioty, chociaż nie może jej poznać we własnych wrażeniach, ale może to uczynić np. za pomocą eksperymentu fizycznego. Zatem terminy odnoszące się do kolorów – mówi Frege – nie oznaczają naszych subiektywnych wrażeń, co do których nie możemy dojść do pełnego porozumienia, lecz pewne obiektywne stany i własności. Jako obiektywne – kontynuuje – uznaję to, co jest niezależne od naszych wrażeń, naoczności, wyobrażeń oraz od wszelkich mentalnych obrazów powstałych na bazie naszych przeszłych postrzeżeń (Frege, 1960, s. 36)

Zdaniem Fregego, ze słowami takim jak 'punkt' czy 'biały' wiążemy pewne naoczności lub wrażenia, lecz znaczenia słów są od nich niezależne, ponieważ nie możemy naszych przedstawień przekazać innym. Każdy podmiot może z danym słowem łączyć inne wrażenia/naoczności i nigdy nie będziemy w stanie tego stwierdzić, więc mają one charakter subiektywny i niekomunikowalny. Żeby poprawnie komunikować się nasze pojęcia muszą mieć znaczenia obiektywne i niezależne od naszych przedstawień. Porozumienie zachodzi wtedy, gdy zgadzamy się jak oceniać prawdziwość sądów zawierających te terminy. Słowa takie jak 'biały' oraz 'punkt' posiadają obiektywny sens, gdy są używane, aby wyrazić obiektywne fakty, co do których wszyscy się zgadzamy, w jaki sposób ocenić ich prawdziwość bądź fałszywość. Według Fregego przestrzeń jest obiektywna o tyle, o ile możemy stwierdzić jej własności za pomocą sądów posiadających sens niezależny od subiektywnych czynników. Aksjomaty geometrii stwierdzają właśnie te obiektywne własności geometryczne. Każdy musi uznać prawdy *a priori* dotyczące przestrzeni, chociażby jedynie poprzez swoje zachowanie. W ten sposób akceptuje on to, co matematycznie

obiektywne i co może być uchwycone przez myśl niezależnie od naoczności i wrażeń (Dummett, 1991, s. 154)[6].

III. Subiektywność naoczności a obiektywność geometrycznych podstaw matematyki.

Frege uznawał, że to, co dane w naoczności oraz we wrażeniach zmysłowych stanowi element subiektywny w poznaniu matematycznym i nie może stanowić obiektywnego czynnika w poznaniu apriorycznym. Aksjomaty i prawa geometrii są powszechnie ważne, ponieważ wyrażają obiektywne własności przestrzenne niezależne od naszej podmiotowej konstrukcji. Jak wskazywałem w pierwszej części artykułu, niemiecki filozof skonfrontowany z antynomią Russella w swoim ostatnim okresie twórczości postanowił porzucić pogląd, że arytmetyka jest redukowalna do logiki (plus definicji). Przedsięwziął on projekt ufundowania całej matematyki na geometrycznym źródle wiedzy. Jednak, jeśli naoczność ma charakter czysto subiektywny ten sam status, wydawałoby się, posiada również geometryczne źródło poznania. Stawia to pod pewnym znakiem zapytania ciągłość myśli autora *Sensu i znaczenia* w odniesieniu do poglądów na geometrię. W jaki sposób liczby zespolone mogą być wyprowadzone z naszej wiedzy o płaszczyznach, liniach i punktach, która opiera się na subiektywnej zdolności jaką jest naoczność? Frege we wpisie z września 1924 roku zatytułowanym *Number* stwierdza, że przez liczby musimy rozumieć przedmioty, które nie mogą być postrzegane poprzez zmysły. Dodaje, że nawet obiekty geometrii –

[6] Frege zalicza czystą naoczność do subiektywnych zdolności ludzkich, natomiast Kant twierdzi, że jest ona obiektywną władzą podmiotu transcendentalnego. Czy pomimo tych różnic ich stanowiska nie są zgodne w odniesieniu do geometrii? Marcin Poręba, znany polski badacz myśli Kantowskiej, zdaje się wskazywać, że odpowiedź na tak postawione pytanie może nie mieć dobrze określonego sensu. Po pierwsze, w czasach Kanta nie istniało coś takiego jak filozofia matematyki w dzisiejszym rozumieniu. Po drugie, matematyka nie stanowiła oddzielnego obiektu namysłu dla filozofa z Królewca. Wyżej zadane pytanie może zakładać więc pewnego typu anachronizm. Po trzecie, Kant nie określa, czym są przedmioty matematyki. W żadnym razie – zdaniem Poręby – nie są one konstrukcjami w naoczności. W czystej naoczności konstruujemy *jedynie* 'reprezentacje przedmiotów matematyki, w pewien sposób egzemplifikującymi, modelującymi własności tych przedmiotów, zwłaszcza ich własności strukturalne' (Poręba, 2017, s. 238; Poręba, 2017, s. 228).

punkty, płaszczyzny, linie proste, powierzchnie – również nie da się zaobserwować za pomocą percepcji (Frege, 1979, s. 266). Jak już wspominałem, w nieopublikowanym artykule *A new Attempt at a Foundation for Arithmetic* niemiecki filozof przyznaje, iż musi porzucić pogląd, że arytmetyka nie musi odwoływać się do naoczności w swoich dowodach. Zaznacza, że przez naoczność rozumie geometryczne źródło poznania, z którego pochodzą aksjomaty geometrii[7]. Jednocześnie, podtrzymuje swój pogląd, że za pomocą doświadczenia zmysłowego nie możemy zdobyć wiedzy na temat nieskończoności i nie odgrywa ona żadnej roli w arytmetyce (Frege, 1979, s. 279). Oddzielenie roli wrażeń zmysłowych i naoczności w poznaniu liczb jest więc dość ścisłe. Kluczowy – wydaje się – jest jednak wzmiankowany przeze mnie fragment pochodzący z eseju *Sources of knowledge of Mathematics and the mathematical natural Sciences*, w którym Frege przywołuje podział na to, co obiektywne i to, co subiektywne. Autor *Grundlagen* mówi tam (po raz kolejny), że źródłem nieskończoności jest geometryczne źródło poznania. Na każdym odcinku linii prostej oraz okręgu znajduje się nieskończenie wiele punktów. Przez każdy punkt przechodzi nieskończenie wiele linii prostych. Czy możemy sobie wyobrazić wszystkie te punkty w jednym momencie? Nie – odpowiada Frege - ale jest to bez znaczenia, ponieważ relewantna jest domena tego, co obiektywne, a nie tego, co subiektywne. Jedna osoba może wyobrazić sobie mniej, inna więcej, lecz należy to do dziedziny psychologii, wyobraźni, a nie domeny prawdy (Frege, 1979, s. 273). W tym momencie należy zauważyć, że takie obiekty geometryczne jak punkty i płaszczyzny zgodnie z wcześniejszymi poglądami Fregego miały być dane w czystej naoczności (podobnie jak u Kanta). Co więcej, stanowisko to zdaje się on podtrzymywać, gdy wspomina, iż naoczność stanowi źródło (czystej) geometrii i jej aksjomatów (Frege, 1979, s. 278/279). Wskazuje to, że niezależnie od tego, czym jest owa zdolność, umożliwiająca nam przedstawianie sobie tych przedmiotów, ma ona charakter subiektywny. Jest to jednak ten sam sens słowa 'subiektywny', którym Frege posługiwał się w *The Foundation...*. Nasze indywidualne zdolności imaginacyjno-naocznościowe nie są gwarantem powszechnej ważności prawd geometrii. Aprioryczne sądy przestrzenne są obiektywnie prawdziwe, ponieważ wyrażają geometryczne własności,

[7] W tym samym artykule posługuje się kantowskim terminem 'czystej geometrii'.

które nie zawierają w sobie czynników subiektywnych. Co oznacza więc redukowalność całej matematyki, a w szczególności liczb do czystej geometrii? Geometria składa się z prawd syntetycznych a *priori*. Sąd jest aprioryczny wtedy, gdy jest ogólnym prawem, które ani nie wymaga ani nie dopuszcza dowodu. Oznacza to, że prawdy arytmetyki muszą dać się udowodnić jedynie na podstawie definicji i ogólnych prawd geometrii. Jak widzieliśmy, aby tego dowieść Frege obiera jako podstawowe trzy pojęcia z zakresu geometrii (punkt, linię prostą i trzy argumentową relację, zachodzącą między dwoma punktami symetrycznymi względem siebie relatywnie do linii prostej) i na drodze logicznie poprawnych wnioskowań definiuje kolejne pojęcia i relacje geometryczne tak, aby za ich pomocą zdefiniować liczby zespolone. W sposób dedukcyjny przechodzi on od podstawowych praw geometrii i definicji terminów w nich występujących do liczb zespolonych. Powszechna ważność uzyskana na tej drodze pochodzi z obiektywności aksjomatów, twierdzeń oraz definicji geometrycznych.

Zakończenie

Według Hansa Slugi, cała twórczość Fregego wpisuje się w tradycję idealizmu Kanta i Hermanna Loztego (Sluga, 1977, s. 235). Jest to opinia wysoce nieortodoksyjna. Jedną z jej motywacji stanowi fregowska doktryna o syntetycznej *a priori* naturze geometrii, która nosi oczywiste podobieństwo do stanowiska Kanta i stawia pod znakiem zapytania realistyczny charakter przedmiotów poznania. Sluga twierdzi bowiem, że filozof z Jeny zarówno czas, jak i przestrzeń uznawał za aprioryczne formy zmysłowości, stąd obiekty naszego codziennego doświadczenia są jedynie fenomenami konstytuowanymi przez strukturę podmiotu transcendentalnego (Sluga, 1977, s. 236). Jak wspominałem we wstępie, zdecydowanym krytykiem tej interpretacji jest Michael Dummett, który opowiada się za bardziej tradycyjnym odczytaniem filozofii Fregego – wykładnią realistyczną, platońską i antyidealistyczną. Ograniczę się tu do kilku uwag związanych bezpośrednio z ustaleniami poczynionymi w niniejszym artykule. Po pierwsze, należy przyznać rację Dummettowi, że trudno doszukać się w twórczości Fregego transcendentalnej dedukcji form zmysłowości oraz kategorii intelektu, które stanowią fundament idealizmu Kanta. Z tego względu, uznanie przez autora *Sensu i znaczenia*

syntetycznej *a priori* natury wiedzy geometrycznej nie stanowi wystarczającego dowodu na akceptację pozostałych założeń filozoficznych doktryny Kantowskiej (Dummett, 1991, s. 138). Po drugie, między poglądami Fregego a Kanta na matematykę istnieją dwie dość oczywiste różnice. Jakkolwiek filozof z Jeny uznaje czystą naoczność w pewien sposób za niezbędną dla naszej wiedzy geometrycznej, to nie wspomina, aby za pomocą tej zdolności dokonywaliśmy konstrukcji specyficznych dla niej przedmiotów. Co więcej, Frege, poza opisywanym przeze mnie końcowym okresem swojej twórczości, nie uważał, żeby czysta naoczność (czasu) odgrywała jakąkolwiek rolę w arytmetyce. Arytmetyka miała być częścią logiki, a jej twierdzenia całkowicie niezależne od pozalogicznych źródeł wiedzy (form zmysłowości). Stoi to w wyraźnej sprzeczności z poglądami Kanta. Czy wyżej wspomniane racje przekonująco dowodzą błędności stanowiska interpretacyjnego Slugi w sporze z Dummettem? W mojej opinii odpowiedź jest zdecydowanie negatywna. Racja po temu jest następująca. Koncepcja Fregego – z lat 1924 - 1925 – głosząca, że całość naszej wiedzy matematycznej pochodzi z geometrycznego źródła wiedzy, które jest tożsame z czystą naocznością, wskazuje na ciągłość jego motywacji filozoficznych, które w żadnym wypadku nie stoją w sprzeczności z idealizmem niemieckim, a w dużej mierze pokrywają się. Niemiecki filozof w swoich poglądach na podstawy matematyki nieustannie utrzymywał, że nasza wiedza nie ma pochodzenia wyłącznie empirycznego oraz że istnieją prawdy aprioryczne odkrywane tylko za pomocą rozumu. Program logicyzmu oraz geometryczne ufundowanie wiedzy matematycznej wydają się tylko dwoma drogami do tego samego celu: wykazania, iż stanowiska naturalistyczne w matematyce są błędne, bowiem ani badanie umysłu ludzkiego, ani doświadczenie zmysłowe nie odgrywają żadnej istotnej roli w poznaniu matematycznym. Stąd możemy powiedzieć, że Frege podzielał (neo)kantowskie i antynaturalistyczne motywacje stojące za uznaniem sfery wiedzy apriorycznej odkrywanej wyłącznie za pomocą rozumu.

BIBLIOGRAFIA

Burge, T. (2005). *Truth, Thought, Reason: Essays on Frege*, New York: Oxford University Press.

Dummett, M. (1991). *Frege and Other Philosophers*, New York: Clarendon Press.

Dummett, M. (1993). *Frege: Philosophy of Language*. Second Edition, Cambridge: Harvard University Press.

Furth, M. (1964). Editor's Introduction, W: Frege, G., *The Basic Laws of Arithmetic: Exposition of the System*, tłum. Montgomery Furth. Berkeley: University of California Press.

Frege, G. (1960). *The Foundations of Arithmetic: A logico-mathematical enquiry into the*

concept of number, tłum. J. L. Austin, Oxford: Blackwell.

Frege, G., (1964). *The Basic Laws of Arithmetic: Exposition of the System*, tłum. Montgomery Furth. Berkeley: University of California Press.

Frege, G., (1973). *Schriften zur Logik. Aus dem Nachlaß*, Berlin: Akademie-Verlag.

Frege, G., (1979). *Posthumous Writings*. tłum. Peter Long and Roger White, Chicago: University of Chicago Press.

Kant, I. (2010a). *Krytyka Czystego Rozumu*, t. I, tłum. R. Ingarden, Warszawa: WN PWN.

Kant, I. (2010b). *Krytyka Czystego Rozumu*, t. II, tłum. R. Ingarden, Warszawa: WN PWN.

MacFarlane, J. (2002). Frege, Kant, and the Logic in Logicism, *Philosophical Review*, 111/1: 25–66.

Poręba, M. (2017). Kant a Konstruktywizm, W: Poręba, M., *Wolność i Metafizyka. Eseje z Filozofii Pierwszej* (228 – 241), Warszawa: PWN.

Sluga, H. (1977). Frege's Alleged Realism, *Inquiry*, 20 (1-4), 227 – 242.

Sluga, H. (1980). *Gottlob Frege*, London: Routledge & Kegan Paul.

ABSTRACT

'Mathematics in its entirety is really geometry'. Gottlob Frege's view of the foundations of mathematics after the fall of logicist program

Gottlob Frege abandoned his logicist program after Bertrand Russell had discovered that some assumptions of Frege's system lead to contradiction (so called Russell's paradox). Nevertheless, he proposed a new attempt for the foundations of mathematics in two last years of his life. According to this new program, the whole of mathematics is based on the geometrical source of knowledge. By the geometrical source of cognition Frege meant intuition which is the source of an infinite number of objects in arithmetic. In this article, I describe this final attempt of Frege to provide the foundations of mathematics. Furthermore, I compare Frege's views of intuition from *The Foundations of Arithmetic* (and his later views) with the Kantian conception of pure intuition as the source of geometrical axioms. In the conclusion of the essay, I examine some implications for the debate between Hans Sluga and Michael Dummett concerning the realistic and idealistic interpretations of Frege's philosophy.

KEYWORDS: Frege, The Foundations of Mathematics, Geometry, Kant.

SŁOWA KLUCZOWE: Frege, Podstawy Matematyki, Geometria, Kant.

HYBRIS nr 44 (2019)
ISSN: 1689-4286

PAVLO SODOMORA
DANYLO HALYTSKY LVIV NATIONAL MEDICAL UNIVERSITY

ST. THOMAS AQUINAS IN UKRAINIAN ORTHODOX SCHOOLS

The question of influence of Western philosophical schools on Ukrainian philosophical thought has been addressed by scholars, but it did not get sufficient attention especially due to scarce facts and sources. There were several works published on the subject [Nichyk 1990; Kashuba 1990; Zachara 1971] etc, but this question needs deeper investigation as well as it is much deeper than it looks at the first glimpse. Listed works shed some light on philosophy courses that were taught at Kyiv-Mohyla Academy, but the influence of Western thought was not addressed in these works due to political reasons, as M. Symchych admits in his article [Symchych 2012: 148]. The word "thomism" was used with care in the Soviet period. This is why it has been decided to take a deeper look at the issue. Works of Ukrainian philosophers are investigated here on the subject of presence of Thomistic teaching. In addition to this, the novelty of conducted research is represented by several works of Medieval thinkers that have been recently translated into Ukrainian, such as St. Augustine [Augustine 2005], St. Dionysius [Denise 2005], St. Thomas Aquinas [Aquinas 2010]. The translation of G. Kostelnyk's work "De Principiis Cognotionis" [Kostelnyk 1913] that is cited here has been completed by the author of the article and waits for publishing.

The level of education plays a key role in the process of cultural development of any country [Shevchenko 2005]. Uneducated crowd is easier to manipulate than well-educated society, as well as unrealistic fears can be easily implanted into low-educated minds, such as rumors about modern Nazi that are invading from the West as a result of Ukrainian Revolution of Dignity that took place in 2013-14, or historical facts that are diminished, concealed or even misinterpreted, such as

holodomor in Ukraine (1932-33), or even the fact that radiation emitted by Chernobyl reactor (1986) can be tackled by alcohol consumption. All this misinformation used properly and aided by alcohol helps control the uneducated crowd. On the other hand, it is not that easy to manipulate well-educated people. Historically, Western part of Ukraine, comparing to its Eastern counterpart, had better access to education and information due to Catholic Church predominance in the region [Gudziak: 2000]. This partially explains why there is still "status quo ante" in terms of rivalry between East and West.

Being the main source of education, Orthodox Church has always been at the forefront of any political campaign conducted on Ukrainian terrain [Paslavsky 2015: 269]. And even in communist times it was in the background of great political changes despite the fact it had been officially separated from the state. Religion was considered to be an important factor in controlling population. Keeping in mind the difference between Eastern and Western rites it is worth looking at some specific aspects of these rites in order to appreciate their particular influence on Ukrainian political and cultural life [Sevcenko 1996]. The point is that Ukrainian population was susceptible to certain conceptions of Eastern rite, namely to its mystic nature, but also Western rite influenced the Ukrainian culture significantly, particularly due to educational process that had arrived from Europe. Western influence is manifested in Ukrainian academic life, e.g., Kyiv Mohyla Academy courses and education system. Despite several works in the field, this side of Ukrainian culture has not yet been studied properly due to political reasons, especially due to predominance of Orthodox rite. On the other hand, Eastern influence is represented generally in Ukrainian cultural life, e.g. paintings, architecture and writings.

Beginnings of philosophical thought in Ukraine, as well as its "cultural memory" are linked to Kyiv Rus, especially to baptizing by Constantinople [Kisliuk 2011: 87] and receiving Christianity which dates back to 998 AD. This event kick-started a big process of adoption of philosophical ideas that had been developed by mainly Christian European philosophers of preceding periods. Ukraine, being like a dry sponge at the time, absorbed what had been prepared by the time by European philosophers. And since the philosophy of Plato was predominant in European thought at the time, Ukrainian official

philosophy was reluctant to accept newer modifications to philosophy provided by St. Thomas that were based on philosophy of Aristotle.

Ukrainian cultural and educational life were strongly influenced by scholastic and patristic writings that were both in Latin and Greek. But scholastic teaching was accepted by Ukrainian culture partially only, as well as it appeared to be interspersed with patristics in an orthodox vestition. The research intends to investigate the scholastic and patristic thought and its reproduction by Ukrainian cultural environment via various European teaching systems. The necessity of investigating the influence of works of scholastic authors on Ukrainian thought is obvious because of significant gap in the field.

The fact that Latin was always dependent on Greek shows common sites of both cultures. There are plenty of words in Latin that are translated directly from Greek, e.g. individuum is translation from Greek atom, accidens is translation from Greek symbebekos etc. This fact approves using copying as one of the methods of specific vocabulary reproducing in Ukrainian writings. For example, Thomas Aquinas uses Latin translations of Greek words widely in his works, but at the same time he applies entirely Greek words, e.g. hypostasis together with substance. Similar problems are faced in many modern languages, including Ukrainian. The difference between Latin specific words and their modern equivalents is explained on the material of various approaches and in various cultural contexts [Torrel: 1996], including the Ukrainian one [Sodomora: 2009]. The untranslatable words are examined in contrastive bilingual analysis. It is emphasized that in most cases there are no direct equivalents for some words in Ukrainian language.

But it would be wrong to assume that Western philosophy did not penetrate into Ukrainian Eastern culture. Despite the fact that mainly Byzantine influenced the development of philosophy in universities, Aristotle’s philosophy and Aquinas' teaching still were present in a subtle and hidden way in Ukrainian Orthodox schools. In Kyiv Mohyla Academy, which was the biggest Ukrainian university at the time, materialistic ideas were referred to as a “disease” [Mozhova 2015: 23]. But this was official approach only, because many thinkers viewed Aristotle’s philosophy as a reliable and valid answer to many questions and did not associate it with materialism directly. Even nowadays Aristotle’s philosophy receives new treatment and approach [Anscombe

1957], many scholars are referring to Aristotle's logic from new points of view [Navrotsky 2016: 27]. Apparently, Aristotle's approach to many questions that were related to being could not have been left without proper attention from many early Ukrainian thinkers.

In fact, Ukraine has been developing in a broad European context and this is why it could not have been deprived of influential teachings. But Russian imperialistic, and later communist ideology was hindering constantly the deployment and development of of many ideas that were important for European philosophy. In spite of predominant role of Hellenistic-Bysantine traditions, Western influence could be felt in the educational process of Kyiv Mohyla Academy [Luyty 2017: 72]. But Western influence, that was based mainly on Aristotle and Aquinas, was mostly latent and had never been put on a broad display. Similar situation can be observed on the material of Modern and Post-modern European philosophical thought, e.g. Nietzsche that were opposed to commonly accepted ideology [Luyty 2017: 73]. These authors have never been referred to as reliable sources of philosophical thought due to ideological discrepancy from Orthodox, and later Communistic believes.

The teaching of St. Thomas was considered to be important source of acquiring knowledge. This is why Cardinal J. Slipyj was convinced that St. Thomas' teaching was important for Ukrainian philosophy and at some point it even had a "dominating influence" on education [Slipyj 1925: 60] since Kyiv-Mohyla Academy was based on Aquinas' works with "slight Orthodox remodeling". The latter was necessary as well as Catholic teaching was treated with significant precautions in Eastern Ukraine and only due to Union was accepted more gladly in Western Ukraine [Gudziak 2000]. Despite the diversity of two civilizations have collided on Ukrainian terrain, the required foundation was formed in Ukraine for developing its own kind of teaching and culture that combines different approaches, beginning with scholastic and patristic ones. Understanding Ukrainian cultural background and seeing its profound causes is essential in grasping important points of its behavior in modern political life that has been reflecting on whole European community.

Together with Eastern theology, which was based mainly on works of Damascenus, Aristotelian traditions were introduced in Ukrainian schools gradually, and based on Aristotle's works, theology of

St. Thomas was taught. The Metropolitan V. Rutsky (1574-1637) considered St. Thomas' theology to be introduced into Ukrainian schools necessarily [Zachara 2000: 59-60]. According to I. Zachara, despite significant discrepancies between cultural backgrounds of Eastern and Western rites, the soil for scholastic teaching was prepared by that time on Ukrainian terrain.

Consequently, despite the fact that representations of Western schools in Ukrainian philosophy are scarce, still they played an important role in the development of philosophical and theological thought. Prominent Ukrainian thinkers, K. Sakovych and P. Mohyla, while developing their thoughts on human's free will and other concepts, were influenced by many medieval philosophers, including St. Thomas [Lytvynov 2008: 323]. Although, this influence was not predominant because of modern tendencies in European philosophy that considered human as a creator of personal identity. S. Orichovsky (1513-1566) in developing proofs of God's existence follows St. Thomas, especially in seeing God as a Primary Cause. But Thomistic tradition influenced him partially only. Instead, Ukrainian philosopher develops neo-platonic notion of "One" which represents God's unity. Supposedly, this tradition is rooted in St. Denis' approach to understanding of God's essence. The fact of combining two mainstreams in theology and philosophy, namely Western and Eastern ones, is specific feature of Renaissance Ukrainian thought. This approach served the basis for Brest Union (1595-96), which was one of the most significant events in theological and social life of whole Europe and triggered a chain of crucial political changes. It is apparent that in history of establishing Ukrainian philosophical thought a process of reception of various philosophical conceptions contributed to the development of unique ideas.

One of the most famous places in Aquinas' "Summa Theologiae" is a chapter on proofs of God's existence. Namely, St. Thomas did not have an intention to prove the God's existence, as well as people basically had already believed in God for about more than 1000 years. Similarly to S. Orichovsky, many scholars developer their thoughts relying on those of Aquinas, and introduced their own views on different subjects at the same time. For instance, Ukrainian thinkers developed their own view on the question of proofs of God's existence. Apparently, professors of Kyiv Mohyla Academy partially follow scholastic tradition and particularly St. Thomas in providing their own lists of proofs. S. Yavorsky provides six

proofs, G. Konysky provides four, but all of them resemble proofs that were provided by Aquinas. Th. Prokopovych, giving his proofs of God's existence, starts with the proof from motion, that is similar to St. Thomas' approach.

It is essential in this case to emphasize that Prokopovych notices that God can be known only by physical observations. This is the point of view that Aquinas develops in his "Summa's". The approach, in fact, is very different from the Patristic one, especially of St. Denise the Areopagite, whose theology was more mystical and enigmatic, as well as he was the follower of Plato's philosophy in its newer version. Aquinas, instead, being the follower of Aristotle, rejected nativistic conceptions of Plato's philosophy and introduced into Christian philosophy more realistic principles of Aristotle's approach, that were considered inappropriate and incapable of providing the basics for Christian religion. This is what medieval academic Ukrainian philosophy was combining, joining the official Eastern Orthodox approach with newer views that were floating from the Catholic West.

As observations show, Ukrainian philosophers use the same terminoloigical system as Aquinas uses, but some words are given slightly different meaning. As an instance for this, S. Yavorsky provides definition of form and matter, but it differs from from its scholastic meaning. According to S. Yavorsky, form and matter are equivalent, which is quite opposite to St. Thomas' understanding of these notions given in "Summa". With the flow of time western traditions became even stronger, especially in the western part of Ukraine, Halychyna, at the beginning of XX century. One of the followers of Aquinas' teaching was K. Hankevych. Especially he was concerned with relation between soul and body, as well as between faith and science, which were the subjects of Aquinas' considerations, as well as it is apparent in "Summa theologiae".

G. Kostelnyk, quite controversial Ukrainian thinker, argues that both faith and reason are important for adequate understanding and comprehending the world, apparently following St. Thomas Aquinas. The cognition of essence, according to St. Thomas, follows the cognition of being, because being is primarily cognizable, and only after cognition of being cognition of "what it is" comes. This feature of Aquinas' philosophy is supported by Gabriel Kostelnyk in Ukrainian philosophical thought. In his article "The Notion of Negation in Human's Cognition" Kostelnyk contrasts being and non-being, arguing that non-being relates

to ens rationis. By this Kostelnyk, in fact, supports Aquinas' inferences. Being, according to Kostelnyk, is a basis, upon everything else is based, and everything loses its meaning without it. But in his works Ukrainian thinker relies on Hume, Kant, and other European thinkers, which allows us to put him on the list of neo-thomists.

In many of his works G. Kostelnyk addresses various questions on being and its cognition. Namely, in his "On Logical Order" philosopher discusses basics of logical cognition following the principle of independent existence of things from human's consciousness. And, as well as this world existed long time before the appearance of human's consciousness, Kostelnyk expresses thought that both faith and reason are necessary for cognition of this world. Apparently, reconciliation of faith and reason is a necessary condition for cognition according to St. Thomas, too. Kostelnyk argues, that reconciliation of these two opposites does not contradict to religion.

It is known, that one of the most important principles in Aquinas' metaphysics is a principle of limitation of act by potency (or of form by matter), by which philosopher explains, among other issues, the imperfection of human's intellect comparing to God's intellect. Kostelnyk supports this opinion. Relying on Thomas' saying about naturally known principles (Aquinas, in its own turn, made this conclusion on the basis of Aristotle's metaphysics), Kostelnyk says that it is, first, impossible to fail about first principles, and second, these principles cannot be proven (indemonstrabiles). While researching on principles of cognition, Kostelnyk cites precise explanation provided by Aquinas on this question: "As well as this principle is whole natural, it can be inferred that it is given to those, who has it, and cannot be obtained via learning. First principles are known from natural light of acting intellect, and cannot be obtained by reasoning, but only because their terms are known". This way of thinking is congruent with Aristotle's words. But in Kostelnyk's opinion, neither Aristotle, nor Aquinas reach the depth of origin of principles. These thinkers, as Kostelnyk argues, do not analyze the potency which is the source of principles, but instead opine about principles and argue with those who oppose to their ideas. Because of that neither Aristotle, nor Aquinas, as Kostelnyk notices, do not distinguish sufficiently between objective and subjective necessity of principles.

To say even more about this, while analyzing Aristotle's "Metaphysics" Kostelnyk emphasizes that Aristotle in many places speaks either about principles that constitute thing (e.g. form and matter), or about proving principles, which Kostelnyk defines as "normative principles of cognition" (using Kant's term, although in slightly modified meaning) without specifying the difference between features that belong to the thing properly and distantly. Apparently, Descartes' influence is evident here. Gabriel Kostelnyk was really prominent Ukrainian thinker who developed basic Aquinas' ideas joining them with newer views. He was aware of importance of religion and proper education for the development of nation. Probably this is why Soviet system could not stand killing him. He was assassinated by KGB agents in 1948 in Lviv.

To conclude, it is worth mentioning that rational philosophy on Ukrainian terrain was developed, among others, by K. Twardowski, a prominent Polish philosopher. His approach to philosophy was defined by Brentano's statement that "Vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est", i.e. "The true method of philosophy is not different from other natural scienses" [Karivets 2016: 160]. The source of this statement lies in the philosophy of Aristotle and Thomas Aquinas. These thinkers were compiling their works in strict accordance with logical treminology and were avoiding mysticism and obscure concepts. K Twardowski, being Brentano's student, represented Western tradition, in contrast to Ukrainian philosophers in the Eastern part of Ukraine. Most, if not all of them, were leaning towards Eastern way of thinking, which, being more mystic and irrational, represented mainly Russian traditional approach. Western philosophy was at the forefront of political changes that took place during the development of Ukraine as an independent country.

REFERENCES

Anscombe, G.E.M. (1957). Intention. Oxford: Blackwell.

Aquinas, Thomas. (2010). Summa Theologiae. Transl. into Ukrainian by P. Sodomora. Lviv: Spolom.

Augustine of Hippo. (2005). The City of God. Transl. into Ukrainian by P. Sodomora. Patriarchat, 2005. – № 4.

Denise the Areopagite. (2005). The Heavenly Hierarchy. ransl. into Ukrainian by P. Sodomora. Patriarchat, № 5.

Gudziak, B. (2000). Crisis and Reform: Kyiv Metropoly, Konstantinople's Patriarchat and Genesis of Brest Union. Lviv.

Karivets, I. (2016). Notes to the Lecture of K. Twardovski "Why Knowledge is Power". Sententiae, 35: 2, c. 159-161.

Kashuba, M. (1990). Konyskyj G. Philosophical Works: in two volumes. Kyiv: Naukova Dumka.

Kisliuk, K. (2011). Ukraine: National and Cultural History. Filosofska Dumka, № 6.

Kostelnyk, G. (1913) De principiis cognitionis. Lviv: Dila.

Lytvynov, V. (2008). Ukraine in Search of its Identity XVI- XVII cent. Kyiv: Naukova Dumka.

Luyty T. (2017) Ideological Interpretations of Nietzshe's Philosophical Views in the Ukrainian Cultural Context. Sententiae, 36:1. P. 71-82.

Mozhova, N. (2015). About Sources of Modern Ukrainian Philosophy. Filosofska Dumka, № 3. - P. 20-23.

Navrotsky, V. (2016). Aristotle's "Topicon" and Practical Turn in Modern Logics. Filosofska Dumka, № 5. - P. 27-32.

Nichyk, V. (1990). Humanistic and Reformation Ideas in Ukraine. Kyiv: Academy of Sciences, Institute of Philosophy.

Paslavsky, I. (2015). Hysichia and Ratio. Lviv: National Academy of Sciences.

Ševčenko, Ihor (1996). *Ukraine between East and West. Essays on Cultural History to the Early Eighteenth Century.* Edmonton — Toronto: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press 1996. - 234 p.

Slipyj, J. (1925). St. Thomas Aquinas and Scholastics. Lviv.

Sodomora, P. Synonyms and Identity of Denotation: a Problem in the Semiotics of Translation / Semiotics Society proceedings: Legas, New York, 2009. - P. 745-750.

Symchych, M. (2012). Translators-Pathfinders: Courses of Philosophy at Kyiv-Mohyla Academy in Translations. Sententiae, 27: 2.

Torell, J. (1996) Thomas Aquinas. The Person and his Work / J. Torell // trans. Robert Royal. – Washington : Catholic University of America Press. – 407 p.

Zachara I., Kashuba M., Nichyk V. (1971). Philosophy in Kyiv-Mohyla Academy. Filosofska Dumka, # 4.

Zachara, I. (2007) Ukrainian Academic Philosophy XVII- XVIII cent. Lviv: National University of Lviv.

ABSTRACT

ST. THOMAS AQUINAS IN UKRAINIAN ORTHODOX SCHOOLS

Ukrainian philosophical thought has been developing under the influence of several philosophical streams. Being influences by Orthodox tradition mainly, Church has always been at the forefront of any political campaign conducted on Ukrainian terrain. The level of education plays a key role in the process of cultural development of any country. Western part of Ukraine, comparing to its Eastern counterpart, had better access to education and information due to Catholic Church predominance in the region. The article intends to investigate the scholastic and patristic thought and its reproduction by Ukrainian cultural environment via various European teaching systems. Ukraine has been developing in a broad European context and this is why it could not have been deprived of influential teachings. But Russian imperialistic, and later communist ideology was hindering constantly the deployment and development of many ideas that were important for European philosophy. Together with Eastern theology, which was based mainly on works of Damascenus, Aristotelian traditions were introduced in Ukrainian schools gradually, and based on Aristotle's works, theology of St. Thomas was taught. Prominent Ukrainian thinkers were influenced by many scholastic philosophers, including St. Thomas Aquinas. Aquinas' influence is apparent in later thinkers.

KEYWORDS: education, culture, tradition, translation, being, existence.

HYBRIS nr 44 (2019)
ISSN: 1689-4286

PIOTR M. SĘKOWSKI
Polskie Towarzystwo Filozoficzne
Polskie Towarzystwo Antropologiczne

LOGICZNIE POPRAWNY ARGUMENT *TU QUOQUE*

ZASTRZEŻENIE

Artykuł prezentuje wybrane wyniki opisane przeze mnie w rozprawie doktorskiej pt.: „Logiczna analiza struktury i prawomocności argumentu *tu quoque*", napisanej pod kierunkiem prof. dr. hab. Andrzeja Indrzejczaka w Katedrze Logiki i Metodologii Nauk Uniwersytetu Łódzkiego i obronionej 20 lipca 2017 roku na Wydziale Filozoficzno-Historycznym UŁ. Przykłady i twierdzenia zawarte w tekście wybrałem spośród zebranych w pracy doktorskiej. Niektóre przeredagowałem, żeby uwypuklić najważniejsze w kontekście artykułu zjawiska.

PRZYJĘTE W TEKŚCIE KONWENCJE TERMINOLOGICZNE

Argumentem *tu quoque* nazywamy taką próbę odparcia zarzutów, w której nadawca stwierdza, że jego odbiorca sam pod wcześniej sformułowany zarzut podpada. Nadawcą nazywać będę osobę, która formułuje argument *tu quoque* (bądź inny rozważany akurat argument). Odbiorcą zaś nazwę osobę, do której argument ów jest skierowany. Kłopotliwy jest tu bowiem pewien relatywizm pojęć „nadawca" i „odbiorca". W prawdziwej dyskusji każda ze stron wielokrotnie wciela się w rolę nadawcy i odbiorcy. Relatywizm ten mógłby wprowadzić niepotrzebne zamieszanie w nasze tu rozważania, stąd też przyjęcie bezwyjątkowej konwencji.

Innym zastrzeżeniem, które winien jestem poczynić, to takie, że nazw przypisanych poszczególnym formom argumentacji (np.: *ad hominem*, *ad personam*, *ad baculum*, argument z autorytetu etc.) nie używam w

sposób bezwzględnie ścisły. Łatwo ulec złudzeniu, że argumenty dadzą się klasyfikować. Analiza pokazuje jednak, że mamy w przypadku form argumentacji do czynienia raczej z typologią niż klasyfikacją. Wiele pojęć z zakresu teorii komunikacji, a do tych wliczyć można również te dotyczące argumentacji, jest nieostrych (por. Łukowski, 2012).

OMÓWIENIE WSTĘPNE

Zatem najogólniejsze możliwe opisanie argumentu *tu quoque* to takie właśnie, że jest to argument, w którym nadawca stwierdza, że odbiorca podpada pod zarzuty, które sam wcześniej przedstawił. Termin *tu quoque* pochodzi z łaciny i oznacza „ty także". Argumentacja *tu quoque* jest formą argumentacji *ad hominem* i jako taka często bywa krytykowana jako niemerytoryczna, czy błędna (Szymanek, 2008). Sama forma *ad hominem* może budzić zastrzeżenia logiczne tudzież przedmiotowe. Argument tej postaci nie odnosi się bowiem do tematu sporu, w którym zostaje użyty, ale do osoby odbiorcy. Niekoniecznie jest to argument obraźliwy – w takim wypadku mamy do czynienia z *argumentum ad personam* (por. Indrzejczak, Promińska, 2016) – niemniej jednak bazuje on na jakichś faktach na temat odbiorcy. Z drugiej strony argument personalny jest formą argumentacji *ad hominem*, a przynajmniej może za taką uchodzić. Z pewnością jednak pojęcie *ad hominem* nie wyczerpuje się w pojęciu *ad personam*, ani też *ad personam* nie jest najbardziej typową formą *ad hominem*. Przeciwnie, argumenty te czasem traktuje się jako całkiem odmienne formy argumentacji, tak czyni choćby Schopenhauer w swej „Erystyce", gdzie argumenty dzieli na trzy duże kategorie – *ad rem*, *ad hominem* i *ad personam* (por. Schopenhauer, 2012). Za najbardziej typowy przykład argumentacji *ad hominem* można za Schopenhauerem właśnie uznać taką argumentację, w której nadawca wskazuje na niezgodność między w danej chwili deklarowanym stanowiskiem odbiorcy, a ogółem jego poglądów, w której nadawca punktuje jakieś sprzeczności w stanowisku odbiorcy – szerzej możemy więc powiedzieć, że argumentacja *ad hominem* to argumentacja, która nie odnosi się wprost do przedmiotu dyskusji, ale do relacji, jaka zachodzi między odbiorcą, a jego przekonaniami.

Ponieważ *tu quoque* polega na wskazaniu odbiorcy, że podpada pod własne zarzuty, ogólnie rzecz biorąc rzeczywiście możemy więc powiedzieć, że jest formą *ad hominem* – argumentacji, która nie skupia się na

temacie dyskusji, ale na relacji między stanowiskiem prezentowanym w dyskusji przez odbiorcę, a ogółem jego poglądów. Istnieje jednak pewna zasadnicza różnica między typowym argumentem *ad hominem*, a typowym *tu quoque*. Podczas gdy ten pierwszy operuje raczej na poziomie czysto teoretycznym, odnosi się do logicznych związków między poszczególnymi twierdzeniami – zazwyczaj do sprzeczności w przekonaniach odbiorcy, drugi zdaje się sugerować niezgodność postępowania (a nie sądu) z przekonaniami. Można też na podobnej zasadzie dostrzec w *tu quoque* komponentę personalną (por. Indrzejczak, Promińska, 2016) – ponieważ *tu quoque* jest wykazaniem, że odbiorca podpada pod własne zarzuty, można rzec, że tyle jest w tym argumencie *ad personam*, ile *ad personam* jest w poprzedzającej go wypowiedzi. Odsłania się tu inna jeszcze cecha dystynktywna *tu quoque*. Jest to argument formułowany w odpowiedzi na jakąś postać zarzutu. Nie jest to, szeroko patrząc, nadzwyczajne zjawisko w przypadku komunikacji, ta bowiem jest nierozerwalnie związana z szeregiem kontekstów w tym kulturowych (por. Hajduk-Nijakowska, 2012), a argumentacja jako czynność entymematycznie łączy się z kontekstem całej dyskusji (por. Suchoń, 2005; Przybyszewski, 2009).

Ta rozbudowana refleksja prowadzi do dwóch zasadniczych wniosków. Przede wszystkim, że argumentacja *tu quoque* jest odparciem jakiejś formy zarzutów, nie muszą to być zarzuty względem nadawcy, choć są one tu najbardziej typowe i najprędzej podburzające do zastosowania *tu quoque*. Zarzuty te jednak mogą dotyczyć jakiejś grupy – a także, w skrajnym przypadku, jakiegoś światopoglądu czy idei – z którą nadawca jest świadomie bądź nie, emocjonalnie związany, z którą się w jakiś sposób identyfikuje. Zatem – po drugie – należy przyznać, że argumentacja *tu quoque* ma silne podłoże emocjonalne. Fakt ten każe – przynajmniej dla zadośćuczynienia metodologicznej rzetelności – zwątpić w istnienie logicznych czynników, które ratowałyby *tu quoque* nie tylko jako wdzięczny wybieg erystyczny, ale również jako argument w mocniejszym – bardziej dedukcyjnym sensie (por. Pawłowski, 1986; Stevenson, 2015). Warto jednak, choćby z pobudek czysto poznawczej natury, przeanalizować problem systematycznie i rozważyć kilka możliwych sposobów użycia *tu quoque*.

ANALIZA RÓŻNYCH FORM *TU QUOQUE*

Tu quoque bywa określany „odbijaniem piłeczki" i w najbardziej typowej formie postrzegany jest jako wybieg, za pomocą którego nadawca próbuje odwrócić uwagę od własnych wad, od faktów, które mogłyby go postawić w niepożądanym przez niego w danym momencie świetle. To rzeczywiście skłania do konkluzji, że jest to argumentacja emocjonalna pozbawiona przedmiotowej wagi. Jednak choćby Trudy Govier (1980, 1987) broni *tu quoque*.

Wróćmy do przypadku, który można byłoby nazwać typowym użyciem *tu quoque* w jego klasycznej postaci – jest to – w wersji już tu przytoczonej – rozmowa między lekarzem i pacjentem o paleniu papierosów – teraz wyobraźmy sobie podobną dyskusję między ojcem i synem.

> **Przykład 1.** *Rozmawia ojciec (A) – nałogowy palacz, z pełnoletnim synem (B)*.
> A: Synu, rzuć palenie, szkoda Twojego zdrowia.
> B: Daj mi spokój. Ty też przecież palisz, palisz, odkąd pamiętam.

Mamy tutaj najprostszą chyba formę *tu quoque*, jaka da się pomyśleć. Rozmówca B zwraca uwagę, że A sam podpada pod zarzut, który sformułował względem B. Rzecz jasna zarzut nie jest tu wyrażony *explicite*, ojciec bowiem wygłasza sugestię lub nakaz – w zależności od tego, jak dokładnie zinterpretujemy jego wypowiedź. Niemniej jednak tego rodzaju sugestia presuponuje, że syn robi coś, czego robić zdaniem ojca nie powinien – sugestia ta, zwłaszcza biorąc pod uwagę dopowiedzenie „szkoda Twojego zdrowia", jest ściśle związana z określonymi przekonaniami co do palenia wyrobów tytoniowych i jego zdrowotnych konsekwencji, a także z określonymi przekonaniami dotyczącymi aksjologii. Ponieważ szkodliwość palenia jest dziś niepowątpiewalna, wypowiedź ojca skłonni jesteśmy interpretować jako przejaw troski, a przy takiej interpretacji skłonni będziemy również usprawiedliwiać ojca – ma w końcu dobre intencje, a co za tym idzie będziemy również skłonni krytykować *tu quoque* użyte przez syna, tym bardziej, że tego rodzaju uwaga, do tego tak sformułowana, jak to jest pokazane w przykładzie 1., w naszym kręgu kulturowym może uchodzić za niestosowną. Zdarza się, że w podobnych kontekstach słyszymy w dalszym ciągu wymiany zdań kolokwialne odparowanie ze strony rodzica mówiące, o tym „co wolno wojewodzie". Możemy jednak spojrzeć inaczej. Przecież i syn może mar-

twić się o zdrowie ojca, i nie przez złośliwość, ale ze szczerej troski, choć gwałtownie, odwrócić argument ojca – w przypadku takiej interpretacji sam fakt palenia syna możemy postrzegać sposób odreagowania stresu powodowanego nazbyt lekceważącym stosunkiem ojca do własnego zdrowia. Również i w takiej sytuacji da się pomyśleć, że argumentacja syna jest nie do końca usprawiedliwiona. By się o tym przekonać rozważmy kolejne przykłady rozpoczynając znów od najbardziej banalnego.

