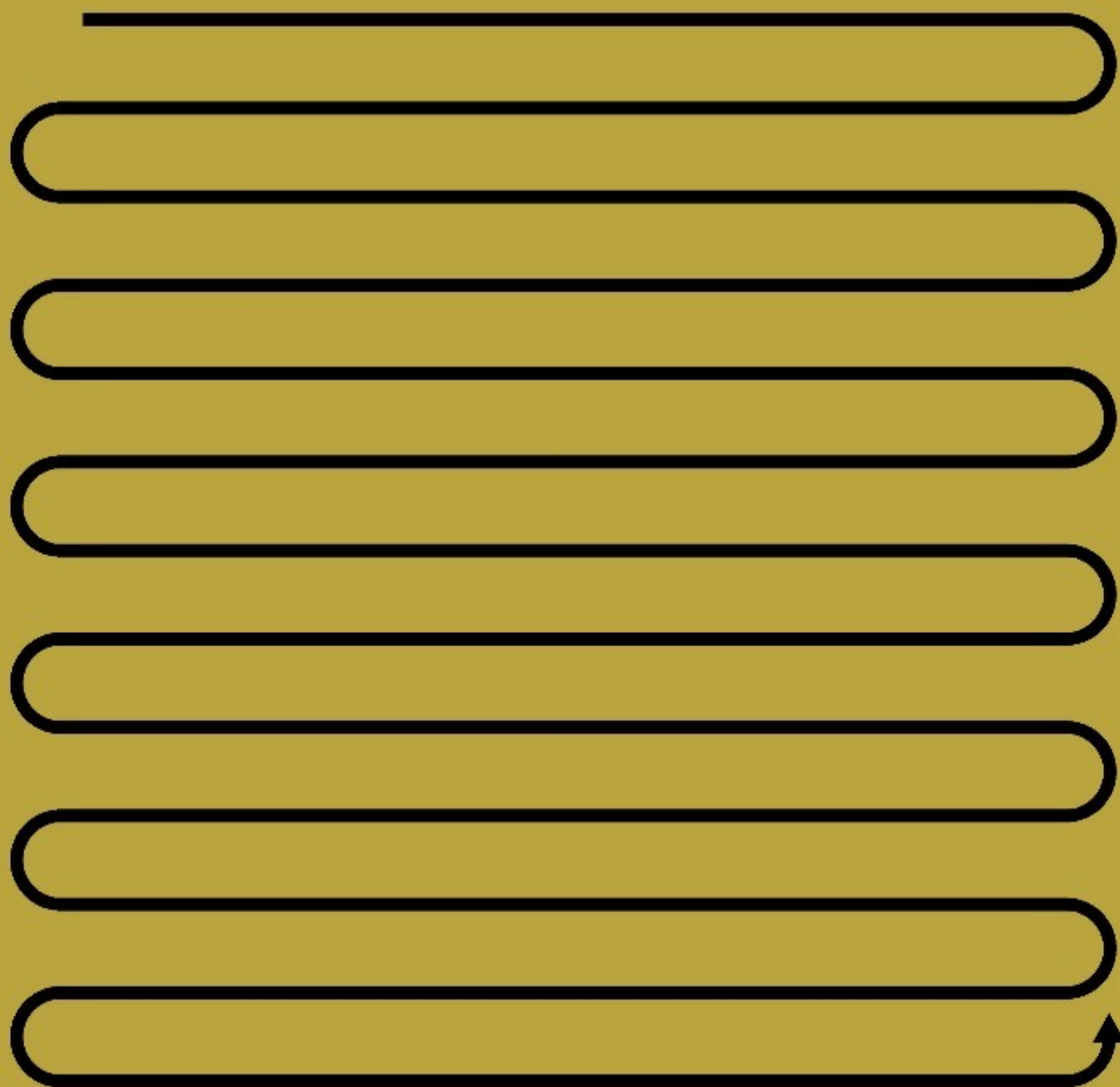


INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY

# **HYBRIS 2/2018 (41)**



## 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:

Filip Jach

#### 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:

**MICHAŁ DUDEK**

*NIHIL NOVI SUB SOLE: LAW FROM THE PERSPECTIVE OF  
POLITICAL ACCELERATIONISM* [001-019]

**MACIEJ SŁAWIŃSKI**

ETYCZNY PLURALIZM A WARTOŚCI UNIWERSALNE: KATALOGI  
NORMATYWNE JOHNA FINNISA  
I MARTHY C. NUSSBAUM [020-042]

**MONIKA WOŹNIAK**

O KATEGORII *СОЗЕРЦАНИЯ* W *НІЕРОЖЕТОМ* SIEMIONA FRANKA  
I JEJ NIEKTÓRYCH FILOZOFICZNYCH KORZENIACH [043-060]

**KAMILA ŻUKOWSKA**

MISTYKA MĘSKOŚCI: FRANCO LA CECLI I ROBERTA BLY'A  
KONCEPCJA MĘŻCZYZNY [061-076]

**DORIAN MĄCZKA**

AMODERNISTYCZNA FILOZOFIA  
PAULA FEYERABENDA [077-097]

**ŁUKASZ REMISIEWICZ**

OCENA TRAFNOŚCI ZARZUTÓW PRZECIW  
ATEIZMOWI SEMANTYCZNEMU  
BOHDANA CHWEDEŃCZUKA [098-125]

**MICHAŁ WĘCŁAWSKI**

EKLEKTYZM JAKO POSTAWA FILOZOFICZNA [126-146]

**KRYSTIAN BOGUCKI**

WITTGENSTEIN O ROZJAŚNIANIU MYŚLI. WSTĘP  
DO LEKTURY *TRAKTATU LOGICZNO-FILOZOFICZNEGO* [147-165]



**MICHAŁ DUDEK**

JAGIELLONIAN UNIVERSITY IN KRAKOW

***NIHIL NOVI SUB SOLE:***  
**LAW FROM THE PERSPECTIVE OF POLITICAL**  
**ACCELERATIONISM\***

**Introduction**

Many notions, concepts and even whole theories developed either by committed left thinkers or thinkers who inspired the left without explicitly expressing or admitting their own political attachments and preferences have had a great influence on broader reflections on law in modern societies. Such works contain either original and thought-provoking approaches to the study of law (consider, for example, the deconstruction of law and justice proposed by Jacques Derrida [1992] in the late 1980s and 1990s) or have been used (and continue to be used) as a kind of starting point and inspiration for legal scholars in their attempts to develop new ways of thinking about law (the relatively recent attempts to create Deleuzean or Deleuzoguattarian legal philosophies can be regarded as good examples of this tendency<sup>1</sup>).

Keeping in mind this noticeable tendency, we can begin by asking if the same phenomenon exists in the case of some of the more recent developments in broadly understood left critical thought. This article focuses on political accelerationism<sup>2</sup>, one of the most controversial and

---

\* The previous version of this article was presented at the international conference *Radical Future and Accelerationism*, June 18–19, 2016, Kraków, Poland. I would like to take the opportunity to thank the organisers and participants for their inspiring comments. Naturally, this does not change the fact that I alone am responsible for any substantive shortcomings of this article.

<sup>1</sup> Limited only to monographs, see Lefebvre, 2008; Mussawir, 2011; and Murray, 2013.

<sup>2</sup> Steven Shaviro (2010, pp. 136–137) distinguishes between accelerationism as a political or aesthetic strategy; this article focuses on the former.

lively debated proposals in recent left thought<sup>3</sup>. Political accelerationism is an idea that postulates a specific reversal of the anticapitalistic agenda. According to this notion, we should not try to stop or interrupt capitalism but instead attempt to use capitalism against itself either by making it as a whole go even faster, pushing it to its limits and beyond until it collapses, or by appropriating some of its elements or tendencies for alternative, emancipatory purposes. The article asks, in particular, whether political accelerationism, as an idea and theoretical current, is similar to certain previous developments in left critical thought in that it either offers a new approach to law or, if it does not contain any explicitly expressed original take on law, enables a novel and fresh conceptualisation of law to be drawn from it. In other words, does political accelerationism bring anything new to the table with respect to law, or can we, on its basis, come up with or reconstruct an original way of thinking about law?

Accordingly, this article offers a preliminary discussion of law from the perspective of the theory and (hypothetical) practice of political accelerationism, and, more importantly, it assesses the broadly understood originality of possible approaches to law based on the political accelerationist standpoint (or standpoints). The thesis of the article is that even though political accelerationism presents a relatively new and undoubtedly refreshing approach to the broadly understood anticapitalistic agenda, it does not offer an original approach to law. Moreover, it seems that we cannot take, draw or reconstruct any original (previously unknown) perspective on law from the debates on political accelerationism.

The article discusses two particular theoretical points of reference with respect to the law-political accelerationism nexus. First, it examines the basic, general and extremely controversial formulation of political accelerationism as reconstructed by Benjamin Noys. It then addresses the more widely discussed, more specific and perhaps more mature vision offered by Nick Srnicek and Alex Williams.

---

<sup>3</sup> This is evidenced by important monographs and edited volumes such as Noys, 2014; Mackay and Avanesian (eds.), 2014; and Srnicek and Williams, 2016. It is also shown by many articles, reviews and commentaries published in various blogs and journals, which can be easily followed using the aggregator <https://monoskop.org/Accelerationism>, accessed 16 June 2017.

For the sake of clarity of argument, the article applies a single framework for the analysis of both selected versions of political accelerationism. First, it briefly presents the particular version (Presentation). Second, it assesses whether law is taken into account and addressed in the original formulation of that version in order to determine how much attention is paid to law by Noys and Srnicek and Williams (Assessment). Finally, an attempt is made to reconstruct an approach or approaches to law from the particular version, and the originality of these approaches is determined (Attempt). The article then offers some general conclusions with respect to political accelerationism's unoriginality with respect to law. It also suggests other aspect of the law-political accelerationism nexus that needs to be addressed separately, especially if we think of political accelerationism as a viable practical proposition.

## **Benjamin Noys's Version of Political Accelerationism**

### **Presentation**

We begin with an analysis of Noys's version of political accelerationism. This can be regarded not only as the most pure and extreme formulation of this idea but also as its first formulation (or, more precisely, reconstruction). Noys presents his understanding of this notion first in *The Persistence of the Negative: A Critique of Contemporary Continental Theory* (Noys, 2010, p. 5). In *Malign Velocities: Accelerationism and Capitalism*, he then provides a thorough, albeit kaleidoscopic, review of its more or less evident roots, inspirations and critiques (Noys, 2014). His references in the latter work are wide-ranging, including Karl Marx (and Friedrich Engels), Gilles Deleuze and Félix Guattari, Jean-Francois Lyotard, Jean Baudrillard, Italian Futurism, Walter Benjamin, Bertolt Brecht, Georges Bataille, the novels of William Gibson and Thomas Pynchon, the Detroit techno scene and the work of the Cybernetic Culture Research Unit<sup>4</sup>. However, the way of thinking about overcoming

---

<sup>4</sup> Some supplements to Noys's list can be found in the sections *Anticipations* and *Ferment* in Mackay and Avanesian (eds.), 2014.

capitalism noticed by Noys can be summed up in a single statement: The way out of capitalism as an actual exploitative social organisation is not to rupture or obstruct it but to allow for its further expansion and even to make it go faster until it reaches its critical point, collapses, suffers a meltdown or exhausts itself.

### **Assessment**

In the works mentioned above, Noys offers a general reconstruction of this basic understanding of political accelerationism, presenting a genealogy of this particular version and criticising it, albeit in very broad terms. Bearing in mind what Noys actually wants to achieve, it is understandable that any references to law in his writings on political accelerationism are extremely scarce and general. Such references include a few fragments of *Malign Velocities: Accelerationism and Capitalism*<sup>5</sup>. In the introduction to this book, Noys mentions “Lyotard’s weird promotion of the doctrine of mercantilism – as articulated in France in the seventeenth and eighteenth centuries, this is an economic doctrine that aims to control foreign trade in order to secure a positive balance of trade.” Obviously, this doctrine was also mirrored in particular legal regulations. In addition, in Chapter 4 Noys comments on the notorious work of Nick Land and the Cybernetic Culture Research Unit, stating that from their perspective “the acceleration of capitalism was held back by State spending and State regulation.” Again, law seems to be only in the background of the analysis, and it becomes visible only when we make the effort to actually discover the more detailed assumptions and presuppositions behind the rather vague statements. Finally, in Chapter 5, we find the statement—a reconstruction of an opinion of Paolo Virno—that “capitalism recuperated and redeployed communist elements (abolition of wage labor, extinction of the state and valorization of the individual’s uniqueness) for its own purposes.” We can safely say that at least the first two of the three communist elements mentioned here are impossible outside the medium of law, not only contemporarily.

Although we can find some legal traces in Noys’s analyses (as shown above), it seems justified to say that in his account law is simply to a

---

<sup>5</sup> All points discussed in this section are from Noys, 2014, not from Noys, 2010.

great extent ignored. Nonetheless, we can ask ourselves what can be drawn from Noys's understanding of political accelerationism with respect to law.

### **Attempt**

The attempt to draw the image of relationship between law and political accelerationism (no matter which particular version of it) is of significance for one reason in particular. If we want to analyse in a thorough and serious manner the basic understanding of political accelerationism (or any of its other formulations) as a hypothetically viable political project, then we need to take law very seriously as an ubiquitous element in contemporary capitalistic societies, asking questions about how a political accelerationist agenda and modern law relate to each other. As has been seen, Noys's version of political accelerationism is extremely vague. Accordingly, it should not be surprising that attempts to understand its possible perspectives on law do not—or perhaps even cannot—provide a certain and unequivocal answer.

Ultimately, anyone who starts thinking about law from the perspective of political accelerationism is likely to come up with the following question. Is law in fact an inseparable part of capitalistic organisation that should also be accelerated along with the whole of capitalism in order to overcome it? If we venture to answer “yes”, then this political accelerationist approach to law is extremely similar to, if not simply identical with, the original Marxist approach to law based on the classical base–superstructure distinction (see, for instance, Marx, 1977; on the original Marxist approach to law, see also Treviño, 2010, pp. 93–110). In this, law, as part of the superstructure deriving from the economic relations constituting the capitalistic base, is ultimately determined by the base and cannot cause any fundamental change in social organisation. Law also cannot act as the motor of the acceleration of capitalism beyond its limits because it is merely a specific shadow or reflection of much deeper economic processes and regularities. Change has to come from within the base, not from the superstructure above.

However, while this approach seems to be all-encompassing, it is not the only one available. We can also come up with different ideas for the



relationship between law and political accelerationism, as can be expressed by the following question: Is law more or less independent from economic relations and thus able to be used as a tool against exploitation? If we answer “yes”, then this particular political accelerationist approach to law is similar to, if again not simply identical with, the approach of the famous Austrian Marxist theorist Karl Renner (see, most notably, Renner, 2010; see also Treviño 2010, pp. 119–124). In the diverse Marxist legal theory tradition, Renner is commonly known as the author of the thesis that law is a capacious form—a specific vessel that can be filled with different content (including socialist content) that can be in opposition to capitalism. According to Renner, law is not an exclusively “bourgeois” construct, and on this ground it will not “wither away” with capitalistic social organisation and its derivatives, as famously argued by another influential Marxist legal theorist, Evgeny Bronislavovich Pashukanis (see, most notably, Pashukanis, 2003; see also Treviño, 2010, pp. 113–117). Consequently, law as a construct that is to a certain extent autonomous and independent of economic relations (rather than simply derived from them) seems to have the potential to be used for actual emancipatory accelerationist purposes. However, as will be shown in a moment, it is not quite so simple.

As can easily be guessed at this point, the adoption of either of these two general approaches raises further questions. If we adopt the first perspective that assumes that law is part of the problem (as an inherently capitalistic construct) and that it should be accelerated as well, then we need to know how or by what means we can accelerate the whole of capitalism, including its law. This standpoint, according to which law as a product of economic capitalistic relations cannot bring any change to these relations, forces us to return to the dispute about the motor of acceleration. For instance, when we exclude law from this particular role, we can come up with a solution similar to Land’s thesis on involuntary acceleration and argue that capitalism (or money itself) is an accelerator (see, for example, Land, 2014, p. 515)<sup>6</sup>, or we can argue

---

<sup>6</sup> Land’s radical, if not extreme, approach according to which capitalism itself is its own accelerator is sometimes referred to as “right accelerationism”; see, for instance, Mackay and Avanesian, 2014, p. 35. However, keeping in mind the general anticapitalistic focus of political accelerationism, it seems questionable to introduce a distinction between “left” and “right accelerationism.” Accordingly, this article

that something else can be treated or used as an accelerator, such as labour—an approach criticised by Noys (see Noys, 2014).

On the other hand, if we adopt the second perspective according to which the position of law in relation to capitalistic organisation is much more complex than a simple relationship between a part (or a derivative) and a whole, thus accepting that law can act differently or even go in the opposite direction to the logic of capitalism, then the political accelerationist approach to law stops being so passive (and, in a way, pessimistic) and becomes instead more complicated. Ultimately, we are able to observe the specific dual nature of law with respect to capitalistic organisation. As already suggested, law can be considered as having the potential to be one of the main tools for accelerating capitalism, for instance through hypothetically removing the legal restrictions imposed on capitalism's operations (e.g., by freeing markets or reducing the obligations of employers towards their employees resulting from labour laws). By contrast, law can also be regarded as one of the main obstacles to bringing capitalism to its end by allowing for its free expansion, because of, for instance, the already existing legal protections of human and workers' rights, assuming that they are actually effective and realising their official goals. Accordingly, there is a significant inner tension in law with respect to the broadly understood anticapitalistic agenda, including political accelerationism. Almost simultaneously, law can be used as a tool against capitalism and as a tool against anticapitalism.

To conclude, Noys's version of political accelerationism does not offer a new take on law. He seems to barely touch upon the legal dimension of some of the phenomena he addresses. Moreover, not only can we not find an original vision of law in Noys's work, but also the arguments that can be drawn from Noys's version of political accelerationism with respect to law seem to be merely a repetition of basic standpoints in Marxist legal theory. Ultimately, from the perspective of Noys's basic understanding of political accelerationism, law can be considered either as something that is inherently capitalistic or as something that is not genetically connected with capitalism (i.e., as a capacious form that can carry content in favour of a political accelerationist agenda as well as

---

consistently identifies political accelerationism with the left.

content opposing it).

## **Nick Srnicek and Alex Williams's Version of Political Accelerationism**

### **Presentation**

After the above discussion of the basic understanding of political accelerationism, we can now look more carefully at the much more complex vision elaborated by Srnicek and Williams. First presented in the concise form of *#Accelerate: Manifesto for an Accelerationist Politics* (Williams and Srnicek, 2014), then expanded in *Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work* (Srnicek and Williams, 2016), Srnicek and Williams's bold, consistent and thought-provoking version of political accelerationism has aroused great interest among academics, activists and cultural and political commentators. Although Srnicek and Williams provide a plethora of diverse arguments in the course of presenting their vision, their political accelerationism basically proposes the use of various "tools" now employed by capitalism itself, especially technology, in order to go beyond capitalism and its constraints towards a particular vision of a postcapitalistic future (modelled around four demands: a far-reaching automation of work, a reduction of work, a universal basic income and a change in attitudes towards work).

Naturally, we might have some doubts as to whether the term accelerationism is appropriate with respect to the ideas of Srnicek and Williams. In fact, they seem to have these doubts themselves, as evidenced in one fragment of *Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work* (Srnicek and Williams, 2016, Chapter 1, footnote 55). Moreover, their use of this term in the context of their proposal is criticised by many other thinkers, including Antonio Negri (2014, p. 372) and Patricia Reed (2014, pp. 523–524). Although these criticisms seem correct and some other term (e.g., "reorientationism", as suggested by Reed) would be more appropriate, the following discussion uses the term political accelerationism consistently with respect to Srnicek and Williams's vision, in accordance with the nomenclature widely adopted in the relevant discussions.

## Assessment

Srnicek and Williams differ from Noys not only in the meanings they give to political accelerationism but also in the general goals they want to achieve. They do not discuss apractical genealogy but focus on a much more practically oriented critique of contemporary left politics, sketching a vision of the main goal for the left today—a specific utopian future that should be wanted and that is, in their opinion, perfectly achievable (they even suggest some ways in which to reach it). Given the evidently practical political ambitions of their work, it should not be surprising that in the course of their argument in *Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work* there are many references to law. A closer examination of these references will provide an assessment of how much attention they pay to law in their work. It will also allow for a more detailed presentation of their vision and a reconstruction of their approach to law, as well as an evaluation of whether this is in any way original and novel<sup>7</sup>.

First, much of Chapters 1 and 2 is devoted to a broad sketch and critique of the mostly Western contemporary context for their proposals. They focus on contemporary left politics, which they criticise for lacking a precise and far-reaching vision of the future to be fought for and for being defensive rather than proactive (responding only to certain particular and locally noticeable injustices, even though their causes appear to be global or deterritorialised). Contemporary left politics are also attacked for being emotional, *ad hoc* and prefigurative (against political representation). The movements and actions they refer to, such as the well-known actions of the Occupy movement, have been the subjects of various legal responses, both in favour of and against them. Additionally, in their diagnosis of the contemporary left, they explicitly say about the use of law to “undermine solidarity” on the left, while also pointing to the legal recognition of some of the left’s ideas, all the while criticising the left’s noticeable dislike and distrust of political representation. As will be shown later, the latter critique has been

---

<sup>7</sup> All points discussed in this section are from Srnicek and Williams, 2016, not from Williams and Srnicek, 2014.

transformed into an argument in favour of the left using legal parliamentary structures. Ultimately, the complex systemic nature of the contemporary global capitalistic economy, in which everything seems to be interconnected, requires to abandon faith that horizontal, bottom-up, local and overly emotional politics consisting of smaller or larger mass protests can actually make any substantial difference. Instead, Srnicek and Williams stress the need for a comprehensive vertical politics that not only formulates bold and all-encompassing goals but also specifies the means for achieving these goals, responding to the multidimensionality of the phenomena they want to influence. Such a politics seems implausible without the law. Unfortunately, this is barely addressed in the first chapters of their work.

Nevertheless, they see in the success of neoliberalism an example of, or even specific role model for, the kind of left politics for which they argue. In Chapter 3, which is devoted to this particular phenomenon, they suggest certain legal dimensions of neoliberalism, such as its focus on noninterventionism, private property rights and the legal construction of economic markets. However, these are still only brief remarks. Moreover, their neglect of the importance of law for the agenda they sketch continues throughout the rest of their argument.

Chapter 4, which is devoted to a presentation of the deep philosophical and anthropological assumptions underlying their project, elaborates on the authors' concept of synthetic freedom—a specific combination of negative freedom with guarantees of substantial conditions for realising this fully by human beings treated in an anti-essentialist way. This synthetic freedom is marked by “the provision of the basic necessities of life”, such as a universal basic income, healthcare and education (all of which take a legal form and are rather implausible outside the context of law, at least currently). It is also marked by, among other things, “the development of technological capacities”, such as “cyborg augmentations” and “technologically mediated reproduction” (whose introduction would be likely to be subject to significant legal controversies or even obstacles). Certainly, the legal dimension with respect to these elements constituting synthetic freedom seems obvious. Despite this, it is not addressed in an explicit manner by Srnicek and Williams. Once again, we often have to carefully analyse particular fragments of their work with the following question in mind: “How does

law relate to this, and how does this relate to law?”. Otherwise, the legal relevance of their vision of political accelerationism and its particular elements will remain unnoticed, with the obvious exception of their few explicit references to law.

We can also see law as underlying the arguments of the very important Chapter 6, which covers the core four demands or conditions for a postcapitalistic and postwork future: an automation of work, a reduction of work, a universal basic income and a change of attitudes towards work. Most of these demands are relevant to law in a very direct way since their actual realisation needs appropriate regulations. For instance, the broad automation of automatable work and its acceleration requires changes in public funding, which is regulated by law and takes the form of administrative decisions. Moreover, a modification of wages as an incentive for automation is also needed and is nearly impossible to imagine other than in the form of legal regulations. In order to implement the automation of work as far as possible, this also has to be economically attractive. The costs of automation should be lower than the costs of leaving certain work unautomated. To achieve this, it is necessary to make wages for unautomated work that is potentially automatable significantly higher than the costs of automation. Although this may not appear to be an overtly legal issue, the proposed process most probably will not happen unless the appropriate modification to wages is legally guaranteed and confirmed. This is also the case for the reduction of the working week and the implementation of a universal basic income. They are implausible without law.

Finally, in Chapters 7 and 8 the authors address certain possibilities concerning how and by what means the postcapitalistic future can be achieved. At times Srnicek and Williams suggest legally relevant solutions without highlighting their legal significance, while on other occasions they explicitly say about the need for legal instruments for their agenda. They emphasise such tasks as building a hegemony in opposition to the neoliberal one and influencing the education system. Not only will these very broad goals most likely not be reached without legal mediation, but also attempts should be made to adjust the law to the ideas and beliefs that they would like to successfully disseminate among society. Otherwise, a significant discrepancy will emerge that will most probably be detrimental both to the law (which will be inadequate for

disseminated postcapitalistic ideas) and to attempts to build a counter-hegemony (with the laws in force supporting a different set of beliefs).

These passages require careful reflection on the part of the reader in order to discover the legal issues connected to them. However, in the last parts of their work Srnicek and Williams also refer to the law explicitly. For instance, they advise the left not to avoid the party political system, as mentioned above, and argue that legal support is needed as a background to organisational issues. Naturally, anyone who comes to their work on political accelerationism with the question “where is the law in all of this?” will find many other legal traces, ranging from a brief reference to human rights (Chapter 4) to a bold demand for the abolition of interstate border controls (Chapter 5).

The above review justifies the statement that law is generally taken into account by Srnicek and Williams. However, this is very often in a broad, implicit manner that requires some analysis to see a particular argument in its actual complexity, including its legal dimension. Even when they are explicitly referring to law, legal institutions and regulations, their remarks remain vague. They focus on what to demand but not on how exactly a demand can be realised from the standpoint of a particular person or group at a particular moment. In the end, there is a significant difference between expressing a demand to abolish interstate border controls and actually knowing how to do this in the contemporary world. Nevertheless, we are still able to reconstruct the general approach they take to law.

### **Attempt**

In comparison to the vague and indeed unclear idea of political accelerationism reconstructed by Noys, Srnicek and Williams’s vision is much more detailed. Consequently, it is possible to observe in their work a consistent approach to law. For them, law is merely a form that is able to accommodate a variety of different contents—in favour of as well as against their agenda. They do not assume any particular substance to law that would determine their assessment of law in general as positive or negative for the project they propose, as was the case in the first approach to law discussed from the perspective of Noys’s formulation of political accelerationism. For them, law is neither inherently bad nor

good, nor is it genetically connected or unconnected with capitalism in the neoliberal era. On this ground law can be used for different reasons. Their approach, then, is similar to, if not identical with, the approach of Renner mentioned earlier. If this diagnosis is correct, then we can venture to say that their approach to law, with its specific anti-essentialism, can be regarded to a certain extent as analogous to their explicit remarks on human nature (Chapter 4) and to their approach to technology and material infrastructure that can and should be repurposed for postcapitalistic ends, given that these are not inherently capitalistic or neoliberal constructs—a recurring theme in both *Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work* and *#Accelerate: Manifesto for an Accelerationist Politics*.

It can be argued, then, that anti-essentialism with respect to various phenomena, including law, runs throughout Srnicek and Williams's political accelerationism. However, this does not change the fact that their work, like that of Noys, does not offer a new approach to law. Certainly, they seem to be much more aware of the legal entanglements of their political accelerationism. However, the approach to law that seems to underlie it can be regarded as nothing more than a repetition of well-known perspective from Marxist legal theory as it is broadly understood.

## Conclusion

Although it might seem quite harsh, the above analysis can be summarized as follows: *Nihil novi sub sole* (nothing new under the sun). At least to date, political accelerationism has not offered any explicit original conceptualisation of law. Moreover, the approach or approaches to law that can be reconstructed or drawn from the viewpoints on political accelerationism discussed above are similar to, if not simply identical with, certain basic positions in Marxist legal theory.

Naturally, Marxist legal theory was chosen as a point of reference for this analysis for a particular reason. If we can find the roots of political accelerationism in the original works of Marx himself<sup>8</sup>, then it is

---

<sup>8</sup> As evidenced not only by Noys, 2010 and Noys, 2014 but also by the *Anticipations* section in Mackay and Avanesian (eds.), 2014, which begins with nothing other than



understandable to attempt to investigate the legal dimensions of accelerationist politics from Marxist perspectives. However, this does not mean that we cannot also choose other points of reference that might perhaps lead to different results from those presented—a conclusion that a particular reconstructable political accelerationist approach to law does not fit the particular framework used for comparison and thus does not repeat its more specific and detailed standpoints<sup>9</sup>.

Moreover, law, from a political accelerationist perspective, can be analysed according to the following framework that is in a way stripped of any explicit affiliation with any particular thinker or intellectual current. Ultimately, we can make a distinction between a precritical or noncritical approach to law, which does not assume any particular substance to law or any specific major function that is realised by it, and a critical approach to law, which assumes a hidden and controversial function of law that is not easily noticeable on the surface. Just as Noys's reconstructed vision can accommodate the original Marxist approach to law as well as the significantly different perspective of Renner, it can also go perfectly well with a more general critical or noncritical standpoint. In contrast, the diagnosis of Srnicek and Williams is unequivocal—the perspective on law in their work fits Renner's thesis or, if one does not like explicit Marxist references for whatever reason, the noncritical perspective.

Leaving aside other similar theoretical variations or modifications, it seems that lawyers and legal scholars simply do not need political accelerationists, for they do not seem to offer any new take on law or even suggest anything of novelty between the lines of their arguments. This does not, however, mean that there is nothing left of significance in the law-political accelerationism nexus. Indeed, political accelerationists who treat their ideas seriously as a practically realisable political project urgently need lawyers and legal scholars, for they are the ones who can adequately diagnose particular legal regulations and institutions from the perspective of their agenda and propose legal solutions and strategies for their cause. The realisation of this very specific legal task is required

---

an extract from Marx's *Fragment on Machines*.

<sup>9</sup> I owe this remark to Nick Srnicek.

for the further development of political accelerationism<sup>10</sup>. However, due to its complexity, this needs to be addressed in a separate study.

---

<sup>10</sup> A similar argument, but with reference to the state in general and not to law in particular, is made by Power, 2015.

## REFERENCES

- Derrida, J. (1992). Force of Law: The “Mystical Foundation of Authority”. In D. Cornell, M. Rosenfeld, D. G. Carlson (eds.), *Deconstruction and the Possibility of Justice* (3–67). New York and London: Routledge.
- Land, N. (2014). Teleoplexy: Notes on Acceleration. In R. Mackay, A. Avanesian (eds.), *#Accelerate#: The Accelerationist Reader* (509–520). Falmouth and Berlin: Urbanomic and Merve.
- Lefebvre, A. (2008). *The Image of Law: Deleuze, Bergson, Spinoza*. Stanford: Stanford University Press.
- Mackay, R., Avanesian, A. (eds.) (2014). *#Accelerate#: The Accelerationist Reader*. Falmouth and Berlin: Urbanomic and Merve.
- Mackay, R., Avanesian, A. (2014). Introduction. In R. Mackay, A. Avanesian (eds.), *#Accelerate#: The Accelerationist Reader* (1–47). Falmouth and Berlin: Urbanomic and Merve.
- Marx, K. (1977). Preface. In K. Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*. With some notes by R. Rojas. Moscow: Progress Publishers.  
<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1859/critique-pol-economy/preface.htm>, accessed 16 June 2017.
- Murray, J. (2013). *Deleuze & Guattari: Emergent Law*. Abingdon: Routledge.
- Mussawir, E. (2011). *Jurisdiction in Deleuze: The Expression and Representation of Law*. Abingdon: Routledge.
- Negri, A. (2014). Some Reflections on the #Accelerate Manifesto. Trans. M. Pasquinelli. In R. Mackay, A. Avanesian (eds.), *#Accelerate#: The Accelerationist Reader* (363–378). Falmouth and Berlin: Urbanomic and Merve.
- Noys, B. (2010). *The Persistence of the Negative: A Critique of Contemporary Continental Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Noys, B. (2014). *Malign Velocities. Accelerationism and Capitalism*. Winchester and Washington: Zero Books.
- Pashukanis, E. B. (2003). *The General Theory of Law & Marxism*. Trans. B. Einhorn. With a new introduction by D. Milovanovic. New Brunswick and London: Transaction Publishers.
- Power, N. (2015). Decapitalism, Left Scarcity, and the State. *Fillip*, 20, Fall.

<http://fillip.ca/content/decapitalism-left-scarcity-and-the-state>,  
accessed 16 June 2017.

- Reed, P. (2014). Reorientate, Eccentricate, Speculate, Fictionalize, Geometricize, Commonize, Abstractify: Seven Prescriptions for Accelerationism. In R. Mackay, A. Avanessian (eds.), *#Accelerate#: The Accelerationist Reader* (521–536). Falmouth and Berlin: Urbanomic and Merve.
- Renner, K. (2010). *The Institutions of Private Law and Their Social Functions*. Trans. A. Schwarzschild. With a new introduction by A. J. Treviño. New Brunswick and London: Transaction Publishers.
- Shaviro, S. (2010). *Post Cinematic Affect*. Winchester and Washington: Zero Books.
- Srnicek, N., Williams, A. (2016). *Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work*. Revised and Updated Edition. London and New York: Verso.
- Treviño, A. J. (2010). *The Sociology of Law: Classical and Contemporary Perspectives*. New Brunswick and London: Transaction Publishers.
- Williams, A., Srnicek, N. (2014). #Accelerate: Manifesto for an Accelerationist Politics. In R. Mackay, A. Avanessian (eds.), *#Accelerate#: The Accelerationist Reader* (347–362). Falmouth and Berlin: Urbanomic and Merve.

## **ABSTRACT**

### ***NIHIL NOVI SUB SOLE:***

#### **LAW FROM THE PERSPECTIVE OF POLITICAL ACCELERATIONISM**

This article focuses on political accelerationism—an idea that proposes to use capitalism against itself either by making it as a whole go even faster, pushing it to its limits and beyond until it collapses, or by appropriating some of its elements or tendencies for alternative, emancipatory purposes. It analyses two significant versions of this idea—that of Benjamin Noys and that of Nick Srnicek and Alex Williams—from the perspective of the following question: Is political accelerationism similar to certain previous developments in left critical thought in that it offers a new approach to law or, if it does not contain any explicitly expressed original take on law, enables a novel and fresh conceptualisation of law to be drawn from it? The article concludes that so far political accelerationism does not offer an original approach to law and that any perspectives on law that can be drawn from this idea are reminiscent of basic Marxist approaches to law.

**KEYWORDS:** political accelerationism, Benjamin Noys, Nick Srnicek, Alex Williams, law, critical theory, Marxism

### ***NIHIL NOVI SUB SOLE:***

#### **PRAWO Z PERSPEKTYWY POLITYCZNEGO AKCELERACJONIZMU**

Niniejszy artykuł skupia się na politycznym akcelerationizmie—idei proponującej by użyć kapitalizm przeciwko niemu samemu, albo przez przyspieszenie go jako pewnej całości, popchnięcie go do jego granic, a nawet jeszcze dalej aż upadnie, albo przez przejmowanie niektórych jego elementów bądź tendencji na rzecz realizacji alternatywnych, emancypacyjnych celów. Analizuje się tu dwie istotne wersje tej idei—Benjamin Noysa oraz Nicka Srniceka i Alexa Williamsa—z perspektywy następującego pytania: Czy polityczny akcelerationizm jest podobny do niektórych wcześniejszych osiągnięć lewicowej myśli krytycznej, w tym sensie, że oferuje nowe podejście do prawa, albo, jeśli nie zawiera jakiegokolwiek jasno wyrażonego oryginalnego ujęcia prawa, umożliwia zrekonstruowanie na swojej podstawie nowatorskiej i świeżej konceptualizacji prawa? Zgodnie z konkluzją artykułu, na razie

polityczny akceleracjonizm nie oferuje oryginalnego podejścia do prawa, a perspektywy na prawo możliwe do zrekonstruowania na jego podstawie przypominają podstawowe marksistowskie ujęcia prawa.

**SŁOWA KLUCZOWE:** polityczny akceleracjonizm, Benjamin Noys, Nick Srnicek, Alex Williams, prawo, teoria krytyczna, marksizm

**ABOUT THE AUTHOR:** Michał Dudek – PhD in Law, works at the Department of Sociology of Law, Faculty of Law and Administration, Jagiellonian University in Krakow. Author of monograph *Komunikowanie prawa w dobie pluralizmu kulturowego* [*The Communication of Law in the Age of Cultural Pluralism*] (NOMOS, Kraków, 2014) and various publications on the influence of multiculturalism on law-making and law-applying, legal policy, axiology of law, visibility and law and application of selected threads from contemporary philosophy of technology and science & technology studies to sociology of law.



**MACIEJ SŁAWIŃSKI**  
UNIwersytet Warszawski

**ETYCZNY PLURALIZM A WARTOŚCI UNIwersALNE:  
KATALOGI NORMATYWNE JOHNA FINNISA  
I MARTHY C. NUSSBAUM**

Poglądy Johna Finnisa i Marthy C. Nussbaum wydają się na pierwszy rzut oka bardzo odległe. Koncepcja dobra obiektywnego niewiele ma wspólnego z etycznym pluralizmem. Próba rekonstrukcji teorii sprzed wieków zmierza w innym kierunku niż poszukiwanie zasad współczesnej wspólnoty politycznej. Przedsięwzięcie obejmujące wiele zagadnień z metafizyki, etyki, teorii prawa i antropologii to zupełnie co innego niż refleksja z zakresu społecznej sprawiedliwości. Jednak rozwiązania proponowane przez obydwójce autorów cechuje zwracające uwagę podobieństwo. Odwołania do praktycznej racjonalności, operowanie kategoriami intuicyjności i oczywistości, czy wreszcie zróżnicowany katalog wartości jako główny element normatywny, to tylko niektóre punkty wspólne, zachęcające by dokładniej przyjrzeć się podobieństwom myśli Finnisa i Nussbaum.

Interesujące mnie podobieństwa zaprezentuję przez analizę i porównanie dwóch katalogów: listy sprawności (*capabilities*) Nussbaum oraz listy dóbr podstawowych Finnisa<sup>1</sup>. Najpierw ukazę

---

<sup>1</sup> „Capability” tłumaczy się jako „zdolność, możliwość, potencjalność”. (por. Kwarciański, 2006; Głąb, 2010, s. 32-44, 172-192; Machura, 2015). P. Machura zwraca uwagę, że termin „potencjalność” używany przez Annę Głąb, autorkę jedynego dotychczas polskiego opracowania filozofii Nussbaum, ma wyraźne konotacje metafizyczne. Tymczasem sama Nussbaum chętnie podkreśla niezależność swej myśli od stanowisk metafizycznych. Dlatego Machura skłania się ku „możliwościom” bo uważa, że w gruncie rzeczy Nussbaum chodzi o tworzone przez państwo możliwości rozwoju jednostki (por. przypis 1 w: Machura, 2015). Można byłoby się jednak pokusić o nawiązanie nie tyle do polityki społecznej czy metafizyki arystotelesowskiej, ale o – choćby daleki – związek z etyką cnoty, do której bez wątpienia odwołuje się w swym myśleniu Nussbaum. Dlatego w tym artykule proponuję użycie słowa

skrótowo szerszą perspektywę poglądów każdego z autorów. Postaram się wskazać ich odrębności: nie należy zapominać, że pomimo zaskakująco głębokich podobieństw, konteksty, w których umieszczają oni swe katalogi, różnią się znacząco. Potem przejdę do szczegółowego porównania obu list. Pojawią się tu liczne przykłady ich bliskości terminologicznej i pokrewieństwa pojęciowego. W dalszej kolejności zajmę się komentarzami i interpretacją. Będzie można dostrzec, że Finnis i Nussbaum proponują listy zredagowane w zbliżony sposób i w podobny sposób wyjaśniają ich sens. Na pierwszy plan wysunie się wspólne obu autorom połączenie uniwersalnych deklaracji normatywnych z otwartością na zróżnicowanie postaw indywidualnych i wariantów zorganizowania społeczeństwa<sup>2</sup>.

Teoria sprawności (*capability approach*) została sformułowana przez Marthę C. Nussbaum jako polityczna koncepcja sprawiedliwości. Autorka dąży w niej do wyznaczenia progu minimalnych warunków rozwoju, które trzeba zapewnić człowiekowi w każdym systemie politycznym, o ile jego twórcy pragną spełnić elementarne wymogi sprawiedliwości. Uważa, że sprowadzanie sprawiedliwości wyłącznie do kwestii szacowania i rozdzielania zasobów materialnych prowadzi do fałszywych wniosków. Często istota niesprawiedliwości tkwi w braku warunków do rozwoju, a nie w samych niedoborach materialnych. Dlatego dążenie do sprawiedliwości nie może ograniczać się do zapewniania ludziom minimum ekonomicznego (Nussbaum, 1992, s. 229 nn, zwłaszcza s. 231). Trzeba także zwracać uwagę na warunki do rozwoju osoby ludzkiej, a rozwój ten Nussbaum ujmuje właśnie w kategoriach sprawności. Sprawności pozwalają człowiekowi realizować życiowe funkcje na miarę swej godności (por. Nussbaum, 1990, s. 215). Ich lista stanowi oparcie dla moralnych postulatów wysuwanych pod adresem państw i społecznych instytucji. W swych publikacjach Nussbaum ukazywała zastosowanie teorii sprawności do rozmaitych problemów sprawiedliwości: równouprawnienie płci,

---

„sprawność” w przekonaniu, że zawiera ono w sobie takie nawiązanie, a zarazem nie kojarzy się silnie z cechami wrodzonymi jak „zdolność” lub jakąś dziedziną nauki.

<sup>2</sup> Choć w krytyce utilitaryzmu można byłoby wskazać kolejne elementy wspólne myśli Finnisa i Nussbaum, to wymagałoby to zbyt dużego rozbudowania pracy. Dlatego zrezygnowałem z omówienia tego tematu w niniejszym artykule.



miejsce niepełnosprawnych w społeczeństwie, relacje między krajami rozwiniętymi i rozwijającymi się<sup>3</sup>.

Można twierdzić, że katalog sprawności Marthy C. Nussbaum wyraża jakąś wizję spełnionego ludzkiego życia, ale trzeba pamiętać, że jest on sformułowany w sposób bardzo pluralistyczny i pozostaje stale otwarty. Nussbaum podkreśla, że nie zmierza ku wykończonej, kompletnej etyce jednostki. Nie szuka ani definitywnej wizji rozwoju osoby ludzkiej ani wyczerpującej koncepcji dobra. Pragnie tylko solidnego teoretycznego uzasadnienia warunków rozwoju, swobód i możliwości, do których ma prawo każdy człowiek, aby dzięki nim realizował siebie w sposób, który sam uzna za odpowiedni (Nussbaum, 2000, s. 148).

Przy tworzeniu swojej listy Nussbaum odwołuje się do, jak to nazywa, intuicyjnej idei życia w pełni po ludzku. Chodzi tu o przekonanie, że niektóre działania są charakterystyczne, swoiste dla ludzkiego życia i że człowiek realizuje je w sposób zasadniczo wykraczający poza zachowania ze świata zwierząt (Nussbaum, 2000, s. 72). Źródła tej idei znajdujemy w poglądach Arystotelesa i Marksa, zaś sama Nussbaum, jak wspominałem, rozwija ją do postaci katalogu działań i zachowań, które czynią życie w pełni ludzkim. Skoro życie w pełni po ludzku zakłada możliwość decydowania o sobie samym, to postulaty, które znalazły się na liście Nussbaum nie dotyczą działań, które państwo miałyby wymuszać na obywatelu, tylko koncentrują się na promocji zdolności do podejmowania działań. Ściśle rzecz biorąc, katalog Nussbaum dotyczy sprawności, czyli uzdolnień do działania a nie działań (*functioning*). Skoro idzie jej o postulaty polityczne, a nie o wykończoną teorię etyczną, swój katalog określa ponadto jako otwarty. Jeśli w ogóle godzi się na zaklasyfikowanie swego stanowiska do dziedziny etyki, to chce by traktowano je jako częściowe a nie wyczerpujące ujęcie dobra.

