

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY

HYBRIS 4/2018 (43)



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 Zawadzki

Krzysztof Kędziora

Tomasz Załuski

Małgorzata Gwarny

Redaktorzy językowi:

Jagna Świdarska

Helen Lynch (University of Aberdeen)

Wojciech Szymański (Uniwersytet Łódzki)

RADA NAUKOWA

Prof. Marek Gensler (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Adam Grzebiński (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 2018



CONTENTS:

ARTYKUŁY

MICHAŁ KRUSZELNICKI

ŚMIERĆ I (WIECZNY) POWRÓT ZARATUSTRY [001-015]

ADA GAŁ

ZNACZENIE POJĘCIA MIŁOŚCI W FILOZOFII FRYDERYKA NIETZSCHEGO [016-031]

MARCIN DŹUGAJ

UMIŁOWANIE SAMEGO SIEBIE W MYŚLI FRYDERYKA NIETZSCHEGO [032-051]

KRYSTIAN BOGUCKI

WITTGENSTEIN O ROZJAŚNIANIU MYŚLI. WSTĘP DO LEKTURY *TRAKTATU LOGICZNO-FILOZOFICZNEGO* [052-070]

MARZENA FORNAL

PROBLEM RELACJI UMYŚŁ-CIAŁO W EMERGENTYZMIE SAMUELA ALEXANDRA [071-093]

STANISŁAW JĘDRCAK

POŚMIERTNE INTERESY OSOBY [094-122]

KATARZYNA DE LAZARI-RADEK

W OBRONIE PRZYJEMNOŚCI JAKO UCZUCIA [123-149]

PRZEKŁAD

BERND LUDWIG

SKĄD PRAWO PUBLICZNE? ZNACZENIE TEORETYCZNEGO I PRAKTYCZNEGO ROZUMOWANIA W KANTOWSKIEJ *NAUCE PRAWA* [150-189]

RECENZJE

WOJCIECH SAK

NEUROKOGNITYWISTYKA A WYJAŚNIANIE UMYŚŁU [190-194]

JAKUB DADLEZ

RECENZJA *PROBLEMATYKI PRZEKŁADU FILOZOFICZNEGO* BARBARY BRZEZICKIEJ [195-209]



MICHAŁ KRUSZELNICKI
WROCLAW

ŚMIERĆ I (WIECZNY) POWRÓT ZARATUSTRY

Dla Olgi K.

W niniejszym tekście podjęta zostanie próba dowiedzenia, że Zaratustra nie bez powodu unika systematycznego i koherentnego wyeksplikowania swojej najgłębszej myśli o wiecznym powrocie, jak również potwierdzenia takiej jej wykładni, z którą występują jego zwierzęta, uczniowie czy główny wróg – karzeł. On sam nie jest i nie może być pewien, jak będzie wyglądała jego przyszła egzystencja i to dlatego fragmenty poświęcone wiecznemu powrotowi w Nietzscheańskim *opus magnum* nie układają się w żadną spójną koncepcję (zob. na temat np. Pieniążek 1988, s. 184-185). Znaczną część tego dzieła wypełniają za to obrazy dojrzewania tytułowego proroka do pogodzenia się z perspektywą własnej śmierci i ponownego życia, którego przyszły kształt nawet dla niego pozostaje tajemnicą. Żeby objawić światu prawdziwą istotę i mechanizm działania wiecznego powrotu Zaratustra może uczynić tylko jedno: faktycznie umrzeć, odrodzić się i powrócić. Najbardziej męczy go właśnie świadomość tego, że jako pierwszy musi przejść przez próbę powrotu, by w ten sposób otworzyć drogę dla tego, kto ma dopiero nadejść: nadczłowieka. Z takim właśnie wydarzeniem, jak zostanie pokazane – ze śmiercią i powrotem Zaratustry – mamy do czynienia w ostatnich dwóch rozdziałach części IV: *Pieśni nocnego wędrowca* i *Znaku*.

Gdy w wieku lat 40 Zaratustra zaczął schodzić z gór, pustelnik żyjący w pobliskich lasach rozpoznaje go jako wędrowca, który przechodził tamtędy wiele lat temu idąc na wysoką górę (Nietzsche 1999, *O Nadczłowieku i ostatnim człowieku*, s. 10). Już tu mamy pierwszą antycypację nieustannego przeobrażania się, umierania i

rodzenia się Zaratustry. Zarazem *Prolog* wprowadza czytelnika w niejaki zakłopotanie, ukazuje bowiem Zaratustrę w środku życia, nic nie mówiąc ani o jego początku, ani o 30 latach, jakie spędził w „ojczyźnie”, ani o owych 10 latach, które upłynęły mu na samotnej egzystencji w górach.

Zaratustrę zrazu niepokoją, a wręcz przerażają kolejne zwiastuny jego przeznaczenia. Przyjrzyjmy się im pokrótce. Pierwszy z nich następuje już wcześniej; linoskoczek spada z wysokości i ginie. Uwagi czytelnika nie może nie przyciągnąć scena, w której Zaratustra niesie ciało linoskoczka i chowa je w drzewie (Nietzsche 1999, *O Nadczłowieku i ostatnim człowieku*, s. 22-23). Oczywiście, Zaratustra chce ustrzec w ten sposób ciało przed wilkami, ale skąd akurat taka dziwna forma pogrzebu? Z pomocą przyjść może interpretacja Carla G. Junga. W mitologii skandynawskiej występuje kosmiczne drzewo Yggdrasil – drzewo-matka, z którego urodzili się pierwsi ludzie, i do którego ostatnie istoty ludzkie powrócą, by na powrót stać się drzewem po wypełnieniu się czasu. „Kiedyś wierzono, że nadejdzie taki dzień, gdy ciało zmartwychwstanie z drzewa” – pisze Jung (Jung 2010, t. 1, s. 214). W *Zaratustrze* pojawia się tedy archetypowa idea odrodzenia z drzewa, wiążąc się z dionizyjskim etapem przejścia, inicjacji. Zdaniem Junga, Nietzsche ma tutaj przeczucie, że to, co umiera, może powrócić w tej samej formie; to zapowiedź późniejszych części *Zaratustry*, wprowadzających ideę wiecznego powrotu.

Dalej, w rozdziale *O wielkich wydarzeniach* ludzie na statku dostrzegają postać leącą przez przestworza i słyszą tajemnicze słowa: „Już pora, już najwyższa pora!” (Nietzsche 1999, s. 170). Rozpoznają w tej postaci samego Zaratustrę i wkrótce opowiadają mu o tym wydarzeniu. Zaratustra nie rozumie, dlaczego glos mówi to, co mówi: „Co mam o tym myśleć! (...) Na co jest najwyższa pora?” (tamże, s. 174). Prawdopodobnie chodzi o kolejną antycypację: Zaratustra przeczuwa mgliście, że niedługo będzie musiał porzucić swoich uczniów, będzie musiał odpowiedzieć „tak” na pytanie, czy pragnie połączyć się z (wiecznym) życiem pierścieniem wiecznego powrotu (*Siedem pieczęci*).

Nieco później, w rozdziale pt. *Wieszczbiarz*, Zaratustra opowiada uczniom straszny sen, w którym „wyrzekł się wszelkiego życia” (tamże, s. 176). Prosi ich o pomoc w odgadnięciu jego znaczenia. Huczący wiatr rozwiera skrzydła bramy, której Zaratustra nie dał rady otworzyć, rzucając w jego stronę „czarną trumnę”: „A w huku, gwiazdzie i słońcu

przeraźliwym rozpękała się trumna i plunęła tysiącrotnym śmiechem. (...) I krzyczałem z trwogi, jak jeszcze nigdy nie krzyczałem” (tamże, s. 177-178). Jeden z uczniów występuje z interpretacją snu, w myśl której to Zaratustra jest ową trumną wyśmiewającą swoich wrogów oraz wiekowe, „uświęcone” prawdy, ale Zaratustra nie wydaje się co do tego przekonany: „(...) potrząsając głową, długo patrzył w twarz uczniowi, który był tłumaczem snu” (tamże, s. 179). Bardziej prawdopodobne jest, że myśli o swojej śmierci i obawia się jej.

W ostatnim rozdziale części II pt. *Najcichsza godzina* Zaratustra słyszy głos, mówiący: „Ty wiesz Zaratustro? (...) Zapłakałem, zadrzałem niczym dziecko i rzekłem: „Ach, chciałbym, ale jakże mogę! Oszczędź mi tego! To ponad moje siły!” (tamże, s. 191). Wiemy, że Nietzsche wystylizował tekst swojego dzieła na biblijne misterium, wielki dramat pasyjny. Tak jak Jezus, Zaratustra ma doświadczyć męczeńskiej śmierci. Podobnie jak on, nienawidzony jest i „ukrzyżowany” przez „faryzeuszy”: „Dobrzy muszą być faryzeuszami, nie mają wyboru! Dobrzy muszą ukrzyżować tego, który znajduje sobie własną cnotę! (...) Najbardziej nienawidzą twórcy, tego, kto rozbija tablice i stare wartości, burzyciela” (tamże, *O starych i nowych tablicach*, s. 272). Podobnie jak Jezus, Zaratustra przewiduje swoją śmierć, lęka się i cierpi na myśl o nadejściu „jego godziny”, „godziny [jego] zachodu, zejścia” (tamże, s. 252).

Na tym etapie Zaratustra nie jest jeszcze gotowy do przyjęcia swojego losu, nie potrafi znieść myśli o własnej śmierci i powrocie. Kolejny głos mówi do niego, że „To najbardziej niewybaczalne w tobie: masz moc, a nie chcesz panować”. Na co on odpowiada, że „Brak mu głosu lwa, by rozkazywać”, i że się „wstydzi” (tamże, *Najcichsza godzina*, s. 192). Życie odpowiada mu, że musi się stać „dzieckiem bez wstydu”. On namyśla się długo i odpowiada: „Nie, nie chcę”. Wtedy rozlega się śmiech, który „rozrywa mu wnętrzości i kraja serce”, po czym słyszy następujące słowa: „Zaratustro, owoce tve dojrzały, ale tyś nie dojrzał jeszcze do swych owoców! Musisz więc znowu udać się do swojej samotni, albowiem winieneś jeszcze skruszeć” (tamże, s. 192-193). Jak obserwuje Karl Löwith, Zaratustrze grozi to, że „stanie się zbyt stary na swoje własne prawdy i nie będzie już wolny na tyle, by umrzeć we właściwym czasie i zgodnie z własną decyzją” (Löwith 1979, s. 67). Gilles Deleuze z kolei powie tak: „Zaratustra, w odniesieniu do wiecznego powrotu i do nadczłowieka, ma zawsze pozycję niższą. Jest on przyczyną wiecznego powrotu, ale przyczyną, która zwleka z

wytworzeniem skutku. Prorok, który waha się, czy wygłosić swą nowinę, który ma zawrót głowy i pokusę tego, co negatywne, któremu jego zwierzęta muszą dodać odwagi. Ojciec nadczłowieka, ale ojciec, którego wytwory są dojrzałe, zanim on będzie dojrzały do swych wytworów, lew, któremu brakuje jeszcze ostatniej metamorfozy” (Deleuze 1993, s. 201). Wiadomo, że chodzi o przemianę w dziecko: destruktor wartości (lew), mówiący „święte nie” przemienić się musi w twórcę, mówiącego „święte tak” (dziecko).

Część III ukazuje bardziej dokładnie przygotowania Zaratustry do próby (śmierci) i finalnej metamorfozy. W rozdziałach *Druga pieśń taneczna* i *Siedem pieczęci* spotykamy tytułowego proroka jako tego, kto już wie, co go czeka i godzi się z tym. Samo Życie zwraca się do niego i wyrzuca mu: „O Zaratustro, nie jesteś mi dość wierny!” (Nietzsche 1999, *Druga pieśń taneczna*, s. 291). Następuje piękna scena, kiedy to oboje: Zaratustra i Życie siedzą razem na łące i wspólnie płaczą nad tym, że czas się pożegnać. Kolejny, ostatni rozdział części III rozpoczyna się od obrazu Zaratustry jako ciężkiej, brzemiennej błyskawicami chmury, gotowej do zapalenia w świecie „światła przyszłości” (tamże, *Siedem pieczęci*, s. 293).

Według Paula S. Loeba „oryginalny” *Zaratustra* miał się skończyć na tym właśnie rozdziale. Wraz z dwunastoma uderzeniami dzwonu i ze słowami: „albowiem miłuję ciebie, wieczności!” Zaratustra miał umrzeć: „Faustyczne uderzenie dwunastego dzwonu północy w finale części III stanowi zakończenie spełnionej tragedii Zaratustry. Ale północ jest Nietzscheńskim symbolem śmierci, stąd ja twierdzę, że to zakończenie jest w istocie opisem momentu śmierci Zaratustry” (Loeb 2010, s. 7). Zdaniem badacza, część IV, opublikowana przez Nietzschego dopiero rok po stworzeniu części I-III, miałyby stanowić tylko dopiski, rozwinięcia i rozjaśnienia wydarzeń, które chronologicznie miały już miejsce w poprzednich częściach dzieła, a zwłaszcza poprzedzają jego zakończenie, jakim jest śmierć Zaratustry (tamże, s. 90).

Nie sądzę, żeby Loeb miał tu rację. Myślę, odwrotnie, że bez uwzględnienia części IV, a zwłaszcza ostatnich dwóch rozdziałów pt. *Pieśń nocnego wędrowca* i *Znak*, nie sposób ostatecznie pojąć strukturalnego, a zarazem filozoficznego zamysłu Nietzschego, by wyjaśnić istotę i mechanizm działania wiecznego powrotu. W mojej opinii koniec części III jest wciąż tylko **zapowiedzią** śmierci Zaratustry. Nie widzę w niej wystarczającego dowodu na to, że tytułowy prorok w

ogóle umiera. Wręcz przeciwnie: życie wyrzuca przecież Zaratustrze: „myślisz o tym, wiem, żeby mnie *wkrótce* opuścić!” (Nietzsche 1999, s. 291, podkr. moje – M.K.). Słyszymy wyraźnie: „wkrótce”...! Z kolei ostatnia, IV część dzieła, rozpoczyna się od informacji, że „znowu przeszły miesiące i lata nad duszą Zaratustry, a on na to nie zważał; włosy mu jednak pobielały” (tamże, *Ofiara z miodu*, s. 301). W *Siedmiu pieczęciach* mamy więc do czynienia co najwyżej z kolejną **antycypacją** śmierci Zaratustry, która, moim zdaniem, opisana jest dopiero – całkiem zresztą eksplicytnie, jak będziemy zaraz dowodzić – w przedostatnim rozdziale części IV, czyli *Pieśni nocnego wędrowca*.

Najważniejsze jest jednak inne pytanie: **czy po śmierci Zaratustra powraca?** I czego – jeśli rzeczywiście powraca – owe powtarne narodziny uczą nas o istocie wiecznego powrotu? Aby udzielić odpowiedzi na te pytania, trzeba przeanalizować dokładnie dwa ostatnie rozdziały dzieła, nie tracąc jednak z pola widzenia kilku innych, jakże ważkich, rozdziałów wcześniejszych. Rozdział ostatni: jest północ, znowu ogłaszana biciem dzwonu, wyje pies, świeci księżyc. Zaratustra w otoczeniu uczniów wiedzie ich poza jaskinię, w głęboką noc. Zaratustra lęka się: „Biada mi! Gdzie podział się czas? Czyż nie zapadłem w głębokie studnie? Świat śpi (...) Oto umarłem już. Minęło. (...) Zbliża się godzina: człowiecze wyższy bacz! Ta mowa jest dla czułych uszu, dla twoich uszu – co głęboka północ rzecze? (tamże, *Pieśń nocnego wędrowca*, s. 405). Mamy tu do czynienia z opisem właściwej śmierci tytułowego bohatera. Kapitalnie oddane zostaje pośmiertne doświadczenie Zaratustry, który przez chwilę wydaje się flirtować z ideą, by zostać poza czasem, by nie powracać; rozważa pozostanie w stanie efemerycznej „czystości”: „Zostaw mnie dniu, głupi ponury dniu! Jestem dla ciebie zbyt czysty! Nie dotykaj mnie! Moja skóra jest zbyt czysta dla twych rąk! Czyż północ nie jest jaśniejsza?”. Prosi „ociężały” świat i dzień, by „sięgnęły po jakiegokolwiek boga”, nie po niego (tamże, s. 407). Tymczasem w jednym okamgnieniu czas zaczyna biec od nowa. Północ staje się południem, potem popołudniem i wieczorem: „Przeszło, odeszło! O młodości! Południe! Południe! Nastął wieczór. I noc. I północ, wyje pies, wiatr” (tamże, s. 407), dokładnie tak samo, kiedy Zaratustra umierał. Południe i północ, śmierć i powrót to jedno i to samo. W pojedynczej chwili zająbia się przeszłość, terażniejszość i przyszłość. I teraz jest już tylko rozkosz, która rodzi się w momencie, gdy Zaratustra zaczyna wreszcie, ostatecznie, afirmatywnie chcieć tej

wieczności, tego wiecznego powracania wciąż i wciąż od nowa: „[c]zy kiedyś powiedzieliście ‘tak’ rozkoszy?... (...) Wszelka rozkosz chce wieczności wszechrzeczy” (tamże, s. 409).

Co istotne, Zaratustra od razu po „śmierci” wkracza w dojrzałość, w ów najwyższy pod względem siły moment swojej egzystencji, kiedy to gotów jest udźwignąć i przeprowadzić swoje wielkie dzieło. Skoro, jak mówi Zaratustra, godzina północy (śmierci) jest zarazem godziną południa (życia w maksimum jego możliwości), a „noc to również słońce” (tamże, s. 409), to nic dziwnego, że w następnej, a zarazem ostatniej scenie dzieła (rozdział *Znak*), spotkamy go już jako dojrzałego mężczyznę – tego samego, który rozpoczął zejście z gór na początku książki. Nietzschego nie interesuje *tylko* koncepcja czasu jako koła. Gdy karzeł mówi, że „sam czas jest kołem”, Zaratustra przestrzega go, by „nie ułatwiał sobie zbytnio sprawy!” (tamże, *O przywidzeniu i zagadce*, 204). Na rzeczy jest więc coś więcej, niż tylko powtarzający się, kolisty bieg czasu. To, jaki punkt na obwodzie koła będzie wyznaczał nowy początek (i czy w ogóle nastąpi jakiś nowy początek), zależy od *intensywności*, z jaką jednostka potrafi afirmować, chcieć chwili obecnej, momentu, świętego „teraz”, aktywnego i nie przepraszającego za nic stawania się. Właśnie tą myślą, jak dowodzić może początek rozdziału *Pieśń nocnego wędrowca*, Zaratustra próbował natchnąć i obdarować swoich uczniów. Najszeptniejszy człowiek wypowiada ją jasno i wyraźnie: „Moi wszyscy przyjaciele – jak wam się zdaje? Dzień ten sprawił, że ja jestem po raz pierwszy szczęśliwy, iż przeżyłem całe życie. (...) ‘Czy to było życie?’, chcę powiedzieć po śmierci. ‘Dalejże! Jeszcze raz!’” (tamże, *Pieśń nocnego wędrowca*, s. 403). To samo ma również na myśli Zaratustra, gdy wcześniej pokazuje karłowi dwie zbiegające się drogi, ale nie wydaje się jeszcze wtedy całkiem pewny swoich intuicji („...mówiłem coraz ciszej, albowiem lękałem się własnych myśli, jawnych i ukrytych”, [tamże, *O przywidzeniu i zagadce*, s. 205]). Zwraca się do karła następującymi słowami: „Stój! karle! rzekłem. Ja! Albo ty! Jam silniejszy z nas dwóch – ty nie znasz mej myśli przepaścistej! J e j b y ś udźwignąć nie zdołał! (...) Spójrz, karle, na ten gościniec pod bramą: dwa oblicza ma on w tym miejscu. Dwie drogi zbiegają się tutaj (...). Przeczą sobie te drogi; zderzają się one ze sobą głowami – i tu oto przy tej bramie zbiegają się ze sobą. Imię podbramia

stoi oto wypisane: »Chwila«.¹ To chwila/moment jest bramą, wiążącą przeszłość i przyszłość w *okamgnieniu*. Brama – jak wiadomo – służy do wchodzenia i wychodzenia, wpuszcza się przez nią i wypuszcza. Zaratustra, jak można wnosić, wyraża tutaj intuicję, że karzeł nie ma i nie będzie miał wstępu przez tę bramę, jako że nic nie wie o chwili obecnej (Gooding-Williams 2001, s. 221) – on cały żyje przeszłością, rozpamiętuje, złorzeczy i narzeka. Nie bez powodu również Nietzsche zwraca naszą uwagę, że karzeł co prawda sam twierdzi, że „czas jest kołem”, ale mówi to w sposób „pogardliwy” (*verächtlich*). Najwyraźniej nie godzi się on z tą ideą, wierząc, jak np. Platoński *Fedon*, że musi istnieć jakaś przyszła, beczasowa, absolutna rzeczywistość, do której można się kiedyś dostać (por. Loeb 2010, s. 53). Zaratustra tymczasem nieustannie odnosi się właśnie do „chwili”, tak by uwypuklić obraz czasu, na jakim mu najbardziej zależy – jako koła wyposażonego w siłę decentrującą rzeczywistość, przywracającą egzystencję tylko od jej najbardziej twórczego, aktywnego momentu.

Gdy zwierzęta wypowiadają myśl o wiecznym powrocie, którą imputują Zaratustrze, twierdzą, że powróci on, „z tym słońcem, z tą ziemią, z tym orłem, z tym wężem – nie do nowego, lepszego życia czy podobnego życia; wiecznie powracać będziesz do *jednego i jednakiego życia*, (...) aby znowu nauczać o wiecznym powrocie wszechrzeczy” (Nietzsche 1999, *Ozdrowienie*, s. 282, podkr. moje – M.K.). Na te słowa zwierząt „ozdrowiały” Zaratustra nic nie odpowiada. Ani ich nie potwierdza, ani nie odrzuca, leży tylko zadumany głęboko we własnych myślach. Oczywiście, wolno się na tej podstawie zastanawiać, czy zwierzęta nie pojmują w pełni wiecznego powrotu, że gubią z pola widzenia jego – jak niestrudzenie perswaduje Deleuze – kluczowy dla Nietzschego, różnicujący i selektywny aspekt. Być może, ale nie możemy być tego pewni. Może jest tak, że kilkakrotnie mówiąc o „jednym i jednakim życiu” one wiedzą, że nie każdy dokładnie moment

¹ Do określenia miejsca, o jakim mówi Zaratustra, Nietzsche stosuje słowo *Torweg* (Nietzsche 1967, KSA 4, s. 199), które Lisiecka i Jaskuła przełożyli jako „rogatki” (Nietzsche 1999, *O przywidzeniu i zagadce*, s. 204). W angielskich tłumaczeniach *Zaratustry* przyjęło się – bardziej bodaj adekwatne – słowo „brama” (*gate, gateway*). Z kolei Berent w swoim wciąż inspirującym tłumaczeniu z 1905 roku oryginalnie połączył *Tor* (bramę) oraz *Weg* (drogę) i zaproponował „gościniec pod bramą” wymiennie z „podbramiem” (Nietzsche 1905, s. 190). To z jego tłumaczenia zdecydowałem się w tym miejscu skorzystać.

wróci i że nie wszystko będzie *takie samo*. Nie dysponujemy w każdym razie wystarczającą ilością danych, aby stwierdzić, jak jest w istocie, podobnie jak nie możemy być do końca pewni, że Nietzsche w ogóle myślał o wiecznym powrocie jako powrocie inności i różnicy. Taką przemożną interpretację narzucił oczywiście sam Deleuze, opierając się zresztą fundamentalnie tylko na jednym fragmencie z *Nachlassu*, w którym Nietzsche zastanawia się, czy: „Byłoby koniecznym dla całości zatracić się w nieskończonej liczbie doskonale identycznych pierścieni i kręgów istnienia, tak że dostrzegliśmy niezliczone, doskonale identyczne współegzystujące (*neben einander*) światy. Czy konieczne jest dla mnie taką rzecz przyjmować? Przyporządkowywać *kolejnym*, wiecznym, takim samym światom wieczną współ-egzystencję?” (Nietzsche 1967, KSA 11, s. 469). Według Deleuze’a słowa te odzwierciedlają poważne *wątpliwości* Nietzschego co do idei powracania *tego samego*. Stąd wnosi on, że wieczny powrót musi być właśnie mechanizmem różnicującym i – co więcej – „selekcjonującym”. Owey selekcji dokonywać miałyby *powtórzenie*, które dopuszcza do powrotu tylko te formy bytu, które byłyby warte, to znaczy chciałyby wiecznego powracania, a odrzuca te, które nie przeszłyby testu (Deleuze 1994, s. 55) – wszelkie formy słabe, letnie, niezdecydowane, przelężnione, etc. Nawet jeśli siły reaktywne, „znajdujące silną pobudkę w woli nihilistycznej” mogłyby powrócić – uściśla filozof – to tylko w „pierwszej selekcji” (a „jasne jest, że taka selekcja pozostaje poniżej ambicji Zaratustry” [Deleuze 1993, s. 74]). Istnieje jednak również „druga selekcja”, w której „wola nicości”, odniesiona do wiecznego powrotu, przynieść musi aktywną autodestrukcję samej siebie, a tym samym wszelkich sił reaktywnych (tamże, s. 74-75) – nihilizmu. Jeśli coś w ogóle powraca jako „to samo”, to tylko wiecznie różniąca *różnica*, stawanie się, afirmacja. Cóż, argumentacja Deleuze’a przeciwko powracaniu „tego samego” na rzecz powracania tego, co „inne” (lepsze, silniejsze, afirmatywne, etc.), jest z pewnością inspirująca, a wręcz spektakularna, ale nie może wydawać się do końca przekonująca dla tych, którzy pieczołowicie analizują sam **tekst Zaratustry**.

Z mojego punktu widzenia najważniejsze jest to, że sama kompozycja Nietzscheańskiego dzieła i przebieg narracji dowodzą, że zwierzęta bardzo dobrze rozumieją istotę myśli o powrocie (jak już mówiliśmy, nie jest wcale pewne, czy nie rozumieją jej rzekomej, „heterologicznej” natury) i wykładają ją w sposób prosty i klarowny.

Zwierzęta wiedzą, czego Zaratustra *musi* nauczać (Nietzsche 1999, *Ozdrowieniec*, s. 281-282). Co więcej, one są doskonale świadome faktu, że Zaratustra będzie musiał umrzeć i że powróci: „[j]eślibyś teraz chciał umrzeć, Zaratustro, oto wiemy też, jakbyś wtedy do siebie mówił...” (tamże, s. 282). Najistotniejsze w tym wszystkim jest to, że początek (*O nadczłowieku i ostatnim człowieku*) i finał *Zaratustry* (rozdział *Znak*) stanowią ewidentną klamrę, spinającą całe dzieło. Natrafiamy w nich bowiem na *identyczną* sytuację, której trzeba poświęcić szczególną uwagę. Zaratustra wstaje rano, wraz z „jutrenką”, i zwraca się do słońca dokładnie tymi samymi słowami: „Gwiazdo ogromna – głębokie oko szczęścia! Czymże byłoby twoje szczęście, gdybyś nie miała tych, którym świecisz!” (tamże, *O nadczłowieku i ostatnim człowieku*, s. 9, *Znak*, s. 411). Na początku ogłasza, że jego kielich „znowu chce, by go opróżnić, a Zaratustra znowu chce stać się człowiekiem” (tamże, s. 10). Pod koniec zaś powiada: „Chcę podążyć ku memu dziełu, ku memu dniowi...” Spotyka swoje zwierzęta i rusza ku swemu dziełu w godzinę „wielkiego południa” (tamże, s. 414). Zaczyna iść „w g ó r ę, w g ó r ę !” – znowu pod *tę samą* górę, na którą już kiedyś się wspinał, gdy spotkał go stary pustelnik: „Nieobcy mi ten wędrowiec: przechodził tędy przed kilku laty. Zwał się Zaratustra, ale się przemienił” – rzekł wtedy starzec (tamże, s. 10).

Sytuacja, o której mowa, jest – jak zauważyliśmy przed chwilą – *identyczna*. Ale chwileczkę! – ktoś mógłby zaproponować. Zaratustra powraca, co prawda, ponownie w sile wieku i w tych samych okolicznościach, lecz nie wszystkie szczegóły w zastanej przezeń rzeczywistości się zgadzają. W rozdziale *Znak* przy nauczycielu nadczłowieka pojawiają się „gorliwe w miłości” gołębie oraz lew – zwierzęta, których przecież nie spotkaliśmy w *Przedmowie*. Zaratustra wydaje się jednak rozumieć istotę tej różnicy. „Objawia się znak” – mówi. W tym miejscu trzeba dobitnie podkreślić fakt, że objawienie owego „znaku” bohater przewidział już, bardzo zresztą precyzyjnie, w rozdziale *O starych i nowych* tablicach, gdy mówił: „(...) raz jeszcze chcę pójść do ludzi. Tylko na to czekam; wpierw bowiem muszą pojawić się znaki, że to m o j a godzina – to znaczy roześmiany lew z chmarą gołębi” (tamże, s. 252). **Jest to jeden z kluczowych, ugruntowanych w literze tekstu argumentów na rzecz tezy, że Zaratustra przeżywa swoje życie nieustannie na nowo i *tak samo*, niosąc na barkach niewyobrażalny wręcz ciężar wiedzy (nie do końca uświadomionej co**

prawda) o czasie i okolicznościach własnej, każdorazowej śmierci. Zaratustrze objawia się więc „znak”, po czym – jak podaje dalej Nietzsche: „**odmienia** się jego serce” (*Znak*, s. 412, podkr. moje – M.K.). Słyszymy wyraźnie: „odmienia się”. Lecz... znów słyszymy to **po raz drugi**, bo słowa te padły już przecież na początku książki, w pierwszym jej akapicie! Czytamy: „Wreszcie jednak **przemieniło się jego serce**; wstał pewnego ranka z jutrzeńką, postąpił przed słońce i tak do niego rzekł...” [*O nadczłowieku i ostatnim człowieku*, s. 9, podkr. moje – M.K.].

Z czym zatem mamy właściwie do czynienia w owej rozpoczynającej i kończącej Nietzscheańskiej *opus*, „klamrowej” scenie? Mamy do czynienia z właściwym przedstawieniem mechanizmu wiecznego powrotu. Oto powraca *ta sama* postać Zaratustry, ktoś, kto, nie lituje się już nawet nad wyższym człowiekiem, zdeterminowany, by jeszcze raz **powtórzyć krok w krok całe swoje życie** – życie proroka i nauczyciela nadczłowieka. Dotychczasowi jego towarzysze, owi „wyżsi ludzie”, nawet nie wiedzą, co się wydarzyło. Nie pojmują oni, że istota wiecznego powrotu została im objawiona w momencie śmierci i ponownych narodzin Zaratustry. Śpią jeszcze w najlepsze w jaskini. Gdy się wreszcie budzą i wychodzą (nowemu, młodszemu...) Zaratustrze naprzeciw, główny zwiastun różnicy pomiędzy poprzednią a obecną egzystencją bohatera, czyli lew, odstrasza ich, a oni „wrzeszczą jakby jednymi ustami, uciekają z powrotem i znikają w okamgnieniu” (tamże, *Znak*, s. 413). Zaratustra już wie, co się stało. Teraz może znów wyruszyć ku swojemu „dziełu”, gotów przeżywać najbardziej twórczy czas swojego życia od nowa.

Owszem, jest tak, że Deleuze’jańska interpretacja wiecznego powrotu jako owego słynnego koła z działającą siłą odśrodkową, odpychającą wszelkie słabe, średnie, nieafirmatywne formy bytu a dopuszczającą tylko te twórcze i silne, wybija poważny (i posępny) argument z ręki Löwitha, w myśl którego wieczny powrót, z jego prawem nieskończonej repetycji wszystkiego, wyklucza ideę samostanowiącej, twórczej, wyciskającej swoje piętno na bycie jednostki...² Skierowane do karła słowa Zaratustry o „bramie”, jego

² „Jeśli ludzkie życie odwraca się w nieskończoność niczym klepsydra i jeśli ludzka egzystencja zawierająca ludzkie idee jest tylko jednym pierścieniem w wielkim pierścieniu wiecznego powrotu wszechrzeczy, to jaki sens miałoby wtedy chcieć wzbic się ponad siebie, chcieć przyszłości dla Europy, czy po prostu «chcieć» czegokolwiek?” (Löwith 1979, s. 88).

wymowne milczenie w obliczu rewelacji zwierząt o powracaniu „tego samego życia”, dają pewne (dość co prawda kruche) podstawy do twierdzenia, że wieczny powrót da się, po pierwsze, uzgodnić z aktywną, twórczo realizującą się w planie społeczno-historycznym egzystencją człowieka, po drugie zaś, wyklucza on paraliżującą samego Zaratustrę perspektywę powracania „małego człowieka”.

Ale prawda jest taka, że sam **tekst** Nietzscheańskiego dzieła stawia tamę wpływowej Deleuze'jańskiej wykładni. Kluczowe sceny *Zaratustry*, jak również stosowane w nim zabiegi strukturalne i narracyjne, świadczą o tym, że **wieczny powrót nie jest powrotem czegoś innego/różnego/„silniejszego”, lecz po prostu powrotem tego samego życia, we wszystkich jego szczegółach**. Dlatego też, jak podkreślał sam Nietzsche w słynnym 341 aforyzmie *Wiedzy radosnej*, miałyby to być myśl tak straszna i paraliżująca. Nie znaczy to oczywiście, że całość interpretacji Deleuze'a należy odrzucić. Z pewnością miał on rację w tych momentach, w których tak silnie podkreślał na przykład selektywność mechanizmu powrotu. Zaiste bowiem, perspektywa przeżywania życia *tak samo*, w nieskończoność od nowa, wielu z nas jawić by się mogła jako nieznośna... Frapujące jest też postawienie problemu *wyboru* owego egzystencjalnie najbardziej afirmatywnego momentu, od którego *rozpocząć* miałyby się kolejne życie danej jednostki.

Zmierzając już do konkluzji, zwróćmy jeszcze uwagę na inną kwestię, ważną z punktu widzenia prowadzonych wyżej rozważań. Nietzsche w kilku miejscach wypowiadał się o *Zaratustrze* i swojej myśli o wiecznym powrocie jako wydarzeniu, które przełamie ludzkość i jej dzieje na dwie części, czy połowy (Nietzsche 1986, KSB 6: listy do F. Overbecka, M. von Meysenburg, i H. Köselitza, s. 485, 490, 525). Pierwsza część ludzkości nie zdoła podźwignąć tej myśli, zinterioryzować jej egzystencjalnie; pogrąży się przeto w kompletnym nihilizmie, desperacji; przeminie i nie powróci – zniknie na zawsze. Druga, rozumie się, że niewielka część, będzie stanowić o przyszłości; dla niej bowiem myśl o wiecznym powrocie wszystkiego (*tak samo*) okaże się siłą absolutnie mobilizującą życiowo, twórczo i kulturowo. Historia dopiero teraz będzie mogła zacząć się na nowo. Być może w *Zaratustrze* symbolicznie mówić miała o tym słynna scena z odgryzieniem głowy czarnemu wężowi w rozdziale *O przywidzeniu i zagadce*. „Kim jest ów pasterz, któremu wąż wpęłzył do gardła? Kim jest

ten człowiek któremu to, co najcięższe, najczarniejsze wypełnie do gardła?”. Wydaje się pewne, że pasterzem w opałach jest sam zadający zagadkę – Zaratustra. Gdy odgryza głowę wrazemu gadowi, staje się kimś zupełnie innym: „Już nie pasterz, już nie człowiek – przemieniony, rozświetlony, ś m i a ł s i ę ! Nigdy jeszcze na ziemi żaden człowiek nie śmiał się jak o n! (Nietzsche 1999, s. 206).

Jak rozumieć tę scenę w kontekście filozofii wiecznego powrotu? „Aby afirmować wieczny powrót, trzeba uciąć i zmiażdżyć głowę węża” – odpowiada Deleuze (Deleuze 1993, s. 70). Odgryźć głowę czarnemu wężowi oznacza nic innego, jak raz i na zawsze uniemożliwić powracanie tego, co niskie i liche – zerwać *teraźniejszość* (reprezentowaną właśnie przez głowę węża) i otworzyć drogę dla przyszłości. Zaratustra, zauważmy – destruktor „przeszłości” i zapamiętany rewindikator „chwili obecnej” – jest jednocześnie silnie zorientowany na to, co przyszłe, to, co ma dopiero nadejść. W rozdziale *O wyższym człowieku* bohater wypowiada słowa: „Najbardziej zatroskani pytają dzisiaj: Jak uchowa się człowiek? Zaratustra zaś jako pierwszy i jedyny pyta: Jak człowiek będzie p r z e z w y c i ę ż o n y? Nadczłowiek, oto co leży mi na sercu, on jest dla mnie pierwszy i jedyny, a n i e człowiek: nie najbliższy bliźni, nie najuboższy, nie najbardziej cierpiący” (Nietzsche 1999, *O wyższym człowieku*, s. 365). Zaratustra drwi tu oczywiście z nauki i poświęcenia Jezusa, który chciał zbawić *wszystkich* ludzi. Nietzscheański gigant chce większość zniszczyć, bo wie, że dzisiejsi ludzie są słabi i marni. To oni głoszą dziś: „poddaństwo, skromność, mądrość, pilność, wzgląd na innych i długie ‘i tak dalej’ małych cnót”, to oni właśnie pytają; „jak uchowa się dziś człowiek, najlepiej, najdłużej, najprzyjemniej? Dzięki temu są oni panami dzisiaj! Tych panów dzisiaj przewyciężcie mi, bracia moi – tych małych ludzi” (tamże, s. 366). Chwilę później Zaratustra przyrównuje swoją myśl do błyskawicy, która ma „ugodzić i roztrzaskać” ludzkość (tamże, s. 367). W sposób całkiem eksplicytny mówi też o tym, że „największe zło jest konieczne dla największego dobra człowieka”, że nie ma zamiaru wskazywać nowych ścieżek i pocieszać „cierpiących, chwiejnych i zagubionych”, że nic go nie obchodzą ich liczne „niedole”, a wreszcie, że jego tęsknota kieruje się „ku temu, czego mało, co długie, co dalekie” (tamże, s. 367). Objawienie prawdy wiecznego powrotu miało być właśnie największym *złem* dla *obecnej* ludzkości – mającym tu i teraz

zniszczyć jej chory korpus – a zarazem największym *dobrem* dla mającego dopiero pojawić się (nad)człowieka.

Zaratustra, dopowiedzmy jeszcze na sam koniec, nie jest nadczłowiekiem. „Czekam na godniejszego; nie jestem wart, aby się o niego roztrzaskać” – powiada (tamże, *Najcichsza godzina*, s. 191). Deleuze słusznie twierdzi, że: „Zaratustra nie jest całą afirmacją, ani tym, co najgłębsze w afirmacji” (Deleuze 1993, s. 202). Autor *Różnicy i powtórzenia* dobrze też wychwycił, że to lew od początku (*O trzech przemianach*) do końca (*Znak*) pozostaje głównym znakiem Zaratustry. Afirmacja znajduje w nim, owszem, swój warunek, ale nie bezwarunkową zasadę. Nie tego oczekiwał jednak Nietzsche od swojego słynnego proroka. On miał jedynie torować drogę dla nadczłowieka. Służyć miała temu przede wszystkim myśl i objawienie działania wiecznego powrotu, który zapowiada zerwanie historii i podział ludzkości na dwie, jakościowo odmienne części. Odrodzony Zaratustra będzie nam o tym przypominał wciąż i wciąż od nowa: dzisiaj, jutro i pojutrze. Zawsze też spotka na swej drodze owych słabeuszy, którzy uciekną na widok lwa. Ale też będzie niestrudzenie i cierpliwie wyczekiwał kogoś Innego. Nadczłowieka. Wszak ciągle ma wrażenie, że „jego dzieci są blisko” ... (Nietzsche 1999, *Znak*, s. 214).

BIBLIOGRAFIA

- Deleuze G. (1994). *Difference and Repetition*, trans. Paul Patton. New York: Columbia University Press.
- Deleuze N. (1993). *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa: Spacja.
- Gooding-Williams R. (2001). *Zarathustra's Dionysian Modernism*, Stanford: Stanford University Press.
- Jung C.G. (2010). *Zaratustra Nietzschego. Notatki z seminarium 1934-1939*, t. I-II, wydał J. L. Jarrett, przeł. R. Reszke, Warszawa: KR.
- Loeb P. S. (2010). *The Death of Nietzsche's Zarathustra*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Löwith K. (1979). *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*, trans. J. H. Lomax, Berkeley: University of California Press.
- Nietzsche F., (1986), *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, hg. von G. Colli und M. Montinari (KSB), Berlin-New York, Band 6.
- Nietzsche F. (1967), *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hg. von G. Colli und M. Montinari (KSA), Berlin-New York: Verlag Walter de Gruyter, Band 4, 11.
- Nietzsche F. (1999), *To rzekł Zaratustra*, przeł. S. Lisiecka i Z. Jaskuła, Warszawa: PIW.
- Nietzsche F. (1905), *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Warszawa: Wyd. Jakuba Mortkowicza.
- Pieniążek P. (1988). *Problem wiecznego powrotu w filozofii Fryderyka Nietzschego*, „Acta Universitatis Lodzianis, Folia Philosophica”, nr 5, ss. 179-201.

ABSTRACT

The Death and the (Eternal) Return of Nietzsche's Zarathustra

The paper argues that F. Nietzsche's magnum opus *Thus Spoke Zarathustra* can be looked upon as a narrative about the protagonist's maturation to understand, articulate and accept the thought of the eternal return which is tantamount to accepting the prospect of his own imminent death and the enigma of afterlife. I seek to prove that Zarathustra purposely defers systematic and coherent explanation of his deepest thought, as well as he dismisses its interpretations proposed by his animals, disciples, and by his main enemy – the dwarf. The thought of the eternal return can only be revealed, enacted. For this purpose, Zarathustra must actually die and return and by so doing bestow on the next generations the gift of his secret intuition. It can be argued convincingly that the last two chapters of part IV of *Thus Spoke Zarathustra* are conceived as a powerful performative reenactment of the thought of the eternal return as a selective force. The force, however, which does not bring a different (resp. "better", "stronger"...) existence, as Gilles Deleuze would want it, but the very same, identical life.

KEYWORDS: Nietzsche, Zarathustra, death, the eternal return of the same, interpretation, difference, selection



ADA GAŁ

UNIwersytet Jagielloński

ZNACZENIE POJĘCIA MIŁOŚCI W FILOZOFII FRYDERYKA NIETZSCHEGO

Wstęp

Mimo iż Nietzsche nie przedstawił zagadnienia miłości w sposób przejrzysty i uporządkowany, pojęcie miłości pojawia się u Nietzschego wielokrotnie, w różnych kontekstach. Na tej podstawie można zauważyć, że pomimo stosunkowo niewielkiej ilości informacji dotyczących tego zagadnienia, miłość ma w filozofii Nietzschego duże znaczenie, dlatego warto podjąć nad nią rozważania. To uczucie ukazuje się na różne sposoby. Ważnym jest, aby wyszczególnić te przejawy miłości, szczególnie, że Nietzsche nie uczynił tego dostatecznie wyraźnie. Filozof ten pisał w wyjątkowo specyficznym, emocjonalnym stylu, wymagającym od czytelnika niezwyklej ostrożności i uwagi. Nie należy traktować jego poszczególnych wypowiedzi jako przesądających o danej opinii w danej sprawie, zamiast tego powinno się budować obraz zagadnienia na podstawie różnych fragmentów. Mimo że może się wydawać, że wypowiedzi Nietzschego na temat miłości są sprzeczne, czasami zaskakująco pozytywne a czasami wyjątkowo niepochlebne, po wnikliwszej analizie tematu można dostrzec wyłaniający się spójny zestaw poglądów odnośnie miłości.

Miłość jako upojenie

W pierwszej kolejności warto zauważyć, że miłość jest rodzajem upojenia.¹ Upojenie natomiast jest zwiększonym poczuciem mocy, poczuciem pełni.² Ta siła może wyrażać się na różne sposoby. W związku z tym Nietzsche wymienia różne przykłady upojenia, a jako najbardziej pierwotne określa upojenie związane z popędem płciowym, na którym opiera się też sama miłość.³ Często jest tak, że jeżeli poczucie mocy wyraża się w sposób silny i zdecydowany w jednym z tych rodzajów upojenia, nie będzie już wyrażać się w żaden inny sposób, gdyż cała moc będzie ukierunkowana w jedną stronę. Nietzsche podaje przykład, zgodnie z którym w przypadku artystów „wampir, talent ich, najczęściej nie użycza im takiego trwonienia siły, które zwie się namiętnością” [Nietzsche, 2016, fragm. 368 (Nietzsche, 1922, fragm. 814)]. Wartościowy artysta powinien charakteryzować się pewnym rodzajem stałego upojenia, gdyż jest ono nieodzowne dla twórczej działalności.⁴ W upojeniu możemy przemieniać rzeczy, czynić je pełnymi poprzez udzielanie im własnej pełni, tak, aby odbijała się w nich nasza własna moc.⁵ W stanie upojenia zmienia się sposób postrzegania, tak, że można dostrzegać więcej i wyraźniej. Jest się wrażliwszym, bardziej wyczulonym, przy jednoczesnym zadowoleniu z tego stanu. Jest to stan pozbawiony lęku, w szczególności lęku przed śmiercią, wolny od zahamowań moralnych.

Nietzsche uważał miłość za to, co daje najwyższe poczucie mocy.⁶ Należy w tym miejscu zaznaczyć, że samo poczucie mocy

¹ Por. Nietzsche, 2016, fragm. 364 (Nietzsche, 1922, fragm. 808); Nietzsche, 2016, fragm. 365 (Nietzsche, 1922, fragm. 807)

² Por. Nietzsche, 2016, fragm. 360 (Nietzsche, 1922, 811); Nietzsche, 2015d, s. 64.

³ Nietzsche podaje jako przykłady upojenia: „upojenie towarzyszące wszystkim wielkim żądom, wszystkim silnym afektom; upojenie godowe, zapaśnicze, zwycięskie; upojenie zuchwałym porywem i wszelkim wytężonym ruchem; upojenie okrucieństwem; upojenie zniszczeniem; upojenie wywołane pewnymi wpływami meteorologicznymi, na przykład upojenie wiosenne; lub spowodowane narkotykami; wreszcie upojenie woli, upojenie nagromadzonej i wezbranej woli.” Nietzsche, 2015d, s. 64.

⁴ Por. Nietzsche, 2016, fragm. 359 (Nietzsche, 1922, fragm. 800).

⁵ Por. Nietzsche, 2016, fragm. 360 (Nietzsche, 1922, fragm. 811); Nietzsche, 2016,, fragm. 361 (Nietzsche, 1922, fragm. 801).

⁶ Por. Nietzsche, 2016, fragm. 115 (Nietzsche, 1922, fragm. 176).

niekoniecznie oznacza, że ma się do czynienia z dobrze ugruntowanym, pożądanym wzrostem mocy samej, gdyż poczucie mocy może być efektem spontanicznego wyładowania mocy tam, gdzie tej mocy brakuje.⁷ Wtedy poczucie mocy jest wyrazem słabości i niezrównoważenia i jako takie nie stanowi wartości. Jak zauważył sam Nietzsche, mimo ewidentnej różnicy między wzrostem mocy a wyczerpaniem, są to stany które mogą objawiać się w podobny sposób i dlatego można je ze sobą pomylić. Można to zjawisko wyjaśnić poprzez wskazanie na to, że poczucie mocy jest poczuciem różnicy stopnia mocy, dlatego z punktu widzenia jednostki silnej i bogatej w moc, takie wyładowanie, które jednostkę słabą wprowadza w upojenie, nie musi być wcale ujawnieniem się znacznej mocy.⁸ Różnica między zdrowiem i chorobą jest po pierwsze różnicą stopnia mocy, nie jest to przeciwieństwo. Zdrowym jest taki stopień mocy, jaki da się wytrzymać, nad jakim da się panować, utrzymywać w harmonii. Dlatego to, co dla zwykłych ludzi byłoby chorobliwe, dla artysty jako jednostki silnej jest naturalne. Różnicę między zdrowiem a chorobą można dostrzec w szczególności w tym, co będzie się działo z osobą po takim wyładowaniu mocy. Ten kto jest słaby, będzie po nim wyczerpany, podczas gdy silny jest tak bogaty w moc, że zużycie nawet dużej ilości mocy nie pozbawi go jej i nie zaburzy jego równowagi. Taki człowiek „dość jest na to bogaty: może trwonić, przez to nie staje się ubogim” [Nietzsche, 2016, fragm. 358 (Nietzsche, 1922, fragm. 812)]. Dlatego, jak zauważył Heidegger, upojenie nie jest uczuciem przelotnym, jest to stan charakteryzujący się pewną trwałością [Heidegger, 1998, s. 114]. Natura słaba charakteryzuje się tym, że jej działania są chaotyczne, gwałtowne. Słabość woli, czyli nieskoordynowanie popędów, utrudnia powstrzymanie się od czynów niekorzystnych, w efekcie ten kto jest słaby działa na własną szkodę.⁹ To podobieństwo mocy prawdziwej i pozornej ukazuje się także w uczuciu miłości. Pod jej pojęcie podpada zarówno to, co jest wyrazem woli mocy, jak i to, co jest wyrazem

⁷ Mimo tego, że Nietzsche zaznaczył, że poczucie mocy może nie być efektem faktycznego wzrostu mocy, zazwyczaj stosował ten zwrot jako oznaczający posiadanie mocy we właściwy, kontrolowany i trwały sposób. Por. Nietzsche, 2016, fragm. 77 (Nietzsche, 1922, fragm. 52).

⁸ Por. Nietzsche, 2016, fragm. 304 (Nietzsche, 1922, fragm. 699).

⁹ Por. Nietzsche, 2016, fragm. 78 (Nietzsche, 1922, fragm. 45); Nietzsche, 2016, fragm. 80 (Nietzsche, 1922, fragm. 46).

chorobliwego wyczerpania, niedostatku mocy.¹⁰ Miłość, uwielbienie piękna, są zasadniczo twórcze, jednakże mogą zostać wypaczone i użyte jako narzędzia do tego, aby wtedy, kiedy życie jawi się marnym, uczynić je znośnym. Taka miłość jest wyrazem niezdolności do tworzenia.¹¹ Taka miłość może nawet obrócić się przeciwko samej sobie, projektując swoją negację, czyli ustanawiać wartości które jako nadrzędne, jej samej zaprzeczają.

Heidegger przedstawia nietzscheańskie upojenie jako uczucie, jako nastrój, a więc sposób, w jaki jesteśmy nastawieni do bytu. Można je wtedy rozumieć jako samopoczucie, ale z uwzględnieniem tego, że jesteśmy zwrócenii w stronę bytu, a więc to nasze odniesienie do nas samych jest dokonane poprzez odniesienie do bytu [Heidegger, 1998, s. 56–57; 111–112]. Według Heideggera uczucie jest tym co otwiera bycie, a więc wolę mocy. Upojenie jako uczucie to właśnie czyni. Przy czym wola mocy z istoty otwiera się sama, więc uczucie nie stanowi w tym miejscu czegoś, co by zapośredniczało te otwieranie. Uczucie wyraża sposób, w jaki dochodzi do tego otwarcia. Nie jest odpowiednim przypisywanie Nietzschemu tak subtelnych rozróżnień, jakie stosował Heidegger, jednakże wydaje się, że interpretacja Heideggera uchwyciła główną myśl Nietzschego. Niewątpliwie upojenie jest stanem łączącym podmiot z przedmiotem w taki sposób, że sztuczne rozróżnienie na podmiot i przedmiot zaciera się, mamy do czynienia ze stanem łączącym je w taki sposób, że choć nie są tym samym, tak, aby można było zredukować jeden do drugiego, ale są jednością. Za tym przemawiają także te fragmenty twórczości Nietzschego, w których wprost wskazuje na to, że właściwie nie ma czegoś takiego jak „podmiot” i „przedmiot”, jest tylko działanie, z którego dopiero sztucznie abstrahujemy te elementy.¹² Upojenie także jest tym, w czym

¹⁰ Por. Nietzsche, 2016, fragm. 296 (Nietzsche, 1922, fragm. 689); Nietzsche, 2016, fragm. 77 (Nietzsche, 1922, fragm. 52).

¹¹ Por. Nietzsche, 2016, fragm. 374 (Nietzsche, 1922, fragm. 852).

¹² Nietzsche rozważał także możliwość, aby uznać to co przedmiotowe za redukowalne do podmiotowego, gdzie odczuwanie różnicy między tym co należy do sfery podmiotu a tym co należy do sfery przedmiotu miałyby polegać na jakiejś różnicy stopnia podmiotowości, sposobem przedstawiania się, jednak to wciąż działanie, stawanie się pozostaje wtedy tym, co najbardziej podstawowe. Taka podmiotowość jest wtedy rozumiana jako pewnego rodzaju utożsamienie się z owym działaniem, z wolą mocy. Por. Nietzsche, 2016, fragm. 280 (Nietzsche, 1922, fragm.

można dostrzec najwyższą wolę mocy, która jest podstawą dla bytu i stawania się.¹³ W istocie każde działanie jest wyrazem woli mocy.¹⁴ Dlatego tam, gdzie jest ujawniany w upojeniu wysoki stopień mocy, dzieje się to przez samą wolę mocy, to ona sama się wzmacnia.

Nietzsche łączył ze sobą poznawanie, tworzenie i miłość, wskazując na to, że są rodzajami rozdawania mocy.¹⁵ W miłości można odnaleźć cechy sztuki. Sztukę należy rozumieć w tym kontekście szeroko. Jak zauważył Heidegger, Nietzsche używał pojęcia sztuki nie tylko w odniesieniu do tego, co jest wytwarzane przez artystę, lecz także w odniesieniu do wszelkiego rodzaju tworzenia [Heidegger, 1998, s. 79]. W tym znaczeniu także świat jest wyradzającym się dziełem sztuki.¹⁶ Taka sztuka jest „funkcją organiczną” miłości, jako to co tworzy, przesuwając wartości.¹⁷ Sztuka w miłości jest tym, co wzbogaca kochającego, co powoduje że zwiększa się wartość kochającego. Jest on wtedy w swym bogactwie wrażliwszy, zdolny do zachwyty, jest to stan upojenia. Z kolei tego samego rodzaju stan, jak zostało wcześniej zaznaczone, mający źródło w miłości płciowej, musi się pojawić w samej sztuce w tym węższym znaczeniu, jako odnoszącej się do dzieła artysty. Upojenie jest niewątpliwie nierozdzielnie związane ze sztuką. Prawdziwy artysta tworzy dzieło sztuki w upojeniu, a z kolei dzieło sztuki wywołuje upojenie, jest stymulatorem poczucia mocy.¹⁸ Dlatego Nietzsche pisał o tym, że w sztuce pojawia się sugestia miłości, która jest mocą przenikającą słowa i dźwięki [Nietzsche, 2016, fragm. 364 (Nietzsche, 1922, fragm. 808)].

Miłość ze sztuką łączy także to, że obie są związane z odczuciem piękna.¹⁹ Dlatego rozważania nad pięknem w kontekście sztuki mogą być przynajmniej częściowo odniesione do piękna jako przedmiotu miłości. Przede wszystkim według Nietzschego piękne jest po prostu to,

552); Nietzsche, 2016, fragm. 286 (Nietzsche, 1922, fragm. 617); Nietzsche, 2016, fragm. 291 (Nietzsche, 1922, fragm. 560).

¹³ Por. Nietzsche, 2016, fragm. 297 (Nietzsche, 1922, fragm. 634).

¹⁴ Por. Nietzsche, 2016, fragm. 302 (Nietzsche, 1922, fragm. 688).

¹⁵ Por. Heidegger, 1998, s. 388–389.

¹⁶ Por. Nietzsche, 1922, fragm. 796.

¹⁷ Por. Nietzsche, 2016, fragm. 364 (Nietzsche, 1922, fragm. 808).

¹⁸ Por. Nietzsche, 2016, fragm. 362 (Nietzsche, 1922, fragm. 821).

¹⁹ Por. Nietzsche, 2016, fragm. 356 (Nietzsche, 1922, fragm. 804).

co się podoba [Heidegger, 1998, s. 125]. Jednak to, co się komu podoba, zależy od tego, kim jest ten, komu się podoba: „jest to kwestią siły (jednostki lub narodu), czy i gdzie pada sąd: "piękne" [Nietzsche, 2016, fragm. 374 (Nietzsche, 1922, fragm. 852)]. Dlatego sąd o piękności zależy od posiadanego poczucia mocy, a samo poczucie piękna jest poczuciem zwiększania mocy.²⁰ Piękne jest to, co uznaje się straszliwe i problematyczne przy jednoczesnym poczuciu, że jest to jeszcze bodziec, który jest się w stanie znieść. To, na co jest się już za słabym zostanie odrzucone jako brzydkie. Stąd sąd o piękności jest afirmacją tego, co uznaje się za piękne. Sądy o piękności są instynktowne, nie ma w nich namysłu, analizy dalekosiężnych skutków. Tak samo Nietzsche pisał o samym akcie miłości, zaznaczając, że charakteryzuje się tym, że osoby kochanej nie wyodrębnia się, nie podejmuje się nad nią namysłu.²¹ Refleksyjność, samozrozumienie, a nawet świadomość, niszczą twórczość.²² Jednakże wypięknienie nie jest tylko skutkiem wzmożonej mocy, nie jest mocą chaotyczną i nieuporządkowaną. Piękno jest mocą zorganizowaną, harmonijną.²³

Miłość wypaczona

Miłość w postaci niedoskonałej może być rozumiana jako poczucie mocy u ludzi słabych. Jest wtedy czymś, co wywołuje poczucie mocy związane z byciem we wspólnocie. Wtedy „żywe uczucie jedności jest odczute jako suma poczucia życia” [Nietzsche, 2016, fragm. 115 (Nietzsche, 1922, fragm. 176)]. Ta jedność wyraża się poprzez pomaganie innym, troszczenie się o nich, bycie pożytecznym. Dążenie do trwania w takiej wspólnocie jest wyrazem słabości jednostki, jednakże jest także rozsądne. Jest tak gdyż zespolenie sił zwiększa możliwość panowania nad rzeczami.²⁴ Dlatego zorganizowana grupa jednostek słabych zyskuje siłę. „Miłość bliźniego” tworzy wspólnotę

²⁰ Por. Nietzsche, 2016, fragm. 356 (Nietzsche, 1922, fragm. 804); Nietzsche, 2016, fragm. 374 (Nietzsche, 1922, fragm. 852).

²¹ Por. Nietzsche, 2015c, rozdz. 2, fragm. 301.

²² Por. Nietzsche, 2016, fragm. 169 (Nietzsche, 1922, fragm. 289); Nietzsche, 2016, fragm. 242 (Nietzsche, 1922, fragm. 439); Nietzsche, 2016, fragm. 262 (Nietzsche, 1922, fragm. 478).

²³ Por. Nietzsche, 2016, fragm. 359 (Nietzsche, 1922, fragm. 800).

²⁴ Por. Nietzsche, 2016, fragm. 389 (Nietzsche, 1922, fragm. 864); Nietzsche, 2016, fragm. 324 (Nietzsche, 1922, fragm. 685).

jednostek słabych, które dbają o siebie wzajemnie. Najbardziej nagannym w takim rodzaju miłości jest to, że jednostki nią związane postępują się w taki sposób, że utrzymują się w swojej słabości, afirmując ją.²⁵ Przez to zahamowują wzrost mocy, unikając przeciwności i prób przewycięzania ich. Z tego powodu jest to „idealny stan zwierzęcia stadnego, które nie chce już mieć żadnego wroga”.²⁶ Miłość jest więc w tym miejscu rozumiana jako coś w rodzaju siły napędzającej nasze życie wśród innych ludzi. Tak rozumiana miłość może być czymś pozytywnym, być uznana za cnotę, ale zarazem za jedną z cnót niższych, mniej cennych.²⁷ Nietzsche upatruje większą wartość w cnotach indywidualnych, w szlachetności osobistej, gdyż bez nich nie da się osiąść mocy, ani zdobyć się na prawdziwą, doskonałą miłość. Z drugiej strony, taka miłość wspólnotowa nie może sprawić, aby małe wartościowe duchowo jednostki stały się bogate w cnoty indywidualne.

Rodzajem miłości, który Nietzsche najbardziej krytykował, jest miłość "chrześcijańska". Według Nietzschego, w szczególności należy odróżnić ciepłotę namiętności miłości, od niewytworności tego, co na jej miejsce jest proponowane w chrześcijaństwie [Nietzsche, 2016, fragm. 119 (Nietzsche, 1922, fragm. 172)]. Jednakże trzeba podkreślić, że Nietzsche także pojęcia chrześcijaństwa używał w różnych znaczeniach. Chrześcijaństwo w swoim pierwotnym, właściwym znaczeniu oznacza pewien styl życia ludzi przeciętnych, lecz zdających sobie sprawę ze swojego stanu i akceptujących go bez zazdrości i uzurpowania sobie praw do tego, czego nie posiadają.²⁸ Nietzsche w

²⁵ Por. Nietzsche, 2016, fragm. 151 (Nietzsche, 1922, fragm. 246).

²⁶ „»Liebe«: den Idealzustand des Heerdenthiers, das keinen Feind mehr haben will.” Nietzsche, 1998, fragm. 335.

²⁷ Por. Nietzsche, 2016, fragm. 116 (Nietzsche, 1922, fragm. 205).

²⁸ To, na czym polega takie chrześcijaństwo najlepiej oddaje następujący fragment: „Życie wzorowe polega na miłości i pokorze; na otwartości serca, niewykluczającej nawet najniższego; na formalnym zrzeczeniu się chęci posiadania racji, na zrzeczeniu się obrony, zwycięstwa w znaczeniu triumfu osobistego, na wierze w szczęśliwość tutaj na ziemi, mimo biedy, przeciwności i śmierci; na zgodności, na nieobecności gniewu, pogardy; nie chcieć być wynagrodzonym; nikomu się nie zobowiązywać; duchowo-najduchowsza bezpańskość; bardzo dumne życie, ukryte pod wolą, mającą na celu życie biedne i służące.” Nietzsche, 2016, fragm. 131 (Nietzsche, 1922, fragm. 169).

pewien sposób doceniał takie chrześcijaństwo. W tej postaci jest ono nihilistyczne, jednakże nie jest odstręczające.²⁹ Jednakże według Nietzschego kościół, w szczególności poprzez działania Pawła, całkowicie zmienił to pierwotne chrześcijaństwo, rezygnując z jego praktyki, na rzecz kultu opartego na pojęciach winy i kary.

Taka miłość charakteryzuje się tym, że wykorzystuje moc do odrzucenia zmysłowości, cnót związanych z siłą i rozumem.³⁰ Jednocześnie jest niezdolnością do posiadania, do zachowania mocy. Kluczowym elementem tak rozumianej miłości jest alteracja osobowości, która wydarza się, gdy człowiek „swoje uczucie miłości nazwał Bogiem” [Nietzsche, 2016, fragm. 115 (Nietzsche, 1922, fragm. 176)]. Nietzsche upatruje przyczynę takiego postępowania w tym, że odczucie miłości jawi się takiemu człowiekowi jako zbyt obce, zbyt nowe, tak, że nie jest się w stanie uznać tej miłości za coś własnego, pochodzącego od siebie i należącego do siebie. Wtedy jako przyczynę tego poczucia mocy ustanawia się Boga. Jeżeli konsekwentnie realizuje się to założenie, uznając siebie za jednostkę słabą, taką, która niezdolna jest do posiadania mocy sama przez się, traci się tym samym prawo i możliwość do kochania. Istotnym elementem tak rozumianej miłości jest przyjęcie, że aby kochać innych, należy odrzucić siebie. Taka miłość zwana jest altruistyczną i przeciwstawia się ją egoizmowi. Jest ona jednak przez to ułomna i nie można jej nazwać prawdziwą miłością, gdyż jest ufundowana na nienawiści do samego siebie.³¹ Dodatkowo, taki człowiek który siebie jako człowieka uznaje za godnego pogardy, przekłada to wrażenie także na innych ludzi.³² Nietzsche w chrześcijańskim zaleceniu miłości bliźniego krytykował właśnie to, że w połączeniu z nakazem umniejszania siebie, nakazywała w istocie odtrącenie samego siebie, a w konsekwencji także innych ludzi. W tej sytuacji okazuje się, że „miłość bliźniego wymaga usprawiedliwienia, polega ono na tem, że Bóg ją nakazał” [Nietzsche, 2016, fragm. 185 (Nietzsche, 1922, fragm. 388)]. Miłość, która nie pochodziła by od Boga jest w takim rozumieniu niemożliwa, a więc wszelkie afekty, które pochodzą od samego człowieka by ją naśladowały, musiały by być

²⁹ Por. Nietzsche, 2016, fragm. 129 (Nietzsche, 1922, fragm. 167).

³⁰ Por. Nietzsche, 2016, fragm. 119 (Nietzsche, 1922, fragm. 172).

³¹ Por. Scheler, 1986, s. 234.

³² Por. Nietzsche, 2012, fragm. 516.

falszywe względem miłości pochodzącej od Boga, a więc grzeszne i niedozwolone. Co więcej, wtedy wszelka miłość zostaje określona rodzajem miłości do Boga.³³ Miłość ukazuje się w ten sposób u ludzi słabych, u których wszelka moc pojawia się niespodziewanie, jest niezrozumiała i tak różna od tego, co taki człowiek doświadcza na co dzień, że zadziwia go i przeraża. Finalnie nie jest w stanie uznać siebie za posiadającego tę moc. Za przyczynę jak i właściwą istotę tej mocy uznaje Boga. W efekcie dystansuje się nie tylko od ludzi, ale także od samego siebie. Miłość chrześcijańska nie może być prawdziwą miłością nie tylko dlatego, że opiera się na odrzuceniu siebie i jest tym co nakazane przez Boga, ale także dlatego, że jest za nią obiecana przez Boga nagroda.³⁴ Natomiast prawdziwa miłość musi być bezinteresowna w tym sensie, że jej jedyną korzyścią ma być moc której taka miłość jest przejawem.