> **Przykład 2.** *Rozmawia lekarz (A) z pacjentem (B).*
> A: Powinien pan rzucić palenie. To panu szkodzi.
> B: A pan, doktorze, sam pali.

W przykładzie 2. *tu quoque* wydaje się najbardziej rażące i nieodpowiednie – nieodpowiednie nie przez wzgląd na dobry ton, ale po prostu najbardziej nieracjonalne – argument ten wydaje się tu wyjątkowo naiwną, grubymi nićmi szytą formą wyparcia. Wiąże się to z dwiema kwestiami. Po pierwsze sytuacja jest tu profesjonalna – nie jest to rozmowa znajomych, ale rozmowa, na którą nadawca sam się zdecydował. Z tym natomiast wiąże się – po drugie – że temat wymiany zdań od początku jest ściśle określony i dotyczy wyłącznie osoby nadawcy, jako pacjenta, a nie odbiorcy. Jest to szczególnego typu sytuacja profesjonalna – rozmowa pacjenta z lekarzem – gdzie *implicite* założona jest epistemiczna hierarchia rozmówców – lekarz występuje tu w roli autorytetu, jest bowiem (w optymalnej sytuacji) kompetentnym znawcą swojej dziedziny, pacjent natomiast jest tym, który nie czuje się w medycynie znawcą, stąd też decyduje się zasięgnąć rady specjalisty. Pacjent zgłaszając się do lekarza wyraża wolę wysłuchania rady i – mocą własnej decyzji – ustawia się w roli przedmiotu autorytetu, a przyjęcie roli przedmiotu autorytetu wiąże się z przyjęciem do wiadomości tego, co autorytet komunikuje (por. Bocheński, 1993, 1994; Sękowski, 2012, 2016). Postawa nadawcy nie jest jednak konsekwentna. Argumentując *tu quoque* nadawca uzurpuje sobie prawo do orzekania w kwestii, w której początkowo zdecydował się słuchać autorytetu. W tej sytuacji „ty także" *de facto* zdradza tę niekonsekwencję nadawcy, co z pewnością czyni je punktem zaczepienia dla diagnozy psychologicznej, niemniej nie może tak użyte *tu quoque* ujść za logicznie prawomocne.

Przykład 3. *Rozmawia dwóch znajomych*.
A: Palenie szkodzi zdrowiu, powinieneś to rzucić.
B: Nie tylko ja.

Zupełnie inaczej przedstawia się sytuacja, gdy między rozmówcami nie ma hierarchii, gdy są równoważni – tak jest w przykładzie 3. Już sam fakt, że ten krótki dialog można zinterpretować na bardzo wiele sposobów, zwraca uwagę na to, że sytuacja jest tu diametralnie odmienna. Nawiązująca wymianę zdań wypowiedź A może być odczytana jako uwaga sformułowana całkiem serio, mogłaby jednak paść jako luźna, uszczypliwa zaczepka. W skrajnej sytuacji może być tak, że jeden z rozmówców albo obaj nie są palaczami, a cała rozmówka ma charakter ironią podszytej, fatycznej zabawy. W takich sytuacjach jednak mamy do czynienia z innymi zjawiskami niż te, które tutaj analizujemy. Przyjmijmy więc do dalszych rozważań, że obaj rozmówcy palą. Zawęźmy też kontekst emocjonalny. Jeśli bowiem rozmowa ma charakter luźny, przesycona jest humorem, wtedy *tu quoque* będzie się bronić właśnie swobodnym tonem kontekstu. Przyjmijmy więc również, że uwaga A i reakcja B wypowiedziane są przede wszystkim serio.

W przykładzie 3., co najważniejsze, nie mamy do czynienia z autorytetem. Niemniej rozmówca A w jakimś sensie stawia się ponad rozmówcą B – nie żeby się wywyższał, ale wygłaszając jakąś sugestię, czy mocniej – orzekając jakąś powinności, której B miałby podlegać, *de facto* przyznaje sobie prawo do formułowania ocen, do bycia sędzią, co siłą rzeczy zakłada pewną wyższość – roszcząc sobie prawo do rozsądzania jakiejś kwestii, choćbyśmy posługiwali się językiem wyjątkowo delikatnym, mienimy jednak w jakimś stopniu sami siebie arbitrami obiektywizmu, który dane jest ferować salomonowy wyrok. Tak w każdym razie może się sprawa przedstawiać z perspektywy B i to „wywyższenie się" A może bulwersować B. Wtedy *tu quoque* może być rozpatrywane, jako forma sprzeciwu wobec zachowania A – jako zwrócenie uwagi, że rozmówcy są sobie równi i prawo oceny drugiego i orzekania o jego powinnościach przysługuje albo obu, albo żadnemu z nich. Naturalnie i tutaj nadawca może w swej subiektywności reagować podobnie, do tego, jak miało to miejsce w przykładzie 2. – może wypierać problem i próbować uniknąć rozmowy na jego temat. Jednak w tym przypadku, jak widać, możliwe – i z naukowego punktu widzenia poznawczo bardziej absorbujące – stają się inne ewentualności. Przy interpretacji, wedle

której *tu quoque*, jest tu sposobem wyparcia, ominięcia, albo zwrócenia uwagi interlokutorowi, że nie jest taktowną taka, czy inna ocena, kwestia jego logicznej zasadności staje się wtórna, bowiem już w intencji nadawcy nie chodzi o to, by sformułować rzetelny, logiczny argument, ale by zmienić bieg dyskusji, przerzucić *onus probandi*, by umknąć osądowi – a trudno wypowiedź, która z założenia nie ma być fortelem, a nie argumentem, krytykować za to, że nie jest logiczną. Inną kwestią pozostaje tu ocena motywacji nadawcy i tego, na ile jest on świadom, tego co w istocie rzeczy robi. Samo jednak *tu quoque* w takim wypadku ciężko ocenić krytycznie, jeśli da się, jak widać, wykazać zgodność zastosowanych środków i zamierzonego celu. Rzecz w tym, że *tu quoque* niejednokrotnie wydaje się prawomocne i częstokroć jako takie bywa używane – z przekonaniem nadawcy, że to sensowna uwaga – takie właśnie użycie najbardziej nas tu interesuje. Wydaje się więc, że w przykładzie 3. jedyną sytuacją, w której *tu quoque* mogłoby się bronić logicznie jest sytuacja, w której nadawca ze szczerej troski wskazuje odbiorcy, że również ma ten sam problem, z którym winien się uporać. Może koniec końców być przecież i tak, że to rozmówca A, niby ewangeliczny obłudnik (por. Mt 7, 3-5; Łk 6, 41-42) nie dostrzega belki we własnym oku, za to widzi słomkę w cudzym i wypierając własny problem, wytyka go innym. Wtedy *tu quoque* da się pomyśleć jako powodowane troską przywrócenie rozmówcy do pionu. Jeśli więc nadawca jest świadom własnej sytuacji, jeśli powoduje nim troska i jeśli gotów jest uporać się z własnym problemem, a zmierza do tego by również odbiorca rzucił palenie, wtedy argument *tu quoque* jest w pewnym stopniu uzasadniony. Traktowana bowiem całościowo wypowiedź zawierająca *tu quoque* nie jest wtedy odbiciem piłeczki, ale znakiem wskazującym cały obszerny kontekst i szereg związanych z nim, merytorycznych argumentów (por. Przybyszewski, 2009). Odbiorca może zinterpretować to inaczej, niemniej przy zachowaniu wspomnianych warunków *tu quoque* da się obronić. Podsumowując więc tę część analiz możemy więc sformułować następujące twierdzenie:

> **Twierdzenie 1.** Jeśli nadawca świadom jest, że jego samego dotyczy problem, o którym mówi w *tu quoque*, a przy tym formułuje *tu quoque* mając na uwadze dobro odbiorcy, gotów jest podjąć (samemu bądź wspólnie z odbiorcą) walkę z tym problemem i całość tego kontekstu bierze pod uwagę formułując swój argument, wtedy możliwe będzie sformułowanie logicznie prawomocnego *tu quoque*.

W sytuacji, o jakiej mowa jest w twierdzeniu 1. nadawca przyjmuje obiektywny (a w każdym razie intersubiektywnie weryfikowalny) obraz sytuacji, nie kwestionuje go, formułując *tu quoque* nie chce powiedzieć – „to nie ja mam problem", albo – „patrz swego", ale pierwszym co w istocie rzeczy robi, to przyznanie odbiorcy racji. Nadawca zgadza się z odbiorcą, jeśli chodzi o dwa ogólne założenia i wyprowadzony z nich wniosek – że palenie szkodzi zdrowiu, że dobre zdrowie warte jest posiadania i że wobec tego powinien rzucić palenie, wskazuje natomiast, że sylogizm ów jest szczególnym przypadkiem ogólnego prawa, które można by sformułować następująco – „palenie szkodzi zdrowiu, komu więc zależy na dobrym zdrowiu, ten winien rzucić palenie". Nadawca ekstrapoluje tutaj pragnienie dobrego zdrowia na odbiorcę i zakładając, że również ów żywi podobne przekonania, formułuje swoje *tu quoque*.

To poniekąd błahe spostrzeżenie jest istotne, pokazuje bowiem prawidłowość bardziej ogólną – zasadnie stosowane *tu quoque* możliwe jest o tyle, o ile nadawca i odbiorca są zgodni w podstawowych przekonaniach dotyczących kontekstu dyskusji (por. Przybyszewski, 2009). Rozważenie sytuacji, w której A z przykładu 3. byłby pozbawionym zupełnie wiary w sens życia nihilistą, prowadzi do wniosku, że gdy rozmówcy nie są zgodni co do tego, czy życie ma sens, wtedy *tu quoque* będzie chybionym argumentem. O ile więc *tu quoque* ma być zasadny, o tyle konieczne jest by nadawca i odbiorca byli zgodni co do podstawowych ocen i rozstrzygnięć uwikłanych w kontekst wymiany zdań.

> **Twierdzenie 2.** By *tu quoque* mogło być prawomocnie użyte, nadawca i odbiorca muszą być zgodni co do założeń presuponowanych przez wcześniejszą uwagę odbiorcy.

Rozważania nad przykładem 3. pokazały kluczową jak się okaże rzecz – mianowicie, że szeroko rozumiany kontekst aksjologicznych i interes rozmówców mają doniosłe znaczenie dla zasadności *tu quoque* i z pewnością zależy od nich, czy zaistnieją warunki do zasadnego zastosowania *tu quoque*. Rozważmy wobec tego kolejny przykład i przyjrzyjmy się kwestiom aksjologicznym.

> **Przykład 4.** *Rozmawia dwudziestoletni prawnuk (A) ze stuletnim pradziadkiem (B)*.
> A: Dziadku, powinieneś rzucić palenie, to szkodzi zdrowiu.

> B: Tomek, przecież ty sam palisz od gimnazjum, myślisz, że tego nie widzę.

Poniekąd sytuacja przedstawiona w przykładzie 4. niewiele różni się od sytuacji z przykładu 2., czy 3. – A formułuje jakiś zarzut tudzież określa jakąś powinność względem B, B natomiast odpiera wskazując, że A sam podpada pod własne zarzuty. Pod tym względem jest to więc typowy scenariusz *tu quoque* – z tą tylko różnicą, że w przykładzie 4. „aktorami" jest pradziadek i prawnuk. Gdy jednak zaczniemy badać tę sytuację w perspektywie jej aksjologicznego uwikłania i interesów poszczególnych uczestników rozmowy (por. Suchoń, 2005), okaże się, że różnice są dużo głębsze niż się to przy pobieżnym oglądzie wydaje. Dobry obyczaj interpretacyjnej życzliwości każe przyjąć, że w tym przypadku rozmówców motywuje wzajemna troska. Przyjmijmy to założenie. Patrząc w ten sposób na wypowiedź wnuka możemy stwierdzić, że – jako się rzekło – z troski sugeruje dziadkowi, żeby rzucił palenie. Sugestia ta naturalnie jako taka całkowicie się broni – wszelkie biologiczne przesłanki wskazują, że palenie jest szkodliwe. Wnuk może być ponadto świadom, że już z racji na sam podeszły wiek dziadka, jego zdrowie jest nadwątlone i tym bardziej nie wskazane jest, by jeszcze obciążać organizm używkami tytoniowymi. Może w końcu wnuk widzieć tu pewien swój interes – chciałby jak najdłużej cieszyć się bliskością dziadka. Życzliwie interpretując dalszy bieg rozmowy, dokładnie te same motywacje możemy przypisać dziadkowi – zależy mu na zdrowiu wnuka, słusznie zakłada, że palenie szkodzi jego wnukowi i w tym kontekście słusznie formułuje zawartą przecież w *tu quoque* sugestię, by wnuk rzucił ów zgubny nałóg. Przy binarnej ocenie sytuacji, niewiele da się tu zauważyć. Ale zechciejmy stopniować rachunek zysków i strat, pytajmy więc nie tylko o to, kto ma jaki interes, ale kto ma większy interes, a kto mniejszy, kto więcej ryzykuje, a kto mniej? W przypadku stulatka prawdopodobieństwo przeżycia kolejnych pięciu lat jest znikome, a ryzyko śmierci bardzo duże bez względu na to, czy ów pali, czy nie. Zakładając nawet, że ów jest szczęśliwym dziedzicem genu długowieczności i ma przed sobą potencjalnie jeszcze około dwudziestu lat życia, jest to perspektywa krótsza niż ta, jaka rozciąga się przez dwudziestoletnim prawnukiem. Biorąc pod uwagę średnią długość życia można przypuszczać, że wnuk ma przed sobą jeszcze około pięćdziesięciu, sześćdziesięciu lat życia, a jeśli miałoby się okazać, że po pradziadku w spadku otrzymał gen dłu-

gowieczności, rozciąga się przed nim perspektywa nawet dziewięćdziesięciu kolejnych lat. Jest to nieporównanie więcej, niż to ile – nawet w najlepszym wypadku – zostało dziadkowi. Gdy weźmiemy pod uwagę tę kwestię, trzeba stwierdzić, że wnuk trwając w nałogu ryzykuje dużo więcej, niż jego dziadek. Dalszy bieg dyskusji mógłby wyglądać następująco:

> A: Ale ja mam dziadku młody, silny organizm, a ty niewydolność krążeniowo-oddechową…
> B: Tak, Tomku, ale ja mam już sto lat i prawdopodobieństwo, że przeżyję kolejnych pięć lat, nawet gdybym był w najlepszym zdrowiu i rzucił palenie, jest małe. A ty masz lat dwadzieścia i całe życie do stracenia!

Nadawca mógłby tu więc zwrócić uwagę właśnie na rachunek zysków i strat, wykazać, że ryzyko podejmowane przez wnuka jest dużo większe. I ten właśnie aspekt całej sprawy mógł nadawca mieć na myśli już na etapie formułowania *tu quoque*. W ten sposób *tu quoque* staje się *pars pro toto* znakiem całego tego uwikłania, z pomocą którego to znaku nadawca komunikuje odbiorcy problem i wskazuje już nie kto podlega, albo nie, jakiejś powinności, ale kto bardziej, a kto mniej jej podlega. Możemy więc sformułować kolejne twierdzenie.

> **Twierdzenie 3.** Jeśli adresat *tu quoque* podejmując działanie wskazane w tym argumencie ponosi znacznie większe koszty lub ryzykuje znacznie więcej niż nadawca i zarazem nadawca jest tego świadom, wtedy *tu quoque* jest argumentem racjonalnym, o ile nadawca formułując *tu quoque* jest tego uwikłania świadom i ma je na myśli.

Warto zwrócić uwagę, że rozmowa z przykładu 4. wraz ze wspomnianym, możliwym jej rozwinięciem, nie zawiera elementu wyparcia, rozmówcy – mówiąc kolokwialnie – grają w otwarte karty. Ten fakt jest o tyle istotny, że unieważnia podstawowy zarzut, jaki stawia się typowemu *tu quoque* – że jest to próba odwrócenia uwagi, próba uniknięcia niewygodnego tematu. W zaprezentowanej wymianie zdań obaj rozmówcy wydają się świadomi ryzyka, które ponoszą, temat nie jest unikany, ale precyzowane jest podejście do niego – perspektywa z binarnej przekształcona jest w wielowartościową, która pozwala rozważać sprawy bardziej precyzyjnie. Nie jest to zabieg pod względem etyki dyskusji wątpliwy, zmierza w końcu do bardziej precyzyjnego ujęcia

problemu, a nie do jego obejścia tudzież do „pokonania" przeciwnika w sporze.

W przykładzie 4., jak pokazaliśmy, mamy do czynienia z ważeniem interesów każdej ze stron dyskusji. Sam jednak interes o tyle tylko jest wspólny, o ile sformułujemy go bardzo ogólnie jako „szansę na zdrowsze i dłuższe życie". Tym niemniej szansa ta dotyczy różnych osób i właśnie w tym rzecz, że w przypadku jednej ze stron jest bardziej realna, w przypadku drugiej mniej realna – różnica prawdopodobieństwa osiągnięcia wymarzonego celu jest tu punktem oparcia dla rzetelnie przeprowadzonego *tu quoque*. Można przypuścić jednak inną sytuację, w której interes stron jest dokładnie wspólny, ale działania stron w różnym stopniu u(nie)możliwiają jego osiągnięcie. Rozważmy przykład piąty.

> **Przykład 5.** *Rozmawia mieszkająca razem para – chłopak (A) i jego dziewczyna (B)*.
> A: Skarbie, powinnaś rzucić palenie, to szkodzi twojemu zdrowiu i zdrowiu naszego dziecku.
> B: Rafał, ty sam palisz.
> A: Ale to nie ma w tej chwili nic do rzeczy, teraz rozmawiamy o zdrowiu twoim i dziecka.
> B: Owszem, to ma wiele do rzeczy. Mamy małe mieszkanie, ja w przeciwieństwie do ciebie, kiedy palę wychodzę na balkon, robię to z daleka od dziecka, a ty palisz dwa razy więcej ode mnie i robisz to gdzie popadnie – w kuchni, w pokoju, w łazience. Co z tego, że ja rzucę palenie, skoro dalej będę palaczką bierną, podobnie do naszego syna. Ani sobie nie pomogę w ten sposób, ani dziecku. Musimy oboje rzucić palenie, tylko wtedy będzie to miało sens.

W tej sytuacji mamy do czynienia ze wspólnotą interesów. Obojgu zależy na zdrowiu dziewczyny i dziecka. Oboje to deklarują. Dziewczyna jednak zwraca uwagę na to, że ostatecznie sensowne jest, żeby oboje rzucili palenie, a nie tylko ona, ponieważ w przeciwnym wypadku i ona, i dziecko pozostaną palaczami biernymi. Cel możliwy jest więc do osiągnięcia o tyle, o ile obie strony sporu podejmą działania zmierzające do jego osiągnięcia. W tej sytuacji sformułowany przez nadawcę argument *tu quoque* – „Rafał, ty sam palisz" – jest o tyle prawomocny, o ile nadawca od początku ma na myśli to, co precyzuje w swojej następnej wypo-

wiedzi. Na tej podstawie możemy sformułować kolejne twierdzenie – czwarte.

> **Twierdzenie 4.** Jeśli nadawca i odbiorca związani są wspólnym celem, którego osiągnięcie możliwe jest jedynie w wyniku współpracy obu stron, wtedy argument *tu quoque* jest prawomocny, o ile nadawca świadom jest tego związania i je ma na myśli formułując *tu quoque*.

Jest jeszcze jeden kontekst uprawomocniający *tu quoque*, o którym warto wspomnieć. Rozważmy przykład 6.

> **Przykład 6.** *Rozmawia dwóch znajomych*.
> A: Picasso to są jakieś bohomazy. Tak to dziecko maluje. To nie jest żadna sztuka.
> B: Przeciwnie – dziecko nie ma takiego wyczucia formy i koloru, a do tego nie ma takiego zmysłu kompozycyjnego, jak Picasso. Obrazy Picassa są genialne.
> A: A skąd ty możesz to wiedzieć. Jesteś hydraulikiem, więc zajmij się kolankami i trójnikami, a nie sadzisz się na krytyka sztuki.
> B: A ty jesteś kierowcą ciężarówki, też nie skończyłeś akademii sztuk pięknych, więc skąd możesz wiedzieć, że Picasso to bohomazy? Idąc tropem twojego rozumowania nasza dyskusja nie ma sensu, bo żaden z nas z racji braku wykształcenia artystycznego, nie może mieć uzasadnionej wiedzy o sztuce, po co więc ją zaczynałeś?

W sytuacji zobrazowanej przykładem 6. nadawca *tu quoque* wskazuje, że potraktowanie serio zarzutów odbiorcy implikuje, że dyskusja jest pozbawiona sensu. Oczywiście dyskusja między niespecjalistami w jakiejś dziedzinie najczęściej dalece niedostaje akademickiemu poziomowi, jednak nie przesądza to jeszcze, że zupełnie jest pozbawiona sensu. Może się jednak zdarzyć tak, jak pokazuje to omawiany przykład, że zarzut czyniony przez odbiorcę nadawcy jest dużo szerszy i nie tylko usiłuje zbić stanowisko nadawcy, ale też po prostu unieważnia całą dyskusję, jeśli natomiast odbiorca tę dyskusję rozpoczął, to – potocznie mówiąc – strzela sobie w kolano - popada w sprzeczność, nadawca zaś może to mieć na myśli formułując swoją replikę *tu quoque* i wtedy owo „ty także" będzie *de facto* wołaniem o rewizję zasad dyskusji. To prowadzi do sformułowania ostatniego w tej części twierdzenia.

> **Twierdzenie 5.** Jeśli odbiorca formułuje względem nadawcy jakiś zarzut, pod który sam podpada, a potraktowanie tego zarzutu serio im-

plikuje, że dyskusja nie ma sensu, wtedy argument *tu quoque* jest argumentem prawomocnym, o ile nadawca jest świadom tej implikacji i ją ma na myśli formułując *tu quoque*.

PODSUMOWANIE

Siła *tu quoque* psychologicznie patrząc zawiera się w niedopowiedzeniach, w tym, co może być pomyślane w reakcji na *tu quoque*, czego nie da się wykluczyć na podstawie samego sformułowania, a czego można się domyślać. Jest *tu quoque* erystycznie błyskotliwym zabiegiem dyskusyjnym. W literaturze zaliczane jest najczęściej w poczet błędów argumentacji, przy ocenie jakiejkolwiek argumentacji dużą wagę ma jednak kontekst, w którym ona pada (por. Przybyszewski, 2009). Okazuje się, że da się pomyśleć kontekst, w których *tu quoque* jest logicznie prawomocnym sposobem argumentacji. Eksplikacji tych wypadków posłużyła powyższa analiza.

Da się pomyśleć co najmniej trzy sytuacje, w których kontekst umożliwia sformułowanie prawomocnego logicznie *tu quoque*:

1. Gdy odbiorca ponosi większe od nadawcy ryzyko
2. Gdy odbiorca i nadawca mają wspólny cel
3. Gdy odbiorca w krytyce nadawcy *implicite* głosi, że dyskusja nie ma sensu

Pierwszy wypadek ilustruje przykład rozmowy prawnuka z dziadkiem. Jeśli odbiorca to samo działanie, które wcześniej u nadawcy krytykował, a działając w ten sposób ponosi większe koszty, lub więcej ryzykuje niż nadawca, wtedy nadawca może sformułować prawomocne *tu quoque*. W drugim wypadku zawierają się sytuacje analogiczne do wspomnianej w przykładzie z parą palącą papierosy. Jeśli cel możliwy jest do osiągnięcia jedynie dzięki kooperacji obu stron, zaś obie strony podejmują działania uniemożliwiające osiągnięcie tego celu, a jedna z nich wytyka to drugiej, to druga strona ma sposobność prawomocnie użyć *tu quoque*. Z wypadkiem trzecim będziemy mieli do czynienia, gdy odbiorca adresuje jakiś zarzut do nadawcy i formułuje go wąsko, podczas gdy to wąskie sformułowanie presuponuje sformułowanie szerokie, pod które sam odbiorca podpada. W takiej sytuacji nadawca ma warunki, by prawomocnie użyć *tu quoque*, które będzie w tym wypadku zapytaniem

o to, jakie właściwie są warunki dyskusji, albo wprost wskazaniem, że dyskusja wobec argumentów wyłożonych przez odbiorcę, traci sens.

Tym trzem przypadkom odpowiadają kolejno twierdzenia 3, 4 i 5. Każde z nich zawiera na końcu zastrzeżenie „o ile nadawca jest świadom (…) i to ma na myśli". Jest ono bardzo ważne, wszystkie rozważone w naszych analizach wypadki zasadnego stosowania *tu quoque* mogą bowiem zajść o tyle, o ile założy się, że nadawca nie ma na celu złośliwości, ironii, nie wypiera, ale posługuje się formułą „ty także" jako skrótem myślowym na wskazanie jakiejś bardziej złożonej kwestii. Wobec tego twierdzenia 3, 4 i 5 obowiązują pod warunkiem, że zgodzimy się założenie, że komunikacja dopuszcza posługiwanie się skrótami myślowymi jako znakami obszernych kontekstów. Nie wydaje się to założenie chybione. W taki właśnie sposób funkcjonują przysłowia czy idiomy albo związki frazeologiczne, a także szeroko pojęte kody kulturowe. Jeśli przyjmiemy, że również na potrzeby potocznej komunikacji formułowanymi wypowiedziami można się posługiwać w podobny sposób – to znaczy przez wskazanie jednego aspektu, wskazywać cały rozbudowany kontekst – wtedy twierdzenia 3, 4 i 5 będą sensowne. Rozważania te da się więc streścić w konkluzji.

> **Konkluzja:** argument *tu quoque* jest logicznie prawomocny o ile jest stosowany przez nadawcę jako skrót myślowy odnoszący się do ogółu argumentów merytorycznie przemawiających na rzecz tezy lub dyrektywy, którą nadawca chce z pomocą tego argumentu forsować ■

Zgodnie z przeprowadzoną analizą możemy wyróżnić warunki konieczne prawomocnego zastosowania *tu quoque*. Po pierwsze konieczne jest istnienie jakichś logicznie rzetelnych argumentów na rzecz tezy, na rzecz której ma świadczyć *tu quoque*. Po drugie konieczne jest by zaszły okoliczności określone w twierdzeniach 1 i 2 – nadawca musi być świadom istnienia tych argumentów i współdzielić z odbiorcą założenia presuponowane w uwadze odbiorcy, na którą *tu quoque* ma być reakcją. Warunkiem wystarczającym jest zaś, by nadawca użył formy *tu quoque* świadomie jako skrótu myślowego chcąc wskazać na okoliczności określone w warunkach koniecznych, a przemawiające na rzecz forsowanej tezy.

Nie ulega wątpliwości, że *tu quoque* jest błyskotliwym zabiegiem w dyskusji, ciętą ripostą wobec zarzutów. Powszechnie uważany jest za błąd

logiczny. Bywa formułowany w emocjach, nie przesądza to jednak w żadną stronę o jego wartości merytorycznej. Jak pokazały to przeprowadzone analizy, do pomyślenia są sytuacje, w których *tu quoque* jest prawomocny. Argument ten jest więc uczciwym zagraniem dyskusyjnym o ile spełnia wyeksplikowane wcześniej warunki. Powszechne zaliczenie go w poczet błędów logicznych wydaje się wobec tego posunięciem pochopnym. Rozstrzygnięcie takie nie uwzględnia ważnego tu rozróżnienia między argumentem rozumianym jako wnioskowanie, a argumentem rozumianym jako akt mowy. Jako wnioskowanie istotnie *tu quoque* jest błędem – z tego, że odbiorca coś robi nie wynika żadną miarą, że to samo wolno robić nadawcy. W tego rodzaju rozumowaniu, opartym na wielu wątpliwych założeniach – choćby takim, że nadawcę i odbiorcę obowiązują dokładnie te same normy – przede wszystkim formułuje się sądy o powinnościach na podstawie sądów o rzeczywistości, co jest przecież błędem samo w sobie. Tak więc dowodem *tu quoque* nie jest żadną miarą. Jeśli jednak spojrzeć na argument, jako na akt mowy, to – biorąc pod uwagę, że język naturalny zwłaszcza w potocznym użyciu posługuje się skrótami myślowymi – trzeba stwierdzić, że możliwe jest użycie *tu quoque* w sposób uczciwy i logiczny.

Nazwa „*tu quoque*" odnosi się z jednej strony do rozumowania, z drugiej strony do aktu mowy. Rozumowanie *tu quoque* jest błędem logicznym. Akt mowy tej postaci – nie (o ile w ogóle można mówić o błędzie w odniesieniu do aktu mowy). W tym drugim rozumieniu *tu quoque* jest czymś w rodzaju figury retorycznej, zabiegiem stylistycznym – wspomnianym skrótem myślowym. Innymi słowy jest wskazaniem merytorycznych argumentów zapośredniczonym w komunikacie, który nie odnosi się do nich *explicite*. Jest też zupełnie prawdopodobne, że odbiorca (o ile zachowa emocjonalny dystans i uczciwie spojrzy na dyskutowaną kwestię) zrozumie tę nieeksplicytną treść argumentu. Jest więc *tu quoque* formą gry językowej, a przy tym demaskacją pogwałcenia jednej z maksym konwersacyjnych Grice'a (Grice, 1975; Tokarz, 2006) – maksymy ilości. Bardzo dobrze widać to w przykładzie 5. Z argumentów przemawiających za tym, by dziewczyna rzuciła palenie wynika również, że powinien je rzucić jej chłopak. On jednak w swojej wypowiedzi nie prezentuje wszystkich wniosków, a tylko część – te, które nie są po jego myśli przemilcza. Już więc na tym etapie dyskusji, nim formułowa-

ny jest *tu quoque*, naruszone zostają reguły komunikacji – nie przez nadawcę, ale przez odbiorcę.

Praktycznie rozstrzygnięcia tu sformułowane mogą być kłopotliwe w stosowaniu o tyle, o ile w ogóle kłopotliwa jest interpretacja wypowiedzi potocznych w języku naturalnym. Z perspektywy obserwatora dyskusji ciężko będzie rozsądzić bez znajomości okoliczności o tym, czy *tu quoque* jest użyty prawomocnie, czy nie. Bardziej jeszcze kłopotliwe z perspektywy obserwatora będzie określenie intencji nadawcy, a te przecież – obok ogółu okoliczności – rozstrzygają o prawomocności *tu quoque*. Z drugiej strony nadawca zawsze będzie mógł się zasłaniać dobrymi intencjami, choć tak naprawdę nie jest dość świadom co do okoliczności, by rzeczywiście sformułować *tu quoque* jako skrót myślowy. Jednak na gruncie teoretycznym jasno widać, że istnieją takie okoliczności, w których *tu quoque* da się prawomocnie stosować, a zatem bezwyjątkowe zaliczenie go do błędów logicznych jest nieostrożnością. Trzeba pamiętać o tym, że odbiorca formułujący względem nadawcy zarzut, pod który sam podpada, pierwszy popełnia taktyczny błąd, wykazuje się daleko posuniętą nieostrożnością w dyskusji wystawiając się na cios, a przy tym jest nieuczciwy. W takiej sytuacji bystre odwrócenie jego argumentu narzuca się niejako samo z siebie. Jeśli natomiast za forsowaną opinią przemawiają merytoryczne argumenty, to ciężko przybranie ich w formę efektownego skrótu myślowego uznać za pogwałcenie etyki dyskusji i błąd w argumentacji.

BIBLIOGRAFIA

Bocheński, J.M. (1993). Co to jest autorytet? W: J.M. Bocheński, *Logika i filozofia*. Warszawa: PWN.

Bocheński, J.M. (1994). Autorytet. W: *Sto zabobonów*. Kraków: Philed.

Dynarski, K. (1996). Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Poznań: Pallottinum.

Govier, T.R. (1980). Worries About Tu Quoque as a Fallacy. W: *Informal Logic Reasoning and Argumentation in Theory and Practice*, Vol.3 No3.

Govier, T.R. (1987). *Problems in argument analysis and evaluation*. California University.

Grice, H.P. (1975). Logic and conversation. W: P.Cole, J.L. Morgan (red.), *Synthax and semantics*, 3: Speech acts, 41-58. New York: Academic Press.

Hajduk-Nijakowska, J. (2012). Kulturowy kontekst komunikowania [w:] E. Kulczyński, M. Wendland (red.) *Komunikologia. Teoria i praktyka komunikacji. Biblioteka komunikacji społecznej*, t.3. Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM.

Indrzejczak, A., Promińska, B. (2016). Uwagi o formach kontrargumentacji. W: *Bibliotheca Philosophica 1. Argumentacja, myślenie, działanie*, 27-40, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Łukowski, P. (2012). *Logika praktyczna z elementami wiedzy o manipulacji*. Warszawa: Wolters Kluwer.

Przybyszewski, S. (2009). Kilka uwag o roli kontekstu w komunikacji. W: *Prace językoznawcze XI*, 179-189. Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie.

Pawłowski, T. (1986). Definicje perswazyjne. W: *Tworzenie pojęć w naukach humanistycznych*. Warszawa: PWN.

Sękowski, P. (2012). Autorytet – teoria i eksperyment. Bocheński versus Milgram. W: *Hybris*, 17, 20-49.

Sękowski, P. (2016). Formalne aspekty argumentu z autorytetu. W: *Bibliotheca Philosophica 1. Argumentacja, myślenie, działanie*, 41-51. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Schopenhauer, A. (2012). *Erystyka czyli sztuka prowadzenia sporów*. Warszawa: Almapress.

Stevenson, Ch. L. (2015). Definicje perswazyjne. W: *Studia z historii filozofii*, 2(6)/2015. Toruń: UMK.

Suchoń, W. (2005). *Prolegomena do retoryki logicznej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Szymanek, K. (2008). *Sztuka argumentacji. Słownik terminologiczny*. Warszawa: PWN.

Tokarz, M. (2006). *Argumentacja, perswazja, manipulacja*. Gdańsk: GWP.

ABSTRACT

LOGICALLY CORRECT ARGUMENT *TU QUOQUE*

The argument *tu quoque* is widely called a logical fallacy. The aim of this study is to show, that this theorem is ill-considered. The text is focused on the analysis of various examples of *tu quoque*. This analysis leads to the conclusion that there are logically correct *tu quoque*. There are given some examples of such *tu quoque*. Main theorem of the article is that *tu quoque* is correct if it's used as some kind of mental shortcut referring to other arguments.

SŁOWA KLUCZOWE: *tu quoque*, błędy logiczne, logika, teoria argumentacji, teoria komunikacji

HYBRIS nr 44 (2019)
ISSN: 1689-4286

ALICJA NEUMANN
UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI

FILOZOFICZNA I PSYCHOLOGICZNA ANALIZA WYBORÓW MORALNYCH W GRZE *THIS WAR OF MINE*

Wstęp

Wybory moralne dokonywane zarówno w kontekście życia codziennego, jak i w realiach wojny, fascynują psychologów i filozofów nastawionych na eksperymentalne badania intuicji. Wydaje się nawet, że teza o bliskości dziedzin zainteresowanych człowiekiem i jego przekonaniami nie jest kontrowersyjna. W szczególności znane są liczne przykłady psychologicznych artykułów analizujących decyzje podejmowane przez osoby badane w różnych odmianach *trolley problem*, który pierwotnie sformułowany został na gruncie filozofii.

W ramach eksperymentalnych nurtów psychologii i etyki konstruowane są historyjki prowadzące do skomplikowania problemu wagonika i uniemożliwienia osobom badanym stosowania wybiegów unieważniających dylemat. Rozwój technologiczny pozwala jednak na stosowanie coraz bardziej angażujących emocjonalnie metod stawiania osób badanych w tego rodzaju trudnych sytuacjach, w tym gier komputerowych. takich jak *This War of Mine* [TWoM], autorstwa *11 bit studios*.

W niniejszym artykule rozważone zostaną wybrane dylematy moralne, przed jakimi stają gracze w TWoM oraz decyzje, jakie były najczęściej podejmowane w odpowiedzi na nie. Wyniki tych analiz zestawione zostaną z danymi pochodzącymi z badań psychologicznych dotyczących intuicji moralnych w różnych sytuacjach o charakterze dylematów. Celem proponowanych rozważań będzie odpowiedź na pytanie, czy kontekst życia codziennego *versus* rzeczywistości wojennej wpływa na zmianę intuicji dotyczących słusznego działania. Omówione zostanie również znaczenie tego rodzaju badań dla dociekań filozoficznych w zakresie etyki wojny.

Za Walzerem (Walzer, 2010, s.61-62) dokonam więc kilku założeń: „że faktycznie działamy w pewnej rzeczywistości moralnej; że poszczególne decyzje istotnie są trudne, problematyczne, dręczące i że wiąże się to ze strukturą tej rzeczywistości; że język odzwierciedla tę rzeczywistość moralną i daje nam do niej dostęp; i wreszcie że nasze rozumienie słownictwa moralnego jest dostatecznie powszechne i stałe, aby możliwe były wspólne osądy." Jednocześnie pragnę zastrzec, że stwierdzenia Walzera zawężę do przypadku ludności cywilnej i z perspektywy tych, których niektórzy teoretycy nazywają „niewalczącymi" chciałabym rozważać problem moralności wojennej i tego, na ile kryteria, które proponuje ona dla oceny czynów cywilów różnią się od tych, jakie stosowane są w codziennym życiu, dla rozwiązywania codziennych dylematów. Interesujące wydaje się bowiem, czy bardziej skłonni jesteśmy uznać, że na wojnę nikt nie jest przygotowany i wobec tego niezwykłość warunków usprawiedliwia czyny, na które zazwyczaj byśmy się nie poważyli, czy też może gotowi jesteśmy przyznać, że moralna kondycja wypracowana w zwykłych warunkach pozostaje w związku z tendencją do określonych postępków dokonywanych niejako „pod osłoną wojny".

Psychologia i etyka eksperymentalna

Pogląd aprobujący empiryczne badanie intuicji moralnych w etyce wyraził Kahane (Kahane, 2013), twierdząc, że jeśli intuicje te są wiarygodne (choć wcale nie muszą takie być), to wówczas dowody psychologiczne powinny pełnić znaczącą rolę w uzasadnianiu teorii etycznych. Na potrzeby niniejszej pracy konieczne wydaje się założenie, że tego rodzaju intuicje są godne zaufania. Choć przyjęcie takiego twierdzenia bez dowodu może być problematyczne, zdaje się dość zdroworozsądkowe, zwłaszcza, gdy alternatywą jest brak jakiegokolwiek dostępu do przekonań moralnych dotyczących określonych obszarów ludzkiego funkcjonowania - takich, jak wojna (tak długo bowiem, jak nie znajdujemy sie na wojnie, nie mamy innych ocen niż te, które wynikają z intuicji; w sytuacji znajdowania się na wojnie nie ma natomiast możliwości prowadzenia badań, a nawet gdyby - po powrocie z wojny lub jej ustaniu, każdy rozsądny podmiot uzna, że wyniki badania nie podlegają generalizacji). Wydaje się wobec tego, że nawet jeśli badania oparte o pytanie ludzi „co zrobiliby w danej

sytuacji" nie są w pełni zadowalające, to nadal stanowią jedno z nielicznych źródeł wiedzy o możliwych uczynkach ludzi.

Niektórzy (Bauman, McGraw, Bartels i Warren, 2014). odnotowują, że dylematy wagoników stały się popularnym sposobem badania intuicji moralnych, choć z wielu powodów są problematycznym źródłem danych. Przede wszystkim wydają się mało realistyczne, zdumiewające i zabawne, niereprezentatywne jako sytuacje moralne, nie wywołują takich procesów, jakie mają miejsce, gdy osoba znajduje się w rzeczywistej sytuacji moralnej. Być może należy zatem odwoływać się do innych bodźców, których charakterystyki świadczyłyby o większej użyteczności. Niemniej jednak wciąż są stosowane i nawet w warunkach tak mało „wiarygodnych" dylematów, uwidacznia się zróżnicowanie w deklarowanych wyborach oraz ich uzasadnieniach. Można zatem sądzić, że w badaniach opartych na werbalnym opisie dylematu i zwrotnym raporcie osoby badanej uzyskuje się dane o ograniczonej trafności, co nakazuje ostrożność w wyciąganiu wniosków, ale nie przekreśla całej metody.

Warto, na użytek rozważań z zakresu etyki eksperymentalnej, zastanowić się, na jakiej zasadzie dylematy tego rodzaju stanowią użyteczne narzędzie badań intuicji moralnych, zwłaszcza, gdy osoby badane nie odbierają tych historyjek jako możliwe (z uwagi na ograniczone trafności fasadową i ekologiczną). Być może znaczące jest zaangażowanie emocjonalne, choć należy traktować je raczej jako czynnik towarzyszący, warunek udzielania szczerych odpowiedzi, nie zaś powód, dla którego tego rodzaju zagwozdki są interpretowane jako dylematy moralne. Niewykluczone też, że rozpoznanie moralnej istotności prezentowanych wyborów ma związek z interpretowaniem niezbyt wiarygodnych historyjek jako przykładowych reprezentantów szerszej grupy sytuacji konfliktu wartości. Jeśli to prawda, osoby badane dostrzegałyby, że każdy z dylematów wpisuje się w pewien schemat wyboru, który uznawany jest za nietrywialny moralnie, nawet, jeśli historyjka wydaje się infantylna i nierealna. Analiza przykładowych badań (Gold, Colman, Pulford, 2014 oraz Swann, Gómez., Dovidio, Hart, Jetten, 2010) opartych na formule *trolley problem* pozwala sprecyzować, że schematy, na których oparte są dylematy tego rodzaju, sprowadzają się do konfliktów pomiędzy:

- życiem innej jednostki a życiem kilku innych jednostek;

- życiem „moim" (osoby badanej) a życiem innej osoby (z „mojej" grupy lub z grupy „obcej," do której nie należę);
- życiem x a życiem y (należących do tej samej grupy, której członkiem jest również decydujący lub do różnych grup);
- życiem x a dobrostanem y (należących do tej samej grupy, której członkiem jest również decydujący lub do różnych grup).

Jednocześnie każda decyzja realizująca jedną z norm prowadzi do naruszenia drugiej zasady i tym samym do transgresji moralnej.

Gry jako bodziec w badaniach nad moralnością

Jak wskazano w poprzednim podrozdziale, nawet, gdy treść dylematu moralnego jest mało wiarygodna, nadal istnieje szansa, że osoba badana zaangażuje się emocjonalnie, a stan taki wydaje się pożądany. Dysponujemy też przesłankami pozwalającymi sądzić, że prawdopodobieństwo takiej reakcji może wzrastać, gdy osoba badana stanie się uczestnikiem wydarzeń niż tylko ich obserwatorem, a więc, kiedy zostanie poproszona o wzięcie udziału w grze.

Wielu badaczy skłania się obecnie do uznania gier komputerowych za wartościowe źródło danych o intuicjach moralnych oraz cenny materiał pobudzający do etycznej refleksji. Do grupy tej należy między innymi Sicart (Sicart, 2005), który wprost wyraża przekonanie, że gry mają etyczny aspekt, a filozofowie i etycy akademiccy powinni być nimi zainteresowani, zaś twórcy gier mogliby korzystać z analiz dylematów moralnych i implementować teorie etyczne w wirtualnych rozgrywkach. Sam Sicart stosuje się do własnych zaleceń i bada fenomenologię grania, doświadczenie gracza jako podmiotu moralnego. W swoich analizach podkreśla, że w samych grach panują określone zasady, a w rozgrywce następuje interakcja gracza ze światem opisanym konkretnymi regułami. Rozważania te wpisane zostają w kontekst arystotelejski, traktujący cnotę jako trwałą dyspozycję podmiotu, wpływającą na decyzje przez niego podejmowane. W tym ujęciu zatem gry uznawane są za źródło informacji zwrotnej o dyspozycjach gracza. Przykładowo, Sicart wyróżnia grupę *fair players*, którzy nie tylko podążają za regułami, aby wygrać, ale też stosują się do zasad etycznych. Badacz ten sugeruje bowiem, że gracz ocenia zasady panujące w świecie, do którego trafia podczas rozgrywki, a więc reguły wirtualnego świata wchodzą w

interakcję z wartościami wyznawanymi przez jednostkę i zasadami realnego świata. Granie nie odbywa się w moralnej próżni i bez względu na to, jakie są reguły warunkujące wygraną, gracz pozostaje podmiotem moralnym, oceniającym je z perspektywy wartości, w które sam wierzy i które wyznaje się w jego kulturze.

