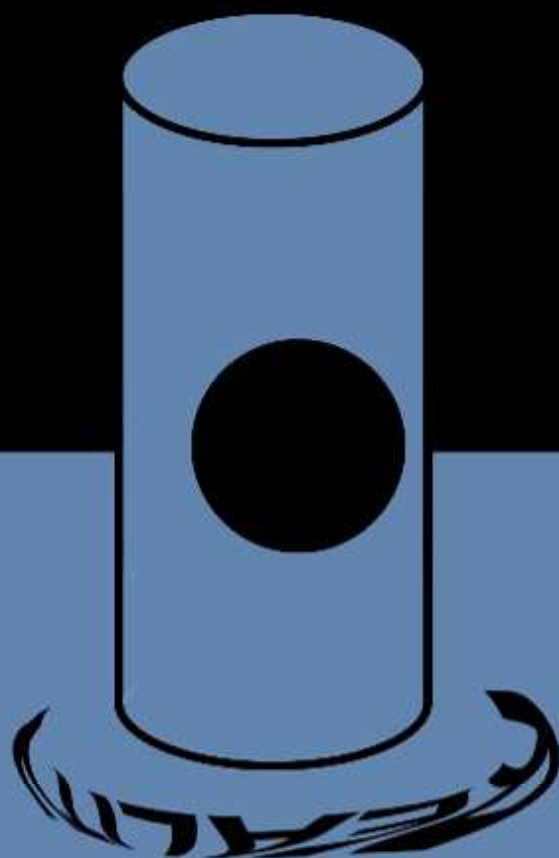


INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY  
**HYBRIS 4B/2016 (35B)**

XI ZLOT FILOZOFICZNY 11th PHILOSOPHERS' RALLY



## **INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY „HYBRIS”**

Instytut Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego

Ul. Kopcińskiego 16/18

90-232 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:**

Damian Rusek

### **Kolegium redakcyjne:**

Bogdan Banasiak

Dawid Misztal

Marcin Bogusławski

Michał Zawidzki

Krzysztof Kędziora

Tomasz Załuski

Małgorzata Gwarny

## **REDAKTORZY JEZYKOWI**

Jagna Świdarska

Helen Lynch (University of Aberdeen)

Wojciech Szymański (Uniwersytet Łódzki)

## **RADA NAUKOWA**

Prof. Marek Gensler (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Adam Grzeliński (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)

Prof. Jérôme Heurtaux (Université Paris-Dauphine, Francja)

Prof. Leszek Kleszcz (Uniwersytet Wrocławski)

Prof. James E. McGuire (University of Pittsburgh, USA)

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 Sýgur

## **WWW**

Projekt graficzny i webmastering: Bartosz Zalepiński, Tomasz Sieczkowski

**XI ZLOT FILOZOFICZNY**  
**11<sup>th</sup> PHILOSOPHERS' RALLY**

ELŻBIETA FILIPOW  
**JAK POGODZIĆ PERFEKCJONIZM I EUDAJMONIZM Z  
HEDONIZMEM? WOKÓŁ UTYLITARYZMU**  
J. S. MILLA [001-021]

FLAVIU-VICTOR CÂMPEAN  
**THE MELANCHOLIC IRONY OF KIERKEGAARD** [022-030]

MATEUSZ FIRLEJ  
**ZAŁOŻENIA METAFIZYCZNE W PROGRAMIE  
POZYTYWIZMU LOGICZNEGO** [031-052]

JERZY BYTNIEWSKI  
**HISTORIOZOFICZNY  
APOKALIPTYZM C. G. JUNGA** [053-066]

PAULINA GURGUL  
**GASTONA BACHELARDA TEORIA PRZESZKÓD  
EPISTEMOLOGICZNYCH** [067-077]

JADWIGA GUERRERO VAN DER MEIJDEN  
**CZŁOWIEK I JEGO DUCHOWOŚĆ. EDYTY STEIN**  
**ROZUMIENIE OSOBY** [078-096]

ŁUKASZ GOMUŁKA  
**SEMANTYCZNA SKALA JĘZYKÓW A „HIERARCHIA”  
SPOSOBÓW MYŚLENIA. ROZWAŻANIA W ŚWIETLE MYŚLI  
STANISŁAWA LEMA** [097-109]

DOUGLAS GILES

**EXTENDING HONNETH'S SHIFT IN FOCUS FOR CRITICAL  
THEORY [110-119]**

MICHAEL P. MUSIELEWICZ

**DIFFICULTIES IN UNDERSTANDING THE AUTONOMY OF  
SCIENCE: CONSEQUENCES  
OF STATE SOVEREIGNTY [120-127]**

SZYMON NOWAK

**PROBLEM ODNIESIENIA OBRAZÓW HALUCYNACYJNYCH  
POJAWIAJĄCYCH SIĘ W KONTEKŚCIE DOSWIADCZEŃ  
DUCHOWYCH [128-145]**

DAMIAN LUTY

**ZAGADNIENIA HOLIZMU W KONTEKŚCIE RELACJONIZMU  
I STRUKTURALIZMU [146-166]**



**ELŻBIETA FILIPOW**  
UNIwersytet Warszawski

## **JAK POGODZIĆ PERFEKCJONIZM I EUDAJMONIZM Z HEDONIZMEM? WOKÓŁ UTYLITARYZMU J. S. MILLA**

J. S. Mill jest uważany powszechnie za przedstawiciela hedonizmu filozoficznego. Jego utylitaryzm posiada jednak również wątki eudajmonistyczne i perfekcjonistyczne. Zatem różne wątki są powiązane ze sobą nie tylko w jego filozofii moralnej, lecz także politycznej. Interpretatorów Millowskiej filozofii nurtuje pytanie: *jak pogodzić owe wątki, i czy gdy zostaną pogodzone, koncepcja Milla może być spójna?*

Celem ogólnym artykułu jest wyjaśnienie i uzasadnienie poglądu, że idea szczęścia J. S. Milla, oparta na zasadzie największego szczęścia, jest ufundowana na obu tradycjach znanych już w starożytności: eudajmonizmie i hedonizmie. Oba nurty były obecne u wielu wybitnych przedstawicieli europejskiej filozofii, pomimo że na przestrzeni wieków dominowały one naprzemiennie w zróżnicowanym natężeniu i w wielu odmianach.

Założeniem artykułu jest, że: *[Z] w filozofii J. S. Milla, ujętej z perspektywy obu tradycji idei szczęścia oraz dobrego życia, hedonizm można pogodzić z eudajmonizmem i perfekcjonizmem. Filozofa można określić mianem wielostronnego i eklektycznego, zatem określenie go wyłącznie jako hedonisty byłoby stanowiskiem niepełnym, wynikającym ze zbyt pochopnego i tym samym niedokładnego odczytania jego prac.*

W świecie anglosaskim filozofia J. S. Milla była analizowana w licznych monografiach lub pracach poświęconych utylitaryzmowi lub liberalizmowi w ogóle. Podążając za stanowiskiem J. Graya, istniejące interpretacje filozofii J. S. Milla można podzielić na tradycyjne oraz rewizjonistyczne (poprawiające błędy pierwszej). Nowa interpretacja pojawiła się w latach 60. XX wieku wraz z pracami takich autorów jak:

J.C. Rees, A. Ryan, D. P. Dryer, D. G. Brown, D. Lyons (dodałabym do tego interpretacje J. Skorupskiego, R. Crispa, F. R. Bergera oraz samego J. Graya). Do przedstawicieli interpretacji tradycyjnej Gray zalicza G. Himmelfarb, J. Hamburgera, a Małek dodaje również J. Plamenatza [Gray 1983, 1–8; Małek 2010, 82].

Autorska interpretacja jest jednocześnie zachętą, aby spojrzeć na Milla jako spadkobiercę Kanta, ponieważ w koncepcji moralnej i politycznej utilitaryzmu daje się zauważyć, że główne pytanie, na które odpowiada *Krytyka praktycznego rozumu*, jest dla niego również doniosłe. Mill, zwracając uwagę na kontekst historyczny i społeczny, precyzuje jednak swoje pytanie następująco: *Jak dobrze (szczęśliwie) żyć i jakie warunki indywidualne/społeczne/polityczne będą gwarantem takiego życia?* Niniejsze pytanie łączy rozważania Milla zarówno z przeszłą tradycją filozoficzną, jak i z duchem jego epoki, urzędów i instytucji mu współczesnych. Poniższa rekonstrukcja filozofii moralnej i politycznej Milla pozwoli uporządkować wątki hedonistyczne, eudajmonistyczne i ich relacje z perfekcjonizmem.

Niewątpliwie możemy wskazać elementy hedonizmu w utilitaryzmie filozofa. W związku z tym, że Mill sprzeciwia się „mierzeniu” przyjemności za pomocą rachunku szczęścia na sposób benthamowski, należy go uznać za hedonistę jakościowego. Można zgodzić się z etykietą hedonizmu psychologicznego, zaznaczywszy, że Mill uznaje, że przyjemność jest rzeczą godną pożądaną. Zatem do pewnego stopnia hedonizm filozofa jest ewidentny, jednak traktując całą jego filozofię definitywnie w kategoriach „czystego hedonizmu”, można popełnić błąd.

W literaturze filozoficznej możemy znaleźć rozróżnienie na utilitaryzm hedonistyczny oraz eudajmonistyczny. Rozróżnienie to odnosi się do przedmiotu odniesienia względem głównej wartości, jaką owa teoria się zajmuje. Mill w *Utilitaryzmie*, rozważając tytułową zasadę, odwołał się do pojęcia szczęścia, definiuje je jako wskaźnik, że czyny są dobre, jeżeli się przyczyniają do jego zwiększenia, złe zaś, jeśli przyczyniają się do jego zmniejszenia [Mill 2006, 10]. Jeżeliby skupić się tylko na punkcie wyjściowym poglądów Milla, można pochopnie uznać, że w istocie jest on przedstawicielem eudajmonistycznego utilitaryzmu i uznać sprawę za zamkniętą.

Rezultatem niniejszych rozważań będzie wykazanie zasadności

następnej hipotezy roboczej, według której: [H1] *Mill nie jest jednoznaczny w swoim stanowisku: pojawiają się u niego różne elementy, obok czystego perfekcjonistycznego eudajmonizmu są u niego obecne także hedonistyczne wątki, które podkreślają rolę przyjemności subiektywnej i obiektywnej w wizji dobrego życia człowieka jako istoty dążącej do samorozwoju. Mill nie jest zatem ani wyłącznie przedstawicielem czystego hedonizmu, ani eudajmonistą. Jego stanowisko jest niejednoznaczne, dlatego należy raczej rozpatrywać jego utilitaryzm jako hybrydowy (łączący wątki hedonistyczne i eudajmonistyczne), tym samym można wykazać, że Millowska teoria dobrego życia opiera się na hybrydowym ujęciu dobrostanu.*

Stanowisko Milla jest tak interesujące dlatego, że daje nam świadectwo kompatybilności obu stanowisk z pozoru skrajnie odmiennych, które w jednej teorii mogą się świetnie dopełniać. Jest to tym samym argument na to, że Mill może wydawać się nam niespójny, gdy ujmujemy jego hedonizm i eudajmonizm bardzo wąsko, jednak w szerszej perspektywie wizji dobrego życia obie tradycje ową wizję dopełniają i nie wykluczają się wzajemnie. Interpretacja koncepcji szczęścia i utilitaryzmu w sposób hybrydowy umożliwia odczytanie Milla jako spadkobiercy obu tradycji filozofii szczęścia, przedstawionych w niniejszej pracy w ogólnym ujęciu teoretycznym.

Interpretacja przyjmie formę następujących trój-aspektowych rozważań, poczynając od rozważań najwęższych i najbardziej szczegółowych (skala mikro), do rozważań o średnim zakresie problemowym i średnim poziomie ogólności (skala mezo) do najszerszych i najogólniejszych (skala makro): 1) *Eudajmonistycznych aspektów koncepcji szczęścia według J. S. Milla* 2) *Perfekcjonizmu w utilitaryzmie J. S. Milla* 3) *Perfekcjonizmu i eudajmonizmu a hedonizmu w perspektywie wizji dobrego życia według J. S. Milla.*

## **I. Hedonizm, eudajmonizm, perfekcjonizm — próba systematyzacji**

W celu systematyzacji dalszych rozważań zaprezentowane będą cechy dystynktywne tradycji hedonistycznej, eudajmonistycznej oraz najważniejsze odmiany perfekcjonizmu.



## 1. Hedonizm

Wedle definicji encyklopedycznych [*Stanford Encyclopedia of Philosophy* i *Internet Encyclopedia of Philosophy*, hasło: „hedonism”], hedonizm odnosi się do teorii prezentujących przyjemność i cierpienie jako jedyne autotelicznie ważne dla zjawisk, które opisują. Do tychże zjawisk należeć mogą: wartości, które odnoszą się do rzeczy dla nas dobrych lub złych (ujęcie aksjologiczne — hedonizm etyczny); motywacje, które decydują o kierunku naszych działań — (hedonizm motywacyjny); lub powinności do działania w określony sposób. Jest to tak zwany hedonizm filozoficzny. W innym aspekcie możemy mówić o hedonizmie jako pewnej teorii z zakresu psychologii. Hedonizm psychologiczny zatem będzie dotyczył naszych pragnień (*desires*) [Moore 2013, Weijers 2013]. W tym też ujęciu źródło pragnień będzie miało charakter pozaracjonalny, który jednak nie musi kolidować z wolą. W zależności od przyjętej teorii szczęścia różne mogą być relacje pragnień do woli. W każdej z nich przyjemność i unikanie przykrości będą ważne jako pożądane dobro i pożądane jako dobre. W ujęciu radykalnym hedonizm psychologiczny będzie miał postać panhedonizmu. Oznaczać wtedy będzie, że wszystkie dążenia skierowane są ku przyjemności (zarówno te, które są wartościowe moralnie, jak i dążenia moralnie naganne) [Tatarkiewicz 1990, 473].

Hedonizm praktyczny jako teoria (*folk hedonizm*) oraz jako postawa będzie miał odmienne formy, które najpełniej połączyły się w formie hedonizmu Oświeceniowego i libertynizmu, zaś rozłączne były w Oświeceniu Greckim (hedonizm teoretyczny był rozłączny ze stylem życia, którego aktywności miały zupełnie inny charakter). We współczesnej formie na przykład styl życia związany z kapitalistycznie napędzaną machiną konsumpcyjną nosi miano hedonizmu materialistycznego, który raczej nie posiada zbyt wyrafinowanej podbudowy teoretycznej.

## 2. Eudajmonizm

Interpretując rozważania Tatarkiewicza zawarte w jego traktacie *O szczęściu*, można przedstawić dwie podstawowe i ogólne

wersje eudajmonizmu, wersję „mocną” oraz „słabą”. Pierwsza będzie zakładała, że szczęście jest jedynym dobrem posiadającym wartość autoteliczną (*intrinsic value*). Druga interpretacja będzie zaś mniej radykalna: szczęście będzie posiadało wartość większą niż wszystko inne [Tatarkiewicz 1990, 524].

Zasadnicza różnica między hedonizmem a eudajmonizmem polega na charakterze znaczenia pojęć, który jest dla nich kluczowy. W hedonizmie bowiem fundamentem jest przyjemność, która jest ujmowana zawsze w ten sam sposób, jako rzecz, która jest doznawana subiektywnie, znana i głębiej niedefiniowana, gdyż odczuwana w perspektywie pierwszoosobowej. W eudajmonizmie zaś kluczowe jest pojęcie szczęścia, które ma charakter wieloznaczny, zatem w różnych teoriach pojęcie owo jest inaczej ujmowane i odnosi się do odmiennych rzeczy.

Tatarkiewicz wymienia cztery różne odmiany eudajmonizmu ze względu na charakter znaczenia pojęcia „szczęście”. Trzy z jego odniesień reprezentują poglądy teoretyczne, zaś jedno z jego znaczeń jest bliższe raczej eudajmonizmowi potocznemu („*folk eudaimonism*”). Szczęście jako dobro najwyższe oznaczałoby tu pomyślny los (charakter determinujący życie człowieka, albo człowiek byłby tu „kowalem własnego losu”) [Tatarkiewicz 1990, 526].

Można wyróżnić następujące odmiany teoretyczne eudajmonizmu:

- Pierwsza z nich oznacza szczęście, które rozumiane jest jako „pasma przyjemności”. W tym ujęciu eudajmonizm jest tożsamy z hedonizmem. Tatarkiewicz za przykład takiej teorii podaje hedonizm Oświeceniowy.
- Drugie rozumienie szczęścia jest przeze mnie krytykowane jako eudajmonizm z początków XX wieku w ujęciu psychologii humanistycznej, czyli jako dodatni bilans życia, który obejmuje zespół dóbr. W tym też znaczeniu szczęście to zadowolenie z całości życia.
- Przez eudajmonizm „czysty” rozumiem filozofię odnoszącą się do szczęścia rozumianego jako uznawane za potencjalnie

dostępne dla wszystkich ludzi najwyższe dobro, na które składają się różne elementy — dobra, które posiadają wartość autoteliczną. Eudajmonia zatem wyraża posiadanie zestawu dóbr dostępnych i potrzebnych człowiekowi (Arystoteles) [Tatarkiewicz 1990, 524].

### 3. Perfekcjonizm

Według *Stanfordzkiej Encyklopedii Filozofii* [hasło: „*Perfectionism in moral and political philosophy*”] perfekcjonizm jest związany z etycznymi teoriami, które charakteryzują ludzkie dobro w kontekście rozwoju natury ludzkiej. Dobro jest obiektywne, utożsamia stany rzeczy, działania i relacje jako dobre same w sobie, a nie ze względu na to, że są pożądane lub przyjemne. Taka wersja perfekcjonizmu jest rodzajem wizji dobrego życia [Wall 2012].

Dobre życie może być rozumiane tu w dwojakim kontekście: 1) jako dobrostan i w takim ujęciu najlepsze życie to takie, które jest maksymalnie dobre dla danej osoby; 2) jako sukces — w takim natomiast sensie najlepsze życie w kontekście dobrostanu jest możliwe, o ile wymaga od jednostki, aby poświęciła własny dobrostan dla innych osób lub dóbr. Pojęcie doskonałego ludzkiego życia jest szersze niż pojęcie życia z wysokim poziomem dobrostanu [Wall 2012].

Perfekcjonizm jako stanowisko odwołujące się do ludzkiego dobra kontrastuje z hedonizmem i teorią zaspokajania pragnień (*desire — satisfaction theory*). Perfekcjonizm względem wartości oznacza, że jeśli *X* jest dobre, to nie jest prawdą, że jest pożądane lub byłoby pożądane pod pewnymi warunkami przez jednostki. Przy czym, *X* jest dobre oznacza, że nie jest prawdą, że *X* musi być przyjemnym stanem mentalnym lub być z nim przyczynowo związane. Perfekcjonistyczne stanowisko wobec dobra może oznaczać, że niektóre dobra są oparte na doświadczeniu, jednak odrzuca hedonistyczną tezę, że wszystkie wewnętrzne dobra są zawarte w przyjemnych doznaniach lub postawach — przyjemnościach subiektywnych [Wall 2012]

Wersje perfekcjonizmu wymieniane w literaturze encyklopedycznej to: 1) *perfekcjonizm natury ludzkiej*, który odnosi się do cech lub zdolności centralnych dla natury ludzkiej — których rozwój

posiada wartość; 2) *perfekcjonizm obiektywnych dóbr* — wyjaśniający, dlaczego pewne dobra są obiektywnie dobre i warte osiągnięcia; 3) *perfekcjonizm wyszczególnionej listy dóbr obiektywnych* [Wall 2012].

*Perfekcjonizm w węższym znaczeniu* jest interpretowany następująco: ćwiczenie wyższych zdolności jednostki jest jednym i jedynym wewnętrznym dobrem, rzeczy są dobre tak długo, jak długo dzięki nim ćwiczy się wyższe zdolności, i szczęście zawiera się w ćwiczeniu wyższych zdolności. Niniejsze odczytanie jest interpretacją perfekcjonizmu Milla w jego utilitaryzmie według życzliwego mu interpretatora [Brink 2014, 20].

## **II. Hedonizm, eudajmonizm i perfekcjonizm w filozofii J. S. Milla — próba interpretacji**

Podjęmę teraz próbę rekonstrukcji koncepcji Milla na różnych poziomach analizy od najwęższych (eudajmonistyczne aspekty koncepcji szczęścia) po ujęcie średniego zasięgu (perfekcjonizm w utilitaryzmie Milla) i podejście najszersze (perfekcjonizm i eudajmonizm a hedonizm Milla w perspektywie dobrego życia).

### **1. Eudajmonistyczne aspekty koncepcji szczęścia**

Pojęcie szczęścia w utilitaryzmie Milla jest zakresowo bardzo szerokie. Jest to pojęcie wieloznaczne, gdyż zawiera w sobie inne komponenty. Szczęście jest zatem złożeniem pożądaných dóbr, czynności, i przyjemności, które wpływają na życie człowieka i kształtują jego charakter<sup>1</sup>. Szczęście ma wartość pośrednio ze względu na to, że owe rzeczy mają wartość same w sobie, są wartościowe immanentnie. Szczęście ma też wartość pośrednią — osiąga się je przez właściwy sposób życia<sup>2</sup>. Nawet jeżeli standard dobrego życia jest

- 
- 1 Istnieje pewna hierarchia najbardziej pożądaných dóbr. Życie typu idealnego bohatera filozofii Milla powinno obfitować w życie rozumne i moralne, któremu nieobce są ćwiczenie się w cnocie i wypełnianie swoich obowiązków.
  - 2 Szczęście jest zatem celem człowieka o tyle, o ile środki do tego celu same w sobie stanowią wartość i są przez nas pożądane.

zewnątrzny, celem człowieka jest osiągnięcie szczęścia<sup>3</sup>. Zatem szczęście nie jest ani wyłącznie subiektywne, ani obiektywne, lecz ma charakter hybrydowy. Efektem dążenia do osobistej realizacji tego standardu będzie zadowolenie z życia. Przyjemności (niższe, wyższe) są tylko elementami życia bogatego w wiele innych dóbr i wartości. Do szczęścia potrzebne są też inne wartości, m.in. zdrowie, bogactwo i życie obfitujące w wartościowe relacje społeczne. Zatem zadowolenie takie nie polega tylko na realizacji krótkotrwałych przyjemności czy realizacji tylko podstawowych potrzeb wyznaczanych przez podstawowe prawa psychologiczne. Życie będące tylko wypadkową realizacji podstawowych instynktów dających uczucie przyjemności to życie głupca — potrzeba wiele więcej, aby życie miało wartość<sup>4</sup>. Życie godne miana wartościowego jest najlepszym sprawdzianem moralności. Człowiek szczęśliwy (*eudajmon*) nie może być potworem moralnym, ważne jest zatem, aby działał zgodnie z zasadami moralności. Ponadto, życie cnotliwe osoby szczęśliwej będzie czymś, co powinno budzić podziw. Chociaż nie wymaga się od wszystkich jednostek całkowitego wyrzeczenia się przyjemności i życia w kompletnej ascezie, jednak trzeba zachować pewien umiar w życiu. Zatem przyjemności, które odzwierciedlają potrzeby jednostek, można przedstawić analogicznie do koncepcji piramidy potrzeb Abrahama Masłowa. W tym też ujęciu potrzeby podstawowe będą odzwierciedlały przyjemności niższe i analogiczne, potrzeby z góry piramidy będą odzwierciedlały przyjemności wyższe (intelektualne, emocjonalne i związane z władzami wyobraźni). Przy realizacji wyższych przyjemności następuje pełny rozwój osobowości i kształtuje się charakter, co jest możliwe dzięki wzmocnieniu woli, która przestaje działać zgodnie z pragnieniami i nawykami.

W tym też ujęciu wieloskładnikowa koncepcja szczęścia będzie bliska eudajmonistycznym wymiarom warunków szczęścia, o których

---

3 Zdaniem Milla osobiste szczęście nie musi polegać na egoistycznym sukcesie mierzonym w kategoriach hedonizmu materialistycznego, lecz może być oparte na altruistycznym wyrzeczeniu się wygod i heroizmie. Większość ludzi jest jednak niezdolna do takiego bohaterstwa.

4 Potrzeba nam nie tylko przyjemności wyższych, lecz także całościowego rozwoju charakteru w oparciu o spełnianie potrzeb psychologicznych i emocjonalnych człowieka.

wspominał Arystoteles w *Etyce Nikomachejskiej*. Chcąc zatem najogólniej sformułować koncepcję szczęścia, trzeba powiedzieć, że koncepcja szczęścia ma charakter pluralistyczny, wieloskładnikowy, hierarchiczny i hybrydowy (względem kryterium obiektywności oraz rozróżnienia na osi hedonizm—eudajmonizm). Nie jest bezzasadne użycie Arystotelesowskiej koncepcji złożenia w odniesieniu do szczęścia. Również odpowiednie warunki społeczne będą niezbędne, aby szczęście osiągnąć, podobnie jak ma to miejsce u autora *Etyki Nikomachejskiej*. Składnikami szczęścia będą również różne dobra, posiadające wartość *per se*. Oczywiście ogólne tło koncepcji będzie inne — koncepcja Stagiryty była bardzo elitarna i dotyczyła tylko obywateli *polis*. Millowskie szczęście ma charakter bardziej inkluzywny niż Arystotelesowskie, jednak składniki szczęścia będą analogiczne i w tym tkwi zbieżność obu koncepcji.

## 2. Perfekcjonizm w utilitaryzmie J. S. Milla

Według interpretacji D. Brinka [Brink 2014, 18], możliwe jest przynajmniej częściowe pogodzenie wątków hedonistycznych z perfekcjonizmem i eudajmonizmem w utilitaryzmie Milla. Brink odczytuje Milla jako perfekcjonistę względem szczęścia, twierdzącego, że ludzkie szczęście zawiera się w odpowiednim ćwiczeniu zdolności, które są istotne dla naszej natury ludzkiej. W szerszej perspektywie można odczytać wizję dobrego życia, która jest jednym ze sposobów życia promowanym przez Milla jako adekwatny w demokratycznym państwie i społeczeństwie otwartym. Takie życie byłoby nie tylko wystarczająco dobre, ale dobrostan byłby w nim osiągniany poprzez maksymalne wykorzystanie zdolności jednostki.

Mill sugeruje taką perspektywę na szczęście, gdy w rozdziale pierwszym *O wolności* opisuje utilitarną podstawę obrony indywidualnych wolności.

Należy stwierdzić, że wyrzekam się wszelkiej korzyści, jaką moje rozumowanie mogłoby czerpać z idei abstrakcyjnego prawa niezależnego od użyteczności. Uważam użyteczność za ostatnią instancję we wszystkich etycznych kwestiach, ale musi to być użyteczność w najszerszym znaczeniu tego słowa ugruntowana na niezmiennych interesach człowieka jako istoty postępowej (OWI 11).

Mill wyraźnie jest przekonany, że poczucie godności (autorefleksyjnej) istoty postępowej stworzy przestrzeń do kategorycznej preferencji działań, które ćwiczą jej wyższe zdolności. W twierdzeniu, że lepiej być niezadowolonym człowiekiem niż zadowoloną świnia, lepiej być niezadowolonym Sokratesem niż zadowolonym głupcem (U, II 6), Mill rozpoznaje zdolność do autorefleksji i praktycznej deliberacji jako rodzaj zdolności wyższych. Świadomość siebie i doświadczenie wyższych przyjemności sprawia, że jednostka preferuje życie umożliwiające jej swobodne ćwiczenie swoich zdolności wyższych [Brink 2014, 18].

Owo zainteresowanie autorefleksją i praktyczną deliberacją jest jednym z klasycznych i głównych tematów *O wolności*. W rozdziale trzecim filozof artykułuje zainteresowanie, jakie jednostki dążące do rozwoju żywią względem refleksyjnego podejmowania decyzji:

Temu, kto pozwala światu lub najbliższemu otoczeniu ułożyć plan jego życia za niego, potrzebna jest tylko mała zdolność naśladowania. Ten, kto sam swój plan układa, rozwija wszystkie swoje zdolności. Musi on obserwować, by widzieć, rozumować i sądzić, by przewidywać, działać, by decydować, a gdy się zdecydował, zachować stałość i panowanie nad sobą, by trzymać się przemyślanej decyzji. A im częściej kieruje się w swoim postępowaniu własnym, sądem i uczuciami, tym więcej tych zalet potrzebuje i silniej je rozwija. Można by go zapewne i bez tego skierować na dobrą drogę i uchronić od szwanku; lecz ile wart będzie jako człowiek? (OW, III 4)

Nawet gdy zgodzimy się, że deliberatywne zdolności są wyjątkowe dla jednostek, i że posiadają je w wyższym stopniu niż inne istoty czujące, możemy się zastanawiać, w jakim sensie ich posiadanie czyni nas istotami postępowymi lub ich ćwiczenie jest istotne dla osiągnięcia szczęścia przez istoty ludzkie.

W *Systemie logiki* (SL VI ii.1–4) Mill, analizując odpowiedzialność, podkreśla, że ludzie są podmiotami odpowiedzialnymi. Odpowiedzialność jest aspektem życia czyniącym nas istotami postępowymi (nawiązując do idei z rozdziału III *O wolności*). Zdolności do praktycznej deliberacji są według filozofa warunkiem koniecznym odpowiedzialności. Mill zauważa, że odpowiedzialność moralna pociąga za sobą bycie w stanie *samo-opanowania* (ang. *self-mastery*) lub *samo-rządność* (ang. *self-governance*), co umożliwia jednostce deliberowanie nad adekwatnością własnych pragnień i regulowanie własnych działań

odpowiednio do tych rozważań i odczuć (SL VI ii.3). Jeśli interpretacja Brinka jest słuszna, Mill może twierdzić, że posiadanie i używanie naszych deliberatywnych zdolności czyni nas istotami progresywnymi, ponieważ rzeczony zdolności czynią człowieka podmiotem moralnym, cechującym się odpowiedzialnością. Jeśli szczęście ma odzwierciedlać nasze człowieczeństwo, czyli to, jakimi jesteśmy ludźmi, Mill twierdziłby, że wyższe działania, które ćwiczą deliberatywne władze ludzkie, kształtują zasadniczy lub najważniejszy składnik ludzkiego szczęścia.

Interpretacja Brinka może jednakże zostać uzupełniona paroma fragmentami rozdziału III *O wolności* będącego znaczącym źródłem Millowskich wątków perfekcjonistycznych. Tym samym perfekcjonistyczny wymiar jego filozofii jest odzwierciedlony przez specyfikę wzajemnych relacji między zasadą szczęścia a zasadą wolności. Jednym z przejawów wolności jednostkowej jest dążenie do indywidualnego sposobu realizacji własnych planów życiowych, które są w stanie zaspokoić potrzeby istoty ludzkiej, a w efekcie przynieść poczucie szczęścia. Tym samym szczęście byłoby możliwe dzięki postawie aktywnej świadczącej o sile charakteru jednostki.