---

<sup>3</sup> Najbardziej poczytną książką Nussbaum na temat równouprawnienia płci jest niewątpliwie *Women and Human Development*. Problematykę niepełnosprawności i międzynarodowej sprawiedliwości analizuje Nussbaum we *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. W bardzo wielu pracach autorki znajdujemy liczne odniesienia do społecznych realiów krajów rozwijających się. Por. choćby. Artykuł *Capabilities and Human Rights*, opublikowany w "Fordham Law Review".

Intuicyjność idei życia w pełni po ludzku polega według Nussbaum na tym, że gdy dyskusja schodzi do poziomu określonych zachowań i konkretnych warunków bytowych, wówczas możliwe staje się porozumienie w sprawie tego, co jest, a co nie jest na miarę ludzkiej godności. Przedstawiciele różnych tradycji etycznych, filozoficznych, a nawet osoby wywodzące się z różnych kręgów kulturowych zgodzą się co do tego, które zachowania i jakie okoliczności odpowiadają godności ludzkiego życia. Odwołuje się tu Nussbaum do czegoś, co O'Sullivan nazwał zdroworoządkową, arystotelesowską indukcją (O'Sullivan, 2015, s. 633-634). Podczas gdy doktryny etyczne i koncepcje światopoglądowe dedukują szczegółowe tezy z przyjętych uprzednio zasad, to Nussbaum liczy na indukcyjne rozpoznanie tych konkretnych zachowań i określonych warunków egzystencji, które odpowiadają wymogom godności osoby ludzkiej.

Antropologiczna intuicja, zgodnie z którą życie w pełni po ludzku istotnie różni się od życia zwierzęcego i polega na określonych działaniach, zostaje podjęta także przez Johna Finnisa<sup>4</sup>. Autor ten nie wspomina wprawdzie o Marksie, ale nawiązuje do tradycji arystotelesowskiej i do myśli scholastycznej<sup>5</sup>. Umieszcza swe rozważania w klasycznych ramach wyznaczanych przez podział na rozum teoretyczny i rozum praktyczny. W tym sensie Finnis jest myślicielem silnie nawiązującym do tradycji myślowej, w której metafizyka zajmuje centralne miejsce a dążenie do definitywnej koncepcji dobra jest bardzo wyraźne. To różni go od Marthy C. Nussbaum<sup>6</sup>. Jednak intuicje antropologiczne obydwu autorów mają to samo źródło i, jak się okazuje, prowadzą do podobnych wniosków.

---

<sup>4</sup> W cytowaniach Finnisa ograniczam się do jego pracy *Prawo Naturalne i Uprawnienia Naturalne*. Jest to książka tak kompleksowo ujmująca zagadnienie, że w zupełności wystarcza jako podstawa do mojego krótkiego studium. W wielu przypadkach oryginalne angielskie sformułowania Finnisa znacznie wyraźniej eksponują interesujące mnie zagadnienia niż przekład polski, dlatego zdecydowałem się na podawanie w nawiasach kwadratowych odnośników do oryginału. Cytuję za: Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 2nd Edition, New York, Oxford University Press, 2011.

<sup>5</sup> O relacjach między tradycją scholastyczną a poglądami Finnisa patrz: Fortin (1982) oraz Głowala (2011).

<sup>6</sup> Na marginesie warto dodać, że początkowo M. C. Nussbaum chętniej podkreślała związki swej koncepcji z tradycją arystotelesowską. Naraziła się jednak na zarzuty, że idzie trochę zbyt daleko przypisując Arystotelesowi poglądy socjaldemokratyczne i

Głównym celem, który przyświecał Finnisowi przy formułowaniu teorii prawa naturalnego było zaprezentowanie własnej odpowiedzi na odwieczne problemy dotyczące dobra i praktycznej racjonalności człowieka (Finnis, 2011a, s. 2 [v]). Jego koncepcję zaliczyć można zarazem do etyki, filozofii politycznej, jak i do teorii prawa. Proponowane przez niego rozwiązania ukazują głębokie związki między tymi dziedzinami. Wszak zasady prawa naturalnego, tak jak je przedstawia Finnis, rzutują na ocenę postępowania pojedynczej osoby ale pozwalają także przeprowadzać moralny bilans prawodawstwa, systemu politycznego i sposobu sprawowania władzy (Finnis, 2011a, s. 31-32 [23]). W tym sensie program Finnisa jawi się jako przedsięwzięcie zakrojone na większą skalę niż rozwijana przez Nussbaum teoria sprawności o jednoznacznie politycznym charakterze. Wnioski, które przedstawia Finnis odnoszą się zarówno, jak u Nussbaum, do instytucji władzy, ale także do indywidualnych jednostek. W związku z tym, choć koncepcje Nussbaum i Finnisa trudno uznać za zakresowo równorzędne, to łatwo wskazać obszary wspólnych zainteresowań obu autorów. Każde określa podstawy do moralnej oceny wspólnoty politycznej: jej celów i sposobów organizacji.

Czy można powiedzieć, że obok kryteriów moralnej oceny systemu politycznego Finnis proponuje także jakiś określony, indywidualny styl życia? W dalszej części artykułu będę pokazywał, że odpowiedź na to pytanie jest złożona, a częste u Finnisa odwołania do myśli scholastycznej czy pojawiające się niekiedy odniesienia do katolicyzmu mogą być dość mylące. Finnis, który na etapie intelektualnej dojrzałości odkrył dziedzictwo scholastyki, uważa się także za spadkobiercę analitycznej szkoły teorii prawa (Finnis, 2011a, s. 2 [vi]). W nurcie analitycznym dominuje negacja normatywnego ujmowania prawa. Finnis chce przewyciężyć tę postawę i to również można uznać za cel tworzonej przez niego teorii (por. Łabieniec, 2002). Językiem zrozumiałym dla przedstawicieli nurtu analitycznego pragnie ukazać konieczne wewnętrzne powiązanie prawa i moralności oraz

---

doszukując się w *Polityce* teorii *capabilities*. Sprzeciwili się jej między innymi D. Charles i R. Mulgan. Wywiązała się debata, w wyniku której Nussbaum pozostawiła odwołania do Arystotelesa przy idei „życia w pełni po ludzku”, ale zrezygnowała z tak częstego stosowania terminu „arystotelesowski” wobec swoich koncepcji filozoficzno-politycznych. Por. Nussbaum (1980), Nussbaum (1988), Charles (1988) Mulgan (2000).

aktualność rozwiązań opartych o tradycję prawa naturalnego. Chce powrotu do debaty nad moralnym wymiarem prawa i powrotu teorii prawa naturalnego do debaty nad podstawami moralności. Ażeby to osiągnąć przeprowadza argumentację za istnieniem celów, do których człowiek dąży ze względu na nie same. Nie chodzi mu o cele, do których człowiek dążyć powinien, ani o cele, ku którym człowiek dąży mimowolnie, powodowany biologicznym instynktem. Finnis zmierza do rozpoznania tych rzeczy czy stanów rzeczy, do których człowiek dąży nie traktując ich jako środka do realizacji czegoś innego (Finnis, 2011a, s. 69-93 [59-81]). Nazywa je dobrami podstawowymi i zalicza do nich siedem różnych pozycji. Tak powstaje lista stanowiąca trzon jego koncepcji, będąca opisową charakterystyką pełni rozwoju osoby ludzkiej (*human flourishing*), czy też, by użyć chętnie stosowanego przez Nussbaum wyrażenia, stanowiące wizję życia w pełni po ludzku (Finnis, 2011a, s. 31 [23]). Finnis podkreśla oczywistość tych dóbr dla ludzkiego umysłu. Ich identyfikacja nie wymaga akademickiego dowodu (Finnis, 2011a, s. 74, [64-65]). Powtórzmy, że dobra podstawowe nie mają u Finnisa statusu powinności moralnych, czyli nie są celami, do których człowiek dążyć powinien. Finnis umieszcza dobra podstawowe w obszarze, nazwijmy to, przedmoralnym (Finnis, 2011a, s. 42 [34]). W jego teorii lista tych dóbr zostaje uzupełniona dziewięcioma dyrektywami praktycznej racjonalności, czyli zdolności sensownego powiązania środków i celów. Także te dyrektywy narzucają się ludzkiemu umysłowi z siłą oczywistości. Dopiero synteza dóbr podstawowych i dyrektyw praktycznej racjonalności dokonująca się w realnym życiu jednostek i społeczeństw owocuje zestawem nakazów które zwykliśmy nazywać moralnością (Finnis, 2011a, s. 173-174, [155-156], zob. także s. 140 [126]).

Dobra podstawowe są ściśle związane ze społecznym charakterem ludzkiej egzystencji. Dlatego Finnis wprowadza, jak gdyby na innym poziomie swej koncepcji, kategorię dobra wspólnego. Nie jest ona kolejną pozycją na liście dóbr podstawowych, czy też dodatkiem do listy dóbr jednostek ani tym bardziej nie oznacza największej sumy dobra zrealizowanego w danej społeczności. Oznacza natomiast że, po pierwsze, dobra podstawowe są wspólne wszystkim członkom rodziny ludzkiej, po drugie, że można mieć w nich udział na nieskończoną ilość indywidualnych sposobów, a po trzecie, że istnieje pewien zespół

warunków społecznych, który umożliwi człowiekowi realizację swych racjonalnych życiowych planów<sup>7</sup>.

Wymogiem dobra wspólnego jest ład prawny, który Finnis omawia po zaprezentowaniu swej koncepcji sprawiedliwości i teorii władzy. Takie ujęcie zagadnienia pozwala mu osiągnąć wizję złożonych relacji prawa i moralności. No mocy związku z dobrem wspólnym, Finnis może odnieść system prawny do listy dóbr podstawowych i poddać go kryteriom praktycznej racjonalności. A przecież, jak twierdzi, moralność powstaje właśnie jako wzajemne przyporządkowanie dóbr podstawowych i praktycznej racjonalności.

Na koniec wypada dodać, że Finnis ujmując zagadnienia prawa naturalnego w taki sposób, aby zyskać zainteresowanie tych, którzy nie należą do tradycji tomistycznej. Nie ukrywa swych związków ze św. Tomaszem, ale w naprawdę istotnych momentach wywodu rezygnuje z tomizmu jako punktu odniesienia w argumentacji i powołuje się na faktyczne występowanie dóbr podstawowych oraz ich intuicyjną poznawalność. Zależy mu na wyeksponowaniu tej, powiedzmy, empirycznej faktyczności, a nie na odwołaniu do określonego metafizycznego ujęcia natury<sup>8</sup>.

Gdyby należało podkreślić odrębności między koncepcjami Nussbaum i Finnisa to trzeba byłoby powiedzieć, że, po pierwsze Finnis podejmuje znaczenie szerszą problematykę i mocniej akcentuje swe akademickie, teoretyczne motywacje. Nie znajdujemy u niego tak częstych u Nussbaum odniesień do rzeczywistości społeczno-politycznej. Pominąwszy może analizowany szczegółowo przykład bankructwa, Finnis nie przekonuje czytelnika, że jego teoria pozwoli lepiej rozwiązać jakieś konkretne współczesne polityczne problemy sprawiedliwości. Jego koncepcja jest szersza także w tym sensie, że obejmuje zarówno perspektywę instytucjonalną jak i indywidualną, jednostkową.

Po drugie, Finnis, choć czyni to w sposób umiarkowany, to jednak aspiruje do zaprezentowania wykończonych koncepcji etycznej.

---

<sup>7</sup> Finnis, 2011a, s. 173 [155-156]. Warto dodać, że obszerne polskojęzyczne opracowanie klasycznej koncepcji dobra wspólnego znajduje się w: Piechowiak (2012).

<sup>8</sup> Warto wspomnieć tu interesującą kwestię stosunku prawa naturalnego do praw człowieka. Sam tytuł książki Finnisa zawiera odniesienie do tej problematyki. Została ona po polsku opracowana w: Piechowiak (2006).

Czy w związku z tym proponuje określony styl życia? Do tego pytania wypadnie jeszcze powrócić. Jednak przy wstępnym “protokole rozbieżności” trzeba zaznaczyć, że swoją listę Finnis traktuje jako zamkniętą, podczas gdy Nussbaum chętnie podkreśla otwartość własnego katalogu.

Po trzecie, nie da się ukryć, że Finnis proponuje nam listę celów jednostki, a Nussbaum pisze o celach wspólnoty politycznej. Interesują ją postulaty, które można wysuwać wobec instytucji życia politycznego, a nie dążenia poszczególnego człowieka. Jeśli w moim artykule podkreślałem podobieństwo obu list, to ze względu na to, że obie wyrażają w sposób opisowy ideał pełni rozwoju osoby ludzkiej. Nie mogę natomiast zaprzeczyć, że przynajmniej nominalnie, czym innym są cele wyznaczające dążenia jednostki, a czym innym cele jako warunki rozwoju, które państwo ma gwarantować swym obywatelom.

Na pierwszej pozycji listy dóbr podstawowych Finnis umieszcza życie. Chce tu zawrzeć wszystkie niemal aspekty, przejawy i funkcje życiowe: zdrowie, odżywianie, prawidłowy rozwój biologiczny oraz cielesną integralność. W tej kategorii Finnis nie umieszcza przekazywania życia i wychowania potomstwa. Jego lista zestawia bowiem świadomie wybierane dobra, a nie instynktowne impulsy i naturalne skłonności. Kiedy zachowania związane z przekazywaniem życia przeanalizujemy przez pryzmat świadomie wybieranych dóbr, okaże się, że ukierunkowane są one na rozmaite dobra. Wchodzi tu w grę - obok starań o samo przekazanie życia - wyrażanie i umacnianie przyjaźni a także zabawa. Kiedy uwzględnimy jeszcze to, co następuje po samym fakcie przekazaniu życia, czyli długotrwały i bogaty proces wychowania osoby ludzkiej, wówczas dodać trzeba będzie do tego również wiedzę (prawdę) jako dobro bezpośrednio realizowane w wychowaniu. Tak więc, Finnis zawęża znaczenie terminu “życie” do tego, co odnosi się wyłącznie do pojedynczej osoby (Finnis, 2011a, s. 99, [86]).

Wiedza, choć stanowi drugą pozycję na liście, zajmuje w teorii Finnisa miejsce szczególne. To właśnie na analizie przykładu dążenia do wiedzy Finnis oparł argumentację za istnieniem dóbr podstawowych, czyli dóbr, do których dążymy dla nich samych (Finnis, 2011a, s. 69-91, [59-80]). Konsekwentne odmawianie człowiekowi skłonności do wiedzy lub odmawianie wiedzy wartości będzie zawsze prowadziło do

sprzeczności i nie zgadza się ze spontanicznie ujawniającą się u człowieka ciekawością, dążeniem do poznania (Finnis, 1977).

Na trzecim miejscu znalazła się u Finnisa zabawa. Choć niektórzy pisarze moralisci mają skłonność do zapominania o tym wymiarze ludzkiej egzystencji, to antropologowie bez trudu dostrzegają w zabawie istotny aspekt ludzkiej kultury, nieredukowalny do innych - pisze Finnis. Stwierdza, że w praktyce nie mamy trudności z odróżnieniem tego, co robimy "na poważnie", od tego, co robimy tylko dla zabawy. Choć zabawa może mieć charakter społeczny lub indywidualny, prosty albo złożony, to nikt nie próbuje uzasadnić jej sensu szukając odpowiedzi na pytanie "po co?" poza samą zabawą. Wchodzimy w doświadczenie zabawy, dla niej samej, aby się bawić. Dlatego właśnie trzeba ją uznać, zdaniem Finnisa, za dobro podstawowe (Finnis, 2011a, s. 100 [87]).

Czwarta pozycja to przeżycie estetyczne. Ktoś słusznie może zauważyć, że doświadczenie piękna często towarzyszy zabawie: taniec lub sport wielokrotnie dostarczają człowiekowi silnych doznań estetycznych. Jednak doświadczenie piękna nie musi mieć, jak w przypadku zabaw, charakteru aktywnego. Znajdujemy je na przykład w kontakcie z przyrodą albo ze sztuką. Finnisowi chodzi tu o wewnętrzne, bierne doświadczenie zachwyty nad przedmiotami istniejącymi poza podmiotem poznającym. Nie ma znaczenia, czy są to pomniki przyrody, dzieła sztuki czy osiągnięcia techniki. Istnieje w ludzkim doświadczeniu element zachwyty, kontemplacji, który traktujemy jako cel sam w sobie (Finnis, 2011a, s. 100 [87-88]).

Po przeżyciu estetycznym Finnis umieszcza uspołecznienie (*sociability*) wraz z jego najszlachetniejszą formą, przyjaźnią. Uspołecznienie w najbardziej prymitywnych postaciach pozwala osiągnąć minimum pokojowego współżycia i zgody między ludźmi. Poprzez różne rodzaje współpracy dla obopólnej korzyści uspołecznienie rozwija się ku bezinteresownemu nastawieniu na dobro drugiego, czyli właśnie ku przyjaźni. Czyż utrzymywanie przyjaźni choćby z jedną osobą nie jest podstawową formą dobra? Pyta retorycznie Finnis, przywołując swą argumentację o oczywistości dóbr podstawowych narzucającej się rozumowi praktycznemu (Finnis, 2011a, s. 101 [88], por. także s. 74 [64-65]).

Racjonalność praktyczna umieszczona na pozycji szóstej, to zdolność wykorzystania własnego umysłu do podejmowania decyzji w

kwestii postępowania, stylu życia i rozwijania lub ograniczania skłonności charakteru. Racjonalność praktyczna wymaga pewnej dozy wolności negatywnej - człowiek nie może być całkowicie skrupowany przy wprowadzaniu swych decyzji w życie. Ponadto Finnis zakłada tu potrzebę rozumnego wysiłku zmierzającą do uzgodnienia różnorodnych wewnętrznych poruszeń, inaczej mówiąc, wysiłku osiągnięcia wewnętrznej spójności. Na koniec mówi o autentyczności, czyli o uczciwym staraniu o to, by decyzje oparte o namysł rozumu praktycznego rzeczywiście przekładały się na życie. Te cztery na pozór tak różne elementy, wolność, rozum, spójność i autentyczność, składają się u Finnisa na jedno dobro podstawowe: praktyczną racjonalność (Finnis, 2011a, s. 101 [88]).

Na koniec Finnis mówi o czymś, co Cyceron skrótowo i niejasno nazywa "religią". Jeśli bowiem człowiek tworzy rozmaite i różnorodne "porządki" celów i działań, to wolno zadać pytanie, czy te tworzone przez niego porządki nie są poddane i zależne od czegoś, co w ogóle umożliwia zaistnienie jakiegokolwiek formy organizacji i przyporządkowania. Ponadto wolno też zapytać się, jaka jest relacja tych ludzkich "przyporządkowań", mających przecież swój koniec wraz ze śmiercią danej osoby, do trwałego porządku wszechświata? Finnis zdaje sobie sprawę, że istnieją tacy, dla których postawione pytania nie będą inspiracją do przyjęcia teizmu. Nie zmienia to jednak faktu, że wypracowanie odpowiedzi na tego rodzaju pytania ma wartość samą w sobie. To właśnie ma na myśli zaliczając "religię" do dóbr podstawowych. Argumentem za tak rozumianą religią dostarczają tutaj zarówno teiści szukający uzasadnienia istnienia Boga, jak i ateiści z ich staraniami, by coraz lepiej uargumentować negację absolutu (Finnis, 2011a, s. 101 - 103 [89 - 90]).

Lista sprawności Nussbaum składa się nie z siedmiu, ale z dziesięciu pozycji. Otwiera ją życie, na pozycji drugiej pojawia się zdrowie, w ramach którego Nussbaum mówi też o pożywieniu i schronieniu. W trzeciej kolejności mowa jest o cielesnej nienaruszalności wraz ze swobodą poruszania się. Pozycja czwarta to "zmysły, wyobraźnia i myśl". Wskazuje tutaj Nussbaum na szerokie spektrum zdolności związanych z ekspresją samego siebie, komunikacją z innymi, rozumieniem otoczenia i poszukiwaniem ostatecznego sensu życia. Nussbaum w tej pozycji mówi ponadto o kontakcie ze sztuką, doświadczaniu przyjemności i unikaniu



niepotrzebnego bólu. Następny, piąty punkt odnosi się do uczuć, czyli do nawiązywania i kultywowania relacji emocjonalnych z osobami i przedmiotami z otoczenia, oraz do ochrony przed doświadczeniami wywołującymi destrukcję życia emocjonalnego. Jest dość interesujące, że Nussbaum pisze tu o uspołecznieniu jako o niezbędnym czynniku prawidłowego rozwoju emocjonalnego. Jako szósty w kolejności pojawia się "rozum praktyczny", czyli zdolność sformułowania koncepcji dobra i przeprowadzenia krytycznej refleksji nad wizją własnego życia. Tutaj Nussbaum wspomina także o ochronie wolności sumienia. W kolejnym, siódmym punkcie mowa jest o uspołecznieniu. Oznacza ono tutaj zdolność życia z innymi i - jak to pisze Nussbaum - ku innym. Zakłada umiejętność postawienia się w sytuacji drugiej osoby. Pozycja siódma zawiera także postulaty antydyskryminacyjne - wymóg szacunku wobec siebie i wobec innych, oraz wezwanie do respektowania równej godności osób. Na ósmej pozycji pojawia się nawiązywanie relacji z naturą i troska o nią, a na pozycji dziewiątej "zabawa": wszelka aktywność rekreacyjna i rozrywkowa. Lista kończy się punktem, w którym Nussbaum pisze o wpływie osoby na otoczenie. Chodzi jej zarazem o uczestnictwo w życiu politycznym wspólnoty, jak i o prawo do bycia traktowanym na równi z innymi przy dostępie do pracy i majątku (Nussbaum, 2000, s. 78-80).

Niektóre z podobieństw list Finnis'a i Nussbaum są widoczne na pierwszy rzut oka. Życie jako pozycja otwierająca, zabawa - punkty odpowiednio trzeci i dziewiąty oraz uspołecznienie i rozum praktyczny, pozycje piąta i szósta u Finnis'a a siódma i szósta u Nussbaum ujawniają szczególną zbieżność terminologiczną<sup>9</sup>. Jeśli wczytamy się głębiej w obie listy, bez trudu dostrzeżemy kolejne podobieństwa. Elementy umieszczone przez Finnis'a w pozycji "religia" odnajdziemy u Nussbaum w punkcie czwartym (uczuciowy wymiar doświadczenia religijnego), szóstym (gdzie mowa o wolności sumienia i formułowaniu osobistej koncepcji dobra i celu życia) oraz dziesiątym (znajdujący się tam postulat antydyskryminacyjny obejmuje także swobodę wyznawanej religii). Z kolei doświadczeniu estetycznemu, czyli pozycji czwartej u Finnis'a, odpowiadają u Nussbaum zarówno pozycja piąta, gdzie pisze o

---

<sup>9</sup> Finnis posługuje się terminami *practical reasonableness* oraz *sociability*, Nussbaum stosuje odpowiednio *practical reason* i *affiliation*. Te różnice językowe uznaję tu za nieistotne.

obcowaniu ze sztuką oraz pozycja ósma, w której mówi o relacjach z przyrodą. Nie jest trudno zauważyć również związek wiedzy, zajmującej u Finnis a pozycję drugą, ze “zmysłami, wyobraźnią i myślą” umieszczonymi przez Nussbaum w punkcie czwartym.

Podobieństwa nie kończą się na rozmieszczeniu poszczególnych dóbr czy wartości w ramach listy. Wspólne są także sposoby rozumienia sensu, struktury i uzasadnienia katalogu. Zaczniemy od tego, że Nussbaum i Finnis rezygnują z systematycznego, akademickiego dowodu słuszności zestawionych list, odwołującego się do określonej metafizycznej wizji rzeczywistości. Trafność zawartych w katalogu propozycji jest ich zdaniem oczywista, czy też, by użyć stosowanego przez Nussbaum określenia, intuicyjna. Finnis wprost odwołuje się do Arystotelesa, który w *Metafizyce* stwierdza istnienie pierwotnych ujęć, zasad myśli i bytu, które są dla ludzkiego umysłu bezpośrednio oczywiste. Żądanie dowodów w odniesieniu do tychże zasad stanowi błąd metodologiczny. Wprawdzie, jak przyznaje Finnis, Arystoteles konstruuje swoją argumentację w odniesieniu do fundamentów wiedzy teoretycznej a nie do dziedziny praktycznego rozumu, do której należy przecież etyka i teoria prawa, ale stanowisko to łatwo przenieść na grunt refleksji etycznej (Finnis, 2011a, s. 88 [77], Arystoteles, *Metafizyka, I, 1*: 980 b – 981a). Dlatego też Finnis uzasadnia swoje przekonania w kwestii dóbr podstawowych odwołaniem do oczywistości, do doświadczenia wewnętrznego. Jak gdyby chciał się spytać czytelnika: czy możemy wyobrazić sobie życie człowieka bez przyjaźni, bez dążenia do prawdy, bez żadnej refleksji nad sensem podejmowanych działań?

U Nussbaum odwołanie do intuicyjności, kluczowe dla podobieństwa z Finnisem, pojawia się wówczas, gdy stwierdza ona, że głęboka refleksja nad ludzką historią i człowiekiem pozwala odróżnić cechy, które pozostają z istotnym związkiem z człowieczeństwem i cechy dla ludzkiej godności nieistotne. Finnis zastanawia się czy możemy sobie wyobrazić życie człowieka bez określonego rodzaju dobra i tak dochodzi do swojej listy dóbr, Nussbaum proponuje nam podobny eksperyment myślowy polegający na usunięciu własności A, B i C (dajmy na to zdolności wybiegania myślą w przyszłość, zdolności do ustosunkowania się do oczekiwań innych oraz zdolności do dokonywania wyborów i do działania) i intuicyjnym uznaniu, że to, co nam pozostaje nie jest już życiem ludzkim (Nussbaum, 1992, s. 207).

Dowód z teoretycznych zasad ma tutaj niewielkie znaczenie. Istotny okazuje się, jak pisze Nussbaum, „sposób w jaki patrzemy na samych siebie”, i to, „że pytamy siebie, co naprawdę myślimy” (Nussbaum, 1992, s. 208). Dlatego przekonania leżące u podstaw swojej teorii określa Nussbaum jako intuicyjne. Przypomnijmy, że chodzi jej o tezę dotyczącą istnienia działań mających centralne znaczenie dla życia naprawdę po ludzku i o przekonanie, że działania te realizuje człowiek na sposób specyficznie ludzki, czyli, że nie da się sprowadzić ich do zwierzęcego poziomu funkcjonowania (Nussbaum, 2000, s. 71-72). Zarówno dla niej, jak i dla Finnisa ważne jest ukazanie, że na gruncie, nazwijmy to, roztropnościowej, praktycznej refleksji, można rozpoznać cechy decydujące o specyficznie ludzkim sposobie egzystencji i związanej z nim godności.

Kolejnym przejawem podobieństwa stanowisk Finnisa i Nussbaum jest akcent położony na niesprowadzalność do siebie elementów tworzących listę. Tezie o niesprowadzalności towarzyszy twierdzenie, że pozycje na liście nie tworzą absolutnej hierarchii. Oboje autorzy sądzą, że każdy z punktów listy jest równie ważny, bo wzbogaca on ludzkie życie w inny sposób niż pozostałe. Dlatego Nussbaum nie dopuszcza możliwości wymiany poszczególnych sprawności między sobą, czy rezygnacji z jednej sprawności, po to, by uzyskać inne znajdujące się na liście. Nie da się zaspokoić potrzeby dotyczącej jednej z nich przyznając hojniejszą ręką dobra figurujące w innych pozycjach. Nieredukowalny pluralizm listy, dodaje Nussbaum, ogranicza zastosowanie metod analizy „kosztów i zysków”, oraz - jak już wspomnieliśmy - wszelkie wymienianie jednej pozycji na inną (Nussbaum, 2000, s. 12, 81). Finnis twierdzi że uznanie niesprowadzalności dóbr, czyli uznanie każdego z nich za dobro podstawowe, ma nawet większe znaczenie, niż dokładna liczba pozycji i dyskusja nad ich szczegółową charakterystyką. Podaje tu trzy argumenty, Po pierwsze, każde z dóbr jawi się jako równie oczywiste. Po drugie nie można żadnego z nich sprowadzić do pozostałych: żadne z nich nie jest pewnym wymiarem lub środkiem do innego dobra podstawowego. Po trzecie, każde z nich może w pewnych okolicznościach stać się dla kogoś najważniejsze. Stała, niezmienna i obiektywna hierarchia dóbr podstawowych po prostu nie istnieje (Finnis, 2011a, s. 105 [92]).

Kolejnym podobieństwem jest to, że Finnis i Nussbaum traktują w sposób szczególny te same dwie pozycje. Największą wagę przywiązują do praktycznego rozumu i uspołecznienia. Nussbaum twierdzi, że rozum praktyczny i uspołecznienie przenikają i koordynują wszystkie inne sprawności. W jednym ze swych wczesnych opracowań listy pisze, że te dwie sprawności zapewniają "architekturę" ludzkiej egzystencji łącząc wszystkie aspekty człowieczeństwa w całość (Nussbaum, 1992, s. 222). W gruncie rzeczy to właśnie uspołecznienie i praktyczna rozumność sprawiają, że pozostałe sprawności realizujemy w sposób specyficznie ludzki. Gdy brakuje wymiaru społecznego i zanika świadomość związku celów i środków (rozum praktyczny) to wówczas nasze działanie traci owo "coś" specyficznie ludzkiego i redukuje się do aktywności czysto zwierzęcej (Nussbaum, 2000, s. 82).

Finnis poświęca rozumowi praktycznemu i uspołecznieniu znacznie więcej uwagi niż pozostałym dobrom podstawowym. Konkurować z nimi może co najwyżej "wiedza", ale ta służy - jak wspominałem - za kluczowy przykład od którego Finnis rozpoczyna prezentację swego stanowiska. Szczególną rolę praktycznej racjonalności ukazuje Finnis zestawiając nieskończoność wariantów wyboru poszczególnych dóbr podstawowych z ograniczeniem ludzkiej egzystencji w czasie i przestrzeni. Teoretycznie, pisze, nie ma żadnych powodów, by zrezygnować z tego, czy innego aspektu jednego z dóbr podstawowych. Każdego z dóbr warto doświadczyć i każde z nich warto w pełni zrealizować. Jednak realnie rzecz biorąc, ograniczony czas życia ludzkiego wymaga dokonywania wyborów. Praktyczna racjonalność pozwala dokonać tych wyborów w taki sposób, że ich rezultatem będzie "sensowny", czy powiedzmy inaczej "rozumny" życiorys. Finnis rozwija podstawowe dobro praktycznej racjonalności w dziewięć dyrektyw: (1) sformułować spójny program życiowy; (2) cenić i uznawać siedem dóbr podstawowych; (3) przyjąć postawę bezstronności wobec osób; (4) osiągnąć właściwy dystans wobec osobistych planów; (5) nie zrezygnować łatwo z podjętych zobowiązań; (6) skutecznie dążyć do dobra; (7) nie naruszać wprost żadnego z dóbr podstawowych; (8) działać na rzecz dobra wspólnoty; (9) nie działać wbrew własnemu przekonaniu (Finnis, 2011a, s. 116-140 [103 – 126]).

Z kolei w rozdziale poświęconym uspołecznieniu Finnis analizuje kwestie relacji międzyludzkich, dochodząc do wniosku, że dobrze rozumiana miłość własna prowadzić będzie człowieka do

przekroczenia tejże miłości własnej. Inaczej mówiąc, właściwie przeżywany zdrowy egoizm, zaowocuje przewyciężeniem egoistycznej perspektywy. Kto dobrze zrozumie na czym polega własny rozwój, podejmie wysiłek wyjścia poza siebie, przekroczenia własnych zainteresowań i upodobań, zacznie starać się o uwolnienie z ograniczeń racjonalności własnego egoizmu. Chciałoby się tutaj nawiązać do teorii sprawności i wysunąć przypuszczenie, że Finnisowi chodzi o coś, co Nussbaum określa zdolnością życia “ku innym” (Nussbaum, 2000, s. 9).

Kolejne podobieństwo między Nussbaum a Finnisem dotyczy dwu występujących razem i wzajemnie sobie przyporządkowanych przekonań. Z jednej strony autorzy ci twierdzą, że w ramach ich katalogów mieści się nieskończenie wiele indywidualnych postaw życiowych oraz wiele kulturowych wariantów urządzenia społeczeństwa. Z drugiej strony obydwój stają na stanowisku uniwersalnego charakteru fundamentalnych norm. Choć każde na swój sposób stara się mówić językiem zrozumiałym dla odbiorcy o umysłowości liberalnej, ceniącego sobie indywidualną autonomię, to ani jedno ani drugie nie rezygnuje ambicji uniwersalistycznych. Żadne z nich nie akceptuje takiej postaci liberalizmu, która wymaga całkowitej relatywizacji wartości w imię absolutnie pojmowanego zróżnicowania. Każde dopuszcza też wielość odmian wartościowego stylu życia.

Gdy mowa o uniwersalizmie, warto zaznaczyć, że Finnis w odniesieniu do dóbr podstawowych posługuje się określeniem “obiektywny” (*objective*). Natomiast w słowniku Nussbaum to określenie w zasadzie nie pojawia się. Na potrzeby niniejszego studium rezygnuję z analizy złożonych relacji między “obiektywizmem” a “uniwersalizmem”. Przyczynki do takiej analizy możemy znaleźć u samego Finnisa (2011a, s. 76 [66]). Przyjmuję, że jeśli Finnis pragnie wykazać obiektywność dóbr podstawowych, to tym bardziej zgodzi się na ich „uniwersalność”, a to wystarczy do utrzymania tezy o podobieństwie rozpatrywanych poglądów.

Nussbaum uznaje słabość kulturowego relatywizmu i adekwatność relatywistycznych uzasadnień kulturowego zróżnicowania ludzkości. Relatywizmowi przeciwstawia uniwersalizm swojej koncepcji, który charakteryzuje się otwartością na kulturową różnorodność (Nussbaum, 2000, s. 8, 13). Innymi słowy, akcentuje połączenie uniwersalistycznego ujęcia sprawiedliwości, praw i godności człowieka z szacunkiem wobec tego, co zrelatywizowane do

kultury i historii danej społeczności. Jej wiara w powodzenie międzykulturowego dialogu prowadzonego w języku sprawności ma źródło w idei godności człowieka, idei, jej zdaniem, szczególnie intuicyjnej i łatwo uzyskującej międzykulturowy oddźwięk (Nussbaum, 2000, s. 72).

Jeśli Nussbaum zabiega o pluralizm społeczny, to tak samo zależy jej na pluralizmie indywidualnych postaw: pragnie zagwarantowania jednostkom liberalnie pojmowanej autonomii i swobodnego wyboru stylu życia. Chce to osiągnąć kładąc nacisk na zapewnianie przez państwo sprawności a nie wymuszanie na obywatelach określonych działań. Żądania by państwo wywierało naciski na obywateli, ażeby ci działali w jeden określony sposób, spotkałyby się ze słuszną krytyką ze strony liberalnego pluralizmu. Państwo koncentrujące się w swojej polityce na działaniach a nie na sprawnościach odmawia ludziom prawa do wyboru zgodnie z ich własnym rozumieniem dobra, a przez to narusza ich prawa (Nussbaum, 2000, s. 72). Zatem powodem dla którego Nussbaum obstaje przy postulatach dotyczących sprawności a nie działań jest właśnie szacunek wobec ludzi i ich wyborów. Lista sprawności okazuje się bardzo pojemna z punktu widzenia indywidualnych zapatrywań na ludzkie szczęście i nie wskazuje jednego stylu życia. Intuicja, czy też, by powtórzyć określenie O'Sullivana, zdroworoządkowa, arystotelesowska indukcja, stwarza szerokie pole dla indywidualnej autonomii i kulturowego zróżnicowania, a zarazem wyznacza uniwersalne, ponadkulturowe granice między tym, co ludzkie a tym, co poniżej ludzkiej godności.

Na pozór wydaje się, że dzieło Finnisa nie spełnia takich wymogów uniwersalizmu, jakie formułuje Nussbaum. Jest ona przekonana że teoria fundująca sprawiedliwy ład w zróżnicowanym ideowo społeczeństwie nie może odwoływać się do jednej metafizycznej wizji rzeczywistości, ma być, jak mówi, etycznie samodzielna (*freestanding*), zaś tradycja prawa naturalnego, z którą Finnis chce być kojarzony i którą chce przywrócić współczesnej debacie, wiąże się z określoną, w jego przypadku neotomistyczną metafizyką (Nussbaum, 2000, s. 76). Kiedy jednak głębiej wnikiemy w to, co pisze Finnis, odkryjemy, że nie przechodzi on od metafizyki do etyki. Nawet układ jego książki sugeruje, że jest dokładnie odwrotnie. Finnis deklaruje swój akces do neoscholastycznej metafizyki, dlatego, że

refleksja w dziedzinie praktycznego rozumu, czyli refleksja etyczna i pre-etyczna, doprowadza go do wniosków rzutujących na jego poglądy metafizyczne.

Kluczowy wywód, który zaowocuje charakterystyką dóbr podstawowych i sformułowaniem ich listy, nie rozpoczyna się u Finnisia od przywołania metafizycznej wizji natury ludzkiej. Zamiast tego mamy wspomnianą już analizę faktu ciekawości, czyli spontanicznego dążenia do wiedzy (Finnis, 2011a, s. 69 [59]). Gdy chodzi o dobra podstawowe, można powiedzieć, że Finnis wskazuje na faktyczną, empiryczną, obecność tych dóbr w ludzkim postępowaniu. Nie argumentuje metafizycznie, ale stwierdza wprost, że ludzie ujęci w perspektywie antropologicznej – albo lepiej – socjologicznej, po prostu są aktywni we wskazanych przez niego kierunkach. Jeśli tak jest, to stanowisko Finnisia zbliża się do spełnienia postulatów Nussbaum o etycznej samodzielności, czyli niezależności od jakiegokolwiek metafizyki. Katalog dóbr podstawowych Finnisia okazuje się wówczas, podobnie jak katalog sprawności Nussbaum, niezależny od doktryny metafizycznej.

Ujęcie dóbr podstawowych jako równie ważnych i wartościowych, a zatem wymagających od jednostki dokonania wyboru, wprowadza konieczność zaistnienia niezliczonej ilości rozsądnych, racjonalnych “planów życia”, czyli ustanawia wielość modeli szczęścia. Nussbaum chroni tę wielość akcentując pierwszeństwo sprawności nad działaniem. Finnis wyprowadza ją z samego, jak pamiętamy uznawanego również przez Nussbaum, braku hierarchii pomiędzy dobrami podstawowymi. Tak więc, obok uniwersalnego charakteru, etyczną koncepcję Finnisia cechuje również, tak jak i teorię Nussbaum pluralizm postaw. Wyeksponowanie autonomicznego, indywidualnego wyboru dokonuje się u niego, podobnie jak u Nussbaum, bez rezygnacji z uniwersalnego i normatywnego charakteru listy.

Podobnie ma się sprawa z wielością kultur i tradycji. Widać to wyraźnie we fragmentach dotyczących relacji prawa naturalnego i prawa pozytywnego. Finnis proponuje rozwiniętą koncepcję dostosowania uniwersalnych wymogów naturalnego prawa do zmiennych realiów społecznych i kulturowych. Szczegółowo relacjonuje opracowane jeszcze przez scholastyków zagadnienia derywacji i determinacji. Prawo pozytywne to, jak gdyby, zespół wniosków wyprowadzonych z prawa naturalnego, ale zarazem system dookreśleń i precyzacji postulatów naturalnych będących tylko zespołem dyrektyw

ogólnych. Finnis posługuje się tutaj wymownym przykładem architekta, do którego odwoływał się św. Tomasz (Finnis, 2011a, s. 36, 319 [28, 284]). Istnieje wiele dobrych projektów domu. W konkretnym przypadku architekt kieruje się potrzebami i preferencjami swych klientów, ich możliwościami finansowymi, a ponadto dostępnością i ceną materiałów budowlanych. Do tego dodaje własne wyczucie i gust. Ma dużą swobodę w ramach pewnych granic. Na przykład wymiary pomieszczeń i całego budynku okazują się wypadkową zdrowego rozsądku, ekonomii, wygody, konkretnych uwarunkowań okolicy, a także fantazji architekta. Reguły sztuki architektonicznej nie określają wymiarów jednoznacznie. Dokładnie tak samo wymogi prawa naturalnego, zespołu uniwersalnych norm, mogą zostać przekształcone w wiele postaci pozytywnego ładu prawnego, obyczajowego i politycznego. Tak więc uniwersalna i otwarcie normatywna koncepcja etyczna oparta o listę dóbr podstawowych nie przekłada się na wizję jednego ładu społecznego. Podobnie jak u Nussbaum, lista Finnisa okazuje się pojemna i w oparciu o nią można na różne sposoby organizować wspólnotę polityczną.

Krótką analizą listy dóbr podstawowych i listy sprawności pozwala stwierdzić, że są one sobie bliskie w większym stopniu niż wskazywałyby na to pobieżna, słownikowa klasyfikacja stanowisk ich autorów. Ideowe zróżnicowanie życia politycznego, o które zabiega w swych pismach Nussbaum jest możliwe do pomyślenia, a nawet konieczne na gruncie etycznej koncepcji obiektywnego dobra, ujętego przez Finnisa w sposób pluralistyczny. Lista obiektywnych, według Finnisa, dóbr podstawowych nie przekreśla pluralizmu wartości, wręcz przeciwnie ustanawia go, stwarzając miejsce dla autonomicznego wyboru opartego o praktyczną rozumność i dopuszczając wiele kulturowych wariantów ładu społecznego. Choć Finnis zmaga się ze stanowiskami, które wyłoniły się z debaty trwającej kilka stuleci, to sposoby, do których ucieka się, aby ukazać walory prawa naturalnego bardzo zbliżają go do rozwiązań proponowanych przez Nussbaum w dziedzinie współczesnych problemów politycznej sprawiedliwości. Obydwoje autorzy umieszczają swe rozważania w dziedzinie praktycznej rozumności, ujmowanej z uwzględnieniem społecznego charakteru ludzkiej egzystencji. To tutaj zyskują prawo obywatelstwa elementy intuicyjnego wartościowania i bezpośredniej oczywistości, od których stroni poznanie akademickie. Do nich odwołuje się dążenie



Nussbaum do uniwersalizmu i wyrażająca uniwersalistyczne aspiracje idea powszechnego porozumienia wokół postulatów sprawiedliwości. Z nich także wyrasta argumentacja Finnisa za istnieniem szeregu podstawowych wartości obiektywnych. Ani przekonanie o potrzebie uniwersalnych fundamentów sprawiedliwości ani lista dóbr podstawowych pojmowanych jako grunt pod obiektywne nakazy moralne nie przekreślają wielości postaw życiowych i różnorodnych odmian społecznej organizacji.

## BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles. *Metafizyka*. Tłum. T. Źeleźnik, oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, 1996 Lublin: RW KUL, t. 1.
- Charles, David, (1988), *Perfectionism in Aristotle's Political Theory: Reply to Martha Nussbaum*, Oxford Studies in Ancient Philosophy, suppl. vol., s. 185–206.
- Finnis, John:
- (1977) *Scepticism, Self-refutation and the Good of Truth*, w: P. M. Hacker and J. Raz (red.), *Law, Morality and Society: Essays in Honour of H.L.A. Hart*, Oxford: Clarendon Press, s. 247–267;
  - (2001) *Prawo Naturalne i Uprawnienia Naturalne*, przekł. K. Lossman, Warszawa: Dom Wydawniczy ABC, Polskie Wydawnictwa Profesjonalne;
  - (2011a) *Natural Law and Natural Rights*, 2nd edition, New York: Oxford University Press;
  - (2011b) *Reason in Action. Collected Essays: Volume I*, Oxford: Oxford University Press.
- Fortin, (1982). *The New Rights Theory and the Natural Law*, The Review of Politics, Vol. 44, 4, , s. 590-612.
- Głąb, Anna, (2010), *Rozum w świecie praktyki. Poglądy filozoficzne Marthy C. Nussbaum*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Głowala, Justyna, (2011), *Rozumność praktyczna. Teoria prawa naturalnego Johna Finnisa w świetle nauki Akwinaty*, Zeszyty Naukowe Doktorantów UJ, Nauki Humanistyczne, nr specjalny 3, (2), s. 229 – 242.
- Kwarciański, Tomasz, (2006), *Komu pomóc w pierwszej kolejności?*, „Prakseologia” (146): s. 31-50;

Łabieniec, Paweł, (2002), *Teoria prawa naturalnego Johna Finnisa wobec sporu między pozytywizmem prawniczym a doktrynami prawa naturalnego*, „Ius et Lex”, 1.

Machura, Piotr, (2015) *Dobro a wolność. Wokół teorii możliwości Marthy Nussbaum*, „Folia Philosophica”, (33), s. 211 – 230.

Mulgan, Richard, (2000) *Was Aristotle an “Aristotelian Social Democrat”?*, *Ethics*, 111, 1, s. 79-101.

Nussbaum, Martha, Craven:

- (1980) *Shame, Separateness, and Political Unity: Aristotle's Criticism of Plato* w: *Essays on Aristotle's Ethics*, (red.). Amelie O. Rorty, Berkeley: University of California Press;
- (1988) *Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl. vol., s. 145–84;
- (1990) *Aristotelian Social Democracy*, w: (red.) R. B. Douglass, R. M. Hara, H. S. Richardson, *Liberalism and the Good*, New York, London: Routledge, s. 203 – 252;
- (1992) *Human Functioning and Social Justice. In Defense of Aristotelian Essentialism*, “*Political Theory*”, 20 (2), s. 202 – 246;
- (1993) *Social Justice and Universalism: In Defense of an Aristotelian Account of Human Functioning*, *Modern Philology*, Vol. 90, Supplement (May), s. S46-S73, The University of Chicago Press;
- (1997) *Capabilities and Human Rights*, “*Fordham Law Review*”, 66 (2), s. 273-300;
- (2000) *Women and Human Development*, , Cambridge University Press, Cambridge and New York;
- (2006) *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press, Cambridge MA.

O'Sullivan, James, P., (2015) *Maritain and Nussbaum: Two Ironically Promising „Essentialist” Accounts of Basic Social Justice*, „The Heythrop Journal”, LVI, s. 629-642.

Piechowiak, Marek:

- (2006) *Prawo naturalne a prawa człowieka*, [w] *Substancja, natura, prawo naturalne*, [red] A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin, s. 391 – 409;
- (2012) *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, Warszawa.

## **ABSTRACT**

### **Universalism, Pluralism, and the Good: Nussbaum's Capabilities and Finnis's Basic Goods**

Is it possible that Nussbaum's capability approach and Finnis's natural law theory have anything in common? We usually do not think ethical pluralism and an account of objective good to be members of one family of theories. Nevertheless there is a set of ideas that Nussbaum and Finnis apparently, and surprisingly, share. Both authors elaborate a list of values which plays a central role in their theory. Careful examination of these lists provides us with many similarities in terms of concepts, terminology and interpretation. Finnis and Nussbaum both employ the ideas of practical reason and intuition, or self-evidence, to reject the academic requirement for theoretical proof of normative approach in morality, philosophy of law and political theory. In this way, they both seek to secure their claims to universality.

**KEYWORDS:** capabilities approach, basic goods, common good, practical reason, universality

**SŁOWA KLUCZOWE:** uniwersalizm, dobra podstawowe, pluralizm, praktyczna rozumność, sprawności, dobro wspólne



**MONIKA WOŹNIAK**  
UNIwersytet Warszawski

## **O KATEGORII *СОЗЕРЦАНИЯ* W *НЕПОJĘTYM* SIEMIONA FRANKA I JEJ NIEKTÓRYCH FILOZOFICZNYCH KORZENIACH**

### **Wprowadzenie**

Pojęcie *созерцания* nie posiada swojego dokładnego ekwiwalentu w języku polskim. Jak w przypadku wielu innych wyrazów ze słownika mentalnego, etymologicznie związane jest ono z widzeniem. W słowniku Uszakowa, jednym z najważniejszych słowników języka rosyjskiego, przy tym opublikowanym w czasach współczesnych Siemionowi Frankowi<sup>1</sup>, wyróżnione zostały trzy znaczenia tego słowa (Ушаков, 1940, s. 358). W pierwszym z nich rzeczownik ten oznacza po prostu czynność nazywaną odnośnym czasownikiem, którego znaczenie Uszakov eksplikuje następująco:

***СОЗЕРЦАТЬ, созерцаю, созерцаешь, несовер., кого-что (книжн. устар.).***

1. Рассматривать, наблюдать. *Созерцать природу* ('kontemplować, obserwować', np. przyrodę);
2. Ясно видеть, проникать умом, мыслью во что-нибудь (ритор.). *Созерцать истинную сущность явлений. Созерцать тайные пружины событий* (retor. 'widzieć jasno, przenikać w coś umysłem, myślać', np. prawdziwą istotę zjawisk, ukryte sprężyny zjawisk) (Ушаков, 1940, s. 359).

Drugie znaczenie rzeczownika *созерцание* wiąże się z pewnego rodzaju introspektywnym oderwaniem od rzeczywistości („мечтательное, самоуглубленное настроение” – „nastrój rozmarzenia, zagłębienia w siebie”), ostatnie zaś znaczenie autor

---

<sup>1</sup> W latach 1935-1940. Lata życia Franka to 1877-1950, a jego opus magnum, czyli *Niepojęte*, ukazało się w roku 1939.

słownika opisuje po prostu jako synonimiczne wobec leksemu *интуиция*, mającego w języku rosyjskim takie samo znaczenie co jego polski odpowiednik.

Co istotne, właśnie tym słowem oddaje się zazwyczaj w rosyjskich pracach filozoficznych niemieckie *Anschauung*. Właśnie z tym ekwiwalentem mamy do czynienia w przekładzie Sokołowa z lat 1896-1897. W pierwszym tłumaczeniu *Krytyki* na język rosyjski (1867, tłum. M. Władisławliw), a także w najbardziej cenionym i najnowszym przekładzie N. Łosskiego (1907) pojawia się co prawda zamiast niego termin *наглядное представление* („przedstawienie naoczne”); znamienne jednak, że nowsze wydania, które korzystają z przekładu Łosskiego, zastępują w nim *наглядное представление* właśnie słowem *созерцание*<sup>2</sup>. Termin ten jest przyjęty również jako przekład *Anschauung* u Goethego.

Celem poniższej pracy jest ustalenie znaczenia kategorii *созерцания* w *Niepojętym* Siemiona Franka oraz określenie jego filozoficznych korzeni, związanych z pojęciem *Anschauung*. Pierwsza część pracy poświęcona została zarysowaniu znaczenia *Anschauung* u Kanta i Goethego. W moim przekonaniu to właśnie wybór tych dwóch myślicieli pozwala pokazać zarówno zakorzenienie Frankowskiej koncepcji *созерцания* w niemieckiej tradycji filozoficznej, jak i odmienność jego ujęcia. Nie bez znaczenia jest tu również szczególna rola Kanta w historii pojęcia *Anschauung*. Znamiennej statystyki dostarczyć mogą tu chociażby dane z odnośnego hasła słownika braci Grimm (Grimm, 1854), gdzie na czternaście cytatów aż połowa pochodzi z dzieł Kanta (cztery z pozostałych siedmiu są autorstwa Goethego). Ze względu na wprowadzający do właściwej problematyki charakter tej części proponowana w niej rekonstrukcja z konieczności nosi charakter nieco uproszczony i prześlizgujący się nad rozlicznymi problemami interpretacyjnymi. Celem drugiej części tekstu jest natomiast ustalenie znaczenia kategorii *созерцания* w *Niepojętym* Franka i określenie jego relacji do sposobu, w jaki Kant i Goethe używali kategorii *Anschauung*. Poruszona tam zostanie krótko także relacja między pojęciami *созерцание* i *интуиция*. Przedmiotem analizy jest tu

---

<sup>2</sup> Jak słusznie zauważa zresztą W. Popowa (Попова, 2015, s. 70), Łoski nie tłumaczył *Anschauung* używając konsekwentnie jednego terminu.

wyłącznie główne dzieło filozofa, czyli *Niepojęte*, gdyż *Przedmiot wiedzy* (Франк, 1995), główny, aczkolwiek dość wczesny (1915) tekst Franka poświęcony gnoseologii domaga się z pewnością samodzielnej analizy, uwzględniającej badania nad wpływem terminologii Husserla i neokantystów<sup>3</sup>.

## I

Aby zrozumieć miejsce, jakie w systemie Kantowskim pełni naoczność, musimy przede wszystkim opisać relację pomiędzy naocznością i zmysłowością. W pierwszym paragrafie *Estetyki transcendentalnej* czytamy:

Bez względu na to, jak i przy pomocy jakich środków poznanie odnosi się do przedmiotów, to przecież sposób, w jaki odnosi się ono do przedmiotów bezpośrednio i do którego jako środka do celu zmierza wszelkie myślenie – to naoczność [oglądanie]. Dochodzi do niej o tyle, o ile przedmiot jest nam dany. To zaś, przynajmniej dla nas ludzi, jest znów tylko dzięki temu możliwe, że przedmiot pobudza w pewien sposób nasz umysł. Zdolność uzyskiwania wyobrażeń (zdolność odbiorczości) w taki sposób, w jaki jesteśmy pobudzani przez przedmioty, nazywa się zmysłowością. Za pomocą zmysłowości przeto przedmioty są nam dane i ona tylko dostarcza nam danych naocznych, za pomocą intelektu natomiast są one pomyślane i od niego pochodzą pojęcia (A19-B33) (Kant, 1986a, s. 93-94).

Fragment ten jest istotny z dwóch podstawowych względów. Po pierwsze, wyraźnie wskazuje on, że cechą dystynktywną *Anschauung* jest bezpośredniość odniesienia do przedmiotu. Po drugie, Kant zaznacza w nim, że w przypadku ludzi naoczność ma charakter zmysłowy, to znaczy zależy od pobudzenia władz poznawczych, dzięki

---

<sup>3</sup> Wbrew opinii G. Aliajewa (Аляев, 2012, s. 201-202), przynajmniej w stosunku do *Przedmiotu wiedzy* nie sposób zgodzić się, że Frank nie używa terminologii szkoły Husserla. Problematyka *Anschauung* jednoznacznie świadczy o czymś przeciwnym: w *Przedmiocie wiedzy* Frank akceptuje podział na akty sygnitywne i intuicyjne, łączy pojęcia intuicji i *Erfassung*, używa pojęcia przeżycia. Właśnie wpływ Husserla, w znacznym stopniu nieobecny w *Niepojętym*, czyni analizę pojęć *интуиция* i *созерцания* w *Przedmiocie wiedzy* zadaniem odrębnym, choć niewątpliwie niezwykle potrzebnym. Nt. pojęcia intuicji w *Przedmiocie wiedzy* zob. (Augustyn, 2003, s. 66 i nn.; Аляев, 2014, s. 19-32).



któremu uzyskujemy pewne przedstawienia (zdolność do owego pobudzania nazywa Kant odbiorczością czy też receptywnością). Zmysłowość polega więc, według Kanta, na receptywności, na zdolności bycia pobudzonym przez przedmiot i uzyskiwania przedstawień w sposób odpowiadający owemu pobudzeniu. Co więcej, wszelkie poznanie – a więc także poznanie intelektualne o charakterze pojęciowym – musi być w jakiś sposób odniesione do danych naocznych<sup>4</sup>.

Od poznania pojęciowego poznanie zmysłowe różni się więc, co zostało już wspomniane, bezpośredniością. Nie tylko jednak: równie istotną różnicą jest jednostkowość danych naocznych, przeciwstawiona ogólności pojęć. Co więcej, jak się wydaje, owa „jednostkowość” przedstawienia jest powiązana z bezpośredniością<sup>5</sup>. Naoczność jest jednostkowa, bo wiąże się bezpośrednio z konkretnym przedmiotem, podczas gdy pojęcie odnosi się do przedmiotu za pomocą pewnej cechy, wyabstrahowanej z wielu przedmiotów. Przywołajmy znów cytaty z *Krytyki czystego rozumu*:

Przedstawienie w ogóle (repraesentatio) stanowi rodzaj. Podpada pod niego przedstawienie [spełnione] ze świadomością (perceptio). Percepcja, która dotyczy jedynie podmiotu jako modyfikacja jego stanu – to wrażenie (sensatio), percepcja przedmiotowa jest poznaniem (cognitio). To zaś jest albo oglądaniem, albo pojęciem (intuitus vel conceptus). Tamto odnosi się bezpośrednio do przedmiotu i jest jednostkowe, to zaś pośrednio, za pomocą pewnej cechy, która może być wspólna wielu rzeczom [Kant, 1986b, s. 29] (A320-B 376-377).

Jednocześnie, jak wynika z przedstawionej klasyfikacji, pojęcia i dane naoczne łączy bycie przedstawieniami świadomymi i ważność przedmiotowa (Kozak, 2015, s. 57).

Nieco bardziej skomplikowana jest relacja pomiędzy pojęciem wrażenia (*Empfindung*) i pojęciem naoczności. Rozpocznijmy od samej

---

<sup>4</sup> Syntetyczne opracowanie głównych wątków Kantowskiej estetyki można znaleźć w pracy Piotra Kozaka *Co to jest myślenie? Pojęcia, sądy, percepcja w perspektywie kantowskiej* (Kozak, 2015, s. 43 i nn).

<sup>5</sup> Podobny pogląd można odnaleźć u K. D. Wilsona („Kant’s two criterion are intensionally different but extensionally identical”) (Wilson, 1975, s. 248), a także – w nieco radykalniejszej wersji – u J. Hintikki, który uważa „jednostkowość” i „bezpośredniość” za dwa sformułowania jednego kryterium (Hintikka, 1969, s. 42).

definicji wrażenia. Kant definiuje wrażenie jako „skutek oddziaływania przedmiotu na zdolność wyobrażania sobie, w tych granicach, w jakich jesteśmy przezeń pobudzani”. Jak słusznie zauważa Lorne Falkenstein, „ujmując rzecz łagodnie, nie jest to jedno spośród jego bardziej eleganckich, jasnych lub pomocnych sformułowań” (Falkenstein, 1990, s. 63). Wrażenie jest skutkiem oddziaływania przedmiotu na podmiot, nie ma jednak ważności przedmiotowej, dotyczy jedynie stanu podmiotu. Jako przykłady Kant wymienia tu ciepło czy barwę.

Co istotne, naoczność odnosi się do przedmiotów poprzez wrażenia; taki rodzaj oglądania nazywa Kant empirycznym. Obok niego możliwa jest jednak tzw. czysta naoczność, „która jako naga forma zmysłowości występuje a priori w umyśle również bez wszelkiego rzeczywistego przedmiotu zmysłów lub wrażenia” (Kant, 1986a, s. 96) (A21-B35). Polega ona na oglądzie czystych form zmysłowości, czyli form określających sposób, w jaki dane nam są zmysłowe dane naoczne. Formy te porządkują wrażenia, a także odpowiadającą im w zjawiskach różnorodność<sup>6</sup>. Jak się więc wydaje, dane naoczne mają, w odróżnieniu od wrażeń, z jednej strony charakter uporządkowany (przestrzennie i czasowo), z drugiej zaś – przedmiotowo ważny.

Istotną kategorią, jakiej używa Kant, jest również tzw. ogląd intelektualny. Na początku tego tekstu wspomniałam, że naoczność „w przypadku ludzi” ma charakter zmysłowy. Zastrzeżenie to jest potrzebne, Kant dopuszcza bowiem hipotetyczną możliwość niezmysłowego oglądu, niezmysłowego (a więc niereceptywnego i niezapośredniczonego przez formy zmysłowości, jakiegokolwiek by one nie były) bezpośredniego poznania<sup>7</sup>. Przysługiwać mogłaby ona jednak, zdaniem autora *Krytyki czystego rozumu*, wyłącznie istocie

---

<sup>6</sup> Kant mówi o formach naoczności jako tym, w czym „wrażenia jedynie się porządkują i są wstawione w pewne formy” (Kant, 1986a, s. 95) (B34-A20), co zdawałoby się sugerować, że wrażenia są materią danych naocznych, odpowiadają zaś materii zjawiska (niezależnie od wydzielenia przez Kanta jako wrażenia i oglądu jako dwóch różnych rodzajów przedstawień). Z kwestią tą związany jest obszernie dyskutowany problem tego, czy wrażenia posiadają formę czasowo-przestrzenną (lub jakiś jej zdegenerowany typ). Zob. np. (Falkenstein, 1995, s. 107-117).

<sup>7</sup> Kant wyraźnie utożsamia w tym kontekście intelektualność z samorzutnością, o czym można przekonać się przy lekturze refleksji o zmyśle wewnętrznym (Kant, 1986a, s. 132) (B68).

nieskończonej, która w jakimkolwiek stopniu nie zależy od przedmiotu swojego oglądania, to znaczy posiada ogląd pierwotny. Istota taka nie jest pobudzana przez przedmioty, ale je tworzy; pierwotność owego oglądu polega bowiem na tym, że „dane jest [w nim] nawet istnienie przedmiotu oglądania” (Kant, 1986a, s. 136) (B72). Oznacza to zarazem, że, ponieważ nie zachodzi tu charakterystyczne dla zmysłowości pobudzenie przez przedmioty, istota taka zna rzeczy same w sobie, ma dostęp do noumenów<sup>8</sup>.

W *Krytyce władzy sądenia* pojawia się również kategoria bliska „oglądowi intelektualnemu, mianowicie „intelekt intuitywny”. Kant, rozważając tam mechanistyczne i celowościowe sposoby opisu przyrody, każe nam pomyśleć o intelekcie zasadniczo różnym od ludzkiego:

Nasz intelekt jest władzą pojęć, tzn. intelektem dyskursywnym, dla którego oczywiście musi być sprawą przypadku, jakiego rodzaju i jak bardzo różnorodne mogą być te [przedmioty] szczegółowe, które mogą mu być dane w przyrodzie i być podciągnięte pod jego pojęcia. Wobec tego jednak, że do poznania należy przecież także naoczność, a zdolność do całkowitej spontaniczności naoczności byłaby władzą poznawczą różną od zmysłowości i zupełnie od niej niezależną, a zatem intelektem w najogólniejszym znaczeniu – przeto można sobie pomyśleć także intelekt intuitywny (w sensie negatywnym, a mianowicie jedynie jako niedyskursywny), który nie przechodzi (za pomocą pojęć) od tego, co ogólne, do tego, co szczegółowe, a stąd do tego, co jednostkowe i w odniesieniu do którego nie stwierdza się owej przypadkowości w zgodności przyrody w jej wytworach podług praw szczegółowych z intelektem – [owej przypadkowości], która tak utrudnia naszemu [intelektowi] usystemizowanie różnorodności przyrody w jedność poznania (...) (Kant, 2004, s. 385).

---

<sup>8</sup> Moltke S. Gram wyraźnie rozgranicza pomiędzy „poznawaniem przez tworzenie” i „oglądem rzeczy samych w sobie”, twierdząc, że konstytuują one u Kanta „różne typy” czy też „różne znaczenia” oglądu intelektualnego (Moltke, 1981, s. 288 i nn.), z czym trudno się zgodzić. W mojej opinii, „poznawanie przez tworzenie” opisuje znaczenie nie kategorii „oglądu intelektualnego”, lecz „oglądu pierwotnego”, który to ogląd stanowi zdaniem Kanta warunek konieczny tego pierwszego i dlatego jest z nim często utożsamiany. Mamy tu jednak do czynienia z dwoma pojęciami wewnątrz jednej koncepcji (zgodnie z którą tylko istota obdarzona oglądem pierwotnym może oglądać intelektualnie), nie z dwoma znaczeniami „oglądu intelektualnego” czy dwoma jego typami.

Jak się wydaje, pojęcia „intelektu intuitywnego” i „oglądu intelektualnego” można uznać za synonimiczne: oba oznaczają bowiem władzę całkowicie samorzutnego (niezmysłowego) i bezpośredniego (a więc niedyskursywnego) poznania, którą z tego powodu uznać można za jedność intelektu i oglądu. Zarazem Kant wprowadza jednak w *Krytyce władzy sądenia* wątek nieobecny przy tematyzacji „oglądu intelektualnego”, czyli niedyskursywność intelektu, rozumianą jako jego zdolność do syntetycznego oglądu. Podczas gdy intelekt dyskursywny przechodzi od tego, co ogólne, do tego, co szczegółowe, intelekt intuitywny uchwytuje bezpośrednio, w jednym natychmiastowym oglądzie, syntetyczną całość. Podobną charakterystykę możemy jednak odnaleźć także w pierwszej krytyce, gdzie czytamy:

Intelekt, w którym samowiedza dawałaby zarazem to, co różnorodne w naoczności, intelekt, dzięki którego przedstawieniu istniałyby zarazem przedmioty tego przedstawienia, nie potrzebowałby osobnego aktu zsyntetyzowania tego, co różnorodne, w jedność świadomości, jakiego wymaga intelekt ludzki, który tylko myśli, a nie ogląda [Kant 1986a, 246] (B139).

Brak potrzeby syntezy opiera się więc u Kanta – podobnie, jak niereceptywność – na pierwotności oglądu. „Poznawanie przez tworzenie” zapewnia bowiem jednocześnie produktywność oglądu (jego intelektualność) i tożsamość samowiedzy z poznaniem tego, co różnorodne w naoczności.

Eckart Förster wyraźnie odróżnia pojęcia „oglądu intelektualnego” i „intuicyjnego intelektu”, twierdząc, że tematyzują one dwie różne alternatywy. „Ogląd intelektualny”, przeciwstawiony „oglądowi zmysłowemu”, odpowiada tu alternatywie spontaniczny/receptywny, natomiast „intelekt intuitywny”, przeciwstawiony „intelektowi dyskursywnemu”, wiąże się z rozróżnieniem dyskursywny/intuitywny (a więc analityczny i pojęciowy *versus* syntetyczny) (Förster, 2002, s. 177). Rozróżnienie takie jest z pewnością przydatne zarówno w literaturze o Kancie, jak i przy opisywaniu dalszej historii tego pojęcia. Zarazem jednak należy pamiętać, że Kant utożsamia ze sobą desygnaty obu tych pojęć, o czym przekonać może chociażby lektura cytowanego paragrafu 77 *Krytyki władzy sądenia*.

Nie ulega wątpliwości, że u bezpośrednich kontynuatorów Kanta pojęcie „oglądu intelektualnego” odgrywało nader istotną rolę. Do przywoływanego przez nas § 77 trzeciej krytyki odwoływali się zarówno Schelling, jak i Fichte (Förster, 2002, s. 170), zaś Goethe pisał w jego kontekście:

Wprawdzie autor zdaje się tu wskazywać na boski intelekt, i tylko w sferze moralnej, przez wiarę w Boga, cnotę i nieśmiertelność, powinniśmy wznosić się do wyższego świata i zbliżać do pierwszej Istoty; tak samo w przypadku sfery intelektualnej jest chyba dopuszczalne, że przez ogląd wiecznie tworzącej natury staniemy się godni duchowego uczestnictwa w jej twórczości (Goethe, 1982, s. 30-31).

*Anschauung*, o którym mówi tu Goethe, jest jednym z podstawowych terminów jego prac przyrodoznawczych<sup>9</sup>; tym właśnie słowem oznacza on zasadniczy cel swojej procedury badawczej. Za najkrótszą i najbardziej precyzyjną definicję tego terminu uznać można fragment z tekstu o polarności, w którym Goethe objaśnia: „gdy jesteśmy w stanie ogarnąć pewien obiekt wzrokiem we wszystkich jego szczegółach, uchwycić go właściwie i ponownie odtworzyć w duchu, wówczas możemy powiedzieć, że oglądamy [anschauen] go w prawdziwym i wyższym sensie” (Goethe, 1965, s. 443). Co jednak istotne, obiekt ów musimy uchwycić w dynamice jego stawania się. *Anschauung* oznacza dla autora *Morfologii roślin* zdolność uchwycenia rozwoju jako pewnej całości, a więc uchwycenia prafenomenu (*Urphänomenon*) – źródłowego fenomenu, zawierającego w sobie potencjalnie wszystkie następne formy, które się z niego rozwiną<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> G. Hindrichs uważa, że Goethe rozwija koncepcję „oglądowej władzy sądenia” (*anschauende Urteilskraft*), która stanowi połączenie oglądu i władzy sądenia w rozumieniu Kantowskim (Hindrichs, 2011, s. 51-65). Interpretacja taka jest niewątpliwie kusząca, ale raczej trudna do utrzymania: o ile mi wiadomo, wyrażenie to pojawia się u Goethego tylko raz, i to w tytule dość ironicznego wobec Kanta tekstu; nie wydaje się też, by Goethe gdziekolwiek w swoich pismach przyrodoznawczych używał pojęcia władzy sądenia w Kantowskim znaczeniu.

<sup>10</sup> Goethe nazywa go także ideą, mówiąc o prafenomenie jako czymś idealnym, realnym i symbolicznym równocześnie, czymś, co zawiera w sobie wszystkie formy i manifestuje się w nieskończonym bogactwie przyrody (Goethe, 1982a, s. 367).

Tak rozumiana *Anschauung* wymaga doskonalenia, angażującego wszystkie zdolności intelektualne, zmysłowe i duchowe człowieka. Badanie przyrody rozpoczyna się od empirycznej obserwacji poszczególnych form, jednak intuicyjna percepcja nie ma charakteru mechanicznego połączenia takich obserwacji czy podporządkowania ich pod pewne ogólne pojęcia: jest ona jednorazowym (choć zależnym od wielokrotnych obserwacji empirycznych) oglądem syntetycznej całości, w którym uchwycone zostały prawa wzajemnego przechodzenia w siebie poszczególnych form. Tak rozumiany ogląd nie ma charakteru dyskursywnego, ale poprzedza wszelkie pojęciowe i werbalne sformułowania. Jak pisze o tym Goethe:

Oglądanie daje nam naraz pełne pojęcie o czymś dokonanym; siła myślenia, która przecież też czymś się chlubi, nie chciałaby pozostać w tyle, lecz na swój sposób pokazać i wyłożyć, jak owo dokonane mogło i musiało się dokonać. Ponieważ nie czuje się ona [do tego] całkiem wystarczająca, przywołuje na pomoc siłę wyobraźni, i tak powstają stopniowo te byty myślowe (*entia rationis*), których główną zasługą zostaje to, że wiodą nas z powrotem do oglądania i do większej uwagi, popychając nas do pełniejszego wglądu (Goethe, 1982b, s. 268).

*Anschauung* ma więc dla Goethego przede wszystkim charakter poznania niedyskursywnego, naocznego uchwytowania syntetycznej całości, co pozwala wiązać jego koncepcję z opisem intelektu intuitywnego u Kanta. Zarazem całkowicie nieobecny jest tu wątek samorzutności, obecny zarówno w paragrafie 77, jak i, znacznie wyraźniej, we fragmentach opisujących ogląd intelektualny. Nie może to dziwić u myśliciela, który za specyfikę swojego myślenia uważał jego przedmiotowy charakter (Goethe, 1982b, 37-41) i wielokrotnie przestrzegał przed zagrożeniem abstrakcyjności i brania słów za rzeczywistość. Badacze nieraz podkreślali empiryzm Goethego i jego zaufanie wobec zmysłowości, zob. np. (Tantillo, 2002, s. 200).

Nie ulega wątpliwości, że Goetheańska koncepcja *Anschauung* inspirowana jest nie tylko trzecią *Krytyką*, ale również teorią *scientia intuitiva* Spinozy<sup>11</sup>. Dla Spinozy *scientia intuitiva* to poznanie, które „postępuje od adekwatnej idei formalnej istoty pewnych atrybutów

---

<sup>11</sup> Na temat. związków Spinozy i Goethego zob. np.: (Förster, 2012; Amrine, 2011).

Boga do wiedzy adekwatnej o istocie rzeczy” (Spinoza, 2008, s. 118). Jest ona więc poznaniem przedmiotu jako aspektu całości, będącym zarazem bezpośrednim, niedyskursywnym oglądem, możliwym dlatego, że również człowiek stanowi *modus* owej całości (Kołakowski, 2012, s. 152). Goethego musiała niewątpliwie pociągać ta idea, o czym świadczy chociażby korespondencja z Jacobim (Förster, 2012, s. 86-87). Nakreślona przez Spinozę możliwość niedyskursywnego, „naoczego” poznania istoty rzeczy, rozumianego jako poznanie jego przyczyny wystarczającej (a więc nie statycznego zestawu cech, ale dynamiki jego stawania się), znalazła swoje rozwinięcie w Goetheańskim *Anschauung* jako bezpośrednim i syntetycznym oglądzie procesów przyrodniczych.

## II

W *opus magnum* Franka pojawiają się trzy terminy, które można potencjalnie wiązać z *Anschauung*, czyli *созерцание*, *интуиция* i *наглядно данное*. Ostatnia z tych kategorii nie odgrywa u rosyjskiego autora szczególnie istotnej roli; w samym *Niepojętym* pojawia się ona zaledwie kilka razy, a *наглядность* wiąże się jednoznacznie ze zmysłowością i poznaniem w sposób bezpośredni i oczywisty<sup>12</sup>. Sprawa użycia przez Franka kategorii *созерцания* przedstawia się w sposób zdecydowanie bardziej złożony.

Autor *Niepojętego* przeciwstawia *созерцание* wiedzy dyskursywnej, zapośredniczonej przez pojęcia. Podkreśla on przy tym dwa wątki, niezwykle istotne także dla Goethego: pierwotność oglądu wobec poznania dyskursywnego i jego syntetyczny charakter. W oglądzie dana nam jest całość bytu w jej konkretności. „Wszelka wiedza abstrakcyjna – wiedza wyrażona za pomocą pojęć i sądów – opiera się na pewnym oglądzie [созерцании –M.W.] obrazów bytu, jego konkretnego «wizerunku»” – pisze Frank (Frank, 2007b, s. 52) (por. w wersji rosyjskiej (Франк, 1990, s. 228)). Taki rodzaj wiedzy nazywa on także „bezpośrednią intuicją przedmiotu w jego metalogicznej całości i ciągłości”, a także, za Goethem, „cichą, lepszą wiedzą” (Frank, 2007b, s. 53-54; Франк, 1990, s. 229-231). W *Niepojętym* mamy niewątpliwie do

---

<sup>12</sup> W *Przedmiocie wiedzy* pojawia się kilkakrotnie także użyte przez Łoskiego dla tłumaczenia *Anschauung* „наглядное представление”. W obu tych wyrażeniach *наглядность* ma to samo ukazane wyżej znaczenie.

czynienia z silnym dowartościowaniem doświadczenia; prawdziwa, choć niewyraźna wiedza dana jest właśnie w oglądzie, w którym w pewien sposób dany nam jest byt wraz z właściwą mu niepojętością. Podstawową opozycją, różnicującą poznanie naoczne i dyskursywne, okazuje się więc dla Franka opozycja konkretnego i abstrakcyjnego (nie zaś receptywności i spontaniczności), w czym dopatrywać się można wpływu Goethego.

*Созерцанием* nazywa Frank jednak nie tylko poznanie bytu przedmiotowego, nawet wraz z jego metalogiczną „podstawą”, ale także poznanie leżącego u jego podstawy bytu absolutnego, wszechjedności. Jego stanowisko w tym względzie wydaje się jednak ambiwalentne. Porównajmy dwa cytaty:

Ponieważ ono [niepojęte w sobie jako byt bezwzględny – M. W.] nie tylko nie pokrywa się z tym, co pojmowalne za pomocą pojęć, ale – jak zaznaczyliśmy – przekracza granice wszelkiego bytu, dającego się pomyśleć w sposób przedmiotowy, to nie może pokrywać się z żadnym „ogładanym” [„созерцаемым” – M.W.] bytem. To bowiem, co jest ogładane [созерцаемое – M.W.], zakłada poza sobą sam ogład [созерцание – M.W.] oraz tego, kto ogłada [созерцающего – M.W.]; ono wykazuje pewną analogię do bytu przedmiotowego [оно является нам все же как-то аналогично предметному бытию – M.W.], jawiąc się nam poniekąd jako coś, co stoi „przed” nami i do czego musimy dojść od zewnątrz, aby móc ująć go swoim wzrokiem poznawczym. Wprost przeciwnie, autentycznie bezwzględny byt winien być pomyślany jako autentycznie wszechobjmująca jedność i podstawa wszystkiego pozostałego w ogóle; stąd poza nim nie może pozostawać zupełnie nic (Frank 2007, 96; por. Франк, 1990, s. 282).

oraz

Osiągana tu wiedza jest niejako niewinnym posiadaniem wolnym od namiętności – nie zdobyczą, ale czystym darem, otrzymanym bez wysiłku i poszukiwania z naszej strony. Tu znaczenie nie jest sądem, ale czystym oglądem [чистое созерцание – M.W.]; i sam ten ogład nie jest oglądem czegoś, co ukazywałoby się nam i mogłoby być przez nas obserwowane, ale oglądem poprzez przeżywanie [созерцание через переживание – M.W.]; mamy tu realność na mocy tego, że ona jest w nas lub że my jesteśmy w niej – dzięki immanentnemu samoobjawieniu realności właśnie w jej niepojętości (Frank, 2007b, s. 116; por. Франк, 1990, s. 307-308).



Powyższe cytaty ilustrują wyraźnie wagę pojęcia oglądu dla problematyki gnoseologicznej u Franka. Rosyjski filozof, podobnie jak Fichte, Schelling czy Goethe używa tej kategorii, pytając o możliwość bezpośredniego poznania bytu absolutnego, nieuwarunkowanego, pozostającego poza relacją podmiot-przedmiot. Z jednej więc strony, „zwykły”, zmysłowy ogląd nie nadaje się do poznania tego, co nieuwarunkowane – opiera się bowiem na przeciwstawieniu podmiotu i przedmiotu poznania. Z drugiej jednak strony, Frank opowiada się za możliwością bezpośredniego poznania tego, co absolutne, które również oznacza jako „ogląd”, choć ogląd szczególnego rodzaju – ogląd-przeżycie, oparty na ontologicznej jedności między poznającym podmiotem i przedmiotem, na zakorzenieniu podmiotu w bycie. Ogląd ten ma więc charakter samoodślaniania się realności. Jest on przy tym niewyrażalny pojęciowo – czy też raczej jego adekwatnym pojęciowym wyrazem jest poznanie antynomiczne, wiedza o nim ma mieć bowiem charakter uczonej niewiedzy.

Tak rozumiana kategoria *созерцания* z pewnością odpowiada na jedno z pytań, które zadawali sobie przedstawiciele tradycji pokantowskiej: na ile – i jak – możliwe jest bezpośrednio poznanie nieuwarunkowanego bytu? Zdaniem Kant, o czym była mowa wcześniej, takie poznanie możliwe jest wyłącznie dzięki całkowitej spontaniczności oglądu, a więc dzięki wytwarzaniu swoich przedmiotów przez oglądający boski intelekt pierwotny. Frank idzie natomiast zupełnie inną drogą, zakorzeniając możliwość oglądu bytu absolutnego w ontologicznej jedności poznającego z bytem. Zupełnie nie interesuje go przy tym opozycja spontaniczny/receptywny, tak istotna dla Kanta; ontologiczna jedność poznającego i poznawanego likwiduje tę dychotomię.

W rozwiązaniu tym dopatrywać się można wpływu Fichtego (inspiracje takie we wcześniejszych od *Niepojętego* tekstach śledził w swojej książce Peter Ehlen (Ehlen, 2009, s. 32, 128)). Fichteańską koncepcję oglądu intelektualnego łączy ścisła relacja z koncepcją „żywej wiedzy” i oglądu-przeżycia rosyjskiego filozofa. Co prawda, na pierwszy rzut oka słuszne wydaje się zastrzeżenie, że ruch Fichtego jako przedstawiciela idealizmu jest odwrotny niż ontologicznie nastawionego Franka, a u autora *Teorii wiedzy* pojęcie spontaniczności odgrywa istotną rolę. Trzeba jednak zaznaczyć, że sam Frank interpretował historyczne znaczenie Fichtego inaczej, akcentując

raczej pojęcie widzenia niż czynu i widząc w Fichcie przewyższenie epistemologicznego podejścia Kanta i przejścia do samego bytu:

Fichte przedstawił jako naczelną zasadę filozofii pojęcie *widzenia* (*Sehen*) i właśnie względem niego rozwijał „dowód ontologiczny”: nie możemy myśleć o absolutnym rozumie, *widzieć samego widzenia* tylko hipotetycznie, gdyż widzenie to widzi *samo* siebie, jest obecne dla nas – mówiąc dokładniej, także dla siebie samego – tylko dzięki sobie samemu. Samo-przeniknięcie widzenia (na czym właśnie polega jego istota) jest czystym aktem, który istnieje tylko w samym sobie, w swej samorealizacji, tj. istnieje w sposób konieczny i bezpośredni (Frank, 2007a, s. 119; por. s. 96-97).

Słowo *созерцание* nazywa więc w *Niepojętym* dwa różne akty. Po pierwsze, oznacza ono bezpośrednie, niedyskursywne i syntetyczne poznanie bytu przedmiotowego, w którym dana jest jego konkretna, metalogiczna całość. Tak rozumiany ogląd jest nie tylko pełniejszym poznanie w porównaniu z wiedzą pojęciową, ale stanowi jej konieczny fundament. W tym pierwszym znaczeniu zachowane jest wciąż przeciwstawienie na poznający podmiot i poznawany przedmiot. Opozycja spontaniczne/receptywne nie odgrywa tu jednak żadnej roli ze względu na ontologiczne i realistyczne nastawienie Franka. W tym znaczeniu Frank używa w *Niepojętym* pojęcia *созерцание* zamiennie z pojęciem *интуиция*<sup>13</sup>.

Słowem *созерцание* rosyjski filozof oznacza jednak także inny akt poznawczy: przewyższające relację podmiot-przedmiot poznanie poprzez *przeżycie*, oparte na zakorzenieniu poznającego w samym bycie, jego ontologicznej jedności z samym bytem, mające charakter samoobjawienia się realności, niejako jej oglądania się w sobie samej.

Wpływ Goethego na koncepcję Franka jest oczywisty (choć nie należy zapominać, że Goethe swoją teorię oglądu wypracowuje w ramach swoistej metodologii przyrodoznawstwa, a więc w zupełnie innym kontekście). Dotyczy on przede wszystkim pierwszego ze wskazanych użyc pojęcia *созерцания*. To właśnie od autora *Fausta*

---

<sup>13</sup> W porównaniu z *Przedmiotem wiedzy* w *Niepojętym* pojęcie intuicji schodzi niewątpliwie na dalszy plan, pojawiając się zaledwie kilkakrotnie, bądź w ukazanym powyżej znaczeniu, bądź też w znaczeniu potocznym, zbliżonym do Bergsonowskiego; z taką właśnie sytuacją mamy, moim zdaniem, do czynienia w przypadku frazy o „intuicji intelektualnej filozofii” (Frank, 2007b, s. 261; Франк, 1990, s. 482).

Frank przejmując przekonanie o syntetycznym charakterze oglądu, jego pierwotności i wyższości wobec poznania dyskursywnego. Warto tu nadmienić, że sam Frank określał wpływ Goethego na swoją filozofię jako „decydujący” (Франк, 2001, s. 465)<sup>14</sup>.

Trudno powiedzieć, by koncepcja oglądu i oglądu-przeżycia Franka miały bezpośredni związek ze znaczeniem, jakie *Anschauung* pełni w systemie Kanta. Nie znaczy to jednak, że autor *Krytyki czystego rozumu* nie jest dla niego istotnym kontekstem. Z pewnością Frank traktuje siebie jako myśliciela pokantowskiego, swoje badania rozpoczynając od gnoseologii. W przeciwieństwie do Kanta, uważa on jednak, że badanie poznania wymaga zwrócenia się ku ontologii, a sama struktura przedmiotowości jako taka wytwarzana jest przez sam byt.

Jednocześnie Frank dziedziczy wszystkie problemy związane z Kantowską i pokantowską koncepcją *Ding-an-sich*. Jego sprzeczne stanowisko w sprawie możliwości nieuwarunkowanego oglądu tego, co niepojęte w sobie, a nawet problemy z samym poznawczym statusem oglądu-przeżycia (które właściwie, jak mówi Frank, nie jest poznaniem, ale byciem w pewien sposób danym, dostępnością (Frank, 2007b, s. 44) rozważać można jako pytanie wynikające z twórczego rozwinięcia Kantowskich problemów. Rozterki Franka można czytać wszak jako pokrewne uwadze Schellinga o niepojętym, a nawet wewnątrznie sprzecznym pojęciu oglądu tego, co nieprzedmiotowe (Schelling, 2013, s. 363).

---

<sup>14</sup> W myśli Goethego Frank znalazł potwierdzenie własnych intuicji i bodziec do rozwinięcia systemu – o jego roli świadczy chociażby to, że za pierwsze wyłożenie podstaw dojrzałego światopoglądu filozoficznego Franka można uważać tekst *Ontognoseologia Goethego*, opublikowany w 1910 r. (Франк, 2000). Frankowi bliski był zwłaszcza niematerialistyczny ontologizm niemieckiego myśliciela, obraz poznania jako odsłonięcia żywej jedności przedmiotu, a także syntetyczna tendencja do przewyciężenia podziału na to, co subiektywne i obiektywne.