Na podobnym stanowisku stoi Zagal (Zagal, 2009), uznający gry za nowy, nietrywialny impuls do namysłu oraz narzędzie retoryki etycznej. Podkreśla on znaczenie dylematów moralnych dla wykreowania wartościowej gry i uznaje, że moc takiej rozrywki opiera się na tym samym mechanizmie, co oddziaływanie tragedii teatralnej - zaangażowaniu zarówno intelektualnego rozumowania gracza, jak i jego emocji. Grę jako obiekt namysłu etycznego można zdaniem Zagala rozważać z kilku perspektyw: refleksji nad wartościami promowanymi w grze jako artefakcie kulturowym, analizy procesu tworzenia gry pod względem jego etycznej poprawności, oceny procesu grania, która odpowiada na pytanie „co to znaczy grać etycznie?" oraz mierzy się z problemem konfliktu efektywności i etyczność rozgrywki. W czwartej perspektywie, którą przyjmuje Zagal, podkreśla się, że gry wymagają opracowywania strategii rozwiązywania problemów i mają swoje wewnętrzne zasady, na podstawie których oceniana jest etyczność działań, to znaczy które wyznaczają ramy moralne rozgrywki przez stosowanie kar i nagród - sygnałów, co jest pożądane lub nie. Zagal powołuje się również na koncepcję Pohl, w której rozróżnia się dwa typy zaangażowania emocjonalnego, motywującego do wygrania gry lub wywołującego identyfikację z opowieścią i zatroskanie o jej bieg, oraz na badania Garriotta, których wyniki sugerują, że gracze czują się odpowiedzialni za czyny dokonywane w grach. Zgodnie ze swoją koncepcją, Zagal akcentuje też znaczenie poczucia sprawstwa, uczestnictwa w grze, z czym wiążę się konieczność konstruowania w grach odpowiednich systemów zasad - nawet jeśli niekompletnych, to przezroczystych i spójnych, aby gracz mógł rozróżniać dobre i złe czyny oraz wskazywać uzasadnienie tych ocen. Ponadto należy zauważyć, że nie każda trudna decyzja ma charakter moralny, ale problematyczna jest dopiero sytuacja, gdy dylematy, które miały być moralne, nie są za takie uznawane przez gracza. Aby takie pominięcia nie miały miejsca, decyzja musi być podejmowana przez gracza w odpowiednim momencie, a co więcej - musi mieć percypowalne przez niego konsekwencje.

Także Iten, Steinemann i Opwis (Iten, Steinmann, Opwis, 2017) zwracają uwagę na charakterystyki gry, dzięki którym gracze czują, że ich indywidualne wybory są znaczące moralnie. Wśród tych warunków wymieniają oni: konflikt wartości, interakcje społeczne, poczucie autonomii podczas dokonywania wyborów i rozpoznawalność konsekwencji własnych decyzji. Ponadto, badacze ci kategoryzują podstawowe wybory moralne pojawiające się w grach.

TWoM jako przykład gry opartej o dylematy moralne

TWoM, choć jest grą wojenną, zdecydowane odbiega od kanonu tego gatunku, a już na etapie projektowania gry, jej twórcy dążyli do stworzenia rozgrywki obciążającej emocjonalnie i przedstawiającej dramatyczne okrucieństwo wojny (de Smale, Kors, Sandovar, 2017). Chociaż więc tworzyli fikcyjny kontekst, zainspirowali się rzeczywistą sytuacją oblężenia Sarajewa i historią Emira Cermovica (Ecenbarger, 2016). Dlatego też graczom zaoferowano możliwość sterowania cywilami w oblężonym mieście, nie zaś żołnierzami na froncie. Postaci zmagają się z głodem, zimnem, napaściami uzbrojonych bandytów i nudą, rywalizują między sobą o zasoby, ale nie biorą udziału w starciach regularnych sił zbrojnych. Gracz ma możliwość kierowania losem pojedynczej postaci lub kilkuosobowej grupy, do której w rozszerzonej wersji gry (*This War of Mine - The Little Ones*) mogą należeć też dzieci. Za dnia możliwe jest zaspokajanie podstawowych potrzeb postaci, ulepszanie schronienia, handel z innymi postaciami oraz przyjmowanie kolejnych osób pod swój dach. W nocy natomiast możliwe jest przemieszczanie się w ramach określonych lokacji i pilnowanie schronienia. Z czasem gracz uczy się, że postaci, którymi kieruje, potrzebują nie tylko wyżywienia i snu, ale również opieki medycznej oraz rozrywki. Co więcej, manifestują złość i smutek, gdy są krzywdzone lub zmuszone krzywdzić oraz okazują zadowolenie, gdy mogą pomagać innym lub otrzymują pomoc. W grze zadbano również o zbudowanie napięcia poprzez brak możliwości zapisu jej stanu w dowolnym momencie. Cywile, którymi kieruje gracz, jeśli giną, to bezpowrotnie. Śmierć ostatniej postaci wyznacza koniec gry. Alternatywnym, w tym wypadku szczęśliwym, zakończeniem jest utrzymanie bohaterów przy życiu do momentu, w którym konflikt przerywa przybycie pomocy z zewnątrz.

Gra zaprojektowana została w specyficznej, minimalistycznej estetyce. W wizualnej oprawie dominują odcienie szarości, a jedynymi dźwiękami są delikatna muzyka i nieliczne odgłosy otoczenia, w tym odległe wybuchy i skrzypienie drzwi oraz podłogi. Bodźce te wprawiają gracza w stan zaniepokojenia, budują silne napięcie i wraz ze starannie opracowaną psychologiczną charakterystyką postaci wzmacniają poczucie realności (Ecenbarger, 2016).

Gracz zobowiązany jest do ustawicznego dokonywania trudnych wyborów, często o moralnym charakterze. Najbardziej podstawowe są decyzje związane z dystrybucją zasobów wewnątrz kierowanej przez gracza grupy oraz dystrybucją ryzyka związanego z ochroną kryjówki oraz nocnym poszukiwaniem rzeczy niezbędnych do przeżycia. Nie można też podczas gry uniknąć stania się ofiarą lub sprawcą agresji. Kryjówka bywa napadana i okradana przez bandytów, a postaciom, które jej bronią, zadawane są obrażenia o różnej skali. Nierzadko też zdobycie niezbędnych zasobów jest związane z koniecznością okradania postaci z grupy, którą nie kieruje gracz, a czasem wymaga zastosowania przemocy. Ponadto, twórcy gry zaprojektowali kilka specjalnie wyrazistych dylematów, w których dodatkowo odczuwa się często presję czasu. Jednym z nich jest sytuacja, w której w supermarkecie jest się świadkiem próby gwałtu, której dokonuje żołnierz na cywilnej kobiecie. Gracz może wówczas bezpiecznie odejść lub zaatakować żołnierza i dać dziewczynie szansę ucieczki, samemu ryzykując życie postaci, którą kieruje. Innym wyrazistym przykładem dylematu moralnego jest sytuacja, w której gracz napotyka bezbronne małżeństwo w podeszłym wieku, które posiada liczne zapasy. Należy wówczas zdecydować, czy grupa sterowana przez gracza postanowi zdobyć łatwy łup, czy oszczędzi staruszków.

Granie w TWoM wydaje się więc sprowadzać do rozstrzygania serii dylematów, które podpadają pod schemat:

- życie „mojej" postaci lub postaci z innej grupy;
- życie x lub życie y (przy czym mogą oni obaj należeć do grupy „mojej" lub jeden z nich może być członkiem grupy obcej);
- życie x lub dobrostan y;
- życie innej jednostki a życie kilku innych jednostek.

Nietrudno zatem zauważyć, że schemat dylematów, z jakimi mierzy się gracz odpowiada schematom, do jakich odwołują się psychologowie i etycy badający intuicje moralne.

Co więcej, grę można scharakteryzować odwołując się do grup dylematów wyróżnionych przez zespół Iten (Iten, Steinmann, Opwis, 2017). Kategorie te wyróżniono poniżej; w nawiasach przypisano im odpowiednie przykłady z gry:

a) krzywdzenie/troska (okradanie sąsiadów lub pomoc w zabezpieczeniu ich schronienia);
b) sprawiedliwość/wzajemność (sposób prowadzenia handlu);
c) wspólnotowość/lojalność (przyjmowanie nowych do grupy, zapewnianie wyżywienia);
d) autorytet/szacunek (możliwość wsparcia lub obrabowania instytucji takich jak kościół i szpital);
e) czystość (grzebanie w śmieciach, rabowanie zmarłych, jedzenie szczurów).

Oblężenie jako problem moralny

TWoM można również analizować w kontekście badań intuicji związanych z wojną. Jak wielokrotnie zauważono i co uwidacznia się również w grze, podział na walczących i niewalczących nie może być jednoznacznie przeprowadzony. Choć z wielu względów niesłuszna wydaje się rezygnacja z tego rozróżnienia, jest ono arbitralne i problematyczne. Niezwykle wyraźnie uwidacznia się ten problem w przypadku oblężenia, kiedy niewalczący cierpią najbardziej, a ponadto używani są jako środek do osiągania celów militarnych i czasem wbrew sobie zmuszani do zaangażowania w działania wojenne, w tym wprost przemocowe.

Kwestię tę rozważa Walzer (Walzer, 2010). Przede wszystkim podkreśla on, że w kontekście oblężenia pewne istotne moralnie pytania należy zadać zanim odwołamy się do często stosowanej zasady podwójnego skutku, w szczególności - jak doszło do tego, że określona grupa cywilów znalazła się w niebezpieczeństwie utraty życia na skutek celowych działań lub jako przypadkowe ofiary. Walzer (Walzer, 2010, s.247-249) wskazuje tu na istotne rozróżnienie pomiędzy tymi, którzy znaleźli się w takiej sytuacji na skutek zewnętrznego przymusu i tymi, którzy są w niej z własnego wyboru (co raczej nie znaczy, że zupełnie

dobrowolnie, gdyż przynajmniej część z nich po prostu została w swoich domach). Gdy szczegółowo rozważymy sytuację ludności cywilnej w oblężonym mieście, możemy wskazać pięć grup osób, wyróżnionych ze względu na motywacje do pozostania w nim:

1) są przymuszeni przez swoich rzekomych obrońców (...);
2) zgadzają się na to, że będą bronieni (...);
3) są przymuszeni przez napastników, postawieni w sytuacji zagrożenia i pozbawiani życia, wobec czego nie ma znaczenia, czy ich śmierć jest skutkiem bezpośrednim, czy ubocznym ataku, ponieważ w obydwu przypadkach jest zbrodnią;
4) nie są przymuszeni, lecz atakowani, (...) istotna staje się zasada podwójnego skutku, która wyklucza jako niemoralne oblężenie w celu wyniszczenia głodem;
5) napastnicy proponowali im, iż mogą bez przeszkód odejść, wobec czego tych, którzy zostali, można sprawiedliwie zabijać (...) (Walzer, 2010, s. 256).

W grze TWoM cywile nie mogą odejść - nikt nie proponuje im bezpiecznego przejścia, a celem gry jest dotrwanie do czasu przybycia ratunku z zewnątrz. Zatem możliwość opisana w punkcie 5 zostaje wykluczona. Punkt 4 również wydaje się nie mieć zastosowania do sytuacji z rozgrywki - gra nie dzieje się w realiach napaści jednego państwa na inne, ale toczy się podczas wojny domowej. Za niewłaściwy można uznać również punkt 2 - żadna ze stron konfliktu nie jest zasadniczo zainteresowana losem ludności cywilnej, nie broni jej aktywnie. Z obiema stronami można natomiast handlować, a więc sądzić można, że cywile są po prostu postronnymi, walka nie tylko nie toczy się dla nich, ale wręcz jakby pomimo nich. Interesująco można odpowiedzieć na punkty 1 i 3, bowiem odwołując się do wskazanych wyżej elementów rozgrywki, można przypuszczać, że zarówno „siły rządowe" (jak nazywa się je w grze), czyli regularna armia państwa, jak i tak zwani „rebelianci", tocząc między sobą walki, odcinają cywilom możliwe drogi ucieczki oraz pozbawiają ich zapasów wszystkiego, co niezbędne do przetrwania i nie starają się ich ochronić. Postaci cywilów są więc narażone na agresję przedstawicieli obu stron konfliktu i mogą zostać przez nich zabite, ale jednocześnie, gdy zachodzi potrzeba, możliwy jest też handel z członkami obu ugrupowań.

Jest to sytuacja bardo trudna moralnie. Jednocześnie gracz dostaje jasny przekaz, że musi przetrwać w takich a nie innych warunkach, a więc pewne wybory można rozstrzygnąć tylko na dwa lub trzy sposoby (zabić i zyskać, zostać zabitym lub uciec z niczym), które

wyczerpują zakres możliwości. Co więcej, grający podlega presji czasowej. Ponadto - odczuje też skutki swojej decyzji: zyska wiedzę o sobie jako podmiocie moralnym i swoich dyspozycjach oraz zaobserwuje zmiany „samopoczucia" manifestowanego przez postaci, którymi kieruje (a co może wpłynąć na dalsze wydarzenia w grze). Takie uwarunkowania rozgrywki wydają się czynić z TWoM interesujący materiał do badań nad intuicjami moralnymi w kontekście wojennym.

Pilotażowe badania własne nad TWoM

Choć autorka niniejszej pracy usiłowała skontaktować się z twórcami gry w celu uzyskania statystyk dotyczących decyzji moralnych graczy, studio nie odpowiedziało na wiadomości. Wobec tego wybrała inną formę dotarcia do opinii graczy i ich moralnych intuicji związanych z rozgrywką.

Aby rozpoznać pewne intuicje dotyczące sytuacji cywilów podczas wojny, tak jak ją przedstawiono w TWoM, zastosowano ankietę stanowiącą badanie pilotażowe, które w przyszłości wydaje się warte rozbudowania. W grupie respondentów znalazło się pięciu mężczyzn i jedna kobieta, wszyscy byli studentami, w grę zagrali minimum raz, ale przeważnie mieli za sobą wiele rozgrywek.

Z uwagi na niewielką grupę badanych, wyników nie można opracować statystycznie ani zgeneralizować. Warto jednak zwrócić uwagę na wnioski wyciągnięte na podstawie jakościowej analizy udzielonych odpowiedzi. Godne odnotowania wydają się przede wszystkim deklaracje graczy dotyczące znacznego zaangażowania emocjonalnego w rozgrywkę oraz przywiązania do postaci. Osoby badane opisywały grę jako silnie immersyjną, zwracały uwagę na jej estetyczne walory, które silnie oddziaływały na zmysły wzroku i słuchu oraz na emocje. Ponadto - interesującym zjawiskiem była tendencja graczy do silnego antropomorfizowania postaci i empatyzowania z nimi, pomimo stwierdzania, że jest to gra. Co więcej, gracze zwracali uwagę na moralny charakter dylematów. Opinie dotyczące tego, czy decyzje, jakie podejmowali w grze były niezwykłe, czy też zbliżone w swojej naturze do zwyczajnych, były podzielone. Niektórzy zwrócili uwagę na to, że były to decyzje podejmowane w wojennych warunkach, co czyniło je wyjątkowymi, nawet, gdy one same nie odbiegały od zwykłych decyzji. Co interesujące, zdecydowana większość graczy

opisywała, że typowymi reakcjami w sytuacjach problemowych było ratowanie innych osób lub oszczędzanie ich i nieokradanie. Odmiennie traktowane były postaci określane jako bandyci lub dopuszczające się występków - gracze odnosili się do nich inaczej niż do zwykłych cywilów i dopuszczali się brutalnych czynów wobec nich. Uwagę zwraca również częste podkreślanie, że podjęcie decyzji niezgodnych z moralnością zakazującą kradzieży i zabijania, a nakazującą pomaganie słabszym, wywoływało u graczy poczucie smutku. Aby unikać związanego z tym dyskomfortu, gracze często decydowali się na „półśrodki" - np. kradzież jedynie części zapasów innych bezbronnych postaci zamiast zagrabienia wszystkiego.

Wydaje się, że to ostatnie odczucie - zasmucenia - jest reakcją na dokonaną transgresję moralną. Trudno rozstrzygnąć, czy prymarną motywacją graczy było uniknięcie nieprzyjemnych doznań związanych ze złamaniem normy (choćby w hipotetycznej, wyimaginowanej sytuacji), dążenie do postępowania zgodnego z zasadami, czy raczej chęć zapewnienia sobie przyjemnej rozrywki. Zapewne te trzy motywacje były obecne jednocześnie, w różnych proporcjach, w różnych momentach i u różnych osób. Pomimo tych wątpliwości, faktem pozostaje, że gracze wracali w ankietach uwagę na to, że gra apelowała do ich moralnych intuicji, rozpoznawali w niej historie podpadające pod schemat konfliktu wartości.

Dyskusja wyników

Warto zestawić zebrane wyżej odpowiedzi z danymi uzyskanymi w badaniu opartym na dylematach moralnych rozgrywających się w kontekście codziennego życia, a nie wojennym. Pozwoli to oszacować, czy i w jakim stopniu intuicje moralne dotyczące czynów różnią się w zależności od zewnętrznych okoliczności.

Gracze w TWoM wydawali się zżyci z postaciami, którymi kierowali, wobec czego starali się o nie dbać i zapewniać im bezpieczeństwo. Tendencje te rozszerzali na inne grupy cywilów, których starali się nadmiernie nie krzywdzić lub pomagać im w miarę możliwości, czasem za cenę życia i dobrostanu członków własnej drużyny. Przedstawicieli grup bandyckich i żołnierzy traktowali natomiast jako obcych, a więc rywalizowali z nimi oraz byli gotowi zadawać im obrażenia i śmierć.

Na podstawie badań Swanna i współpracowników (Swann, Gómez, Dovidio, Hart, Jetten, 2010) można wskazać podobne tendencje. Respondenci zżyci z własną grupą deklarowali gotowość poświęcenia życia dla ocalenia innych jej członków, ale nie dla przedstawicieli grupy obcej, nawet jeśli mogli powstrzymać się od działania. Co więcej, badani zżyci z własną grupą wykazywali też tendencję do deklarowania chęci poświęcenia się osobiście dla zabicia terrorystów, nawet gdy historyjka wskazywała, że nie jest to konieczne, gdyż poświęcić się może inny jej bohater.

Skoro tak, to wydaje się, że kontekst nie wpływa znacząco na zmianę przekonań respondentów. Zarówno bowiem w kontekście „codziennych" wypadków, jak i w sytuacji wojny, deklarują oni gotowość oddania własnego życia dla tych, z którymi czują się związani, ale nie dla obcych. Co więcej - gotowi są zabijać tych, którzy stanowią zagrożenie i których oceniają jako niemoralnych.

Podsumowanie

W świetle przedstawionych wyżej wniosków zrozumiała wydaje się tendencja, by działania wojenne żołnierzy oraz innych osób powiązanych z konfliktem lub przez niego dotkniętych oceniać podług tych samych kryteriów, co zachowania znane z codziennego życia. Rezultaty badań zdają się potwierdzać przypuszczenia Walzera, że „pragnieniem większości, nawet na wojnie, jest postępować - rzeczywiście lub wedle wszelkich pozorów - moralnie. A pragniemy tego najzwyczajniej w świecie dlatego, że wiemy, co znaczy moralność (a przynajmniej wiemy, co ona znaczy w powszechnym mniemaniu)." (Walzer, 2010, s.61-62). Konstatacja ta mogłaby w zasadzie stać się mottem niniejszego artykułu. Wydaje się bowiem, że przynajmniej dla części osób grających w silnie emocjonującą grę wojenną, moralność dnia codziennego i moralność na wojnie to dalej ta sama, równie wiążąca moralność, a decyzje podejmowane zazwyczaj nie różnią się znacząco od tych podejmowanych pod osłoną wojny. Jeżeli zatem gotowi będziemy uznać intuicje moralne za dobrą podstawę dla koncepcji etycznych, to teorie z zakresu etyki wojny powinny mieć na uwadze tego rodzaju deklaracje ludności cywilnej.

BIBLIOGRAFIA

Bauman, C. W., McGraw, A. P., Bartels, D. M., Warren C. (2014). Revisiting External Validity: Concerns about Trolley Problems and Other Sacrificial Dilemmas in Moral Psychology, *Social and Personality Psychology Compass*, 8/9, 536–554.

Ecenbarger, C. (2016). "In war, not everyone's a soldier." A Review of 'This War of Mine', *Press Start*, 3 (2), 70-73.

Gold, N., Colman, A. M., Pulford, B. D. (2014). Cultural differences in responses to real-life and hypothetical trolley problems, *Judgment and Decision Making*, 9 (1), 65–76.

Iten, G. H., Steinmann, S. T., Opwis, K. (2017). Poster Session: Player Experience CHI PLAY'17 Extended Abstracts, URL = http://delivery.acm.org/10.1145/3140000/3131309/p495-iten.pdf?ip=149.156.92.58&id=3131309&acc=OPENTOC&key=6AF5E6E07E3D4A13%2EDD17CAC19898612B%2E4D4702B0C3E38B35%2E8AF5215FEFE1B25A&__acm__=1527514106_8565c88c4784c222a7bc08bf40189fc1 [dostęp 28.05.2018].

Kahane, G. (2013). The armchair and the trolley: an argument for experimental ethics, *Philos Stud*, 162, 421–445.

Sicart, M. (2005). Game, Player, Ethics: A Virtue Ethics Approach to Computer Games, *International Review of Information Ethics*, 4 (12), 13-18.

de Smale, S., Kors, M. J. L, Sandovar, A. M. (2017). The Case of This War of Mine: A Production Studies Perspective on Moral Game Design, *Games and Culture*, 20 (10), 1-23.

Swann, Jr. W. B., Gómez, A., Dovidio, J. F, Hart, S., Jetten, J. (2010). Dying and Killing for One's Group: Identity Fusion Moderates Responses to Intergroup Versions of the Trolley Problem, *Psychological Science*, 21 (8), 1176–1183.

Walzer, M. (2010). *Wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe. Rozważania natury moralnej z uwzględnieniem przykładów historycznych*. Warszawa: PWN.

Zagal, J. P. (2009). Ethically Notable Videogames: Moral Dilemmas and Gameplay, *Breaking New Ground: Innovation in Games, Play, Practice and Theory*, -: 1-9.

Omawiane gry:

11 bit studios. (2014), *This War of Oine* [Gra Komputerowa], Warszawa.

11 bit studios. (2016), *This War of Mine - The Little Ones* DLC [Gra Komputerowa], Warszawa.

ABSTRACT

Philosophical and psychological analysis of moral choices in the game *This War of Mine*

The moral choices made both in the context of everyday life and in the reality of war fascinate psychologists and philosophers focused on experimental research on intuition. In particular, in many psychological articles, the decisions made by the subjects in different variations of the trolley problem are analyzed. Most often, complex stories are presented for respondents and they can choose between two or three options to solve the problem, but it is required to indicate the option that respondent would choose if he/she found himself in the described situation. However, technological development allows the use of increasingly emotionally engaging methods of putting subjects in such dilemmas, including computer games such as *This War of Mine*, by 11 bit studios. In this paper selected moral choices that players in *This War of Mine* are facing are considered together with the decisions that were most often made in response to them, based on pilot study. The results of these analyses will be combined with data from psychological research on moral intuitions in various dilemma situations. The aim of the proposed considerations will be to answer the question whether the context of everyday life *versus* the reality of war affects the change of intuition regarding just action. The significance of this kind of research for philosophical inquiry into the ethics of war will also be discussed.

HYBRIS nr 44 (2019)
ISSN: 1689-4286

MICHAŁ KOWALCZYK
UNIWERSYTET ŁÓDZKI

PRAWDA JAKO NARZĘDZIE TRANSGRESJI. PAREZJA[1] A POSTAWA NOWOCZESNOŚCI W FILOZOFII MICHELA FOUCAULTA[2]

Wizja Oświecenia, którą Michel Foucault przedstawił w eseju *Czym jest Oświecenie?* (Foucault 2000, s. 276 – 293) może wydawać się czytelnikowi kłopotliwa i niejasna z co najmniej kilku powodów. Jednym z nich może być fakt, że zamysł Foucaulta ma przede wszystkim charakter polemiczny. Foucault odnosi się krytycznie do różnych koncepcji Oświecenia - do których badacz filozofii Zachodu może być przyzwyczajony - proponując własny, odmienny model. Dodatkową trudność może stanowić sposób, w jaki Foucault odnosi się do słynnego tekstu Immanuela Kanta o Oświeceniu (Kant 2012, s. 47 – 53). Autor *Nadzorować i karać* rozpoczyna swoje rozważania na temat Oświecenia od przywołania i analizy koncepcji Kanta, która stanowi dla niego swoisty punkt wyjścia dla opisania własnego stanowiska. Zabieg, którego podejmuje się Foucault, nie polega jednak ani na bezpośrednim odrzuceniu poglądów Kanta, ani na ich afirmacji i próbie - szeroko rozumianego - rozwinięcia czy udoskonalenia ich. Operacja Foucaulta na

[1] Greckiego rzeczownika „παρρησία" będę używał w niniejszym tekście w spolszczonej postaci widocznej wyżej, mając świadomość, że polski czytelnik może być do takiej formy przyzwyczajony za sprawą przekładów dzieł Michela Foucaulta poczynionych przez Michała Herera (Zob. Foucault 2018, s. 61; Foucault 2016, s. 392).

[2] Niniejszy artykuł został opracowany na podstawie mojej pracy licencjackiej *Oświecenie według Michela Foucaulta - uwagi w sprawie koncepcji etosu nowoczesności* napisanej pod promotorstwem dr Marcina Marii Bogusławskiego, obronionej 13.07.2018 w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego. Większość fragmentów widocznych w artykule zaczerpnąłem z owej pracy, zmieniając je nieznacznie ze względu na wymogi formalne obecnego tekstu.

tekście Kanta jest wyjątkowo osobliwa. U czytelnika zaznajomionego z klasycznymi ideami oświeceniowymi - i ich historią - może sprawiać ona wrażenie wręcz pewnego rodzaju „nadużycia". Niniejszy artykuł jest próbą rekonstrukcji najważniejszych elementów[3] koncepcji Oświecenia wyłożonej przez Foucaulta w wymienionym wyżej tekście. Zamierzam wskazać co uważam za jej zarówno mocną jak i słabą stronę i zastanowić się, jaką perspektywę narzuca ona na całokształt dzieła Foucaulta. Zamierzam także omówić fragmenty badań Foucaulta nad pojęciem parezji w filozofii i kulturze starożytnej. Będę argumentował za tym, że obydwa wymienione zagadnienia - Foucaultowskie Oświecenie i parezję - łączy specyficzna relacja, która pozwala wpisać je w jednolity projekt filozoficzny.

Zacznę od wspomnianej już kwestii przywołania i analizy zamysłu Kanta. Foucault dostrzega w tekście *Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie?* jeden wątek, który stanie się fundamentalny dla zbudowania jego własnej koncepcji. Nie jest to jednak żaden z tych najczęściej kojarzonych z tekstem Kanta, takich jak pełna autonomizacja rozumu czy publiczny i osobisty użytek z tegoż (Kant 2012, s. 47 – 49). Tym, co Foucault uważa za wyjątkowo istotne w owym tekście, jest sposób, w który Kant problematyzuje ówczesną dla niego teraźniejszość. Jak pisze na ten temat Urszula Zbrzeźniak:

> W „Czym jest Oświecenie?" Kant przedstawiony został jako filozof, który do filozofii zachodniej wprowadził nieobecne w niej do tej pory pytanie o dzień dzisiejszy (Zbrzeźniak 2010, s. 178).

Niewątpliwie jest to słuszne spostrzeżenie. Kant diagnozuje, że epoka, w której przyszło mu żyć nie jest – jeszcze - epoką oświeconą, a jedynie epoką Oświecenia[4] (Kant 2012, s. 51). Problematyzuje on zatem

[3] Nie uważam za konieczne dokonywać w niniejszym tekście szczegółowej analizy tekstu Foucaulta. Polski czytelnik może znaleźć bardziej wyczerpujące rekonstrukcje m.in. w książkach o Foucaultcie Andrzeja Kapusty (Kapusta 2002, s. 137 – 139) i Urszuli Zbrzeźniak (Zbrzeźniak 2010, s. 175 – 189).

[4] W tłumaczeniu tekstu Foucaulta, którego używam, wyraz „Oświecenie" pisany jest dużą literą, w tekście Kanta zaś, małą. By nie wprowadzać czytelnika w zakłopotanie,

konkretny moment historyczny w kontekście celu, ku któremu dalsze dzieje winny podążać. Podział użycia rozumu na publiczny i osobisty ma umożliwić z kolei osiągnięcie tego celu[5].

Foucault przejmuje od Kanta wyżej zarysowany model krytycznego namysłu nad teraźniejszością. Stwierdza, że w tekście autora *Krytyki czystego rozumu* można odnaleźć zarys pewnej postawy, którą określa jako „postawę nowoczesności" (Foucault 2000, s. 282). Chcąc ją - na razie wstępnie i ogólnie - scharakteryzować Foucault przywołuje pisma Baudelaire'a, dla którego nowoczesność to przede wszystkim wola „heroizowania" teraźniejszości (Foucault 2000, s. 283), połączona z jednostkowym dążeniem do kreacji samego siebie, przybierania aktywnej postawy w stosunku do chwili trwającej po to, by ją przekształcić, ale zarazem zachować jako niezniszczoną. Jak pisze o tym sam Foucault:

> dla postawy nowoczesnej wysoka wartość teraźniejszości jest nierozerwalnie związana z wytężonym usiłowaniem wyobrażenia jej sobie, ujrzenia jej inną niż jest oraz przekształcenia jej w taki sposób, by nie zniszczyć, lecz uchwycić to, czym jest. Baudelaire'owska nowoczesność jest ćwiczeniem, w którym najwyższa uwaga zwrócona ku temu, co rzeczywiste, ściera się z praktykowaniem wolności, która zarazem uznaje je i zakłóca (Foucault 2000, s. 285).

Postawę nowoczesności można skrótowo opisać jako transgresyjną praktykę, która zmusza jednostkę by podjęła wysiłek „kształtowania samego siebie" (Foucault 2000, s. 285). Wysiłek ten będzie z konieczności zawsze osadzony w aktualnej dla jednostki teraźniejszości. Praktyka ta musi być więc odpowiednio dostosowana do owego „pola",

będę używał tego wyrazu pisanego tylko dużą literą, dokładnie zaznaczając o czyją myśl chodzi mi w danym momencie.

[5] Kant twierdzi, że „publiczność tylko powoli może osiągnąć stan Oświecenia" (Kant 2012, s. 48). Ideału całkowicie autonomicznego użycia rozumu nie można narzucić publiczności *ad hoc*. Paradoksalnie spowoduje to popadnięcie z jednej formy dogmatyzmu w inną. Nie doprowadzi to do „prawdziwej reformy sposobu myślenia" (Kant 2012, s. 48). By owa reforma nastąpiła, oświecenie publiczności musi przybrać formę procesu. By ten się zrealizował z kolei publiczność musi być wolna do publicznego użytku z rozumu (oprócz osobistego) i poprzez niego móc wpływać na zastaną teraźniejszość (Kant 2012, s. 48 – 50).

na którym będzie się dokonywać. Samo przekraczanie jest nierozerwalnie związane z tym, co należy przekroczyć[6].

Foucault twierdzi, że tego rodzaju sposób dociekań jest bardzo silnie „zakorzeniony" w Oświeceniu (Foucault 2000, s. 286). Warto raz jeszcze oddać mu głos by uzasadnić to stwierdzenie i przedstawić - już bardziej ściśle - Foucaultowskie rozumienie Oświecenia:

> (…) próbowałem pokazać, że nić łącząca nas z Oświeceniem nie polega na wierności doktrynalnym elementom, lecz raczej na nieustannym reaktywowaniu pewnej postawy, tzn. filozoficznego *ethos*, który można opisać jako permanentną krytykę naszego historycznego bytu (Foucault 2000, s. 286).

Określenie „permanentna krytyka naszego historycznego bytu" jest wyjątkowo istotne. W pewien sposób zawiera się w nim istota tego, co Foucault określił jako postawę nowoczesności. „Permanentność" wskazuje na to, że zadanie, którego się podejmujemy chcąc realizować ów „filozoficzny *ethos*" będzie przedsięwzięciem „wciąż podejmowanym na nowo", mając do tego charakter „eksperymentalny" (Foucault 2000, s. 290). „Krytyczność" tego przedsięwzięcia to z kolei znowu odwołanie do filozofii Kanta, jednakże już spoza samego tekstu o Oświeceniu. Krytyka, jak pisze Foucault, polega na „analizie i refleksji dotyczącej granic" (Foucault 2000, s. 289). W przypadku postawy nowoczesności nie chodzi już jednakże o określenie granic możliwego użytku z rozumu, które, gdy już odkryte, nie powinny być przekraczane. Foucault proponuje odnieść

[6] Postawa nowoczesności jest przede wszystkim sytuowaniem się na „granicach tego, czym jesteśmy" (Zob. Foucault 2000, s. 289) i pytaniem o możliwość ich przekroczenia. W tym sensie ma ona charakter transgresyjny. Warto zatrzymać się tutaj na chwilę i przywołać inny tekst Foucaulta, w całości poświęcony zagadnieniu transgresji (Foucault 1999, s. 47 – 66). Zostaje tam wysunięta teza, jakoby od czasu kulturowej i filozoficznej „śmierci Boga", jesteśmy niejako „skazani" na sytuowanie naszej egzystencji na jej granicach. Jak pisze sam Foucault: „śmierć Boga nie przywraca nas ograniczonemu i pozytywnemu światu, lecz światu, który znajduje rozwiązanie w doświadczaniu granic, stając się i odstając od siebie w przekraczającym go zbytku" (Foucault 1999, s. 50). Pojawia się tam także wątek nierozerwalnego związku między granicą i jej przekroczeniem, które zawdzięczają sobie „wzajemne osadzenie w bycie" (Foucault 1999, s. 51).

kategorię krytyki, jako pytania o granice, do naszego sposobu istnienia – tego, co „mówimy, myślimy i robimy" (Foucault 2000, s. 289) – w taki sposób, by ukazać „newralgiczne punkty" naszej egzystencji, które będą mogły zostać przekroczone. Krytyka stawia przed nami pytanie: „jaką część tego, co dane jest nam jako uniwersalne, konieczne, obowiązujące stanowi to, co pojedyncze, przygodne, arbitralnie ograniczone?" (Foucault 2000, s. 289). By odpowiedzieć na to pytanie konieczne będzie określenie czegoś, co Foucault nazywa „historyczną ontologią nas samych". Musimy dokonać historycznego badania, którego celem będzie odszukanie w przeszłości zdarzeń, które „doprowadziły nas do ustanowienia siebie i rozpoznania siebie jako podmiotów tego, co robimy, myślimy, mówimy" (Foucault 2000, s. 289). Metoda, którą będziemy się przy tym badaniu posługiwać, będzie archeologiczna i genealogiczna. Tylko w ten sposób będziemy mogli

> (…) doszukiwać się w przygodności, która uczyniła nas tym, czym jesteśmy, możliwości tego, że kiedyś nie będziemy żyć, działać czy myśleć, tak jak żyjemy, działamy czy myślimy obecnie (Foucault 2000, s. 289).

Warto zatrzymać się tutaj na chwilę. Konstatacja Foucaulta, jakoby budowanie historycznej ontologii nas samych odbywać się miało za pośrednictwem metody archeologicznej i genealogicznej może prowadzić do interesujących konsekwencji w kontekście perspektywy, z jakiej należałoby spojrzeć na całokształt jego dzieła intelektualnego. Spuścizna po Foucaultcie często bywa tematyzowana przez badaczy na gruncie owej dychotomii metodologicznej, wyodrębniając jednocześnie dwa odpowiadające jej okresy (archeologiczny i genealogiczny). Jest to dobrze widoczne chociażby w pracy monograficznej Małgorzaty Kowalskiej, gdzie odnotowuje ona, że

> książki Foucaulta mają dwóch głównych bohaterów: dyskurs i władzę, którym odpowiadają dwa rodzaje analizy, lub dwie metody, zwane przez myśliciela odpowiednio *archeologią* i *genealogią* (Kowalska 2002, s. 193).

Jeśli faktycznie chcielibyśmy w ten sposób określić całość dzieła Foucaulta – chociaż niewątpliwie jest to w pewnej mierze uproszczenie[7] – to omawiany tu tekst o Oświeceniu pokazuje czemu pozostałe badania autora *Woli wiedzy* mogą służyć. Postawa nowoczesności wpisuje archeologię i genealogię w jednolity projekt, który za zadanie ma określenie punktów „możliwego wykroczenia" (Foucault 2000, s. 289) poza sferę konstytuującą nasz aktualny byt. Archeologia i genealogia nie mogą więc zatem być traktowane jako dwie zewnętrzne, niezależne od siebie metody badań. Patrząc na nie z perspektywy Foucaultowskiego Oświecenia ukazują się one jako wyraźnie komplementarne, będące wobec siebie jak awers i rewers monety (Bogusławski 2008, s. 74). Perspektywa, którą tekst o Oświeceniu narzuca na pozostałe dzieła Foucaulta jest interesująca z jeszcze jednego powodu. Foucault bardzo często postrzegany był i jest nadal jako myśliciel sytuujący jednostkę w bardzo pesymistycznej kondycji. Według tego odczytania jednostki „uwikłane są w potężne mechanizmy władzy-wiedzy, są przez nie produkowane i pozostają bezbronne wobec oplatających je sieci władzy" (Zbrzeźniak 2010, s. 184). Za tak pesymistyczne rozumienie podmiotu krytykował autora *Woli wiedzy* między innymi Marshall Berman stwierdzając, że „w największej pogardzie ma Foucault tych, którzy wyobrażają sobie, że nowoczesna ludzkość może być wolna" (Berman 2006, s. 42). Koncepcja postawy nowoczesności Foucaulta wychodzi naprzeciw takim interpretacjom jego dzieła i wymaga ich ponownego przemyślenia[8].

[7] Sama autora stwierdza w tym samym miejscu, że taka dychotomiczna tematyzacja dzieła Foucaulta jest problematyczna. Jako kontrprzykład do takiego podejścia można przywołać inne koncepcje, wedle których badacze dostrzegają raczej jednolitość filozofii Foucaulta, jej ciągły charakter. Przykładowo, Marcin Bogusławski twierdzi, że dzieło Foucaulta zawsze miało – nawiązując do słów Kowalskiej – „jednego bohatera", a mianowicie „podmiot *resp*. genealogię podmiotu" (Bogusławski 2008, s. 76). Urszula Zbrzeźniak w przywoływanej już książce wskazuje, że samemu Foucaultowi zależało, żeby jego dzieło było postrzegane jako jednolity projekt (Zbrzeźniak 2012, s. 8). Ona sama argumentuje zaś za taką perspektywą poszukując ciągłości między pierwszym tomem *Historii seksualności* a pozostałymi (Zbrzeźniak 2010, s. 130).

[8] Trzeba w tym wypadku zaznaczyć, że książka Bermana, do której się odwołuję, ukazała się w 1982 roku, więc autor nie mógł jeszcze wtedy znać późnych prac Foucaulta, do których tekst o Oświeceniu się zalicza. Alain Touraine w książce *Myśleć inaczej* twierdzi coś zgoła przeciwnego niż Berman. Touraine widzi Foucaulta raczej

Należy jeszcze zwrócić uwagę na konotacje, z którymi zdaniem Foucaulta nie należy powiązywać, czy też utożsamiać Oświecenia. Opisując „nić łączącą nas z Oświeceniem" jako *ethos* nowoczesności[9] Foucault argumentuje za porzuceniem dylematu, który nazywa „szantażem Oświecenia" (Foucault 2000, s. 290). W perspektywie postawy nowoczesności opowiadanie się za lub przeciw Oświeceniu nie jest uzasadnione. Przywołałem wcześniej fragment tekstu, w którym Foucault odżegnuje się od traktowania Oświecenia jako „wierności doktrynalnym elementom". Dalej pisze on, że jako istoty ukształtowane przez historycznie rozumianą epokę Oświecenia nie powinniśmy wciąż odwoływać się do jego „zasadniczego rdzenia racjonalności". Musimy odrzucić coś, co można by nazwać „esencjalizmem Oświecenia", jego „rdzeń", a w zamian pytać o aktualność autonomii naszej podmiotowości (Foucault 2000, s. 287). Rezygnując z niezmiennego, ahistorycznego „substratu" Oświecenia rzeczywiście znika konieczność opowiadania się zarówno afirmacyjnie jak i konfrontacyjnie wobec niego. Tak można by postąpić w przypadku samej koncepcji Kanta, która na takowym „racjonalnym rdzeniu" się opiera. Można ją albo w całości przyjąć lub odrzucić, nawołując do zupełnie odwrotnych, „kontroświeceniowych" idei (Siemek 2012, s. 263). Chociaż tekst nie odnosi się do tego bezpośrednio, można doszukiwać się tutaj polemiki ze znanym stanowiskiem Maxa Horkheimera i Theodora Adorno z *Dialektyki oświecenia* (Horkheimer, Adorno 1994). Przedstawiając Oświecenie jako u swoich podstaw doktrynę aporetyczną[10] i „totalitarną" (Horkheimer, Adorno 1994, s. 22) autorzy wikłają się w „szantaż Oświecenia". Oświecenie jawi się w ich pacy jako idea, którą należy odrzucić,

jako krytyka refleksji, o którą oskarżał go Berman (Touraine 2011, s. 110 – 113) Warto wspomnieć „na marginesie", że wizja nowoczesności Bermana przedstawiona w tej samej książce posiada wiele cech wspólnych z omawianym tu zamysłem Foucaulta (Zob. Bielik-Robson 2006, s. X – XII). Omówienie podobieństw i różnic obydwu koncepcji wykraczałoby już jednak poza ramy obecnej pracy.

[9] Wyrażenie „*ethos* nowoczesności" odnosi się do tego samego pojęcia co postawa nowoczesności. Sam Foucault nie używa w swoim tekście pierwszego określenia. Mówi jedynie o „filozoficznym *ethos*". Określenia „*ethos* nowoczesności" używam w tym przypadku za Andrzejem Kapustą (Kapusta 2002, s. 137 – 139), który używał go w swojej książce o Foucaultcie.

[10] Zob. Siemek 2012, s. 260 – 261.

posiadająca – ostatecznie – wyłącznie destrukcyjny charakter. Tego rodzaju postrzegania Oświecenia Foucault stara się właśnie uniknąć[11].

Foucault przestrzega też przed utożsamianiem Oświecenia z jakkolwiek rozumianym humanizmem (Foucault 2000, s. 287 – 288). Humanizm jako idea zbyt „elastyczna, różnorodna i niespójna" stoi w opozycji w stosunku do Oświecenia, służąc jednocześnie do „zabarwiania i usprawiedliwiania koncepcji człowieka, do których zmuszony jest [on] się odwoływać" (Foucault 2000, 288). Można powiedzieć, że utożsamiając Oświecenie i humanizm na nowo popadlibyśmy we wspomniany wyżej esencjalizm, którego Foucault chce uniknąć.

Praktyka w obrębie *ethosu* nowoczesności musi także stronić od wszelkich form „radykalizmu i globalizmu" (Foucault 2000, s. 290). Odrzucenie radykalizmu oznacza odcięcie Oświecenia od wszelkich idei postulujących stworzenie zupełnie innego obrazu społeczeństwa, kultury, świata, który miałby się opierać na „ucieczce od systemu aktualności" (Foucault 2000, s. 290). Odrzucenie globalizmu z kolei odbiera tej praktyce prawo do uniwersalności jej prawomocnego użycia. Foucault podsumowuje ten wątek bardzo zwięźle i – jak sądzę – trafnie stwierdzając, że tego rodzaju myślenie „doprowadziło w zasadzie jedynie do nawrotu najbardziej niebezpiecznych tradycji" (Foucault 2000, s. 290).

Rezygnując z radykalizmu i globalizmu nie skazujemy jednak zdaniem Foucaulta postawy nowoczesności na „przygodność i pozbawienie ładu" (Foucault 2000, s. 291). Praktyka oparta na „sytuowaniu się na granicach" musi operować na konkretnych, „lokalnych" obszarach społecznych czy kulturowych, z uwzględnieniem właściwego im usytuowania czasowo-przestrzennego (Foucault 2000, s. 292). Foucault przyznaje, że nigdy nie będziemy w stanie w sposób całkowity i wyczerpujący określić determinantów kształtujących daną teraźniejszość w ramach historycznej ontologii nas samych (Foucault

[11] Warto przywołać w tym miejscu rozważania Ágnes Heller, która twierdzi, że pojmowanie Oświecenia jako destrukcyjnej, dekadenckiej siły, która zawsze „skończyć się musi w gułagu" jest tylko „jedną z gałęzi na drzewie Oświecenia" (Heller 2012, s. 133 – 134). Według niej traktowanie teorii pokroju Horkheimera i Adorno jako jedynych możliwych, wykluczających podejścia alternatywne jest niesłuszne. Dowodząc tego Heller powołuje się także na tekst Foucaulta o Oświeceniu (Heller 2012, s. 133).