Miłość doskonała

Prawdziwa miłość jest przejawem woli mocy u najsilniejszych. To „utożsamianie się z wielkim quantum mocy, której posiada się możliwość nadania kierunku” [Nietzsche, 2016, fragm. 339 (Nietzsche, 1922, fragm. 776)]. Ta miłość wiąże się z jednej strony z poświęceniem siebie, oddawaniem siebie, a jednocześnie z przemaganiem, ujarzmianiem, braniem w posiadanie. To, że miłość w swej największej doskonałości wyraża się poprzez branie i dawanie nie jest niczym dziwnym. Tkwi to w naturze samej woli mocy. Wola mocy jest wolą stania się silniejszym, poprzez przywłaszczanie i opanowywanie.³⁵ „Ilość mocy określa się działaniem, które ona wywiera i oporem, który stawia.” [Nietzsche, 2016, fragm. 297 (Nietzsche, 1922, fragm. 634)] Jednocześnie wola mocy jest twórcza i ten kto ją posiada, dąży do odbijania swej pełni poza sobą.³⁶ Te dwa aspekty łączą się ze sobą tak, że można stwierdzić że zdobywanie jest tworzeniem, jako „wprowadzanie własnego obrazu w obcy materiał” [Nietzsche, 1994, fragm. 173]. Tym materiałem może być w szczególności drugi człowiek. Nietzsche wyraźnie wskazuje, że miłość jest taką dążnością: „wszędzie

³³ Por. Nietzsche, 2016, fragm. 217 (Nietzsche, 1922, fragm. 204).

³⁴ Por. Nietzsche, 2015a, s. 70.

³⁵ Por. Nietzsche, 2016, fragm. 296 (Nietzsche, 1922, fragm. 689).

³⁶ Por. Nietzsche, 2016, fragm. 360 (Nietzsche, 1922, fragm. 811).

tam, gdzie występuje nadmierna moc, chce ona zdobywać; popęd ten nazywany jest często miłością” [Nietzsche, 1994, fragm. 173]. Wola mocy, jest dążnością do przewyższania, do posiadania więcej niż się ma, jednak tam, gdzie ukazuje się najbardziej wyraźnie, ukazuje się jako przepełnienie i może prezentować się poprzez dawanie. Twórczość miłości objawia się także w przemianie kochającego. Miłość stanowi kłamstwo o sobie samym przed sobą samym, przez które wydaje nam się, że jesteśmy doskonalszymi. W ten sposób zwiększa się poczucie mocy. Nietzsche jednak pisze, że miłość „nie tylko imaginuje, lecz nawet przesuwa wartości. I nie tylko że przesuwa poczucie wartości, kto kocha, jest wart więcej, jest silniejszy.” [Nietzsche, 2016, fragm. 364 (Nietzsche, 1922, fragm. 808)] Więc w przypadku miłości która jest wyrazem woli mocy, nie tylko wydaje nam się, że jesteśmy doskonalsi, ale faktycznie stajemy się doskonalsi.

Miłość jest czymś naturalnym dla człowieka i powstaje na podstawie zmysłowości.³⁷ Miłość zmysłowa polega na „pragnieniu ujarznienia, wzięciu w posiadanie i wydaje się jakoby oddaniem” [Nietzsche, 2016, fragm. 339 (Nietzsche, 1922, fragm. 776)]. Takie cechy posiada więc także sama miłość. Jest to pewna walka, w której to, co się kocha staje się narzędziem dla przemagającej woli mocy. Miłość jest „dobieraniem sobie więcej lub daniem wskutek nadmiernego bogactwa osobistości własnej”, stąd „tylko najbardziej całkowite osobistości mogą kochać” [Nietzsche, 2016, fragm. 184 (Nietzsche, 1922, fragm. 296)]. Łącząc obie te cechy, w miłości jednocześnie próbujemy przemóc drugiego i cieszymy się, kiedy nie ulega, kiedy wzrasta w moc. Zwiększamy jego moc poprzez swoistą walkę z nim, poprzez stymulowanie jego mocy, która z kolei może być pobudzająca dla naszej mocy. Przy czym aby otrzymać korzyści z takiej relacji, trzeba już uprzednio być bogatym w moc, gdyż „kto nic dać nie może, nie otrzymuje też nic” [Nietzsche, 2016, fragm. 361 (Nietzsche, 1922, fragm. 801)]. Finalnie, w tym obcowaniu z mocą przestaje istnieć rozróżnienie między „moją” mocą a „twoją” mocą.³⁸ W takim stanie przyczyna miłości usuwa się, pozostaje sama miłość, samo poczucie mocy. Nie oznacza to, aby ten, kto wywołał miłość przestawał być ważny dla kochającego, ale raczej to, że przestaje być właśnie sztucznie

³⁷ Por. Nietzsche, 1922, fragm. 255.

³⁸ Por. Nietzsche, 1994, fragm. 50.

ustanowiony jako przyczyna, oderwana od samej miłości. To, że przyczyna jest tak naprawdę czymś fikcyjnym, wyabstrahowanym z samej twórczości, Nietzsche zaznaczał wielokrotnie.³⁹ Znajdując się w stanie miłości w naturalny sposób eliminuje się te kłamstwo, gdyż przestaje się je utrzymywać. Podobnie, jak zauważył Heidegger pisząc o nietzscheańskim upojeniu – a jak zostało zaznaczone wcześniej, miłość jest rodzajem upojenia – dochodzi do zniesienia różnicy między podmiotem a przedmiotem [Heidegger, 1998, s. 139–140]. Podmiot wychodzi wtedy poza siebie, przestając być właściwym podmiotem, podobnie przedmiot jako to, co zaczyna określać stan człowieka, przestaje być czymś istotnie odrębnym od niego. Nie należy przez to rozumieć, że powinno się znosić różnice między sobą, a tym którego się kocha. Miłość powinna polegać na jedności tych różnic.⁴⁰

Miłość nie jest wartością, którą ceni się z powodu jej pożyteczności.⁴¹ Takie uczucia jak życzliwość, miłosierdzie, dobrotliwość są wartościowe nie ze względu na pożytek, ale dlatego, że w swej prawdziwej postaci są stanami dusz bogatych, które mogą dawać. „Kto kocha, staje się rozrzutnikiem, dość jest na to bogaty.” [Nietzsche, 2016, fragm. 364 (Nietzsche, 1922, fragm. 808)] Twórczość nie powinna być w żaden sposób zapośredniczona.⁴² Twórczość, także miłość twórcza, nie powinna szukać dla siebie przyczyny ani celu. Tak jak zauważył Heidegger, tworzenie jest rozdawaniem, udzielaniem mocy i nie może kierować się żadnym celem, gdyż wtedy byłoby ograniczone przez ten cel [Heidegger, 1998, s. 338]. Dlatego też jakość miłości nie jest zależna od tego, czy jej przedmiotem będzie przedmiot, osoba, czy też jakaś wartość.⁴³

Miłość, aby być przejawem woli mocy, musi być „egoistyczna”. Oznacza to, że musi być ugruntowana w tym, kto kocha. Nietzsche pisał:

³⁹ Por. Nietzsche, 2016, fragm. 378 (Nietzsche, 1922, fragm. 1059); Nietzsche, 2016, fragm. 261 (Nietzsche, 1922, fragm. 477); Nietzsche, 2016, fragm. 263 (Nietzsche, 1922, fragm. 523); Nietzsche, 2016, fragm. 265 (Nietzsche, 1922, fragm. 479); Nietzsche, 2016, fragm. 266 (Nietzsche, 1922, fragm. 524);

⁴⁰ Por. Nietzsche, 2015c, rozdz. 1, fragm. 75.

⁴¹ Por. Nietzsche, 2012, fragm. 308.

⁴² Por. Nietzsche, 2015b, s. 286.

⁴³ Por. Nietzsche, 2016, fragm. 339 (Nietzsche, 1922, fragm. 776); Nietzsche, 2016, fragm. 364 (Nietzsche, 1922, fragm. 808).

„kochajcie swych bliźnich jako samych siebie, lecz bądźcież mi wprzód takimi, którzy samych siebie kochają” [Nietzsche, 2015b, s. 169]. Bez odpowiedniej własnej siły, nie jest się w stanie aktywnie kochać drugiego, gdyż „jeśli nie siedzi się tego i mocno w swojej własnej skórze, to nie ma się nic do dania od siebie, nic, z czym by można wyciągnąć rękę i być obroną i podporą” [Nietzsche, 2016, fragm. 185 (Nietzsche, 1922, fragm. 388)]. Właśnie dlatego, że komponentem miłości jest dawanie, ten który kocha musi stale mieć co dawać, musi zadbać w pierwszej kolejności o samego siebie. „U ludzi, u których ego staje się słabe i wątłe, także siła prawdziwej miłości staje się słaba.”⁴⁴ Tak więc kochający powinien raczej dążyć do tego, aby móc traktować kochanego jako część samego siebie, niż zrzekać się siebie, upatrując w tym sposobu obdarowania go. W miłości znajduje się także element pogardy, gdyż aby tworzyć, należy gardzić tym co jest, aby dopuścić zniszczenie tego, co słabe i umożliwić przyrost mocy.⁴⁵ „W przyjacielu winieneś mieć najlepszego wroga. A w sercu swoim najbardziej skłonny być mu wówczas, gdy mu się opierasz.” [Nietzsche, 2015b, s. 55] Tylko tak rozumiana pogarda jest wartościowa. Gdy wynika z nienawiści i jest jedynie czczym wstrętem, jest bezwartościowa i należy ją odrzucić.⁴⁶ Kochanego należy też wspierać, ale tak, aby wzbudzać w nim moc, nie ułatwiać mu zbyt wiele, ale pobudzić do działania. Miłość powinna być pozbawiona litości, rozumianej jako utwierdzenie drugiego w jego słabości.⁴⁷ Obdarzanie ukochanego wtedy, kiedy cierpi, kiedy czegoś mu brakuje wzbudza poczucie jedności z nim, gdyż okazuje się, że ukochany wcale nie jest doskonały, jak można sobie imaginować w upojeniu, nie przewyższa nas tak, aby niemożliwym było danie mu czegokolwiek.⁴⁸ Jednakże należy być ostrożnym, gdyż poprzez współczucie może wytworzyć się między kochającym a kochanym podział polegający na poniżeniu cierpiącego, gdyż cierpienie jest poniżające, i odpowiednim wywyższeniu współczującego. Współczucie jest niebezpieczne także dlatego, że często zamiast zmniejszać ból

⁴⁴ „Den Menschen, bei denen das ego schwach und dünn wird, auch die Kraft der großen Liebe schwach wird” Nietzsche, 1922, fragm. 362.

⁴⁵ Por. Nietzsche, 2015b, s. 62–63.

⁴⁶ Por. Nietzsche, 2015b, s. 175.

⁴⁷ Por. Nietzsche, 2015b, s. 88.

⁴⁸ Por. Nietzsche, 2012, fragm. 138.

cierpiącego, wywołuje cierpienie także u tego kto mu współczuje.⁴⁹ Mimo że miłość polega na tworzeniu, na wzrastaniu w moc, w miłości tkwi nieustanna obawa o to, że ten, którego kochamy, zmieni się, a według Nietzschego raczej wolałoby się zniszczenie przedmiotu miłości, niż jego zmianę.⁵⁰ Ta obawa dotyczy jednak przede wszystkim zmiany nagłej, chorobliwej. Systematyczne udoskonalanie się kochanego nie może stanowić zagrożenia dla kochającego, który doskonalił się wraz z nim.

Podsumowanie

Nietzscheańska miłość jest sposobem, w jaki w najwyższym stopniu wyraża się wola mocy. Jako taka stanowi jedną z najdoskonalszych wartości. Jest jednocześnie wartością, która często bywa wypaczana do postaci cnoty niższej, cnoty stadnej, lub wręcz wady. Przez to znaczenie prawdziwej miłości może być niedostrzegane i niezrozumiane. Z jednej strony sposób, w jaki Nietzsche przedstawia miłość wydaje się być bardzo surowy, gdyż według niego miłość jest rodzajem walki, całkowicie egoistycznym zdobywaniem, wykorzystywaniem drugiego. Z drugiej jednak strony, miłość jest sposobem, w jaki wyraża się bogactwo człowieka. Jest całkowicie bezinteresownym obdarowywaniem innego, dbaniem o wzrost jego mocy. Miłość jest czymś wyjątkowym, dostępnym w swej pełni tylko dla nielicznych, którzy mają dość siły, aby przemagać drugą osobę i jednocześnie mających dość siły aby dawać, nie oczekując niczego w zamian. Takie uczucie, pozbawione wszelkich słabości, umożliwia obdarzanie poprzez przewyciężanie, gdyż w ten sposób daje się drugiemu własną moc, poprzez wyciskanie w nim swojego obrazu, jak również wyzwala się w nim jego własną moc, poprzez stymulowanie go. Miłość jest sposobem, w jaki prezentuje się wola mocy, a jako że wola

⁴⁹ Współczucie jest zasadniczo traktowane przez Nietzschego jako groźna wada, pomnażająca cierpienie. Warto przy tym zaznaczyć, że Nietzsche rozumiał współodczuwanie jako „zarażanie uczuciowe”. Oznaczałoby to, że cierpienie tego, któremu się współczuje wywołuje cierpienie współczującego, różne od cierpienia tamtej osoby. W takiej sytuacji jest się skupionym nie na cierpieniu drugiego, ale na własnej reakcji na nie. (por. Scheller, 1986, s. 35; 72–73) Mimo tego Nietzsche przyznaje, że współczucie może czasami zmniejszyć ilość cierpienia, choć zdarza się to rzadko. (por. Nietzsche, 2012, fragm. 134.)

⁵⁰ Por. Nietzsche, 2015c, rozdz. 1, fragm. 280.

mocy jest podstawą wszystkiego, miłość w rozumieniu Nietzschego okazuje się być głęboko zakorzeniona w strukturę rzeczywistości. Tak rozumiana miłość nie może być zasadą postępowania, gdyż dostępna jest tylko dla nielicznych, jest za to wyrazem samego bytu.

BIBLIOGRAFIA

- Heidegger, M. (1998). *Nietzsche*, t. I. Tłum. A. Gniazdowski et al. Warszawa: PWN.
- Nietzsche, F. (1922). *Wille zur Macht*. Leipzig: Alfred Kröner.
- Nietzsche, F. (1994). *Pisma pozostałe 1876–1889*. Tłum. B. Baran. Kraków: Inter Esse.
- Nietzsche, F. (2012). *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*. Tłum. S. Wyrzykowski. Kraków: Vis-à-vis Etiuda.
- Nietzsche, F. (2015a). *Antychryst*. Tłum. J. Dudek, E. Kiresztura-Wojciechowska. Kraków: Vis-à-vis Etiuda.
- Nietzsche, F. (2015b). *Tako rzecze Zaratustra*. Tłum. W. Berent. Kraków: Vis-à-vis Etiuda.
- Nietzsche, F. (2015c). *Wędrowiec i jego cień*. Tłum. K. Drzewiecki. Kraków: Vis-à-vis Etiuda.
- Nietzsche, F. (2015d). *Zmierzch bożyszczy*. Tłum. S. Wyrzykowski. Kraków: Vis-à-vis Etiuda.
- Nietzsche, F. (2016). *Wola mocy*. Tłum. K. Drzewiecki, S. Frycz. Kraków: Vis-à-vis Etiuda.
- Scheler, M. (1986). *Istota i formy sympatii*. Tłum. A. Węgrzecki. Warszawa: PWN.

ABSTRACT

The meaning of the concept of love in philosophy of Friedrich Nietzsche

This paper presents the meaning of the concept of love in philosophy of Friedrich Nietzsche. Love in its proper form is a kind of intoxication (Rausch), therefore it is an expression of feeling of power. Besides there are also distorted types of love. There are love of the herd, which is one of the modest virtue, and Christian love as manifestation of the greatness weakness. The main aim of this paper is to demonstrate, that despite of relatively few fragments of Nietzsche's works about love, love in his philosophy is an important component of reality. This applies especially to perfect love, which is manifestation of the being itself in its greatest fullness.

SŁOWA KLUCZOWE: Nietzsche, miłość, upojenie, miłość chrześcijańska, miłość stadna, wola mocy

KEYWORDS: Nietzsche, love, intoxication, Christian love, love of the herd, will to power



MARCIN DŹUGAJ
UNIwersytet Wrocławski

UMIŁOWANIE SAMEGO SIEBIE W MYŚLI FRYDERYKA NIETZSCHEGO

Wydaje się oczywiste, że aby w pełni afirmować samego siebie, człowiek musi poznać samego siebie, znać własne miejsce w kosmosie oraz wiedzieć, czy jest wyłącznie przejawem natury, czy też wytworem doskonałego i moralnego Boga, który precyzyjnie określił istotę ludzką i nadał jej cel, jaki znajduje się poza doczesnym światem; cel, którym jest osiągnięcie wiecznego szczęścia w obcowaniu z Bogiem. Jeśli prawdziwa jest koncepcja pierwsza – człowiek jako przejaw doczesności – to poznanie samego siebie nie może opierać się przede wszystkim na ufności w możliwości poznawcze rozumu, traktowaniu go jako najwyższego przywileju, bo wtedy sama świadomość jest wyłącznie późnym produktem natury i w związku z tym najmniej doskonałym i najsłabszym, wytworem wciąż produkującym błędy [Nietzsche 2008, 48]. Sprawia to, że gloryfikacja świadomości, tak charakterystyczna dla myślicieli racjonalistycznych uznających trwałą miarę i porządek, jest nieuzasadniona. Jeśli natomiast prawdziwa jest koncepcja druga – człowiek jako twór boży mający określoną istotę i cel – to narzędziem, które umożliwia pełne poznanie samego siebie, jest dany od Boga rozum, dzięki któremu można odkryć źródło porządku we wszechświecie oraz zasady moralne, jakich przestrzeganie przybliży do celu ostatecznego (zjednoczenia z Bogiem). Rozum, w tym drugim przypadku, będąc instancją nadaną przez wieczne i nieomyłne źródło, umożliwia pełne poznanie własnego miejsca w kosmosie oraz własnej istoty (samego siebie).

Nietzsche od początku swojej filozoficznej działalności, a więc już w „Narodzinach tragedii” wyraźnie krytykuje tendencje hołdujące możliwościom poznawczym ludzkiego rozumu, zarzucając im

powierzchnowość oraz strach przed surowością i zagadkowością istnienia [Nietzsche 2012, 51]. Tendencje te stoją w opozycji do dawnego światopoglądu dionizyjskiego, gdzie istnienie postrzegano jako coś tragicznego, pełnego cierpienia i sprzeczności [tamże, 68], nie dającego się zamknąć w sztywne, rozumowe struktury i mogącego być usprawiedliwione wyłącznie jako zjawisko estetyczne, bo wobec naukowo-moralnego oglądu wymykające się regulacjom „życie musi stale nie mieć racji” [tamże, 52].

Sokratejskie „poznaj samego siebie” oznacza przecież „nie za wiele” [tamże, 69], bowiem racjonalistyczny dyskurs polega na ustanawianiu swoistej miary dla wszelkich przejawów istnienia: logicyzacji, porządkowaniu i korygowaniu, a bardziej ściśle złudzeniu, że samo myślenie jest w stanie korygować byt za pomocą na pozór obiektywnego, chłodnego oglądu [tamże, 99-100]. Powoduje to, że wszelkie wielkie indywidualności – oryginalne jednostki odbiegające od reguły – są przez racjonalny dyskurs traktowane jako niewłaściwa forma istnienia, którą należy podporządkować powszechnej etyce i normom. W kulturze sławiącej naukowość, ogładę, poświęcenie siebie na rzecz innych oraz systemy religijne, w których Bóg jest nieustannie obserwującą i karzącą instancją, człowiek wybitny zatracą, jak zauważa Benisz, wszelkie poczucie radości, wszelką miłość do samego siebie [Benisz 2001, 284]. Uświadomienie sobie nędzy wytworów racjonalnej kultury (moralność, edukacja, religia) oraz wybór własnej drogi winny się zatem wiązać z doborem odpowiednich wzorców i inspiracji, „dobrych i odważnych wojowników” [Nietzsche 2012, 331], bo wyjątkowe i silne indywidualności w tłumie nastawionym zawistnie do wszystkiego, co wybija się ponad przeciętność, są o wiele bardziej narażone na zagładę. Geniusz, jak pisze Nietzsche, „jest maszyną najszczytniejszą, jaka istnieje, skutkiem tego najkruchszą” [Nietzsche 2015a, 270]. Jeśli uwierzy w to, co mówi mu powszechność, pocznie pogardzać samym sobą jako „grzeszną” bądź „nienormalną” formą istnienia zamiast wykorzystywać własny potencjał torujący drogę do autentycznego umiłowania samego siebie, nadczłowieczeństwa.

Dostrzegamy więc, że wobec doskonałego i moralnego Boga, będącego gwarantem racjonalności i poznawalności otaczającego nas świata, nie może być mowy o autentycznej miłości do samego siebie, ponieważ jak pokazuje historia najszeptniejszego człowieka w „Tako rzecze Zaratustra”, świadomość własnej ułomności w obliczu doskonałego

bytu wywołuje odrazę do siebie i chęć zemsty na natrętnie obserwującym świadku ludzkich poczynań, które rodzą niestanne poczucie winy wobec siebie i Stwórcy [Nietzsche 2004, 253-257].

Dyskurs racjonalny zatem, tworząc „abstrakcyjnie doskonałego człowieka” [Nietzsche 2015a, 187] zorientowanego na metafizyczny cel oraz sławiąc obraz wszechwiedzącego i karzącego Boga, przyczynił się do pogardy wobec doczesności. Pogarda ta wyrasta ze słabości i pychy, które budzą się, gdy ziemską rzeczywistość nie stosuje się do ludzkiego myślenia racjonalno-życzeniowego (sprzeciw wobec braku moralności w naturze i chęć absolutnej pewności, „wola prawdy”, ostateczności, która nie znajduje spełnienia w dynamicznej i przemijalnej rzeczywistości). Dyskurs racjonalny spowodował również–paradoksalnie – „śmierć Boga”:

Tak długo plekli dookoła niego sieć, aż w końcu zahipnotyzowany ich ruchem sam stał się pająkiem, stał się istotą metafizyczną. Odtąd to on sam wypluwał z siebie świat jak pajęczynę (...) Od tego czasu stawał się coraz chudszy i blebszy, stał się „ideałem”, stał się „czystym duchem”, stał się „Absolutem”, stał się „rzeczą samą w sobie”... Upadek Boga: Bóg stał się rzeczą samą w sobie [Nietzsche 2015, 27]

Doskonała i obserwująca instancja wraz z coraz szerszym oddziaływaniem racjonalizmu zostaje ostatecznie uśmiercona, tak przez najszeptniejszego człowieka, nie mogącego dłużej znieść na sobie jej wzroku, jak i przez ogólne tendencje cywilizacji naukowo-technicznej. Wraz ze „śmiercią Boga” fundament traci także tradycyjna etyka, co sprawia, że „odtąd ludzkość może czynić ze sobą, co się jej podoba” [Nietzsche 1994, 116].

Nietzsche, diagnozując „śmierć Boga”, mówi o „największym wydarzeniu ostatnich czasów” [Nietzsche 2008, 230], dostrzegając w nim to, że „może człowiek będzie odtąd wznosił się coraz wyżej, skoro nie może już przelać się w Boga” [tamże, 186-187]. Innymi słowy, dopiero upadek tradycyjnych struktur otwiera drogę do autentycznej samoafirmacji. Dopiero teraz możliwe jest doświadczenie autentycznej samotności i, co się z tym wiąże, wyzbyte poczucia winy i wstydu poznanie samego siebie, bo jak zauważa autor „Radosnej wiedzy: „człowiek pobożny bowiem nie zna samotności – to odkrycie przypadło w udziale dopiero nam, bezbożnym” [tamże, 266].

Niemożliwość dłuższego utrzymania wiary w transcendentnego i rozumnego Boga, który „okazał się naszym najtrwalszym kłamstwem”

[tamże, 232] niesie ze sobą zagrożenie nihilizmu (ucieczka w hedonizm, kult zarobkowej, mechanicznej pracy czy ślepe oddanie się nowoczesnym bożyszczom, takim jak filisterski model wykształcenia, liberalizm czy utylitaryzm, które rujną to, co niepowtarzalne w człowieku). Autor „Jutrzenki”, obserwując wzrastające, dekadencjne tendencje, nihilizmowi biernemu przeciwstawia nihilizm aktywny, swoistą walkę o dostojną kulturę, która przywróciłaby człowiekowi radość z samego siebie i radość z istnienia. Czy jednak w świecie, który jest wiecznym chaosem, bowiem nie został skonstruowany z myślą o celu [tamże, 125], w świecie, którego nie mają się nasze naukowe i moralne sądy, jednostka jest w stanie rozbudzić miłość do samej siebie? Czy miłość do siebie i zbudowany na niej indywidualny etos (wolny duch, nadczłowiek), nie są wyłącznie kolejną, nic nie znaczącą wobec niemoralnego i chaotycznego kosmosu antropomorfizacją? Przecież człowiek to wyłącznie pełne pychy i zakłamania zwierzę żyjące w odległym zakątku wszechświata, zwierzę, które przez miliardy lat nie istniało i które mimo patosu, z jakim traktuje samo siebie – oś świata – może w każdej chwili wyginąć [Nietzsche 2009a, 149].

Jeśli świat jest wiecznym chaosem niezorientowanym na metafizyczny cel, to wtedy istnieje w nim jedynie konieczność, ponieważ skoro nie ma celu, to nie istnieje także przypadek [Nietzsche 2008, 126]. Jeśli nie ma przypadku, to nie ma także „błędu” czy „defektu”. Co więcej, brak rozumności w istnieniu odbiera wszelkim „defektem” powagę, bo „defekt” przestaje być związany z „prawdą” i zaczyna być traktowany jako wytwór niedoskonałego intelektu, który w dynamicznej i bogatej w różnorodność form rzeczywistości doszukuje się rozumnych przyczyn i ogólnego ideału [tamże, 40], jakiemu wszystko powinno być podporządkowane [Nietzsche 2003, 47]

Istnienie jedynie konieczności i doczesności wiąże się wprawdzie z tragiczną wiedzą – nic nie jest stałe, nic nie jest dane na zawsze i nic nie jest sprawiedliwe – ale umożliwia również afirmację doczesności wraz z jej „niedoskonałościami”, ponieważ gdy inny, metafizyczny świat zostaje usunięty, to doczesność przestaje być „światem pozornym” – marnym odbiciem idei czy miejscem próby stworzonym przez Boga – i staje się jedynym istniejącym światem, jaki można afirmować [tamże, 36]. Jak bowiem głosi Nietzsche: „Wszystko jest koniecznością – tak mówi nowe poznanie; i to poznanie jest koniecznością (...) Wszystko jest niewinnością” [Nietzsche 1991, 118].

Po usunięciu ze świata transcendencji mamy zatem do czynienia z całkowitym usprawiedliwieniem czy wręcz uświęceniem wszelkich przejawów istnienia, w tym samego człowieka, nad którym nie ciąży już powinnością wznoszone przez ulepszaczy ludzkości [Nietzsche 2009, 16]. Konieczność w istnieniu powoduje, że „człowiek nie może stać się innym, jeśli już nim nie jest” [Nietzsche 2015a, 80], a więc dojrzałe umiłowanie samego siebie polega na postrzeganiu siebie jako część fatum [Nietzsche 2009, 38], poprzez które przejawia się nie najwyższa rozumność, lecz dysharmonia wiecznie twórczej i amoralnej egzystencji. Niemiecki myśliciel, nawiązując w ten sposób wyraźnie do światopoglądu dionizyjskiego, gdzie odczuwano jedność z wszechprzyrodą [Nietzsche 2009a, 52] i afirmowano „nawet najbardziej przykre cierpienie” [Deleuze 2009, 38] ze względu na pojmowanie egzystencji poza kategoriami odpowiedzialności i winy, chce na powrót związać człowieka z całością, ziemią, i wzbudzić w nim heroizm, jaki został utracony wraz z upowszechnieniem się narracji chrześcijańskiej i mieszczańskiej.

Nietzsche dokonuje przewartościowania dotychczasowych wartości, w oparciu jednak o nową zasadę, a więc indywidualizm, świadomość refleksyjną (dziedzictwo nowożytności), która to gwarantuje konceptualizację takich kategorii jak wolny duch czy nadczłowiek. Filozof usiłuje, jak zauważa Karl Löwith, powtórzyć antyk – afirmacja jedności istnienia w jego wielorakich przejawach i zespolenie człowieka z całością – na szczycie nowożytności [Löwith 1997, 108]. Aby jednak człowiek mógł odzyskać utraconą do siebie miłość i bezwzględnie afirmować swój los, potrzebna jest inna, zgodna z egzystencją koncepcja podmiotu, która będzie nie tyle kolejną, wyrastającą z racjonalistycznych pobudek antropomorfizacją, co poznaniem, że jednostka jest „częstką samego życia” [Nietzsche 2008, 128] i że „samo życie wartościuje przez nas” [Nietzsche 2003, 47], tj. przejawia się w danym indywiduum w zupełnie niepowtarzalny, nie poddający się schematyzacji sposób.

Tradycyjna koncepcja podmiotu – koherentnej, odpowiedzialnej, rozumnej i odseparowanej od świata jednostki – jak i związana z nią kategoria suwerenności są krytykowane przez Nietzschego: „Jednostka, „indywiduum”, rozumiane tak, jak do tej pory rozumieli je lud i filozof, jest wszak błędem: jednostka sama dla siebie pozostaje niczym, nie jest „atomem”, nie jest „ogniwem łańcucha” [tamże, 89]. Atakując pojęcie

wolnej woli, myśliciel kwestionuje odpowiedzialność człowieka za swoje postępowanie, ponieważ pojęcie wolnej woli wyrasta z koncepcji podmiotu rozumianego jako w pełni świadoma i suwerenna istota. Ten klasyczny obraz jednostki, choć na pozór brzmi wzniośle, przyczynia się do degradacji ludzkiej egzystencji i konsekwentnie blokuje człowiekowi odczuwanie miłości do siebie i istnienia.

Rozumny model człowieka, czyniący z jednostki konstytutywną jedność mogącą w sposób wolny zarządzać swym wnętrzem – dziedzictwo chrześcijańskiego wynalazku sumienia – ulega w nowożytności radykalizacji, tak że jednostka zaczyna brać odpowiedzialność – i poczuwać się do winy – za nierozumne popędy, które są w niej przejawem samego życia znajdującego się poza sferą ludzkiej odpowiedzialności czy moralności w ogóle (poza dobrem i złem). Autor „Zaratustry” odnosi się krytycznie zwłaszcza do Kartezjusza, który wzniosł pojęcie koherentnego i trwałego podmiotu wyprowadzając jego istnienie z samego faktu myślenia. Kartezjusz twierdził, że mamy prawo mówić o jaźni, i to o jaźni jako o przyczynie myśli, ponieważ tym, co myśli, jest zawsze jakieś „ja” [Benisz 1995, 26-27]. Nietzsche zauważa, że aby móc wykazać istnienie myślącego „ja” niezbędne jest przedzałożenie, że możliwe jest oddzielenie myśli od myślenia. Co więcej, „myśl przychodzi, gdy „ona” chce, nie gdy „ja” chcę” [Nietzsche 2010, 22-23]. Myśli, a przynajmniej większość z nich, pojawia się w świadomości spontanicznie, bez udziału woli, w związku z tym nie jesteśmy na tyle wolni, by w każdej chwili móc swobodnie wybierać o czym chcemy myśleć. Biorąc odpowiedzialność za całość naszej konstytucji – wpływ filozofii tradycyjnej i chrześcijaństwa – nigdy nie będziemy szczęśliwi, ponieważ sprzeczne i nieujarzmione popędy czynimy wytworem „ja”, podczas gdy są one manifestacją wszechobecnej, życiowej woli (woli mocy) pozbawionej intencjonalności i celowości.

Rozumny i jednolity podmiot, ściśle związany z filozofią pojmowaną jako „wola prawdy” [Nietzsche 2010, 10] nie jest w stanie rozbudzić w sobie autentycznej miłości do siebie, ponieważ walka o prawdę kreuje zawiść wobec wszystkiego, czemu odmawia się rozumnych racji, zbydlęca oraz czyni człowieka jadowitym i okrutnym [tamże, 32]. Dążność do prawdy ostatecznej jest zdaniem niemieckiego myśliciela tyrańskim popędem, który chce podporządkować cały świat własnej, despotycznej woli, wobec czego tak pragnienie ostatecznej pewności,

jak i związane z nią purytańskie sumienie (dążność do czystości, nieskazitelności) znamionuje nihilizm, ma wymiar dekadencji.

Figura prawdy ostatecznej zrodziła się z chęci górowania nad innymi, jest zakamuflowanym narcyzmem i chęcią dominacji, co można łatwo dostrzec pośród obrońców prawdy (Boga), którzy „gdy każą sądzić Bogu, osądzają sami; wysławiając Boga, wysławiają samych siebie” [Nietzsche 2015, 68]. Człowiek, zamiast zespolić się z istnieniem i miłować samego siebie, marnotrawi czas na snucie dogmatycznych opowieści o zaświatach, absolutnym porządku, winie i karze oraz Absolucie, w którym znajduje się rzekomo ostateczne spełnienie. Nietzsche, analizując myślicieli dogmatycznych, mówi wprost:

„Ucieknijcie w ukrycie! (...) wybierzcie dobrą samotność, swobodną, swawolną, lekką (...) przymusowi pustelnicy w rodzaju Spinozy czy Giordana Bruno - stają się zawsze w końcu, choćby pośród najbardziej duchowej maskarady, i może samemu o tym nie wiedząc, wyrafinowanymi mściwcami i trucicielami” [Nietzsche 2010, 34-35]

Zwrot ku światopoglądowi dionizyjskiemu – dionizyjskiej filozofii miłości, gdzie akceptuje się bez żadnych zastrzeżeń nawet to, co w istnieniu najbardziej problematyczne – anuluje z istnienia odpowiedzialność, karzące i surowe osądy oraz poczucie odrazy:

„Chcę to, co w rzeczach konieczne, traktować jako piękno (...) Nie chcę toczyć wojny z brzydota, nie chcę oskarżać, nie chcę oskarżać nawet oskarżycieli. Jedynym przeczeniem z mojej strony niechaj będzie odwracanie wzroku. A w sumie i ogólnie: chcę kiedyś wreszcie mówić już tylko „tak!” [Nietzsche 2008, 181]

Na gruzach tradycyjnych ujęć świata i człowieka filozof niemiecki dokonuje rehabilitacji dionizyjskiego światopoglądu, gdzie nikt „nie jest odpowiedzialny za swoje czyny, nikt za swoją istotę [Nietzsche 1991, 67], gdzie „człowiek uszlachetniony żyje gwoli radości” [Nietzsche 1912, 427] i gdzie wreszcie każda jednostka jest częścią fatum, spełnia się w fatum, tak że nawet obawa przed fatum czy walka z fatum jest częścią fatum, koniecznością [Nietzsche 1994, 270], bowiem w pragnącej heroicznej egzystencji jednostce życie pokonuje samo siebie, dążąc do osiągnięcia wyższych stopni woli mocy.

Jeśli w człowieku, zwłaszcza w jednostce wybitnej, życie przewycięża samo siebie i jeśli „samo życie jest tym, co się zawsze pokonywać musi” [Nietzsche 2004, 84], czyli jedną i tą samą wolą mocy, którą ludzie

określali dotąd w różny sposób (cnota, Bóg, życie wieczne, moralność), i jeśli wszystkie dotychczasowe wartości były jedynie narzucone na rzekę stawania się oraz kłamliwie nazywane ostatecznymi i jedynie słusznymi, i jeśli wreszcie, w konsekwencji, każda interpretacja świata wynika z woli mocy (Grecja i Rzym jako określony stopień mocy, chrześcijaństwo jako słaby, nadwątły stopień mocy), to człowiek, który po samodestrukcji wszelkich podstaw, chce wzbudzić w sobie miłość do samego siebie, musi sprawić, by istnienie, świat stawania się, stał się uległy jego duchowi, nagiął się do jego woli [Nietzsche 2004, 83], a wartości, to jest własne prawa, które tworzy w oparciu o własną konstytucję, a nie tradycję, traktować jako absolutne, odtrącać od siebie to, co jest obce i wrogie jego konstytucji i nauczyć się bezwzględnie kochać przejawiające się w nim życie [Nietzsche 2008, 215], bezwzględnie miłować siebie jako „wielość subiektów” [Nietzsche 2010, 19], jako „ustrój społeczny popędów i afektów” [tamże], które dzięki chrześcijańskiemu wynalazkowi sumienia (ascetyzm, dyscyplina, karność) i wyrastającej z niego nowożytnego koncepcji indywidualizmu można przewartościować, to jest tak zorganizować w sobie chaos, poprzez który wypowiada się w człowieku samo życie, by owe popędy i afekty służyły doczesności, związały na powrót człowieka z ziemią i przywróciły radość jego egzystencji.

Mówiąc o organizacji chaosu – przejawiających się w człowieku popędach – Nietzsche przywołuje formułę zakreślania własnego horyzontu [Nietzsche 2012, 251]. Po upadku wszelkich fundamentów nie ma jednolitej miary i powszechnego prawa, za którym wszyscy powinni podążać, wobec czego jedynie „sami przed sobą odpowiedzialni jesteśmy za własne istnienie” [tamże, 316]. Człowiek, jeśli chce wieść heroiczny żywot, który uchroniłby go przed bezmyślnym popadnięciem w osłabiające tendencje nihilizmu, które są zwrócone przeciwko witalności i mocy samego życia, musi dokonać samookreślenia wobec nicości (braku drogowskazów, ideałów, zasad) i „zawiesić wolę swą nad sobą jak zakon” [Nietzsche 2004, 47], „sędzią być sobie i mścicielem własnego zakonu” [tamże].

Ów sędzia i mściciel własnego zakonu to ktoś odpowiedzialny i suwerenny, niezależny i wolny, a więc przeciwieństwo przedstawiciela współczesności, obywatela epoki zdominowanej przez zniewalające, osłabiające tendencje. Współcześnie „powszechny jest pośpiech, bo każdy ucieka przed samym sobą” [Nietzsche 2012, 345] i „każdy

dorosły człowiek czuje, jak gdyby jedynym jego wychowawcą był przypadek” [tamże, 114], zatem by uchronić ludzkość przed całkowitą degeneracją, potrzeba nowych wychowawców, miłujących twórców, którzy nauczą ludzi „ducha ich istnienia, którym jest nadczłowiek” [Nietzsche 2004, 14].

Kategoria nadczłowieka – bezwarunkowo miłującą doczesność jednostkę – stanowi sprzeciw wobec doktryny chrześcijańskiej, która skierowała całą uwagę indywiduum na wartości transcendentne. Chrześcijaństwo jednak wyposażyło jednostkę w nieznaną wcześniej duchową głębię (sumienie i związana z nim suwerenność oraz odpowiedzialność), wobec czego „szczytnością swych ideałów (...) przewyższyło starożytne systemy moralne” [Nietzsche 2012, 321], ale nędza chrześcijaństwa spełnia się w tym, że ideały te zawierały wstręt i pogardę wobec naturalności (ciało, ziemia, instynkty). Ten lęk przed naturalnością został odziedziczony przez nowoczesnych mieszczan, co wraz z samodestrukcją racjonalizmu (śmiercią Boga) dało bezsilność poznania [tamże]. „Jałowa i bezradosna egzystencja nowoczesnej duszy” [tamże] wymaga zatem, jak wspomnieliśmy wcześniej, radykalnego przewartościowania.

Chrześcijaństwo uformowało także linearną koncepcję historii, która różniła się od ujęć historii w antyku (wieczny powrót tego samego). Zdaniem chrześcijan wszystko, co istnieje, ma swój początek w Bogu. Nad dziejami powszechnymi unosi się zatem rozum boży, który kształtuje owe dzieje i ingeruje w nie tak, by doprowadzić do nałożonego na wszechświat celu (zbawienie) jak największą liczbę osób. Tych, którzy będą posłuszni bożym prawom, czeka wieczne szczęście. Ci natomiast, którzy się im sprzeciwią, zostaną skazani na wieczne potępienie. Nietzsche, badając chrześcijańskiego Boga, nie tylko pisze, że „kto go jako Boga miłości sławi, ten niezbyt szczytnie myśli o samej miłości. Czyż Bóg ten nie chciał być zarazem i sędzią? A przecież kochający miłuje poza nagrodą i odwetem” [Nietzsche 2004, 186], ale pyta również: „Czyż możliwe jest wyzwolenie, skoro istnieje wieczne prawo?” [2004, 102].

Linearna, rozumna historia, w której zawiera się nagroda lub kara za każdy uczynek, kształtuje ociężałe, pokutnicze sumienie, „sumienie, które mówi: „o tak, życie jest ciężkim brzemieniem” [tamże, 140]. Nowoczesny historycyzm – kolejne dziedzictwo chrześcijaństwa – sprawił, że człowiek każdy moment swojego życia traktuje jako

„rozumny i rzeczywisty” [Nietzsche 2012, 192-193], co przyczyniło się do nieznanego wcześniej osłabienia osobowości, bo nadmiar historii, w tym pamięci o historii osobistej (rzekome błędy i potknięcia, którego wobec karzącego Boga wymagają nieustannej pokuty) osłabia, „wszczepia wiarę w starość ludzkości” [tamże, 271], a więc rodzi świadomość epigonizmu, co z kolei może sprawić, że wyjątkowe i silne osobowości, które chciałyby odcisnąć swój ślad na oceanie stawania się, są zagrożone popadnięciem w ruinę.

Człowiek uznający panowanie historii, wciąż oglądając się na przeszłość i nie mogąc zapomnieć o tym, co było, nie jest kimś wolnym, kimś kochającym samego siebie, lecz jest tchórzem i barbarzyńcą, w którym przejawia się powszechny chaos, pomieszanie stylów i osłabienie [tamże, 187]. Przedstawiciel współczesności jest także kimś zakłamanym, bo swoiste ukrywanie się za rozumnością (kalkulacja, zimne przewidywanie przyszłości i wyrachowane snucie związanych z nią celów mających na względzie korzyść) uniemożliwia mu odczuwanie życia na sposób pełen szczerości i prostoty, a więc tak, jak odczuwają życie zwierzęta i dzieci, które nie umieją udawać, niczego nie ukrywają, w każdym momencie ukazują się jako to, czym są (są zawsze uczciwe) [tamże, 249]. W zwierzęciu i dziecku przejawia się zdaniem Nietzschego istota szczęścia, umiejętność zapomnienia i odczuwania na sposób ahistoryczny [tamże, 250]. Całkowity powrót do odczuwania tego typu jest jednak niemożliwy, ponieważ na człowieku zbyt głęboko odcisnęła swe piętno koncepcja jednolitego podmiotu i związanej z nim osobistej, rozumnej historii biorącej udział w powszechnych dziejach, jakimi kieruje moralny Bóg. Możliwe jest jednak przewartościowanie oglądu historii i wykorzystanie wydarzeń na potrzeby danego życia – czynienie dzieła sztuki z własnego życia, inspiracji – oburzenie się na suche fakty, „na tyranie rzeczywistości” [tamże, 294] i sprawienie, by historia służyła życia, wzmacniała je zamiast odwozić od heroicznych czynów i osłabiać [tamże, 247].

Zakreślenie własnego horyzontu polega zatem na rozpoznaniu, co przynależy do mojej konstytucji, co jest jej bliskie i wartościowe, wzmagające indywidualną moc, a co wstrętne, obce i szkodliwe. Śmierć Boga zniwelowała jeden powszechny model człowieka, do którego wszyscy powinni dążyć, więc teraz, gdy na horyzoncie pojawiła się nicość – brak odwiecznych reguł i praw – naczelną kategorią staje się nie kolejna dogmatyczna prawda, ale samo życie, które przejawia się w

każdym z nas w zupełnie niepowtarzalny sposób. Sprawia to, że „fałszywość sądu to nie jest zarzut przeciw sądowi, o ile wpływa on na wzmożenie życia, utrzymanie życia” [Nietzsche 2010, 11]. Innymi słowy, uznanie perspektywicznej i oryginalnej formy obecnego w każdej jednostce życia to uznanie nieprawdy, stronniczości za warunek życia w dwojakim sensie. Po pierwsze, jak głosi prastara dionizyjska mądrość, nadmiar wiedzy zabija, „moralność „prawdy” i „fałszu” oczernia życie” [Nietzsche 2012, 52], „mądrość jest zbrodnią na naturze” [tamże, 29]. Wykształcony erudyta pozbawiony jest ikry, ponieważ świadomość wielu, często obcych mu perspektyw osłabia w nim wszelką witalność, podczas gdy „prosty człowiek tchnie krzepą mimo niesprawiedliwych sądów, które uznaje” [tamże, 252]. Po drugie zaś, myśl, która przyznaje, że nie chodzi jej o „prawdę”, lecz o wykorzystanie potencjału obecnego we wszechżyciu i jego afirmację we wszelkich przejawach zamiast negacji, jaka miała miejsce dawniej, gdy instancja „prawdy” krępowała życie, jest myślą, które sytuuje się poza moralnością i staje się związana z dynamizmem samej egzystencji: „Uznać nieprawdę warunkiem życia – znaczy to wprowadzić w niebezpieczny sposób stanąć okoniem przeciwko nawykowi względem wartości uczuciom; filozofia zaś, która się na to odważy, staje już tem samym poza dobrem i złem” [Nietzsche 2010, 12].

Jednostka kreśląca własny horyzont winna więc pytać samą siebie nie o to, co ogólnie uznaje się za prawdziwe, słuszne i rozumne, lecz o to, co sprawia, że jej egzystencja nabiera barw, co wzmaga obecne w niej życie, co najbardziej ukochała i co w konsekwencji powoduje, że w ogóle chce jej się żyć, tworzyć. Jak bowiem pisze Nietzsche: „Każdy nosi w sobie produktywną jedyność, będącą rdzeniem jego istoty; gdy uświadamia sobie tę jedyność, pojawia się wokół niego dziwny blask niezwykłości” [Nietzsche 2012, 331]

Tej jedyności z pewnością nie pomogą odkryć powszechne instancje – religia, państwo, edukacja publiczna – które tłamszą obecne w każdym z nas życie za sprawą podporządkowywania go abstrakcyjnym miarom. Tę jedyność można jednak osiągnąć za pomocą walki o samego siebie z zataczającą coraz szersze kręgi powszechnością, bo „kto nie chce należeć do masy, niechże porzuci wygodnictwo w stosunku do samego siebie” [tamże, 316].

Walka o samego siebie jest przypieczętowana koniecznością, koncepcją wiecznego powrotu, gdzie wszystkie rzeczy zdarzają się i powracają w tym samym porządku w nieskończoność:

„A co gdyby pewnego dnia albo nocy jakiś demon zakradł się do twojej najsamotniejszej samotności i rzekł: „To życie, które przeżywasz teraz i już przeżyłeś, będziesz musiał jeszcze raz i jeszcze wiele razy przeżyć; i nic w nim nie będzie nowego, powróci tylko każdy ból i każda przyjemność, każda myśl, każde westchnienie, wszystko w tym samym porządku i kolejności (...) Czy nie rzuciłbyś się na ziemię, nie zgrzytał zębami i nie przeklinał demona, który wyrzekł te słowa? (...) Gdyby o władnęła tobą taka myśl, przemieniłaby cię i może zmiażdżyła; pytanie przy każdym zdarzeniu: „Czy chcesz tego jeszcze raz i wiele razy?“, ległoby najcięższym brzemieniem na twych poczynaniach! A jeszcze i to: jak trzeba być zadowolonym z siebie i z życia, by nie pragnąć już niczego więcej, tylko takiego ostatecznego, wiekuistego potwierdzenia?” [Nietzsche 2008, 224-225].

Człowiek zatem, aby odważyć się na całkowitą samoafirmację, powinien nie tylko postrzegać samego siebie jako część fatum, ale także tak przypieczętować konieczność, by nie chcieć siebie w innej formie [Nietzsche 2009, 38], by bezwzględnie miłować każde zdarzenie w swym życiu, nawet najbardziej okrutne doświadczenia, bo jak zauważa Benisz, największa radość z siebie i ze świata powstaje na gruncie doświadczenia największego egzystencjalnego cierpienia [Benisz 2001, 85]. Koncepcja wiecznego powrotu jest przecież najcięższym brzemieniem, które umożliwia egzystencję heroiczną, wskazując, że winniśmy żyć tak, aby w każdym momencie pragnąć wiecznego powrotu danej chwili. Kategoria ta stara się związać indywidualną wolę (człowieka) z wszechobecną koniecznością (istnieniem, całością), od której ogrodził nas racjonalny dyskurs.

Żeby osiągnąć całkowite zespolenie z istnieniem, w którym zawiera się autentyczne i bezwarunkowe umiłowanie samego siebie, konieczne jest wyzwolenie z tradycyjnych dogmatów, które wciąż ciążą na człowieku. Jeśli chce się pokochać samego siebie – takiego, jakim się jest, jakim się staje – musi zależeć się we wszystkim od samego siebie, a nie od tradycji [Nietzsche 1912, 19]. Wraz z walką o własne wyzwolenie z pęt, które dotąd „najtrwalej zobowiązywały” [Nietzsche 1991, 4] i wraz z przemianami, które zachodzą na tej drodze, pojawia się niebezpieczeństwo związane z samotnością i cierpieniem, odrzuceniem ze strony często bliskich nam osób, które odczuwają zazdrość, zawiść i podejrzliwość wobec każdego, kto odrzuca tradycje i jak określa to

Nietzsche, zmierza ku własnej wyżynie [Nietzsche 2004, 206]. Tłum, wciąż wierzący w równość wszystkich ludzi – spadek po religii chrześcijańskiej, gdzie wszyscy byli równi przed Bogiem – wartość i siłę wspólnoty, jaka z nieufnością odnosi się do wielkich indywidualności osiągających moc własnymi siłami, może zniszczyć pragnącą wyzwolenia jednostkę, bo jeśli ta nie odnajdzie w sobie wystarczającej siły i potwierdzenia, nie zniesie samotności i powróci do oparcia i bezpieczeństwa znajdujących się w tradycji.

Samotność jest warunkiem koniecznym do poznania samego siebie i okazywania sobie miłości. Tradycyjne recepty na szczęście czy samopoznanie nie znajdują już uzasadnienia, bo gdy wierzone, że Bóg istnieje, człowiek poznawał samego siebie poprzez poznanie Boga bądź wspólnoty (wspólna wszystkim rozumna i społeczna natura zawierała się w każdej jednostce), lecz ten Bóg umarł, dlatego: „Jednostce, o ile zapragnie ona szczęścia, nie należy dawać przepisów określających drogę do szczęścia, gdyż szczęście indywidualne wypływa z własnych nikomu nieznanym prawideł, a przepisy zewnętrzne stanowią jeno przeszkodę i zaporę” [Nietzsche 1994, 87].

Dzięki odkryciu tychże prawideł może nastąpić ponowne związanie człowieka z doczesnością, ziemią, powrót do dionizyjskiego oglądu egzystencji, wtedy człowiek odzyska utraconą do siebie miłość i będzie mógł stać się autentycznym twórcą własnej egzystencji, afirmując tym samym istnienie, które wypowiada się poprzez niego. Bóg uniemożliwiał twórczość, ponieważ w świecie stworzonym przez Boga wszystko znajdowało się, by tak rzec, na swoim miejscu, będąc skierowane na realizację określonego celu. Teraz, gdy Bóg jest martwy, człowiek może stać się autentycznym twórcą, „nadać styl swemu charakterowi (...) ogarnąć wzrokiem ogół sił i słabości swojej natury i wprzęgnąć je w artystyczny plan aż wszystko stanie się sztuką; gdzie nawet słabość zachwyca oko” [Nietzsche 2008, 189]. Twórczość jest więc dla Nietzschego prawdziwą drogą do umiłowania samego siebie i wyzwolenia z cierpień (ciężar przeszłości, sztywnej rozumności, skierowanej przeciwko wszechzyciu moralności). Twórczość jest usankcjonowana przez ludzką wolę, która może odtąd samodzielnie określać dalekosiężne cele i kreować przychylne egzystencji wartości, bowiem jak zaznaczyliśmy wcześniej, po upadku fundamentów jedynie człowiek jest odpowiedzialny za siebie i za ziemię. To wola stwarza grunt pod zgodną z wewnętrzną konstytucją, miłującą samą siebie i

wyzwoloną spod władzy tradycji jednostkę [Nietzsche 2004, 76]. To wola – nie Bóg, nie rozum, nie historia – jest wyzwolicielem [tamże, 101]. Aby jednak mogła dokonać się bezwarunkowa afirmacja samego siebie, „wiele cierpień tu trzeba i wiele przeistoczeń” [tamże, 64].

Nietzsche określa owe przeistoczenia mianem trzech przemian ducha, symbolizowanych przez wielbłąda, lwa i dziecko [tamże, 21-22]. Pierwszy etap, przedstawiony na przykładzie wielbłąda, jest stadium nieświadomionego zniewolenia. Człowiek, podobnie jak wielbłąd, bez żadnego sprzeciwu pozwala obciążać siebie wielkimi ciężarami (tradycyjne wychowanie, moralność, rozumność), które sprawiają, że poczyną postrzegać sens swojego istnienia nie w radosnym egzystowaniu, lecz noszeniu tych ciężarów, pokornej służbie w ich imię. Jednostka, konfrontując samą siebie z nałożonymi na nią nakazami i przepisami, pragnie dowieść swej dobrej woli, ale im więcej powinności zostanie na nią nałożonych, tym bardziej słabnie aż w końcu staje się niezdolna do dalszego dźwigania nałożonych na nią ograniczeń wymagających rezygnacji z własnej drogi i biernego poddania się powszechnym tendencjom. Te tendencje wytwarzają w jednostce poczucie winy, zwątpienie w samą siebie oraz utratę autentyczności.

Postawa wielbłąda jest jednak konieczna. Przejście przez ten etap i pełne doświadczenie tego, czym jest zniewolenie duchowe, umożliwia człowiekowi wkroczenie na kolejną ścieżkę, symbolizowaną przez lwa: „na pustyni dzieje się druga przemiana: lwem staje się duch, wolność pragnie sobie złupić i panem być na własnej pustyni” [tamże, 22]. Lew, którego Nietzsche określa także mianem wolnego ducha, tworzy zręby dionizyjskiej koncepcji człowieka, który raz na zawsze uwalnia się od wszystkiego, co obce jego naturze i co chciałoby uchodzić za całkowicie stałe, niezmiennie i absolutnie pewne. Wolny duch, odrzucając tradycyjne pragnienie pewności, ostateczności, i uwalniając się od wszelkich krępujących go dotąd więzów, „porusza się wśród możliwości i tańczy nad przepaściami” [Nietzsche 2008, 237]. Znaczy to, że rozwój wewnętrzny, któremu poddany jest wolny duch, zakłada największe niebezpieczeństwa, bo brak trwałych instancji rodzi eksperymentatorstwo na sobie samym, co może spowodować rozstrój wewnętrzny, przyczynić się do tragicznego końca jego indywidualnego losu, sprawić, „że stanie się zuchwalcą i szydercą, rozpustnikiem” [Nietzsche 2004, 33-34]. Największym niebezpieczeństwem jest ugrzęźnięcie w wolności, autonomii rozumianej jako zwyczajne

uwolnienie się od wszelkich więzów i nic poza tym, negacja dotychczasowych struktur. Tak rozumiana wolność nie jest w stanie ustanowić niczego nowego, konieczne jest zatem kolejne samo przewyciężenie, spalenie się we własnym ogniu, jak określa to Nietzsche [tamże, 48], nadanie swemu istnieniu pozytywnego kształtu i związaniu go z koniecznością, egzystencją; związanie indywidualnej woli – chcącej samą siebie i umożliwiającą twórczość będącą źródłem praw jednostki – z wszechobecną koniecznością znajdującą się we wszechzyciu: „Było” przetworzyć w „Tak właśnie pragnąłem!” – oto co dopiero bym wyzwoleniem zwał!” [tamże, 101].

Jedynie taka perspektywa gwarantuje człowiekowi całkowitą miłość do siebie i ziemi, bo wykazuje, że stawanie się, byt, nie jest porządkiem i prawem, jak chciała dotychczasowa filozofia [Jaspers 1991, 4] – a tego typu perspektywa wywołuje chęć korygacji „nieprawych” przejawów istnienia, dominacji nad nimi i w konsekwencji nienawiść i odrazę do życia jako czegoś „niesprawiedliwego” – lecz kosmiczną (dionizyjską) niewinnością, gdzie „rzeczy wszelkie tańczą” [tamże, 119] i gdzie „wszystkie rzeczy splecione są ze sobą, splecione i zakochane w sobie” [tamże, 229], a więc ukazują jedność w jej wielorakich przejawach.

Samoprzewyciężeniu lwa i zespolenia się z egzystencją odpowiada figura dziecka: „Dziecięciem stać się jeszcze musisz, ale niewstydliwym” [tamże, 107]. Przemiana lwa w dziecko wywołuje całkowitą rezygnację z dualistycznie pojętej walki – to, co wewnętrzne (wola), walczy z zewnętrznymi, światowymi ograniczeniami (konieczność) – i pełnego umiłowania tak samego siebie, jak i wszystkich elementów wszechzycia, które na głębszym poziomie są jednością [Benisz 2015, 323]. Nietzsche pisze wprost, że dobroć jest ostatnim pokonaniem samego siebie [Nietzsche 2004, 86] i że „oko wyzwolonego ducha winno stać się czyste – wiele z więzienia i stęchlizny: z tego trzeba się wyzwolić” [tamże, 33]. Owym więzieniem jest kultura z jej tendencjami do tłamszenia w człowieku wszelkich przejawów oryginalności (zrównywaniu go z masą) oraz wzbudzaniu wstydu i odrazy do siebie za popędy będące manifestacją niewinnego w swej istocie wszechzycia. Dziecko, nie będąc wypaczone przez destrukcyjną kulturę, jest w stanie postępować i odczuwać zgodnie z wymogami przejawiającego się w nim istnienia. Dziecko jest duchowo czyste, wobec czego afirmacja egzystencji pozbawiona jest wulgarnej, samolubnej zmysłowości, co pozwala na szczerą, wyzbytą chęci zawłaszczania gloryfikację życia:

„Niewinnością jest dziecię i zapomnieniem, jest grą, jest toczącym się pierścieniem, pierwszym ruchem, świętego „tak” mówieniem [tamże, 23]. W dziecku najdobitniej przejawia się dionizyjska żywiołowość egzystencji, stan wyjścia poza granice ludzkiego empirycznego „ja”, wystąpienia z granic wytworzonych przez kulturę i odrodzenie się w nowym życiu pojętym jako całość. Dziecko, będąc symbolem egzystencji, która tworzy siebie przez siebie, przejawia się poza narzuconymi na ocean stawania się więzami, dzięki czemu otwiera się na możliwość nadczłowieka, który tak zakreślił własny horyzont, tak zorganizował chaos wewnątrz siebie [Hollingdale 2001, 123], że jest w stanie przywrócić człowiekowi jego cel – egzystowanie gwoli radości – związać go z ziemią i przywrócić mu utraconą miłość do siebie i do świata [Nietzsche 1997, 102].

Podsumowując, myśl Nietzschego stara się przewyciężyć racjonalny dyskurs, który wzbudzał w jednostce odrazę do egzystencji i wstyd bądź pogardę w stosunku do niej samej. Autor „Radosnej wiedzy”, twierdząc, że każdy z nas jest przejawem nie poddającego się racjonalizacji życia – wyjątkową ekspresją natury – usiłuje zainspirować człowieka do poszukiwania własnej, całkowicie indywidualnej drogi, gdzie nastąpiłoby zerwanie z tradycją blokującą obecny w każdym z nas potencjał i zespolenie z dionizyjską całością, doczesnością. Nietzsche nakłania zatem do zaufania samemu sobie, radowaniu się własną egzystencją i wykorzystywaniu jej możliwości. Doczesność jest przemijająca, nietrwała, wobec czego naszej drodze winna przyświecać bezwarunkowa miłość do nas samych i istnienia, a nie, jak dotychczas, surowa krytyka i chęć korygowania wszystkiego, co nie podpada pod oceniające i karzące instancje będące wytworem rozumu. Na miejscu narracji absolutystycznej i potępiającej Nietzsche wznosi narrację afirmatywną, dowartościowującą to, co ziemskie – jedyną istniejącą rzeczywistość, którą można miłować – narrację mówiącą, że tam, „gdzie nie można kochać, tam należy mijać!” [Nietzsche 2004, 129], a więc dającą świadomość istniejącej konieczności (fatum), we wszystkim, co się staje. By osiągnąć zespolenie z istnieniem i miłość do samego siebie, należy miłować tę konieczność i działać zgodnie z jej przejawami. Jedynie ogląd tego typu gwarantuje pełną akceptację i afirmację tego, kim się jest, czyli, jak zaznaczyliśmy wcześniej, ekspresją samego życia, które dokonuje się

ponad wszelkim przerażeniem i współcierpieniem, i poza dobrem i złem [Nietzsche 2003, 114].

W myśli tej, co warto zaznaczyć, obecne są jednak pewne napięcia, na co zwrócił uwagę Karl Löwith [Löwith 1997, 156-157]. U Nietzschego bowiem z jednej strony mamy do czynienia z wolnością rozumianą jako autonomiczna wola jednostki, która chce samej siebie, tworzy samą siebie i jest źródłem własnych praw, z drugiej natomiast z wszechobecną koniecznością, która zdaje się, że uchyla indywidualną wolność. Jak zatem pogodzić odrzucającą tradycję jednostkę (wolę niezależną, stwarzającą własne, nowe wartości) z powszechnym fatum (wiecznym powrotem tego samego)? Poprzez czerpanie racji swego istnienia z wszechcałości, której jednostka jest przejawem (co zresztą Nietzsche usiłuje osiągnąć, gdy omawia figurę dziecka), czy w jakiś inny sposób?

Wydaje się więc, że problematyka ta wymaga dalszych badań, co nie wpływa jednak na to, że każdy, kto chciałby osiągnąć nową jakość własnej egzystencji – wyzwolić się z wszystkiego, co obce jego naturze i podążać własną drogą – odnajdzie w filozofii niemieckiego myśliciela wiele wartościowych inspiracji.

BIBLIOGRAFIA

- Benisz, H. (1995) *Filozofia i sztuka u Nietzschego. Od krytyki filozofii wystrzegającej się sztuki do pochwały sztuki stającej się filozofią*. Kraków: Wydział Filozoficzny TJ.
- Benisz, H. (2001). *Nietzsche i filozofia dionizyjska*. Warszawa: Wydawnictwo AWF.
- Benisz, H. (2015). *Schopenhauer – Nietzsche – Heidegger. Fundamentalne kwestie filozofii życia*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Deleuze, G. (2012). *Nietzsche i filozofia*. Łódź: Oficyna.
- Hollingdale, R.J. (2001). *Nietzsche*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Jaspers, K. (1991). *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Löwith, K. (1997). *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*. Berkeley: University of California Press.
- Nietzsche, F. (2015) *Antychryst*. Kraków: vis-a-vis/Etiuda.
- Nietzsche, F. (2009). *Ecce homo. Jak się staje, czym się jest*. Warszawa: Aletheia.
- Nietzsche, F. (1912). *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*. Warszawa: Nakład Jakóba Mortkowicza.
- Nietzsche, F. (2012). *Narodziny tragedii*. Łódź: Oficyna.
- Nietzsche, F. (2009a). *Pisma pozostałe*. Warszawa: Aletheia.
- Nietzsche, F. (2010). *Poza dobrem i złem*. Kraków: vis-a-vis/Etiuda.
- Nietzsche, F. (2008). *Radosna wiedza*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

Nietzsche, F. (2004). *Tako rzecze Zaratustra*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.

Nietzsche, F. (1994). *Wędrowiec i jego cień*. Warszawa: Albatros.

Nietzsche, F. (2015a). *Wola mocy*. Kraków: vis-a-vis/Etiuda.

Nietzsche, F. (1997). *Z genealogii moralności*. Kraków: Wydawnictwo Znak.

Nietzsche, F. (2003). *Zmierzch bożyszc, czyli jak filozofuje się młotem*. Kraków: Wydawnictwo A.

ABSTRACT

Love of oneself in Friedrich Nietzsche's thought

The article focuses on the conception of human in Nietzsche's thought, especially on his category of self-affirmation. Nietzsche believes that after destruction of traditional values it is possible to love oneself fully and unconditionally. He is trying to reinstate joy of existence to humans and connect individual will with earthly life (wholeness). The figures of free spirit, Overman and child are the ground to achieve this goal.

SŁOWA KLUCZOWE: antropologia filozoficzna, Nietzsche, nadczłowiek, Dionizos

KEYWORDS: philosophical anthropology, Nietzsche, Overman, Dionysus



KRYSTIAN BOGUCKI
UNIwersytet Warszawski
OŚRODEK BADAŃ FILOZOFICZNYCH

WITTGENSTEIN O ROZJAŚNIANIU MYŚLI. WSTĘP DO LEKTURY TRAKTATU LOGICZNO-FILOZOFICZNEGO

1. Wstęp. Co to znaczy 'filozofować' wedle *Traktatu*?

W 1922 r. ukazało się główne dzieło z młodzieńczego okresu twórczości Ludwiga Wittgensteina pod łacińskim tytułem *Tractatus logico-philosophicus*. W przedmowie nasz autor pisze, co następuje:

Książkę tę zrozumie może tylko ten, kto sam już przemyślał myśli w niej wyrażone – albo przynajmniej myśli podobne. Nie jest to zatem podręcznik. Cel jej byłby osiągnięty, gdyby komuś czytającemu ją ze zrozumieniem sprawiła przyjemność.