## BIBLIOGRAFIA

- Аляев, Г. (2012). О философском методе С. Л. Франка (Феноменология не по Гуссерлю). W: В. Порус (red.), *Семен Людвигович Франк (197-211)*. Москва: РОССПЭН.
- Аляев, Г. (2014). „Живое знание” в философии С. Франка: гносеологический, онтологический и этико-антропологический контекст, *Мысль*, 16, 19-32.
- Amrine, F. (2011). Goethean Intuitions. *Goethe Yearbook*, XVIII, 35-50.
- Augustyn, L. (2003). *Myślenie z wnętrza objawienia*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Ehlen, P. (2009). *Russische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert: Simon L. Frank. Das Gottmenschliche des Menschen*. München: Alber.
- Falkenstein, L. (1990). Kant's Account on Sensation. *Canadian Journal of Philosophy*, 20(1), 63-88.
- Förster, E. (2002). Die Bedeutung von §§ 76, 77 der "Kritik der Urteilskraft" für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie [Teil 1]. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 56(2), 169-190.
- Förster, E. (2012). Goethe and Spinozism. W: E. Förster, Y. Melamed (red.), *Spinoza and German Idealism* (85-99). Cambridge: Cambridge University Press.
- Франк, С. (1990). Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. W: *Сочинения (183-559)*. Москва: Правда.
- Франк, С. (1995). Предмет знания: об основах и пределах отвлеченного знания. W: *Предмет знания: об основах и пределах отвлеченного знания; Душа человека: опыт введения в философскую психологию (37-418)*. Санкт-Петербург: Наука.
- Франк, С. (2000). Онтогносеология Гете. *Историко-философский ежегодник*, 288-292.
- Франк, С. (2001). *Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания*. Москва: Московская школа политических исследований.
- Frank, S. (2007a). *Dowód ontologiczny i inne pisma o wiedzy i wierze*. Tłum. T. Obolevitch. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

- Frank, S. (2007b). *Niepojęte. Ontologiczny wstęp do filozofii religii*. Tłum. T. Obolevitch. Tarnów: Biblos.
- Goethe, J. (1965). *Werke* (t. 6). Frankfurt: Insel Verlag.
- Goethe, J. (1982a). *Werke* (t. 12). München: C. H. Beck.
- Goethe, J. (1982b). *Werke* (t. 13). München: C. H. Beck.
- Gram, M. (1981). Intellectual Intuition: The Continuity Thesis. *Journal of History of Ideas* 42(2), 287-304.
- Grimm, J., Grimm, W. (1854). *Deutsches Wörterbuch: Band 1*. Pobrane z: <http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&hitlist=&patternlist=&lemid=GA04630#XGA04630>.
- Falkenstein, L. (1995). *Kant's Intuitionism. A Commentary on the Transcendental Aesthetic*. Toronto: University of Toronto Press.
- Hindrichs, G. (2011). Goethe's Notion of an Intuitive Power of Judgment, *Goethe Yearbook*, 18, 51-65.
- Hintikka, J. (1969). On Kant's Notion of Intuition (Anschauung). W: T. Penelhum, J. Macintosh (red.), *The First Critique: Reflections on Kant's Critique of Pure Reason* (38-53), Belmont: Wadsworth Publishing Co.
- Kant, I. (1986a). *Krytyka czystego rozumu* (t. 1). Tłum. R. Ingarden. Warszawa: PWN.
- Kant, I. (1986b). *Krytyka czystego rozumu* (t. 2). Tłum. R. Ingarden. Warszawa: PWN.
- Kant, I. (2004). *Krytyka władzy sądzienia*. Tłum. J. Gałęcki. Warszawa: PWN.
- Kołakowski, L. (2012). *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*. Warszawa: PWN.
- Kozak, P. (2015). *Co to jest myślenie? Pojęcia, sądy, percepcja w perspektywie kantowskiej*. Warszawa: Scholar.
- Попова, В. (2015). И. Кант в становлении философского мировоззрения Н. О. Лосского. Опыт перевода. *Кантовский сборник*, 52(2), 62-75.
- Schelling, F. (2013). *System idealizmu transcendentalnego*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa: PWN.
- Spinoza, B. (2008). *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*. Tłum. I. Myślicki. Warszawa: PWN.

- Tantillo, A. (2002). *The will to create: Goethe's philosophy of nature*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Ушаков, Д. (1940). *Толковый словарь русского языка: т. 4*. Москва: Государственное издательство иностранных и национальных слов.
- Wilson, K. (1975). Kant on Intuition. *The Philosophical Quarterly*, 25(100), 247-265.

## ABSTRACT

### **On the category of *созерцание* in *The Unknowable* by Semyon Frank and some of its philosophical roots**

One of the most puzzling categories in *The Unknowable* by Semyon Frank is *созерцание* - a word close to German *Anschauung* and sometimes used as its translation. The aim of this article is to analyze the meaning of the category of *созерцание* in Frank's book and to indicate some of its philosophical sources. First, I discuss the role the term *Anschauung* plays in the works of Kant and Goethe. The selection of these two authors allows, in my opinion, to describe both Frank's rooting in classical philosophy and the distinction of his approach. One can distinguish two different cognitive acts which are denoted by the word *созерцание* in Frank's work: an immediate, non-discursive and synthetic cognition of objective being as well as the cognition of the unconditional being through experience that overcomes the subject-object relation. I argue that the importance of the synthetic and non-discursive intuitive cognition can be interpreted as Goethe's legacy in *The Unknowable*. Although Frank's usage of the term *созерцание* is rather far from Kant's (which is evident in his neglect of the distinction receptive/spontaneous, fundamental in *The Critique of Pure Reason*), the problem Frank attempts to deal with, i. e. the possibility of the unconditioned cognition of being was important for the post-Kantian philosophers (Fichte among others) which makes Kant and the German Idealism a crucial context to understand it.

**KEYWORDS:** Semyon Frank, German idealism, Goethe, созерцание, Anschauung

**SŁOWA KLUCZOWE:** Siemion Frank, ogląd, idealizm niemiecki, Goethe, созерцание, Anschauung



**KAMILA ŻUKOWSKA**  
UNIwersytet Łódzki

## **MISTYKA MĘSKOŚCI: FRANCO LA CECLI I ROBERTA BLY'A KONCEPCJA MĘŻCZYZNY**

### **Wstęp**

Studia nad problemem męskości w perspektywie socjologiczno-antropologicznej od ponad trzech dekad rozwijane są na Zachodzie (Kimmel 1987 i Kimmel, Messner 1998, Connell 2010, Skoczylas 2011, s. 11-18). W Polsce, mimo zainteresowania tematyką związaną z płcią społeczno-kulturową, panuje sytuacja niesymetryczna, bowiem badania prowadzone w ramach *gender* i *queer studies* nadal więcej miejsca w naukowym dyskursie o płci poświęcają problematyce kobiecości i związanej z nią społeczno-filozoficznej inności kobiecego podmiotu. Wynika to z historii socjologiczno-antropologicznego namysłu nad płcią, który w znacznej mierze był zdeterminowany rozwojem myśli II fali feminizmu, w której autorzy skupiali się przede wszystkim na niesymetrycznej sytuacji kobiety w kulturze zachodu (Stern 1965, Millet 1970), przeprowadzając krytykę historyczno-filozoficznych wzorców dyskryminujących kobiety. W ciągu ostatnich lat na polskim rynku daje się jednak zaobserwować wzrost publikacji autorów, którzy swoje rozważania poświęcili problematyce męskiej tożsamości (Arcimowicz 2003, Melosik 2006). Studia nad męskością, jako zjawiskiem kulturowym pojawiły się więc niedawno, a jako samodzielna refleksja nieuciekająca się do psychologizacji czy biologizacji płci dopiero w ostatnich kilku latach i po części dlatego namysł nad społecznymi mechanizmami fenomenu męskości nie jest spójny, a mnogość głosów na ten temat, jak pokazują badania, częściowo się wyklucza (Ciaputa, Wojnicka 2011, s. 7). Teoretyczna polifonia, właściwa dla paradygmatu *gender studies*, która wybrzmiewa wokół studiów nad fenomenem męskości stanowi ich niekwestionowaną zaletę – pozwala bowiem na nieustanną konfrontację propozycji teoretycznych, które mają na celu wypracowanie najbardziej adekwatnej, kulturowej



koncepcji mężczyzny. Niezależnie od punktu wyjścia oraz obranej strategii znaczna większość badaczy jest jednak zgodna, że naukowa analiza zjawiska męskości zaczyna się od konstatacji, że studia te z założenia są profeministyczne, a więc nie tylko nie negują, a wręcz posiłkują się dorobkiem badań kobiecych, które podkreślają uwikłanie płci w przemoc symboliczną obu płci (Ciaputa, Wojnicka 2011, s. 9).

Przedmiotem artykułu są jednak dwie koncepcje z zakresu *men's studies*, odcinające się od badań feministycznych i reprezentujące dzięki temu stanowisko odmienne. Krytyka feminizmu ma w nich wymiar etyczny, bowiem autorzy obu koncepcji, mimo czasu, który dzieli ich teorie, a także odmiennej przynależności społeczno-kulturowej, zauważają, że feminizm, czyniący z kobiety potencjalną ofiarę, automatycznie nadaje status oprawcy mężczyźnie, który w ramach obowiązującego w nauce kobiecego dyskursu nie może się w żaden sposób obronić. Pierwszą z wspomnianych tu propozycji jest zainspirowana Jungowską teorią archetypu refleksja Roberta Bly'a (Bly 2004)<sup>1</sup>, drugą zaś próbę ustanowienia autonomicznej nauki o męskości stanowi teoria włoskiego antropologa Franco La Cecli (La Cecla 2014).

Celem niniejszego artykułu, wobec ciągle kształtujących się podstaw teorii *man's studies*, jest próba wyjaśnienia owej antifeministycznej strategii w badaniu fenomenu męskości w oparciu o wybrane publikacje, ilustrujące podejście badaczy do problematyki i dziedzictwa akademickiego namysłu nad płcią społeczno-kulturową. Ideą wyznaczającą ogólne ramy rozważań jest zawarty w książce La Cecli *Szorstkim być. Antropologia mężczyzny*, teoretyczny zarys problematyki męskości, mający stanowić przyczynek do powstania nowego paradygmatu badań, odcinającego się od spuścizny teorii będącej efektem Drugiej Fali feminizmu, której badaczki traktowały mężczyznę jako jedyne *znaczącego* (Millet 1969). Autor *Antropologii mężczyzny* jest również krytyczny w stosunku do psychoanalitycznego dyskursu, charakteryzującego płć męską przez pryzmat kompleksu Edypa, który

---

<sup>1</sup> Praca Bly'a, niesłusznie przez autorki wstępu do *Karuzeli z Mężczyznami* (Ciaputa, Wojnicka 2011, s. 15) została oceniona jako nieposiadająca wartości naukowej, stanowi ona bowiem przykład wykorzystania narracji mityczno-poetyckiej w dyskursie o męskości, którą traktuję jako element szerszego zjawiska społecznego, będącego kulturową reakcją na sukcesy feminizmu.

dla samego La Cecli nie jest problemem uniwersalnym i jako taki nie powinien być wykorzystywany w badaniach nad płcią (La Cecla 2014, s. 119). Autor, opierając się na badaniach antropologicznych Margaret Mead odrzuca dyskurs psychoanalityczny i sam kompleks Edypa, traktując go w sposób metaforyczny, jako figurę niepewnego losu współczesnego mężczyzny (La Cecla 2014, s. 119-121). Dla badacza to współczesna kultura, przez wieki niechętna kobiecie staje się główną przyczyną psychologicznej strategii zaprzeczenia kobiecości, która dla Freuda stanowiła konieczny warunek stania się mężczyzną (Freud 2007, s. 238-239). Z kolei *Żelazny Jan* Blya, choć autor posługuje się jungowską psychologią analityczną, jest dla nas równie ważny ze względu na obronę narrację w której pojawiają się kulturowe wyobrażenia o mężczyźnie, będące efektem tradycji i mityzacji kultury współczesnej, przenikające, jak się okaże, także do refleksji La Cecli.

### **Problem z przejrzystością**

„O problemie tym nikt nie mówił, przez wiele lat pozostawał głęboko ukryty w umysłach” (Friedan 2012, s. 60). Słowa te, pojawiające się w legendarnej pozycji Betty Friedan mogłyby rozpocząć również pierwszy rozdział *Szorstkim być. Antropologii mężczyzny* La Cecli, antropologa zajmującego się problematyką płci. Problem bez nazwy, jak pośrednio stara się udowodnić autor książki, dotknął także androcentrycznej części społeczeństwa (La Cecla 2014, s. 20). Choć La Cecla nie ujmuje *expressis verbis* problemu z męskością w ramy zaproponowane przez Betty Friedan, jego praca w swej istocie traktuje o problemach narzucenia przez kulturę wzorców zachowań, stojących w sprzeczności z pragnieniami jednostek<sup>2</sup>. Aby doprecyzować to, czego nie robi autor: ma on na myśli dwa ograniczające mężczyznę mechanizmy: mechanizm nowożytnej kultury patriarchalnej oraz mechanizm zmian, będących efektem przyjęcia założeń feminizmu Drugiej Fali<sup>3</sup>. Pierwsze z

---

<sup>2</sup> Mimo odrzucenia przez autora paradygmatu psychoanalitycznego teoria La Cecli zdaje się wiele zawdzięczać Freudowi i jego opresywnej teorii kultury (Freud 2013)

<sup>3</sup> Istotną zmianą, jaka dokonała się na przełomie szesnastego i siedemnastego wieku jest mechanizacja materii, a w konsekwencji takie ujęcie natury, które odmawia jej życiodajnych właściwości. Powiązanie kobiety z tym, co naturalnie zmienia jej postrzeganie w kulturze – staje się ona niemym narzędziem służącym zaspokajaniu męskich i ogólnospołecznych interesów obracających się wokół męskiego pożądania i

ograniczeń współczesnego mężczyzny, kultura patriarchalna, mimo jej prehistorycznych korzeni, została w Europie wzmocniona przez oświeceniowy paradygmat myślenia o uniwersum, który każdemu podmiotowi i przedmiotowi wyznaczało miejsce w światowym porządku, druga zaś, kultura wyemancypowanych kobiet, wyznaczyła standard, który dla mężczyzn okazał się ograniczający, ponieważ sprowadził na nich piętno „niewinnej winy” (Horkheimer, Adorno 1994, s. 37). W przypadku kobiet, jak zauważa La Cecla, sytuacja paradoksalnie, okazała się mniej złożona, bowiem dzięki feminizmowi ustalono, że winna ich podporządkowaniu stała się jedynie patriarchalna struktura społeczna. Tymczasem narracja o mężczyznach musi uwzględnić dwa aspekty, bo wymaga – z jednej strony wyrażenia zgody na uznanie historycznej struktury społecznej, która czyni mężczyznę jednostką *ex definitione*, uprzywilejowaną, z drugiej strony – wzięcia pod uwagę dyskursu feministek, które wiele napisały o agresji mężczyzn (La Cecla 2014, s. 12 i por. z Dworkin 1981, Rich 2000). Fakt ten sprawił, że niewiele wiadomo o innej niż feministyczna koncepcji mężczyzny w badaniach społecznych, niewiele też wiadomo o specyfice kształtującej jego płć społeczno-kulturową. Jak pisał Michael Kimmel, „ta niewidzialność jest polityczna” (Cyt. za Ciaputa, Wojnicka 2011, s.8). Oznacza to bowiem, że dyskurs feministyczny jako jedyny obowiązujący w społecznych badaniach akademickich po przewrocie Drugiej Fali, zdominował dyskusję nad płcią, wykluczając tym samym debaty nad ewentualnymi, pozytywnymi koncepcjami męskości.

*Żelazny Jan Bly'a*, stanowił jedną z pierwszych propozycji, które miały zmienić ten polityczny *status quo*. Mimo przyjęcia perspektywy psychologii głębi, autor zdaje sobie sprawę z dominacji perspektywy feministycznej, zaznaczając już we wstępie, że jego celem nie jest próba zdezwuowania osiągnięć feminizmu, ani rehabilitacji męskiej dominacji, choć feminizm stanowi główny powód kryzysu męskości (Bly 2004, s. 2-3). Tym samym, zarówno Bly jak i La Cecla, choć ich spojrzenie badawcze jest odmienne, podkreślają swoje pokojowe zamiary, stawiając pytanie o intelektualny klimat debaty na temat płci społeczno-kulturowej. Badania feministyczne powielają bowiem także

---

prokreacji. Na temat kulturowych przyczyn uprzedmiotowienia kobiety w kulturze nowożytnej (kartezjańskiej) (Bordo 1987).

przekonanie, że płeć męska jako jedyna normatywna i wyznaczająca kulturowe standardy wobec braku równorzędnego ekwiwalentu nie jest w stanie dokonać problematyzacji własnej kondycji. Oparte na tezach Simone De Beauvoir, zakładających, że „mężczyzna jest (...) absolutem, kobieta zaś innym” (de Beauvoir 2003, s. 14) przekonanie to stało się zarówno dla Bly'a jak i La Cecli głównym powodem do poszukiwania takiej koncepcji męskości, która nie ograniczałaby się do owego, niefortunnego dla rozwoju teorii o płci, porównania – parafrazując twierdzenie De Beauvoir – mężczyzna również nie chciał być innym (de Beauvoir 2003, s. 220). Inność mężczyzny stała się tu wynikiem odwrócenie historycznej sytuacji, której początki dla przedstawicieli Szkoły Frankfurckiej tkwiły w oświeceniowym przekonaniu o kobiecym podporządkowaniu naturze, podrzędnej wobec panującego męskiego rozumu (Horkheimer, Adorno 1994, s. 129). Tymczasem współczesny świat, w którym kobiety zaczęły pytać o własne bycie i przejmować rolę *znaczących* okazał się niebezpieczny dla mężczyzn, którzy, jak pisze La Cecla cierpią przez kryzys w relacjach damsko-męskich (La Cecla 2014, s. 20). Z kolei dla Bly'a szkodliwy okazał się kobiecy wzorzec wrażliwości, który – propagowany przez feminizm – przyczynił się do unieszczęśliwienia mężczyzn wmawiając im, że ów wzorzec jest uniwersalny i winien zostać przez nich przyjęty (Jacobi 1996, s. 70-72). Problem z męskością, jak obaj podkreślają, jest więc zależny od zmieniających się uwarunkowań społecznych i od feministycznych twierdzeń o naukowej nieprzejrzystości płci męskiej. Dla obu autorów mit ten, powielany przez dyskurs queerowo - genderowy, jako nie poddający się metodzie falsyfikacji nie ma żadnej wartości heurystycznej. *Antropologia mężczyzny* ma stanowić w zamierzeniu autora polemiczny respons na twierdzenia de Beauvoir, że płeć męska nie może sama o sobie orzekać, ponieważ zawsze była postrzegana jako jedyna normatywna, a więc to w oparciu o nią dokonuje się rozróżnienie inności, które z definicji, stygmatyzuje kobietę właśnie jako „Inną” (de Beauvoir 2003, s. 175).

La Cecla, sprzeciwia się monopolowi tak pojętego feminizmu, próbując dokonać performatywnego aktu poprzez pisanie – wbrew twierdzeniom de Beauvoir, że mężczyzna musi milczeć – antropologii, która nie jest ani feminocentryczna, ani klasycznie androcentryczna. La Cecla zbliża się w tej kwestii do Bly'a twierdzącego, że idea męskości

propagowana w środowiskach feministycznych jest ideą obcą, nie mającą wiele wspólnego z męską naturą, bowiem ich krytyka karczyjańskiej binarności czyni z mężczyzny potencjalnego (lub faktycznego) oprawcę. O ile jednak natura ta w przypadku Bly'a jest składową doświadczeń przeszłych pokoleń, mającą wobec jednostki charakter atrybutywny, o tyle dla La Cecli znaczenie natury zostaje zredukowane na rzecz kultury, która stanowi aprioryczną wobec jednostki matrycę, wpływającą na jej zachowanie. Tak rozumiane ujęcie natury zbliża La Ceclę do poststrukturalnej koncepcji podmiotowości, bliskiej, między innymi, Judith Butler (Butler 2008, s. 235-243).

Radykalna propozycja konstruowania tożsamości płciowej w oparciu o różnicę, jak podkreśla La Cecla, mogą stać w sprzeczności z powszechnym doświadczeniem płci kulturowej (La Cecla 2014, s. 21). O egzystencji mężczyzny wypowiada się również Bly, który z kolei kładzie nacisk na doświadczenie wewnętrzne, mające swoje źródło w pierwotnym archetypie „dzikusa”, stanowczego, silnego i mądrego mężczyzny, będącego prefiguracją postaci literackiej stworzonej przez braci Grimm jaką był tytułowy Żelazny Jan, dzikus uprowadzający chłopca do lasu i wychowujący go bez pieczy matki<sup>4</sup>. Dla wielu kuriozalna koncepcja, oparta na anachronicznej teorii Junga, podkreśla to samo, o czym mówi La Cecla – że mężczyzna ograniczany jest przez współczesną kulturę i przez kobiety. Obroną przed dyktatem unifikującej struktury dla Bly'a ma być poszukiwanie wytycznych w mitach obrazujących uniwersalne ludzkie przeżycia, które istnieją zarówno w tradycji, jak i są integralną, dziedziczną treścią psychiczną każdej jednostki – jak bowiem autor mówi wprost istnieje „pamięć genetyczna” (Bly 2004, s. 85). Ta koncepcja, po raz kolejny, mimo odmiennych przesłanek, staje się zbieżna z refleksją La Cecli – dla autora *Antropologii mężczyzny* źródeł uzdrowienia należy poszukiwać w przeszłości, która w przeciwieństwie do „teraz” cechowała się wartościami pozwalającymi na pełną realizację męskiego „ja” w płaszczyźnie kultury. Należy w tym miejscu jednak zadać pytanie, na ile owa realizacja była wynikiem podporządkowania sobie

---

<sup>4</sup> Żelazny Jan to bohater baśni braci Grimm, który w interpretacji Bly'a przyczynia się do edukacji i rozwoju swojego przybranego podopiecznego, który za jego namową porzucił własną rodzinę – tym samym stanowi on alegorię męskiego mentora, koniecznego według Bly'a do rozwoju męskiej natury (Grimm 1986).

kobiet, ponieważ obaj autorzy nie odnoszą się do ówczesnej relacji mężczyzna-kobieta.

Zakładając owo milczenie, omawiani autorzy nie muszą się zastanawiać nad problemem dominacji – istniejące w świecie, równoległe siły dbały bowiem o równowagę na zasadzie zwrotnego sprzężenia. Feminizm natomiast popadł w utopijny mit w którym „świat bez różnic byłby światem wolności” (La Cecla 2014, s. 23). Obaj autorzy poszukują legitymacji męskości w przeszłości: rozumianej historycznie jak w przypadku La Cecli, czy też odnoszącej się do mitu, jak przypadku Bly'a. Żaden z nich jednak, postulując przewartościowanie modelu obowiązującego współcześnie, nie odnosi się do kwestii dyskryminacji i braku równowagi między płciami. Mimo tych rozbieżności, problem bez nazwy w wystarczający sposób został przez nich wyartykułowany.

### **Męska tożsamość**

Tożsamość dla La Cecli stanowi efekt pierwotnego wyrzeczenia się kobiecości odczuwanej przez dziecko za sprawą związku z matką, którą chłopiec w okresie adolescencji musi odrzucić, by zgodnie z oczekiwaniami środowiska stać się mężczyzną (La Cecla 2014, s. 118). Co ciekawe, o związku chłopca z matką pisze także Bly. Z tym, że traumatyczne dla La Cecli zerwanie więzi rodzinnych stanowi dlań cechę pozytywną, ponieważ jest ono śladem pierwotnych rytuałów przejścia; sprzeciwienie się normom moralnym wpajanych przez najbliższych, dla Bly'a konstituowało tożsamość mężczyzny (Bly 2004, s. 15). Jako, że nikt mężczyzną nie staje się (automatycznie), sprzeciwienie się normom autorytetu wymaga wysiłku oraz stanowczości. Bly pisze wprost, że próba wyzwolenia się spod wpływu matki dokonuje się za sprawą niegrzecznego zachowania” (Bly 2004, s. 15). W konsekwencji, stanowisko to prowadzi go do wniosku, że podniesiony głos mężczyzny nie jest oznaką agresji, a próbą odnalezienia jungowskiej siły witalnej czy też, że „tylko mężczyzna jest w stanie przemienić chłopca w mężczyznę”<sup>5</sup>. Zarówno Bly, jak i La Cecla dochodzą do podobnej konstatacji: męskość jako taka, musi być efektem procesu wyrzeczenia się kobiecości, z którą w stanie dzieciństwa była nierozzerwalnie związana. Perspektywa ta

---

<sup>5</sup> Bly ma na myśli kogoś kto przyjmie na siebie rolę mentora czyli „męskiej matki” (Bly 2004, s. 25)

odwraca ustalenia psychoanalizy freudowskiej, której jednym z założeń było przekonanie, że kobiece działanie determinuje przede wszystkim „zazdrość o penisa” (La Cecla 2014, s. 121). W koncepcji antropologicznej La Cecli to mężczyzna musi uporać się ze swoją niekompletnością i nieokreślonością – czyni on zatem męską tożsamość tożsamością wyrzeczenia, wbrew psychoanalitycznej tradycji.

Za Foucaultem, którego myśl dla filozofii feministycznej stanowi jeden z najbardziej znaczących głosów, La Cecla, poszukujący – jak już zostało to zaznaczone – dla swej teorii miejsca w konstruktywizmie płciowym, zwraca uwagę, że każda z płci stale walczy o władzę (La Cecla 2014, s. 64). Można więc przypuszczać, ponieważ słowa te nie są wyrażone *expressis verbis* – że zgodnie z intencją autora – stała, męska dominacja po prostu nie istnieje. Istnieje natomiast poważny kontrargument falsyfikujący tę tezę, autorstwa Pierre’a Bourdieu, twórcy pojęcia męskiej dominacji:

„Siła męskiego porządku wynika z tego, że obchodzi się on bez uzasadnienia: androcentryzm narzuca się jako neutralny i nie wymagający dyskursywnej legitymizacji. Porządek społeczny jest bowiem olbrzymią machiną symboliczną wprowadzającą w życie i zatwierdzającą męską dominację na której on sam jest oparty” (Bourdieu 2004, s. 18).

Nasuwa się więc wniosek, że bagatelizując problem fallogocentrycznych podstaw kultury ignoruje się fakt, że obie płcie są reprezentowane przez jedną, androcentryczną narrację o świecie. Podążając za Bourdieu, który przemoc symboliczną traktował, jako wstęp do przemocy fizycznej, można też stwierdzić, że stanowisko indyferentne sankcjonuje ów symboliczny porządek, którego praktyczną realizacją okazuje się między innymi dyskryminacja kobiet w płaszczyźnie polityczno-społecznej. Argument, mający za zadanie zrelatywizować i umniejszyć konsekwencje zdominowania kultury przez mężczyznę okazuje się więc chybiony.

### **Praktykowanie męskości**

Męskość jak i kobiecość są dla La Cecli rolami, które płcie odgrywają w społecznym spektaklu: mężczyzną jest się przede wszystkim w grupie innych mężczyzn, a kobietą w grupie innych kobiet, ponieważ płęć społeczno-kulturowa – i tutaj La Cecla po raz kolejny zbliża się do

krytykowanej przez siebie Judith Butler – konstytuuje się poprzez naśladowanie płciowego *habitusu* manifestującego się w technikach ciała (La Cecla 2014, s. 46). Z tym, że dla La Cecli proces ten w dużej mierze rozgrywa się nieświadomie, podczas gdy dla Butler mógł on stanowić świadomy akt jednostki (Butler 2008). Zaproponowana przez La Ceclę strategia generuje jednak filozoficzny problem, któremu dzięki skrajnej postawie antyfenomenologicznej oparła się Butler. Autor z jednej strony odcina się bowiem wprost od esencjalizmu płci, z drugiej strony postuluje sygnalizowane już wcześniej istnienie uprzedniej wobec płci kondycji będącej „pomieszaniem wolności i konieczności” (La Cecla 2014, s. 40). To enigmatyczne stwierdzenie staje się jeszcze bardziej niejasne, gdy autor *Antropologii mężczyzny* pisze, że „uwikłanie w płęć” polega na uprzedniości czasowej i przestrzennej, poprzedzeniu zsocjalizowanej świadomości przez ciało i język, które stanowią biograficzne fakty (La Cecla 2014, s. 39). Mimo tej tezy La Cecla twierdzi również, że bycie kobietą i mężczyzną jest techniką ciała, nabytą w procesie socjalizacji i nie poprzedza człowieka w żaden esencjalistyczny sposób (La Cecla 2014, s. 40). Jak zatem pogodzić tę wyszukaną konieczność z wolnością i biograficzny fakt cielesności z nabytym kulturowo sposobem posługiwania się ciałem?

La Cecla jest zwolennikiem poszukiwania innej od biologicznej zasady modelującej ludzkie zachowanie i regulującej określone praktyki cielesne<sup>6</sup>. Istnienie takiej zasady postuluje również Bly, próbując udowodnić, że bycie mężczyzną dokonuje się za sprawą inicjacji rozumianej we współczesnej kulturze jako próba przełamania norm społecznych. Za zachowaniem tym stoi jednak psychiczna determinacja wymuszająca konieczność odbycia praktyki, przy czym również dla Bly, manifestacja męskości dokonuje się w technikach ciała. Obaj autorzy zwracają uwagę na problem fizyczności mężczyzny; La Cecla zauważa, że nagość upodabnia mężczyznę do kobiety budząc zakłopotanie zarówno jego jak i innych mężczyzn, Bly, z kolei twierdzi, że ekstremalność zachowań, które cechują mężczyznę łączy się z niechęcią do jego ciała, utożsamianego z darem matki (Bly 2004, s. 57). Negacja cielesności objawiająca się niechęcią wobec estetyzacji fizyczności z jednej strony i poddawaniu ciała ekstremalnym próbom (od rytualnych okaleczeń po

---

<sup>6</sup> Zwanej w socjologii płci wtórnym esencjalizmem (Baer 2004, s. 11-25).



niebezpieczne hobby) dla obu autorów jest konieczna po to, by mężczyzna mógł skonstruować swoją tożsamość.

Mężczyźni zmuszeni, by ukonstytuować swoją płęć inaczej niż przez odniesienie do fizjologii, która stanowiła domenę kobiet, popadają w dwie skrajności: wyrzekają się stereotypowo męskich cech lub też manifestują ich nadmiar. Aby zobrazować ten problem autor *Antropologii mężczyzny* przywołuje dwa kulturowe typy funkcjonujące jako figury współczesnej męskości: pierwszą z nich jest typ Piotrusia Pana, niedojrzałego mężczyzny, który – by pozostać beztroskim – musi wyrzec się własnej seksualności, drugą zaś figura macho, będąca negatywną wersją „prawdziwego mężczyzny”, która przez swoją karykaturę stają się przyczyną społecznej stygmatyzacji (La Cecla 2014, s. 48-50). Uosobienie nadmiaru może również pojawić się w innym kontekście, który dla La Cecli wywołuje te same skutki: w figurze uwodziciela zainteresowanego jedynie swoim działaniem i ignorującego inne podmioty.

Mimo odmienności prac Bly'a i La Cecli także w *Żelaznym Janie* pojawia się odniesienie do Piotrusia Pana i Donżuana, stanowiącego przykład uwodziciela. Dla Bly'a postaci te stanowią odmianę Jungowskiego *puer aeternus*, wiecznego chłopca poszukującego ideału, symbolizowanego – w przypadku Piotrusia Pana przez wznoszenie się w przestrzeni, a w przypadku Donżuana przez nieustanne poszukiwania czegoś, co będzie w stanie go zatrzymać. Dla La Cecli ich postawa, była postawą infantylną, wynikającą ze strachu przed męskością i odpowiedzialnością, tymczasem Bly usprawiedliwia ją twierdząc, że w ten sposób mężczyźni chcą uniknąć złapania „na kobiecy magnes” (Bly 2004, s. 38), który zagraża ich tożsamości.

## Backlash<sup>7</sup>

Prace obu autorów przesycona jest nostalgią za przeszłością i obawą w przeszłości widzą wzorce, które w teraźniejszości również chcieliby powielić. Przeszłość, skontrastowana jest z teraźniejszością i ta ostatnia w dyskursie obu autorów wypada na niekorzyść. Aby podkreślić rangę bezpowrotnie utraconych wartości, La Cecla pisze, że tradycja była jedną z tych rzeczy, której zazdroszą mężczyznom kobiety. Od dziewiętnastego wieku postawa prawdziwego mężczyzny w dużej mierze opiera się jednak na braku emocjonalności i nazywana jest „godną” dlatego, że mężczyźni w swoim towarzystwie wzajem się wspierają w podtrzymaniu racjonalnego *status quo* (La Cecla 2014, s. 130-131). Praktyki męskiej przyjaźni, jak zauważa La Cecla, pielęgnowane są nadal w kulturze arabskiej, wobec której Europejczycy zachowują podejrzliwość i której nie potrafią zrozumieć (La Cecla 2014, s. 133). Zgodnie z logiką autora można uznać, że pozytywna jest również separacja płci, bowiem zwiększa ona bezpieczeństwo mężczyzn, których tożsamość oparta na zanegowaniu pierwotnej więzi z matką i może zostać zagrożona przez jednoznaczną, jak się jednak okazuje (wbrew wcześniejszym twierdzeniom La Cecli o braku biologicznej podstawy płci społeczno-kulturowej) z natury kobiecość (La Cecla 2014, s. 84). Separacja stanowi zatem próbę ochrony męskiej tożsamości, będącej obecnie w stałym zagrożeniu.

Próba zrelatywizowania zjawisk, związanych z dawnym, opresywnym wymiarem kultury opiera się u La Cecli na tezie rozszerzającej odpowiedzialność za *status quo* na kobiety. Autor, powołując się na przypadkową obserwację, przywołuje fakt przemocy wobec marokańskich kobiet, jaką zastosowali ich bracia. Nie pisze jednak o oburzeniu, ale dzieli się refleksją, że przemoc ta jest efektem zmian cywilizacyjnych i wynika z zagubienia marokańskich mężczyzn. Emancypacja prowokuje do agresji i zostaje w subtelny sposób przez

---

<sup>7</sup> *Backlash* rozumiem nie tylko jako odpowiedź na emancypację, męską reakcją na postulaty Drugiej Fali feminizmu, ale pojęcie to rozszerzam do szerszego procesu kulturowych przemian związanych z płcią w ogóle i stanowiących nań konserwatywną reakcją. W tym sensie powrót do archetypowej męskości stanowiłby próbę zanegowania zmian, które dotyczą także współczesnych wzorców męskości. (Graff 2013, s. 10).

niego usprawiedliwiona: kultura arabska, reifikująca kobietę, odmawiając jej prawa do własnego honoru, stoi na straży tradycyjnych wartości, wśród których właśnie honor stanowi główny ich gwarant. W domyśle zatem, agresywni mężczyźni stoją na straży konserwatywnej aksjologii, a broniąc się przed postępowaniem zmuszeni są uciekać się do radykalnych form władzy. Tym samym potwierdza się teza Susan Faludi, która, uprzedzając tego rodzaju argumenty, z ironią pisała, że „wszystkiemu winny jest feminizm” (Faludi 2013, s. 32).

O refleksji feministycznej pisze również wprost Bly, dla którego „furia, z jaką kobiety atakują patriariat wynika ze złości na własnego ojca” (Bly 2004, s. 62). Poza tym autor *Żelaznego Jana* cechuje się w tej kwestii brakiem jednoznacznych poglądów: najpierw twierdzi, że patriariat i matriariat stanowią dwie uzupełniające się siły, następnie, że zostały one współcześnie zniesione przez konsumeryzm kultury, by stwierdzić, że to jednak feminizm ogranicza współcześnie mężczyznę, poprzez propagowanie obcych mu wzorów, opartych na kobiecej wrażliwości czy miękkości.

### **Konkluzja**

Omówione i skomentowane koncepcje męskości przyczyniają się do rozwoju badań wpisujących się w refleksję nad społecznie konstytuowaną płcią. Mimo różnych punktów wyjścia, autorzy obu propozycji dochodzą do podobnych wniosków: że męskość ma zakorzenienie w nadrzędnych wobec jednostki systemach, że realizuje się głównie na płaszczyźnie społecznej poprzez rytuały lub ich współczesne, zsekularyzowane warianty – obejmujące praktyki złamania społecznych norm – oraz, że współczesny kryzys zagraża relacji płci. Obie propozycje krytykują rozważania feministyczne, próbujące w ich mniemaniu narzucić obcy mężczyznom sposób prowadzenia dyskusji i patrzenia na płęć. Obie zaprzeczają istnieniu w przeszłości całkowitej hegemonii jednej z płci. Myślenie o męskości zawiera zatem, mimo odmiennego podejścia autorów do tematu elementy wspólne. Część z nich jest dyskusyjna, ale w jednym autorzy mają zapewne rację: brak jest odmiennych niż feministyczne sposobów patrzenia na męską płęć społeczno-kulturową. Mimo niedoskonałości proponowanych tu teorii, stanowią one być może początek nowej myśli,

komplementarnej do rozwiniętych badań feministycznych. Być może jednak:

„Mężczyznę trawi troska by wydawać się męskim, ważnym, nieprzeciętnym, gra komedię by grała ją przed nim kobieta (...) Wyzwoliły się, wyzwalając kobiety, ale właśnie boi się kobiet wolnych. Upiera się więc przy mistyfikacjach” (de Beauvoir 2003, s. 771).

## BIBLIOGRAFIA

- Arcimowicz K. (2003). *Obraz mężczyzny w polskich mediach. Prawda-fałsz-stereotyp*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Arcimowicz K. (2008). *Przemiany męskości w kulturze współczesnej*. W: M. Fuszara (red.). *Nowi mężczyźni?* (s. 21-54). Warszawa: TRIO.
- Baer M. (2004). *Najzdrowszy ze sceptycyzmów? Koncepcja płci i seksualności w antropologii społeczno-kulturowej*. W: M. Radkiewicz (red.). *Gender. Konteksty* (s.11-26). Kraków: RABID.
- de Beauvoir S. (2003). *Druga płeć*. Przeł. G. Mycielska, M. Leśniewska. Warszawa: Czarna Owca
- Bly R. (2004). *Żelazny Jan*. Przeł. J. Tittenbrun, Warszawa: Zysk i S-ka.
- Bordo S. (1987). *Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*, New York: State University and New York Press.
- Bourdieu P. (2004). *Męska dominacja*. Przeł. L. Kopciewicz. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Butler J. (2008). *Uwikłani w płeć*. Przeł. K. Krasuska. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- La Cecla F. (2014). *Szorstkim być. Antropologia mężczyzny*. Przeł. H. Serkowska, Warszawa: Sic.
- Ciaputa E., Wojnicka K. (2011). *Wprowadzenie: refleksja naukowa nad społeczno-kulturowymi fenomenami męskości*. W: E. Ciaputa, K. Wojnicka (red.). *Karuzela z mężczyznami. Problematyka męskości w polskich badaniach społecznych* (s. 7-24). Kraków: Impuls.
- Connell R. (2010). *Reżimy płciowe i porządek płci*. Przeł. E. Korytkowska. Pobrane z: <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0095connell.pdf>. Dostęp: 22.01.2017.
- Dworkin A. (1981). *Pornography: Men Possessing Women*, Putnam: The Women's Press.
- Faludi Susan (2013). *Reakcja. Niewypowiedziana wojna przeciw kobietom*. Przeł. A. Dzierzgowska, Warszawa: Czarna Owca.
- Freud Z. (2007). *Psychologia nieświadomości*. Przeł. R. Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR.

- Freud Z. (2013). *Kultura jako źródło cierpień*. Przeł. J. Prokopiuk. Warszawa: Aletheia.
- Friedan B. (2012). *Mistyka kobiecości*. Przeł. A. Grzybek, Warszawa: Czarna Owca.
- Grimm W. i J. (1986). *Żelazny Jan*. W: W. i J. Grimm. *Baśnie braci Grimm*. Przeł. E. Bielicka, M. Tarnowski. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Horkheimer M., Adorno T. W. (1994). *Dialektyka oświecenia*. Przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: IFiS PAN.
- Jacobi I. (1996). *Psychologia C.G. Junga*, Przeł. S. Łypacewicz. Warszawa: Zysk i S-ka.
- Kimmel M. (1987). *Changing men: new directions in research on men and masculinity*. Newbury Park: Sage Publications.
- Kimmel M., Messner M. (1988). *Men's lives*, New York: Allyn and Bacon.
- Melosik Z. (2006). *Kryzys męskości w kulturze współczesnej*, Kraków: Impuls.
- Millet K. (1969). *Sexual Politics*. New York: Columbia University Press.
- Rich A. (2000). *Przymusowa heteroseksualność a egzystencja lesbijska*. Przeł. A. Grzybek. Furia Pierwsza, nr 4/5, 91-127.
- Skoczylas Ł. (2011). *Hegemoniczna męskość i dywidenda patriarchy*. O społecznej teorii płci kulturowej Reawynn Connel. Refleksje, nr 4, 11-18.
- Sterne R. (1965). *The Flight from Woman*. New York: Noonday Press.

## ABSTRAKT

### **The Masculine Mystique: Franco La Cecla's and Robert Bly's Concepts of Man**

The object of the paper is to present the two concepts of masculinity worked on the ground of the so-called male studies. The peculiar and distinctive feature of these theories, formulated by Franco La Cecla and Robert Blye, is that they give up the traditional conceptual background of feminism so as to replace it with a newly developed methodology. Moreover, both authors pay their attention to the masculine version of the historical "problem with no name", resulting in this case from the bias of feminism against men. The main aim of the paper is to provide a critical analysis of the mentioned concepts.

**SŁOWA KLUCZOWE:** men's studies, męskość, feminizm, Robert Bly, Franco La Cecla

**KEYWORDS:** men's studies, masculinity, feminism, Robert Bly, Franco La Cecla

**O AUTORCE:** Kamila Żukowska – absolwentka filologii polskiej i etnologii Uniwersytetu Łódzkiego, ukończyła także podyplomowe Gender Studies realizowane przez PAN. Doktorantka w Katedrze Literatury Dawnej i Nauk Pomocniczych Instytutu Filologii Polskiej UŁ. . Publikowała m.in. w Hybris, Kulturze i Edukacji, Studiach z Historii Filozofii. Autorka monografii: *Krasicki: Reinterpretacja* (Officyna, 2016) oraz *Poetyki totalnej. O Antropologii literatury N. Frye'a* (Universitas, 2017). Przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą poezji religijnej Konstancji Benisławskiej. Stypendystka Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego.



**DORIAN MĄCZKA**  
UNIwersytet Jagielloński

## **AMODERNISTYCZNA FILOZOFIA PAULA FEYERABENDA**

### **Wprowadzenie**

Twórczość niektórych filozofów wymyka się podziałom czy klasyfikacjom, szczególnie gdy próbuje się opisywać ich koncepcje za pomocą trudnych do sprecyzowania pojęć. Z taką sytuacją mamy do czynienia w badaniach nad myślą Paula Feyerabenda. Twórczość tego amerykańskiego filozofa nauki określić można mianem modernizmu (Dzisiów, 1996; Kidd, 2016) bądź postmodernizmu (Harding, 1986; Preston, 2000). Jak zaznacza Ian Kidd (2016) „takie klasyfikacje mają znaczenie: wpływają na nasz odbiór i ocenę Feyerabenda jako filozofa, określając nasze rozumienie wartości i rozwoju jego myśli” (s. 55). I faktycznie, widząc w Feyerabendzie postmodernistę, a jednocześnie utożsamiając postmodernizm z irracjonalizmem i atakiem na naukę, łatwo wypaczyć jego myśl. Interpretując Feyerabendowską filozofię jako formę zradykalizowanego modernizmu można natomiast pominąć fragmenty wykraczające daleko poza nowoczesną tradycję filozoficzną. Zgadzając się z Kiddem co do istotnej roli filozoficznych klasyfikacji, chciałbym zaproponować trzecią drogę. W artykule tym porównam twórczość Feyerabenda z myślą Brunona Latoura – a konkretnie ze sformułowaną przez Latoura koncepcją *amodernizmu*, czyli nienowoczesności. Postaram się pokazać, że Feyerabenda można postrzegać jako amodernistę w sensie Latoura i że taka optyka ułatwia interpretowanie myśli amerykańskiego filozofa. Zanim jednak przejdę do porównywania, przedstawię pokrótce argumenty przemawiające za klasyfikowaniem myśli Feyerabenda jako filozoficznego modernizmu bądź, przeciwnie, postmodernizmu.