Najbardziej znanym dowodem na perfekcjonistyczny charakter filozofii Milla jest jego nawiązanie do Wilhelma von Humboldta. Mill zauważa, że „celem człowieka... jest najwyższy i najbardziej harmonijny rozwój jego władz złączonych w jedną logiczną całość” (OW III 2). Owo nawiązanie było wielokrotnie interpretowane przez rewizjonistów jako dowód niehedonistycznego charakteru utilitaryzmu filozofa. Zatem celem człowieka jest szczęście ujmowane jako przyjemność subiektywna. Lecz obok tego celem, „do którego musi bezustannie dążyć każda ludzka istota i którego szczególnie osobom zamierzającym wpływać na swoich bliźnich nie wolno nigdy tracić z oczu, jest silna i rozwinięta indywidualność”; której warunkami będą „wolność i różnaitość sytuacji”. Ze zjednoczenia wymienionych elementów powstaje „indywidualna dzielność i nieprzebrana różnorodność”, których skojarzenie daje „oryginalność” (OW III 2). Im człowiek bardziej polega na własnym rozumowaniu, własnym postępowaniu, sędzi i uczuciach, „tym więcej tych zalet potrzebuje i silniej je rozwija”. Stopniowo staje się sam sobie sterem, umacnia się wtedy jego wola i



kształtuje się charakter. Zamiast naśladownictwa innych człowiek staje się autorem własnego życia, a nie „aktorem w reżyserowanym filmie ze scenariuszem napisanym przez wielu Innych”. Mill podkreśla zatem istotę świadomego kształtowania własnej natury, zamiast poddawania jej ślepego automatyzmowi i przyjmowania zewnętrznych nakazów działania.

Najlepszy sposób życia jest najlepszy ze względu na to, że nie jest życiem według wzoru, tak jak szablon krawiecki, z którego należy wykroić wzór do uszycia modnej w danym sezonie kreacji. Najlepszym sposobem jest natomiast życie na swój własny sposób, według własnego, autorskiego projektu. Na tym polega Millowskie pojęcie oryginalności i sens indywidualizmu, który w egzystencjalizmie jest związany z wolnym wyborem i autentycznością.

### **3. Perfekcjonizm i eudajmonizm a hedonizm J. S. Milla w perspektywie dobrego życia**

Mimo że zdaniem Milla każdy powinien kreować swoje własne życie, jakby był aktorem grającym w teatrze, różne mogą być formy autorskich projektów na życie. Różnorodność sytuacji polega na tym, że różni ludzie potrzebują różnych warunków do duchowego rozwoju. Aktorzy mają różne umiejętności i potrzeby: jednych cieszą role trudne i ambitne, inni zadowolą się rolami prostszymi, które nie wymagają wielu specjalnych ku temu przygotowań i prób. Dla jednej osoby wyższe pierwiastki jej natury będą podlegać wzrostowi, dla innej nie — nawet gdy warunki są takie same. Różne będzie zatem tempo i potrzeby rozwoju każdego aktora, które będą się przekładać na różnorodne sztuki (życia), będą one jednak „szczęściodajne” w stopniu, jaki jest spójny z indywidualną wizją dobrego życia każdej jednostki.

Idąc tropem rozważań Łukowa<sup>5</sup> względem Millowskiego perfekcjonizmu, można włączyć rozwój „szczęściodajnych” zdolności w perfekcjonizm jako część wizji dobrego życia. I wówczas elementy perfekcjonistyczne wiążą się z eudajmonizmem czystym, czyli koncepcją szczęścia jako najwyższego dobra, które promuje dobre życie.

---

5 Jestem szczególnie wdzięczna za powyższą interpretację perfekcjonizmu Milla prof. Pawłowi Łukowowi z Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, przedstawioną mi w 2015 roku podczas wymiany korespondencji.

Rozwój wyższych zdolności byłby wtedy sposobem, w jaki dobre życie może się realizować.

Mill przedstawia hybrydalną wersję utylitaryzmu, a szerzej polimorficzną wizję dobrego życia, gdzie perfekcjonizm obok hedonizmu byłby jedną z opcji do wyboru. Sam perfekcjonizm również miałby pluralistyczny charakter, co oznacza, że można w różny sposób dochodzić do takiej postawy życiowej.

Jak twierdzi Łuków, Mill jest niejednoznaczny: czasem zajmuje stanowisko konsekwencjalisty, innym razem perfekcjonisty. W szerszej perspektywie można go interpretować następująco: ma wizję dobrego ludzkiego życia, a hedonizm jest „rekonstrukcją” tego dobrego życia. W tym ujęciu dążenie do szczęścia to sposób osiągnięcia właściwego stanu. Jednak pomimo że Mill ma pewną wizję tego dobrego życia, to różne mogą być jego formy. Hedonizm jest w tym ujęciu tylko częściową „rekonstrukcją” (lub jedną z wersji tych rekonstrukcji) niepełną bez elementów nie-hedonicznych (jak inaczej można wytłumaczyć fragmenty o Sokratesie lub doktrynę wyższych przyjemności i preferencje kompetentnych sędziów?).

Wspominając o ekspertach (w U II), filozof pokazuje swoje preferencje względem życia podyktowanego rozwijaniem wyższych zdolności, tym samym oddala się od czystego hedonizmu.

### **III. Podsumowanie i wnioski**

Najczęściej „w teorii” perfekcjonizm jest przeciwstawiany konsekwencjalizmowi jako wchodzący z nim w konflikt. Najlepsze życie jednostki może oznaczać jednocześnie najlepszą doskonałość jej samej i innych. Nawet jeżeli konflikt nie jest ostry, jest jednak wciąż prawdopodobieństwo, że będą istnieć okoliczności, w których jednostki muszą wybierać między ich własną doskonałością a doskonałością innych. Egoistyczne formy perfekcjonizmu mają gotową odpowiedź na to pytanie, zaś nieegoistyczne formy tej koncepcji muszą znaleźć sposób na zrównoważenie skonfliktowanych ze sobą żądań. Hurka twierdzi, że naturalna konsekwencjalistyczna odpowiedź na perfekcjonizm wymaga, abyśmy dążyli do największego rozwoju wszystkich ludzi we wszystkich okresach [Hurka 1983, 55–60]. Byłby to absolutny wymiar perfekcjonizmu konsekwencjalistycznego.

Perfekcjonizm jest często, szczególnie we współczesnym świecie,

faworyzowaną ideą i praktyką życiową. Jeśli jednak doskonałość jest rozumiana w terminach rozwoju natury ludzkiej, wtedy pogląd, który odchodzi od zalecenia maksymalizacji, będzie wyglądał mniej obiecująco. Osoba, która ma wyjątkowy potencjał do doskonałości, ale która osiąga tylko poziom „progowy” rozwoju, nie będzie wiarygodna jako osiągająca doskonałość. Ponieważ była zdolna, zdaniem Hurki, aby osiągnąć o wiele więcej, nie powinna być zadowolona ze swoich skromnych osiągnięć. Intuicyjnie, powinniśmy sądzić zatem, że nie była ona zdolna w pełni do życia według wymagań perfekcjonistycznej moralności [Hurka 1983, 53–63].

Możemy sobie wyobrazić jednostkę zdolną do wykorzystywania swojego potencjału do rozwoju natury ludzkiej, która tego nie robi, oddając się przyjemnościom niższym lub nałogom. U Milla odpowiedź znajdziemy w rozdziale czwartym utylitaryzmu, gdzie filozof przedstawia swoją koncepcję woli, która gdy staje się autonomiczna, może być silniejsza od nawyków lub pragnienia. Mill wskazuje jednak, że konieczne jest odpowiednie otoczenie społeczne. Jednak gdy otoczenie sprzyja rozwojowi natury ludzkiej i jej zdolności, a jednostka nie rozwija swoich talentów, przyczyną może być obranie orientacji minimalistycznej — wymaganie mniej od siebie i innych, niż jest to możliwe. Orientacja minimalistyczna może być wtedy bardziej wartościowa, gdyż zawsze będzie można spełnić swoje wymagania — innymi słowy świnia będzie szczęśliwa przy minimum wysiłku, Sokrates potrzebuje do szczęścia o wiele więcej, musi od siebie wymagać. Obniżenie progu nawet przy zmniejszeniu wymagań i reorientacji priorytetów (gradacji potrzeb) pozwala osiągnąć życie wystarczająco dobre.

Z drugiej strony rozwój jednostki może mieć dla niej wartość deklarowaną, której jednak nie będzie ona spełniać w faktycznym życiu. Ideał czyli najwyższa doskonałość jest zawsze czymś w rodzaju kontinuum i w takiej formie jest zawsze nieosiągalna. Życie w dążeniu do ideału będzie zawsze formą dążenia do jakiejś iluzji, czegoś nierzeczywistego i niemożliwego do zrealizowania. W takim „psychologicznym” znaczeniu perfekcjonizm byłby błędem atrybucji — postawą, która przez stan nienasycenia nigdy nie przyniesie zakładanych rezultatów. W takim też egoistycznym znaczeniu będzie to postawa samo-pognębenia, bo Sokrates nigdy nie będzie zadowolony

w pełni. Byłby to przejaw filozofii braku i niespełnienia. Jednak próbą zbalansowania nieosiągalnego stanu doskonałości własnej byłoby promowanie obok egocentryzmu, sobkostwa, postawy dbania o dobro wspólne oraz altruizmu postulowanego w rozdziale II *Utylitaryzmu*, a także idea równych szans, która pokazuje, jak dla autora *O wolności* ważna jest nie tylko postawa aktywna, ale też kultywowanie więzi społecznych i takie urządzenie społeczeństwa, które będzie realizowało idee sprawiedliwości społecznej. Dzięki zachęcaniu innych poprzez spontaniczną aktywność do działania filozof promuje ideę inspirowania się do pięcia się w górę — do rozwoju duchowego i moralnego ludzi przeciętnych, którzy inspirują się jednostkami genialnymi i twórczymi. Przez taki pluralistyczny perfekcjonizm spełniać się może idea szczęścia największej liczby jednostek. Wtedy ostatecznym celem w wymiarze indywidualnym i społecznym byłoby działanie prowadzące do największej szczęśliwości osiągananej poprzez maksymalizację i ćwiczenie wyższych zdolności. Podobnie jest w wizji szczęśliwego społeczeństwa Milla: niektóre jednostki są w stanie w pełni rozwijać swoje wyższe władze, co daje im szczęście pełniejsze niż cieszenie się przyjemnościami angażującymi niższe władze ludzkie. Sokrates nie otacza się tylko mędrkami — filozofami, głupiec zaś nie żyje jedynie wśród samych ludzi swego pokroju. Lecz w społeczeństwie Milla obaj będą dobre życie i nawet bez osiągnięcia ideału doskonałości obaj będą mogli być szczęśliwi.

Hurka w *Perfectionism* interpretuje wersję perfekcjonizmu Milla w *O wolności* przez odwołanie do zasady wolności w kontekście wyboru i różnorodności sytuacji sprzyjających eksperymentom w wyborze takiego stylu życia, będącego efektem deliberacji i świadomego dokonywania wyboru. Mill wspomina w *O wolności* o różnych formach i stylach życia dostępnych w pluralistycznym społeczeństwie. W rozdziale III podkreśla, jak ważny w wolnym, demokratycznym społeczeństwie jest nieskrępowany rozwój indywidualności. Indywidualność jest formą nonkonformizmu, może wyrażać się wielotorowo nie tylko jako geniusz, ale też jako forma ekscentryzmu i alienacji. W tym wachlarzu egzemplifikacji osobników cechujących się wolnością myślenia i działania są jednostki nieprzeciętne, ceniące najwyżej rozwój wyższych zdolności, który umożliwi harmonijny rozwój natury ludzkiej. Jednak takie „genialne” jednostki zachęcają innych do aktywności (tzw.

*incentive argument*), działają inspirująco i dzięki temu możliwy jest rozwój społeczeństwa i kultury. W powyższym kontekście hedonizm to „rekonstrukcja” formy „wystarczająco dobrego życia”, owa nieprzeciętna forma życia byłaby zaś rekonstrukcją życia nie tylko dobrego, lecz dążącego do doskonałości. Szczęście człowieka w tej wizji życia dążącej do ideału lub sukcesu realizuje się zatem dzięki rozwojowi jego władz wyższych. Jednostka jest w stanie realizować swój potencjał, gdy wykorzystuje w pełni swoje możliwości i zdolności. Doskonalenie i dążenie do rozwoju jest konstytutywną cechą natury ludzkiej. Dzięki samodeterminacji do rozwoju możliwe jest osiągnięcie szczęścia. Takie dążenia wymagają racjonalnego podejmowania decyzji. Deliberując i w sposób świadomy dokonując wyborów życiowych, za które jest odpowiedzialna moralnie, jednostka wykorzystuje swoje zdolności w sposób właściwy jej naturze. W takim też sensie możemy mówić o perfekcjonistycznych wątkach w koncepcji szczęścia, a szerzej w utylitaryzmie Milla.

Koncepcja taka ma jednak fundamentalną wadę: idea maksymalizacji i dążenia do doskonałego rozwoju wyższych władz jako kryterium dobrostanu jednostki nie podkreśla istotnego znaczenia władz „niższych” i ujmuje je jako „gorsze”, zapominając, że to one są podstawowym życiodajnym elementem ugruntowującym jednostkę i dającym jej związek ze światem. Bez odpowiednich fundamentów żadna rekonstrukcja, nawet z najlepiej urządzonym poddaszem, nie jest w stanie się utrzymać w dobrym stanie.

Koncepcja szczęścia w utylitaryzmie Milla ma charakter zarówno hedonistyczny, jak i nie-hedonistyczny w zależności od kontekstu i fragmentów różnych części jego prac. Jednak odczytanie tylko hedonistyczne — jak robili to tradycyjni interpretatorzy — lub tylko eudajmonistyczne byłoby niepełne. W mojej interpretacji obok hedonizmu jakościowego i hedonizmu psychologicznego koncepcja szczęścia u Milla ma także elementy eudajmonistyczne oraz perfekcjonistyczne. Mimo że oba ujęcia zdają się wykluczać, u Milla da się je ze sobą pogodzić bez szkody dla znaczenia jego teorii. Łączenie dwóch tradycji filozofii szczęścia w jednej koncepcji może się wydawać niezrozumiałe i narażać Milla na zarzut niekonsekwencji, jednak znając pełny obraz jego filozofii, należy zwrócić uwagę, że jest ona polimorficzna i wielowymiarowa. Wiąże się to z otwartością filozofa na

różne koncepcje filozoficzne, które są echem różnych epok i tradycji, począwszy od koncepcji starożytnych, po filozofię średniowieczną, renesansową, oraz koncepcje francuskiego i szkockiego Oświecenia. Mill jest również krytykiem filozofii Kanta oraz spadkobiercą radykalnej szkoły filozofii XIX-wiecznej. Co więcej, w momencie zwątpienia w sens filozofii utilitarystycznej w benthamowskim ujęciu Mill podczas swojego kryzysu emocjonalnego i intelektualnego zwraca się w stronę literatury i poezji. Poznaje wówczas twórczość romantyków angielskich i niemieckich, zaczyna też sympatyzować z konserwatywnymi poglądami Coleridge'a. W trakcie gdy Mill poznaje nowe idee, jego twórczość żywo nawiązuje do rozmaitych inspiracji intelektualnych. Jego filozofia podlega zatem ciągłej ewolucji i jest podatna na modyfikacje. Mimo że przez to naraża się na zarzut niespójności, należy jednak zauważyć, że Mill poddaje weryfikacji swoje pomysły przede wszystkim ze względu na zarzuty, z jakimi się spotyka jego twórczość. Kolejne pomysły zawarte w nowych pracach są więc wyrazem ciągłej chęci ulepszania argumentacji i zawierania w niej nie tylko odpowiedzi na dotychczasowe zarzuty, ale dołączania wciąż nowych elementów, będących wynikiem kolejnych jego inspiracji. Krytykując Milla za tego rodzaju niespójność, hołduje się skostniałemu sposobowi myślenia, będącemu wyrazem skrajnego konserwatyizmu i zatwardziałego dogmatyzmu w stosunku do inspiracji nowymi ideami.

Nie da się ostatecznie i definitywnie wykazać ani wyłącznie hedonistycznego charakteru Millowskiej filozofii szczęścia, ani wyłącznie eudajmonistycznego. Zarówno w utilitaryzmie Milla, jak i w jego pracach z zakresu filozofii społeczno-politycznej obecne są wątki zarówno eudajmonistyczne, jak i hedonistyczne. Filozofia Milla jest pośrednio zapisem czy też relacją jego doświadczeń życiowych, w tym sensie, że nie jest on utilitarystą jedynie „w teorii”, lecz praktykuje utilitaryzm, co prowadzi go tym samym do bycia liberałem, demokratą i feministą. Jego koncepcja jest oparta ponadto na „teorii życia”, która jest koncepcją stworzoną nie tylko na kartkach papieru, lecz także wcieloną w jego własnej praktyce zawodowej i prywatnej, dzięki czemu daje on przykład życia według zasad własnej doktryny. W związku z założeniem, że utilitaryzm ma być oparty na faktach<sup>6</sup>, a tym samym,

---

6 Utilitaryzm Milla jest epistemologicznie oparty na empiryzmie i na danych, które

być bliski doświadczanej przez nas rzeczywistości, filozofia Milla jest, tak jak doświadczana przez nas rzeczywistość, niedoskonała, pełna niedopowiedzeń oraz pojęć podatnych na liczne, ale rozbieżne interpretacje. Wiele może być zatem ujęć i etykietek nadawanych filozofowi i zapewne nie sposób wyczerpać ich opisu w niniejszym artykule. Jednak, nawet biorąc pod uwagę hedonistyczny wymiar utylitaryzmu Milla, nie jest błędem wykazanie, że w jego filozofii wyraźnie występują elementy eudajmonistyczne i perfekcjonistyczne.

## BIBLIOGRAFIA

Gray, John, 1983, *Mill on Liberty: a Defence*, London: Routledge.

Hurka, Thomas, 1983, *Perfectionism*, Oxford: Clarendon Press.

Małek, Monika, 2010, *Liberalizm etyczny Johna Stuarta Milla. Współczesne ujęcia u Johna Graya i Petera Singera*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Brink, David O., "Mill's Moral and Political Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edycja Jesień 2014), Edward N. Zalta (red.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/mill-moral-political/>

Humboldt, Wilhelm von, 1810, *Zakres i obowiązki rządu barona*, przeł. z niem. [kto?], s. 11–13. Za: Mill, John Stuart, 2006, *Utylitaryzm*, przeł. Maria Ossowska, *O wolności*, przeł. Amelia Kurlandzka, słowo wstępne Tadeusza Kotarbińskiego, Warszawa : PWN, s. 157.

Mill, John Stuart, 2006, *Utylitaryzm*, przeł. Maria Ossowska, *O wolności*, przeł. Amelia Kurlandzka, słowo wstępne Tadeusza Kotarbińskiego, Warszawa: PWN.

Collected Works of John Stuart Mill [CW], 33 tomy, 1965–91, red. John Robson, Toronto: University of Toronto Press.

Moore, Andrew, Edycja Zima 2013, "Hedonism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta (red.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/hedonism/>.

Tatarkiewicz, Władysław, 1990, *O szczęściu*, Warszawa: PWN.

Wall, Steven, Edycja Zima 2012, "Perfectionism in Moral and Political Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward



*Elżbieta Filipow*

*Jak pogodzić perfekcjonizm i eudajmonizm z hedonizmem? Wokół utylitaryzmu J. S. Milla*

N. Zalta (red.), URL =  
<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/perfectionism-moral/>.

Weijers, Dan, "Hedonism Dan, tanfo Encyclopedia of Philosophy, URL =  
<http://www.iep.utm.edu/hedonism/> (data dostępu: 1.03.2013).

## ABSTRACT

J. S. Mill is commonly considered as a representative of psychological hedonism. However, his utilitarianism has also eudaimonic and perfectionistic aspects. Thus, various aspects are interrelated with one another not only in his moral philosophy, but are present also in his political philosophy. Interpretators of Mill's philosophy inquire: how those aspects can be reconciled and if Mill's conception can be consistent then? Main aim of the paper is to explain and justify the view, that the idea of happiness by J. S. Mill based on the greatest happiness principle is founded on both traditions present in the Ancient times: eudaimonism and hedonism. I assume, that: *in philosophy of J. S. Mill, formulated in the perspective of both traditions of the idea of happiness and good life, hedonism can be reconciled with eudaimonism and perfectionism. Philosopher can be qualified as many-sided and eclectic, thus denominating his exclusively as hedonist would be incomplete and would be a result of too hasty and imprecise reading of his works.*

**KEYWORDS:** J. S. Mill, utilitarianism, eudaimonism, hedonism, perfectionism, happiness, good life

**SŁOWA KLUCZOWE:** J. S. Mill, utylitaryzm, eudajmonizm, hedonizm, perfekcjonizm, szczęście, dobre życie



**FLAVIU-VICTOR CÂMPEAN\***

BABEȘ –BOLYAI UNIVERISTY, CLUJ-NAPOCA /  
THE ROMANIAN ACADEMY, BUCHAREST

## **THE MELANCHOLIC IRONY OF KIERKEGAARD**

*Irony is a healthiness insofar as it rescues the soul from the snares of relativity; it is a sickness insofar as it cannot bear the absolute except in the form of nothing, but this sickness is an endemic disease that only a few individuals catch and from which fewer recover.*

The Socratic truth is in no way inferior to the Christian one according to Kierkegaard, since the very *existence of Socrates is irony*, as an *Aufhebung* of the two Socrates built by Platon and Xenofon: *Each of these two interpretations has, of course, sought to give a complete characterization of Socrates—Xenophon by pulling him down into the lower regions of the useful, Plato by elevating him into the supramundane regions of the idea. But the point, one that lies between, invisible and so very difficult to grasp securely, is irony. [...] Irony oscillates between the ideal I and the empirical I; the one would make Socrates a philosopher, the other a Sophist; but what makes him more than a Sophist is that his empirical I has universal*

---

\* PhD. Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania/The Romanian Academy, Bucharest. [flaviucampean@gmail.com](mailto:flaviucampean@gmail.com). This work was financially supported through the project “Routes of Academic Excellence in Doctoral and Postdoctoral research - READ”, co-financed through the European Social Fund, by Sectoral Operational Programme Human Resources Development 2007-2013, contract no. POSDRU/159/1.5/S/137926.

*validity*.<sup>1</sup> Putting aside the (r)evolution in Kierkegaard's view from the Hegelian perspective of the master's thesis to the later dimensions of irony, which becomes the very mechanism of his own *incognito* writing, we can affirm that the fundamental difference between the two truths is the fact that the former can't be given as such, is not circulated by means of a donation. Therefore, irony always pertains to a melancholic approach of existence because it denies all functional (effective) outwardness (exteriority) of the relation with the Other, whilst it also displaces the symptom of the melancholic void through a self-referential rhetoric that is structured around the sense of silence, more precisely, on silence as a *half sense* – (*half-saying, mi-dire* in Lacanian Psychoanalysis, according to which we can never consciously say the truth but only by half saying say it). That's why the stake of irony ultimately reaches an original opening, what Freud used to call *Bejahung*, even more than the *parapraxis* (a slip in the speech or discourse which bears the mark of the Unconscious inherent to the articulated language and to the discontinuity of *dis-course* as such). But irony is everywhere throughout Kierkegaard's oeuvre, without being conceptualized, but simply at work within the text itself – we could even name it a white demonic, in relative contrast to the gloomy seriousness of the paternal melancholy, but no less radical than it; a certain obscure note from the *Journal*, suggestively entitled *About myself*, can be interpreted as such a distinction between demonic and irony with respect to silence: *Silence hid in silence is suspicious, arouses mistrust, it is just as though one were to betray something; at least betrayed that one was keeping silence. But silence concealed by a decided talent for conversation – as true as ever I live – that is silence*.<sup>2</sup> We can observe the aforementioned insidious irony within the text in Kierkegaard's comparison with the truth of life, that suggests the ambiguity between an authentic vitality (as opposed to the romantic one) and the heaviness of life (heavy-mindedness – *Tungsind*, the key term for melancholy) hidden in the lightness of the heuristic talent – a

---

<sup>1</sup> *The Concept of Irony with Continual Reference to Socrates (CI)*, XIII, 213, pp. 127-128.

<sup>2</sup> *Journals*, p. 245.

tension that will become acute in Kierkegaard's final years, when all his masks will have fallen.

Coming back to Socrates, we must mention first of all that his silence concentrates a melancholic resistance to language through, paraphrasing Sylviane Agacinski, the battle whose means and end is silence, at work like a phenomenological *epoché* with the fundamental commitment not to betray the truth: *The ironist talks at least this one did not write but he is not for all that a voice; he carries on a battle in which silence is both the means and the end of the combat. Even when he talks, the ironist does not say anything; he effaces himself in the questioning and allows the answers to become manifest in their apparent positivity. He is pure solicitation, provocation, although he himself remains hidden. And when at last all the answers have canceled themselves out, the ironist imposes silence on his distraught and befuddled interlocutors.*<sup>3</sup> Hence the double negativity, existential and conceptual, of Socrates, and also the fundamental indication of maieutics, which is not one of constraint, but of offering the occasion to experience the truth. According to Jeanne Hersch, Kierkegaard opposes the God (Christ), the condition of the truth, to Socrates, who stands for its occasion. The master is in this view only the occasion and that's precisely why he must not give himself over. The magnanimity and nobility that Kierkegaard bestows upon Socrates consists in his self effacement, in his disappearance in front of the eternal truth, whose discovery he had occasioned for the student.<sup>4</sup> Irony has nevertheless a demonic side, acknowledged as such by Kierkegaard, consequently, the peril of mortification is always present and, on the other hand, Socrates immerses the truth into the tragic, without being himself neither a tragic hero, nor a knight of faith, because once the receptive disposition for the truth has been formed, he simply disappears, cancelling any dialectics that could lead to a certain positivity by undermining both the negation itself and him as existence. (That's why, as we've mentioned in the beginning,

---

<sup>3</sup> Sylviane Agacinski, *Aparté. Conceptions and Deaths of Søren Kierkegaard*, p. 42. Consequently, the *daimon* must remain abstract, for it doesn't allow any vocalization.

<sup>4</sup> Cf. Jeanne Hersch, *L'Instant* in *Kierkegaard vivant, Colloque organisé par l'UNESCO à Paris du 21 au 23 avril 1964*, p. 96.

Kierkegaard states that his *existence is irony*.) This anti-dialectics resembles what Lacanian Psychoanalysis understands by situating oneself in the lack of the Other's desire, not an imaginary blank, but a real one, insofar as for Lacan the real means the impossible *par excellence*. In Kierkegaard's Socratic dimension, we can develop these psychoanalytical insights even further, as long as we know that the melancholic identifies itself with this lack, which for him becomes indeed a real lack of lack (*manque du manque*) because the first lack has not been fully symbolized at the time of his castration, his entering into language. Moreover, just like the *objet a cause du désir*, the concept of Socrates is constituted as lost in the aftermath of his self-annihilation – given the fact that, as Kierkegaard puts it, he is *already dead*. That's why the melancholic identification with *the nothing* that overcomes all subjective identity can be traced throughout the Socratic irony, in contrast with the philosophical modern identity, an obsessional and always assertive one. It's the nature of remedy that Socrates can bring about in an age of the light-mindedness, that foreshadows the heavy-mindedness of melancholy, that of modernity which includes romanticism and Hegel, metaphysics and official Protestantism. That's why Socrates can only be an occasion for the truth, as it implies a double movement away from it: the first negation and then an anamnesis of the negation, because the master has to remind the disciple that he is the un-truth (which the disciple up discovering himself). As a place and origin of the tragic through the comic, irony, *constitutive in Socrates' life*, points to a melancholic negativity that institutes at the limit of language the heaviness of its disappearance – Kierkegaard's reference to the perspective(s) of Aristofan is eloquent in this respect: *This earnestness bears down too heavily, just as it also restricts the comic infinity, which as such recognizes no limits. Irony, on the other hand, is simultaneously a new position and as such is absolutely polemical toward early Greek culture. It is a position that continually cancels itself; it is a nothing that devours everything, and a something one can never grab hold of, something that is and is [XIII 217] not at the same time, but something that at rock bottom is comic. Therefore, just as irony surmounts everything by seeing its misrelation*

to the idea, so it capitulates to itself, because it continually goes over and beyond itself and yet remains in the idea.<sup>5</sup>

The affirmation of negation as an inexhaustible and abysmal return (foreshadowing the ineffable theme of the authentic repetition), without mortifying the idea in the Faustian demonical manner of a totalitarian representation, indicates an original version of the melancholic self-negation. The comic intertwined with the isolation and with the self absorption indicates an irresistible plunge into nothingness which, like the Heideggerian *Verfallen*, pertains to a dialectics of authenticity, but not in favor of the indetermination of Being, *for the absolute for him is nothing*, for irony *continually goes over and behind itself*. The exception is thus double: toward the maniac triumph of the sophists and towards the obsessional desire of Socrates' disciples, and, therefore, a non-philosophical articulation of the ironist as *a prophecy about or an abbreviation of a complete personality*. We think that this abbreviation can only manifest itself with and within the denial of the denial of language (the abovementioned double negation without Hegelian sublation). We can retrace the Lacanian *half saying* in this abbreviation for which Socrates stands because his status perpetually indicates the rest of the a mythical *jouissance* through a melancholic existence, even more so as the personality is annihilated at the end of the dialectics, the idea of Socrates collapses into the demonical abyss. The melancholic twofoldness that sustains the irreducible negativity of existence in its wholeness and at the same time the uniqueness of the self as a substantial rest unabridged by this negativity (the melancholic is less than nothing, and, like the modern Antigone, he has a unique pain, a thorn in the flesh) is thus somewhat reinvented by the ironist through his constant reference to the abstract intelligent interplay of contradictions and of self overtaking into nothingness from the narcissistic perspective towards both the world and language – otherwise that's the melancholic disposition claimed by Kierkegaard until the very end: the melancholic condition of being alone within the world.

---

<sup>5</sup> *CI*, XIII, 217, p. 131.

We can now conclude our short exposé by a final articulation. In regards to offering an alternative identity to the idealistic and Hegelian one, Kierkegaard seems to oscillate between the conceptualization of irony as a presentation (an *acting-out* in psychoanalytical terms) and a representation of the fundamental negativity that fuels it<sup>6</sup>. The two positions are approximately covered on the one hand by the distinction between the Socratic irony and the modern one and on the other by the inner division of the irony *sensu eminentiori* – executive and contemplative, Here we can see the dimension of infinite absolute negativity where Kierkegaard meets Hegel and this is the closest his view gets to Hegel's. S. Agacinski arguably suggests that *Kierkegaard's early Hegelianism becomes a whole new dialectics within the first one, given the fact that his Socrates becomes more negative than Hegel's: If Hegel can be said to have perfectly understood Socrates' negativity (Kierkegaard borrows most of his analyses from him), he also wanted to find a "positive aspect" in Socrates that would have made him assimilable to the history of philosophy. This leads Hegel to "divide" Socrates and finally to relegate irony, or the "questioning attitude," to a secondary status by distinguishing it from its goal: the positing by subjectivity of the Idea as such. But this goal itself is not reached by Socrates. Since the Idea is "still" entirely abstract, it has no content whatsoever.*<sup>7</sup> The interplay that emerges between an inscription of the ironist in the brink of reflexivity and the lack of the symbolic that seems to always resist demonically directly to the religious negativity of Abraham – the one that defines the absolute relation to the absolute – bears thus the suspense of irony, an

---

<sup>6</sup> According to Abraham Kahn, who differentiates between *Tungsindet* and *Melancholi*, granting irony only to the later, there is a positive and total dimension of irony: "His development of the concept is such as the expression « irony as a mastered moment » is crucial for his interpretation of an authentic human existence. He singles out for his purpose a particular species of irony and calls it irony in its essential greatness, as its zenith. When mastered, this particular form of irony, has, in brief, a chastening effect on the personal life. In a profound sense, Kierkegaardian irony is a profound way of being in the world, a condition for acquiring wholeness of personality or human plenitude.", "Melancholy, Irony, and Kierkegaard" p. 68, *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 17, No. 1/2 (1985), pp. 67-85.