I dalej:

Natomiast *prawdziwość* komunikowanych tu myśli zdaje mi się niepodważalna i definitywna. Sądzę więc, że w istotnych punktach problemy zostały rozwiązane ostatecznie. A jeżeli się tu nie mylę, to wartością niniejszej pracy jest – po wtóre – to, że widać z niej, jak mało się przez ich rozwiązanie osiągnęło (Wittgenstein, 2012, s. 2/3).

Z cytowanego fragmentu widzimy, że nie jest to klasyczne dzieło filozoficzne, które miałoby – niczym podręcznik – wyłożyć pewną wiedzę w danym zakresie, np. filozofii logiki czy ontologii. Jej autor ma nadzieję, że osobie czytającej ją ze zrozumieniem przyniesie przyjemność. Co więcej, za wartość pracy uznaje to, że z wyników w niej osiągniętych widzimy, jak mało istotne są dla nas, choć równocześnie uznaje je za niepodważalne i ostateczne.

Również w przedmowie autor zaznacza, że książka dotyczy *problemów filozoficznych*. I ma pokazać, że wynikają one z niezrozumienia 'logiki naszego języka'. A sens *Traktatu* zrozumiemy, gdy uznamy, że to, co w ogóle da się powiedzieć, da się jasno powiedzieć; o

czym zaś nie można mówić, o tym trzeba milczeć. W ten sposób ma zostać wytyczona granica wyrazu myśli. Wszystko, co poza nią, będzie tylko niedorzecznością, a wytyczyć udaje się tę granicę tylko za pomocą samego języka. Celem *Traktatu* jest więc opis tego, w jaki sposób powstają filozoficzne problemy. Ma zostać ujęte ich źródło, którym jest język. Równocześnie sama językowa geneza tych pomyłek musi być wytyczona w języku. Tak pojęta filozofia nie ma być zbiorem tez na temat świata, prawdy czy języka. Ma być raczej pewnego typu działalnością rozjaśniającą to, co do tej pory nazywaliśmy filozofią. Jej cel jest antyteoretyczny, antyfilozoficzny. Wittgenstein tego typu podejście *explicite* wyraża w tezie 4.112:

Celem filozofii jest logiczne rozjaśnianie myśli.

Filozofia nie jest teorią, lecz działalnością.

Dzieło filozoficzne składa się zasadniczo z objaśnień.

Wynikiem filozofii nie są żadne tezy filozoficzne, lecz jasność tez.

Myśli skądinąd mętne i niewyraźne filozofia ma rozjaśnić i ostro odgraniczyć.

W ten sposób rozumiana filozofia – która rozjaśnia myśl, a nie konstruuje teorię – jest krytyką języka i jego niedorzecznego użycia.

Celem artykułu jest wyjaśnienie tego, co Wittgenstein rozumiał przez filozoficzne rozjaśnianie myśli. Aby uwypuklić podejście austriackiego filozofa konfrontuję je z koncepcją rozjaśniania zawartą w pismach Fregego. Rozważania te, jak sądzę, rzucają pewne światło na stosunek Wittgensteina do nauki oraz strukturę i etyczne przesłanie *Traktatu logiczno-filozoficznego*. Wątki te podejmuję w dalszej części pracy.

2. Sensowność i niedorzeczność w *Traktacie*

Wittgenstein dzielił zdania języka na trzy rodzaje: zdania sensowne, bezsensowne i niedorzeczne¹. Aby zdanie zostało uznane za sensowne, musi być narzędziem komunikacji, tzn. musi wysuwać jakies twierdzenie co do tego, jak się rzeczy mają – musi móc stwierdzać to, co jest faktem. Zdanie takie posiada pewną treść - może być ono prawdziwe lub fałszywe; mówi coś o świecie. Jego prawdziwość jest określana przez

1 W istocie dzielił on w ten sposób znaki. Symbol to znak posiadający sens.

odwołanie się do tego, czy rzeczy pozostają w zgodzie z tym, co ono stwierdza. Ma ono także formę logiczną: stwierdza, że jest tak a tak, i w ten sposób jest charakteryzowane przez ogólną formę zdania (Conant, 2014, s. 253). Zdanie sensowne przedstawia możliwą sytuację. Rozumieć je, to wiedzieć, co jest faktem, gdy jest prawdziwe. Zdania te pokazują to, co mówią. Każde zdanie jest funkcją prawdziwościową zdań elementarnych.

Zdania bezsensowne nie obrazują żadnych możliwych sytuacji. Takimi zdaniami są tautologie i sprzeczności. Pokazują one, że nie mówią nic. Tautologie nie mają warunków prawdziwości, ponieważ są prawdziwe zawsze. Sprzeczności nie są prawdziwe pod żadnym warunkiem. Zdania takie nie reprezentują nic w świecie. Nie pozostają one w żadnym stosunku do świata, ponieważ tautologia dopuszcza każdą możliwą sytuację, a sprzeczność nie dopuszcza żadnej. Zdania te nie posiadają treści (nie są prawdziwe lub fałszywe), posiadają one jednak logiczną formę zdania. Do zdań bezsensownych należą tezy logiki i matematyki. Tezy logiki są po prostu tautologiami. Ich prawdziwość rozpoznaje się z samego symbolu. Demonstrują one logiczne właściwości zdań. Co więcej, tezy logiki są zbędne, ponieważ we właściwym zapisie z samego wyglądu zdań rozpoznawałoby się ich własności logiczne. Jeśli znamy składnię jakiejś symboliki, to wszystkie tezy logiki są nam dane. Z tego względu w logice nie ma niespodzianek. Tezy matematyki są równaniami. Równania te pokazują wzajemną zastępowalność znaków. Wzajemnie zastępowalne znaki mają ten sam sens. Matematyka bada różne twierdzenia z punktu widzenia ich równoznaczności. Zdania bezsensowne, podobnie jak sensowne, należą do poprawnie zbudowanego symbolizmu (ideografii logicznej).

Trzecim rodzajem zdań – który wyróżnia Wittgenstein – jest kategoria zdań niedorzecznych. Antycypując, możemy stwierdzić, że do zdań tego typu miałyby należeć domniemane tezy filozoficzne, etyczne i estetyczne. Istnieje jednak zasadniczy spór co do tego, w jaki sposób Wittgenstein miał rozumieć w *Traktacie* tę kategorię zdań i jaką rolę pełni ona w całości filozoficznego dzieła autora *Dociekań filozoficznych*. Koncepcje te możemy podzielić na dwie grupy: i) koncepcję istotnego nonsensu; ii) koncepcję zwykłego nonsensu. Ta pierwsza ma odróżniać zwykły nonsens taki, jak zdanie: „Piggly wiggle tiggly”, tj. niewyrażający żadnej myśli, od nonsensu istotnego, składającego się ze zrozumiałych

elementów ułożonych w nieprawidłowy sposób i wyrażającego myśl niedoskonałą pod względem logicznym (Dehnel, 2009, s. 37). Koncepcja zwykłego nonsensu zakłada, że z logicznego punktu widzenia istnieje tylko jeden rodzaj nonsensu. Uznaje ona, że logicznie rzecz biorąc nie da się odróżnić zdania „Piggly wiggle tiggly” i „A jest przedmiotem”. Są one taką samą niedorzecznością. Nonsens to nonsens. Co istotne, mogą się one jednak różnić np. pod względem psychologicznym. Z tymi dwoma koncepcjami nonsensu łączą się dwie odmienne koncepcje rozjaśniania (a zatem i celu *Traktatu*). Wedle koncepcji nonsensu istotnego rozjaśnianie polega na *pokazaniu* tego, czego nie można *powiedzieć*. Wedle koncepcji zwykłego nonsensu rozjaśnianie polega na uświadomieniu nam, że nie ma żadnych niewyraźnych prawd o świecie, że ulegamy złudzeniu, gdy dopatrujemy się w istotnym nonsensie jakiejś myśli, której nie możemy ująć w słowach (Dehnel, 2009, s. 38). Zwolennikami pierwszej koncepcji są autorzy tacy jak P. Hacker, E. Anscombe czy P. Geach, natomiast drugiej m.in. C. Diamond i J. Conant.

A) Rozjaśnianie i nonsens u Fregego

By bliżej scharakteryzować te stanowiska, odwołam się do jednego z artykułów J. Conanta na ten temat (Conant, 2014, s. 211 - 256). J. Conant idąc za Peterem Geachem uznaje, że już w filozofii G. Fregego możemy odnaleźć dystynkcję między tym, co możemy tylko pokazać, a tym, co możemy powiedzieć. Ponadto twierdzi, że celem *Traktatu* było właśnie podważenie tej koncepcji (która często jest odczytywana jako największe nowatorstwo wczesnej myśli Wittgensteina)² (Conant, 2014, s. 216). Frege miał uważać, iż istnieją pewne rozróżnienia kategorii logicznych, które w sposób wyraźny pokazują się w dobrze skonstruowanym języku sformalizowanym, ale które nie mogą być poprawnie wypowiedziane w języku potocznym, ponieważ zdania, w których usiłujemy je wyrazić, są logicznie niepoprawne i nie dają się przełożyć na dobrze skonstruowane formuły logiki symbolicznej. Przykładem takiego rozróżnienia kategorii logicznych było rozróżnienie między pojęciem a przedmiotem. Bowiem, według Fregego, aby coś było przedmiotem (lub pojęciem), nie musi

2 Conant różni się w tym punkcie od odczytania P. Geacha.

posiadać pewnych metafizycznych lub psychologicznych właściwości, lecz należeć do szczególnej kategorii logicznej. Najlepszego omówienia rozróżnienia między pojęciem a przedmiotem dostarcza artykuł Fregego zatytułowany 'Pojęcie i przedmiot'. Autor *Grundgesetze der Arithmetik* odpowiada w nim na zarzut Benno Kerry'ego. Kerry kwestionuje twierdzenie Fregego, że pojęcia nie mogą być przedmiotami, a przedmioty nie mogą być pojęciami. Jako kontrprzykład podaje następujące zdanie: 'Pojęcie koń jest pojęciem łatwo przyswajalnym'. Intuicyjnie zdanie to wydaje się stwierdzać, że coś, mianowicie pojęcie 'koń', podpada pod pojęcie 'pojęcia łatwo przyswajalnego'. W myśl koncepcji Fregego cokolwiek podpada pod pojęcie (pierwszego stopnia), musi być przedmiotem. Bowiem zgodnie z nią przedmiot to rodzaj rzeczy, o której można orzekać pojęcia. Jednakże, jeśli prawdą jest to, co stwierdza owo zdanie, to pojęcie koń jest pojęciem łatwo przyswajalnym. A jeśli jest pojęciem łatwo przyswajalnym, to znaczy to także, że jest pewnego rodzaju pojęciem (Conant, 2014, s. 217) . Zatem: i) w myśl Fregeowskiej koncepcji tego, co jest przedmiotem, mamy podstawę wnioskować, że 'pojęcie koń' jest przedmiotem (ze względu na jego rolę logiczną w zdaniu); ii) w myśl (pozornej) prawdy tego, co samo zdanie stwierdza, mamy podstawę, by wnioskować, że jest ono pojęciem. Wydaje się możliwe wywieść z tych dwóch zdań następując wniosek: istnieje przykład czegoś - pojęcia 'koń' - co jest zarówno przedmiotem, jak i pojęciem (Conant, 2014, s. 218).

Conant rozjaśniając tę kwestię, wskazuje, że Frege, broniąc się przed wyżej przytoczonym kontrprzykładem, oskarża Kerry'ego o pomieszanie 'czysto logicznego' i 'psychologicznego' sensu terminu 'pojęcie', podczas gdy autor *Grundgesetze* chciał używać tego terminu jedynie w czysto logicznym sensie. Na czym ono polega? Odpowiednie wydaje się tu przywołanie trzech zasad przedstawionych przez Fregego w *Grundgesetze*, którymi kierował się w swoich badaniach:

W dociekaniach tych kierowałem się następującymi zasadami:

- trzeba ostro odróżniać kwestie psychologiczne od logicznych, stronę subiektywną od obiektywnej;
- o znaczenie słowa trzeba pytać w kontekście zdania, nie z osobna;
- należy pamiętać o różnicy między pojęciem i przedmiotem (Frege, 1977, s. 10/11).

Frege wyjaśnia, że podążając za pierwszą z tych zasad używa wyrazu przedstawienie zawsze w sensie psychologicznym, odróżniając je od pojęć i przedmiotów (Frege, 1977, s. 11). Jeśli złamiemy zasadę drugą i zapytamy o znaczenie słowa osobno, wówczas będziemy zmuszeni poszukiwać odpowiedzi w domenie psychologicznej – będziemy wyjaśniać znaczenie terminu za pomocą mentalnych czynników towarzyszących lub za pomocą aktów mentalnych, co stanowiłoby naruszenie także pierwszej zasady (Conant, 2014, s. 218/219). U podłoża tych zasad wydaje się tkwić doktryna o pierwszeństwie sądu. Frege zaczyna od analizy myśli, by wyodrębnić z niej jej składniki, nie zaczyna od pojęć łącząc je z sobą. Całość myśli jest tutaj pierwotna logicznie, dopiero z niej wyodrębniamy jej części składowe. Komponenty składowe myśli mogą być wyodrębnione jedynie przez porównywanie ze sobą logicznej struktury całych zdań i zbadanie, w czym odpowiednie 'części' są do siebie podobne i jak się od siebie różnią, jeśli chodzi o wkład, jaki wnoszą do odpowiednich całości. Istotne jest tu, że jedynie w zdaniu słowa mają znaczenie, choć może być tak, że przy wypowiedzianiu danych wyrażen cały czas towarzyszą nam pewne obrazy mentalne. Według Fregego, aby określić znaczenie słowa, trzeba odkryć, jaki wnosi ono wkład do sensu zdania, w którym występuje. Trzeba się dowiedzieć, jaką logiczną rolę odgrywa w kontekście sądu. Tego, co chcemy odkryć, nie możemy w ogóle zobaczyć, jeśli patrzy się na samo oddzielne słowo zamiast na działania funkcjonujących w zdaniu części. Z tego względu z samego faktu, że słowa występujące na początku zdania z przykładu Kerry'ego wydają się odnosić do 'pojęcia konia' nie możemy, wg Fregego, wnosić o ich rzeczywistym odnoszeniu się do tego pojęcia. Dla czysto logicznego użycia terminu 'pojęcie' istotny jest wkład pewnego rodzaju części funkcjonującej w sądzie wnoszony przez nią do części sądu jako całości (Conant, 2014, s. 219).

W ideografii logicznej Fregego nie występują symbole na oznaczenie takich terminów, jak np. 'funkcja', 'pojęcie', 'przedmiot', choć odgrywają one niezbywalną rolę w objaśnianiu jego symbolizmu. Frege uważa, że ich zrozumienie jest konieczne, aby opanować notację ideografii. Jednocześnie próbuje zwrócić naszą uwagę, gdy używa np. terminu 'pojęcie', że termin ten nie jest czymś, co można poprawnie *zdefiniować*. Można go jedynie *pokazać przez rozjaśnianie*. Jednakże takie rozjaśnianie ma odgrywać jedynie rolę *tymczasową* (Conant, 2014,

s. 219). Gdy tylko skutecznie ukaże logiczne rozróżnienia tworzące podstawę Fregowskiego symbolizmu, zobaczymy, że nie ma żadnego sposobu wypowiedzenia myśli, którą te zabiegi próbują wyrazić. Zatem kiedy zrozumiemy dystynkcję między tym, co może, a co nie może być wyrażone w *Begriffsschrift*, wyposaży się w możliwość ściśle logicznej artykulacji rozróżnienia między tym, co jest – w czysto logicznym sensie – myślą, a tym co nią nie jest. W ten sposób Fregowskie rozjaśnienia mają pełnić funkcję drabiny, po której mamy się wspiąć, a później ją odrzucić. Zdaniem Conanta Frege mógłby wygłosić własną rozjaśniającą uwagę, nawiązującą do tezy 6.54 *Traktatu* brzmiącą następująco: 'Tezy moje wnoszą jasność przez to, że kto mnie rozumie, rozpozna, że nie można ich wyrazić w ideografii, gdy przez nie – jak po szczeblach drabiny – wyjdzie ponad nie. Musi niejako odrzucić drabinę uprzednio wspiąwszy się po mojej ideografii logicznej (Conant, 2014, s. 219).

Fregowskie rozróżnienie między rozjaśnianiem a definicją opiera się na dystynkcji między tym, co pierwotne a tym, co zdefiniowane w teorii. Każdy termin, którego nie da się formalnie zdefiniować, wymaga rozjaśnienia. Każda nauka musi stosować pewne terminy pierwotne, których nie wprowadza się przez definicje i które muszą pozostać niedefiniowalne. Celem rozjaśnienia jest oddanie znaczenia takich terminów. Frege w przywoływanym wcześniej artykule 'Pojęciu i przedmiocie' zajmuje się pewnym typem rozjaśniania, a mianowicie rozjaśnianiem tego, co pierwotnie niedefiniowalne. Uważa on, że gdy angażujemy się w ten rodzaj działalności, zmuszeni jesteśmy wypowiadać zdania, które nie mogą być przełożone na właściwą ideografię logiczną (Conant, 2014, s. 219). Wszystko, co możemy zrobić, to próbować naprowadzić czytelnika na to, co te terminy znaczą (czym jest co te słowa pokazują) przez szereg sugestii. W rozjaśnianiu znaczeń takich terminów, jak 'przedmiot' i 'pojęcie' staramy się pomóc naszemu odbiorcy pojąć zamierzone znaczenie terminu oznaczającego coś logicznie fundamentalnego przez wynajdywanie form wyrazu, które są logicznie chybione, a następnie pokazanie odbiorcy, w jaki sposób i dlaczego są chybione (Conant, 2014, s. 221).

Frege w artykule 'Pojęcie i przedmiot' powiada 'pojęcie konia nie jest pojęciem (Frege, 1977, s. 45/46). Uwaga ta wydaje się być celowo paradoksalna. Ma ona najwyraźniej zwrócić nam uwagę, że samoobalający charakter jest już zawarty w formie słów

przywoływanych przez Kerry'ego dla wyrażenia jego twierdzenia. Możemy także sądzić, że Fregeemu częściowo chodzi tutaj o zwrócenie uwagi na to, w jaki sposób słowa Kerry'ego stanowią próbę stwierdzenia czegoś, czego nie można powiedzieć. Wg takiej interpretacji Frege jest zobowiązany do wariantu niewyraźności pewnych prawd w obrębie istotnego nonsensu (Conant, 2014, s. 223). Frege byłby kimś, kto twierdzi, że pierwotny element logicznej struktury języka sam nie może nigdy występować jako podmiot w logicznie skonstruowanym sądzie.

Nigdy więc nie można orzekać o przedmiocie, co się rzekło o pojęciu (...) Nie chcę przez to powiedzieć, jakoby fałszem byłoby orzekać o przedmiocie, co się orzekło o pojęciu; chcę natomiast powiedzieć, że jest to niemożliwe, bezsensowne (Frege, 1977, s. 55).

Frege wyrażałby więc ideę, że próba orzekania o przedmiocie, tego co się orzekło o pojęciu kończy się powiedzeniem czegoś bezsensownego, a nie tylko fałszywego. W ten sposób – twierdząc, że to, co mówi Kerry, jest niedorzeczne – Frege zobowiązuje się, że to, co sam mówi, jest również niedorzeczne. Autor *Begriffsschrift* zdaje się sądzić, że wiemy, co próbujemy powiedzieć (kiedy używamy takiego twierdzenia jak 'pojęcie konia nie jest pojęciem'), ale kiedy próbujemy to wyrazić, uświadamiamy sobie, że nasza próba wymaga, aby to, co rzeczywiście chcemy wyrazić, było niedorzeczne. Bowiem, gdy używamy wyrażen takich, jak 'pojęcie X-a' próbujemy się odnieść do pojęcia, ale w naszym wypowiedzianym zdaniu nie ma żadnego śladu nienasyconości. Zatem potrafimy dostrzec, jaki nonsens usiłujemy wypowiedzieć, jednak nie jesteśmy w stanie go wypowiedzieć (Conant, 2014, s. 224).

B) Rozjaśnianie i nonsens w *Traktacie*

W jaki sposób Wittgenstein podchodził do idei istotnego nonsensu? James Conant sugeruje, że odrzucał tę koncepcję, ponieważ autor *Traktatu* jeszcze poważniej potraktował trzy zasady Fregego³. Nie można stwierdzić, że wyrażenie należy do poszczególnej kategorii logicznej, jeżeli występuje w złym miejscu. Jeśli chcemy stwierdzić, czy

3 Wymienione przeze mnie na stronie 5.

poszczególne słowo w zdaniu jest przedmiotem czy pojęciem, nie możemy polegać jedynie na swym wcześniejszym obyciu z tym słowem; musimy zanalizować logiczną strukturę sądu i zobaczyć, jaką logiczną rolę odgrywa ten element zdania – jaki ma on wkład w sens całości (Conant, 2014, s. 227/228). Wtedy występowanie nielogicznej myśli (tj. niezgodnej ze składnią logiczną) nie jest możliwe. Sam Frege ostrzega nas w *'Pojęciu i przedmiocie'*, że to samo słowo w języku potocznym może być w pewnych kontekstach użyte jako nazwa, a w innych jako predykat. Może się również zdarzyć, że przedmiot, który nigdy nie został użyty do wyrażenia pojęcia, jest nagle użyty – po raz pierwszy – jako predykat; i w pełni rozumiemy jego użycie. Jako przykład zdania ze słowem zazwyczaj funkcjonującym jako nazwa, a w tym przypadku pełniącym rolę predykatu możemy przytoczyć sentencję: 'Triest to nie Wiedeń'⁴. Jeśli zastanowimy się nad tym, w jakim kontekście moglibyśmy wypowiedzieć takie zdanie i jaką myśl by wyrażało, to zobaczymy, że 'Wiedeń' nie oznacza tutaj miasta i dlatego znak 'Wiedeń' powinien być w ideografii logicznej wyrażony za pomocą innego symbolu niż w zdaniu 'Wiedeń jest stolicą Austrii'. Interpretacja tego zdania musi być wynikiem refleksji nad możliwymi użyciami danego połączenia słów (Conant, 2014, s. 228). W tym przykładzie słowo 'Wiedeń' jest tym, co wypełnia miejsce argumentu przeznaczonego na predykat i jako taki jest w tym zdaniu predykatem. Musimy wyjść od naszego rozumienia zdania jako całości i na tej podstawie dokonać logicznego podziału zdania. Kiedy bierzemy słowo 'Wiedeń' oddzielnie od tego zdania, nie zważając na jego sensowne użycie, możemy odnieść wrażenie, że jest nazwą. Jednak badając jego rolę w oparciu o trzy zasady Fregego, musimy stwierdzić, że słowo to pełni w tym kontekście rolę pojęcia.

Trzy zasady Fregego znajdują swoje odzwierciedlenie w *Traktacie* m.in. w twierdzeniu, że w języku potocznym często jest tak, że ten sam znak może być wspólny dwóm różnym symbolom⁵. Znak stanowi to, co zmysłowo postrzegalne z symbolu. Nie odgrywa on roli w obrazowaniu logicznym. Symbol to zdanie bądź jego część, która wnosi

4 Jest to przykład, którym posługiwał się Frege.

5 Nie wspomina tu już o tezach *Traktatu* takich, jak np. teza nr 3.3, w których Wittgenstein wprost odwołuje się do tych zasad.

wkład w jego sens. Jest to pewnego typu jednostka logiczna (np. nazwa, predykat, funkcja pierwszego rzędu). Wyraża to, co wspólne zdaniom. Zdania 'Triest nie jest Wiedniem' i 'Wiedeń jest stolicą Austrii' mają wspólny znak zdaniowy, lecz nie mają wspólnego symbolu. W ideografii logicznej (a zatem także w naszym języku potocznym) pierwsze zdanie mówi o tym, że pewien predykat nie przysługuje pewnemu przedmiotowi. Zdanie drugie mówi o identyczności dwóch przedmiotów. Do analogicznego przykładu odwołuje się Wittgenstein w tezie *Traktatu* nr 3.323. Mówi w niej, że w zdaniu 'Grun is grun' nie mamy po prostu do czynienia z jednym słowem (znakiem graficznym) o dwóch różnych znaczeniach, lecz z dwoma różnymi symbolami. Pierwszy symbol jest nazwiskiem, drugi przymiotnikiem. Podobnie nie zauważamy różnicy pomiędzy różnymi sensami słowa 'jest'. Np. w przytoczonym wyżej zdaniu oznacza ono spójkę. W zdaniu 'Hr. Grun ist Hr. Grun' oznacza identyczność (dwóch przedmiotów). A w zdaniu 'Die Farbe grun ist die Farbe grun' koekstensjonalność (relację między pojęciami). Metoda symbolizowania każdego z tych zdań jest inna. Aby nie dać się zwieść językowi, musimy patrzeć na użycie tych zdań i przypisywać rolę częściom składowym na podstawie ich wkładu w sens tych zdań. To właśnie w tego rodzaju pomieszaniu różnych symboli Wittgenstein widzi źródło najbardziej zasadniczych pomyłek w filozofii (Wittgenstein, 2012, s. 14). Zadając sobie pytanie o rolę logiczną części składowych zdań, tj. ich wkład w całość zdania i związki (inferencyjne) z innymi zdaniami, możemy uniknąć tego typu pomyłek.

Conant zwraca uwagę, że w dwóch kluczowych dla zrozumienia *Traktatu* tezach 3.326⁶ i 6.54⁷ występuje to samo pojęcie rozpoznawania (*erlautern*). Umiejętność rozpoznania symbolu w znaku jest warunkiem tego, by ciąg, w którym występuje, był sensowny. Aby rozpoznać niedorzeczność, należy być w stanie rozpoznać symbol w znaku. Rozpoznanie zdania jako niedorzecznego jest kwestą rozpoznania, że nie udaje mu się powiedzieć niczego, że nie jest żadnym symbolem, a nie że jest symbolem niepoprawnie połączonym z innymi

6 'Aby w znaku rozpoznać symbol trzeba zważać na jego sensowne użycie'.

7 'Tezy moje wnoszą jasność przez to, że kto mnie rozumie, rozpozna je w końcu jako niedorzeczne'.

symbolami⁸. Oznacza to, że wg Wittgensteina można zidentyfikować wkład, jaki wnoszą części do całości zdania tylko wtedy, gdy całość ma sens. W przypadku nonsensu nie ma żadnej podstawy, na której można by oprzeć się przy wyodrębnianiu logicznych ról części funkcjonujących w zdaniu. Wg *Traktatu* nie ma żadnych przykładów postawienia nazwy w miejsce przynależne predykatowi. Bowiem jeżeli potrafimy poprawnie dostrzec, że miejsce to przynależy predykatowi, wówczas jest to warunek wystarczający odpowiedniego potraktowania tego, co znajduje się w tym miejscu, czyli uznania go, w tym przypadku, za predykat (Conant, 2014, s. 233).

3. Etyczna myśl a filozoficzne rozjaśnianie

Powróćmy teraz do celu *Traktatu* i Wittgensteinowskiej wizji filozofii. Powiedzieliśmy, że filozofia jest pewnego rodzaju działalnością. Możemy teraz powiedzieć, że w *Traktacie* metodą tej działalności jest rozjaśnianie, które ma ukazać (przez zastosowanie zwykłego nonsensu), że to, co wydaje się istotnym nonsensem, jest tylko zwykłym nonsensem. Celem rozjaśniania jest wgląd w źródła metafizyki. *Traktat* ma na celu pokazanie nam, że nie możemy za pomocą języka wyjść poza język. Osiąga ten cel poprzez to, że zachęca, by założyć, iż mogę użyć języka w pewien sposób, a następnie pozwala niejako sprawdzić w działaniu (pozorne) konsekwencje tego założenia, aż dojdę do punktu, w którym moje wrażenie, jakoby było ono sensowne, ulega rozproszeniu. W tym sensie *Traktat* pozwala nam rozproszyć pewnego rodzaju złudzenie, co do możliwości posiadania pewnego rodzaju perspektywy. Rozwiązanie⁹ problemów filozoficznych polega na tym, aby one zniknęły – na rozproszeniu pozorów, że jesteśmy w stanie formułować 'myśli filozoficzne'. 'Zdania', które wypowiadamy, gdy próbujemy sformułować te problemy, mają być rozpoznane jako niedorzeczne

8 Po uwzględnieniu pojęć symbolu i znaku koncepcja nonsensu istotnego może być sformułowana następująco: nonsens istotny to zdanie złożone ze znaków, które mają symbole, lecz posiadające logicznie ułomną składnię – ponieważ kolidują w nim logiczne kategorie jego symboli, zob. (Conant, 2014, s. 229).

9 Nawiązywałem do tego przytaczając przedmowę *Traktatu*.

(Conant, 2014, s. 236)¹⁰.

Jak wskazuje sam Wittgenstein jego książka ma także cel etyczny (Monk, 2003, s. 211/212). Ujęcie filozoficznej praktyki z *Traktatu* – której to częścią była również etyka – pozwala nam rozwiać nasze złudzenie co do tego, że istnieje domniemany mówca o Dobru i Złu. Nie istnieje podmiot etyczny, bowiem jego domniemane tezy etyczne mają ten sam status, co zdania filozofów i zdania *Traktatu*, czyli są zwykłą niedorzecznością. Z punktu widzenia Wittgensteina nie ma klasy zdań dających się wyróżnić jako 'tezy etyczne'. Nie ma też wątpliwości, czy autor *Dociekań* zalicza tezy etyczne do takiej czy innej kategorii zdań niedorzecznych, ponieważ nie ma 'tez etycznych' (Diamond, 2014, s. 194). To, co bylibyśmy skłonni uznać za etykę, charakteryzuje wyrażona w języku intencja sięgania poza świat, poza fakty w świecie. Żadne zdanie, które nie jest niedorzeczne, nie byłoby czymś, czego się w takim kontekście pożąda (Diamond, 2014, s. 198).

Najważniejszy aspekt etycznego ducha *Traktatu* należy poszukiwać jednak w czymś innym¹¹. Dzieło Wittgensteina ma nas doprowadzić do rozumienia, które powinno być zdolnością do 'widzenia świata we właściwy sposób'. Ta zdolność polega na niezgłaszaniu fałszywych roszczeń wobec świata ani niewysuwaniu fałszywych oczekiwań czy nadziei. Nasz stosunek do świata nie powinien być określany przez fałszywą wyobraźnię filozofii. Fałszywa wyobraźnia nie jest w sposób bezpośredni powiązana z naszym mówieniem lub działaniem, ale może być rozpoznana w tym, co mówimy, robimy lub jak żyjemy, na drodze rozumienia sięgającego do innego wykorzystania

10 Zdania niedorzeczne to zdania, które próbują odpowiadać na pytania, których nie można wyrazić. Nie można ich wyrazić, bo te pytania w rzeczywistości łudzą nas tylko, że są pytaniami. Z tego względu możemy powiedzieć, że nie istnieją odpowiedzi w kwestiach filozoficznych i etycznych (do czego właśnie przechodzimy).

11 Twierdzenie, że etyka (analogicznie do logiki; obie są transcendentalne) - tak jak postrzegają ją Wittgenstein - nie jest zbiorem tez, lecz czymś co przenika wszelką myśl wydaje się dobrze uzasadnione. Etyka nie ma osobnego przedmiotu. Jest to raczej etyczny duch, pewne nastawienie do świata i życia, które przenika każdą myśl i mowę. Wiąże się on z charakterem moralnym, który możemy dostrzec w naszych czynach, myślach, uczuciach i słowach (Diamond, 2014, s. 186), por. także (P. Dehnel, 2009, s. 232).

wyobraźni (Diamond, 2014, s. 200)¹².

4. Filozofia a nauka

Wittgenstein w tezie 6.52 głosi co następuje:

Czujemy, że gdyby nawet rozwiązano wszelkie możliwe zagadnienia naukowe, to nasze problemy życiowe nie zostałyby nawet tknięte. Co prawda, nie byłoby już wtedy żadnych pytań; i to jest właśnie odpowiedź.

A dalej w słynnej tezie 6.53:

Poprawna metoda filozofii byłaby właściwie taka: Nie mówić nic poza tym co da się powiedzieć, czyli poza zdaniami nauk przyrodniczych – a więc nic poza tym, co z filozofią nie ma nic wspólnego; a gdyby potem ktoś chciał powiedzieć coś metafizycznego, wykazać mu, że pewnym znakom nie nadał w swoich zdaniach żadnego znaczenia. Byłaby to dla niego metoda niezadowolająca – nie miałby poczucia, że uczymy go filozofii – ale jedyna ściśle poprawna.

Jak widzieliśmy, Wittgenstein nie zastosował się do metody, którą sam uznaje za jedynie ściśle poprawną. Zamiast tego wybrał rozjaśniającą metodę *Traktatu*. To, co jest istotne w przytoczonych tu tezach leży jednak w czymś innym. To, co da się powiedzieć autor *Dociekań* wyraźnie ogranicza tutaj do zdań wygłaszanych przez naukę. Skądinąd wiemy, że również oprócz kwestii filozoficznych i etycznych sceptycznie podchodził do tzw. prawd potocznych. Mianowicie, do zdań typu 'w tym pokoju nie ma nosorożców' (Monk, 2003, s. 59), 'istnieją trzy kleksy' (Monk, 2003, s. 156)¹³. Zdania te odnoszą się do świata jako całości. Wittgenstein uznawał tylko istnienie faktów jednostkowych. Za

12 Diamond wskazuje, że takie określenie etycznego celu *Traktatu* jest niedorzeczne, jednakże musimy tu poczynić pewne zastrzeżenia. Otóż jej zdaniem: i) zrozumienie niedorzecznych tez filozofii (w tym tego, co etyczne) wymaga pewnej imaginacyjnej zdolności, mianowicie wyobrażenia sobie bezsensu jako sensu i 'wewnętrzne' podążanie za nim; ii) Zamierzeniem *Traktatu* jest pokazanie, że celom, w jakich mówimy czasami nie służą zdania sensowne; iii) etyczny cel *Traktatu* leży także w tym, aby go nie interpretować.

13 Zdaniu temu Wittgenstein zaprzeczył pomimo że Russel narysował na kartce trzy kleksy.

sensowne uważał jedynie zdania dotyczące pojedynczych faktów. Zatem – zdaniem autora *Traktatu* – wszystkie sensowne odpowiedzi i pytania należą do dziedziny nauki. Jednak działalność naukową postrzegał jako bardzo odległą od działalności filozoficznej¹⁴. Nie próbował też czerpać z jej dorobku. Dzieła naukowe, które go interesowały (w młodości) miały zawierać treści istotne raczej z punktu widzenia (tego, co dzisiaj określilibyśmy mianem) filozofii nauki¹⁵. Naukę Wittgenstein rozumiał w sposób instrumentalistyczny. Uważał, że w nauce narzucamy na rzeczywistość pewne siatki pojęciowe (modele), których nie odnajdziemy w świecie. Siatki te są pewną jednolitą formą opisu, która ułatwia nam porządkowanie faktów. Nie są one wywiedzione z doświadczenia, lecz są rzutowane na nie. Stanowią pewną jednolitą formę opisu pozwalającą nam ująć każdy fakt. Modeli naukowych nie odnajdziemy w samym świecie, bowiem rzeczywistość składa się tylko z faktów jednostkowych, a w nauce mówi się o faktach ogólnych¹⁶. Tzw. prawo przyczynowości stanowi formę praw; jest częścią tej siatki.

Na przykładzie jednej z nauk szczegółowych, mianowicie psychologii empirycznej, spróbuję teraz pokazać, dlaczego zdaniem Wittgensteina nauka nie może nam pomóc w rozwiązywaniu problemów filozoficznych. Odwołam się do przeprowadzonej przez Wittgensteina krytyki zastosowania psychologii do badań nad językiem i do rozważań etycznych. Na niebezpieczeństwo związane z próbą zastosowania psychologii do badań logiczno-językowych wskazywał w Wittgenstein w tezie 4.1121:

Psychologia nie jest bliższa filozofii niż jakakolwiek inna nauka przyrodnicza.
Teoria poznania jest filozofią psychologii.

14 Wyraz temu dał nie tylko w wyżej cytowanej tezie 6.53 (to, co 'z filozofią nie ma nic wspólnego'). Ale także np. w tezach 4.111 ('Słowo <filozofia> musi oznaczać coś ponad naukami, albo poniżej ich, nie obok) i 4.1122 ('Teoria Darwina ma nie więcej wspólnego z filozofią niż jakakolwiek inna hipoteza przyrodnicza').

15 Do dzieł takich możemy zaliczyć np. *Zasady mechaniki* H. Hertza oraz *Populare skriften* L. Boltzmana (R. Monk, 2003, s. 44).

16 Z kwantyfikatorem o postaci: dla każdego x zachodzi $\phi(x)$, tzn. kwantyfikatorem ogólnym.

Czy moje studium symboliki nie odpowiada badaniu procesów myślowych, które filozofowie uważali za tak istotne dla filozofii logiki? Ale wicklali się przeważnie w nieistotne dociekania psychologiczne, a analogiczne niebezpieczeństwo jest i przy naszej metodzie.

Wittgensteinowska krytyka psychologicznego podejścia do badań nad językiem wiąże się bezpośrednio z wcześniej wymienionymi przeze mnie zasadami wyrażonymi przez Fregego w *Podstawach arytmetyki*. Pierwsza z tych zasad mówi, że należy odróżniać kwestie psychologiczne od logicznych, stronę subiektywną od obiektywnej. Druga głosi, że o znaczenie słowa trzeba zawsze pytać w kontekście zdania. Wittgenstein chce badać pojęcia czysto logicznie. Bowiem tym, co określa logiczny podział zdania, są inferencyjne relacje zachodzące między sądem, który zdanie wyraża a innymi sędami (Conant, 2014, s. 251). Myślenie, że możemy badać znaczenie wyrażen poprzez badanie mentalnych czynników towarzyszących wypowiedzi bądź różnego typu aktów mentalnych to myślenie, że możemy ustalić ich znaczenia, zanim użyjemy ich w zdaniach i niezależnie od tego użycia (Conant, 2014, s. 250). Aby określić znaczenie wyrażenia, trzeba odkryć, jaki wnosi ono wkład do sensu zdania, w którym występuje. Należy badać, jaką logiczną rolę odgrywa w kontekście sądu. Tego, co chcemy odkryć, nie można w ogóle zobaczyć, jeśli patrzy się na samo oddzielne słowo zamiast na działanie funkcjonujących w zdaniu części (Conant, 2014, s. 219). Jedyne, co psychologia empiryczna może nam powiedzieć o osobie, która mówi, że jest tak a tak, to to, że zestawia ze sobą znaki, że ma różnego rodzaju skojarzenia, uczucia związane z różnymi słowami albo poczucie powiedzenia czegoś. Być może również to, że osoba ta chce w jakiś sposób oddziaływać na innych ludzi; że ma tego rodzaju skłonności nabyte w wyniku doświadczeń zgodnych z takimi to a takimi prawami naturalnymi; że będzie teraz skłonna, za sprawą dalszych bodźców, dokonywać umysłowych przejść do innych zbiorów znaków lub do pewnych działań, w zgodzie z innymi prawami. To, do czego odnoszą się takie prawa różni się od tego, z czym mamy do czynienia, kiedy przypisujemy komuś stwierdzenie lub przekonanie, że jest tak a tak – we wszystkich tych przypadkach, w których to, co przypisujemy, ma właściwości logiczne. Badając znaczenia naszych pojęć analizujemy ich rolę logiczną w sądzie, który wygłaszamy, tj. jego wkład w prawdziwość i

falszywość tego sądu oraz w jego relacje inferencyjne z innymi zdaniami. Nie opisujemy tego, co dzieje się w umyśle tej osoby z punktu widzenia psychologii empirycznej (Diamond, 2014, s. 190).

Jaki jest związek psychologii empirycznej z etyką? Tezy głoszone przez podmiot etyczny mają dotyczyć tego, co ma wartość, czyli sensu świata; wydają się one głosić coś o dziedzinie tego, co dobre lub złe, tego, co wartościowe lub bezwartościowe. Patrząc ze stanowiska psychologii empirycznej, to, co etyczne, ulega anihilacji. Istnieje tylko osoba, która wypowiada słowa, ma uczucia, próbuje, by inni zachowywali się w określony sposób. Nie ma w tym nic 'etycznego' (Diamond, 2014, s. 194). Za pomocą psychologii empirycznej możemy zaproponować ujęcie poszczególnych zestawów zdań jako konstruowanych przez ludzi, którzy pragną pewnych rzeczy albo czują pewne rzeczy lub też zamierzają przekonać innych, by postępowali w określony sposób; możemy nazwać takie podejście metaetyką. Nie będzie ono miało jednak wiele wspólnego z tym, co można by nazwać etycznym znaczeniem tych zdań (Diamond, 2014, s. 196). Psychologia empiryczna objaśnia procesy mentalne towarzyszące wypowiedaniu zdań etycznych, ale z jej punktu widzenia nie możemy uchwycić to, co nazwałem wcześniej moralnym charakterem naszych czynów, ich związku z naszym nastawieniem wobec świata. Odślania ona jedynie przed nami stany umysłu, procesy mentalne, symbolikę, uczucia, których żadne połączenie nie złoży się na złą intencję lub wolę (Diamond, 2014, s. 202).

II.5. Podsumowanie

Spróbujmy zarysować całość, która wyłania się z naszych rozważań. *Tractatus logico-philosophicus* składa się z dwóch głównych części. Pierwsza dotyczy świata (tezy 1-2.063), myśli (tezy 2.1-3.05) i języka (tezy 3.1-5.5571 oraz 6-6.3751). Druga, zajmująca zdecydowanie mniej miejsca, dotyczy głównie kwestii solipsyzmu (tezy 5.6-5.641) i etyki (6.4-7) (Gurczyńska-Sady, Sady, 2002, s. 46). W obrębie tych tez Wittgenstein zarysowuje podział na trzy kategorie zdań: zdania sensowne, bezsensowne oraz niedorzeczne. Zdania sensowne obrazują fakty, mogą być prawdziwe lub fałszywe, posiadają ogólną formę zdania oraz treść. Zdania bezsensowne nie mówią nic o świecie. Nie obrazują

żadnych faktów. Z nich samych możemy rozpoznać czy są prawdziwe czy fałszywe, nie ma potrzeby porównywania ich ze światem. Posiadają ogólną formę zdania, ale nie treść. Należą do nich tautologie i sprzeczności. Tezy logiki to tautologie – są bezsensowne. Twierdzenia matematyki to równania – nie wyrażają żadnej myśli – są również bezsensowne¹⁷. Reszta znaków należy do kategorii niedorzeczności. Nie posiadają one żadnej metody symbolizowania ani logicznego porządku. Nie mają ani formy ani treści. Nie mówią niczego o świecie. Nie mówią niczego o logicznych własnościach zdań. Są to znaki, którym nie nadaliśmy żadnego znaczenia. Należą do nich tzw. tezy filozoficzne i etyczne (Wittgenstein, 2012, s. 80)¹⁸.

Strategia *Traktatu* polega na wytworzeniu w nas pewnego złudzenia, a następnie wyprowadzenia nas z tej iluzji. Tymi złudzeniami byłyby: iluzja, że możemy zająć neutralny punkt widzenia na świat i język, z którego możemy wypowiadać tezy filozoficzne oraz iluzja, że istnieje podmiot etyczny mogący mówić o Dobru i Złu – o tym, co wyższe. Rozjaśniające tezy *Traktatu* mają nam uświadomić, że nie istnieje żadna z tych perspektyw. Nie istnieje coś takiego, jak 'widok z boku' czy 'widok znikąd'; poza językiem leży tylko niedorzeczność. Niestety, w próbach zrozumienia nas samych nie może pomóc nam również nauka. To, co nadaje wartość faktom, samo nie może być żadnym faktem, a nauka opisuje tylko fakty. Właściwym rezultatem uzyskanym przez Wittgensteina jest niezgłaszanie fałszywych roszczeń wobec świata oraz wobec nas samych. Po odrzuceniu drabiny możemy ujrzeć nasze codzienne praktyki we właściwym świetle, choćbyśmy nawet nie wiedzieli, skąd pada owo światło (Wittgenstein, 2012, s. 81) (Wolniewicz, 2012, s. XXXVI).

17 Stwierdzają one wzajemną zastępowalność dwóch rodzajów znaków, czyli to, że znaki te mają to samo znaczenie, a tego nie można stwierdzać. Widać to z samych tych znaków (Wittgenstein, 2012, s. 74).

18 '(Etyka i estetyka to jedno)'.

BIBLIOGRAFIA

- Conant, J. (2014). Rozjaśnianie i nonsens u Fregego i wczesnego Wittgensteina. W: A. Crary, R. Rupert: *Wittgenstein – nowe spojrzenie* (211-256). Warszawa, WN PWN.
- Dehnel, P. (2009). *Ludwig Wittgenstein. Teoria a terapia*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Diamond, C. (2014). Etyka, wyobrażenia i metoda Traktatu Wittgensteina. W: A. Crary, R. Rupert: *Wittgenstein – nowe spojrzenie* (181-211). Warszawa: WN PWN.
- Frege, G. (1977). *Pisma semantyczne*. Warszawa: WN PWN.
- Gurczyńska-Sady, K., Sady, W. (2002). Ludwig Wittgenstein. W: *Wielcy filozofowie współczesności*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Monk, R. (2003). *L. Wittgenstein. Powinność geniusza*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Wittgenstein, L. (2012). *Traktat logiczno-filozoficzny*. Warszawa : WN PWN.
- Wolniewicz, B. (2012). O Traktacie. W: Wittgenstein, L., *Traktat logiczno-filozoficzny*. Warszawa: WN PWN.

ABSTRACT

Wittgenstein and elucidation. Introduction to *Tractatus logico-philosophicus*

In this article I examine some remarks from Wittgenstein's *Tractatus logico-philosophicus* about the point and the method of his work. First part of the article concern relationships between Frege's conception of elucidation and Wittgenstein's conception of philosophy. Second part of the article is about Wittgenstein's attitude to science and the role of science in philosophy. Third part of my article concern the ethical purpose of Wittgenstein's *Tractatus logico-philosophicus*.

SŁOWA KLUCZOWE: Wittgenstein, niedorzeczność, rozjaśnianie, Frege, zasada kontekstowości.



MARZENA FORNAL
UNIwersytet Łódzki

PROBLEM RELACJI UMYSŁ-CIAŁO W EMERGENTYZMIE SAMUELA ALEXANDRA

Emergentyzm Samuela Alexandra – wprowadzenie

Samuel Alexander był twórcą rozbudowanego i bogatego w wątki spekulatywne systemu metafizycznego, przedstawiającego całościową ontologię świata¹. Obok C. L. Morgana, C. D. Broada, był on uznawany za jednego z najwybitniejszych przedstawicieli dziewiętnastowiecznego emergentyzmu brytyjskiego², będącego filozoficzną odpowiedzią na teorię ewolucji Darwina oraz krytyczną reakcją na rozwiązania zaproponowane w obrębie mechanicyzmu oraz witalizmu. W swych rozważaniach emergentyści podkreślali nieliniowy, skokowy charakter procesu ewolucji, a na opisanie tego zjawiska posługiwali się pojęciem emergencji. Choć w proponowanych przez nich systemach zauważyć można zasadnicze różnice, to jednak wyróżnić należy kilka podstawowych cech wspólnych, składających się na ogólny obraz emergentyzmu brytyjskiego. Było to a.) założenie o warstwowej, hierarchicznej budowie świata - tzw. stratalizm (Dziadkowiec, 2015), b.) monizm neutralny (właściwy, materiałowy), c.) naturalizm, czyli próba pogodzenia wyników badań nauk szczegółowych z prezentowanym stanowiskiem metafizycznym, d.) ewolucjonizm, e.) holizm oraz f.) powszechność emergencji³. Koncepcja Alexandra wydaje

¹ Zawierającą swoistą filozofię przyrody i filozofię umysłu (włączając w to ontogenezę świadomego umysłu), oryginalną koncepcję Boga ewoluującego oraz teorię wartości i antyrepresentacjonistyczną teorię poznania, a także kompatybilistyczne pojęcie wolnej woli.

² Za szczytowy okres tego nurtu uznaje się lata 1920-1925.

³ Zasadnicze różnice, jakie pojawiały się pomiędzy proponowanymi przez nich systemami osadzały się na trzech problemach: a.) co właściwie jest emergentem?, b.)

się wyróżniać na tle pozostałych teorii zaproponowanych w ramach brytyjskiego emergentyzmu z uwagi na zasadniczo odmienną konceptualizację samej relacji emergencji, która jak postaram się wykazać poniżej, w kwestii relacji umysł-ciało najbliższa jest współczesnym poglądom zwolenników nieredukcyjnego fizykalizmu.

Pojęcie emergencji

Wśród współczesnych prób interpretacji stanowiska Samuela Alexandra zaobserwować możemy ogromne rozbieżności⁴. Niejednokrotnie podkreśla się wewnętrzną sprzeczność proponowanych przez niego tez. Wymienić należy przynajmniej trzy powody trudności interpretacyjnych jego stanowiska: a.) metaforyczność używanego przezeń języka⁵ b.) anachroniczność stosowanych pojęć⁶ oraz c.) opieranie się na wynikach badań nauk szczegółowych, które w większości współcześnie zostały już zdyskredytowane⁷.

jaka jest natura tego, co emergentne? oraz c.) jaka relacja zachodzi pomiędzy poszczególnymi poziomami rzeczywistości?.

⁴ McLaughlin w swoim artykule stara się dowieść, że Alexander przyjmował, iż wszystkie indywidua są mikrofizycznie ukonstytuowane, ale emergentne własności tych indywiduów nie są ani realizowane ani identyczne z kombinacjami mikrofizycznych własności (McLaughlin, 1995, s. 3-36). Kim z kolei stwierdza, że emergentyzm jest formą dualizmu własności, gdzie uznaje się, że własności mentalne posiadają niefizyczne moce przyczynowe (Kim 1997, s.189). Emmet stwierdza, że Alexanderowi udaje się przedstawić naturalistyczny pogląd na świat, ale bez opowiadania się za redukcjonizmem a tym samym za materializmem (Emmet, 1967, s. 69-72) Clayton uznaje zaś, że Alexander dopuszczał jedynie emergencję w słabym sensie (emergencję epistemologiczną), negował on przyczynowość sprawczą wyższych poziomów emergencji oraz ich substancjalny charakter (Clayton, 2004). Dziadkowiec twierdzi, że w metafizyce Alexandra emergentne własności, choć są jakościami nieredukowalnymi ontologicznie, to jednak nie posiadają realnych mocy przyczynowych (Dziadkowiec, 2015). C. Gillett (2006, s. 261-296) uznaje emergentyzm Alexandra za oryginalną wersję nieredukcyjnego fizykalizmu, w którym utrzymana jest zarówno teza o identyczności indywiduów jak i własności, przy jednoczesnym postulowaniu przyczynowej efektywności własności emergentnych.

⁵ Czego konsekwencją jest *nieścistość* wprowadzanych pojęć.

⁶ Uwidacznia się to w braku odpowiednich narzędzi pojęciowych takich jak pojęcie realizacji czy superweniencji.

⁷ Na początku dwudziestego wieku za fakt uznawano, że zjawiska chemiczne nie podlegają mikrofizycznym wyjaśnieniom (zarówno ogólne własności układu okresowego, jak i poszczególne własności chemicznych molekuł nie mogą być

Kluczowym a zarazem prowadzącym do największych problemów interpretacyjnych pojęciem w filozofii Alexandra było pojęcie emergencji (Strawiński 1997, s. 171-179). Emergencję zazwyczaj rozumie się, jako dwuargumentową relację, a jej charakter określa następująco: „całość jest czymś więcej niż prostą sumą swoich części” (Dziadkowiec, 2009, s.5). Innymi słowy, organizacja prostych części w coraz to bardziej złożone systemy skutkuje wyłonieniem się bytów lub cech, których nie sposób doszukać się w mniej złożonych strukturach (Van Gulick, 2008, s. 164). Obszerna literatura przedmiotu, jaką obecnie dysponujemy obfita jest w rozliczne mniej lub bardziej precyzyjne definicje tegoż pojęcia i próby jego klasyfikacji⁸. Jak się jednak wydaje mimo rozbieżności możemy wyróżnić *podstawowe kryterium podziału na emergencję ontologiczną i epistemologiczną*. W przypadku *emergencji ontologicznej* (obiektywnej) relację emergentną traktuje się, jako relację metafizyczną zachodzącą pomiędzy realnie istniejącymi elementami świata. Ten typ dopuszcza zazwyczaj względną autonomię jednostek emergencji, zakładając przy tym mikrodeterminację⁹ oraz superweniencję mereologiczną¹⁰. *Emergencja epistemologiczna* (subiektywna) opierać ma się zaś na relacji eksplanacyjnej dotyczącej poszczególnych elementów świata i koncentruje się ona na zdolności

wyjaśnione mikrofizycznie). Z kolei odkrycia naukowe w następnej połowie dwudziestego wieku kazały badaczom przyjąć perspektywę redukcjonistyczną, gdzie z góry uznawano, że teorie fundamentalne mają tłumaczyć całość procesów i zjawisk zachodzących w świecie (niezależnie od warunków, w jakich występują). Obecnie jednak coraz powszechniej przyjmowana jest z powrotem postawa holistyczna, w której to zwraca się szczególną uwagę na interdyscyplinarny charakter prowadzonych badań (Koj, 2006, s. 153-160). Z tego też powodu zauważyć można ponowne żywe zainteresowanie pojęciem emergencji. P. Davies i P. Clayton określają to zjawisko mianem „reemergence of emergence” (Clayton, Davies, 2006).

⁸ Największa niezgodność pojawia się przy okazji prób określenia, co jest członem owej dwuargumentowej relacji (czy są to byty, własności a może moce przyczynowe). Spory jednak dotyczą również samego charakteru relacji.

⁹ Postulat mikrodeterminacji zakłada, że mikrostruktura systemu determinuje jego makrowłasności. Przy czym mikrostruktura systemu rozumiana jest tutaj, jako wszystkie konstytuujące ów system części, oraz ich własności i wiążące je relacje i oddziaływania.

¹⁰ Tezę o superweniencji mereologicznej możemy streścić w następujący sposób: systemy o takich samych mikrostrukturach będą posiadać takie same makrowłasności. Innymi słowy, nie jest możliwa żadna zmiana na poziomie makrowłasności bez zmiany na poziomie mikrostrukturalnym systemu.

epistemicznej wyjaśniania i przewidywania (Van Gulick, 2008, s. 169). Van Glick proponuje wyróżnić trzy kategorie emergencji ontologicznej: specyficznej wartości, umiarkowaną, radykalną¹¹ oraz dwie epistemologicznej: reprezentacyjną i eksplanacyjną¹². Oczywiście ów dwupodział nie wyczerpuje w całości możliwych typów i podtypów emergencji, jednak na potrzeby niniejszego artykułu wydaje się być wystarczający.

Co prawda Alexander nigdzie nie podał precyzyjnej definicji pojęcia emergencji, jednak niejednokrotnie formułował jego krótkie charakterystyki. Jak możemy przeczytać w jego opus magnum *Space, Time and Deity*:

„Emergencja nowej jakości z jakiegokolwiek poziomu egzystencji oznacza tyle, że na danym poziomie pojawiają się pewne konstelacje czy też kolokacje ruchów przynależnych do tegoż poziomu i posiadających odpowiednie dla niego jakości oraz dodatkową, nową jakość charakterystyczną dla wyższego poziomu. Owa jakość i konstelacja do której należy są jednocześnie czymś nowym oraz całkowicie wyrażalnym w terminach procesów właściwych dla poziomu z którego się wyłoniły” (Alexander, 1966, s. 45).

Z powyższego cytatu warto odnotować kilka podstawowych założeń: a.) istnienie części konstytutywnych dla niższego poziomu – elementy te posiadają charakterystyczne dla nich własności, oraz podlegają odpowiednim prawom zachowania; b.) założenie o złożoności - osiągnięcie przez układ elementów niższego poziomu odpowiedniego stopnia złożoności prowadzi do wyłonienia się emergentnej własności; c.) założenie o realizacji¹³ - własność

¹¹ Emergencja specyficznej wartości dotyczy jedynie różnic ilościowych poziomu emergentnego. Ontologiczna emergencja umiarkowana zakładać będzie superwencji mereologiczną oraz mikrodeterminację. Z kolei emergencja radykalna postulować będzie autonomię własności emergentnych (zazwyczaj poprzez postulowanie emergentnych mocy przyczynowych).

¹² Emergencja eksplanacyjna zakładać ma, że całości/systemy mają własności, których nie można przewidzieć na podstawie wiedzy dotyczącej własności ich części. Emergencja reprezentacyjna dotyczyć ma zaś niemożności adekwatnego wyjaśniania i opisu własności systemowych za pomocą dostępnych narzędzi teoretycznych wykorzystywanych do opisu własności części całości.

¹³Założenie to zakłada konieczność fizycznej realizacji stanów mentalnych a więc i ich ścisłą zależność od fizycznego realizatora, tym samym pociąga za sobą tezę o superwencji. Relację realizacji, możemy opisać następująco: „Jeżeli zatem $\langle P_1, \dots, P_n \rangle$ jest realizacją $\langle M_1, \dots, M_n \rangle$ w tym sensie, że każdy element P_i jest realizatorem M_i , to wynika stąd, że zbiór elementów M jest superwientny względem zbioru

emergentna jest własnością systemową/strukturalną realizowaną w układzie fizycznym; d.) założenie o autentycznej nowości - jakoś emergentna nie przysługuje żadnemu elementowi na niższym poziomie organizacji układu, e.) założenie o superwencji – istnienie jakości emergentnej jest pochodne i w pełni uzależnione od istnienia określonej kombinacji elementów i ich własności niższego poziomu, który ją konstytuuje, f.) fizykalizm¹⁴ – możliwość wyrażenia bez reszty własności wyższego poziomu przez odniesienie do niższego, co oznacza, że fundamentalna ontologia świata nie ulega zmianie.

Należy dodać, że dla Alexandra podstawową jednostką emergencji jest *jakość empiryczna (empirical qualities)* - empiryczny charakter wszystkich emergentnych własności uwydatnia monistyczny charakter systemu Alexandra¹⁵. W jego koncepcji uwidaczniają się silne inspiracje monizmem Spinozy – podobnie jak Spinoza zrezygnował on całkowicie z dualistycznych dychotomii, twierdząc, że zarówno zjawiska mentalne jak i fizyczne pozostają modyfikacjami jednego, uniwersalnego tworzywa, z którego zbudowany jest cały wszechświat¹⁶.

Stratalistyczna ontologia wszechświata według Samuela Alexandra

Według Alexandra, wszechświat ewoluuje w kierunku coraz większej złożoności, a gdy złożoność osiąga punkt krytyczny dochodzi do wyłonienia się emergentnych jakości empirycznych¹⁷. W ramach swojej teorii Alexander wymieniał *pięć poziomów egzystencji (levels of*

elementów P". (Kim, 2002, s. 33). Wyraźne zdefiniowane pojęcie realizacji jest ostatnią innowacją koncepcyjną. Alexander pojęciem tym jeszcze nie dysponował.

¹⁴ Stanowisko ontologiczne twierdzące, że wszelkie zdarzenia i własności posiadają fizyczną naturę bądź dają się zredukować do swych fizycznych realizatorów/własności (Papineau, 2001, s. 27). Trzeba zaznaczyć, że fizykalizm dopuszcza zarówno identyczność własności wyższego rzędu z mikrofizycznymi własnościami, jak i realizację własności wyższego rzędu przez mikrofizyczne własności.

¹⁵ Sam Alexander częstokroć określał swoje stanowisko mianem monizmu właściwego, nawiązując tym samym do systemu Spinozy.

¹⁶ Również jego oryginalna koncepcja Bóstwa zbliżona jest do spinozyjskiej koncepcji Boga, jako natury.

¹⁷ „Wewnątrz wszechobejmującego tworzywa, jakim jest Czasoprzestrzeń, uniwersum przejawia emergencję następujących po sobie w Czasie poziomów, których każdy kolejny odznacza się charakterystycznym dla siebie układem jakości empirycznych” (Alexander, 1920 s.345-346).

existence) cechujących się odpowiednimi dla nich jakościami empirycznymi, są to: Czaso-Przestrzeń, Materia, Życie, Umysł oraz Bóstwo. Podstawowym i fundamentalnym poziomem rzeczywistości jest *Czaso-Przestrzeń (Space-Time)* – matryca wszelkich form egzystencji (Alexander, 1966, s. 312). Stanowi ona uniwersalny budulec rzeczywistości a jej natura zgodnie z monizmem neutralnym – nie jest ani duchowa ani materialna. Jak pisze Alexander: „sama się nie porusza, choć zawiera w sobie wszelki *Ruch (Motions)*¹⁸”. Prócz Czaso-Przestrzeni oraz zmieniających się wewnątrz niej Ruchów, wyróżnia on również czynnik *Nisus*¹⁹, utożsamiany z dążnością wszechświata do organizacji coraz bardziej złożonych struktur. Jest to immanentny wobec świata czynnik twórczy samoorganizacji i rozwoju, w tym również wysiłek w kierunku boskości. Rezultatem specyficznej aktywności Ruchów wewnątrz Czaso-Przestrzeni za sprawą czynnika *Nisus* jest *Materia*, przy czym dla Alexandra jest to warstwa fizyko-chemiczna świata. Następnym zaś emergującym poziomem jest *Życie*. Alexandra tym samym możemy uznać za zwolennika ambiogenezy, wszak uznawał on za fakt przejście od złożonych molekuł do prostych form życia biologicznego. Kolejną warstwą egzystencji jest poziom *Umysłu*, czyli domena procesów mentalnych i świadomości (w tym również jakości fenomenalnych – *qualiów*). Jak zauważa Alexander, jakość ta przysługuje niektórym bytom żywym o odpowiednim stopniu złożoności. Jest to najwyższy poziom egzystencji, jaki znamy i być może, jaki w ogóle możemy poznać (Alexander, 1966, s. 345). Ostatnim zaś poziomem jest *Bóstwo (Deity)* – najwyższy poziom emergentny, do którego dąży wszechświat, jako całość²⁰. Poziom ten jest jedynie

¹⁸ Prawdopodobnie winniśmy rozumieć Ruch, jako fundamentalne fizyczne siły.

¹⁹ Warto zauważyć, że *Nisus* jest czymś immanentnym wobec świata. Alexander odchodzi tym samym od transcendentnej koncepcji siły stwórczej przybliżając się tym samym do naturalistycznych koncepcji w filozofii. Można dostrzec tutaj podobieństwo do współczesnych teorii systemów, w których wskazuje się na występowanie procesów spontanicznej samoorganizacji w obrębie złożonych systemów.

²⁰ Alexander mimo swej fizykalistycznej metafizyki decyduje się na wprowadzenie teologicznego języka i znajduje miejsce na Boga, choć pojmowanego naturalistycznie. Bóstwo w tym kontekście nie oznacza Boga teistycznego (jest to raczej pojęcie techniczne), istniejącego uprzednio w stosunku do stwarzanego przezeń uniwersum. Tutaj porządek uległ odwróceniu: to świat kreuje Boga – jest to Bóg ewoluujący.(Clayton, 2004). Jednakże, Boga w systemie Alexandra można interpretować na dwa sposoby. Bóg jest transcendentny w tym sensie, że wciąż jest w

poziomem potencjalnym, to znaczy, że nie wyłonił się on jeszcze na drodze ewolucji świata. O czym warto wspomnieć, charakteru Bóstwa nie jesteśmy w stanie przewidzieć – aktualnie nie posiadamy o jego naturze żadnej wiedzy – możemy jedynie poprzez dostrzeganie ogólnej tendencji twórczej (*Nisus*) wnioskować, że Umysł nie może być ostatnim poziomem egzystencji²¹.

Jednym z głównych celów było dla Alexandra wyjaśnienie charakteru relacji, jaka zachodzi pomiędzy poszczególnymi poziomami egzystencji. W swoich rozważaniach wychodził on od analizy relacji umysł-ciało, wszak uważał on, że jest to najbardziej spektakularny a przy tym najłatwiejszy do zbadania przykład relacji pomiędzy dwoma następującymi po sobie poziomami egzystencji. W tym kontekście zaczyna on traktować umysł i ciało, jako pojęcia czysto formalne a dokonana generalizacja pozwala na rozszerzenie odpowiedzi na tak zwany *mind-body problem* na całą naturę, tworząc tym samym hierarchiczną metafizykę emergencji (Alexander, 1966, s. 334). Owa ekstrapolacja skutkująca przypisaniu każdemu bytowi aspektu cielesnego i umysłowego, może być interpretowana w duchu hylemorfizmu: aspekt cielesny możemy interpretować w analogii do materii, zaś aspekt umysłowy w analogii do arystotelesowskiej formy²². Jak postaram się wykazać poniżej, taka interpretacja może pozwolić na zniesienie pozornego napięcia w przyjmowanych przez Alexandra dwóch zasadniczych tezach odnośnie relacji umysł-ciało.