2000, s. 290). Nie oznacza to jednak, że sprawcze przekraczanie granic nie jest możliwe. Wręcz przeciwnie, Foucault właśnie w owych „lokalnych" przestrzeniach dostrzega szanse na faktyczne działanie nadające „formę rozgorączkowanemu oczekiwaniu wolności" (Foucault 2000, s. 293).

Łatwo nasuwa się w tym momencie pytanie, na czym dokładnie praktyka *ethosu* nowoczesności miałaby polegać? Trzeba tutaj od razu zauważyć, że Foucault nie daje na to pytanie do końca jasnej i wyczerpującej odpowiedzi (Zob. Zbrzeźniak 2010, s. 187). W samym tekście znajdujemy dość ogólne wskazówki, czy też sugestie, co do obszarów, na których owa transgresyjna praktyka mogłaby operować. Foucault wymienia np. „relacje kontroli nad rzeczami, relacje oddziaływania na innych, relacje z samym sobą" oraz stosunki „pomiędzy rozumem a szaleństwem, chorobą a zdrowiem, występkiem i prawem, problem miejsca nadawanego stosunkom seksualnym" (Foucault 2000, s. 291 – 292). Szczątkowość opisu może oczywiście wynikać z wyżej wspomnianej niechęci Foucaulta do „radykalizmu i globalizmu" i ze wskazań, że praktyka postawy nowoczesności musi być z faktu własnych ograniczeń eksperymentalna i „ograniczona, zdeterminowana, a więc wciąż podejmowana na nowo" (Foucault 2000, s. 290).

Tę ograniczoność i niesprecyzowanie praktyki w obrębie *ethosu* nowoczesności można postrzegać jako generalną wadę koncepcji Foucaulta. Należy pamiętać jednak, że jest to cena, którą przychodzi zapłacić za nieuciekanie się do – zawsze niebezpiecznych – radykalnych wizji nowego świata roszczących sobie pretensje do uniwersalnego obowiązywania. W takim świetle Foucaultowska wizja Oświecenia jawi się jako zadanie wyjątkowo trudne do (z)realizowania, ale jednocześnie warte trudu, którego nastręcza.

Sam tekst o Oświeceniu nie dostarcza więc konkretnych instrukcji co do sposobów transgresji historycznej ontologii nas samych. Stanowi on pod tym względem raczej generalną ramę, metodologiczną formę, która będzie mogła nadać kształt konkretnym działaniom[12]. Czy takiego

[12] Ta kwestia zarysowała się wyraźnie podczas dyskusji na seminarium licencjackim, w którym uczestniczyłem w roku akademickim 2017/2018. Za podkreślenie wagi owego zagadnienia pragnę podziękować dr Dawidowi Misztalowi.

rodzaju działania możemy odnaleźć w innych tekstach Foucaulta? Jeśli tak, to czy faktycznie dają się one umieścić w obszarze jego wizji Oświecenia? Będę argumentował dalej za twierdzącą odpowiedzią na powyższe pytania. By to uczynić muszę przejść już do kolejnego zagadnienia, którego przedstawienie sygnalizowałem na początku artykułu, tj. pojęcia parezji w badaniach Foucaulta.

Parezja jest jedną z tzw. przez Foucaulta „technik siebie", które określić można jako specyficzne praktyki, których jednostka podejmuje się by ustanowić rodzaj swoistej relacji z sobą samym. W *Technikach siebie* czytamy, że są to praktyki, które umożliwić mają

> (…) jednostkom dokonywać, za pomocą własnych środków bądź przy pomocy innych, pewnych operacji na własnych ciałach oraz duszach, myślach, zachowaniu, sposobie bycia, operacji, których celem jest przekształcenie siebie tak, by osiągnąć pewien stan szczęścia, czystości, mądrości, doskonałości czy nieśmiertelności (Foucault 2000, s. 249).

W *Historii seksualności* z kolei Foucault pisze o „pracy etycznej", która na celu ma „uzgodnienie własnego postępowania z określoną regułą[13]" i przemianę „siebie w podmiot moralny swego zachowania" (Foucault 1995, s. 166) i dalej o zamiarze pisania historii „proponowanych modeli, które służą wprowadzaniu i rozwojowi stosunku jednostki do siebie, refleksji nad sobą, poznaniu, badaniu, rozszyfrowywaniu samego siebie, przekształceniom, które trzeba będzie wykonać na sobie" (Foucault 1995, s. 168). Mówiąc krótko, są to praktyki, które jednostka dokonuje na sobie samej celem ustanowienia siebie jako w pewien sposób określonego podmiotu[14].

Czym w takim razie jest praktyka parezji jako techniki siebie? Etymologicznie termin parezja oznacza „powiedzieć wszystko", czy też

[13] W kwestii reguł, w obrębie których ta praktyka musi się poruszać zob. wcześniej (Foucault 1995, s. 164 – 166).

[14] W wykładach z Louvain z 1981 roku Foucault posługuje się terminem „technologii podmiotu". Nazywa tak „techniki, za pomocą których jednostka – czy to sama z siebie, czy też przy pomocy lub pod kierunkiem kogoś innego – zostaje doprowadzona do tego, że ulega przemianie i zmienia swój stosunek do siebie" (Foucault 2018a, s. 38 – 39).

„mówienie wszystkiego[15]" (Foucault 1999a, s. 2). Jest to niczym nie zmącone wypowiedzenie prawdy. Osobą używającą parezji jest ktoś, kto „całkowicie otwiera poprzez dyskurs swoje serce i umysł dla innych ludzi" (Foucault 1999a, s. 2). Nie chodzi jednak o wypowiedzenie prawdy jakiejkolwiek – np. swego rodzaju „banalnej" – i w zupełnie dowolny sposób. Parezja polega na wypowiedzeniu prawdy, która w szczególny sposób zobowiązuje do siebie podmiot, mogąc narazić go na różnego rodzaju niebezpieczeństwo. Foucault stwierdza, że „ostatecznie parezjaści to ci, którzy godzą się umrzeć za to, że powiedzieli prawdę" (Foucault 2018, s. 76). Omówię teraz dwa przykłady użycia parezji, które przedstawił w swoich badaniach Foucault. Następnie wskażę na powiązania między nimi a koncepcją *ethosu* nowoczesności i wytłumaczę, dlaczego zdecydowałem się przywołać akurat tę technikę siebie w owym kontekście.

Do problematyki parezji Foucault niejednokrotnie w swoich pracach powracał, tematyzując ją na różnorodne sposoby[16]. W *Rządzeniu sobą i innymi* mówi nawet o możliwości uprawiania historii filozofii, która nie opierałaby się ani na poszukiwaniu „radykalnego źródła w czymś na kształt zapomnienia" ani „rozwoju jakiejś racjonalności", lecz „ruchu i redystrybucji parezji" (Foucault 2018, s. 362). Widać więc, że studia nad parezją miały dla Foucaulta dużą wagę. W tym samym dziele przedstawia on interesujący nas teraz sposób jej zastosowania. Foucault opisuje ją tamże jako „dyskurs, w którym słaby, pomimo swej słabości, ryzykuje wyrzucając silnemu niesprawiedliwość, jakiej ten się dopuścił" (Foucault 2018, s. 152).

[15] Termin bywa tłumaczony na bardzo różnorodne sposoby na różne języki (Foucault 1999a, s. 2). Bartłomiej Błesznowski np. proponuje tłumaczyć ten termin jako „prawdomówność" (Błesznowski 2016, s. 230). Owa propozycja translatorska jest jednakże o tyle nieadekwatna, że utożsamia parezję z pewną cechą charakteru. Parezja zaś, jak postaram się dalej wykazać, jest raczej pewną umiejętnością, sprawnością. Ze względu na duże trudności translatorskie związane z tym terminem będę używał go w nieprzetłumaczonej formie. Za wskazanie problemów z tłumaczeniem parezji jako prawdomówności dziękuję uczestnikom 13-ego Zlotu Filozoficznego, którzy podczas dyskusji panelowej ujawnili je przede mną.

[16] Wątek parezji powraca chociażby w wielu wykładach. Zob. (Foucault 2012, s. 360), (Foucault 1999a), (Foucault 2018, s. 61).

> (…) mamy możnego, który dopuścił się występku; występek oznacza krzywdę kogoś słabego, kto nie posiada żadnej władzy, nie dysponuje żadnymi środkami odwetu, nie może podjąć realnej walki i się zemścić (…). Co mu pozostaje? Tylko jedno: zabrać głos i – podejmując ryzyko – powstać przeciw temu, kto wyrządził mu krzywdę (Foucault 2018, s. 152 - 153).

Szczególny charakter zobowiązania i ryzyka wiążącego się z parezją jest w wyżej przytoczonym fragmencie dobrze widoczny. Foucault przedstawia parezję jako ostatnią możliwość ratunku dla człowieka doświadczającego niesprawiedliwości będąc w sytuacji „skrajnie nieegalitarnej" (Foucault 2018, s. 153). Gdy nie pozostaje mu nic innego, może on postawić sprawcę owej niesprawiedliwości przed prawdą czynu, którego ten drugi się dopuścił i liczyć, że przyczyni się to do przemiany zaistniałej sytuacji. Oczywiście, pokrzywdzona jednostka nie ma gwarancji, że skutek zastosowania parezji będzie dla niej korzystny. Wypowiedzenie prawdy o niesprawiedliwości może też obrócić się na jej niekorzyść. Stąd silne powiązanie parezji z ryzykiem i koniecznością wykazania się odwagą.

Foucault opisując wyżej zarysowany wątek nie poprzestaje jednak na tym. Wskazuje dalej, że taka postawa – tj. parezja słabszego wobec silniejszego – może pełnić także bardzo istotną funkcję polityczną. Foucault łączy w tym kontekście zastosowanie parezji z umiejętnością „rozumnego rządzenia", którą winien posiadać władca (Foucault 2018, s. 154). By móc sprawować rządy prawidłowo będzie musiał on

> Dysponować *logosem*, rozumem, umiejętnością mówienia i myślenia w sposób rozumny. Jednakże aby móc oprzeć na czymś i uprawomocnić swój dyskurs, będzie potrzebował także, w roli przewodnika i gwaranta, dyskursu innego, innego, który z konieczności będzie od niego słabszy i który ma podejmować ryzyko zwracania się do niego, mówienia mu, jeśli zajdzie taka potrzeba, że dopuścił się niesprawiedliwości. Dyskurs słabego ukazujący niesprawiedliwość silnego jest koniecznych warunkiem tego, by silny mógł rządzić ludźmi, posługując się dyskursem ludzkiego rozumu (Foucault 2018, s. 154 – 155).

Parezja nie służy więc jedynie samej jednostce, która doświadczyła niesprawiedliwości ze strony rządzącego, ale pozostaje też nieodzowna dla tego drugiego, jeśli ma być on władcą prawowitym. Jest to aspekt, który zdaje się szczególnie wyróżniać parezję na tle innych opisywanych przez Foucaulta technik siebie. Badając je najczęściej skupiał się on na ich działaniu w obrębie samego podmiotu. Techniki siebie miały przede wszystkim ustanowić szczególną relację podmiotu z sobą samym, sprawić, że przekroczy on pewien stan własnej egzystencji i nada jej konkretną „estetykę[17]" (Foucault 1995, s. 229). Jak pokazałem wyżej, parezja może mieć istotne zastosowanie społeczno-polityczne, jako obrona słabszego przed silniejszym i nieodłączny składnik rozumnego rządzenia. W kwestii konstytucji określonego stosunku jednostki do siebie samej także może ona znaleźć konkretne i istotne zastosowanie. W *Hermeneutyce podmiotu* Foucault mówi o parezji w kontekście relacji ustanawianej między podmiotem a prawdą. Twierdzi, że jednostka, która chce zbudować więź łączącą ją z „prawdziwym dyskursem", którym będzie mogła „rozporządzać" i zawsze „mieć go pod ręką", powinna milcząco wysłuchiwać słowa nauczyciela, który ten dyskurs już posiadł (Foucault 2012, s. 359). Jak sam Foucault o tym mówi:

> Problem tego, co i jak mówić, zgodnie z jakimi regułami, technicznymi procedurami i zasadami natury etycznej, pojawia się w momencie gdy zwracamy się ku nauczycielowi, czyli temu, kto ma głosić słowo prawdy. I w gruncie rzeczy dopiero w związku z tym zagadnieniem, w samym jego centrum, napotykamy pojęcie (…) parezji. (…) By uczeń mógł rzeczywiście przyjąć prawdziwy dyskurs we właściwy sposób, we właściwym czasie i we właściwych okolicznościach, nauczyciel musi głosić ów dyskurs w ogólnej formie parezji (Foucault 2012, s. 360).

[17] Widać to wyraźnie chociażby w *Hermeneutyce podmiotu*, gdzie Foucault analizuje rozważania Seneki nad stanem *stultitia*, tj. kondycją jednostki, która nie zaczęła się jeszcze „zajmować" samą sobą i tym samym musi dokonać wewnętrznej przemiany, transgresji swojej egzystencji, by „nakierować się na siebie" (Foucault 2012, s. 137 – 140). Dalej w tym samym tekście mowa jest o „nawróceniu się na Siebie", technice stanowiącej wyjątkowo istotny punkt odniesienia dla egzystencji człowieka starożytnego (Foucault 2012, s. 244 – 246).

Posługiwanie się parezją przysługuje w tym wypadku nauczycielowi, który za zadanie ma „wyposażenie" ucznia w „prawdziwy dyskurs". W ten sposób dokonać ma on przemiany, transgresji stanu ucznia sprzed milczącego przyjmowania owego dyskursu. Odtąd uczeń ma być podmiotem, który ten dyskurs „posiada", „rozporządza nim". Zadaniem nauczyciela jest więc w pewnym sensie „usamodzielnienie" ucznia. Głosi on prawdziwy dyskurs, by jego słuchacz wszedł w jego posiadanie i wraz z tym nie potrzebował już parezji nauczyciela[18].

Powyższy opis nie wyczerpuje oczywiście zupełnie tematyki badań Foucaulta nad parezją. Są one dużo rozleglejsze. Dla potrzeb niniejszej pracy – jak się okaże – będzie on jednak wystarczający. Warto dokonać w tym miejscu krótkiego podsumowania charakterystyki parezji przedstawionej wyżej. Jawi się ona przede wszystkim jako praktyka mająca za cel transgresję, „przełamanie" pewnego stanu na rzecz innego. W pierwszym przypadku będzie to przełamanie stanu niesprawiedliwości, w którym jednostka znalazła się na skutek nieprawidłowego rządzenia osoby sprawującej nad nią władzę. W drugim dotyczyć będzie samego rządzącego i jego sposobu sprawowania rządów: parezja „poddanego" ma za zadanie nadać formę większej prawidłowości rządzeniu. W trzecim zaś transgresja ma nastąpić w samym podmiocie, który dzięki prawdzie kierowanej do niego przez nauczyciela staje się człowiekiem bardziej autonomicznym. Należy tutaj zadać pytanie, którego postawienie sygnalizowałem wcześniej, mianowicie, czy możliwe jest wpisanie praktyki parezji w ramy *ethosu* nowoczesności?

Na bazie tego, co już zostało powiedziane, kilka cech wspólnych praktyki parezji i postawy nowoczesności daje się uwidocznić stosunkowo wyraźnie. Przede wszystkim, zarówno jedno jak i drugie ma na celu dokonanie transgresji pewnego stanu. W przypadku *ethosu* nowoczesności tym stanem będzie historyczna ontologia nas samych. Parezja umożliwia z kolei przemianę w samym podmiocie, jego sytuacji społeczno-politycznej, bądź wreszcie sposobie rządzenia władcy. Sama

[18] Rola nauczyciela, na którym spoczywa zadanie usamodzielnienia ucznia – upodmiotowienie go – pojawia się także w przypadku analizy rozważań Seneki nad możliwością opuszczenia stanu *stultitia* (Foucault 2012, s. 141).

„transgresyjność" obydwu modeli to jednak oczywiście za mało by próbować je ze sobą powiązać. Sposób i ukierunkowanie praktyki transgresji w przypadku parezji daje się jednak łatwo uzgodnić z postawą nowoczesności. Kwestia transgresyjnej pracy jednostki nad samą sobą jest według Foucaulta bardzo istotna w kontekście postawy nowoczesności, na co wskazywałem wcześniej. Jeśli zaś chodzi o określenie historycznej ontologii nas samych i możliwości jej przekroczenia, to pozostałe zastosowania parezji wydają się być elementem koniecznym by ową praktykę odpowiednio uskutecznić. Bez możliwości wypowiedzenia prawdy o niepożądanym stanie rzeczy, w którym obecnie się znajdujemy, nie może być mowy o jego przemianie. Wymaga też ona odpowiedniej postawy nie tylko od tego, kto daną prawdę wygłasza, lecz także tego, do którego jest ona kierowana. Wyżej opisane zastosowanie parezji słabszego wobec silniejszego dobrze uwidacznia, że rządzący, jeśli ma sprawować rządy w sposób rozumny, musi być na tę niewygodną dla niego prawdę otwarty. Musi on wysłuchać głosów o niedogodnej sytuacji w jakiej znaleźli się ludzie od niego zależni i odpowiednio ustosunkować się do niej[19]. Postawa nowoczesności jako praktyka rozpoznawania i przekraczania granic nie jest możliwa w despotycznie urządzonym społeczeństwie. Może ona jednakże wyjść mu naprzeciw, wypowiadając prawdę o tym, co w nim jedynie „przygodne, arbitralnie ograniczone", a nie „uniwersalne, konieczne, obowiązujące" (Foucault 2000, s. 289). Podjęte zostaje wtedy ryzyko, które otwiera jednakże przestrzeń dla choćby szansy na pewne sprawcze działanie.

W taki sposób prezentuje się parezja w badaniach Foucaulta w kontekście jego koncepcji *ethosu* nowoczesności. W tekście *Czym jest Oświecenie?* Foucault przedstawił formę, którą przybrać może działanie posiadające walor pozytywnej i konstruktywnej sprawczości. Parezję zaś Foucault przedstawił jako konkretną praktykę, która – jak pokazałem –

[19] Warto zauważyć w tym miejscu, że podobną refleksję można odnaleźć także we wspomnianym już tekście Kanta o Oświeceniu. Publiczny użytek z rozumu, który cechować ma działalność oświecającej się ludności, także jest pewną formą „zasygnalizowania" władcy o nieprawidłowościach w obowiązującym systemie. Oświecony rządzący zaś także musi odpowiednio ustosunkować się do głosu publiczności. Musi zdawać sobie sprawę, że jego forma rządów nie może być uniwersalna i niezmienna. W przeciwnym wypadku każda forma rządów, nie dopuszczająca możliwości swojej własnej przemiany, będzie „bezwzględnie niedopuszczalna" (Kant 2012, s. 50 – 51).

daje się wpisać w tę formę. Parezja może umożliwić zarówno określenie historycznej ontologii nas samych[20] jak i jej przekroczenie.

Nie twierdzę tym samym, że teza ta tyczy się wyłącznie parezji. Wspomniałem wcześniej, że badane przez Foucaulta techniki siebie są nacechowane transgresyjną sprawczością w kontekście przemiany, której jednostka dokonuje na sobie samej. Pod tym względem również wpisanie ich w obręb praktyki postawy nowoczesności byłoby możliwe. Zdecydowałem się jednakże omówić w tym kontekście zagadnienie parezji ze względu na szerszy zakres jej możliwego sprawstwa. Nie ogranicza się ona wyłącznie do pracy podmiotu nad sobą samym – ewentualnie jeszcze roli nauczyciela w tym procesie – ale wkracza w przestrzeń społeczno-polityczną, co dla postawy nowoczesności także jest niewątpliwie kwestią istotną.

Sprawą, która domagałaby się jeszcze rozpatrzenia, byłoby sprecyzowanie, w jaki dokładnie sposób praktyka parezji w kulturze i filozofii starożytnej – a przynajmniej taki jej obraz, który znajdujemy w badaniach Foucaulta – mogłaby zostać przeniesiona na grunt współczesności. W tym wypadku za wskazówkę może oczywiście posłużyć sama charakterystyka postawy nowoczesności. Parezja musiałaby zostać zaadaptowana do warunków konkretnych lokalności i stronić od jakichkolwiek form radykalizmu czy globalizmu. Szczegółowe rozstrzygnięcie tej problematyki wymaga już jednak oddzielnych, obszerniejszych badań nad dziełem Foucaulta i samą historyczną ontologią nas samych. Trzeba przy tym zaznaczyć, że owego zamysłu nie należy postrzegać w kategoriach jakkolwiek rozumianego „konserwatyzmu", postulatu powrotu do dawnej, zapomnianej już obecnie formy praktyki. Badania nad starożytnymi technikami siebie stanowiły dla Foucaulta raczej rodzaj „inspiracji" dla ukazania punktów możliwego przekształcenia historycznej ontologii nas samych (Zbrzeźniak 2010, s. 133 i 175; Poterała 2011, s. 328).

Związki badań Foucaulta nad technikami siebie i jego koncepcją postawy nowoczesności nie są rozpatrywane przez badaczy jego myśli zbyt często. Na faktyczne istnienie takiego związku zwraca uwagę

[20] Użycie parezji jako praktyki pozwalającej określić aktualny stan, w którym się znajdujemy Foucault przedstawił m.in. w swoich analizach tragedii *Ion* Eurypidesa (Foucault 1999a, s. 12 – 28).

Zbrzeźniak stwierdzając, że Foucaultowskie rozumienie Oświecenia stanowi próbę przeniesienia starożytnego sposobu myślenia na grunt współczesny (Zbrzeźniak 2010, s. 175 – 176). Jednakże „z antycznego modelu zachowana zostaje jedynie ogólna idea ascezy rozumianej jako praca, którą należy wykonać na sobie, aby zmienić siebie" (Zbrzeźniak 2010, s. 177). Niewątpliwie jest to słuszne spostrzeżenie. *Ethos* nowoczesności może być rozpatrywany w sposób uzasadniony jako próba rewitalizacji praktycznego paradygmatu, który cechował starożytne techniki siebie. Próbowałem wyżej wykazać, że możemy potraktować ponad to ów *ethos* jako generalną wskazówkę co do tego, jak może wyglądać we współczesnym świecie sprawcze – transgresyjne – działanie i na jakich obszarach jest możliwa jego praktyka. Dodatkowo możliwe zastosowania parezji – jak i innych technik siebie – ukazują bardziej dookreślone działania, którym będziemy mogli nadać formę postawy nowoczesności. Zmaganie się z problemami teraźniejszości to trudne zadanie pozostawione dla nas przez Foucaulta, który tak wnikliwie i „bezwzględnie" pisał jej historię[21], przedstawiając nam obraz naszej historycznej ontologii. Teksty, takie jak *Czym jest Oświecenie?* czy badania poświęcone technikom siebie, pokazują, że oprócz samej historycznej ontologii Foucault usiłował pozostawić nam także narzędzia – choćby jeszcze niepewne i nie w pełni sprawne – dzięki którym staniemy się czynnym składnikiem teraźniejszości. Używając słów Bermana, staniemy się podmiotami, a nie jedynie przedmiotami, „modernizacji" (Berman 2006, s. 2).

[21] Zob. (Foucault 2009, s. 31).

BIBLIOGRAFIA

Berman, M. (2006). *„Wszystko, co stałe, rozpływa się w powietrzu". Rzecz o doświadczeniu nowoczesności.* Tłum. Marcin Szuster. Kraków: TaiWPN UNIVERSITAS.

Bielik-Robson, A. (2006). *Życie i cała reszta: Marshalla Bermana marksizm romantyczny*. W: Berman, M. (2006). *„Wszystko, co stałe, rozpływa się w powietrzu". Rzecz o doświadczeniu nowoczesności.* Tłum. Marcin Szuster. Kraków: TaiWPN UNIVERSITAS.

Błesznowski, B. (2016). *Antyhumanistyczna teoria polityki w myśli Michela Foucaulta*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

Bogusławski, M. (2008). *Michela Foucaulta uzasadnienie metafizyki władzy*. Pobrane z: marcinboguslawskii.manifo.com/downloads/get/9059387e77f27523b2d6b9b181fcccbb. Dostęp: 22.02.2019.

Foucault, M. (2000). *Czym jest Oświecenie?* W: *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*. Tłum. Damian Leszczyński, Lotar Rasiński. Warszawa, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN SA, s. 276 – 293.

Foucault, M. (1999a). *Discourse and truth: the problematization of parrhesia*. Pobrane z: https://foucault.info/parrhesia/ Dostęp: 22.02.2019.

Foucault, M. (1995). *Historia seksualności*. Tłum. Bogdan Banasiak, Tadeusz Komendant, Krzysztof Matuszewski.

Foucault, M. (2012). *Hermeneutyka podmiotu. Wykłady w Collège de France 1981-1982.* Tłum. Michał Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN SA.

Foucault, M. (2009). *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia.* Tłum. Tadeusz Komendant. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.

Foucault, M. (2018). *Rządzenie sobą i innymi. Wykłady w Collège de France 1982-1983*. Tłum. Michał Herer. Warszawa: PWN.

Foucault, M. (2000). *Techniki siebie*. W: *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*. Tłum. Damian Leszczyński, Lotar Rasiński. Warszawa, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN SA.

Foucault, M. (2018a). *Zło czynić, mówić prawdę. Funkcja wyznania w sprawiedliwości. Wykłady z Louvain, 1981.* Tłum. Andrzej Zawadzki. Kraków: Wydawnictwo Znak.

Foucault, M. (1999). *Przedmowa do transgresji.* Tłum. Tadeusz Komendant. W: *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*. Tłumaczenie zbiorowe. Warszawa: Fundacja Aletheia, s. 47 – 66.

Heller, A. (2012). *Eseje o nowoczesności*. Tłumaczenie zbiorowe. Toruń: Wydawnictwo naukowe UMK.

Horkheimer, M. Adorno, T. (1994). *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne.* Tłum. Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.

Kant, I. (2012). *Odpowiedź na pytanie, czym jest oświecenie?* Tłum. Tomasz Kupś. W: *Dzieła zebrane. Pisma po roku 1781*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, s. 45 – 53.

Kapusta, A. (2002). *Filozofia ekstremalna. Wokół myśli krytycznej Michela Foucaulta*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.

Kowalska, M. (2002). *Michel Foucault – teoretyk rozdartej historii i krytyk władzy*. W: Kuderowicz, Z. (red.). (2002). *Myśli i ludzie. Filozofia XX wieku 2*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo „Wiedza Powszechna", s. 187 – 215.

Poterała, A. (2011). *Estetyzacja etyki: projekt Michela Foucaulta w polemice z dorobkiem Oświecenia*. „Humanistyka i przyrodoznawstwo", nr 17, s. 321 – 330.

Siemek, M. (2012). *Wykłady z filozofii nowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Touraine, A. (2011). *Myśleć inaczej*. Tłum. Maciej Byliniak. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Zbrzeźniak, U. (2010). *Michel Foucault. Ku historycznej ontologii nas samych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

MICHAŁ KOWALCZYK
PRAWDA JAKO NARZĘDZIE TRANSGRESJI. PAREZJA A POSTAWA NOWOCZESNOŚCI W FILOZOFII MICHELA FOUCAULTA

ABSTRACT

In the article I analyze the idea of the Enlightenment in Michel Foucault's philosophy. Also, I analyze a few possible practices of *parrhesia* which Foucault has been studying during his career. I try to show up the connections that in my opinion exist between these two issues. I describe the idea of *ethos* of modernity as the „methodological frame", which can be analyzed as a kind of „clue" for the subjective action in modernity. *Parrhesia*, then, can be a specific action that we can practice as the *ethos* of modernity.

SŁOWA KLUCZOWE: Foucault, Kant, Oświecenie, techniki siebie, nowoczesność, parezja.

HYBRIS nr 44 (2019)
ISSN: 1689-4286

TOMMASO OSTILLIO
UNIVERSITY OF WARSAW
KOZMINSKI UNIVERSITY

THE TRIGGER EFFECT: COGNITIVE BIASES AND FAKE NEWS

During the last two decades, the internet has become a cheap and widely accessible technology. Several intellectuals have welcomed such a change as a breakthrough for humanity (most notably, Lévy, 1994; Lévy, 2002; Jenkinks, 2006) because it has deeply revolutionized many aspects of our social and private life, e.g. the ways we shop or the ways we interact with others. In the same ways, several public leaders (most notably, Grillo, 2007; Grillo, 2009; Grillo, 2010) claim that the internet has revolutionized and is revolutionizing the political narrative of many countries because it has given politicians and other influential public leaders powerful means to interact with their followers publically and directly, e.g. Facebook or Twitter accounts.

Nevertheless, while widespread access to the internet is believed to enhance democratic processes (Lévy, 1994; Lévy, 2002; Jenkins, 2006; Grillo, 2007; Grillo, 2009; Grillo, 2010), this paper presents some cases studies, which show instead that unrestrained accessibility to the internet might instead pose a serious threat to democracy. For the gathered evidence suggests online users internalize online content in an emotional way rather than in rational way.

The Background Problem: Email Marketing Campaigns and Call-to-Action Requests

In order to have a grasp of the general problem addressed by this research study, it could be beneficial to note that nowadays more and more firms involved in B2B (business-to-business) business activities choose to integrate marketing automation software (MAS) to their

existing business processes. More specifically, MAS automates firms' promotion activities reducing costs and timing of promotional campaigns. This is because, instead of reaching out to existing or potential customers with different offers, firms' sales representatives can do so automatically as MAS substitutes all the key words of email templates (e.g. salutation titles or customers' names and surnames) alone. Other examples of automated promotional emails are the emails we receive from our favorite e-shops every day.

Within the scope of this paper, the key issue to be addressed concerns how the content of automated emails is structured. In this respect, all the main blogs powered up by key MAS providers (e.g. Hubspot or Marketo) suggest effective content is short and contains plenty of call-to-action requests (e.g. *click here* or *if you're interested in my offer, please book an appointment via this link or book your copy here etc.*). Besides, these blogs unanimously suggest automated emails are much more effective if their content includes an appealing email subject and a preview message (i.e. a short message to be visualized above the email subject once a push notification is received on smartphones or tablets). This is because very appealing (and yet very spammy) email subjects such as *Discover how to increase your online sales by 50% in 2 weeks* augment the open-rate and the conversion-rate of automated emails, while effective preview messages such as *I need to have a short conversation with you. Please reserve a slot through link provided in the email below* also push open rates up and reduce the chances that the email is discarded by the targeted receiver.

Now, while these strategies are widespread business practices in B2B sales, the abovementioned strategy is philosophically interesting because it leads to a troublesome anthropological question, namely: why would a businessman engage in business talks with unknown individuals? In other words, is it a wise or an unwise decision to schedule a sales presentation with an unknown individual who claims to have a business proposal?

The scope of this paper falls beyond answering these questions. Yet one important aspect emerges: although businessmen receive many sales emails every day, businessmen consider offers attractive if and only if an offer fulfils a given business need. That is, businessmen opt for offers of products or services, which solve a given business problem faced by their business.

Within the scope of this paper, it is worth noting that businessmen make subsequent decisions (e.g. try out what is offered) upon limited amount of information, i.e. sales emails or sales presentations. Interestingly, the evidence presented by this paper suggests analogous processes lead populists' followers to take voting decisions within the general purposes of populists' political and communication strategy online. Indeed, as shown below, the attention of populists' followers is caught by the online content, which fits their overall views and offers simple (apparent) explanations to very complicated problems.

The Concept of Direct Democracy

As mentioned earlier, during the 1990s and the early 2000s, several thinkers and public leaders have suggested the internet is a key element to enhance democratic processes. For the internet redesigns the way people and the establishment communicate with one another.

Most notably, Lévy (1994) proposes that the internet fosters new ways of social aggregation because it allows to overtake geographical distances and social disparities. In particular, Lévy (1994) claims that the internet is a non-physical place where a collective intelligence emerges. The latter concept subtends to the idea that the internet is where different people can potentially pool competencies and pursue meaningful goals together. This is because, according to Lévy (1994), online communities allow people to share opinions with each other in order to achieve goals together in an enhanced way, which requires democratic confrontation and intellectual resources. This process, according to Lévy (1994), leads people to postulate solutions to problems together. On this basis, Lévy (2002) argues that online communities can lay down the basis of a new participative democracy. Lévy (2002) calls it cyber democracy (i.e. the idea that online communities can promote political self-determination locally, regionally and internationally).

On the other hand, Jenkins (2006) shows that there is evidence in favor of the arguments of Lévy (1994). Specifically, Jenkins (2006) reports the case of the fans of the reality show *Survivor* who, in the early 2000s, pooled their knowledge and competencies into online communities of *Survivor*'s fans and successfully found out who would be

Survivor's winner before the show ended. Besides, Jenkins (2006) argues that the digital era is featured by two main social phenomena: first, the constant interaction between traditional media and online media, i.e. between broadcasters and audience; second, the steady growth of independent online media that provide information via online channels. Either ways, the endpoint of both social processes is to democratize media so that everyone can become a broadcaster of information or contribute to the creation of content in traditional media.

Interestingly, the rapid growth of the Italian political movement *Movimento 5 Stelle* (Five Stars Movement) somehow embodies the auspices of Lévy (1994; 2002) and the arguments of Jenkins (2006). Indeed, Beppe Grillo, the founding father of *Movimento 5 Stelle* (M5S), argues that the internet can enable at least three new ways of doing politics: first, the internet can enable people to have a word on difficult issues, e.g. referendum-like questions, via online voting; second, the internet can enable people to build political communities where people discuss political topics and formulate political proposals, which can be directly forwarded to politicians; third, governments can enhance transparency by broadcasting political negotiations in streaming and by interacting with citizens' questions during the parliamentary voting on new reforms (see Grillo, 2007; Grillo, 2009; Grillo, 2010). These processes are at the core of what Grillo (2007; 2009; 2010) calls *democrazia diretta* (i.e. direct democracy). This is the idea that the internet allows everyone to participate in political processes so that everyone's opinion is accounted for when an important decision is to be taken. Furthermore, Grillo (2007; 2009; 2010) argues that the internet reshapes the communication of information in such a way that anyone can become a broadcaster of information using a Facebook page, a YouTube channel or anything similar. In other words, according to Grillo (2007; 2009; 2010), everyone can become an independent broadcaster of reliable information.

Criticism of Direct Democracy

The ideas presented by Lévy (1994; 2002), Jenkins (2006) and Grillo (2007; 2009; 2010) are somehow fascinating. Nonetheless, bare facts show that internet can be an enhancer of democratic processes as well as one of democracy's worst enemies. In fact, while it holds is

undoubtedly true that internet may ease the process of aggregation of people into groups which pursue shared meaningful purposes, bald evidence from daily news suggests the thesis of Lévy (1994; 2002), Jenkins (2006) and Grillo (2007; 2009; 2010) might be too simplistic for at least three reasons.

Firstly, people's life nowadays lies somehow suspended between the real and the virtual world. Yet, while at the early stages of internet one's real and one's virtual were not intertwined, today what happens online does have a consequence on what people believe and on how people behave in the real world.

Secondly, the internet fosters ostentation and narcissism (as a consequence of the first point). For example, some Russian women admitted of having rented a private jet parked in a hangar for a few hours so that they could take pictures of themselves and show off on Instagram. In the same way, nowadays many people take semi-professional pictures of themselves on vacations not to have great memories from their holidays, but only with the purpose of showing off with their friends on social networks. Both examples subtend to the fact that how one is perceived by others online might have consequences on how one is perceived by others in the real world.

Third, while it holds undoubtedly true that the internet changed the way people interact with each other, it is worth noting that, as a consequence of the first and second point, the members of digital societies are often clustered into several groups of like-minded people, which normally reject anything or anyone else than the group approves of. Moreover, the widespread presence of fake news in the internet fosters agonistic behaviour mainly because fake news lead people to formulate wrong beliefs and prejudices about others, e.g. immigrants. Therefore, the internet seems to foster aggregative behaviour so that like-minded people stick together because they seek social acceptance out of personal interest.

Thus, in the light of the three above-mentioned contingencies, is it then correct to argue that the internet fosters the progressive emergence of collective intelligence? Moreover, are the above trends threats to or enhancer of democracy?

In this respect, Pagliaro (2017) makes two crucial observations: first, Pagliaro (2017) argues that the wide access to the internet gave many internet users the illusion that their opinion about any topic is

relevant only because they can openly state whatever they think online via their social media pages or blogs; second, Pagliaro (2017) observes that internet users often tend to believe that the internet contains information that the establishment wants to conceal. According to Pagliaro (2017), the latter belief is the behavioural driver of the rapid diffusion of fake news.

Along this line of reasoning, Burioni (2017) argues that it is exactly the illusion of complete unbounded freedom that leads many internet users to believe that whatever piece of information found online contains truthful information. This shared belief, according to Burioni (2017), explains why the heavy presence of conspiracist websites fuels the aggregation into conspiracist online communities (flat earth society, no-vax etc.), which gather high numbers of followers. Moreover, Burioni finds that these communities are featured by two peculiar beliefs: the belief that the establishment is lying to them about many things, e.g. UFO or vaccines; and the belief that multinational companies are run by conspiracists who act against the interest of normal people. Eventually, Burioni (2017) finds that the most worrisome aspect of conspiracist communities is that contradicting their members with rational arguments leads them to strengthen their beliefs. Hence, Burioni (2017) concludes that, while internet is an overall very useful technology for human development, the internet has a dangerous downside, namely: it allows people to cluster into polarized groups, which deny or avoid contradictory opinions.

In this regard, Tett (2015) shows that the same mechanism is often the main driver of organizational failure in firms. For failure is often caused by the fact that different teams within the same organization are often clustered into polarized groups, which Tett (2015) calls *silos*. The latter are a metaphor which represent, first, the tendency of teams to behave like closed clans and, second, the fact that that teams seldom share their ideas or projects with other teams within the same organization. Tett (2015) finds that true organizational success is driven by organizations' capacity to tear silos apart and enhance cooperation amongst different departments or teams. On this basis, Tett (2015) argues that the problem of *silos* applies to the digital society as well because the internet foster disaggregation rather than aggregation of people with different opinions. According to Tett (2015), this is because, this is because online users are very often fragmented into *silos* of people

who are unable to communicate with each other democratically and effectively.

The online communities described by Tett (2015) and Burioni (2017) are herein defined *online silos*. An example of an *online silo* is provided below.

Cognitive Biases and Fake News

The existence of *online silos* is a powerful propeller for populists. Indeed, the *online silos* represent populists' ideal pool of voters. This is mainly because populists' online strategies are usually based upon two main political moves: inciting people against undefined enemy (e.g. immigrants or banks) via hateful and aggressive slogans; and feeding followers with fake news so that they are provided with the kind of content they expect to see.

In this respect, it is important to highlight that populists' social media strategies very often build upon the same strategies for B2B email marketing mentioned above. Indeed, populists' posts on social networks are usually very self-promoting, e.g. *we are the only defenders of our people's interest*, and contain several call-to-action requests, e.g. *if you are outraged by what I have just shared with you, then like this post and share it with your contacts*.

At the same time, populists insist on sharing fake news with their followers because fake news is a structure in a dual peculiar way: first, it is broadcasted by some independent online media; second, it often includes slogans reported in the provided link itself, e.g. *There is evidence: vaccines cause autism*. Therefore, independently of the reliability of the source, populists' followers end up believing in and re-sharing fake news with others because the slogan contained in the provided link fits their overall views and, thus, is believed as likely to be true. Moreover, the populistic propaganda frames fake news as something that the traditional media do not want to share with people because it affects the interests of the establishment.

Most importantly, while one might dismiss the case of populism as a cultural or social process of our world, it is worth remarking that the mechanism that fuels such cultural or social processes is grounded upon the thorny problem of cognitive biases (i.e. on deviations from rational judgement). To see how, it is beneficial to come back to the analogy with

business processes, in particular with customer impulsive behaviour (i.e. with customer impulsive buying decisions).

In this regard, McFadden (2013) explains that consumers' decisions under uncertainty are often biased by two main kinds of heuristic, which is itself biased by motivated reasoning: first, consumers base their decisions upon the fact that memory selectively remembers rather successes than failures; second, consumers choose in accordance with what others choose. That is why, for example, when visiting a new restaurant, people either choose something that recalls what they usually eat or opt for what other people choose. Such heuristic obviously does not grant long-term success because it induces consumers to follow customary buying behaviour, which eventually leads consumers to overlook better purchase opportunities.

Most interestingly, when one shops online, the heuristics described by McFadden (2013) activate in a much stronger way. In fact, as observed by Keen (2007), successful online marketing strategies trigger emotional arousals driven by memory-related heuristics. That is, according to Keen (2007), successful online marketing strategies find a match between online content and users' feelings about some given product or service. This explains why click-baiting campaigns are the preferable strategy to implement promotional campaigns on social media.

The recent scandal of Cambridge Analytica provides a perfect example of such mechanism. In fact, the British agency noticed that when internet users are overloaded with information, internet users search content that accommodates their preferences the most. Thus, Cambridge Analytica noticed that users' preference are ideal predictors of what kind of content users might be interested to see.

As reported by newspapers, the trick discovered by Cambridge Analytica gave President Trump a significant advantage in online campaigns during the last American presidential elections. Yet, one may wonder, why does such mechanism activate in such a way that it affects social processes? The answer to this question comes from Behavioral Economics.

Kahneman & Lovallo (1993) explain what when agents are to make an important decision, agents are very often unable to process all the information available to them at the time the decision is issued. For this reason, agents opt for what looks the most convenient option within

the context of their understanding of a given situation. That is why agents end up overlooking opportunities.

Furthermore, Kahneman & Lovallo (2003) note that when top executives explore the possibility to implement new business projects, they frequently fall victim of similar blunders. This is the case when executives roll out some business project that is proposed to them without properly evaluating all the possible threats to that project.
In the first case (Kahneman & Lovallo, 1993), agents fall victims of the so-called *narrow framing bias*, whereas, in the second case (Kahneman & Lovallo, 2003) agents fall victim of some sort of heuristic known as *anchoring*. The latter is best explained by cases when subsequent decisions are made by relying too heavily upon a limited initial piece of information.

On the other hand, Levari et al. (2018) demonstrate empirically that such blunders have a much wider impact on human decision-making because the frequency of a given event accustoms people to expect that event to occur again by enforcing heuristics. In particular, Levari et al. (2018) run an experiment where some subjects are provided with some facial images and then asked to identify the threatening faces amongst those images. The experiment is run in subsequent trials where the number of threatening faces diminishes as the experiment progresses. Levari et al. (2018) find that subjects have no troubles in identifying the threatening faces as far as threatening faces pop up frequently. Yet, when the threatening faces pop up less frequently in the experiment, many subjects tend to assign the threatening attribute to those faces that were initially considered neutral by the subjects themselves.

Within the purpose of this paper, it is worth noting that the biases identified by Kahneman & Lovallo (1993; 2003) and the findings of Levari et al. (2018) might have a strong explanatory power in understanding why fake news become viral on social networks. This might be so for at least five founding reasons: first, the members of *online silos* are heavy internet users and are constantly bombarded with all kinds of information; second, the members of *online silos* tend to search for conspiracy explanations in many trending events; third, the members of online *silos* tend to frame news, facts and political events within the context of their views; fourth, the members of online *silos* usually tend to discuss facts and political events only with people who hold their very same views; fifth, the members of online *silos* usually tend to base their

overall judgements only on the news provided by online independent media. Therefore, within populists' online strategies, aggressive slogans and fake news happen to general emotional reactions on the behalf of populists' followers. In other words, populists' political narrative triggers emotional reactions towards their political agenda rather than rational understanding of their political proposals. This causes their followers to base their future judgements and voting decisions upon wrong information and upon limited understanding of political problems.

Evidence

The evidence presented below was gathered between August and September 2017 (i.e. six months before Italy's last political elections in 2018) and contains some social media threads from a Facebook Group (FG) populated by about 40,000 Facebook users, most of whom are supporters of M5S. The targeted FG is a sort of fan club of Mr. Luigi Di Maio and Mr. Alessandro Di Battista, Movimento Cinque Stelle's top political leaders.

The choice of such a target is not usual. In fact, FG represents a good example of an *online silo*. This is because FG was created by its members, is populated by like-minded people, contains fairly high amounts of fake news and aggressive political slogans and, also, because the admins of FG usually ban or silence those users who express any sort of criticism towards M5S or any sort of opinion that contradicts what the pro-M5S members of FG think overall.

Preliminary Observations

The case studies presented below were obtained following a qualitative methodology and were inspired by some preliminary field observations. The latter involved observing the interactions between the users of FG and the trolls presented in FG.

The main finding from the preliminary observations was that trolls posted fake news into FG with the sole intent of letting the member of FG believe in and re-share absurd news. Incredibly, if anyone tried to disprove what trolls post in FG with rational arguments, then they were

either banned by admins or covered with awful insults by other members of FG.