<sup>7</sup> S. Agacinski, *op. cit.*, p. 34.



incommunicable proof of the exception of the melancholic.<sup>8</sup> Finally, we can understand that irony's ultimate key, while rewritten throughout all of Kierkegaard's literary registers, is *Boredom, [...] the only continuity the ironist has. Boredom, this eternity devoid of content, this salvation devoid of joy, this superficial profundity, this hungry glut.* As it's the duty of the existential thinker to keep the wound of negativity open, it's also a fatal encounter with the nudity of existence that gapes the wound beforehand. Therefore, irony bears witness to the incommunicable truth of existence, the real *lack of lack* that the melancholic denounces and simultaneously affirms, in his suspension between the object cause of *desire* and an unfathomable and *eminent* object cause of *nothing*, nothing of the *Other (Autre)* of language.

---

<sup>8</sup> An exception portrayed as melancholic in an eloquent paragraph of the *Journal: Oh, the sadness of having understood something true and then of only seeing oneself misunderstood. Oh, sadness for what is irony in the mystery of the heart but sadness. Sadness means to be alone in having understood something true and as soon as one is in company with others, with those who misunderstand, that sadness becomes irony.* *Op. cit.*, p. 132.

## REFERENCES

- \*\*\* *Kierkegaard Vivant. Colloque organisé par l'Unesco à Paris du 21 au 23 avril 1964*, Gallimard, Paris, 1966.
- AGACINSKI, Sylviane, *Aparté. Conceptions and Deaths of Søren Kierkegaard*, Florida State University Press, 1988.
- KAHN, Abraham, "Melancholy, Irony, and Kierkegaard" p. 68, *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 17, No. 1/2 (1985), pp. 67-85.
- KIERKEGAARD, Søren, *The Concept of Irony with Continual Reference to Socrates (Kierkegaard's Writings, II)*, edited and translated by Howard Hong and Edna V. Hong, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2013.
- \_\_\_\_\_, *Søren Kierkegaard's Journals and Papers (JP)*, vols. 1-6, edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, assisted by Gregor Malantschuk (vol. 7, Index and Composite Collation), Indiana University Press, Bloomington and London, 1967-78.
- \_\_\_\_\_, *The Journals*, translated, selected and with an introduction by Alexander Dru, Harper Torchbooks, , New York, 1959.
- LACAN, Jacques, *Le séminaire*, livres 1-25, inédit (staferla.free.fr, 21.06.2015).
- \_\_\_\_\_, *Écrits*, Le Seuil, Paris, 1999.

## **ABSTRACT**

The Socratic truth is in no way inferior to the Christian one in Kierkegaard's view. The fundamental difference between the two is that whereas the later develops by means of a donation and of a specific dialectic as such, the former is hidden within the negative and anti-dialectical discourse of irony. We can therefore maintain that irony always pertains to the melancholic dimension of existence. My work aims to consider irony as a melancholic negativity, insofar as it is closely related to the demonic silence and void and as it rejects the wholeness of philosophical language. Sickness and health, symptom and remedy, the Kierkegaardian irony is melancholic because it perpetually suffers from its own re-opened wound, which allows us to interpret it from a psychoanalytical standpoint. Thus, the affinity between Kierkegaard and psychoanalysis sustains a Lacanian approach to the melancholic irony, in order to clarify its function in pinpointing the "real" truth of existence through a resistance to language.

**KEYWORDS:** irony, melancholy, Psychoanalysis, negativity, language

**SŁOWA KLUCZOWE:** ironia, melancholia, psychoanaliza, język



**MATEUSZ FIRLEJ**  
UNIwersytet Warszawski

## **ZAŁOŻENIA METAFIZYCZNE W PROGRAMIE POZYTYWIZMU LOGICZNEGO**

### **1. Wstęp**

Badania filozoficzne mające cechować się wysokim stopniem naukowości, jak i niepodważalnością niejednokrotnie przyznają szczególną rangę metodologiczną wiedzy empirycznej, a także matematyce i logice. W obrębie tak utrzymywanego paradygmatu badań łatwo można w konsekwencji odmówić doniosłości zagadnieniom metafizycznym jako z gruntu niepodatnym na doświadczalne skorygowanie czy też niejasnym i wieloznacznym pod względem logiczno-syntaktycznym. W niniejszej pracy, odnosząc się do problematyczności sytuacji programowej w obrębie pozytywizmu logicznego, wskażę na iluzoryczność zasadniczej różnicy między filozofią scjentystyczną z jednej strony, a metafizyką z drugiej. Teza dla mnie wyjściowa, a idąca w poprzek zarysowanego podziału, głosi, iż w obrębie logicznego empiryzmu prezentowano postulaty o charakterze antymetafizycznym, które równocześnie bazowały na pewnych niewysłowionych założeniach metafizycznych. Założenia metafizyczne będą wobec tego zarówno regulować konkretne badania prowadzone wśród neopozytywistów, a zarazem je podważać. Próbując wskazać rzeczywistą rolę tych założeń, zobrazuję, w jaki sposób (a) dotyczą kluczowych punktów węzłowych programu Koła Wiedeńskiego, (b) okazują się warunkiem koniecznym dla wszelkich prób utrzymywania go w ryzach, (c) a w konsekwencji są cechą konsekwentną przyjętego programu badawczego.

Dla większej przejrzystości dalszej części tekstu poczynię kilka uwag precyzujących. Terminologicznie „pozytywizm logiczny”, „neopozytywizm”, „Koło Wiedeńskie” i „logiczny empiryzm” będą

traktowane jako nazwy zamienne, które posiadają jednakową konotację. Zwrot „program badawczy” nie jest być może trafnym wyrażeniem ze względu na zbyt daleko idące różnice pogładowe wśród przedstawicieli tego prądu filozoficznego. Nawet w fundamentalnej kwestii zdań protokolarnych stanowiska były całkowicie podzielone [Koterski 2000]. Jednakże można również w ogólnych zarysach wyznaczyć przedmiot badań, co prawda przedmiot o rozmytych granicach, lecz decydujący o przynależności do omawianej szkoły. W tym duchu skoncentruję się nie na tym, co polaryzuje jej członków, lecz na oddaniu ich nastawienia wobec uprawiania filozofii naukowej. W manifestie filozoficznym (1929) czytamy: „Koło nie ma stałej organizacji; składa się z ludzi o jednakowym nastawieniu naukowym, każdy z nich stara się włączyć w całość, wysuwa na plan pierwszy to, co ich łączy, nikt nie chce odróżnić się i zakłócić tego związku. Jeden może zastąpić drugiego w szerokim zakresie, praca każdego może być przez kogo innego kontynuowana” (w *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis* z 1929 roku). To właśnie podejmowanie tych samych zagadnień, rozszerzanie i modyfikowanie, w konsekwencji doprowadziło do znaczących różnic między poszczególnymi filozofami.

Rozważając tematy szczegółowe, ustosunkuję się względem nich przez pryzmat twórczości Rudolfa Carnapa. Twórczość tę można ogólnie podzielić na kilka okresów, które przebiegają od zainteresowania kwestiami epistemologicznymi (np. *Logiczna struktura języka* z 1928), następnie logiką nauki (np. *Testability and Meaning* z 1936), semantyką (np. *Introducion to Semantics* z 1942), aż do problemu logiki indukcji (np. *Logical Foundations of Probability* z 1950). W eseju tym bardziej niż historycznemu przedstawieniu charakterystyki prac z tych okresów oddam się refleksji nad zagadnieniami poruszonymi przez Carnapa, a odbijającymi się szerokim echem nie tylko w samym Kole Wiedeńskim. Aby nie zatracić rzeczywistego lejtmotywu pracy, wkład pozostałych reprezentantów tego ugrupowania, Mortiza Schlicka czy Otto Neuratha, potraktuję jedynie jako tło argumentacyjne poruszanych problemów dla Rudolfa Carnapa. Lejtmotywem tym jest obecność i funkcja założeń metafizycznych w neopozytywizmie. Za założenia takie będę traktował wszelkie przyjęte stwierdzenia, które nie przynależą do korpusu nauki, tzn. nie są (a) analityczne, ani (b) syntetyczne *a posteriori*. Nie będą tym samym tautologicznie przyjęte ani empirycznie uzasadnione.

## 2. Kryterium demarkacji

Problem demarkacji dotyczy kwestii obrania odpowiedniego kryterium rozróżniającego naukę od pseudonauki. Bodźcem do pojawienia się tej problematyki były pochodzące już ze starożytności próby oddzielenia wiedzy (*episteme*) od mniemania (*doksa*). W Kole Wiedeńskim problem demarkacji wiązał się natomiast z rozróżnieniem między zdaniami sensownymi a nonsensownymi. Początkowo za kryterium demarkacji empiryści logiczni przyjęli zasadę weryfikowalności, zgodnie z którą znaczeniem zdania jest metoda jego weryfikacji [Schlick 1936]. Stosując się do tej zasady, zaproponowano swoisty korpus nauki, z którego wykluczono zdania syntetyczne *a priori*, a włączono zdania syntetyczne *a posteriori* oraz analityczne *a priori*. Nie jest to jednoznaczne stanowisko dla teorii empirycznych, gdyż dla skrajnego empiryzmu J. S. Milla istniała tylko wiedza syntetyczna *a posteriori*, natomiast prawa logiki i arytmetyki miały być wyłącznie indukcyjną generalizacją doświadczenia [Mill 1962, ks. II, rozdz. VI]. Sam podział na zdania syntetyczne i analityczne został przez Quine'a zakwestionowany jako jeden z dogmatów empiryzmu. Otóż definicja analityczności oparta jest na zasadzie synonimiczności („Żaden *nieżonaty mężczyzna* nie jest żonaty” = „Żaden *kawaler* nie jest żonaty”), podając natomiast przykłady synonimiczności, nie mówimy nic o definicji synonimiczności, którą można byłoby podać, odwołując się ponownie do analityczności, co byłoby w konsekwencji *circulus vitiosus*, tj. błędnym kołem w rozumowaniu. Wzajemna wymienialność nazw *salva veritate* jako kryterium synonimiczności prowadzi do podobnych rezultatów — aby rozstrzygnąć czy w zdaniu „Jest konieczne, iż każdy kawaler jest kawalerem” można zastąpić drugi egzemplarz nazwy „kawaler” określeniem „nieżonaty mężczyzna” musimy wiedzieć, czy zdanie „Każdy kawaler jest nieżonatym mężczyzną” jest analityczne. Co więcej, wymienialność *salva veritate* jest zrelatywizowana do języka, a wyrażenia „zwierzę posiadające serce” i „zwierzę posiadające nerki” nie mają jednakowego znaczenia, mimo tej samej denotacji. Wydaje się zatem, iż odpowiednim kryterium synonimiczności może być postulowana w empiryzmie logicznym weryfikacyjna teoria znaczenia. Wg teorii tej dwa zdania są

synonimiczne, gdy mają tę samą metodę sprawdzenia, co w konsekwencji pozwala im być wymienialnymi *salva significatione*. Koncepcja ta zdaniem Quine'a jest drugim dogmatem empiryzmu. Dogmat ten to radykalny redukcjonizm zdań do danych empirycznych, które w następstwie sprawdzają lub podważają te zdania z osobna [Quine 2000, 49–75].

W. V. O Quine w sensie ścisłym rozsądził definicyjną fasadowość podziału na zdania analityczne i syntetyczne. Nie będę utrzymywał, iż wskazywane w neopozytywizmie założenia metafizyczne są syntetyczne *a priori*, lecz że nie są one ani syntetyczne *a posteriori*, ani analityczne *a priori* w myśl ich tradycyjnych granic znaczeniowych. Podział ten w dalszej części pracy będę jednak respektował z dwóch powodów. (1) Chcąc odnieść się do poglądów empirystów logicznych jesteśmy zobligowani do przyjęcia stosowanego przez nich aparatu pojęciowego. (2) W pracy tej staram się prześledzić konsekwencje wynikające z przyjęcia programu pozytywizmu logicznego oraz zrekonstruować warunki w jakich był kształtowany. Podważenie samego podziału na zdania syntetyczne i analityczne otwiera zatem krytyczną drogę poprzez kolejno wysuwane postulaty neopozytywistyczne. W Kole Wiedeńskim przyjęcie wspomnianego podziału było przede wszystkim konsekwencją arbitralnie przyjętej zasady weryfikowalności. Dogmatyczne przyjęcie zasady tej jest pierwszym poruszonym założeniem metafizycznym. Jakie jest bowiem znaczenie zdania „Znaczeniem zdania jest metoda jego weryfikacji”? Czy zasada ta została uznana w sposób zupełnie odmienny od pozostałych zdań przynależących zgodnie z nią do korpusu nauki? Trudno tutaj nie udzielić odpowiedzi pozytywnej jak i nie zarzucić pierwotnemu kryterium demarkacji nie wytrzymania poddania go testowi samozwrotności. Zasada nieweryfikowalna okazuje się wobec tego podstawą weryfikowalności (*Założenie 1*). Z problematycznością formy kryterium demarkacji wiąże się kolejne założenie dotyczące jej treści. Warunkiem koniecznym zweryfikowania zdania jest bowiem wcześniejsze posiadanie wiedzy co do jego znaczenia (*Założenie 2*). Jest to nie tyle problem samozwrotności, lecz błędnego koła w definiowaniu, tj. *idem per idem* oraz wieloznaczności terminu „znaczenie”. Carnap w wyniku pojawienia się podobnych zarzutów stwierdził „jeśli wiemy, na czym polegałaby weryfikacja danego zdania, to wiemy tym samym, co owo zdanie znaczy” [Carnap 1969, 68].

### 3. Nieweryfikowalne podstawy weryfikowalności

Za pierwszą teorię (non) sensu przyjmiemy stanowisko zgodnie z którym zdanie jest sensowne, gdy jest weryfikowalne za sprawą danych empirycznych, natomiast wszystkie zdania nie sprowadzające się do doświadczenia otwierają furtkę dla metafizyki, która jest bezsensowna (w sensie poznawczym, nie egzystencjalnym), gdyż miesza kategorie twierdzeń, tzn. za stan faktyczny bierze to, co ma sens tylko formalny lub emocjonalny. Wyrażenie, kiedy nie jest korygowane naocznie, wymaga redukcji do jego podstawowych składników, które mają być sensowne i weryfikowalne, jeśli zdanie ma być sensowne. Zarzut wobec pierwotnej definicji sensowności sprowadza się do tego, iż prowadzi ona do eliminacji ze zbioru zdań sensownych uniwersalnych praw nauki jako niemożliwych do wydedukowania z żadnej skończonej klasy zdań protokolarnych. Jeżeli  $(\exists x)P(x)$  jest jednostkowe, weryfikowalne i sensowne, to jego zaprzeczenie  $\neg(\exists x)P(x)$  jest nieweryfikowalne, a zatem bezsensowne. Wynik ten odrzuca więc metafizykę, zdania uniwersalne, czy logicznie równoważne zaprzeczenia zdań jednostkowych. Jest jednak niezgodny z intuicjami, gdyż jeżeli  $p$  jest sensowne, to *nie-p* także powinno być sensowne, a zatem sens nieweryfikowalnego *nie-p* powinien być zależny od zrozumienia sensu weryfikowalnego argumentu, tzn. niepotrzebnie weryfikowalność powiązana została z sensownością. Mimo to prawa uniwersalne, dotyczące *ex definitione* nieskończonych zbiorów faktów, powszechnie przyjmowano zarówno w naturalistycznie ukierunkowanym wczesnym pozytywizmie jak i w neopozytywizmie. Cytując wczesnego Wittgensteina 6.34. „wszystkie owe zasady jak zasada racji dostatecznej, ciągłości przyrody, najmniejszego wysiłku w przyrodzie itd., itd. są wyrazem apriorycznego wglądu w możliwość formułowania twierdzeń naukowych” [Wittgenstein 2011, 75]. Takie nieredukowalne prawa jak stałość przyrody oraz możliwość jej rozpoznania będą umożliwiały wyprowadzanie innych zdań weryfikowalnych (*Założenie 3*). Założenie o jednorodnej i niezmiennej przyrodzie jest nie tyle bliskie Kołu Wiedeńskiemu, lecz zdecydowanej większości naukowców, dla przykładu Russellowi czy Keynesowi. Możliwym, chociaż wątpliwym



zaprzeczeniem całego *Założenia 3*, jest odrzucenie z kwalifikacji kwantyfikatorów na rzecz koniunkcji i dystynkcji zdań elementarnych (protokolarnych).

Carnap, zauważając problematyczność pierwotnego kryterium demarkacji, formułuje warunek empirycznej sensowności dla zdań, zgodnie z którym zdania uniwersalne są potwierdzalne empirycznie tylko częściowo przez wyrażenia opatrzone predykatami obserwacyjnymi. Wobec tego zdanie potencjalnie weryfikowalne nie potrzebowałoby skończonej klasy zdań obserwacyjnych, lecz miało tylko bezpośrednio implikować konkretne stany rzeczy. Wbrew oczekiwaniom okazało się jednak, iż w nauce potrzebne są pewne terminy będące bezpośrednio niesprawdzalnymi abstrakcyjnymi postulatami (np. Zdania o elektronach) konstytuującymi system naukowy jako całość, który może być już empirycznie odczytany. Dlatego pewne nieweryfikowalne pojęcia teoretyczne mogą posłużyć do wyprowadzania weryfikowalnych zdań (*Założenie 4*). Filozof w następstwie uznał, iż interesująca może być tylko teoria naukowa jako całość składająca się ze zdań obserwacyjnych, zdań teoretycznych oraz reguł korespondencji umożliwiających interpretacje pojęć teoretycznych w kategoriach obserwacyjnych, np. „jeżeli A jest cięższe od B, to A posiada większą masę od B” gdzie *cięższy* to termin obserwacyjny, natomiast *masa* teoretyczny [Carnap 1960, 71–74].

Przyjmowane *założenie 3* (dotyczące nieweryfikowalnych praw) w późniejszych pracach Carnapa, w wyniku zorientowania się, iż potrzeba w nauce bezpośrednio nieweryfikowalnych praw (pola grawitacji czy pola elektromagnetycznego), uległo konwersji na „Teorie naukowe są sensowne, jeśli można z nich wydedukować prawdziwe zdania empiryczne”. W *Testability and Meaning* (1936) Carnap pisze w związku z tym o zastąpieniu weryfikowalności przez zasadę confirmacji (potwierdzalności) [Carnap 1936, 420], która stopniowo potwierdzałaby zdania ogólne przez sensowność twierdzeń, które można z niej wyprowadzić. Hipotezy mające ogólną postać  $\forall x(W(x) \rightarrow Z(x))$  są każdorazowo potwierdzane przez zachodzące indywiduum  $a$  ( $W(x) \wedge Z(x)$ ). Dopiero jednak w *Logical Foundations of Probability* (1950) precyzyjniej określił warunki stopniowalności prawdopodobieństwa potwierdzalności (fallibilizm). Zdania ogólne nie będą zatem możliwe do zweryfikowania, lecz tylko stopniowo potwierdzalne przez wyprowadzane z nich zdania protokolarne

[Carnap 1969, 75–79]. Wobec tego im więcej przeprowadzi się testów sprawdzających i nie uzyska się z nich wyników negatywnych, tym hipotezy będą bardziej potwierdzone i możliwe do przyjęcia. Zarzut Poppera wobec kryterium potwierdzalności sprowadzają się do zalecanej przezeń praktyki badawczej opartej na nieskończonym sprawdzaniu tej samej teorii, a nie na wysuwaniu coraz to śmielszych i ciekawszych hipotez, co w konsekwencji prowadzi do zastoju w rozwoju nauki (zamiast o konfirmacji powinniśmy mówić o korroboracji teorii naukowych) [Popper 2012, 9–46]. Natomiast zobrazowanym argumentem przeciwko samemu pojęciu konfirmacji jest m.in. tzw. paradoks czarnych kruków Carla Hempla. Zgodnie z nim obserwacja, która potwierdza daną hipotezę, może dotyczyć całkowicie odmiennych przedmiotów niż te, które postuluje hipoteza. Jeśli przyjmie się bowiem założenie, że zdania logicznie równoważne mają identyczne zbiory potwierdzeń, to zdanie „wszystkie kruki są czarne”  $[\forall x(K(x) \rightarrow C(x))]$  jest logicznie równoważne zdaniu „wszystkie przedmioty nie-czarne są nie-krukami”  $[\forall x(\neg C(x) \rightarrow \neg K(x))]$ . Wg tego założenia dowolny przedmiot, który nie jest czarny, np. biały but, potwierdza drugie zdanie [Grobler 2008, 55–56]. Jeżeli jednak zdania logicznie równoważne mają identyczne zbiory potwierdzeń, to empiryczne stwierdzenie istnienia białego buta (jakiegokolwiek rzeczy nie będącej krukami) potwierdza wyrażenie mówiące, iż wszystkie kruki są czarne. W takim wypadku zdanie ogólne może w nieskończoność zyskiwać większy stopień pewności przez zwykłe bytowanie w świecie w którym bezpośrednio nie mamy kontaktu z przedmiotami obecnymi w postulowanej hipotezie (*Założenie 5*) [Jodkowski 2006, 240–243].

W manifeście Koła Wiedeńskiego (1929) czytamy „walczymy o ład i jasność. Odrzucamy wszelkie mgliste perspektywy i bezdenne głębie. W nauce bowiem nie ma głębi, wszystko jest w niej na powierzchni”. Mimo wszystko przeświadczenie o powierzchownej strukturze rzeczywistości jest raczej aktem wiary, gdyż niemożliwe jest udowodnienie nieistnienia czegoś, bez wykazania dla niego prawa *reductio ad absurdum*, tj.  $[(p \rightarrow q) \wedge (p \rightarrow \neg q)] \rightarrow \neg p$ . Otóż poczyniona, wbrew częstej praktyce badawczej, metafora o powierzchowności nauki jest optymistyczną metafizyką, która każe nam sądzić, iż cała nauka, nie kryjąc w sobie żadnych zagadek, pozwala nam dokonać jej

wiarygodnego opisu (*Założenie 6*) [Życiński 1983, 252]. *Założenie 6* jest niejako konsekwencją arbitralnego przyjęcia, iż każde zdanie aprioryczne jest analityczne. Omówiona perspektywa badawcza przekładała się na specyficzne podejście do traktowania problemów nauki, a w sposób wyraźny oddawała intencje prac Haeckla (*Zagadki wszechświata*, 1899) czy Hilberta. Interesującym zjawiskiem jest to, że w czasach przeżywających głęboki kryzys jedności i pewności nauk (1-sza połowa XX wieku), kryzys ten nie spowodował — zgodnie z teorią Kuhna — porzucenia stosowanego mechanicystycznego paradygmatu metodologicznego, lecz wręcz wyostrzył jego postulaty.

#### 4. Zdania nieweryfikowalne wynikające z przyjęcia kryterium demarkacji

W sekcji tej rozważę kwestię nieweryfikowalnych zdań, które wynikają z przyjęcia zasady weryfikowalności. W tym celu okaże się konieczna pewna modyfikacja tego kryterium, która nie będzie odnosiła się jak uprzednio do tego, *co* jest weryfikowane (zdania uniwersalne czy obiekty teoretyczne), ale do tego *jak* są wyrażenia weryfikowane. Łuką w początkowym kryterium demarkacji zdaje się być utożsamienie weryfikacji z weryfikowalnością, nie wszystko bowiem jest możliwe do zweryfikowania. Możemy sobie bowiem łatwo wyobrazić zdanie weryfikowalne, lecz nie podatne na weryfikację, np. „Juliusz Cezar miał ponad tysiąc włosów na głowie”. Pomijając niejasność graniczną tego, co uznaje się jeszcze za włos a tego, co już nie, to oczywiście jest że zdanie powyższe będzie miało różną denotację w zależności od rozpatrywania go w danym czasie. Poza tym, że nie można sprawdzić tak ogólnie postawionego zdania, to nawet konkretyzując je w formę „Juliusz Cezar miał ponad tysiąc włosów na głowie w czasie  $t_1$ ”, staniemy wobec zdania możliwego do zweryfikowania w przeszłości, lecz nie w teraźniejszości. Będziemy mieli zatem sytuację zgodnie z którą zdanie ma różną denotację oraz różną wartość logiczną (P albo F) w przedziale  $t_1, t_2, \dots, t_n$ , natomiast brak denotacji oraz wartości logicznej w  $t_{n+1}, t_{n+2}, \dots, t_{n+m}$  (podobnie jest w kwestii zdań o przyszłości). Twierdzenie, że przedziały te mają razem przebieg zupełny empirycznego dowodzenia, przyjmuję za metafizyczną konkluzję, zgodnie z którą nieweryfikowalny zasięg ma względem przedziałów

tych taki sam status (*Założenie 7*). Bardziej przekonującym rozwiązaniem wydaje się po prostu odróżnienie weryfikacji od weryfikowalności, a dalej uznanie zdań za weryfikowalne generalnie i możliwe do zweryfikowania w określonym przedziale czasowym.

Rozważmy teraz przeprojektowane przez Carnapa rozgraniczenie między sensem i nonsensem, tzn. wznoszącą się wokół pojęcia dyspozycji drugą teorię (non) sensu. W tym celu ponownie odwołam się do ogólnego przykładu. Niech naszą dyspozycją będzie *rozpuszczalność*, natomiast zdaniem wyjściowym „Przedmiot *a* (np. kostka cukru) jest rozpuszczalny w wodzie wtedy i tylko wtedy, gdy jeśli *a* zostanie zanurzone w wodzie, to utworzy z nią roztwór jednorodny”. Zdanie to będzie miało postać  $p \leftrightarrow (q \rightarrow r)$  dla oznaczenia: *p* — przedmiot *a* jest rozpuszczalny w wodzie, *q* — *a* zostaje zanurzone w wodzie, *r* — *a* tworzy z wodą roztwór jednorodny. Przyjmijmy, że przykładowa kostka cukru została zjedzona przez co nie można poddać jej testowi sprawdzającemu, tj. zanurzeniu w wodzie. Dla tej sytuacji zdanie „Ta kostka cukru została zanurzona w wodzie”, czyli poprzednik implikacji figurującej po prawej stronie równania, jest fałszywe, a cała implikacja prawdziwa na mocy reguły, że dla prawdziwości implikacji wystarczy fałszywość jej poprzednika. Z kolei z uwagi na własności logiczne równoważności (w prawdziwej równoważności oba jej człony są bądź prawdziwe bądź fałszywe), przyjmując kryterium demarkacji, skoro prawdziwa jest prawa strona, to i prawdziwa będzie lewa. W związku z tym zdania pokroju „Kostka cukru jest rozpuszczalna w wodzie” są sensowne niezależnie od przeprowadzenia testu sprawdzającego, tj. w tym wypadku zanurzenia w wodzie (*Założenie 8*). Jeżeli więc test sprawdzający nie jest konieczny do uznania zdania za sensowne, to równie dobrze można za takie uznać wyrażenia nieweryfikowalne albo raczej przyjmować wszelkie zdania na wiarę. Pociągnijmy jednak jeszcze dalej nasz przykład odnosząc się do rozróżnienia na dyspozycje ścisłe oraz warunkowe. Ścisłe dyspozycje zakładają konieczność fizyczną (np. jest fizycznie nie możliwe, by ciało o niezerowej masie spoczynkowej poruszało się z prędkością światła), natomiast warunkowa dotyczy testu w *normalnych okolicznościach*. Rozpuszczalność jest dla kostki cukru dyspozycją warunkową, ponieważ istnieje cały szereg warunków potencjalnie zakłócających rozpuszczenie się w roztworze (poczynając od tego, iż cukier umieszczony w wodzie nasyconej cukrem nie będzie się

rozpuszczał). Hilary Putnam słusznie zauważył, iż niemożliwością jest odniesienie do wszystkich tych warunków w zamkniętej formule języka fundamentalnej fizyki [Putnam 1998, 333–335]. Inaczej kryterium demarkacji bazujące na dyspozycjach warunkowych musiałoby zostać opatrzone tą zamkniętą formułą, która wykluczyłaby niesprawdzalność zdań obserwacyjnych. Bez takiej możliwości przyjęcie tego kryterium byłoby podobnie jak w przypadku weryfikowalności wyrazem arbitralnej decyzji.

## 5. Zagadnienie zdań protokolarnych

Zgodnie z zasadą weryfikacji zdanie może być sensowne bezpośrednio bądź pośrednio. Zdania sensowne bezpośrednio orzekają o naszym aktualnym postrzeżeniu, np. zdanie „Widzę w tej chwili czerwony kwadrat na niebieskim tle” możemy sprawdzić bezpośrednio przez nasz aktualny akt percepcji [Carnap 1969, 7]. Koncepcja zdań protokolarnych dotyczy zdań sensownych pośrednio i ma na celu poddanie tych zdań analizie logicznej zmierzającej ku rozbiorowi początkowej ich postaci na zespół komponentów będących podatnymi na weryfikację bezpośrednimi raportami z doświadczenia. Zdania sensowne pośrednio są więc funkcją wartości logicznej ich elementów oraz ciągów elementów, które oddają surowe fakty w sposób opisowy. Teoria ta źródło swe znajduje w atomizmie logicznym, który w zdecydowany sposób zarysował przede wszystkim Ludwig Wittgenstein w *Tractatus logico-philosophicus*. To właśnie Wittgenstein dał impuls do prac nad omawianym zagadnieniem. Kluczowa okazała się zwłaszcza teza 5.03. głosząca zasadę ekstensjonalności — funkcje prawdziwościowe są wynikiem operacji prawdziwościowych dokonywanych na zdaniach elementarnych, utożsamianych ze zdaniem obserwacyjnymi, wyrażającymi bezpośrednio pozytywne stany rzeczy [Wittgenstein 2011, 48]. Neopozytywiści traktując dorobek wczesnego Wittgensteina za najdonioślejsze źródło inspiracji równocześnie nie przyjęli podstawowej dla *Traktatu* tezy 6.54. [Wittgenstein 2011, 83] nie chcąc uznać, iż tezy w nim zaproponowane są niedorzeczne. Przyjęto więc, że zdania w sensie logicznym są sensowne i dwubiegunowe.