Ontyczny status umysłu

„Umysł jest zarówno czymś starym jak i nowym. Żadna fizjologiczna konstelacja nie wyjaśnia nam, dlaczego powinien zaistnieć umysł. Jednocześnie jednak, będąc czymś nowym, umysł poprzez swój fizjologiczny charakter zachowuje ciągłość z

trakcie stwarzania -jest czystą potencjalnością wszechświata, oraz immanentny w takim sensie, że jest całym światem wraz ze wspomnianym wysiłkiem w stronę boskości. (Emmet, 1967, s.69-72) Jak sugeruje J. Dziadkowiec, koncepcja Alexandra stanowi oryginalną próbę zniesienia napięcia pomiędzy teizmem a panteizmem, (Dziadkowiec, 2012).

²¹ Przeczucie, że kolejnym poziomem egzystencji będzie Bóstwo zdradza się z obecności przeżyć religijnych.

²²Taka interpretacja uwidacznia się zwłaszcza w kontekście rozważań dotyczących jakości Bóstwa . Wszechświat, jako całość jest materią (ciałem), w której realizuje się forma Boska (dusza). Czynnikiem *Nisus* jest tutaj dążnością, aby potencjalna natura Boga została zaktualizowana w materii wszechświata.

neuronalnymi procesami, które nie są mentalne. Nie jest niczym różnym ani oderwanym od nich, lecz posiada swoje korzenie lub fundamenty w całej reszcie systemu nerwowego” (Alexander, 1966, s. 8).

Jak można przypuszczać, fragment ten wskazuje, że umysł *superweniuje na i jest realizowany* przez odpowiednie procesy neuronalne, a jednocześnie jego charakter nie jest przewidywalny z poziomu teorii niższego rzędu. Warto również wspomnieć, że Alexander odrzucał pojęcie korelacji:

„Korelacja jest, zatem nieadekwatnym i wprowadzającym w błąd słowem na opisanie relacji pomiędzy procesem mentalnym i odpowiadającym mu procesem neuronalnym, i jest stosowane jedynie tymczasowo, tak długo jak te dwa procesy są odseparowane od siebie. W rzeczywistości, zgodnie z naszą koncepcją, nie są one dwoma, lecz jednym procesem²³. (...) Kiedy mówimy o nich oddzielnie, to rozważamy ten sam proces w pierwszym przypadku w odniesieniu do cechy, która łączy go z prostszymi procesami witalnymi, a w drugim w odniesieniu do nowej jakości, która emerguje na tym wyższym etapie witalnej złożoności” (Alexander, 1966, s.5).

Fragment ten miałby wskazywać na pewnego rodzaju identyczność (typiczną lub egzemplaryczną). Trzeba wyraźnie podkreślić jednak, że założenie to będzie dotyczyć procesów mentalnych (indywiduów), nie zaś samych własności²⁴.

Moce przyczynowe tego, co mentalne

Jak pisze Alexander: „żaden proces mózgowy nie może być rozumiany, jako przyczyna odpowiadającego mu procesu mentalnego ani żaden proces mentalny nie może być rozumiany, jako przyczyna

²³ Od wewnątrz jest on przeżywany (*enjoyed*), od zewnątrz zaś jest on przedmiotem wiedzy kontemplatywnej (*contemplated*). Alexander w swojej antyrepresentacjonistycznej teorii poznania wyróżnia dwa rodzaje wiedzy: *enjoyment* (przeżywanie) oraz *contemplation* (kontemplację). *Enjoyment* jest to przeżywanie własnych stanów mentalnych. Z kolei ilekroć świadomy umysł staje w relacji współlistnienia (*compresence*) z innym bytem, jest on świadom istnienia tegoż bytu i poznaje go na drodze kontemplacji (Alexander, 1966, s. 5)

²⁴ Zdaniem Gilletta stanowisko Alexandra wiązało się nie tylko z identycznością indywiduów, ale i identycznością własności, jednak powyższy fragment wyraźnie wskazuje, że własność emergentna jest czymś różnym od własności niższego rzędu. Jest to powód, dla którego inni interpretatorzy tacy, jak Kim uznają, że emergentyzm Alexandra jest rodzajem dualizmu własności. Jak postaram się jednak wykazać poniżej jest to stanowisko najbliższe nieredukcyjnemu fizykalizmowi, gdzie zachodzi identyczność indywiduów, lecz nie własności (własność emergentna jest własnością zrealizowaną, która posiada moce przyczynowe identyczne z mocami jej mikrofizycznych realizatorów).

procesu neuronalnego, który mu odpowiada” (Alexander, 1966, s.12). Zgodnie z powyższym relacja, jaka zachodzi pomiędzy tymi dwoma procesami *nie ma charakteru relacji przyczynowej*. Alexander twierdzi ponadto, że *procesy mentalne mają te same moce przyczynowe, co leżące u ich podstaw procesy neuronalne*. Poniżej streszczam wnioskowanie Alexandra na rzecz tej tezy:

Przyjmijmy, że duże litery alfabetu będą oznaczać serię procesów mentalnych, a małe serię procesów neuronalnych. Alexander nie zakłada, iż pomiędzy procesami **A** i **a** zachodzi jakakolwiek relacja przyczynowa, lecz **relacja identyczności**. Mentalne zjawisko **A** jest identyczne z neuronalnym procesem **a** i tylko przy takim założeniu zjawisko **A** może być rozumiane, jako przyczyna następującego po nim mentalnego zjawiska **B** a tym samym neuronalnego procesu **b** (bądź neuronalnego procesu **c**, nieposiadającego swego mentalnego odpowiednika **C**). Założyć zatem musimy, że proces mentalny **A** i odpowiadający mu proces neuronalny **a** nie konkurują ze sobą o bycie przyczyną procesu **B/b**²⁵ (Alexander, 1966, s. 13).

W tym miejscu stajemy jednak przed poważnym problemem: jeżeli stany neuronalne i stany mentalne są ze sobą identyczne, ontologicznie i przyczynowo, to w jakim sensie w świecie na drodze procesu emergencji wyłania się, coś autentycznie nowego? Warto nadmienić, że założenie o całkowitej redukcji przyczynowej albo/i ontologicznej miałyby dalekosiężne konsekwencje w metafizyce Alexandra, wykraczające poza sam obszar ontycznego statusu umysłu. Zgodnie z założeniem, że wszystkie relacje między poziomowe winniśmy traktować w analogii do relacji umysł-ciało, należy przyjąć, że wszelkie własności wyższego rzędu, w tym również Bóstwo, są redukowalne do własności niższego rzędu albo/i pozbawione są mocy przyczynowych. Alexander jednak, choć postuluje identyczność indywiduów nie postuluje w żadnym miejscu tezy o identyczności własności, a potwierdzać ma to kolejny skonstruowany przez niego argument.

²⁵ Trzeba pamiętać, że dla Alexandra główną inspiracją były poglądy Spinozy. Przypomnijmy, że zgodnie z monizmem neutralnym, istnieje tylko jeden rodzaj aktywności, stąd relacji umysł-ciało nie możemy traktować, jako relacji przyczynowej.

Przypadek synchronicznej zwrotnej przyczynowości odgórnej

Dla zwolenników rozwiązań nieredukcjonistycznych epifenomenalizm jest swoistym zagrożeniem, wszak przyjmując przyczynowe kryterium istnienia (jeżeli x istnieje, to x jest efektywny przyczynowo), nie mielibyśmy podstaw by twierdzić, że własności mentalne faktycznie istnieją (Poczobut, 2009, s. 287). Alexander stara się rozwiązać ten dylemat, wprowadzając kolejne założenia. Jednym z nich jest twierdzenie, które wspólnie wielu interpretatorów uznaje za argument przeciwko *przyczynowemu wykluczeniu własności mentalnych*:

„Procesy neuronalne, które nie posiadają charakteru mentalnego, nie przynależą do tego samego neuronalnego porządku, co procesy, które charakter taki posiadały. Proces neuronalny, który przestaje być mentalnym nie przypomina we wszystkich swych aspektach procesu, jakim był wcześniej. Nawet, jeśli pozostaje w tym samym miejscu, jego połączenie z resztą mózgu jest w pewien sposób zakłócone i nie może dłużej działać w ten sam, właściwy dla siebie sposób” (Alexander, 1966, s. 9).

Alexander wyprowadza z tego wniosek, że element mentalny jest czymś istotnym dla procesu neuronalnego - wbrew temu, co twierdzi epifenomenalizm – nie towarzyszy mu jedynie, jako ozdoba i nie jest względem niego czymś przypadkowym, ani też całkowicie biernym (Alexander, 1966, s. 8).

Jaegwon Kim określa to zjawisko *synchroniczną odmianą zwrotnej przyczynowości odgórnej*²⁶ i uznaje ją za przypadek samodeterminacji, a tym samym odrzuca jej możliwość (jego zdaniem synchroniczna odmiana DC²⁷ generuje sprzeczność), (Kim, 1999, s. 25). Jak argumentuje Kim (1999, s. 27-29), system **W** posiada cechę emergentną **M** w czasie **t**, wtedy i tylko wtedy gdy:

- a.) system **W** jest rozkładalny na części **a1, a2, a3...an**;
 - b.) części **a1, a2, a3...an** konstytuujące system **W** pozostają ze sobą w złożonej relacji **R**;
- oraz dodatkowo:
- c.) każda z części **a1, a2, a3...an** posiada własność ze zbioru **{P1, P2,..., Pn}**.

²⁶ Kim natomiast za niekontrowersyjną uznaje odmianę diachronicznej zwrotnej przyczynowości odgórnej, gdzie wprowadzona zostaje relatywizacja czasowa. Niemniej jednak wiąże się ona z problemem przedeterminowania (Kim, 1999 s. 28-29; Poczobut, 2000, s. 314-315).

²⁷ Z ang. *downward causation*

W przypadku synchronicznej DC spełnione muszą zostać dwa dodatkowe warunki:

d.) posiadanie własności **M** przez **W** powoduje, że pewna część systemu **W**, dajmy na to część **a1** posiada własność **P1** [warunek przyczynowości odgórnej];

e.) części **a1, a2, a3, ..., an**, ich własności **{P1, P2, P3, ..., Pn}** oraz ich wzajemna relacja **R** wspólnie determinują posiadanie własności **M** przez system **W** [warunek oddolnej determinacji].

Jak można zauważyć, paradoks synchronicznej zwrotnej DC polega na tym, że system **W** posiada cechę **M** w czasie **t** dzięki częściom mikrostrukturalnym systemu **W**, ich własnościom oraz wzajemnym relacjom, a jednocześnie posiadanie **M** przez **W** stanowi przyczynę posiadania w czasie **t** pewnych specyficznych cech przez mikrofizyczne części systemu **W**.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że argument Alexandra, w późniejszym czasie sformalizowany przez Kima, generuje sprzeczność tylko przy założeniu, że relacja, jaka zachodzi pomiędzy własnością realizowaną a jej realizatorem ma charakter relacji przyczynowej.

Przypadek nieprzyczynowej determinacji

Współcześnie powszechnie przyjmuje się, że realizujące mikrowłasności odgrywają istotną rolę przyczynową względem własności, które realizują, ale nie na odwrót - wszystkie moce przyczynowe systemów pochodzą z ich części składowych. Raczej nie dopuszcza się możliwości, aby zrealizowane własności przekazywały również systemowi pewne moce przyczynowe - wszak gdyby tak było, to zgodnie z tezą o kompletności fizyki (*completeness of physics*)²⁸, mielibyśmy do czynienia z przedeterminowaniem²⁹. Jednak, ten

²⁸ Jest to założenie mówiące, że: „Jeśli weźmie się dowolne zdarzenie fizyczne oraz prześledzi ciąg jego przyczyn oraz skutki, to nigdy nie wyjdzie się poza dziedzinę fizyczną.”, (Kim, 2002, s. 51) Odrzucając zaś to twierdzenie rezygnujemy z uznania możliwości sformułowania zupełnej i wyczerpującej teorii fizycznej obejmującej wszystkie zjawiska fizyczne.

²⁹Krytycy przyczynowości odgórnej argumentują, że w przypadku relacji realizacji możemy wyjaśnić wszystkie moce przyczynowe indywidualów odnosząc się jedynie do własności mikrofizycznych. Przyjmując zatem twierdzenie, że własności zrealizowane są również efektywne przyczynowo stajemy przed problemem przedeterminowania. Aby fizykalizm został utrzymany, to zgodnie z tezą o kompletności fizyki, jesteśmy zobligowani do uznania za przyczynowo efektywne jedynie własności mikrofizyczne. To wiąże się zaś z redukcją przyczynową wszystkich realizowanych własności wyższego rzędu. (Zob. Papineau, 2001, s. 9).

argument z realizacji (*Argument from Realisation*, Gillett, 2006, s. 269) opiera się na pojmowaniu związku przyczynowego w kategoriach *przyczynowości sprawczej*, gdzie relację taką opisuje się, jako:

a.) przeciwwrotną - zdarzenie/własność/rzecz **B** i zdarzenie/własność/rzecz **A** są różne między sobą

b.) gdzie przyczyna musi poprzedzać skutek - **A** musi poprzedzać **B**

c.) gdzie **A** i **B** następują zaraz po sobie – można wyznaczyć ich punkt stychny

d.) asymetryczną – **A** oddziałuje na **B**, ale nie na odwrót

Tak rozumiany związek przyczynowy ma odniesienie głównie do zjawisk mechanistycznych i zazwyczaj związany jest on z pewną aktywnością, która prowadzi do:

e.) przekazania energii lub siły z **A** do **B**. (Krajewski, 1967, s. 173-198)

Niemniej jednak, powszechnie uważa się, że relacja realizacji jest natychmiastowa, nie obejmuje całkowicie odrębnych bytów/własności i nie jest oddziaływaniem polegającym na przekazaniu energii lub siły (Poczobut, 2009, s. 297-298). Dlatego też współcześnie wskazuje się na potrzebę uwzględnienia w debacie nad problemem umysł-ciało różnych form determinacji, innych niż warunkowanie przyczynowe. (Bunge, 1986, s. 41-45). Jak się wydaje, podobne intuicje wyrażał Alexander.

Carl Gillett sugeruje, że w systemie Alexandra emergentne własności częściowo i nieprzyczynowo determinują moce przyczynowe indywiduów, które je realizują, uznając to twierdzenie za podważenie argumentu z realizacji. Pojęcie nieprzyczynowej determinacji (*non-causal determination*) jest zdaniem Gilletta kluczowe bowiem pozwala ono niesprzecznie pogodzić ze sobą tezę o *wyższej przyczynowej efektywności* (*Higher Causal Efficiency*)³⁰ z fizykalizmem. Gillett opiera się na przyczynowej teorii własności (*causal theory of properties*) Shoemakera³¹ i wykorzystuje w rozważaniach jego tezę o *warunkowych mocach przyczynowych* zgodnie, z którą niektóre moce przyczynowe przysługują systemowi jedynie warunkowo – o ile układ ten realizuje pewną określoną własność, a następnie formułuje odpowiedź na *argument z synchronicznej odmiany DC* Kima:

Ponownie przyjmijmy, że system **W** posiada pewną emergentną własność **M**, gdy:

³⁰ Teza o wyższej przyczynowej efektywności mówi tyle, że istnieją własności wyższego rzędu, które są efektywne przyczynowo (Gillett, 2006, s.265).

³¹Zgodnie z teorią przyczynową własności Shoemakera, przypisując danej rzeczy pewną własność wskazujemy na relacje, w jakie weszłaby ta rzecz, gdyby spełnione zostały określone warunki (Shoemaker, 1980; Gillett, 2006, s. 264).

- a.) system **W** konstituowany jest przez części **a1,a2,a3,...,an**;
- b.) części **a1,a2,a3..an** posiadają ontologicznie fundamentalne mikrofizyczne własności **{P1,P2,P3,...Pn}** oraz
- c.) części **a1,a2,a3...an** pozostają w złożonej relacji **R**.

Przyjmijmy dalej, że:

- d.) **P1** przekazuje pewną moc przyczynową **a1** jedynie *warunkowo*, o ile jest zaangażowane w realizację **M**. Oznaczmy ową warunkową moc przyczynową indeksem **Cx** i przyjmijmy dalej, że powoduje ona pewien mikrofizyczny skutek **Pz**.

Powinniśmy zatem uznać, że:

- e.) **Cx** nie jest identyczna z żadną inną mocą przyczynową przekazywaną przez **P1**, gdy własność **P1** nie jest zaangażowana w realizację **M**. (Gillett, 2006, s. 280-281).

Własność **M** częściowo i nieprzyczynowo determinuje przekazanie mocy przyczynowej **Cx** przez **P1** do **a1**, ponieważ **a1** posiada **Cx** tylko wtedy, gdy systemowi **W**, którego **a1** jest komponentem przysługuje własność **M** (lub inaczej, gdy **P1** jest zaangażowana w realizację **M**). Co prawda moc przyczynowa **Cx** jest przekazywana przez mikrofizyczną własność **P1**, jednak samo istnienie własności **M** pozostaje tutaj warunkiem koniecznym takiego przekazania mocy (Gillett, 2006, 285-286).

Zgodnie z powyższym Gillett stwierdza, że własność drugiego rzędu w kontekście emergentyzmu Alexandra możemy scharakteryzować w następujący sposób:

„Egzemplifikacja własności **M** jest emergentna, w systemie **W**, wtedy i tylko wtedy, gdy (i) **M** jest realizowane przez mikrofizyczne własności/relacje, (ii) **M** częściowo i nieprzyczynowo determinuje niektóre moce przyczynowe przekazywane przez przynajmniej jedną z mikrofizycznych własności/relacji realizujących **M**” (Gillett, 2006, s. 272).

Argument Gillett'a jest ciekawą próbą obrony możliwości zaistnienia synchronicznej przyczynowości odgórnej. Niemniej jednak ogólna interpretacja stanowiska Alexandra wydaje się być błędna. Gillett, bowiem stwierdza, że Alexander był zwolennikiem teorii identyczności zarówno indywiduów jak i własności. Starając się odeprzeć zarzut z przyczynowego wykluczenia Gillett zastanawia się dlatego właściwie **M** jest kandydatem do bycia przyczyną przekazania warunkowej mocy przyczynowej, a nie kombinacja mikrofizycznych własności **P1,P2,P3...Pn** i ich relacji? Gillett na to zasadnicze pytanie udziela odpowiedzi, że kombinacja mikrofizycznych własności nie jest alternatywą dla emergentnej własności **M**, ponieważ Alexander identyfikuje emergentną własność z kombinacją jej mikrofizycznych realizatorów (Gillett, 2006, s. 281).

Wydaje się jednak, że w tym miejscu w argumentacji Gilletta pojawia się sprzeczność. Jeżeli własność **M** jest identyczna z kombinacją mikrofizycznych własności realizujących, to powracamy do problemu zarysowanego już we wcześniejszej części artykułu: a. na jakiej podstawie Alexander twierdzi, że jest to własność emergentna/autentycznie nowa?; b. po, co w takim przypadku wprowadzać twierdzenie o wyższej przyczynowej efektywności? Jak się wydaje, aby znieść tę sprzeczność musimy zrezygnować z twierdzenia o identyczności własności (zachowując twierdzenie o identyczności indywiduów³²) i zastąpić je słabszą odmianą redukcji – wcześniej wspomnianą już realizacją. Tak więc, aby odeprzeć argument z przyczynowego wykluczenia Kima musimy uznać, że własność **M** i jej mikrofizyczne realizatory są **łącną przyczyną** zaistnienia mikrofizycznego skutku **Pz**.

Jednak wiara w niesprzeczność tak ujętego założenia o nieprzyczynowej determinacji z tezą o kompletności fizyki nie jest uzasadniona, na co zresztą wskazuje już sam Gillett. To zaś powinno skłaniać do uznania, że taki model jest mało wartościowy z perspektywy samego fizykalizmu. Samemu Gillettowi, bowiem nie udaje się wykazać w sposób przekonujący jak możliwy do utrzymania jest fizykalizm przy jednoczesnym odrzuceniu zasady domknięcia przyczynowego domeny fizycznej. Możemy jednak przyjąć inną interpretację argumentu samego Alexandra dotyczącego wyższej przyczynowej skuteczności.

Mianowicie, możemy uznać, że sam skutek **Pz** nie jest skutkiem mikrofizycznym, lecz skutkiem zachodzącym na wyższym poziomie. W tym przypadku własność **M** jest własnością realną (nie jest epifenomenem), gdyż może oddziaływać na inne emergentne makrowłasności przy jednoczesnym zachodzeniu określonej odpowiedniości (kongruentności) oddziaływań na poziomie mikrowłasności. Zasada kompletności fizyki zostaje zachowana, ponieważ własność **M** i jej mikrofizyczne realizatory **nie konkurują** ze sobą o bycie przyczyną sprawczą skutku **Pz**³³. Jednocześnie emergentne

³² Co jest konieczne, aby utrzymać fizykalizm/monizm.

³³ Własność **M** nie wchodzi w związki przyczynowe pojmowane w kategoriach mechanistycznych/energetycznych. Nie zakłada się tutaj, że w wyniku jej aktywnego działania dochodzi do przekazania siły czy energii. Może być za to pojmowana, jako przyczyna celowa.

własności, takie jak własność **M**, mogą być rozpatrywane, jako przyczyny celowe, gdy są analizowane z poziomu makrowłasności, choć całość mocy sprawczej sprowadza się do poziomu mikrofizycznego. Przy takiej interpretacji możemy stanowisko Alexandra uznać za rodzaj *nieredukcyjnego fizykalizmu*. Jak pisał Alexander:

“Adaptując starożytne rozróżnienie na formę i materię: rodzaj lub byt, z którego wyłania się nowa jakość, jest “materią”, która zakłada pewną złożoność konfiguracji i temu „wzorowi” odpowiadać będzie emergentna jakość. Jednak podczas, gdy do tej pory byliśmy zadowoleni z traktowania jakości jako czegoś, co jest skorelowane z pewną konfiguracją jej podstawy, możemy teraz, idąc za wskazówką relacji między umysłem i jego ciałem, identyfikować jakość z jej osobliwą formą ciała.” (Alexander, 1966, s.47).

A więc, tak jak już zostało wspomniane powyżej, własność emergentną i własności ją realizujące możemy interpretować w duchu hylemorfizmu: mikrofizyczne własności (materia) realizują własności emergentne (forma). Jest to, zatem stanowisko *realizacjonizmu fizykalistycznego*. Emergentna własność istnieje o tyle o ile jest realizowana fizycznie w układzie o odpowiedniej konfiguracji. Jest ona identyczna ze swym fizycznym realizatorem pod względem sprawczych mocy przyczynowych a jej istnienie jest pochodne i całkowicie uzależnione od niego. Jednocześnie można ją pojmować, jako pewne funkcjonalne *novum* -jako przyczyna celowa czy zasada organizująca. Potwierdzać to będą kolejne założenia Alexandra *o uzupełniających prawach zachowania oraz o naukach specjalnych*.

Fizykalizm a teza o warunkowych mocach przyczynowych

Alexander starał się wyjaśnić całość świata w pełni naturalistyczny i fizykalistyczny sposób, jednocześnie jednak argumentował on, że własności emergentne pozostają czymś istotnym, poprzez wprowadzenie tezy o warunkowych mocach przyczynowych³⁴ – gdy realizowana jest nowa emergentna własność system, jako całość zaczyna, zachowywać się w inny sposób niż dotychczas. Jak twierdzi Gillett, jest to próba pogodzenia fizykalizmu z tezą o wyższej przyczynowej efektywności jednak za cenę odrzucenia tezy o

³⁴ Współcześnie również wskazuje się na innego rodzaju oddziaływania, aniżeli przyczynowanie energetyczne (polegające na przekazie siły czy energii), takie jak: oddziaływanie polegające na przekazie informacji, oddziaływania strukturalne, itd. (Krajewski, 1967, s. 116-167).

kompletności fizyki (Gillett, 2006, s.263). Możliwa jest jednak inna interpretacja, która nie wyklucza kongruencji mocy przyczynowych poziomu wyższego i niższego. Jak pisał Alexander:

„Jeśli na określonym poziomie zachodzą procesy, które są reprezentowane, jako procesy **a** to konstelacja takich procesów **a** stanowi nowy rodzaj procesów **ab**, które posiadają jakość **B**. Oznacza to, że konstelacja procesów **a** posiada emergentną własność **B**, której zachowanie polega na procesach **ab** i chociaż procesy **ab** są również procesami **a** nie są tylko nimi, i przynależą do innego poziomu niż procesy, które są jedynie procesami **a**” (Alexander 1966, s.46).

Z powyższego fragmentu wynika, że procesy **a** gdy zostają zaangażowane w realizację własności **B** ulegają przekształceniu w procesy **ab** – to jest procesy, które rządzić się będą innymi prawami zachowania i które będą posiadały nowe, warunkowe moce przyczynowe. Jednocześnie własność **B** jest zwierciadlanym odbiciem procesów **ab** zachodzących na niższym poziomie – jest wyższego rzędu wzorcem zachowania sprowadzającym się do mikroskopowych interakcji. Założenie to nie postuluje istnienia sprawczej przyczynowości odgórnej, lecz zakłada, że pewne moce przyczynowe przysługują systemowi jedynie w ściśle określonych warunkach³⁵.

Zasada kompletności fizyki nie wyklucza wcale możliwości, że mikrofizyczne byty są uwarunkowane i niejednorodne pod względem mocy przyczynowych, jakie im przysługują. Zgodnie z tym, jest ona do pogodzenia z poglądem Alexandra o warunkowych mocach przyczynowych, gdyż jednocześnie zakłada on, że całość mocy sprawczych sprowadza się do poziomu mikrofizycznego. Potwierdzać to będzie również fragment świadczący o tym, że Alexander nie zrywa z *zasadą zachowania energii*. Jak pisał:

„Energia, jako empiryczna cecha materii nie przysługuje umysłowi czy życiu. Łatwo jest jednak interpretować wyrażenia „witalna” lub „mentalna energia”, jako energię materialnych odpowiedników; i w ten sposób, zauważmy, znikają trudności z zastosowaniem zasady zachowania energii do życia i umysłu. Nie musimy, bowiem myśleć o duszy, jako ingerującej za pomocą swej własnej osobliwej energii” (Alexander, 1966, s. 71).

³⁵ I w ten sposób możemy interpretować argument Alexandra wskazujący na istotność własności emergentnych: „Proces neuronalny, który przestaje być mentalnym nie przypomina we wszystkich swych aspektach procesu, jakim był wcześniej. Nawet, jeśli pozostaje w tym samym miejscu, jego połączenie z resztą mózgu jest w pewien sposób zakłócone i nie może dłużej działać w ten sam, właściwy dla siebie sposób”. (Alexander, 1966, s. 9)

Alexander zatem nie postuluje istnienia jakichkolwiek sił specjalnych (*special forces*)³⁶ i wyraźnie zaznacza, że wszelka energia, moc czy siła są natury fizycznej. Warto w tym miejscu dodać, że na rzecz uznania takiej interpretacji przemawia również zaproponowana przez niego kompatybilistyczna koncepcja wolnej woli³⁷.

Postulat emergencji epistemologicznej

„Wyższa jakość wyłania się z niższego poziomu istnienia i posiada w nim swoje korzenie, lecz wyłania się z niego i nie należy do tego niższego poziomu, lecz konstytuuje porządek istnienia z jego specjalnymi prawami zachowania. Istnienie tak opisanych emergentnych własności jest czymś, co należy odnotować, jak ktoś mógłby rzec, pod przymusem zwykłego faktu empirycznego lub, jak ja wolę mówić w mniej szorstkich terminach, jest czymś, co należy przyjąć z <<naturalną pobożnością>> badacza³⁸. Nie wymaga to żadnego wyjaśnienia.” (Alexander, 1966, s. 46-47)

Powyzsze twierdzenie ma swoje konsekwencje dla pojmowania praw natury. Jak się wydaje, Alexander prócz praw fundamentalnych, postuluje również istnienie praw uzupełniających. Wszystkie prawa, które rządzą zachowaniem prostych systemów, obowiązują w sposób uniwersalny. Jednak w pewnych złożonych agregatach są one uzupełniane przez dodatkowe prawa zachowania³⁹. Dla Alexandra prawa specjalne nie mogą być prawami pochodnymi (derywacyjnymi), dlatego też postuluje on konieczność istnienia tzw. „nauk specjalnych” (*special sciences*). Nauki te posiadają swój osobliwy przedmiot (*peculiar*) (Alexander, 1966, s. 63), tzn. dotyczą własności,

³⁶ Siły specjalne rozumiane są tutaj, jako czynniki нефизyczne posiadające moce przyczynowe. (McLaughlin, s. 49-93)

³⁷ Alexander jest zwolennikiem kompatybilizmu względem problemu wolnej woli. Według niego konieczność kłóci się z pojęciem wolnej woli tylko wtedy, gdy oznacza ona jakiś zewnętrzny przymus, który uniemożliwia nam wolne działanie lub czyni wybory niemożliwymi. Tym samym stara się on pogodzić determinizm z wolnością woli. Poczucie wolności według Alexandra rodzi się z tego, że posiadamy świadomy dostęp do przyczyn, które kierują naszym działaniem- wszak każdy stan mentalny odpowiada jakiemuś stanowi neuronalnemu i posiada identyczne z nim moce przyczynowe (Alexander, 1966, s. 329)

³⁸ Badacz niezdolny do przewidzenia ani ingerencji w proces wyłaniania się nowych jakości, zobligowany jest do tego aby w sposób czysto opisowy odnotować jako zwykły, powszechnie zachodzący w świecie fakt wyłaniania się nowych jakości.

³⁹ Trzeba zauważyć, że twierdzenie to ma potwierdzenie na gruncie ogólnej teorii systemów zgodnie, z którą złożone systemy, które nie są układami zamkniętymi rządzą się innymi prawami zachowania aniżeli te, które zaobserwować możemy na poziomie prostych systemów.

które charakteryzują się specjalnym rodzajem zachowań (*specialized behaviors*), nie dającym się przewidzieć na poziomie teorii fundamentalnych (Alexander, 1966, s. 63). Zjawiska na poziomie wyższym niż fizyczne (życie, świadomość) – mogą zostać rozłożone i opisane bez reszty w terminach fizycznych, jednak nauki fizyczne nie mają zdolności przewidywania zmian jakościowych na wyższych poziomach. W nawiązaniu do słynnego demona Laplace’a, zdaniem Alexandra, istota posiadająca kompletną wiedzę dotyczącą podstawowego poziomu egzystencji (to jest Czaso-Przestrzeni) mogłaby przewidzieć wszystkie możliwe stany wszechświata w każdym momencie jego istnienia (Alexander, 1966, s. 328). Można rzec, że istota taka znałaby całą przyszłość wszechświata – jednak tylko i wyłącznie na owym fundamentalnym „mikrofizycznym” poziomie. Nie byłaby natomiast w stanie przewidzieć charakteru nowopowstających emergentnych jakości. Alexander twierdził tym samym, że *mikrodeterminacja umysłu nie jest inkompatybilna z nieprzewidywalnością jego stanów*⁴⁰(Alexander, 1966, s. 329).

Zwróćmy uwagę, że teza o kompletności fizyki dotyczy jedynie tego, że domena przyczyn fizycznych jest zamknięta. Przyjmując jej zasadność, jesteśmy zobligowani do tego, by uznać, że możliwe jest stworzenie teorii fundamentalnej, która bezpośrednio odnosić się będzie do mikrofizycznych cząstek, które są odkrywane poprzez badanie prostych systemów. Często uważa się jednak, że teza o kompletności fizyki implikuje, iż taka fundamentalna teoria fizyczna (jak na przykład mechanika kwantowa) ma dostarczyć wyjaśnienia zachowania wszystkich systemów fizycznych, niezależnie od stopnia ich złożoności. Tak też wydaje się rozumieć ją Gillett, traktując postulat nauk specjalnych Alexandra, jako argument na rzecz odrzucenia zasady kompletności fizyki (Gillett, s. 275-276). Należy jednak podkreślić, że teza o kompletności fizyki nie jest równoznaczna z postulatem jedności nauk i nie mówi ona nic o metodologii prowadzenia badań (Papineau, 2001, s. 8). Zgodnie z tym, nauki specjalne nie konkurują ani nie uzupełniają fizyki, ale posiadają autonomię eksplanacyjną (*explanatory*

⁴⁰ Warto zauważyć, że twierdzenie to wydaje się być potwierdzone na gruncie nauk fizycznych za sprawą zjawiska chaosu deterministycznego. Nie sposób, bowiem przewidzieć zachowania złożonych układów deterministycznych w dłuższych przedziałach czasowych.

autonomy) – wykorzystują charakterystyczne dla nich pojęcia i prawa, które nie mogą zostać wywiedzione z praw fizyki i fizycznych pojęć. Twierdzenie o naukach specjalnych ma na celu zwrócenie uwagi na fakt, że emergentny charakter wyłaniających się jakości spełnia *kryteria epistemologiczne* - emergentna natura rzeczywistości wymaga, aby dostarczać wyjaśnień adekwatnych do poszczególnych jej poziomów.

Uwagi końcowe

Jak słusznie zauważa Jaegwon Kim (2006, s. 201), przed zwolennikami emergentyzmu (w tym i emergentyzmu brytyjskiego) stoją dwa największe wyzwania. Po pierwsze, jest to konieczność wykazania, że własności emergentne nie mają charakteru epifenomenów, to znaczy, że mogą być one pojmowane, jako jakości przyczynowo relewantne. Należy to uczynić albo nie naruszając zasady przyczynowego domknięcia dziedziny fizycznej albo wykazać w przypadku jej odrzucenia, wystarczające ku temu racje. Po drugie, należy podać pozytywną charakterystykę samej relacji emergencji, która wykraczałaby poza odwołanie się do pojęć superwencji i nieredukowalności⁴¹.

W systemie Alexandra emergentne własności superwenują na odpowiednich procesach fizyko-chemicznych, jednocześnie stanowiąc pewną autentyczną nowość, która przejawia się w charakterystycznej formie aktywności, pozostającej jednak w pełni zgodnej z zasadą kompletności fizyki. Nie mają one charakteru epifenomenów, ponieważ dany proces neuronowy nie posiadałby specyficznych mocy przyczynowych (nie zachowywałby się w określony sposób), gdyby jednocześnie nie realizował pewnych własności mentalnych. Nowe jakości pozostają efektywne przyczynowo, lecz efektywność ta stanowi wyłącznie makroskopowy wzorzec zachowania składający się z mikroskopowych interakcji. Poprzez twierdzenie, że charakteru praw/własności wyższego rzędu nie da się przewidzieć z wiedzy o prawach/własnościach niższego rzędu, Alexander wskazuje uwagę na fakt, że nowość emergentów może być rozpatrywana również w kategoriach epistemologicznych. Alexander charakteryzuje relację

⁴¹ Zdaniem Kima bowiem samo pojęcie superwencji nie uchroni zjawisk emergentnych przed epifenomenalizmem. chyba że uznamy możliwość ich redukcji do zjawisk bazowych (Kim, 2002, s. 49-58).

emergencji odwołując się nie do pojęcia superweniencji czy nieredukowalności, lecz pojęcia realizacji, przez co uznać powinniśmy jego stanowisko za rodzaj realizacjonizmu fizykalistycznego, które za sprawą tezy o warunkowych mocach przyczynowych stanowi przykład oryginalnej wersji nieredukcyjnego fizykalizmu. Emergentyzm Alexandra spełnia, zatem kryteria narzucone przez Kima i stanowi ciekawą propozycję w debacie umysł-ciało⁴².

⁴² Jest ono ciekawą propozycją również dlatego, że stanowi próbę wyjaśnienia całości rzeczywistości a nie jej drobnego wycinka (jak czynią to współcześni analityczni filozofowie umysłu), tworząc tym samym całościowy i rozbudowany system metafizyczny, włączając w to również oryginalną koncepcję Boga – co wydaje się szczególnie atrakcyjne z uwagi na wzrastające zainteresowanie podejściem holistycznym.

BIBLIOGRAFIA

- Alexander, S. (1920). *Space, time, and deity: The Gifford lectures at Glasgow, 1916-1918*. London: Macmillan & Co. Ltd.
- Bunge, M. (1986), *O przyczynowości. Miejsce zasady przyczynowej we współczesnej nauce*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe
- Clayton, P. (2004). *Mind and Emergence. From Quantum to Consciousness*. Oxford: Oxford University Press
- Clayton, P., Davies, P. (2008). *The Re-Emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*. Oxford: Oxford emergentnym University Press
- Dziadkowiec, J. (2012) *Poszukiwanie sensu we wszechświecie*. W: *Semina Scientiarum* 1, 35-63, [http://old.upjp2.edu.pl/download/3 .pdf](http://old.upjp2.edu.pl/download/3.pdf).
- Dziadkowiec, J. (2015). *Warstwowa struktura przyrody. Zarys stratalizmu ontologicznego*. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
- Dziadkowiec, J. (2009). Warunki emergencji w świetle sporu emergentyzm-redukcjonizm. *Roczniki Filozoficzne* 57/(1), 6-27
- Emmet, D. (1967) *Samuel Alexander*. W: Edwards, D. *Encyclopedia of Philosophy*, vol.1, Nowy Jork: New York-London, 69-72
- Gillett, C. (2006) Samuel Alexander's Emergentism: Or, Higher Causation for Physicalists. W: *Synthese* 153, 261-296
- Kim, J. (1999). *Making sense of Emergence*. *Philosophical Studies* 95, 3-36
- Kim, J. (2006) *Being Realistic about Emergence*. W: Clayton, P., Davies, P. (red.) *The Re-Emergence of Emergence*, Oxford: Oxford University Press, 189-202
- Kim, J. (2002). *Umysł w świecie fizycznym. Esej na temat problemu umysłu i ciała oraz przyczynowania mentalnego*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk
- Koj, A. (2006) *Zjawiska emergencji w biologii*. W: Heller, M., Mączka, J. (red.) *Struktura i emergencja*. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblios, 153-160.
- Krajewski, W. (1967) *Związek przyczynowy*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe

- McLaughlin, B. (1992). *The Rise and Fall of British Emergentism*. W: Beckermann, A., Flohr, H., Kim, J. (red.) *Emergence or Reduction? Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 49-93
- Papineau, D. (2001). *The Rise of Physicalism*. W: Gillett, C., Loewer, B. (red.) *Physicalism and Its Discontents*, Cambridge: Cambridge University Press, 3-36
- Papineau, D. (2002). *Thinking about Consciousness*, Oxford: Clarendon Press
- Poczobut, R. (2009). *Między redukcją a emergencją. Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego
- Shoemaker, S. (1980). Causality and Properties. W: Van Inwagen (red.) *Time and Cause: Essays Presented to Richard Taylor*. Boston: Kluwer Academic Publishers, 109-135
- Strawiński, W. (1997). *Jedność nauki, redukcja, emergencja. Z metodologicznych i ontologicznych problemów integracji wiedzy*. Warszawa: Aletheia
- Van Gulick, R. (2008). *Redukcja, emergencja i inne nowsze stanowiska na temat problemu umysł-ciało. Przegląd filozoficzny*, W: Miłkowski, M., Poczobut, R. (red.) *Analityczna metafizyka umysłu: najnowsze kontrowersje*. (2010), Warszawa Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Państwowej Akademii Nauk, 144-190

ABSTRACT

The Mind-Body Problem in Samuel Alexander's Emergentism

Among contemporary philosophers of mind prevails a view that the representatives of Classical Emergentism such as Samuel Alexander sought to create a comprehensive metaphysical system which frequently allowed existence of non-physical elements or forces. Such view, classified British Emergentism as a position contrary to commonly accepted thesis of the Completeness of Physics, contributes to discrediting it in mind-body problem debates. The main aim of this paper is to present Samuel Alexander's metaphysics of mind and analyze its present interpretations. The primary thesis is the claim, that solution of the mind-body problem proposed by Alexander is applicable on the ground of contemporary considerations within the framework of so called Non-reductive Physicalism.

KEYWORDS: emergence, British Emergentism, Samuel Alexander, mind-body problem

ABSTRAKT: Wśród współczesnych filozofów umysłu dominuje przekonanie, że klasyczny emergentyzm dążył do utworzenia całościowego systemu metafizycznego niejednokrotnie dopuszczając istnienie nie fizycznych czynników czy sił. To przekonanie, klasyfikujące brytyjski emergentyzm, jako stanowisko stojące w sprzeczności z powszechnie przyjmowaną współcześnie tezą o domknięciu przyczynowym świata fizycznego, przyczynia się do całkowitej jego dyskredytacji we współczesnych debatach nad problemem umysł-ciało. Celem niniejszego artykułu jest zaprezentowanie metafizyki umysłu Samuela Alexandra, jednego z czołowych przedstawicieli wymienionego wyżej stanowiska filozoficznego oraz analiza jego współczesnych interpretacji. Główną tezą pracy jest twierdzenie, że zaproponowane przez Alexandra rozwiązanie problemu umysł-ciało, można z powodzeniem przenieść na grunt współczesnych rozważań w ramach tak zwanego nieredukcyjnego fizykalizmu.

SŁOWA KLUCZOWE: emergencja, brytyjski emergentyzm, Samuel Alexander, problem umysł-ciało



STANISŁAW JĘDRCAK
UNIwersytet Warszawski

POŚMIERTNE INTERESY OSOBY

„Nigdy nie przychodziło do głowy doktorowi Kronskiemu..., że może istnieć obraz wszechświata, w którym śmierć przybiera inną formę. [...] Najpiękniejsza na świecie istota przypominała po śmierci jedynie kawał dobrej hydraulicznej roboty. [...] Śmierć jest wiecznie obecna, utrzymywał. Czai się w mrocznych zakamarkach, czekając na właściwy moment, by podnieść głowę i uderzyć. To jedno nas łączy, twierdził — nieustanna obecność śmierci w nas wszystkich, zawsze i wszędzie”.

Henry Miller, *Sexus*, tłum. L. Ludwig, Warszawa 1995, s. 75–76.

W listopadzie 2016 roku w wydziale rodzinnym *High Court of Justice* zapadł wyrok w bezprecedensowej sprawie o dysponowanie zwłokami. Powódka, 14-letnia JS, umierająca na rzadką odmianę nowotworu, zwróciła się do sądu o przyznanie matce prawa dysponowania swoimi zwłokami. Matka zobowiązała się spełnić jej ostatnie życzenie: zapewnić poddanie ciała JS *krioprezerwacji*, czyli pośmiertnej konserwacji w temperaturze punktu wrzenia ciekłego azotu. Zwłoki miałyby zostać następnie umieszczone w termosie i przechowywane, do czasu przywrócenia ich do życia (wskrzeszenia). „Poproszono mnie o wytłumaczenie, dlaczego chcę zrobić tę niecodzienną rzecz — napisała w liście do brytyjskiego sądu JS. Mam tylko czternaście lat i nie chcę umierać, a wiem, że to się stanie. Sądzę, że zamrożenie mojego ciała stworzy szansę na wyleczenie i ponowne obudzenie się, nawet jeśli stanie się to za setki lat. [...] nie chcę być pochowana pod ziemią”¹. Przychyliwszy się do powództwa, w uzasadnieniu wyroku sędzia Peter Jackson wyjaśniał: „Jedynie, czego dotyczy ta sprawa, to zapewnienie środków, które usuną niepewność związaną z tym, co może stać się za życia JS i po jej śmierci. JS nie może liczyć, że jej żądanie zostanie automatycznie spełnione. Ma jednak

¹ Zob. <https://www.judiciary.gov.uk/wp-content/uploads/2016/11/js-judgment-20161118.pdf>, 29.08.2017.

prawo wiedzieć, czy tak się stanie oraz jak zachowają się ci, którzy będą odpowiedzialni za jej stan pośmiertny. Zasadniczo niedopuszczalne jest, by prawo zwlekało z udzieleniem odpowiedzi aż do jej śmierci”². Sędzia Jackson podkreślił, że niezależnie od rzeczywistych losów pośmiertnych JS — warunkowanych m.in. powodzeniem *krioniki* — należy troszczyć się o jej komfort za życia. Przekonanie, że jej ostatnie życzenie zostanie pośmiertnie spełnione, przyniesie JS ulgę.

Przytoczony *casus* ma zobrazować niektóre trudności związane z zagadnieniem istnienia interesów pośmiertnych. Czy troska o losy pośmiertne jest uzasadniona? Czy zdarzenia, które następują po śmierci osoby, mogą leżeć w jej interesie? A zatem: czy zdarzenia pośmiertne mogą realizować lub niweczyć interesy osoby? Jak to możliwe, skoro zmarły jest osobą, która już nie istnieje? Powyższe pytania stanowią przedmiot zainteresowania przede wszystkim filozofii praktycznej i prowadzą w konsekwencji do kwestii z zakresu filozofii prawa.

Przyjmijmy, że zdarzenia pośmiertne mogą realizować lub niweczyć interesy osoby. Prawa podmiotowe definiujemy klasycznie jako interesy osoby chronione prawem (Ihering, 1894). Kto wszakże jest podmiotem praw, których korzeń stanowią interesy pośmiertne? Wskażmy przykładowo wykluczające się odpowiedzi: (1) podmiotem praw jest osoba *ante mortem* (osoba, która już nie istnieje, ale istniała w przeszłości), (2) podmiotem praw jest osoba *post mortem* (osoba, która istnieje, choć nie żyje).

Zadaniem filozofii jest zarysowanie teorii, w której pytania z rodzaju powyżej postawionych znajdą odpowiedź. Teoria powinna oprzeć się na dwóch fundamentach: ontologicznym i etycznym.

Po pierwsze, należy przedstawić ontologiczną bazę dyskursu *post mortem*. Spór ontologiczny może jednak zostać przetłumaczony na spór o język. W konsekwencji będziemy poszukiwać semantycznej charakterystyki ocen stwierdzających, że zdarzenia następujące po śmierci osoby leżą w jej interesie albo są dla niej krzywdzące. Krok w tym kierunku uczynił już Arystoteles w pierwszej księdze *Etyki Nikomachejskiej*. Idąc za Arystotelesem, żadaną teorię ocen, w dojrzałym kształcie, sformułował Joel Feinberg.

Po drugie, należy nakreślić uzasadnienie etyczne dla teorii interesów pośmiertnych. Inaczej zadanie filozoficzne okaże się tylko

² Tamże.

ćwiczeniem intelektualnym. Koncepcja interesów pośmiertnych, która nie jest zanurzona w ludzkiej *praxis*, to tępe narzędzie. Założenie takie prowadzi do ogólnych rozważań nad naturą pojęcia osoby; za Kantem przyjmujemy bowiem, że moralność jest to etyczność pojęta osobowo (Höffe, 1995, s. 175). Naszym przewodnikiem w rozważaniach będzie Timothy Chappell, który — uogólniając twierdzenie Kanta — utrzymuje, że idea osoby ma naturę *proleptyczną* (gr. *prolepsis* oznacza antycypację), a jej zastosowanie — moc performatywną (Chappell, 2011).

Celem artykułu jest argumentacja na rzecz tezy, zgodnie z którą istnieją podmiotowe interesy pośmiertne. Śmierć to jednak kres ludzkiego istnienia. Podmiot interesów pośmiertnych stanowi więc osoba *ante mortem*, każdy z nas. Interesy osoby mogą zostać zrealizowane lub zniweczone, dopóki odnosząca się do niej nazwa własna lub deskrypcja określona są z nią identyfikowane. Nie zakłada to w żadnym razie istnienia człowieka po śmierci. Zagadnienie interesów pośmiertnych inspirowane jednocześnie ogólne rozważania nad naturą pojęcia osoby.

Podmiotem etycznym jest zawsze osoba. Etycznym uzasadnieniem istnienia interesów pośmiertnych jest zatem okoliczność, że nastawienie osobowe obejmuje również ludzi, którzy już nie istnieją, zmarłych.

Stanowi to motywację dla (prywatno-)prawnej ochrony interesów pośmiertnych osób fizycznych. Można wskazać jej dwie formy: (1) *niepodmiotową* (obecną w prawie polskim, skoro pewne interesy pośmiertne należą do sfery praw podmiotowych bliskich zmarłego) oraz (2) *podmiotową*.

W artykule opowiadamy się za podmiotową formą ochrony. Oznacza to uczynienie z interesów pośmiertnych praw, których podmiotem są osoby *ante mortem*. Rozważania prowadzone w tej pracy sytuują się na pograniczu dziedzin filozofii: ontologii, etyki i filozofii prawa; w tym też porządku utrzymany został tok wywodu.

1.

Spór o istnienie interesów pośmiertnych prowadzili już filozofowie greccy. Klasyczne stanowiska zostały sformułowane przez Arystotelesa i Epikura. Epikur przekonywał, że pojęcie interesów pośmiertnych jest wadliwe logicznie. Twierdził, że „śmierć,

najstraszniejsze z nieszczęść, wcale nas nie dotyczy, bo gdy my istniejemy, śmierć jest nieobecna, a gdy tylko śmierć się pojawi, wtedy nas już nie ma” (Swieżawski, 2000, s. 174). Myśl Epikura wyraża dwie tezy niezależne logicznie. Po pierwsze, sądzi Epikur, śmierć nie wyrządza krzywdy temu, kto umiera; po drugie, również żadne zdarzenie, następujące po śmierci podmiotu, nie jest dla niego korzystne ani krzywdzące. W tej pracy skupimy się jedynie na tezie drugiej.

Argumentacja epikurejska zmierza do wykazania sprzeczności u podstaw idei interesów pośmiertnych. Z jednej strony, stojąc na stanowisku sensualizmu, epikurejczycy utrzymują, że etyka jest domeną doznania, a odnoszenie pojęć etycznych — takich jak interes — do podmiotu pozbawionego doznań jest niedorzeczne. Z drugiej, wskazują na ogólniejszą trudność wynikającą z natury negatywnych zdań egzystencjalnych. Przyjmijmy, że osoba, która doznała krzywdy, to osoba, która jest skrzywdzona. Otóż, wydaje się, nie sposób orzec, że podmiot, który nie istnieje, posiada własność. Własność ta nie byłaby wówczas orzekana o żadnym podmiocie. Zdaniem Epikura nieistnienie podmiotu doznającego jest zatem nie do pogodzenia z istnieniem interesów pośmiertnych — skoro, co brał Epikur za oczywiste, każdemu interesowi (podmiotowemu) odpowiada podmiot interesu. Filozoficzne zagadnienie interesów pośmiertnych rozstrzygał następnie w drodze terapeutycznej, dzięki jednemu ze składników czwórmianu leczniczego.

Arystoteles w pierwszej księdze *Etyki Nikomachejskiej* przedstawił koncepcję będącą przedmiotem późniejszej repliki Epikura. „[...] Czyż istotnie — pytał Arystoteles — człowiek jest szczęśliwy wtedy, kiedy umarł? Czy też raczej jest to zupełną niedorzecznością, zwłaszcza na stanowisku tych, którzy nam mówią, że szczęście jest pewnym rodzajem działania? Jeśli zaś nie nazywamy zmarłego szczęśliwym..., to i to stanowisko budzi pewne wątpliwości; zdaje się bowiem, że jakieś dobro i zło istnieje i dla zmarłego, skoro przecież istnieje i dla kogoś, kto żyje wprawdzie, lecz nie uświadamia ich sobie; [tu należą] np. zaszczyty i niesława lub pomyślność i niepowodzenia dzieci czy potomków w ogóle. Ale i to nie jest wolne od trudności” (Arystoteles, 1955, s. 30-31). Do trudności, o których mówi Arystoteles, należy m.in. problem osiągalności szczęścia w czasie, zauważony również przez Epikura. Według Epikura, dzięki ludzkiej rozumności,

ostatecznie przyjemności skończona i nieskończona są równoważnościowe (Reale, 1999, s. 256); tymczasem, na pierwszy rzut oka, istnienie interesów pośmiertnych implikuje możliwość wyrządzenia krzywdy w dowolnej chwili po śmierci osoby. Pozostałe trudności dotyczą m.in. ustalenia momentu, gdy podmiot doznaje krzywdy: (a) w chwili, gdy zachodzi zdarzenie pośmiertne — a więc gdy podmiot już nie istnieje — czy też (b) w pewnej chwili swojego życia — co, jak się wydaje, zakłada wsteczną przyczynowość.

W *Etyce Nikomachejskiej* koncepcja krzywdy pośmiertnej została zarysowana w związku z pojęciem *poiesis* (Scarre, 2007, s. 119-121). Rozważmy podział na *praxis* i *poiesis*. Naczelnym pojęciem filozofii praktycznej Arystotelesa jest „działanie”. Wyróżnia on działanie o wewnętrznym celu, które podejmowane jest tylko ze względu na nie samo — *praxis*, oraz działanie zorientowane na cel zewnętrzny — *poiesis*. Ocena *praxis* zależy wyłącznie od immanentnej wartości działania. Inaczej ocena *poiesis* może być dokonana, gdy przez działanie — będące środkiem — cel zostanie osiągnięty lub jego osiągnięcie zostanie ostatecznie udaremnione. (Przykładem takiego działania jest długoterminowa inwestycja). Niektóre cele sięgają poza horyzont życia i mogą być osiągnięte lub niweczone przez zdarzenia pośmiertne. Dlatego też Arystoteles spostrzegł: „Co zaś się tyczy losu potomstwa i w ogóle wszystkich bliskich, to pogląd, jakoby los ten nie miał żadnego wpływu na szczęśliwość, wydaje się zbyt oschły i sprzeczny z potocznym mniemaniem” (Arystoteles, 1955, s. 35). Skąpe uwagi poświęcone w *Etyce Nikomachejskiej* zagadnieniu interesów pośmiertnych wskazują, że Arystoteles uznawał za ich podmiot zmarłego, mając na myśli osobę *ante mortem*. Za pośrednictwem wyrażen nazwowych wskazujących na „zmarłego”, odnosił się bowiem do osoby, która kiedyś istniała; nazwa własna nie traci odniesienia przedmiotowego, gdy zniszczeniu ulega nazywany przedmiot. Problem podmiotu, centralny dla Epikura, zostaje przez Arystotelesa rozwiązany w ramach teorii nazw. Zdarzenie pośmiertne, realizujące lub niweczące interes osoby *ante mortem*, ma zaś znaczenie retrospektywne dla oceny pewnej *poiesis*. Stanowi więc argument danej funkcji prawdziwościowej, jeżeli uznamy ocenę za zdanie w sensie logicznym. (Tak też ocena ryzykownej inwestycji, mimo niespodziewanej śmierci inwestora, może zależeć od zdarzeń pośmiertnych, np. przyszłego załamania na giełdzie). W filozofii współczesnej realistyczną koncepcję

Arystotelesa rozwija Joel Feinberg. Feinberg, zgadzając się z konstatacją Epikura, że interes ma z definicji charakter podmiotowy, odrzuca teorie odpodmiotowionych interesów pośmiertnych, *eliminatywizm* i *fikcjonalizm*. Eliminatywizm głosi, że niektóre interesy trwają w czasie także wówczas, gdy ich podmiot już nie istnieje. Choć nie istnieje podmiot interesów pośmiertnych, istnieją same interesy. Interesy osoby zostają kontrintuicyjnie uznane za podmiot korzyści i krzywdy; nie wiadomo jednak, dlaczego interesy nieprzypisane żadnej osobie miałyby posiadać znaczenie moralne. „Oddzielenie interesów od ich posiadaczy skłania do uznania, że każdy z nich jest niejako osobą uprawioną” — komentuje Geoffrey Scarre (Scarre, 2007, s. 112). Również fikcjonalizm przeczy rzeczywistemu istnieniu podmiotu interesów pośmiertnych. Rzecznicy fikcjonalizmu, do których należał m.in. polski prawnik i filozof prawa Roman Longchamps de Bérrier (Longchamps de Bérrier, 1911, s. 132-133), utrzymują, że podmiot interesów pośmiertnych jest jedynie użyteczną fikcją, która w dyskursie prawnym może odgrywać rolę analogiczną do pojęcia osoby prawnej. Choć osoba prawna — ontologicznie — sprowadza się ostatecznie do osób fizycznych związanych węzłem prawnym, to stanowi pomocną fikcję prawa prywatnego.

Interesami nazywamy wartości względne w sensie wskazanym przez Wolniewicza: „stan rzeczy α ma wartość względną zawsze i tylko, gdy ma wartość dla pewnej osoby S , nie mając jej zarazem dla jakiejś innej osoby T ” (Wolniewicz, 2001, s. 34). Wartości względne podlegają relatywizacji nie tylko do osób, ale i chwil.. Interesy przypisujemy osobie w oznaczonej chwili t . Tak rozumiane wartości możemy określić mianem *oportunistycznych*, a etykę abstrakcyjną, która głosi, że wszystkie wartości są interesami, *oportunizmem*. Na marginesie definicji odnotujmy dwie okoliczności: po pierwsze, interesy są zawsze przypisane osobie, a po drugie - zachodzą w pewnej chwili w czasie.

Feinberg przeczy jednak Epikurowi, przekonując, że nieistnienie podmiotu nie pociąga za sobą wygaśnięcia jego interesów. Powróćmy do *casusu* przytoczonego we wstępie. Przypuśćmy, że bliscy JS dopuszczają się oszustwa, zapewniając przed śmiercią o dokonaniu krioprezerwacji. W rzeczywistości pragną tylko uspokoić JS w ostatnich dniach życia i nie zamierzają spełnić życzenia. Twierdzą, że to, co zdarzy się po śmierci JS, nie może być dla niej korzystne ani krzywdzące, a ich przyszłe działanie nie leży w jej interesie ani nie

wyrządzi jej krzywdy. Takie postępowanie zostałyby uznane za moralnie złe i potępione. Dlatego też Feinberg zwraca uwagę na potrzebę odróżnienia *realizacji* od *satysfakcji* interesu. Satysfakcja dotyczy interesów, z którymi podmiot wiąże pewne stany mentalne, np. pragnie ich lub pożąda. Z niektórymi spośród swoich interesów podmiot nie wiąże jednak stanów mentalnych. Sam Feinberg obrazuje to przykładem wierności małżeńskiej: w interesie podmiotu leży wierność współmałżonka, nie brak świadomości zdrady (Sperling, 2008, s. 20-21). Istotnie, w interesie podmiotu leży zajście pewnego stanu rzeczy, realizacja interesu, nie posiadanie (choćby prawdziwego) stanu mentalnego. W aksjologii satysfakcja jest zatem wtórna wobec realizacji interesu. Omawiane rozróżnienie znamionuje obiektywną koncepcję interesu, głoszoną przez Arystotelesa i Feinberga, przeciwstawiając ją koncepcji subiektywnej, względnie sensualistycznej, Epikura. Jak jednak Feinberg rozwiązuje problem istnienia podmiotu interesów pośmiertnych?

Udzielenie odpowiedzi wymaga precyzacji, w jakim sensie mówimy o istnieniu osoby zmarłej, a więc osoby, która *już* nie istnieje. W kontekstach *post mortem*, wskazywał Peter Geach, istnienie stanowi orzekalnik pierwszego rzędu, czyli jest wówczas orzekane o indywidualach. Stwierdzając, że pewna osoba już nie istnieje, nie oznajmiamy że pewne pojęcie jest pusto spełnione: nie podpada pod nie żaden przedmiot, lecz odnosimy się do określonego indywiduum. „Geach cytuje biblijnego Jakuba, który mówi: «Już mnie [dwóch] pozbawiliście: Józefa nie ma, Symeona nie ma»”, streszcza Joanna Odrowąż-Sypniewska. „«Józefa nie ma» odpowiada tutaj oczywiście zdaniu «Józef już nie istnieje». Zdaniem Geacha Jakub wypowiadając te słowa, mówi o swoich synach, że nie istnieją, a nie o ich imionach, że do niczego się nie odnoszą. «Józefa nie ma» wyraża przekonanie ojca, że Józef nie żyje i wydaje się, że «nie ma» jest tutaj predykatem orzekanym o indywiduum (a nie o pojęciu)” (Odrowąż-Sypniewska, 2011, s. 90). Uznanie istnienia za orzekalnik pierwszego rzędu prowadzi znów do problemu negatywnych zdań egzystencjalnych. Christopher Williams zaproponował parafrazę zdania „*S* już nie istnieje” pozwalającą uniknąć paradoksu „brody Platona”, a jednocześnie oddającą trafniej, podkreśloną przez Geacha, istotę kontekstów pośmiertnych. Według Williamsa nie jest ono negacją zdania „*x* istnieje”. „Zdanie «*S* już nie istnieje» ma bowiem postać następującą: Dla pewnego *m* i pewnego *t*

zarazem jest tak, że t jednostek czasu temu S zajmował m , i nie jest tak (teraz), że dla pewnego x , x dotarło do miejsca, w którym się teraz znajduje, ciągnąc drogą w ciągu t jednostek czasu z m , i x jest osobą”³ (Tamże). Parafraza Williamsa zgadza się z intencjami Feinberga. Nazwa własna, użyta w zdaniu, odnosi się do osoby w czasie, gdy ta jeszcze istniała, co pozwala rozważać interesy pośmiertne podmiotu *ante mortem*.

W jaki jednak sposób zdarzenie może stanowić zmianę w podmiocie, który już nie istnieje? Wyjaśniając to, Feinberg odwołuje się do wprowadzonego przez Geacha pojęcia *zmiany z Cambridge*. Geach proponuje odróżnić *zmianę realną* od zmiany z Cambridge. Zmiana realna zachodzi, gdy pewna własność wewnętrzna po zmianie nie przysługuje już podmiotowi (np. przedmiot trójkątny został zaokrąglony). Zmiana z Cambridge zachodzi w podmiocie, gdy pewna własność zewnętrzna po zmianie już mu nie przysługuje, a jednocześnie przysługują mu te same własności wewnętrzne (np. X przestał być najniższym człowiekiem na świecie, gdy urodził się Y). Zmiana z Cambridge zachodzi w podmiocie, choć on sam nie uległ zmianie (wewnętrznej), a jej przyczyną jest fakt, że w innym podmiocie zaszła zmiana realna (Sperling, 2008, s. 29). Byt, który już nie istnieje, nie podlega zmianom realnym. Geach zauważa wszakże, że może ulegać on zmianom z Cambridge. Grzegorzowi XII do 28 lutego 2013 roku przysługiwała własność zewnętrzna „bycia ostatnim papieżem, który abdykował”. 28 lutego 2013 roku Benedykt XVI uległ zmianie wewnętrznej (stał się papieżem emerytowanym), a wskazana własność zewnętrzna przestała przysługiwać Grzegorzowi XII (ze względu na zmianę realną, która zaszła w innym podmiocie), ponieważ od tamtej chwili ostatnim papieżem, który złożył urząd, jest Benedykt XVI. Grzegorz XII, który już nie istnieje, uległ więc zmianie z Cambridge. Feinberg twierdzi, że pojęcie zmiany z Cambridge pozwala *mutatis mutandis* na przedstawienie spójnej koncepcji interesów pośmiertnych.

Postulowana przez Feinberga koncepcja interesów osoby *ante mortem* budzi sprzeciw niektórych filozofów. Skoro osoba po śmierci już nie istnieje, twierdzą, to za podmiot interesów pośmiertnych należy uznać inny byt. Fred Feldman, zwolennik koncepcji zwanej *surwiwalizmem*, zgadzał się z Feinbergiem, że osoba w chwili śmierci

³ W pierwotnym przykładzie jest mowa o Arkle’u, słynnym irlandzkim koniu.

przestaje istnieć. Jego zdaniem nie wynika stąd, że sam człowiek nie istnieje po śmierci. Przeciwnie, z chwilą śmierci osoba staje się zwłokami, tak jak w miarę upływu lat dziecko staje się dorosłym, a człowiek wciąż trwa w czasie. Feldman dostrzegł więc potrzebę odróżnienia pojęcia „życia” od „istnienia” organizmu; zwłoki są człowiekiem wciąż istniejącym, choć martwym. Człowiek przestaje istnieć dopiero, gdy zwłoki staną się niezagregowanymi szczątkami. Inni filozofowie głoszą, że podmioty, o których mówimy w kontekstach pośmiertnych, są reprezentacjami osób już nieistniejących — czyli bytami mentalnymi. Pogląd ten jest nieintuicyjny i konsekwentnie prowadzi do niedorzecznych wniosków. Stwierdzając, że „S jest pochowany w m”, nie twierdzimy przecież, że pochowano reprezentację mentalną.

Koncepcję, która sytuje się w pół drogi między omawianymi w poprzednim akapicie a teorią Feinberga, przedstawił Daniel Sperling, autor obszernej monografii poświęconej zagadnieniu interesów pośmiertnych (ujętemu w perspektywie anglosaskiego reżimu prawnego i orzecznictwa sądów). Sperling wyróżnia epoki trwania interesów; wśród nich także epokę interesów sięgających poza horyzont życia (ang. *far-lifelonging interests*). Zgadza się z Feinbergiem, że w każdej epoce to osoba jest jedynym podmiotem interesów, a więc i praw; Sperling powiada, że osoba jest właścicielem (ang. *owner*) interesów. Wprowadza jednakże pojęcie podmiotu ludzkiego (ang. *Human Subject*), który dzierży (ang. *holds*) interesy osoby m.in. w czasie, gdy ta już nie istnieje. Ontologicznie podmiot ludzki jest bytem drugiego rzędu (przypominającym pojęcie Fregego), reprezentacją (identyfikowaną przede wszystkim za pośrednictwem deskrypcji określonej). Śmierć osoby nie niweczy istnienia podmiotu ludzkiego; przeciwnie, osoba jest reprezentowana przez niego w kontekstach pośmiertnych. Tym samym interesy osoby mogą być realizowane lub niweczone, dopóty podmiot ludzki *identyfikujemy* z osobą, która już nie istnieje. Sperling zauważa zatem, że przypisanie osobie interesów nie zakłada jej istnienia, a jedynie identyfikację. „Problemy intelektualne związane z krzywdą pośmiertną — wyjaśnia Sperling — są skutkiem skłonności do mylnego identyfikowania podmiotu (istniejącego aktualnie) wyłącznie za pośrednictwem pojęcia „osoby”. Inne pojęcia mogą wszakże charakteryzować nas także po śmierci. Śmierć osoby niekoniecznie bowiem oznacza śmierć podmiotu jako takiego”

(Sperling, 2008, s. 38). Wprowadzenie podmiotu ludzkiego sprawia, zdaniem Sperlinga, że filozoficzne rozważania nad krzywdą pośmiertną odpowiadają intuicjom mowy potocznej.