The initial observations revealed that two topics mainly caught the attention of the members of FG: first, any news about the alleged conspiracy of pharmaceutical companies against people's health; second, any news regarding the former president of the Italian Parliament, Mrs. Laura Boldrini, due to her pro-immigation political beliefs.

In the first case, the members of FG seemed to share the view that any sort of natural remedy is better than vaccines or standard medications because the pharmaceutical business makes money off people's health with medications that trigger diseases. In the second case, the members of FG seemed to believe that in any sort of fabrication about Mrs. Laura Boldrini, the former president of the Italian parliament and a former prominent member of Italy's Partito Democratico (PD). With respect to the second point, it is important to note that the supporters of M5S accuse Mrs. Boldrini's former party to financially benefit from immigration due to some scandals, which took place between 2015 and 2017. Accordingly, the supporters of M5S developed a strong political hatred towards Mrs. Boldrini due to her pro-immigration views.

However, the important finding from the preliminary observations was that the members of FG responded to trolls' call-to-action requests in the same way as potential or existing customers respond to call-to-action requests in business emails. In particular, two main interesting facts were acknowledged:

1) When a post is edited with capital letters and includes specific keys words (such as immigrants, PD or Boldrini), it usually receives great attention by the audience;
2) When a post refers to some unverified source, but contains call-to-action requests such as *like it and share it with your contacts before it gets censored*, then that post receives great attention and gains high number of shares and likes.

It is worth noting that 1) and 2) fit the overall political strategy of M5S. For its founding father, Beppe Grillo, has always used aggressive communication strategies, which include shouting direct insults against people and addressing people with negative stereotypes. Moreover, Beppe Grillo has often stressed the existence of some sort of censorship

that represses people who criticize or fight against the establishment in the same way as Grillo does.

On the other hand, M5S channels all Italians' disappointment towards traditional parties after Silvio Berlusconi's last government was de facto dismissed upon request of the European Union in November 2011. Within this context, the communication strategy of M5S focuses on accusing the politicians belonging to the traditional parties of being responsible for and having benefitted financially from the harsh consequences of the sovereign debt economic crisis, which hit Europe between 2011 and 2013. Accordingly, M5S found its ideal pool voters amongst low-skilled labourers, poorly educated people and young people who suffer the consequences of Italy's high unemployment rate. That is why the political agenda of M5S included several vote-getter promises: introduction of universal basic income for everyone, quitting the Eurozone, nationalization of banks, reduction of privileges, higher taxation for rich people, more jobs for everyone by increasing public spending, removal of vaccine obligation etc. Unsurprisingly, as the owner of the logo of M5S is the Milan based online marketing agency Casaleggio Associati, during the last electoral campaign, M5S implemented its online vote-getter electoral campaigns by means of the marketing techniques mentioned above. On this basis, it is reasonable to argue that the followers of M5S internalize the slogans of M5S emotionally rather than rationally.

The Case Studies

During the preliminary observations, it was noticed that when a post is written in capital letters with several key-words and includes call-to-action requests such as *share it before it gets censored*, the number of shares is usually greater than the number of likes. This is addressed as *the trigger effect*, which defines a full emotional response to click-bait content.

In order to accomplish the research goal of this paper, some online content was surveyed on online independent media and troll websites containing fake news. After the research for content was over, three pieces of fake news in the Italian language were selected and posted into FG. The posts were removed as soon as the research was over and the sought effects were observed.

Research hypothesis

As there was no way to survey the demographics of the people who responded to our posts, it was assumed that agents would not be biased and would be able to distinguish fake news from truthful news independently of their educational level or general dispositions. Hence, it was postulated that if the *narrow framing* and *anchoring* biases activate, then agents would not be able to distinguish fake news from truthful news. In particular, it was postulated that if the *narrow framing* and *anchoring* biases activate, then the trigger effect obtains. Thus, if the latter obtains, then the number of shares is to be greater than the number of likes.

Case study 1

The first case study includes a link to a website of recipes for cuisine (its name has been omitted to avoid copyrights conflicts). The link (figure 1) speaks of *the natural remedies for tooth pain your dentist does not mention to you* and is framed under slogan in capital letters: *++Incredible++ there are hundreds of thousands of natural methods to cure your teeth at home. But, of course, the regime's media do not say anything about it just to defend the dentists' lobby. Share it before it gets censored!!!* As expected, the number of likes (59) is smaller than the number of shares (80). Besides, the post is followed by 5 comments saying that it must be true because Big Pharma earns huge amounts of money with the medicines against tooth pain.

Case study 2

The second case study includes a link to a troll website containing fake news. The name of the website is itself thought provoking as *devi informarti* means *you have to inform yourself*. The link (figure 2) to the website says *PD's Romany Mayor: "Italians do not want to integrate. Here I want only gypsies."* The content is itself absurd because there exists no Romany mayor belonging to the Democratic Party (PD). Furthermore, the linked article speaks of a legendary Romany mayor who rules some small town in the Italian region Veneto. Nevertheless, the posts that

precedes the link says: *++unbelievable++ it happens in Abruzzo* [another region of Italy] *!!! This is what PD does. This mayor is a closed friend of* [Matteo] *Renzi* [PD's political leader] *and of* [Laura] *Boldrini !!! Share it before it gets censored !!!* As expected, the number of likes (138) is smaller than the number of shares (191).

Furthermore, more than half of comments in the threads that follow the post contains hateful insults against Mrs. Boldrini, Mr. Matteo Renzi and against Romany people.

Interesingly, the users who opened the link stated that the post is misleading in the comment threads and did not like or re-share the post.

Case Study 3

The third case study is even more absurd than the previous two. Indeed, the fake news provider is the satirical website Lercio (filthy), which is the parody of the Italian newspaper Leggo (I read). This time the link (figure 3) says "*Boldrini: I love drought. It makes my African friends feel like at home."* and it is introduced by a short post that says: *++unbelievable++ this woman wishes evil to Italy and to the Italian farmers !!! Share it massively !!!*

While there was an initial lack of confidence about the outcomes due to the great popularity of Lercio in Italy, it was surprising to observe that, as expected, the number of likes (140) is smaller than the number of shares (157). Besides, most of the comments cover Mrs. Laura Boldrini with awful insults, while, like for *Case Study 2*, only those who noticed that the news provider is Lercio stated it openly and did not share or like the post.

Figure 1 - Case Study 1

Figure 2 - Case Study 2

Figure 3 - Case Study 3

Concluding remarks

While being limited by its methodology, the case studies presented above provide some insights on how fake news can become viral online. Furthermore, the above case studies show that biased judgement leads to hasty mass reactions to online content. In fact, the users who reacted to the posts do not seem to care too much about the real content of the fake news presented in the case studies. The behavioural driver of this finding might be that prejudice and custom limit rational evaluation of fake news. This is because, being constantly bombarded with similar content, the users of FG might just end up believing that the content like the above is truthful. This reaction is strengthened by framing posts in such a way that the establishment is responsible for the problems of the people reading those posts.

The same problem applies to people's perception of immigration. Indeed, as news broadcasters daily report the misdoings of some immigrants, people become accustomed to think that immigrants are mostly criminals in the same way as they become accustomed to think that any member of the establishment is dishonest. In this sense, the

activation of the mechanism described by Levari et al. (2018) is evident in presence of fake news that the triggers the activation of the narrowing framing bias and the anchoring heuristic.

Eventually, the above case studies provide powerful counterexamples against the theories provided by Lévy (1994; 2002), Jenkins (2006) and Grillo (2007; 2009; 2010) because the above case studies show that *online silos* might foster behaviours with negative externalities, e.g. one's decision not to vaccinate their kids. Thus, while technology is certainly improving our lives, it is preferable that its defects are corrected. In the same way, as democratic regimes are featured by independent judicial systems that sanction irresponsible behavior, it is desirable that irresponsible online activities and irresponsible online political propaganda are sanctioned.

REFERENCES

Burioni, R. (2017) La congiura dei somari. Perché la scienza non può essere democratica. *Rizzoli*

Grillo, G. (2007) Tutte le Battaglie di Beppe Grillo. *T.E.A. TASCABILI EDITORI ASSOCIATI*

Grillo, G. (2009) A Riveder le Stelle. BUR Biblioteca Univ. Rizzoli

Grillo, G. (2010) Prendiamoci il Futuro. Perché nel Lambro si muore e nel Tamigi sguazzano i delfini? *Rizzoli*

Jenkins, H. (2006) Convergence Culture: Where Old and New Media Collide. *New York: New York University Press*. Edizione italiana: Cultura Convergente. *Apogeo Education*. 2009.

Kahneman, D. & Lovallo, D. (1993) Timid Choices and Bold Forecasts: A Cognitive Perspective on Risk Taking. *Management Science*, 39(1), pp. 17–31.

Kahneman, D. & Lovallo, D. (2003) Delusions of Success: How Optimism Undermines Executives' Decisions. *Harvard Business Review*, July 2003 issue.

Keen, A (2007) The Culture of the Amateur. How Today's Internet is Killing Our Culture. *Doubleday*

Levari, D.E., Gilber, D.T., Wilson, T.D., Sievers, B., Amodio, D.M., Wheatley, T. (2018) Prevalence-induced concept change in human judgment. *Science* 29 Jun 2018: Vol. 360, Issue 6396, pp. 1465-1467

Lévy, P. (1994) L'Intelligence collective. Pour une anthropologie du cyberespace, *La Découverte, Paris*. Edizione italiana: L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio. *Feltrinelli*. 1999. Traduzione di D. Feroldi e M. Colò.

Lévy, P. (2002) Cyberdémocratie. Essai de philosophie politique, *Odile Jacob*, Paris. Edizione italiana: Cyberdemocrazia. Saggio di filosofia politica. *Mimesi*. 2007. A cura di G. Bianco. Traduzione di E. Busetto.

McFadden, D. (2013) The New Science of Pleasure. *NBER working papers. http://www.nber.org/papers/w18687*

Pagliaro, P. (2017) Punto. *Il Mulino*

Tett, G. (2015) The Silo Effect: Why Putting Everything in its Place isn't Such a Bright Idea. *Virago Press Ltd*

ABSTRACT

The Trigger Effect: Cognitive Biases and Fake News

This research study focuses on the problem of populistic propaganda online. In particular, this research study provides three case studies gathered in a Facebook Group of the Italian populistic movement Movimento 5 Stelle.

On the one hand, the three case studies provide three powerful counterexamples to the thesis that online media are purposeful aggregator of people. In fact, this research study finds that online media are the perfect environment for populism to thrive. For online media seem to foster the aggregation of people into groups whose main common denominator is the total refusal of anything that opposes the groups' views. On this basis, this paper provides evidence that online media may impoverish democratic confrontation.

On the other hand, this paper finds that the one of the causes of the rapid rise of populistic movements in Western countries might also be related to the problem of cognitive biases. Indeed, the case studies presented in the paper posit the existence of something that is addressed as the trigger effect, i.e. agents' tendency to react impulsively to any kind of content that fits agent's views about current events. Specifically, this research study finds that the activation of the trigger effect might be a direct consequence of the activation of the narrow framing bias and of the anchoring heuristic in presence of fake news.

KEYWORDS: populism; online media; cognitive bias; impulsive behavior; political discourse; social media.

HYBRIS nr 44 (2019)
ISSN: 1689-4286

MARIA EBNER
UNIWERSYTET WARSZAWSKI

WYBRANE ODPOWIEDZI NA ARGUMENT SCEPTYCZNY

Celem niniejszej pracy jest przedstawienie różnych prób wyjaśnienia, dlaczego argumenty sceptyczne mają dużą siłę przekonywania, a przy tym ich konkluzja wydaje się niemożliwa do przyjęcia. Zaproponuję przy tym własną diagnozę takiego stanu rzeczy, która odwołuje się do wyników badań w ramach filozofii eksperymentalnej wskazujących na istnienie takiego rodzaju wiedzy, która nie pociąga za sobą odpowiedniego przekonania. Rozumowanie sceptyka ma następującą postać:

1. Nie wiem, że nie-H.

2. Jeśli nie wiem, że nie-H, wówczas nie wiem, że Z.

A zatem

3. Nie wiem, że Z.

Gdzie „H" jest pewną sceptyczną hipotezą, a „Z" przyjmowanym zazwyczaj za oczywisty sądem na temat zewnętrznego świata.

Rozważmy taki wypadek rozumowania przebiegającego zgodnie z przedstawionym powyżej schematem:

1. Wiem, że nie mogę wykluczyć, że jestem mózgiem w naczyniu.

2. Jeśli wiem, że nie mogę wykluczyć, że jestem mózgiem w naczyniu, to wiem, że nie mogę wykluczyć, że nie mam rąk.

A zatem

3. Wiem, że nie mogę wykluczyć, że nie mam rąk.

Istnieją różne drogi podważenia sceptycznego argumentu: odrzucenie 1, 2 lub 3. Kartezjanista będzie twierdził, że należy odrzucić 1 (a co za tym idzie 3), moorysta 3 (a co za tym idzie 1), filozofowie negujący zasadę domknięcia zaprzeczą 2, a kontekstualista będzie twierdził, że po wprowadzeniu sceptycznej hipotezy zmienia się kontekst stanowiący wyznacznik jakie możliwości należy brać pod uwagę (w separacji od filozoficznych scenariuszy obowiązuje kontekst o niższych standardach epistemicznych).

Kartezjanista może zmagać się z uwspółcześnionymi wersjami hipotez sceptycznych – na przykład zamiast hipotezy wszechpotężnego zwodziciela występującej w pismach Kartezjusza rozważać hipotezę szalonego naukowca, który umieszcza mózg w naczyniu i poddaje stymulacji komputerowej. U kartezjanisty porządek uzasadniania przebiega od udowodnienia, że sceptyczna hipoteza nie zachodzi w rzeczywistości do stwierdzenia, że wobec tego przyjmowane zwykle sądy o świecie zewnętrznym są prawdziwe. Punktem wyjścia są zatem rozważania ogólne na temat wiarygodności naszych zdolności poznawczych (czy też możliwości istnienia doświadczenia nieodróżnialnego pod względem jakościowym a wywołanego przez inne przyczyny) prowadzące do przyjęcia sądów, które mają odpowiedniego rodzaju pochodzenie. Kartezjusz dowodzi, że sceptyczna hipoteza nie zachodzi poprzez aprioryczny dowód istnienia Boga, którego własności są poznawalne na drodze racjonalnego namysłu; jedną z tych własności jest prawdomówność gwarantująca prawdziwość sądów sformułowanych na podstawie postrzeżeń. Współczesny kartezjanista może twierdzić, że wiemy, że sceptyczna hipoteza nie zachodzi; nawet jeśli istnieje jako otwarta logiczna, czy epistemiczna możliwość, to nie trzeba się tą hipotezą przejmować, bo przecież nikt naprawdę nie myśli, że taka hipoteza ma miejsce w rzeczywistości (jesteśmy na przykład przekonani, że istnieje związek pomiędzy pomyśleniem czegoś a spowodowaniem konkretnego skutku

poprzez podjęte działanie; byłoby to trudne do odtworzenia w wypadku symulacji komputerowej).[1]

Moorysta odrzuca 3, a co za tym idzie 1 poprzez odwrócenie zaprezentowanego uprzednio rozumowania. Rozumowanie przebiega zatem jak następuje:

1.Wiem, że mogę wykluczyć, że nie mam rąk.

2. Jeśli wiem, że mogę wykluczyć, że nie mam rąk, to wiem, że mogę wykluczyć, że jestem mózgiem w naczyniu.

A zatem

3. Wiem, że mogę wykluczyć, że jestem mózgiem w naczyniu.

Moorysta prawdopodobnie zaakceptuje zasadę wykluczenia, którą można sformułować następująca:

(ZW) Ktoś wie, że *p*, tylko jeśli potrafi wykluczyć (wie, że jest fałszywy) jakikolwiek sąd *q*, o którym wie, że jest niekompatybilny z wiedzą, że *p*.

Dlatego przyjmuje prawdziwość sądów o świecie zewnętrznym tylko pod warunkiem wykluczenia niezgodnych z nimi hipotez sceptycznych (Lemos 2008: 333-337). I moorysta rzeczywiście sądzi, że ma do tego podstawy: potwierdzenie empiryczne, które uzyskujemy dla sądu, że posiadamy ręce jest dużo bardziej przekonujące niż filozoficzne zasady stojące u podstaw sceptycznych argumentów. Pewne nasze przekonania zostają uznane za bardziej godne wyboru ze względu na ich spójność z pozostałymi przekonaniami. Poznajemy prawdziwość sądów postrzeżeniowych w sposób bezpośredni i natychmiastowy, podczas gdy rozważanie rozumowań przedstawianych przez filozofów

[1] Także argument Putnama przeciwko sceptycyzmowi przedstawiony w tekście *Brains in a Vat* można uznać z próbę zmierzenia się z problemem sceptycyzmu w duchu kartezjańskim, chociaż często wskazuje się, że argument ten nie prowadzi do konkluzji, że nie moglibyśmy być mózgami w naczyniu, a co najwyżej do wniosku, że w żadnej sytuacji nie moglibyśmy pomyśleć zgodnie z prawdą, że jesteśmy mózgami w naczyniu (w sytuacji, w której bylibyśmy mózgami w naczyniu używane przez nas słowa nie odnosiłyby się do prawdziwych mózgów i naczyń, ale do impulsów wysyłanych przez komputer), (np. Forbes 1999:208-209)

wymaga namysłu i rzadko prowadzi do jednomyślnego przyjęcia bronionej konkluzji.[2]

Niektórzy filozofowie atakują argument sceptyczny poprzez zanegowanie zasady domknięcia, która głosi:

(ZD) Dla każdego *S*, *p* i *q* jeśli *S* wie, że *p* i *S* wie, że *p* pociąg *q*, wówczas *S* wie także, że *q*.

Zasada domknięcia, choć wydaje się intuicyjna, przestaje obowiązywać na gruncie koncepcji wiedzy sformułowanej przez Nozicka; za warunek konieczny wiedzy *S*-a, że *p* zostaje tutaj uznany warunek wrażliwości:

(WW) Gdyby *p* było fałszywe, *S* nie uważałby, że *p*. (Nozick, 1999: 171)

Sądy stwierdzające przekonanie o świecie zewnętrznym, takie jak przekonanie, że posiadam ręce spełniają WW, a zatem zostają zakwalifikowane jako wiedza. Jest tak dlatego, że przy ocenie wartości logicznej kontrfaktycznego okresu warunkowego, za pomocą którego jest sformułowany warunek WW bierzemy pod uwagę najbliższe możliwe światy, w których jest spełniony poprzednik i zastanawiamy się, czy jest w nich także spełniony następnik. W wypadku sądu, że posiadam ręce najbliższe możliwe światy, w których ten sąd jest fałszywy to na przykład światy, w których nie mam rąk ze względu na wadę genetyczną lub utratę rąk spowodowaną jakimś nieszczęśliwym zdarzeniem. Wówczas jednak nie uważałabym, że mam ręce, a zatem moja wiedza uległaby modyfikacji poprzez dostosowanie do stanu rzeczy zachodzącego w świecie. Natomiast sąd wyrażający negację pewnej hipotezy sceptycznej nie cechuje się tego rodzaju wrażliwością. Gdyby fałszem było, że nie jestem mózgiem w naczyniu pobudzanym za pomocą komputera nadal uważałabym, że nie jestem mózgiem w naczyniu. Jest tak dlatego, że w najbliższych możliwych światach, w których jestem mózgiem w naczyniu jestem za pomocą impulsów wysyłanych przez komputer utrzymywana w stanie niewiedzy co do mojej faktycznej sytuacji (na przykład nadal uważam, że mam ciało, widzę przedmioty fizyczne otaczające mnie itd.). Kiedy zestawimy sąd, że mam ręce z sądem, że nie jestem mózgiem w naczyniu pobudzanym

[2] Moorysta jest przy tym eksternalistą w kwestii uzasadniania wiedzy: żeby wiedzieć, ż *p* nie trzeba znać uzasadnienia dla *p* (w szczególności posiadać dowodu dla *p*).

za pomocą komputera widać, że pierwszy z nich pociąga za sobą drugi i chociaż posiadam wiedzę na temat zachodzącej relacji pociągania, to jednak nadal nie wiem, że nie jestem mózgiem w naczyniu. Zasada domknięcia zostaje w ten sposób odrzucona.[3]

Odpowiedź kontekstualistyczna polega na uznaniu, że w wypadku stwierdzenia hipotezy sceptycznej standardy określające co można uznać za wiedzę zostają podniesione, tak że dochodzimy do wniosku, że w odniesieniu do sądów, co do których zwykliśmy przypisywać sobie wiedzę, wcale nie jesteśmy przekonani, że sądy te są prawdziwe. Lewis i DeRose prezentują dwie różne odmiany podejścia kontekstualistycznego. Lewis formułuje następujący warunek konieczny posiadania wiedzy:

S wie, że *p* wtedy i tylko wtedy, gdy dowód *S*-a eliminuje każdą możliwość, w której nie-*p* oprócz tych możliwości, które możemy słusznie zignorować. (Lewis 1999: 225)

Kontekst określa, które możliwości bierzemy pod uwagę, a więc jakie scenariusze musimy być w stanie wyeliminować, żeby móc przypisać komuś wiedzę.[4] Kiedy przypisujemy sobie wiedzę dotyczącą sądu na

[3] Innym filozofem odrzucającym zasadę domknięcia jest F. Dretske, który rozważa przykład związany z wiedzą *S*-a, że postrzegane zwierzę to zebra. Przypisujemy *S*-owi wiedzę, ponieważ potrafi odróżnić zebrę od innych zwierząt zazwyczaj spotykanych w ZOO, mimo że nie umie odróżnić zebry od pomalowanego w paski muła. Możliwość, że zebra to w rzeczywistości pomalowany muł nie jest relewantną alternatywą w tym kontekście. Dlatego chociaż *S* nie wie, że postrzegane zwierzę to nie pomalowany w paski muł, mimo to wie, że jest to zebra. Zasada domknięcia, która w tym wypadku głosi „Jeśli *S* wie, że postrzegane zwierzę to zebra, to *S* wie, że postrzegane zwierzę nie jest pomalowanym w paski mułem" zawodzi. (Dretske 1999: 150-151) Dretske wskazuje na istotną analogię zachodzącą pomiędzy operatorami epistemicznymi a innymi rodzajami operatorów. Jednym z tych operatorów jest operator „jest racją wyjaśniającą dlaczego". Możemy mieć rację wyjaśniającą dlaczego *S* nie zamówił deseru (był na przykład najedzony), chociaż nie mamy wyjaśnienia dlaczego *S* nie zamówił deseru i nie rzucił deserem w kelnera, a przecież fakt, że *S* nie zamówił deseru i nie rzucił deserem w kelnera jest konsekwencją faktu, że *S* nie zamówił deseru (nie wszystkie kontrastujące konsekwencje, tak jak zamówienie deseru i rzucenie deserem w kelnera są relewantnymi alternatywami przy podawaniu wyjaśnienia).

[4] Lewis wymienia reguły, które mówią jakich możliwości nie można słusznie zignorować. Są to: reguła rzeczywistości (możliwość, która w rzeczywistości zachodzi jest zawsze relewantną alternatywą), reguła przekonania (nie można pominąć możliwości, co do której podmiot uważa, że ona zachodzi, ani możliwości, co do której

temat posiadania rąk nie znajdując się w kontekście filozoficznych rozważań na temat sceptycyzmu brak możliwości wyeliminowania hipotez sceptycznych nie musi nas niepokoić – są to hipotezy, które możemy w sposób uprawniony zignorować. Inaczej przedstawia się sytuacja po przedstawieniu argumentu na rzecz sceptycyzmu, który podwyższa wymogi jakie stawiamy wiedzy. Wówczas okazuje się, że standardy dla wiedzy zostają zmienione w taki sposób, że niemożność wykazania fałszywości hipotez sceptycznych podważa naszą wiedzę związaną z przyjmowanymi zazwyczaj sądami postrzeżeniowymi.

Na gruncie koncepcji DeRose'a zostaje przyjęta następująca reguła konwersacyjna:

> Kiedy zostaje stwierdzone, że pewien podmiot *S* wie (lub nie wie), że *p*, standardy dla wiedzy zostają podwyższone do takiego poziomu, że przekonanie *S*-a, że *p* musi być wrażliwe, żeby zostało zaliczone jako wiedza. (DeRose 1999:205-206)

Zachodzenie warunku wrażliwości dla sądu stwierdzającego posiadanie przez podmiot przekonania na temat posiadania rąk oraz przekonania na temat nie zachodzenia sceptycznej hipotezy mózgów w naczyniu zostało omówione przy okazji odpowiedzi na argument sceptyczny odrzucającej zasadę domknięcia. DeRose chociaż wykorzystuje warunek wrażliwości przyjmuje za słuszną i obowiązującą w każdym kontekście zasadę domknięcia. Gdy zostaje wprowadzona sceptyczna hipoteza, żeby wiedzieć, że posiada się ręce trzeba znajdować się w silniejszej pozycji epistemicznej względem sądu, że posiada się ręce niż względem tej hipotezy. Siłę pozycji epistemicznej *S*-a wobec *p* ocenia się poprzez ocenę w jak odległych światach możliwych względem aktualnego świata przekonanie *S*-a, że *p* śledzi prawdę. Im światy, w których przekonanie *S*-a odpowiada

---

podmiot powinien sądzić, że ona zachodzi), reguła podobieństwa (kiedy jakaś sytuacja *a* w istotny sposób przypomina inną sytuację *b*, której nie można słusznie zignorować ze względu na reguły inne niż reguła podobieństwa, wówczas *a* także nie można słusznie zignorować), reguła wiarygodności (możliwość, że źle podziałały wiarygodne procesy przetwarzania informacji, takie jak percepcja, które doprowadziły do przyjęcia sądu *p* może zazwyczaj zostać pominięta przy przypisywaniu wiedzy, że *p*), reguła metody (zazwyczaj możemy założyć, że próbka jest reprezentatywna i że najlepsze wyjaśnienie naszych świadectw jest prawdziwym wyjaśnieniem), reguła konserwatyzmu (możliwości niezgodne z wzajemnie podzielanymi presupozycjami mogą zazwyczaj zostać słusznie zignorowane). (Lewis 1999:225-230)

stanowi faktycznemu są odleglejsze, tym silniejsza jest pozycja epistemiczna *S*-a wobec *p*. Widać, że *S* nie znajduje się w silniejszej pozycji epistemicznej względem sądu, że ma ręce niż względem sądu, że jest mózgiem w naczyniu (sytuacja, w której *S* jest niezgodnie z prawdą przekonany, że ma ręce zachodzi w wypadku, gdy *S* jest mózgiem w naczyniu).

Ze względu na wyniki badań prowadzonych przez filozofów eksperymentalnych istnieje możliwość innej diagnozy argumentu sceptycznego, która wyjaśnia, dlaczego ten argument wydaje się przekonujący, a jednocześnie nie podważa potocznych przekonań o świecie. Badania wskazują, że istnieje – wbrew przyjmowanej tradycyjnie klasycznej definicji wiedzy – rodzaj wiedzy, której nie towarzyszy odpowiednie przekonanie.[5] Jednym ze scenariuszy mających prowadzić do takiego wniosku jest następujący przykład:

Kasia uczyła się pilnie do egzaminu z historii Anglii i radzi sobie dobrze do momentu końcowego pytania, które brzmi: „W którym roku umarła królowa Elżbieta?". Kasia powtarzała tę datę wiele razy podczas nauki, a ostatnia powtórka miała miejsce kilka godzin wcześniej. Co więcej, kiedy czyta ostatnie pytanie jest początkowo pewna, że przypomni sobie odpowiedź. Zostaje jednak poinformowana, że czas się kończy, w wyniku czego traci pewność siebie i staje się zdenerwowana. Próbuje przypomnieć sobie datę, ale ma pustkę w głowie i w końcu z westchnieniem rozczarowania mówi do siebie: „Będę musiała po prostu zgadnąć odpowiedź". Zapisuje więc „1603", co jest faktycznie prawidłową odpowiedzią.

W badaniu przeprowadzonym przez Myers-Schulza i Schwitzgebela 87% respondentów przypisało Kasi wiedzę, a tylko 37% przypisało przekonanie (Myers-Schulz, Schwitzgebel 2013: 378). I chociaż wyniki tych badań można zmienić nakierowując respondentów

[5] Chociaż niektórzy filozofowie eksperymentalni – na przykład Rose i Schaffer – argumentują na rzecz tezy o pociąganiu (jest to teza, która obowiązuje dla określonego rodzaju przekonania: Jeśli *S* wie, że *p*, to *S* jest dyspozycyjnie przekonany, że *p*). (Rose, Schaffer 2013)
Inni filozofowie eksperymentalni, którzy przyjmują jakąś postać tezy o pociąganiu to W. Buckwalter, D. Rose i J. Turri, którzy wyróżniają cienki i gruby rodzaj przekonania: Jeśli *S* wie, że *p*, to *S* jest cienko przekonany, że *p*. (Buckwalter, Rose, Turri 2013: 9)

na dyspozycyjny sens przekonania, co uczynili Rose i Schaffer[6], to kiedy nie chcemy wyróżniać sensów dyspozycyjnego i aktualistycznego operatorów przekonaniowych badania zdają się wskazywać, że istnieje rodzaj wiedzy, który nie pociąga za sobą przekonania.

Konkluzja, do której prowadzi argument sceptyczny, czyli wiedza, że nie mogę wykluczyć, że jestem mózgiem w naczyniu byłaby zatem rodzajem wiedzy bez przekonania, a przedstawienie argumentu nie prowadziłoby do podwyższenia standardów epistemicznych, którymi się posługujemy, ale zmieniałoby kontekst o tyle, że zastosowanie znajduje inne pojęcie wiedzy, a mianowicie pojęcie wiedzy nie pociągającej przekonania. Kiedy operujemy takim pojęciem wiedzy, całe rozumowanie sceptyczne jest ważne o tyle, że wniosek wynika z przesłanek, a nie istnieją powody, żeby zakwestionować którąś z przesłanek, rozumowanie to nie narusza jednak zwykłych przekonań na temat świata zewnętrznego, takich jak przekonanie o posiadaniu rąk, gdyż jest to rodzaj wiedzy połączonej z przekonaniem, którym posługujemy się w zwykłych kontekstach. Wiedza połączona z przekonaniem wiąże się z przyjęciem pewnych postaw i podejmowaniem pewnych działań, na przykład podajemy komuś rękę na powitanie, albo odpowiadamy adekwatnym postępowaniem na prośbę o podanie książki stojącej na półce.

Inną odpowiedzią uwzględniającą badania empiryczne byłoby pójście w ślady tych filozofów, którzy postulują inny rodzaj dwuznaczności operatorów epistemicznych, tak żeby zachować w pewnej postaci obowiązywanie tezy o pociąganiu. Na przykład można by twierdzić za W. Buckwalterem, D. Rosem i J. Turrim, że sceptyczna konkluzja („Wiem, że nie mogę wykluczyć, że nie mam rąk") jest rodzajem wiedzy, która pociąga cienkie przekonanie natomiast zwykłe przekonanie na temat zewnętrznego świata („Mam ręce") jest takim rodzajem wiedzy, który wiąże się z przekonaniem w sensie grubym.[7]

[6] W podgrupie, która przypisała wiedzę, większość (76%) także przypisała przekonanie. I w podgrupie, która przypisała przekonanie, większość (82%) przypisała wiedzę. (Rose, Schaffer 2013)

[7] Cienkie przekonanie jest to zajęcie pewnej postawy kognitywnej, która polega na przyjmowaniu *p* za prawdziwe, która nie musi się wiązać z podejmowaniem określonych działań (cienkie przekonanie, że *p* wiąże się z reprezentowaniem i

Nie wydaje się jednak, żeby takie rozwiązanie miało znaczącą przewagę nad zaproponowanym powyżej.

Zaproponowane rozwiązanie uwzględniające wyniki badań empirycznych, które przemawiają przeciwko tezie o pociąganiu, ma przewagę nad niektórymi przedstawionymi uprzednio rozwiązaniami w tym względzie, że uzasadnia, dlaczego rozumowanie sceptyka jest tak przekonujące (jest prawomocne przy operowaniu pewnym pojęciem wiedzy) natomiast nie podważa wiedzy dotyczącej zazwyczaj przyjmowanych sądów postrzeżeniowych (wówczas posługujemy się innym pojęciem wiedzy).

przechowywaniem *p* jako informacji). Grubemu przekonaniu towarzyszą dodatkowo pewne emocje, skłonności lub działania. (Buckwalter, Rose, Turri 2013: 2)
Na gruncie podanej charakterystyki, zgodnie z którą przekonanie grube zawsze pociąga za sobą przekonanie cienkie otrzymujemy sprzeczne przekonania wyrażone za pomocą zdań: „Jestem przekonana w sensie cienkim, że mam ręce" oraz „Nie jestem przekonana w sensie cienkim, że mam ręce".

BIBLIOGRAFIA

Buckwalter W., Rose D., Turri J. (2013). Belief through Thick and Thin. *Nous*, Vol. 49, No. 4, 1-28,

Cohen S. (2008), Ascriber Contextualism. W. Greco J. (red.), *The Oxford Handbook of Skepticism* (415-434). Oxford University Press

DeRose K. (1999), Introduction: Responding to Skepticism. W: DeRose K., Warfield T. A. (red.), *Skepticism. A Contemporary Reader* (1-22). Oxford University Press, New-York Oxford

DeRose K. (1999), Solving the Skeptical Problem. W: DeRose K., Warfield T. A. (red.), *Skepticism. A Contemporary Reader* (183-219). Oxford University Press, New-York Oxford

Dretske F. (1999), Epistemic Operators. W: DeRose K., Warfield T. A. (red.), *Skepticism. A Contemporary Reader* (131-144). Oxford University Press, New-York Oxford

Forbes G. (1999), Realism and Skepticism: Brains in a Vat Revisited. W: DeRose K., Warfield T. A. (red.), *Skepticism. A Contemporary Reader* (61-75). Oxford University Press, New-York Oxford

Lemos N. (2008), Moore and Skepticism. W: Greco J. (red.), *The Oxford Handbook of Skepticism* (330-345). Oxford University Press

Lewis D. (1999), Elusive Knowledge. W: DeRose K., Warfield T. A. (red.), *Skepticism. A Contemporary Reader* (220-239). Oxford University Press, New-York Oxford

Myers-Schulz B., Schwitzgebel E. (2013). Knowing that p without believing that p. *Nous*, Vol. 47, No. 2, 371-384

Nozick R. (1999), Philosophical Explanations. W: DeRose K., Warfield T. A. (red.), *Skepticism. A Contemporary Reader* (156-179) Oxford University Press, New-York Oxford

Pritchard D. (2008), Sensitivity, Safety and Antiluck Epistemology. W: Greco J. (red.), *The Oxford Handbook of Skepticism* (437-455). Oxford University Press

Putnam H. (1999), Brains in a Vat. W: DeRose K., Warfield T. A. (red.), *Skepticism. A Contemporary Reader* (27-42). Oxford University Press, New-York Oxford

Rose D., Schaffer J. (2013), Knowledge Entails Dispositional Belief. *Philosophical Studies*, 166, 19-50

Sosa E. (2000), Skepticism and Contextualism. *Philosophical Issues*, 10, 1-18

Stine G. (1999), Skepticism, Relevant Alternatives, and Deductive Closure. W: DeRose K., Warfield T. A. (red.), *Skepticism. A Contemporary Reader* (145-155). Oxford University Press, New-York Oxford

ABSTRACT

Various answers to the skeptical argument

The aim of this paper is to present various answers to the skeptical argument and propose an alternative solution. Suggested solution refers to the results of empirical research which lead to abandonment of entailment thesis concerning knowledge. My answer is contextualist inasmuch as it recognizes the existence of different concepts of knowledge. The applicability of these concepts depends on the situation; in a skeptical context the concept of knowledge is not accompanied by appropriate belief, and in ordinary contexts knowledge requires a belief of specific content.

SŁOWA KLUCZOWE: argument sceptyczny, kontekstualizm, teza o pociąganiu, zasada domknięcia, relewantne alternatywy

KEYWORDS: skeptical argument, contextualism, entailment thesis, closure principle, relevant alternatives

HYBRIS nr 44 (2019)
ISSN: 1689-4286

MIESZKO WANDOWICZ
UNIWERSYTET WROCŁAWSKI

SPOSÓBPOSTRZEGANIA PRZESZŁOŚCI JAKO ŚWIATŁO DLA μελέτη θανάτου. PRZYCZYNEK Z ODNIESIENIEM DO MYŚLI PARMENIDESA Z ELEI (B3)

1. Słowo wstępne

Szkic ten, już w założeniu będący raczej zalążkiem i próbą zachęcenia do rozważań niż domkniętym projektem, zamierzałem najpierw nazwać inaczej: *Oswajanie się ze śmiercią — φυγή, ἄσκησις, μελέτη θανάτου w świetle myśli Parmenidesa z Elei*. Przedstawiam ów odrzucony tytuł na początku, wydaje mi się bowiem odpowiednim uzupełnieniem. W ostatecznie przyjętej odsłonie, obok najsławniejszego z eleackich miłośników mądrości, pozostawiłem ze starszej wersji słowa „μελέτη θανάτου" — w dwóch najczęściej wykorzystywanych polskich tłumaczeniach zinterpretowane jako „ćwiczenie się w śmierci" (Ryszard Legutko) oraz „troska o śmierć" (Władysław Witwicki). Dopuszczalnym rozumieniom tych słów z konieczności jeszcze poświęcę część artykułu później.

„Μελέτη θανάτου" — wraz z „φυγή", a przeto „ucieczką" — wolno uznać za dwa ukazane w pismach Platona filary ἄσκησις, czyli filozofii pojmowanej jako praca nad własnym wnętrzem. Do tego rodzaju pojmowania zbliżał się, dla przykładu, Juliusz Domański w studium pt. *Metamorfozy pojęcia filozofii* (Domański, 1996). Nie jest ono dalekie od klasycznej greckiej *paidei* (por. Jaeger, 2001), wychowania-kształcenia, skupionego w tym przypadku na swym psychagogicznym aspekcie: wedle asketycznego[1] spojrzenia na umiłowanie mądrości miało ono

1 Piszę o podejściu „asketycznym", a nie „ascetycznym", aby dać znać, że chodzi tu o ἄσκησις w jej filozoficznym rozumieniu z czasów przedchrystusowych; ἄσκησις mającą zatem nieco inny odcień niż pochodząca od tego słowa „asceza", kojarzona z reguły z pewną — nie mniej szlachetną — chrześcijańską, a niekiedy hinduistyczną

swój cel, którym było, skoro zadać rzeczy możliwą prostotę, stawanie się lepszym człowiekiem. Takiemu rozumowaniu — zarówno jego antycznym urzeczywistnieniom, jak i postulatowi, żeby tyleż obowiązywało, co zobowiązywało także teraz — rozgłos w latach współczesnych nadało, bodaj bardziej niż inne publikacje, dzieło Pierre'a Hadota, zatytułowane w polskim wydaniu *Filozofia jako ćwiczenie duchowe* (Hadot, 2003).

Platońskie pisanie o ucieczce daje o sobie znać nade wszystko w dialogu *Teajtet* (176 ab). Mowa o pojawiającej się w rozmowie dygresji, podczas której znajdował Platon jedną z licznych ścieżek do objaśnienia, czym jest filozofia, czym przeto są jej sens i nieustannie stawiane przed nią zadanie: „διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν" (Witwicki: „Dlatego się też starać potrzeba, żeby stąd uciec tam jak najprędzej. Ucieczka — to upodobnienie się do boga, według możności"). Ćwiczenie-troska to z kolei wyimek z dialogu *Fedon* (80 e–81 a), zakończony co prawda — przynajmniej w wydaniach z tych poplatońskich czasów, w których zadawano już tekstom interpunkcję — znakiem zapytania („;"), ale zapytania, które nie oczekuje i nie dostaje innej niż potwierdzająca odpowiedzi: „καὶ τῷ ὄντι τεθνάναι μελετῶσα ῥᾳδίως: ἢ οὐ τοῦτ᾽ ἂν εἴη μελέτη θανάτου; — παντάπασί γε". (Legutko: „i rzeczywiście [dusza] ćwiczyła w sobie gotowość umierania; czyż to właśnie nie byłoby ćwiczeniem się w śmierci? — Z całą pewnością"). Utkwioną w nich asketyczność podkreślam, iżby dać znać, że nie jest moim zadaniem dokładanie kolejnych cegiełek do *historii* filozofii, jakkolwiek to dziedzina, której dotychczasowym i przyszłym zasługom należy się nadzwyczajna cześć; nie jest nim ani prezentacja nowych odczytań myśli Platona bądź Parmenidesa, ani niezgoda na interpretacje klasyczne. Pragnę raczej skorzystać z narzędzi, jakimi są dla nas, współczesnych, nie tyle myśliciele, ile ich zachowane pisma, żeby przy ich pomocy dołożyć od siebie jakieś drobiny do ἄσκησις: sposobu filozofowania, który jawi mi się najodpowiedniejszym, nie będąc przy tym niczym innym niż poszukiwaniem rozumnego życia-umierania.

2. Parmenides, Platon i ἄσκησις

postawą cielesno-duchową. O tej różnicy pisał, z nieco innej perspektywy, dla przykładu Wincenty Lutosławski (Lutosławski, 2004, ss. 41–44).

W przedmowie do przywołanego dzieła P. Hadot pisał o niewczesności, jaką jest odnajdywanie w starożytnych dziełach wprost zaprezentowanych myśli, poglądów bądź systemu, podczas gdy „są one bardzo często ćwiczeniami duchowymi, które autor uprawia sam i które daje do uprawiania czytelnikowi", za czym „wszelkie twierdzenie powinno (...) być rozpatrywane z perspektywy skutku, jaki chce wywołać, a nie jako teza adekwatnie odzwierciedlająca myśli i uczucia jednostki" (Hadot, 2003, ss. 5–6). Warto brać tę okoliczność pod uwagę, czytając poemat Parmenidesa z Elei nazywany *Περί φύσεως* — czyli *O naturze*, ale też *O przyrodzie*, jak niegdyś częstokroć, choćby w pierwszym tomie *Historii filozofii* Władysława Tatarkiewicza (Tatarkiewicz, 1981, s. 33), proponowano w Polsce. Przypominam o tym tytule, z reguły uznawanym dzisiaj za nietrafny, nie bez powodu: to, co *przyrodzone*, ze względu na ograniczony zakres znaczeniowy, jawi się bliższym niszczeniu, a przeto umieraniu oraz śmierci, niżeli to, co *naturalne*. W pewien sposób asketyczne podejście do traktatu urzeczywistniał, dla przykładu, Emanuele Severino, w języku zaś polskim Kazimierz Mrówka (jakkolwiek w zgoła mniejszym stopniu, bo bardziej niż na refleksji filozoficznej skupiając się na krytyczności wydania) (por. Severino, 2005; Mrówka, 2012). Sądzę, że wolno tu przedsięwziąć kilka następnych kroków i spróbować znaleźć w zachowanych fragmentach z dzieła eleaty zaczątki tego, czemu niedługo później Platon przydał miano μελέτη θανάτου.

Aby domyślić się szacunku, jakim Platon darzył eleatę, znanego mu co prawda tylko z opowieści, *nie* trzeba zważyć, że w tzw. ojcobójstwie nazwano Parmenidesa „ojcem" — niezależnie od tego, czy ów akt rzeczywiście był filozoficznym unicestwieniem, czy raczej doskonaleniem idei poprzednika, na co wskazywali zarówno E. Severino, jak i np. Dariusz Kubok w rozprawie pt. *Prawda i mniemania. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*[2] (Severino, 2005, ss. 45, 47; Kubok, 2004, s.

2 Rozważając „ojcobójstwo", badacze eleaty odnoszą się do Platońskiego dialogu *Sofista*, 241 d, gdzie za zdaniem: „żebyś sobie nie myślał, że ja jestem jakiś ojcobójca" (tłum. W. Witwicki), podąża określenie: „ojciec Parmenides". E. Severino: „prawda bytu odkryta przez Parmenidesa zostaje nietknięta także po «ojcobójstwie» platońskim (jest ono jedynym pogłębieniem sensu bytu osiągniętym przez metafizykę po Parmenidesie". D. Kubok poświęcił tej sprawie właściwie cały najdłuższy rozdział pracy, zatytułowany „Platon i jego domniemane

325). Lepiej bodaj powrócić do dialogu *Teajtet*, 183 e, żeby dostrzec pokazaną tam wobec eleaty atencję: „jawi mi się, by użyć słów Homera, budzący cześć (αἰδοῖος) i straszliwy (δεινός) zarazem". Warto przy tym pamiętać, że słowo „αἰδοῖος" — u Homera, przywołanego tu przez Platona, łączone z „δεινός", czyli z wprawianiem w przerażenie — obok czcigodności oraz podziwu bądź respektu zawiera w sobie między innymi bycie pod opieką bogów[3]. Skoro zaś zachowała się zdecydowana mniejszość wyimków z poematu *O naturze-przyrodzie*, wolno rozważyć możliwość, że wiedząc o nim więcej, aniżeli wiedzą współcześni, i mając go za postać tak ważną, twórca *Teajteta*, a także *Fedona*, napisał je „Parmenidesem" w większym stopniu, niż bezpośrednio wskazują na to dostępne dziś przytoczenia z dzieł jednego bądź drugiego myśliciela; że — innymi słowy — warto się zastanowić, jak da się odczytać Parmenidejski traktat *w świetle* Platona, póki nie popada to w wyraźną sprzeczność.