Kwestia pewności zdań protokolarnych była centralnym aspektem całej debaty w związku z ich problematycznym charakterem. Optymistyczne twierdzenia Carnapa, iż zdania te nie wymagają żadnego sprawdzenia nie były podzielane m.in. przez Otto Neuratha. Zdania protokolarne wg Carnapa nie musiały bowiem spełniać żadnych warunków formalnych, gdyż oddawać miały izomorficznie treść indywidualnych przeżyć. Treścią przeżyć może być praktycznie wszystko, np. wrażenie „zielony stół”, a zdania protokolarne znajdują się poprzez to poza systemem językowym. W takim ujęciu system naukowy nie mógł być wywiedziony ze zdań protokolarnych, lecz znajdował w nich coraz to większe potwierdzenie. Zdania protokolarne miały być absolutnie pewne, dzięki czemu mogły korygować teorie naukowe. Pierwotne absolutystyczne założenie o intersubiektywnej pewności fenomenalistycznych zdań protokolarnych (*Erkenntnis, Aufbau*), które dostarczają prawdziwości zdaniom na nich bazujących (*Założenie 9*) okazało się jednak zbyt idealne, aby je przyjąć w dłuższej perspektywie. Carnapowski konstruktor z danych wrażeniowych początkowo tworzy inny podmiot jako przedmiot w ramach własnej siatki pojęciowej (Framework), a dopiero później wnioskując ze zwyczajów językowych tych „przedmiotów” może rozpoznać w nich podmioty poznające, co gwarantuje intersubiektywność (*Aufbau*) [Wszolek 1997, 343–344]. Trzeba więc założyć istnienie świata fizycznego, aby w następstwie go uznać, co jest błędem *petitio principii*. Neurath sprzeciwił się ujęciu zdań protokolarnych jako pierwotnych twierdząc, że zdania te muszą zawsze mieć określoną formę, która uwzględnia imiona własne oraz postrzeżenia. Przykładowo zdanie „Pan A widzi na stole zielony przedmiot” można uznać za zdanie protokolarne, natomiast „Na stole leży zielony przedmiot” już nie [Buczyńska-Garewicz 1960, 33–38]. W związku z tym zdania nie mogą być prawdziwe niezależnie od ich zewnętrznych warunków, które wytyczają zasięg potencjalnie przyjmowanych opisów świata. Zdania uzasadnione mogą być tylko w powiązaniu z innymi, co oznacza koherencyjną teorię sensu. Koherencja w tym wypadku miała zachodzić między zdaniem, a szerszym systemem językowym w ramach którego te zdania funkcjonują. Neurath zrezygnował tym samym z silnego empiryzmu uznając zdanie za sensowne lub bardziej pewne w zależności od sensowności lub pewności logicznie niesprzecznego zbioru powiązanych z nim zdań w danym systemie. Carnap w wyniku

podobnych zarzutów porzucił fenomenalistyczną wizję zdań protokolarnych na rzecz zdań fizykalnych.

Paralelnie do badań nad stopniem pewności empirycznej bazy zdań protokolarnych podejmowano temat ich struktury logicznej. Wydaje się jednak, że tak samo jak w przypadku fenomenalistycznego podłoża, tak w przypadku struktury logicznej zdań protokolarnych koncepcja wysuwana początkowo przez Carnapa okazuje się być niemożliwa do utrzymania. Dla Carnapa redukcja zdania do zdań protokolarnych oznaczała bowiem konstrukcję idealnego języka symbolicznego w myśl wspólnej formy syntaktycznej wszystkich pojęć użytych w danych języku. Jest to tzw. zasada konstytucji. Zgodnie z nią każde wyrażenie czy dowodzenie można zapisać formalnie dzięki czemu do określenia tego, co zdanie rzeczywiście mówi nie potrzeba odwoływać się do semantyki, lecz wyłącznie do reguł przypisanym pojęciom [Carnap 2011, LVIII]. W badania Carnapa nad strukturą wkrađło się jednak następne założenie absolutystyczne. Zgodnie z nim istnieje tylko jedna logika, która niczym sprawnie funkcjonująca maszynka obrabia formę wszystkich zdań, które mogą być odzwierciedlone przez logiczną strukturę (*Założenie 10*). Założenie to uległo obaleniu w wyniku pojawienia się logiki wielowartościowej (Łukasiewicz) czy modalnej (Lewis) i za sprawą reorganizacji badań porzucone na rzecz stanowiska konwencjonalistycznego odzwierciedlającego się w *logicznej składni języka* [Sady 2013, 66].

## 6. Logiczna Składnia Języka

W *Logicznej składni języka* Carnap dąży do zobrazowania składni dla różnych języków. Tym samym głosi zasadę tolerancji, zgodnie z którą mamy całkowitą swobodę co do wyboru formy języka, tzn. formy konstrukcji zdań i reguł transformacji. Wybór ten w konsekwencji zdeterminuje przyjmowane przez nas znaczenia, a także przyczyni się m.in. do zniknięcia problemu jasnego wyrażenia stanowisk dotyczących podstaw matematyki [Carnap 1995, 7–8]. W zależności od tego jak zdefiniujemy pojęcia w logicyzmie tak je trzeba w nim stosować, natomiast wychodzenie z nimi w inny system (np. intuicjonizm) jest jałowe, gdyż korzysta on z własnych wypracowanych definicji. Zdaniem Carnapa dysponujemy swobodą w kwestii decyzji o wyborze formy

języka (form konstruowania zdań oraz reguł ich transformacji), co oznacza przyjęcie pojęcia analityczności za zależne od przyjmowanego języka.

Carnap czyniąc w *Logicznej składni języka* dystynkcję na Język I oraz Język II oddaje swą inspirację pracami Hilberta, jednak nie tak jak on dąży do ugruntowania podstaw matematyki, lecz właśnie wskazuje na jałowość całego sporu [Carnap 1969, 27]. Wspominam o hilbertaryzacji w nawiązaniu do formalizmu Hilberta, który rozróżniał matematykę finistyczną (uznającą zdania realne odwołujące się do obiektów konkretnych) oraz niefinistyczną (odnoszącą się do zdań realnych mówiących o obiektach nieskończonych) przy równoczesnej wierze w zrekonstruowanie matematyki niefinistycznej w postaci sformalizowanego systemu, a dalej w wykazanie za pomocą matematyki finistycznej niesprzeczności i zachowawczości całej matematyki. Oznaczało to konstrukcję języka symbolicznego mającego być niczym nie znaczącą grą wyrażen. Carnap będący pod wpływem formalizmu i logicyzmu translokuje zamierzenie konstrukcji języka idealnego na grunt filozofii języka odróżniając język przedmiotowy L od języka jego składni L'. Pragmatycznie przyjmowane F-reguły dotyczą natomiast respektowanych przez nas praw przyrody, które dookreślają postulowany język nauki. Koncepcja ta jest zmodyfikowaną wersją absolutyzmu językowego z *Traktatu* Wittgensteina (*Założenie 11*). O absolutyzmie językowym świadczy uznanie formy logicznej za wystarczającej do wyrażenia każdego wyrażenia z naszego świata bez odwołania się do ich semantyki (u Wittgensteina wiązało się to z zasadą „homomorfizmu” języka i świata, zgodnie z którym pomiędzy logiczno-syntaktyczną budową języka i ontologiczną budową świata zachodzi pewna odpowiedniość [Wolniewicz 1982, 9–10], ale w konwencjonalistycznej składni Carnapa już nie). Pośrednio dlatego Carnap zrezygnował z uprzywilejowanego statusu epistemologicznego danych zmysłowych na rzecz określenia ich poprzez składnię języka, co wiązało się z dostosowaniem znaczeń do reguł językowych, które określały wynikanie jednego zdania z drugiego. Logiczna analiza pozwala nam także dokonać parafrazy logicznej zdań metafizycznych. Wiele bowiem zdań metafizycznych wyrażonych w języku materialnym może być przełożona na formalny sposób mówienia, co zagwarantuje ich sprawdzalność oraz sensowność [Sady 2013, 94–95]. Oczywiście nie dotyczy to wszystkich zdań danego systemu metafizycznego, lecz tylko



tych poszczególnych twierdzeń w których kategorie wyrażen nie zostały pomieszane.

Czy wobec tak prowadzonych badań Carnap był realistą czy też nie? Otóż zdaniem filozofia pytanie to jest źle postawione. W *Empiryzm, semantyka i ontologia* zaproponowana została teoria wg której o realności możemy mówić tylko stawiając pytania *wewnętrzne* o istnienie przedmiotów w postulowanym systemie. Natomiast wszelkie pytania *zewnętrzne*, dotyczące realności istnienia samego świata rzeczy, nie umożliwiają nam udzielenia żadnej odpowiedzi. Filozof pisał, iż uznanie czegoś za realną rzecz sprowadza się do pomyślnego włączenia jej do systemu rzeczy w konkretnym położeniu czasoprzestrzennym. W naukowym sensie bycie realnym oznacza bowiem bycie elementem systemu. Dlatego *pytania wewnętrzne* takie jak „Czy stół istnieje?“, „Czy istnieje liczba pierwsza większa od stu?“ mają sens tylko w ramach systemu w którym pytania te funkcjonują [Carnap 2005]. Przekonanie o realności bytów abstrakcyjnych w sensie *zewnętrznym* zostało odrzucone jako metafizyczne pomieszanie. Mamy wolny wybór co do uznania systemów pojęciowych i istnienia rzeczy, co nie oznacza że wszystkie te wybory są równie użyteczne.

Cała praca polega na badaniach empirycznych i budowaniu systemów dedukcyjnych, które wymagają formułowania aksjomatów. Jak zauważa Ajdukiewicz finalne sformułowanie aksjomatów wiąże się z wcześniejszym dokonaniem poważnej pracy umysłowej, która nie sprowadza się do badań empirycznych czy dedukcji, a jest kluczowa dla naukowego poznania. Myśli bowiem, aby pozwoliły nam sformułować system aksjomatyczny muszą przedrzeć się przez mętną i niewyraźną drogę, którą ze względu na jej cechy określimy jako metafizyczny warunek istnienia konwencjonalistycznej składni języka (*Założenie 12*) [Ajdukiewicz 1985, 28].

## 7. Język fizykalny

Zgodnie z postulatami neopozytywistów filozofia miała rozjaśniać zdania, a nauka je sprawdzać. Filozofia ma zatem porzucić twierdzenia o ostatecznym celu człowieka itp. zagadnienia treściowe na rzecz logicznej analizy języka, która dostarczy większej precyzji i jasności sensom słów i nazw (np. zamiast mówić „5 jest liczbą” lepiej

powiedzieć „5 jest liczebnikiem”) [Buczyńska-Garewicz 1960, 89]. Aby rekonstrukcja filozoficzna była zasadna musi zagwarantować przekładalność wszystkich nauk (humanistycznych i ścisłych) do wspólnego języka bazującego na predykatkach obserwacyjnych, bowiem tylko w ten sposób można będzie mówić o jedności przedmiotu nauki. Jeśli w myśl zasady tolerancji logiczna forma ma umożliwiać sensowne mówienie w dowolnie wybranym dobrze zdefiniowanym języku nauki, to gwarantem tej sensowności jest przełożenie zdań tych różnych języków do terminologii bezpośrednio sprawdzalnej. Wyłonił się zatem postulat unifikacji wszystkich gałęzi nauki do jednego sensownego języka za który uznano język fizykalny. O ile język fizykalny dotyczył czasoprzestrzennej terminologii, tak logiczna analiza języka formalnej składni. Każde zdanie języka dowolnej nauki będzie wobec tego treściowo równoważne jakiemuś zdaniu języka fizykalnego [Carnap 1969, 60]. Język fizykalny miał być intersensualny, intersubiektywny i sprawdzalny empirycznie, a terminy wszystkich nauk miały być przekładalne na niego przez definicję czy redukcję (w późniejszym okresie przez częściową definicję).

Twierdzenie, iż filozofią jest wyłącznie logiczna analiza zdań nie jest ani weryfikowalne, ani tautologiczne oraz prowadzi do kolejnego założenia metafizycznego, które widzi absolutną przekładalność wszelkich zdań i terminów każdej nauki na zdania i terminy fizykalne (*Założenie 13*), co jest z góry przyjętą tezą potrzebną dla spójności całego systemu. Zasadnicze problemy tej tezy wiążą się zwłaszcza z próbami przekładania psychologicznych stanów mentalnych na zdania obserwacyjne (behawioryzm).

## 8. Krytyka rozumu instrumentalnego

*Amicus Plato, sed magis amica veritas.* Jest to chyba najlepsza z możliwych sentencji mogących obrazować stosunek między Carnapem a jego uczniem Quinem. Była już mowa o *Dwóch dogmatach empiryzmu*, natomiast przytoczone tezy z *Empiryzm, semantyka i ontologia* zostały podważone w *O poglądach Carnapa na ontologię*. Quine w tekście tym odwoływał się m.in. do Russellowskiej typikalnej wieloznaczności, która pozwala unikać innego rodzaju zmiennych dla każdego typu, czego nie czynił Carnap wierząc w możliwość podania różnych definicji

pojęć i reguł dla każdego języka [Quine 1991, 4]. *Niezdeterminowanie przekładu* przyczyniło się natomiast do zobrazowania problematyczności interpretacji wyrażen języków naturalnych w innych językach empirycznych, co w tym gorszym świetle postawiło parafrazę logiczną języka codziennego podyktowaną wyłącznie przez syntaktyczne reguły. Okazało się, iż praktyka językowa okazuje się być niezbędna do interpretacji nawet najprostszych słów, a parafraza logiczna ma uwzględniać intencję zdań parafrazowanych.

Wiele punktów węzłowych dla programu pozytywizmu logicznego uległo z biegiem czasu krytyce czy wręcz obaleniu. Kluczowa okazała się zwłaszcza semantyczna definicja prawdy Alfreda Tarskiego, która syntaktyczną relatywizację językową robiąc tym samym miejsce dla semantyki, a przez to redefiniując klasyczną koncepcję prawdy [Tarski 1995, 228–282]. Znamienne były także inne twierdzenia imitacyjne [Życiński 1985, 118], jednakże aby krytyka całego programu stała się zupełna, należy się negatywnie ustosunkować nie tylko do konkretnych zagadnień, lecz także w stosunku do generalnego nastawienia badawczego przedstawicieli Koła Wiedeńskiego. Max Horkheimer w eseju *Krytyka rozumu instrumentalnego* wskazał na dystynkcję między rozumem obiektywnym charakterystycznym zwłaszcza dla Platona czy Arystotelesa, a instrumentalnym bliskim neopozytywistom. Rozum instrumentalny cechować ma się zdolnością klasyfikowania, obliczania prawdopodobieństwa, wnioskowania, dedukowania, tj. funkcjonowaniem mechanizmu myślowego. Cele nie muszą być rozumne, są subiektywne i wytyczają postępowanie. Rozum odnosi się nie do samego przedmiotu czy celu, lecz stosunku między przedmiotem lub pojęciem, a celem [Horkheimer 1987, 247]. W związku z tym ogranicza się do roli instrumentalnej dyskredytując pytanie o zasadność celów. Początkowy brak większego zainteresowania adekwatnością wyznaczanych celów przejawia się m.in. w przyjęciu zasady weryfikowalności. Jest to podobne postrzeganie rozumu do którego odnosił się Aldous Huxley [Huxley, 2011]. Dokonując porównawczej hiperbolizacji można mieć wręcz wrażenie, że Koło Wiedeńskie zaferowało nam tylko pozornie *nowy wspaniały świat*.

## 9. Podsumowanie

*Obrywając płatki róży nie poznasz piękna kwiatu*  
Rabindranath Tagore

Przywołajmy słowa Schlicka o konstytuującym się w latach 30 programie pozytywizmu logicznego: „Niewątpliwie tylne strażę stoczą jeszcze niejedną walkę i jeszcze przez setki lat wielu ludzi kroczyć będzie utartymi szlakami. Filozofowie długo jeszcze będą dyskutowali dawne pozorne problemy, lecz w końcu nikt ich już nie będzie słuchał, i znajdą się w sytuacji aktorów, którzy grają swe role i nie widzą, że widzowie cichcem się wymknęli. Wtedy nie trzeba już będzie mówić o "zagadnieniach filozoficznych", ponieważ o wszystkich zagadnieniach będzie się mówiło filozoficznie, tzn. jasno i sensownie” [Schlick 1930, 11]. Bezspornie wezwanie do precyzacji językowej znalazło żywe odzwierciedlenie zwłaszcza w filozofii analitycznej, nie ma w tym jednak wielkiej zasługi neopoztywistów, lecz jest to raczej powszechna konsekwencja zwrotu językowego (*linguistic turn*). Sam program naukowego empiryzmu okazał się być zbyt optymistycznie grubo ciosany, co uwidoczniło się zwłaszcza w kwestii postulowanej dystynkcji między zdaniami sensownymi i bezsensownymi. Zgodnie z tym rozróżnieniem metafizyka miała być tożsama ze zdaniami bezsensownymi. Było to bardzo szerokie ujęcie statusu zdań metafizycznych i w niniejszej pracy równie szeroko je potraktowałem, tzn. za zdania metafizyczne przyjąłem wszystkie wyrażenia, które nie mieszczą się w przyjmowanym korpusie wiedzy, tzn. nie są zdaniami syntetycznymi *a posteriori* i analitycznymi *a priori*. Celem tej pracy było właśnie wykazanie, iż w tak pojętym systemie wiedzy niemożliwością jest uniknięcie pewnych założeń czy twierdzeń metafizycznych. Nie są one rozumiane w tradycyjnym sensie tego słowa jako zdania mówiące o *bycie jako bycie* czy ostatecznej przyczynie, lecz jako warunkujące jak i wynikające z kluczowych zagadnień poruszanych przez empirystów logicznych. Myślę, że jedną z przyczyn pojawienia się w koncepcjach tych założeń metafizycznych jest przede wszystkim nie przywiązywanie przez neopoztywistów większego zainteresowania do kontekstu odkrycia oraz procesem ustanowienia celów całego przedsięwzięcia intelektualnego. Prowadzone badania antymetafizyczne dyskredytując przeszłe narracje filozoficzne w konsekwencji same przejawiały pewną

myśl metafizyczną, niezamierzenie zobligowane zostały do oparcia się o nią, niejako o łodygę, z której zerwano wcześniej liście.

## BIBLIOGRAFIA

- Ajdukiewicz, Kazimierz, 1985, *O tzw. Neopozytywizmie*, [w:] *Język i poznanie. Wybór pism z lat 1945–1963* (Tom II), Warszawa: PWN.
- Buczyńska-Garewicz, Hanna, 1960, *Koło Wiedeńskie. Początek neopozytywizmu*, Warszawa: Myśli i Ludzie.
- Carnap, Rudolf, 2005, *Empiryzm, semantyka i ontologia*, [w:] *Empiryzm. Semantyka. Ontologia*, Warszawa: IFiS PAN.
- Carnap, Rudolf, 1936, *Testability and Meaning*, [w:] *Philosophy of Science*, The University of Chicago Press (vol. 3, no. 4), pp. 419–471.
- Carnap, Rudolf, 1960, *The Methodological Character of Theoretical Concepts*, [w:] *The Journal of Symbolic Logic* (vol. XXV, no. 1), Association for Symbolic Logic, pp. 71–74.
- Carnap, Rudolf, 2011, *Logiczna struktura świata*, Warszawa: PWN.
- Carnap, Rudolf, 1995, *Logiczna składnia języka*, Warszawa: PWN.
- Carnap, Rudolf, 1969, *Filozofia jako analiza języka nauki*, Warszawa: PWN.
- Grobler, Adam, 2008, *Metodologia nauk*, Kraków: Aureus i Znak.
- Jodkowski, Kazimierz, 2006, *Filozofia nauki w XX wieku*, [w:] *Filozofia współczesna*, Bydgoszcz-Warszawa-Lublin: Branta, s. 235–257.
- Horkheimer, Max, 1987, *Krytyka rozumu instrumentalnego*, [w:] *Społeczna funkcja filozofii (wybór pism)*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1987, s. 247–297.
- Huxley, Aldous, 2011, *Nowy wspaniały świat*, Muza.

- Koterski, Andrzej, 2000, *Spór o zdania protokolarne „Erkenntnis” i „Analysis” 1932–1940*, Warszawa: Aletheia.
- Mill, John Stuart, 1962, *System logiki*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa: PWN.
- Popper, Karl, 2012, *Wiedza hipotetyczna. Moje rozwiązanie problemu indukcji*, [w:] *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologii*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa: PWN.
- Putnam, Hilary, 1998 *Wiele twarzy realizmu*, [w:] *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, Warszawa: PWN, s. 325–369.
- Tarski, Alfred, 1995, *Semantyczna koncepcja prawdy i podstawy semantyki*, [w:] *Pisma logiczno-filozoficzne*, Warszawa: PWN, s. 228–282.
- Quine, Willard Van Orman, 2000, *Dwa dogmaty empiryzmu*, [w:] *Z punktu widzenia logiki: dziewięć esejów logiczno-filozoficznych*, przeł. B. Stanosz, Warszawa: Fundacja Aletheia, s. 49–75.
- Quine, Willard Van Orman, 1991, *O poglądach Carnapa na ontologię*, [w:] *Empiryzm współczesny*, Warszawa: Uniwersytet Warszawski.
- Sady, Wojciech, 2008, *Wprowadzenie do empiryzmu logicznego*, [w:] *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarego do Laudana*, Toruń: Uniwersytet im. M. Kopernika, s. 47–118.
- Schlick, Mortiz, 1936, *Znaczenie i weryfikacja*, [w] Hanna Buczyńska, 1960, *Koło Wiedeńskie. Początek neopozytywizmu*, Warszawa: Myśli i Ludzie.
- Schlick, Mortiz, 1930, *Przewrót w Filozofii*, Erkenntnis (I), przeł. H. Buczyńska, s. 4–11.
- Wittgenstein, Ludwig, 2011, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN.

Wolniewicz, Bogusław, 1982, *Ontologia sytuacji*, Warszawa: PWN.

Wszolek, Stanisław, 1997, *Nieusuwalność metafizyki. Logiczno-lingwistyczne aspekty debaty Rudolfa Carnapa z Ludwigiem Wittgensteinem i Karlem Popperem*, Tarnów: Biblos.

Życiński, Józef, 1983, *Język i metoda*, Kraków: Znak.

Życiński, Józef, 1985, *Teizm i filozofia analityczna (I)*, Kraków: Znak.



## **ABSTRACT**

In the present study I analyzed some aspects of the program of logical empiricism. I devoted particular attention to issues such as demarcation criterion, protocol sentence or logical syntax. These issues have been considered mainly through the prism of the work of Rudolf Carnap, while the contribution of other representatives of the Vienna Circle was rather kind of argumentative background. Mentioned philosophical trend had to stand in the closest possible touch with science. Therefore, fundamentally discredited metaphysical issues as meaningless. According to the author, such a radical distinction between sense and nonsense is unauthorized. Key neo-positivist postulates themselves are based on certain metaphysical assumptions.

**KEYWORDS:** logical empiricism, metaphysical assumptions, reduction, form, selection

**SŁOWA KLUCZOWE:** empiryzm logiczny, założenia metafizyczne, redukcja, forma, wybór



**JERZY BYTNIIEWSKI**  
UNIwersytet Łódzki

## **HISTORIOZOFICZNY APOKALIPTYZM C. G. JUNGA**

W moim artykule posłużę się ideą apokaliptyzmu Carla Gustava Junga, aby przedstawić zręby dyskursu krytycznego psychologa i ukazać choć część optymistycznych implikacji, jakie się z tym dyskursem wiążą. Myślenie apokaliptyczne towarzyszy Jungowi we wszystkich fazach jego twórczości, szczególnie uwydatnia się w trakcie I wojny światowej i w międzywojniu, lecz pojawia się również w późniejszym okresie życia. Myślenie apokaliptyczne to zatem *leitmotiv* całej twórczości szwajcarskiego myśliciela, który paradoksalnie uzupełnia się z innymi — bardziej konstruktywnymi — wątkami filozofii Junga, ujawniając się m.in. w dyskursie o Nowej Erze, psychoterapii i prywatnych poglądach myśliciela. Aby oddać całą dynamikę apokaliptycznego wymiaru myśli Junga, rozpocznę od wstępnych rozważań nad krytyką kultury, aby później przejść do sproblematyzowania zagadnień związanych z *przełomem cywilizacji* i odnową duchowości człowieka Zachodu. Zaczniemy od esencjalnej dla Junga krytyki racjonalizmu.

### **Kryzys racjonalizmu — kryzys kultury**

Tym, co w optyce Junga odpowiada za współczesny kryzys kultury, jest rozwój świadomości ludzkiej i postępująca wraz z nim racjonalizacja życia człowieka. Jak pisze psycholog:

Owym przemożnym czynnikiem, który zmienia nasze życie, który zmienia oblicze znanego nam świata, który tworzy historie, jest psychologia zbiorowa, ta zaś działa podług praw z gruntu różnych od tych, które władają naszą świadomością. Archetypy to decydujące siły, to właśnie one, a nie nasz indywidualny rozsądek i praktyczny rozum powodują, że wyłaniają się wydarzenia [Jung 2010, 185].

Jung rzecz jasna identyfikuje nieświadomość zbiorową, wraz z jej swoistą *Zasadą metafizyczną*, czyli archetypem, jako rzeczywistość rdzenną. Dochodzi zatem do pęknięcia w obrębie dziejów ludzkości; miejsce naturalnej harmonii panującej w duszy człowieka zajmuje konflikt między rdzenną sferą nieświadomości (regulującą odwiecznie trwanie kolejnych gatunków, ludów i pokoleń), a wyłaniającą się ekspansywną świadomością, która wraz z rozwojem cywilizacji zaczyna rościć sobie prawo do władania rzeczywistością. Jung zauważa, że „świadomość to stosunkowo nowa zdobycz natury, toteż znajduje się ona jeszcze w stadium «eksperymentalnym»; jest słaba, łatwo ją zranić” [Jung 2010, 219]. Pomimo to w stosunkowo niedługim czasie świadomość zdołała sobie podporządkować znaczną część natury i świata ludzkiego, obrastając w dyskurs naukowy, dostarczając coraz to nowych zdobyczy cywilizacyjnych. Jung nie jest nastawiony przychylnie do owych przemian: „Tempo rozwoju świadomości poprzez naukę i technologię było zbyt gwałtowne i pozostawiło nieświadomość, która nie mogła za nim nadążyć, daleko w tyle, zmuszając ją w ten sposób do przyjęcia pozycji obronnej, wyrażającej się w powszechnej chęci niszczenia” [Jung 1993, 62]. Racjonalizacja następuje więc zbyt szybko; jest to proces daleki od harmonii, a wręcz nosi znamiona demoniczności. Mamy tu do czynienia ze swoistą *dialektyką oświecenia* — to, co miało dostarczać rodzajowi ludzkiemu wszelkich udogodnień i prowadzić do doczesnego zbawienia, obraca się w swoje przeciwieństwo, co skutkuje coraz większą opresją i wyzwoleniem szeregu destrukcyjnych procesów psychologicznych. Dlatego Jung stwierdza:

Zdarzenia, których grozy nie wyobrażałby sobie nikt żyjący w idyllicznej niewinności pierwszego dziesięciolecia naszego wieku, stały się faktami — nasz świat stanął na głowie. Człowiek współczesny nie rozumie, jak bardzo jego „racjonalizm” (który zniszczył zdolność do reagowania na numinalne symbole i idee) wydal go na pastwę jego psychicznego „świata podziemnego”. On sam uwolnił się od „przesądów” (w każdym razie chciałby w to wierzyć), lecz w związku z tym w przeważającej mierze utracił również wartości duchowe. Jego tradycje moralne, intelektualne i psychiczne uległy rozkładowi — teraz płaci on cenę za ten rozpad, cierpiąc na dezorientację i tkwiąc w stanie rozkładu [Jung 2010, 282].

Psycholog wskazuje tu na różnicę pomiędzy umysłowością człowieka początku XX wieku a mentalnością ludzi żyjących zaledwie kilka dekad później. Kryzys ma jednak dużo głębsze historyczne źródła, a na dobrą sprawę trwa od początku *ery chrześcijańskiej*, a w szerszym planie historiozoficznym jest zjawiskiem cyklicznym, wpisującym się w odwieczny porządek przemian wszechświata. Tak czy inaczej nowoczesny człowiek utracił pierwotną więź z psyche nieświadomą, a wraz z nią kompas wyznaczający mu drogę poprzez trudy życia. Co więcej, wzgardzona nieświadomość mści się bezlitośnie na nowym, świadomym człowieku, przysparzając mu cierpień psychicznych, powodując silne napięcia kulturowe, ruchy masowe i wielkie wojny. Jak wieszcy Jung: „Dzisiejsza tendencja do burzenia czy spychania w nieświadomość wszystkiego, co tradycyjne, może jednak przerwać normalny proces rozwoju, robiąc w nim wyrwę w postaci kilkuwiekowego okresu nawrotu barbarzyństwa” [Jung 2009, 207]. Za wyżej wzmiankowanym apokaliptycznym kolapsem stoi potężny, zautonomizowany *cień*. Jak pisze Jung:

Widok tła duszy człowieka Zachodu jest niezbyt zachęcający, zarówno z intelektualnego, jak i moralnego oraz estetycznego punktu widzenia. Z namiętnością, jakiej próżno by szukać, wznieśliśmy wokół siebie świat form monumentalnych, lecz właśnie dlatego, że są one takie olbrzymie, cała wspaniałość znajduje się na zewnątrz, to zaś, co odkrywamy na dnie duszy, siłą rzeczy jest żałosne i niedostateczne [Jung 2009, 98].

Człowiek Zachodu, odrywając się od nieświadomego tła, tracąc umiejętność rozpoznawania swojego cienia — archetypu stanowiącego niezbywalny element psychologicznego wyposażenia człowieka — doprowadza do tego, że zapomniany, pozostawiony samemu sobie *cień* zyskuje autonomię i zaczyna kontrolować świadome poczynania indywiduum. Człowiek nowoczesny, celem skompensowania potężnego cienia, wikła się w proces inflacyjny; pomnaża swój ziemski urobek, tworzy rzeczy coraz bardziej monumentalne, niezmiennie jednak pozbawione ducha. Jung nie deprecjonuje całkowicie dorobku cywilizacji Zachodu. Jako psycholog dostrzega jednak również drugą stronę niebywałych sukcesów nowoczesności.

Człowiek osiągnął rzeczy niesłychanie pożyteczne, lecz okupił to ceną, jaką było rozwarcie otchłani świata — gdzie człowiek teraz się zatrzyma, o ile w ogóle może się

jeszcze zatrzymać? [...] Kimże jest ten, kto to wszystko czyni? To tak zwany niewinny, utalentowany, wynalazczy i rozsądny duch ludzki, niestety, nieświadom tkwiącej w nim demoniczności. Ba, duch ów czyni wszystko, by nie musieć ujrzeć własnego oblicza, każdy zaś w miarę sił pomaga mu w tym. Byleby tylko żadnej psychologii, bo taki wybryk mógłby doprowadzić do samopoznania! Już lepiej wojny, za które winę ponoszą zawsze ci inni; nikt nie widzi, że cały świat jest opętany, czyniąc to, przed czym uciekamy i czego się obawiamy [Jung 2011, 263].

Przejdę teraz do rozważenia Jungowskiego apokaliptyzmu, lecz już nie wyłącznie w aspekcie krytyki kultury, ale również w perspektywie pozytywnego programu historiozoficznego Junga.

### **Nowa era — apokalipsa starego świata, narodziny z popiołów świata nowego**

Zrazu wydawałoby się, że apokaliptyzm szwajcarskiego psychologa jest całkowity i nie pozostawia cienia nadziei na lepszą przyszłość. Świadczyłoby o tym chociażby następujące zawołanie Junga: „Powoli, lecz najwyraźniej prostą drogą zmierzamy do samozagłady” [Jung 2010, 289]. Jednak myśl psychologa jest dużo bardziej zróżnicowana i nie poprzestaje na obwieszczeniu ostatecznego kresu ludzkości. O wahaniu co do kształtu losów świata i człowieka świadczy fragment:

Cóż, w tym wypadku uznano by mnie za dementa, niczym kogoś, kto przy bezchmurnym niebie wieszczy burzę. Być może za linią horyzontu już zbierają się chmury, być może jednak burza nigdy nie nadejdzie. Ale kwestie związane z duszą zawsze znajdują się poniżej horyzontu świadomości, jeśli zaś mówimy o problemie duszy, to właściwie rozprawiamy o sprawach na granicy widoczności, o sprawach najintymniejszych i najbardziej delikatnych, o kwiatach, które rozkwitają jedynie nocą [Jung 2009, 102].