Nie komentując trudności, jakie rodzą koncepcje Feinberga i Sperlinga, odnotujmy niektóre ich zalety. Obaj filozofowie, podążając za Arystotelesem, starają się rozstrzygnąć ontologiczny problem podmiotu interesów pośmiertnych środkami semantycznymi. Feinberg rekonstruuje dyskurs *post mortem* tak, by właściwym podmiotem interesu była zawsze osoba *ante mortem*; w tym celu korzysta z Geacha pojęcia zmiany z Cambridge. Sperling zaś wprowadza podmiot ludzki, byt drugiego rzędu reprezentujący indywidualium (byt pierwszego rzędu) m.in. w kontekstach pośmiertnych. W ten sposób zarówno Feinberg, jak i Sperling unikają sporu o inne nieosobowe podmioty korzyści lub krzywdy (a ogólniej: nieosobowe podmioty moralne, np. reifikowane interesy, zwłoki itp.). Zgodnie twierdzą, że tylko osoby mogą być podmiotami interesów, a więc również i praw. Możemy więc jednocześnie sądzić, że interesy pośmiertne trwają, dopóki osoba *ante mortem* (Feinberg) jest identyfikowana (Sperling) ⁴. Można przypuszczać, że kształt koncepcji interesów pośmiertnych zależy od natury pojęcia osoby. Wyraźne światło na wskazany problem rzuca Kantowska filozofia osoby.

2.

Metaetyczne przesłanie Kanta można krótko streścić następująco: filozoficzne rozważania nad etycznością, zorientowane na

⁴ Okoliczność, że zdarzenia następujące po śmierci mogą godzić w interesy osoby *ante mortem*, sprawia trudności konceptualne. Spróbujemy rozwiązać je, posługując się przykładem. Wyobraźmy sobie, że F.K. prosi przyjaciela, by zatroszczył się o pośmiertne wydanie powieści, nad którą pracował przez większą część życia. F.K. nie wspomniał nikomu, że jest autorem powieści, nikt również tego nie podejrzewa. Kilka lat po śmierci F.K., jego przyjaciel wydaje książkę pod własnym nazwiskiem. Powiemy wówczas, że przyjaciel *zawiódł zaufanie* F.K. — czyli osoby *ante mortem*, chociaż F.K. już nie istnieje. Czy F.K. jest w tym wypadku podmiotem krzywdy? Krzywdę tę można dostrzec z różnych punktów orientacyjnych — np. zauważając, że dzieło życia F.K. zostanie zapamiętane jako dzieło jego przyjaciela, a spadkobiercy F.K. nie staną się podmiotami praw majątkowych związanych z autorstwem powieści. Perswazyjne przykłady obrazujące krzywdę osoby *ante mortem*, występują licznie w mowie potocznej. Należy do nich pośmiertne nadawanie lub odbieranie odznaczeń. Nadając odznaczenie, *honorujemy* osobę *ante mortem* (np. za jej bohaterstwo).

pojęcie człowieka jako istoty moralnej, ograniczają się do osobowego aspektu praktyki (Höffe, 1995, s. 177). W ramach praktyki można wyróżnić dwie postacie etyczności: moralność, która jest etycznością w odniesieniu do osoby, oraz prawo — etyczność odnoszącą się do wzajemnego współżycia osób we wspólnocie. Zarówno więc w aspekcie moralnym, jak i prawnym etyczność dotyczy osoby, a pojęcia podmiotu moralnego i podmiotu prawa są równozakresowe. Kant czytelnie odróżnia legalność od moralności. Legalność jest zgodnością czynu z obowiązkiem, moralność oprócz tego zakłada spełnianie obowiązku jedynie na podstawie woli jego spełnienia; moralność jest zatem warunkiem wystarczającym legalności. Niemniej, jak czyste pojęcie moralności odnosi się do osobowego aspektu etyczności, tak czyste pojęcie prawa — poprzedzające jakiekolwiek doświadczenie — do możliwości współżycia ze sobą osób. „Istotny fragment doktryny etycznej Kanta można zawrzeć w stwierdzeniu: «Człowiek jest osobą»”, zauważył Adolf Trendelenburg (Trendelenburg, 1910, s. 337). Jednym z naczelných osiągnięć filozofii praktycznej Kanta było uczynienie „osoby” centralnym pojęciem etyki oraz włączenie w krąg osób każdego człowieka jako zdolnego do powodowania swoją wolą.

Filozofia praktyczna Kanta, co wynika już z natury czystego rozumu, odnosi się właśnie do etyczności pojmowanej osobowo. Timothy Chappell, w eseju zatytułowanym *On the Very Idea of Criteria for Personhood*, rozważał uzależnienie osobowo pojętej etyczności od pojęcia osoby, którym w rzeczywistości dysponujemy w mowie potocznej i prowadzonym w niej dyskursie filozoficznym. Podobnie jak Kant, Chappell utożsamia pojęcia osoby i podmiotu moralnego, definiując osoby jako klasę stworzeń, które na równi cieszą się pełnym zakresem praw i przywilejów; klasę tę nazywa „podstawowym kręgiem moralnym” (ang. *primary moral constituency*).

Stanowisko Chappella, co uwidocznione zostanie w dalszej części pracy, jest uogólnieniem doktryny Kanta. Obaj filozofowie rozważają etyczność przez pryzmat pojęcia *osoby*. Kanta zaprowadziło to do deontologicznej etyki obowiązku i konsekwentnie imperatywu kategorycznego jako etyczności w warunkach skończonych istot rozumnych. Chappella z kolei — do konstatacji, że zakres etyczności, korzystając z terminu Kanta, jest wyznaczony przez granice stosowalności pojęcia osoby. Każde stworzenie, które pojmujemy osobowo, należy więc zarazem do podstawowego kręgu moralnego.

Rozważania rozpoczyna Chappell od krytyki rodziny stanowisk nazwanych wspólnie *kryterialistycznymi*. Rzecznicy *kryterializmu* charakteryzują pojęcie osobowości za pośrednictwem warunków koniecznych lub wystarczających bycia osobą. Ich zdaniem jednostka jest członkiem kręgu moralnego zawsze i tylko, gdy spełnia kryteria bycia osobą, to znaczy aktualnie posiada własności, które są i konieczne, i wystarczające, by uzyskać członkostwo w kręgu moralnym. Chappell przytacza przykłady kryterializmu zaczerpnięte ze współczesnej etyki; oprócz wskazanych przez niego koncepcji m.in. Singera, wspominamy o postkantowskim stanowisku Harry'ego Frankfurta. Frankfurt rozumiał osobowość jako zdolność do posiadania przekonań moralnych drugiego rzędu, a wtórnie woli drugiego rzędu, czyli możliwości kierowania własnej woli oraz wyrażania aprobaty lub dezaprobaty dla jej aktów. Pogląd Frankfurta, nawiązujący do Kantowskiej autonomii woli, jaskrawo obrazuje zasadniczą ideę kryterializmu. „Kryterialiści — powiada Chappell — czynią osobowość ekskluzywną; mogłoby się wydawać, że zostanie osobą jest równie wymagające, jak uzyskanie członkostwa w klubie country” (Chappell, 2011, s. 4). I wyjaśnia następnie: „Jeśli osoba z konieczności musi posiadać pojęcie siebie jako trwającego w sposób ciągły podmiotu oraz wierzyć, że jest takim podmiotem, to David Hume, Derek Parfit i wielu buddystów nie są osobami. Jeśli nie mogę być osobą, nie będąc zdolnym do cenięcia swojego życia, to nie mogę być zarazem osobą i przekonanym nihilistą co do wartości... Jeśli osoba musi posiadać emocjonalność, to [...] być może niektórzy spośród chorych na autyzm nie są osobami” (Tamże, s. 6). Czynienie z tego rodzaju *wyznaczników osobowości* (ang. *markers of personhood*) kryterium bycia osobą nie pozwala włączyć do kręgu moralnego jednostek, które rzeczywiście uważamy za osoby.

Weźmy pod uwagę rozróżnienie, na które zwraca uwagę Chappell, na posiadanie pewnej własności (np. dyspozycyjnie) i jej aktualne egzemplifikowanie. Czy za wyznaczniki osobowości mamy prawo uważać jedynie cechy, które jednostka egzemplifikuje aktualnie? Tak sądzi Singer, wskazując, że aktualny premier cieszy się przywilejami, których nie przyznajemy „potencjalnemu premierowi”. Według Singera zadaniem filozofii jest więc sporządzenie listy własności, które są konstytutywne dla bycia osobą. Potraktowanie każdej z tych własności jako warunku koniecznego bycia osobą brzmi

jednak nieprzekonywająco. Chappell obrazuje tę trudność na przykładzie nauki języka: „Czy posiadam zdolność porozumiewania się jedynie, gdy władam jakimś językiem? A może wystarczy, by potrafił dawać znaki lub by inni potrafili odczytywać moje myśli? Czy posiadam zdolność komunikacji niezależnie od tych okoliczności już na mocy faktu, że należę do gatunku porozumiewającego się językowo lub w inny sposób?” (Tamże, s. 4).

Mechanika pojęcia osoby nie jest tak prosta, jak sugeruje analogia Singera. Pewnym rozwiązaniem może wydać się złagodzenie kryterializmu. Można utrzymywać, że osobą jest każdy, kto posiada cechy konstytutywne osobowości *in potentia*. Odwołanie do własności potencjalnych jest jednak błędne: za Wittgensteinem powiemy, że świat jest wyspą faktów w oceanie możliwości. Przewodnikiem po możliwości jest logika — ta nie rozstrzyga jednak o poprawności zadanego kryterium. Nie wyjaśnia ono także statusu jednostek, które trwale utraciły cechy osobowe (np. znajdujących się w stanie wegetatywnym). Czy uznamy osobowość za własność omnitemporalną, czy też zgodzimy się z sugestią Olsona (Tamże, s. 3), że „bycie osobą może być tylko własnością czasową, jak bycie filozofem”?

Inne rozwiązanie nawiązuje do Wittgensteinowskiego pojęcia podobieństwa rodzinnego. Być może żadne ze stanowisk kryterialistycznych nie oddaje w pełni prawdy o osobowości, a rzuca światło tylko na jeden z jej wielu aspektów. Przystanie na ideę podobieństwa rodzinnego pozwala na zdefiniowanie osobowości jako zespołu cech pokrewnych i w konsekwencji czyni pojęcie osoby nieostrym. Chappell odrzuca więc kryterializm niezależnie od stylu sformułowania. Jak twierdzi, problemem nie jest sporządzenie adekwatnej listy cech wiązanych z osobowością, ale sama pokusa jej sporządzenia. Wyróżnia następnie trzy zasadnicze przeszkody stwarzane przez kryterializm.

Pojęcie osoby należy do powszechnego słownika. Określając kryteria bycia osobą, filozofowie zdają sprawę z intuicji dotyczących pojęcia, z którego na co dzień korzysta każdy z nas. Przyznając cechom osobowym znaczenie moralne, kryterializm ma za zadanie wytłumaczyć intuicje etyczne, które podzielamy niezależnie od systematycznego wysłowienia. Przyjęcie kryterium proponowanego np. przez Singera lub innych kryterialistów prowadzi tymczasem do wniosków sprzecznych z powszechnymi przekonaniem moralnymi; nie

wskutek ich precyzacji, ale wykoślawienia. Wynikające ze stanowiska Singera twierdzenie, że pojęcia osoby i „przedstawiciela gatunku *homo sapiens*” nie są koekstensjonalne, a nowonarodzonym możemy odmawiać praw podstawowych, które przyznajemy samym sobie, nosi zdaniem Chappella znamiona arbitralności.

Drugim zarzutem wysuwany przez Chappella jest nietrafność kryterialistycznego ujęcia istoty rozumowania moralnego. Przypuśćmy, że napotykamy jednostkę, której wcześniej nie znaliśmy (Chappell powtarza eksperyment myślowy znany z *Rozprawy o metodzie Kartezjusza*). Kryterializm sugeruje, że nim uznamy ją za osobę — i tym samym będziemy traktować jak wszystkie osoby — badamy, czy spełnia żądane kryterium. Uznanie jednostki za osobę miałyby poprzedzać przeprowadzenie stosownego „testu na osobowość”. W rzeczywistości postępujemy jednak inaczej, co spostrzegł sam Kartezjusz. Okoliczność tę nazwijmy nastawieniem osobowym, nawiązując do pokrewnego pojęcia „nastawienia intencjonalnego” Daniela Dennetta.

Ostatnia uwaga stanowi wzmocnienie powyższego zarzutu. Chappell spostrzegł, że wyznaczniki, które filozofowie skłonni są uważać za kryteria osobowości, w rozumowaniu praktycznym nie pełnią funkcji kryteriów. Przeciwnie, stanowią językową interpretację ludzkiego nastawienia do stworzeń, które z góry uznano za osoby. Wbrew kryterializmowi, rozum praktyczny nie poszukuje kryteriów osobowości, na podstawie których przyznaje jednostce status osoby. Nastawienie osobowe poprzedza pozyskiwane jednostkowo empiryczne świadectwa osobowości. Dopiero rozpoznanie w podmiocie osoby pociąga za sobą oczekiwanie, że przejawia ona własności osobowe; te, które osoby przejawiają zazwyczaj. Koncepcja ta zgadza się z poglądem Kanta dotyczącym samej natury etyczności. Skoro u jej podstaw leży idea osoby, a etyka jest domeną czystego rozumu praktycznego, to źródłem pojęcia osoby nie może być doświadczenie, lecz rozum. Wprawdzie wszelka wiedza, powiada Kant, zaczyna się wraz z doświadczeniem; jednak spostrzeżenie to dotyczy rozwoju, nie źródeł poznania. Chociaż doświadczenie powiadamia nas, że dana jednostka jest osobą, posiadanie apriorycznego pojęcia osoby umożliwia rozpoznanie jej w doświadczeniu.

Niezależnie od związków z transcendentalizmem Kanta, Chappell motywuje swoje stanowisko pragmatycznie. Analizuje więc

szczegółowo zjawisko rodzicielstwa jako transparentny przykład zastosowania pojęcia osoby do jednostek, które nie spełniają zadanych m.in. przez Singera czy Frankfurta kryteriów osobowości. Od chwili narodzin rodzice traktują dzieci w pełni podmiotowo, świadomi stopnia ich rozwoju psychologicznego. Chappell przytacza spostrzeżenie MacIntyre'a, który powiada, że rodzice postępujący właściwie „systematycznie odmawiają traktowania swoich dzieci w sposób odpowiadający ich zdolnościom” (Tamże, s. 8). Według Chappella w zachowaniu rodzica jak w soczewce uwidacznia się istota rozumowania moralnego, które podporządkowuje się proleptycznemu pojęciu osoby. „Traktując swoje dziecko proleptycznie — zauważa Chappell — rodzice hołdują ideałowi osoby. Lata traktowania dziecka jako stworzenia, które posiada własności osobowe — w znaczeniu interesującym kryterialistów — powodują, że w rzeczywistości posiada ono własności osobowe w znaczeniu, w jakim jest traktowane osobowo” (Tamże, s. 8-9). Praktyka stosowania pojęcia osoby nosi więc znamiona performatywnego aktu mowy, posługując się terminem Paula Grice'a. Odnosząc się do jednostki osobowo, czynimy ją osobą, a osoby konstytuują się wzajemnie dzięki tej praktyce społeczno-językowej.

Chociaż własności, o których mowa, nie są kryteriami, wchodzi one w skład definicji pojęcia osoby. Nie tylko filozoficzne, ale też potoczne pojęcie osoby zawiera w sobie racjonalność, samoświadomość itd. Co więcej, cechy te decydują o moralnym statusie osoby. Ze względu na owe wyznaczniki przyznajemy osobie pierwszorzędne znaczenie moralne. Proleptyczny charakter pojęcia nie oznacza odstępowania od nich, a jedynie wskazuje na przeciwny od sugerowanego przez kryterialistów zwrot rozumowania moralnego. „W mowie potocznej — twierdzi Chappell — termin «osoba» może z jednej strony oznaczać to, co mają na myśli Singer lub inni kryterialiści, czyli «istotę racjonalną i samoświadomą». Z drugiej jednak strony, także w mowie potocznej, słowo to stanowi synonim ludzkiego zwierzęcia. Otóż wydaje się, że sednem koncepcji osoby jest przyznanie, że istoty takie jak dzieci, które są osobami jedynie w drugim znaczeniu (jako ludzkie zwierzęta), są także osobami w o wiele mocniejszym, etycznym znaczeniu” (Tamże, s. 10).

Proponowane przez Chappella wyjaśnienie zjawiska *prolepsis* nawiązuje znów do Kanta. Otóż nastawienie osobowe do stworzeń, które nie egzemplifikują aktualnie własności osobowych, nie dotyczy

jedynie dzieci, a wszystkich podmiotów moralnych. Podmioty moralne są w pewnym sensie niekompletne. Nikt z nas nie egzemplifikuje bowiem wszystkich własności, które *mógłby* egzemplifikować. Każda jednostka odbiega więc od wyznawanego wzorca moralnego. Zdaniem Tamar Shapiro, której uwagę przytacza Chappell, również Kantowskie pojęcie autonomii woli jest ideałem, wskutek czego podmiot moralny nie może w pełni go urzeczywistnić (Tamże, s. 12). Autonomia woli spełnia jednak w systemie etycznym Kanta funkcję ostatecznej podstawy działania zgodnego z najwyższą miarą etyczności zawartą w imperatywie kategorycznym. Tak też pojęcie osoby obejmuje zakresem klasę jednostek (wszystkich ludzi) choć niektóre z nich nie posiadają cech uznanych za wyznaczniki osobowości, jej składniki definicyjne. Etyczność, której korzeń stanowi pojęcie osoby — Kantowska osobowo pojęta praktyka — nie zakłada zatem, że poszczególne elementy jego ideału są kryteriami osobowości; przeciwnie, ma ona charakter powszechny. Wynika stąd, że definicja pojęcia osoby nie wyznacza granic kręgu moralnego, jak w teorii mnogości własność wyznacza zbiór. Własności, brane przez niektórych za kryteria osobowości, stwierdza Chappell, nie decydują, kogo traktujemy osobowo, lecz stanowią sublimację posiadanych zazwyczaj przez osoby własności. Zasadne jest zatem pytanie o wyznaczenie granic kręgu moralnego. Odpowiedź Chappella znów zgadza się z udzieloną przez Kanta i brzmi: „każdy człowiek jest osobą”.

Jedną z konsekwencji dotychczasowych rozważań jest konstatacja, że granice kręgu moralnego są zaznaczone przez zakres stosowalności pojęcia osoby. Stworzenia, do których odnosimy się osobowo, mają status podmiotów etycznych; a tym samym, wracając do wstępnego rozróżnienia terminologicznego, są podmiotami moralności i prawa. Celem tej pracy jest zarysowanie odpowiedzi na pytanie o istnienie interesów pośmiertnych. Jej częścią będzie próba ustalenia, czy pojęcie osoby stosowane jest w kontekstach *post mortem*. Oczekiwane ustalenie ma stanowić uzasadnienie praktyczne dla teorii interesów pośmiertnych — zakorzenić ją w etyce.

Przyjrzyjmy się nastawieniu osobowemu — pojęciu blisko związanemu z przywołanym przez Chappella „nastawieniem intencjonalnym”: terminem wprowadzonym do dyskusji filozoficznej przez Dennetta. Nastawienie intencjonalne rozumie Dennett jako taktykę predykcji: „jest [ono] strategią interpretacji zachowania innego

bytu (osoby, zwierzęcia, artefaktu czy czegokolwiek innego) jakby był on racjonalnym podmiotem, który «kieruje się» swoimi wyborami dotyczącymi «działania» poprzez «rozważania» dotyczące jego «przekonań» i «pragnień» (Dennett, 2015, s. 112). Cudzysłowy wskazują, że system interpretowany przez nas intencjonalnie nie prowadzi naprawdę życia mentalnego. Nastawienie intencjonalne ma znaczenie w przewidywaniu jego zachowania i pozwala oczekiwać, że system „zachowa się” w pewien sposób. Nie oznacza to jednak, że przypisywane systemowi przekonania i pragnienia mają rzeczywiste odniesienie przedmiotowe. Skuteczność predykcji, dokonywanej dzięki nastawieniu intencjonalnemu, nie zakłada konieczności przyjęcia stanowiska realistycznego, pozostawiając ontologii umysłu wolną rękę. Zauważmy, że nastawienie osobowe — będące *de facto* strategią predykcji rozumu praktycznego — również nie jest ontologicznie zobowiązujące i nie zakłada, że zmarły „bytuje”.

Nastawienie osobowe, modelujące naszą *praxis*, jest aspektem nastawienia intencjonalnego, pewnego mechanizmu ewolucyjnego. Stanowi więc odpowiednio — biorąc pod uwagę proleptyczną naturę samego pojęcia osoby — strategię rozumowania praktycznego. Eric Olson, polemizując z Feldmanem, rozważał argument wysuwany niekiedy na rzecz jednej z wersji surwiwalizmu. Feldman przekonywał, że dyskurs *post mortem* zakłada pośmiertne istnienie człowieka. Zwłoki nazywamy przecież osobą zmarłą, tj. osobą, która żyła w przeszłości. Określenie to spełnia w języku tę samą funkcję, co wyrażenia w rodzaju „były mąż”, „były student” itp. Zdaniem Feldmana warunkiem sensowności posługiwania się nimi jest założenie, że podmiot, któremu przypisujemy przydawkę „były”, istnieje. Olson przestrzega przed wyciąganiem wniosków ontologicznych jedynie na podstawie pewnej *façon de parler*. Mowa potoczna motywuje nierzadko sprzeczne intuicje filozoficzne. Przytacza jednak przykłady nastawienia osobowego obejmujące zmarłych; należy do nich następująca zagadka. „Przypomnijmy sobie dziecięcą zagadkę — proponuje Olson — kto jest pochowany w grobie Granta? Odpowiedź brzmi oczywiście: Grant, a nie: zwłoki Granta. Pytamy przecież, kto (a nie co) jest pochowany (pochowane) w grobie Granta. Mamy w zwyczaju wypowiadać życzenia: chciałbym zostać pochowany obok moich rodziców, lecz nie mówimy, że chcielibyśmy, by nasze zwłoki pochowano obok zwłok naszych rodziców. Mówimy również, że na Cmentarzu Highgate

pochowano wielu znanych ludzi” (Olson, 2013, s. 85). Kolejne przykłady stanowią: (i) towarzyszenie zmarłemu w pochodzie pogrzebowym, (ii) pożegnanie zmarłego przy otwartej trumnie, (iii) odwiedzanie go na cmentarzu, być może także (iv) modlitwa w jego intencji. Nastawienie osobowe wobec zmarłych wyjaśnia inne aspekty ludzkiej *praxis*: troskę o stan ciała po śmierci, miejsce pochówku, wybór trumny i in.

Rzecznicy surwiwalizmu, również Feldman, argumentują w konsekwencji, że osoba staje się zwłokami — uznając to za naturalistyczną postać życia po śmierci. W grobie Granta nie został pochowany przecież jednocześnie i Grant, i jego zwłoki. A zatem Grant i zwłoki Granta są tym samym przedmiotem. Wskazana trudność nie wyróżnia jednak dyskursu *post mortem*, ale dotyczy ogólniejszego zagadnienia odniesienia zaimków osobowych. Widać to, gdy zamiast zwłok, rozważymy ciało Granta: czy w fotelu siedzi Grant, czy też ciało Granta? Nie będziemy podejmować tego problemu.

Ostatnie pytanie, które zadajemy, brzmi: kim jest osoba, do której odnosimy się w kontekstach pośmiertnych? Odpowiedzi na nie udzielił już Arystoteles, a jej precyzyjne sformułowanie pochodzi zaś od Feinberga: jest nią po prostu osoba *ante mortem*: taka, jaką jest każdy z nas (jednostka rozumna, snująca plany, obdarzona pamięcią itd.). Teoria semantyczna Feinberga zbudowana została na pragmatycznym rusztowaniu nastawienia osobowego Chappella. Pragmatyczne rozważania nad naturą pojęcia osoby odpowiadają na pytanie, czy zmarły jest podmiotem moralnym; rozważania semantyczne — na pytanie, jak to możliwe. Teoria interesów pośmiertnych, rozjaśniająca naturę ocen zdarzeń pośmiertnych ze względu na interes osoby, wyrasta więc z rzeczywistej *praxis*. W przeciwnym razie, pozbawiona aspektu etycznego, byłaby filozoficznie jałowa. Prostota konstatacji Epikura — zgodnie z którą koncepcja interesów pośmiertnych jest wewnętrznie sprzeczna, skoro ich podmiot już nie istnieje — jest kusząca. Jednakże nasze nastawienie osobowe, obejmując zmarłych, czyni ich podmiotami moralnymi. Nie jest to zaledwie chwiejna konstrukcja filozoficzna, lecz zjawisko obserwowane w mowie potocznej.

Problemem należącym do filozofii prawa, a ściślej: filozofii prawa prywatnego, jest następnie kwestia zasadności ujęcia interesów pośmiertnych jako praw podmiotowych: samych zmarłych bądź innych podmiotów prawa.

3.

Przedstawiona koncepcja pojęcia *osoby* znajduje solidne uzasadnienie w jego ewolucji historycznej. Jej bieg zainteresowałby Hegla. Stanowi bowiem jaskrawy przykład historycznego rozwoju pojęcia (przez Hegla uznanego za logiczne) i kształtowania się zależnie od niego nowożytnej etyczności. Przemówiłby również do filozoficznej wyobraźni Wittgensteina w okresie pracy nad nową logiką, której skąpy zarys zawierają zapiski *O pewności*. Można rzec obrazowo, że nowożytna etyczność stanowi funkcję pojęcia *osoby*, którego ewolucję charakteryzuje przebieg jej zmienności.

W ostatniej części pracy będziemy dążyli do wykazania, że również prywatnoprawna koncepcja osoby oddaje sprawiedliwość jej proleptycznej naturze. Istnieją nie dwa, lecz jedno pojęcie *osoby*, wspólne mowie potocznej i prawu. Pojęcie prawne, choć wydestylowane wskutek formalizacji, podlega więc regułom, które zostały opisane przez Chappella. Czynione w poprzednich częściach tekstu ustalenia dotyczące interesów pośmiertnych konsekwentnie motywują pytanie o pośmiertne prawa.

Wymowna jest historyczna ewolucja osobowości w prawie prywatnym. Współczesne pojęcie *osoby*, którym określamy podmiot prawa, wywodzi się od greckiego słowa oznaczającego maskę noszoną na scenie przez aktora. Maską stanowiła znak odgrywanej roli, ukrywając jednocześnie jednostkowe cechy samego aktora. Grecki termin *prōsopon* ukształtował się jako pojęcie relacyjne, wskazujące na miejsce postaci w sytuacji dramatycznej. Stopniowo jego pierwotne znaczenie rozszerzyło się na rolę, którą człowiek gra w społeczeństwie. W myśli nowożytnej znaczenie to zachowało się w adresowanym do d'Alamberta *Liście o widowiskach* Jana Jakuba Rousseau (Rousseau, 1996); Rousseau opowiadał się tam za relatywistyczną (zależną od stosunków społecznych) koncepcją natury ludzkiej. Jednak w filozofii praktycznej pojęcie osoby użyte zostało po raz pierwszy przez starożytnych stoików.

Wywodzące się z teatru pojęcie osoby znalazło zastosowanie w steatralizowanym procesie rzymskim. Z czasem osobami zaczęto nazywać podmioty prawa prywatnego, a więc jednostki, którym ustawa przyznawała możliwość bycia podmiotem praw i obowiązków: ograniczoną lub pełną zdolność prawną. W klasycznym prawie

rzymskim, którego fundamenty zawierają *Instytucje Gaiusa*, przyjęto, że osoba jest wyłącznym podmiotem prawa prywatnego; osoba to człowiek jako posiadacz *ius*. Prawo prywatne stanowi zaś normatywny opis wzajemnych stosunków między osobami.

Inaczej niż współcześnie w prawie rzymskim osobowość wyprowadzano ze zdolności prawnej. Ta zależała z kolei od trzech statusów: wolności, obywatelstwa i rodzinnego. Pełną zdolność prawną posiadały osoby *sui iuristj*. wolni obywatele rzymscy niebędący pod władzą ojcowską, ograniczoną — m.in. osoby *in mancipio* (pod władzą rodzicielską), wyzwolenicy, peregryni i in. Osobowość prawna podlegała tym samym stratyfikacji i nie wyznaczała, nawiązując do Chappella, kręgu jednostek cieszących się na równi pełnymi, a zarazem podstawowymi prawami. Osoby przeciwstawiano rzeczom. Do rzeczy zaliczano jednak niewolników, nazywając niewolnika rzeczą mówiącą (łac. *res vocale*); dopiero z czasem wykształcił się termin *persona servilis*. Osobowości nie wiązano więc z przynależnością do rodzaju ludzkiego.

„Jeszcze większa różnorodność — zauważa Andrzej Stelmachowski — występowała w cywilistyce średniowiecznej. Inna była sytuacja prawna podmiotu, gdy był to szlachcic, duchowny czy kupiec, jeszcze inna, gdy był to heretyk, ktoś zrodzony z nieślubnego łoża itp. Może byłoby — oczywiście z pewną dozą przesady — powiedzieć, że w prawie średniowiecznym było wielu doktorów, kupców, chłopów, wasali i książąt — tylko mało było zwykłych ludzi” (Stelmachowski, 1998, s. 150).

Zarówno w prawie rzymskim, jak i średniowiecznym pojęcie osoby reprezentowało jednostkę ze względu na relacje normatywne, w które jest uwikłana. Osobowość była więc wtórna wobec zdolności prawnej, jej zakresu. Wspomniana stratyfikacja podmiotów prawa nie pozwalała na charakteryzowanie ludzkiego statusu moralnego *via* pojęcie osoby. Wyjaśnia to odruchowe odwołanie do słów św. Piotra powtórzonych w *Dziejach Apostolskich*: „Przekonuję się, że Bóg naprawdę nie ma względu na osoby. Ale w każdym narodzie miły jest Mu ten, kto się Go boi i postępuje sprawiedliwie”⁵.

Wysłowienie idei, zgodnie z którą każdy człowiek od narodzin, niezależnie od statusu społecznego, pochodzenia etnicznego ani

⁵ Dz 10, 34-35, tłum. za *Biblią Tysiąclecia*.

usytuowania w rodzinie, posiada pełną zdolność prawną, nastąpiło w oświeceniu. Postulat jednolitej zdolności prawnej, która wynikać ma z równości wobec prawa (a ta z kolei bierze się z jego powszechności), spopularyzowała rewolucja francuska. Zakłada on odrzucenie warstwowej koncepcji osobowości. W zachodnich systemach prawa prywatnego pojęcie *osoby* zaczęło z czasem spełniać funkcję pierwotną. To z osobowości prawnej wynika możliwość bycia podmiotem praw, nie odwrotnie, jak w przednowożytnych systemach prawnych. Zwrot osobowy w cywilistyce — który skutkował odrzuceniem ograniczonej zdolności prawnej niektórych podmiotów prawa — uzdatnił pojęcie *osoby* do użytku etycznego w sensie znanym od Kanta. Wyrazem tego jest brzmienie artykułu 8 polskiego Kodeksu cywilnego (dalej: k.c.), bliźniacze wobec przytaczanej już naczelnej myśli Kanta: „Każdy człowiek od urodzenia posiada zdolność prawną”; a tym samym każdy człowiek jest osobą (w świetle prawa).

Nowożytne prawo prywatne jest prawem osób. Także w polskim prawie prywatnym jedynymi podmiotami są osoby. Niekiedy wśród podmiotów stosunków cywilnoprawnych wskazuje się jednostki, o których mowa w art. 33¹ k.c. Jednostki te nie są jednak pozbawionymi osobowości („nieosobowymi”) podmiotami prawa. Ustawodawca nie wprowadza trzeciej kategorii podmiotowej, skoro — głosi kodeks — do jednostek wskazanych w art. 33¹ stosuje się odpowiednio przepisy o osobach prawnych.

Wśród przedstawicieli doktryny przeważa przekonanie, że kryterium wyróżnienia prawa cywilnego spośród gałęzi prawa, obok prawa karnego i administracyjnego, stanowi metoda regulacji stosunków. Metoda cywilistyczna odznacza się autonomicznością stron stosunku cywilnoprawnego oraz brakiem państwowego przymusu. (Prawo karne natomiast obowiązuje siłą przymusu państwa, a w prawie administracyjnym brak równorzędności podmiotów). Prawo cywilne można wyodrębnić również na podstawie aspektu osobowego; ani prawo karne ani administracyjne nie mają na względzie przede wszystkim interesu osoby. Okoliczność ta motywuje pogląd, zgodnie z którym ma ono szczególny status w systemie prawa — jako jego fundament etyczny. Wskazuje na to już rozwój prawa prywatnego: biegnący od warstwowej do jednolitej koncepcji osobowości prawnej. Prawo prywatne jest to prawo ujęte z perspektywy osoby.

Wyróżniamy dwa aspekty prywatnoprawnej zasady autonomiczności: funkcjonalny i strukturalny (Stelmachowski, 1998, s. 150). W aspekcie strukturalnym wyraża się ona jednolitością zdolności prawnej, o której była mowa i którą zwięźle ujmuje art. 8 k.c. W aspekcie funkcjonalnym oznacza zaś swobodę zawierania umów, będącą wyrazem uznania w prawie cywilnym osobowej wolności woli. Wobec tego nowożytne prawo prywatne jest nie do pomyślenia bez dwóch zasad naczelnych: równości i wolności. Są one naturalną konsekwencją historycznej ewolucji pojęcia *osoby*, ukształtowanego ostatecznie przez Kanta, nie zaś wynalazkiem doby konstytucjonalizmu. Wynalazek konstytucji nie pogłębił rozumienia (uważanej dziś za fundamentalną) idei praw podmiotowych; umacnia ją tylko w systemie prawa pod warunkiem istnienia szczególnego trybu zmiany ustawy zasadniczej.

Twierdziliśmy, że prawne pojęcie *osoby* ma charakter proleptyczny. Obrazując tę okoliczność, Chappell sięga po przykład z zakresu penologii. Resocjalizacja nie przynosi skutku, którego oczekujemy, a mimo tego kładziemy nacisk m.in. na naprawczą funkcję kary. Karzemy recydywistów, dążąc do stworzenia warunków ich poprawy. Choć resocjalizacja okazuje się statystycznie nieskuteczna, nie porzucamy jej: niektórzy przestępcy po odbyciu kary żyją *przecież* praworządnie. Zdaniem Chappella to mechanika pojęcia *osoby* sprawia, że spodziewamy się poprawy po każdym, jeżeli tylko poprawiają się niektórzy. Zakładamy przynajmniej możliwość poprawy każdej jednostki. Proleptyczna natura pojęcia *osoby* wzmacnia również perswazyjność argumentów przeciwko karze śmierci; niektórych abolicjonistów prowadzi wręcz do wniosku, że kara śmierci nie jest karą *sensu stricto*. Prawo karne nie jest tworem samoistnym, lecz dzieli antropologię, którą wyrażają zasady prawa prywatnego. By rozjaśnić wyjściową tezę, ustalmy znamiona proleptycznej natury pojęcia, jej dwa wyznaczniki.

Po pierwsze, proleptyczna koncepcja osoby oddaje sprawiedliwość stanowisku humanistycznemu, przyznając, że każdy człowiek jest osobą. Już przynależność do gatunku ludzkiego starczy, by jednostka została uznana za podmiot moralny. W ramach koncepcji proleptycznej pojęcie *osoby* nie jest więc charakteryzowane kryterialnie. Brak tu precyzacji warunków koniecznych bycia osobą. Niezależnie od istnienia wyznaczników osobowości stanowiących

składniki definicyjne terminu jednostki nie są poddawane „testowi na osobowość”. Zwrot rozumowania moralnego jest przeciwny i przebiega według schematu zarysowanego już przez Kartezjusza. Nastawienie osobowe sprawia, że spodziewamy się po jednostkach ludzkich pewnych zachowań: takich jak rozumność czy zdolność korygowania własnych sądów moralnych i in. Niezależnie jednak od ich faktycznego egzemplifikowania przez jednostki ludzkie, traktujemy je osobowo niejako *a priori*.

Dotykamy w tym punkcie nerwu prawa cywilnego osobowego. Pojęcie *osoby fizycznej* zostaje w kodeksie cywilnym wprowadzone jako termin pierwotny; nie jest definiowane. Na gruncie systemu prawa nie pytamy, kim jest osoba fizyczna, jak w geometrii Euklidesa nie pytamy, czym jest prosta albo punkt. Podmiot prawa, osobę, odróżnia się od przedmiotów stosunku prawnego, rzeczy (również zwierząt) i przedmiotów niematerialnych przez postulaty. Ramy osobowości zakreślone są zaledwie czasowo. Wynikająca z osobowości zdolność prawna przysługuje jednostce od chwili żywego urodzenia. Rozumie się przez nie wyodrębnienie organizmu dziecka z organizmu matki.

Po drugie, proleptyczna natura osobowości zakłada, że wszystkie osoby należą do pierwotnego kręgu moralnego. Stanowią one tym samym podmioty cieszące się na równi podstawowymi i pełnymi prawami (względnie pełnymi prawami podstawowymi). W systemie prawa wyraża się to jednolitością zdolności prawnej. Zdolność prawna osoby fizycznej jest niezbywalna — niemożliwa jest jej utrata przez osobę, która trwa w czasie — i nieograniczona — wszystkie osoby mają możliwość bycia podmiotem praw i obowiązków. Jak zauważa Chappell, np. wolność słowa jest prawem każdego, niezależnie od rzeczywistej zdolności skorzystania z niego. W cywilnoprawnym pojęciu *osoby fizycznej* możemy więc wskazać oba wyznaczniki jej proleptycznej natury: niekryterialny charakter i walor moralny. Ostatni wynika już z pojęcia *legalności*: skoro moralność jest warunkiem dostatecznym legalności, jak twierdził Kant, a stanowi osobowo pojętą praktykę, także pojęcie *prawa* nabiera sensu jedynie jako osobowe; normatywność jest człowiekowi dostępna przez pryzmat osobowości. Konstatacja ta stanowi jednocześnie fragment odpowiedzi na pytanie o stosunek prawa do moralności.

Przekonywaliśmy, że — stanowiące refleks proleptycznej natury pojęcia osoby — nastawienie osobowe obejmuje również zmarłych.

Wskazuje to na podmiotowość interesów pośmiertnych: interesy pośmiertne istnieją, a ich podmiotem jest osoba *ante mortem*. Tymczasem śmierć jako zdarzenie cywilnoprawne rodzi m.in. skutki dwojakiego rodzaju: zgaszenie praw niemajątkowych zmarłego oraz przeniesienie praw majątkowych na jego następców prawnych. Regulacja ustawowa wyklucza więc istnienie interesów pośmiertnych; wszelkie prawa w chwili śmierci podmiotu albo gasną, albo ulegają przeniesieniu (na inne podmioty). Skoro jednak również cywilnoprawne pojęcie *osoby* ma naturę proleptyczną, obecny stan prawny wydaje się przejawem ustawodawczej niekonsekwencji.

W istocie polskie prawo prywatne uwzględnia podmiotowe interesy pośmiertne; czyni to jednak w sposób zakamuflowany.

Uznanie śmierci człowieka za kres zdolności prawnej nie wyklucza podmiotowości interesów osoby. Zdarzenia pośmiertne mogą realizować lub niweczyć podmiotowe interesy. Podmiotem owych interesów jest, jak twierdził Feinberg, osoba *ante mortem*, której, co oczywiste, prawo cywilne przyznaje zdolność prawną. Nastawienie osobowe wobec zmarłych, choć uzasadnia moralne znaczenie poruszanej kwestii, nie wymaga przystania na jakąkolwiek postać życia po śmierci. Uwzględnienie osobowych interesów *post mortem* nie implikuje ponadto poszerzenia zakresu podmiotowego prawa cywilnego. Problem dotyczy tym samym wykładni prawa.

Doktrynalny sprzeciw wobec interesów pośmiertnych jako praw podmiotowych wynika być może z rozumienia ich jako praw „osób nieżyjących”. Tymczasem prawa te adresowane są do jednostki, która stanowi pierwotny podmiot prawa prywatnego - osoby fizycznej. Okoliczność tę przesłania jednak forma gramatyczna oraz pochojna interpretacja wyrażeń takich, jak „osoba zmarła” czy „interesy pośmiertne”. Osoba zmarła nie jest osobą, która, choć nie żyje, to jednak istnieje i trwa w czasie. Jak dowodziliśmy, w kontekstach *post mortem* odnosimy się do osoby w (pewnej) chwili, gdy ta żyła, tj. istniała.

Ochrona prawna obejmująca interesy pośmiertne powinna zatem wynikać już z faktu, że zdarzenia *post mortem* w rzeczywistości wkraczają w sferę praw podmiotowych każdego z nas. Powtórzmy, że nie oznacza ona poszerzenia zakresu podmiotowego prawa prywatnego. Stanowi zaś konsekwencję osobowego rozumienia legalności, które motywuje mechanika nastawienia osobowego.

Zakończenie

W przytoczonym we wstępie orzeczeniu sądowym zwrócono uwagę jedynie na życiowe interesy JS. Uzasadniając sentencję wyroku, sędzia Peter Jackson podkreślił, że przedmiotem troski sądu jest komfort psychiczny JS w ostatnich dniach życia — niezależnie od przyszłego losu jej zwłok. Orzeczenie milczy na temat interesów pośmiertnych osoby. Praca ta stanowić ma kontrapunkt dla owego milczenia.

Dyskurs *post mortem* angażuje m.in. pojęcia istnienia, interesu i osoby, a zagadnienie interesów pośmiertnych leży na styku ontologii oraz filozofii moralności i prawa. Zagadnienie to wymaga starannego uzasadnienia teoretycznego. Po pierwsze, uzasadnienia natury ontologicznej. Można bowiem zasadnie pytać: jak to możliwe, że osoba, która już nie istnieje, stanowi podmiot zmiany? Po drugie, etycznego: dlaczego troszczymy się o interesy osoby nawet po jej śmierci? A wreszcie, uzasadnienia prawnego. Czy pojęcie osoby — wyłącznego podmiotu prawa prywatnego — obejmuje swoim zakresem także zmarłych?

W toku pracy argumentowaliśmy na rzecz stanowiska realistycznego, głoszącego, że interesy osoby sięgają w czasie dalej niż jej życie. Podmiot, którego interesy są realizowane lub niweczone przez zdarzenia pośmiertne, jest osobą — każdym z nas: wyłącznym podmiotem moralności i legalności.

Spór o interesy pośmiertne zyskuje ostrość na tle wykładni prawa prywatnego. Prawa podmiotowe są to chronione prawem interesy osoby. Zgodnie z art. 8 k.c. istnienie osoby wyznaczają granice jej życia, a zdolność prawna gaśnie w chwili śmierci. Interesy pośmiertne — oraz prawa podmiotowe — muszą być zatem przypisane osobie *ante mortem*. Nie ma mowy o rozszerzaniu zakresu podmiotowego prawa cywilnego.

Staraliśmy się wykazać, że cywilnoprawne pojęcie *osoby* ma — we wskazanym przez Chappella znaczeniu — naturę proleptyczną. Legalne i moralne pojęcie osoby są więc w rzeczywistości aspektami jednego pojęcia, opisywanego przez te same prawa. Skoro zaś, twierdziliśmy, nastawienie osobowe obejmuje również zmarłych, zasadna wydaje się troska o pośmiertne interesy osoby.

Wiele interesów trwających *post mortem* przyjmuje kształt praw podmiotowych. Należą do nich w szczególności dobra osobiste

(niemajątkowe) wskazane w art. 23 k.c.: nazwisko lub pseudonim, wizerunek, tajemnica korespondencji, twórczość artystyczna, wynalazcza i racjonalizatorska. Niektóre prawa podmiotowe (np. zdrowie) gasną po śmierci osoby. Prawa podmiotowe dzielimy zatem na dwa zbiory: prawa życiowe (np. zdrowie) i pośmiertne (np. tajemnica korespondencji). W niniejszym artykule próbowaliśmy wytyczyć kierunek wykładni, uwzględniającej pośmiertne interesy osoby.

Kończąc, raz jeszcze przywołujemy słowa Arystotelesa: „dobro i zło istnieje i dla zmarłego...; [tu należą] np. zaszczyty i niesława lub pomyślność i niepowodzenia dzieci czy potomków w ogóle. Ale i to nie jest wolne od trudności” (Arystoteles, 1955, s. 30-31). Wierzymy, że niektóre spośród wątpliwości, które miał Arystoteles, udało się nam w tej pracy rozwiązać, a przynajmniej, że wskazaliśmy na trudności, z jakimi mierzy się teoria pośmiertnych interesów osoby.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles (1955). *Etyka Nikomachejska* I.10-11, par. 2, tłum. D. Gromska, Warszawa.
- Chappell T. (2011). *On the Very Idea of Personhood*, „The Southern Journal of Philosophy”, 49/2011, s. 1-27.
- Dennett D. (2015). *Dźwignie wyobraźni i inne narzędzia do myślenia*, tłum. T. Kwiatek, Kraków.
- Höffe O. (1995). *Immanuel Kant*, tłum. M. Kaniowski, Warszawa.
- Ihering R. von (1894). *Walka o prawa*, Petersburg.
- Ingarden R. (1989). *Wykłady z etyki*, Warszawa.
- Lewis D. (1986). *On Plurality of Worlds*, Blackwell.
- Longchamps de Bérier R. (1911). *Studia nad istotą osoby prawniczej*, Lwów.
- Moore G. E. (1919). *Zasady etyki*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa.
- Olson E. (2013). *The Person and the Corpse* [w:] *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*, red. B. Bradley, F. Feldman, J. Johansson, s. 80-97.
- Odrowąż-Sypniewska Joanna (2011). *Istnienie i identyczność* [w:] *Przewodnik po metafizyce*, red. S. T. Kołodziejczak, Kraków, s. 87-127.
- Quine W. (2000). *O tym, co istnieje* [w:] Tegoż, *Z punktu widzenia logiki*, tłum. B. Stanosz, Warszawa.
- Rousseau J. J. (1996). *List o widowiskach* [w:] Tegoż, *Umowa społeczna*, tłum. W. Bieńkowska, Warszawa.

Reale G. (1999). *Historia filozofii starożytnej*, t. III, tłum. I. Zieliński, Lublin.

Scarre G. (2007). *Death*, Acumen.

Sperling D. (2008). *Posthumous Interests*, Cambridge University Press.

Stelmachowski A. (1998). *Zarys teorii prawa cywilnego*, Warszawa.

Swieżawski S. (2000). *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław.

Trendelenburg A. (1910). *The Contribution to the History of the Word Person*, „The Monist” vol. 20 (3), s. 336-363.

Wolniewicz B. (1993). *Myśl Elzenberga* [w:] *Filozofia i wartości*, Warszawa, s. 69-95.

Wolniewicz B. (2011). *O Polsce i życiu*, Komorów.

ABSTRACT

Posthumous interests of a person

Does the interest of a person go beyond the limits of her life? In the article we advocate the realistic view, proclaiming that interests of a person continues even after her death. In contemporary philosophy the realistic view of the post-mortem interests, already outlined by Aristotle, had been delivered by Joel Feinberg. The paper associates an ontological thread with a moral philosophy and general reflection on the notion of a person. Developing the Timothy Chappell's idea, we introduce the term of *personal stance*, which is an aspect of the *proleptic* nature of the concept of a person. Since *personal stance* includes also a dead person, she belongs to the *primary moral constituency*. This fact clarifies our concern for the posthumous fate. Lastly, we argue that in the light of private law posthumous interests are to be understood as personal rights.

SŁOWA KLUCZOWE: nastawienie osobowe, interesy, prawa podmiotowe, proleptyczny, *ante mortem*

KEYWORDS: personal stance, interest, personal wrights, proleptic, *ante mortem*



KATARZYNA DE LAZARI-RADEK
UNIwersytet Łódzki

W OBRONIE POJMOWANIA PRZYJEMNOŚCI JAKO UCZUCIA

Przynajmniej od czasów Locke'a większość filozofów myśli o przyjemności w kategoriach specyficznego stanu umysłu czy doświadczenia: uczucia [*feeling*] bądź doznania¹ [*sensation*]. Takie rozumienie wydaje się naturalne. Mówimy przecież, że „odczuwamy przyjemność”, czy „doznajemy przyjemności”². W ten sposób opisujemy pewien nasz osobliwy stan, który jest najczęściej wynikiem odebrania konkretnych bodźców zmysłowych i zinterpretowania ich przez nasz umysł (neurobiolodzy powiedzą – mózg). Odczuwając przyjemność, możemy określić (choć nie zawsze dokładnie) jej długość trwania oraz intensywność. Niezależnie od wymiarów tego stanu, potrafimy go zazwyczaj rozpoznać i odróżnić od innych uczuć czy doznań, jak również ocenić jego wartość i, jeśli to pożądane, wywołać ponownie. To, w jaki sposób odróżniamy przyjemność od innych stanów umysłu (w tym innych uczuć czy doznań, ale również sądów i pragnień) jest przedmiotem sporów. Niektórzy powołują się na pewną wewnętrzną jakość doświadczenia przyjemności, inni – na nasze specyficzne nastawienie do niego.

Myślicielem, który miał największy wpływ na pojmowanie przyjemności jako uczucia przez współczesnych filozofów analitycznych był

¹ John Locke (1950) używa terminu „doznanie”, David Hume (1951) pisze o doznaniach i uczuciach, wymiennie; Henry Sidgwick (1907) posługuje się słowem „uczucie”. Wśród analitycznych filozofów współczesnych również nie ma zgody – Christopher Heathwood (2006) i Fred Feldman (2004) piszą o „doznaniu przyjemności”.

² W języku angielskim mówimy: „*We feel pleasure*” albo „*We experience pleasure*”.

Henry Sidgwick. Trzeci z klasycznych XIX-wiecznych utylitarystów, obok Jeremiego Benthama i Johna Stuarta Milla, poświęcił najwięcej uwagi definiowaniu najważniejszej dla hedonistów wartości jako specyficznego stanu umysłu. Wśród, jak mówi, „psychicznych doświadczeń”, obok uczuć są również akty poznania [*cognitions*] czy akty woli [*volitions*], ale tylko uczucia uznać możemy za stany świadomości, ze względu na które należy robić cokolwiek innego, i to tylko uczucia specyficzne – które w momencie ich doświadczania rozpoznajemy jako „godne pożądania”. Owym „godnym pożądania stanem świadomości” jest przyjemność³.

Definiowanie przyjemności jako uczucia czy doznania nie wywoływało poważnych dyskusji aż do połowy XX wieku. W 1949 roku Gilbert Ryle wydał *The Concept of Mind* (wydanie polskie: *Czym jest umysł?* 1970), książkę, która w obszarze naszych obecnych rozważań na kilkadziesiąt lat zachwiała mocno już wówczas ugruntowanym myśleniem o przyjemności jako o uczuciu i otworzyła żywą dyskusję na ten temat. Ryle’a interesował szczególnie sposób, w jaki używamy języka do opisu naszych działań, stanów czy tendencji. Jego zdaniem, pojęcia określające nasze życie psychiczne, takie jak „umysł”, „wola”, czy „przyjemność”, można bez straty dla ich znaczenia opisać w kategoriach obserwowalnych zachowań⁴. Według niego, przyjemność nie jest żadnym doświadczeniem czy stanem umysłu, lecz obserwowalną dyspozycją do specyficznego (w tym wypadku charakteryzującym się „pełnym zaangażowaniem”) działania. Koncepcja Ryle’a miała olbrzymi wpływ na reaktywowanie dyskusji nad pojęciem przyjemności zarówno we współczesnej etyce, jak i w filozofii umysłu⁵.

Po raz drugi, prosty obraz przyjemności jako uczucia został podważony pod koniec ubiegłego wieku przez Freda Feldmana. Zapropono-

³ Więcej na ten temat zob. K. de Lazari-Radek (2014).

⁴ Dlatego też Ryle traktowany jest jako behawiorysta.

⁵ Zob. m. in. Penelhum (1956), Alston (1967), Quinn (1968), Gossling (1969).

wał on, by przyjemności, która ma stanowić o naszym szczęściu, nie traktować ani jako uczucia czy doznania ani dyspozycji. Według niego, należy ją rozumieć jako rodzaj sądu: nastawienie sądzeniowe⁶.

W artykule przyjrę się, w jaki sposób Ryle oraz Feldman przedstawili swoje koncepcje definiowania przyjemności jako odpowiednio, dyspozycję i nastawienie sądzeniowe i zastanowię się, czy mogą one poważnie zagrażać tradycyjnemu pojmowaniu przyjemności w kategoriach uczuć i doznań. Skłaniać się będę ku tezie, że niechęć Ryle'a i Feldmana do traktowania przyjemności jako uczucia bądź doznania wynika z niezrozumienia różnicy między tymi stanami umysłu. Pojęcia te odnoszą się do różnych zjawisk psychicznych i nie powinny być używane wymiennie. Ukazanie i zrozumienie różnicy między nimi pozwoli mi bronić pojmowania przyjemności w kategoriach uczucia, choć nie doznania.

1. Przyjemność jako dyspozycja

Gilbert Ryle przeciwstawia się klasycznemu definiowaniu przyjemności jako uczucia lub doznania w dwóch posunięciach. Najpierw wskazuje, że przyjemność powinna być traktowana jako dyspozycja, a następnie argumentuje, dlaczego nie należy utożsamiać jej z takimi stanami umysłu, jak doznanie czy uczucie.

U podstaw dyspozycyjnego ujęcia przyjemności Ryle'a leży odrzucenie przez niego „wielkiego filozoficznego mitu”: kartezjańskiego dualizmu umysłu i ciała (Ryle, 1970, 39). Sednem tego, jak to nazywa, „dogmatu o duchu w maszynie” (Ryle, 1970, 48) jest przeświadczenie, że „człowiek przeżywa dwie równoległe historie: jedna składająca się z tego, co przydarza się jego ciału, druga składająca się z tego, co przydarza się umysłowi. Pierwsza jest jawna, czyli publiczna, druga – całkowicie prywatna” (Ryle, 1970, 42). Wedle tej koncepcji, dostęp do tego, co dzieje się w naszym umyśle, mamy tylko my sami, przy czym nasza własna introspekcja jest bezbłędna i pełna. Można mylić się w rozumieniu świata

⁶ Angielski termin *propositional attitude* przełożony jest na język polski dwojako: albo jako „postawa propozycjonalna” albo „nastawienie sądzeniowe”. W tym artykule stosuję formę „nastawienie sądzeniowe”, używaną przez Tadeusza Ciecierskiego (2013).

zewnątrznego, ale nie swojego umysłu. Inni nie mają dostępu do tego, co dzieje się w naszym umyśle, ponieważ nie istnieją zewnętrzne i obserwowalne oznaki, które informują innych o jego stanie. „Ludzie mogą widzieć wzajemnie swe ciała, potrząsać nimi i słyszeć wydawane przez nie dźwięki, lecz są nieuleczalnie ślepi i głusi na to, co dzieje się w cudzych umysłach, niezdolni też, by na nie oddziałać” (Ryle, 1970, 45). W skrajnych przypadkach, prowadzić to może do zanegowania istnienia umysłu innego niż własny. A jednak, zauważa Ryle, język potoczny daje świadectwo jakby czemuś odmiennemu: „pojęcia dotyczące umysłu są używane systematycznie i z powodzeniem” (Ryle, 1970, 48). Opisujemy innych za pomocą takich przymiotników, jak: inteligentny, czuły, próżny, etc. i wiemy również, co one oznaczają i potrafimy zgodzić się między sobą, co do tego, jakie słowo kogo opisuje. Jak to możliwe? Według Ryle’a, gdy używamy języka do opisanego stanów umysłu, nie mamy tak naprawdę na myśli jakiś niewidzialnych zjawisk, które wywołują w nas pewne stany czy prowokują nas do określonych czynności, ale same te stany czy czynności, które można zaobserwować i opisać. Jego zdaniem, zrozumienie, w jaki sposób używamy języka i opisujemy świat, zapewni nam argument za odrzuceniem mitu kartezjańskiego.

Ryle twierdzi, że wiele terminów, używanych przez nas powszechnie, nie służy, jak nam się wydaje, do opisu takich zjawisk psychicznych czy stanów umysłu, jak doznania i uczucia, ale raczej czyichś dyspozycji, które nazywa również „tendencjami” czy „skłonnościami”. Jak tłumaczy, „wiele podstawowych pojęć służących do opisu ludzkich zachowań stanowi pojęcia dyspozycyjne” (s. 199). Zdania, w których występują takie pojęcia, „mówią, że dana rzecz, zwierzę czy osoba ma pewną zdolność, skłonność czy tendencję, albo że ulega czemuś” (Ryle, 1970, s. 208).

Weźmy, dla przykładu skłonność do bycia „próżnym”. Co opisuję i co chcę wyrazić, gdy mówię o kimś, że jest próżny? Zdaniem Ryle’a, nie opisuję żadnego „przejściowego uczucia”⁷, zdarzenia czy doświadczenia,

⁷ Użyte przez Ryle’a w tym kontekście słowo *feeling* [uczucie] w polskim tłumaczeniu (*Czym jest umysł?*) brzmi „doznanie” (zob. m.in. Ryle, 1970, s. 148-162). Z kolei termin „uczucie” jest używany przez tłumacza tam, gdzie Ryle pisze o emocjach [*emotions*].

tylko mniej czy bardziej trwałą cechę jego charakteru. Gdy mówimy o kimś, że jest próżny, chcemy dać znać innym, że można oczekiwać od niego pewnego konkretnego zachowania, ku któremu ma on tendencję: „[b]ędzie, mianowicie, mówił ciągle o sobie, trzymał się towarzystwa osób wysoko postawionych, odrzucał uwagi krytyczne, szukał możliwości zabłyśnięcia, wyłączał się z rozmów dotyczących zalet innych ludzi” (Ryle, 1970, s. 151). Niektórzy będą twierdzić, że sama dyspozycja nie może być przyczyną konkretnego zdarzenia czy działania, w którym ktoś ujawni się jako człowiek próżny. Powiedzą oni, że „[c]złowiek próżny to ten, kto odnotowuje w sobie poszczególne doznania próżności: one to doprowadzają go do chwalenia się lub może raczej do chęci chwalenia się, a także do robienia wszystkich innych rzeczy, o których się powiada, że robione są z próżności” (Ryle, 1970, s. 152). Ryle w odpowiedzi daje przykład lustra i jego dyspozycji. W języku potocznym mówimy co prawda, że lustro pękło z powodu uderzenia kamieniem, ale tak naprawdę pękło dlatego, że szkło jest łamliwe; gdyby nie było łamliwe, uderzenie czymś twardym i ciężkim, niczego by nie spowodowało. Powiemy zatem, że lustro pękło po uderzeniu w nie kamieniem, ponieważ jest kruche. Podobnie rzecz się ma z próżnością: ktoś się przechwala, ponieważ ma skłonność do bycia próżnym, a nie dlatego, że znalazł się w dobrym towarzystwie, albo doświadczył jakiegoś nagłego uczucia „łaskotania próżności”.

Słowo *sensation* [doznanie] przetłumaczone jest jako „doznawanie” albo „wrażenie” (Ryle, 1970, s. 319-320). Tam, gdzie zachodzi niespójność translatorska, czynię adnotacje. Niezgodne z oryginałem użycie przez tłumacza słowa „doznanie” o tyle nie dziwi, że Ryle nie widząc różnicy między uczuciem a doznaniem, po prostu źle używa pojęć. Gdy Ryle wyjaśnia, czym jest uczucie, pisze, że ma „na myśli te różne rzeczy, które ludzie określają często jako dreszcz, strzykanie, szarpanie, drżenie, kłucie, rwanie, swędzenie, odczuwanie zimna, ciepła lub ciężaru, nudności, pożądanie, napięcie, omdlenie, zastygnięcie, przestrasz, szok” (Ryle, 1970, s. 149). Jednak większość z wymienionych przez Ryle’a doświadczeń to doznania, nie uczucia – być może więc tłumacz intuicyjnie „poprawia” autora. Więcej na temat różnicy, patrz część 3 niniejszej pracy. W poprawionym wydaniu *The Concept of Mind*, Ryle pisze: „[...] for our purposes it is enough to show that we talk of feelings very much as we talk of bodily sensations, though it is possible that there is a tinge of metaphor in our talk of the former which is absent from our talk of the latter” (Ryle, 1951).

Analogicznie rzecz się ma z przyjemnością. Przyjemność nie jest jednorazowym uczuciem czy doznaniem, lecz dyspozycją do określonego rodzaju działania. Gdy mówimy, że wykonujemy coś – czytamy, łowimy ryby, czy pracujemy w ogrodzie – „dla przyjemności”, używany przez nas język jest mylący. Zdaniem Ryle’a, nie robimy tego wszystkiego, gdyż mamy nadzieję, że nasze działanie przyniesie nam jakieś uczucie przyjemności, lecz dlatego, że po prostu lubimy robić te rzeczy: „amator łowienia ryb nie przyjąłby, czy nawet by nie zrozumiał, propozycji dostarczenia mu przyjemności łowienia bez czynności łowienia. Cieszy bowiem samo łowienie, a nie coś, co jest jego skutkiem” (Ryle, 1970, s. 221). Kiedy mówimy, że człowiek zaznaje przyjemności, albo wykonuje coś z przyjemnością – argumentuje Ryle – chcemy dać wyraz naszej obserwacji, że jest on w coś zaangażowany.

Ryle twierdzi, że operujemy terminem „przyjemność”, „mówiąc o kimś pochłoniętym pewną czynnością (jak gra w golfa czy żywa dyskusja) do tego stopnia, że z najwyższą niechęcią odrywa się od niej czy nawet myśli o czymś innym, iż ‘odczuwa on przyjemność’⁸ [*take pleasure in*], ‘cieszy się’ [*enjoy*], ‘rozkoszkuje się’ tym co robi” (Ryle, 1970, s. 185). Co chcemy wyrazić, gdy mówimy, że ktoś cieszy się z gry w golfa, oprócz tego, że gra w golfa? – pyta Ryle. Otóż chcemy podkreślić jego zaangażowanie, zapał i uwagę. To, że osoba znajduje w czymś przyjemność jest obserwowalne. Dlatego przyjemność, według Ryle’a, powinna być opisywana w kategoriach postawy czy też specyficznego zachowania: zwracania uwagi na coś [*heed*], skupienia się na czymś, oddania się czemuś czy zainteresowania czymś. Przyjemność nie jest żadnym uczuciem czy doznaniem, lecz ujawniającą się dyspozycją do pewnego zachowania. Jak tłumaczy: „To [...] że ktoś ma skłonność robić coś [...] może być równie dobrze wyrażone powiedzeniem: ‘cieszy go robienie tego [*he enjoys doing it*]’” (Ryle, 1970, s. 186).

⁸ Tłumaczenie na język polski angielskiego zwrotu „take pleasure in” jako „odczuwanie przyjemności” jest w tym wypadku niefortunne, gdyż według Ryle’a przyjemności nie „odczuwamy”; lepiej byłoby to przetłumaczyć jako „znajdowanie przyjemności w czymś”.

Swoją krytykę klasycznego rozumienia przyjemności jako uczucia czy doznania Ryle rozwinął w książce *Dilemmas*. Odniósł się w niej bezpośrednio do utilitarystów, którym zarzucił, że dla swoich własnych filozoficznych korzyści, w sposób nieuprawniony potraktowali zarówno przyjemność jak i ból jako doznania (Ryle, 1954, 57, 61-63). Takie ujęcie – tłumaczy – było dla nich kluczowe, ponieważ chcieli dysponować mierzalnymi kategoriami, które można umieścić na tej samej skali – sumować doświadczenia pozytywne i negatywne. Nie dostrzegli jednak, że przyjemność różni się od bólu właśnie tym, iż nie można jej traktować jako doznania. Jak tłumaczy, doznaniem nazywamy doświadczenie posiadające pewne konkretne cechy.

Po pierwsze, doznanie da się zlokalizować w ciele: „Możemy powiedzieć lekarzowi, gdzie nas boli [...] ale nie da się mu wytłumaczyć, a on o to nie pyta, gdzie jest nam przyjemnie”. „Większości pytań, które można zadać na temat bólu, łaskotania/swędzenia i innych doznań czy uczuć, nie można zadać na temat tego, co lubimy bądź nie, co nam się podoba, lub do czego mamy wstręt” (Ryle, 1954, s. 58). To o doznaniach, np. o łaskotaniu czy uczuciu gorąca, możemy powiedzieć, że są przyjemne albo nieprzyjemne, choć same w sobie przyjemnością albo nieprzyjemnością nie są. „Większość doznań i uczuć⁹ nie jest ani lubiana ani nielubiana. Na ogół nie zwraca się na nie uwagi” – tłumaczy Ryle (Ryle, 1970, s. 187-8).

Po drugie, doznanie można odseparować od jego źródła. Gdy na przykład uwiera but i boli nas pięta, możemy myśleć o bolącej stopie, nie zastanawiając się nad źródłem tego stanu; możemy również, jeśli jesteśmy zaaferowani czymś innym, w ogóle nie zwracać uwagi na nasze doznanie bólu¹⁰. Z przyjemnością, czyli tym, co nam się podoba, jest inaczej. Zdaniem Ryle’a, niemożliwe jest, a jest to niemożność logiczna, a nie psychologiczna, by komuś podobała się muzyka, choć w ogóle nie zwraca na nią uwagi. Gdy mówimy o przyjemności, zawsze jest to przyjemność czegoś: słuchania, jedzenia, grania, spacerowania, itp. Kluczową różnicą

⁹ W tłumaczeniu jest zachowane tylko słowo „doznanie” (Ryle, 1970, s. 187).