3. Przyczynek do interpretacji (o dwu przykładach Platońskiej ἄσκησις)

W tym miejscu wolno już odnieść się do przestrzeni znaczeniowej dwu przywołanych już przykładów Platońskiej asketyczności. Starogreckie słowo „μελέτη", umieszczone w określeniu „μελέτη θανάτου", znaczy „ćwiczenie"[4]. Ale też, o czym warto nie zapominać, „zważanie" na coś, „dbanie" i „zwracanie uwagi"; „zaprawianie się" w czymś, „praktykę" tudzież łacińskie „*cogitatio*", „*commentatio*" oraz „*meditatio*", z której

ojcobójstwo", zwracając uwagę m.in. na poszukiwanie jedna, piękna jako piękna samego oraz tego, co — zresztą w dialogu *Fedon* — niezmienne, a także na wtórność myślenia wobec bycia (Kubok, 2004, ss. 326, 365).

3 „*(…) in Hom. and Hes. only of persons, as superiors or elders, persons under divine protection (…)*" (Liddell, Scott, 1883, s. 34, kol. 1). Słowa Platona — „'αἰδοῖός τέ μοι' εἶναι ἅμα 'δεινός τε.'" — są tu odniesieniem do *Iliady*: „αἰδοῖός τέ μοί ἐσσι φίλε ἐκυρὲ δεινός τε:" (Homer, *Iliada*, III 172); a zrezygnowałem w tym przypadku z tłumaczenia Witwickiego, żeby podkreślić nie zwracający, jak się zdaje, w nim na siebie uwagi ciężar „αἰδοῖος" i „δεινός".

4 O możliwych, w tym łacińskich, odczytaniach słów „*μελέτη θανάτου*" pisałem szerzej w artykule pt. *Hermeneutyka i ἄσκησις. O żywotności Platońskiej μελέτης θανάτου* („Przestrzenie Teorii", nr 30/2018, ss. 277–288). Ten akapit, w niniejszym szkicu konieczny, siłą rzeczy częściowo, jakkolwiek w innym kontekście, z treścią tamtej próby się pokrywa.

wzięło się „*meditatio mortis*". A także „troszczenie się" i „leczenie" (por. np. Liddell, Scott, 1883, s. 935, kol. 2; Abramowiczówna, 1962, ss. 98–99; Jurewicz, 2015, s. 609, kol. 1)[5] — zwłaszcza to ostatnie tłumaczenie może zdawać się przewrotne, potrafi jednak sporo o μελέτη θανάτου nauczyć. Dopełniacz, jakim ujęty tu został rzeczownik „θάνατος" — „śmierć" raczej niż „umieranie" — sprawia, że ową μελέτη podobna odczytać zarówno jako przedsiębraną *przez* Tanatosa, jak i jako przedsiębraną *wobec* niego. Śmierć, innymi słowy, bądź to praktykuje coś sama — czynnie — bądź to praktykowana jest przez kogoś; w tym drugim zaś razie nie jest już sednem, ale przypadłością. Wypada również pamiętać, że wydarzając się tylko przez okamgnienie, mimo nieskończoności tego, co przed nią i po niej, w swej istocie nie jest podatna na trwanie i nie pozwala na wskazanie jej początku ani końca; a przeto jakiekolwiek działanie *podczas* jej stawania się pozostaje z konieczności niemożliwe. Nawet więc skoro pogodzić się z okolicznością, że *tanatocentryzm* jest tyleż kuszący, ile nie poddający się urzeczywistnieniom, i jako taki nie pozwala, iżby nadać śmierci podmiotowość — nawet wówczas rozważać podobna wyłącznie to, co ściśle z nią się wiążąc, wciąż nie jest nią samą: pogodzenie się z jej faktycznością, przyzwyczajenie i oswojenie.

Słowo „φυγή" oznacza „ucieczkę", przez czy to Domańskiego (wprost: „skojarzona w *Teajtecie* Platona z «upodabnianiem się do Boga», odgrywa w oczywisty sposób rolę synonimu"), czy to Karla Alberta właściwie utożsamianą z μελέτη θανάτου (Domański, 1996, s. 9; por. też Albert, 1991, ss. 32–33). Jednocześnie wszelako φυγή zdaje się nie nieść za sobą do śmierci nawoływania: to ucieczka od zjawisk w stronę Idej, za czym ku temu, co ze zmysłami łączy się jedynie przygodnie. To, jak pisał Albert, „oddzielenie duszy od ciała i jego zmysłów", które jednak „może zostać osiągnięte już w tym życiu w sposób przejściowy" (tamże, s. 26). (A wyraźniejsze niż w innych miejscach podkreślenie w dialogu *Fedon* wyższości tego, co pośmiertne, nad tym, co życiowe, jawi się uzasadnione tą bodaj okolicznością, że śmierć jest podówczas bardzo blisko — trzeba więc, by skazaniec dostarczył sobie i innym nadziei (por. tamże, s. 27)). Na czym owa przejściowość, a więc także częściowość, polega? Trafnie bodaj oddaje to

5 O łacińskich znaczeniach pisał J. Domański w *Metamorfozach...* (Domański, 1996, ss. 8–9).

refleksja Józefa Tischnera, mimo że wzięta z innego kontekstu (o tyle jednak podobnego, że świat zmysłowy, którego Platońska φυγή dotyczy, nader wyraźnie splata się z relacjami międzyludzkimi). „Ucieczka — pisał Tischner — nie wyklucza również jakiejś tęsknoty za tym, przed kim uciekamy (…). W samym pojęciu ucieczki jest ukryty paradoks: jak długo uciekam, tak długo widzę cień drugiego obok siebie. W ten sposób, uciekając – powracam mimo woli" (Tischner, 2012, s. 177); ale dystans wobec tego, od czego uciekam, się zwiększa.

4. Φυγή Parmenidejska. Śmierć, czyli zjawisko

Proszę teraz spojrzeć na jedno z najczęściej przywoływanych zdań z Parmenidesowego poematu: fragment B3, czyli „τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι". Znów niełatwo tu o zgodność interpretacji, a za nimi tłumaczeń. Wśród polskich najbardziej znane są propozycje Mariana Wesołego: „tym samym bowiem pojmowanie jest oraz bycie" (Wesoły, 2001)[6], oraz — jeszcze mniej jasna, chociaż bardzo podobna — sugestia Kazimierza Mrówki sprzed kilku lat, obecna zarówno w części analitycznej, jak i tzw. wariancie poetyckim jego pracy[7]: „to samo [bowiem] myśleć jest i być" (Mrówka, 2012, s. 316). Nieco więcej wydaje się przekazywać prezentacja angielska ze zbioru G. S. Kirka i J. E. Ravena, brzmiąca: „*the same thing exists for thinking and for being*" (Kirk, Raven, 1971)[8]. Od niej już tylko krok do stwierdzenia, że „istnieć" to znaczy: „być pomyślanym", a ściślej — podobna dopowiedzieć — wszystko, o czym da się pomyśleć, w takim albo innym sensie istnieje: wszelka myśl jest wtórna wobec rzeczywistości, a przeto z owej rzeczywistości wynika i jej dotyczy. Uzupełnia to i rozjaśnia fragment B8 (ww. 34–36): „ταὐτὸν

6 Jakkolwiek wcześniejsza wersja Wesołego brzmiała inaczej, niemalże tak samo jak późniejsza Mrówki: „tym samym jest bowiem myśleć i być" (Wesoły, 1992).

7 W swojej pracy pt. *Parmenides. Ścieżka prawdy* K. Mrówka przedstawił cztery swoje tłumaczenia zachowanych wyimków z poematu Parmenidesa z Elei: główne, poddane wnikliwej analizie wraz z odwołaniami do licznych źródeł, „autorskie przekłady" w językach angielskim i francuskim, oraz „poetycki przekład" polski (odwołując się do którego podaję zamiast tradycyjnie przyjmowanej paginacji numer strony z książki). Greckie cytaty z *Περί φύσεως* w tym artykule pochodzą z edycji umieszczonej w owej książce Mrówki.

8 To dopisek do przedstawianego w zbiorze tłumaczenia Johna Burneta: „*for the same thing can be thought as can be*".

δ' ἐστὶ νοείν τε καὶ οὔνεκεν ἐστι νόημα. / οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστιν, / εὑρήσεις τὸ νοείν" („tym samym jest myśleć i to, z powodu czego jest myśl, / bez tego będącego bowiem, w którym wypowiedziane jest, nie znajdziesz myślenia" (Mrówka, 2012); „tym samym jest bowiem myślenie i to, z powodu czego się myśli, / albowiem bez bytu, w którym się wyraża właśnie to, co jest, nie odnajdziesz myślenia" (Wesoły, 2001)).

Krąży zarazem dzieło Parmenidesa wokół wieczności i niezmienności; to zaś o tyle splatając się z Platońską φυγή, o ile „upodobnienie się do boga" łączy się z drogą „odległą od traktu ludzkiego", przywołaną na początku poematu *O naturze-przyrodzie* (B1, w. 27): drogą odmienną od tej, którą podążają, co warto podkreślić, *śmiertelnicy*. Tu kłopot: co i w jaki sposób ma w sobie owe wieczność i niezmienność? Dostrzeganie w tym miejscu cykliczności Księżyca, co w swojej wariacji na temat *Περί φύσεως* przedsiębrał Karl Popper (Popper, 1998), nawet jeśli ma w sobie jakąś trafność, jawi się nie rozwiązywać jeszcze trudności, którą niesie za sobą dotykające nas wszystkich na co dzień przeistaczanie się z żywych w umarłych: powtarzalność bez zanikania byłaby pomnażaniem, podczas gdy Księżyc z nocy na noc pozostaje jeden.

Należy nie zapominać — wracając do fragmentu B8 (ww. 13–14, 21) — że „ani narodzin, ani niszczenia nie dopuściła Sprawiedliwość"; a także, że „zaiste narodziny znikają — znikają, warto dodać, z naszego rozsądnego myślenia — i niezrozumiała [jest – M.W.] zagłada" (Mrówka, 2012). A zatem z jednej strony to, co istnieje, pozostaje istniejące, z drugiej zaś — z wynikającą stąd niemożliwością *zaistnienia* zdaje się popadać w niezgodę samo *wydarzanie*. Najprostszym rozwiązaniem, aczkolwiek nie najłatwiejszym, byłoby tutaj afirmowanie obu przywołanych stwierdzeń, czyli wykluczenie zarówno początku, jak i końca, a w rezultacie procesów jako takich, jakkolwiek z jednym wyjątkiem, bodaj niepodatnym na przekroczenie, mianowicie z wyjątkiem wrażeń. Wówczas, czego sugestię wolno wyczytać w *Powrocie do Parmenidesa* Emanuela Severina, wskazywałby eleata, być może wbrew swojej woli, że to, co zdaje nam się powstawaniem, to w istocie niewiele więcej niż dostrzeżenie przez nas tych bądź owych skrawków wiecznego istnienia, to zaś, w czym widzimy destrukcję, nie jest niczym ponad odwróceniem się od chwilowej

manifestacji tego, co trwałe. Niekiedy zdajemy sobie z czegoś sprawę, niekiedy nawet z samych siebie, ale nie zmienia się nic oprócz odczuwania, wychodzącego poza to, co „pięknie zaookrąglone" (εὔκυκλος).

Do wyobrażenia jest również odsłona nieco bardziej złożona. Z jednej strony mogłaby być niedaleka od *growing [block] universe theory* C. D. Broada: teorii rosnącego wszechświata, wedle której przeszłość jest równie realna co teraźniejszość — w odróżnieniu od przyszłości, będącej „*simply nothing at all*" (Broad, 1923, s. 66). Ze strony wtórej — bliska przedstawionemu przez Hansa Jonasa napiętrzaniu się symboli, czyli wzrastaniu u człowieka pojęcia o historii, za czym rozrastaniu się — choć niekoniecznie: podnoszeniu — naszego rozumienia ludzkiej natury, również przeto siebie samych (por. Jonas, 1993). Niezależnie czy to, co wokół, naprawdę się pojawia, czy tylko się ujawnia, wraz z poddaniem się doznaniu pozostaje już utrwalone. Skoro podobna myśleć o tym, co się wydarzyło, mimo że nieraz błędnie lub nie mając co do tego pewności, to łatwiej przyjąć, że przeszłości, jak też jej możliwym do wydzielenia składnikom, przysługuje pozytywny status ontyczny. Inny niż przyszłości — stąd przynajmniej, że myślenie (wspominanie) o tym, co się wydarzało, jawi się bardziej uchwytne i rzetelne niż przewidywanie tego, co dopiero się zdarzy. Jednocześnie trudno z odpowiednią powagą uznać, żeby istnieniu trzeba było naszych myśli bądź spojrzeń, mimo że te nasze myśli bądź spojrzenia z konieczności potrzebują przedmiotu: czy wpadnięcie w sidła niepamięci może odebrać istnienie rzeczywistej istocie? Jeśli zaś to, co się wydarzyło, pozostaje wydarzone: zmienia swoje miejsce wraz z napiętrzaniem się ujawnień albo nawarstwianiem się historii, wszelako nie przestaje *być*, to osobista przeszłość istoty umierającej, a przeto każdej osoby, czyni jej śmierć czymś odmiennym, niż byłaby ona, gdyby poprzedziły ją inne okoliczności, przeżycia, uczynki. Nie czyni jej ponadto zanieistnieniem, choćby łączyła się ona z „zaniknięciem" tego, co nam, trybikom nieprzemijającej rzeczywistości, przez kilka chwil zdaje się świadomością — co najwyżej przemieszcza w strukturze wszechświata moment, którego sednem są czyjeś życie i żywot. Byłaby w tym μελέτη θανάτου, a zatem etyczny i asketyczny postulat, na dwa przynajmniej sposoby: sposób zobowiązujący do życia cnotliwego, skoro to, co z

pozoru dawne, nie poddaje się przedawnieniu, oraz sposób oczekujący innego na śmierć i umieranie spojrzenia.

5. O nieobecności zakończeń

Jeżeli bowiem podobna być martwym, jeżeli istnieją martwe stworzenia lub przedmioty, wówczas — o ile skorzystać z formuły, którą współczesnemu myśleniu zadał Martin Heidegger — zgoła niemożliwe, jakkolwiek daleko wstecz spojrzeć, jest ich „bycie-ku-śmierci" (Heidegger, 2007, s. 298), czyli to, co z konieczności każdą śmierć poprzedza. Jeśliśmy martwi, martwiśmy od zawsze; bez kresu przed tym, co przeszłe, ani po tym, co przyszłe; żadne bycie nie może być byciem „ku" czemuś, albowiem będąc „ku" czemukolwiek, trzeba też splatać się z powstawaniem i niszczeniem-ginięciem: z Arystotelejskimi γένεσις i φθορά (por. Arystoteles, *O powstawaniu i niszczeniu*). Bycie martwym: niezmienne i wieczne, obarczające nas stale albo w ogóle nas nie dotyczące, cudze lub własne, niekiedy nam się jawi, ale w swej istocie pozostaje niepodatne na stawanie się. Tak jak przekraczanie granicy pomiędzy życiem a nieżyciem, niezależnie od tego, do jakiej chwili je przypisywać, nie poddaje się trwaniu — niechby nie było niczym więcej niż żartem, który wobec naszej wyobraźni umyśliła Prządka. Prządka, a zatem „Potężna Konieczność", Μοῖρα, która „skuwa to, co jest, / Ze wszystkich stron granicą" (Mrówka, 2012, s. 319), jak wskazuje wyimek B8 z *Περί φύσεως* Parmenidesa.

To tylko możliwość; podobna ją jednak w poemacie eleaty odnaleźć. Po wrażeniu, że wydarzyła się śmierć — albo (skoro pójść w ślady Emanuela Severina i jego książeczki pt. *Powrót do Parmenidesa*, wedle której nie ma ani powstawania, ani ginięcia, ale wyłącznie manifestacje (Severino, 2005, s. 46)) po jej się, tej śmierci, *ujawnieniu* (φαίνεσθαι) — „zmarła" osoba wciąż istnieje, istnieje niezmiennie, śmierć przeto nie jest utratą i nie należy się nią przejmować. Ani jej obecnością, ani — co również potrafi dostarczyć lęku — jej wciąż przedłużającym się brakiem. Należy zarazem przejmować się życiem: tym, jak się je przedsiębierze, bo z pozoru minione, nie traci powagi. Niewykluczone, że poza wszystkim innym, to właśnie miał na myśli Giorgio Colli, kiedy w swoim przesiąkniętym ἄσκησις dziele pt. *Narodziny filozofii* nakreślał możliwość, że szło Parmenidesowi „o

zafałszowanie (…), ale to zafałszowanie zostało podyktowane przez współczującą wyrozumiałość" (Colli, 1992, s. 85). Nie wypada wszelako zlekceważyć okoliczności, że spostrzeżenie Collego — bliższe lub dalsze rzeczywistej wizji eleaty, której nigdy nie poznamy — nie miało w sobie nagany. Może bowiem owo przesłanie-zmyślenie jest jak Parmenides w dialogu *Teajtet*: tyleż straszliwe, co podziwu godne.

BIBLIOGRAFIA

Abramowiczówna, Z. (1962). *Słownik grecko-polski*, t. 3. Warszawa: PWN.

Albert, K. (1991). *O Platońskim pojęciu filozofii*. Warszawa: IFiS PAN.

Arystoteles (2003). *O powstawaniu i niszczeniu* (tłum. L. Regner). W: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2 (ss. 340–424). Warszawa: PWN.

Broad, C. D. (1923). *Scientific Thought*. London: Kregan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd.

Colli, G. (1992). *Narodziny filozofii*. Warszawa – Kraków: Res Publica & Oficyna Literacka.

Domański, J. (1996). *Metamorfozy pojęcia filozofii*. Warszawa: IFiS PAN.

Hadot, P. (2003). *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*. Warszawa: Aletheia.

Heidegger, M. (2007). *Bycie i czas*. Warszawa: PWN.

Homer. *Iliada.* Za: http://www.perseus.tufts.edu... (dostęp: 23 lutego 2019 r.).

Jaeger, W. (2001). *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*. Warszawa: Fundacja Aletheia.

Jonas, H. (1993). *Zmiana i trwałość. O podstawach rozumienia przeszłości*. Warszawa: IFiS PAN.

Jurewicz, O. (2015). *Słownik grecko-polski*. Warszawa: Sub Lupa.

Kirk, G. S., Raven, J. E. (1971). *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge: University Press.

Kubok, D. (2004). *Prawda i mniemania. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*. Katowice: wyd. UŚ.

Liddell, H. G., Scott, R. (1883). *A Greek-English Lexicon*, Seventh Edition. New York: Harper & Brothers, Franklin Square.

Lutosławski, W. (2004). *Metafizyka*. Drozdowo: Muzeum Przyrody w Drozdowie.

Mrówka, K. (2012). *Parmenides. Ścieżka prawdy*. Warszawa: PWN.

Platon (2017). *Φαίδων/Fedon* (tłum. R. Legutko). Kraków – Warszawa: Ośrodek Myśli Politycznej, PIW, Teologia Polityczna.

Platon (1999). *Fedon* (tłum. W. Witwicki). W: Platon, *Dialogi*, t. I (ss. 611–714). Kęty: Antyk.

Platon (1999). *Sofista* (tłum. W. Witwicki). W: Platon, *Dialogi*, t. II (ss. 431–500). Kęty: Antyk. (Wersja gr. za: http://www.perseus.tufts.edu... (dostęp: 23 lutego 2019 r.)).

Platon (1999). *Teajtet* (tłum. W. Witwicki). W: Platon, *Dialogi*, t. II (ss. 323–430). Kęty: Antyk. (Wersja gr. za: http://www.perseus.tufts.edu... (dostęp: 23 lutego 2019 r.)).

Popper, K. (2006). Czy księżyc może rzucić światło na drogi Parmenidesa? *Studia Philosophica Wratislaviensa*, vol. I, fasc. 1, ss. 161–168.

Severino, E. (2005). *Powrót do Parmenidesa*. Warszawa: IFiS PAN.

Tatarkiewicz, W. (1981). *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna i średniowieczna*. Warszawa: PWN.

Tischner, J. (2012). *Filozofia dramatu*. Kraków: Znak.

Wandowicz, M. (2018). Hermeneutyka i ἄσκησις. O żywotności Platońskiej μελέτης θανάτου. *Przestrzenie Teorii*, 30 (2018), ss. 277–288.

Wesoły, M. (1992). Parmenides — «czcigodny i straszny zarazem». W: G. Kotlarski, R. Kozłowski (red.), *Człowiek i społeczeństwo w refleksji filozoficznej* (ss. 225–237). Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Wesoły, M. (2001). Parmenides z Elei — *physikos. Przegląd Filozoficzny*, 2 (2001), ss. 59–85.

ABSTRACT

A way of looking at the past as a light for μελέτη θανάτου. A sketch with reference to the thought of Parmenides of Elea (B3)

The aim of my article is to present some reflections on the connection between the way of existence of the past (as we are entitled to see it) and our approach to dying and death. The basis of my reflections is a certain view of Plato's words „*μελέτη θανάτου*" (*Phaedo*, 81 a) in combination with Parmenidean „*τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι*" (*Περί φύσεως*, B3), which seems to be permissible and intelectually beneficial result of looking at these parts of their works in the light of *ἄσκησις*: philosophy understood as an art of wise living and dying. One of the most important messages of ancient philosophy is probably the notion that what can be thought, has to exist. If so—as thinking (remembering) about the past is more reliable than about the future—the past and the future must have different ontic status. Considering, e.g., C. D. Broad's growing universe theory, it may be acceptable to recognize someone's death as another layer of his existence, which does not destroy the previous layers. It allows to change a view of, firstly, future or actual absence of deceased person, secondly — inevitable coming of (to) death.

KYWORDS: past, death, existence, *μελέτη θανάτου*, *ἄσκησις.*

Abstrakt: Celem mojego artykułu jest przedstawienie refleksji na temat związku między sposobem istnienia przeszłości (tym, jak wolno ją postrzegać) a podejściem do umierania oraz śmierci. Leżąca u podstaw moich rozważań interpretacja Platońskich słów „*μελέτη θανάτου*" (*Fedon*, 81 a) w zestawieniu z Parmenidejskim „*τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι*" (*Περί φύσεως*, B3) wydaje się dozwolonym i korzystnym intelektualnie rezultatem spojrzenia na te wyimki w świetle *ἄσκησις*: filozofii pojmowanej jako sposób rozumnego życia-umierania. Jednym z ważnych przesłań filozofii starożytnej zdaje się pogląd, że to, o czym da się pomyśleć, musi istnieć. Wówczas — jako że myślenie (wspominanie) o tym, co wydarzone, jawi się rzetelniejsze niż przewidywanie tego, co dopiero się zdarzy — należy przydać przeszłości odmienny status ontyczny aniżeli przyszłości. Jeśli zaś sięgnąć, dla przykładu, po

współczesną teorię rosnącego wszechświata (C. D. Broad; *growing [block] universe theory*), wtedy wolno — być może — uznać czyjąś śmierć za kolejną warstwę jego istnienia, nie destruującą warstw poprzednich. Pozwala to zmienić postrzeganie przyszłego bądź aktualnego „braku" osoby zmarłej, jak i nieuniknionego zbliżania się (do) śmierci.

SŁOWA KLUCZOWE: przeszłość, śmierć, istnienie, *μελέτη θανάτου, ἄσκησις.*

HYBRIS nr 44 (2019)
ISSN: 1689-4286

KAROL LENART
UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI

ESENCJALIZM, ANTYHAECCEITYZM I HAECCEITYZM[1,2]

Wprowadzenie

Esencjalizm jest teorią, zgodnie z którą pewna klasa bytów posiada własności istotne. Dla przykładu esencjalizm w odniesieniu do organizmów żywych postuluje, że każdy organizm posiada nietrywialne własności istotne w postaci swego pochodzenia (Robertson 1998; Kripke 2001). Ponadto, ujmując rzecz bardziej ogólnie, esencjalizm może dotyczyć klasy przedmiotów indywidualnych, rozumianych jako przedmioty konkretne, czasoprzestrzenne (np. „Sokrates jest istotnie rozumny", „Stół s jest istotnie zbudowany z bryły materii m"), bądź klasy przedmiotów ogólnych, rozumianych jako przedmioty abstrakcyjne takie jak własności, znaczenia wyrażeń (np. „Woda jest istotnie H2O") (Lowe 2008; Rocca-Royes 2011; Ujvari 2013). W niniejszych rozważaniach interesować będzie mnie wyłącznie pierwszy wariant esencjalizmu.

We współczesnej literaturze dotyczącej esencjalizmu istnieją dwa różne sposoby jego charakteryzacji: modalne (Plantinga 1979a, 1979b; Mackie 2006; Roca-Royes 2011) oraz definicyjne (Fince 1994; Lowe 2008; Correia 2017). W artykule skupiam się na pierwszym z nich. Zgodnie z jego podstawowym sformułowaniem esencjalizm modalny definiuje własność istotną jako własność, którą dany

[1] Artykuł powstał dzięki hojnemu wsparciu Narodowego Centrum Nauki w ramach grantu nr: 2017/25/N/HS1/01378.
[2] Chciałbym serdecznie podziękować Markowi Gurbie i Arturowi Szachniewiczowi za liczne dyskusje oraz za komentarze do tekstu. Dziękuję także uczestnikom Zlotu Filozoficznego 2018 za uwagi do wystąpienia opartego na pewnych ideach zawartych w niniejszym artykule.

przedmiot indywidualny musi posiadać we wszystkich światach możliwych, w których istnieje. Schematycznie rzecz ujmując:

(1) x jest istotnie F wtw we wszystkich światach możliwych, w których x istnieje, x jest F.

Dla przykładu, jeżeli mówię, że Sokrates jest istotnie rozumny, to oznacza to, że we wszystkich światach możliwych, w których Sokrates istnieje, Sokrates jest rozumny. Ujmując rzecz inaczej, jeżeli Sokrates nie byłby rozumny, to nie byłby Sokratesem, lecz bytem od niego odrębnym. Wydaje się, że modalna definicja esencji w naturalny sposób pociąga za sobą twierdzenie, że x istnieje lub może istnieć w wielu światach możliwych. Oznacza to, że prawdziwość esencjalizmu pociąga za sobą prawdziwości twierdzenia o transświatowej identyczności indywiduów (Kaplan 1975, Maunu 2005). David Kaplan był jednym z pierwszych, którzy zaobserwowali tę zależność, gdy stwierdził, że: „(…) każdy przedmiot posiada własności istotne, z którymi jest on związany w każdej chwili i w każdym możliwym świecie, w którym ów przedmiot istnieje. Jest to jednak kwestia późniejsza względem tego, czy przedmioty posiadają transświatowe istnienie" (Kaplan 1975, s. 723). Innymi słowy, esencjalista musi być zdolny do zdeterminowania kryteriów transświatowej identyczności, ponieważ jeżeli jakaś własność F jest esencjalna dla pewnego x-a we wszystkich światach możliwych, w których x istnieje, to esencjalista, rozważając pewien świat możliwy S, musi być w stanie rozstrzygnąć, czy x (np. ze świata aktualnego) istnieje w świecie S, czy też nie. Mówiąc inaczej, esencjalista musi być w stanie przesądzić, czy x ze świata aktualnego jest identyczny z jakimś bytem w świecie S, czy też nie. Jeżeli x nie jest identyczny z żadnym bytem w świecie s, to x nie istnieje w S, a zatem nie jest możliwe wzięcie pod uwagę tego, co się dzieje w świecie S jako czegoś relewantnego dla określenia własności istotnych x-a. Jeżeli zaś x jest identyczny z jakimś bytem ze świata S, to możliwe jest rozważenie tego, które własności x-a ze świata S pokrywają się z własnościami, jakie posiada on w świecie aktualnym. Zgodnie ze schematem (1) wszystkie własności, jakie x będzie posiadał we wszystkich światach możliwych, w których istnieje, będą dla niego istotne.

Niektórzy wskazują jednak, że nie istnieje problem transświatowej identyczności w wyżej przedstawionym sensie (Plantinga 1979b; Van Inwagen 1985; Kripke 2001). Problem okazuje

się być pozorny, ponieważ wynika z niepoprawnego rozumienia tego, czym są światy możliwe i jak je badamy. Zwięźle ujął to Saul Kripke, pisząc: „Możliwy świat to nie odległy kraj, który przemierzamy lub oglądamy przez teleskop. (...) Możliwy świat jest *dany przez warunki opisowe, które z nim wiążemy*" (Kripke 2001, s. 63). Rzekomy „problem" transświatowej identyczności wynika z patrzenia na światy możliwe jak na odległe krainy, na które spoglądamy i dociekamy, czy byt taki jak Sokrates istnieje w pewnym świecie, czy też nie, a jeżeli istnieje on w tym świecie, to czy posiada on w nim np. własność bycia rozumnym, czy nie. Światy możliwe nie są jednak odkrywane, lecz są ustanawiane lub postulowane. Oznacza to, że nie jest problemem to, czy Sokrates istnieje w świecie możliwym S, czy też nie, ponieważ jeżeli opisuję świat możliwy S jako sytuację, która dotyczy Sokratesa, to w oczywisty sposób Sokrates istnieje w świecie S. Dla przykładu, kiedy stwierdzam, że Sokrates mógłby nie wziąć udziału w bitwie pod Maratonem, to twierdzę, że istnieje taki świat możliwy, w którym Sokrates nie walczył w bitwie pod Maratonem. Problem dotyczący tego, czy Sokrates istnieje w takim świecie możliwym, w ogóle nie powstaje, ponieważ *ustanowiłem* lub *opisałem* ów świat możliwy jako zwierający Sokratesa, przez co warunek istnienia Sokratesa jest trywialnie spełniony przez tak ujęty świat możliwy.

W pełni zgadzam się z tym poglądem na naturę światów możliwych i naszego do nich stosunku poznawczego. Zakładam tym samym, że światy możliwe są raczej bytami abstrakcyjnymi, które reprezentują możliwe indywidua jako posiadające określone własności. Światy możliwe nie są zatem konkretnymi bytami, w których istnieją konkretne indywidua posiadające ten sam status ontologiczny, co świat aktualny i indywidua go zamieszkujące. Uważam jednak, że nawet taka koncepcja światów możliwych wikła się w pewien dalszy, bardziej skomplikowany problem transświatowej identyczności (na taką ewentualność wskazuje też Kripke, zauważając, że istnieją przynajmniej dwa różne problemy transświatowej identyczności; jednakże drugi z tych problemów Kripke przedstawia w innej formie, niż czynię to poniżej. Por. Kripke 2001, s. 70-78). Mianowicie nawet jeżeli przyjmujemy, że światy możliwe są postulowane i opisywane, nie zaś odkrywane, to pojawia się problem, czy nasze postulaty i opisy światów możliwych w sposób jednoznaczny determinują odniesienie w tych światach, tj. czy w sposób jednoznaczny wyznaczają to, jakie indywidua

są reprezentowane przez dany świat możliwy. Problem transświatowej identyczności, którym będę zajmował się poniżej, polega właśnie na zagadnieniu determinacji reprezentacji *de re* danego świata, nie zaś na tym, czy to samo indywiduum dosłownie może istnieć w wielu światach możliwych. Innymi słowy, nowy problem transświatowej identyczności sprowadza się do zagadnienia, czy kiedy ustanawiam, że dany świat dotyczy Sokratesa, to ustanowienie ma konieczny i w pełni zdeterminowany charakter, czy też raczej przygodny i niezdeterminowany? Odpowiedź na to pytanie zależy od sposobu, w jaki reprezentacja *de re* danego świata możliwego jest ustanawiana. Według Kripkego (jak i większości zwolenników światów możliwych jako takich) światy możliwe można opisywać w sposób jakościowy oraz niejakościowy (więcej o różnicy między opisem jakościowym i niejakościowym powiem w następnym paragrafie). Z uwagi na tę dwoistość istnieją dwa odmienne poglądy na naturę ustanowienia reprezentacji *de re*, z których wynikają dwa odmienne poglądy na naturę transświatowej identyczności (w wyżej wprowadzonym, nowym sensie): antyhaecceityzm i haecceityzm. Pierwsza teoria utrzymuje, że reprezentacja *de re* światów możliwych może zostać zredukowana bądź wyeliminowana na rzecz czysto jakościowego opisu światów możliwych; druga z teorii zakłada z kolei, że ustanowienie reprezentacji *de re* jest w pełni niezależne od charakteru opisu jakościowego danego świata możliwego. Esencjalista modalny ma zatem dwie drogi wyjścia z nowego problemu transświatowej identyczności i kwestii ustalenia, które światy reprezentują x-a jako istniejącego, a które nie. Poniżej będę argumentował, że esencjalista powinien skłaniać się ku haecceityzmowi. Najpierw jednak przedstawię, w jaki sposób esencjalista mógłby próbować powiązać swoją teorię z antyhaecceityzmem, i wykażę, dlaczego owa próba jest problematyczna.

Esentializm i antyhaecceityzm

Pierwszym rozwiązaniem, które esencjalista mógłby wykorzystać w celu zdeterminowania faktów dotyczących transświatowej identyczności, jest powiązanie esencjalizmu z antyhaecceityzmem. Do scharakteryzowania antyhaecceityzmu i haecceityzmu będę potrzebował pojęcia sądu jednostkowego oraz sądu ogólnego. Przyjmuję, że sądy są bytami wewnętrznie

ustrukturyzowanymi, których składnikami są byty, o jakich orzeka dany sąd. Przez sąd jednostkowy rozumiem zaś taki sąd, który orzeka coś przynajmniej o jednym indywiduum lub o haecceitas jakiegoś indywdiuum (np. „Saul Kripke jest filozofem", „Własność *bycia Sokratesem* nie jest egzemplifikowana w świecie aktualnym"), gdzie przez haecceitas rozumiem własność *bycia identycznym z x-em* lub własność *bycia x-em* (więcej o haecceitas powiem w paragrafie dotyczącym relacji między esencjalizmem a haecceityzmem). Z kolei przez sądy ogólne rozumiem takie sądy, które nie są o żadnym konkretnym indywiduum ani o haecceitas jakiegoś indywiduum. Najbardziej typową formą sądów ogólnych są sądy kwantyfikatorowe o strukturze: „Istnieje taki x, że x jest F" albo „Dla każdego x, x jest F" (np. „Ktoś jest mądry", „Wszyscy ludzie są śmiertelni"). Ponadto w niniejszych rozważaniach zamiennie będę stosował określenia „sąd jednostkowy" i „reprezentacja niejakościowa" bądź „reprezentacja *de re*" oraz wyrażenia „sąd ogólny" i „reprezentacja jakościowa". Wykorzystując przedstawione rozróżnienia, mogę przejść do charakterystyki antyhaecceityzmu.

Przez antyhaecceityzm rozumiem pogląd, zgodnie z którym prawdziwość reprezentacji niejakościowej jakiegoś świata możliwego S, tj. reprezentacji *de re*, która wyraża to, które indywidua istnieją w świecie S, superweniuje na prawdziwości reprezentacji jakościowej świata S. Metafizycznie rzecz ujmując, to, które indywidua istnieją w świecie możliwym S, jest w pełni zdeterminowane przez to, jaki jest charakter jakościowy tegoż świata (Lewis 1986; Cowling 2012; Stalnaker 2012; Kment 2014; Russell 2015). Poniżej argumentuję, że tak ujęty antyhaecceityzm jest niekompatybilny z modalnym esencjalizmem.

Przypuśćmy dla wygody, że świat S jest światem aktualnym lub światem bardzo do niego podobnym. Załóżmy także, że ktoś (np. wszystkowiedzący Bóg) zna całkowity opis jakościowy świata S, składający się wyłącznie z sądów ogólnych. Osoba ta zapytana o to, czy istnieje jakieś indywiduum, które posiada istotnie własność F, będzie mogła odpowiedzieć: „Tak, w świecie S istnieje taki x, że x jest istotnie F". Jeżeli jednak zadamy bardziej specyficzne pytane, np. o to, czy Sokrates jest istotnie człowiekiem w świecie S, osoba ta będzie w trudnym położeniu, nie tylko dlatego, że nie będzie mogła znaleźć właściwej odpowiedzi na to pytanie, ale też dlatego, że nie będzie mogła

uznać jego sensowności. Jako że, zgodnie z wyjściowym założeniem, Bóg zna tylko ogólny opis świata S, sądy charakteryzujące S nie są sądami jednostkowymi, więc w świecie S nie ma i nie może być sądów bezpośrednio odnoszących się do Sokratesa. Oznacza to, że nie istnieje żadna prawda o świecie S, która mógłby jednoznacznie wskazać na Sokratesa i przesądzić, że Sokrates istnieje w tym świecie.

Antyhaecceitysta mógłby jednak utrzymywać, że reprezentacja *de re* nie tylko superweniuje, ale też redukuje się do reprezentacji jakościowej, w zawiązku z czym możliwe jest rzeczowe (*de re*) odniesienie się do Sokratesa przy pomocy pewnej ogólnej deskrypcji złożonej wyłącznie z sądów ogólnych, która jednoznacznie determinowałaby to, które indywidua istnieją w świecie S, tj. która jednoznacznie rozstrzygałaby to, czy Sokrates istnieje w świecie S, czy też nie. Taka deskrypcja mogłaby być bardzo długa i mieć postać w rodzaju: „Istnieje takie x, że x jest nauczycielem Platona, jest śmiertelny, rozumny itd.". Rzeczywiście, mogłoby się tak zdarzyć, że deskrypcja ta faktycznie ustalałaby odniesienie do Sokratesa w świecie S. W takim przypadku możliwe byłoby wprowadzenie do języka opisującego S nazwę własną „Sokrates", która byłaby skrótem takiej deskrypcji. Nie przeczę temu, że tego rodzaju deskrypcja jest prawdziwa lub może być prawdziwa w wielu światach możliwych podobnych do świata aktualnego. Argumentuję jednak, że istnieje wiele światów możliwych, w tym także podobnych do świata S, w których jakiś inny byt, bardzo podobny do Sokratesa, mógłby spełnić deskrypcję spełnianą w świecie aktualnym przez Sokratesa. Nic bowiem w obrębie czysto jakościowej deskrypcji nie przesądza tego, że Sokrates i tylko Sokrates może ją spełniać. Jest dokładnie na odwrót: do natury czysto jakościowego opisu należy to, że co do zasady, tj. biorąc pod uwagę metafizyczne i logiczne możliwości, jakościowy opis, niezależnie od tego, jak bardzo jest szczegółowy, nie wyznacza sztywno (tj. we wszystkich światach możliwych) odniesienia do jednego i tylko jednego indywiduum, lecz może być spełniany przez wiele numerycznie różnych od siebie przedmiotów. Uogólniając, nieważne jak bardzo szczegółowa będzie jakościowa deskrypcja danego świata możliwego, nie jest ona w stanie wyznaczyć jednoznacznie i w sposób konieczny reprezentacji *de re* tegoż świata. Innymi słowy, czysto jakościowa deskrypcja świata możliwego nie zapewnia odpowiednich środków do niezawodnego śledzenia indywiduów w różnych światach możliwych. W rezultacie

antyhaecceitysta nie jest w stanie zaakceptować modalnego ujęcia istoty wykorzystującego schemat (1), ponieważ schemat ten domaga się jednoznacznego zdeterminowania reprezentacji *de re* światów możliwych.

Wydaje się zatem, że według antyhaecceityzmu wszystkie twierdzenia o transświatowej identyczności, gdy są wzięte wprost, okazują się być fałszywe. Zwolennik antyhaecceityzmu, próbując jednak zachować esencjalistyczne intuicje, mógłby posłużyć się alternatywnym spojrzeniem na modalności i potraktować wszystkie twierdzenia dotyczące rzekomej transświatowej identyczności jako eliptyczny sposób wyrażania twierdzeń o relacjach podobieństwa łączących indywidua z różnych światów możliwych, przyjmując tym samym teorię odpowiednika (Lewis 1986; Heller 2005). Zgodnie z takim wariantem antyhaecceityzmu, z powodu braku zdeterminowania reprezentacji *de re* na gruncie czysto jakościowego opisu świata, powinniśmy zrezygnować w ogóle z poglądu, że dwa różne światy mogą posiadać dokładnie tę samą reprezentację *de re*, tj. że mogą być reprezentowane jako zawierające identyczne ze sobą indywidua. Należy w zamian przyjąć pogląd, że każdy świat możliwy posiada odrębną domenę ontologiczną, tj. elementy domeny każdego z dwóch dowolnych światów możliwych nigdy nie mogą być powiązane ze sobą przez relację identyczności, lecz co najwyżej mogą być ze sobą powiązane przez relację mniej ścisłą niż relacja identyczności, np. przez jakościowe podobieństwo. Innymi słowy, światy możliwe nie mogą się pokrywać, lecz mogą jedynie być do siebie podobne. Według Davida Kaplana powiązanie teorii odpowiednika z antyhaecceityzmem jest bardzo naturalne. Kaplan pisze:

„(…) anty–haecceityzm utrzymuje, że byty istniejące w różnych światach możliwych nie posiadają trans–światowego istnienia. Mogą one być powiązane ze sobą przez wspólne pojęcie (…), co do zasady istnieje jednak tyle samo pojęć łączących dowolna parę bytów, co pojęć je odróżniających. Każdy taki byt mógłby być przyodziany we własności sprawiające, że jeden byt będzie w ścisłym sensie *przypominał* inny. Nie istnieje jednak metafizyczna podstawa dla tożsamości albo różnicy, która leżałaby u podstaw tego podobieństwa." (Kaplan 1975, s. 723)

Według antyhaecceityzmu odczytanego jako teoria odpowiednika niemożliwe jest dosłowne i obiektywne istnienie jednego indywiduum w wielu światach możliwych; indywidua są przypisane do światów i mogą być ze sobą powiązane co najwyżej relacją

podobieństwa. Jednakże to nie metafizyka, lecz nasze interesy i praktyki określają charakter relacji podobieństwa łączącej indywidua z różnych światów możliwych.

Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że jeżeli jakiś x może istnieć tylko w jednym świecie możliwym, to zgodnie z (1) wszystkie własności, jakie on posiada, posiada we wszystkich światach możliwych, w których istnieje, a zatem wszystkie własności x-a są dla niego istotne. Zwolennik teorii odpowiednika może jednak uniknąć superesencjalizmu i przyjąć jakąś jego bardziej prawdopodobną i umiarkowaną wersję, modyfikując schemat (1) do postaci zgodnej z teorią odpowiednika:

(2) x jest istotnie F wtw wszystkie odpowiedniki x-a mają własność F

Wydaje się jednak, nawet ograniczając uwagę do jednego świata możliwego, że teoria odpowiednika nadal natrafia na problem niezdeterminowania reprezentacji *de re* przez czysto jakościowy opis danego świata. Oczywiście w przypadku teorii odpowiednika nie tyle nie jesteśmy pewni, czy dany opis jakościowy jest spełniany przez to samo indywiduum w wielu światach możliwych, jest to bowiem wykluczone przez fakt, że indywidua są przypisane do światów, lecz nie wiemy, które indywidua spełniają dany opis jakościowy w świecie możliwym, którego ów opis jakościowy dotyczy. Niezdeterminowanie owego rodzaju prowadzi do tego, że nie jesteśmy w stanie ocenić, czy dane indywiduum istnieje w danym świecie możliwym, czy też nie, a co za tym idzie, nie możemy zastosować schematu (2) do wykrycia własności istotnych tegoż indywiduum. Innymi słowy, biorąc pod uwagę czysto jakościowy opis, nie możemy zdeterminować tego, które dokładnie indywiduum w świecie S jest x-em. Bez zdeterminowania tej kwestii nie można jednak określić relacji podobieństwa łączących danego x-a z jego odpowiednikami.