## Modernizm i postmodernizm w filozofii Feyerabenda

Modernizm rozumieć można jako wszystko, co nowatorskie i krytyczne wobec zastanej tradycji. Będzie to wtedy nowoczesność „bez ograniczania jej wyłącznie do epoki nowożytnej, tak lub inaczej rozumianej” (Morawiec, 2012, s. 22). Częściej jednak pojęcia modernizmu używa się na określenie konkretnego, zapoczątkowanego w oświeceniu i obecnego w kulturze do dzisiaj sposobu myślenia. Jürgen Habermas (1998) tak charakteryzuje ów intelektualny prąd: „projekt nowoczesności, sformułowany w XVIII wieku przez filozofów oświecenia, polega oto na tym, by obiektywizujące nauki, uniwersalistyczne podstawy moralności i prawa oraz autonomiczną sztukę rozwijać wedle ich własnych prawideł [...] dla rozumnego kształtowania stosunków życiowych” (s. 35). Niemiecki filozof, powołując się na Webera i Durkheima, pisze o związku rozwoju nowoczesnych społeczeństw z postępującą racjonalizacją – racjonalną nowoczesność cechują na przykład „refleksyjny stosunek do tradycji, które utraciły charakter naturalny” oraz „uniwersalizacja norm działania i uogólnienie wartości” (Habermas, 2000, s. 10). Myśl modernistyczna zwraca zatem uwagę na obiektywność twierdzeń naukowych, racjonalność i uniwersalną wartość normatywnych wzorców postępowania. Przeciwstawia te intelektualne wartości myśleniu lokalnemu, uwikłanemu w historię i subiektywnemu. Istotne jest również „rozumne kształtowanie stosunków życiowych”, a zatem oparcie życia społecznego i politycznego na racjonalnych podstawach.

Za modernistyczną w tym sensie można uznać pozytywną metodologię Feyerabenda. Jego prace z okresu umiarkowanego, powstałe przed drugą połową lat sześćdziesiątych, miały za zadanie usprawnienie metodologii badań empirycznych oraz nauki. Feyerabend w modernistyczny sposób oddziela racjonalne sposoby postępowania: teoretyczną płodność, uporczywość, przełamywanie paradygmatów i ponowne rozważanie porzuconych teorii od nieracjonalnego stosowania się do neopozytywistycznych wymogów zgodności teorii oraz niezmienności znaczenia terminów (Dzisiów, 1996). W przypadku późnej twórczości amerykańskiego filozofa sprawa nie jest tak oczywista. Pytając o stosunek Feyerabenda do postmodernizmu Kidd (2016) rozważa dwie zasadnicze cechy myślenia postmodernistycznego

– nieufność wobec metanarracji, wielkich filozoficznych opowieści uzasadniających istnienie pewnych instytucji i praktyk, oraz brak głębi czyli fundamentów dyskursu innych niż tekst. Kidd stwierdza, że filozofia Feyerabenda stoi w opozycji do obydwu tych tendencji. Zdaniem Kidda, Feyerabend opowiada się za modernistycznym projektem legitymizacji nauki jako narzędzia służącego poprawie bytu człowieka. O ile można mieć wątpliwości, czy celem Feyerabenda była legitymizacja instytucji nauki (jego zdaniem każda działalność, nawet antynaukowa, prowadząca do rozwoju jednostek może być wartościowa), to z całą pewnością pozostaje u niego obecne przywiązanie do pewnej formy metanarracji. Nowoczesny projekt, do którego realizacji namawia Feyerabend, to ambitne zadanie przynoszenia wszystkim jednostkom ludzkim szczęścia i wolności. W poświęconych metodologii pracach amerykański filozof wspomina, że „różnorodność opinii jest cechą konieczną wiedzy obiektywnej i metoda, która popiera różnorodność jest również jedyną metodą zgodną z humanistycznym poglądem na świat” (Feyerabend, 1979a, s. 47). W późniejszych tekstach otwarcie stwierdza, że „szczęście i pełny rozwój ludzkiej jednostki stanowi obecnie – jak nigdy dotąd – najwyższą z możliwych wartości” (Feyerabend, 1979b, s. 215). Nowoczesny sposób myślenia przejawia się u niego w podporządkowywaniu ludzkiej aktywności poznawczej i społecznej tej właśnie wartości.

Jako przekonanie o modernistycznej proveniencji można interpretować też przywiązanie Feyerabenda do filozoficznego realizmu (Kidd, 2016). W tekstach z lat sześćdziesiątych Feyerabend broni realizmu ze względów metodologicznych (Feyerabend, 1979c, 1979d). W późnych pracach pisze z kolei o konieczności założenia istnienia jednego „Bytu”, o którym możemy wnioskować ze skuteczności bądź nieskuteczności pewnych sposobów działania (Feyerabend, 1999a). Ten nowoczesny trop staje się jeszcze wyraźniejszy, gdy spojrzeć na krytyczny stosunek Feyerabenda do relatywizmu. Podział świata na niewspółmierne wobec siebie kultury czy dyskursy stanowił dla amerykańskiego filozofa mrzonkę intelektualistów, niedostrzegających lub nie chcących dostrzegać ciągłych, dynamicznych międzykulturowych interakcji. Wyraz tej krytyki stanowi hasło „każda kultura jest potencjalnie wszystkimi

kulturami” (Feyerabend, 1987, s. vi; 1999a, s. 33). Podkreśla ono kulturową elastyczność, implikuje też istnienie pewnej wspólnej płaszczyzny znajdującej się u podstaw kultur. Każdy człowiek – twórca kultury – musi posiadać te same możliwości, pozwalające dotrzeć do tych samych kulturowych rezultatów. Wobec powyższego „kulturowe różnice przestają być nieprzekraczalne i stają się *szczególnymi i zmiennymi manifestacjami wspólnej ludzkiej natury*” (Feyerabend, 1999a, s. 34). Krytykując relatywizm Feyerabenda odnosi się zatem do modernistycznej w swoim uniwersalizmie idei natury człowieka jednoczącej wszystkich ludzi (a przynajmniej wszystkich żyjących w kulturze).

Filozofię Feyerabenda rzadko utożsamia się jednak z nowoczesnym racjonalizmem i uniwersalizmem. Choć trudno jednoznacznie zdefiniować postmodernizm – „ambivalentne treści wprost roszadają [to] pojęcie” (Wilkoszewska, 2000, s. 9) – najlepiej rozumieć ponowoczesność jako nastawienie sceptyczne (choć nie absolutnie opozycyjne) wobec modernistycznych wartości. Gdy modernizm mówi o poznawczej i emancypacyjnej mocy rozumu, postmodernizm wątpi w sens używania kategorii racjonalności. Gdy modernizm przejawia tendencję do uniwersalizacji, postmodernizm podkreśla wielość i pluralizm. Wreszcie gdy moderniści proponują budować naukę i społeczeństwo w oparciu o jasno określone ontologiczne i epistemologiczne fundamenty, postmoderniści odpowiadają wspomnianym już postulatem odejścia od wielkich narracji, krytyką metafizyki i tekstualizacją dyskursów, stwierdzając, że „nie istnieje poza-tekst” (Derrida, 2011, s. 212). W pracach Feyerabenda, szczególnie tych późniejszych, można znaleźć sporo pokrewnych wątków. John Preston (2000) za postmodernistyczne elementy Feyerabendowskiej filozofii uznaje na przykład tezę o niejednorodności nauki, ontologiczny pluralizm czy krytykę redukcjonizmu.

Feyerabend faktycznie optuje za obrazem nauki niejednorodnej pod względem metodologicznym i teoretycznym. Nauka nie może być zunifikowana, korzysta ona bowiem z wielu metod badania i wielu niejednokrotnie niezgodnych ze sobą teorii. Teza ta ma związek z falibilizmem i teoretycznym pluralizmem, Preston (2000) stwierdza

jednak, że niejednorodność nauki to „po prostu konkluzja, którą Feyerabend wywiódł z *Przeciw metodzie*” (s. 81). Książka ta miała pokazać, że metodologiczny i teoretyczny monizm sprzeczne są często z praktyką naukową a nauka może się rozwijać dzięki porzuceniu dawnych praw, metodologii czy nawet kryteriów racjonalności. Odrzucenie idei jednoznacznych kryteriów naukowości prowadzi do prostego wniosku: istnieje wiele nauk. Nie należy tego rozumieć wyłącznie w kategoriach podziału na jasno określone dziedziny takie jak fizyka, genetyka czy socjologia. Porzucając ideę jednej naukowej racjonalności można mówić również o nauce ludu Azande czy nauce średniowiecznych demonologów. Skrajnie pluralistyczna filozofia nauki Feyerabenda faktycznie zmierza w kierunku postmodernistycznej „ironicznej konwersacji o nauce” (Parusnikova, 1992, s. 36). Idąc tym tropem Feyerabend dociera do koncepcji ontologicznego pluralizmu. Przedstawia następującą alternatywę „albo nazwiemy bogów i kwarki tak samo rzeczywistymi, ale powiązanymi z innymi okolicznościami, albo porzucimy w ogóle mówienie o »realności« rzeczy i będziemy używać zamiast tego bardziej złożonych sposobów porządkowania świata” (Feyerabend, 1987, s. 89). Obydwie te możliwości, radykalny ontologiczny pluralizm bądź porzucenie kategorii obiektywnej rzeczywistości, są zbieżne z opisanym wyżej antyredukcyjnym myśleniem postmodernistycznym. Żadna nie pozwala mówić o jednej tylko formie realności. Obydwie przeczą możliwości dotarcia do rzeczywistości samej w sobie czy nawet określeniu, która z prób takiego docierania najlepiej się udaje.

Filozofia Feyerabenda realizuje wreszcie zadanie postmodernistycznego oporu. Jean-François Lyotard (1998) stwierdza, że rolą postmodernistów jest „wydać wojnę całości, dawać świadectwa tego, co nie daje się przedstawić, aktywizować poróżnienia, ratować honor poszczególnego imienia” (s. 28). Wszystkie wymienione powyżej twierdzenia Feyerabenda o niejednorodności metody czy porażkach racjonalności odpowiadają na wezwanie Lyotarda. Amerykański filozof ostro sprzeciwia się ideologicznej, politycznej praktyce, w jaką jego zdaniem przekształcił się naukowy światopogląd. „Dokładnie to samo przedsięwzięcie, które kiedyś dało człowiekowi idee i siłę, aby uwolnił się od lęków i przesądów tyranii religii teraz przeistacza go w niewolnika swych interesów” (Feyerabend, 1982, s. 75) – pisze o

instytucji zachodniej nauki. Inne niż scjentystyczna i naturalistyczna tradycje powinny zostać wyzwolone spod „tyranii nauki” (Feyerabend, 2011). Feyerabend w swoich późnych pracach zaleca więc formę pluralistycznej postmodernistycznej polityki kulturowej.

Czy wobec tych dwóch odmiennych charakterystyk trzeba uznać myśl Feyerabenda za mozaikę nieprzystających do siebie elementów lub za filozofię wewnętrznie sprzeczną? Zauważając to napięcie Dzisiów (1996) określa Feyerabenda mianem przenikliwego, ale jednocześnie „niekonsekwentnego” krytyka modernizmu, „z włączonymi resztkami zerwanych modernistycznych kajdan” (s. 175). Czy ta niekonsekwencja faktycznie stanowi problem? Sądzę, że wskazane przeze mnie próby przyporządkowania myśli Feyerabenda do nurtu filozoficznego modernizmu oraz postmodernizmu są udane. Zestawione razem pokazują jednak, że jego twórczość wychodzi poza parę kategorii nowoczesne-ponowoczesne. Dla pełniejszego jej zrozumienia proponuję porównać ją z koncepcją amodernizmu (nienowoczesności) autorstwa Latoura.

### **Latoura pojęcie amodernizmu**

W eseju *Nigdy nie byliśmy nowocześni* (Latour 2011) Latour przedstawia metateoretyczną, filozoficzną krytykę idei nowoczesności. Krytyka ta wychodzi od zauważania przez Latoura coraz większej ilości hybryd i ich coraz poważniejszego oddziaływania. Latour pierwotnie, w książce *Science in Action* (1987), używa pojęcia hybrydy na określenie obrazu widocznego na interfejsie przyrządu badawczego i użytego później w artykule, czegoś istniejącego pomiędzy badanym przedmiotem, naukowcem i społecznością badaczy. W *Nigdy nie byliśmy nowocześni* znacznie poszerza rozumienie hybrydy. Na obiekt hybrydowy składają się elementy naukowe, kulturowe, społeczne i technologiczne. Za przykład służy Latourowi zjawisko globalnego ocieplenia. Łączy ono technologiczną ingerencję człowieka w skład atmosfery, naturalne procesy klimatyczne, społeczny odbiór informacji o zmianach klimatu i decyzje polityczne. Nowoczesność to dla Latoura „podwójnie asymetryczna” formacja intelektualna, w której miejsce ma jednoczesna jawne oddzielanie sfer natury i kultury oraz rozkład hybryd na jasno przyporządkowane do odpowiednich domen części (*puryfikacja*) a także ukryte tworzenie umykających temu podziałowi

hybryd (*mediacja*). Myślenie nowoczesne opiera się według Latoura na *konstytucji* złożonej z następujących zasad: (1) natura jest transcendentna, przekracza człowieka i pozostaje niezależna od kultury a społeczeństwo jest naszą konstrukcją oraz (2) tworzymy naturę w laboratorium, ale nie tworzymy przerastającego nas, transcendentnego społeczeństwa. Oczywiście sprzeczność tych zasad wynika właśnie z dwoistego stosunku nowoczesności do hybryd. Zastosowanie pierwszej z nich pozwala na puryfikację, dołączenie drugiej – mediację. Towarzyszy im wreszcie zasada trzecia: (3) natura jest całkowicie oddzielona od społeczeństwa, podobnie puryfikacja od mediacji (Latour 2011, s. 48–52).

Problem, zdaniem Latoura, leży właśnie w owym fałszywym rozdzieleniu: „nowoczesnych zrodziło połączenie między pracą puryfikacji a pracą mediacji, lecz źródeł tego sukcesu upatrywali oni wyłącznie w wymiarze puryfikacji” (Latour 2011, s. 43). Sukces nowoczesnej nauki związany jest z wpływem czynników społecznych – co pokazuje na przykład znana praca Shapina i Schaffera (1985). Został on jednak przez nowoczesność zinterpretowany jako skutek oddzielenia obiektywnej rzeczywistości od subiektywnych elementów indywidualnych, kulturowych i społecznych. Podkreślając tylko wartość puryfikacji i ignorując mediację, nowoczesne myślenie przestaje sobie dawać radę w świecie zapełnionym hybrydami. Nie potrafi adekwatnie reprezentować hybryd, nie dysponuje bowiem narzędziami do opisu związków tego, co naturalne z konstrukcjami człowieka. Odpowiedzią na kryzys nowoczesności nie powinny być, wedle Latoura, ani chęć jej odrzucenia – antymodernizm – ani krytyka postmodernistyczna. Dążenie do zanegowania osiągnięć nowoczesności nie ma sensu: „obrona ludzi przed dominacją maszyn i technokratów jest godna pochwały, lecz jeśli maszyny pełne są ludzi, którzy znajdują w nich ratunek, czy taka obrona nie jest po prostu absurdalna?” (Latour, 2011, s. 177). Postmodernizm z kolei wciąż „znajduje się we władzy nowoczesnej Konstytucji, choć nie wierzy już w jej gwarancje” (Latour 2011, s. 70). Postmodernistyczne zaakcentowanie wartości pluralizmu ma przekraczać nowoczesność, wciąż daje jednak wrażenie, że nie ma wspólnej płaszczyzny między dyskursami o naturze i o kulturze. Myślenie takie, choć umożliwia opisanie wielości obrazów świata, nie

radzi sobie z hybrydami. W obliczu tej porażki postmodernizm popada, jak twierdzi Latour, w ironię i sceptycyzm.

Proponowanym przez Latoura rozwiązaniem jest podejście nienowoczesne (amodernistyczne):

perspektywa retrospektywna nazywana przeze mnie nienowoczesną (amodernistyczną) zamiast demaskować, przegrupowuje, denuncjację zastępuje brataniami, rozdziela a nie podważa. Nienowoczesny jest każdy, kto bierze pod uwagę i Konstytucję nowoczesnych, i populację hybryd, które ta konstytucja odrzuca (przyczyniając się zarazem do ich rozprzestrzeniania) (Latour, 2011, s. 71).

Perspektywa ta ma w krytyczny sposób łączyć to, co nowoczesne z tym, co wobec nowoczesności przeciwstawne czy sceptyczne: „chodzi o zachowanie wszystkich zalet nowoczesnego dualizmu, ale bez jego wady, czyli zatajania quasi-objektów. O skorzystanie z zalet przednowoczesnego monizmu bez jego ograniczeń, czyli barier dla wzrostu będących wytworem mieszania władzy i wiedzy” (Latour, 2011, s. 190). Zachowując nowoczesny dualizm można stwierdzić, że natura jest oddzielona w toku badań od tego, co społeczne. Jednocześnie należy zauważać i podkreślać powiązanie elementów kulturowych i społecznych z jej opisami oraz oceną rezultatów badań. Ontologia amodernistyczna sytuuje się pomiędzy naukowym realizmem a społecznym konstruktywizmem – „sieci są jednocześnie realne jak natura, narracyjne jak dyskurs i kolektywne jak społeczeństwo” (Latour, 2011, s. 16). Latour sugeruje ponadto uzupełnić amodernistyczny sposób myślenia o metody postmodernistyczne – akcentowanie wielości, retrospektywność i dekonstrukcję (Latour, 2011, s. 191). Te filozoficzne narzędzia służą pokazywaniu roli i sposobów konstruowania hybryd. Ma to pomóc pozbyć się nowoczesnych mitów i korzystać ze zdobyczy nowoczesnej nauki w świecie pełnym obiektów hybrydowych.

Niełatwo zrozumieć, o co konkretnie chodzi Latourowi, gdy twierdzi, że w myśl nienowoczesnej konstytucji „nie da się oddzielić wspólnego wytwarzania społeczeństw i natur” (Latour, 2011, s. 199) a jednocześnie „w ostatniej instancji mamy do czynienia z transcendencją natury i immanencją społeczeństwa, ale nie są one rozdzielne” (Latour, 2011, s. 199). Proponuję zinterpretować ten pozorny paradoks jako

połączenie różnych perspektyw patrzenia na naukę. Analizując współwytwarzanie natur i społeczeństwa można powiedzieć, że elementy społeczne wpływają na założenia oraz metody, a rezultaty badań oddziałują na świadomość ludzi i na technologię. Należy wszakże pamiętać, że analiza ta stanowi tylko zabieg teoretyczny, w rzeczywistości to sieć powiązań pomiędzy ludzkimi, nieludzkimi, naturalnymi i społecznymi aktorami wytwarza tak naturę, jak i społeczeństwo. Sceptycyzm wobec nowoczesnego podziału sugeruję rozumieć zatem jako porzucenie przeświadczenia o konieczności rozdzielania natury i kultury. Rozgraniczenie owo ma charakter płynny i dokonywane może być różnie, w zależności od aktualnych potrzeb czy stanu wiedzy. Jednocześnie, przywołując „ostatnią instancję”, Latour uznaje, iż wyróżnienie obiektywnej natury odgrywa istotną rolę pragmatyczną i wyjaśniającą. Sprawia, że sieci nie nabierają „dzikiego i niekontrolowanego” (Latour, 2011, s. 198) charakteru i że nie musimy zawsze i wszędzie akcentować roli powiązań – fizyków teoretycznych nie musi zajmować praktyczne zastosowanie wyników ich badań, na pracę silników samolotu nie mają wpływu przekonania pasażerów.

Amodernizm przedstawiony przez Latoura proponuję ostatecznie zawrzeć w trzech tezach: (1) natura i kultura są nierozzerwalnie powiązane; (2) mity obiektywizacji i subiektywizacji oraz realizmu i antyrealizmu zastąpić należy badaniem procesu tworzenia hybryd; (3) badanie takie należy przeprowadzać za pomocą metody retrospektywnej, antropologicznej oraz dekonstrukcyjnej.

### **Amodernizm Feyerabenda**

Na podstawie tej ogólnej charakterystyki amodernizmu można podjąć próbę zinterpretowania przez pryzmat nienowoczesności filozofii Feyerabenda. Wcześniejsze akapity pokazały, że w pracach amerykańskiego filozofa można odnaleźć modernistyczny realizm i racjonalizm oraz postmodernistyczny antyrealizm i sceptycyzm wobec rozumu. To wewnętrzne napięcie z pewnością spowodowane jest po części ewolucją myśli Feyerabenda – jego prace z okresu umiarkowanego różnią się znacznie od prac z lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych. Realizm broniony w pierwszych kontrastuje z tezami, które można odnaleźć w drugich, choćby ze stwierdzeniem, iż nasze poznawcze aktywności „mogą sprawić, że znikną bogowie i



zastąpić ich zbiorowiskami atomów w pustej przestrzeni” (Feyerabend, 1982, s. 70). John Preston (1997b) uznaje, że Feyerabend przeszedł od realizmu do idealistycznego woluntaryzmu, określa go też jako mianem metafizycznego konstruktysty (Preston, 2000). Robert Farrell (2001) sprzeciwia się interpretacji Prestona i zauważa, że Feyerabend powrócił do realizmu po roku 1981. Pierwszy impuls do tego powrotu to rozdzielenie przez Feyerabenda tradycji empirycznych i historycznych, dwóch sposobów niewyczerpującego opisywania świata, drugi to wywiedziona z filozofii fizyki Bohra teza, że rzeczywistość tworzona jest poprzez interakcje.

Można się zastanawiać, czy Feyerabend faktycznie uznawał, nawet przez krótki czas, konstruktystyczny idealizm za atrakcyjne stanowisko filozoficzne. Być może ów dziwny epizod okaże się fikcją, gdy spojrzeć na radykalne prace Feyerabenda jako na celowo kontrowersyjną „bombę smrodową” (Preston, 1997a) wrzuconą do gabinetów filozofów nauki. Dla przeprowadzanych w tym artykule rozważań istotne jest, że Feyerabend wychodzi poza standardowe rozumienia realizmu i antyrealizmu. Nawet we wczesnym okresie twórczości nie broni on realizmu przy pomocy odniesień do sukcesu nauki czy wnioskowania do najlepszego wyjaśnienia, ale jako stanowiska, które „zmusza uczonych do wysiłku twórczego” (Jodkowski, 1988, s. 141). Ten *normatywny realizm* (Oberheim, 2006) sugeruje, że w nauce prawdziwość opisu i istnienie postulowanych obiektów zakładać należy dla lepszego zrozumienia naszych interakcji z przyrodą. W *Przeciw metodzie* Feyerabend twierdzi z kolei, że byty postulowane przez naukę „są kształtowane z materiału, który w zależności od potraktowania wytwarza bogów, duchy albo kwarki pola molekuly” (Feyerabend, 2001, s. 242). Mato z jednej strony skrajnie pluralistyczny wydzźwięk, z drugiej zakłada istnienie jednego, leżącego u podstawy kwarków i duchów materiału. W *Farewell to reason* amerykański filozof sprzeciwia się koncepcji ponadhistorycznych praw natury o specjalnym statusie. Tłumaczy ten sprzeciw następującym stwierdzeniem: „założenie to nie powstało wskutek badań, ale wynika z metafizyki oddzielającej Naturę i Człowieczeństwo, widząc pierwszą jako surową, praworządną i niedostępną, drugie zaś jako samowolne, zmienne i podatne na najmniejsze nawet wpływy” (Feyerabend, 1987, s. 124). Uznaje zatem rozdzielenie natury i kultury za sztuczny,

filozoficzny mit. Fikcjami są zarówno redukcjonistyczna naturalizacja jak i radykalny, idealistyczny konstruktywizm, sprowadzający wszystko do działalności ludzkiej. Wreszcie w *Conquest of Abundance* pisze:

„Nie twierdzę, że dowolne kauzalno-semantyczne działanie skutkować będzie należycie sformułowaniem i możliwym do zamieszkania światem. Do materiału, wobec którego postawieni zostają ludzie (i, co równie istotne, psy oraz mały) podchodzić należy w odpowiedni sposób. *Stawia on opór*; niektóre konstrukcje (na przykład początkowe stadia niektórych kultów cargo) nie znajdują punktu oparcia i po prostu się rozpadają. Z drugiej strony materiał ten jest bardziej plastyczny niż powszechnie się zakłada (Feyerabend, 1999a, s. 145).

Feyerabend mówi o konstrukcjach i podkreśla znaczenie oporu stawianego przez rzeczywistość. Zgodnie z tą wizją światy, w których muszą żyć podmioty (nie tylko ludzkie) budowane są w uwarunkowany subiektywnie bądź kulturowo z materiału natury. Zawsze spajają to, co nowoczesność chciała, zdaniem Latoura, rozdzielić.

Feyerabendowską krytykę filozoficznego podziału natura-człowiek, zinterpretować można jako filozofowanie zgodne ze sformułowaniem już po śmierci Feyerabenda wezwaniem Latoura: „należy wziąć się za tę sofistykę filozofów nauki, sofistykę, która od dwóch i pół tysiąca lat zamyka usta polityce, kiedy tylko zaczyna ona podnosić kwestię natury” (Latour, 2009, s. 31). W metafizyce proponowanej przez Feyerabenda kluczowe role odgrywają zarówno „kauzalno-semantyczne działania”, jak i własności materiału, na który istoty zamieszkujące świat oddziałują. Elementy te tylko przy odpowiednim połączeniu „skutkują światem”. Przytoczony wyżej cytat z *Farewell to reason* pokazuje, że Feyerabend porzuca nowoczesne przekonanie o redukcjonizmie czy, używając terminologii Latoura, prymacie puryfikacji. Zdaniem amerykańskiego filozofa „Ostateczna Rzeczywistość, jeżeli taki byt może być postulowany, jest niemożliwa do wysłownienia” (Feyerabend, 1999a, s. 214). Można zatem uznać, że jako byt absolutnie niedostępny nie powinna ona w szczególności zajmować ani filozofa ani naukowca. Metafizyczna czy naukowa redukcja wszystkich obiektów do jednej, fundamentalnej rzeczywistości nie pomogłaby niczego wyjaśnić. Feyerabend odrzuca jednocześnie radykalny konstruktywizm. Ten wciąż wymaga powyższego rozdzielenia, przenosząc tylko uwagę na stronę społecznej konstrukcji

faktów naukowych (Latour, 1992). Konstrukttywizmu nie sposób też pogodzić z koncepcją rzeczywistości stawiającej opór i doprowadzającej do upadku nieprzystosowane do niej konstrukcje. Błędem jest zatem nazywanie ontologicznego stanowiska późnego Feyerabenda metafizyką konstruktywistyczną.

Aby uwolnić się od filozoficznego języka zdominowanego przez debatę realizm kontra antyrealizm Feyerabend proponuje mówienie o rzeczywistości *zdarzeń* i ich *typach* a nie o absolutnym istnieniu czy nieistnieniu (Feyerabend, 1987, 1999a). Zgodnie z tym ujęciem różne ontologie opisują różne elementy świata. W takiej rzeczywistości:

Każdy byt zachowuje się w skomplikowany i charakterystyczny sposób, który, choć przyporządkować daje się do jakiegoś schematu, wciąż prezentuje nowe, zaskakujące cechy, co nie może zostać ujęte w formułach; wpływa na inne byty i procesy, a one wpływają na niego, konstytuując tym samym bogaty i zróżnicowany wszechświat. W takim wszechświecie za problem nie uchodzi, co jest, a co nie jest „rzeczywiste” (Feyerabend, 1999a, s. 10).

Farrell (2001) określa to metafizyczne stanowisko Feyerabenda mianem *realizmu procesualnego*, co ma podkreślać, że elementy doświadczanego świata powstają wskutek procesów oddziaływania z rzeczywistością. Ilustruje to przykładem nadprzewodników, funkcjonujących tylko w bardzo specyficznych, wywołanych określoną ingerencją w świat warunkach. Te i inne złożone z materii oraz z oddziaływania na nią obiekty pokazują warunkową naturę rzeczywistości: ograniczonej z jednej strony możliwościami oddziaływania na nią, z drugiej zdolnościami samych oddziaływających. Można zatem spojrzeć na filozofię Feyerabenda jako na zachętę do badania takich warunkowo konstruowanych hybryd. Amerykański filozof debatowanie o podziale na to, co naturalne i to co kulturowo-społeczne proponuje zastąpić badaniem tego „co się wydarza, w jakich związkach, kto był, jest, albo może być zwiedziony przez dane wydarzenie i w jaki sposób” (Feyerabend, 1999a, s. 10) – a więc badaniem złożoności i hybrydowości zdarzeń. Podkreśla tym samym wewnętrzny pluralizm nauki. Wiele niezgodnych sposobów organizowania rzeczywistości odnosi w opinii Feyerabenda sukces, złożoność świata przekracza z kolei możliwości jednego, wyczerpującego opisu. Dążąca do ogólności nauka musi wobec tego produkować złożone hybrydy, czerpiąc metody i wyniki z różnych

źródeł – stąd Feyerabendowski atak na ideę uniwersalnej metody. Myślenie zorientowane na hybrydy pozwala dostrzegać i badać długie sieci powiązań między obiektami, wychodzące nierzadko poza naukę w kierunku wzorców kulturowych, polityki, religii czy sztuki.

Takie właśnie badania są charakterystyczną cechą sposobu filozofowania Feyerabenda. Metody, przy pomocy których sugeruje Latour badać naukę – antropologiczna, retrospektywna i dekonstrukcyjna – znajdują teoretyczne i praktyczne odzwierciedlenie w twórczości amerykańskiego filozofa. W swoich wczesnych pracach Feyerabend krytykuje abstrakcyjny charakter filozofii nauki, stwierdzając na przykład, że należy „opierać swój krytycyzm nie po prostu na abstrakcyjnej zasadzie sceptycyzmu, lecz na *konkretnych propozycjach teoretycznych*” (Feyerabend, 1979a, s. 56). Podkreśla też konieczność uprawiania filozofii, która „uczestniczy w samym procesie tworzenia nauki” (Feyerabend, 1999b, s. 127). Później, w *Przeciw metodzie*, wprost sugeruje zwrot ku badaniom antropologicznym. Metoda antropologiczna pozwala na zobaczenie praktyki naukowej w świetle jej ukrytych i jawnych założeń oraz, co najistotniejsze, dostrzeżenie powiązań pomiędzy elementami kulturowymi i naturalnymi:

Zadaniem badania sugerowanego przez nas będzie analiza tego, co naukowcy rzeczywiście robią ze swym otoczeniem: należy zbadać rzeczywistą postać ich produktu, mianowicie „wiedzę”, oraz sposób w jaki ów produkt zmienia się w wyniku decyzji i działań w złożonych warunkach społecznych i materialnych. Krótko mówiąc, musi to być badanie antropologiczne (Feyerabend, 2001, s. 188).

Opowiadając się za badaniem zmiennej *wiedzy naukowej* Feyerabend występuje przeciwko tradycji badania przy pomocy narzędzi logicznych gotowych *teorii naukowych*. W miejsce sterylnej logicznej analizy postuluje wprowadzić wchodzącą jak najgłębiej w świat laboratorium uczestniczącą obserwację.

Metoda antropologiczna łączy się u Feyerabenda z podejściem retrospektywnym. Znaczna część *Przeciw metodzie* stanowi praktyczną próbę opisu sukcesu teorii Galileusza, osiągniętego dzięki połączeniu faktów, metod, przyrządów i retoryki (Feyerabend, 2001). Przeprowadzana przez Feyerabenda analiza wydobywa na jaw

hybrydowość procesu tworzenia nauki. W podobny sposób amerykański filozof bada historię powstawania mechaniki kwantowej, ewolucję myśli greckiej czy przemiany filozoficznej idei rzeczywistości (Feyerabend, 1987, 1999a). Jednocześnie do filozofii Feyerabenda dobrze pasuje określenie dekonstrukcyjna. Dekonstruowaniem można nazywać wskazywanie wewnętrznych napięć obecnych w tekstach i koncepcjach filozoficznych oraz ujawnianie niemożliwości zastosowania pewnych pojęć (Lawlor, 2016). Taki charakter mają Feyerabendowskie krytyki idei obiektywizmu i racjonalności oraz próby wykazania, że normatywna metodologia racjonalisty musi w praktyce sprowadzać się do bezsensownej formuły „wszystko ujdzie” (Feyerabend, 1982).

### **Podsumowanie i perspektywy**

Wobec powyższej charakterystyki można uznać filozofię Feyerabenda za formę opisywanego przez Latoura amodernizmu. Po pierwsze, Feyerabend stara się przekroczyć na poziomach ontologicznym oraz epistemologicznym podział na naturę i społeczeństwo. Po drugie proponuje rozpatrywać obiekty i zdarzenia jako złożenia, konstytuowane przez procesy naturalne i kulturowe. Odrzuca przy tym modernistyczną obiektywizację oraz postmodernistyczną tekstualizację. Wreszcie, po trzecie, korzysta z amodernistycznych metod badania nauki i argumentuje za ich skutecznością. Takie ujęcie filozofii Feyerabenda wydaje mi się w kontekście badań nad jego twórczością użyteczne z dwóch powodów.

Pierwszy to możliwość spojrzenia na nią jako sytuującą się poza opozycją modernizm-postmodernizm. Pokazuje to specyfikę niejednorodnej filozofii Feyerabenda i pomaga uniknąć pochopnych interpretacji. Kidd i Preston skupili się w swoich analizach na pojedynczych propozycjach sformułowanych przez amerykańskiego filozofa w określonych okresach jego działalności. Pozwoliło im to na opisanie modernistycznych i postmodernistycznych elementów w twórczości Feyerabenda. Do jej syntetycznego ujęcia nie wystarcza jednak żadna z tych opozycyjnych kategorii. Co więcej, żadna z nich nie opisuje one dobrze poszczególnych okresów Feyerabendowskiej filozofii. Gdy podzielimy twórczość amerykańskiego filozofa na trzy fazy: umiarkowaną (do połowy lat sześćdziesiątych), radykalną

(związaną z *Przeciw metodzie* i *Science in a free society*) i późną (której wyrazem jest przede wszystkim *Conquest of Abundance*) to okaże się, że każda z faz jest w ten czy inny sposób amodernistyczna. Cechy amodernizmu, tj. krytykę podziału natura-kultura, akcentowanie hybrydowości i badania antropologicznego, najbardziej widoczne są w okresie radykalnym i późnym. Mimo to nie brakuje ich również w okresie umiarkowanym, w którym Feyerabend stwierdza na przykład, iż „możemy nawet powiedzieć, że to, co uważa się w określonym czasie za »naturę« jest *naszym własnym wytworem* w tym sensie, że wszystkie własności jej przypisywane zostały najpierw przez nas wymyślone, a następnie użyte do uporządkowania naszego otoczenia” (Feyerabend, 1979c, s. 63). W pracach z tego okresu pojawia się również omówiona wyżej krytyka nieuczestniczącej w badaniach, abstrakcyjnej analitycznej filozofii nauki. Zestawienie myśli Feyerabenda z poglądami Latoura na nienowoczesność pozwala zatem zobaczyć historyczną spójność w filozofii pierwszego oraz prześledzić ewolucję jego poglądów: drogę od tezy o uteoretyzowaniu obserwacji do koncepcji procesualnego realizmu, w myśl którego świat jest wynikiem współdziałania teorii i materii rzeczywistości.

Po drugie, przedstawiona przeze mnie interpretacja umożliwia nowe spojrzenie na konkretne problemy związane z filozofią Feyerabenda. Trudno na przykład określić jego stosunek do relatywizmu. Sam Feyerabend (1987) wyróżnia 11 możliwych znaczeń tego pojęcia. Szczegółowa analiza Lisy Heller (2016) pokazać ma, że Feyerabend w różnych pracach przyjmował różne rozumienia relatywizmu i między okresem radykalnym a późnym przeszedł od afirmacji do krytyki relatywizmu. Amodernizm pomaga wyjaśnić tę przemianę i wykazać, że była ona jedynie doprecyzowaniem stanowiska. Amerykański filozof faktycznie podnosi kwestię niewspółmierności prowadzącej do relatywizmu. Stara się tym samym zwrócić uwagę na złożoność praktyk poznawczych i to, że niepodobna sprowadzić ich do jednego schematu – na przykład do schematu kumulatywnego rozwoju wiedzy. Feyerabendowska krytyka relatywistycznych podziałów świata na kulturowe monady pokazuje natomiast, że niewspółmierności nie należy utożsamiać z absolutnym brakiem podobieństwa. Wszystkie praktyki ugruntowane są w jednej rzeczywistości (choć produkują różne ontologie) i oparte na jednym,

wspólnym celu uporządkowania świata (choć cel ten może być różnie rozumiany). Przyłożenie pojęcia amodernizmu do filozofii Feyerabenda pozwala też trafniejszą krytykę jego poglądów. Przykładowo, atak na Feyerabendowski antyrealizm może być z łatwością odparty poprzez odniesienie się do przytaczanych wyżej, zawartych w *Conquest of abundance* realistycznych tez. Z drugiej strony twierdzenie, jakoby amerykański filozof był realistą zbić można uwagą, że jego zdaniem olimpijscy bogowie istnieją tak samo jak atomy. Spostrzeżenie, że Feyerabend odrzuca sztywny podział obiektywna natura kontra konstruowana kultura, ale jednocześnie mówi o oporze stawianym przez rzeczywistość, ujawnia inny, faktyczny problem. Można bowiem słusznie zadać pytanie o granice dowolności w porządkowaniu i budowaniu świata. Rozwiązanie tej kwestii nie pojawia się w pismach amerykańskiego filozofa.

Kategoria amodernizmu może być też użyteczna jako ogólne narzędzie do charakteryzowania koncepcji filozoficznych. Twórczość innych niż Paul Feyerabend filozofów nauki również wymyka się klasyfikującej opozycji modernistyczne-postmodernistyczne, a ich poglądy można opisać poprzez zestawienie z amodernizmem Latoura. Dobrym przykładem jest filozofia Johna Dupré. Dupré wychodzi od krytyki filozoficzno-naukowego redukcjonizmu (Dupré, 1983), pozostaje jednak realistą. Centralną rolę w jego twórczości odgrywa *beztładny realizm (promiscuous realism)* czyli przekonanie, że człowiek ujmuje rzeczywistość na bardzo wiele różnych sposobów, z których każdy stanowi uchwycenie jakiejś realności (Dupré, 1993). Można zatem zinterpretować filozofię Dupré jako próbę wyjścia poza opozycję realna natura kontra sztuczna kultura i położenie akcentu na – używając terminologii Latoura – hybrydowość tego, co realne. Należy przy tym zauważyć, że filozofia Latoura pełna jest metafor i niedookreśleń. Ułatwia to porównywanie jej z poglądami innych filozofów, może jednak skutkować zestawieniami, które nie wniosą do rozumienia prac danego autora nic nowego i wartościowego. Sądzę jednak, że pokazane w tym artykule wyraźne podobieństwa pomiędzy koncepcją myślenia amodernistycznego Latoura a twórczością Feyerabenda czynią uprawionym i owocnym to konkretne porównanie.

## BIBLIOGRAFIA

- Derrida, J. (2011). *O gramatologii*. Łódź: Wydawnictwo Officyna.
- Dupré, J. (1983). The Disunity of Science. *Mind*, 92(367), 321–346. DOI: 10.1093/mind/XCII.367.321
- Dupré, J. (1993). *The Disorder of Things*. Cambridge: Harvard University Press.
- Dzisiów, Ł. (1996). *Paul Karl Feyerabend a tendencja modernistyczna*, Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Farrell, R. P. (2001). Feyerabend's Metaphysics: Process–Realism, or Voluntarist–Idealism?. *Journal for General Philosophy of Science*, 32(2), 351–369. DOI: 10.1023/A:1013181717858
- Feyerabend, P. K. (1979a). Jak być dobrym empirystą? Wezwanie do tolerancji w kwestiach epistemologicznych. W: P. K. Feyerabend, *Jak być dobrym empirystą?* (s. 23–61). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Feyerabend, P. K. (1979b). *Ku pocieszeniu specjalisty*. W: P. K. Feyerabend, *Jak być dobrym empirystą?* (s. 200–250). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Feyerabend, P. K. (1979c). *Realizm i instrumentalizm. Uwagi o logice potwierdzania przez fakty*. W: P. K. Feyerabend, *Jak być dobrym empirystą?* (s. 152–193). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Feyerabend, P. K. (1979d). Wyjaśnianie, redukcja i empiryzm. W: P. K. Feyerabend, *Jak być dobrym empirystą?* (s. 62–151). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe..
- Feyerabend, P. K. (1982). *Science in a free society*. Londyn: Verso.
- Feyerabend, P. K. (1987). *Farewell to Reason*. Londyn: Verso.



- Feyerabend, P. K. (1999a). *Conquest of Abundance: A Tale of Abstraction Versus the Richness of Being*. Chicago: University of Chicago Press.
- Feyerabend, P. K. (1999b). Philosophy of science: a subject with a great past. W: P. K. Feyerabend, *Knowledge, Science and Relativism. Philosophical papers, vol. 3* (s. 127–137). Cambridge: Cambridge University Press.
- Feyerabend, P. K. (2001). *Przeciw metodzie*. Wrocław: Siedmioróg.
- Feyerabend, P. K. (2011). *The Tyranny of Science*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (1998). Modernizm – niedokończony projekt. W: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów* (s. 25-46). Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Habermas, J. (2000). *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*. Kraków: Universitas.
- Harding, S. (1986). *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Heller, L. (2016). Between relativism and pluralism: Philosophical and political relativism in Feyerabend's late work. *Studies in History and Philosophy of Science*, 57, 96–105. DOI: 10.1016/j.shpsa.2015.11.011
- Jodkowski, K. (1988). Od krytycznego racjonalizmu do anarchizmu epistemologicznego. W: A. Zachariasz (red.), *Profile racjonalności* (s. 135-158). Lublin: Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej.
- Kidd, I. J. (2016). Was Feyerabend a Postmodernist?. *International Studies in the Philosophy of Science*, 30(1), 55–68. DOI: 10.1080/02698595.2016.1240463
- Latour, B. (1987). *Science in action: how to follow scientists and engineers through society*. Cambridge: Harvard University Press.

- Latour, B. (1992). One More Turn after the Social Turn: Easing Science Studies into the Non-Modern World application. W: E. McMullin (red.), *The Social Dimensions of Science* (s. 272-292). Notre Dame: Notre Dame University Press.
- Latour, B. (2009). *Polityka natury: nauki wkraczają do demokracji*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Latour, B. (2011). *Nigdy nie byliśmy nowocześni: studium z antropologii symetrycznej*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Lawlor, L. (2016). *Jacques Derrida*. Pobrane z: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/derrida/> (dostęp 30.05.2017)
- Lyotard, J-F. (1998). *Postmodernizm dla dzieci: korespondencja 1982–1985*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Morawiec, E. (2012). *O nowoczesności w filozofii różnych epok historycznych: studium z historii pojęcia nowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Oberheim, E. (2006). *Feyerabend's Philosophy*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Parusniková, Z. (1992). Is a Postmodern Philosophy of Science Possible?. *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 23, 21–37. DOI: 10.1016/0039-3681(92)90025-2
- Preston, J. (1997a). *Feyerabend: Philosophy, Science and Society*. Cambridge: Polity Press.
- Preston, J. (1997b). Feyerabend's Retreat from Realism. *Philosophy of Science*, 64(4), 421–31. DOI: 10.1086/392619
- Preston, J. (2000). Science as Supermarket: „Post-Modern” Themes in Paul Feyerabend's Later Philosophy of Science. W: J. Preston, G. Munévar, D. Lamb (red.), *The Worst Enemy of Science? Essays in Memory of Paul Feyerabend* (s. 80-101). Nowy Jork: Oxford University Press.