Czuć tu wyraźną nutę nadziei, jednak wydźwięk jest raczej pesymistyczny. Świadomość pragnęłaby się wprawdzie uchronić od zagłady, nieświadomość jednak, jako samoregulujący się, spontaniczny, i często chaotyczny ustrój, może mieć całkowicie odmienne, ukryte cele. Jung namawia w związku z tym do postawy skromności:

Spoglądając na taki obraz, z pewnością uczynilibyśmy dobrze, powracając do postawy skromności. Owszem, człowiek współczesny znajduje się na szczycie, ale już jutro zostanie prześcignięty, bo chociaż jest on owocem sięgającego pradawnych czasów procesu rozwoju, jest też największym możliwym rozczarowaniem wszystkich nadziei ludzkich. Człowiek współczesny zdaje sobie z tego sprawę. Na własne oczy dane mu było widzieć, w jaki sposób działają nauka, technika i organizacje, jak katastrofalne skutki mogą sprowadzić. Widział on również, w jaki sposób dążące do dobra obywatele rządy podług zasady „Si vis pacem, para bellum” tak troskliwie dbały o pokój, że Europaomal nie zginęła [Jung 2010, 86].

Doświadczenia wojenne są jednak dla Junga na poły pozytywne, pozwalają bowiem dostrzec ciemne pokłady duszy człowieka i odpowiednio odnieść się do tych dyspozycji. Jung dokonuje tu jednego z wielu podsumowań naszych czasów, ustosunkowując się zarówno do dziedzictwa chrześcijańskiego, jak i do obietnic oświeceniowego humanizmu. Nie szczędząc gorzkiej ironii, pisze: „Prawie dwa tysiące lat historii chrześcijaństwa i oto proszę: zamiast Paruzji i Tysiącletniego Królestwa powszechna wojna narodów chrześcijańskich, drut kolczasty i gazy bojowe... Cóż za rozczarowanie na niebie i na ziemi!” [Jung 2009, 86]. Ponownie obserwujemy tu motyw właściwy dla *dialektyki oświecenia* opisaney przez Horkheimera i Adorno. Jednak w miejsce zaakcentowanej przez frankfurtczyków refleksji społecznej i kulturowej, u psychologa pierwsze skrzypce gra wykładnia psychologiczna i zakładana przez nią perspektywa indywidualna. Odsyła nas to do pytania o to, kim jest człowiek współczesny w wykładni Junga.

Jak pisze psycholog: „Człowiek współczesny to człowiek, który się właśnie pojawił, problem współczesny to taka sprawa, która właśnie stanęła na porządku dziennym, a jej rozwiązanie spoczywa gdzieś w odległej przyszłości” [Jung 2009, 84]. Passus ten pokazuje, że mamy do czynienia, po pierwsze — z procesem; po drugie — z procesem, którego przebieg i konsekwencje wymykają się naszym przewidywaniom. Już tutaj widać, na ile Jung osłabia swój apokaliptyzm, otwierając furtkę dla pomyślnego przebiegu dramatu ludzkiego. Aby lepiej zrozumieć ten dramat, psycholog tworzy zestaw autorskich pojęć służących do opisu współczesnej ludzkości. Mamy więc do czynienia z dwiema klasami ludzi — *ludźmi współczesnymi* i ludźmi *także-współczesnymi*. Obie kategorie, jak twierdzi Jung, są ze sobą notorycznie mylone:

Mianem „współczesnych” lubimy określać wielu „także-współczesnych” — to właśnie oni się w tym lubują. W rezultacie ludzi współczesnych często spotykamy w gronie tych, którzy określają się mianem „staromodnych”. Czynią tak z jednej strony dlatego, że chcą w jakiś sposób zrekompensować owo grzeszne przewyższenie historii szczególnie silnym akcentowaniem przeszłości, z drugiej zaś dlatego, że chcą uniknąć przykrego dla siebie mylenia ich z „także-współczesnymi” [Jung 2009, 86].

Nasuwa się tu skojarzenie z dziełem Nietzschego i jego opowieścią o *człowieku oszalałym*, który przybywa do miasta, niosąc kaganek oświaty zgromadzonym na rynku mieszczanom. Można z powodzeniem założyć, że wyobrażenie Nietzschego mogło stać się dla Junga inspiracją do stworzenia własnej, wyżej wzmiankowanej typologii. Ludzie także-współcześni byłiby to Nietzscheańscy ludzie rynku, racjoniści, którzy przeszli obojętnie nad wydarzeniem śmierci Boga i dziś bezrefleksyjnie pogrążają się w łatwym życiu, z pozoru nie obciążeni problemami swojej epoki. Jungowscy ludzie współcześni *par excellence* to z kolei odpowiednik Nietzscheańskiego *człowieka szalonego*, który w środku dnia, z latarnią w ręku szuka Boga. Stąd *staromodność* ludzi współczesnych, którzy pod naporem nowoczesnych idei i stylów życia nie zatracili całkiem symbolicznego uposażenia przeszłości, a jeśli nawet wyzbyli się znacznej jego części, zdają sobie przynajmniej sprawę z dramatyizmu swojej kondycji i pragną poszukiwać konstruktywnego rozwiązania, nawet jeśli to miałyby się wiązać z ogromnym poświęceniem. Tymczasem ludzie także-współcześni poprzestają na *afektowaniu się świadomością* [Jung 2009]. Jak pisze Jung:

w rzeczy samej, znamy wielu współczesnych nurzających się w duchu nowoczesności w ten sposób, że oszukańczo przeskakują wszystkie stopnie oznaczające najpoważniejsze zadania życiowe i nagle jako osobniki wykorzenione, jako wampiryczne upiory wynurzają się po stronie człowieka autentycznie współczesnego, dyskredytując go w jego niezbyt godnej pozazdroszczenia samotności. Zdarza się zatem, że tych niewielu autentycznie współczesnych ludzi masa jedynie z trudem odróżnia przez zasłonę owych — także współczesnych — upiorów i że myli ich z nimi. Nic tu nie pomoże, człowiek współczesny to osobistość podejrzana i ciesząca się złą sławą — było tak zawsze, począwszy od Sokratesa i Jezusa [Jung 2009, 85].

I kolejny fragment:

Akces do współczesności to jakby dobrowolne ogłoszenie bankructwa, 152 to złożenie ślubów ubóstwa i wstrzemięźliwości w nowszym, współczesnym znaczeniu, [...]

Bycie człowiekiem ahistorycznym to grzech Prometeusza — w tym sensie człowiek współczesny jest grzeszny. Wyższa świadomość to zatem wina. Ostateczną świadomość terażniejszości można jednak, jak już stwierdziłem, zdobyć dopiero wtedy, gdy pokonane zostaną minione etapy świadomości, innymi słowy, gdy człowiek wywiąże się z zadań, jakie postawił przed nim świat. A zatem człowiek taki powinien być w najlepszym sensie cnotliwy i sumienny, powinien umieć zdobyć się na to wszystko, na co zdobywają się inni, i dopiero wtedy, gdy uda mu się znaleźć gdzieś wyżej, będzie on mógł wspiąć się na wyższy szczebel świadomości [Jung 2009, 85].

Jung podkreśla, że wraz ze świadomością ludzi współczesnych idzie w parze swoista wina. To ona sprawia, że ludzie ci, podobnie jak Jezus czy Sokrates, narażeni są na niezrozumienie, potępienie lub nawet śmierć. Ludzie współcześni przekraczają bowiem swoją epokę, komunikują prawdy głęboko ukryte w ludzkiej psychce, niedostępne większości populacji. Człowiek współczesny jest świadkiem apokalipsy; apokalipsy sensów, wartości, symboli, upadku chrześcijaństwa i wspólnot pierwotnych. Jego rola nie kończy się jednak na kontemplacji stanu degrengolady. Jung obarcza go również zadaniem i proponuje nowy katalog cnót na ciężkie czasy. Jedną z nich jest (doceniona także przez Nietzschego) sumiennność:

Wiem, że pojęcie „sumiennności” jest szczególnie obmierzone owym także współczesnym, albowiem w nieprzyjemny sposób przypomina im o oszustwie, jakiego się dopuszczają. Nie powinno to nam jednak przeszkadzać w uznaniu sumiennności za istotne kryterium człowieka współczesnego. Kryterium to jest niezbędne, w przeciwnym bowiem razie człowiek współczesny będzie jedynie spekulantem bez sumienia, powinien on zaś być w dużym stopniu sumienny, albowiem ahistoryczność to jedynie niewierność w stosunku do przeszłości, jeśli z drugiej strony nie zastąpi jej kreatywność. Negowanie przeszłości, uświadamianie sobie jedynie terażniejszości byłoby po prostu czcze [Jung 2009, 85].

Fragment ten kieruje nasz wzrok na Jungowską perspektywę temporalną. Jung świadomie wyróżnia perspektywę przeszłości, terażniejszości i przyszłości, aby przypisać każdej z nich określone znaczenie. Przeszłość jest zatem w dużej mierze utracona. Jak stwierdza szwajcarski myśliciel: „nowego wina nie należy przelewać do starych bukłaków, że jak wąż zmienia skórę, tak też mit w każdym odnowionym eonie potrzebuje nowej szaty, o ile nie ma stracić swego oddziaływania terapeutycznego” [Jung 2009, 207]. Otwierają się tu przed nami całe pole rozważań historiozoficznych Junga związanych z dyskursem *Nowej Ery*. Ponieważ człowiek nowoczesny żyje u kresu *Eonu ryb*, epoki



chrześcijaństwa, której naczelnym symbolem jest Chrystus (częściowo utożsamiający się z symbolem Antychrysta — w znaku zodiakalnym przedstawiany jako druga ryba), skrupiają na nim wszelkie problemy związane z *przełomem cywilizacji*. Stary symbol wyczerpuje się nieuchronnie, nowy zaś jeszcze nie powstał. Ludzkość znajduje się więc na kłopotliwym przedprożu, bombardowana licznymi konfliktami wewnętrznymi i zewnętrznymi, rozdarta między przeszłością i przyszłością. Przeszłość jest na zawsze stracona, nie można zawrócić koła losu i wszechświatowych przebiegów wyrażonych przez psychologa w języku astrologii; nie sposób też posługiwać się nadal językiem i symboliką właściwymi dla mijającego eonu:

Jeśli pojęcia metafizyczne już raz utraciły zdolność przypominania, ewokowania doświadczenia pierwotnego, nie tylko stały się one bezużyteczne — okazuje się, że to właśnie one są prawdziwymi przeszkodami na drodze dalszego rozwoju. Czepiamy się jednak właśnie tych dóbr, które kiedyś oznaczały bogactwa, a im bardziej są bezskuteczne, niepojęte i martwe, tym bardziej kurczowo się w nie wpijamy. (Wpijamy się rzecz jasna tylko w jałowe idee; żywe idee mają bowiem dość treści i bogactwa, by nie istniał żaden powód po temu, aby się w nie wpijać.) Tak oto w miarę upływu czasu to, co sensowne, przeradza się w przeciwieństwo sensu — taki to już los wyobrażeń metafizycznych [Jung 2009, 47].

Apokaliptyzm Junga bierze za obiekt krytyki nie tylko oderwanie od tradycyjnych wartości. Równie dysfunkcyjne jest kurczowe trzymanie się ich. Dyskurs Nowej Ery zakłada zatem bezpowrotne rozstanie się z dużą częścią dorobku kulturowego ludzkości i konieczność wyrobienia w sobie nowej postawy czerpania z tego dorobku. To zaś wymagałoby odpowiedniego nastawienia do *tu i teraz* oraz do przyszłości.

W obliczu bankructwa przeszłości otwiera się przed człowiekiem perspektywa terażniejszości, w której, jak należałoby się domyślać, egzystują owi ludzie *także-współcześni*. Teraźniejszość jest według psychologa ewidentnie niewystarczająca. Pogrążałaby ona w niezasłużonym samozadowoleniu lub rozpacz, nie wytwarzając żadnej nowej drogi rozwoju, żadnych ideałów ogólnoludzkich czy indywidualnych. Dlatego Jung stwierdza, że „dzień dzisiejszy ma sens jedynie wtedy, gdy jest osadzony między dniem wczorajszym i dniem jutrzejszym. Dzisiaj to proces, to przejście — to oderwanie się od wczoraj i przechodzenie do jutra. Ten, kto w tym znaczeniu uświadamia sobie dzień dzisiejszy, może określać się mianem człowieka

współczesnego” [Jung 2009, 85]. Jung nie namawia więc do kapitulacji w obliczu apokaliptycznego klinczu, lecz do podjęcia wyzwania, jakie stawia przed nami przełom epok. Za aktualną zagładą starego świata tli się już obiecująca przyszłość. „W końcu przecież jesteśmy determinowani nie tylko przez przeszłość — wpływa na nas również przyszłość, której załączki już od dawna w nas tkwią i które z wolna się rozwijają” [Jung 2009, 127]. Jung, przy okazji powyższej wariacji na temat *przyczyny celowej*, przywołuje wyobrażenie bezczasowej nieświadomości, która mieści w sobie zarówno wszystko to, co już było, jak i to, co dopiero będzie. Nieświadomość zawiera archetypy, które domagają się urzeczywistnienia, które w swym własnym języku komunikują świadomości człowieka swoje *numinalne* żądania. W ten sposób przyszłość jest już w człowieku niejako zawarta w postaci zadania. Człowiek może to zadanie zaakceptować lub je odrzucić; wystawić się na próbę nieświadomości i dobrowolnie uczestniczyć w dramatycznych i często bolesnych losach swojej epoki, lub, na podobieństwo Jonasza, próbować uciec przed przeznaczeniem. Jung porównuje owo nowoczesne wyzwanie z procesem alchemicznym. Jak pisze:

jest nieuniknione, że każdy, kto dąży do Jaźni, musi zanegować samego siebie; na tym polegać będzie katastrofa, w której pospolity człowiek zostanie zdruzgotany, zredukowany do garstki popiołów. Znowu mamy tu związek z alchemią. Spopielenie jest niezbędne, w przeciwnym bowiem razie nie będzie mogła objawić się Jaźń jako żyjąca jednostka, zostanie wymazana w trakcie nieustannej walki Tak i Nie. Tak i Nie muszą się nawzajem wyczerpać, tak abyśmy mogli usłyszeć zew Jaźni i pójść za nim. Zazwyczaj na tym polega doświadczenie religijne. Najpierw zatem pojawia się Tak, później daje się słyszeć gwałtowne Nie — następnie nadchodzi katastrofa, człowiek przestaje istnieć; dopiero wówczas gotów on jest poddać się Bogu. W tym wypadku to wola Boża będzie decydowała za niego. Bez takiego konfliktu nie byłoby to możliwe [Jung 2010, 754].

Cytat ten wymaga bardziej szczegółowego objaśnienia. *Jaźń* to w systemie znaczeniowym Junga całość złożona z *Ja* świadomego oraz *psyche nieświadomej*. Jest ona (w zależności od interpretacji) tożsama z całością psyche ludzkiej, a w radykalnych interpretacjach, z całą rzeczywistością. Powołaniem części ludzi jest właśnie zdążanie do odkrycia, harmonizacji, *integracji* Jaźni w ramach projektu rozwoju duchowego nazywanego przez Junga *indywiduacją*. Ponieważ więc umysł człowieka nowoczesnego cechuje nieproporcjonalny rozrost

sfery świadomości, rozwój duchowy wymaga poświęcenia części władzy świadomości na rzecz tego, co nieświadome. *Bóg* jest w koncepcji Junga najsilniejszym impulsem psychicznym człowieka, ostateczną instancją, która nadaje człowiekowi cel życia i bezwzględnie domaga się jego realizacji. *Bóg*, podobnie jak cała psyché ludzka i rzeczywistość w ogóle, jest figurą paradoksalną. Zadaniem człowieka jest zmierzenie się z ową paradoksalnością i ostateczne jej zaakceptowanie (*enancjodromia* — zjednoczenie przeciwieństw). Dopiero wtedy człowiek staje się sobą, wypełnia swoje przeznaczenie, staje się pełnoprawnym uczestnikiem losów ludzkości, w jej historycznym i kosmicznym wymiarze.

### **Zadanie heroiczne, gnostycyzm**

Kontynuując omawianie pozytywnych implikacji Jungowskiej apokalipsy, przede wszystkim warto podkreślić indywidualny wymiar zadania stojącego przed współczesnym człowiekiem:

Jeśli wielka sprawa się psuje, to dzieje się tak po prostu dlatego, że indywidua są zepsute, że ja jestem zepsuty. A zatem postąpię racjonalnie, naprawiając najpierw samego siebie. Ponieważ autorytet już nic mi nie mówi, potrzebowałbym do tego wiedzy, poznania najwewnętrzniejszych podstaw mej subiektywnej natury, by na tych wiecznych faktach duszy ludzkiej wznieść fundamenty [Jung 2009, 166].

Jung przeciwstawia się zatem postrzeganiu zadania stojącego przed człowiekiem w perspektywie zbiorowości, masy, organizacji, państwa itd. Takie ujęcie człowieka nie przybliży do rozwiązania demonicznych konfliktów współczesności, gdyż:

masy nie zmieniają się, dopóki nie zmieni się pojedynczy człowiek. Równocześnie nawet najlepiej wyglądające rozwiązanie nie może być narzucone człowiekowi siłą, gdyż dobre rozwiązanie to jedynie takie, które połączone jest z naturalnym procesem rozwoju [Jung 1993, 63].

I w innym miejscu:

Polepszenie ogólnej, złej sytuacji rozpoczyna się od pojedynczego człowieka i dzieje się to tylko wówczas, gdy on sam przyjmuje na siebie odpowiedzialność, a nie obarcza nią innych. Jest to oczywiście możliwe na wolności, a nie pod rządami siły, niezależnie

od tego, czy będzie to stosowane przez samozwańczego tyrana czy przez kogoś wybranego przez motłoch [Jung 1993, 63].

Jednym z najbardziej efektywnych sposobów przywrócenia człowiekowi jego duchowej godności jest, w ramach Jungowskiego systemu, psychoterapia. To bowiem psychoterapia ponownie otwiera człowieka na nieświadomość zbiorową, uzmysławia mu jego aktualną kondycję, stara się restytuować życie symboliczne. „Chory potrzebuje tego, co go ogarnie, co nada sensowną postać chaosowi jego neurotycznej duszy” [Jung 2005, 338]. Psychoterapia ma zatem pełnić funkcję podobną do funkcji religii — lub bardziej w duchu Junga — zwracać uwagę pacjenta na niezbywalne religijne uwikłania jego duszy.

Tak ostatecznie każdy choruje z powodu utraty tego, co we wszystkich epokach dawały swym wiernym żywe religie, nikt zaś nie zostanie naprawdę uleczony, jeśli nie wyrobi w sobie na powrót nastawienia religijnego, co oczywiście nie wiąże się z wyznaniem czy faktem przynależności do jakiegoś kościoła [Jung 2005, 341].

Ponieważ Jung nie był człowiekiem zaangażowanym w żaden instytucjonalny dyskurs religijny, nie zalecał też ludziom, którzy wkroczyli już na ścieżkę indywiduacji, prostej konwersji. Istotą tego, co Jung nazywał religią, możemy więc ująć w formule gnostycyzmu. Jung sam deklarował się jako gnostyk, wiele elementów jego systemu myślenia, nawet jeśli nie zostało to wyrażone *explicite*, da się zidentyfikować jako gnostyckie. Z tezą gnostycyzmu mamy do czynienia choćby w następującym fragmencie:

Duchowa przygoda naszej epoki polega jednak na tym, że świadomość ludzka została wydana na pastwę spraw nieokreślonych i nie do określenia; jeśli już zaświta nam myśl, możemy stwierdzić, że stało się tak nie bez powodu, jak gdyby także tym, co bezgraniczne, rządziły owe prawa psychiczne nie wymyślone przez człowieka. Wiedza o nich dana jest jednak człowiekowi poprzez gnosis [Jung 2005, 117].

Gnoza to zatem rodzaj wiedzy, przesłania duchowego — religijnego, etycznego. Przesłanie to każe człowiekowi dążyć do poznania własnej duszy i postępować zgodnie z losem swoim własnym i własnej epoki. Jednym z głównych założeń gnostycyzmu Junga jest akceptacja dwóch pierwiastków metafizycznych rządzących życiem człowiekiem — dobra i zła, które współwystępują, czy raczej dopełniają się, przechodząc co i rusz we własne przeciwieństwo: „Każdemu dobru towarzyszy

adekwatne zło, na świecie po prostu nie może się pojawić dobro, jeśli nie powstanie odpowiadające mu zło” [Jung 2009, 86]. I właśnie z tej gnostyckiej tezy możemy wyczytać ostateczne przesłanie Jungowskiego „optymistycznego” apokaliptyzmu:

Jeśli ktoś nie ma żadnych wątpliwości, jeśli żyje w stanie absolutnego przekonania, absolutnej pewności, możemy być przekonani, że zamknął się w szufladzie i że jego stan graniczy z nerwicą. To stan historyczny; pewność nie jest normalna. Stan zwątpienia jest bardziej normalny od stanu pewności. Wyznając, że mamy wątpliwości, przyznając, że w żadnym wypadku nie jesteśmy pewni, dowodzimy, że znajdujemy się w stanie najwyższego człowieczeństwa, albowiem zdolność cierpienia wywołanego wątpliwościami, zdolność zmierzenia się z wątpliwością oznacza, że człowiek jest w stanie znieść drugą stronę. Ktoś, kto ma pewność, nie dźwiga krzyża. Takie indywiduum jest już odkupione: można mu tylko pogratulować i uciąć dyskusję. Taki człowiek stracił kontakt z człowieczeństwem, został od niego zbawiony, ponieważ być człowiekiem oznacza dźwigać brzemień. To, że człowiek zbawiony został zbawiony od swego ciężaru, to tragiczne rozszczepienie we wszystkich przekonaniach religijnych [Jung 2010, 530].

Dzięki trudom poznania, wkroczeniu na drogę duchowego rozwoju człowiek zostaje uzdrowiony z cierpień psychicznych, jednak za cenę przyjęcia cierpień życia zgodnego z indywidualnym losem i losem swojej epoki. Jung powraca tu do symboliki chrześcijańskiej, chrześcijaństwo jednak zostaje tu zarazem przewyciężone na rzecz *gnozy* — dźwiganie krzyża to dźwiganie ciężaru poznania, odbywającego się pod egidą już nie tylko Chrystusa, ale także Szatana. Człowiek porzuca stan neurotycznego rozszczepienia na rzecz konsekwentnej drogi życiowej wiodącej przez wiele, często sprzecznych ze sobą, prawd, i wiele kolejnych przewyciężeń. Wskazywałoby to nie tylko na pozytywny wymiar apokaliptyzmu Junga, ale również na jego dynamiczną naturę i zawarte w nim gnostyckie przesłanie zmienności ludzkiego losu, epok historycznych, jak i ciągłej transformacji wszechświata, którego prawidłom wszyscy podlegamy. Wskazuje również na konieczność uświadomienia sobie i zaakceptowania zarówno pierwiastka dobra, jak i pierwiastka zła, tragicznie wypartego w eonie chrześcijaństwa, a będącego niezbywalnym komponentem natury człowieka. Stanowi to bodaj najdonioślejszą implikację Jungowskiego apokaliptyzmu.

## BIBLIOGRAFIA

- Jung, Carl, Gustav, 2009, *Aion. Przyczyunki do symboliki jaźni*, Warszawa: Wydawnictwo KR
- Jung, Carl, Gustav, 2011, *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*, Warszawa: Wydawnictwo KR
- Jung, Carl, Gustav, 1993, *Mandala — symbolika człowieka doskonałego*, Poznań: BRAMA — Książnica Włóczęgów i Uczonych
- Jung, Carl, Gustav, 2009, *O rozwoju osobowości*, Warszawa: Wydawnictwo KR
- Jung, Carl, Gustav, 2009, *Przełom cywilizacji*, Warszawa: Wydawnictwo KR
- Jung, Carl, Gustav, 2005, *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu*, Warszawa: Wydawnictwo KR
- Jung, Carl, Gustav, 2010, *Zaratustra Nietzschego, Notatki z seminarium 1934–1939, wydał James L. Jarrett, T.1/ T.2*, Warszawa: Wydawnictwo KR
- Jung, Carl, Gustav, 2010, *Życie symboliczne*, Warszawa: Wydawnictwo KR.

**ABSTRACT**

Critique of culture is one of the biggest parts of philosophy/psychology created by Carl Gustav Jung. Jung was witness of World War I and World War II, his thought was deeply influenced by writings of F. Nietzsche, who assured us that we (modern people) are sentenced to Age of nihilism. Jung seemed to take over this belief, developing it inside his own philosophical system. In Jung's way of thinking Age of nihilism turned into a monumental discourse about New Age, where overgrown Enlightenment' Reason must abdicate, leaving its position to The Age of new spirituality. In my paper I'm trying to present thought of The Swiss psychologist as an apocalyptic prophecy, but not only apocalyptic. My aim is to find bright beam among this very pessimistic part of his oeuvre.

**KEYWORDS:** Carl Gustav Jung, psychoanaliza, psychologia głębi, gnoza, krytyka kultury, New Age.

**SŁOWA KLUCZOWE:** Carl Gustav Jung, psychoanalysis, depth psychology, gnosis, critique of culture, New Age.



**PAULINA GURGUL**  
UNIwersytet Jagielloński

## **GASTONA BACHELARDA TEORIA PRZESZKÓD EPISTEMOLOGICZNYCH**

Refleksja nad historią nauki, uzupełniona o perspektywę epistemologiczną, stanowi pierwszy obszar badawczy Gastona Bachelarda, znanego również z rozważań nad wyobraźnią poetycką. W latach 1927–1953 koncentruje się na zagadnieniu racjonalności naukowego myślenia — okres ten wyznaczają daty publikacji prac dotyczących epistemologii i filozofii nauk ścisłych: pierwszej, *Essai sur la connaissance approchée* i ostatniej — *Le Matérialisme rationnel*. Ważnym wątkiem u francuskiego filozofa jest problem przeszkód epistemologicznych, czyli błędów, przesądów i warunków spowalniających czy nawet uniemożliwiających rozwój nauki.

Zagadnieniem przeszkód epistemologicznych u Bachelarda niejednokrotnie zajmowano się w polskojęzycznej literaturze podmiotu. Maciej Kociuba w artykule *Teratologia epistemologiczna. Teoria „przeszkody epistemologicznej” Gastona Bachelarda na tle socjologii wiedzy* porównuje myśl francuskiego filozofa do stanowiska Karla Mannheima. Adam Dubik sytuuje rozważania Bachelarda w szerszym kontekście pytania o uwarunkowania rozwoju wiedzy naukowej. Paweł Zeidler i Roman Duda odnoszą zaś teorię francuskiego myśliciela do badań nad historią chemii oraz historią matematyki, pokazując jej aktualność i możliwość zastosowania do dziedzin innych niż tych rozważanych przez autora.

Celem mojego artykułu jest zarysowanie kontekstu teoriopoznawczego dla koncepcji przeszkód epistemologicznych oraz



krytyczne omówienie wątków dotyczących tego zagadnienia obecnych w pracy *Kształtowanie się umysłu naukowego*, ze szczególnym uwzględnieniem rozważań nad alchemią. Nie poprzestając na negatywnych rozstrzygnięciach dotyczących błędów i odrzuconych teorii, zanalizuję rolę abstrakcji w nauce, w niej bowiem Bachelard upatruje szansę rozwoju myśli naukowej.

### Kontekst teoriopoznawczy

Jean-Jacques Wunenburger w centrum refleksji teoriopoznawczej Bachelarda sytuuje obraz: „psychikę ludzką określa czasowe pierwszeństwo przedstawię obrazowych, które — silnie obciążone uczuciowością — od razu rządzą jej stosunkiem do świata” [Wunenburger 2012, 58].

Obraz posiada zatem rangę bytu autonomicznego i pierwotnego. Podmiot nigdy nie jest niezdeterminowany, posiada treści, które wpływają na percepcję: „(...) dusza nie może na mocy dekretu stać się czysta. Niemożliwe jest więc stworzenie *tabula rasa* wszelkiej wiedzy potocznej. W obliczu rzeczywistości to, co uważamy, że wiemy, przyćmiewa to, co należałoby wiedzieć. Umysł podlegający kształceniu naukowemu nigdy nie jest młody. Jest stary wiekiem swoich przesądów” [Bachelard 2002, 19].

Istotne jest podkreślenie ładunku afektywnego obrazu, który znacząco wpływa na postrzeganie — „każdy podmiot spontanicznie miesza doznania przychodzące z zewnątrz oraz obrazy projekcyjne, co sprawia, że nawiązuje ze światem danym relacje przystosowawczego współnictwa, które nie podlegają kryteriom prawdy i fałszu” [Wunenburger 2012, 73]. W ten sposób tworzy się nieświadomiony, indywidualny światobraz, w którym funkcjonuje się na co dzień.

Wobec takiej prekonstytucji podmiot może dwojako ustosunkować się do obrazów. Może przyjąć postawę dystansu wobec ich treści i przeprowadzając redukcję ładunku symbolicznego, stopniowo osiągać abstrakcyjną racjonalność. Dyskurs naukowy

wymaga kryterium weryfikacji, dlatego Bachelard przeprowadza wyraźny podział między poznaniem potocznym a poznaniem naukowym. Naukowa obserwacja nie jest uszczegółowieniem codziennego widzenia świata, lecz jest czymś specyficznym, co nie daje się wyprowadzić z bezpośredniej percepcji. W drugiej możliwej postawie, postawie poetyckiej, podmiot pozytywnie waloryzuje obraz, dostrzega zawarte w jego głębi bogactwo sensów, które próbuje wydobyć.

Analogicznie do tych strategii przebiega badanie obrazów — analiza może dokonywać się na drodze negatywnej, w nauce, która traktuje je jako przeszkody epistemologiczne, albo z nastawieniem pozytywnym, w sztuce.

Wyłania się z tego pluralistyczna wizja teoriopoznawcza Bachelarda: „w obrębie samego podmiotu istnieje wiele sposobów poznania, wiele modeli epistemologicznych oddzielonych zerwaniami zarówno w wymiarze historycznym, jak i synchronicznym, co objawia się istnieniem w nim wielu niewspółmiernych rodzajów poznania (potoczne, poetyckie, ale też wielu typów racjonalizmu), wszelako — i to właśnie jest istotne — poznanie jest jedno, gdyż tylko jeden z wielu omawianych przez Bachelarda jego wariantów na to miano zasługuje. Krótko mówiąc, wartościowym poznaniem może być tylko poznanie naukowe” [Leszczyński 2003, 182]. Odsłania się przy tym scjentyistyczne nastawienie Bachelarda, charakterystyczne dla okresu, gdy zajmował się filozofią nauki, później stopniowo osłabiane na rzecz dowartościowania wyobraźni poetyckiej.

### **Kształtowanie się umysłu naukowego**

Bachelard w pracy *Kształtowanie się umysłu naukowego. Przyczynek do psychoanalizy wiedzy obiektywnej* stawia sobie za cel opisanie skomplikowanej drogi poznawczej w nauce, walk z przesądami, błędami. Koncentruje się na odrzuconych teoriach będąc przekonanym, że złudzenia mówią wiele o nas samych jako podmiotach poznających. Bachelard tworzy „wyjaśnienia sfunkcjonalizowane”

[Kociuba 1995, 38] dla teorii przednaukowych, demaskując tendencje tkwiące w ludzkim umyśle.