Istnieje jednak jeszcze inna opcja dostępna dla zwolennika antyhaecceityzmu. Mianowicie możliwe jest wzbogacenie dotychczas dyskutowanej wersji antyhaecceityzmu, która dotyczyła jedynie natury reprezentacji światów możliwych, o dodatkowe przesłanki metafizyczne odnoszące się do natury samych indywiduów i struktury świata. Antyhaecceitysta mógłby przyjąć umiarkowany metafizyczny antyhaecceityzm, zgodnie z którym indywidua są redukowalne do

wiązki własności, czyli zaakceptować wiązkową teorię przedmiotów indywidualnych (Van Cleve 1985; O'Leary Hawthorne 1995; Fine 2005; Paul 2010; Dorato, Morganti 2013). Poprzez takie dodatkowe założenie można uzyskać metafizyczne uzasadnienie poglądu o redukowalności reprezentacji *de re* do reprezentacji jakościowej danego świata możliwego. Antyhaecceitysta mógłby jednak przyjąć też radykalny metafizyczny antyhaecceityzm, zgodnie z którym indywidua mogą zostać zupełnie wyeliminowane z ontologii. Rezygnacja z indywiduów mogłaby wyjaśnić eliminowalność reprezentacji *de re* światów możliwych jako takich. Zgodnie z takim poglądem nie ma potrzeby postulowania istnienia reprezentacji *de re*, ponieważ światy możliwe, tak samo jak świat aktualny, nie posiadają w ogóle indywiduów, które mogłyby być opisywane przez takie reprezentacje. Jeżeli zaś sądy jednostkowe są ontologicznie zależne od swoich elementów składowych, to jeśli w danym świecie możliwym te elementy nie istnieją, to sądy jednostkowe o nich traktujące również nie istnieją (Plantinga 1983; Speaks 2012). Według radykalnego antyhaecceityzmu struktura metafizyczna każdego świata możliwego jest wyłącznie ogólna i składa jedynie z wzorców własności i/lub relacji, które mogą zostać w pełni opisane przy pomocy czysto jakościowego języka. Pogląd tego rodzaju często bywa też nazywany generalizmem (Dasgupta 2009; Russell 2016; Turner 2016).

Zarówno umiarkowany, jak i radykalny metafizyczny antyhaecceitzm są jednak niekompatybilne z modalnym esencjalizmem.

Według wiązkowej teorii indywidua są wiązkami własności. Jeżeli jednak tak, to ich indywidualność jest redukowalna do ogólnej struktury świata. Przyjmijmy, że Sokrates ma trzy własności (dla prostoty): *bycie człowiekiem* (nazwijmy ją F), *bycie organizmem żywym* (nazwijmy ją G), oraz *bycie rozumnym* (nazwijmy ją H). Zgodnie z teorią wiązki być Sokratesem to być F, G, H (oczywiście F, G, H muszą być ze sobą połączone jakąś relacją, np. współwystępowania; obecnie jednak upraszczam wywód i pomijam ten wymóg). Zwolennik teorii wiązki będzie miał jednak problem z interpretacją sądu: „Sokrates jest istotnie rozumny", ponieważ musiałby powiedzieć coś w rodzaju: „F, G, H jest istotnie H". To zaś pociąga za sobą, że wszelka prawda esencjalistyczna przyjmuje postać sądu analitycznego (przynajmniej z perspektywy podmiotu poznawczego, który zna fakty dotyczące tego, które własności składają się na które wiązki). Istnieje jednak silna intuicja, że

przynajmniej niektóre prawdy esencjalistyczne powinny być syntetyczne. Ponadto według teorii wiązki (w standardowym wariancie) każda własność jakiegoś indywiduum stanowi jego wiązkę. W związku z tym, być przedmiotem indywidualnym to być wiązką wszystkich swoich własności. Jednakże konsekwencją tego poglądu jest to, że w każdym możliwym świecie, w którym istnieje wiązka złożona z elementów F, G, H, posiada ona elementy F, G, H. To zaś pociąga za sobą, że każdy element wiązki jest istotny dla bycia daną wiązką. Jeżeli zaś być indywiduum to być daną wiązką, to wszystkie własności indywiduum okazują się być dla niego istotne. Jest to jednak kontrowersyjna i kontrintuicyjna konkluzja, której większość współczesnych esencjalistów modalnych chciałaby raczej uniknąć.

Przechodząc do generalizmu, należy zauważyć, że według tej teorii nie ma potrzeby rekonstruowania indywiduów z czysto jakościowych i ogólnych elementów, ponieważ fundamentalny opis świata (np. współczesnej fizyki, przy założeniu, że fizyka jest nauką fundamentalną) nie zobowiązuje nas istnienia indywiduów.

Generalizm może zostać uznany za problematyczny z wielu względów (O'Leary Hawthorne, Cover 1999; Russell 2016, 2018; Turner 2016). Jedną z poważniejszych trudności stojących przed tym poglądem, a która dotychczas nie została przedyskutowana w kontekście generalizmu, jest problem identyczności własności (przyjmując, że własności stanowią podstawowy element ogólnej struktury rzeczywistości). Generalista, postulując, że na fundamentalnym poziomie rzeczywistości istnieją tylko własności, staje przed dylematem analogicznym do tego, w który wikłał się esencjalista modalny w przypadku jego zobowiązania do indywiduów: Czy dwa różne światy możliwe mogą egzemplifikować dokładnie te same własności fundamentalne? Innymi słowy, czy istnieją kryteria transświatowej identyfikacji dla samych własności? Wielu badaczy uważa (Lewis 2009; Locke 2012; Smith 2016), że w odniesieniu do własności fundamentalnych istnieją pewne możliwości, zgodnie z którymi dowolne dwie własności fundamentalne, np. *posiadanie masy* oraz *posiadanie spinu* (przy założeniu, że są to przykłady własności fundamentalnych), mogłyby zamienić się swoimi profilami jakościowymi, np. rolami, które pełnią w prawach przyrody, relacjami z innymi własnościami lub rolami przyczynowymi, bez wywołania w świecie obserwowalnej różnicy. Istniałaby jednak różnica w

reprezentacji *de re* takiego świata, ponieważ to własność *posiadania spinu* zachowywałaby się tak, jak własność *posiadania masy,* a własność *posiadania masy* zachowywałaby się tak, jak własność *posiadania spinu*. Jeżeli jest to możliwe (a wydaje się, że możliwości te są nomologicznie dopuszczalne), to generalistyczne zobowiązanie do istnienia czysto jakościowego opisu okazuje się niekonsekwentne, ponieważ w samym rdzeniu generalizmu pojawia się problem reprezentacji *de re*, mianowicie: czy dowolne dwa światy możliwe S_1 i S_2 reprezentują te same własności fundamentalne, czy też nie? Ujmując rzecz jeszcze inaczej, czy opis jakościowy własności wystarcza do określenia ich kryteriów transświatowej identyczności, tj. zdeterminowania charakteru reprezentacji *de re* dotyczących identyczności samych własności? Jeżeli własności mogą zamieniać swoje role jakościowe i mimo to zachować swoje kryteria identyczności lub różnicy, to czysto jakościowy opis nie potrafi w pełni zdeterminować reprezentacji *de re* własności. Okazuje się zatem, że problem transświatowej identyczności jest bardziej ogólny, niż pierwotnie mogłoby się wydawać, i jeżeli jest fałszywy lub pozorny, to musi zostać podważony przez inny argument niż przez samo powołanie się na generalizm lub teorię wiązki, ponieważ oba te poglądy wikłają się w pewne analogiczne warianty rzeczonego problemu.

Reasumując, wydaje się zatem, że esencjalizm modalny nie może zostać uzgodniony z żadną z dyskutowanych form antyhaecceityzmu. Poniżej argumentuję, że esencjalizm może w naturalny sposób zostać powiązany z przeciwieństwem antyhaecceityzmu, tj. haecceityzmem.

Esencjalizm i haecceityzm

Przez haecceityzm rozumiem pogląd na naturę reprezentacji światów możliwych, zgodnie z którym prawdziwość reprezentacji *de re* dowolnego świata możliwego w nie zależy od prawdziwości reprezentacji jakościowej świata S, lecz jest pewnym niezależnym faktem. Innymi słowy, to, które indywidua istnieją w świecie S, jest faktem nieredukowalnym do faktów opisujących świat S od jego strony czysto jakościowej.

Esencjalista modalny, akceptując tak rozumiany haecceityzm, może wprost zaakceptować prawdziwość twierdzeń o transświatowej identyczności, nie poddając ich analizie redukcyjnej ani nie traktując ich jako eliptyczny sposób wyrażenia relacji podobieństwa zachodzących

między indywiduami z różnych światów możliwych. Jakie istnieją jednak racje przemawiające za tym, że fakty dotyczące identyczności indywiduów w różnych światach możliwych są faktami nieredukowalnymi, pierwotnymi?

Pierwsza motywacja stojąca za haecceityzmem związana jest z podejściem Kripkego do światów możliwych, o której wspomniałem na początku tego artykułu. Jeżeli jest tak, że światy możliwe nie są odkrywane, lecz są raczej postulowane, oznacza to, że poddając jakiś świat możliwy pod rozwagę, mogę to uczynić, proponując pewien zbiór sądów jednostkowych determinujących rozkład indywiduów w owym świecie. Co więcej, mogę postulować prawdziwość owych sądów jednostkowych w zupełnym oderwaniu od jakościowej charakterystyki danego świata. Wydaje się, że takie podejście do światów możliwych w ścisłym sensie odpowiada postulatom stojącym za haecceityzmem. Kwestię tę zauważył już Nathan Salmon (1996), pisząc:

„haecceityzm dotyczy kwestii, czy jest czymś sensownym postulować pewien fakt o danym indywiduum w danych światach możliwych, włączając w to takie fakty jak te, czy dane indywiduum posiadające takie-a-takie własności w danym świecie możliwym w jest szczególnym indywiduum *a*, czy też nie jest indywiduum *a* (…). Haecceityzm zakłada, że jest w pełni uprawione, gdy postuluje się jakiś świat możliwy pod rozwagę i dyskusję, aby wprost określić ów świat możliwy pod względem faktów dotyczących poszczególnych indywiduów, wyznaczając, jeżeli ktoś akurat tak zechce, indywidua przy użyciu nazw własnych bezpośrednio się do nich odnoszących." (Salmon 1996, s. 205)

Innymi słowy, wskazanie na kryteria transświatowej identyfikacji indywiduów nie wymaga rozstrzygnięcia jakiegoś fundamentalnego problemu, lecz wymaga jedynie przeprowadzenia pewnego rodzaju postulatu dotyczącego rozkładu reprezentacji *de re* w danym świecie możliwym. Dla przykładu jeżeli chcemy się dowiedzieć, czy Sokrates istnieje w świecie możliwym S, musimy jedynie upewnić się, czy świat możliwy S zawiera dowolny sąd jednostkowy mówiący coś bezpośrednio o Sokratesie i w którym żaden inny sąd jednostkowy nie stwierdza jego nieistnienia.

Drugą motywacją stojącą za nieredukowalnością reprezentacji *de re* jest silna intuicja modalna mówiąca, że mogą istnieć jakościowo nieodróżnialne światy możliwe lub możliwe indywidua, które mimo jakościowej identyczności są od siebie numerycznie różne (Black 1952; Adams 1979; Lewis 1986; Kripke 2001; Hawley 2009; Cowlling 2017).

Dla przykładu, zgodnie ze szkolną teorią prawdopodobieństwa, gdy rzucamy dwoma kostkami A i B o sześciu ściankach, możemy otrzymać 36 numerycznie różnych rezultatów. Każdy z możliwych stanów kostek A i B można potraktować jako bardzo prosty świat możliwy. Jeżeli, jak chcą antyhaecceityści, światy możliwe byłyby dane czysto jakościowo lub gdyby ich reprezentacja *de re* była redukowalna do ich reprezentacji jakościowej, to numerycznie różnych rezultatów rzutu kośćmi A i B mogłoby być jedynie 21. Mamy jednak silną intuicję, że poprawna liczba możliwości w omawianym przypadku to 36. A zatem reprezentacja *de re* światów możliwych nie redukuje się do ich reprezentacji jakościowej (Kripke 2001, s. 25–28). Innym znanym przykładem przemawiającym za prawdziwością haecceityzmu mogą być tzw. kule Blacka (1952). Wydaje się, że jest możliwe istnienie bardzo prostego świata możliwego, w którym istnieje relacyjna przestrzeń zawierająca jedynie dwie bardzo proste kule, będące dokładnymi jakościowymi kopiami, oddalonymi od siebie o dwa metry. Z czysto jakościowego punktu widzenia wszystkie ich własności wewnętrzne oraz własności relacyjne są identyczne. Jednak jest pojmowalne, że w rzeczonym świecie istnieją dwie kule, a nie jedna. Podyktowane jest to tym, że identyczność jakościowa nie pociąga za sobą identyczności numerycznej. Innymi słowy, prawdziwość opisu jakościowego kul Blacka nie determinuje ich opisu niejakościowego.

Trzecią motyacją stojącą za twierdzeniem o niezależności reprezentacji *de re* od reprezentacji jakościowej, analogicznie jak miało to miejsce w przypadku antyhaecceityzmu, może zostać poparte pewnymi dodatkowymi założeniami metafizycznymi dotyczącymi natury indywiduów jako takich. Przez metafizyczny haecceityzm rozumiem teorię, która postuluje istnienie indywiduów, których indywidualność jest pewnym niezależnym, nieredukowalnym faktem. Teoria ta przyjmuje zatem, że zasada jednostkowienia, tj. coś, co czyni indywidua przedmiotami jednostkowymi, ma charakter niejakościowy i nie poddaje się redukcji do jakościowych zasad jednostkowienia takich jak własności jakościowe, lokalizacja czasoprzestrzenna bądź relacje. Owa niejakościowa zasada jednostkowienia najczęściej bywa określana jako haecceitas (choć mogą istnieć inne niejakościowe zasady jednostkowienia, np. nagi substrat lub substancja pierwsza Arystotelesa) i zazwyczaj rozumiana jest jako własność *bycia identycznym z x* bądź własność *bycia x-em* (Plantinga 1976; Rosenkrantz

1993; Mackie 2006). Dzięki postulatowi haecceitas możliwe jest zdeterminowanie reprezentacji *de re* danego świata możliwego w sposób niezależny od opisu jakościowego. Dla przykładu mogę przesądzić to, czy Sokrates istnieje w danym świecie możliwym S, sprawdzając, czy haecceitas Sokratesa istnieje w świecie S. Jeżeli haecceitas Sokratesa istnieje w świecie S, to oznacza to, że Sokrates istnieje w S. Ściśle rzecz biorąc, zgodnie z erzacyzmem modalnym (w wersji np. Plantingi), jeżeli w świecie S istnieje haecceitas Sokratesa, to jeżeli ów świat byłby aktualny, Sokrates istniałby w S. Mając już zdeterminowane odniesienie do Sokratesa (lub jego haecceitas), możliwe jest rozważenie tego, czy istnieją jakieś własności, inne niż jego haecceitas, które Sokrates posiada we wszystkich światach możliwych, w których on istnieje, lub – w przypadku jego haecceitas – które własności muszą być współegzemplifikowane z haecceitas Sokratesa. Oczywiście naturalne jest pytanie o to, w jaki sposób można dowiedzieć się, czy haecceitas Sokratesa istnieje w danym świecie S. Narzucającą się odpowiedzią jest odwołanie do pierwszej motywacji stojącej za haecceityzmem i stwierdzenie, że jeżeli reprezentuję świat S przez sąd jednostkowy odnoszący się do Sokratesa, to *implicite* zakładam, że haecceitas Sokratesa istnieje w świecie S. Jeżeli bowiem jego haecceitas by nie istniała w świecie S, to sąd o Sokratesie nie zawierałby swojego odniesienia jako swego elementu konstytutywnego, w związku z czym nie mógłbym opisać świata w przez sąd jednostkowy o Sokratesie. Innymi słowy, ilekroć opisuję jakiś świat możliwy przez pewien sąd jednostkowy, zobowiązuję się ontologicznie w kwestii uznania istnienia haecceitas indywiduum, o którym mówi ten sąd. Po co jednak mnożyć byty ponad potrzebę i twierdzić, że sąd jednostkowy stwierdzający stan pewnego świata możliwego odnosi się do jakiejś dziwnej własności haecceitas, a nie do samego Sokratesa? Otóż w ramach erzacowej teorii światów możliwych nie możemy odnosić się literalnie do Sokratesa jako do dosłownie istniejącego w wielu światach możliwych z co najmniej dwóch powodów.

Po pierwsze, sąd modalny o Sokratesie nie może zawierać Sokratesa ze świata możliwego (który byłby identyczny z Sokratesem ze świata aktualnego) jako swojego elementu konstytutywnego, ponieważ to zobowiązywałoby nas znowu do kontrowersyjnej wersji transświatowej identyczności. Argumentowałem jednak za tym, żeby

inaczej rozumieć problem transświatowej identyczności. Zgodnie z rozumieniem tego problemu, na którym opierałem się w powyższych analizach, dotyczy on tego, czy dwa różne światy mogą mieć te same reprezentacje *de re* nawet w przypadku, gdy ich reprezentacje jakościowe są różne, albo czy mogą mieć różne reprezentacje *de re* w przypadku tożsamości ich reprezentacji jakościowych.

Po drugie, sąd modalny dotyczący Sokratesa nie może zawierać Sokratesa ze świata możliwego, ponieważ to zmuszałoby nas do przyjęcia istnienia sądów jednostkowych o czysto możliwych indywiduach, które nie zamieszkują świata aktualnego. Tym samym bylibyśmy zobowiązani do przyjęcia istnienia bytów możliwych w rozumieniu modalnego realisty. Tego jednak chciałem uniknąć, zakładając erzacową teorię światów możliwych.

W celu rozwiązania obu trudności korzystne jest przyjęcie, że sąd modalny o Sokratesie nie odnosi się do jakiegoś możliwego indywiduum, które jest bytem z krwi i kości, identycznym z Sokratesem ze świata aktualnego, lecz odnosi się do haecceitas Sokratesa, tj. do własności *bycia identycznym z Sokratesem*, która istnieje z konieczności we wszystkich światach możliwych, lecz nie przez wszystkie te światy jest reprezentowana jako własność egzemplifikowana przez jakieś indywiduum w danym świecie. Kiedy zatem mówię, że Sokrates mógłby nie walczyć pod Maratonem, mam na myśli – jako erzacysta – taki świat możliwy, w którym haecceitas Sokratesa jest reprezentowana jako egzemplifikowana przez jakiś byt wraz z własnością *niebrania udziału w bitwie pod Maratonem*.

Warto podkreślić, że niektórzy esencjaliści akceptują modalny wariant haecceityzmu, nie akceptując jego wariantu metafizycznego. W istocie, Kripke jest przykładem esencjalisty, który akceptuje schemat (1) wraz z haecceityzmem w dziedzinie natury reprezentacji światów możliwych, unikając metafizycznego haecceityzmu. Stanowisko tego rodzaju jest do utrzymania tylko pod warunkiem, że modalny haecceityzm nie pociąga zobowiązania do metafizycznego haecceityzmu. Jest to jednak wątpliwe. Modalny haecceitysta musi podać wyjaśnienie tego, dlaczego prawdziwość sądów jednostkowych nie zależy od prawdziwości sądów ogólnych. Wydaje się, że dobrym wyjaśnieniem takiej nieredukowalności jest właśnie metafizyczna koncepcja haecceitas. Przy założeniu, że sądy są ustrukturyzowanymi bytami, istnienie sądów jednostkowych o możliwych indywiduach, a

ściśle rzecz biorąc, o ich erzacach, domaga się istnienia erzaców możliwych indywiduów, ilekroć dany sąd jednostkowy jest prawdziwy w danym świecie możliwym. Dlatego jeżeli jeden i ten sam sąd ma istnieć w wielu światach możliwych (np. sąd „Sokrates jest mądry"), to w wielu światach możliwych muszą też istnieć jego składniki. Takimi zaś składnikami, w erzacowej teorii światów możliwych, są nieegzemplikowane haecceitas. Esencjalista optujący za bardziej umiarkowaną wersją haecceityzmu mógłby jednak twierdzić, że teza o transświatowej identyczności nie stwierdza, że jeden i ten sam sąd jednostkowy istnieje w wielu światach możliwych, lecz że jeden i ten sam sąd jest prawdziwy w różnych światach. Następnie, wprowadzając podział na prawdziwość *w* świecie i prawdziwość *o* świecie (Adams 1974; Stalnaker 2012), może twierdzić, że jakiś sąd może być prawdziwy *o* świecie (pod warunkiem, że prawdziwość na świecie jest prawdą jak każda inna, tj. jest przykładem prawdy *simpliciter*), bez bycia prawdziwym *w* danym świecie, tj. bez istnienia w tym świecie.

Nie chcę rozstrzygać w tym miejscu, czy esencjalista, akceptując modalny haecceityzm, jest zarazem zobowiązany do akceptacji jego metafizycznych postulatów. Zagadnienia te muszę pozostawić w obecnej formie i ich rozstrzygnięcie przełożyć na inną okazję. Wystarczającym wnioskiem z przeprowadzonych analiz jest to, że esencjalizm może zostać pogodzony z co najmniej dwoma wariantami haecceityzmu, tj. istnieją co najmniej dwa sposoby, poprzez które esencjalista jest w stanie zdeterminować reprezentacje *de re* w różnych światach możliwych.

Konkluzja

Jak argumentowałem, esencjalizm modalny jest niekompatybilny z żadnym z dostępnych i obecnie dyskutowanych wariantów antyhaecceityzmu. Być może osiągalne jest sformułowanie teorii antyhaecceitystcznej, która spełni wymogi modalnego esencjalizmu. Nie chcę przesądzać tej kwestii. Negatywny wniosek moich analiz ma zatem umiarkowany charakter i nie wyklucza *a priori* możliwości pogodzenia esencjalizmu z antyhaecceityzmem.

Pozytywnym rezultatem przeprowadzonych analiz jest obserwacja, że esencjalizm może zostać w naturalny sposób powiązany z haecceityzmem. Co więcej, esencjalista może być haecceitystą na co najmniej dwa sposoby: może skłonić się w stronę czysto modalnego

ujęcia haecceityzmu wykorzystującego pojęcie postulatu, jak i w stronę metafizycznej teorii haecceitas. Pierwsza opcja jest o wiele mniej obciążająca ontologicznie. Jest ona jednak do utrzymania tylko pod warunkiem, że można być modalnym haecceitystą bez zobowiązania do metafizycznego haecceityzmu. To jednak jest według mnie wysoce kontrowersyjne Bardziej szczegółową analizę tego zagadnienia jestem jednak zmuszony odłożyć na inną okazję.

BIBLIOGRAFIA

Adams, R. M. (1974). Theories of actuality. *Noûs*, 8, 211-231.

Adams, R. M. (1979). Primitive thisness and primitive identity. *The Journal of Philosophy*, *76*(1), 5-26.

Black, M. (1952). The identity of indiscernibles. *Mind*, 61(242), 153-164.

Cleve, J. (1985). Three versions of the bundle theory. *Philosophical Studies*, 47(1), 95-107.

Correia, F. (2017). Real definitions. *Philosophical Issues*, 27(1), 52-73.

Cover, J. A., O'Leary-Hawthorne, J. (1999). *Substance and individuation in Leibniz*. Cambridge University Press.

Cowling, S. (2012). Haecceitism for modal realists. *Erkenntnis*, 77(3), 399-417.

Cowling, S. (2017). Conceivability arguments for haecceitism. *Synthese*, 194(10), 4171-4190.

Dasgupta, S. (2009). Individuals: An essay in revisionary metaphysics. *Philosophical Studies*, 145(1), 35-67.

Dorato, M., Morganti, M. (2013). Grades of individuality. A pluralistic view of identity in quantum mechanics and in the sciences. *Philosophical Studies*, 163(3), 591-610.

Fine, K. (1994). Essence and Modality, *Philosophical Perspectives,* 8 (1994), 1-16.

Fine, K. (2005). *Modality and tense: philosophical papers*. Oxford University Press.

Hawley, K. (2009). Identity and indiscernibility. *Mind*, 118(469), 101-119.

Heller, M. (2005). Anti-essentialism and counterpart theory. *The Monist*, 88(4), 600-618.

Kaplan, D. (1975). How to Russell a Frege-church. *The Journal of Philosophy*, 72(19), 716-729.

Kment, B. (2012). Haecceitism, chance, and counterfactuals. *Philosophical Review*, 121(4), 573-609.

Kripke, S. (2001). *Nazywanie a konieczność*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Fundacja Aletheia.

Lewis, D. K. (1986). *On the plurality of worlds*. Oxford: Blackwell.

Lewis, D. (2001). *Ramseyan humility*. Department of Philosophy, University of Melbourne.

Locke, D. (2012). Quidditism without quiddities. *Philosophical Studies*, 160(3), 345-363.

Lowe, E. J. (2008). Two notions of being: Entity and essence. *Royal Institute of Philosophy Supplements*, 62, 23-48.

Mackie, P. (2006). *How things might have been: Individuals, kinds, and essential properties*. Oxford University Press.

Maunu, A. (2005). Generalist transworld identitism (or, identity through possible worlds without nonqualitative thisnesses). *Logique et analyse*, 151-158.

O'Leary-Hawthorne, J. (1995). The bundle theory of substance and the identity of indiscernibles. *Analysis*, 55(3), 191-196.

Paul, L. A. (2010). Mereological bundle theory. W: H. Burkhardt, J. Seibt, G. Imaguire (red.), *The Handbook of Mereology.* Philosophia Verlag, Munich.

Plantinga, A. (1976). Actualism and possible worlds. *Theoria*, 42(1-3), 139-160.

Plantinga, A. (1979a). De essentia. *Grazer Philosophische Studien*, 7, 101-121.

Plantinga, A. (1979b). Transworld identity or worldbound individuals?. *The Possible and the Actual*, 146-65.

Plantinga, A. (1983). On existentialism. *Philosophical Studies*, 44(1), 1-20.

Robertson, T. (1998). Possibilities and the arguments for origin essentialism. *Mind*, 107(428), 729-750.

Roca-Royes, S. (2011). Essential properties and individual essences. *Philosophy Compass*, 6(1), 65-77.

Rosenkrantz, G. S. (1993). *Haecceity: An ontological essay* (Vol. 57). Springer Science & Business Media.

Russell, J. S. (2015). Possible worlds and the objective world. *Philosophy and Phenomenological Research*, 90(2), 389-422.

Russell, J. S. (2016). Qualitative grounds. *Philosophical Perspectives*, 30(1), 309-348.

Russell, J. S. (2018). Quality and quantifiers. *Australasian Journal of Philosophy*, 96(3), 562-577.

Salmon, N. (1996). Trans-world identification and stipulation. *Philosophical Studies*, 84(2), 203-223.

Smith, D. C. (2016). Quid Quidditism Est?. *Erkenntnis*, 81(2), 237-257.

Speaks, J. (2012). On possibly nonexistent propositions. *Philosophy and Phenomenological Research*, 85(3), 528-562.

Stalnaker, R. (2012). *Mere possibilities: Metaphysical foundations of modal semantics*. Princeton University Press.

Turner, J. (2016). Can We Do Without Fundamental Individuals? No. *Current Controversies in Metaphysics*, 24-34.

Ujvári, M. (2013). Individual Essence: gibt es solche?. *Metaphysica*, 14(1), 17-30.

Van Inwagen, P. (1985). Plantinga on trans-world identity. W: *Alvin Plantinga* (101-120). Springer, Dordrecht.

ABSTRACT

ESSENTIALISM, ANTIHAECCEITISM, AND HAECCEITISM

A standard contemporary formulation essentialism defines essential properties with a help of a concept of possible worlds. It is often argued that in order to use possible worlds effectively, facts about transworld identity of individuals need to be determined. In this paper I discuss how essentialist might attempt the issue of transworld identity of individuals. Specifically, I analyze a connection between essentialism and the two theories that explain the transworld identity issue, that is, haecceitism and antihaecceitism. I provide a detailed analysis of different variants of antihaecceitism and argue, that all of them are incompatible with basic intuitions that stay behind essentialism. In contrast to that, I defend a position that essentialism ought to be combined with some form of haecceitism. In the remainder of this paper I provide the two ways through which essentialist might be a haecceitist.

SŁOWA KLUCZOWE: istota, esencjalizm, światy możliwe, haecceityzm, antyhaecceityzm, indywidua, identyczność
KEYWORDS: essence, essentialism, possible worlds, haecceiitsm, antihaecceitism, individuals, identity

HYBRIS nr 44 (2019)
ISSN: 1689-4286

JĘDRZEJ JANICKI
UNIWERSYTET ŁÓDZKI

ANALIZA PORÓWNAWCZA ANTYESENCJALISTYCZNEJ I INSTYTUCJONALNEJ TEORII SZTUKI

WSTĘP

Wśród szeregu cech, które można przypisać sztuce XX wieku[1] jedną z najważniejszych pozostaje tendencja do zadawania pytań przez sztukę o samą siebie. Sztuka w jakiś sposób zaczyna zajmować się więc swoim statusem ontologicznym, wewnętrzną klasyfikacją czy swoimi granicami. Co za tym idzie, coraz więcej dzieł sztuki (a raczej może należy powiedzieć o artefaktach pretendujących do miana dzieła sztuki) staje się pretekstem do zadania pytania o sposób definiowania sztuki i tego, który artefakt można uznać za leżący w jej granicach, a który nie. Powracającym więc jest pytanie o definicję sztuki. W tym miejscu można zastanowić się czy w ogóle budowanie jakiejkolwiek definicji sztuki jest zasadne. Żeby odpowiedzieć na tak postawione pytanie niezbędne jest spojrzenie na sztukę z dwóch perspektyw: 1) zewnętrznej wobec sztuki i 2) wewnętrznej wobec niej. Z tej pierwszej

[1] Termin „sztuka XX wieku" nie jest w pełni precyzyjny. Różnorodność form twórczości tego stulecia nie pozwala na ich jakąkolwiek zbiorczą klasyfikację. Pamiętać należy, że obok dzieł typowych dla sztuki XX wieku, w epoce tej pojawiają się również artyści, którzy bardzo daleko odchodzą od sposobu uprawiania sztuki w XX wieku (np. Giorgio Morandi odwołujący się do tematu martwych natur czy Edward Hopper czerpiący z najlepszych wzorców realizmu). Używając terminu „sztuka XX wieku" pragnę jednak przede wszystkim wskazać na sposób rozumienia sztuki, który rozwinął się w XX wieku i który manifestował się w większości prac powstających w tym czasie. Chodzi o wypieranie i zastępowanie tradycyjnie pojmowanych kategorii estetycznych (takich jak piękno, harmonia czy porządek) na rzecz innych (np. absurd, operowanie skandalem czy społeczno-polityczne odniesienie).

perspektywy potrzeba definicji sztuki jest jak najbardziej zrozumiała i pożądana. Ścisłe rozdzielenie obiektów będących sztuką od nie-sztuki może mieć realne znaczenie w sferze praktycznej. Bardzo dobrym przykładem może być regulacja prawna, która przewiduje odmienny reżim prawny dla dzieł sztuki. Jest to tylko jeden z przykładów potwierdzających zasadność budowania definicji sztuki, biorąc pod uwagę perspektywę zewnętrzną. Dla samej jednak sztuki i jej wartości, czyli z perspektywy wewnętrznej, budowanie teorii sztuki i jej definicji nie jest jednak niezbędne. Każda definicja w jakiś sposób zawęża krąg obiektów, które mogłyby być uznane za sztukę. W ten sposób sztuka staje się bardziej elitarna (być może zapobiegając tym samym zalewowi dzieł kompletnie bezwartościowych), lecz traci na swojej oryginalności i świeżości. W pewien sposób „blokowany" jest dostęp do świata sztuki dzieł skrajnie oryginalnych, które nie dają się podporządkować pod zakres znaczeniowy danej definicji. Tym niemniej, ze względu na doniosłość samego pytania „Czym jest sztuka?" warto pochylić się nad dwiema teoriami sztuki, które w największym zakresie zdefiniowały współczesne postrzeganie sztuki. Tymi koncepcjami są antyesencjalizm Morrisa Weitza oraz instytucjonalna teoria sztuki George'a Dickie.

Powodem, dla którego skupiam się wyłącznie na tych dwóch koncepcjach jest sama specyfika sztuki współczesnej, którą opisałem we wstępie. Tylko takie rozumienia sztuki, które ową specyfikę uchwytują są w stanie odpowiadać dynamice sztuki XX wieku. Jako wyraźny przykład działania, które budzi wątpliwości co do tego czy jest ono denotatem pojęcia sztuki jest zdarzenie, które miało miejsce 24 marca 2017 roku przed bramą byłego obozu koncentracyjnego Auschwitz. Grupa dwunastu osób rozebrała się przed bramą, skuła ze sobą łańcuchami i brutalnie zabiła owcę. Na bramie wywieszona została płachta materiału z napisem „Love". Całemu zdarzeniu towarzyszyło odpalenie rac na pobliskim parkingu. Osoby biorące udział w tym zdarzeniu uznawały je za przedsięwzięcie o charakterze artystycznym, o czym świadczy chociażby ich linia obrony w postępowaniu sądowym, zakładająca, iż był to „protest antywojenny w formie artystycznej wypowiedzi". Co więcej, jeden ze skazanych, po usłyszeniu wyroku zawołał, że został skazany przez sąd za dzieło sztuki. Zdarzenie to posłuży jako test rozstrzygający czy zgodnie z konkretną definicją sztuki zostałoby ono zakwalifikowane jako sztuka. Na potrzeby

niniejszej pracy na całe zdarzenie będzie używane określenie „incydent z Auschwitz”[2] (pod takim hasłem funkcjonowało również to zdarzenie w mediach masowego przekazu).

ANTYESENCJALIZM MORRISA WEITZA

Najogólniej rzecz ujmując, antyesencjalizm jest stanowiskiem filozoficznym negującym możliwość definiowania pojęć ogólnych. Jednym z takich pojęć, które nie podlegają definiowaniu według antyesencjalistów jest oczywiście sztuka. Wszelkie tego typu próby prowadzą do popełnienia tzw. „błędu esencjalistycznego”. Jak słusznie zauważa Terence J. Difey „błąd ten, jak wiele jemu podobnych w filozofii, formalnie nie ma charakteru logicznego” [Diffey 2005/2006, 76]. Stanowiska esencjalistyczne zakładają, że rozumienie pojęcia ogólnego (np. sztuka) zakłada istnienie i możliwość zidentyfikowania jakiejś cechy charakterystycznej dla wszystkich przypadków objętych zakresem znaczeniowym danego pojęcia ogólnego (w tym wypadku pojęciem ogólnym jest „sztuka”). Należy zgodzić się z Mariolą Sułkowską, iż takie pojmowanie sztuki mieści się w granicach tradycyjnych teorii estetycznych dążących do „ustalenia charakterystycznych właściwości sztuki, przy czym ustalenia te próbuje się zawrzeć w definicji określającej warunki konieczne i wystarczające” [Sułkowska 2000, 278]. Teoria Morrisa Weitza powstała wskutek sprzeciwu wobec klasycznie esencjalistycznej teorii Clive’a Bella. Jest więc zasadne w tym miejscu krótkie przypomnienie teorii, pod adresem której swoją krytykę wysunął Morris Weitz. Głównym założeniem przyjętym przez Bella było istnienie jakiejś jakości odróżniającej dzieło sztuki od klas innych przedmiotów. Ta cecha (jakość) odróżniająca musi spełniać dwa warunki: „dla każdego *x*, 1) jeśli *x* jest dziełem sztuki, to *x* ma jakość *Q*, oraz 2) jeśli *x* ma jakość *Q*, to *x* jest dziełem sztuki” [tamże, 279]. Definicja ta nabierała operatywności przy wstawieniu w miejsce *Q* pojęcia „formy znaczącej”. To właśnie ona, według Bella,

[2] Gwoli ścisłości, Sąd Rejonowy w Oświęcimiu skazał Adama Bialackiego na półtora roku kary pozbawienia wolności i Mikitę Waładźko na rok i dwa miesiące pozbawienia wolności za zbezczeszczenie miejsca pamięci i zabicie zwierzęcia. Resztę uczestników zdarzenia Sąd skazał na pozbawienie wolności w zawieszeniu i grzywnę w wysokości 10 000 zł za zbezczeszczenie miejsca pamięci.

miała być wyróżnikiem dzieła sztuki[3]. Weitz swoją krytykę wywodzi od samej istoty pojęcia sztuki. W swoim artykule „The Role of Theory in Aesthetics"[4] wywodzi, że jest logicznie niemożliwym wyróżnić zestaw cech definiujących sztukę, między innymi ze względu na jej stale obecną dążność do zmian[5]. Co więcej, w przeważającej większości wypowiedzi na temat sztuki zawarty jest element oceny. Uznanie więc danego dzieła za sztukę jest więc działaniem zsubiektywizowanym, odpowiadającym kryteriom uznania za sztukę jakie prezentuje konkretna osoba wypowiadająca konkretny sąd. Sam pomysł zdefiniowania sztuki jest więc wewnętrznie sprzeczny. Weitz zakłada wprawdzie możliwość stworzenia zamkniętej koncepcji sztuki, lecz tylko na potrzeby szczególnego celu. Jako przykład wskazuje tu różnice w pojmowaniu pojęcia „tragedia" i „tragedia grecka"[6]. Weitz jednak, pomimo swojego negatywnego nastawienia do budowania teorii sztuki, wypracował spojrzenie, które może być zaczątkiem budowy pozytywnej teorii sztuki. Jest ono ściśle związane z „teorią gier" autorstwa Ludwiga Wittgensteina. W swoich „Dociekaniach filozoficznych" austriacki filozof zawarł taki fragment: „Nie mów: '*Muszą* mieć coś wspólnego, bo inaczej nie nazywałyby się »grami«'- tylko *patrz*, czy mają coś wspólnego. Gdy im się bowiem przypatrzysz, to nie dojrzysz wprawdzie niczego, co byłoby *wszystkim* wspólne, dostrzeżesz natomiast podobieństwa - i to cały ich szereg. […] Widzimy skomplikowaną siatkę zachodzących na siebie i krzyżujących się podobieństw […]." [Sułkowska 2000, 282]. Weitz ten sposób rozumowania przenosi na grunt sztuki. Jest to propozycja rozumienia sztuki jako idei otwartej. Nie

[3] Na marginesie rozważań, warto zauważyć, że samo pojęcie „forma znacząca" jest pojęciem nieostrym i bardzo pojemnym znaczeniowo. Co więcej, przyjęcie założenia, uzależniającego dzieło sztuki od formy (choćby to miała być tylko „forma znacząca") wydaje się być wątpliwe w kontekście rozwoju sztuki XX w. i jej permanentnym odchodzeniu od tradycyjnie pojmowanej formy.

[4] Jeżeli nie jest podane inaczej w bibliografii, wszelkie tłumaczenia z języka angielskiego własne.

[5] W oryginale: „What I am arguing, then, is that the very expansive, adventurous character of art., its ever-present changes and novel creations, makes it logically impossible to ensure any set of defining properties." [Weitz 1956, 32]

[6] W oryginale: „Of course there are legitimate and serviceable concepts in art. But these are always those whose boundaries of conditions have been drawn for a *special* purpose. Consider the difference, for example, between „tragedy" and „(extant) Greek tragedy" [Weitz 1956, 32]

należy szukać warunków (koniecznych i wystarczających) do budowania definicji sztuki, lecz należy porównać dany artefakt „pretendujący" do bycia dziełem sztuki z innymi, wystarczająco podobnymi, dziełami sztuki. Jeżeli dzieła te wykazują ze sobą wystarczająco dużo podobieństw możemy mówić, że dane dzieło jest dziełem sztuki. Co ważne, Weitz pod pojęciem „wystarczająco dużo podobieństw" rozumiał sytuację, w której dany artefakt ma przynajmniej jedną cechę wspólną (podobną) z innym przedmiotem zaklasyfikowanym jako sztuka. Ta jedna cecha wspólna jest wystarczająca dla uznania obiektu jako sztuki. Jak więc wyraźnie widać, pomysł Weitza jest jedynie sposobem posługiwania się pojęciem sztuka, a nie jego definiowaniem. Takiej koncepcji łatwo postawić szereg zarzutów. Zakłada ona bowiem istnienie grupy obiektów, które bez wątpienia są sztuką. Zostały one uznane jednak za sztukę na podstawie ich porównania z innymi, wcześniej powstałymi, obiektami. Jest to typowy przykład *regressus ad infinitum*. Szukając wzorca, dotrzemy do pierwszego obiektu, którego nie można porównać z innymi dziełami sztuki, gdyż wcześniej takich nie było. Pośrednio więc zakłada koncepcja Weitza istnienie jakiegoś ideału piękna, z którym wszystkie dzieła sztuki mają jakąś część wspólną. Wniosek ten wydaje się być jednak sprzeczny z podstawowym założeniem Weitza. Poza tym zastosowanie „teorii gier" na potrzeby sztuki wyklucza z zakresu pojęciowego sztuki dzieła nowatorskie, oryginalne, łamiące dotychczasową formę czy ogólnie przyjętą estetykę. Terence J. Diffey zauważa jednak, że tak naprawdę esencjaliści wypracowali swoją własną teorię sztuki, która jest niejako ukryta w ich pracach. „Wyraża ją idea, że pewne x ma filozoficzny charakter, jeżeli wywołuje ten rodzaj zakłopotania, na jaki powołuje się Wittgenstein, gdy odnosi się do uwag św. Augustyna na temat czasu" [Diffey 2005/2006, 81]. Tym fragmentem jest oczywiście sławny fragment „Wyznań": „Czymże jest więc czas. Jeżeli nikt mnie o to nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem" [tamże, 81]. Jest to bardzo trafna obserwacja, każdy z nas ma intuicyjne wyobrażenie na temat tego czym sztuka jest (i czym nie jest), lecz jego definicyjne zrekonstruowanie nastręcza wielu trudności. Pozostaje jedynie teraz odpowiedzieć na pytanie, czy „incydent z Auschwitz" mieści się w granicach wyznaczonych przez antyesencjalistów dla pojęcia sztuka. Odpowiedź na to pytanie wymaga

refleksji na trzech poziomach koncepcji antyesencjalistycznej. Tymi poziomami są różne rozumienia antyesencjalizmu:

1) podstawowa myśl Weitza, zgodnie z którą niemożliwe jest budowanie teorii i definicji sztuki
2) nawiązania do „teorii gier" Wittgensteina
3) wywołanie specyficznego rodzaju zakłopotanie o jakim pisze Diffey, powołując się na Wittgensteina i refleksję św. Augustyna na temat czasu

W przypadku opisanej koncepcji Weitza pytanie to jest bezzasadne. Jeżeli niemożliwe jest określenie i zdefiniowanie czym jest sztuka, to może nią być absolutnie wszystko, w tym także „incydent z Auschwitz". Odpowiedź na drugą kwestię jest bardziej skomplikowana. Wymaga porównania „incydentu z Auschwitz" z innymi, podobnymi dziełami sztuki o zbliżonym charakterze. Happening (a tak chyba należy zakwalifikować formę „incydentu z Auschwitz") ma przynajmniej od lat sześćdziesiątych XX wieku swoją ugruntowaną pozycję jako forma sztuki. Za uznaniem „incydentu z Auschwitz" za sztukę przemawia też fakt, że od kilkunastu lat można zaobserwować tendencję sztuki do poruszania coraz trudniejszych tematów społecznych z wykorzystaniem coraz bardziej szokującej formy. Miejsca o szczególnym znaczeniu historycznym (takim bez wątpienia jest Auschwitz), symbole religijne, czy osoby cieszące się największym szacunkiem w społeczeństwie stają się coraz częściej przedmiotem działalności artystycznej. Przykładem może być sprawa Adama Darskiego (znanego jako Nergal), lidera deathmetalowego zespołu Behemoth, który w trakcie koncertu w 2007 roku podarł Biblię i nazwał ją „księgą kłamstw". W 2011 roku został uniewinniony. W kontekście „incydentu z Auschwitz" warto również zwrócić uwagę na dwie prace włoskiego twórcy Maurizio Cattelana. Chodzi o rzeźbę „La nona ora" (1999) przedstawiającą Jana Pawła II przygniecionego meteorytem oraz o rzeźbę „On" (2012) przedstawiającą modlącego się Hitlera. Druga z tych rzeźb znajdowała się w bramie przy ulicy Próżnej w Warszawie - samym centrum byłego Getta Żydowskiego. W kontekście wykorzystywania symboliki Auschwitz, ważną pracą jest też instalacja Zbigniewa Libery „Lego. Obóz koncentracyjny" (1996). Przedstawia ona

wyobrażenie Autora na temat życia w obozie koncentracyjnym. Wyobrażenie to zbudowane jest z klocków Lego. Co więcej, abstrahując w tym miejscu od moralnej oceny takiego postępowania, pojawiają się niekwestionowane dzieła sztuki, których ważną częścią składową jest proces zabijania zwierzęcia albo wykorzystanie martwych zwierząt. Przykładem „Piramida zwierząt" (1993) Katarzyny Kozyry. Do powstania tej rzeźby Kozyra wykorzystała cztery martwe zwierzęta, ustawione na sobie od największego do najmniejszego. Innym, prawdopodobnie nawet bardziej jaskrawym przykładem jest performance „Abreaktionsspiel" autorstwa Hermanna Nitscha. Uczestnicy tego happeningu ćwiartowali wcześniej zabite jagnię, ochlapując się krwią. Należy więc uznać, że „incydent z Auschwitz" wykazuje na tyle dużo podobieństw z innymi dziełami sztuki, że również w tym kontekście należy go uznać za dzieło sztuki. Nie budzi również wątpliwości, że „incydent z Auschwitz" budzi ten specyficzny rodzaj zakłopotania, o którym pisze Diffey. Podsumowując, w myśl antyesencjalistycznych ujęć sztuki, „incydent z Auschwitz" z całą pewnością należy uznać za dzieło sztuki.