¹⁰ Cóż za nietrafiony przykład! Czyżby Ryle’a nigdy nie uwierały buty? Nie wydaje się, by można było myśleć o pojawiającym się na pięcie pęcherzu, nie przeklinając jednocześnie butów, które go spowodowały.

między znajdowaniem w czymś przyjemności czy lubieniem robienia czegoś a doznaniem jest konieczność wystąpienia „uwagi” [heed] w tym pierwszym przypadku (Ryle, 1954, s. 58).

Po trzecie, doznanie może coś poprzedzać, czemuś towarzyszyć bądź być czegoś następstwem. Noga może mnie boleć nawet wówczas, gdy zdejmę but, tzn. niezależnie czasowo od wpływu bodźca; inaczej jest jednak ze znajdowaniem w czymś przyjemności – gdy muzyka przestaje grać albo kończę jeść pyszny posiłek, moja radość ze słuchania czy jedzenia znika (Ryle, 1954, s. 59).

W końcu, o ile można zlokalizować dwa uczucia bólu w naszym ciele, nawet jeśli podobne są do siebie jakościowo (np. skaleczenie na skórze w dwóch różnych miejscach), o tyle nie można rozróżnić dwóch różnych przyjemności przejawiających się w tym samym czasie.

Dlaczego przyjemność nie jest dyspozycją

Na początku rozważań nad teorią Ryle’a powiedzieliśmy, że jego argumentację podzielić można na dwa etapy: w pierwszym, Ryle definiuje przyjemność jako dyspozycję, w drugim odrzuca rozumienie przyjemności jako doznania czy uczucia. Odniesiemy się teraz do nich krytycznie.

Ryle jest zdania, że przyjemności nie należy rozpatrywać w kategoriach epizodycznego doświadczenia, lecz raczej dyspozycji do lubienia czegoś (znajdowania w czymś przyjemności), objawiającej się głębokim zaangażowaniem i zainteresowaniem się czymś. Jednym z przytoczonych argumentów ma być niemożność pomyślenia przyjemności bez wykonywania czynności, którą lubimy. Gdy, odwołując się do ulubionego przykładu Ryle, pracujemy w ogrodzie „dla przyjemności”, to jego zdaniem, nie „produkujemy” za sprawą tej pracy, w jakiś magiczny sposób, przyjemności - przyjemność jest po prostu równoznaczna z lubieniem przez nas przekopywania grządek (Ryle, 1970, s. 186-7). Dlaczego jednak owa „nierozzerwalność” przyjemności i czynności miałyby być argumentem na rzecz dyspozycyjnego rozumienia przyjemności? Nawet jeśli nie jesteśmy w stanie dowieść, że można wyobrazić sobie „znajdowanie przyjemności w jakiejś czynności” [*enjoyment of something*] bez tej czynności, nie musimy zaraz twierdzić, że przyjemność [*enjoyment*] nie może być odrębnym doświadczeniem czy epizodem – można ją traktować po

prostu jako psychologiczną odpowiedź na bodziec, który musi zaistnieć, aby jej doświadczyć (zob. Penhelhum, 1957, s. 493-4).

Według Ryle, przyjemność jako dyspozycję sprowadzić można do obserwowalnego zachowania. Tak, jak bycie próżnym jako dyspozycję, można sprowadzić do mówienia ciągle o sobie i przechwalania się, tak przyjemność czy „lubienie czegoś” jako dyspozycję - można sprowadzić do angażowania się w coś, robienia czegoś z zapałem i przejęciem. Takie specyficzne zachowanie jest warunkiem koniecznym do tego, by móc powiedzieć o kimś, iż znajduje w czymś przyjemność. Założeniom Ryle przeczy jednak codzienne doświadczenie. Czy musimy obserwować samych siebie i swoje zachowanie, by wiedzieć, że znajdujemy przyjemność w robieniu czegoś? Być może obserwacja przydatna jest w przypadku oceniania stanu innych osób (jeśli nie chcemy wierzyć im na słowo), ale w przypadku samych siebie już nie. To, czy sami lubimy wykonywać daną czynność czy nie, wiemy bezpośrednio, niezależnie od obserwowalnych czynności. Warunkiem znajdowania w czymś przyjemności czy lubienia czegoś nie może być obserwacja naszego zaangażowania, jak chciał tego Ryle (Zob. Penhelhum, 1957, s. 502).

Zapał i zaangażowanie oczywiście często towarzyszą działaniom osoby, która lubi coś robić. Nie wydają się jednak konieczne. Możemy znajdować przyjemność w robieniu czegoś i z pełną premedytacją nie pokazywać tego po sobie (por. Gosling, 1969, s. 58). Istnieją przyjemności, które są naszym udziałem, gdy się w nie angażujemy – czytanie dobrej książki czy słuchanie muzyki. Nie można jednak zaprzeczyć, że niektóre przyjemności pojawiają się właśnie dlatego, że nie jesteśmy w pełni zaangażowani. Wygrzewanie się w słońcu na plaży nie angażuje nas zbyt wiele, a przecież wielu z nas znajduje w tym przyjemność, tzn. lubi to robić. Jak określi swój własny przykład drzemania na leżaku Justin C. B. Gosling: „Tym, co jest takie przyjemne, jest stan niefrasobliwej nieuwagi [careless inattentiveness]. Cała przyjemność zawiera się tu w „odpływaniu” (a nie zwracaniu uwagi na coś) (Gosling, 1969, s. 59). Zainteresowanie czy zaangażowanie nie jest niezbędnym warunkiem przyjemności, lecz tylko atrybutem konkretnego działania (gry w golfa, słuchania muzyki, pracy w ogrodzie, etc.), które, aby było wykonane, wymaga zaangażowania (Gosling, 1969, s. 63).

W drugim etapie swojej argumentacji, Ryle przedstawia różnice między przyjemnością a bólem, aby pokazać, że tylko ból może być traktowany jako doznanie czy uczucie. Rozważania Ryle'a w tym zakresie zdają się ciekawsze niż jego próba obrony dyspozycyjnej definicji przyjemności. Mogą one również stanowić podstawę do dalszej dyskusji nad tym, co charakteryzuje takie doświadczenia, jak doznanie i uczucie. Właśnie do tego zagadnienia powrócimy w ostatniej części artykułu.

Tymczasem możemy zastanowić się nad własnymi intuicjami w tej kwestii. Czy rzeczywiście przyjemności nie można zlokalizować w ciele? Czy nie mogę powiedzieć, że gdy dotykam miękkiego futra mojego kota, czuję przyjemność „pod palcami”? Albo gdy w upalny dzień piję zmrożoną lemoniadę, czyż nie odczuwam przyjemności „na języku” (Epi-
kur wspomina o „przyjemnościach brzucha”)? To prawda, relacja między bodźcami odbieranymi przez zmysły: dotyku, smaku, słuchu czy wzroku a przyjemnością, nie jest jednoznaczna, jednak istnieje. Nie ma również pewności, czy Ryle miał słuszność, twierdząc, że w wypadku bólu zawsze jesteśmy w stanie określić, gdzie nas boli (Panhelhum, s. 491-2). Łatwo jest wskazać na głowę, gdy mamy migrenę, ale gdy tęsknimy za ukochaną osobą cierpimy, ale czy mówimy, że boli nas serce?

Można mieć również wątpliwości, czy przyjemność, jak chce tego Ryle, jest w sposób konieczny związana z jakimś przedmiotem bądź czynnością: muzyką, jedzeniem, książką, przekopywaniem ogródka. To oczywiste, że istnieje wiele różnych zewnętrznych źródeł przyjemności, ale czyż nie dostarczają nam jej także radosne wspomnienia lub marzenia?

Ryle uznaje, że to, co nazywamy przyjemnością wyczerpuje się w „lubieniu robienia czegoś”. Takie uproszczenie pozwoliło mu z kolei stwierdzić, że lubienie czegoś jest po prostu uaktualnieniem się dyspozycji czy tendencji. Nie ma wątpliwości, że możemy mieć dyspozycje do podejmowania różnego rodzaju działań, w tym do lubienia czegoś. Jednak skłonność do obojętnego działania nie jest tożsama z przyjemnością. Możemy być osobami, które mają dyspozycję do odczuwania przyjemności w większym bądź mniejszym stopniu, do czerpania jej z przeróżnych źródeł, itd., jednak tak jak skłonność do odczuwania bólu nie jest bólem, tak skłonność do odczuwania przyjemności, nie jest przyjemnością. Uży-

cie takiej analogii nie wymaga jednocześnie założenia, że ból czy cierpienie są doświadczeniami lub stanami umysłu analogicznymi do przyjemności.

2. Przyjemność jako postawa propozycjonalna

Podobnie jak Ryle, Fred Feldman także nie chce definiować przyjemności (we właściwym, w jego pojęciu, sensie) w kategorii doznania czy uczucia¹¹. Nie decyduje się jednak na odebranie przyjemności statusu stanu umysłu. Przyjemność, jego zdaniem, jest stanem umysłu pod postacią specyficznego sądu – „nastawienia sądzeniowego do bycia zadowolonym z czegoś” (Feldman, 2004, s. 57). Jednocześnie, Feldman nie przeczy istnieniu zjawiska tzw. „przyjemności zmysłowych”. Uznaje natomiast, że przyjemności zmysłowe: 1) są zależne od istnienia przyjemności nastawieniowych, 2) nie mogą być utożsamione, jak tego chcieli klasycy hedoniści, z naszym szczęściem.

Odrzucenie szczęścia jako przyjemności zmysłowej

U podłoża koncepcji Feldmana, leży przekonanie, że nasze dobre życie, czy też szczęście, nie może zależeć od tego, czy odczuwamy więcej przyjemności zmysłowej [*sensory pleasure*], a mniej zmysłowego bólu [*sensory pain*]. Jego zdaniem, tak właśnie, błędnie, definiowali szczęście wszyscy klasycy hedoniści: Bentham, Mill i Sidgwick – jako nadwyżkę zmysłowej przyjemności, nad zmysłowym bólem¹². Feldman twierdzi, że zgodnie z ich pojmowaniem przyjemności „jesteś szczęśliwy w określonym czasie wtedy i tylko wtedy, gdy odczuwasz więcej zmysłowej przyjemności niż cierpienia w danym czasie, i nieszczęśliwy wtedy i tylko wtedy, gdy odczuwasz więcej zmysłowego cierpienia niż przyjemności w danym czasie” (Feldman, 2010, s. 25). Codzienne doświadczenie, jego zdaniem, wskazuje jednak na co innego: można być szczęśliwym, nie doznając przyjemności zmysłowej, a wręcz odczuwając ból.

¹¹ Feldman nie widzi różnicy między tymi doświadczeniami. Wielokrotnie pisze „uczucie bądź doznanie” (Feldman, 2004, s. 2, 25, 55, itd.).

¹² O tym, że zarzut postawiony przez Feldmana Sidgwickowi jest nietrafiony zob. Lazari-Radek, Singer (2014, s. 247-8).

Aby obronić tę tezę, Feldman posługuje się przykładami. W pierwszym, pewien nieszczęśnik imieniem Wendell widzi reklamę produktu zapewniającego jakoby orgazmy o nieprawdopodobnej intensywności 400 hedonów¹³. Mimo ostrzeżeń, że reklamy mogą oszukiwać, Wendell kupuje specyfik. Gdy go zażywa, zamiast oczekiwanego niezwykle silnego orgazmu, doznaje godnego pożałowania orgazmu o intensywności 12 hedonów. Doświadczając go, Wendell jest rozżalony. Uważa, że zmarnował pieniądze. Ale dlaczego? 12 hedonów jest lepsze od 0 hedonów, zatem Wendell doznał więcej przyjemności niż cierpienia. Jeśli szczęście jest po prostu nadwyżką przyjemności nad cierpieniem, tłumaczy Feldman, należałoby przyznać, że w momencie orgazmu Wendell jest szczęśliwy. Jednak każdy, kto mógłby go w tym momencie zobaczyć, zaobserwowałaby wyraz niezadowolenia na jego twarzy, a gdyby zapytał Wendella o ocenę swojego stanu, ten odpowiedziałby, że daleki jest od bycia szczęśliwym. W drugim przykładzie, Feldman opisuje kobietę, Dolores, która od długiego czasu cierpi z powodu chronicznego bólu. Pewnego dnia, lekarz podaje jej nowy lek, który, choć niecałkowicie, uśmierza jej ból (przyjmijmy, że ból spada z 400 jednostek na 12). Gdy lekarz pyta ją, co czuje, mówi, że czuje ulgę i jest szczęśliwa. Jak to możliwe, zastanawia się Feldman, skoro wciąż ma nadwyżkę zmysłowego bólu, nad zmysłową przyjemnością? W końcu, w trzecim, Feldman przedstawia kobietę w trakcie porodu. Przyszła mama, aby być całkowicie świadoma tego, co się dzieje, mimo ogromnego bólu, nie godzi się na znieczulenie. Wraz z ostatnim skurczem, rodzi dziecko. Po paru godzinach odpoczynku, opowiada mężowi, że doznała potwornego bólu, o wiele większego, niż się spodziewała, ale wyznaje jednocześnie, że poród był najszczęśliwszym momentem w jej życiu (Feldman, 2010, s. 32-34).

Zdaniem Feldmana, przykłady te jasno wskazują, że „hedonizm typu Benthamowsko-Milrowsko-Sidgwickowskiego, jako opis szczęścia, jest błędny” (Feldman, 2010, s. 36). Nasze szczęście nie jest wyznaczone ilością zmysłowej przyjemności i zmysłowego bólu, jakich doznajemy w danym czasie. To, jak bardzo jesteśmy szczęśliwi w danej sytuacji zależy od naszego nastawienia do niej, a nie od odczuwanej ilości przyjemności zmysłowej (Feldman, 2010, s. 35). Dlatego też Feldman proponuje określić przyjemność nie jako uczucie, lecz jako nastawienie sązeniowe. Być

¹³ „Hedon” jest jednostką miary przyjemności, wymyśloną przez Feldmana.

szczęśliwym w danym momencie to tyle, co mieć „przyjemność nastawieniową” [*attitudinal pleasure*].

Przyjemność nastawieniowa

Jak tłumaczy Feldman, przyjemność nastawieniowa jest formą świadomości czy stanu umysłu – to sposób „bycia świadomym pewnego stanu rzeczy” (innymi postawami może być nadzieja, strach czy wątpliwość).

Osoba czerpie przyjemność nastawieniową z jakiegoś stanu rzeczy wówczas, gdy ten jej się podoba, gdy cieszy się z niego, jest zadowolona, że się wydarzył, gdy jest nim wręcz zachwycona [...]. Przyjemności nastawieniowe nie muszą zawierać w sobie ‘pierwiastka uczuciowego’. Wiemy, że je mamy nie dzięki doznaniom, ale w taki sam sposób jak wiemy, gdy w coś wierzymy, mamy na coś nadzieję, lub boimy się, że coś się wydarzy (Faldman, 2004, s. 56).

Jak tłumaczy Feldman, kiedy wkładam stopę do wanny, czuję „gorącą wodę”, ale również czuję, to znaczy „uświadamiam sobie”, że „woda jest zbyt gorąca”. Zmysłowe uczucie gorąca jest czymś innym niż wydanie sądu na temat odczuwania temperatury wody. Sąd ten jest właśnie tym, co Feldman nazywa „uczuciem nastawieniowym” (Feldman, 2004, s. 64).

Uczucia nastawieniowe i uczucia zmysłowe różnią się od siebie w istotny sposób. Po pierwsze, o uczuciach nastawieniowych, w odróżnieniu od zmysłowych, możemy powiedzieć, że są prawdziwe bądź fałszywe. Uczucia zmysłowe nie mogą być fałszywe nawet wówczas, gdy odczuwamy wodę jako gorącą, choć ma tylko 2 stopnie Celsjusza. Co najwyżej moglibyśmy powiedzieć, że nasze uczucia prowadzą nas na manowce. Tymczasem, postawa propozycjonalna może być fałszywa, ponieważ jest ona pewnego rodzaju przekonaniem czy sądem. Nasze przekonanie, że woda jest gorąca może być fałszywe, jeśli ma ona 2 stopnie Celsjusza (Feldman, 2002, s. 607). Co ciekawe, Feldman twierdzi, że to, czy przyjemność propozycjonalna jest naszym udziałem, nie zależy od tego czy okoliczności, na jakich opiera się nasz sąd zaistniały, czy też nie. Jeśli nasza ulubiona drużyna tak naprawdę przegrała mecz, lecz my sądymy, że wygrała, nasza przyjemność nastawieniowa się pojawi. Aby cieszyć się z jakiegoś stanu rzeczy, wystarczy myśleć, że jest on prawdziwy, niezależnie od tego jak jest w rzeczywistości (Feldman, 2002, s. 607).

Druga różnica dotyczy „lokalizacji”. Uczucia zmysłowe można, zdaniem Feldmana, zawsze „zlokalizować” czy „umiejszczyć”. W przykładzie przytoczonym wcześniej, uczucie gorąca odczuwaliśmy w naszej stopie. Czasem zmianę zmysłową możemy odczuwać w całym ciele, jak w sytuacji, gdy czujemy nagłe opadanie bądź wznoszenie się, jadąc windą. Feldman wiąże tę możliwość lokalizacji z systemem nerwowym, który w danej sytuacji jest stymulowany. Inaczej sprawa wygląda w przypadku przyjemności nastawieniowych. Nie można mówić, że nasze przekonanie o tym, że woda jest za gorąca gdzieś się znajduje, czy też ma swoje miejsce. Postawa propozycjonalna nie jest nigdzie umiejscowiona (Feldman, 2002, s. 607).

Fakt, że uczucia zmysłowe mają swoją lokalizację ma swoje ciekawe następstwo. Uczucia zmysłowe można „zagłuszyć” na przykład poprzez podanie środków znieczulających: maść na ukąszenie komara spowoduje, że przestaniemy odczuwać swędzenie, tabletki uśmierzą ból głowy. W ten sposób nie można zapobiec cierpieniu nastawieniowemu (chyba, że poprzez podanie środka usypiającego, który sprawi, że nie będziemy mogli wydawać jakichkolwiek sądów) (Feldman, 2010, s. 145). Postawy propozycjonalne są zawsze nakierowane względem czegoś; mają swój przedmiot [*propositional object*].

Istnieją również elementy wspólne. Zarówno przyjemności zmysłowe, jak i przyjemności nastawieniowe można różnicować pod względem czasu trwania i intensywności. Choć Feldman przyznaje, że trudno jest oznaczyć dokładny czas trwania czy intensywność przyjemności nastawieniowej, uznaje (podobnie jak hedoniści „zmysłowi”), że to tylko problem praktyczny, nie wpływający na rozwiązania teoretyczne.

Według Feldmana, istnieje jednostronna zależność między przyjemnością zmysłową, a przyjemnością nastawieniową – aby móc doznać tej pierwszej, trzeba doświadczać tej drugiej. „[M]ożemy zdefiniować przyjemności zmysłowe – pisze Feldman – jako uczucia, z których czujący czerpie przyjemność nastawieniową” (Feldman, 2004, 57). Tym, co sprawia, że uczucie staje się przyjemnością zmysłową jest fakt, że osoba ją odczuwająca zajmuje względem tego uczucia specyficzne, pozytywne nastawienie (Feldman, 2004, s. 57). Podobnie z cierpieniem czy bólem – ból zmysłowy to doznanie, w stosunku do którego doświadczający przyjmuje postawę negatywną (Feldman, 2004, s. 82).

Szczęśliwe życie

Jak już powiedzieliśmy, Feldman buduje swoją teorię w nadziei, że będzie mógł obronić formę hedonizmu – teorii głoszącej, że nasze szczęście sprowadza się do jak największej nadwyżki przyjemności nad cierpieniem. Wartość życia każdego człowieka jest, jego zdaniem, sumą wszystkich jego przyjemności i cierpień nastawieniowych, których doświadcza w całym swoim życiu. Jak filozof sam zauważa, praktyczne zastosowanie tej tezy nastęrcza problemu z wyborem konkretnych sądów, które powinniśmy wziąć pod uwagę przy obliczaniu szczęścia.

Po pierwsze zatem, jego zdaniem, muszą być to sądy dotyczące wyłącznie „podstawowych przyjemności i cierpień nastawieniowych” [*basic attitudinal pleasures and pains*]. Tezę tę Feldman obrazuje następującym przykładem. Prosi, byśmy wyobrazili sobie stoika zadowolonego z faktu, że w dzbanie jest woda, gdzie jego zadowolenie obliczyliśmy na 10 hedonów. Na kolejne 10 hedonów obliczyliśmy jego zadowolenie z tego, że będzie mógł się jej napić. Na kolejne 10 hedonów obliczyliśmy zadowolenie stoika z tego, że będzie mógł zaspokoić swoje pragnienie. W końcu, stoik zadowolony jest na 10 hedonów z tego, że nie będzie odczuwał nieprzyjemnego pragnienia. Razem powinno to dać nam sumę 40 hedonów. Jednak Feldman twierdzi, że nie powinniśmy w ten sposób zliczać naszych sądów czy nastawień. Wartością jest tylko efekt końcowy, tzn. to, że woda w dzbanie zaspokoi jego nieprzyjemne pragnienie. Zatem, stoik dostaje tylko 10 hedonów (Feldman, 2002, 614). By to usystematyzować Feldman wprowadza pojęcie bycia „wewnętrznie nastawieniowo zadowolonym” [*intrinsically attitudinally pleased*]:

„S jest wewnętrznie nastawieniowo zadowolony z p do poziomu n w czasie t , jeśli S jest nastawieniowo zadowolony z p do poziomu n w czasie t , ale nie z powodu tego faktu, że jest nastawieniowo zadowolony z czegoś innego w czasie t ” (Feldman, 2002, 614).

Po drugie, sądy, które zliczamy do puli naszego szczęścia, nie muszą być w pełni uświadomione. „Można czerpać z czegoś przyjemność, mówi Feldman, nie będąc w pełni świadomym, że czerpie się z tego przyjemność” (Feldman, 2004, s. 58). Gdy jesteśmy na czymś skupieni, gdy wykonujemy jakąś pracę i całkowicie się jej oddajemy, nie zastanawiamy

się nad tym, czy lubimy to, co robimy, czy nie. Jednak, gdyby nas ktoś zapytał o nasze nastawienie względem tego, co robimy, wówczas zdamy sobie sprawę, co na ten temat sądzimy.

Po trzecie, podstawą naszych sądów musi być przekonanie o prawdziwości zaistniałego stanu świata. Inaczej mówiąc, aby być szczęśliwymi, musimy wierzyć, że to, co stanowi podstawę naszego szczęścia jest prawdziwe. Ponieważ przyjemność w ujęciu Feldmana jest sądem, trzeba założyć, że czerpać można przyjemność z czegoś jedynie wówczas, gdy wierzymy, że to coś jest prawdziwe. Z wiadomości, że co raz mniej dzieci na świecie umiera z głodu, będziemy cieszyć się, tylko wówczas, gdy uwierzymy, że ta wiadomość jest prawdziwa. Jednocześnie, jak już wspomnieliśmy, wystarczy byśmy tylko wierzyli, że pewne fakty zaistniały; w rzeczywistości zaś zaistnieć one nie muszą. W jaki sposób zatem czerpiemy przyjemność z filmów lub książek, o których wiemy, że opisują fikcję? Feldman wyjaśnia, że w takiej sytuacji, tym, co sprawia nam przyjemność jest gra aktorska, dobry scenariusz, czy piękny język (Feldman, 2004, s. 59).

Feldman dodaje, że możemy być szczęśliwi, ciesząc się kilkoma rzeczami jednocześnie, tj. doznając kilku postaw propozycjonalnych: możemy być zadowoleni z przebywania w pięknym miejscu, z czytania ciekawej lektury, z jedzenia smacznego posiłku, itd. Możemy też doznawać kilku nachodzących na siebie przyjemności i cieszyć się tym, co minęło, dzieje się obecnie lub będzie w przyszłości.

Dlaczego przyjemność nie jest postawą propozycjonalną

Zdaniem Feldmana, jego koncepcja wydaje się w najlepszy sposób odpowiadać naszym potocznym intuicjom. Życie stoika, który ma niewiele zmysłowych przyjemności, lecz który jest zadowolony przez większość czasu, jest udane. Egzystencja hulaki, który czerpie wiele zmysłowych przyjemności z „wina, kobiet i śpiewu” i który ma względem tego sposobu na życie pozytywną postawę propozycjonalną, również może być wielce udana. Z drugiej strony, życia stoika, który zaznaje wiele przyjemności zmysłowych, lecz mimo tego faktu jest niezadowolony, nie można uznać za szczęśliwe dla niego (Feldman, 2004, s. 49-50).

Czy rzeczywiście jednak propozycję Feldmana łatwiej jest przyjąć niż tradycyjne spojrzenie na przyjemność jako uczucie? Czy jego koncepcja bliższa jest potocznemu myśleniu o przyjemności? Wyda się to mało prawdopodobne, gdy przypomnimy sobie, że przyjemność w rozumieniu Feldmana nie musi w ogóle zawierać elementu „uczuciowego”. Czy można wyrażać sąd o byciu zachwyconym, bez uczucia zachwyty? Czy można być szczęśliwym nie odczuwając żadnej przyjemności, w zasadzie, nie odczuwając niczego? Jeśli tak, to jaką moc mają takie sądy i do czego konkretnie się odnoszą? Jeśli założymy, że w postawach propozycyjalnych nie ma elementu uczuciowego lub emocjonalnego, wszystkie je można sprowadzić do „akceptacji” faktów. Sama ta akceptacja to jednak dość niewiele, aby uczynić nasze życie wartościowym.

Feldman buduje swój argument na rzecz przyjemności nastawieniowej jako odpowiedź na ograniczenia stojące przed prostą teorią maksymalizującą przyjemności zmysłowe. Nie bierze jednak pod uwagę innych przyjemności, nazwijmy je mentalnymi. Nic nie mówi o uczuciach przyjemności, jakich doznajemy obcując z przyrodą czy myśląc o ukochanej osobie. Być może uznaje, że są one zupełnie innego typu, a być może to właśnie je traktuje jako przyjemności nastawieniowe. Jeśli uznaje, że są one innego typu, niż przyjemności zmysłowe, powinien był się zastanowić, do jakiego typu uczuć można je zaliczyć. Istnieje koncepcja, która zakłada, że uczucie przyjemności czerpane z jedzenia pysznego posiłku i uczucie przyjemności doznawane podczas czytania absorbującej książki, nie mają ze sobą nic wspólnego, poza tym, że mamy w stosunku do nich pozytywne nastawienie. Teoria ta, często zwana „motywacyjną teorią przyjemności” (Heathwood, 2006, s. 555) głosi jednak, że w każdym wypadku przyjemność jest uczuciem; uczucie jest przyjemnością wtedy i tylko wtedy, gdy mam w stosunku do niego pozytywne nastawienie. Taka koncepcja wydaje się dużo bliższa naszym potocznym intuicjom niż propozycja Feldmana, pozwala bowiem znajdować wartość i szczęście naszego życia nie w postawie czy sądach, ale w autentycznym uczuciu, charakteryzującym się tym, że mamy do niego pozytywny stosunek. To duża różnica.

Gdyby Feldman traktował przyjemności mentalne jako nastawienia sądzeniowe, dopuściłby się nieuzasadnionego uproszczenia. Stoik z przykładu Feldmana może mieć dobre życie mimo tego, że nie spożywa

wykwintnych potraw, nie uprawia seksu i nie chodzi na masaże, ponieważ przyjemnych **uczuć** zaznaje dzięki czemuś innemu: medytuje, chodzi na spacer po lesie i jest zadowolony z siebie. On nie ma tylko odpowiedniego nastawienia sądzeniowego, on po prostu **odczuwa** przyjemność niezwiązaną bezpośrednio ze zmysłami.

Z drugiej strony, nie powinno nas dziwić, że stoik, zaznając przyjemności, które sprzeczne są z jego własnymi założeniami dotyczącymi dobrego życia, cierpi i jest niezadowolony. Dysonans, jaki odczuwamy doświadczając przyjemności, których nie chcemy bądź których się wstydzimy, jest powszechny. Weźmy najprostszy przykład. Przyjmijmy, że obiecałam sobie nie jeść słodczy ze względów zdrowotnych, jednak przechodząc koło cukierni nie mogę opanować pokusy, kupuję pączka i go zjadam. Czując smak ciastka na języku, doznaję przyjemności, jednocześnie bardzo szybko odczuwam wyrzuty sumienia z powodu słabości charakteru. Między odczuwaną przyjemnością, a dotyczącym jej naszym sądem pojawia się dysonans. To, że żałuję, że nie dotrzymałam danego sobie samej słowa, nie oznacza, że przyjemność nie zaistniała. Gdyby było tak, jak chciał tego Feldman, to znaczy, że przyjemność zmysłowa pojawia się tylko wówczas, gdy towarzyszy jej pozytywny sąd, dysonans by nie zaistniał, ponieważ przyjemności by nie było. Przyjrzyjmy się jeszcze raz przykładom Wendella, Dollores i kobiety w ciąży. Co przydarzyło się nieszczęsnemu Wendellowi? Niewielkie uczucie przyjemności o sile 12 hedonów zostało przyćmione przez uczucie frustracji, wynikające z niezaspokojenia pragnień i nadziei, jakie wiązał z zażytym specyfikiem. Być może doświadczamy czegoś podobnego, gdy bożonarodzeniowy prezent okazuje się nie tym, na który czekaliśmy. O „zawiedzionym hedoniście, który nie może znaleźć satysfakcji tam, gdzie jej szuka”, pisał Sidgwick, dodając, że zawodowi temu „towarzyszy cierpienie czy też utrata przyjemności” (Sidgwick, 1907, 135). Dollores doświadczyła czegoś odwrotnego. Mimo że jej ból nie ustąpił całkowicie, poprawa sytuacji przyniosła jej autentyczne uczucie przyjemności, które zniwelowało cierpienie. Uczeń martwi się dwójką z klasówki, po chwili dowiaduje się, że zaszła pomyłka: otrzymał ocenę dostateczną. Jego radość może być ogromna, nawet jeśli w sytuacji wyjściowej liczył na co najmniej czwórkę. Różnica między oczekiwaniami a rzeczywistością jest jedną z podstawowych źródeł przyjemności i cierpienia. Bardziej złożony przykład kobiety rodzącej dziecko także nie uzasadnia odrzucenia przez

Feldmana przyjemności jako uczucia. Szczęście kobiety jest w dużej mierze wynikiem tego, że jej marzenia o byciu matką spełniły się. Świadomość wkroczenia w nowy okres życia daje jej emocjonalną przyjemność, która przewyższa ból fizyczny, którego doznaje. Znane są jednak sytuacje, w których towarzyszący porodowi ból fizyczny jest tak silny, że powstrzymuje on kobiety przed decyzją urodzenia kolejnego dziecka, niezależnie od tego, jak dobrze nastawione są one do posiadania potomstwa i samego porodu.

Przykłady związane z odczuwaniem cierpienia dobrze ukazują problemy, z jakimi musi zmierzyć się teoria Feldmana. Zgodnie z założeniami filozofa, ból, który ma wpływ na ocenę naszego życia, również należy rozumieć w kategoriach nastawienia sądzeniowego, a nie bólu zmysłowego. Taka teza pociąga za sobą dwojakiego rodzaju konsekwencje praktyczne. Po pierwsze, podążając za rozumowaniem Feldmana można byłoby powiedzieć, że ktoś jest w stanie ogromnie cierpieć zupełnie nic nie czując, wystarczy, że miałby negatywne nastawienie sądzeniowe. Jeśli trudno wyobrazić sobie szczęśliwe życie bez uczuć, to jeszcze trudniej o to w przypadku życia nieszczęśliwego. Po drugie, ból fizyczny nie byłby bólem, gdybyśmy przyjęli w stosunku do niego pozytywne nastawienie. Nasze nastawienie nie jest co prawda bez znaczenia w odbiorze bodźców zmysłowych, ale jest ono w jakiś sposób *zależne* od odczuwanego cierpienia. Ogromnego bólu, zwłaszcza przewlekłego, nie złagodzi (a co dopiero mówić o zlikwidowaniu) nawet najbardziej pozytywne nastawienie sądzeniowe. Tak, jak w wypadku przyjemności, tak i tutaj można odrzucić założenia Feldmana i powiedzieć, że ból jest zawsze uczuciem, i to uczuciem, w stosunku do którego mamy negatywne nastawienie.

Możemy powrócić do pytania zadanego sobie na początku tej części krytycznej: czy koncepcja Feldmana jest, jak mówił o niej on sam, bliska naszym intuicjom? Wydaje się, że należy odpowiedzieć na nie negatywnie. Daniel Haybron uznaje wręcz, że Feldman definiuje przyjemność w sposób tak daleki od naszego potocznego jej rozumienia, że z samego doświadczenia, do którego przywiązujemy wagę, nic nie zostaje. Píše, że teoria Feldmana „odziera całą radość z przyjemności” (Haybron, 2008, s. 64). Haybron przytacza prosty przykład - jeśli uznajemy, że picie piwa jest przyjemne, to nie dlatego, że jesteśmy zadowoleni z faktu, że pijemy piwo. Tym, co czyni doświadczenie picia piwa przyjemnym jest to „jak to

piwo smakuje”. Przyjemność jest zatem następstwem specyficznego doznania, a nie naszego sądu na temat tego doznania. Zdaniem Haybrona, „przyjemność i wartość picia piwa [...] zasadza się w naturze samego tego doświadczenia albo chociaż w tym, że lubię smak piwa jako taki” (Haybron, 2008, s. 64)¹⁴.

3. Przyjemność jako uczucie, ale nie doznanie

Ryle krytykował definiowanie przyjemności w kategorii doznania lub uczucia, uznając, że istnieją konkretne różnice między takimi doświadczeniami zmysłowymi jak ból a tym, co określamy mianem przyjemności, radości albo cieszenia się z czegoś. Podobnie Feldman odrzucił przyjemność jako doznanie czy uczucie, gdyż zrównał te stany umysłu z doświadczeniami czysto zmysłowymi. Próbowaliśmy pokazać błędność tych założeń, jednak aby ostatecznie móc odrzucić koncepcje przyjemności jako dyspozycji czy nastawienia sądzeniowego, musimy przyrzeć się szczegółowiej pojęciom uczucia i doznania, w opozycji do których Ryle i Feldman budowali swoje koncepcje. Można założyć, że podstawą ich niechęci do potraktowania przyjemności jako pewnego rodzaju stanu umysłu było niezrozumienie odmienności zjawisk: doznania i uczucia.

Błąd utożsamienia doświadczeń doznania i uczucia popełniło i wciąż popełnia wielu filozofów. Aby zrozumieć różnicę, warto posłużyć się rozważaniami i badaniami z zakresu psychologii i neurobiologii. Filozof zajmujący się zagadnieniem przyjemności nie może być głuchy na to, co mają do powiedzenia nauki, dla których zjawisko przyjemności jest tak istotnym przedmiotem badań. Bynajmniej nie jest jednak tak, że psychologia raz określiwszy, czym są dane zjawiska, ucina wszelkie dalsze spory na ich temat.

Różnicę między doznaniem a uczuciem wytłumaczyła w latach 60-tych amerykańska psycholożka Magda Arnold (Arnold, 1960). Jej zda-

¹⁴ Należy podkreślić, że Haybron mówiąc w tym miejscu o „lubieniu” ma na myśli nie sąd wyrażający akceptację pewnego stanu, ale uczucie. Odróżnienie tych dwu znaczeń „lubienia” zdaje się konieczne do uchwycenia różnicy między Feldmana teorią nastawienia sądzeniowego, a teoriami traktującymi przyjemności jako uczucia.

niem, oba terminy odnoszą się do odmiennych doświadczeń. Tylko zachowanie tej odrębności pozwoli zrozumieć złożone procesy psychiczne, zachodzące w każdym człowieku. Zgodnie jej z klasyfikacją zjawisk psychicznych, przyjemność jest uczuciem wywołanym przez doznanie, a nie samym tym doznaniem (Arnold, 1960, s. 74-75). Arnold definiuje uczucie jako pozytywną bądź negatywną reakcję na doświadczenia (przy czym samo jest także doświadczeniem, tak zwanym „bezpośrednim”). Reakcją pozytywną jest przyjemność, zdefiniowana jako „aprobata [*welcoming*] czegoś doświadczanego, co jest ocenione jako korzystne”. Analogicznie, reakcją negatywną jest ból, który może być rozumiany jako „obrona [*resistance*] przed czymś doświadczanym, oszacowanym jako szkodliwe” (Arnold, 1960, s. 74). Owymi doświadczeniami, na które reagujemy uczuciem przyjemności bądź bólu, mogą być doznania, jak również myślenie, wyobrażanie sobie czy rozumienie czegoś (Arnold, 1960, s. 75). Doznanie jest doświadczeniem zmysłowym – doznajemy czegoś za pomocą zmysłu smaku, węchu, wzroku itd. Można powiedzieć, że doznanie „informuje” nas, co istnieje w otaczającej nas rzeczywistości, uczucie natomiast „dokonuje oceny” tego, co istnieje i sygnalizuje (jest sygnalizatorem), w jaki sposób to coś na nas wpływa (Arnold, 1960, s. 31). Takie rozróżnienie tłumaczy, dlaczego doznając tych samych wrażeń zmysłowych, możemy odczuwać przyjemność w różnych stopniu (w zależności od naszego nastawienia, kondycji psychicznej i innych okoliczności), a czasem nie odczuwać jej w ogóle, bądź odczuwać ból. Uczucie przyjemności może być również reakcją na procesy myślowe, wyobrażanie sobie czy rozumienie czegoś. Potwierdza to codzienną obserwację, że jesteśmy w stanie doświadczać przyjemności, nie angażując żadnych zmysłów, na przykład myśląc o ukochanej osobie tuż przed zaśnięciem.

Wszystkie elementy definicji przyjemności, sformułowanej przez Magdę Arnold, można znaleźć we współczesnych rozważaniach naukowych¹⁵. Panuje powszechna zgoda co do tego, że przyjemności nie należy traktować jako doznań. Psycholog Kent Berridge przekonuje, że „przyjemność jest czymś więcej niż doznaniem, które ją wywołało” (Berridge,

¹⁵ Wprost odwołuje się do niej m.in. Frijda, 2010, s. 100.

2010, s. 9). Opisuje ją jako „dodatkową warstwę przyjemnościowego lakieru”¹⁶, położoną na doznaniu. Podkreśla również, że przyjemność nie jest odrębnym doświadczeniem i nie może zaistnieć bez towarzyszącego jej doznania. Różnica między doznaniem a przyjemnością zasadza się na ich odmiennych funkcjach. Peter Shizgal tłumaczy, że funkcją systemu zmysłowego, który odpowiedzialny jest za wzbudzanie doznań, jest zapewnienie organizmowi obiektywnych danych, dotyczących otaczającego go świata, podczas gdy system hedoniczny, który odpowiedzialny jest za pojawienie się przyjemności, ma za zadanie subiektywnie „skomentować” otrzymane informacje (Shizgal, 2010, s. 9). Podobnie jak Arnold, neurobiolodzy i psychologowie traktują element „oceniający” jako najistotniejszy w zjawisku przyjemności. Podkreśla go Morten Kringelbach, gdy pisze: „przyjemność zdaje się być jedną z następujących po sobie ocen bodźców zmysłowych, [ocen] niezbędnych przy podejmowaniu decyzji, a co najważniejsze, przy hedonicznym wartościowaniu” (Kringelbach, 2010, s. 9).¹⁷ Nico Frijda określa przyjemność jako „pozytywną ocenę doznań, przedmiotów, ludzi, i zdarzeń” (Frijda, 2010, s. 99).

Mogłoby się wydawać, że skoro naukowcy definiują przyjemność jako rodzaj „komentarza” czy „oceny”, to Feldman miał rację traktując przyjemność jako formę sądu. Konstatacja taka byłaby jednak błędna. Wszyscy wyżej wymienieni neurobiolodzy i psychologowie odnoszą się do przyjemności w kategorii „uczucia”, choć prawdą jest, że czynią to rzadko w sposób bezpośredni. Termin „uczucie” zdaje się być według nich dość „nieostry”, ulotny, nieprzekładalny na opisywalne reakcje psychofizyczne (zob. Aydede, 2000, s. 554). Dlatego być może, częściej mówią o „afekcie”, jako o obserwowalnej reakcji na fakt, że coś nam się spodobało. Odnoszą się również do formy czasownikowej – czynności jaką jest „odczuwanie”. Frijda powołuje się na badania Anny Wierzbickiej

¹⁶ Tłumaczenie dosłowne z angielskiego: *additional niceness gloss*. Proponuję, by w języku polskim używać terminu „lukier” i formę czasownikową „lukrować” – wydaje się ona bardziej obrazowa.

¹⁷ Kringelbach pisze w innym miejscu, że „Przyjemności nie należy rozpatrywać w kategorii doznania, można ją raczej odnieść do antycypacji i późniejszej oceny bodźców” (Kringelbach, 2017, s. 16).

(Wierzbicka, 1999), która twierdzi, że podczas gdy nie we wszystkich językach występuje słowo „przyjemność”, we wszystkich spotkać można takie terminy jak „dobro” i „zło”, i dlatego Frijda proponuje, by przyjemność oznaczała tyle co „dobrze się czuć” lub tyle co „empiryczna własność/ jakość” stanu „odczuwania czegoś jako dobre” [*some object feels good*] (Frijda, 2010, s. 101)¹⁸.

Chociaż nie należy zakładać, że naukowe badania nad procesami psychologicznym i biochemicznymi przyjemności są niepodważalne, nie można ich pomijać przy rozważaniach filozoficznych. Wiedzę naszą powinniśmy budować dwutorowo: z jednej strony, możemy odwoływać się do konkluzji empirycznych, z zastrzeżeniem, że mogą być one niepełne i mogą się zmienić, z drugiej zaś do intuicji filozoficznych, odnoszących się do odbierania i nazywania rzeczywistości trudnej do obserwacji. Należy dążyć do koherencji twierdzeń nauk i filozofii, z pożytkiem dla jednej i drugiej strony. Omawiane przez nas zagadnienie przyjemności daje nam możliwość zachowania takiej spójności. Przyjemność może być rozumiana jako uczucie będące reakcją na doznania, myśli, wyobrażenia i jakiegokolwiek inne doświadczenia i zawierające w sobie immanentny element stanowiący ocenę tych doznań, myśli, wyobrażeń, i innych doświadczeń. Ów trudny do uchwycenia „element stanowiący ocenę” może być wyrażony poprzez akceptację doświadczenia, chęć jego przedłużenia i powtórzenia oraz, ujmując rzecz w najprostszy sposób, poprzez uznanie, że jest dla nas „dobry”.

Podsumowanie

Zarówno Gilbert Ryle jak i Fred Feldman nie dostrzegli różnicy między doznaniem a uczuciem. Co więcej, obaj utożsamiali uczucia z „doznaniami cielesnymi”. Nie powinno nas zatem dziwić, że nie chcieli rozumieć przyjemności jako doświadczenia polegającego na odbieraniu

¹⁸ Nie ma dobrego polskiego odpowiednika zwrotu „it feels good”, który oddawałby czasownikową formę słowa „feel”. Ponieważ jednak taka forma jest tutaj niezbędna, aby odnieść się, jak tego chciał Frijda do czynności odczuwania czegoś za przyjemne czy dobre, posłużyłam się tym, nieco niezgrabnym, tłumaczeniem.

bodźców sensorycznych. Obaj słusznie zanegowali rozumienie przyjemności w kategoriach takiego doświadczenia. Ryle miał rację twierdząc, że większość doznań (choć nie uczuć!) nie jest ani przyjemna, ani nieprzyjemna. Nie pomylił się również twierdząc, że o przyjemności nie da się pomyśleć bez towarzyszącego mu doświadczenia. Gdy Kringelbach mówi o lakierowaniu/lukrowaniu doznań, ma właśnie na myśli to, że przyjemność nie wystąpiłaby bez przedmiotu, który można „polakierować/polukrować”. Feldman z kolei, trafnie podkreśla oceniający charakter zjawiska przyjemności. Jak możemy wnioskować z badań psychologicznych i neurobiologicznych, immanentną cechą przyjemności jest pozytywna ocena doświadczenia.

Przyjemność jest jednak przede wszystkim uczuciem. Tylko takie jej rozumienie oddaje naturę złożonego zjawiska psychicznego, które opisujemy mówiąc, że „czujemy się dobrze”, „rozpiera nas radość”, „czujemy błogość”, itd. Uczucie jest różne od doznania – ma odmienne od niego źródła i cele. Źródłem doznań są sygnały zewnętrzne odbierane za pomocą zmysłów: dotyku, słuchu, węchu, itd.; celem zaś jest przekazanie nam informacji o warunkach, w jakich się znaleźliśmy. Uczucia mają za zadanie zinterpretować te informacje w kategoriach hedonicznych: „przyjemny/ nieprzyjemny”, „pożyteczny/niepożyteczny”, „dobry/zły” i dać nam sygnał do kontynuowania bądź przerwania doznawania bodźców. Taka wykładnia zjawiska przyjemności harmonizuje z filozoficzną definicją Henry Sidgwicka, traktującą przyjemność jako stan świadomości, który w momencie doświadczenia jest rozpoznawany przez nas jako dobry.

BIBLIOGRAFIA

- Alston, W. P. (1967). Pleasure. *The Encyclopedia of Philosophy*. Macmillan. 341-347.
- Arystoteles. (1996). *Etyka nikomachejska*. Tłum. D. Gromska. Warszawa: PWN.
- Aydede, M. (2000). An Analysis of Pleasure Vis-a-Vis Pain, Philosophy and Phenomenological Research, vol. LXI, no 3, 537-570.
- Berridge, K. (2010). Fundamental Pleasure Questions. W: M. Kringelbach i K. Berriage. *Pleasures of the Brain (7-23)*. Oxford: Oxford University Press.
- Ciecierski, T. (2013). *Nastawienia sądzeniowe*. Warszawa: PWN.
- Feldman, F. (2002). The Good Life: A Defense of Attitudinal Hedonism. *Philosophy and Phenomenological Research*, 65, 604-628.
- Feldman, F. (2004). *Pleasure and the Good Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Feldman, F. (2010). *What is This Thing Called Happiness?* Oxford: Oxford University Press.
- Frijda, (2010). On the Nature and Function of Pleasure. W: M. Kringelbach i K. Berriage. *Pleasures of the Brain (99-112)*. Oxford: Oxford University Press.
- Gosling, J. C. (1969). *Pleasure and Desire*. Oxford: Clarendon Press.
- Haybron, (2008). *The Pursuit of Unhappiness*. Oxford: Oxford University Press.
- Heathwood, Ch. (2006). Desire Satisfactionism and Hedonism. *Philosophical Studies*, 128, 539-563.
- Hume, D. (1951). *Traktat o naturze ludzkiej*. Tłum. Cz. Znamierowski. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.

- Kringelbach, M., Berridge, K. (red.) (2010). *Pleasures of the Brain*. Oxford: Oxford University Press.
- Kringelbach, M. (2017). *Ośrodek przyjemności*. Tłum. E. de Lazari. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Lazari-Radek, de, K. (2014). Czym jest przyjemność? Czy definicja Henry'ego Sidgwicka jest wciąż aktualna? *Etyka*, 49, 23-40.
- Lazari-Radek, de, K. Singer, P. (2014). *The Point of View of the Universe*. Oxford: Oxford University Press.
- Locke, J. (1955). *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. Tłum. B. Gawecki. Warszawa: PWN.
- Quinn, W. S. (1968). Pleasure – Disposition or Episode? *Philosophy and Phenomenological Research*, 28, 578-586.
- Panhelhum, T. (1956). The Logic of Pleasure. *Philosophy and Phenomenological Research*, 17, 488-503.
- Ryle, G. (1951). *The Concept of Mind*. London: Hutchinson House.
- Ryle, G. (1954). *Dilemmas. The Tarner Lectures 1953*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ryle, G. (1970). *Czym jest umysł?* Tłum. W. Marciszewski. Warszawa: PWN.
- Shizgal, P. (2010). Fundamental Pleasure Questions. W: M. Kringelbach i K. Berridge. *Pleasures of the Brain* (7-23). Oxford: Oxford University Press.
- Sidgwick, H. (1907). *The Methods of Ethics*. 7th ed. London: Macmillan.
- Wierzbicka. A. (1999). *Emotions across Languages and Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press.

ABSTRACT

In defense of a feeling account of pleasure

Gilbert Ryle and Fred Feldman regard pleasure as, respectively, a disposition and a propositional attitude. I consider whether their accounts can seriously threaten the traditional understanding of pleasure in terms of feeling or sensation. I argue that their reluctance to treat pleasure as a mental state results from misunderstanding the difference between sensation and feeling. These concepts relate to different psychological phenomena and should not be used interchangeably. Understanding the difference between them makes it possible to defend the concept of pleasure in terms of feeling, though not sensation.

KEYWORDS: pleasure, feeling, sensation, Gilbert Ryle, Fred Feldman

ABSTRAKT: Gilberta Ryle oraz Fred Feldman definiowali przyjemność jako, odpowiednio, dyspozycję i nastawienie sądzeniowe. Zastanowię się, czy ich koncepcje mogą poważnie zagrażać tradycyjnemu pojmowaniu przyjemności w kategoriach uczucia albo doznania. Skłaniać się będę ku tezie, że niechęć Ryle'a i Feldmana do traktowania przyjemności jako pewnego rodzaju stanu umysłu wynika z niezrozumienia różnicy między doznaniem a uczuciem. Pojęcia te odnoszą się do różnych zjawisk psychicznych i nie powinny być używane wymiennie. Ukazanie i zrozumienie różnicy między nimi pozwoli mi bronić pojmowania przyjemności w kategoriach uczucia, choć nie doznania.

SŁOWA KLUCZOWE: przyjemność, uczucie, doznanie, Gilbert Ryle, Fred Feldman



BERND LUDWIG

SKĄD PRAWO PUBLICZNE? ZNACZENIE TEORETYCZNEGO I PRAKTYCZNEGO ROZUMOWANIA W KANTOWSKIEJ NAUCE PRAWA¹

1.

Sądzę, że dla każdego czytelnika zaznajomionego z Kantowskim *Uzasadnieniem metafizyki moralności*, drugi paragraf „Ogólnej zasady prawa” w *Metafizycznych podstawach nauki prawa* jest zaskakujący, gdy styka się z nim po raz pierwszy²: „rozum mówi [...] że zgodnie ze swoją ideą moja wolność ogranicza się do [czynów możliwych przy spełnieniu] tych warunków i może też być do nich czynnie [*thätlich*] ograniczana przez innych”³.

¹ Dziękuję Kenowi R. Westphalowi oraz Allen Wood za inspirującą wymianę zdań na temat wcześniejszej wersji tego rozdziału. Mimo że dyskusje te nie rozstrzygnęły wszystkich różnic między naszymi stanowiskami, wszyscy wiemy teraz lepiej w *czym* się nie zgadzamy..

² Ponieważ angielskim terminom *right* oraz *law* odpowiada w języku polskim jeden wyraz „prawo”, wzorując się na rozwiązaniu zastosowanym przez W. Galewicza, w niniejszym przekładzie termin *law* oddajemy wyrazem „norma”, „norma prawna” lub „ustawa”, czyniąc wyjątek jedynie dla „prawa moralnego”, zwrot ten na stałe wszedł już bowiem do polskiego słownictwa filozoficznego (przyp. tłum).

³ I. Kant, *Metafizyka moralności*, tłum. W. Galewicz, w: tegoż, *Dzieła zebrane*, tom V: *Religia w obrębie samego rozumu. Spór fakultetów. Metafizyka moralności*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011, s. 321.

Słowa te nie są same przez się trudne do zrozumienia: „warunki”, do których Kant nawiązuje w tym akapicie są określone przez *allgemeine Rechtsgesetz*, „normy prawa”, jak nazywa je Mary Gregor:

„prawo [lub słuszne] jest każde działanie, jeżeli może ono współistnieć z wolnością każdego [innego] zgodnie z pewną ogólną normą lub jeśli stosownie do jego maksymy wolności woli każdego [człowieka] może współistnieć z wolnością każdego [innego] zgodnie z pewną ogólną normą”⁴.

W pewnym sensie to „ogólne pryncypium” wynika z imperatywu kategorycznego – „naczelnej zasady nauki moralności”: „postępuj zgodnie z maksymą, która zarazem może być powszechnym prawem”⁵. Lekcja zdaje się prosta: nauka prawa jest integralną częścią Kantowskiej filozofii moralności, a imperatyw kategoryczny jest jej główną zasadą normatywną. Co ma jednak oznaczać stwierdzenie, poczynione przez Kanta w *Rechtslehre*, że „moja wolność” jest ograniczona „w swej idei” – i w jaki sposób ograniczenie *to* wiąże się z zezwoleniem innym na ograniczanie mojej wolności siłą, bądź „czynnie” [*thätlich*], to jest powściągnięcie moich działań w czasie i przestrzeni?

Jest to, bez wątpienia, bardzo mocne stwierdzenie i dla wielu będzie ono wyglądało bardziej na absurd aniżeli zwykły paradoks. Wolność – mówiąc na przykład za Thomasem Hobbesem – jest brakiem zewnętrznych przeszkód; a „wolnym człowiekiem” jest „ten, któremu nic nie przeszkadza, by uczynił to, co ma wolę czynić”⁶, a nie ktoś, kto – jak deklaruje Kant – jest w pewien sposób *ograniczony przez innych*. To, co Kant tutaj mówi brzmi dwuznacznie. Z jednej strony, powszechnie wiadomo, że jego „norma prawa” nie *oczekuje, ani nie wymaga* abyśmy, ograniczając nasze działania do warunków możliwego współistnienia z wolnością każdego podług ogólnej normy, byli motywowani przez ideę

⁴ Tamże, s. 320.

⁵ Tamże, s. 315.

⁶ T. Hobbes, *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1954, s. 185.

obowiązku. Zmieniałoby to „normy prawa” w normy etyczne⁷. Niemniej, z drugiej strony, „normy prawa” *oczekują czy wymagają*, by w rzeczywistości *każdy działał* w opisany sposób, co wiąże się z faktem, że wolność każdego *jest* ograniczona „w swej idei”. W ten sposób ostatecznie zalegitymizowane zostaje użycie siły przez innych, jeśli ktokolwiek działa „wbrew prawu”.

Thomas Pogge zaproponował spojrzenie na Kantowskie *Rechtslehre* (to jest *Naukę prawa*), jak na teorię opisującą grę *Rechtslehre*⁸. Faktycznie otrzymujemy w ten sposób bardzo pomocne narzędzie,

⁷ Ryzykując nawet zarzut mylnej interpretacji zastosuję tutaj wygodny skrót „norma jurydyczna” oraz „norma etyczna” na określenie „normy w jurydycznym/etycznym akcie normodawczym”. Pomocne może więc okazać się pewne wyjaśnienie. *Norma* zakazująca np. kradzieży jest oczywiście *tą samą normą* w obu „normodawstwach” (I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 307): „Nie kradnij!” rozpatrywane jako „wspierane przez groźby” może być nazwane „normą jurydyczną”, w innym wypadku „normą etyczną”. *Każdą* normę można potraktować jako „etyczną”, jako że zawsze możliwe jest przestrzeganie nakazów wyłącznie ze względu na moralne postępowanie (stąd „ogólne etyczne nakazy”, „postępuj z obowiązku w sposób zgodny z obowiązkiem”; tamże, s. 502; por. także AA XXVII 584). Tych „norm etycznych”, które ordynują szeroko rozumiane obowiązki cnoty (jak na przykład „etyczna norma doskonałości” [przekł. zmod.], zob. tamże, s. 573) nie można natomiast potraktować jako „norm jurydycznych”, zob. tamże, s. 331 i 492); z tego względu są one nazywane „normami bezpośrednio etycznymi”. Choć jednak istnieją szczególne „obowiązki jurydyczne” (jak chociażby nieingerowanie w czyjąś własność bądź wywiązywanie się z umów) są to również zawsze obowiązki etyczne. W *tych* kontekście wyrażenie „jurydyczne” wskazuje na *pochodzenie* norm, jakim są „jurydyczne akty normodawcze” (w szczególności, gdy normy są *pozytywne* – to znaczy stanowione przez normodawcę, który w pewnym sensie jest uprawniony przez prawo natury (tamże, s. 313 i n.); określenie „jurydyczne” *nie* wskazuje więc tutaj na specjalny rodzaj „jurydycznych zobowiązań” (w rzeczy samej, Kant nigdy nie używa podobnego wyrażenia. W obu normodawstwach *zobowiązanie* jest wyłącznie „moralnym zobowiązaniem” (zob. tamże, s. 320). Wynika to z „naczelnego pryncypium nauki moralności” (tamże, s. 315), która „jako taka jedynie [*überhaupt nur*] stwierdza, czym jest zobowiązanie”, (tamże, s. 314; por. także AA XXVII 525). Patrz n. 10 jak również M. Timmons, *Motive and Rightness in Kant's Ethical System* w: M. Timmons (red.), *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, Oxford University Press, New York 2002, s. 255-288.

⁸ T. Pogge, *Is Kant's Rechtslehre Comprehensive?*, „Southern Journal of Philosophy”, 36, 1997, suplement, 161-188, przedr. z poprawkami jako *Is Kant's Rechtslehre Comprehensive Liberalism?* w: M. Timmons (red.), *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, Oxford University Press, New York 2002, s. 133-158.

pozwalające prześledzić główne myśli, leżące u podstaw Kantowskiej filozofii prawa. W dalszej części uczynię z niego użytek.

Tak jak każda inna gra (na przykład szachy bądź piłka nożna), gra *Rechtslehre* rządzona jest (a przynajmniej taką mamy nadzieję) przez spójny zbiór norm, które ją definiują. Normy te instruują nas i określają możliwe i dopuszczalne ruchy, które można podjąć w określonym momencie gry. Chcąc brać w niej udział, musimy zazwyczaj przestrzegać jej zasad. Opis ten bez wątpienia dość adekwatnie oddaje także to, co dzieje się w grze *Rechtslehre*. Zobowiązawszy się na przykład do czegoś, zazwyczaj wywiązujemy się z naszych umów zgodnie ze specjalnymi normami, odnoszącymi się do danej sytuacji. Jeśli tego nie uczynimy (przez niedbałość bądź z własnej woli), zostanie wobec nas zastosowany specjalny zestaw reguł, za sprawą których możemy zostać *zmuszeni* do podporządkowania się lub nawet umieszczeni przez innych w więzieniu, zgodnie z regułami „sub-gry” ustanowionej przez tak zwane prawo karne. W tym miejscu występuje jednak interesująca różnica pomiędzy grą *Rechtslehre* a na przykład szachami. Pierwsza z nich zawiera ważny i wyraźny zestaw reguł, które wchodzą w grę tylko wtedy, gdy inne reguły zostały złamane. Pozwolę sobie nazwać je „regułami wtórnymi”. W istocie nie są one swoistym elementem *Recht*, lecz raczej czymś typowym dla tych gier, w których nierozsądnie jest oczekiwać, że wszyscy gracze przez cały czas zdolni są stosować się do wszystkich reguł („pierwotnych”), i w których trudno jest – jeśli w ogóle można – powrócić do poprzedniego etapu gry, gdy owe „pierwotne reguły” zostały przekroczone. Jeśli porównamy na przykład piłkę nożną do szachów jest oczywiste, że pierwsza z nich straciłaby większość ze swego uroku, gdyby zniesiono cały system przepisów karnych i gra zawsze kończyłaby się zaraz po pierwszym faulu. Z drugiej strony, możemy zasadnie oczekiwać, że nawet średnio uzdolniony szachista będzie ściśle przestrzegał wszystkich zasad gry, a jeśli, przez nieuwagę, tego nie uczyni, prawdopodobnie wspaniałomyślnie damy mu możliwość spróbowania innego ruchu – brak jednak specjalnej reguły, którą stosuje się na przykład wówczas, gdy król poruszy się o więcej niż jedno pole.

Co jednak wówczas, gdy jeden z graczy impertynencko nalega, by ruszyć swym królem przez całą szachownicę? Niewątpliwie gra jest wówczas skończona. I to samo dzieje się, gdy jakaś drużyna piłkarska

odmawia przyznania rzutu wolnego po faulu w polu karnym przeciwnika. Gdy zaś gra jest skończona, normy gry nie mają już zastosowania. Oczywiście nie można wygrać gry, jeśli odmawia się respektowania jej norm, niemniej jednak nie jest już dłużej „konieczne” działanie zgodne z tymi normami. Skoro więc jest oczywiste, że zazwyczaj możemy uwolnić się od wszelkich norm danej gry, po prostu ryzykując, bądź wręcz wyraźnie deklarując jej zakończenie, potrzebujemy *zewnętrznych* powodów, by zważyć na owe normy – to jest by brać udział w grze. Zasady gry w szachy lub w piłkę nożną nie mówią nam, że musimy grać w szachy czy w piłkę nożną, lecz tylko *jak* musimy w nie grać – dopóty, dopóki faktycznie chcemy to robić. Nietrudno zatem zrozumieć, dlaczego zawodowy piłkarz jest zazwyczaj skłonny, stosować się do reguł, nawet jeśli stoi w obliczu porażki (będziemy szukać wytłumaczenia dla jego zachowania tylko gdy tego *nie* robi). Amator podporządkowuje się regułom gry w szachy tak długo, jak długo bawi go granie bądź zwyczajnie cieszy go towarzystwo lub estyma jego przeciwników.

W tym miejscu powinno być już oczywiste, że Kantowska *Rechtslehre* nie jest grą „jedynie dla zabawy i rozrywki” jak flipper, szachy czy piłka nożna: w żadnej mierze nie przysługuje nam wolność decydowania odnośnie tego, czy chcemy brać w niej udział. „*Exeundum est e statu naturali*”⁹ jest dla istot ludzkich imperatywem kategorycznym, i jeśli nie postępują one zgodnie z *wymaganiami* „norm prawa” mogą, *mimo to* zostać do tego zmuszone przez innych – o tym właśnie poucza nas wyżej przytoczony cytat z §C *Rechtslehre*¹⁰.

Bez wątpienia niejednokrotnie to własny interes dostarcza egoistycznych pobudek, do uczestnictwa w grach i podporządkowaniu się ich regułom (zazwyczaj bywa on wystarczającą pobudką do uczestnictwa w jakiegokolwiek grze – przynajmniej tak długo, jak długo w uzasadniony sposób można oczekiwać wygranej). Podobnie jest z naszym udziałem w grze *Rechtslehre*, której zasad przestrzegamy,

⁹ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, w: tegoż, *Dzieła zebrane*, tom V: *Religia w obrębie samego rozumu. Spór fakultetów. Metafizyka moralności*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011, s. 95.

¹⁰ I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 320 i n; por. także, AA XIX 503.

ponieważ niekiedy wiedą ona do łatwej realizacji własnych interesów. I faktycznie przez większość naszego życia jesteśmy *motywowani* do stosowania się do norm prawnych właśnie w ten sposób: jest na przykład zwykłą regułą przezorności, by używać właściwego pasa ruchu na autostradzie, jeśli chcemy dotrzeć do celu swej podróży cali i zdrowi. Tak długo jak stosujemy się do reguł prawnych w tej materii, mówienie o *obowiązku* wydaje się pozbawione sensu. Gra w *Rechtslehre* w zasadzie nie różni się *wówczas* od grania w szachy bądź piłkę nożną. Używając słów Johanna Christopha Lichtenberga, czasami konieczność wynikająca z norm [przymus zgodny z prawem], jest dotkliwa jak ciśnienie atmosferyczne: w rzeczywistości przymus nie jest konieczny. Jak wszyscy wiemy, sam Kant stwierdza w *Do wiecznego pokoju*, że nawet (rozumne) diabły zważyłyby na reguły gry *Rechtslehre* ze względu na własne bezpieczeństwo, *jeśli tylko* państwo byłoby ustanowione w ten sposób, że spełnianie obowiązków obywatelskich dostatecznie wspierałoby interes osobisty. Ów „motywujący mechanizm” nie będzie jednak oczywiście działał bez pewnego systemu kar, a znowuż ów system kar musi być uprzednio uzasadniony, ponieważ ingeruje on w swobodę czy też wolność podmiotów. W konsekwencji „przykład diabłów”, nie dostarcza bynajmniej odpowiedzi na pytanie, dlaczego ktoś, kto rzeczywiście *nie* chce podporządkować się normom tej specyficznej gry, może zostać do tego zmuszony przez innych, lecz raczej z góry zakłada, że przymus i kary *są* uzasadnione, lub co najmniej dadzą

się uzasadnić (i w zamierzeniu Kanta przykład ten nie miał oczywiście dostarczać odpowiedzi na *to* pytanie¹¹).

Kluczowym pytaniem Kantowskiego *Rechtslehre* nie jest więc pytanie „Jakie [motywujące¹²] racje mogłyby mieć istoty ludzkie, by uczestniczyć w grze *Rechtslehre*?”, bądź „do którego typowego (czy nawet naturalnego) ludzkiego celu gra *Rechtslehre* jest najbardziej adekwatnym środkiem?”. Jeśli chcemy właściwie zinterpretować

¹¹ W tym słynnym fragmencie (patrz. I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, tłum. M. Żelazny, w: tegoż, *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce. Do wiecznego pokoju*, tłum. M. Żelazny, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995, s. 73 i n.), Kant mówi o problemie „ksiąząt”, którzy odmawiają wprowadzenia ustroju republikańskiego. Ich argumentacja jest następująca (jak zostało ogłoszone w 1794 roku przez Rehberga w *Berlinische Monatsschrift*): jedynie naród aniołów nadaje się do republikańskiego rządu. Kant się z tym nie zgadza. Problem ten można by rozwiązać nawet *dla* narodu (nie *przez* naród) diabłów (jeśli tylko posiadają one rozum), gdyż zależy to wyłącznie od prawego „pokierowania” społeczeństwem, które w istocie jest w zasięgu owych „ksiąząt” („im Vermögen der Menschen”), a którzy właśnie tego odmawiają. Zob. B. Ludwig, *Will die Natur unwiderstehlich die Republik? Einige Reflexionen anlässlich einer rätselhaften Textpassage in Kants Friedensschrift*, „Kant-Studien”, 88, 1997, s. 218-228, i tegoż, *Bemerkungen zum Kommentar Brandts: Will die Natur unwiderstehlich die Republik*, „Kant-Studien”, 89, 1998, 80-83.