Bachelard korzysta z metodologii psychoanalizy. Nie jest to konsekwentne odwołanie się do teorii Freuda, a raczej swobodne potraktowanie jej zadania: wydobywania na jaw wypartych irracjonalnych wyjaśnień i fałszywych waloryzacji. W taki sposób ma dokonać się psychoanaliza obserwatora. Filozof zajmuje się badaniem afektywnych podstaw i subiektywnej dynamiki potocznej percepcji podającej się za myśl naukową. Zauważa, że „tym, co bardziej bezpośrednio w pierwotnym doświadczeniu, jesteśmy wciąż jeszcze my sami, nasze głuche namiętności i nieświadome pragnienia” [Bachelard 2002, 61]. By oczyścić umysł z elementów irracjonalnych, potrzebna jest psychoanaliza poznania obiektywnego — „każde kształcenie naukowe musi się więc zaczynać (...) od swego rodzaju intelektualnego i uczuciowego katharsis” [Bachelard 2002, 24].

Bachelard materiał do swojej książki czerpie z historii nauk przyrodniczych, zwłaszcza z wieku XVII, XVIII i XIX, oraz ze swojej praktyki nauczycielskiej. Doświadczenie pedagogiczne Bachelarda odsłania się w toku wywodu — wielokrotnie odwołuje się do trudności w rozumieniu zagadnień z zakresu fizyki i chemii u uczniów. Teoria Bachelarda zyskuje więc zastosowanie w pedagogice, co zauważa Roman Duda: „wykrycie i opisanie przeszkód epistemologicznych może mieć znaczenie praktyczne dla nauczania” [Duda, 1995, 12] — polski badacz odwołuje się przy tym do zasady biogenetycznej sformułowanej przez E. Haeckela w 1866, według której rozwój intelektualny dziecka w sposób skondensowany powtarza rozwój intelektualny ludzkości. Bachelard nie powołuje się na tego uczonego, ale wydaje się, że przyjmuje podobne założenie: „Nawet u nowego człowieka pozostają resztki człowieka dawnego. W głębi nas wciąż jeszcze żyje, choć stłumiony, wiek XVIII, który może — niestety — pojawić się ponownie” [Bachelard 2002, 11]. Akcentuje fakt, że raz ukonstytuowane struktury poznawcze nie przepadają, przeszłe błędy nie dają o sobie zapomnieć i wciąż stanowią zagrożenie.

Bachelard tworzy analogiczne trójpodziały dla historii rozwoju myśli naukowej i dla stadiów umysłu naukowego. Analizując historię nauk przyrodniczych, wprowadza podział na:

- 1) Stan przednaukowy — trwający od starożytności, przez renesans do XVI, XVII, XVIII wieku (w zależności od dziedziny);
- 2) Stan naukowy — od XVIII (etap przygotowawczy) do początków XX wieku;
- 3) Epoka nowego umysłu naukowego — którą rozpoczyna Einstein, ogłaszając szczególną teorię względności.

Paralelnie do perspektywy historycznej wyróżnia trzy stadia indywidualnego kształtowania umysłu naukowego:

- 1) Stadium konkretne, w którym umysł zabarwia się pierwotnymi obrazami jakiegoś zjawiska, czemu może towarzyszyć zachwyt nad Naturą i różnorodnością świata. Warto zwrócić uwagę, że obraz jest pierwszą fazą w drodze do myśli naukowej.
- 2) Stadium konkretno-abstrakcyjne, gdzie na doświadczenia nakładane są schematy geometryczne, lecz „umysł znajduje się w paradoksalnej sytuacji: tym bardziej pewien jest swojej abstrakcji, im jaśniej jest ona przedstawiana przez intuicję zmysłową” [Bachelard 2002, 13].
- 3) Stadium abstrakcyjne — badania są rozmyślnie odcięte od intuicji, celowo oderwane od bezpośredniego doświadczenia, a nawet otwarcie polemiczne w stosunku do pierwotnej rzeczywistości.

Schemat ten ma tylko uporządkować ewolucję psychologiczną umysłu naukowego, nie rości sobie prawa do zamknięcia złożonego procesu w sztywne ramy. Bowiem w poszczególnych przypadkach ujawniają się treści charakterystyczne dla różnych porządków czasowych — każde znaczące odkrycie reorientuje ludzką myśl, ale jest też względnie trwałe i może stanowić później zagrożenie jako przeszkoda epistemologiczna.

## **Przeszkody epistemologiczne**

Należy zaznaczyć, że Bachelard nie miał ambicji stworzenia systematycznej i wyczerpującej klasyfikacji czynników spowalniających przebieg procesów poznawczych. Same przeszkody są złożone, polimorficzne i są różnego typu — niektóre to pozostałość po odrzuconych koncepcjach z przeszłości, inne wynikają z uwarunkowań psychicznych, inne ze sposobu uprawiania nauki; pewne przeszkody wyraźnie zaznaczają się w pewnych dziedzinach wiedzy, a nie występują w innych. Katalog, który zaczął tworzyć Bachelard, jest otwarty na nowe rozpoznania. Zostawiając na marginesie czynniki zewnętrzne wobec procesów poznawczych, czyli te o charakterze społecznym, postaram się omówić podstawowe źródła błędów w obrębie umysłu naukowego.

Dla Bachelarda, który polemizuje z tezami pozytywizmu, podstawową przeszkodą epistemologiczną jest doświadczenie pierwotne, czyli zaufanie do bezpośrednich, konkretnych danych zmysłowych, naiwny, bezkrytyczny empiryzm — „w istocie owa pierwotna obserwacja ukazuje się w wielkiej liczbie obrazów, jest malownicza, konkretna, naturalna i prosta. Nie ma w niej nic prócz opisu i zachwytu. Sądzimy wówczas, że rozumiemy” [Bachelard 2002, 25–26]. Obraz w kontekście naukowym to produkt bezpośredniego doświadczenia, bezkrytycznej percepcji, pozornie oczywista, ale niepełna i zwodnicza intuicja. Poznanie bezpośrednio dostarcza przedwczesnej pewności. Ponadto, zmysłowe doświadczenie związane jest z emocjonalną reakcją, która sprawia, że podmiot traci kontrolę nad procesem poznawczym, pozwalając zwodzić się barwnej obserwacji. Jest to sytuacja niekorzystna w podejściu naukowym, gdyż skłania do przedwczesnych wyjaśnień, wyrażanych w metaforycznym języku i obfitujących w skojarzenia czy analogie. Bachelard krytykuje sensualizm opierający wiedzę naukową na jasnych i wyraźnych danych: „jakże słodkie dla intelektualnego lenistwa jest ograniczanie się do empiryzmu, nazywanie faktu faktem i zakazywanie poszukiwania prawa!”, „nie ma tu nic do rozumienia, trzeba tylko patrzeć” [Bachelard

2002, 40, 41]. Nastawienie to charakteryzuje naiwność i bezkrytyczność — człowiek „poruszany jest przez naiwną ciekawość, zadziwiony najmniejszym wytworzonym zjawiskiem, uprawia fizykę w ramach rozrywki, szukając pretekstu dla poważnej postawy, jest biernie zadowolony z faktu, że myśli” [Bachelard 2002, 13]. Dla nauki jest to zgubne, gdyż zamiast zmierzać ku temu, co istotne, jedynie potęguje się zaciekawienie. Podmiot fascynuje się pozornymi związkami opartymi na własnych skojarzeniach i tworzy nieuzasadnione uogólnienia — myśl przednaukowa nie ogranicza swego przedmiotu, stara się objąć jak najwięcej zjawisk w swoim konstrukcie.

Bachelard uważa przekonania o istnieniu istoty rzeczy za przeszkodę substancjalistyczną. Ujmowanie materii jako skrywającej przed obserwatorem swe wnętrze motywuje do poszukiwania ukrytego skarbu w „głębi” rzeczy, narzuca na rzeczywistość nimb tajemnicy. „Poznawanie świata polega tu na przenikaniu do owej substancji, na duchowym uchwyceniu jej intymności, na próbach jej otwarcia, na wykryciu tkwiącej w niej siły” [Kociuba 1995, 44].

Przeszkoda animistyczna polega na przemieszaniu materii i życia. Dokonuje się ekstrapolacji prawideł życia na całą rzeczywistość, przez co stają się one podstawą wyjaśniania wszystkich zjawisk. Wówczas „zjawiska biologiczne służą jako środki eksplikacji zjawisk fizycznych” [Bachelard 2002, 99] — następuje odwrócenie porządku złożoności.

Dla Bachelarda — podobnie jak u Junga — alchemia stanowi dziedzinę, w której odsłania się nieświadomość umysłu naukowego, bowiem ma charakter psychologicznego konkretności, a nie formacji naukowej. Stwarza symboliczną rzeczywistość, której centrum stanowi podmiot. Filozof uznaje alchemię za wtajemniczenie nie tyle intelektualne, co moralne — to pewna kultura duchowa nastawiona na doświadczenie, gdzie wszelkie zmiany w przedmiocie mają oddziaływać na podmiot, a ostateczna transmutacja nieszlachetnej materii w złoto ma przemienić całego człowieka. Lecz takie sprzężenie nie jest dopuszczalne w nauce. Umysłowość alchemika pozostaje pod wpływem oniryzmu, snu, marzenia, łącząc obrazy wedle subiektywnych pragnień.

Filozof zauważa, że niektóre traktaty alchemiczne mają formę dialogu, „która dowodzi, że myśl rozwija się raczej wzdłuż osi ja—ty niż osi ja—to, mówiąc słowami Martina Bubera. Nie kieruje się ku obiektywności, lecz ku osobie. Na osi ja-ty zarysowują się tysiące niuansów osobowości; rozmówca staje się wówczas projekcją niepewnych przeświadczeń, konkretyzuje wątplenie, modlitwę, stłumione pragnienie. Jednakże dialog stanowi niewłaściwe wprowadzenie do obiektywnej dialektyki” [Bachelard 2002, 250].

Bachelard stawia tezę, że chemia nie wyrodziła się z alchemii, lecz ukonstytuowała się przeciw niej, zmieniając fundamentalnie swoją specyfikę — w chemii obiektywistyczne dążenia do badania materii zastąpiły intuicyjne myślenie przez analogie charakterystyczne dla alchemików.

### **Rola abstrakcji w myśleniu naukowym**

Bachelard podkreśla, że w nauce należy przejść od realnego, naturalnego doświadczenia do tego, co sztuczne — „umysł naukowy kształtować się musi przeciw naturze, przeciwko temu, co w nas i poza nami wynika z jej nacisku oraz pouczenia, przeciw naturalnemu popędowi, wbrew malowniczemu i zróżnicowanemu faktowi” [Bachelard 2002, 32]. Unaukowienie rozumiane jest negatywnie, jako przewyciężanie zaufania do oczywistości, do pierwszych intuicji i obserwacji, gdyż te przekonania mają tylko pozór wiedzy. Poznanie naukowe nigdy nie opera się na przedmiocie bezpośrednim — „Nic nie jest dane, wszystko jest skonstruowane” [Bachelard 2002, 19]. Naukowy obiektywizm osiąga się stopniowo przez wprowadzenie teorii, abstrakcji, uściślających metod matematycznych, dzięki którym nie ma bezpośredniego kontaktu z przedmiotem, co zapobiega projekcji, rzutowaniu treści psychicznych na obiekty badań. Ważne jest usunięcie subiektywnego czynnika z nauki. Kluczową rolę pełni w tym społeczność naukowa, która dokonuje weryfikacji i poddaje krytyce nowe wyniki. Pewność nauki leży w procedurach badawczych i kontroli społeczności eksperckiej.

Akt poznawczy w nauce Bachelard ujmuje poprzez trzy etapy: od konkretnego, poprzez geometryczne przedstawienie, aż do abstrakcji. Abstrakcja „oswobadza umysł, odciąża go i dynamizuje” [Bachelard 2002, 9], jest racjonalnym zorganizowaniem, porządkiem dowiedzionym, w przeciwieństwie do pozornego porządku zastanego. Dopiero wykształcenie abstrakcyjnego myślenia umożliwia skuteczne uprawianie nauki.

Jednakże abstrakcja nie jest możliwa od razu — Bachelard silnie akcentuje rolę poprawionych błędów — błędy są nieodłącznymi, koniecznymi elementami aktu poznawczego, ich przewyciężanie to jedyna droga do wartościowej wiedzy. Przeszkody pełnią ważną funkcję w akcie poznawczym — stawiają opór, ale tym samym mogą zmotywować do wysiłku i podjęcia prób pokonania ich. Adam Dubik zwraca uwagę na aspekt aksjologiczny: przeszkoda problematyzuje osiągnięcie celu, ale tym samym nadaje mu znaczenie: „przeszkody stają w poprzek naszych działań, wydłużając i komplikując drogę do zamierzonych celów, czasami wręcz je uniemożliwiają, lecz jednocześnie nadają one tym celom wartość, jakiej nie miałyby, gdyby realizowały się natychmiast i bez najmniejszego wysiłku” [Dubik 2007, 8].

Bachelard głosi ideał nauki otwartej, gotowej do różnicowania, poprawiania, korygowania i wysubtelniania. Zamknięta, statyczna, raz ustalona wiedza jest sprzeniewierzeniem tej idei. Nauka umożliwia modyfikacje nawet najbardziej fundamentalnych zasad. Podstawową tezę epistemologii Bachelarda jest stwierdzenie, że poznaje się przeciwko poznaniu minionemu, przewyciężając dawne błędy. W takim ujęciu odrzucone koncepcje, fałszywe teorie i przeszkody poznawcze zyskują istotne znaczenie — mówią o umyśle poznającym, o skrytych inklinacjach ludzkiej psychiki.



## BIBLIOGRAFIA

- Bachelard, Gaston, 2002, *Kształtowanie się umysłu naukowego. Przyczynek do psychoanalizy wiedzy obiektywnej*, przeł. i oprac. Damian Leszczyński, Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Dubik, Adam, 2007, *Gastona Bachelarda teoria "przeszkód poznawczych" w kontekście pytania o uwarunkowania rozwoju wiedzy naukowej*, „Kultura i Edukacja” nr 1, ss. 7–22.
- Duda, Roman, 1995, *Przeszkody epistemologiczne w matematyce*, „Zagadnienia filozoficzne w nauce” XVII, ss. 35–48.
- Kociuba, Maciej, 1995, *Teratologia epistemologiczna. Teoria „przeszkody epistemologicznej” Gastona Bachelarda na tle socjologii wiedzy*, „Lubelskie Odczyty Filozoficzne”, V, ss. 36–58.
- Leszczyński, Damian, 2003, *Gaston Bachelard*, [w:] Leszczyński Damian, Szlachcic Krzysztof, *Wprowadzenie do francuskiej filozofii nauki. Od Comte'a do Foucaulta*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, ss. 173–208.
- Leszczyński, Damian, 2002, *Filozofia nauki Gastona Bachelarda* [postówie do:] Bachelard Gaston, *Kształtowanie się umysłu naukowego. Przyczynek do psychoanalizy wiedzy obiektywnej*, Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, ss. 328–377.
- Wunenburger, Jean-Jacques, 2012, *Filozofia obrazów*, Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Zeidler, Paweł, 2013, *O pokonywaniu przeszkody substancjalistycznej w chemii w świetle stanowiska racjonalizmu stosowanego Gastona Bachelarda*, Granice nauki, „Lectiones & Acroases Philosophicae” VI 1, ss. 33–57.

## ABSTRACT

### **Gaston Bachelard's theory of epistemological obstacles**

Gaston Bachelard discusses the problem of the rationality of scientific thinking in terms of epistemological obstacles. In book *The Formation of the Scientific Mind* philosopher characterizes scientific attitude as an attempt to eliminate the impact of affective images on thinking, which is possible in the process of psychoanalysis of objective knowledge. Bachelard indicates positive model for science: an abstract thought, constructing their own research subjects. Only a constantly renewed cognitive effort can become a source of new ideas.

**KEYWORDS:** Gaston Bachelard, epistemological obstacles, psychoanalysis of the scientific mind, alchemy, abstraction

**SŁOWA KLUCZOWE:** Gaston Bachelard, przeszkody epistemologiczne, psychoanaliza umysłu naukowego, alchemia, abstrakcja



**JADWIGA GUERRERO VAN DER MEIJDEN**  
UNIwersytet Jagielloński

## **CZŁOWIEK I JEGO DUCHOWOŚĆ. EDYTY STEIN ROZUMIENIE OSOBY**

Spośród najważniejszych średniowiecznych określeń człowieka, jakimi są *imago Dei*, mikrokosmos oraz osoba, dwa pierwsze były przedmiotem ściśle antropologicznego namysłu, ostatnie zaś, nazywające człowieka osobą, występowało przeważnie w kontekście dyskusji trynitarnych. Historia odwróciła tendencję wieków średnich i dziś właśnie pojęcie osoby oraz jej godności dominuje dyskurs antropologiczny, natomiast pozostałe dwa wymienione pojęcia dyskutowane są w obrębie namysłu teologicznego, rzadko występując w debacie antropologiczno-filozoficznej. W swojej hermeneutycznej syntezie wątków antropologicznych, obecnych w wielu tradycjach: augustiańskiej, dionizyjskiej, arystotelejsko-tomistycznej, karmelitańskiej nurtu terecjańskiego oraz różnorodnej tradycji fenomenologicznej, Edyta Stein zreinterpretowała trzy średniowieczne określenia człowieka, szczególną uwagę poświęcając pojęciu osoby. W artykule przedstawię jej konceptualizację tego pojęcia, osadzając dokonania XX-wiecznej filozof na tle historii jego powstania. Pozwoli to na identyfikację ważnego rysu bycia osobą, którego znaczenie odnotowuje zarówno wczesna koncepcja tego pojęcia, jak i XX-wieczna teoria Stein. Przewodnie pytanie analizy brzmi: jak pojęcie osoby różni się od pojęcia człowieka? Analiza cech i kryteriów bycia osobą posłuży jako uzasadnienie odpowiedzi na to pytanie.

### **1. Etapy refleksji nad pojęciem osoby**

Pojęcie osoby i refleksja nad nim występują we wszystkich etapach filozoficznych dociekań Edyty Stein. Dywagacje nad znaczeniem terminu „osoba” zostały podjęte już we wczesnym okresie działalności niemieckiej filozof (*Zum Problem der Einfühlung* [Stein 2008, 108–140], *Beiträge zur philosophischen Begründung der*

*Psychologie und der Geisteswissenschaften* [Stein 2010a, 80–98, 185–198], *Einführung in die Philosophie* [Stein 2010b, 101–231]), jednak jego dojrzała forma pojawia się w pracach z późniejszego okresu, w którym autorka wyrażała swoje stanowisko, korzystając z aparatu pojęciowego poznanych przez nią tradycji filozoficznych (*Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins* [Stein 2005a, 82–152], *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur Philosophischen Anthropologie* [Stein 2004, 78–112, 134–158], *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie* [Stein 2005b, 12–71], *Bildung und Entfaltung der Individualität* [Stein 2001, 15–49, 169–170], *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* [Stein 2006, 290–421]). Ten późny etap badań, choć precyzyjniejszy i bardziej rozwinięty niż etap wczesny, pozostaje wierny początkowym intuicjom młodej Stein. Rozwój siatki pojęciowej służącej do opisu fenomenu osoby ma zatem charakter ewolucyjny [por. Baseheart 1997, 21–29; Borden Sharkey 2010, XV–XXIV, Borden Sharkey 2003, 33–45], prowadzone badania noszą zaś charakter hermeneutyczny: początkowe intuicje dotyczące pojęcia zostają doprecyzowane i uzupełnione w dialogu z tradycjami filozoficznymi, studiowanymi przez Stein. Spójność stanowisk Stein w różnych okresach działalności pozwala na całościowe ujęcie problemu osoby w jej myśli [por. Baseheart 1897, Beckman-Zöllner 2004, Machnacz 2011; Wulf 2005; Wulf 2010; Sancho Fermin 2012].

## 2. Osoba a osobowość

Charakterystyczne dla wczesnej myśli Stein jest podkreślanie powiązania pojęcia osoby z pojęciem osobowości. W swej pracy doktorskiej rozróżniła osobę duchową i osobę empiryczną, określając tę pierwszą jako aprioryczny zespół cech charakterologicznych, konstytutywnych dla danej osoby, tę drugą zaś — uznając za realizację owego *a priori* w konkretnym czasie i warunkach. „Struktura osobowa wyznacza pewien obszar możliwej zmienności, w obrębie którego może się «zależnie od okoliczności» rozwijać jej realne oblicze” — pisze Stein [Stein 2014, 222; Stein 2008, 128]. Rozwój ten może w mniejszym lub większym stopniu realizować aprioryczne rysy charakteru. Wczesna praca *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* określa osobę samą jako to, „co konfrontuje nas z charakterem — w jego najbardziej autentycznym znaczeniu — a pozostałe własności są dla niej jakby zewnętrzne” [Stein 2010a, 190].

Stein twierdzi, że „rozpoznajemy, czym dana osoba jest, gdy poznajemy, na jaki świat wartości odpowiada i jakie zadania podejmuje, kierowana tymi wartościami” [Stein 2010a, 190]. Późniejsze prace podejmują natomiast temat bycia osobą obok tematu posiadania i rozwijania osobowości. Analizy pojęcia osoby nieodnoszące się wprost do zagadnienia osobowości koncentrują się wokół problemu ontycznej struktury osoby. Pierwotna intuicja nie została jednak przez Stein zatraczona, gdyż owa ontyczna struktura pozostaje podstawą indywidualnego charakteru, co jest wyraźne także w późniejszych etapach refleksji.

### 3. Osoba jako dana i zadana

Podejmując zagadnienie cech i kryteriów bycia osobą, warto zauważyć, że takie postawienie tematu posługuje się rozumieniem osoby jako bytu wyposażonego w zespół własności koniecznych do jej ukonstytuowania. Nie jest to wcale jedyne rozumienie pojęcia „osoba”, jakie daje się wyczytać z pism Stein. W takim ujęciu spełnienie warunków bycia osobą traktowane jest jako wstępna dana, punkt wyjścia dla zaistnienia każdej osoby, pewne minimum, które musi być spełnione, by można mówić o osobie. Pojmowanie osoby jako danej, wstępnego zespołu własności, należy uzupełnić o bardziej dynamiczne podejście do tego pojęcia, zakładające, że bycie osobą to cel i zadanie, które mogą być osiągnięte w trakcie świadomego rozwoju potencjonalności tkwiącej w człowieku. Osoba jako dana i zadana — by sparafrazować wyrażenie Jana Pawła II, który nazywał człowieka jako osobę „darem i zadaniem” — to dwa bieguny wyznaczające spektrum możliwości pomiędzy minimum tego, czym człowiek musi być, jeśli ma być osobą, oraz maksimum tego, czym człowiek może się stać, realizując w pełni bycie osobą.

### 4. Definicje osoby

W niektórych ze swych późniejszych prac Stein sformułowała związane określenia pojęcia osoby, które można nazwać definitywnymi. „Być osobą to znaczy: być wolną i duchową osobą” [Stein 2015a, 161, Stein 2004, 78] — czytamy w jej wykładach z roku 1932. „Rozum i wolność są więc zasadniczymi cechami osób” [Stein 1995, 359; Stein 2006, 294] — zauważa Stein w swoim *opus magnum* — *Endliches und ewiges Sein*, dodając w innym miejscu: „[...] osobę określamy jako

nosiciela natury obdarzonej rozumem” [Stein 1995, 374; Stein 2006, 307]. „Pojęcie substancji duchowej — stwierdza Stein w pierwszej wersji swej planowanej habilitacji *Potenz und Akt* — stosuje się do każdej osoby” [Stein 2005a, 86]. Wreszcie, we wspomnianych wykładach Stein pisze także:

Dysponujemy zarysem ludzkiej osoby: człowiek jest istotą złożoną z ciała i duszy; ciało i dusza mają u niego osobową postać. To znaczy, mieszka w nich „ja”, które jest świadome samego siebie; które patrzy na świat; które jest wolne i które mocą swojej wolności może ukształtować ciało i duszę; które żyje ze swej duszy i przez strukturę istotową duszy, przed i obok wolitywnego kształtowania samego siebie, formuje duchowo aktualne życie i trwały cielesno-psychiczny byt [Stein 2015a, 182, Stein 2004, 92].

Analiz wymagają wszystkie z wymienionych kryteriów: duchowość, wolność, rozumność, bycie świadomym Ja, zdolność do formowania; pierwszym jednak w kolejności wyjaśniania winno być pojęcie duchowości: „Bycie osobowe jako takie [...] pozostanie dla nas całkiem ciemne, jeżeli dla jasności nie uda nam się lepiej niż dotychczas wyjaśnić [...] istoty ducha” [Stein 1995, 373–374; Stein 2006, 307] — sugeruje bowiem autorka omawianej koncepcji.

## 5. Kryteria bycia osobą

### 5.1. Duchowość

Trwałym określeniem przypisywanym osobie w antropologii filozoficznej Edyty Stein jest „duchowość”. Duch, obok duszy i ciała, jest jednym z trzech podstawowych wymiarów konstytuujących ontyczną strukturę człowieka. Rola ducha w strukturze osoby ludzkiej ściśle wiąże się z jego dynamicznym charakterem, co czyni sferę duchową człowieka bogatą i zarazem trudno uchwytną. Omówię kilka najważniejszych określeń ducha.

#### 5.1.1. Duch jako świadomościowe otwarcie do wnętrza i na zewnątrz

Podczas wykładów poświęconych filozoficznej refleksji nad człowiekiem z 1932 r. Stein określiła duchowość jako świadomość otwartą ku wnętrzu i na zewnątrz. Czytamy:

Osoba duchowa oznacza bycie czuwającym i bycie otwartym. Nie tylko jestem i nie tylko żyję: {także} wiem o swoim byciu i życiu. [...] Pierwotną formą wiedzy,

należącą do bytu duchowego i życia, nie jest podążająca za nim, refleksyjna wiedza, dla której życie staje się obiektem: ta pierwotna forma jest jak światło, które prześwieśla życie duchowe jako takie. Równie pierwotnie, jak wiedzą o samym sobie, życie duchowe jest wiedzą o innych {bytach}. Oznacza ono {że człowiek} sięga ku rzeczom, spogląda na świat, który znajduje się naprzeciw {jego} osoby. Wiedza o samym sobie jest otwartością ku wnętrzu, wiedza o czymś innym jest otwartością na zewnątrz [Stein 2015a, 162; Stein 2004, 78–79].

Duch zostaje zatem określony jako dynamiczne otwieranie się świadomości na świat wewnętrzny — siebie samego i swe własne życie — oraz zewnętrzny: zjawiska i ludzi wokół nas. Obiekty owych wewnętrznych eksploracji nie są u Stein rozumiane jedynie aktowo — jako zbiór przeżyć i aktów świadomości. Stein przejęła z terecjańskiego nurtu myśli karmelitańskiej przestrzenną metaforę duszy jako zamku lub twierdzy (niem. *Seelenburg*), zaś od św. Augustyna z Hippony język opisu duszy jako rozległych pól czy przestrzeni, które pozwalają mówić nie tylko o świadomości wewnętrznych aktów, lecz także o strukturze duszy jako obiekcie doświadczenia ducha. Działalnością duchową jest więc dla Stein wszelkie świadome doświadczenie wewnętrznych i zewnętrznych „przestrzeni”, a osobową działalnością duchową — doświadczenie będące wynikiem wolnej decyzji, gdyż „wolność i świadomość konstytuują osobowość” [Stein 2015a, 197; Stein 2004, 102]. Motyw wolności rozwinę poniżej, teraz zaś chcę podkreślić, że tak opisana działalność ducha powiązana jest z czynnościami świadomościowymi i poznawczymi. Stein w swej filozofii, spornej w wielu kwestiach z fenomenologią Edmunda Husserla, przyjmowała jego teorię intencjonalności. Wybieganie ducha ku wewnętrznym i zewnętrznym obiektom jest więc działalnością intencjonalną, nakierowaną na swe obiekty. Pytanie, jakie można zatem postawić, brzmi: na ile ta intencjonalna aktywność jest rozumiana jako działalność intelektualna?

### 5.1.2. Duch jako umysł: rozum i wola

Odpowiedź na to pytanie zawarta jest w analizach Stein dotyczących rozumu i woli. Spośród całego spektrum działalności intencjonalnej Stein wyróżniła działalność zmysłową, refleksyjną i abstrakcyjną, wszystkie je nazywając szczeblami funkcjonowania intelektu lub rozumu: „Duch, który za pomocą swego życia intencjonalnego [...] wgląda w pewien świat przedmiotowy, zwie się rozumem {*Verstand*} albo intelektem {*Intellekt*}. Postrzeżenie

zmysłowe stanowi jego pierwszą, najniższą funkcję. Może on jeszcze więcej: zwracać się wstecz — dokonywać refleksji, [...] dalej, może odróżniać budowę formalną: abstrahować” [Stein 2015a, 165; Stein 2004, 81]. Właśnie tak rozumiana działalność intelektualna określona została jako aktywność duchowa *par excellence*: „duch i rozum zdają się należeć do siebie w sposób nierozdzielny” [Stein 1995, 374; Stein 2006, 307].

Uwagi Stein dotyczące rozumności uzupełnione są niemal tautologicznym rozumowaniem, które wprowadza do opisu osoby pojęcie wolności: skoro każda osoba ma możliwość prowadzenia aktywności poznawczej, w jej gestii leży rozporządzenie tą zdolnością, a to czyni osobę wolną do takiego rozporządzenia. Władzą odpowiedzialną za dysponowanie owymi możliwościami jest wola. Tak ujęte pojęcie woli, jako zdolności do podejmowania aktywności intelektualnej, czyni z niej władzę silnie powiązaną z władzą rozumu.

Uznanie działalności duchowej za współwystępowanie woli i rozumu prowadzi do pytania o wzajemną relację pojęć ducha i duszy. W klasycznej metafizyce, zwłaszcza arystotelejsko-tomistycznej, z której Stein obficie czerpała, działania rozumu oraz woli są przecież funkcją duszy rozumnej.

### 5.1.3. Duch jako dusza

Teoria duszy w antropologii filozoficznej Stein skryształizowała się w polemice z koncepcjami św. Augustyna z Hippony i św. Tomasza z Akwinu oraz pod wpływem lektury pism karmelitańskich mistyków, dlatego liczne ustalenia dotyczące duszy są specjalistyczne, a ich szczegółowa charakterystyka przekracza ramy prowadzonej tu analizy. Odniosę się jednak do kilku ważnych, z perspektywy omawianego problemu, rysów tej teorii, podkreślając jednak, że nie omawiam tu wszystkich znaczeń terminów *Seele* i *Psyche*, lecz jedynie te relewantne dla tematu.

Po pierwsze, dusza człowieka jest podłożem jedności przeżyć danego indywiduum i jako taka ma charakter niematerialny i duchowy, dlatego Stein nazywa ją duszą duchową (niem. *geistige Seele*). Po drugie zaś, w przypadku osób ma ona charakter osobowy, stąd Stein mówi czasem o ludzkiej duszy duchowo-osobowej (niem. *geistig-persönlichen Menschenseele*).