INSTYTUCJONALNA TEORIA SZTUKI

Pomimo szerokiego zainteresowania teoretyków sztuki tą koncepcją w XX wieku, jej prawzorów doszukiwać można się już w VIII wieku. W tekście „Libri Carolini"[7] znajduje się fragment, który opisuje mechanizm, na którym została oparta współczesna instytucjonalna teoria sztuki. Spór dotyczył dwóch łudząco podobnych obrazów, które przedstawiały wizerunek urodziwej kobiety. Obrazy te nie były podpisane, jednak jeden z nich przedstawiał Marię, a drugi Wenus. Jak wiadomo, wówczas obrazy o tematyce sakralnej były czczone, natomiast te o tematyce mitologicznej potępiane. Jeden z obrazów został więc opatrzony podpisem „Najświętsza Maria", a drugi podpisem „Wenus"[8]. W ten sposób, poprzez zupełnie arbitralną decyzję, jeden z obrazów został uznany za dzieło, które stało się przedmiotem kultu, a drugi zniszczony został jako bezbożny. Współczesna instytucjonalna teoria sztuki, za której twórcę należy uznać George'a Dickie, swój

[7] „Libri Carolini" to zbiór tekstów powstały na żądanie Karola Wielkiego, opisujący spór dotyczący przedstawień o tematyce religijnej.
[8] Historię tę przytaczam za Władysławem Tatarkiewiczem [Tatarkiewicz 1989, 96].

kształt i charakter w dużej mierze zawdzięcza negacji poglądów i zapatrywań Morrisa Weitza. Dickie podkreślił i wyartykułował słabsze punkty koncepcji Weitza, o których w tej pracy już wspominałem. Krytyka Dickiego opiera się na dwóch zarzutach: 1) regres w nieskończoność, 2) stwierdzeniu, że teoria Weitza sama się obala. Jeżeli chodzi o pierwszy zarzut to „jeżeli […] jedynym sposobem osiągnięcia przez artefakt statusu dzieła sztuki miałoby być podobieństwo do dzieła wcześniejszego, to wówczas nie mogłyby istnieć pierwsze dzieło sztuki i sztuka jako taka" [Sawicka 2007, 51]. Jeżeli chodzi o drugi zarzut, to „musiałby przecież istnieć przynajmniej jeden artefakt, który nie stawałby się sztuką na mocy podobieństwa do wcześniejszego dzieła sztuki" [tamże, 51]. Właśnie z tych powodów Dickie widział potrzebę stworzenia nowej definicji sztuki. Najogólniejsze spojrzenie na swoją koncepcję daje Dickie w artykule „Defining art" z 1969 roku, gdzie pisze, że dzieło sztuki żeby było dziełem sztuki musi:

1) być jakiegoś rodzaju artefaktem,

2) pewna społeczność albo podgrupa społeczna przyznała temu artefaktowi status kandydata do uznania[9].

Oba punkty nastręczają jednak pewnych trudności i wymagają chociaż skromnego komentarza.

Ad. 1) Bycie rodzajem jakiegoś artefaktu obiektu pretendującego do bycia dziełem sztuki pozornie tylko wydaje się problemem oczywistym. Z takiego założenia wydaje się wychodzić sam Dickie i w związku z tym nie poświęca zagadnieniu artefaktu należnej uwagi. Żeby jednak zanalizować to zagadnienie należy zwrócić uwagę na fakt, że dzieło sztuki jest wypadkową dwóch, następujących po sobie etapów. Tymi etapami jest faza konceptu i następująca po niej faza wykonania. W tradycyjnie pojmowanym rozumieniu twórczości artystycznej jest ona utożsamiana wyłącznie z fazą wykonania. Trzeba jednak zauważyć, że w związku z rozwojem sztuki XX wieku faza konceptu zaczyna odgrywać coraz istotniejszą rolę. Dobrym przykładem potwierdzającym tę tezę jest konceptualizm. Jako przykład może posłużyć wystawa

[9] W oryginale: „A work of art. In the descriptive sens is 1) an artifact 2) upon which some society or some sub-group of a society has conferred the status of candidate for appreciation." [Dickie 1969, 254]

„Pustka" zorganizowana w 1958 roku przez Yves Kleina, na której przedstawił on widzom puste sale galerii, bez żadnych dzieł sztuki. Ciekawym przykładem przeniesienia akcentu twórczości artystycznej z fazy wykonania na fazę konceptu jest też dzieło Piera Manzoniego „Linia nieskończona" z 1960 roku, które przedstawia zwyczajną puszkę, w której wnętrzu miałaby się znajdować właśnie nieskończenie długa linia. Łatwo zaobserwować więc częste przesuwanie puntu ciężkości z fazy wykonania na fazę konceptu. Tendencja ta w jakiś sposób wpływać również musi na samo rozumienie pojęcia artefakt w kontekście dzieła sztuki, zgodnie z rozumieniem instytucjonalnej teorii sztuki. By utrzymać wymóg „artefaktowności" należy dokonać swego rodzaju dekonstrukcji tego pojęcia. Za artefakt należałoby uznać jakikolwiek uzewnętrzniony przejaw aktywności twórcy, oddziaływujący w jakiś sposób na odbiorców. Tym samym za artefakt można uznać wszelkie formy przedstawień teatralnych, happeningów, performance'ów czy nawet wykonań utworów muzycznych[10]. W takim wypadku owo przedstawienie nie musi być nawet w żaden sposób utrwalone by móc mówić o artefakcie. Wystarczającym jest by zaistniało w świadomości odbiorców – nieutrwalony happening wykonany dla nawet bardzo małej grupy osób stać się może wydarzeniem kultowym w danej subkulturze, stając się powodem dyskusji i punktem odniesienia dla twórców, którzy nawet tego happeningu nie widzieli na żywo. Rezonuje on jednak w świadomości odbiorców, co w myśl tego rozumienia pojęcia artefaktu byłoby wystarczające za uznanie tego happeningu właśnie za artefakt. Przy takim rozumieniu „incydent z Auschwitz" można uznać za artefakt, a tym samym spełnia on pierwszy z warunków instytucjonalnej teorii sztuki do uznania go za dzieło sztuki.

Ad. 2) Dana społeczność nie musi nawet uznać jakiegoś artefaktu za sztukę, dla określenia czegoś sztuką wystarczy sama refleksja tej grupy nad tym, czy ten artefakt jest sztuką. Takie rozumowanie ma bardzo dalekosiężne skutki, znacząco rozszerzając zakres znaczeniowy pojęcia sztuka. Dobrym przykładem ilustrującym tę drobną różnicę jest dzieło „Fontanna" (1917) autorstwa Marcela Duchampa. Praca ta jest niczym więcej, jak zwykłym pisuarem z niewielkim napisem *R. Mutt*. W 1917

[10] Choć status ontologiczny utworów muzycznych pozostaje nadal kwestią dyskusyjną. Zobacz np. artykuł „Utwór muzyczny i sprawa jego tożsamości" Romana Ingardena.

roku Duchamp zgłosił to dzieło na wystawę Society of Independent Artists w Nowym Jorku. Co ciekawe, jury konkursowe pracy tej nie przyjęło, choć zapowiadało, że przyjęte zostaną absolutnie wszystkie prace. Należy więc chyba domniemywać, że „Fontannie" odmówiono możliwości uznania za sztukę. Nie zmienia to jednak faktu, że, zgodnie z koncepcją Dickiego, ze względu na samą refleksję poświęconą „Fontannie" należy ją uznać za dzieło sztuki. Ważnym pytaniem pozostaje jeszcze komu dany artefakt miałby zostać poddany pod ocenę jako kandydat do uznania. Sam Dickie odwołuje się w tym miejscu do koncepcji Arthura Danto[11], zaprezentowanej w 1964 roku w artykule „The Artworld". Bieczyński ów *artworld*[12] przedstawia jako „całokształt instytucji społecznych profesjonalnie zajmujących się sztuką i tworzących te instytucje ludzi" [Bieczyński 2016, 19]. Danto we wspomnianym artykule dochodzi do bardzo ciekawego spostrzeżenia, że teoria sztuki jest czymś wcześniejszym od samych dzieł sztuki. Dotychczas to powstające dzieła determinowały kierunek refleksji na temat definicji sztuki. Biorąc pod uwagę współczesne dzieła sztuki, bez znajomości historii sztuki i teorii sztuki, niemożliwym jest ocenienie danego artefaktu jako sztuki[13]. Dla wyjaśnienie tej subtelności Danto posługiwał się przykładem rzeźb Andy Warhola, znanych jako „Brillo Boxes". „Brillo Box" jest kopią pudełka, w których mydła Brillo były ustawiane w supermarketach[14]. Należy odróżnić tutaj dwa obiekty:

[11] Arthur C. Danto, amerykański filozof sztuki, sam był twórcą samodzielnej teorii sztuki. Zgodnie z tą teorią za dzieło sztuki można uznać artefakt będący nośnikiem ucieleśnionego znaczenia. Według niego dzieło sztuki jest obiektem materialnym, którego niektóre cechy należą do owego znaczenia, a niektóre nie. Duża odpowiedzialność spoczywa na odbiorcy dzieła, który we własnym zakresie musi uchwycić elementy będące nośnikiem znaczenia i zrozumieć zamierzone znaczenie, które one ucieleśniają. Jest to więc intelektualnie nakierowana teoria sztuki, wymagająca od odbiorcy często poznania kontekstu powstania samego dzieła. Swoją teorię Danto w przystępny sposób opisał m.in. w książce „Czym jest sztuka" z 2013 roku.

[12] Pojęcie *artworld* świadomie pozostawiam w angielskim brzmieniu ze względu na brak precyzyjnego polskiego odpowiednika oddającego ideę tego pojęcia.

[13] W oryginale: „Of course, without the theory, one is unlikely to see it as art., and in order to see it as part of the artworld, one must have mastered a good deal of artistic theory […]" [Danto 1964, 581]

[14] Powstało około czterysta takich pudełek autorstwa Warhola (około trzysta w 1964 roku i mniej więcej sto w 1970 roku). Są to dane jedynie przybliżone, ze względu na dużą liczbę kopii wytworzonych przez innych twórców.

użytkowy karton Brillo i dzieło Warhola, będące kopią takiego kartonu. *Artworld*, poprzez przyjęte koncepcje sztuki, pierwszego obiektu nie uznaje za sztukę, a drugi tak. Pomimo identycznego wyglądu zewnętrznego, dwa obiekty nabierają zupełnie innego znaczenia[15]. Dickie posługuje się koncepcją *artworld* autorstwa Danto, lecz nie dookreśla co i kto w jego skład powinno wchodzić. Jest to ontologicznie złożona koncepcja. Należy chyba uznać, że tworzą ją krytycy sztuki, przyjęte teorie sztuki, tradycja, historia, instytucje sztuki (takie jak muzea czy galerie) ale też inni twórcy. Niewątpliwie jednak owo nadanie statusu dzieła sztuki następuje w wymiarze ponadjednostkowym, społecznym. Decydentem nie może być jednostka, takie założenie prowadziłoby przecież do absurdalnych skutków, w których o uznaniu danego artefaktu za dzieło sztuki wystarczyłaby wyłącznie opinia jego twórcy. Wymagany jest szerszy krąg podmiotów, który swoją decyzję podejmuje na podstawie przedmiotowych składników pojęcia *artworld.* Jest to więc specyficzna podmiotowo - przedmiotowa mieszanka. Dickie zauważa jeszcze inną perspektywę postrzegania instytucji sztuki. Wskazuje on, że jest to także rodzaj ustalonej praktyki społecznej. Dickie podaje przykład teatru, twierdząc, że jest on „jednym z systemów świata sztuki"[16]. Rzecz jasna za przykład takiego sytemu można również uznać malarstwo, rzeźbę, happening czy każdą inną formę sztuki. W związku z tym, że każdy z tych systemów wewnątrz świata sztuki ma swoją genezę i rys historyczny, to należy uznać też, że rządzą się one nieco odmiennymi prawami. Co za tym idzie, w każdym takim systemie punkt 2 instytucjonalnej teorii sztuki będzie zrelatywizowany i odmiennie postrzegany w różnych formach sztuki (a także odmiennych subkulturach). Zauważa to również Dickie, pisząc, że „każdy z większych systemów zawiera w sobie dalsze podsystemy"[17]. Te wszystkie systemy i podsystemy ujmowane jako całość tworzą dopiero *artworld*. Uznanie konkretnego obiektu za dzieło sztuki zależne więc będzie od norm i zwyczajów panujących w danym konkretnym podsystemie. Zajmowanie się szczegółowym opisem funkcjonowania

[15] Przemawia za tym również fakt, że w historii sztuki praktycznie kompletnie zapomniany jest twórca projektu opakowań na mydła Brillo - James Harvey.

[16] W oryginale: „one of the systems of the artworld" [Dickie 1969, 255]

[17] W oryginale: „each of the systems is comprised of subsystems" [Dickie 1969, 255].

tych podsystemów jest już zadaniem dla teoretyków związanych z tą konkretną dziedziną sztuki. Taki opis konkretnych procedur uznawania obiektu za dzieło sztuki w danym podsystemie nie był zadaniem Dickiego i nie wchodzi w zakres analizy instytucjonalnej teorii sztuki, a jedynie w zakres refleksji nad konkretną formą sztuki. Instytucjonalna teoria sztuki jest więc metaanalizą wskazującą faktyczne funkcjonowanie sztuki w ogólności, a nie jej części czy fragmentów (w języku Dickiego – „podsystemów").

W nieco ironiczny sposób podsumowuje swoją koncepcję sam Dickie: dziełem sztuki jest obiekt, o którym ktoś powiedział: „chrzczę ten obiekt jako dzieło sztuki"[18]. Rzecz jasna jest to stanowczo zbytnio uproszczone i zwulgaryzowane podsumowanie, jednak w pewien sposób wskazuje na zasadniczą myśl przyświecającą twórcy instytucjonalnej teorii sztuki – uznaniowego charakteru, jeżeli chodzi o przypisanie obiektowi statusu dzieła sztuki. Rozpatrywanie „incydentu z Auschwitz" z punktu widzenia instytucjonalnej teorii sztuki jest problematyczne, ze względu na to, że *artworld* (a w zasadzie podsystem jakim jest happening) nie zdążył jeszcze zająć określonego stanowiska co do tego konkretnego zdarzenia. Niewątpliwie jednak mamy do czynienia z artefaktem (w rozumieniu przyjętym na potrzeby tego artykułu) – „incydent z Auschwitz" jest zdarzeniem, które oddziałuje i zapisało się w świadomości odbiorców. Wprawdzie brak jest tutaj bezpośrednich odbiorców, rozumianych jako naocznych świadków zdarzenia, lecz dla oddziaływania dzieła nie jest niezbędna jego kontemplacja bezpośrednia w muzeum czy sali koncertowej. Świadczą o tym chociażby niezarejestrowane koncerty muzyczne, dostępne bezpośrednio tylko dla określonej liczby osób, dla których to odbiorców stają się jednak punktem odniesienia i wzorcem do porównywania z innymi dziełami artystycznymi. W taki sposób te niezarejestrowane koncerty również wchodzą w skład owego *artworld*.

PODSUMOWANIE

[18] W oryginale: „A work of art is an object of which someone has said 'I christen this object a work of art.'" [Dickie 1969, 256].

Pomimo znaczących różnic pomiędzy obiema omówionymi koncepcjami sztuki, wskazać trzeba, że pierwotny i najbardziej podstawowy charakter obu jest antyesencjalistyczny. W koncepcji Weitza wyznacznik uznania obiektu za dzieło sztuki usytuowany jest wewnątrz świata sztuki. Szukanie podobieństw z innymi dziełami sztuki niejako domyka świat sztuki i zapewnia chociaż minimalną spójność i artystyczną jakość wszystkich dzieł sztuki. W instytucjonalnej koncepcji sztuki wyznacznik ten leży natomiast w pewnym sensie poza samą sztuką. To szeroko rozumiana instytucja sztuki w pewien arbitralny sposób decyduje o tym, co uznać za sztukę. Trudno wskazać wyższość jednej koncepcji nad drugą. Trzeba przyznać, że instytucjonalizm Dickiego dobrze uchwytuje sposób faktycznego funkcjonowania świata sztuki i uznawania artefaktów za dzieło sztuki. Jest to znakomita teoria opisowa, która nie ma jednak (co nie jest zarzutem wobec niej) normatywnego charakteru, gdyż nie wyróżnia żadnych obiektywnie istniejących właściwości, które dzieło sztuki powinno posiadać. Sławomir Marzec w swoim artykule „Sztuka jako farmakon" wskazuje na potrzebę „czytelnych kryteriów sztuki" [Marzec 2018, 8]. Według autora miałoby to chronić widza przed „manipulacją, banałem i bylejakością postkultury" [Marzec 2018, 8]. Pytaniem wciąż aktualnym jest, czy tego widza i uczestnika sztuki rzeczywiście przed czymkolwiek trzeba chronić. Widz w jakiś sposób tworzy *artworld*, więc w pośredni sposób również modeluje co uznawane jest za sztukę. Być może należy pogodzić się z tym, że sztuka obecnie tak dalece odeszła od klasycznie rozumianych wartości estetycznych (jak np. piękno, harmonia i ład), że ta wspomniana przez Sławomira Marca manipulacja, bylejakość i banał wpisały się na trwałe w charakterystykę sztuki współczesnej. Zaakceptowanie tego faktu może pozwoli rozumieć i traktować sztukę współczesną nie jako regres i degrengoladę, lecz jako rewolucyjne i przełomowe rozumienie pojęcia „sztuka". Prawdopodobnie to właśnie taki jest współcześnie *artworld*. Instytucjonalna koncepcja sztuki zapewnia „kontrolowaną różnorodność". Poprzez współtworzenie *artworld* przez odbiorców, jest on w jakiś sposób dopasowany do ich gustów. To rzecz jasna w jakiś sposób ograniczać może twórczość artystyczną, lecz brak obiektywnych przesłanek decydujących o uznaniu za sztukę zapewnia jej bardzo daleko rozwiniętą różnorodność. Antyesencjalizm Weitza ze swoim

poszukiwaniem podobieństw między dziełami sztuki ujawnia swój normatywny charakter. Jest to nie tylko obserwacja podobieństw, lecz również *wymóg* takiego właśnie podobieństwa z innymi dziełami sztuki. Z samego założenia nakłada więc to jakieś, chociażby minimalne, więzy na twórcę, który musi dopasować się do istniejącego świata sztuki, chociażby poprzez to jedno podobieństwo. Warto zauważyć, że koncepcje te niekoniecznie pozostawać muszą ze sobą w sprzeczności. Dickie opisuje faktyczny sposób funkcjonowania *artworld* i sposób uznania obiektu za sztukę, natomiast Weitz przedstawia maksymalnie zminimalizowane kryterium uznania za sztukę. Ciekawym zabiegiem jest właśnie spojrzenie na te dwie koncepcje jako wzajemnie się uzupełniające. W ten sposób dawałyby one naprawdę bardzo dokładny wgląd w to, w jaki sposób postrzegana jest współcześnie sztuka i w jaki sposób dany artefakt uzyskać może status sztuki.

BIBLIOGRAFIA

Bieczyński, M. (2016). *Biuletyn 36. edycji Konkursu im. Marii Dokowicz, „Instytucja sztuki"*. Poznań: Silva Rerum.

Danto, A. C. (1964). The Artworld. *The Journal of Philosophy*, 61, 571-584.

Danto, A. C. (2016). *Czym jest sztuka*. przeł. A. Kunicka. Warszawa: Aletheia.

Dickie, G. (1969). Defining Art. *American Philosophical Quarterly*, 6, 253-256.

Diffey, T. J. (2005/2006). Wittgenstein, antyesencjalizm i definicja sztuki. przeł. L. Sosnowski. *Estetyka i Krytyka*, 9/10, 76-92.

Marzec, S. (2018). Sztuka jako farmakon. *Format*, 78, 7-8.

Sawicka, A. (2007). O ambiwalentnej funkcji świata sztuki. *Sztuka i Filozofia*, 31, 46-66.

Sułkowska, M. (2000). Definicje i pojęcia w estetyce. *Folia Philosophica*, 18, 275-286.

Tatarkiewicz, W. (1989). *Historia estetyki. Estetyka średniowieczna*. Warszawa: Arkady.

Weitz, M. (1956). The Role of Theory in Aesthetics. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 15, 27-35.

ABSTRACT

Comparative Analysis of Anti-essentialist and Institutional Theories of Art.

The aim of this article is to assess critically and compare Morris Weitz's anti-essentialist theory of art to George Dickie's institutional one. The comparison is based on a so-called *Auschwitz incydent*. The article shows both differences and similarities in described theories. The scope of interest is limited to the XXth Century art, since works from this period question traditionally understood meaning of art. In the article are also briefly mentioned other concepts of art (e.g. Clive Bell's) and the idea of *artworld* proposed by Arthur C. Danto, which served later as basis for other theories. The article shows that the two described theories are rather complementary than contradictory to each other.

SŁOWA KLUCZOWE: antyesencjalizm, instytucjonalna teoria sztuki, estetyka, filozofia sztuki, Morris Weitz, George Dickie

KEYWORDS: anti-essentialism, institutional theory of art, aesthetics, philosophy of art, Morris Weitz, George Dickie

HYBRIS nr 44 (2019)
ISSN: 1689-4286

WOJCIECH GRABOŃ
UNIWERSYTET WARSZAWSKI

ASPEKTY NORMY – PROBLEM HOLISTYCZNEGO UJĘCIA WZORCA NORMATYWNEGO W ŚWIETLE MYŚLI PÓŹNEGO WITTGENSTEINA

Celem niniejszej pracy jest przedstawienie możliwego zastosowania Wittgensteinowskiej koncepcji postrzegania aspektów, zarysowanej przede wszystkim w rozdziale XI drugiej części *Dociekań filozoficznych*, do przykładowych problemów z zakresu interpretacji prawniczej, jakie generuje przyjęcie holistycznego sposobu rozumienia normy prawnej.
W części pierwszej przedstawiona zostanie zwięzła charakterystyka uwag Wittgensteina poświęconych rzeczonej problematyce wraz z ich najpopularniejszymi interpretacjami, część drugą stanowić będzie zarys koncepcji derywacyjnej M. Zielińskiego – jako ujęcia dominującego na gruncie polskiej teorii wykładni – ze szczególnym uwzględnieniem trudności towarzyszących próbom jej operatywizacji. W części ostatniej przedstawiona zostanie natomiast propozycja zastosowania Wittgensteinowskich narzędzi pojęciowych do wymienionej teorii, co może pozwolić na zaradzenie niektórym trudnościom teoretycznym powstałym na gruncie ujęcia derywacyjnego, jak również ukazać potencjał eksplanacyjny koncepcji postrzegania aspektów.

1. *Dociekania filozoficzne* Ludwiga Wittgensteina (2008) zostały wydane po raz pierwszy w 1953 roku, a zatem już po śmierci autora. Dzieło to stanowi jedynie częściowo usystematyzowany zbiór wątków nawiązujących głównie do zagadnienia „gier językowych", które to składają się na sposoby czy formy życia. Przedmiotem rozważań Wittgensteina jest tu nie tylko tradycyjnie rozumiana filozofia języka, ale i podstawowe problemy filozofii umysłu czy psychologii, związane m.in. z introspekcją, językiem prywatnym czy kierowaniem się regułą. Problematyka postrzegania aspektów została przedstawiona przede

wszystkim w zbiorze późnych uwag, które zostały zredagowane jako wspomniany już rozdział XI drugiej części *Dociekań filozoficznych*, obecnie funkcjonującej także pod samodzielnym tytułem *Philosophy of Psychology* (Wittgenstein, 2009). Odrębność rzeczonych fragmentów jest o tyle istotna, że powstały one najprawdopodobniej już po opracowaniu całokształtu części pierwszej drugiego z najważniejszych dzieł Wittgensteina i bardziej niż uwagi wcześniejsze eksponują „praktyczny" wymiar jego filozofii. Podkreślają to m.in. autorzy wprowadzenia do antologii *Seeing Wittgenstein Anew*, wymieniając poszczególne fragmenty *Dociekań*, w których ujawnia się zastąpienie refleksji teoretycznej dotyczącej omawianej problematyki właśnie ukierunkowaniem na praktykę (Day, Krebs, 2010, s. 5-7). Pojęcie to, choć może wydawać się zaskakujące w kontekście dwudziestowiecznej filozofii analitycznej, charakteryzuje przede wszystkim „terapeutyczny" wymiar filozofii Wittgensteina, przyjęcie przez niego stanowiska antyteoretycznego, jak również nowe podejście do języka, które P. Hacker określa jako rozpatrywanie struktur pojęciowych *sub specie humanitatis* (Hacker, 1996). Warto w tym miejscu nadmienić, że zwolennicy „nowego odczytania" *Traktatu filozoficznego* uznają także jeden z ważniejszych przedmiotów wcześniejszych zainteresowań Wittgensteina, jaki stanowiła obrazkowa teoria znaczenia, za podwaliny znacznie przecież późniejszej koncepcji postrzegania aspektów (Day, Krebs, 2010, s. 4-8).

Z punktu widzenia tematyki niniejszej pracy najistotniejsze jest jednak to, że nowa formuła dociekań Wittgensteina niejako w sposób pośredni dostarczyła metodologii oraz narzędzi pojęciowych do badania problemów powstających – przede wszystkim, aczkolwiek nie wyłącznie – w innych obszarach refleksji filozoficznej. Dziedziny, w jakich omawiana tu koncepcja znalazła zastosowanie to między innymi: estetyka (Hagberg), psychoanaliza (Cioffi, Sass), filozofia matematyki (Floyd) czy filozofia nauki (Hanson, Kuhn) (Day, Krebs, 2010, s. 3, 19; Hanson, 1965; Kuhn, 2009).

Aby zrozumieć na czym polega sama koncepcja postrzegania aspektów, jak i jej stosowalność do zróżnicowanych problemów filozoficznych, warto pochylić się nad przebiegiem rozważań, w których została ona scharakteryzowana. Punkt wyjścia dla negatywnej części uwag Wittgensteina – jak określa je M. McGinn (2013) – stanowi

„fizjologiczna" koncepcja postrzegania wzrokowego. Jest to naturalistyczne ujęcie procesów percepcyjnych, które opisuje ludzkie oko jako receptor bodźców świetlnych, natomiast widzenie – jako świadomość pola, w którym znajdują się kolorowe kształty pozostające w relacjach przestrzennych. Pole to wytwarzane jest przez podmiot wskutek oddziaływania obiektów fizycznych na jego receptory zmysłowe. Co istotne, na gruncie koncepcji „fizjologicznej" dany podmiot ma prywatne doświadczenia wzrokowe. Kluczowym elementem jest zatem złudzenie wewnętrznej „materializacji" postrzeganego przedmiotu, nieodłącznie towarzyszące procesom percepcyjnym[1]. Pojawia się tu jednak pytanie: co zatem z takimi aspektami jak np. przyjazność wyrazu twarzy? Próbując udzielić odpowiedzi Wittgenstein zdaje się inspirować pracami K. Koffki z zakresu psychologii Gestalt. Wskazano w nich na szczególną cechę doświadczenia wzrokowego, jaką jest niemal automatyczne wyodrębnianie struktur przestrzennych w polu widzenia, a której nie oddaje zarysowana teoria percepcji (O'Shaughnessy, 2012). Wstępne rozważania Wittgensteina sprowadzają się do następującej konstatacji: teoria nie powie nam, „jak to jest widzieć" – musimy zastanowić się nad sposobem funkcjonowania samych pojęć: widzenia, „tego, co widziane" i doświadczenia wzrokowego. Należy zatem zbadać ich gramatykę głęboką, przebieg gier językowych, w obrębie których funkcjonują.

Najważniejszą część argumentacji Wittgensteina stanowi krytyczna analiza pojęcia tzw. „pokoju wzrokowego", jednak ze względu na zagadnienia poruszane w niniejszej pracy w tym miejscu warto zwrócić szczególną uwagę na fragmenty poświęcone rozróżnieniu między treścią postrzeżeń a własnościami obiektów. Wittgenstein stwierdza na przykład, że pojęcie czerwoności nie wskazuje „w dwie strony": na coś publicznego i coś, co znajduje się jedynie w nas i do czego mamy dostęp przez introspekcję. Przestrzegając przed oddzielaniem wrażenia koloru od obiektu, zastanawia się, jak to w ogóle możliwe, żeby raz rozumieć przez daną barwę „obiektywny" kolor, a raz wrażenie wzrokowe. Chodzi zatem o podkreślenie, że gdy mówimy o treści naszego doświadczenia wzrokowego, nie odnosimy się do czegoś wewnętrznego, ale do intersubiektywnego świata obiektów fizycznych

1 Należy podkreślić, że uwagi Wittgensteina dotyczą przede wszystkim problematyki postrzegania wzrokowego.

(Wittgenstein, 2008, s. 139). Samo zjawisko tzw. „rozbłyśnięcia aspektu" Wittgenstein charakteryzuje natomiast w następujący sposób: „Wpatruję się w jakąś twarz i nagle dostrzegam jej podobieństwo do innej. Widzę, że się nie zmieniła; a jednak widzę ją inaczej. Przeżycie takie nazywam «dostrzeżeniem aspektu»" (2008, s. 270).

„Widzenie aspektu" ukierunkowuje nas na kwestię rozpoznawania różnicy w doświadczeniu wzrokowym pomimo braku zmiany po stronie samego obiektu. Jak należałoby rozumieć użycie słowa „widzieć", skoro z jednej strony „widzimy" obiekt inaczej, a z drugiej widzimy, że nie uległ on zmianie? Co właściwie dokonuje się, gdy nagle zauważamy aspekt i co zmienia się, jeżeli nie sam obiekt? Nie możemy np. narysować różnicy – i nie chodzi o zupełność ani precyzję odwzorowania. Przykładem ilustrującym tę część argumentacji Wittgensteina jest znany rysunek zapożyczony od Jastrowa, przedstawiający – w zależności właśnie od tego, jaki aspekt uchwytujemy – kaczkę lub zająca. W innej części uwag Wittgenstein posługuje się natomiast m.in. sześcianem Neckera. Analizując chociażby te dwie wymienione figury, mamy do czynienia z wymiarem doświadczenia wzrokowego, który nie znajduje odzwierciedlenia w „czystej" koncepcji dokładnego zdania sprawy lub obrazowania widzianego przedmiotu, rozumianego jako coś, co możemy wskazać. Kluczowa, bo nieprzypadkowa, jest tu różnica w sposobie czy formie wyrażania obydwu doświadczeń. Jest to sytuacja wewnętrznego powiązania pomiędzy doświadczeniem a sposobem reakcji na to, co widziane. Możemy mówić o gramatycznej zależności pomiędzy konkretnym doświadczeniem a zachowaniem się w określony sposób – jedyna zmiana, jaka tu zachodzi, to ta w sposobie odbioru danego obrazu przed podmiot postrzegający. Różnice pomiędzy doznaniami wzrokowymi powiązane z nagłym rozpoznaniem nie mają związku z żadnym obiektywnym przekształceniem po stronie obiektu, ale ze zmianą dyspozycji czy też „usytuowania" podmiotu wobec niego, a zatem z tym, co Wittgenstein określa mianem „subtelnych odcieni zachowania" (Wittgenstein, 2008, s. 284). Tak jak w przypadku „nagłego zauważania", Wittgenstein uważa, że jesteśmy skłonni myśleć o zjawisku rozpoznania jako czymś, co nie jest całkowicie „wzrokowe", ale ma charakter „percepcyjno-myślowy". Jeżeli bowiem spróbujemy oddzielić rozpoznanie od doznania wzrokowego, wówczas nie możemy już

uchwycić różnicy (w tym, co widziane) pomiędzy doświadczeniem kogoś, kto zna przedmiot „od początku" a kogoś, kto rozpoznał go po chwili. Należy podkreślić, że tak zarysowana koncepcja postrzegania aspektów jest silnie związana z Wittgensteinowskim pojęciem rozumienia – a zatem uchwytywania tak zjawisk w otaczającej nas rzeczywistości, jak i np. sensów w czytanych tekstach. Jest to bowiem element kluczowy dla jej aplikowalności w rozmaitych dziedzinach, jak już podkreślono – nie tylko w obrębie samej filozofii.

2. Mając tak zarysowany obraz koncepcji postrzegania aspektów, można przejść do omówienia problemów powstałych na gruncie jednej z ważniejszych teorii interpretacji prawniczej, którym warto przyjrzeć się przez pryzmat uwag Wittgensteina. Na gruncie polskiej teorii i filozofii prawa powszechnie przyjmuje się rozróżnienie na normy (wzorce normatywne) i przepisy prawne (samodzielne jednostki redakcyjne tekstu prawnego). Jedna z najbardziej rozwiniętych teorii wykładni prawa, teoria derywacyjna M. Zielińskiego (2012), zawiera jednak także postulat każdorazowego odtwarzania całościowego wzorca normatywnego (tzw. ujęcie holistyczne) w sytuacji stosowania prawa. Postulat ten wynika przede wszystkim z założeń dotyczących przebiegu procesu interpretacji. Ujęcie holistyczne było niejednokrotnie przedmiotem krytyki jako nieadekwatne pod względem pragmatycznym, jednak teoria derywacyjna nie doczekała się jak dotąd gruntownej modyfikacji w tym zakresie.

Do najważniejszych z punktu widzenia niniejszych rozważań cech derywacyjnej koncepcji wykładni należy zaliczyć jej uniwersalny charakter (autor postuluje zniesienie dystynkcji pomiędzy wykładnią doktrynalną, dokonywaną niejako *in abstracto*, a operatywną, stanowiącą kluczowy element w procesie stosowania prawa), ukierunkowanie na realizację zasady *omnia sunt interpretanda*, jak również wprowadzenie charakteryzującego strukturę tekstu prawnego rozróżnienia na przepisy zrębowe oraz przepisy uzupełniające i modyfikujące (które mogą być rozsiane po całym systemie prawnym, jest to tzw. rozczłonkowanie normy w przepisach prawa). Wszystkie te cechy koncepcji derywacyjnej wskazują, że stawiając się w sytuacji interpretatora wstępnie nie znamy zakresu treściowego przepisów, jaki będzie nam potrzebny np. w przypadku danego stanu faktycznego (punktem wyjścia są przepisy, nie

fakty), norma prawna ma natomiast – jak to już wskazano – wymiar holistyczny. Za każdym razem musimy zatem odtworzyć całość wzorca normatywnego (będącego wypowiedzią prawodawcy) w procesie analizy i interpretacji wszystkich przepisów. Widać to najwyraźniej w następującym fragmencie najważniejszej (wielokrotnie modyfikowanej i wznawianej) pracy Zielińskiego poświęconej podstawom teorii derywacyjnej:

> Wydaje się, że interpretator pierwszy raz stykający się z danym przepisem centralnym powinien zadać sobie trud odszukania wszystkich modyfikatorów, nawet jeśli dla konkretnej decyzji w ostateczności wystarczą mu np. dwa spośród dziesięciu. W tej sytuacji nie wie jednak jeszcze, jakie są inne modyfikatory, a nawet czy w tekście nie występują modyfikatory tych modyfikatorów. Natomiast gdy dysponuje już pełnym obrazem normy, kolejne przypadki rozstrzygnięć może przecież realizować z uwzględnieniem modyfikatorów relewantnych do danego przypadku. Bacząc jednak, czy stan prawny nie uległ zmianie. Tyle tylko, że wszystkie te przypadki, o których wyżej wspomniano, nie są już w zasadzie przypadkami interpretacyjnymi, lecz po prostu przypadkami decyzyjnymi (Zieliński, 2012, s. 257).

Podejście takie zdecydowanie nie odpowiada postulatowi operatywnego charakteru koncepcji derwyacyjnej. Jak pisze M. Zajęcki:

> Zarzut poważnie formułowany brzmi następująco: M. Zieliński oraz jego współpracownicy i kontynuatorzy nie podają przekonujących kryteriów konkretyzacji modeli wyidealizowanych i nie pokazują, w jakich granicach przybliżenia rzeczywiste praktyki interpretacyjne są zbliżone do ideału […].Zwolennik koncepcji derywacyjnej twierdzić może, że koncepcja ta jest empirycznie adekwatna (w granicach aproksymacji). Ciąży wtedy na nim obowiązek skonkretyzowania koncepcji […] (Zajęcki, 2016, s. 132).

Holistyczne ujęcie normy wprost kwestionuje także m.in. L. Leszczyński, stwierdzając: „w procesie stosowania prawa, a więc także wykładni operatywnej (wykładni dla podjęcia decyzji) nie jest rekonstruowana »cała norma«, lecz »jedynie« normatywna podstawa decyzji czy też, nazywając to inaczej, »norma do zastosowania«” (Leszczyński, 2004, s. 171).

3. Zarówno derywacyjna koncepcja wykładni, jak i argumentacja jej krytyków zdają się nie uwzględniać (rzecz jasna w zakresie omawianych tu trudności) elementów procesów stosowania prawa znacznie bardziej

fundamentalnych niż sama wykładnia, bo stanowiących – jak pisze R. Sarkowicz – „te cechy i właściwości interpretatora, jakie wynikały z faktu, iż przynależy on do określonej zbiorowości, w której kształtuje się określona kultura interpretacyjna obejmująca rozmaite paradygmaty (gramatyki) interpretacyjne" (Sarkowicz, 1995, s. 49). Najważniejszym elementem tej kultury jest oczywiście język, który Sarkowicz charakteryzuje dalej w następujący sposób:

> W mym przekonaniu jest tak, że język prawny pełni dwojaką rolę w stosunku do otaczającej nas rzeczywistości. Z jednej strony tworzy pewne normatywne stany rzeczy, co w mniejszym lub większym stopniu kształtuje i wpływa na zjawiska życia społecznego, ale z drugiej odtwarza (odzwierciedla) pewne właściwości otaczającej nas rzeczywistości. To odtwarzanie nie ogranicza się jedynie do świata zjawisk przyrodniczych (co w przypadku interpretacji tekstu prawnego nie ma pierwszoplanowego znaczenia), ale także obejmuje sferę zjawisk społecznych. Odzwierciedla on na przykład rozmaite sposoby myślenia o otaczającym nas świecie, ujęte w systemy, doktryny, teorie filozoficzne, polityczne, społeczno-ekonomiczne etc. Jest zatem tak, że przez analizę języka prawnego – a mówiąc ściślej – poprzez interpretację tekstów prawnych możemy także odtworzyć pewien obraz świata i społeczności posługującej się danym językiem prawnym (Sarkowicz, 1995, s. 54).

Odnosząc powyższe uwagi do koncepcji Wittgensteina, należy przede wszystkim podkreślić, że pojęcie dostrzegania aspektu dotyczy zarówno zjawisk w świecie, jak i rozumienia tekstu. Tekst prawny jest zjawiskiem językowym – wypowiedzią jak wiele innych – ma charakter inteligibilny i na poziomie deskryptywnym stanowi odzwierciedlenie pewnych zjawisk zachodzących w rzeczywistości. Owa uwypuklona przez Sarkowicza „dwoistość języka" odpowiada Wittgensteinowskim intuicjom dotyczącym tego, w jaki sposób gry językowe znajdują przełożenie na formy życia. Mając na uwadze to uwikłanie podmiotu postrzegającego w narzuconą mu niejako odpowiedniość języka i rzeczywistości (jest ona arbitralna, ale wspólna dla danej kultury interpretacyjnej – czy ujmując rzecz szerzej – społeczności), można stwierdzić, że dostrzeganie aspektu jest adekwatnym narzędziem pojęciowym do opisu poprzedzającego interpretację prawa procesu „percepcyjno-myślowego". Pozwala podmiotowi poznającemu o odpowiednim przygotowaniu (tu: prawniczym) na wychwytywanie: 1) z przepisów – cech istotnych dla danego zjawiska; 2) ze zjawisk – aspektów kluczowych dla doboru przepisów.

Nie musimy odtwarzać znaczenia wszystkich przepisów, żeby uzyskać normę (semantyczny wymiar teorii Zielińskiego). Interpretację poprzedza proces uchwytywania zjawisk, który wynika z naszego sposobu bycia w świecie (formy życia) oraz odpowiedniego przygotowania. Coś, co dostrzegamy, narzuca nam się bezpośrednio „jako jakieś", przez pryzmat przepisów. Zrozumienie zjawiska wyodrębnia ze zbioru przepisów hipotezę stosowanej normy, czyli przepis zrębowy – niejako „wykrawa" to fragment podstawy normatywnej, który może podlegać następnie dalszej obróbce. Ów wykrojony fragment można dalej opracowywać i uszczegóławiać w drodze interpretacji, ale już w tylko w obrębie – mówiąc obrazowo – „zająca", a nie „kaczki". Jeśli szczegóły przestają zgadzać się z dostrzeżonym pierwotnie aspektem, być może należy cofnąć się do momentu poprzedzającego zastosowanie narzuconych przez przyjętą teorię metod interpretacji i inaczej spojrzeć na badane zjawisko. Tym samym idealistyczny postulat odtworzenia kompletnego wzorca normatywnego przestaje obciążać interpretatora na etapie metodycznej wykładni, bowiem w znacznym (jeśli nie niemal zupełnym) stopniu realizuje się on już na etapie przed-interpretacyjnym, wyznaczonym przez sam sposób – jak można powiedzieć, nawiązując do miejsc wspólnych koncepcji Wittgensteina i Heideggera – bycia w świecie interpretatora (Mulhall, 1990).

BIBLIOGRAFIA

Day, W., Krebs, V. J. (red.) (2010). *Seeing Wittgenstein Anew.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hacker, P. (1996). *Ludwiga Wittgensteina późna koncepcja filozofii*. W: A. Chmielewski, A. Orzechowski (red.) *Metafizyka jako cień gramatyki. Późna filozofia Ludwiga Wittgensteina* (11-48). Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Hanson, N.R. (1965). *Patterns of Discovery.* Cambridge: Cambridge University Press.

Kuhn, T.S. (2009). *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromęcka, Warszawa: Aletheia.

Leszczyński, L. (2004). *Zagadnienia teorii stosowania prawa. Doktryna i tezy orzecznictwa.* Kraków: Zakamycze.

McGinn, M. (2013). *Routledge philosophy guidebook to Wittgenstein and the* Philosophical Investigations. Abingdon: Routledge.

Mulhall, S. (1990). *On being in the world. Wittgenstein and Heidegger on seeing aspects.* Abingdon: Routledge.

O'Shaughnessy, B. (2012). *Seeing an Aspect and Seeing under an Aspect.* W: J. Ellis, D. Guevara (red.), *Wittgenstein and the Philosophy of Mind* (37-59). Oxford: Oxford University Press.

Sarkowicz, R. (1995). *Poziomowa interpretacja tekstu prawnego*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński.

Wittgenstein, L. (2008). *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz. Warszawa: PWN.

Wittgenstein, L. (2009). *Philosophical Investigations, 4th Edition*, tłum. na j. ang. G. E. M. Anscombe i in., red. P. M. S. Hacker, J. Schulte. Hoboken: Wiley-Blackwell.

Zajęcki, M. (2016). *Dwie próby operacjonalizacji derywacyjnej koncepcji wykładni prawa*. W: M. Hermann, S. Sykuna (red.) *Wykładnia prawa. Tradycja i perspektywy* (131-166). Warszawa: C.H. Beck.

ABSTRACT

Aspects of the Norm. The Holistic Model of the Legal Norm in the Context of Wittgenstein's Remarks on Aspect Perception

In Polish legal theory there is a generally accepted distinction between legal norms (normative standards) and legal provisions (independent editorial units of a legal text). One of the most developed theories of the interpretation of law, the derivative theory of M. Zieliński, however, also includes the postulate of the reconstruction of the entire legal system as one comprehensive norm (the so-called holistic approach) in the process of applying the law. This postulate stems mainly from assumptions regarding the adopted methods of interpretation. The holistic approach has often been criticized as inadequate in pragmatic terms, but the derivative theory has not yet been thoroughly modified in this respect. In this paper, I propose to apply Wittgenstein's concept of aspect perception as providing adequate conceptual framework to describe the mechanism of identifying relevant parts of the legal norm that deals with the pragmatic inadequacy of the holistic approach, but does not affect the core of the derivative theory of interpretation.

SŁOWA KLUCZOWE: Ludwig Wittgenstein, widzenie aspektów, widzieć jako, derywacyjna koncepcja wykładni, norma prawna

Zieliński, M. (2012). *Wykładnia prawa. Zasady, reguły wskazówki.* Warszawa: LexisNexis.