¹² Granica pomiędzy Kantowskim pojęciem *jus* i *ethica*, byłaby niewyraźna, gdyby nasz obowiązek przestrzegania prawa był oparty na *tych* powodach, które faktycznie *motywowałyby* nas, *gdybyśmy* „rozumowo” podążali za szczęściem – to znaczy, gdyby był oparty na naszych, tak zwanych *rozumnych* interesach. Rozważmy następujący przypadek: przypuśćmy, że byłem (moralnie) zobligowany do zrobienia tego, do zrobienia czego byłbym zmotywowany, gdybym był rozumny. Gdybym wówczas działał w zgodzie z prawem *ponieważ wiedziałem*, że to najlepiej przysłuży się moim interesom (to jest, działałem inteligentnie i właściwie/legalnie – *Legalität*; zob. I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 307), byłoby to dokładnie *tym samym*, co działanie z obowiązku (czyli działanie dobre - *Moralität*, zob. tamże). Będąc zapytany „Czemu to uczyniłeś?”, musiałbym odpowiedzieć, że „Wyłącznie dlatego, że to najlepiej przysłuży się moim interesom i nie jest to nawet niesprawiedliwe”! Co *innego* mógłbym odpowiedzieć (bądź jaką *kolejną/inną* maksymę mógłbym przyjąć) gdybym chciał działać z obowiązku? Nie ma więc nawet sensu wspierać twierdzenie, że działałem moralnie mówiąc „Działałbym w ten sam sposób nawet gdybym nie był motywowany przez moje (rozumowe) interesy” (bo wówczas moje działanie również nie byłoby podjęte z obowiązku). Dlatego też posiadające rozum i mądre *diabły* Kanta w rzeczywistości, przy tych założeniach, byłyby *aniołami*.

wyższej przytoczony cytat z §C, odpowiedź, której domaga się od nas Kantowski tekst dotyczy pytania: „jakie [uzasadniające] racje mają ludzie na poparcie twierdzenia, że są uprawnieni do zmuszania *innych* aby podporządkowali się regułom gry *Rechtslehre*, a więc wzięli w niej udział, nawet jeśli owi zmuszani ludzie w rzeczywistości odczuwają skłonność by tego *nie* czynić?”. Lub na odwrót: „Dlaczego żadna istota ludzka nie może skarżyć się na bycie zmuszaną do podporządkowania się «normom prawa»?”. Na pierwszy rzut oka możemy odczuwać pokusę, by utożsamić trzecie czy nawet owo czwarte pytanie z pierwszym lub drugim. Na gruncie przyjętych przez Kanta przesłanek jest to jednak niemożliwe, zakładałoby bowiem zasadę (nazwijmy ją „maksymą Chruszczowa”) w rodzaju: „Możemy przemocą ograniczać ludzi, jeśli tym samym wesprzemy ich *prawdziwe* interesy – czy tego faktycznie chcą czy nie!”. To droga do paternalizmu – a nie do kantowskiego czy nawet nie-kantowskiego liberalizmu.

Właściwa odpowiedź na pytanie „Dlaczego żadna istota ludzka nie może skarżyć się na bycie zmuszaną do podporządkowania się «normom prawa»? nie jest prosta, jako że w ramach pięciu krótkich paragrafów *Wprowadzenia do Nauki prawa* Kant nie niepokoje swych czytelników żadnym oczywistym argumentem. Jeśli jednak zastosujemy zasadę życzliwości interpretacyjnej i przyjmiemy, że w rzeczywistości Kant nie czuł potrzeby rozwijania tejże kwestii, to odpowiedź na nasze pytanie musi w oczywisty sposób wynikać z wcześniejszych fragmentów tekstu oraz innych pism.

W częściach od II do V spróbuję wyjaśnić rudymenty Kantowskiej teorii prawa koncentrując się na *graczach* gry *Rechtslehre: osobach*. Części te wiążą *Wstęp do Metafizyki moralności* oraz *Wprowadzenie do Nauki prawa*¹³ z doktrynami metafizycznymi pierwszej i drugiej *Krytyki* Kanta. *Rechtslehre* zaprezentuje się jako najbardziej fundamentalna i wszechstronna gra, w jaką osoby mogą grać – gra, której normy to reguły, do których ludzie muszą się odnosić, ilekroć uzasadniają swoje działania wobec innych i ilekroć oczekują od innych tego samego. Następnie, w częściach od VI do VIII argumentuję, że dwie główne części¹⁴ *Nauki*

¹³ I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 297-334.

¹⁴ Tamże, s. 337-459.

prawa, „Prawo prywatne” i „Prawo publiczne”, można najlepiej zrozumieć, gdy pojmie się je jako przedstawienie podstawowego zbioru reguł i instytucji, wymaganego do gry w *Rechtslehre* w świecie, w którym *osoby* mają do czynienia nie tylko ze sobą, lecz również z *rzeczami* – „moje i twoje” w odniesieniu do przedmiotów zewnętrznych zakłada pojęcie *possessio noumenon*, a zastosowanie samego tego pojęcia zakłada dobrowolną zgodę osób, to jest *pozytywne prawa* [*laws*] ustanowione przez powszechnie zjednoczoną wolę. Celem, który mi przyświeca, *nie* jest jakakolwiek ocena, czy krytyczne uzasadnienie Kantowskich argumentów. Zamierzam jedynie wytyczyć cel i poszczególne kroki w tej mierze, w jakiej można je odnaleźć w jego tekstach. Być może istnieje ogromna przepaść dzieląca to, co Kant faktycznie powiedział od tego, co powinien był powiedzieć zgodnie z pewnymi standardami, które nie były jego własnymi – niżej nie zajmuję się jednak tą kwestią.

2.

Zasady gry *Rechtslehre* adresowane są (jak mówi Kant w §B) do *osób*, tak jak – my moglibyśmy dodać – zasady szachów adresowane są do szachistów. Ruchy szachistów są „w zasadzie” [*in der Idee*] ograniczone do tych, które są zgodne z normami gry w szachy. Gdy ruchy figur na szachownicy nie odpowiadają regułom gry nie są *ruchami w grze* – figury są zwykłą, co najwyżej miłą dla oka, „materią w ruchu”.

Działania osób są – jak zostało to już wspomniane – „w idei” ograniczone do tych, które są zgodne z „normami prawa”. Jeśli szachista próbuje wykonać ruch, który nie jest zgodny z normami gry, można nie dopuścić do wykonania go *jako ruchu w grze* – albo gra jest skończona. Jeżeli jednak osoba nie działa w zgodzie z „normami prawa” gra wcale nie jest skończona. Rozpocznie się kolejna runda gry a osoba ta zostanie siłą powstrzymana przez innych, przy użyciu „reguł wtórnych”, wspomnianych wyżej. Być szachistą *znaczy* być podporządkowanym regułom gry w szachy – tak długo, jak długo trwa gra. Być osobą *znaczy* być podporządkowanym *tym* normom, które są niezbędne do grania w *Rechtslehre* – to jest, niezbędne do bycia osobą. To dość trywialne stwierdzenie i nie ma powodów by przypuszczać, że Kant odcinałby się od nazywania *Rechtslehre* „grą” w tym właśnie sensie.

Na czym jednak polega bycie *osobą*? Czy możemy zrezygnować z bycia osobami tak jak możemy zrezygnować z bycia szachistami? Czy możemy uciec od norm gry *Rechtslehre* po prostu ogłaszając koniec gry? Czy inni traciliby wówczas swoje prawo do ograniczania nas siłą zgodnie z „normami prawa”, tak jak tracą przywilej domagania się od nas dostosowania do norm gry w szachy, kiedy przestajemy być szachistami? Czy możemy poruszać swymi członkami nie działając jako osoby – tak jak możemy poruszać figurami na szachownicy nie grając w szachy?

W rzeczywistości jest *oczywiste*, że gdybyśmy postanowili (*per impossibile*, rzecz jasna) wkraść się w czas i przestrzeń jako *nie-osoby*, tak jak „materia w ruchu”, inni wcale *nie* traciliby swego prawa do ograniczania nas siłą. Przeciwnie, *ich* prawo ograniczania nas siłą nieskończenie by się poszerzyło, ponieważ nieosobowe istoty – „rzeczy” – mogą *zgodnie z prawem* być traktowane w dowolny sposób. Ich wolność – to jest wolność rzeczy – jest więc, by tak rzec, „zgodnie ze swoją ideą” ograniczona *absolutnie*: rzecz (według Kanta) jest przedmiotem, który jest „pozbawiony wolności”¹⁵.

Jeśli porównamy szachy, piłkę nożną i grę *Rechtslehre* pod tym względem, osobliwość ostatniej przedstawia się w jaskrawym świetle. Jeśli szachista pogwałci którąś z reguł gry w szachy, gra jest skończona. Wszelkie uprzednie „szachowe obowiązki” oraz „szachowe prawa” graczy tracą ważność. Jeśli piłkarz złamie którąś z reguł gry w piłkę nożną, w grę wchodzi kolejny zbiór reguł (piłkarskie „przepisy karne”), i jeśli nie zechce on podporządkować się nawet tym regułom, gra jest skończona. Wszelkie uprzednie „piłkarskie obowiązki” i „piłkarskie prawa” graczy tracą ważność. Jednakże, jeśli osoba pogwałci którąś z reguł prawych, w grę wchodzi kolejny zbiór przepisów („prawo karne”), i jeśli nie zechce ona podporządkować się tym przepisom, *pomimo to* zostanie *prawnie* do tego zmuszona. Z *tej* gry nie ma, jak się wydaje, ucieczki. Istnieje jedynie coś w rodzaju „ostatniego wyjścia” – to zaś ostatecznie okazuje się niczym innym jak „zwrotem o 180 stopni”. Gdybyśmy mogli przestać grać w *Rechtslehre*, *wszelkie* obowiązki i *wszelkie* prawa natychmiast by zniknęły (włączając w to obowiązek

¹⁵ Tamże, s. 312.

stosowania się do przepisów piłkarskich, jeśli podjąłeś się bycia piłkarzem), ponieważ reguły tej *specyficznej* gry to nic innego jak reguły, rządzące *ogólną* praktyką usprawiedliwiania [*justifying*] naszych wolnych działań. A gdzie nie ma żadnej możliwości usprawiedliwienia [*justification*], nic nie może być sprawiedliwe [*just*], ani niesprawiedliwe [*unjust*]. Opuszczać grę *Rechtslehre* znaczy ni mniej, ni więcej, rezygnować z mówienia o *nieuprawnionych* [*unjustified*] roszczeniach; to znaczy rezygnować nawet z możliwości ogłoszenia niesprawiedliwym [*unjust*], bycia zmuszanym do podporządkowania się regułom gry. Gdyby ktoś raz zażądał wyjścia z gry *Rechtslehre*, a nadal byłby traktowany tak, jak gdyby wciąż pozostawał w grze, nie miałby żadnej możliwości nazywania tego niesprawiedliwym [*unjust*]. Co gorsza, nie miałby żadnej możliwości nazywania niesprawiedliwym [*unjust*] *jakikolwiek* sposobu traktowania przez innych. Oto właśnie sytuacja, którą wskazuje Kant, gdy oznajmia, że bycie zwykłą „rzeczą”, a nie „osobą” oznacza „pozbawienie wolności”, a tym samym „niezależności od przymuszającej woli kogoś innego”¹⁶. Opuszczenie gry *Rechtslehre* – gdyby w ogóle było możliwe – byłoby więc po prostu zrezygnowaniem z przywileju bycia traktowanym jak *osoba*.

3.

Swoją definicję *osoby* przedstawia Kant w *Philosophia practica universalis*, w podrozdziale *Wprowadzenia do Metafizyki moralności* wyjaśniającym główne pojęcia wspólne – jak wyraźnie twierdzi Kant¹⁷ – *obydwu* częściom tego dzieła, a więc zarówno *Nauce prawa* i *Nauce o cnocie*. „Osobą jest podmiot, którego działania mogą mu być przypisane. Moralna osobowość nie jest niczym innym jak wolnością rozumnej istoty podległej normom moralnym”¹⁸. Pojęcie osoby od razu wiedzie więc z

¹⁶ Tamże, s. 330.

¹⁷ Tamże, s. 310.

¹⁸ Tamże, s. 312.

powrotem do pojęcia *przypisania*¹⁹, które „w znaczeniu moralnym jest sądem uznającym kogoś za sprawcę (*causa libera*) pewnego działania, które nazywa się wówczas czynem (*factum*) i podlega normom”²⁰. *Osoba* jest więc istotą, która może być uważana – i uważa siebie – za *causa libera* działań. Co jednak wynika z tego podstawowego spostrzeżenia? Kant co najmniej uważał, że niemal wszystko, co jest niezbędne do ufundowania teorii zobowiązania [*Verbindlichkeit*] – łącznie z ludzką świadomością bycia tego rodzaju *causa libera* – można wyprowadzić na drodze *analizy* pojęcia *causa libera*, dokonywanej w ramach transcendentального idealizmu. Możemy nawet posunąć się dalej. Znalezienie rozwiązania problemu „przypisania” jest oczywiście jednym z głównych zagadnień całej Kantowskiej filozofii. W szkicu *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik* oznajmia on: „co się tyczy przypisywalności naszych działań filozofia krytyczna ma swój początek w filozofii moralnej”²¹. Toteż obiecującą strategią badania Kantowskiego ugruntowania moralności wydaje się koncentracja na pytaniu: „Jak nasz obraz ludzkiego działania mieści się w ramach przyczynowo zdeterminowanej *natury*”? Pytanie „Jak należy żyć?” rodzi paradoks, na który odpowiedzi dostarczają częściowo zasady Kantowskiej filozofii *teoretycznej*. Być może jest czymś zaskakującym, że odpowiedzi na owo pytanie *praktycznego* rozumu udziela w przeważającej mierze już rozum *teoretyczny*.

Co jest niezbędne by „wolna przyczyna” była w ogóle *przyczyną*? Kant nie był pierwszym myślicielem łączącym pojęcie przyczyny z pojęciem prawa [*law*], ale był pierwszym, który uczynił z niego szczególny użytek w teorii ludzkiego działania. Najważniejszą formułą wyrażającą pojęciowy związek przyczyny z prawem, jest sformułowanie drugiej analogii w pierwszym wydaniu *Krytyki czystego rozumu*: „zasada

¹⁹ Zob. istotne uwagi W. Galewicza, dotyczące lekcji tłumaczenia na język polski terminu „*Zurechnung*”, któremu odpowiada angielskie „*imputation*” oraz łaciński termin „*imputatio*”, zob. tamże, s. 317 i 559, przypis (przyp. tłum.).

²⁰ Tamże, s. 316.

²¹ „Ursprung der critischen Philosophie ist Moral, in Ansehung der Zurechnungsfähigkeit der Handlungen”, AA XX 335.

stosunku przyczynowego w następstwie zjawisk”²². „Wszystkie zmiany dokonują się podług prawa powiązania przyczyny i skutku”²³. Być przyczyną i wytwarzać coś podług prawa to dla Kanta rzeczy równoważne i *sam rozum teoretyczny* – jak upiera się Kant – nie może rozwiązać problemu ludzkiej „wolności” właśnie *dlatego*, że nie może on odkryć szczególnego *prawa przyczynowego*, leżącego u podstaw wolnego działania; dostarcza jednak ram pojęciowych dla samego rozwiązania. Jak wskazuje Kant w drugiej *Krytyce* „założenie, że swobodnie działającą przyczyną może być istota w świecie zmysłów”²⁴ w rzeczywistości można obronić w *Krytyce czystego rozumu*, jako że można wykazać, iż jest ono wolne od sprzeczności²⁵. Jednakże – jak Kant niezwłocznie dodaje – „nieuwarunkowaną” [*das Unbedingte*], to jest ostateczną przyczynę możemy umiejscowić jedynie w świecie „inteligibilnym”, bez zdolności zrozumienia możliwości odpowiedniego *podmiotu działającego*. To wszystko, co jest w zasięgu rozumu teoretycznego – „gdzie zaś kończy się określenie według praw (*Gesetze*) przyrody, tam też kończy się *tłumaczenie* i pozostaje sama tylko *obrona*, tj. odparcie zarzutów podnoszonych przez tych, którzy udają, że głębiej wniknęli w istotę rzeczy i dlatego ośmielają się uważać wolność za niemożliwą”²⁶.

Rozwiązania problemu właściwego podmiotu wykonującego ludzkie działania dostarcza pośrednio druga *Krytyka*: „Otóż to wolne miejsce zapełnia czysty rozum praktyczny określonym prawem przyczynowości w świecie inteligibilnym (przyczynowości [dokonującej się] przez

²² Por. np. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, wyd. Antyk, Kęty 2001, s. 227

²³ Tamże, s. 218.

²⁴ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2004, s. 82. (W celu zachowania koherencji tekstu przekład opieram na angielskim tłumaczeniu autorstwa Ludwiga – przyp. tłum.).

²⁵ Zob. np. „nie mogę poznać [...], mogę jednak pomyśleć sobie wolność jeżeli słuszne jest nasze krytyczne odróżnienie dwu sposobów przedstawienia, zmysłowego i intelektualnego, i płynące stąd ograniczenie czystych pojęć intelektu”, por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., s. 41 i n.

²⁶ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Antyk, Kęty 2001, s. 75.

wolność), mianowicie prawem moralnym”²⁷. Zdolność działania [agency] czy *causa libera* zakłada więc świat inteligibilny ze swoim własnym prawem „przyczynowym”, niezależnym od przyczynowych praw natury. Twierdzenie to zajmowało już centralne miejsce w trzecim paragrafie *Uzasadnienia*; Kant potwierdza je w drugiej *Krytyce*: „to bowiem, że wolność, jeśli się ją nam przypisze, przenosi nas w inteligibilny porządek rzeczy, gdzie indziej dostatecznie już udowodniono”²⁸. Uważać się za istotę wolną, to uznawać się za członka porządku (czy świata) inteligibilnego. Bycie członkiem takiego świata, *znaczy* zaś być podmiotem sprawczym [*causal agent*], co znów nie polega na niczym innym jak „działaniu podług zasad”, byciu rządzonej przez prawo [law]. Tylko w tej mierze, w jakiej człowiek pojmuje siebie jako zdolnego do działania w zgodzie z prawem, może zgłaszać roszczenie do swego działania, będąc *causa libera*.

²⁷ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 83. Oto celny fragment z *Prolegomen* „Zdolność ta zwie się rozumem o ile rozważamy jakąś istotę (człowieka) tylko stosownie do tego dającego się przedmiotowo determinować rozumowi, to nie można rozpatrywać jej jako rzecz dostępną zmysłom, lecz wspomniana własność jest własnością pewnej rzeczy samej w sobie. Absolutnie nie jesteśmy w stanie pojąć możliwości tej własności, a mianowicie tego, jak powinność, będąca tym, co przecież nigdy się nie wydarzyło, determinuje działanie tej istoty i może być przyczyną działań, których skutkiem jest zjawisko w świecie dostępnym zmysłom. Niemniej jednak przyczynowość rozumu ze względu na skutki [wywoływane] w świecie dostępnym zmysłom byłaby wolnością, o ile racje przedmiotowe, które same są ideami, w odniesieniu do rozumu uchodzą za determinujące. Albowiem jego działanie nie zależałoby wówczas od podmiotowych, a więc czasowych warunków, a zatem nie zależałoby także od prawa natury, służącego do ich określania, gdyż racje rozumowe dostarczają działaniom prawideł w sposób ogólny, [tj. wywodząc je] z pryncypiów niezależnie od wpływu okoliczności czasu lub miejsca”, I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. A. Banaszekiewicz, wyd. Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 99 i n.

²⁸ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 72.

4.

Bycie wolnym oraz bycie przedmiotem „*prawa wolności*” to jedno i to samo – oto przesłanie Kantowskiej filozofii *teoretycznej* aż do tego momentu. Na czym jednak polega *specyficzny* charakter normy bądź norm, leżących u podstaw ludzkiej zdolności do działania [*agency*], i nierozłącznie związanych z pojęciem inteligibilnej przyczyny? Powszechnie znana jest odpowiedź z drugiej *Krytyki*. Jest ona wyrażona w „podstawowym prawie czystego praktycznego rozumu”: „Postępuj tak, aby maksyma twej woli zawsze mogła mieć zarazem ważność jako pryncypium prawodawstwa powszechnego”²⁹.

Brak tu miejsca na dogłębne badanie Kantowskiego uzasadnienia tej formuły. Podstawowa idea jest dobrze znana i wypowiedziana w prosty sposób. Zasada determinacji *nie* będąca przyczynową zasadą *natury*³⁰ musi mieć charakter formalny. Rozwiązanie „Zadania II” w drugiej *Krytyce* brzmi następująco: „A zatem jedynie forma normodawcza [*gesetzgebende Form*], o ile zawarta jest w maksymie, może stanowić motyw determinujący [wolną] wolę”³¹. Lekcja pierwszych siedmiu paragrafów drugiej *Krytyki* brzmi więc: istota – ludzka lub nadludzka – która uważa się za wolny podmiot działający, odpowiedzialny za swoje czyny za sprawą posiadania woli „różnej od żądz”³², bądź oczekuje, by inni za taki ją uznawali, musi w sposób konieczny pojmować siebie jako poddaną „Podstawowemu prawu czystego praktycznego rozumu”.

W kontekście argumentacji przedstawionej w drugiej *Krytyce* Kant zainteresowany jest, oczywiście, *odwrotnością* tego teorematu. Tylko dlatego, że jesteśmy świadomi prawa moralnego *jako imperatywu*, możemy uznawać siebie za wolne podmioty działające: „Wydaje więc

²⁹ Tamże, s. 53.

³⁰ Człowiek może być „określony także pod względem jego przyczynowości za pośrednictwem prawa, które nie daje się zaliczyć do żadnego prawa przyrody obowiązującego w świecie zmysłów; rozszerzyliśmy więc nasze poznanie poza granice tego świata”, tamże, s. 85.

³¹ Tamże, s. 50.

³² I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 77.

sąd, że coś może uczynić, ponieważ jest tego świadomy, że powinien to uczynić, i poznaje w sobie wolność, która w przeciwnym razie, [tj.] bez prawa moralnego, pozostała by dla niego nieznana”³³.

Jasne powinno stać się teraz centralne twierdzenie Kanta w §E *Rechtslehre*: „Prawo w węższym znaczeniu [...] opiera się wprawdzie na świadomości zobowiązania, nakładanego na wszystkich przez normę”³⁴. Jedynie *świadomość* bycia zobowiązanym przez prawo moralne może dowieść naszej wolności. „Moralne pojęcie prawa”, które „odnosi się do odpowiadającego mu zobowiązania”³⁵, stosuje się tylko do istot, które są wolne, które „w idei” są ograniczone do sfery zewnętrznej wolności zdefiniowanej przez prawo moralne – które z kolei jest niczym innym jak pryncypium zdolności wolnego działania [*free agency*]. Jak widzieliśmy na początku, rzeczy – to jest istoty *bezosobowe* – nie są poddane prawu moralnemu (lecz jedynie prawom *naturalnym*) i pozbawione są zdolności bycia *causae liberae*, a w związku z tym nie są podmiotem przypisania.

Niektórych czytelników wydaje się dezorientować fakt, że zaraz po poprzednim cytacie Kant twierdzi, iż *Recht* nie wymaga, by wolne podmioty działające determinowały *siebie odwołując się do swej*

³³ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 53; por. pierwszy akapit przedmowy, tamże, s. 3, oraz AA Vig. XXVII 505-507.

³⁴ I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 323; por. Vig. AA XXVII 520 ff.

³⁵ Tamże, s. 320.

świadości prawa³⁶. Teraz, gdy rozważamy pojęcie *Rechtslehre* stwierdzenie to powinno być całkiem jasne. Jest to po prostu konsekwencja *definicji* „zewnętrznego prawa”, zgodnie z którą dotyczy ono „tylko zewnętrznego i to praktycznego stosunku pomiędzy jedną osobą a drugą”³⁷. Chociaż gra *Rechtslehre* stosuje się wyłącznie do *osób*, a co za tym idzie *wymaga* by podporządkowały się one regułom gry, *nie* wymaga ona jednak, by przestrzegały one reguł gry tylko po to, by udowodnić sobie, że faktycznie są osobami (podobnie jak od szachistów

³⁶ Zwracam uwagę na fragment w §C, w którym Kant podkreśla, że „norma prawa [...] jest wprawdzie normą, która nakłada na mnie pewne zobowiązanie, lecz która bynajmniej nie oczekuje, ani tym bardziej nie wymaga, abym wyłącznie ze względu na to zobowiązanie sam ograniczył swoją wolność, przyznając ją sobie tylko w tym zakresie, w którym spełnione są owe warunki”, tamże, s. 321. Być może tłumaczenie czyni nieco niewyraźnym znaczenie Kantowskiego tekstu. Kant *nie* zaprzecza tutaj temu „abym wyłącznie ze względu na to zobowiązanie sam ograniczył swoją wolność, przyznając ją sobie tylko w tym zakresie, w którym spełnione są owe warunki” (to czyniłoby fragment niedorzecznym: mowa byłaby o zobowiązaniu pozbawionym jakiegokolwiek „powinno się” skierowanego do zobowiązanej osoby, por. np. tamże, s. 315, ostatnie zdanie). Kant zaprzecza tu jedynie jakoby „norma prawa” wymagała bym czynił to wyłącznie „ze względu na zobowiązanie”. Chociaż jestem *zobowiązany* do tego by działać sprawiedliwie (bądź słusznie), jurydyczny *akt normodawczy jako taki* nie wymaga ode mnie działania wyłącznie z obowiązku (w innym razie ustałoby pozostając zaledwie *zewnętrznym* normodawstwem). „Jurydyczny akt normodawczy” jest niczym więcej jak „Moral als Rechtslehre betrachtet” [Moralność rozpatrywana jako nauka prawa], I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, dz. cyt., s. 92, bądź „Moral in der Bedeutung als Rechtslehre” [Moralność w znaczeniu nauki prawa], tamże, s. 95. Pojęcie „zobowiązania” (*Verbindlichkeit*, które zdefiniowane jest jako „moralny przymus”, tegoż, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 616, bądź jako „konieczność podług moralnej normy”, Vig. AA XXVII 492), należy do (moralnej) normy jako takiej a nie do szczególnego normodawstwa (tamże, s. 314 oraz § B, s. 319). Toteż, mówienie *sensu stricto* o specjalnych *jurydycznych zobowiązaniach* bądź *zobowiązaniach etycznych* u Kanta będzie prowadziło do poważnych nieporozumień (podczas gdy zwrot „moralne zobowiązania” nie jest szkodliwy, gdyż jest to zwykły pleonazm: „*naturalne* normy” nie zobowiązują - i *tertium non datur*). Jest to jedynie pojęcie „racji determinującej naszą wolę” (*Bestimmungsgrund der Willkür*), które może być zaklasyfikowane jako jurydyczne bądź etyczne (*Triebfeder*) (tamże, s. 306). Zob. n.2.

³⁷ I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 320.

nie oczekuje się by przestrzegali zasad gry tylko po to, by udowodnić sobie, że grają w szachy).

Możemy teraz ponownie przyjrzeć się Kantowskiej argumentacji z praktycznego punktu widzenia, gwoli zilustrowania jak działa ona w *Rechtslehre*. Weźmy kogokolwiek, kto rości sobie prawo do wolności od pewnych ograniczeń ze strony innych istot ludzkich. *Zakłada* on zatem, że on sam oraz *a fortiori* jego współtowarzysze w człowieczeństwie są wolnymi podmiotami działającymi, potencjalnymi podmiotami *przypisania*, które z tego względu odpowiedzialne są za swe czyny. W przeciwnym razie, roszczenie sobie jakiegokolwiek prawa tego rodzaju, byłoby równie *bezczelowe*, jak bezcelowe *jest* wysuwanie jakichkolwiek roszczeń prawnych przeciwko lwu czy nawet oczekiwanie tego rodzaju roszczenia od drzewa. Zgodnie z analizą Kanta *oznacza to*, że uznaje on ich i siebie samego, za członków świata wolnych podmiotów działających – to jest przyczyn w rzeczywistości noumenalnej. To z kolei, w ramach idealizmu transcendentального *oznacza*, że musi on uznawać siebie (i innych) za działającego podług specyficznego prawa – to jest podług prawa *moralnego*. Działanie podług prawa moralnego *znaczy* zaś znowu, że wolność zewnętrzna jest „w idei” ograniczona do tych działań, które pozostają w zgodzie z tym specyficznym prawem podmiotu działającego, gdyż w przeciwnym wypadku nie mógłby on być uznany za tego rodzaju podmiot (to jest za osobę lub *causa libera*). Ujmując to przez analogię do zacytowanej wyżej frazy Hobbesa: „wolnym człowiekiem jest ten, kogo w zakresie czynienia tego, co ma wolę czynić ograniczają tylko powszechna prawa”³⁸.

Aby uznać, że *podmiot działający* pozostaje w granicach reguł gry *Rechtslehre*, nie jest więc wymagane by *faktycznie* „działał on podług zasady”. (Oczywiście można by także uznać, że każde zwierze niezdolne do tego rodzaju działania, pozostaje w tych granicach, i nie byłoby w tym nic niesłusznego). W celu nabycia statusu istot cieszących się *przywilejem* bycia traktowanymi jak osoby, istoty ludzkie muszą

³⁸ Bardziej przypomina to definicję swobody czy też wolności Johna Locke’a aniżeli Hobbesa „wolność natury nie zna innych ograniczeń poza prawem natury”, J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1992, s. 179.

„przyznać”, że faktycznie *są zdolne* do „działania według zasady”, i że są do tego zobowiązane (dokładnie tak, jak szachista przyzna, że jest zdolny do respektowania reguł i że jest to wymagane, dopóty, dopóki oczekuje on uznawania go za szachistę). Jeśli to czynią (a w rzeczywistości, jako istoty *rozumne* nie mogą tego uniknąć) przysługuje im „niezależność od przymuszającej woli kogoś innego”³⁹ w tym zakresie, w jakim ich działania *można uznać* za faktycznie rządzone przez tego rodzaju „zasadę”.

Jeśli ten sposób patrzenia na Kantowską zasadę prawa poszerzymy na jego imperatyw kategoriowy w ogóle, moglibyśmy dokonać następującego podsumowania: „naczelną zasadą nauki moralności” (mającą zastosowanie do *obu* części *Metafizyki moralności*)⁴⁰ należy uznawać za zasadę kierującą naszymi działaniami, dopóty, dopóki oczekujemy od innych *usprawiedliwienia [justify]* ich działań i dopóki *usprawiedliwiamy* własne. Zaprzestając tego, traktujemy siebie i innych jak każde inne ciało materialne, determinowane wyłącznie przez prawa natury: niemało będzie wówczas do *wyjaśnienia* (czy nawet *usprawiedliwienia*)⁴¹, lecz nic do *uzasadnienia*⁴².

Jeśli powyższy opis Kantowskich założeń *Recht* jest poprawny, musimy potraktować poważnie liczne twierdzenia Kanta, że *Rechtslehre* jest nieodłączną częścią jego *metafizyki* moralności i nie może być oderwana od jej fundamentów – to jest, od ram transcendentalnego idealizmu (można oczywiście oderwać ją za cenę utraty *fundamentu*).

³⁹ I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 330.

⁴⁰ Tamże, s. 315; por. tamże, s. 310.

⁴¹ Ma sens *wyjaśnienie* dlaczego pies gryzie przybywających gości („jest tylko trudnym do opanowania zwierzęciem, które zerwało się ze smyczy!”). Może nawet chcemy usprawiedliwić psa za to, co zrobił („Przepraszam, ale pies spodziewał się listonosza!”). Jednakże, byłoby raczej dziwne domagać się, aby pies (lub nawet wąż bądź pchła) był *uprawniony [justified]* do gryzienia kogoś (aczkolwiek możemy uważać, że *my* byliśmy uprawnieni do niepowstrzymywania go od gryzienia).

⁴² W kwestii podobnego stanowiska, patrz np. T. M. Scanlon, *Contractualism and Utilitarianism*, w: A. Sen i B. Williams (red.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, s. 103-128, w szczególności s. 116.

Niech mi będzie wolno przypomnieć tylko dwa najważniejsze z omawianych wyżej zagadnień. Kantowskich twierdzeń, że przyczyna zakłada prawo [*law*] oraz, że bycie *causa libera* implikuje ograniczenie przez to prawo „w idei”, nie możemy uznawać za oczywiste. Są one – prawdziwe czy fałszywe – twierdzeniami *metafizycznymi* i jak pokazuje historia filozofii, kontrowersyjnymi. Kant dobrze wiedział co robi, dostarczając w drugiej *Krytyce* nowej, adekwatnej i całościowej argumentacji. Ponadto obrona twierdzenia Kanta, że „przypuszczenie, iż działająca w sposób wolny przyczyna, może być bytem w świecie zmysłów” prowadzi nas na powrót do *Krytyki czystego rozumu*, w której pokazuje się, że odpowiednie pojęcie jest wolne od sprzeczności, dzięki zastosowaniu do niego rozróżnienia fenomeny/noumeny⁴³.

5.

Gdy ponownie przyjrzymy się fundamentalnym założeniom Kantowskiej „ogólnej zasady prawa” przedstawionym we wcześniejszych paragrafach, zauważymy trzy ważne właściwości *negatywne*:

1. Brak odniesienia do ludzkich pragnień, potrzeb czy interesów: to czy działanie jest sprawiedliwe [*just*] czy niesprawiedliwe [*unjust*] w ogóle nie zależy od tego, czy przyczynia się ono do pomyślności sprawcy lub jakiegokolwiek innego członka rasy ludzkiej – indywidualnie lub kolektywnie, w chwili obecnej bądź „na dłuższą metę”, faktycznie lub hipotetycznie.
2. Brak odniesienia do jakiegokolwiek racjonalnego biegu życia lub konstytucji osoby jako źródła indywidualności.
3. Brak odniesienia do ludzkiej natury w sensie skłonności do konfliktu czy nawet wojny; co w ogóle nie powinno zaskakiwać, skoro główna argumentacja ogniskowała się wokół problemu, jak

⁴³ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., s. 70.

„wolny podmiot działający” może być pojęty jako zgodny z pojęciem przyczynowo zamkniętej *natury*.

Z tego względu także żadne odniesienie do kwestii pragnień, planów życiowych czy problemu interakcji międzyludzkiej nie było konieczne. Podczas gdy dwa pierwsze punkty warto odnotowywać gwoli skontrastowania ich z wszelkiego rodzaju utylitarystycznymi i powiedzmy, Fichteańskimi koncepcjami prawa, trzeci będzie istotny dla poprawnego zrozumienia Kantowskiej koncepcji prawa publicznego, a zwłaszcza koncepcji państwa.

Słynne powiązanie prawa z „uprawnieniem do zastosowania przymusu”⁴⁴ i późniejsze twierdzenie Kanta, że prawo w ścisłym sensie można przedstawić jako możliwość użycia przymusu⁴⁵ okazują się *bezpośrednimi* konsekwencjami definicji pojęcia prawa, gdy rozważa się je w świetle zasady prawa z paragrafu C. Zauważmy, że twierdzenie o analitycznym⁴⁶ związku prawa z jednej strony i zastosowania przymusu

⁴⁴ Zob. I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 322.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ W tytule sekcji X Wstępu do *Nauki o Cnocie*, Kant twierdzi, że „naczelne pryncypium nauki prawa jest zdaniem analitycznym”, tamże, s. 509. W kontekście od § C do § E *Nauki prawa* oraz dalszego tekstu w sekcji X *Nauki o cnocie*, powinno być oczywiste, że Kant odsyła tutaj do „analitycznego” związku między prawem a przymusem w § D *Nauki Prawa*, a na pewno nie do „ogólnej normy prawa” w § C (jak czasami sugerowano). Jeśli przyjmujemy terminologię z *Uzasadnienia* to powszechna norma prawa jest oczywiście: „*synthetisch-praktischer Satz*”, (*Uzasadnienie...*, dz. cyt., s. 37), czego nie wolno tłumaczyć jako „praktyczne twierdzenie, które jest zdaniem syntetycznym”, ale jako „twierdzenie, które jest praktyczne za sprawą syntezy” – o ile wiem, sam Kant nigdy nie myli imperatywów z twierdzeniami, ponieważ „powinno się” w nich zawarte, nie wynika „analitycznie” z woli tego, który jest kierowany przez ten imperatyw (jak to jest w wypadku Kantowskich tzw. imperatywów hipotetycznych). Warto zauważyć, że Kant zarzuca terminologię *synthetisch-praktisch* oraz *analytisch-praktisch* po *Uzasadnieniu*, ponieważ stoi ona w konflikcie z innym użyciem rozróżnienia syntetyczny/analityczny w drugiej *Krytyce*. Szczegóły, zob. B. Ludwig, *Warum es keine hypothetischen Imperative gibt, und warum Kants hypothetisch-gebietende Imperative keine analytischen Sätze sind*, w: *Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis*, (red.) H. F. Klemme, B. Ludwig, M. Pauen i W. Stark, Königshausen und Neumann, Würzburg 1999, s. 105-124.

z drugiej, zostało wypowiedziane już w tym paragrafie (toteż „dowód” z paragrafu D jest ledwie czymś w rodzaju pomocy wizualnej, i zaprowadzi nas na manowce, jeśli będziemy od niego oczekiwać czegoś nowego). Jeśli wolność zewnętrzna jest „w idei” ograniczona do warunków zgodności z zewnętrzną wolnością innych i z tego względu może być przez innych czynnie ograniczana, wówczas jakikolwiek przymus, który nie narusza *tej* (to jest ograniczonej) zewnętrznej wolności jest z *definicji* sprawiedliwy, bądź prawy, jako że „*prawe* jest każde działanie, jeżeli może ono współistnieć z wolnością każdego [innego] zgodnie z pewną ogólną normą”⁴⁷. Nie ma znaczenia, czy *opisujemy* samo prawo w ścisłym sensie, czy przymus, do którego ono uprawnia, jako że jurydyczny akt normodawczy ignoruje pobudki czy maksymy⁴⁸ sprawców – dopóki działają oni zgodnie z zewnętrznymi prawami⁴⁹. By posłużyć się prostą analogią: czy malujemy na tablicy rozmaite terytoria politycznej mapy świata różnymi kolorami, czy nakreślamy jedynie granice państwowe, które oddzielają te terytoria, obie metody dadzą tę samą mapę polityczną (i jedynie dla wygody nakreślamy zazwyczaj najpierw granice, a potem kolorujemy terytoria). *System* ścisłego prawa jest tym samym, co *system* sprawiedliwego przymusu. Jedyna różnica dotyczy osoby, którą faktycznie uważamy za podmiot zobowiązania [*Verbindlichkeit*]. Możemy mówić bądź o obowiązku osoby (to jest „*materii*” jej zobowiązania)⁵⁰ do działania zgodnego z jej ścisłymi prawami, bądź o obowiązku innych ludzi do powstrzymywania się od stosowania przymusu, dopóki prawa owej pierwszej osoby tego wymagają. Możemy mówić o swobodzie osoby do czynienia tego, na co pozwalają jej prawa w ścisłym sensie, bądź o swobodzie drugiej osoby do powstrzymywania owej pierwszej, od czynienia tego, czego nie ma ona prawa robić.

Kto jednak jest w rzeczywistości uprawniony do użycia owego przymusu? Kant nie rozpatruje tego pytania na rozważanym dotychczas,

⁴⁷ I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 320.

⁴⁸ U Kanta *recht* i *unrecht* są predykatami jedynie w odniesieniu do „zewnętrznych” *działań*, podczas gdy *gut* i *böse* są predykatami odnoszącymi się do *woli* i jej (wewnętrznych) *maksym*.

⁴⁹ Tamże, s. 322.

⁵⁰ Tamże, s. 311.

abstrakcyjnym poziomie analizy; odpowiedź na nie wymaga przedłożenia dalszych i bardziej szczegółowych argumentów.

Przyjrzyjmy się zatem bliżej grze *Rechtslehre*. Istnieją istoty ludzkie działające jak osoby – a więc zgodnie z ogólną zasadą prawa. W zasadzie tej mieści się a użycie sprawiedliwego przymusu przez innych (kolektywnie bądź indywidualnie), jeśli ktoś z ich grona nie stosuje się do niej. Jeśli założymy – za Kantem (zob. niżej) – że paradygmatycznym przypadkiem wolności jest wolność od kajdan lub innych fizycznych utrudnień ruchu ciała, stwarzanych przez innych, i jeśli założymy dalej, że osoby, o których mowa, wiedzą co znaczy złożyć przyrzeczenie dotyczące działania (to jest przyrzeczenie zrobienie bądź odstąpienie od czegoś w przyszłości), wówczas możemy już w całości zrekonstruować model prymitywnej wersji gry *Rechtslehre*. Pomyślcie tylko o małej społeczności golibrodów (lub fryzjerów) oraz poetów, których jedyne potrzeby to codzienne golenie (lub czesanie) i jakieś wiersze dla rozrywki. Łatwo rozsądzić, co jest sprawiedliwe (prawe), a co niesprawiedliwe w toku ich interakcji. Dopóki nie przeszkadzają oni sobie fizycznie i dopóki poeci dostarczają wiersze, które przyrzekli jako „zapłatę” za golenie, które otrzymują z rąk fryzjerów, wszystko jest sprawiedliwe (bądź prawe). Każde użycie przymusu jest niesprawiedliwe tak długo, jak długo nie przeszkadza ono przeszkodzie wolności. Jeśli jeden z golibrodów odmawia ostrzyżenia poety po otrzymaniu wiersza, zostanie on do tego przymuszony przez prawo (w odpowiedni sposób). Są oczywiście powody by wątpić w zdolność zachowania stabilności przez taką „grę” – wzięwszy choćby pod uwagę „złośliwą” naturę istot ludzkich. Wystarczy jedynie rozważyć pytania takie jak: kto faktycznie będzie zapobiegał niesprawiedliwemu zachowaniu? Kto będzie rozstrzygał co jest niesprawiedliwe w danym wypadku (czy *ten* wiersz był wart *tego* golenia)? Kto będzie uprawniony do wprowadzenia nowych reguł w przypadkach jak dotąd nierozstrzygalnych (jak wiele rymów musi mieć wiersz, jak wiele skaleczeń zamieni strzyżenie w rzeź?) i tak dalej. Istotne, by dostrzec w tym miejscu, że sam Kant w ogóle *nie* stawia pytań tego rodzaju w kontekście *Wprowadzenia do Nauki Prawa*. Najwyraźniej nie jest on tu w ogóle zainteresowany grami *Rechtslehre* w tak małej skali – i nietrudno dostrzec, dlaczego.

W kolejnym kroku swego przedstawienia pojęcia prawa rozszerza on perspektywę, biorąc pod uwagę prawa do *przedmiotów zewnętrznych*. W tym miejscu wszystkie wspomniane właśnie pytania stają się bardziej palące – nawet bez brania pod uwagę ludzkiej „natury” – a co za tym idzie domagają się rozwiązania, uwzględniającego również rozwiązania dla gier *Rechtslehre* rozgrywanych w małej skali.

6.

Gdy istota rozumna uznaje się za członka rzeczywistości noumenalnej, swą własną wolę uważa za wolną przyczynę swych działań; gdy uznaje się ona za członka rzeczywistości fenomenalnej, uważa owe działania jedynie za przejawy swej woli⁵¹. Jako że wszelkie ludzkie działania w świecie zmysłowym są, przynajmniej po części, cielesnymi ruchami, „niezależność od przymuszającej woli kogoś innego⁵², jest przede wszystkim wolnością od (nieuprawnionego) fizycznego przymuszania przez innych. Integralność ciała dostarcza więc paradygmatu dla korzystania z *wrodzonego* „prawa osoby w stosunku do niej samej”⁵³. Co jednak z zewnętrznymi przedmiotami, co z *rzeczami* (pozbawionymi wolności – jak wspomniano wyżej), z których osoby mogą czynić użytek? Zgodnie z Kantowskim „twierdzeniem *a priori* dotyczącym posiadania empirycznego”, w *analitycznym* związku z prawem osoby do bycia wolną od fizycznego przymuszania pozostaje kolejne prawo: prawo do tych zewnętrznych przedmiotów, które są „fizycznie związane” z ciałem osoby – jak na przykład, jabłko w mej dłoni czy ziemia, na której się położyłem⁵⁴. Ktokolwiek próbuje wyrwać jabłko

⁵¹ Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 69.

⁵² Tegoż, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 330.

⁵³ Tamże, s. 343. Kant stosuje tradycyjne rozróżnienie pomiędzy *Ius naturale absolutum* i *Ius naturale hypotheticum*, które odnajdujemy, na przykład, w *Jus naturae* Achenwalla (przedruk w: *Kant's Works*, tom 19; w kwestii tego rozróżnienia patrz AA XIX 326). Zgodnie z pryncypiami z pierwszej części, *duśa, ciało* i *sprawiedliwe działania* są *proprium* każdego. Część druga zajmuje się kwestią zewnętrznych przedmiotów.

⁵⁴ Tamże, s. 340 i 344.

z mojej dłoni bądź usunąć mnie z miejsca, na którym się położyłem musi naruszyć moje *ciało*, a co za tym idzie również moje „prawo w stosunku do samego siebie” (o ile oczywiście nie naruszyłem wcześniej prawa kogoś innego).

Jak ma się sprawa z przedmiotami zewnętrznymi, które *nie* są aktualnie związane z ciałem osoby? Co z moim płaszczem zostawionym w szafie i z moim domem, który opuściłem idąc do pracy?⁵⁵ Co się dzieje, gdy odłożymy na bok „wszelkie warunki posiadania empirycznego w przestrzeni i czasie”? Co z *własnością* i *prawami własności*? Jako że prawo do rzeczy „niezwiązanej fizycznie” z ciałem osoby nie jest, rzecz jasna, analitycznie zawarte w prawie osoby w stosunku do niej samej, „twierdzenie o możliwości posiadania jakiejś rzeczy poza mną [...] jest twierdzeniem *syntetycznym*”⁵⁶. Nie miejsce tu na obszernie rozwodzenie się nad Kantowską argumentacją na rzecz tego twierdzenia⁵⁷, niemniej jednak można tu docenić rolę Kantowskiego pojęcia *praktycznego rozumu*. W ten sposób raz jeszcze odsłoni się brak jakichkolwiek rozważań dotyczących ludzkich pragnień czy zainteresowań, racjonalnych planów życiowych czy nawet problemu ludzkiej interakcji,

⁵⁵ Dalej skoncentruję się jedynie na zewnętrznych „rzeczach”, mimo że Kant ma na myśli trzy klasy zewnętrznych przedmiotów: rzeczy, czyjś wybór wykonania określonego czynu oraz status kogoś innego w stosunku do mnie, I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 339. Wyraźnie zobaczymy, że nawet Kant w pierwszym rozdziale *Prawa prywatnego* koncentruje się na pierwszej z tych klas (zob. np. „to jest [d.i.]”, utożsamiające dwie różne formuły postulat (tamże, s. 338): rzecz jasna ta tożsamość nie jest zachowana dla „wyboru innych”). W pierwszym rozdziale Kant nie używa zwrotu „własność” (*Eigentum (dominium)*), który stosuje wyłącznie do przedmiotów z pierwszej klasy. Ogólnie mówi o moim i twoim (*meum et tuum*). Później (w rozdziale drugim) dodaje mimochodem, że „zewnętrzny przedmiot, który ze względu na swoją substancję należy do pewnej osoby, jest jej własnością (*dominium*), w której tkwią wszelkie prawa do tej rzeczy [...] i może to być jedynie rzecz materialna” (tamże, s. 366 i n.). Dla uzupełnienia katalogu tego, co należy do pojęcia *dominium* porównaj na przykład Achenwall, *Elementa Iuris naturae*, Göttingen: Ioh. Wilhelm Schmidt, 1750

⁵⁶ I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 343.

⁵⁷ Do dalszej dyskusji, patrz B. Ludwig, *Kants Rechtslehre*, Meiner, Hamburg 1988, oraz *Postulat, Deduktion und Abstraktion in Kants Lehre vom intelligiblen Besitz*, w: „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie”, 82, 1996, s. 250-259.

w głównych fragmentach Kantowskiej *Nauki prawa* – zarazem jednak zobaczymy także do jakiego stopnia jego argumentacja zależy od doktryn zawartych w pierwszych dwóch *Krytykach*.

Zanim przyjrzymy się szczegółom Kantowskiej argumentacji, musimy poczynić ogólną uwagę na temat zakresu teorii własności: musimy mieć zawsze na uwadze, że *każde* działanie, a więc także każde użycie przedmiotów zewnętrznych podlega przede wszystkim „normom prawa”. Dlatego też żadne prawa własności *nigdy* nie będą poszerzać praw właścicieli do swych przedmiotów poza granice wyznaczone przez to prawo. Toteż teoria własności stawia przede wszystkim pytanie nie o to, *co* osoby mogą zgodnie z prawem robić z posiadanymi przez siebie rzeczami, lecz o to, *kto* zgodnie z „normą prawa” ma prawo do używania tych rzeczy. Wszelkie specjalne przywileje (prawo do używania rzeczy, do jej sprzedaży, bądź rozporządzania nią, prawo do wartości kapitałowej rzeczy) wynikają po prostu z prawa do powstrzymywania *innych* od pewnych zachowań – to jest z prawa do sprawowania *wyłącznego*⁵⁸ użytku. Jeśli jakieś użycie przedmiotu samo z siebie jest już niesprawiedliwe, prawo własności przedmiotu nie sprawi, że stanie się ono zgodne z prawem: ktokolwiek strzela do niewinnej istoty ludzkiej jest zabójcą, niezależnie od tego, czy jest prawnym właścicielem broni i kuli. Ukrycie zaś jedyne go dostępnego pasa ratunkowego przed jedynym tonącym, jest niesprawiedliwe bez względu na to, kto może być jego prawnym właścicielem.

Główny argument Kanta na rzecz wyłącznych praw własności obejmuje dwa kroki: argument wspierający – bądź dowodzący – apriorycznej zasady „mojego i twojego”, a następnie dedukcję⁵⁹ pojęcia *possessio noumenon* za pomocą tejże zasady. Wraz z wydedukowaniem

⁵⁸ W związku z ostatnim wyjaśnieniem, zob. J. Waldron, *The Right to Private Property*, Oxford University Press, Oxford 1988, s. 31 i n.

⁵⁹ Chociaż Kantowskie zastosowanie terminu „dedukcja” nie jest bynajmniej jednoznaczne (w rzeczywistości mamy do czynienia z „dedukcjami”: *Kategorien, Erkenntnisse, Grundsätze, Begriffe*, a nawet *Einteilungen*, by wspomnieć tylko o kilku z nich), jest oczywiste, że w *tym* akurat kontekście przedmiotem wspomnianej „dedukcji” jest „pojęcie”, a *nie* „postulat” czy jakieś inne „pryncypium” lub „teoremat”.

owego pojęcia *possessio noumenon*⁶⁰, niezbędne są dalsze kroki umożliwiające jego funkcjonowanie⁶¹.

Pierwsza część tej argumentacji przebiega następująco⁶². (1) Przypuśćmy, że istniałaby praktyczna norma, która zabraniałaby czynienia użytku z pewnego przedmiotu wyboru, choć owo użycie „mogłoby współistnieć z wolnością każdego [innego] zgodnie z powszechną normą”⁶³. Owa praktyczna norma byłaby oczywiście wewnętrznie sprzeczna, jako że zabraniałaby czegoś, co z *definicji*⁶⁴ jest prawe. (2) Następnie jest oczywiste, że sprawowanie kontroli nad pewnymi przedmiotami wyboru, poprzez używanie ich – jak choćby jedzenie jabłka lub położenie się na wolnym kawałku ziemi – a co za tym idzie *wyłączenie* innych z kontroli nad nimi *jest prawe* (jak pokazuje „twierdzenie a priori dotyczące posiadania *empirycznego*”⁶⁵). Łącznie z (1) i (2) wynika bezpośrednio (3) że każda norma, która *bezwzględnie* [*absolutes Verbot*] zabrania używania przedmiotów wyboru jest wewnętrznie sprzeczna. Rozważmy następnie prawa czystego praktycznego rozumu. (4) Muszą one być „normami formalnymi”, które abstrahują od materii wyboru i z tego względu będą traktować wszystkie przedmioty wyboru wyłącznie jako przedmioty wyboru, nie zważając na jakiegokolwiek inne ich właściwości⁶⁶. Jeżeli więc czysty rozum praktyczny określa formalną normę dotyczącą mojego i twojego, może ona odnosić się jedynie do przedmiotów wyboru w ogóle (w przeciwnym razie zależałaby ona od *materii*, a nie tylko od *formy*). (5) W konsekwencji, jedynymi możliwymi normami czystego praktycznego rozumu, dotyczącymi mojego i twojego są następujące dwie: „Każdy zewnętrzny przedmiot mojego (lub twojego) wyboru mogę (możesz) mieć jako coś,

⁶⁰ Por. I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 345 i n.

⁶¹ Por. tamże, s. 346-352.

⁶² Por. tamże, s. 337 i n.

⁶³ Por. tamże, s. 338.

⁶⁴ Zob. tamże, s. 320.

⁶⁵ Tamże, s. 343.

⁶⁶ Odnośnie do „formalnego” charakteru praktycznych norm zob. tegoż, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 47 i n.

co jest moje (lub twoje)”⁶⁷ oraz „Wszystkie zewnętrzne przedmioty wyboru są niczyje (są one *res nullius*)” – *tertium non datur*. Zgodnie z naszą wcześniejszą konkluzją (3), druga z tych norm prowadziłaby do „sprzeczności zewnętrznej wolności z samą sobą”. Toteż „postulat czystego praktycznego rozumu dotyczący mojego i twojego” brzmi: „do tego, co jest czymś moim w znaczeniu prawnym, mogę zaliczyć każdy zewnętrzny przedmiot mojego wyboru, który mam w swoim władaniu (i w tej mierze, w jakiej mam go w moim władaniu), nie będąc w jego posiadaniu”⁶⁸.

Mimo że zasada ta została ustanowiona przez „usunięcie” czy „pominięcie” czegoś (to jest „przez samo abstrahowanie od empirycznych warunków, do którego uprawnia zasada wolności”⁶⁹), paradoksalnie prowadzi ona do „poszerzenia” pojęcia posiadania – i samego praktycznego rozumu⁷⁰. Stanie się to oczywiste, w najgorszym wypadku wówczas, gdy przejdziemy do drugiej części Kantowskiej argumentacji, a mianowicie do „wywodu pojęcia czysto prawnego posiadania przedmiotu zewnętrznego (*possessio noumenon*)”⁷¹, który dokonuje się w podsumowującym paragrafie §6.

Przerwijmy jednak na chwilę i przyjrzyjmy się temu, co Kant dowiódł do tej pory. Jeśli bierzemy udział w grze *Rechtslehre*, uznajemy się za osoby. Musimy więc uważać się za *causae liberae*, działające zgodnie z *formalną* normą. Gdy następnie zastosujemy samą tę zasadę „zdolności wolnego działania” [*free agency*] do postawionego przez nas pytania o zgodne z prawem używanie przedmiotów zewnętrznych, uzmysłowimy sobie, że „maksyma, która podniesiona do rangi [obowiązującej] normy czyniłaby pewien przedmiot wyboru przedmiotem *samym w sobie* (obiektywnie) *niczyim* (*res nullius*), jest niezgodna z prawem [*rechtswidrig*]”⁷². Działanie podług takiej maksymy oznaczałoby zatem odmowę działania *jako osoba* – to znaczy odrzucenie przywileju bycia

⁶⁷ Tegoż, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 338. [przekł. zmod.]

⁶⁸ Tamże, s. 345. [przekł. zmod.]

⁶⁹ Tamże, s. 349.

⁷⁰ Por. tamże, s. 339.

⁷¹ Tamże, s. 342. [przekł. zmod.]

⁷² Tamże, s. 338.

traktowanym przez innych zgodnie z ogólną regułą prawa (przynajmniej pod tym szczególnym względem). Jest to bezpośrednia konsekwencja spostrzeżenia, że otwarte zaprzeczenie możliwości „mojego i twojego” byłoby równoznaczne z całkowitym porzuceniem gry *Rechtslehre*. Dalsza konsekwencja jest zaś taka, że, ktokolwiek rości sobie prawo do posiadania czegoś na własność w istocie do tego *prawo*, a co za tym idzie jest uprawniony do użycia przymusu w celu ustanowienia owego *suum* – rzecz jasna, tak długo, jak długo pozostaje to w zgodzie z powszechną zasadą prawa⁷³.

Pozostała *dedukcja pojęcia* nie-fizycznego posiadania jest bardzo krótka i prosta. Jeśli – jak głosi podane przez Kanta *trzecie* sformułowanie postulatu – „obowiązkiem wynikającym z prawa jest postępowanie wobec innych w taki sposób, aby rzeczy zewnętrzne (dające się używać) mogły także stawać się czyjąś własnością”⁷⁴, i jeżeli – jak Kant dowiódł już w *Ekspozycji*⁷⁵ – „pojęcie rzeczy zewnętrznej należącej do kogoś [...] opiera się jedynie na posiadaniu nie-fizycznym”⁷⁶, wóczas pojęcie nie-fizycznego „posiadania” (to jest posiadania „czysto prawnego”) musi być możliwe. Oznacza to, że pojęcie to *odnosi się* do czegoś (mianowicie, do „*Gegenstand des Begriffs*”, chociaż jeszcze nie wiemy jak owo coś może „wyglądać”)⁷⁷. W wyniku tej dedukcji *pojęcie* posiadania zostaje więc w istocie ekstensjonalnie „poszerzone” przeobrażając się z li tylko empirycznego pojęcia posiadania fizycznego w czysto rozumowe pojęcie „posiadania nie-fizycznego”.

⁷³ Patrz poniżej.

⁷⁴ Tamże, s. 345 i n. W odniesieniu do *czwartej* formuły zob. tamże, s. 351 i n.

⁷⁵ Tzn. § 6.

⁷⁶ Tamże, s. 345 i n. [przekł. zmod.]

⁷⁷ Musimy wziąć tu pod uwagę Kantowską teorię pojęcia. Pojęcie jest *możliwe* wtedy i tylko wtedy, gdy odnosi się do przedmiotu (*Gegenstand*). „Możliwość” pojęcia jest czymś więcej niż bycie wolnym od sprzeczności. Gwoli zaznajomienia się z wolffiańskimi korzeniami tej interpretacji „możliwości pojęcia” patrz M. Kuehn, *Der Objektbegriff bei Christian Wolff und Immanuel Kant*, w: *Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis*, (red.) H. F. Klemme, B. Ludwig, M. Pauen i W. Stark, Königshausen & Neumann, Würzburg 1999, s. 39-56.

Jednakże, jak wskazuje Kant, dedukcja ta wcale nie „poszerza naszej wiedzy” dotyczącej tego pojęcia (którego korzenie giną w rzeczywistości inteligibilnej). Za pewnik musimy jedynie przyjąć („z moralno-praktycznego punktu widzenia”⁷⁸) to, że odnosi się ono do jakiegoś⁷⁹ przedmiotu (podobnie jak samo pojęcie wolności). Dlatego, zasady „stosowania” go do rzeczy⁸⁰ w świecie zmysłowym, musimy zbadać niezależnie od dotychczas rozważanych argumentów. Przypomnijmy, że przedmiotem *empirycznego* pojęcia posiadania było „dzierzenie” (*detentio*)⁸¹. Co zatem jest przedmiotem *czysto rozumowego* pojęcia posiadania? Oczywiście nic innego jak „intelektualny stosunek do przedmiotu, który mam *w swoim władaniu* [...] i przedmiot ten należy do mnie, ponieważ moja wola skłaniająca się do jego dowolnego używania nie sprzeciwia się prawu do wolności zewnętrznej”⁸². Jeśli zapytamy teraz o warunek, pod którym nie powstanie przypuszczalny „konflikt” między *moją wolą* a normami zewnętrznej wolności ostateczna odpowiedź jest oczywista:

„Otóż jednostronna wola dotycząca posiadania zewnętrznego, a tym samym przypadkowego, nie może służyć każdemu za przymuszającą normę, gdyż naruszałoby to wolność zgodną z ogólnymi normami. Tak zatem wolą, dzięki której każdy może zdobyć tę pewność, może być jedynie wola zobowiązująca każdego innego, a tym samym zespolona wola powszechna (wspólna) i wyposażona w siłę”⁸³.

Przedmiotem „czysto rozumowego pojęcia” possessio noumenon jest „ustanowione przez wolę powszechną władanie nad zewnętrznym przedmiotem wyboru”. Zatem „jedynie w stanie obywatelskim możliwe

⁷⁸ I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 378.

⁷⁹ Moglibyśmy powiedzieć nieco bardziej odpowiednio: „ten praktyczny rozum *wymaga* tego aby korzystać z przedmiotu”

⁸⁰ Używam w tym miejscu terminu „rzecz” (nie „przedmiot”), aby zapobiec pomieszaniu „przedmiotu” (*Gegenstand*), do którego odnosi się pojęcie „nie-fizycznego posiadania”, z zewnętrznym „przedmiotem” („rzeczą”), który jest mój dzięki owemu „nie-fizycznemu posiadaniu”.

⁸¹ I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 337, 341 i n.

⁸² Tamże, s. 347.

⁸³ Tamże, s. 350.

są też zewnętrzne przedmioty należące do kogoś”⁸⁴. Tym samym naszym oczom ukazuje się pierwsze ważne pojęcie należące do sfery prawa publicznego: wola powszechna.

Nim dokładniej zbadamy wzajemne powiązanie prawa prywatnego i publicznego, powinniśmy wspomnieć o ważnym skutku ubocznym zastosowania Kantowskiej metody. Jak widzieliśmy, „możliwość” pojęcia „nie-fizycznego posiadania” została ustalona w sposób *niezależny*, bez odnoszenia się do szczególnych warunków jego „stosowania”, a więc normodawstwa woli powszechnej. W rezultacie istnieje „przywilej prawa [wynikającego] z empirycznego stanu posiadania”⁸⁵, który czyni posiadanie nie-fizyczne możliwym *nawet przed faktycznym* ustanowieniem woli powszechnej. Kto dzierży zewnętrzny przedmiot, jest uprawniony do powstrzymania każdego „kto nie chce przejść wraz z nim do stanu wolności regulowanej przez publicznie obowiązujące normy, ażeby zgodnie z postulatami rozumu przejąć do swojego własnego użytku pewną rzecz, która inaczej zostałaby praktycznie unicestwiona”⁸⁶. W tym momencie powinno być już jasne, że Kantowskie „usprawiedliwienie własności” pokonało bardzo osobliwą drogę określającą. (1) Własność jest sprawiedliwa, *ponieważ* sprawiedliwe jest roszczenie właściciela by *wykluczyć innych* z posiadania (*nie* na odwrót!). (2) Owo drugie roszczenie jest zaś sprawiedliwe tylko *dlatego*, że *inni* nie mają *żadnych praw*, które można przeciwstawić temu roszczeniu (a *nie* dlatego, że właściciel ma – czy musi mieć – specjalne „extra” prawa *do* pewnych rzeczy!) – rzecz jasna tak długo, jak długo pozostaje ono w zgodzie z aksjomatem prawa⁸⁷. Posługując się w nieco paradoksalny sposób słynnym zwrotem Hohfelda: kiedy *roszczę sobie prawo do własności* przedmiotu, który aktualnie do nikogo nie należy, mój *przywilej* użycia tego przedmiotu staje się *prawnym roszczeniem* tylko *dlatego*, że znikają *przywileje* innych do zrobienia z niego użytku (dopóki

⁸⁴ Tamże, s. 350.

⁸⁵ Tamże, s. 351; por. tamże, s. 359 i n.

⁸⁶ Tamże, s. 352.

⁸⁷ Nie mogę zająć się tutaj problemem zgodnego z prawem *nabywania*, który jest głównym tematem drugiego rozdziału *Rechtslehre* (tamże, s. 352-394).

są one jeszcze zwykłymi *przywilejami*, a nie prawnymi roszczeniami)⁸⁸. Krótko mówiąc, własność (raz wprowadzona) jest uprawniona [*justified*], *ponieważ* nie istnieje żadne powszechne prawo sprzeciwiania się *wprowadzaniu* własności⁸⁹. Reguły gry *Rechtslehre* mają zastosowanie do osób i jeśli choćby *jedna* z tych osób rości sobie prawo do własności, inni nie mają prawa sprzeciwiać się temu wprowadzeniu własności.

Przy okazji należy wspomnieć, że obowiązek wejścia do społeczności właścicieli ma w rzeczywistości dla Kanta warunkowy charakter. Gdyby na powierzchni ziemi było wystarczająco dużo miejsca by „ludzie mogliby się na niej tak rozproszyć, że nie tworzyliby żadnej wspólnoty, ta [wspólnota] nie byłaby koniecznym następstwem ich istnienia na ziemi”⁹⁰. Niemniej nakaz wstąpienia do społeczności politycznej jest imperatywem *kategorycznym*⁹¹. Tak jak wypełnienie zobowiązania jest *szczególnym obowiązkiem*, tylko jeśli faktycznie istnieje jakaś umowa, wstąpienie do społeczeństwa jest obowiązkiem wyłącznie wówczas gdy nie ma żadnej możliwości „rozproszenia się” w *vacuos locos*. Jeśli ktoś

⁸⁸ W dość naturalny sposób doprowadzi to do Kantowskiej teorii *pierwszego* nabycia (tamże, §§ 11-17).