Istotnym aspektem teorii duszy Stein jest teza o jedności bytu ludzkiego głosząca, że każdy proces zachodzący w człowieku jest



procesem cielesno-psychicznym. Stein zdecydowanie odżegnywała się od koncepcji paralelizmu psychofizycznego, zakładającego że w człowieku istnieją obok siebie się dwie substancje: duchowa i fizyczna — równoległe, lecz niezależnie funkcjonujące. Dystansowała się także od koncepcji wzajemnego oddziaływania, utrzymującej, że w człowieku łączą się dwie substancje, wzajemnie się warunkując [por. Stein 2015a, 200–204; Stein 2004, 104–107]. Jej zdaniem, podstawowym błędem tych koncepcji jest wstępne założenie, że w człowieku łączą się dwie odrębne, samoistne realności. Stein proponowała miast tego uznać całe indywiduum psychofizyczne za wstępnie daną realność i to indywiduum uczynić punktem wyjścia dla antropologii. W konsekwencji podkreślała tezę o jedności bytu ludzkiego.

Dusza duchowa jest zatem zasadą jedności natury ludzkiej, natury wyposażonej w osobowe ciało. To duchowa dusza jest jednak „w centralnym i dominującym miejscu. Nadaje całości charakter osobowy i autentyczną indywidualność; przenika tym samym wszystkie jej stopnie” [Stein 2015a, 192; Stein 2004, 99]. W efekcie, dusza jest także pojmowana indywidualnie, nie jako przejaw idei gatunkowej, lecz jej konkretna specyfikacja.

#### **5.1.4. Dynamizm ducha**

Przyjęcie tezy o jedności bytu ludzkiego nie prowadzi do uznania, że działalność ducha jest rządzona prawami obowiązującymi materię. „Wychodzenie poza siebie należy z istoty do bytu duchowego” — zauważa Stein, wskazując na fundamentalne znaczenia aktywności intencjonalnej dla ducha [Stein 2015a, 206; Stein 2004a, 198], jednak nie prowadzi to do rozplynięcia się podmiotu owej działalności, jak byłoby w przypadku fizykalnego rozumienia ruchu. Wychodząc ku rzeczom, duch nadal jednocześnie tkwi we wnętrzu człowieka. Wszystko, co jest duchowe — a więc także osoby — ma swe wnętrze [por. Stein 1995, 247; Stein 2006, 192] i do tego wnętrza przynależy. Wskazuje to na ważny element struktury osobowej każdej duchowej istoty i każdej osoby: posiadanie wnętrza. To wnętrze zaś jest ściśle powiązane z posiadaniem pierwszoosobowej perspektywy, czyli byciem Ja.

#### **5.1.5. Perspektywa pierwszoosobowa**

„To, co duchowe określiliśmy jako nieprzestrzenne i niematerialne; jako coś, co posiada „wnętrze” o znaczeniu całkowicie nieprzestrzennym i co pozostaje «w sobie», a przy tym z siebie

wychodzi” — stwierdza Stein [Stein 1995, 374; Stein 2006, 307]. Owa perspektywa bycia w sobie, pierwszoosobowego oglądu świata, jest charakterystyczna dla osób. Nie konstytuuje ona jedynie opozycji Ja — świat, Ja — druga osoba czy Ja — obiekt. Wprowadza podobną opozycję podmiotu i przedmiotu wewnątrz samej duszy człowieka: Ja a moje przeżycie, Ja a moja psychika, Ja a moje wyczuwanie wartości (niem. *Gemüt* lub *Wertempfinden*). Tym samym Ja staje się ruchomym punktem w duszy człowieka, z perspektywy którego oglądane lub uruchamiane są wewnętrzne władze i akty. Może ono aktualizować władze duszy, realizując możliwości stosowne dla ich funkcji. Takie rozumienie Ja wykracza poza ramy husserlowskiego czystego Ja — identycznego, pozbawionego jakości bieguna intencji czy podmiotu strumienia świadomości. Ja u Stein rozumiane jest jako wolne, duchowe, a zatem dynamicznie i kształtujące swym działaniem byt człowieka. Można zatem powiedzieć, że Ja u Stein rozumiane jest na sposób osobowy: „[Ja] nazwalibyśmy wolną, duchową osobą, jej życie to akty intencjonalne” [Stein 2015, 169; Stein 2004, 83]. Konstatacja ta nie prowadzi do podwojenia ilości osób w człowieku. Ja, rozumiane jest jako rdzeń osoby (niem. *personaler Kern, der Kern der Person*), nie zaś druga wobec osoby perspektywa pierwszoosobowa.

#### 5.1.6. Samoświadomość

Istnienie owego Ja, konstytuującego wewnątrz duszy opozycję Ja — obiekt, jest gwarantem występowania samoświadomości w bycie osobowym. „Przez ja rozumiem byt [...], który w tym [swym] istnieniu uświadamia sobie sam siebie. [...] «Mieszka» ono w ciele i w duszy, obecne w każdym punkcie, gdzie jako obecne i żywe coś odczuwa” [Stein 1995, 386, Stein 2006, 18]. Samoświadomość umożliwia formowanie przez Ja wnętrza danej osoby. Ja jest także tym, co warunkuje słynny fenomen wczucia (niem. *Einfühlung*), gdyż to właśnie Ja poszczególnych osób są tym, co umożliwia wczucie jednej osoby nie tylko w dany stan, lecz także w przeżywanie przez drugą osobę swych aktów jako własnych: „kiedy patrzę człowiekowi w oczy, dostrzegam w nich również jego bycie-Ja” [Stein 2010b, 158].

#### 5.1.7. Duch obiektywny

Na zakończenie uwag o duchu dodać należy, że w niektórych pismach Stein rozszerza jego pojęcie także na sferę kultury, nazywając ją duchem obiektywnym [np. Stein 2005a, 84–85; Stein 2015a, 213–215; Stein 2004, 113–117; Stein 1995, 390–392; Stein 2006, 322–323].

Sfera kultury jest sferą zobiektywizowanej działalności duchowej osób, mających swe wnętrze oraz indywidualny charakter i wyrażających je w twórcach kulturowych. Pojęcie to jest zatem rozszerzeniem pierwotniejszego pojęcia ducha osobowego.

## 5.2. Wolność i formowanie — samostanowienie osób

Ludzki duch nie jest zniewolony w wybieganiu ku obiektom zewnętrznego czy wewnętrznego świata. Człowiek jest „panem swej duszy: otwiera bądź zamyka swoje wrota. Jest w stanie wyjść z siebie i wnikać w rzeczy” [Stein 2015a, 161; Stein 2004, 78]. Kontrola, jaką nad swą aktywnością duchową ma człowiek, wyróżnia go na tle wszystkich innych stworzeń — jedynie człowiek sam do siebie należy i może sobą dysponować tak, aby decydować o wnikaniu w głąb siebie bądź wychodzeniu na zewnątrz. Co więcej, dla Stein zdolność do aktywności duchowej, a więc Husserlowskie „Ja mogę”, samo w sobie jest wyrazem wolności: „Może, to znaczy jest wolny” [Stein 2015a, 165–167; Stein 2004, 81]. Możliwość ta nie jest jedynie wolnością do poznawania, lecz także wolnością do kształtowania.

Formowanie duszy dokonywane jest przez dynamiczne Ja, ponieważ to, „gdzie” w duszy przebywa owo Ja, ma znaczenie dla jej ukształtowania. Wolność Ja nie jest bezgraniczna. Osoba ludzka, jako ograniczona, dysponuje wolnością realną, lecz ograniczoną do tych możliwości, w które jest wyposażona. Paradoxem wolności jest, że właśnie uznanie owych ograniczeń — budowy duszy, jej władz, skończonego charakteru bytu — umożliwia pełnię wolności [por. Wulf 2003, 175–182]. Dopiero bowiem akceptacja struktury osobowej pozwala Ja na odnalezienie punktu, z którego może dysponować sobą w sposób najbardziej wolny i w którym może w pełni korzystać ze swych możliwości. Punktem tym jest głębia duszy (niem. *die Tiefe der Seele*), stanowiąca miejsce, z którego rdzeń osoby — Ja — może objąć całość swego bytu i najpełniej nią rozporządzać [por. Wulf 2004, XI]. Miejsce to jest zatem także miejscem pełni wolności Ja.

Formowaniu podlegać może także ciało: w sposób bezpośredni lub pośredni poprzez czyny oraz mimowolnie poprzez strukturę duszy. Wysiłek formowania ciała może prowadzić do tego, że udoskonalony organizm będzie wierniej służył duszy duchowo-osobowej. Zdarza się jednak, zauważa Stein, że w skarłałym ciele tkwi niepokonany duch, a nierozwiniętej duszy służy zdrowe ciało. Zasadniczo, osobowe ciało jest jednak wyrazem i narzędziem ducha, dlatego podlega wolności i

wynikającej z niej powinności do „brania go we własne ręce”, a więc — formowania.

Powyższe uwagi dotyczące pojęcia osoby u Stein skonfrontuję teraz z historycznymi początkami tego pojęcia. Pozwoli to na identyfikację ważnego rysu bycia osobą i przejście do komentarza dotyczącego warunków bycia osobą w filozofii Stein.

## 6. Historyczne początki pojęcia osoby

### 6.1. Zamaskowane znaczenie

Powstanie i etymologia pojęcia osoby są dość często przytaczane w tekstach filozoficznych, ponieważ wydaje się, że stosunkowo łatwo jest wskazać historycznie ważne momenty kształtowania się tego pojęcia. Zawdzięczamy ten fakt kilku uwagom Boecjusza, który w swym traktacie *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi* [Boecjusz 2007, 124–127], spisany najprawdopodobniej na przełomie wieków V i VI, opisał użycie greckiego pojęcia *πρόσωπον*. Od Boecjusza dowiadujemy się jak on — u schyłku starożytności — pojmował znaczenie, zastosowanie i etymologię tego starogreckiego terminu. Po pierwsze, słowo „osoba” miało zostać zapożyczony od maski teatralnej. Greckie *πρόσωπον* oznacza, zdaniem Boecjusza, maskę — przedmiot zakładany przez aktorów w teatrze, stosowniejszym zaś określeniem na to, czym jest „substancja indywidualna natury rozumnej”, czyli osoba, jest określenie hipostaza (gr. *ὑπόστασις*). Etymologicznie słowo *πρόσωπον* miało być związane z wyrażeniem oznaczającym zakrywanie twarzy przed wzrokiem widza. Skoro zaś aktorzy w maskach reprezentowali indywidualne postacie, Grecy słowem tym zaczęli oznaczać także poszczególnych ludzi — tłumaczy Boecjusz. Właśnie te uwagi Boecjusza stały się — jak można przypuszczać — początkiem dość często powielanego błędu dotyczącego najważniejszego znaczenia greckiego słowa *πρόσωπον*.

### 6.2. Oblicze zakryte maską

Wydaje się bowiem mało prawdopodobnym, aby określenie *πρόσωπον* powstało dopiero z potrzeby nazwania teatralnej maski. Słowo to występuje już w eposach homeryckich, zaś rozkwit greckiej tragedii datuje się na V wiek przed Chr. Pojawia się także w księgach Septuaginty, spisanych już za istnienia teatru greckiego, lecz w kontekstach pozbawionych odniesień do jego realiów. Współczesna

lingwistyka historyczna jednomyślnie nadaje temu słowu znaczenie „twarz” czy „oblicze” — jako pierwotne i występujące najczęściej — w dalszej kolejności jako znaczenie tego słowa wskazując także przód rzeczy (np. armii), spojrzenie, wyraz twarzy, oraz — wreszcie — maskę, a także fikcyjną postać tragedii lub komedii oraz rolę społeczną [por. Crane 2015; Lidell-Scott-Jones 2015; Jurewicz 2000; Korpanty 2001; także: Kijewska 2008, 21, Pauly-Wissowa 1957, 867–878]. Przypuszczać można zatem, że wyrażenie oznaczające przede wszystkim ludzką twarz z czasem okazało się przydatne do określenia teatralnej maski. Twarz czy oblicze jako tłumaczenia słowa *πρόσωπον* sprawdzają się w przypadku *Iliady* i *Odysei*, podczas gdy alternatywne tłumaczenie — *πρόσωπον* oddane jako maska — budzi spore wątpliwości. Uznać należałoby, na przykład, że Achilles sypiąc popiół na swą głowę, szpeci tym swą piękną maskę, a nie oblicze [Homer 2000, XVIII, 23–24]. Znaczenie „twarz” sprawdza się również w licznych kontekstach z okresu istnienia teatru greckiego, choćby w dialogach Platona czy komediach Arystofanesa [por. Teajtet 144e, Chmury 410–411]. Także w kontekście starotestamentowego użycia tego słowa, lepiej przyjąć znacznie „twarz”, mowa bowiem np. o oglądaniu Boga [por. Genesis 32, 31] czy też anioła [Sędziów 6, 22] „twarzą w twarz”, nie zaś „maską w maskę”. Zwłaszcza w kontekście wypowiedzi Gedeona przekład „maska” jest niedorzeczny, trudno zatem zrozumieć, dlaczego tłumacz Księgi Sędziów miałby sięgnąć po słowo oznaczające przede wszystkim maskę. Tym niemniej, uwagi Boecjusza — nie informujące o tym, że dla Greków słowo to miało inne, dawniejsze i popularniejsze znaczenie — są często odczytywane jako rozstrzygające, przesłaniając — niczym nieco karykaturalna maska — oblicze greckiego słowa *πρόσωπον*.

Łacini autorzy późnej starożytności i średniowiecza starogreckie słowo *πρόσωπον*, w niektórych z jego znaczeń, oddawali za pomocą łacińskiego słowa *persona*. Po słowo *persona* sięgnęli także w kontekście debat dotyczących trynitarniej natury Boga. Wywodzili je wówczas od greckiego *πρόσωπον*, lecz — w przypadku Boecjusza lub za nim — niesłusznie przyjmując, że słowo to oznaczało dla Greków jedynie — czy też przede wszystkim — maskę.

Sięgnięcie przez łacinników po grecki termin jest chwilą doniosłą, gdyż wskazuje przełomowy moment historii pojęcia osoby. W obliczu intelektualnej potrzeby ukucia terminu stosownego do

nazwania względnie nowej idei — idei Boga Trójjedynego, tj. jednego w istocie, a zarazem w trzech osobach — sięgnęli po słowo, które w ich pojęciu miało niewiele wspólnego z tym, co chcieli wyrazić i posłużyli się nim dla nazywania owej idei.

*Persona* jako tłumaczenie *πρόσωπον* w znaczeniu pierwotnym (oblicze) świetnie się jednak do wyrażenia owej idei nadaje. Po pierwsze, Stary i Nowy Testament mówią o „twarzy” Boga, po drugie zaś, sformułowanie, że Bóg jest jeden, lecz ma trzy oblicza, dość sensownie oddaje niewyraźną przecież do końca ideę Trójjedyności.

### 6.3. Indywidualizm osób

Co więcej, pojęcie twarzy niesie ze sobą silny wydzźwięk indywidualistyczny. Twarz jest tą częścią ciała, która — z ludzkiej perspektywy — jest najbardziej unikatowa i najlepiej odzwierciedla jednostkowy, niepowtarzalny charakter danej osoby. Boecjusz wskazując na warunki orzekania pojęcia osoby, wymienia — obok warunków bycia naturą, dalej substancją żywą i rozumną — także warunek indywidualności obiektu orzekania. Także Ryszard ze św. Wiktora powtórzył kryterium bycia indywiduum, wyrażając go przymiotnikiem *incommunicabilis*. Przeformułował on boecjańską definicję osoby (łac. *persona increata est rationalis naturae individua substantia*), zastępując pojęcie substancji pojęciem egzystencji tak, aby definicja nie prowadziła do uznania, że w Trójcy Świętej istnieją trzy substancje (łac. *persona est naturae intellectualis incommunicabilis existentia*). Rys indywidualności odnotowuje także prawo rzymskie, definiujące osobę jako *sui iuris est alteri incommunicabilis* [por. Crosby 2007, 36]. Łacińskie pojęcia *individualis* i *incommunicabilis*, powtarzające się we wspomnianych definicjach, oznaczają przede wszystkim nieudzielalność: niemożliwość bycia podzielanym czy zastępowanym przez kogoś innego, niepodmienialność. Ta zaś prowadzi wprost do współczesnego rozumienia indywiduum jako unikat.

Indywidualistyczny charakter koncepcji osoby Stein jest widoczny zwłaszcza w pracach z wczesnego okresu, niewprowadzających jasnego rozróżnienia osoby (w znaczeniu ontycznej struktury) i osobowości (czyli charakteru). Jeśli do osoby przynależy jej charakter, fenomen unikatowości musi towarzyszyć każdej osobie, czyniąc ją tak niepowtarzalną, jak niepowtarzalne są ludzkie charaktery. Fragmenty określające osobę jako cel i zadanie,

wyraźne w późniejszych pracach Stein, wyrażają indywidualizm koncepcji osoby poprzez wskazanie na wyjątkowość i niepowtarzalność zadań osób. Możliwość i powinność kształtowania siebie zawsze przybiera indywidualną formę, zależną od ostatecznej, najdoskonalszej postaci, jaką przybrać może dusza kształtowana przez indywidualne Ja. Co więcej, dusza w antropologii Stein jest zawsze jednostkowa, będąc konkretną specyfikacją idei gatunkowej. Człowiek nigdy nie jest tylko osobnikiem gatunku: jego byt zawsze jest indywidualny i taką też jest osoba.

## **7. Wnioski**

### **7.1. Człowiek a osoba**

Analiza wybranych wątków dotyczących pojęcia osoby na tle antropologii filozoficznej Stein prowadzi do stwierdzenia, że osoba nie jest terminem tożsamym z pojęciem człowieka [por. Wulf 2010b; X–XII, Beseheart 1987]. Wskazać trzeba trzy ważne powody takiej konkluzji. Po pierwsze, istnieją osoby niebędące ludźmi (duchy czyste, Bóg), co czyni pojęcie osoby szerszym niż pojęcie człowieka. Po drugie, to, co w człowieku jest atrybutem osoby, jest jedynie aspektem całości, jaką jest człowiek rozumiany jako psychofizyczne indywiduum. Po trzecie zaś, omówione cechy osób mają charakter kryteriów bycia osobą.

Aby o danym indywiduum orzekać pojęcie osoby, musi ono być wyposażone w duchowość o pierwszoosobowej strukturze, przyjmującej formę intelektualnego i wolitywnego działania, dokonywanego przy założeniu ograniczonej, lecz realnej wolności. Aby orzekać zaś pojęcie człowieka, należy uzupełnić powyższe warunki o kwestię cielesności indywiduum, o którym pojęcie „człowiek” się orzeka, w przeciwnym razie termin ten nie odróżni człowieka od bytu anielskiego.

Pojęcie osoby odnosi się zatem do tego, co w człowieku duchowe, zaś orzekanie go jest zależne od występowania elementów właściwych tej sferze. Występowanie funkcji roślinno-animalnych nie jest warunkiem bycia osobą — osobami mogą być także istoty niematerialne. Sam fakt występowania owych funkcji nie wpływa negatywnie czy pozytywnie na bycie osobą, choć jeśli osoba jest cielesna, ma to — w konsekwencji przyjęcia tezy o jedności bytu ludzkiego — swe konsekwencje także dla jej cielesności (stąd pojęcie ciała osobowego). Istnieją elementy budowy ontycznej człowieka,

będące warunkami bycia osobą (np. pierwszoosobowość), lecz mogące występować w bytach nieosobowych — w formie pozbawionej samoświadomości i wolnego działania — nie prowadząc do uczynienia z ich istnienia egzystencji osobowej. Koniecznym i wystarczającym warunkiem bycia osobą jest zespół omówionych cech współwystępujących w jednym bycie.

## **7.2. Zakres pojęcia osoby**

Czyni to z pojęcia osoby pojęcie nazywające duchowy aspekt jedności, jaką jest człowiek i wykluczające ze sfery specyficznie osobowej wszelkie czynności i władze nieświadome, nie-intelektualne, nie-wolne. Takie działania nie są działaniami osobowymi, nawet jeśli dokonują ich osoby. W obliczu tej konstatacji postawić można nieobojętne dla filozofii chrześcijańskiej — którą Stein reprezentuje — pytanie o to, czy określenie „osoba” przysługuje wszystkim ludziom.

Władze duchowe, w szczególności wola i rozum, mogą zostać przecież u niektórych ludzi niewykształcone (w przypadku małych dzieci czy wrodzonych chorób upośledzających zdolności intelektualne) lub wygaszone (Alzheimer, demencja, śpiączka). Egzystencja ludzi z bardzo ograniczonymi zdolnościami intelektualnymi nie spełnia warunków bycia osobą: duchowości rozumianej jako rozumność i wolność. Problem ten znajduje jednak swoje rozwiązanie na gruncie teorii osoby Stein.

Wskazując passusy pozwalające interpretować bycie osobą jako nieurzeczywistniony zespół własności, twierdzić można, że wypowiedzi Stein, w których mowa nie o spełnianiu warunków bycia osobą w aktach, lecz o zdolności do wolnego i duchowego działania, gwarantują każdej istocie ludzkiej — także tej upośledzonej i pogrążonej w nieświadomości — bycie osobą. Podstawą orzekania pojęcia osoby jest w wypadku tych ludzi drzemiąca w każdym z nich potencjonalność bycia osobą. Nawet jeśli nienarodzone dziecko czy dotknięty demencją człowiek nie mają intelektualnych zdolności różnych od inteligentnych zwierząt — różnią się od nich tkwiącą w nich potencjonalnością do rozwoju lub ozdrowienia, a w efekcie — bycia osobami. Choć nie sposób powiedzieć, że spełnione są tu kryteria bycia osobami, występuje taka możliwość lub — w przypadku nienarodzonych — ukierunkowanie ich rozwoju na spełnienie owych kryteriów.

Kwestię tę należy rozważyć świetle fragmentu, w którym Stein omawia pogląd Tomasza z Akwinu mówiący o zastępowaniu niższej



formy duszy przez wyższą w trakcie rozwoju życia płodowego [Stein 2015a, 236–241]. Stein rozpoczyna od stwierdzenia, że jeśli przez duszę rozumieć istnienie osobowo-duchowe, w embrionalnej fazie rozwoju nie sposób stwierdzić takiego istnienia. Jednakże, akceptacja rozwiązania Tomasza jest problematyczna, zdaniem Stein, w świetle nauk o grzechu pierwotnym i o niepokalanym poczęciu. Miast koncepcji zastępowania, Stein proponuje tezę akcentującą występowanie jednej i tej samej formy substancjalnej człowieka na wszystkich etapach rozwoju, koncepcję umożliwiającą uznanie niepokalanego poczęcia osoby, a nie organizmu. Embrion posiada duszę osobową, która od początku nakierowana jest na życie osobowe, nawet jeśli na początkowym etapie „dusza [...] nie jest jeszcze rozwinięta” do stopnia realizacji owego życia [Stein 2015a, 240]. Kwestia potencjalności osobowych charakterystyk, zarazem będąca kwestią potencjalności kryteriów bycia osobą, jest zatem rozwiązana w odniesieniu do nienarodzonych, zaś analogiczne rozumowanie przeprowadzić można dla chorych.

Pamiętać należy także, że koncepcja Stein powstała w trakcie pierwszych lat funkcjonowania III Rzeszy, lecz jeszcze przez koszmarami II wojny światowej. Dopiero powojenny dyskurs antropologiczny podjął temat niezbywalności godności ludzkiej i wynikających z niej praw człowieka. Zjawisko ludobójstwa (ang. *genocide*), zyskało swą nazwę dopiero w 1944 r. dzięki publikacji polskiego prawnika, Rafała Lemkina [Lemkin 2005, 79–98]. Dyskusja nad bezwarunkową godnością każdej osoby rozpoczęła się więc w obliczu zbrodni, które przed 1944 rokiem pozostawały częściowo nienazwane.

Ponadto, zauważyć należy, że istnieją w pismach Stein analizy, podkreślające specyficzną wartość człowieka, a nie tylko osoby. Godność istoty ludzkiej jest założeniem koncepcji *imago Dei*: stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga. Akcentowanie zadania rozwoju osobowego postawionego przed każdym ludzkim indywiduum [Stein 2001; Stein 2010c] wskazuje, co więcej, na możliwość nabywania przez człowieka doskonałości, zaś przyjęcie doktryny łaski — na możliwość otrzymania przez człowieka godności z nadania boskiego. Najczęstsze uzasadnienie dla specyficznej wartości człowieka ma więc w pismach Stein naturę teologiczną i odnosi się do pojęcia człowieka, nie zaś osoby. Obecność wątków godnościowych w

teorii człowieka rozwiązuje zatem kwestię wąskiego zakresu obowiązywania pojęcia osoby, ugruntowując wartość ludzkiego indywiduum na poziomie natury człowieka.

Możliwą odpowiedzią na kwestię odrębności pojęć osoby i człowieka pozostaje także wskazanie na zalety owego podejścia. Teoria Stein zakłada wyjątkową wartość każdego człowieka jako takiego, a równocześnie niesie ze sobą pewien teoretyczny potencjał dywersyfikacji wymiennych — w przeciwnym wypadku — pojęć osoby i człowieka. Opis osoby w kategoriach duchowych wprowadza pojęcie, którego dalsze klasyfikacje dotyczyć powinny różnorodności duchowych władz i aktywności, ich specyfiki i charakteru. To zaś otwiera pole do analiz, które czynią z cielesności osób kwestię drugorzędną dla ich bycia osobami, traktując choćby kwestię fizycznego zdrowia osób jako nietrafnie postawiony problem. Na gruncie teorii Stein kategorie osób o takich czy innych fizycznych uwarunkowaniach są nieprzydatne, uzasadnione natomiast wydają się kategorie osób nakierowanych bardziej na wewnątrz lub na to, co zewnętrzne, formowanych przez Ja lub biernych, ćwiczących wolę lub kierowanych impulsami, żywo odpowiadających na wartości specyficznie intelektualne lub np. specyficznie społeczne itd. Specjalizacja dyskursu dotyczącego osoby ludzkiej, występującego obok dyskursu na temat człowieka, pozwala zatem na odmianę optyki prowadzonej refleksji, a to stanowić może niewątpliwą zaletę wypracowanej przez Stein siatki pojęciowej.

## BIBLIOGRAFIA

- Baseheart, Mary Catharine, 1987, *Edith Stein's Philosophy of the Person*, [w:] John Sullivan (red.), *Carmelite Studies IV*, Washington: ICS Publications, ss. 34–49.
- Baseheart, Mary Catharine, 1997, *Person in the World: Introduction to the Philosophy of Edith Stein*, Dordrecht: Kluwer.
- Beckman-Zöllner, Beate, 2004, *Einführung*, [w:] Edith Stein, 2004, ss. XVII–XXXVIII.
- Boecjusz, 2007, *Traktaty Teologiczne*, przeł. Agnieszka Kijewska, Rafał Bielak, Kęty: Marek Derewiecki.
- Borden-Sharkey, Sarah, 2003, *Edith Stein*, London-New York: Continuum.
- Borden-Sharkey, Sarah, 2010, *Thine Own Self: Individuality in Edith Stein's Later Writings*, Washington: Catholic University of America Press.
- Crane, Gregory (red.), 2015, *Perseus Digital Library*, Tufts University, online: <http://www.perseus.tufts.edu> (dostęp IX 2015).
- Crosby, John F., 2007, *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, przeł. Beata Majczyzna, Kraków: WAM.
- Homer, 2000, *Iliada*, przeł. Tadeusz Sinek, Gdańsk: Tower Press.
- Jurewicz, Oktawiusz (red.), 2000, *Słownik grecko-polski. Tom II*, Warszawa: PWN.
- Kijewska, Agnieszka, 2008, *Boecjusz i patrystyczne źródła koncepcji osoby*, [w:] *Personalizm polski*, Marian Rusecki (red.), Lublin: Wydawnictwo KUL, ss. 21–52.
- Korpanty, Józef, (red.), 2001, *Mały słownik języka greckiego*, Warszawa: PWN.
- Lemkin, Rafał, 2005, *Axis Rule in Occupied Europe*, The Lawbook Exchange Ltd.: New Jersey.
- Liddell, Henry George, Scott, Robert, Jones, Henry Steward, 2015, *Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, online: <http://stephanus.tlg.uci.edu/lsg/#eid=92993&context=lsj&action=from-search> (dostęp XI 2015)
- Machnacz, Jerzy, 2011, *Wierność (o)sobie. Szkic do antropologii Edyty Stein*, "Itinera Spiritualia", IV/2011, ss. 71-92.

- Pauly-Wissowa, (red.), 1957, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Band XXIII*, Stuttgart: Alfred Druckenmüller Verlag, ss. 867-878.
- Stein, Edith, 2001, *Bildung und Entfaltung der Individualität*, Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Stein, Edith, 2004, *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur Philosophischen Anthropologie*, Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Stein, Edith, 2005a, *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, Freiburg-Basel-Wien: Herder. Przytaczane w tekście cytaty są w tłumaczeniu autorki artykułu.
- Stein, Edith, 2005b, *Was is der Mensch? Theologische Anthropologie*, Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Stein, Edith, 2006, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Stein, Edith, 2008, *Zum Problem der Einfühlung*, Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Stein, Edith, 2010a, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Freiburg-Basel-Wien: Herder. Przytaczane w tekście cytaty są w tłumaczeniu autorki artykułu.
- Stein, Edith, 2010b, *Einführung in die Philosophie*, Freiburg-Basel-Wien: Herder. Przytaczane w tekście cytaty są w tłumaczeniu autorki artykułu.
- Stein, Edith, 2010c, *Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen*, Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Stein, Edyta, 1995, *Byt skończony a byt wieczny*, przeł. Immakulata J. Adamska OCD, Poznań: W drodze.
- Stein, Edyta, 2012, *Czym jest człowiek? Antropologia teologiczna*, przeł. Grzegorz Sowinski, Kraków: WKB.
- Stein, Edyta, 2014, *O zagadnieniu wczucia*, przeł. Danuta Gierulanka i Jerzy F. Gierula, Kraków: WKB.
- Stein, Edyta, 2015a, *Budowa osoby ludzkiej. Wykład z antropologii filozoficznej*, przeł. Grzegorz Sowinski, Kraków: WKB.
- Wulf, Claudie Mariele, 2010, *Einführung* [w:] Stein, Edith, 2010b, ss. IX-XXIII.

## **ABSTRACT**

### **A human being and his spirituality. Edith Stein's understanding of a person**

This article discusses the concept of a person in Edith Stein's philosophical anthropology. It is a key-concept of Stein's early and later philosophical theories. I discuss the properties and conditions of being a person, in particular: spirituality, rationality, freedom, being an ego and the individuality of persons. Analysis is confronted with the historical beginnings of the term 'person'. The main focus of the article is the relation between the two concepts: 'person' and 'human being'. Thus, the article's final section discusses the exclusive character of Stein's theory of a person.

**KEYWORDS:** person, human being, criteria of being a person, rationality, free will, I, individuality.

**SŁOWA KLUCZOWE:** osoba, człowiek, kryteria bycia osobą, racjonalność, wolna wola, ja, indywidualność



**ŁUKASZ GOMUŁKA**

**SEMANTYCZNA SKALA JĘZYKÓW A „HIERARCHIA”  
SPOSOBÓW MYŚLENIA. ROZWAŻANIA W ŚWIETLE MYŚLI  
STANISŁAWA LEMA**

**1. Wstęp**

Jednym z istotnych i powtarzających się motywów prozy Stanisława Lema jest opis zetknięcia się człowieka z nieznaną mu rzeczywistością oraz próba opisanie przez człowieka tej rzeczywistości za pomocą języka. Zaznaczyć przy tym należy, że poznanie u Lema jest z konieczności poznaniem językowym (o ile chcemy o tym, co poznajemy, mówić), czyli sam proces poznania, jak i jego wytwory mają intersubiektywny charakter językowy. Ponadto człowiek u Lema jest zawsze członkiem jakiejś społeczności mówiących. Człowiek, obserwując coś, komunikuje się z pozostałymi członkami społeczności co do własności tego, co jest obserwowane. Schemat w powieściach Lema jest stały: werbalizacja tego, co obserwowane prowadzi do rozbieżności w opisach wśród członków społeczności, a tym samym do podziału społeczności na obozy preferujące pewne narracje oraz do wzajemnych dyskusji i negocjacji co do tego, który z opisów jest lepszy (pełniejszy).