Shapin, S., Schaffer, S. (1985). *Leviathan and the air-pump: Hobbes, Boyle, and the experimental life*. Princeton: Princeton University Press.

Wilkoszewska, K. (2000). *Wariacje na postmodernizm*. Kraków: Universitas.

**ABSTRACT**

**PAUL FEYERABEND'S AMODERN PHILOSOPHY**

Paul Feyerabend's philosophy, mainly due to his radically pluralistic claims, may be regarded as an example of postmodern philosophy of science. At the same time Feyerabend's thought contains some strictly modern ideas and noticing those ideas is important for proper reading of his works. In this paper, in order to properly understand this conceptual tension, I compare Feyerabend's philosophy with Bruno Latour's idea of amodernity. The first part of the paper presents modern and postmodern themes present in Feyerabend's works. The second part elucidates the concept of amodernity expounded by Latour in the essay *We have never been modern*. In the third part I show that Feyerabend's philosophy displays all of the most important features of amodern way of thinking (in Latour's sense). In the final section I discuss how the interpretation of Feyerabend's thought as an example of amodern philosophy may be fruitful in further research.

**KEYWORDS:** Feyerabend, Latour, modernity, postmodernism, amodernity

**SŁOWA KLUCZOWE:** Feyerabend, Latour, modernizm, postmodernizm, amodernizm



**ŁUKASZ REMISIEWICZ**  
UNIwersytet Gdański

## **OCENA TRAFNOŚCI ZARZUTÓW PRZECIWI ATEIZMOWI SEMANTYCZNEMU BOHDANA CHWEDENĆZUKA**

Mija właśnie osiemnaście lat od opublikowania przez Bohdana Chwedeńczuka rozprawy „Przekonania religijne”, w której jako jedyny polski filozof, bronił w systematyczny sposób poglądu o bezsensowności poznawczej głównej tezy teizmu<sup>1</sup>. Spór o sensowność języka religijnego, rozpoczęty jeszcze przed II Wojną Światową przez filozofów związanych z Kołem Wiedeńskim (Ayer 1936; Carnap 1991), był jednym z wielkich tematów analitycznej filozofii religii na początku drugiej połowy XX wieku. Od lat 70-tych odżył właściwie tylko dwa razy: po raz pierwszy, z powodu książki Michaela Martina (Martin 1990), a po raz drugi – w Polsce, za sprawą omawianej tu rozprawy Chwedeńczuka.

W reakcji na tę publikację, na łamach periodyków filozoficznych, a także w innych pracach poświęconych analizie języka religijnego, co pewien czas pojawiały się do niej odwołania, najczęściej krytyczne. Ponieważ istnieje tylko jeden ogólnodostępny zapis debaty, na której sam autor miał okazję bronić swych poglądów (Co wiemy o istnieniu Boga? 15-17 kwietnia 2005), można byłoby odnieść wrażenie że rozdźwięk pomiędzy ilością zarzutów a ilością reakcji polemicznych bierze się z niemożliwości odparcia tych pierwszych.

Pragnę sprawdzić tę hipotezę, dokonując w artykule analizy zasadności głosów krytycznych, które podniosły się w związku z publikacją „Przekonań”, oraz oceny tego, na ile są one dla koncepcji wyrażonej w książce zabójcze. Pozwoli to przedyskutować słuszność

---

<sup>1</sup> *Explicite* wyrażała taką tezę również Barbara Stanosz (2004), ale nie poświęciła jej żadnego dłuższego opracowania naukowego. O zdaniu „Bóg istnieje” i jego negacji, jako pustych, niezawierających „treści racjonalnej”, pisał też Leopold Infeld (1981). Ponadto Helena Eilstein (2006) i Jan Woleński (2004) argumentowali na rzecz tezy o niestosowności języka religijnego do rzeczywistości empirycznej, co jednocześnie nie było dla nich powodem do odrzucenia jego sensowności.

argumentacji na rzecz kontrowersyjnego, bo stanowczego i nieintuicyjnego, a przedstawionego w książce, stanowiska. Interesuje mnie w szczególności: czy podniesione zarzuty są przedmiotowe, czy są dostatecznie uzasadnione oraz czy pracując jedynie w oparciu o tekst książki można koncepcję Chwedeńczuka obronić.

## **1 Konstrukcja argumentacji z *Przekonań religijnych***

Książka *Przekonania religijne* powstała, według oświadczenia Autora, w celu demistyfikacji religii. Na czym ta demistyfikacja miałaby polegać, Autor informuje już na wstępie. Składa się ona z trzech podstawowych twierdzeń: (1) wyrażenia religijne są nonsensowne, (2) nawet jeśli byłyby sensowne, są bezzasadne (3) nawet gdyby były zasadne, są moralnie nieznaczące. Teza (1) jest w książce najistotniejsza i wzbudziła największe kontrowersje, stąd w niniejszym artykule ograniczę się do omówienia tylko jej właśnie.

Autor rozpoczyna od zdefiniowania swojego przedmiotu demistyfikacji, przy czym stawia definicji religii pewne kryteria. Chce mianowicie, aby była ona indukcyjna co do pochodzenia, empiryczna co do treści oraz istotna co do wyboru treści (Chwedeńczuk 2000, s. 12). Kryterium pierwsze – o indukcyjności, sprowadza się do postulatu, by definicje stworzyć, ustalając „cechy wspólne przedmiotom należącym do zakresu nazwy”. Jest to warunek spełniany przez proces konstrukcji większości pojęć. Kryterium drugie – o empiryczności, mówi o tym, że informacje o owych wyróżniających cechach, mają posiadać swoje źródło w doznaniach zmysłowych. Kryterium trzecie – o istotności, jest związane zaś ze względami ekonomicznymi – na przykład wydajnością informacyjną: „im więcej wiem i szybciej dowiaduję się o przedmiocie, powodowany jego pojęciem, tym istotniejszym pojęciem operuję” (Chwedeńczuk 2000, s. 15).

Zdaniem Autora, rodzajem definicji spełniającej te trzy kryteria jest klasyczna definicja religii, według której religia jest połączeniem dwóch elementów – wiary i kultu. Oto lista myślicieli, których definicje Chwedeńczuk rozważa: Hobbes, Durkheim, Scheler, Luter, Bergson, Bocheński, Kant, Znanięcki oraz Brightman. Wszystkie definicje, z wyjątkiem Bocheńskiego i Znanięckiego, które zbyt marginalizują wierzenia, są zdaniem Chwedeńczuka adekwatne do opisu religii. Przy czym, adekwatność ta nie wynika z jakichś powszechnych zasad, ale z

obserwacji praktyk językowych. Cechy wspólne temu co zwie się religią, a więc tak różnym zjawiskom jak Voodoo, katolicyzm czy sikhizm, to właśnie wiara i kult. Gdzie nie ma wiary, a jest sam kult; lub wierze nie towarzyszy kult, tam pewnie występuje jakieś zjawisko, ale nie można nazwać go religią.

Chwedeńczuk przedstawia także trzy rodzaje nieklasycznej definicji: teistyczną, romantyczną oraz moralistyczną, wszystkie trzy odrzucając. Definicja teistyczna (konfesyjna) sprowadza się do określenia religii jako daru Boga który istnieje. Definicja ta jednak jest, zdaniem Autora, ułomna, ponieważ atrybut istnienia przypisywany obiektowi definicji nie może być definicji tej częścią. Definicja romantyczna określa religię poprzez jej związki ze specyficznym „zmysłem religijnym”, „religijnym oglądem rzeczywistości” i w ogólności odczuciami subiektywnymi. Według Chwedeńczuka, ten rodzaj nie koresponduje z rzeczywistym użyciem słowa „religia”, a ponadto zakłada istnienie pewnego „ostatecznego residuum” zjawiska. Autora zaś interesuje to, co na powierzchni; to, co wspólne religiom w ich zwykłym oglądzie, ponieważ jak założył – życzy sobie definicji o rodowodzie indukcyjnym. Definicja moralistyczna wskazuje na pierwotność moralności w stosunku do religii – kto jest religijny, jest w pewien sposób moralny. Według Chwedeńczuka moralność chrześcijańska bierze swoją chrześcijańską z narracji tej religii, a zatem wierzenie poprzedza chrześcijańską moralność.

Zgodnie z ustaleniem, religia to wiara i kult. Autor rozważa jednak co można podstawić za jedną i drugą zmienną. Zmienna kultowa jest mało problematyczna – istnieją pewne, możliwe do obserwacji zachowania. Widząc procesje, tańce rytualne, czy pielgrzymki można uważać, że ma się do czynienia z kultem religijnym. Zmienna wierzeniowa nastrecza więcej problemów.

Widoczną oznaką wierzeń religijnych są formułowane zdania. Analizując zdanie oznajmujące sądzi się zwykle, że mówi ono o czymś, powiadamia o jakimś fakcie. Zdania autorów związanych z chrześcijaństwem sprawiają podobne wrażenie:

„Transcendencję Boga najlepiej wyraża pojęcie *esse subsistens* (samoistnie «być»), czyli istnienie absolutne, niezależne i niewyrażalne”, „zaprawdę człowiek, który wyzbyłby się wszystkiego, co do niego należy byłby tak osłonięty przez Boga, że żadne stworzenie nie mogłoby go dotknąć, nie dotykając uprzednio Boga; i co miałoby go osiągnąć, to

musiałoby go osiągnąć poprzez Boga, w którym otrzymuje on swój smak i staje się podobny Bogu” (Chwedeńczuk 2000, s. 49).

Zdaniem Chwedeńczuka, autorzy tych zdań bez wątpienia chcą coś zakomunikować, to znaczy – porozumieć się. Wiara chrześcijańska, której przejawem są teksty pisane, przynajmniej deklaratywnie nie składa się z sekwencji rytualnie wypowiedzianych ciągów słów, ale zawiera treści, które pewne zdania mają wyrażać. Według Chwedeńczuka jednak deklaracja ta jest niemożliwa do spełnienia z tej mianowicie przyczyny, że formuły religijne nie wyrażają żadnych rzeczywistości. Nie oznaczają nic, nie powiadają o żadnych faktach. Chwedeńczuk zgadza się, że jest to teza nieintuicyjna. Aby ją uzasadnić należy znaleźć swego rodzaju kamień probierczy, za którego pomocą można byłoby bez wątpiwości wykrywać zdania sensowne i odróżniać je od nonsensownych. Autor znajduje go i nazywa na cześć szkockiego filozofa wymogiem Hume’a.

B. Chwedeńczuk przedstawia go w kilku postaciach, za najbardziej odpowiednią uznając następującą: „Słowo ma znaczenie poznawcze wtedy i tylko wtedy, gdy odnosi się, pośrednio lub bezpośrednio, do doświadczenia. Rozumiemy je, gdy potrafimy go użyć, w zdaniu rozstrzygalnym przez doświadczenie” (Chwedeńczuk 2000, s. 58). Kluczowym aspektem jest tu stwierdzenie, że słowa muszą posiadać odniesienia, nawet więc gdy dysponuje się wieloma deklaracjami, wyrażającymi pewne wiadomości nie można ich zrozumieć, jeśli nie daje się ich odnieść do jakiegoś doświadczenia. Przy czym nie oznacza to, że dane słowo zawsze musi posiadać desygnat poddający się ostensji. Przykład podany przez Chwedeńczuka jest następujący. Załóżmy że ktoś sądzi, iż jutro pewna osoba zostanie premierem nowopowstałego państwa. Jak wskazuje Chwedeńczuk, nie wiadomo dokładnie w co wierzy, ponieważ ma tylko ogólny opis (schemat) wierzenia, lecz dokładny opis mimo wszystko jest osiągalny.

Autor zaznacza by nie mylić wymogu Hume’a z empirystycznym kryterium sensowności, wskazując trzy istotne różnice: co do zakresu, położenia logicznego i statusu. Informuje jednak, że łączą je dwa aspekty: regulują sensowność zdania oraz robią to z pomocą niejasnych pojęć. Chwedeńczuk lojalnie wskazuje, że nie ma zadowolającej ani ogólnie



obowiązującej teorii doświadczenia oraz odnoszenia się<sup>2</sup>. Wiadomo jednak – zdaniem Autora – co to praktycznie znaczy doświadczać oraz odnosić się. Wracając do różnic, jeśli chodzi o zakres, empirystyczne kryterium sensowności dotyczyło zdań. Wymóg Hume’a dotyczy natomiast słów. Bez sensownych słów nie ma bowiem sensownych zdań, bez sensownych zdań nie ma także zdań prawdziwych. Wymóg Hume’a logicznie poprzedza empirystyczne kryterium sensowności. Ponadto nie jest propozycją metodologiczną – ale hipotezą empiryczną<sup>3</sup>.

Wymóg Hume’a jest oczywiście z powodu konsekwencji do których prowadzi narażony na różnego rodzaju, również poważne, zarzuty. Chwedeńczuk dyskutuje osiem z nich, a są nimi zarzuty: samozwrotności, z dwóch pni poznania, z perypetii empiryzmu, z antyrealizmu znaczeń, z doświadczenia religijnego, z analogii, z niewysławialności bóstwa oraz z autonomii semantycznej religii. Z powodu ograniczonej objętości tekstu, wybiorę pięć, które uważam za najbardziej intuicyjne.

Argument z dwóch pni poznania, zawiera się w następującym twierdzeniu: do zdań prawdziwych dochodzi się w dwojaki sposób: *a priori* lub *a posteriori*. Zdanie „wszyscy kawalerowie są nieżonaci” jest w oczywisty sposób prawdziwe, choć przecież nie podobna poznać wszystkich kawalerów świata, by przekonać się czy faktycznie tak jest. W tym przypadku samo pojęcie kawalera gwarantuje nam poprawność przedstawionego zdania. „Kawaler” to „nieżonaty mężczyzna”, a zatem po podstawieniu do powyższego zdania okazuje się, że „wszyscy nieżonaci mężczyźni są nieżonaci”. A zatem wszelkie zdania logiki, a także – co za

---

<sup>2</sup> Informuje natomiast, że jego zdaniem „obietujące” propozycje można znaleźć w pracach Quine’a.

<sup>3</sup> Jestem wdzięczny anonimowemu recenzentowi za zwrócenie uwagi na faktyczny problem oryginalności koncepcji Chwedeńczuka. Wydaje się, że z jednej strony Schlick również postulował oddzielenie sensowności słów od sensowności zdań. W przeciwieństwie jednak do Chwedeńczuka, dla Schlicka miarą sensowności słowa była możliwość sprowadzenia go do słów obserwacyjnych. Dla Chwedeńczuka jest to „pośrednie lub bezpośrednie odniesienie do doświadczenia”, co musi być jednak mniej radykalnym warunkiem, skoro spełniać go ma również neutrino. W kryterium Schlicka szybko dostrzeżono niedorzeczności. Zwrócono bowiem uwagę, że z empirycznie sensownych słów można tworzyć empirycznie nonsensowne zdania („dźwięk puzonu jest niebieski”) i na odwrót („długość tego pręta wynosi 2 m”, gdzie słowo „długość” jest nieredukowalne do słów obserwacyjnych). Por. Jedynak 1998.

tym idzie – matematyki, sensowne choć nieodnoszące się do doświadczenia, obalałyby Hume’owski wymóg. Czy faktycznie tak jest? Zależy to od przyjętych poglądów metamatematycznych. Szkoła platońska i jej zwolennicy są zdania, że istnieje jakaś ponadnaturalna władza umysłu generująca matematyczne prawdy, które w ostatecznym rozrachunku prowadzą do odsłonięcia świata idealnego. Inni jednak, w tym szkoła konwencjonalistyczno-formalistyczna, uważają że logika i matematyka nie jest poznaniem rzeczywistości, a jedynie zbiorem tautologii lub zespołem instrukcji przekształceń – „[wiedzą o tym – przyp. Ł.R] jaką formę mogą przybierać znaki pochodne, kiedy mamy już pewne znaki pierwotne” (Chwedeńczuk 2000, s. 67). Dostępne są więc formuły pierwotne (aksjomaty i formuły już udowodnione), formuły pochodne i formuły przekształceniowe. W tym przypadku zatem nie ma mowy, o jakimkolwiek sprzeniewierzeniu się wymogowi Hume’a, nie kontestują go zarówno matematyka i logika, jak i gry w rodzaju szachów.

Argument z perypetii empiryzmu polega na wskazaniu, że mimo wieloletnich wysiłków nie udało się stworzyć ogólnieakceptowalnych podstaw empiryzmu: ani teorii wiedzy empirycznej, ani samego pojęcia takiej wiedzy, ani doświadczenia, ani zdania empirycznego etc. Zdaniem Chwedeńczuka, jeśli miałyby to być argumenty za odrzuceniem wymogu Hume’a, to jest on irracjonalny i podyktowany niechęcią do empiryzmu. Byłby racjonalny jedynie wtedy, gdyby adwersarz okazał mocniejszą teorię wiedzy, nie jest wówczas gdy każe się odrzucić pogląd z powodu jego wewnętrznych trudności. Nadto, ponieważ wymóg Hume’a jest hipotezą empiryczną, a nie postulatem, odrzucenie empiryzmu jako takiego na nic się zdaje, hipotezę można sfalsyfikować jedynie podając kontrprzykład.

Antyrealizm znaczeń uznaje Chwedeńczuk za doktrynę, według której nie ma ostatecznych reguł sensowności wyrażen. Sensowność rodzi się w ramach procesów komunikacyjnych, skuteczne użycie jest wyznacznikiem rozumienia zdania. W związku z tym nie ma żadnych jasnych kryteriów sensowności, znaczenia są „płynne”, dane słowo może być wyposażane w różne znaczenia, w zależności od wspólnotowych zwyczajów i potrzeb. Chwedeńczuk przeciwstawia się antyrealizmowi mówiąc, że jest on logicznie możliwy, ale niewart obrony. Przede wszystkim dlatego, że język bez reguł, lub z regułami wspólnotowego dyskursu nie daje możliwości zastosowania przekładu radykalnego.

Kolejnym, często spotykanym jest argument z doświadczenia religijnego, jako doświadczenia niemożliwego do pojęciowego uchwycenia, zawierającego przekonanie o obcowaniu z czymś „poza” realnym światem. Zdaniem Chwedeńczuka powołanie się na tego typu doświadczenie, nie spełnia funkcji komunikacyjnej. Kiedy mówię, że widzę przelatujący samolot, określam tym zdaniem pewną pulę wzrokowych doświadczeń. Komunikuję ją drugiej osobie, która jeśli jest w tym samym czasie ze mną, może unieść głowę i zobaczyć, pomijając drobne różnice w naszych aparatach wzroku, mniej więcej to samo co ja. Jeśli zaś opowiadam o tym z przeszłości, mój interlokutor może wywołać w sobie własne przeżycia dotyczące kontaktu z samolotem.

Skoro doświadczenie religijne ma być podstawą komunikacji, to musi nieść zrozumiałe treści. W tym przypadku, zwolennik argumentu o doświadczeniu religijnym twierdzi, że treści z tego doświadczenia religijnego przyporządkowują pewne cechy pojęciu „Bóg”. Musimy się zatem zastanowić, które z doświadczeń nazywamy religijnymi. Wszak doświadczenia otaczają nas nieustannie, należy wyodrębnić te religijne, od niereligijnych aby móc tylko na nich się skupić. Trudno jednak to zrobić, skoro nie wiemy, „którego przedmiotu świadomością jest świadomość dostarczona przez doświadczenie religijne” a musimy to wiedzieć, aby dojść do wniosku „które doświadczenie jest tym doświadczeniem” (Chwedeńczuk 2000, s. 85). Oczywiście można powiedzieć, że doświadczenie religijne, to to właśnie, które prowadzi nas do uznania istnienia Boga. To jednak, w oczywisty sposób, ma znamiona błędnego koła w dowodzeniu, ponieważ sensowność Boga mieliśmy przecież doświadczeniem religijnym dopiero wykazać.

Na podobnej zasadzie nietrafiona jest, w przypadku mówienia o Bogu, metoda analogii. Według jej zwolenników, polega ona na przyporządkowaniu pewnych treści dostępnych zmysłowo, pojęciu Boga. Na zasadzie: „Bóg jest jak...” lub „Bóg posiada cechę...”. Jednak i ta metoda jest nietrafiona. Ogólny wzór analogii jest następujący: „X ma taką cechę C jak Y”. Aby analogia mogła być spełniona, wszystkie jej części muszą być sensowne. W przypadku Boga jednak nie mamy członu X. Aby analogia była zatem, w tym przypadku, prawomocna, musielibyśmy uprzednio wiedzieć kim jest Bóg, a tego chcemy dowiedzieć właśnie metodą analogii. Pojawia się więc kolejny *circulus vitiosus*, ponieważ logicznie analogia nie może wyprzedzić samej siebie.

Przedstawiłem koncepcję Chwedeńczuka w zgodzie ze strukturą jego wywodu. Rozpatrzę teraz zarzuty, jakie pojawiły się w stosunku do niej w polskiej literaturze, każdorazowo podejmując próbę rozstrzygnięcia czy są one dla ateizmu semantycznego zabójcze.

## **2 Zarzuty w kierunku ateizmu semantycznego**

Ogłoszenie rozprawy *Przekonania religijne* wywołało umiarkowanie duże zainteresowanie środowiska filozoficznego, co ma odzwierciedlenie między innymi w kilku jej recenzjach. Recenzje te miały zróżnicowaną zawartość, większość z nich miała charakter rzeczowy i krytyczny (Jadacki 2003; Pawliszyn 2003; Przełęcki i Brożek 2007; Sztajer 2001), jedna z nich jedynie referowała zawartość pracy (Wójtowicz 2000), ostatnia natomiast odnosiła się do tematu książki ideologicznie i ze sporą dozą dezynwoltury (KG 2000). Odniesienia do pracy znalazły się także w jednej książce (Kondrat 2002) oraz niepublikowanym projekcie pracy doktorskiej (Wolańczyk 2009). Późniejszy głos w debacie „Co wiemy o istnieniu Boga?”, zorganizowanej przez Diametros Internetowy Serwis Filozoficzny (Co wiemy o istnieniu Boga? 15-17 kwietnia 2005), *Garść uwag o moim położeniu w sporze o Boga* (Chwedeńczuk 2005) wywołał także jedną polemiczną reakcję (Ziemiński 2005).

### **2.1.1 Zarzuty Kondrata**

Kazimierz Kondrat poświęcił kwestii sensowności języka religijnego cały rozdział swej książki *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*. Koncepcją reprezentującą pogląd o nonsensowności tego języka, którą zdecydował się bardziej przybliżyć czytelnikom, jest właśnie ateizm semantyczny Chwedeńczuka. Po zreferowaniu argumentacji warszawskiego filozofa, którą ocenia jako spójną i klarowną, przedstawił kilka obiekcji, które jego zdaniem znacznie ją osłabiają.

Po pierwsze Autor twierdzi, że kontekst wyznacza znaczenie wyrazu. A skoro religia jest polem długotrwałego dyskursu, można powiedzieć, że kontekst ten jest znany, a co za tym idzie możliwe do zbadania są także znaczenia słów używanych w tym dyskursie:

„Doświadczenia objawieniowe proroków, założycieli religii, mistyków i ich nauka przekazywana, rozwijana i praktykowana przez kolejne

pokolenia wierzących razem stanowią „historię wiary” danej religii i swego rodzaju kontekst określający sposób i granice interpretacji kluczowych słów, wyrażen używanych w obszarze tej religii” (Kondrat 2002, s. 79).

Odparcie tego zarzutu wydaje się mało problematyczne. Jeśli formułuje się komunikaty w jakimś języku, wszystkich, nawet proroków, obowiązują te same zasady wyznaczające sens i możliwość komunikacji. Autor zarzutu nie przytacza żadnych argumentów na rzecz tezy, by religii i jej pojęciom przypisywać jakiś specjalny status, jeśli natomiast byłaby na to zgoda, zasadne byłoby pytanie dlaczego przypisywać go wyłącznie jej<sup>4</sup>? Za niemal trywialną można uznać tezę, że w różnych kontekstach używa się słów w różny sposób – istnieją wszakże żargony zawodowe, środowiskowe, języki prywatne itp. Jedno słowo może posiadać wiele znaczeń (homonimia), lub być inaczej uteoretyzowane. Język jest tworem użytkowym, bywa więc i tak, że nie wszyscy rozumieją dany żargon, wystarczy że rozumieją go specjaliści<sup>5</sup>. A jednak religia wydaje się sprawą publiczną (łac. *catholicus* – powszechny). Polemiki między wyznawcami różnych religii czy wierzących z niewierzącymi świadczą o tym, że ludzie religijni chcą religijne komunikaty formułować w sposób publiczny. Nie zależy im by rozmawiać z samymi sobą, intencją jest raczej stworzenie języka dostępnego ogółowi. A jeśli tak, potrzebne jest zewnętrzne, wobec niego, kryterium sensu lub reguły przekładalności zdań religii (nawet jeśli przystaniemy, choć jest to wątpliwe, że posiadają jakieś jednolite znaczenie dla wszystkich, biorąc globalnie, osób religijnych) na zdania publiczne, poza-religijne. Drugi argument Kondrata można byłoby nazwać argumentem z koherencji.

„To prawda, że poziom wiedzy religijnej wyznawców określonej religii jest bardzo zróżnicowany (...), w sprawach zasadniczych (mam na myśli credo) panuje daleko idąca zgodność. (...) Pragnę podkreślić tym samym, że kulturowe wzorce wiary i praktyk religijnych w swoim wymiarze podstawowym są dość wyraźnie określone i że wyznawcy

---

<sup>4</sup> Co prowadzić może w konsekwencji do całkowitej relatywizacji sensowności, jak u „późnego” Wittgensteina.

<sup>5</sup> Swoją drogą, skoro posiadli umiejętność posługiwania się nim w sposób nienaturalny, to języki te nie mogą być zamknięte.

poszczególnych religii są identyfikowani jako osoby je przyjmujące i zachowujące się w określonych sposób.” (Kondrat 2002, s. 80).

Aby odeprzeć ten zarzut, należy zacząć od pytania jak należy rozumieć zgodność. Jeżeli postulowane byłoby rozumienie jej jako werbalne uznanie zdania „Credo jest prawdą”, to nie da się zaprzeczyć, że zgodność ta panuje. Podobnie jak panuje ona wobec praktyk religijnych – kultu, po którym w dużej mierze antropologowie religii mogliby z dużym prawdopodobieństwem stwierdzić, w nabożeństwie jakiej religii uczestniczą. Chwedeńczuk nie poddaje jednak tego w wątpliwość. Poddaje w wątpliwość to, czy Credo jest zrozumiałe, a nie - uznane. Uznanie jakiegoś zdania za prawdziwe jako akt werbalny może być wynikiem uczestniczenia w jakiejś kulturze, a przyjęcie że taki werbalny akt wypowiedzenia zdania jest świadectwem jego zrozumienia prowadziłyby do trudnych do zaakceptowania konsekwencji. Na przykład dzieci, które dopiero uczą się mówić powtarzają w początkowej fazie słowa poprzez zwykłe naśladownictwo. Młodzi adepci nauki mogą posługiwać się terminologią naukową w sposób, który wydaje im się poprawny, a w rzeczywistości taki nie jest. Tym samym należy przyjąć, że kategorie werbalnego uznania i rozumienia są rozłączne, zatem z faktu werbalnego uznania jakiegoś zdania za prawdziwe w żaden sposób nie wynika logicznie, że jest ono rozumiane (przez kogoś) lub zrozumiałe (dla kogoś). Argument Kondrata jest w tej mierze nieprzekonywujący.

Innym zagadnieniem jest natomiast to, dlaczego ludzie religijni wypowiadają wspólnie pewne zdania będące częścią skodyfikowanej tradycji. Gdy mowa o zwolennikach hipotezy o nonsensowności języka religii, już neopozytywiści zgadzali się, że ludzie religijni przejawiają poczucie zrozumienia zdań religijnych. Psychologiczny mechanizm nabierania poczucia zrozumienia zdań formułowanych w języku religijnym próbowali zrekonstruować zarówno Carnap (Carnap 1991) jak i Chwedeńczuk. Kondrat nie odnosi się do tych wyjaśnień. Formułuje natomiast jeszcze jeden zarzut:

Jeśli chodzi o tę drugą dziedzinę bytów [transcendentnych] to: po pierwsze, moim zdaniem, wymóg Hume’a ich nie sięga, bo osiągnąć nie może, chyba że z mocy arbitralnej decyzji, za którą stałaby jakaś ideologia. A osiągnąć ich nie może, ponieważ są to byty nieempiryczne (metafizyczne) (Kondrat 2002, s. 80).

Argument ten można oddalić wykazując, że zawarte jest w nim przesunięcie kategorialne. Wymóg Hume'a nie dotyczy bowiem bytów. Dotyczy słów, wyrażając hipotezę na temat granic ich sensowności. Ze względu na ową „nieempiryczność”, słowa wykluczające jakąkolwiek możliwość odniesienia ich znaczeń do doświadczenia lub zastosowania ich w doświadczeniu, są pozbawione sensu. W związku z tym ateista semantyczny uznaje, że pojęcie „bytów nieempirycznych” jest nonsensowne. W tym miejscu jednak Konrad czyni następującą uwagę:

Dla człowieka niewierzącego zdania religii mogą być najzupełniej pozbawione jakiegokolwiek znaczenia (Kondrat 2002, s. 81–82).

Sugeruje to, iżby ustosunkowanie się do zdania poprzedzało stwierdzenie jego sensowności. Jest to dość osobliwe stwierdzenie, poddaje bowiem w wątpliwość intuicyjną dwuskładnikową koncepcję przekonania jako sądu logicznego i psychologicznego doń nastawienia. Osoba niewierząca, by taką być, musi przecież poznać znaczenie danej hipotezy by ustosunkować się do niej (w tym przypadku negatywnie). Nie może więc zachodzić sytuacja, że stosunek do zdania jednocześnie wytwarza znaczenie. Poznanie znaczenia zdania musi poprzedzać stosunek psychologiczny do zdania, ponieważ inaczej ów stosunek byłby bezprzedmiotowy – tyczyłby się niczego.

Jedno więc z dwojga. Albo należałoby przyjąć, że religia ma jakiegoś rodzaju własny system nadawania sensu wyrażeniom i są one sensowne tylko dla tych osób, które religię przyjmą. Wtedy jednak ludzie religijni mogliby się porozumiewać tylko i wyłącznie między sobą. Perspektywa ta nieco przypominałaby poglądy Wittgensteinowskich fideistów. Tymczasem wierzący sprawiają wrażenie „wychodzących” z komunikatami także do niewierzących. Drugą możliwością jest przyjęcie, że celem języka religijnego jest posługiwanie się sensem publicznym, a więc zdania te muszą mieć znaczenie dla każdego.

### **2.1.2 Zarzut Wolańczyka**

Waldemar Wolańczyk w projekcie swojej rozprawy doktorskiej formułuje jeden poważny zarzut wobec ateizmu semantycznego, stwierdzając, że rozumowanie Chwedeńczuka opiera się na błędnym

założeniu, że zdania religijne wyrażają stany i rzeczywistości uznawane przez wierzących za pewne. Jego zdaniem jest zupełnie inaczej:

Tym samym świat hipotetyczny i konwencjonalny zbiegają się w postawie racjonalnej wyrażanej w całej gamie supozycji, jako sądów o różnym poziomie natężenia siły, ale pozbawionych 100%-owej pewności. (...) Samo pojęcie wiary, *ex definitione*, wyklucza pewność niewzruszoną. Zakłada istnienie marginesu niepewności i niewiedzy (Wolańczyk 2009, s. 35).

Błąd ten prowadzi zdaniem autora do uznawania zdań niepewnych za pewne:

W braku tego rozróżnienia u Bohdana Chwedeńczuka upatrywałbym postawienie nazbyt śmiałej i kategorycznej tezy [o nonsensowności teizmu – przyp. autor]. W pojęciu bowiem „uznawania zdania”, autor wydaje się przyjmować milczące założenie (presupozycję), utożsamiające owo uznawanie za przekonanie i za przekonanie uznać sąd w przedmiocie wiary, choć jest on w istocie rzeczy supozycją, tj. sądem pozbawionym pewności, chociaż za taki mogący uchodzić w subiektywnym odbiorze, w pewnym kontekście, np. w żarliwej dyskusji (...) (Wolańczyk 2009, s. 36).

Zarzut Wolańczyka brzmi następująco. Chwedeńczuk zdaje się twierdzić, że gdy ludzie religijni „uznają zdania” religii, to wyrażają przekonania religijne, przyjmując je za pewne. Tymczasem według Wolańczyka są one jedynie supozycjami „tj. sąd[ami] pozbawionym[i] pewności”. Zarzut ten jest nietrafny w sensie dosłownym, ponieważ chybia celu – nawet gdyby był słuszny, nie ma to dla koncepcji Chwedeńczuka znaczenia. Jest tak dlatego, że siłę przekonania można ustalać wyłącznie wtedy, gdy owo przekonanie jest przedmiotowe. Wydaje się bezsporne, że na wiarę w prawdziwość jakiegokolwiek sądu składają się sąd propozycjonalny i psychologiczna siła jego uznania. Dla sensowności sądu (a na ten temat wypowiada się Chwedeńczuk) nie ma znaczenia, czy jest ono wyrażone z najgłębszym przekonaniem, przekonaniem umiarkowanym, czy też z powątpiewaniem. Argument Wolańczyka nie falsyfikuje więc ani wymogu Hume’a, ani ateizmu semantycznego, bo właściwie w ogóle go nie dotyka.



### 2.1.3 Zarzuty Jadackiego

Jacek J. Jadacki rozpoczyna swoją krytykę od nakreślenia toku rozumowania Chwedeńczuka. Wydaje się jednak, że popełnia w tej materii pewien błąd:

Pan Dr Chwedeńczuk uważa, że: (...)

(c) Dane słowo jest słowem obserwacyjnym (resp. redukowalnym do słów obserwacyjnych) gdy wypowiedź, w której to słowo występuje odnosi się do czegoś, co jest przedmiotem „doświadczenia przynajmniej możliwego” (Jadacki 2003, s. 120). (podkr. Autora)

W rzeczywistości Chwedeńczuk pisze inaczej.

„Rozumiem zdanie o fakcie, jeśli wiem, czego wypatrywać, przyjąwszy, że jest ono prawdziwe. Wiem zaś to, gdy potrafię interpretować owo zdanie jako coś, co odnosi się do doświadczenia przynajmniej możliwego (Chwedeńczuk 2000, s. 53). (podkr. Autora)

Po pierwsze nie chodzi więc – jak sugeruje Jadacki - o warunki wyznaczające zakres pojęcia „słowo obserwacyjne”, tylko o nakreślenie warunków, w których słowo jest zrozumiałe. Ponadto, nie chodzi o obiektywne odniesienie danego słowa do obiektu, a o możliwość interpretacji zdania.

Odnośnie wymogu Hume’a Jadacki przedstawia pogląd, że przeczy on faktowi rozumienia przez Profesora zdań logiki i matematyki:

Po pierwsze, przyjęcie tego wymogu i uznanie wyводу Pana Dra Chwedeńczuka za poprawny zmuszałoby mnie do uznania, że nie rozumiem np. formuł zdaniowych zawierających zmienne. Tymczasem – inaczej niż Pan Dr Chwedeńczuk – ja rozumiem (a nie tylko mam poczucie, że rozumiem) formułę typu:

(f) x kocha Bohdana Chwedeńczuka

A także zdanie:

(g)  $\forall x$  (x kocha Bohdana Chwedeńczuka)

Nawet wtedy, gdy nie wiem, jaki jest zakres zmienności tej zmiennej, a więc gdy – przy pewnych ustaleniach tego zakresu – nie potrafię rozstrzygnąć, jaka jest wartość logiczna zdania (g). Co więcej, ja rozumiem (z zastrzeżeniem jw.) nawet zdanie:

(h)  $\forall x \forall y \forall R' (Rxy)$

Rozumiem (jw.) też m.in. logiczne reguły transformacji, co – moim zdaniem – świadczy o tym, że rozumienie może polegać na „wiedzy o konfiguracjach niemych znaków (Jadacki 2003, s. 121).

Jest to zarzut poważny, można go sprowadzić do pytania o to, czy można zrozumieć wyrażenia synkategorematiczne. O tym trudno zaś mówić, gdy obie strony nie definiują pojęcia „rozumienia”, problem można rozwiązać wyłącznie za pomocą interpretacji wyrażonych przez obu filozofów przekonań.

Po pierwsze można zauważyć, że Chwedeńczuk koreluje (ale nie definiuje) rozumienie zdania o fakcie z doświadczeniem. *Expressis verbis* pisze: „nie ma mowy o zdaniu oznajmującym, że ktoś określony mnie kocha, dopóki nie wiem, co mam podstawić za x w schemacie zdaniowym «x kocha Bohdana Chwedeńczuka»” (Chwedeńczuk 2000, s. 54). Intencją Chwedeńczuka jest więc, jak się wydaje, stworzenie kryteriów pozwalających na rozumienie komunikatu oznajmującego, czy powiadamiającego. Pytanie czy synkategorematiczne zdanie „x kocha Bohdana Chwedeńczuka” powiadamia o jakimś fakcie nie ma łatwej odpowiedzi. W języku naturalnym, odpowiadającym potocznemu sensowi sformalizowanego zapisu, zdanie to mogłoby osiągnąć formę: „ktoś kocha Bohdana Chwedeńczuka”. Z jednej strony, gdyby ograniczyć interpretację tego zdania do bytów znanych, co wyrazić można byłoby w zdaniu: „pewien człowiek kocha Bohdana Chwedeńczuka”, zakładając przy tym, że wiadomo co to znaczy kochać drugiego człowieka, to sam Chwedeńczuk uznaje tego typu zdania za sensowne. Pisze mianowicie: „[p]owiedzmy, że wierzę w to, iż ktoś jutro zostanie premierem nowo powstałego państwa. Nie wiem bliżej, w co wierzę, bo mam tylko schemat wierzenia, lecz brak mi opisów tego, co realizowałoby ten schemat; opisy te, prawdziwe bądź fałszywe, są jednak zasadniczo osiągalne, mogę je utworzyć, a wówczas będę wiedział dokładnie, w co wierzę” (Chwedeńczuk 2000, s. 59), a nadto sam posługuje się schematami: „słowo x ma znaczenie gdy jest obserwacyjne (...)” (Chwedeńczuk 2000, s. 53). Zdania synkategorematiczne są więc według Chwedeńczuka bezspornie sensowne. Są sensowne wówczas, gdy wyrażenia stosowane w charakterze zmiennych dają się uzupełnić słowami sensownymi, wówczas zdanie pozbawione luki staje się kategorematiczne, posiada także własność oznajmującą czy informującą.

Dość jasno więc widać, że problem niezgody między Jadackim a Chwedeńczukiem nie tkwi w problemie uznawalności zdań synkategorematicznych za sensowne, ale w nadawaniu pojęciu „rozumienie” innych znaczeń. Jak wyżej zasugerowałem, wydaje się, że Chwedeńczuk pisze o rozumieniu zdania jako informacji. Jadacki pisząc, że rozumie on formułę logiczną, oraz że „rozumienie może polegać na „wiedzy o konfiguracjach niemych znaków”, pisze o innym typie rozumienia. Te dwa typy rozumienia można oznaczyć, zgodnie z terminologią J. M. Bocheńskiego, jako rozumienie ejdetyczne i operacyjne<sup>6</sup>. W znaczeniu pierwszym rozumieć zdanie to znać jego literalny sens. W znaczeniu drugim, rozumieć zdanie to wiedzieć w jaki sposób można je syntaktycznie używać. Tym samym, formuł logicznych można używać za pomocą reguł przekształceń, korzystając „z wiedzy o konfiguracjach niemych znaków”. Są one zasadniczo, jak pojmuję ich formalistyczne rozumienie Chwedeńczuka, zbite w makrokonfiguracje nazywane matematyką lub logiką, i posiadają syntaktykę, lecz pozbawione są semantyki. W związku z tym owo rozumienie formuł logicznych sprowadza się do znajomości reguł, którym one podlegają. Da się więc, w tym przypadku, obronić intencję Chwedeńczuka, jeżeli tok niniejszego wywodu ją przedstawia zgodnie ze stanem faktycznym. Trudno obronić zaś brak przeprowadzenia przez Chwedeńczuka dystynkcji pomiędzy różnymi rodzajami rozumienia.

Jadacki wypowiada się na temat całego Wymogu:

(...), tzw. Wymóg Hume’a – dokładniej, związana z nim „gilotyna” – zakazuje mi (przy założeniach Pana Dra Chwedeńczuka) uznania za zrozumiałe zdań (d)<sup>7</sup> i (e)<sup>8</sup>, ponieważ zwrot „coś, co jest nadprzyrodzone” ex definitione (c) nie jest wyrażeniem obserwacyjnym. Ja zaś wspomniane zdanie rozumiem (jw.). Nawiasem mówiąc, zdania (d) i (e) rozumie (jw.) chyba i Pan Dr Chwedeńczuk, skoro przyjmuje je za przesłanki (Jadacki 2003, s. 121).

<sup>6</sup> „Znak posiada sens ejdetyczny wtedy, gdy znamy jego semantyczny odpowiednik (*Gegenstück*) tzn. jeżeli wiemy, co on oznacza czy też co on znaczy. Czysto operacyjny sens znak posiada wtedy, gdy wiemy tylko, jak można go używać, tzn. jeżeli znamy obowiązujące go reguły syntaktyczne” (Bocheński 1992, s. 49).

<sup>7</sup> „Wyraz «Bóg» jest wyrazem mówiącym o «czymś nadprzyrodzonym»”

<sup>8</sup> „Coś, co jest nadprzyrodzone, nie może być przedmiotem doświadczenia”

Ponownie można odnieść wrażenie, że rozdzźwięk pomiędzy Chwedeńczukiem a Jadackim nie dotyczy samego ujednoznacznienia pojęcia „rozumienie”, ale metodologii posługiwania się nim dla filozoficznej refleksji. Można wręcz powiedzieć, że obaj filozofowie mówią na temat rozumienia z dwóch różnych perspektyw. Jadacki w artykule odnosi się do swojego własnego przekonania na temat rozumienia określonego zdania, podczas gdy Chwedeńczuk próbuje zobiektywizować pojęcie rozumienia, wyznaczając dla niego kryterium. Jadacki lokuje pojęcie rozumienia lub jego braku w przeżyciach mentalnych, zaś jego deklaracja o rozumieniu ma, jak można odczytać, wystarczyć do stwierdzenia, że rozumie je faktycznie<sup>9</sup>. Gdybyśmy postawili sobie za cel stwierdzenie czy Jadacki faktycznie rozumie słowo Bóg, wydaje się, że taka deklaracja może stać się jednak tylko przesłanką (choćby ze względu na autorytet jakim cieszy się Autor w temacie analizy pojęcia rozumienie), ale nie może być dowodem. Poczucie zrozumienia zawsze może być bowiem złudne, a choć oczywiście potrafimy wskazać okoliczności które złudzeniom sprzyjają, jak i te, które czynią je mniej prawdopodobnymi, nigdy nie można ich całkowicie wykluczyć. W przypadkach gdy faktycznie konieczna jest kontrola tego, czy ktoś rozumie jakieś słowo, stosuje się zawsze kryteria zewnętrzne. Podsumowując więc temat rozumienia, jeśli by przyjąć że Chwedeńczuk i Jadacki faktycznie mówią o dwóch typach rozumienia, nie widać powodów aby ich rozważania stały ze sobą w sprzeczności, w tym sensie za pomocą interpretacji można koncepcję Chwedeńczuka obronić.