⁸⁹ „Posiadanie prawa do rzeczy” oraz „bycie uprawnionym do powstrzymywania innych od używania rzeczy” to (§§ D i E) dwie strony jednej monety. Wystarczy więc podać uzasadniające przyczyny dla lewej, albo dla prawej strony tego równania, by uzasadnić je obie. Podczas gdy uzasadnienie *via* lewa strona równania będzie musiało wziąć pod uwagę specyficzne własności rzeczy, ich *materię* (jak stosunek do podstawowych ludzkich potrzeb lub czegoś w tym rodzaju), Kantowskie uzasadnianie *via* prawa strona równania bierze pod uwagę samą *formalność* zasad moralnych. Wiąże się to z Kantowskim „paradoksem metody” (zob. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 105): z tego względu, próba niezależnego uzasadnienia lewej strony byłaby – z Kantowskiego punktu widzenia – „Grund aller Verwirrungen der Philosophen” (tamże, s. 106) w odniesieniu do własności.

⁹⁰ I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 358.

⁹¹ Imperatywy *kategoryczne* mogą określać obowiązki *warunkowe*. Imperatyw jest „hipotetyczny” tylko wtedy, gdy warunek określony w poprzedniku jest taki, że zobowiązana osoba ma pewien *cel*. Dalsze szczegóły znajdzie czytelnik w: B. Ludwig, *Warum es keine hypothetischen Imperative gibt*, w: *Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis*, (red.) H. F. Klemme, B. Ludwig, M. Pauen i W. Stark, Königshausen & Neumann, Würzburg 1999.

rości sobie jakie prawo własności, innym pozostają rzecz jasna oczywiście tylko trzy możliwe reakcje: *pierwsza* to upierać się, że dany przedmiot powinien pozostać *res nullius*, *druga* to unikać konfliktu poprzez pozostawienie danego przedmiotu jego pierwszemu posiadaczowi i unikanie jakiegokolwiek późniejszego kontaktu, a *trzecia* to przystąpić wraz z nim do społeczeństwa pod zjednoczoną wolą, by ustalić własność przedmiotów zewnętrznych. Skoro jednak Kantowski postulat praktycznego rozumu *kategorycznie* zabrania pierwszego rozwiązania i skoro miejsca na świecie są ograniczone, nie ma ucieczki od społeczeństwa obywatelskiego: „*Exeundum est e statu naturali*”⁹².

Z tego względu istnieje „prowizoryczne prawne posiadanie” – jak określa je Kant – które traktuje się „porównawczo jako posiadanie prawne”⁹³. I to ono jest kluczem do Kantowskiego rozwiązania dokuczliwego problemu, iż własność wprowadzona powszechną wolą powinna być możliwa jeszcze zanim powszechna wola *wszystkich* kobiet i *wszystkich* mężczyzn we *wszystkich* krajach i we *wszystkich* czasach

⁹² Jak Kant później podkreśla, jednostka „musi zjednoczyć się ze wszystkimi innymi (z którymi nieuchronnie pozostaje się w stosunkach wzajemnego oddziaływania), aby poddać się zewnętrznemu przymusowi, wywieranemu przez publicznie obowiązujące normy”, zob. tamże, s. 412.

⁹³ Tamże, s. 351.

zostanie faktycznie ustanowiona⁹⁴. Dzięki tej „prerogatywie” w istocie wystarczy, jeśli działa się „zgodnie z ideą możliwej zjednoczonej woli”⁹⁵. Zasadność „cofnięcia się” od *rzeczywistego* zjednoczenia wielu woli (tworzonego w wyniku *rzeczywistego* porozumienia lub umowy) do *idei* zjednoczonej woli stanowi, jak widzieliśmy, konsekwencję metody zastosowanej przez Kanta w paragrafach 1-6 „Prawa prywatnego”.

7.

Kwestię Kantowskiego prawa publicznego poruszyliśmy już, wspominając o pojęciu powszechnej woli normodawczej, jako istotnej

⁹⁴ Robert Filmer w słynnej krytyce Hugo Grotiusa i jego kontraktualistycznego ufundowania własności, wskazuje na ten sam problem ponad sto lat wcześniej: wyłącznie kontraktualistyczne ufundowanie własności zakłada wzajemną umowę całej ludzkości. John Locke starał się odpowiedzieć na ten atak w rozdziale piątym drugiego *Traktatu*. W jednym – centralnym – aspekcie jego odpowiedź jest całkiem podobna do Kantowskiej. Według Locke’a, praca „wprowadza rozróżnienie” między rzeczą złączoną z pracą a tymi rzeczami, które są *z natury (!) wspólne*. Toteż praca „usuwa” przedmiot z tego *wspólnego stanu, w którym pozostawiła go natura* (dopóty, dopóki „wystarcza, tak samo dobrych” dla innych). *Naturalne (!) prawo* innych do używania tego przedmiotu jest więc unieważniane, a uprzednio *naturalne* prawo pracującego staje się tym samym prawem *własności* (ponieważ może on teraz wykluczyć innych nie naruszając jakichkolwiek praw). Podczas gdy Locke’owscy „przeciwnicy zawłaszczenia” tracą swoje *naturalne* prawo do rzeczy z powodu „*denaturalizującej*” pracy zawłaszczającego, Kantowscy „przeciwnicy zawłaszczenia” nigdy nie mieli takiego prawa, bowiem pociągałoby ono za sobą działanie podług niesłusznej maksymy (jak pokazuje postulat). Chociaż Locke i Kant podają całkiem różne wyjaśnienia dotyczące praw własności, *obaj* zakładają, że prawa własności są generalnie uzasadnione *dlatego*, że *przeciwnicy* nie mają prawa sprzeciwu (a *nie* na odwrót: dlatego, że właściciele mają *dotatkowe* prawo do rzeczy!), a więc dlatego, że przywileje (w odniesieniu do „przedmiotów pozbawionych wolności”) stają się prawnym roszczeniem, podczas gdy wszystkie przeciwstawne przywileje znikają. W kwestii Locke’owskiej teorii własności jako obrony *kontraktualistycznej* teorii Grotiusa przed *paternalistycznym* atakiem Filmera, zob. B. Ludwig, *Arbeit, Geld, Gesetz. Eine Neubestimmung von Aufgabe und Ziel der Eigentumstheorie John Lockes*, w: K. G. Ballestrem, V. Gerhardt, H. Ottman i M. P. Thompson (red.), „*Politisches Denken*”, Jahrbuch 2001, Metzler, Stuttgart 2001.

⁹⁵ I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 353.

części zastosowania (czy realizacji) pojęcia nie-fizycznego posiadania. Z jeszcze większą oczywistością zagadnienie to pojawia się pod koniec §8, zaraz po wprowadzeniu tego pojęcia: „jednakże stan, w którym podlega się pewnej ogólnej zewnętrznej (tj. publicznej) władzy normodawczej, wyposażonej w siłę jest stanem obywatelskim”⁹⁶. Bezpośrednio po tym zdaniu następuje pierwsze Kantowskie sformułowanie, w formie „wniosku”, słynnego *exeundum est e statu naturali*: „Skoro z prawnego punktu widzenia musi być rzeczą możliwą, abym posiadał pewien przedmiot zewnętrzny jako należący do mnie, w takim razie każdemu podmiotowi musi też być wolno zmusić każdego innego, z kim wda się w spór o to, do kogo należy pewien taki przedmiot, aby wraz z nim podporządkował się zasadom ustroju obywatelskiego”⁹⁷.

Jak zatem widać konieczność zewnętrznego *normodawstwa* („*Gesetzgebung*”), nie tylko w postaci kadry egzekwującej prawa naturalne, lecz także w postaci *normodawcy* [*Gesetzgeber*] *praw pozytywnych*⁹⁸, wyprowadza się z konieczności zastosowania pojęcia „prawa” do używania *zewnętrznych* przedmiotów wyboru.

Nie istnieje żaden wprowadzony przez *prawo naturalne*, podział *naturalny* przedmiotów zewnętrznych (jak ma to miejsce w przypadku prawa wrodzonego, na przykład do części własnego ciała) – *własność* jest artefaktem ludzkiej woli. Chociaż „możliwość” podstawowego pojęcia „nie-fizycznego posiadania” może zostać dowiedziona przy użyciu samego tylko czystego rozumu praktycznego, *własność* – to jest moje i twoje w odniesieniu do przedmiotów zewnętrznych – musi być powołana do życia mocą *pozytywnego prawa* powszechnie zjednoczonej woli – w przeciwnym razie stanowiłaby ona pogwałcenie cudzej wolności. Jednakże sama „wola powszechna” – o czym wie każdy student prawa – nie konstytuuje jeszcze całego pojęcia ustroju obywatelskiego:

„Każde państwo zawiera trzy *władze*, tzn. zjednoczoną wolą wszystkich w trojkiej osobie (*trias politica*): *władzę panującą* (suwerenną zwierzchność) w osobie

⁹⁶ Tamże, s. 350.

⁹⁷ Tamże.

⁹⁸ Zob. tamże, s. 313; por. Vig. AA XXVII 528-529.

ustawodawcy, władzę wykonawczą w osobie rządzącego (zgodnie z ustawą) i władzę sędziowską (przyznającą każdemu to, co mu się zgodnie z ustawą należy) w osobie sędziego (*potestas legislatoria, rectoria et iudiciaria*)⁹⁹.

Owe trzy władze odpowiadają trzem twierdzeniom w „praktycznym sylogizmie”: normie, nakazowi i orzeczeniu¹⁰⁰. Mimochodem mogę wspomnieć, że trzy „rozdziały” [*Hauptstücke*] „Prawa prywatnego w odniesieniu do własności zewnętrznej jako takiej” korespondują właśnie z tymi trzema twierdzeniami sylogizmu, a co za tym idzie trzema władzami w państwie – a więc z fundamentalną strukturą prawa publicznego. Władza ustawodawcza przysługuje „zjednoczonej woli” ludu, koresponduje więc z rozdziałem 1 (jak już ustalono). Władza wykonawcza określa „reguły, według których każdy obywatel może coś nabyć”¹⁰¹, reguły, które są już tematem rozdziału 2 („W jaki sposób można nabyć coś zewnętrznego?”¹⁰²); wreszcie jeszcze bardziej widoczne jest to, że „publiczna instancja sądowa”, która jest głównym tematem rozdziału 3¹⁰³, antycypuje trzecią władzę w państwie.

Gdy weźmiemy pod uwagę wszystkie te rzeczy, stanie się jasne, że Kantowskie pojęcie państwa, „formy państwa jako takiego, tzn. *państwo w idei* [określającej], jakie ono powinno być według czystych pryncypiów prawa”¹⁰⁴, to nic innego jak wypracowywanie pojęcia zbioru reguł oraz instytucji koniecznych do prowadzenia gry *Rechtslehre* w jej najrozleglejszej wersji: gry *osób* dzielących świat zewnętrznych przedmiotów wyboru. Rozważając wcześniej „grę *Rechtslehre* w mikro-skali” obejmującej fryzjerów i poetów z dość małymi potrzebami, widzieliśmy, że wiele problemów związanych z ustaleniem co jest działaniem sprawiedliwym bądź niesprawiedliwym może pojawić się już na bardzo podstawowym poziomie i że nawet owa gra w „mikro-skali” prawdopodobnie stałaby się niestabilna za sprawą ludzkiej złośliwości.

⁹⁹ Tamże, s. 414.

¹⁰⁰ Tamże.

¹⁰¹ Tamże, s. 418. [przekł. zmod.]

¹⁰² Tamże, s. 352.

¹⁰³ Tamże, s. 394.

¹⁰⁴ Tamże, s. 414.

Rozważając teraz wersję makro tej gry warto zwrócić uwagę na fakt, że „natura ludzka” nie pełniła w Kantowskim wykładzie żadnej istotnej roli. Co z ludzkimi potrzebami i żądzami? Co z ludzkimi pasjami? Co z „maksymami przemocy” oraz „skłonnościami do wzajemnego zwalczania się?”¹⁰⁵. Kant wspomina o nich jedynie raz pod koniec *Prawa prywatnego*¹⁰⁶, a nieco później dodaje, że nie mają one większego znaczenia także dla jego prawa publicznego: „jakkolwiek dobrotliwi i posłuszni prawu byliby ludzie, to przecież w samej podsuwanej przez zrozum idei takiego (nieuregulowanego przez prawo) stanu [tj. stanu natury] zawiera się już, że [...] poszczególne jednostki, narody i państwa nigdy nie mogły być zabezpieczone przed aktami przemocy ze strony innych, i to dlatego, że każdy z tych [podmiotów] ma prawo czynić to, co jemu wydaje się słuszne i dobre”¹⁰⁷.

Być może istnieją istoty ludzkie, które wiedzą, jak żyć i bez kadry egzekwującej¹⁰⁸, bez powszechnej woli dostarczającej norm dotyczące mojego i twojego, bez reguł które określają zasady nabywania, a nawet bez sądów orzekających co jest prawe bądź nieprawe w danym przypadku. Dopóki jednak *zewnętrzne przedmioty* wyboru są częścią ich gry, taka sytuacja może mieć miejsce jedynie w wyniku przypadku. Tacy ludzie mogą robić tylko to, co „każdemu z nich wydaje się prawe i dobre” (i taki stan rzeczy faktycznie mógłby funkcjonować w pokojowy sposób przez *jakiś* czas, w *bardzo* małych wspólnotach ludzi wielce miłujących pokój, o *ogromnej* zdolności przewidywania pragnień i potrzeb swych współtowarzyszy), brak im jednak obowiązującego wspólnego pryncypium sprawiedliwości, skoro prawne regulacje dotyczące użycia *zewnętrznych* przedmiotów mogą zostać określone jedynie przez

¹⁰⁵ Por. tamże, s. 412.

¹⁰⁶ Tamże, s. 406.

¹⁰⁷ Tamże, s. 412.

¹⁰⁸ Oczywiście pytanie o to, czy egzekwowanie zgodnego z prawem zachowywania istot ludzkich, jest faktycznie konieczne, jest pytaniem *antropologicznym*. Musimy jednakże pamiętać, że na pytanie to *nie* można udzielić ogólnej odpowiedzi: w wielu sytuacjach *pewni* ludzie działają zgodnie z normami, bez jakiegokolwiek ich egzekwowania, podczas gdy *inni* nie. Kant *usprawiedliwia* [*justifies*] przymus (w §C do §D) i *zakłada* (na przykład w §8 lub §42) jako rzecz oczywistą, że jest on niekiedy konieczny.

pozytywne prawo, pozytywne reguły oraz przez orzeczenia, które do pewnego stopnia są *arbitralne*: „choć bowiem każdy może nabyć pewien przedmiot zewnętrzny przez zawłaszczenie albo przez umowę zgodnie ze swoimi pojęciami prawa, to przecież to nabycie jest tylko prowizoryczne, dopóki nie uzyska sankcji publicznej normy, ponieważ nie jest określane przez żadną publiczną (dystrybucyjną) sprawiedliwość ani też zabezpieczane przez władzę egzekwującą prawo”¹⁰⁹.

8.

Nie miejsce tu na dalsze zagłębiania się w szczegóły Kantowskiego prawa publicznego. Pytanie, na które chciałem znaleźć odpowiedź brzmiało „Skąd prawo publiczne?” i teraz przyszedł czas na podsumowanie.

Zaczęliśmy od uznania gry *Rechtslehre* za najbardziej fundamentalną i rozbudowaną grę, w które mogą grać *osoby*. Jest to gra, której normy to normy, do których muszą się one odnosić, ilekroć usprawiedliwiają swe działanie wobec innych i ilekroć oczekują od innych tego samego. Jeśli ktoś nie przestrzega norm tej gry, nie ma podstaw by skarżyć się, gdy jest przymuszany przez swych towarzyszy. Fundamentalna norma tej gry, „ogólna zasada prawa”, została ustanowiona w toku badania pojęcia osoby, która jest istotą zdolną do *przypisania*, i którą z tego względu można uznać za *causa libera*. Ponieważ ów drugi rodzaj przyczyny nie może zostać rozpoznany samym rozumem teoretycznym, może być jedynie *wywnioskowany* z danej normy, normy wolności. Ktokolwiek twierdzi, że jest osobą (a *twierdzenie* przeciwne byłoby, oczywiście, pragmatycznie sprzeczne z samym sobą), a więc, że jest „niezależny od bycia ograniczanym przez cudze wybory”, przyzwala na podporządkowanie się tej normie – to znaczy na bycie uczestnikiem gry *Rechtslehre*. Tak długo, jak długo nie bierze się pod uwagę zewnętrznych przedmiotów instytucjonalne ramy gry *Rechtslehre* nie są warte wspomnienia, ponieważ dość łatwo spostrzec, które działanie uchodzi za

¹⁰⁹ I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 413.

uprawnione [*justified*] (bądź nieuprawnione [*unjustified*]): jakikolwiek nieuprawniony [*unauthorized*] przymus – a więc jakiegokolwiek nieuprawnione ingerowanie w czyjeś ciało – jest niesprawiedliwe. Ingerowanie w czyjeś ciało jest uprawnione wyłącznie, gdy staje na przeszkodzie nieusprawiedliwionemu działaniu, lub gdy jest ono dozwolone na mocy uprzedniej obietnicy (bądź kontraktu).

Struktura gry *Rechtslehre* staje się bardziej złożona, gdy w grę wchodzi zewnętrzne przedmioty wyboru, w szczególności rzeczy. „Moje i twoje” w odniesieniu do przedmiotów zewnętrznych zakłada wówczas pojęcie *possessio noumenon*, a zastosowanie tego pojęcia zakłada dobrowolną zgodę osób – to znaczy *pozytywne* prawa nadane przez powszechnie zjednoczoną wolę, zbiór *pozytywnych* reguł dotyczących nabywania i dalsze pozytywne pryncypia właściwego osądu. Dlatego gra *Rechtslehre* w swej rozbudowanej formie zakłada prawo publiczne – to znaczy „państwo” z trzema oddzielnymi władzami i jeśli wybiegniemy wzrokiem dalej, także „prawo narodów” i „prawem kosmopolityczne”.

„Skąd prawo publiczne?” Sama Kantowska odpowiedź jest dość prosta (choć jej metafizyczne założenia bynajmniej nie są): ponieważ właśnie w takiej sytuacji – i tylko w niej – istoty ludzkie mogą dać sprawozdanie z tego, co jest sprawiedliwe lub niesprawiedliwe w ich wzajemnej komunikacji oraz w toku obchodzenia się z którymkolwiek z występujących w tym świecie przedmiotów, którego chcą oni użyć do którejkolwiek ze swych podstawowych potrzeb – lub w jakimkolwiek głupim celu, który może im przyjść do głowy: a „cel, który w takich zewnętrznych odniesieniach sam w sobie jest obowiązkiem, a także wyższym warunkiem (*conditio sine qua non*) wszystkich innych zewnętrznych obowiązków, jest prawem ludzi [podlegających] publicznym prawom przymuszającym, dzięki którym każdemu można określić to, co [pod względem prawa] należy do niego, a także zabezpieczyć go przed naruszeniem prawa przez innych. Ale pojęcie zewnętrznego prawa w ogóle, w całości wypływa z pojęcia wolności w zewnętrznych stosunkach międzyludzkich i nie ma nic wspólnego ani z celem, który ludziom przysługuje w naturalny sposób (pragnieniem

BERND LUDWIG
SKĄD PRAWO PUBLICZNE? ZNACZENIE TEORETYCZNEGO I PRAKTYCZNEGO
ROZUMOWANIA W KANTOWSKIEJ NAUCE PRAWA

szczęśliwości), ani z przepisaniem środków odpowiednich do osiągnięcia owego celu”¹¹⁰.

Przełożył Tomasz W. Michałowski

[Przekład na podstawie: Bernd Ludwig, *Whence Public Right? The Role of Theoretical and Practical Reasoning in Kant's Doctrine of Right*, [w:] Mark Timmons (red.), *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, New York 2002, s. 159-183].

¹¹⁰ Tegoż, *O porzekadle*, dz. cyt., s. 18 i n.



WOJCIECH SAK

UNIwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

NEUROKOGNITYWISTYKA A WYJAŚNIANIE UMYSŁU

[Mateusz Hohol, *Wyjaśnić umysł: Struktura teorii neurokognitywnych*, Kraków: Copernicus Center Press 2013
(drugie wydanie, poprawione: 2017)]

Współcześnie do najbardziej interesujących i trudnych wyzwań dla nauki stanowi wyjaśnienie tego, czym jest i jak działa umysł. Mateusz Hohol, adiunkt w Zakładzie Logiki i Kognitywistyki w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN, w niżej recenzowanej publikacji pozwala zrozumieć, na jakim etapie są obecnie wysiłki naukowców zmierzające w tym celu. Nie czyni jednak tego wyłącznie poprzez zdawanie uporządkowanej relacji z najnowszych badań, lecz przede wszystkim dzięki odkrywaniu przed czytelnikiem zasobów, z jakich korzystają badacze umysłu. Zasobami tymi są podstawy teoretyczne, w tym między innymi paradygmaty, stosowane heurystyki i schematy. Z jednej strony nakreślają sposoby i kierunki badań w dziedzinie umysłu, z drugiej natomiast stanowią sieć reguł, będących rezultatem ugruntowanego już do pewnego stopnia sposobu myślenia o umyśle, wskazujących, na czym owo myślenie należy opierać.

W rozdziale pierwszym autor umiejscawia omawianą przez siebie neurokognitywistykę (zwaną też neuronauką poznawczą) pomiędzy bardziej podstawową wobec niej neurobiologią a z kolei szerszą względem niej kognitywistyką. Wyróżnia trzy poziomy teoretyczne, na których neurokognitywistyka operuje, czyli (1) poziom pojedynczych komórek nerwowych, (2) struktur podkorowych, (3) struktur korowych oraz (4) procesów poznawczych. Wskazuje także na podstawowe źródła danych w naukach neurokognitywnych, od studiów nad lezjami mózgow pacjentów, po wykorzystanie różnych technik

neuroobrazowania. Ciekawym spostrzeżeniem w tej części pracy jest stwierdzenie, że „wiedza neurokognitywna (...) przypomina raczej strukturę wiedzy *medycznej* niż strukturę wiedzy fizycznej” (Hohol, 2017, s. 27-28). Autor od tego punktu prowadzi swoje rozważania w kierunku oddania specyfiki konstruowania teorii neurokognitywnych, stawiając główną tezę swojej pracy, że „kluczowym aspektem teorii neurokognitywnych jest wnioskowanie do najlepszego wyjaśnienia” (Hohol, 2017, s. 13), które oddaje interdyscyplinarny charakter tej dziedziny nauki. W międzyczasie natomiast referuje stosowane w badaniach neurokognitywnych heurystyki i schematy (rozdział 2) oraz paradygmaty neuronauki poznawczej (rozdział 3).

Uwagę zwracają kontrowersje związane ze stosowaniem heurystyki modularności. W neurokognitywistyce bardzo często dąży się do wykrywania z coraz większą precyzją specyficznych obszarów w mózgu mających odpowiadać za bardzo wąskie funkcje (takie jak produkcja mowy, rozumienie mowy, czy rozpoznawanie twarzy), innymi słowy obszarów będących pewnymi modułami w mózgu. O ile takie podejście do badania mózgu może być bardzo owocne, to niemniej jest narażone na zbytne uproszczenia – wiele obszarów pełni przynajmniej kilka funkcji (Hohol, 2017, s. 66-67). Na przykład próbując ustalić miejsce moralności w naszych głowach, zapewne prędzej ustalimy sieć procesów i zależności pomiędzy różnymi obszarami mózgu, niż zidentyfikujemy jeden konkretny ośrodek mający za nią odpowiadać. Hohol przestrzega przed tego typu błędami i nawiązuje przy tym do prapoczątków badań nad umysłem (niegdyś królującej frenologii – bardzo arbitralnej modularyzacji mózgu), które zdają się nadal ciążyć nad badaczami. Autor następnie omawia główne paradygmaty neuronauki poznawczej, które (bardzo upraszczając) są swoistymi „wielkimi heurystykami”. Zatem paradygmat komputerowy (kontynuując upraszczanie) każe nam porównywać mózg do maszyny obliczeniowej, paradygmat psychologii ewolucyjnej nastawia nas na doszukiwanie się w naszych zachowaniach (i niezmiennych od kilkudziesięciu tysięcy lat związanych z nimi struktur mózgowych) biologicznych adaptacji wykształconych u naszych przodków, a paradygmat *embodied-embedded mind* – umysłu ucieleśnionego i osadzonego w środowisku/kulturze i interakcjach społecznych – stawia

przy wyjaśnianiu działania umysłu na rolę interakcji mózgu z resztą ciała i z innymi ludźmi.

Po omówieniu w powyżej opisanym porządku charakterystyki neuronauk poznawczych, Hohol przechodzi do kluczowego dla siebie związku neurokognitywistyki z filozofią, wskazując na wysoki poziom uteoretyzowania tej dziedziny. W rozdziale czwartym omawia on główne zarzuty wobec neuronauki autorstwa Maxwella R. Bennetta i Petera M. S. Hackera, nazwane przez nich Błędem Mereologicznym (Hohol, 2017, s. 167). Nie ma potrzeby owych zarzutów w tym miejscu szczegółowo streszczać, tym bardziej, że Hohol sam zamieszcza tę debatę (w której głównymi przeciwnikami Bennetta i Hackera są Daniel C. Dennett i John Searle) jedynie po to, by pokazać, że próby zdezawuowania neuronauki poznawczej jako całości są nieudane i jak do tej pory bezzasadne. W o wiele ciekawszym rozdziale piątym Hohol przedstawia ogólne reguły konstrukcji teorii neurokognitywnych. Autor uzasadnia, że wnioskowanie abdukcyjne w postaci wnioskowania do najlepszego wyjaśnienia najlepiej oddaje sposób tworzenia teorii neurokognitywnych oraz że do kryteriów wyboru najlepszego wyjaśnienia należą koherencja oraz konwergencja (Hohol, 2017, s. 191). Pokazuje to, że w neurokognitywistyce nie dąży się do „zawsze prawdziwych wniosków”, lecz do takich, które są najbardziej prawdopodobne – podobnie zresztą dzieje się w przypadku „każdej działalności poznawczej człowieka”, jak sugeruje Hohol (Hohol, 2017, s. 255). Autor w dwóch ostatnich rozdziałach pracy pogłębia rozważania nad naturą wyjaśniania zjawisk oraz pokazuje jak wnioskowanie do najlepszego wyjaśnienia sprawdza się w praktyce. Zobrazowane to zostało przy pomocy różnych przypadków badawczych (takich jak przypadek neurokognitywnej teorii moralności i neurokognitywnej teorii poznania społecznego). Owe przypadki dobrze oddają tezy autora, chociaż ich wybór jest dość arbitralny. Same w sobie natomiast są doskonałym przykładem tego, ile udało nam się dowiedzieć dzięki metodologii stosowanej w neuronauce poznawczej na temat różnych aspektów działania umysłu.

Książkę Mateusza Hohola należy z pewnością polecić każdemu, kto wkracza na ścieżki badania umysłu (a więc przede wszystkim studentom kognitywistyki, szczególnie na pierwszych latach studiów), a

także tym, którzy już co prawda prowadzą badania w tej dziedzinie, ale chcieliby dowiedzieć się jaki jest status neurokognitywistyki w skali nauki jako całości oraz jakie są jej podstawowe założenia i jak są one realizowane, ze wskazaniem na możliwe błędy. Zawiodą się natomiast ci, którzy chcieliby dowiedzieć się, czym jest umysł, a nie tylko jak się wyjaśnia jego działanie. Ponadto tezy autora nie należą do odkrywczych i mają bardziej głównie dydaktyczną (por. Ochsner, Kosslyn, 2013), choć jest to dydaktyka bardzo wartościowa.

BIBLIOGRAFIA

Hohol, M. (2017) *Wyjaśnić umysł: Struktura teorii neurokognitywnych*. Kraków: Copernicus Center Press.

Ochsner, K. N., Kosslyn, S. (2013). *Introduction to The Oxford Handbook of Cognitive Neuroscience: Cognitive Neuroscience—Where Are We Now?* Pobrane z:

<http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199988693.001.0001/oxfordhb-9780199988693-e-009>.



JAKUB DADLEZ
UNIwersytet Warszawski

**RECENZJA PROBLEMATYKI PRZEKŁADU FILOZOFICZNEGO
BARBARY BRZEZICKIEJ**

[Barbara Brzezicka, *Problematyka przekładu filozoficznego. Na przykładzie tłumaczeń Jacques'a Derridy w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2018]

Książka Barbary Brzezickiej *Problematyka przekładu filozoficznego. Na przykładzie tłumaczeń Jacques'a Derridy w Polsce* ukazała się nakładem Wydawnictwa Naukowego PWN. Pierwotną wersją tej pracy była rozprawa doktorska, obroniona z sukcesem w ramach Filologicznego Studium Doktoranckiego na Uniwersytecie Gdańskim. Brzezicka jest dziś asystentką na swej macierzystej uczelni, w dorobku ma zaś liczne przekłady, w tym samego Jacques'a Derridy. Ponadto ukończyła magisterskie studia z filozofii na UG. Dzięki tym szczególnym kompetencjom i osiągnięciom autorka mogła śmiało podjąć tytułowy temat. Choć nie jest to pierwsze w kraju dzieło dotyczące przekładu filozoficznego, na co uwagę zwraca sama Brzezicka, to jednak z pewnością ma prekursorski charakter. Od wydanej w 1975 roku monografii Hanny Rosnerowej (Brzezicka, 2018, s. 13) nie ma bowiem wydarzyło się w obszarze filozofii, w tym w polskiej recepcji współczesnej myśli zachodniej, przez co ta szczególna problematyka translatologiczna wymagała aktualizacji. Z jednej więc strony nie jest przypadkiem wybór twórczości Derridy jako przykładowej. Z drugiej jednak oto pojawia się wątpliwość: czy nie należałoby raczej mówić właśnie o przypadku zamiast o przykładzie? Wkrótce do niej powrócimy.

Na *Problematykę przekładu filozoficznego* składa się pięć rozdziałów o podobnej długości oraz dodatki. Tekst główny kończy się przy tym po 250 stronach, a kolejne 150, przed zamykającymi całość bibliografiami i indeksem nazwisk, zajmuje obszerny aneks – rzetelny,

uporządkowany w czytelnych tabelach *Wybór terminów Jacques'a Derridy* (pojęć oryginalnych i ich licznych polskich odpowiedników). Aneks będzie przydatnym narzędziem dla każdego polskiego czytelnika zainteresowanego filozofią Derridy, a także dla każdego badacza z dziedziny translatologii, między innymi dzięki licznym cytatom i trafnym komentarzom w przypisach. Jednak aby w pełni go docenić, niezbędne jest zapoznanie się z poprzedzającą go treścią. Tekst Brzezickiej jest klarowny, choć bez literackiego polotu, to i bez językowych niezręczności¹. Mamy bowiem do czynienia z pracą wyraźnie akademicką, napisaną według powszechnego wzoru: w pierw teoria, dla osadzenia właściwych badań, które następują później. Styl jest jednoznacznie i konsekwentnie – zgodnie z definicją samej autorki (por. tamże, s. 38–39) – naukowy. Z perspektywy standardów akademickich utrzymanie rygoru obiektywizmu i ograniczonej ekspresyjności jest z pewnością atutem książki.

Pierwsze dwie części poświęcone zostały ogólnej charakterystyce tekstu filozoficznego w kontekście przekładoznawstwa oraz bardziej szczegółowo problemom dotyczącym tłumaczenia filozofii. Rozdział pierwszy Brzezicka zaczyna od przewyciężenia trudności z definicją tekstu filozoficznego – „[n]a potrzeby niniejszej rozprawy” przyjmuje, że jest nim każdy tekst uznany za takowy w ramach „struktur akademickich filozofii” (tamże, s. 13–14). Dalej omawia różne obowiązujące typologie przekładów i umieszcza w nich teksty filozoficzne. W rezultacie te ostatnie okazują się pełnić funkcje przede wszystkim poznawcze, w tym zarówno poza-, jak i metajęzykowe, są mniej lub bardziej specjalistyczne, a więc wymagają pewnej wiedzy i zasadzają się na określonej terminologii, wreszcie rozwijają specyficzne treści – Brzezicka nie precyzuje jakie, wystarcza jej wiedza, że „filozoficzne”. Kolejny fragment jest szczególnie godny uwagi, bo ujawnia świetną orientację autorki w obu istotnych tu dziedzinach, czyli translatologii i filozofii. Ze swobodą, ale bez przypadkowego mieszania zestawia ona różne teorie przekładu, zaproponowane tak przez filologów, jak i przez filozofów. Poza koncepcjami Friedricha Schleiermachera, Eugene'a A. Nidy, Christiane Nord, Antoine'a Bermana, Jeana-Reného Admirala czy Henriego

¹ Może z wyjątkiem aliteracji w stojących często blisko siebie „przykładzie” i „przekładzie”, choć i tu łatwo sobie wyobrazić brak lepszych rozwiązań w danej sytuacji.

Meschonnicca omawia też ujęcia Hansa-Georga Gadamera, George'a Steinera, Paula Ricœura, Emmanuela Lévinasa czy wreszcie, jak gdyby na podsumowanie, samego Jacques'a Derridy. Brzezicka słusznie bowiem zwraca uwagę (tamże, s. 24), że historia samej filozofii to ostatecznie dzieje ciągłych przekładów, które umożliwiały tworzenie nowych (lub rewidowanie zastanych) pojęć i idei. Za przedstawionym na koniec tej części Derridą autorka stwierdza: „to właśnie obieg tekstów i ich mniej lub bardziej niedoskonałych przekładów rozwija język i tworzy kulturę, która nie istniałaby bez źródłowego «pomieszania» języków” (tamże, s. 37).

Wydaje się, że lepiej by było, gdyby ostatnia część rozdziału pierwszego otwierała raczej rozdział drugi, jako przejście od cech tekstu naukowego do specyfiki przekładu tekstu filozoficznego, a więc szczególnej wersji tego pierwszego². Tak czy inaczej rozdział drugi kontynuuje próbę dookreślenia, czym jest tekst filozoficzny, choć już nie na tle teorii przekładu, lecz przez wskazanie głównych cech charakterystycznych tego europejskiego dyskursu (por. tamże, s. 49). Dzięki temu Brzezicka może przejść do głównego zadania, czyli opisu determinant przekładu filozoficznego: roli tłumacza, wymagających uwzględnienia aspektów jego pracy, kryteriów wyboru odpowiedniej strategii. Z perspektywy ogólnofilozoficznej napotykamy tu najciekawszy chyba fragment: kolejne pięć podrozdziałów, a zwłaszcza pierwszy, zatytułowany *Terminologia filozoficzna*. Autorka wykazuje się bardzo dobrą znajomością problematyki, natomiast jej wywody dotyczące zarówno kontrowersji wokół kanonu literatury filozoficznej, jak i jej polskich tłumaczeń będą pouczające dla wielu rodzimych filozofów. Zwraca ona uwagę – powołując się na badania filologów z różnych krajów – na złożony problem pojęć filozoficznych i ich tłumaczeń, rozwijając takie zagadnienia jak rola greki i łaciny w ich kształtowaniu się, różnice w synonimii oraz w wieloznaczności na pozór odpowiadających sobie wyrazów w różnych językach, kontrowersje między „udomowieniem” a „wyobcowaniem” oryginalnej terminologii czy konieczność uwzględnienia języków trzecich, z którymi może być związane pojęcie użyte przez tłumaczonego autora. Zauważa również, że w przeciwieństwie do innych nauk humanistycznych filozofowie

² Dość zaskakująco podrozdział *Przekład tekstu naukowego* kończy część zatytułowaną *Tekst filozoficzny w perspektywie przekładoznawczej*.

zwykle konstruuja własne – choć nie bez odniesień do innych autorów – pole terminologiczne. Omawia niejednorodność stylów pisarskich, których wierne oddawanie nie wydaje się translatorskim obowiązkiem, a także problem ukrytej interpretacji sensu przez niesygnalizowane uzupełnienia przekładanych dzieł. Do refleksji skłaniają także omówienia wpływu kontekstu społeczno-politycznego na pracę tłumaczy oraz strategii przekładu wynikających z idei samego tłumaczonego autora. Liczne przykłady z historii europejskiej filozofii i wielojęzycznego kanonu, od Platona przez Spinozę po Heideggera, ujawniają napięcia między innowacyjnością a tradycją, lokalnością a uniwersalizmem idei, terminologiczną autonomią a czerpaniem z innych dyscyplin, specjalizacją a potocznością języka, ścisłym stosowaniem terminów a ich przygodnością w obrębie pojedynczego tekstu, dosłownością a interpretacją, wreszcie między różnymi językami uwikłanymi w dyskurs filozofii Zachodu, w którym pewne terminy okazują się nieprzekładalne. Dla zobrazowania Brzezicka opisuje takie zjawiska, skądinąd pasjonujące, jak inflacja pojęć we współczesnym greckim języku filozoficznym, emancypacja polityczno-kulturalna państw przez tworzenie rodzimego języka metafizyki, różnorodność przekładów klasycznych pojęć, choćby Heglowskiego *aufheben* czy Kantowskiego *Verstand*, albo zastosowanie Heideggerowskiego ujęcia prawdy jako *aletheia* w przekładach tego filozofa.

Zamykając rozdział drugi, autorka podsumowuje część teoretyczną (tamże, s. 106–110). Brzezicka z dokonanych prezentacji wyciąga kilka wniosków i postulatów. Trudno się z nią nie zgodzić, że przekład tekstów filozoficznych, zwłaszcza w związku z ich specyfiką terminologiczną, stylistyczną, z szerokim kontekstem pracy zarówno autora, jak i tłumacza, sprowadza się do trudnej relacji z tym, co inne lub wręcz obce. Idiolekty filozofów, często nierozumiane przez członków jego własnego obszaru językowego, a więc tym bardziej nieprzekładalne na inne języki, z jednej strony wymagają od tłumacza (zamiast wprowadzania dziwnie brzmiących słów) pokornego objaśniania niemożliwych do oddania sensów – przez dodawanie odpowiednich przypisów merytorycznych, pozostawianie oryginalnego brzmienia pojęć w kwadratowych nawiasach, uzupełnianie dzieł o wstępy lub posłowania omawiające poszczególne trudności czy też rzetelne uzgadnianie pojęć według dotychczasowych zwyczajów (albo ich uzasadnioną modyfikację). Z drugiej jednak strony taki przekład jest dla tłumacza również

zaszczytnym wyzwaniem, zostaje on bowiem pośrednikiem wymiany kultur, w tym przypadku nauki filozofii – jak ktoś, kto stojąc w progu, przyjmuje gościa i zaprasza go w nieznane mu dotąd rejony. „Dzięki temu języki i kultury nieustannie wzbogacają się wzajemnie” – pisze Brzezicka (tamże, s. 107), a być może należałoby powiedzieć jeszcze mocniej: dzięki temu wspólnoty ludzkie jako takie, z ich historią, z tradycjami i z nadchodzącymi przyszłościami, w ogóle – by użyć terminu również przywoływanego przez autorkę Gilles’a Deleuze’a – się stają.

*

Dwa pierwsze rozdziały Brzezicka poświęciła teorii przekładu, po nich zaś przystąpiła do analizy praktyki, czyli omówienia sytuacji twórczości Jacques’a Derrida w Polsce. Trzeba przyznać wprost: autorka wywiązała się z podjętego przez siebie zadanie w najwyższym możliwym stopniu, z wzorcową rzetelnością, a przy tym oryginalnie. Translatologiczne omówienia kolejnych ukazujących się, miejmy nadzieję, przekładów Derridy na język polski będą zapewne kontynuacjami recenzowanej tu książki. Mimo to zauważmy, może trochę małostkowo, że samo przejście do rozdziałów poświęconych Derridzie jest niezbyt przekonujące. Jeszcze przed ogólnym podsumowaniem teorii w podrozdziale zatytułowanym *Specyfika przekładu filozoficznego* pojawia się kilkustronicowy fragment *Styl Jacques’a Derridy*, który chyba powinien być się znaleźć dalej, właśnie w ramach omówienia przekładów francuskiego filozofa. Pomysł, by tę część zacząć od „mikrostudium” tłumaczeń tekstu *La différence*, jest bez wątpienia trafny, bo przechodzi ono gładko w czwarty rozdział *Terminologia Jacques’a Derridy*. Ale też zgodnie z wcześniejszym porządkiem opisu przekładu filozoficznego w ogóle komentarz dotyczący stylu powinien chyba nastąpić po omówieniu Derridiańskiej pojęciowości. Co więcej, wydaje się, że gry słów, którym autorka poświęca uwagę w rzeczonym rozdziale o terminologii, są raczej elementem właśnie stylu, nie zaś pojęciowości filozofa³.

Te zastrzeżenia, w sumie przecież drobne, nie powodują, że gęsty opis przekładów Derridy traci na wartości. Wspomniane mikrostudium,

³ Jest tak mimo uwag autorki na temat rozróżnienia między terminami a gramami słownymi – por. Brzezicka, 2018, s. 165. W przypadku gier słownych w *La différence* autorka sama zresztą pisze: „Charakterystyczną cechą **stylu** [wyróżnienie moje – J.D.] Jacques’a Derridy są [...] gry słów” (tamże, s. 141).

które otwiera tę główną część książki, poddaje analizie porównawczej trzy tłumaczenia *La différance*: Joanny Skoczylas, Janusza Margańskiego oraz Bogdana Banasiaka. Krytyka Brzezickiej jest wnikliwa między innymi dzięki ustaleniom ogólnoteoretycznym – udało się jej wykorzystać opracowanie różnych koncepcji w praktyce. Wymaga to podkreślenia, bo brak tego powiązania jest częstą wadą wielu rozpraw, przez co wstępy teoretyczne bywają ociężałe i jałowe. Sytuacja *La différance* w Polsce została przedstawiona z uwzględnieniem wszystkich dotychczas wprowadzanych elementów, ze szczególnym naciskiem na terminologię, zarówno ogólną pojęciowość filozoficzną, terminy innych autorów, jak i oryginalne wyrażenia Derridańskie, od tytułu począwszy. Główne, jak się okazuje – niemałe, problemy językowe polskich tłumaczy podzielono na cztery kategorie: kwestie gramatyczne, leksykalne, pominięcia oraz styl. Jak zauważa Brzezicka, bilans tych przekładów wypada nie najlepiej: „Wszystkie te czynniki miały znaczący wpływ na recepcję tekstów Derridy w Polsce i można zaryzykować stwierdzenie, że nie tylko trudności jego dzieł, ale także specyfika polskich przekładów miała wpływ na negatywną opinię wielu polskich filozofów o Derridzie” (tamże, s. 157). Co gorsza, nie oddają one „dominandy semantycznej tekstów” francuskiego filozofa – „całych pól terminologicznych” (tamże, s. 158), czyli struktur pojęciowych, które Derrida konstruuje w swych tekstach (a na marginesach tekstów innych, które z kolei dekonstruuje).

Kwestia pól terminologicznych zostaje rozwinięta, jak już wspominaliśmy, w kolejnym rozdziale, poświęconym w całości temu zagadnieniu. Brzezicka uzupełnia tu rozważania teoretyczne, przybliżając metodologię „bazy terminologicznej”, czyli tworzenia przekładów w oparciu o rzetelnie przygotowane konteksty pojęciowe. Konteksty te – w postaci kart terminu – składają się z hasła podstawowego, czyli pojęcia, jego etymologii, przykładowych zastosowań przez autora, rodziny wyrazów, do której przynależy, związków z innymi słowami oraz pól leksykalnych, czyli zbioru wyrazów bliskoznacznych (rodzina wyrazów i pole leksykalne stanowią razem pole terminologiczne danego pojęcia) (tamże, s. 160–162). Bazy terminologiczne są przekonującą sugestią dla wszystkich tłumaczy, natomiast dla tych zajmujących się Derridą metoda ta jest już w zasadzie gotowa do użycia – 150-stronicowy aneks Brzezickiej może być dokładnie tym narzędziem, nawet jeśli w założeniu pełni rolę

komentarza do polskich przekładów⁴. Autorka wprowadziła go raczej jako zestaw surowych faktów translatorskich, których wybór bardziej szczegółowo omawia właśnie w rozdziale o Derridiańskiej terminologii. Mimo to aneks może służyć znawcom francuskiego myśliciela, jego czytelnikom i tłumaczkom, zaś dokładne omówienie różnych błędów, wpadek czy naddatków – pominięć gier słownych, zmian znaczeń pewnych sformułowań, kalek językowych, wprowadzania neologizmów, wcale nie tak częstych u samego Derridy, jak się powszechnie uważa, i tak dalej – niech stanowi dla nich przestrożę. Przede wszystkim po to, by obcowanie w Polsce z dziełem Derridy nie było obarczone ryzykiem nieporozumień i zniechęcenia, skoro lektura jego tekstów w oryginale okazuje się łatwiejsza „w porównaniu z polskimi przekładami” (tamże, s. 194).

Po wprowadzeniu do teorii przekładów, w szczególności tekstów filozoficznych, po mikrostudium jednego z „programowych tekstów filozofa” (tamże, s. 111), po doprecyzowaniu metodologii bazy terminologicznej i bardziej ogólnym przedstawieniu problemów z polskimi tłumaczeniami Derridy przystępujemy wreszcie do najbardziej imponującego piątego rozdziału książki, zatytułowanego *Strategie polskich tłumaczy Jacques’a Derridy*. Brzezicka podjęła się zadania, którego sama się nie spodziewała (tamże, s. 11). Po pierwsze więc przyznajmy, że nawet osoby żywo interesujące się myślą Derridy mogą być zaskoczone niektórymi omówionymi tekstami, a dokładniej samych ich istnieniem. Wiele bowiem fragmentów ukazywało się na przestrzeni lat w różnych czasopismach lub antologiach i dziś już o nich zapomniano⁵. Samo zebranie ich w jednym miejscu jest już

⁴ Zaznaczmy tu dość istotne uchybienie: nigdzie w polach leksykalnych nie znajdziemy pojęć *histoire* czy *historicité*, a pojęcia te towarzyszą Derridzie od początków (por. Derrida, 2013). *Notabene* brak ich uwzględnienia przypomina tłumaczenie *Of grammarology* Gayatri Spivak, która skrajnie zbagatelizowała kwestię historii, przekładając pojęcie *histoire* na angielskie *story*, a więc „opowieść, historyjkę” (por. Dunstall, 2015). Prześledzenie, czy polscy tłumacze nie popełnili analogicznych błędów, byłoby nie mniej istotne niż dla wszystkich innych uwzględnionych przez Brzezicką terminów.

⁵ Nie dotyczy to ciągle czytanego numeru „Literatury na Świecie” (1998, nr 11–12) poświęconego w całości Derridzie, który zawiera kilka przekładów jego pism (nieoszczędzonych przez Brzezicką), a także – zaznaczmy na marginesie – przywoływany często w *Problematyce przekładu filozoficznego* tekst Markowskiego (1998) „Przy ryzyku, że będzie to zaskoczeniem”. Uwagi o tłumaczeniu Derridy.

wartościowe. Po drugie, i co ważniejsze, tytułowa kwestia zostaje przez Brzezicką podjęta bardzo rzetelnie, bez zbędnych uwag podyktowanych emocjami (dla których dałoby się znaleźć wiele racji), wyczerpująco i jasno. Autorka opisuje wszystkie polskie przekłady Derridy, w kolejności chronologicznej z podziałem na lata 1975–1989, dziewięćdziesiąte, 2000–2010 i po roku 2010 – w sumie aż trzydzieści siedmioro tłumaczek i tłumaczy! Odnosząc się do pól terminologicznych, Brzezicka analizuje strategie każdej i każdego z nich. Szczególną uwagę – i osobny podrozdział – poświęca Bogdanowi Banasiakowi, którego wkład w upowszechnienie francuskiej filozofii w Polsce uznaje, choć ma do niego dużo zastrzeżeń; w tym ogólne: że przez różne udużnienia, brak wyjaśnień czy po prostu błędy przyczynił się do niskiej opinii o Derridzie w polskim środowisku filozoficznym. (Zauważmy też, że przekład *La différance* Banasiaka autorka uznaje za względnie najlepszy, choć zarazem partiami kopiujący tekst Skoczył). Pod względem jakości zgodnie z prezentowanymi analizami do najślabszych tłumaczeń należą te wykonane przez Adama Dziadka – tak jednoznaczna ocena jest formułowana przez samą Brzezicką (tamże, s. 253, przyp.), ale też jasno wynika z jej krytyki (tamże, s. 231). Wszystkie przypadki są poddane uczciwemu przeglądowi, osąd zaś jest zwykle powściągliwy, choć w podsumowaniu Brzezicka pisze wprost o „bardzo złych tłumaczeniach, które przyczyniły się do złej sławy Derridy w Polsce”, niestety wznawianych (tamże, s. 253).

Brzezickiej udaje się wydobyc tendencje, które determinowały kształt polskich przekładów francuskiego filozofa. Do 2010 roku mieliśmy do czynienia z tekstami „literackimi” (tamże, s. 248), zgodnie zresztą z przynależnością dziedzinową większości tłumaczek i tłumaczy. Spowodowało to, że teksty Derridy, które są przecież wnikliwą krytyką metafizycznej tradycji Zachodu, w języku polskim nie brzmią jak prace filozoficzne. Ugruntowało to traktowanie Francuza jako przede wszystkim mentora teoretyków literatury z Yale i reprezentanta (amerykańskiej idei) *French theory* (por. tamże, s. 253). Tymczasem jego analizy pism Husserla, Hegla czy Heideggera są oparte na ścisłych, mimo że złożonych z wielu przenikających się warstw, układach pojęciowych. Natomiast tłumaczenia nieliterackie o ile powstają w zgodzie z filozoficznym charakterem Derridiańskiej spuścizny, o tyle jednak podążają za drugą tendencją: „wyobcowaniem przekładu”, wprowadzając zbyt dużo neologizmów. Wówczas, choć udaje się w ten

sposób zachować pola terminologiczne, czytelnik napotyka mało przystępny tekst. Dla wszystkich szczególnie trudne okazały się, co nie powinno dziwić, gry słowne – Brzezicka postuluje, by nie przekładać ich na siłę, lecz zaznaczyć w odpowiedni sposób ich obecność w danym miejscu. Nieraz tym, czego brakowało, były po prostu kompetencje językowe tłumaczek lub tłumaczy. Nie znajdziemy tu wyszczególnienia, które przekłady „należałoby odradzać”, które zaś „zasługują na to, żeby do nich wracać” (tamże, s. 254). Tak czy inaczej w ocenie Brzezickiej największym problemem, do którego sprowadzają się niedoskonałości przekładów Derridy w naszym kraju, a w związku z tym i status jego myśli, był brak „szeroki[ego] dialog[u] między osobami tłumaczącymi i przepracowującymi teksty Derridy” (tamże, s. 253).

Na ostatnich stronach właściwego tekstu *Problematyki przekładu filozoficznego* ujawnia się być może najważniejsza stawka, o jaką grała autorka. Wydaje się, że bynajmniej nie chodziło tylko o czysto translologiczne badanie. Otóż z tekstu Brzezickiej przebija jedna wyraźniejsza emocja: żal z powodu niechętnego odbioru Derridy w Polsce. Jako tłumaczka jego dzieł, zresztą uczciwie przedstawiająca własne osiągnięcia, wykształcona filozofka, a ponadto zaangażowana politycznie Gdańszczanka – przykład Derridy wybrała raczej nie tylko jako dobrze obrazujący główną problematykę. Na zakończenie przyznaje ona rację jednemu z młodszych tłumaczy, Tomaszowi Załuskiemu, że niezbędny jest powrót do Derridy przez sprowadzenie do Polski jego późniejszych dzieł, po to by zacząć go czytać również jako myśliciela politycznego i społecznego, jako filozofa aktualności (por. Herer, 2012 – gdzie skądinąd Derrida nie pojawia się w gronie omawianych myślicieli). Należałoby wówczas podjąć także jego rozważania wokół kwestii przekładu. Jak stwierdza autorka w zdaniach kończących książkę:

Derridiańskie podejście do przekładu [...] to również podejście do Innego – pozbawione poznawczej przemocy i otwarte na nadchodzącą przyszłość (*à-venir*) tego spotkania. Nawiązany w ostatnich latach dialog tłumaczy i tłumaczek ma zatem nie tylko wartość porządkującą terminologię i odniesienia, ale również tworzy miejsce dla pytań i odpowiedzi wykraczających poza zmusną pracę tłumaczenia (tamże, s. 254).

*

Żaden tekst nie jest pozbawiony słabszych stron, punktów, w których spójność wywodu ulega rozregulowaniu. I być może jest to najważniejsza nauka Derridy: każdy myśl, każda tradycja, każdy projekt zawsze już się dekonstruuje. Dotyczy to również *Problematyki przekłady filozoficznego*. Brzezicka sama naprowadza nas na trop dekonstrukcji jej książki, najbardziej wyraźnie we wspomnianym wyżej podsumowaniu. W rozdziale omawiającym strategię poszczególnych tłumaczy nie znajdziemy analiz najnowszych przekładów Jacques'a Derridy (2016; 2018): *Gorączki archiwum. Impresji freudowskiej* oraz *O apokalipsie*, które ukazały się po przekazaniu tekstu do wydawcy. Brzezicka nie uwzględniła też jednak rozmów Derridy, a więc takich tytułów jak *Pozycje* (Derrida, 2007), *Z czego jutro...* (Derrida, Roudinesco, 2016) i *Filozofia w czasach terroru* (Borradori, 2008), które tymczasem dostarczają wielu wyjaśnień i naprowadzają właśnie na wątki wymienione przez nią w zakończeniu. Argumentem, który to wyłączenie uzasadnia, jest ustalona definicja tekstu filozoficznego (Brzezicka, 2018, s. 159). Jednakże czy Derrida nie był tym, który między innymi tę właśnie granicę naruszył? Francuski myśliciel, w pewnych kręgach akademickich wciąż nieuznawany za filozofa, podważał ostre rozróżnienie na literaturę i refleksję zasługującą na miano filozoficznej. Był i do dziś jest czarną owcą w rodzinie rzekomo prawowitych akademików z obszaru filozofii, swoimi tekstami i myślami burzył wizję ciągłości tej europejskiej tradycji intelektualnej. Odnajdywał ślady inności, różnicy, które przypominają, że nie ma tekstów czysto filozoficznych ani czysto literackich – ani niefilozoficznych rozmów.

Brzezicka na początku stanowczo oddzieliła tekst filozoficzny, traktując go nawet jako rodzaj tekstu naukowego, o funkcji informacyjnej i charakterze specjalistycznym. Czy jednak reżim naukowy – nauk matematycznych i empirycznych, z ustaloną aksjomatyką, z mniej złożonym i łatwiej uchwytnym przedmiotem, z warunkami laboratoryjnymi – faktycznie można wprowadzić do historii myśli filozoficznej, w szczególności do prób jej dekonstrukcji? Różne języki, a tym bardziej idiolekty – jak zauważa sama Brzezicka – pozostają nieprzekładalne⁶, zwłaszcza wówczas, gdy problematyzują sam język. To zaś czyni Derrida, co również nie umyka uwadze autorki. Wręcz

⁶ *Notabene* w przeciwieństwie do możliwości powtórzenia badań naukowych, w każdym razie z nieporównanie mniejszym marginesie błędu.

przeciwnie, Brzezicka odnosi się przecież afirmatywnie do Derridiańskich idei, w tym do niemożliwości przekładu jako oddania innego tekstu. Oddanie, zwrócenie tego, co darowane przez innego, jest niemożliwe bez wcześniejszego przywłaszczenia, a więc uczynionej mu przemocy – umożliwiając zarazem wymianę, wzbogacanie się, przetrwanie, czyli życie dzięki innemu (por. podrozdział *Jacques Derrida o przekładzie*, w: tamże, s. 34–37). Brzezicka jest zatem zwolenniczką „zachowania obcości tłumaczonego tekstu”, aby „umożliwić czytelnikowi doświadczenie obcości” (Brzezicka, 2018, s. 107). Tak zdekonstruowaną rolę przekładu – oddać to, co obce, przy jednoczesnym jego zachowaniu, a nawet przez to zachowanie jako powtórzenie z różnicą – trudno pogodzić z syntetyzującą funkcją nauk. Zwykle bowiem nauki matematyczno-przyrodnicze szukają wspólnych mianowników i określają tożsamości dla wąskiego zbioru przedmiotów, natomiast nie próbują – pozwolę sobie tutaj na skrótowe uogólnienie – otwierać ludzi i społeczeństw, umysłów i struktur władzy na to, co inne jako takie.

Powyższe uwagi nie podważają jednak ani sensu, ani nawet wartości merytorycznej *Problematyki przekładu filozoficznego*. Wskazują one na autodekonstrukcję tekstu Brzezickiej, jak zwykle w pozornie mało istotnych – jak powiedziała by Derrida – punktach artykulacji. Dekonstrukcja nie prowadzi jednak nigdy do zniszczenia, nie jest to metoda doprowadzania na przykład tekstów filozoficznych do rozpadu i unicestwienia, lecz pojęcie dotyczące różnicującej się rzeczywistości, w tym takich jej elementów jak tradycja intelektualna Zachodu. Trudno wątpić, że Brzezicka doskonale zdaje sobie z tego sprawę – i właśnie dlatego bez obaw napisała rozprawę w akademickim kontekście i w odpowiadającym mu stylu. Świadoma, że jej tekst, poświęcony przekładowi dekonstrukcji, będzie ulegał załamaniom, pofałdowaniom: dekonstruując polską tradycję przekładów Derridy, a przez to dominujące o nim opinie, ale również samego siebie przez „naukowe” potraktowanie dzieła Derridy, ograniczenie zbioru tekstów filozoficznych, postulowanie lepszych przekładów jako bardziej – czyli zarazem w innym sensie mniej – wiernych, przyjmując ostre różnice między filozofią jako nauką a literaturą, oryginałem a przekładem, tożsamym a innym...

*

Mimo potwierdzającej się bardzo dobrej opinii o książce Barbary Brzezickiej, jeszcze jeden element nie daje spokoju, a mianowicie sam

tytuł, dokładniej zaś jego druga część. Derrida ma zgodnie z nim stanowić przykład ogólnej problematyki przekładu filozoficznego. Czy jednak nie należałoby raczej mówić o przypadku – szczególnym i wyjątkowym, z założenia samego autora wymykającym się ideałowi przekładu? Przykład zdaje się sugerować modelowy, typowy obiekt badań – trudno zaś pojmować tak myśliciela, który pisze na marginesach tradycyjnie uprawianej czy akademickiej dyscypliny filozofii. Z drugiej strony być może Brzezicka dokonała trafnego wyboru, gdyż pozwala on wyraźnie pokazać główne trudności w pracy tłumacza tekstów powstających w konkretnym idiolekcie, tworzących swoiste pola terminologiczne i grających słowami. Jak sama wskazuje, pod względem trudności w tłumaczeniu podobne są dzieła Hegła, Heideggera czy Deleuze’a, których również nie wszyscy uważają i którzy przysporzyli nie mniej kłopotów polskim odbiorcom. I przysparzają do dziś, czego skutkami mogą być nieporozumienia między tłumaczami, jak stało się przy okazji wydania *Tysiąca plateau* Deleuze’a i Guattariego (2016)⁷, czy kontrowersyjne decyzje translatorskie, jak w przypadku niedawno opublikowanych *Podstawowych zagadnień filozofii Heideggera* (2018)⁸. Być może więc rzeczywiście już przykład, a nie tylko przypadek.

Podsumowując recenzję książki *Problematyka przekładu filozoficznego. Na przykładzie Jacques’a Derridy w Polsce*, trudno przedstawić inną opinię niż jednoznacznie pozytywną. Barbara Brzezicka wykonała ogromną pracę, wyczerpała podjęty temat, a kolejne teksty Derridy po polsku nie będą mogły pojawiać się bez konsultacji z tą pracą. Bez wątplenia, i słusznie, dla wszystkich zainteresowanych przekładem filozoficznym w Polsce będzie to pozycja obowiązkowa. Jak sądzę, fragmenty drugiego rozdziału warto nawet dawać studentom filozofii, by możliwie wcześniej uczyli się ostrożności względem czytanych tłumaczeń. *Problematyka przekładu filozoficznego* jest także znakomitym przykładem realizacji standardów akademickich – badacze translatoologii pod tym względem nie będą chyba mieli zastrzeżeń.

⁷ Na karcie tytułowej ani nigdzie indziej nie znajdziemy nazwisk tłumaczy.

⁸ Na stronie wydawcy czytamy: „Jak przełożyć Heideggera? Jego dzieło uchodzi za nieprzekładalne. Zrozumiemy go dopiero wtedy – skontaktujemy się z nim dopiero wtedy – gdy ruszymy z posad polszczyznę, odwołamy się do jej zapomnianych dziejów, do dawnej leksyki i zapisanych w niej doświadczeń” – <http://kronos.org.pl/ksiazki/podstawowe-zagadnienia-filozofii/> (dostęp: 25 czerwca 2018).

Filozofowie natomiast, zwłaszcza oczekujący teorii przekładu samego Derridy, mogą zapewne poczuć niedosyt, tym większy, że okładka książki – negatyw okładki *O duchu* Jacques’a Derridy w tłumaczeniu Brzezickiej, w stylu serii „Ψυχή Θεός”, choć bez odpowiedniego napisu w rogu strony (por. okładki: Reinhard, Santner, Žižek, 2013; Derrida, 2015a; 2017) – sugeruje bardziej filozoficzny charakter dzieła. Idąc krok dalej i wkraczając na marginesy tekstu Brzezickiej, niektórzy mogą nawet dojść do refleksji nad kryteriami naukowego pisarstwa humanistycznego, jego uwarunkowań, może nawet uwarunkowań samych akademii i uniwersytetów (por. Derrida, 2015b). Sam wydawca przez okładkę, chcąc, nie chcąc, skłania czytelnika, by doszukiwał się więcej tego rodzaju treści w pracy z założenia translologicznej. W ten sposób widmo filozofii nawiedza specjalistyczne rozważania nad przekładem (i *vice versa*). Być może więc warto na koniec, czyli także na inny początek, jako punkt wyjścia dla czegoś innego, spojrzeć na książkę Brzezickiej z perspektywy, którą proponował sam Derrida – czy nie dostrzegamy tu śladu nieuniknionego ruchu dekonstrukcji?

Ryzykując popadnięcie w schematyzm [*pour être très schématique*], powiedziałbym [*je dirai*], że trudności [*la difficulté*] związane z **definiowaniem** – a więc także i **przekładem** – słowa „dekonstrukcja” polegają na tym, że wszystkie predykaty, wszystkie pojęcia określające [*définissants*], wszystkie znaczenia leksykalne, a nawet wyrażenia składniowe, które w danym momencie wydają się trafne [*qui semblent un moment se prêter à cette définition et à cette traduction*], także – pośrednio lub nie – poddają się dekonstrukcji [*sont aussi déconstruits ou déconstructibles*] (Derrida, 1985, cyt. za: Markowski, 2003, s. 121; ujawniające defekty tego przekładu wstawienia z oryginału w nawiasach kwadratowych moje – J.D.).

BIBLIOGRAFIA

- Borradori, G. (2008). *Filozofia w czasach terroru. Rozmowy z Jürgenem Habermasem i Jacques'em Derridą*, przeł. A. Karalus, M. Kilanowski, B. Orlewski. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Brzezicka, B. (2018). *Problematyka przekładu filozoficznego. Na przykładzie tłumaczeń Jacques'a Derridy w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Deleuze, G., F. Guattari (2016). *Tysiąc plateau*. Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana.
- Derrida, J. (1985). Lettre à un ami japonais. *Le Promeneur*, XLI.
- Derrida, J. (2007). *Pozycje. Rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą oraz Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą*, przeł. A. Dziadek, Katowice: Wydawnictwo FA-art.
- Derrida, J. (2013). *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire Cours de l'ENS-Ulm (1964–1965)*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (2015a). *O duchu*, przeł. B. Brzezicka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Derrida, J. (2015b). *Uniwersytet bezwarunkowy*, przeł. K.M. Jaksender. Kraków: Wydawnictwo Eperons-Ostrogi–Wydawnictwo Libron.
- Derrida, J. (2016). *Gorączka archiwum. Impresja freudowska*, przeł. J. Momro. Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN.
- Derrida, J. (2017). *Inny kurs*, przeł. T. Załuski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Derrida, J., E. Roudinesco (2016). *Z czego jutro... Dialog*, przeł. W. Szydłowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Derrida, J. (2018). *O apokalipsie*, przeł. I. Boruszkowska, K. Wojtasik. Kraków: Wydawnictwo Eperons-Ostrogi.
- Dunstall, A. (2015). The impossible diagram of history: „History” in Derrida’s *Of Grammatology*. *Derrida Today*, 8.3, 193–214.
- Heidegger, M. (2018). *Podstawowe zagadnienia filozofii*, przeł. W. Rymkiewicz. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Herer, M. (2012). *Filozofia aktualności. Za Nietzschem i Marksem*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Markowski, M.P. (1998). „Przy ryzyku, że będzie to zaskoczeniem”. Uwagi o tłumaczeniu Derridy. *Literatura na Świecie*, 11–12, 248–261.

Markowski, M.P. (2003). *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*. Kraków: Wydawnictwo Homini.

Markowski, M.P. (2014). Obcość, odmiennność, przekład. *Tygodnik Powszechny*, 19 maja, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/obcosc-odmiennosc-przeklad-22897> (dostęp: 5 czerwca 2018).

Reinhard, K., E.L. Santner, S. Žižek (2013). *Bliźni*, przeł. E. Ulińska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.