Istotnym i dość zadziwiającym jest natomiast wychwycone przez Jadackiego zdanie z książki Chwedeńczuka, które brzmi w oryginale następująco:

„Wyraz „Bóg” nie odnosi się – ani wprost, ani nie wprost – do doświadczenia, gdyby tak bowiem było, nie byłby wyrazem religijnym, lecz wyrazem języka mówiącego o świecie doświadczenia, nie zaś o czymś nadprzyrodzonym” (Chwedeńczuk 2000, s. 54).

---

<sup>9</sup> *Notabene* bardzo podobnym argumentem posługuje się Jan Woleński, gdy tłumaczy dlaczego nie przyjmuje ateizmu semantycznego Chwedeńczuka. Deklaruje on po prostu, że rozumie zdania takie jak „istnieje Bóg w Trzech Osobach”.

Istotnie nie tylko wydaje się, że Chwedeńczuk uznaje to zdanie za sensowne, ale nawet zna zakres słowa „nadprzyrodzony”, skoro twierdzi, że warunki bycia „czymś nadprzyrodzonym” spełnia Bóg. Stwierdzenie, że „nadprzyrodzony” oznacza po prostu „nieodnoszący się do doświadczenia” byłoby nietrafne, ponieważ zdanie miałyby wówczas formę tautologii. Trudno obronić zdanie to inaczej, niż mówiąc, że dodatek „nie zaś o czymś nadprzyrodzonym” jest po prostu nie dość, że błędny to jeszcze zbędny, bo bez niego zdanie straciłoby może jedynie rytm, ale uzyskałoby wolność od postawionego, poważnego zarzutu<sup>10</sup>.

#### 2.1.4 Zarzuty Przełęckiego

Krytyczna analiza omawianej pracy, autorstwa Mariana Przełęckiego, nie zawiera co prawda pogłębionego uzasadnienia stanowiska, ale wysuwane zarzuty są na tyle przekonujące, że wymagają dogłębnego przemyślenia.

Przełęcki zwraca uwagę na fakt, że wymóg Hume’a (kluczowy wszak dla całej teorii) winien być wyeksplikowany „dokładniej i wyraźniej” (Przełęcki i Brożek 2007, s. 165). Interesującą a niewyjaśnioną bliżej przez Chwedeńczuka jest na przykład kwestia „pośredniego odnoszenia się do doświadczenia”.

Nie do końca wyjaśniona jest, zdaniem Przełęckiego, kwestia relacji pomiędzy sensownością słów a sensownością zdań. Według autora analizy, na gruncie wielu ze stanowisk, sensowność słów nie jest gwarantem sensowności zdań<sup>11</sup>.

Istotną kwestią jest także status hipotezy empirycznej, jaki Chwedeńczuk przypisuje wymogowi Hume’a. Przełęcki jest zdania, że

---

<sup>10</sup> Podobny zarzut kierowano w stronę Otto Neuratha, który stwierdzał, że nie istnieje żadna niewysławialna struktura rzeczywistości. Jest to oczywiście pogląd natury metafizycznej (Życiński 1988, s. 64). Podobnie, jako pogląd metafizyczny, można byłoby odczytać zacytowane wyżej słowa Chwedeńczuka – mianowicie, że istnieje „coś nadprzyrodzonego”, ale słowo „Bóg” nic o tym czymś nie mówi, niczego nie opisuje. Niektórzy neopozytywiści, jak Carnap, aby nie być posądzonym o głoszenie tez metafizycznych wybierali linię obrony, według której posługują się jedynie pewnym sposobem mówienia (aby odróżnić sferę językową od substancjalnej, dodawali do nazw poglądów przymiotnik „metodologiczny”, np. „metodologiczny materializm”).

<sup>11</sup> Można w tym miejscu przypomnieć raz jeszcze *casus* Schlickowskich wymogów sensowności, których krytycy wykazali, że z sensownych słów można tworzyć nonsensowne (semantycznie) zdania, a sensowne zdania mogą składać się z nonsensownych (według poglądów Schlicka) terminów.

aby w taki sposób go traktować, należałoby „nadać [mu] jakieś znaczenie niezależne od tego wymogu” (Przełęcki i Brożek 2007, s. 165).

Sprawą, której Przełęcki poświęca natomiast najwięcej uwagi jest kwestia metaforycznego definiowania pojęcia „Bóg”.

Zgodnie z semantycznym mechanizmem metafory, orzekając o Bogu ojcostwo, orzekamy o nim tylko te cechy ojcostwa, które są niesprzeczne z innymi jego określeniami. Warunek taki nie wyznacza oczywiście zbioru takich cech w sposób jednoznaczny; nie można jednak utrzymywać, że jest to zbiór całkowicie nieokreślony. (...) Jakkolwiek niejednoznacznie owa treść byłaby wyrażona, nie jest to jednak treść całkowicie dowolna. Za pomocą owego predykatu metaforycznego zawsze coś, mniej lub bardziej określonego, o danym przedmiocie orzekamy (Przełęcki i Brożek 2007, s. 166).

O ile pierwsze uwagi Przełęckiego są w mojej ocenie mocne, o tyle argument z metafory da się osłabić. Powód pierwszoplanowy jest taki, że zarówno analogia jak i metafora to techniki, które jednoznacznie wskazują obiekt tylko wtedy, gdy może on być wskazany innymi (prostszymi) środkami. Przełęcki jednak nie twierdzi, że metafora jest indykatorem stanu rzeczy, zgadza się, że tego typu sposoby definiowania wytwarzają sensy „wysoco nieokreślone” (Przełęcki i Brożek 2007, s. 167), terminy w nie wyposażone są terminami niejednoznaczными. Proponuje jednak, za Barbarą Stanosz, by sens zdania utożsamić z alternatywą jego dopuszczalnych interpretacji (Przełęcki i Brożek 2007, s. 167).

Wydaje się jednak, że poszczególne metaforyczne ujęcia Boga (zakładając jednocześnie, że metafory dotyczą kategorii znanych z doświadczenia – jak przytoczona metafora ojca) posiadają nieskończoną liczbę alternatyw (to jest, mogą opisywać nieskończoną ilość stanów rzeczy), ponieważ bez elementu empirycznego rozumienie Boga, przyjmując interpretację Chwedeńczuka, jest pewnym fenomenem mentalnym, „obrazem” w umyśle. Nie mając dostępu do myśli i obrazów, możemy wnioskować, że każda osoba ma własny. Toteż metafora taka jest interpretowalna tylko w kontekście tego obrazu.

### 2.1.5 Zarzuty Pawliszyna

Zarzuty Mirosława Pawliszyna są bodaj najdalej idące, dotyczą bowiem już samych podstawowych kryteriów przedstawionych przez Chwedeńczuka. Autor zarzutów rozpoczyna od nakreślenia toku rozumowania warszawskiego filozofa, popełnia jednak w tej materii błędy, które będą ciążyły również na dalszych wnioskach.

Jak pamiętamy, Chwedeńczuk przedstawił trzy warunki satysfakcjonującej definicji religii. Pawliszyn referuje rzecz inaczej: „[a]utor stawia pojęciu religii konkretne wymogi, by po ich ewentualnym spełnieniu okazało się, czy religia zasługuje na miano bycia sensowną”, dodając przy tym że są to wymogi indukcyjności co do pochodzenia, empiryczności co do treści i istotności co do wyboru treści (Pawliszyn 2003, s. 117). Dalej twierdzi, że są to warunki „stawiane religii” (Pawliszyn 2003, s. 122) zaś jeszcze dalej, że stawiane „przekonaniom religijnym” (Pawliszyn 2003, s. 124).

Autor krytyki nie tylko więc błędnie odczytuje przedmiot, który miał być podległy ustanowionym warunkom, ale zdaje się nie dostrzegać różnic w przypisaniu tych warunków pojęciu religii od przypisaniu ich samej religii lub przekonaniom religijnym. O ile zgodzić się jeszcze można byłoby, że pojęcie zdefiniowane w zgodzie z tymi warunkami, również warunki te spełnia, to już zupełnie błędnym czy wręcz niedorzecznym byłoby uznać, że zawsze spełnia je desygnat tego pojęcia. Wnioskowanie takie byłoby po prostu związane z błędem przesunięcia kategoriałnego. Niestety krytyka, która u samego źródła oparta jest na tak dużych nieporozumieniach, dalej tylko je powiela.

Pawliszyn odrzuca wszystkie trzy wymogi tak, jakby to one, a nie wymóg Hume'a, były przyczyną Chwedeńczukowskiej krytyki religii, co nie może być prawdą już z samej tej przyczyny, że kryteria Chwedeńczuka spełniają definicje religii Bergsona, Schelera czy Bocheńskiego – osób niewątpliwie wierzących.

Aby wskazać słabości krytyki Pawliszyna wypada w tym miejscu przypomnieć schemat wnioskowania Chwedeńczuka. Ponieważ chciał on „zdemistyfikować religię”, rozpoczął od próby utworzenia definicji realnej przedmiotu demistyfikacji. Przedstawił trzy wymogi dobrej definicji, a następnie rozważając różne definicje religii, spełniające te kryteria, przyjął, że religia jest zjawiskiem dwuskładnikowym: wiarą i kultem. Demistyfikacja religii polegała na tym, aby wykazać, że wierzenia

religijne składają się ze słów i zdań nieposiadających sensu. Aby zaś to wykazać, Chwedeńczuk przyjął i bronił kryterium sensowności słów, czyli wymogu Hume'a. Ponieważ wiara w powszechnej opinii, zdaniem Chwedeńczuka, to „mowa dorzeczna o bóstwach”, podczas gdy – w konsekwencji uznania wymogu Hume'a – tak naprawdę mowy dorzecznej o bóstwach być nie może, powszechne przekonanie okazuje się mistyfikacją.

Autor w swej krytyce idzie jednak zupełnie inną drogą, a jego celem jest odrzucenie trzech przywołanych wcześniej warunków.

Wymóg indukcyjności, stawiany według Pawliszyna „przekonaniom religijnym”, jako nieadekwatny odrzuca odróżniając za Bocheńskim indukcję enumeracyjną i eliminacyjną, odwołując się także do Arystotelesowskiego „problemu indukcji”. Zdaniem Pawliszyna – choćbyśmy wielokrotnie obserwowali zachowanie x, który „oddaje cześć Bogu w postawie k”, nie wynika z tego, że „dla każdego x, x oddaje cześć Bogu w postawie k” (Pawliszyn 2003, s. 125), w związku z czym: „koncepcja indukcyjnego wnioskowania o istocie religii zdaje się być zawodna”. Jak w soczewce widać w tym miejscu konsekwencje popełnionych wcześniej błędów. Pawliszyn zdaje się bowiem najwyraźniej nie odróżniać definicji indukcyjnej od rozumowania indukcyjnego. Definicja indukcyjna sprowadza się, jak wspomniano wcześniej, do ustalenia cech wspólnych elementom wchodzącym do zakresu nazwy i nie widać żadnego powodu, dla którego problem zawodności rozumowania indukcyjnego miałby jej dotyczyć. Przypomnijmy, że według Chwedeńczuka, jedną z cech wspólnych wszystkim religiom jest posiadanie przez nie kultu. Uogólnienie to polega na empirycznej konstatacji, że we wszystkich zjawiskach określanych mianem religii (a więc tak różnych jak katolicyzm, buddyizm, voodoo czy Islam) występują pewne zachowania określane mianem kultu. Przyjmuje się więc, na zasadzie uogólnienia, kult jako jeden ze składników definicji realnej<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Encyklopedia PWN wskazuje, że: „d. i. składa się z 2 części: warunku wyjściowego (określającego obiekty, które na pewno należą do definiowanego zbioru) i warunku indukcyjnego (określającego stosunek, w jakim muszą pozostawać nowe obiekty do tych już należących do zbioru, aby też mogły być do tego zbioru zaliczone)”. Jasno widać, że rozumowanie Chwedeńczuka idzie właśnie według tego schematu.



Nadto problem wskazany przez Pawliszyna świadczy jedynie o tym, że trudno zawsze i w każdej sytuacji stwierdzić czy dane jednostkowe zachowanie nosi znamiona kultu religijnego. Nie jest jednak wyjaśnione, dlaczego miałyby stanowić problem dla indukcyjnej definicji religii, według której każda religia posiada kult mimo, że nie zawsze jest możliwym bez wątpliwości rozsądzić czy konkretne zachowanie jest jego przejawem czy nie. Co to znaczy posiadać kult jest oczywiście osobną sprawą – do której Pawliszyn się nie odnosi. Brak jasnej teorii kultu w koncepcji Chwedeńczuka mógłby być pewnym (aczkolwiek chyba niezbyt mocnym) zarzutem<sup>13</sup>.

Kryterium drugie, służące Chwedeńczukowi jako cecha charakterystyczna dobrej definicji religii, dotyczące empiryczności również jest przez Pawliszyna krytykowane. Ponieważ Chwedeńczuk używa kryterium empiryczności jako wymogu dla definicji, ale także (później) w wersji doprecyzowanej jako wymóg sensowności słów, Pawliszyn nie rozróżnia do której z części się odwołuje, mówiąc dwuznacznie że Chwedeńczuk stawia ów wymóg „religii” – choć w rzeczywistości stawia je, w sposób ogólny, raz, definicji religii, a następnie – jako precyzyjnie wysłowione kryterium sensowności - wszystkim słowom. W związku z tym Pawliszyn pisząc, że Chwedeńczuk przyjmuje wymóg empiryczności „bez podania uzasadnień”, jest przynajmniej częściowo w błędzie. Pomiął bowiem, że wymóg Hume’a ma stanowić, według słów Chwedeńczuka, hipotezę empiryczną, która w toku wywodu „ostała się”, została skoroborowana, mimo ciężaru różnego rodzaju zarzutów, które mogłyby jej zaszkodzić<sup>14</sup>. Chwedeńczuk uzasadnia też, dlaczego postuluje wymóg empiryczności definicji religii – postuluje go dla zachowania intersubiektywnej komunikowalności: „wiem, co mam robić, by obserwować, na przykład, praktyki religijne mormonów i dowiadywać się o treści ich przekonań religijnych; nie wiem

---

<sup>13</sup> Można byłoby go rozwiązać na różne sposoby. Pierwszy, zdroworozsądkowy – każdy człowiek na drodze socjalizacji potrafi rozsądzić, kiedy ma do czynienia z kultem religijnym. Drugi, formalny – kult to pewne określone i odtwarzane według spisane schematu nietrywialnych zachowań (przykładem w Kościele Katolickim może być *Novus Ordo Missae*). Trzeci, przyjęty przez Chwedeńczuka – kultem jest to, co za kult uchodzi.

<sup>14</sup> Przedstawiam w tej chwili schemat rozumowania Chwedeńczuka, a nie wypowiedziane w trybie materialnym osiągnięcie.

natomiast, co mam robić, by wniknąć intuicyjnie w religijność mormonów” (Chwedeńczuk 2000, s. 14).

W związku z tym konstatacja Pawliszyna, że nie wiadomo „dlaczego na przykład do badań nad religią nie stosuje on [Chwedeńczuk – przyp. Ł.R.] fenomenologii czy analizy języka” (Pawliszyn 2003, s. 122), zarówno w odniesieniu do wyboru wymogu empiryczności definicji, jak i wymogu Hume’a jako kryterium sensowności, jest bezzasadna.

Pawliszyn wskazuje też na trzeci wymóg – istotnościowy – o którym sam Chwedeńczuk wypowiada się jako najmniej precyzyjnym i trudno podać bezwzględne wskaźniki istotności pojęć. Píše więc w tym miejscu o relatywizacji – a chodzi tu o nic innego jak o „wskazanie względu pod którym oceniamy pojęcia” (Chwedeńczuk 2000, s. 14). Na przykład można łączyć istotność z takimi cechami jak potencjał informacyjny (duży lub mały ładunek informacji) oraz możliwość szybkiego zidentyfikowania przedmiotu pojęcia. Autor krytyki jednak znów nie rozróżnia warunku stawianego dobrej definicji religii, od warunków stawianych samej religii, pisząc że wątek relatywizmu osłabia jego koncepcję, ponieważ wygłasza on prawdy ogólnokulturowe „(...) że religia jest urojeniem i produktem przyrody” (Pawliszyn 2003, s. 127). Jakkolwiek ta teza Chwedeńczuka jest w tym przypadku kontrowersyjna, to jednak czynienie mu zarzutu relatywizmu (poznawczego?), w przypadku, gdy mowa jest o relatywizmie jako kryterium oceny pojęć, jest zupełnie nieuprawnione.

Konstatacja, która wynika z powyższego rozpatrzenia zarzutów Pawliszyna, jest taka, że krytyka ta okazuje się w całości bezprzedmiotowa, bo nie dotyczy skonstruowanego przez Chwedeńczuka rozumowania. Opiera się na podważeniu warunków stawianych dobrej definicji religii tak, jakby dotyczyły one warunków stawianych czemuś innemu (samej religii, przekonaniom religijnym, religijności). Pół żartem, pół serio, można byłoby powiedzieć, że przypomina to sytuację, w której ktoś stworzył racjonalną definicję motyla, ale byłby upominany przez adwersarza, że popełnił błąd, wszakże motyle nie są istotami racjonalnymi.

### **2.1.6 Zarzuty Ziemińskiego**

Bohdan Chwedeńczuk nie reagował polemicznie na zgłaszane zastrzeżenia skierowane w stronę jego koncepcji. Nowszy głos w sprawie

ateizmu semantycznego pochodzi z 2005 roku. W dniach 15-17 kwietnia 2005 odbyła się debata na łamach czasopisma *Diametros* „Co wiemy o istnieniu Boga”. Jednym z głosów był ten, autorstwa Bohdana Chwedeńczuka, który podobnie jak w *Przekonaniach* stwierdził, że spór ten pozbawiony jest sensu: „świat sporów o istnienie Boga to ziemia ogromna, lecz jałowa” (Chwedeńczuk 2005, s. 188). Konstrukcja argumentacji była nieco prostsza od tej, zaprezentowanej w *Przekonaniach*, nie dodawała żadnych nowych wątków. Jednym z powodów mógł być fakt, że debata odbywała się w gronie filozofów, którzy z pewnością znali jego podstawową pracę. Odpowiedzi na artykuł udziela I. Ziemiński (Ziemiński 2005, s. 195–197). Należy ją uwzględnić, ponieważ zawiera istotne zagadnienia.

W polemice tej pojawiają się dwa interesujące pytania. Chwedeńczuk pisze w swoim tekście, iż „tworzywo naszych pojęć czerpiemy albo z doświadczenia, albo z treści zdeponowanych w języku, a dostępnych jego użytkownikom w ostatniej instancji dzięki elementarnej edukacji językowej. Pojęcie czegokolwiek mamy dopiero wtedy, gdy potrafimy je sprowadzić do tego tworzywa”. Ziemiński zauważa, że to właśnie za sprawą owej „elementarnej edukacji językowej” ludzie stykają się ze słowem „Bóg” i, jak twierdzi dalej, dzięki niej rozumieją jego treść. Odpowiedź ta mogłaby być uznana za wykazanie, że Chwedeńczuk w powyższym cytacie wyznaczył granice sensowności, które słowo „Bóg” spełnia. Tak jednak, jak się wydaje, nie jest. Autor wskazuje bowiem co rozumie poprzez zdanie, że tworzywo naszych pojęć czerpiemy z treści zdeponowanych w języku. Aby osiągnąć jakieś pojęcie wyłącznie za pomocą treści zdeponowanych w języku, należałoby wykonać „ruch w słowniku pojęć do jego podstaw” (Chwedeńczuk 2005, s. 188). Oczywiście zwrot brzmi enigmatycznie i jest podatny na rozmaite interpretacje. Jeżeli miałby być traktowany w duchu empiryzmu, a jak się wydaje to jedyna droga, przypominałby neopozytywistyczną koncepcję języka bazującego na zdaniach protokolarnych stanowiące ową „podstawę” wszelkiej sensownej aktywności językowej<sup>15</sup>. Nie wiadomo jednak jak ulokować w tym rozwiązaniu kwestię „edukacji językowej”,

---

<sup>15</sup> Przypomina się tu nawet koncepcja wcześniejsza od *Protokolsätze*, koncepcja wyrażona przez Carnapa w *Logicznej strukturze świata*, według którego można ustalić pochodzenie każdego pojęcia ustalając jego „drzewo genealogiczne”, aż do pojęć bazowych związanych bezpośrednio z przeżyciami zmysłowymi.

skoro ciągle pozostaje w mocy zarzut Ziemińskiego, że właśnie dzięki niej ludzie poznają, i uczą się używać słowa „Bóg”. Być może Chwedeńczuk pisał o edukacji językowej pewnego typu – mianowicie edukacji dotyczącej języka (po Hume’owsku) sensownego.

Zarzut drugi dotyczy tezy Chwedeńczuka, że nie ma ludzi rozumiejących zdania o Bogu, natomiast są tacy, którzy mają poczucie rozumienia tych zdań. Ziemiński pyta retorycznie jakie jest intersubiektywne kryterium, które pozwoliłoby odróżnić ludzi, którzy tylko czują że mają pojęcie Boga od takich, którzy wiedzą że takiego pojęcia nie ma nikt (Ziemiński 2005, s. 196). Wydaje się, nie kryterium takie nie jest możliwe do utworzenia. Właściwie za pomocą wskaźników wyłącznie behawioralnych bardzo trudno byłoby rozpoznać jakiegokolwiek przekonania czy posiadaną wiedzę. Nie wydaje się jednak, by zagrażało to w jakimś stopniu poglądom Chwedeńczuka. Stworzone przez niego kryteria wyznaczają wszakże obiektywne warunki sensowności słów – samo słowo, aby być sensownym, musi być wyposażone w pewną własność (odnoszenia się do doświadczenia). Jeżeli jest to prawda, osoba posiadająca przekonanie, że rozumie słowo „Bóg” jest w błędzie. Jeżeli jest to fałsz, ma rację.

Pytanie to jednak – co prawdopodobne – ma drugą warstwę. Może się mianowicie wiązać z innym: czy nie jest tak, że osoba która ma poczucie rozumienia słowa „Bóg” i ta, która uważa, iż wie, że nikt takiej wiedzy nie posiada, nie są w gruncie rzeczy w podobnym położeniu epistemicznym? Sądzę że trudno byłoby obronić stanowisko ateizmu semantycznego inaczej, niż stwierdzając w tym miejscu, że jest on pewnym poglądem filozoficznym. Przyjęcie go wiąże się oczywiście z uznaniem, iż nikt nie rozumie słowa „Bóg”, więc z pewnym poglądem na temat natury umysłu innych ludzi, którego nie można zweryfikować, nie stworzono bowiem do tej pory aparatury umożliwiającej jednoznaczne stwierdzenie egzystowania w umyśle danej osoby znaczenia jakiegoś słowa. Tym niemniej przyjęcie go nie jest arbitralne, a jest poprzedzone studium analitycznym, w tym zaakceptowaniem pewnego wymogu sensowności. Toteż nie ma intersubiektywnego kryterium odróżniającego oba typy osób, wymienionych przez Ziemińskiego, ale istnieje kryterium sensowności, z którym można się intersubiektywnie zapoznać, i na podstawie przedłożonej argumentacji zgodzić się z nim lub nie. W każdym razie nie widzę zasadniczych powodów, dla których brak

intersubiektywnego kryterium odróżniającego oba typy osób miałyby osłabiać stanowisko Chwedeńczuka.

### 3 Zakończenie

Celem artykułu było sprawdzenie przedmiotowości oraz słuszności podniesionych zarzutów, oraz ocenę stopnia, w jakim zagrażają koncepcji ateizmu semantycznego. Wynik przeprowadzonych dociekań przedstawia się następująco

- (1) Zarzuty Pawliszyna są bezprzedmiotowe. Krytykowane przez Pawliszyna tezy nie są tezami książki Chwedeńczuka.
- (2) Zarzuty Wolańczyka i Kondrata są przedmiotowe, ale wydają się możliwe do odparcia na podstawie tekstu książki.
- (3) Przynajmniej niektóre zarzuty Jadackiego, Przełęckiego i Ziemińskiego są przedmiotowe i zasadne.

Ziemiński ma rację twierdząc, że Chwedeńczuk nie wyjaśnia w jaki sposób ludzie uczą się posługiwać słowem „Bóg” w sposób budzący powszechne poczucie jego zrozumiałości, co jest zaskakujące przyjmując tezę, że jest ono pozbawione sensu. W szczególności zaś należy zgodzić się z Jadackim i Przełęckim, że najsłabiej uzasadnioną, domagającą się zdecydowanego rozwinięcia częścią jest ta, dotycząca chwedeńczukowskiego rozumienia pojęć takich jak „sens”, „znaczenie” i „charakter” szczególnie w kontekście ich współwystępowania, lub jego braku, z przymiotnikiem „poznawczy”. Sam, kluczowy dla całej teorii, wymóg Hume’a, jest poprzez swój radykalizm narażony na różnego rodzaju zarzuty, które mogłyby stracić na sile poprzez jego doprecyzowanie, bądź przeformułowanie. Radykalizm ten przejawia się przede wszystkim w zdecydowanym rozdzieleniu słów posiadających sens i go nieposiadających, co wydaje się jednak zbyt prostym uproszczeniem biorąc pod uwagę liczne konteksty, które pojawiają się w praktyce językowej.

## BIBLIOGRAFIA

- Ayer, A. J. (1936). *Language, Truth and Logic*. London: V. Gollancz, Ltd.
- Bocheński, J. M. (1992). *Współczesne metody myślenia*. Poznań: W drodze.
- Carnap, R. (1991): Przewyciężenie metafizyki przez logiczną analizę języka. W: B. Stanosz (red.), *Empiryzm współczesny*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 52–74.
- Chwedeńczuk, B. (2000). *Przekonania religijne*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Chwedeńczuk, B. (2005). Garść uwag o moim położeniu w sporze o Boga. *Diametros* 4, s. 188–194.
- Co wiemy o istnieniu Boga? (15-17 kwietnia 2005), 15-17 kwietnia 2005, dostępne na stronie internetowej: <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/?l=1&p=deb7&m=17&ik=12>.
- Eilstein, H. (2006). *Biblia w ręku ateisty*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Encyklopedia PWN. Definicja indukcyjna, dostępne na stronie internetowej: <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/definicja-indukcyjna;3914581.html> w dniu 29.04.2016.
- Jadacki, J. J. (2003). W sprawie demystyfikacji religii. *Przegląd Filozoficzny. Nowa seria*. 46, s. 117–130.
- Jedynak, A. (1998). *Empiryzm i znaczenie*. Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego.
- KG (2000). Bohdan Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000. *Forum Akademickie* 7-8, 2000, dostępne na stronie internetowej: <http://forumakad.pl/archiwum/2000/7-8/artykuly/35-recenzje.htm> w dniu 29.04.2016.
- Kondrat, K. (2002). *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Kotarbiński, T.; Infeld, L.; Russell, B. (1981). *Religia i ja*. Warszawa: Książka i Wiedza.

- Martin, M. (1990). *Atheism. A philosophical justification*. Philadelphia: Temple University Press.
- Pawliszyn, M. (2003). Sporów o religię – ciąg dalszy. *Studia redemptorystowskie* 1, s. 115–131.
- Przełęcki, M.; Brożek, A. (2007). *Horyzonty metafizyki*. Warszawa: Wydawnictwo "Semper".
- Stanosz, B. (2004). Czym różni się Bóg filozofów od Boga prostaczków. *Racjonalista.pl*, dostępne na stronie internetowej: <http://www.racjonalista.pl/kk.php/t,3160> w dniu 20.05.2016.
- Sztajer, S. (2001). Recenzja książki Bohdana Chwedeńczuka *Przekonania religijne* [review of *Przekonania religijne* by Bohdan Chwedeńczuk]. *Tyczyńskie Zeszyty Naukowe* 1.
- Wolańczyk, W. (2009). *Closed Mind. Analiza krytyczna teorii dogmatyzmu Milтона Rokeacha*. Niepublikowany projekt rozprawy doktorskiej.
- Woleński, J. (2004). *Granice niewiary*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Wójtowicz, R. (2000). Bohdan Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*. *Przegląd Religioznawczy* 1 (195).
- Ziemiński, I. (2005). Kilka uwag celem rozjaśnienia nonsensownego komunikatu. *Diametros* 4, s. 195–197.
- Życiński, J. (1988). *Teizm i filozofia analityczna*. Kraków: Znak.

## **ABSTRACT**

### **EVALUATION OF CRITIQUES AGAINST BOHDAN CHWEDĘNCZUK'S SEMANTIC ATHEISM**

The article is diverse on two parts. In the first part, the author refers assumptions of Bohdan Chwedeńczuk book, "Przekonania religijne" [Religious Beliefs] that was devoted to justify the thesis according to which religious statements are meaningless. He emphasizes a role of so called Hume Requirement that was postulated as a demarcation line between meaningful and meaningless words in Chwedeńczuk argumentation chain. Next he indicates main objections against the Requirement which were considered by Chwedeńczuk. The second part of the article is a discussion with critiques that were emerging after publishing of "Przekonania". Such philosophers as J. J. Jadacki, M. Przełęcki, K. Kondrat, M. Pawliszyn, W. Wolańczyk and I. Ziemiński formulated a number of arguments against the thesis about meaninglessness of religious statements. Author shows that Jadacki, Przełęcki and Ziemiński presented compelling arguments which cannot be undermine basing on the "Przekonania" text, thus these objections must be included if the Chwedeńczuk's theory could be considered as justified. Arguments formulated by Kondrat and Wolańczyk are possible to refute and Pawliszyn's critique is pointless.

**KEYWORDS:** semantic atheism, analytic philosophy, ignosticism, philosophy of religion, Vienna Circle

**SŁOWA KLUCZOWE:** ateizm semantyczny, filozofia analityczna, ignostycyzm, filozofia religii, Koło Wiedeńsk







**MICHAŁ WĘCŁAWSKI**  
UNIwersytet Wrocławski

## **EKLEKTYZM JAKO POSTAWA FILOZOFICZNA**

### **I. Rys historyczny**

#### **1.1 Początki**

Nigdy pisanie nie zda się zadaniem tak niezręcznym, ale i tak nęcącym, jak wówczas, gdy to, o czym pisać przychodzi, nieskore jest do ukazania prawdziwego oblicza. Nieskore tak, jak pojęcie eklektyzmu, któremu, jeśli uznać, że takie oblicze posiada, nader długo udawało się unikać przyjęcia jednoznacznej charakterystyki. Stwierdzając wszakże za Heraklitem, że natura lubi się skrywać, warto pod grubą warstwą nieporozumień i pozorów dociekać prawdziwego – choć niekoniecznie jedyne – znaczenia owego terminu, którego korzenie sięgają, jak się zwykle uważa, osoby żyjącego u schyłku ostatniego wieku przed Chrystusem Potamona z Aleksandrii. Pisał o nim Diogenes, że „z każdej ze szkół dotychczasowych wybrał to, co mu w niej odpowiadało” [Diogenes 1984, 18]<sup>1</sup>, tworząc w ten sposób zupełnie odrębną szkołę, nazwaną przez się „eklektyczną”, a więc „wybierającą” (*eklektiké*), opartą o rzadko spotykaną cechę niegardzenia wszystkim tym, co niewłaściwe. Po Potamonie do metody eklektycznej wprost nawiązywali Galen i Horacy, a także szereg innych, mniej znanych autorów prac z zakresu filozofii, medycyny oraz teologii<sup>2</sup>, jednak rzadko już, o ile nie

- 
- 1 Daleko więcej informacji znaleźć można w pracy Myrto Hatzimichali [Hatzimichali 2011]. Na s. 178 czytamy: „Eklektyzm Potama stanowił próbę zbliżenia ze sobą i włączenia do jego doktryn tego, co wydało mu się wartościowe i najodpowiedniejsze spośród różnych filozoficznych tradycji. Choć każdy system z osobna jest tu odrzucony wskutek wprowadzenia zupełnie nowej szkoły, istnieje ukryte założenie, że pośród istniejących już tradycji daje się znaleźć prawda (...)”.
  - 2 Zob. Hatzimichali 2011, 16, tam też dalsze odnośniki. Należy wszakże odróżnić nawiązywanie do metody eklektycznej *per se* (co było względnie rzadkie) od stosowania słowa *eklégein* (wybierać) lub jego przekształceń na oznaczenie wyboru tego, co dobre u poprzedników. Istnieje bezlik przypadków występowania tego

wcale, przybierał eklektyzm w wiekach późniejszych postać szkoły filozoficznej *par excellence*.

Sama wszakże metoda, choć obecna w kulturze pogańskiej, dopiero na gruncie młodej jeszcze kultury chrześcijańskiej nabywa w pełni dojrzałego, w sensie formalnym, charakteru; oto bowiem uporczywe pytanie o kryterium selekcji zastępuje najpewniejsza ze wszystkich odpowiedź<sup>3</sup>. Jest to eklektyzm żywotny, wyrosły spontanicznie, lecz nieprzypadkowo, w obliczu niebłahych pytań o związki i zależności między nowo powstającą cywilizacją a obcym jej genetycznie dziedzictwem przeszłości; pytań zrazu nie tyle stawianych przez chrześcijan, ile dyktowanych przez względy apologetyczne. Powstała w reakcji na te pytania koncepcja *preparatio evangelica*, zakładająca udział filozofów i poetów pogańskich w progresywnym objawianiu się ludziom boskiego Logosu, przyczyniła się niemało do uznania najpierw wartości dzieł niechrześcijańskich i potencjalnego z nich pożytku, następnie zaś potrzeby starannego ich wyboru. Jak pisze Dariusz Karłowicz, „ciągła adaptacja i selekcja były codzienną koniecznością dla chrześcijan żyjących w środowisku pogańskim” [Karłowicz 2005, 95]<sup>4</sup>. Wiele z rodzących się na tej drodze idei wprost

---

drugiego sensu, nie tylko w okresie hellenistycznym: dość powiedzieć, że znajdujemy je nawet w pracach autorów, których nie sposób nazywać eklektykami, jak choćby w Arystotelesowych *Topikach* (I, 14, 105, a34–b18). Być może warto również odnotować, że bardzo długo nie istniał zgoła „eklektyzm” jako pojęcie oderwane, w przeciwieństwie do pokrewnych wyrażań, takich jak „eklektyk”, „eklektyczny”, „metoda eklektyczna”, „szkoła eklektyczna” etc. Uznając, *grosso modo*, ich substytutywność, nie uważamy za potrzebne wdawać się w szczegółowe dywagacje wokół tego faktu, przyjmując, że, tak czy inaczej, eklektyzm był obecny już w starożytności. Że atoli rozmaite nadawano mu znaczenia, zostanie przedłożone poniżej.

- 3 Nie znaczy to bynajmniej, iżby tylko chrześcijaństwu przyszło odkryć kryterium w źródle nadprzyrodzonym. Przedtem na gruncie myśli żydowskiej dokonał tego choćby Filon z Aleksandrii: nieuchronny z punktu widzenia rozumu sceptycyzm daje się pokonać dzięki prawdzie objawionej przez Boga. On, bezpośrednio lub przez proroków, zapewnia człowiekowi odpowiedź na pytanie, które z tylu sprzecznych między sobą tez filozofów należy wybrać. Zob. np. Mansfeld 1996, 100.
- 4 Koncepcję *preparatio evangelica* i jej związek z eklektyzmem tak referuje z kolei Juliusz Domański: „Recepcja kultury pogańskiej na użytek chrześcijan, będąca jakby powtórzeniem owego «przygotowania ewangelicznego», które dokonało się w makroskali Bożego planu soterycznego, mogła zrealizować się należycie tylko pod warunkiem, że obejmie treści skrupulatnie wybrane, takie mianowicie, które by nie

lub *mutatis mutandis* powtarzać się będzie w wiekach późniejszych, toteż o pobieżną egzemplifikację niektórych z nich warto się może pokusić.

Już Klemens z Aleksandrii (miasta Potamona i Filona) dostrzegł, że wszelkie dociekania zawisły od „zespołu tez *a priori* stanowiących kryteria wyboru” [Hatzimichali 2011, 18], a tezami tymi winny być prawdy wiary chrześcijańskiej<sup>5</sup>. Toteż wszystko, co dobre, a zatem zbieżne z owymi prawdami, godne jest uznania, godne naśladowania i godne nazwy „filozofia”. Pisze on:

Przez filozofię nie rozumiem ani szkoły stoickiej, ani platońskiej, ani epikurejskiej, ani arystotelesowskiej, ale wszystkie dobre myśli, wypowiedziane w każdej z tych szkół, a pouczające nas o sprawiedliwości wraz z wiedzą pełną czci dla bóstwa – ten cały wybór [*eklektikon*] nazywam filozofią [Klemens Aleksandryjski 1994, 28].

Postawę eklektyczną, choć już raczej *implicite* przejawianą, jako pedagog realizował Orygenes, który, jak świadczy Werner Jaeger,

zachęcał uczniów do zaznajamiania się z wszelkimi rodzajami greckiej filozofii i nauczał sam jako krytyczny komentator. Zabierał ich w długą podróż intelektualną, zawsze eliminując to, co wydawało się wykrętne i słabe, a prezentując to, co w jego opinii było dobre i zdrowe [Jaeger 2002, 70].

Niedługo potem Laktancjusz, idąc w ślady Filona i Klemensa, „dopuszczał możliwość prawdziwej filozofii, ale pojmował ją jako eklektyzm oparty na podłożu wiary” [Gilson 1958, 33-34]: prawda wydaje się rozsiana wśród różnych filozofów pogańskich, tak że gdyby zebrać odpowiednie elementy ich poglądów w jednej doktrynie, zdołaby się zrekonstruować prawdę. Wymaga to jednak trafności doboru owych elementów, która zaś suponuje znajomość prawdy jeszcze przed jej rekonstrukcją. Znajomość tę zapewnia jedynie Boże objawienie, które należy przyjąć przez wiarę.

Zastanawiano się tedy i jednoznacznie dawano odpowiedź na

---

pozostawiały żadnych wątpliwości co do swej przydatności dla chrześcijaństwa” [Domański 2005, 87].

- 5 „Klemens – pisze Stefan Swieżawski – dąży do eklektyzmu, opartego na wierze. Twierdzi, że każde poznanie musi mieć jakieś założenia. Założeniem takim dla wiedzy jest wiara. Wiara staje się więc podstawą prawdy [...]” [Swieżawski 2000, 282].

pytanie „czy”, lecz nie mniej ważkim pozostawało zagadnieniem, jak konkretnie powinno wyglądać czerpanie ze spuścizny przeszłości. Tu wspomagano się Pismem Świątym, ale inspiracji szukano również w dziedzictwie pogańskim, które już na tak wczesnym etapie miało dowieść swojej przydatności. Szczególnie pomocna w zobrazowaniu wymaganej od chrześcijan postawy okazała się metafora pszczoły, będąca zresztą niedościągłą, choć w nowożytnej historii nieczęsto już eksploatowaną, ilustracją eklektyzmu. Niechaj dość będzie tu wymienić dwa, różne nieco, przypadki jej zastosowania przez luminarzy myśli późnego antyku. W *Liście 84* Seneka, podobnie jak wcześniej Horacy, wytwarzającą miód pszczołę podaje za przykład działalności twórczej, w której „z różnych soków, które pozyskała z różnych kwiatów” tworzy ona „nową i własną całość” [zob. Domański 1997, 63]. Akcent kładzie się tutaj na oryginalność, która nie kłóci się z wyborem: coś, co zaczerpnięte, nadal może być „nowe i własne”. Nieco inne ujęcie tej samej pszczołej aktywności znajdujemy u Plutarcha, który już nie na wytwarzaniu szlachetnego i wartościowego miodu się skupia, lecz na wyłuskaniu go spośród nieużytecznych i pospolitych chwastów:

Pszczoła – pisze – znajduje w najbardziej gorzkich kwiatach, w najbardziej kłujących ostach najlepszy i najużyteczniejszy miód: podobnie i chłopcy, jeżeli dobrze są syceni poezją, potrafią w jakiś sposób nawet z utworów zawierających złe i nierozumne aluzje wyciągnąć dla siebie korzyść i pożytek<sup>6</sup>.

Obok więc wytwarzania, metafora pszczoły obrazuje i użytkowanie. Wielce aktualne w myśli wczesnochrześcijańskiej, okazało się to drugie znaczenie na tyle wymowne i adekwatne, że znalazło zastosowanie dwa wieki później, gdy Bazyli Wielki pouczał młodzieńców chrześcijańskich o tym, „jak mogą odnieść pożytek z czytania ksiązek pogańskich”<sup>7</sup>. Do figury tej nawiąże potem rozmiłowany w patrystyce Erazm z Rotterdamu [zob. Erazm 1965, 35].

Rozmiłowany zwłaszcza w Hieronimie, który wkrótce po Bazylim

---

<sup>6</sup> *Jak młodzież powinna słuchać poetów*, [w:] *Moralia*, 30, za: Domański 1997, 67.

<sup>7</sup> „Zupełnie tedy na podobieństwo pszczół powinniście korzystać z tych ksiązek. One bowiem ani nie przylatują jednakowo do wszystkich kwiatów, ani nie próbują zabrać w całości tych, do których przyleciały, ale biorą z nich tyle, ile potrzebują do swej roboty, a resztę pozostawiają. My także jeśli mamy rozum, weźmiemy z nich to, co nam opowiada i pokrewne jest prawdzie, a resztę pominiemy” [Bazyli 2006, 5].

przedstawił, obecny co prawda już u Orygenesusa, argument branki pogańskiej (*captiva gentilis*). Na pytanie dlaczego jako autor chrześcijański nawiązuje do autorów pogańskich, powołał się na fragment *Księgi Powtórzonego Prawa* (21:10-13) zawierający przykazanie, aby obcoplemiennej niewolnicy ogolić głowę i przyciąć paznokcie, a dopiero tak przysposobioną pojmować za żonę. Sam, jak twierdził, stosował się do tego przepisu odnosząc go do „obcoplemiennych” ksiąg i to samo zalecał innym [zob. Domański 1997, 68]. Mniej więcej w tym samym czasie, w ostatnich latach IV wieku, o księgach pogańskich wypowiedział się też Augustyn, uznając, że wartość niektórych z nich zasadza się wyłącznie na zgodności z treścią Objawienia<sup>8</sup>. Jednak nieporównanie większym jego wkładem w usankcjonowanie korzystania przez chrześcijan z dorobku kultury pogańskiej, a za tym i, *nolens volens*, w usankcjonowanie eklektyzmu, okazała się idea tzw. *spoliatio Aegyptorum* – złupienia swoich ciemności przez Izraelitów tuż przed wyjściem z Egiptu. Uspokajając wzburzone sumienia niektórych swoich współwyznawców, biskup Hippony przekonywał, że filozofów „nie tylko nie należy się obawiać, ale od nich, jako od nieprawnych posiadaczy, należy rewindykować to, co przypadkiem powiedzieli prawdziwego i odpowiadającego naszej wierze na nasz pożytek”. Także wszelkie nauki pogańskie, choć zawierają „kłamliwe i zabobonne fikcje oraz ciężkie brzemie bezużytecznego trudu” – co należy odrzucić – przejawiają też niemało treści wartościowych. Nie wynaleźli ich atoli sami, lecz, zgodnie z założeniem *preparatio evangelica*, „niejako wydobyli z niektórych metali dostarczonych przez Opatrzność Bożą”. Do powinności chrześcijanina należy, by „odebrać im te prawdy i poświęcić je na sprawiedliwą służbę głoszenia Ewangelii. Jeśli zaś chodzi o szaty, czyli ich ludzkie ustanowienia (...) wolno je im zabrać i przeznaczyć na pożytek chrześcijan” [Augustyn 1989, 113]<sup>9</sup>.

8 „A zatem pędząc w pośpiechu, potykając się, chwiejąc, chwytam Apostoła Pawła. Bo przecież (...) nie mieliby ci pisarze tak wielkiej mocy i takiej aktualności, jaką właśnie posiadają, gdyby myśli zawarte w ich pismach przeciwstawiły się temu ogromnemu dobru” [Augustyn 1999, 85-86].

9 Wszystko to jednak, czytamy dalej, jest tylko dodatkiem do Prawdy objawionej, a skarby Egiptu na nic by się Izraelowi nie zdały, gdyby nie obchodził Paschy [tamże, 115]. Łupy te niczym się też okazały w porównaniu z bogactwem, jakie potem posiadał naród wybrany w Ziemi Obiecanej za króla Salomona [tamże, 117] – podobnie perły

## 1.2 Średniowiecze i renesans

Doniosłość tej wczesnochrześcijańskiej twórczości (nie zawsze *explicite* eklektycznej) tkwiła nade wszystko w tym, że odtąd nie trzeba już było tłumaczyć, dlaczego można lub wręcz należy otwierać się na rozmaite źródła, ale bezgłównie zaczęto tak czynić. Tym sposobem usunięta została zasadnicza przeszkoda, jaką była obawa przed nieopatrzonym zmieszaniem pszenicy i kąkolu. Separację treści świętych od plugawych zapewniała odpowiednia technika przesiewu w postaci umiejętnego i uważnego przyrównywania zapożyczeń do niezawodnego wzorca objawionego w prawdach wiary. Szereg argumentów zaś, z których przedłożone powyżej stanowią tylko najjaskrawsze przykłady, rozwiało – nie ostatecznie wprawdzie, lecz dostatecznie – liczne i głośne obiekcje względem tego, czy źródła inne niż owe prawdy godne są jakiegokolwiek chrześcijańskiego zainteresowania. Otworzyło to kulturę chrześcijańską, warunkując zarazem niezmiernie dalszy jej rozwój oraz charakter, nie tylko na filozofię, ale na cały cywilizacyjny dorobek klasycznego świata, a nadto, niejako mimochodem, sam eklektyzm wyposażyło w nowe narzędzia i nadało mu niespotykany dotąd, podszyty religią i teologią kształt.

Wprawdzie w średniowieczu, choćby w XII wieku, jak w przypadku Jana z Salisbury<sup>10</sup>, również zdarzali się eklektycy, lecz nie jest przypadkiem, że przed eklektyzmem renesansowym szlaki przecierał eklektyzm patrystyczny, tak jak renesansowemu humanizmowi torował drogę humanizm schyłku starożytności. Myśl scholastyczna szykowała grunt pod eklektyzm renesansowy dzięki formalnej otwartości na „wysłuchanie i drugiej strony”, a nie bez znaczenia pozostawała tradycja debat i kwestii dyskutowanych; ale dopiero odkrycie, w jakiejś mierze, pierwotnego ducha platońskiej

---

mądrości pogańskiej nieskończenie są nikłe przy boskim objawieniu Pisma świętego.

10 „Widząc słabe strony augustynizmu, nie znając pełnego Arystotelesa, mając żywe sympatie w kierunku nauk przyrodniczych i humanizmu klasycznego, żył w stałym konflikcie wewnętrznym, nie mogąc się zdecydować na żadne ostateczne rozwiązanie metafizyczne. Stąd wynika jego nastawienie akademickie i eklektyczne oraz żywa sympatia dla Cyserona, którego określa jako *Cicero noster*. Zamiłowania eklektyczne znajdują wyraz w *Entheticus*, który pisze on, by móc poznać, zestawiać ze sobą i wybierać różne poglądy filozofów starożytnych” [Swieżawski 2000, 505].

twórczości otworzyło drzwi dla eklektyzmu epoki renesansu<sup>11</sup>. Epoki, którą w historii filozofii często pomija się jako niefilozoficzną albo też zbywa zdawkowymi ogólnikami – o tyle też bliższa się wtedy staje zagadnieniu eklektyzmu – co słuszne jest tylko o tyle, o ile hołduje się „scholastycznemu”, a więc „kognitywnemu” pojęciu filozofii<sup>12</sup> – filozofii dogmatów i systemów – od którego sam renesans, poza nielicznymi wyjątkami, był wszelako jak najdalszy. Także tu daje się zauważyć związek z Platonem, choć inspiracja w wyróżnieniu dobra jako najwyższego z transcendentaliów, a za tym orientacja woluntarystyczna i praktycystyczna, nie zawsze miały takie samo źródło. Niezależnie jednak czym inspirowani, Francesco Petrarca, Coluccio Salutati czy Jean Gerson, by wymienić tylko kilku, wszyscy zgodnie przyznawali, że „czymś więcej jest chcieć dobra niż znać prawdę” i że przeto „więcej znaczy kochać niż wiedzieć” [zob. Swieżawski 1983, 399; Domański 2005, 223]. Coraz bardziej było żywotne to przekonanie u schyłku wieków średnich, w czasach już to popadającego w skrajności religijnego formalizmu [zob. np. Huizinga 1982, 211 n.], już to *devotio moderna*: nowej, laickiej pobożności rozkwitającej jednocześnie w kilku miejscach kontynentu w przekonaniu, że „w dniu Sądu [„] będą nas pytać nie o to, co czytaliśmy, lecz co robiliśmy. Także nie o to, jak pięknie przemawialiśmy, lecz o to, czy święte było nasze życie” [á Kempis 2005, 39]. Ale równoległe do nowej drogi w wierze także w filozofii rozwijała się nowa droga – *via moderna* – która, dowartościowując etykę, a w niej to, co ludzkie, jak choćby w Burydanowym *homo felicitabilis* [zob. np. Swieżawski 1987, 107], stanowiła zapowiedź renesansowej filantropii i była zarazem drogą, po której krocząc filozofia trafić wkrótce miała na powrót poza uniwersytety.

---

11 Jak zauważa E. Garin, „opowiedzenie się za Platonem oznaczało (...) w pewnym momencie rozbicie przytłaczającego świata arystotelesowskiego, zamkniętego, zhierarchizowanego, skończonego, a jednocześnie pozyskanie nowej atmosfery badań, odrzucającej wszelkie systemy, wyzwolonej z przesądów, prawdziwie wolnej” [Garin 1969, 22].

12 Zob. Domański 2005, 165-166. Autor wskazuje na dwa punkty tego scholastycznego ujęcia: radykalne rozdzielenie filozofii i chrystianizmu oraz wyeliminowanie z pojęcia filozofii wszelkich treści innych niż noetyczne i scjentyistyczne. Na ile jednak samo to rozróżnienie oddaje sprawiedliwość filozofii scholastycznej, pozostaje odrębnym zagadnieniem.



Choć ledwie prowizoryczny to rys, wystarcza by zasygnalizować, jak dalece nietrafiony był model postrzegania owych czasów i procesów w nich zachodzących, jaki ukształtował się w połowie XIX stulecia zwłaszcza za sprawą Jacoba Burckhardta, model będący owocem nieszczęśliwego mariażu oświeceniowej wizji średniowiecza z heglowską wizją dziejów. Odrodzenie stanowi w nim antytezę średniowiecznego obskurantyzmu i religijnej ciemnoty zarówno w znaczeniu obiektywnym, jak i samowiedzy jej współczesnych<sup>13</sup>. Przekłamanym to jednak, a co najmniej zbyt uproszczony obraz epoki o naturze wielce powikłanej, pełnej zachwyty, ale i lęku, indywidualizmu, ale i samotności, przeświadczenia o mocy, ale i przerażenia bezradnością człowieka w obliczu grzechu i piekła. Jako wszak epoka sprzeczności i kontrastów [zob. np. Delumeau 1987, 104 i 114], idealnym jawi się polem, i jest nim w samej rzeczy, dla filozoficznego eklektyzmu, w którym sztywny dogmatyzm ustępuje miejsca heterodoksji, a do głosu dochodzi

nie jedna hegemoniczna doktryna, lecz wiele; nie jedna „sekte”, lecz wymierzony przeciwko filozofii „sekt”, kształtujący się wówczas ideał filozofii, która stanie się „wolną filozofią”, czerpiącą nie z jednej książki, lecz wielu i różnorodnych ksiąg (włączając w to wielką księgę przyrody) [Garin 1993, 28].

Mowa przeto o filozofii wyboru w epoce, która, jeśli wierzyć Jeanowi Delumeau, wyboru jeszcze nie dokonała [por. Delumeau 1987, 274], a stojąc pośród bezliku kierunków i ewentualności, dopóki otworem leżały owe „różnorodne księgi”, mogła pozwolić sobie jeszcze na chwilę namysłu, dokonującego się jednak zwykle nie w ideowej próżni, lecz na wprzód położonym fundamencie wiary.

Nawet wtedy wszakże, ani też w innych okresach swego największego rozkwitu, kiedy bieg dziejów i intelektualna atmosfera okazywały mu największą przychyłność, nie stawał się eklektyzm

---

13 To prawda, że pierwsi humaniści żywili niekiedy szczerą nienawiść do średniowiecznych skostniałości, lecz nie trzeba zapominać, że buntowali się zwłaszcza za sprawą awerroistów i późnych, sobie współczesnych, scholastyków. Bez wątplenia atoli podłożem tej awersji była głębsza kontestacja zastanego porządku, niezgoda na dyktat definicji i sylogizmów. Warto przy tym pamiętać, że sam renesans (a zwłaszcza humanizm) podzielił później los krytykowanej scholastyki, gdy zwyrodniał między innymi w epigoński ciceronianizm (świadectwo tego procesu stanowi dialog Erazma z Rotterdamu pt. *Ciceronianus*).

przedmiotem dociekań teoretycznych.

### 1.3 Eklektyzm jako przedmiot

Praktykowany gdzieś i dość powszechny jako idea jeszcze nienazwana – a skoro zatarła się już pamięć o Potamonie: zapomniana – jako pojęcie i świadomy model uprawiania filozofii uobecnił się dopiero w siedemnastowiecznych Niemczech, czego wyraz znajdujemy choćby w twórczości Johanna Franza Buddeusa. Precyzując u progu oświecenia, że eklektyzm nie polega na gromadzeniu elementów różnych filozofii, lecz na próbie rekonstrukcji całej historii różnych szkół celem ustalenia, co z nich należy przyjąć, a co odrzucić, wskazywał on na nieodzowność holizmu w pojmowaniu dziejów i otwartości na intelektualny dorobek czasów minionych [zob. Mulsow 1997, 474]. W XVIII wieku pojęcie zostało spopularyzowane przez Johanna Jakoba Bruckera, który w swojej *Krytycznej historii filozofii* (1742-44) pisał o eklektycznej metodzie filozofowania jako o „z dawna uznanej przez rozumnych mężów i stosowanej przez filozofów o najwyższych kompetencjach”, mając na myśli zwłaszcza wielkich myślicieli XVII i XVIII stulecia walczących przeciw dogmatyzmowi i powszechnemu dyktatowi autorytetów [Donini 1996, 19]. Wkrótce potem zainspirowany Bruckerem Denis Diderot tak zdefiniuje eklektyka na łamach *Wielkiej Encyklopedii*:

Eklektyk to filozof, który wznosząc się ponad przesąd, tradycję, starożytność, powszechną zgodę, autorytet, słowem wszystko, co krępuje umysły mas, waży się myśleć po swojemu, cofnąć do najczystszych zasad ogólnych, badać je, dyskutować, nie oddawać się niczemu poza świadectwem własnego doświadczenia i rozumu: i ze wszystkich filozofii, które bez uprzedzeń i stronniczości przestudiował, czynić sobie własną i wyjątkową filozofię, należącą do niego (...). Nie jest tym, który sadi albo sieje: jest tym, który żnie i przesiewa (...). Eklektycy pośród filozofów to królowie ziemi, jedyni, którzy pozostali w stanie natury, kiedy wszystko należało do wszystkich [za: Donini 1996, 19; zob. też Hatzimichali 2011, 10 przypis 3].

Owa pozytywna, w ostatnim przypadku heroiczna nieomal konotacja, jęła tracić na popularności, jeśli pójść za sugestią Myrto Hatzimichali, wraz z filozofią Immanuela Kanta, która deprecjonując wiedzę historyczną jako subiektywną, za obiektywne uznała to jedynie, co swoje źródło znajduje w rozumie [zob. Hatzimichali 2011, 10-11;

Donini 1996, 22]. Kiedy wkrótce, nade wszystko za sprawą Hegła, owo „obiektywne” urosło do rozmiarów Absolutu, a nieuchronny rozwój Ducha dziejów uczynił prawo postępu prawem bytu, ostateczne potępienie eklektyzmu jako szkodliwego wstecznictwa stać się musiało kwestią czasu<sup>14</sup>. Jakoż w latach 1844-52 opublikowana przez niemieckiego historyka Eduarda Zellera monumentalna i wpływowa *Filozofia Greków (Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung)* takiego potępienia dokonała, uznając eklektyzm za bezmyślne kompilatorstwo, jałowe i godne pożałowania<sup>15</sup>. Poglądy te miały na długie lata ukształtować pojmowanie filozoficznego eklektyzmu, na dotkliwą afazję skazując namysł nad tym zagadnieniem, a wszelkim próbom jego podjęcia nadać rangę działalności zbędnej lub najwyżej antykwarycznej. W dzisiejszym rozumieniu eklektyk to potocznie co najmniej epigon<sup>16</sup>, a nawet, jak jeszcze niedawno zdał sprawę Bolesław Miciński: „łajdak i oportunistą” [Miciński 1970, 85], to zaś, czym się trudni, niechybnie zakrawać musi na prostacki banał niegodny dumnego miana filozofii.

## II. Filozofia wyboru. Eklektyzm jako postawa filozoficzna

Jeżeli wszelako przyjąć, że filozofia wzrasta na banałach, a dopiero kwitnie subtelnościami, zagadnienie eklektyzmu filozoficznego jawić się musi wręcz po dwakroć godnym uwagi. Tym więcej, gdy rozpatruje się go *sine ira et studio*, nie przydając dodatkowych sensów ponad te, które sam już w sobie nosi. Staje się wówczas ewidentną, choć niekoniecznie jedyną przyczyną rozumienia go na tak wiele różnych sposobów, ambiwalencji w ocenie i nieodłącznie mu towarzyszącej kontrowersyjności, że usiłując przeniknąć istotę tego pojęcia, zapoznaje

---

14 Ducha tego znać może szczególnie po Edwardzie Dembowski, który widząc w eklektyzmie wyłącznie mechaniczność, bezbarwność i pasożytnictwo, nie waha się nazwać go „niedołóstwem umysłowym człowieka, słabością rozumowania, małością umysłu, naśladownictwem i chwytnością obcych żywiołów, (...) kompilacją bez życia” [Dembowski 1968, 250].

15 O szczegółach Zellerowej krytyki eklektyzmu zob. Donini 1996, 23; Hatzimichali 2011, 13.

16 W pejoratywnym ujęciu eklektyzm w historii filozofii to okres bezpłodnego naśladownictwa następujący po okresie twórczej spekulacji i wielkich systemów. Zob. Dillon, Long 1996, 4. Podobnie Hatzimichali 2011, 1.

się zazwyczaj pierwotne jego znaczenie. Nie czynność kompilacji bowiem, ani tym bardziej nie jej syntetyczny owoc, są tym, co w zrazu znamionuje eklektyzm, ale nade wszystko leżący u ich podłoża w y b ó r . Złudnym jest wrażenie, jakoby bliźniacze podobieństwo łacińskiego „łączę” (*ligo*) i „wybieram” (*eligo*) było tu czymś więcej niż tylko językową koincydencją i jakoby miało stanowić o równouprawnieniu obu tych czynności w procesie eklektycznej aktywności; ani chybi, eklektyk łączy – ale łączy wybrawszy.

Pozwala to uznać zarzut bezrefleksyjnego czerpania z innych za nieuzasadniony, kryterium selekcji zaś uczynić jednym z centralnych zagadnień, zbliżających do siebie eklektyzm i sceptycyzm. Oba te kierunki bardzo wiele mają wspólnego, lecz chociaż często towarzyszą sobie nawzajem dzieląc podobny punkt wyjścia, pierwszy z nich stara się sięgnąć dalej i przewyciężyć sceptyczną diagnozę na temat nieuniknionych trudności poznawczych<sup>17</sup>. O ile sceptycyzm wątpi w możliwość dotarcia do niezawodnej prawdy, o tyle eklektyzm ufa, że, tak czy inaczej, daje się ona znaleźć, i to w wielu miejscach, ponieważ została w pewien tajemniczy sposób rozsiana – niekoniecznie po równo – i że tedy nie skupia się wyłącznie w jednej jakiejś, wyjątkowej szkole. W sposób nieprzejednany głosił tę prawdę o cząstkowości prawd ostatni z wielkich, a w XIX wieku jedyny bodaj piewca eklektyzmu, Victor Cousin, którego pogląd tak oddaje Miciński:

Historia filozofii zna wiele systemów, ale wszystkie są sobie przeciwstawne, wszystkie są w wojnie. Stąd wniosek: wszystkie są fałszywe. Nie – i taka była odpowiedź Cousina – wszystkie są prawdziwe. Historia filozofii to splot różnych typów myślenia, które rozmijają się, wiedną i wracają w zmodyfikowanej postaci, ale ani idealizm nie jest fałszywy, ani sensualizm, ani sceptycyzm, ani mistycyzm. To tylko różne punkty widzenia, różne aspekty jednej prawdy – nie „sprzeczne”, nie „fałszywe”, ale niezupełne, bo ekskluzywne [Miciński 1970, 85]<sup>18</sup>.

Ów pozytywny element, akcent położony na sposobność dotarcia do prawdy, ale w równej mierze możność jej czynnego

---

17 Zob. uwagę J. Brunschwiga (Brunschwig 1996, 146).

18 O zalecanym przez siebie eklektyzmie sam Cousin pisał, że to taki, który „oceniając wszystkie szkoły uczciwie i z życzliwością, czerpie od nich prawdy, które mają do zaoferowania, a ignoruje to, co w nich fałszywe” (V. Cousin, *Du vrai, du beau et du bien*, Paris 1872, s. 11 – za: Hatzimichali 2011, 11).

zrekonstruowania, stanowi nie tylko o zasadniczej różnicy między sceptycyzmem a eklektyzmem, ale pozwala także oddalić zarzut epigonizmu przypisywany drugiemu z nich. Eklektyk nie tylko nie musi być miałki i nieoryginalny, ale być wręcz może, i niewątpliwie bywa, myślicielem nader głębokim i płodnym, o czym niechaj świadczy tymczasem zdanie polskiego eseisty, który pisząc o Cousinie nie waha się o nim orzec, że jest „twórczym filozofem” nie pomimo, ale właśnie w ramach uprawianego przez siebie eklektyzmu [Miciński 1970, 86].

Skoro wszakże eklektyzm przejawia taki kreatywny potencjał, musi być czymś więcej niż tylko prostym aktem, nie ograniczać się do zadania umiejętnej selekcji, lecz wykraczać daleko poza tę rudymენტarną kategorię konieczną co prawda, ale nie dostateczną – w przeciwnym bowiem razie każdy, kto według pewnego kryterium pożytkuje cudze idee, byłby nazywany eklektykiem. Eklektyzm przeto, nad którym staramy się tutaj pochylić, nie do samego wyboru się sprowadza, lecz jest sposobem uprawiania filozofii, sposobem myślenia i – jeśli filozofia to coś więcej niż spekulacja – sposobem bycia, związanym z zespołem specyficznych cech, na które należy wskazać, eklektyzm rozpatrując nie tyle jako szkołę, ile postawę filozoficzną owymi cechami wyrażaną, nie tyle jako pojęcie, ile teoretyczne i praktyczne naraz zjawisko, rodzaj idei regulatywnej, zasady twórczej, dyrektywy metodologicznej towarzyszącej myśli w jej nieustannym biegu i bieg ten organizującej.

Eklektyzm tak rozumiany wyróżnia nieprzejeđnany antydogmatyzm, awersja wobec myśli zamkniętej w żelaznym uścisku systemu, spętanej okowami jednej doktryny, w obrębie której wszystko jest już przesądzone. Nastawieniu temu wtóruje niemniej wyraźnie zaznaczona dialogiczność, szukanie własnego odbicia w obliczu innego, wyrozumiałość dla wielości poglądów, nawet – a może zwłaszcza – niesłusznych. Bez życzliwej otwartości w stronę cudzego dorobku, twórczości niewłasnej, ale poprzez udział w tym samym wielowiekowym biegu myśli uczciwie przywłaszczanej, nie może zgoła istnieć eklektyzm jako postawa filozoficzna.

Niekiedy trudno jest bezbłędnie tę postawę wskazać, a za przykład niechaj posłuży Michel de Montaigne, który zrazu zdawałby się może jej pierwszorzędnym eksponentem. Eklektyzmowi przeczy tu wszakże niejednorodność i nieustanna transformacja jego zapatrywań, a nadto

zamiłowanie do introspekcji i jedyny w swoim rodzaju metodyczny egotyzm; Montaigne nie jest filozoficznym ekstrawertykiem, lecz prawdy szuka przede wszystkim w sobie samym<sup>19</sup>. Ze swoim sceptycyzmem, praktycyzmem, sokratyzmem, niezależnością, atopicznością i tolerancyjnością pozostaje jednak postawie eklektycznej pokrewny<sup>20</sup>. Nie mniej go do niej zbliża obrany środek wyrazu: „próba” – esej – jako forma, a może właśnie postawa filozoficzna<sup>21</sup>, która „bez skrupułów czerpie żar z tego, czego inni już dokonali” [Adorno 1990, 80], a przy tym „cofa się w przerażeniu przed przemocą dogmatu” [tamże, 86], niemało zdaje się licować z charakterem eklektyzmu. Ostatecznie jednak Montaigne najpierw jest sceptykiem, nie idąc w ślady Cyncerona, który zawieszenie sądu i dyrektywy werysymilizmu<sup>22</sup> cenił i niekiedy ochoczo stosował, lecz nie ograniczał się do nich, a w niektórych dziedzinach jawnie od nich stronił<sup>23</sup>.

Choć eklektyzm jedynie zabarwiony jest sceptycyzmem,

- 
- 19 „Ludzie patrzą zawsze zewnątrz: ja zaś kieruję wzrok ku wnętrzu: tam go zatrudniam, tam go bawię. Każdy patrzy przed siebie, ja w siebie; mam do czynienia jeno z sobą, rozważam się bez przerwy, zgłębiam się, doświadczam. Inni, którzy mniemają serio brać się do rzeczy, wychodzą zawsze poza siebie, idą ciągle naprzód (...), ja zwijam się ciągle w samym sobie” [Montaigne 2002, 370]; „Nie lubię tej pożyczanej i wyżebranej mądrości, choćbyśmy nawet mogli stać się uczonymi uczonością drugich, mądrzy możemy być jedynie własną mądrością” [tamże, 196].
- 20 By wskazać ledwie kilka wyimków z *Prób*: „Nie mogę nic w sobie określić w całości, po prostu i niewzruszenie, bez zmacenia i pomieszania, ani w jednym słowie. *Distinguo* jest kardynalną częścią mej logiki”, [Montaigne 2002, 304]; „Żadne zdanie mnie nie przeraża, żadna wiara nie rani, choćby najbardziej sprzeczna z moją. Nie ma tak płochego i dziwaczego urojenia, które by mi się nie zdało wcale zgodne z ogółem wytworów ludzkiego umysłu” [tamże, 424]; „Kiedy cudza racja przekona mnie o fałszywości mego mniemania, nie tyle uczę się tego, com nowego usłyszał, i nie tylko leczę mą poszczególną niewiedzę: to byłby zysk zbyt mały; jeno w ogólności nabieram przeświadczenia o zawodności rozumu i ciągnę stąd korzyść ku mej ogólnej poprawie” [tamże, 565].
- 21 „W czystej postaci (...) jest esej chyba mniej formą, bardziej pewną postawą filozoficzną sprzyjającą «luźnej» kompozycji. Jest to postawa zadumy nad sprawami ludzkimi, spoglądania na aktualność z dystansu, przy czym melancholia, sceptycyzm, humor i pobłażliwość należą do stałych ingredientów” [Miłosz 1961, 61-62].
- 22 Z łac. *verisimilis*, podobny prawdzie.
- 23 „Chociaż Cynceron wykorzystuje sceptyczne argumenty, to obawia się sceptycyzmu, który uważa za szczególnie niebezpieczny w etyce. Etyka jest bowiem dla Cyncerona schronieniem przed agnostycyzmem sceptyków” [Swieżawski 1983, 196].

zabarwienie to istotne, tym więcej, jeśli oba kierunki widzieć przez pryzmat fideistycznego kształtu, jaki przybrały w okresie renesansu<sup>24</sup>. Ów kształt i owa bliskość postawy sceptycznej sprawiają, że eklektyzm, od zawsze otwarty, jeszcze bardziej się otwiera, zawsze wycofany nabiera jeszcze większego dystansu, by tak usposobionym dostać się w owo błogosławione położenie, w którym człowiek staje się silniejszym o swoją słabość, bogatszym o swoje ubóstwo i, wreszcie, mądrzejszym o swoją głupotę. Jest to rys znamieny, ale i rys intrygujący, wszak, jak słusznie powiada Lew Szestow,

kiedy człowiek niewykształcony i nierozumny zawiera sojusz z głupotą, nie ma w tym niczego interesującego. Ale kiedy człowiek nadzwyczaj rozumny i uczony w sposób otwarty poszukuje prawdy w głupocie, nawet w szaleństwie, widok taki z pewnością zasługuje na uwagę, a nawet na szczególną uwagę [Szestow 2005, 7].

Oświecona niewiedza tudzież pochwała głupoty (kategorie nie przypadkiem związane z filozofią renesansu) – oto najbardziej sokratejski<sup>25</sup> z pierwiastków eklektyzmu, pierwiastek naraz znaczony pokorą i pokorę rodzący, w przekonaniu o niedostatku swej mądrości nastawiony na szukanie jej u innych, w niewiedzy i głupocie bodaj bardziej doświadczonych. W owej pokorze zdaje się też tkwić przyczyna po temu, że eklektyzm wiąże się co prawda z wyborem, lecz nierzadko wyborem pośredniego stanowiska, czegoś leżącego między dwoma skrajnościami. Kroczy za nim stosowny umiar i swego rodzaju filozoficzna skromność, która sprawia, że nawet jeśli we własnym myśleniu dopuszcza myślenie obce, nie celuje wcale w tworzeniu nowej całości; tym się bowiem różni od synkretyzmu, że interesuje go przede wszystkim przemyślany wybór.

W synkretyzmie zaś nie o wybór chodzi, lecz o zrodzenie *synkresis*, melanzu, jednorodnej całości będącej złożeniem elementów. Za Plutarchem pisze w *Adagiach* Erazm, że kreteńskim terminem

---

24 Na temat tzw. renesansowego sceptycyzmu chrześcijańskiego zob. np. Leszczyński 2006, *passim*, m.in. 118, 126, 128. Epoka odrodzenia zda się szczególnie wdzięcznym polem do analiz postawy zarówno sceptycznej, jak i eklektycznej.

25 Choć „niewiedza” i „głupota” mogą mieć *grosso modo* to samo, sokratejskie właśnie, znaczenie, to nie należy zapominać, że Platoński Sokrates mówił w tym sensie tylko o niewiedzy, głupotę rezerwując dla tych, którzy życie swoje wiodą w tyleż błogiej, co żalnej nieświadomości własnej ułomności. Zob. Platon, *Obrona Sokratesa*, 21-22.

*synkretismos* „określa się sytuację, gdy ludzie – znani dotąd jako najbardziej zaciekli wrogowie – nagle łączą się w ścisłej zgodzie”, by zwalczyć wspólnego wroga [Erazm 1973, 14]. W filozofii cechuje się on tym, o co nierzadko pomawiany jest eklektyzm: niepoohamowaną predylekcją do aliażu, objawiającą się w usilnym łączeniu tego, co nie zawsze do siebie przystaje. Jest tedy synkretyzm określony raczej co do skutku, podczas gdy eklektyzm – co do przyczyny, do tego, co tkwi w punkcie wyjścia. Eklektyzm może, ale nie musi iść w parze z synkretyzmem, owocować rodzajem jakiegoś *mixtum compositum*, lecz nie to, jak już widzieliśmy, leży w jego istocie. Jakkolwiek więc nie wykluczają się, w wielu aspektach wyraźnie ze sobą kontrastują, co pomaga wydobyć i przedstawić cechy dla eklektyzmu najbardziej swoiste. Toteż podczas gdy synkretyzm zdaje się mieć jakiś cel poza sobą – eklektyzm raczej sam jest środkiem i celem w sobie. Synkretyzm jest przeto pewnym zadaniem – eklektyzm sposobem i postawą. Synkretyzm dąży do syntezy – eklektyzm jest selektywny. Synkretyzm jest bezkrytyczny, nie zważa na różnice, chodzi w nim wszak o sojusz, o sprzysiężenie w pewnym celu – eklektyzm, przeciwnie, jest krytyczny i wybiórczy. Synkretyzm jest zachłanny i zaborczy, nie pozostawia miejsca na inne poglądy, ponieważ znosi inność w powszechnej unifikacji – eklektyzm jest tolerancyjny, daje się godzić z innymi doktrynami, ideologiami, wyznaniem i wręcz domaga się heterodoksji. Jest przy tym niesystemowy, skromniejszy niż synkretyczny holizm i maksymalizm. Synkretyzm gotów jest łączyć sprzeczności, choćby za wielką cenę – eklektyzm inaczej, wybiera, by uniknąć sprzeczności; stosowniej byłoby tedy rzec: synkretyzm nie łączy, lecz miesza – eklektyzm łączy skutek wyboru. W procesie tym synkretyk nie dodaje nic do prostej sumy części – eklektyk tworzy nową jakość. Ostatecznie, w eklektyzmie zawiera się rdzeń, który stosownie do implikowanego przezeń kryterium służy uzupełnianiu go o dodatkową treść – synkretyzm jest bardziej egalitarystyczny, nie zważając na różnice gotów wszystko traktować jednakowo.

Przeto jawi się eklektyzm trudnym i wymagającym: aby miał sens, musi się wznosić na jakimś fundamencie, nie może być tylko ślepym kompilowaniem wiedzionym przez ślepe intuicję; za przewodniczkę potrzebuje mądrości, za nauczycielkę – niezawodnej prawdy. Odnajduje je często w przyjmowanej przez wiarę prawdzie



objawionej, uzupełnianej wskazaniem rozumu, ale nieczulej na próby rozumowej kontestacji. Tak też, zwłaszcza w wydaniu chrześcijańskim, nie ztraca się w poszukiwaniu jakiegoś absolutnego *consensus omnium*, lecz zasadą swoją, a więc i punktem wyjścia, czyni objawienie. Eklektyzm ten, choć często humanistyczny, dowodzi, że dla niego, jak dla Platona, to nie człowiek jest miarą wszechrzeczy.

Nader często znaczone paradoksem, w samej swej naturze takim się wydaje: choć prawda jest mu znana, ustawicznie jej poszukuje i odkrywa na nowo, idąc za właściwą mędrcom potrzebą pogłębiania stale tego, czego już się nie wie. Hołubi różnorodność i pilnie potrzebuje, lecz nie cierpi niezgody, toteż postulując jedność, stroni od jednolitości, przyzwalając na nią tam tylko, gdzie to niezbędne, a wolność dopuszczając wszędzie, gdzie możliwe.

Bogaty wspólnym bogactwem, mimo zażyłej relacji z mądrością nie traktując jej jako wyłącznie własnej, nadaje, a może przywraca filozofii komunitarny charakter. Pomny na źródłowe doświadczenie jedności bytów w bycie, dostrzec potrafi, że byt, dobro i prawdę niepodobna inaczej poznawać niż w wielości perspektyw rozlicznych bytów, dóbr oraz prawd. Dostrzec to, co Victor Cousin, który

jako eklektyk [...] szukał, poprzez wielorakie prawdy, jednej Prawdy: Prawdy Wielopostaciowej. Nie można jej otworzyć jednym kluczem, skostnieć w jednym tylko punkcie widzenia, uwikłać się w jednej tylko postawie, ujmować jeden tylko aspekt, bo to znaczy: ułatwić sobie zadanie i zubożyć Prawdę tak, jak zubożamy twórczość artystyczną, widząc w niej tylko realizm czy tylko abstrakcjonizm, tylko statyczność czy tylko dynamiczność; tak jak zubożamy człowieka, widząc w nim tylko „jezuitę” czy tylko „karbonariusza” [Miciński 1970, 85-86].

Prawda, choć wielopostaciowa, jedno ma tylko oblicze, ale niepodobna zliczyć, na ile sposobów odbija się ono w zwierciadle umysłu. Być może sam eklektyzm nie inaczej się przedstawia; być może wręcz ilu jest eklektyków, tyle eklektyzmów, ale nawet Cousin, odległy od eklektyków starożytności i odrodzenia, przejawia tę samą co oni postawę. Pozwala to przypuszczać, iż także eklektyzm jedno posiada oblicze i że przeto wcale zasadnym jest jako postawie filozoficznej przypisywać mu uniwersalne rysy<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> Dwie egzemplifikacje zarysowanego wyżej podejścia autor tych słów pomieścił w

## BIBLIOGRAFIA

á Kempis, T. (2005). *O naśladowaniu Chrystusa*, przekł. Wiesław Szymona. Kraków: „M”.

Adorno, T. W. (1990). Esej jako forma. W: T. W. Adorno, *Sztuka dla sztuki. Wybór esejów*, przeł. Krystyna Krzemień-Ojak (79-99). Warszawa: PIW.

Augustyn św. (1989). *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej. Tekst łacińsko-polski*, przeł. Jan Sulowski. Warszawa: PAX.

Augustyn św. (1999). *Przeciw akademikom*, tłum. Katarzyna Augustyniak. W: *Dialogi filozoficzne* (57-150). Kraków: Znak.

Bazyli Wielki św. (2006). *Mowa do młodzieńców chrześcijańskich jak mogą odnieść pożytek z czytania ksiąg pogańskich*, przeł. Tadeusz Sinko. Kraków.

Brunschwig, J. (1996). Sextus Empiricus on the kriterion. The Skeptic as conceptual legatee. W: J. M. Dillon, A. A. Long (red.), *The Question of Eclecticism. Studies in Later Greek Philosophy* (145-175). Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.

Delumeau, J. (1987). *Cywilizacja odrodzenia*, przeł. Eligia Bąkowska. Warszawa: PIW.

Dembowski, E.(1968) Kilka myśli o eklektyzmie. W: Jerzy Ładyka, *Dembowski* (235-250). Warszawa: Wiedza Powszechna.

Dillon, J. D., Long, A. A. (1996), Introduction. W: J. M. Dillon, A. A. Long

---

tekstach: Na drogach jedności. Filozofia zgody Pica della Mirandoli. *Filo-sofija*, 15 (31), 53-74 oraz Erazm z Rotterdamu. Portret antydogmatyka. *Studia Philosophica Wratislaviensia*, 11 (4), 107-128. Można je traktować jako rozwinięcie tez niniejszego szkicu.

- (red.), *The Question of Eclecticism. Studies in Later Greek Philosophy* (1-13). Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- Diogenes Laertios (1984), *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przekł. Irena Krońska, Kazimierz Leśniak, Witold Olszewski. Warszawa: PWN.
- Domański, J. (1997). O dwu znaczeniach metafory pszczoły, *Archiwum historii filozofii i myśli społecznej*, 42,57-72.
- Domański, J. (2005). „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii. Kęty: Antyk.
- Donini, P. (1996), The history of the concept of eclecticism. W: J. M. Dillon, Anthony A. Long (red.), *The Question of Eclecticism. Studies in Later Greek Philosophy* (15-33). Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- Erazm z Rotterdamu (1965). *Podręcznik żołnierza Chrystusowego nauk zbawiennych pełny*, przekł. Juliusz Domański. Warszawa: PWN.
- Erazm z Rotterdamu (1973). *Adagia. Wybór*, przekł. Maria Cytowska. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Ossolineum.
- Garin, E. (1969), *Filozofia odrodzenia we Włoszech*, przekł. Krzysztof Żaboklicki, Kraków: PWN.
- Garin, E. (1993), *Powrót filozofów starożytnych*, przekł. Anna Dutka. Warszawa: IFiS PAN.
- Gilson, E. (1958), *Duch filozofii średniowiecznej*, przekł. Jan Rybałt. Warszawa: PAX.
- Hatzimichali, M. (2011). *Potamo of Alexandria and the Emergence of Eclecticism in Late Hellenistic Philosophy*. New York: Cambridge University Press.

- Huizinga, J. (1982). *Jesień średniowiecza*, przeł. Tadeusz Brzostowski. Warszawa: PIW.
- Jaeger, W. (2002). *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, przekł. Krzysztof Bielawski. Bydgoszcz: Homini.
- Karłowicz, D. (2005), *Sokrates i inni święci. O postawie starożytnych chrześcijan wobec rozumu i filozofii*. Warszawa: Fronda.
- Klemens Aleksandryjski (1994). *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1, przeł. Janina Niemirska-Pliszczyńska. Warszawa: PAX.
- Leszczyński, D. (2006). Między wątpieniem a wiarą. Próba charakterystyki renesansowego sceptycyzmu. *Studia Philosophica Wratislaviensia*, 1, 115-131.
- Mansfeld, J. (1996), Philosophy in the Service of Scripture: Philo's exegetical strategies. W: J. M. Dillon, A. A. Long (red.), *The Question of Eclecticism. Studies in Later Greek Philosophy (70-103)*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Miciński, B. (1970). Dylizans filozoficzny. W: B. Miciński, *Pisma*(76-86). Kraków: Znak.
- Miłosz, Cz. (1961). Proza. *Kultura*, 11, 41-44.
- Montaigne de, M. (2002). *Próby. Wybór*, przekł. Tadeusz Boy-Żeleński. Warszawa: Altaya.
- Mulsow, M. (1997). Eclecticism or Skepticism? A Problem of the Early Enlightenment. *Journal of the History of Ideas*, 58, nr 3, 465-477.
- Swieżawski, S. (1983). *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku. Tom VI. Człowiek*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Swieżawski, S. (1987). *U źródeł nowożytnej etyki. Filozofia moralna w*

*Europie XV wieku.* Kraków: Znak.

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

Szestow, L. (2005). *Początki i końce*, przeł. Jacek Chmielewski. Kęty: Antyk.

## **ABSTRACT**

### **Eclecticism as a philosophical mindset**

The aim of this paper is to explore some of the meanings of frequently underestimated and misunderstood topic of eclecticism. In doing so, we would like to ask how the phenomenon of eclecticism was perceived in the past and whether it is correct to regard it as something more than just an abstract notion, namely: as a philosophical mindset and particular approach to life in general. The text is divided into two parts. The first one contains an outline of the history of eclecticism, understood as a notion and a kind of attitude. It is shown that, among others, it was thanks to the eclectic approach that emerging Christian civilisation would open itself to the heritage of the classical era; late antiquity and the Renaissance, both having produced ideas of religious humanism, are also indicated as the most eclecticism-related epochs. The second part aims at describing the phenomenon of eclecticism as, unlike syncretism, depending on a selection of elements rather than combining them together. It is presented as a way of philosophising and thus as a way of being, potentially creative and open to different viewpoints, yet, unlike skepticism, committed to the truth. All in all, the paper shall be perceived as a praise of eclecticism, assuming that it deserves far more appreciation and scholarly attention than has been given to it thus far.

**KEYWORDS:** eclecticism, syncretism, skepticism, selection, Renaissance, anti-dogmatism, philosophical mindset

**SŁOWA KLUCZOWE:** eklektyzm, synkretyzm, sceptycyzm, wybór, renesans, antydogmatyzm, postawa filozoficzna



**KRYSTIAN BOGUCKI**  
UNIwersytet Warszawski

## **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. Sądę 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 niedorzeczne<sup>1</sup>. Aby zdanie zostało uznane za sensowne, musi być narzędziem komunikacji, tzn. musi wysuwać jakieś 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 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,

---

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



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*. Konceptje 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 nonsense 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)<sup>2</sup> (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 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

---

<sup>2</sup> Conant różni się w tym punkcie od odczytania P. Geacha.

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 konia, 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 konia 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 konia - 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 wypowiedzaniu 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 Fregeowskiej koncepcji nonsensu, 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 Fregeowskiego 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*, wyposaźmy 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 Fregemu 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 – twierząc, 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 Fregego<sup>3</sup>. Nie można stwierdzić, że wyrażenie należy do poszczególnej kategorii logicznej, jeżeli występuje w złym miejscu. Jeśli chcemy stwierdzić, czy 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

---

<sup>3</sup> Wymienione przeze mnie na stronie 5.

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'<sup>4</sup>. 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 symbolom<sup>5</sup>. Znak stanowi to, co zmysłowo postrzegalne z symbolu. Nie odgrywa on roli w obrazowaniu logicznym. Symbol to zdanie bądź jego część, która wnosi 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.

---

4 Jest to przykład, którym posługiwał się Frege.

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

Do analogicznego przykładu odwołuje się Wittgenstein w tezie *Traktatu* nr 3.323. Mówi w niej, że w zdaniu 'Grün ist grün' 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. Grün ist Hr. Grün' 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 3.326<sup>6</sup> i 6.54<sup>7</sup> występuje to samo pojęcie rozpoznawania (*erkennen*). 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 symbolami<sup>8</sup>. 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

---

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'.

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).



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 mogą użyć języka w pewien sposób, a następnie pozwala niejako sprawdzić w działaniu (pozorne) konsekwencje tego założenia, aż dojdą 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. Rozwiązanie<sup>9</sup> problemów filozoficznych polega na tym, aby one zniknęły – na rozproszeniu pozoru, że jesteśmy w stanie formułować 'myśli filozoficzne'. 'Zdania', które wypowiadamy, gdy próbujemy sformułować te problemy, mają być rozpoznane jako niedorzeczne (Conant, 2014, s. 236)<sup>10</sup>.

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 rozwiązać nasze złudzenie co do tego, że istnieje domniemany mówca o Dobru i Złu.

---

<sup>9</sup> Nawiązywałem do tego przytaczając przedmowę *Traktatu*.

<sup>10</sup> 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).

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 innym<sup>11</sup>. 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 wyobraźni (Diamond, 2014, s. 200)<sup>12</sup>.

---

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).

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 celem, w jakich mówimy czasami nie służą zdania sensowne; iii) etyczny cel *Traktatu* leży także w tym, aby go nie interpretować.

#### 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)<sup>13</sup>. Zdania te odnoszą się do świata jako całości. Wittgenstein uznawał tylko istnienie faktów jednostkowych. Za 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 filozoficznej<sup>14</sup>. 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

---

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

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').

określilibyśmy mianem) filozofii nauki<sup>15</sup>. 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 ogólnych<sup>16</sup>. 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.

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

---

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

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

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 działania 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 fałszywość 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 wypowiedzianiu 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).

## 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 bezsensowne<sup>17</sup>. 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

---

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).

etyczne (Wittgenstein, 2012, s. 80)<sup>18</sup>.

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).

---

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 on Elucidations. 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 concerns 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 concerns the ethical purpose of Wittgenstein's *Tractatus logico-philosophicus*.

**KEYWORDS:** Wittgenstein, Frege, Nonsense, Elucidation.

**SŁOWA KLUCZOWE:** Wittgenstein, Frege, niedorzeczność, rozjaśnianie.