Wyraźne jest tu nawiązanie przez Lema do Fleckowsko-Kuhnowskiego ujęcia nauki, w którym to podejściu jej rozwój jest przedstawiona jako niekumulatywny i skokowy. „O tym, jakie teorie zostaną sformułowane, jakie paradygmaty czy matryce dyscyplinarne wyznaczą dalsze kierunki badań i ukształtują obraz świata, decyduje kompleks rozmaitych czynników, niekoniecznie merytorycznych” [Płaza 2006, 140].

Jako przykład ilustrujący przedstawiony schemat posłużyć może obserwacja przez naukowców planety Solaris z powieści o tym samym tytule. Otóż Solaris charakteryzuje się zdumiewającą własnością na tle

innych znanych człowiekowi planet, a mianowicie posiada grawitacyjnie nietrwałą orbitę. Solaryści (badacze Solaris) początkowo nie mogą uwierzyć w wyniki obserwacji, winę za taki stan rzeczy cedując na przyrzady, następnie zaś na ludzi, którzy przyrzady kalibrowali oraz obsługiwali. Pierwsze spostrzeżenia zostają jednak ponad wszelką wątpliwość potwierdzone, co więcej długotrwała obserwacja pozwala ludziom odkryć dodatkową zależność, polegająca na tym, że nietrwałość orbity ma związek z aktywnym ruchem „oceanu” (nazwanego podobnie jak planeta „Solaris”) pokrywającego prawie całą powierzchnię planety. Odkryte fakty, jak i dalsza obserwacja zjawisk na planecie zmusza ludzi do stawiania hipotez dotyczących wzajemnych związków pomiędzy obserwowanymi zdarzeniami.

W ten sposób Solaryści dzielą się na dwa obozy. Pierwszy obóz, skupiający biologów, postrzega ocean jako twór prymitywny, „coś w rodzaju gigantycznej zespólni, a więc jak gdyby jedną, spotworniałą w swym wzroście, płynną komórkę [...], która cały glob otoczyła galaretowatym płaszczem, o głębokości sięgającej miejscami kilku mil” [Lem 1986, 24]. Z kolei astronomowie i fizycy wysunęli hipotezę zgoła przeciwną:

twierdzili, że musi to być struktura nadzwyczaj wysoko zorganizowana być może bijąca zawilnością budowy organizmy ziemskie, skoro potrafi w czynny sposób wpływać na kształtowanie orbity planetarnej. Żadnej bowiem innej przyczyny wyjaśniającej zachowanie się Solaris nie wykryto, ponadto zaś planetofizycy wykryli związek pomiędzy pewnymi procesami plazmatycznego oceanu a mierzonym lokalnie potencjałem grawitacyjnym, który zmieniał się w zależności do oceanicznej „przemiany materii” [Lem 1986, 24].

Tego rodzaju myślowe eksperymenty służą Lemowi do przedyskutowania jego teorii semiotycznej, którą nakreślę w drugim punkcie. W kolejnych punktach tekstu zastanowię się nad związkami teorii semiotycznej Lema z jego teorią poznania. W ostatnim punkcie podejmę próbę rozwinięcia stanowiska Lema na temat związków języka naturalnego z poznaniem.

## **2. Rodzaje języków. Podstawy Lemowskiej semiotyki**

W ujęciu Lema podstawową jednostką semiotyczną jest alfabet, czyli uporządkowany zbiór znaków. Alfabet nie niesie w sobie jednak

żadnej informacji, jest on niejako statyczny w swej treści. Przykładem alfabetu jest zbiór znaków Morse'a przed ich zinterpretowaniem. Nad alfabetem nadbudowany jest z kolei kod, który Lem traktuje jako najniższy poziom sygnalizacji informacyjnej (intersubiektywnej komunikacji językowej), „czyli taki, w którym zbiorowi znaków (alfabetowi) przyporządkowany jest jedno-jednoznacznie inny alfabet” [Lem 1996, 64].

Przykładowo alfabet Morse'a stanie się kodem, kiedy przyporządkujemy jego znakom znaki alfabetu jakiegoś języka naturalnego. Innymi słowy — zgodnie z tym, co pisze Lem — każdy kod jest związkami dwóch alfabetów (dwóch różnych skończonych zbiorów znaków), posiada on także gramatykę, czyli reguły przekształcania jednych znaków w drugie. Nie jest przy tym do końca jasne, czy alfabet także nie posiada jakieś gramatyki, wydaje się że tak, gdyż Lem pisze, iż słowa są układane z elementów alfabetu [Lem, 1996, 65]. Jeżeli zaś odpowiemy na to pytanie twierdząco, to wówczas wydaje się, że kod powinien posiadać coś w rodzaju metagramatyki, tj. gramatyki, która uzgadniałaby gramatyki poszczególnych alfabetów.

Lem wyróżnia widmo (spektrum) języków. W „Summa technologiae” [1974] autor mówi o „wszechmożliwym” rozkładzie języków na skali dwubiegunowej. Gdzie jednym biegunem miała być „sprawczość” (performatywność) języka drugim zaś „rozumienie”. „Na skali tej język naturalny zajmuje miejsce niedaleko bieguna „rozumiejącego”, język fizykalistyczny mieści się gdzieś pośrodku, a język dziedziczności tkwi na samym biegunie „sprawczym”” [Lem 1984, 225–226]. W latach dziewięćdziesiątych XX wieku Lem powrócił do tego schematu, gruntownie jednak go modyfikując. W nowym podejściu z jednej strony znajdują się „języki twarde”, z drugiej zaś „języki miękkie”. Języki twarde są językami bezkontekstowymi. Są one ciągami instrukcji czy zespołami komend, których celem jest przekształcanie danych, które zostały dane na wejściu, czyli tzw. data processing.

Innymi słowy języki twarde to software (oprogramowanie), zaś tym, co wykonuje instrukcje / komendy jest komputer (hardware). Automaty skończone, w momencie, w którym zaprogramuje się je tak a nie inaczej, są w swym działaniu zdeterminowane i działają tak samo, niezależnie od kontekstu, w którym zostaną umieszczone. Lem utożsamia języki twarde z kodami.



Z kolei na drugim krańcu spektrum znajdują się „języki miękkie”, które charakteryzują się silnym polimorfizmem semantycznym. Innymi słowy języki miękkie cechuje nieregularność znaczeniowa. Nie jest do końca jasne co Lem rozumie przez „polimorfizm semantyczny”, prawdopodobnie ma na myśli zjawisko polisemii, czyli taką cechę języka, iż słowa, które wchodzą w jego skład posiadają więcej niż jedno znaczenie (np. słowo „zamek” można rozumieć jako budowlę, ale także jako mechanizm zamontowany w drzwiach). Czasami można odnieść wrażenie, że Lem mówiąc o „polimorfizmie”, ma na myśli jeszcze inne zjawisko, raczej coś w rodzaju „polimorfizmu syntaktycznego”, czyli analogicznie niejako do semantyki, języki miękkie charakteryzowałyby się rozmytą gramatyką, czyli rozmytymi sposobami przekształcania jednych znaków w inne (Tab. 1. Języki i kody).

JĘZYKI MIĘKKIE	POEZJA / „JĘZYK” MALASTWA ABSTRAKCYJNEGO
	JĘZYK POTOCZNY
	SFORMALIZOWANE WARIANTY JĘZYKA NATURALNEGO / JĘZYKI NAUKI
JĘZYKI TWARDE	JĘZYKI PROGRAMOWANIA WYŻSZEGO POZIOMU (np. PROLOG)
	KLASYCZNE JĘZYKI PROGRAMOWANIA (np. FORTRAN)
ALFABET	

Tab. 1. Języki i kody

Dwoisty polimorfizm języków miękkich jest tym, z czego czerpią one swoją moc aplikacyjną w odróżnieniu od kodów. Te ostatnie nie są pełne w sensie Gödrowskim. „Znaczy to, że dla każdego takiego systemu [...] można wykrywać zdania (twierdzenia) prawdziwe, których prawdziwości nie da się dowieść wewnątrz owego systemu JEGO sposobami (wywodliwymi zeń regułami transformacyjnymi)” [Lem 1996, 68]. Choć języki miękkie są nieregularne (syntaktycznie i semantycznie) w stosunku do kodów, to właśnie dzięki temu potrafią one „wymijać otchłań wykrytą przez Gödla” [ibidem]. Jest tak dzięki temu, że języki miękkie hierarchizują same siebie, czyli są one w stanie uogólniać jedną wypowiedź nad inną. „Mówiąc „widzę krzesło”, wprawdzie powiadam w odniesieniu do poziomu generalizacji, że

widzę mebel, ale nie można rzec, „widzę krzesło i widzę mebel”. Brzmiałoby to dziwacznie” [Lem 1996, 69]. Uosobieniem języka miękkiego jest dla Lema język naturalny w różnych swoich odmianach etnicznych (społecznych) i potocznych. Język ten jest nam dany tak, że tysięcy wspomnianych wyżej „przenosin” różno-poziomowych nie uświadamiamy sobie, po prostu niejako automatycznie robimy to mówiąc. Mechanizm ten jest charakterystyczny dla automatów naturalnych („względnie nieskończonych”), jakimi są ludzie i jego pochodzenie jest ewolucyjne. Powstał po to, by człowiek mógł przetrwać dostosowując się do nieznanego mu środowiska. Efektem ubocznym tego mechanizmu są zaś różnego rodzaju paradoksy samozwrotności.

„Najmniejsze języki” są albo pełne wewnętrznych sprzeczności (jak język ZEN), albo stanowią twory abstrakcyjnego malarstwa ponieważ można w nich wprowadzić wykryć elementy znakowe, ale samo wykrycie i „odczytywanie” zachodzi subiektywnie a nie, jak w wypadku mowy intersubiektywnie [Lem 1996, 68].

„Standardowe” języki etniczne znajdują się gdzieś pośrodku spektrum twarde-miękkie. Dzięki temu są wystarczająco twarde kodowo (jest w nie wpisana pewna „nieściśłość” logiczna, ale z zachowaniem pozoru dedukcyjnej ściśłości), co jest gwarancją intersubiektywności, ale zarazem są dostatecznie miękkie, aby móc opisać rzeczywistość poznania człowieka. Dlatego w ujęciu Lema, każdy język jest kodem, ale nie każdy kod jest językiem (w sensie języka naturalnego). Języki naturalne (w swojej potocznej nie „wypaczonej” formie) są zatem bogatsze aplikacyjnie od wszelkich języków sztucznie skonstruowanych. Polimorfizm tych pierwszych nie jest więc w tym ujęciu wskaźnikiem ich wadliwego charakteru.

### **3. Ewolucyjne podstawy poznania językowego i kultury**

Po tych uwagach teoretycznych wróćmy zatem do eksperymentu myślowego Lema, przedstawionego w punkcie pierwszym. W eksperymencie tym, właśnie chodzi o zilustrowanie stosunku pomiędzy człowiekiem (naturalnym „otwartym” automatem stworzonym przez ewolucję), a poznaniem nowego. W swych pierwocinach kulturowych świat otaczający ludzi także był dla nich novum, podobnie, jak Solaris dla Solarystów. Aby pokazać związek języka naturalnego z poznaniem

nieznanego, Lem jest zmuszony zaprojektować całą scenę. Kluczowy jest moment bezpośredniego kontaktu ludzi z Solaris, który odbywa się za pośrednictwem specjalnych aparatów elektronowych, które ludzie zanurzają w oceanie, a który transformuje sygnały przesyłane w obie strony. Miękkosć języka ludzi, jego metaforyczność, poziomowa skalowalność jest tym, co umożliwi słowne wyrażenie hipotezy, co do istoty doświadczanych wrażeń. Lem napisał, iż inteligencja ludzka — a jej pochodną jest właśnie poznanie językowe — powstała, żeby ludzie mogli poznawać prawdę.

Ta ostatnia nie chce jednak dać się poznać w prosty sposób, dlatego człowiek — z ewolucyjnego punktu widzenia — nie mógł zostać skazany na sztywność interpretacyjno-interakcyjną z rzeczywistością. Człowiek, maszyna naturalna, reaguje inaczej niż maszyny sztuczne, które on sam stworzył. O ile te ostatnie są schematyczne, to człowiek jest twórczy i kreatywny. Ma to oczywiście swoją cenę, a jest nią wielość hipotez i dyskursów, z którymi człowiek musi się potem mierzyć. W konsekwencji w powieści Lema solarystyka, czyli dziedzina badań nad Solaris rozrasta się do tego stopnia, że poszczególne grupy naukowców nie są w stanie bezpośrednio się ze sobą porozumieć (aby porozumienie było możliwe, muszą być wprowadzone reguły przekładów jednych wariantów języka naturalnego charakterystycznych dla danej gałęzi solarystyki, na drugie):

...ale badaczy i poglądów były legiony. Cóż zresztą stanowiła cała dziedzina prób „nawiązania kontaktu” w porównaniu z innymi gałęziami solarystyki, w których specjalizacja tak się posunęła, zwłaszcza na przestrzeni ostatniego ćwierć wiecza, że solarysta-cybernetyk nie mógł prawie porozumieć się z solarystą-symetriadologiem. „Jak możecie się porozumieć z oceanem, jeżeli nie potraficie już tego uczynić między sobą?” [Lem 1986, 29].

Interpretacja postrzeganych zjawisk przez różnych ludzi jest przez Lema obrazowana przy użyciu metafory strzeleckiej. To, co jest interpretowane, jest punktem centralnym tarczy strzeleckiej, poszczególne zaś interpretacje „są trafieniami tylko asymptotycznie zdolnymi zbliżyć się do owego centrum: pokryć się z nim w 100% nie mogą” [Lem 1996, 72]. Solarysty wydają się ilustracją Fleckowskiego kolektywu myślowego:

istnieją ludzie mogący się ze sobą porozumieć, tj. którzy myślą jakoś podobnie, należą niejako do tej samej grupy myślowej, i ludzie, którzy

zupelni nie mogą się dogadać i porozumieć ze sobą, więc jakby należeli do różnych grup (zespołów) myślowych. Przyrodnicy, filologowie, teologowie lub kabaliści mogą się w obrębie swoich zespołów doskonale porozumiewać, lecz porozumienie fizyka z filologiem jest trudne, z teologiem bardzo trudne, a z kabalistą lub mistykiem niemożliwe. Przedmiot rozmowy nie gra roli decydującej, bo nawet w identycznym na pozór przedmiocie, np. w sprawie pewnej choroby lub zjawiska na niebie fizyk rozumie biologa, a nie dogada się z teologiem lub gnostykiem. Będą mówili obok siebie, a nie do siebie: należą do innego zespołu myślowego, czyli kolektywu myślowego, mają inny styl myślowy. Co dla jednego jest ważne, nawet istotne, dla drugiego jest rzeczą uboczną, niewartą rozważania. Co dla jednego jest oczywiste, dla drugiego jest nonsensem. Co dla jednego jest prawdą (ew. „wzniosłą prawdą”), dla drugiego jest „podłym wymysłem” (ewentualnie naiwnym złudzeniem). Już po kilku zdaniach zjawia się swoiste uczucie obcości, stwierdzające rozbieżność stylów myślowych, podobnie jak w innych wypadkach już po paru zdaniach odczuwamy swoistą solidarność myślową z człowiekiem, z którym mówimy, stwierdzając współprzynależność do identycznego kolektywu myślowego [Fleck 2006, 234–235]

Dzięki miękkości języka człowiek jest w stanie dostosować się do nowych i zmieniających się warunków, jest w stanie okiełznać (w pewnym stopniu) pojęciowo zmieniający się świat przyrodniczy (np. odkrycie Solaris), ale także kulturowy (np. negocjacje znaczeniowe solarystów). Lem tym samym zauważa, że całe nasze życie umysłowe jest głęboko powiązane z danymi nam umiejętnościami językowymi. Umiejętności te nie jest łatwo jednoznacznie sformalizować, ale w tym tkwi właśnie ich potęga.

Ewolucyjne stanowisko Lema głosi, iż język naturalny kształtował się losowo na bazie wspólnej pierwotnej kosmicznej struktury (tj. struktury wymuszonej przez warunki naturalne, kosmiczne, w których pojawił się człowiek). „Doznawany zmysłami świat odciska się w języku [...] na skutek trwających tysiąclecia procesów stochastycznych” [Okołowski 2010, 90–91]. Innymi słowy sensy wyrażane przez mowę „zależą od prawdopodobieństwa zdarzeń zachodzących w środowisku mówiących” [Okołowski 2010, 91]. Aby zrozumieć tę perspektywę właściwie należy pamiętać, że ewolucja jest uznawana przez Lema za mechanizm świata. „Świat ewoluuje — to znaczy, że się zmienia” [Okołowski 2010, 328]. Polega ona na przeobrażaniu się organizmów żywych co jest związane z ich

przystosowaniem się do warunków świata, który nieustannie zmienia się. Stąd w ten sam świat wpisany jest brak sztywności, w zamian zaś pewne losowości, która zapewnia ciągłość bytu przyrodniczego. Jednocześnie język jest odbiciem tych przeobrażeń.

#### **4. Semantyczna skala języków a hierarchia sposobów myślenia**

Język u Lema wywodzi się genetycznie z organizmu, ten zaś ostatni jest produktem procesu ewolucji. „Trzeba sobie uświadomić, że życie na Ziemi powstało niemal cztery miliardy lat temu w postaci beztlenowych mikroorganizmów i że wielokomórkowce, nawet tak zwane prymitywne, pojawiły się zaledwie osiemset milionów lat przed naszą erą” [Lem 1996, 240]. Zestawiając ze sobą zwierzęta, maszyny i ludzi, przyglądając się bliżej ich zdolnościom poznawczym i językowym (przez pryzmat tego, co zostało dotychczas powiedziane) ujawnia się nam pewna hierarchia sposobów myślenia. Obejmuje ona trzy główne szczeble: (1) myślenie przedustawne (przedlogiczne), (2) myślenie logiczne oraz (3) myślenie twórcze (intuicyjne), a także szereg związków pobocznych. Każdy z wymienionych sposobów myślenia charakteryzowany jest za pomocą odpowiadającego mu języka o określonych własnościach.

(1) Myślenie przedustawne (przedlogiczne) jest sposobem myślenia opartym na instynktach. Jest wyrazem najgłębszych, najpierwotniejszych ludzkich żądz i potrzeb, jest tym, co łączy nas ze światem zwierząt. Język służący do wyrażenia tego typu myślenia nie jest kodem, gdyż instynkty wyrażamy wyłącznie poprzez emocje. Myślenie przedustawne Lem doskonale sportretował w *Solaris*, kreśląc portrety psychologiczne Snauta, Gibariana, a przede wszystkim doktora Krisa Kelvina. To na podstawie wspomnień tego ostatniego, ocean tworzy klony (symulakra) Harey (tragicznie zmarłej żony Kelvina), co służy Lemowi do opisanie wielu stanów psychicznych ludzi w różnych sytuacjach.

Myślenie przedlogiczne „ustawia” (czy raczej może „nastraja”) niejako człowieka w przestrzeni jego działań. Wydaje się, że mordercze, zwierzęce instynkty, które drzemią w człowieku, ciągle wpływają na decyzje ludzi, nawet tych — wydawałoby się najbardziej racjonalnych — naukowców. Efektem tego jest zaaplikowanie *Solaris* ładunku

nuklearnego. Ten motyw podskórnie emocjonalnego, instynktownego działania, ciągle powraca w dziełach Lema. Z drugiej strony emocjonalna strona człowieka, nie ma charakteru wyłącznie pejoratywnego. W „Powrocie z gwiazd” Lem sportretował społeczeństwo poddane „betryzacji”, które pozbawiło ludzi emocji... ceną za to było jedynie egzystowanie na łasce maszyn, gdyż ludzie pozbawieni emocji, nie są w stanie ryzykować, a ryzyko wydaje się być kompatybilne z trzecim z wyróżnionych tutaj rodzajów myślenia.

(2) Myślenie logiczne jest wyrazem opanowania przez człowieka swoich emocji na rzecz kalkulacji przypominającej kalkulację maszyn. Oczywiście tego rodzaju myślenie jest jedynie składową esencją człowieka. W warstwie językowej odpowiada ona językom twardym (kodom) i przejawia się np. w możliwości uprawiania matematyki przez ludzi. Także matematyczne przyrodoznawstwo, czy nawet szerzej wszelkiego typu aplikacja matematyki do opisu rzeczywistości, która otacza ludzi, wydaje się być konsekwencją myślenia logicznego i związanego z nim algorytmizowania rzeczywistości.

Jednak pełni człowieczeństwa dopiero nadaje (3) myślenie twórcze. Jest ono oparte na językach miękkich i nadbudowane nad emocjami i myśleniem logicznym. Charakteryzuje się ono intuicją i kreatywnością. Cechy te wydają się w pełni właściwe tylko człowiekowi (stąd Lem często podkreśla, że zwierzęta nie operują językiem, gdy tak mówi to już wiadomo, że chodzi mu o języki miękkie). Jednym z motywów stale obecnym u Lema jest pytanie o to, na ile taki rodzaj myślenia jest / będzie właściwy także Sztucznej Inteligencji (AI). Mimo że Lem jest sceptycznie nastawiony do robotyki dnia dzisiejszego, to nieustannie wydaje się on wskazywać, iż w przyszłości maszyny będą w stanie posługiwać się językami miękkimi, co doprowadzi je do kreatywności nie tylko ludzkiej, ale wręcz nadludzkiej. Myślenie twórcze jest podstawą orientowania się ludzi w świecie oraz stawiania przez nich hipotez dotyczących funkcjonowania świat.

W ten sposób dochodzimy do sformułowania pewnej matrycy człowiekowatości, tj. ludzkich cech charakteru, które są wynikiem interakcji wyróżnionych wcześniej czynników. Składa się nań dziewięć zmiennych: A, B, C, D, E, F, G, H, I (Tab. 2. Matryca człowiekowatości). Zasadnicze zmienne (wypadkowe) A, E i I zostały już omówione i stanowią wypadkową szczebli poznawczych i językowych (A: myślenie

przedlogiczne / emocje, E: myślenie logiczne / kody, I: myślenie twórcze / języki miękkie). Zmienna B jest wypadkową związków pomiędzy emocjami a myśleniem logicznym, wydaje się, że jest to czynnik istotny dla twórczej aktywności w dziedzinie matematyki (przykładowo, gdy matematyk stwierdza, że jest platonikiem, wykracza on poza świat liczb w zaświat, który wydaje się mu piękny czy wartościowy).

Z drugiej strony wydaje się, że pomiędzy emocjami, a myśleniem logicznym zawsze będzie istniało pewne nieusuwalne napięcie. Nie mniej zagadkowa jest zmienna C, czyli wypadkowa zetknięcia się myślenia intuicyjnego i emocji. Prawdopodobnie to ona jest odpowiedzialna za języki „najmniejsze” oraz związane z nimi „otwarte” typy poznania charakterystyczne dla sztuki.

		HIERARCHIA SPOSOBÓW MYŚLENIA		
		MYŚLENIE PRZEDUSTAWNE	MYŚLENIE LOGICZNE	MYŚLENIE INTUICYJNE
<b>SEMANTYCZNA SKALA JĘZYKÓW</b>	EMOCJE	A	B	C
	KODY	D	E	F
	JĘZYK MIĘKKI	G	H	I

Tab. 2. Matryca człowiekowatości

Zmienna D utożsamia efekt interakcji kodów w ramach myślenia przedustawnego. Istotą wypadkowej myślenia przedustawnego oraz języków twardych jest pewnego rodzaju spłaszczenie bogactwa życia emocjonalnego w tych ostatnich. Kto chce być w zgodzie z poprawnością formalną twierdzeń, musi okiełznać emocje. Z drugiej strony jednakowoż, owo nieokiełznanie nie znajduje pełnego wyrazu z formalizacji. Języki twarde nie są w stanie oddać choćby w przybliżeniu emocji i podjętych na ich podstawie decyzji.

Zmienna F, czyli wypadkowa myślenia intuicyjnego w oparciu o kody objawia się w pełni w próbach zrozumienia istoty tych ostatnich. Jeżeli logika jest narzędziem porozumiewania, to polimorfizm języka naturalnego, będący wyrazem myślenia intuicyjnego jest raczej przewyciężeniem trudności w logicznie skonstruowanym systemie komunikacji, niż w samym systemie myślenia.

Przykład zmiennej G, to odwrotność C. Język miękkki posiada wszelkie narzędzia do odzwierciedlenia przedustawności myśli. Jest to jakby słownik, za pomocą którego, usiłujemy, gdy zajdzie potrzeba zwerbalizować nasze emocje.

Wreszcie H jest wyrazem ograniczenia myślenia logicznego w zetknięciu z nieograniczonym bogactwem języka naturalnego. Właśnie dlatego wszelkie myślenie za pomocą logiki jest uproszczeniem, fragmentaryzacją języków miękkkich i nie jest w stanie oddać ich złożoności. Dla przykładu język matematyki, choć pozwala na nieograniczony wręcz opis tego, co znamy w świecie, nie przewiduje jednak tego świata ani nie jest źródłem postępu w jego poznaniu. Myślenie logiczne potrzebuje wspomaganie w postaci bogactwa polisemicznych języków.

Oczywiście w różnych momentach swojego życia każdy człowiek może znajdować się na różnych poziomach hierarchii myślenia oraz może być zdolny do wyrażenia bogactwa swojego życia umysłowego w różnych zmiennych.



## BIBLIOGRAFIA

- Fleck, Ludwik, 2006, *Psychosocjologia poznania naukowego*, Lublin: Wyd. UMCS.
- Lem, Stanisław, 1996a, *Sex Wars*, Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza.
- Lem, Stanisław, 1986, *Solaris. Niezwyciężony*, Kraków–Wrocław: Wydawnictwo Literackie.
- Lem, Stanisław, 1984, *Summa technologiae*, Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.
- Lem, Stanisław, 1996b, *Tajemnica chińskiego pokoju*, Kraków: Universitas.
- Okołowski, Paweł, 2010, *Materia i wartości. Neolukrecjanizm Stanisława Lema*, Warszawa: WUW.
- Płaza, Maciej, 2006, *O poznaniu w twórczości Stanisława Lema*, Wrocław: Wyd. UW.

## **ABSTRACT**

In his texts, Stanisław Lem on one hand takes into consideration ambiguity, polyinterpretation and muddying of contextual and connotative nature of a natural language. On the other hand, he takes into account evolutionary character of that state of affairs, that is to say the natural language (in its abundance of variants) is the one and particular so that a man is capable of notionally grasping the continuously changing world of nature and culture.

This last aspect is especially crucial because, firstly, a language forms the basis of culture. Secondly, it allows to understand and express humans' knowledge about the world — and this knowledge is continuously developing and complicating itself.

In this text I elaborate on the above mentioned Lem's position on the natural language, I also introduce interconnected notions of 'semantic scale of languages' and 'hierarchy of lines of thought'.

The last one comprises three stages: (1) pre-set thinking (pre-logical), (2) logical thinking, (3) creative thinking (intuitive). Each of the mentioned lines of thought is characterized by a corresponding language with definite features.

**KEYWORDS:** Stanisław Lem, pre-set thinking (pre-logical), logical thinking, creative thinking (intuitive), polyinterpretation, muddying of contextual.

**SŁOWA KLUCZOWE:** Stanisław Lem, myślenie przedustawne (przedlogiczne), myślenie logiczne, myślenie twórcze (intuicyjne), poliinterpretacyjność, rozmycie kontekstualne.



**DOUGLAS GILES**

UNIVERSITY OF ESSEX

## **EXTENDING HONNETH'S SHIFT IN FOCUS FOR CRITICAL THEORY**

Axel Honneth has called for a change of focus in Critical Theory "from the self-generated independence of systems to the damage and distortion of social relations of recognition."<sup>1</sup> This important shift in focus from structural theoretical models to an exploration of the relations of recognition opens Critical Theory's inquiries to the processes of interpersonal interaction and communication. This is in keeping with Honneth's assertion that individuals' self-realization and autonomy depends on their experiences of social recognition; therefore, misrecognition is experienced as a threat to an individual's self-realization. However, I argue that Honneth does not shift his methodological focus enough to succeed in his goal of illuminating the social relations of recognition.

In this paper, I wish to focus on one aspect of Axel Honneth's vast work: Honneth's classification of recognition and misrecognition in terms of three structural spheres of recognition that correspond to Hegel's stages of social interaction—the legal, the economic, and the personal.<sup>2</sup> Honneth maps his three subspecies of recognition—self-respect, self-esteem, and self-confidence—respectively, to the legal, economic, and personal spheres. My broader research aim is to craft a methodology that will help us understand the reasons for occurrences of misrecognition behaviors that are injustices to others, and I am not convinced that Honneth's Hegelian-inspired typology is the best way to understand recognition and misrecognition. The question I am asking here is this: When we consider a particular behavior, does mapping the

---

<sup>1</sup> Honneth 2007, p. 72.

<sup>2</sup> See, for example, Honneth's discussion in Honneth 1995b, pp. 18-28.

behavior onto the legal, the economic, and the personal spheres of recognition sufficiently illuminate what is going on? My answer is no. Though regulated directly by recognition norms, human behaviors and experiences are not directly linked to only one of Honneth's three structural spheres—in everyday life the spheres continually overlap and are interwoven. The complexity of everyday life means that recognition and misrecognition behaviors often cannot be mapped directly to one sphere of recognition.

A deeper analysis of several of Honneth's own examples of recognition behaviors shows they cannot be mapped exactly to his three structural spheres. I will pick two of his examples to illustrate. First is Honneth's example of recognition or misrecognition of workers on the basis of the level of economic compensation they receive from their employers. For Honneth, employees are recognized when their economic compensation matches their contributions, and he maps this contribution tracking directly to the economic sphere of civil society and the prestige and reputation received in that sphere.<sup>3</sup> But a company's gestures of recognition of employees, sincere or not, appeal to multiple dimensions of its employees' wants and needs, not simply economic ones, and involve combinations of legal, economic, and personal factors that cannot be placed in one or even two spheres. An employer can, for example, attempt to overcome an unjustly low level of economic compensation by appealing to workers' self-esteem by extolling their value or by appealing to their sense of duty to sacrifice for the greater good. Similarly, the experience of misrecognition in receiving an unjustly low level of economic compensation affects an individual worker not only in the economic sphere of self-esteem but also in combinations of self-respect, self-esteem, and self-confidence.

Similarly, Honneth's example of social ostracization<sup>4</sup> is a behavior that causes moral injuries not just to an individual's legal self-respect, but also to that individual's social self-esteem and personal self-confidence. It would seem insufficient to map social ostracization only to the legal sphere, Furthermore, Honneth's differentiation between modes of social solidarity and familial love into the separate spheres of the community and the family seems to separate recognition relations between

---

<sup>3</sup> Honneth 2007, pp. 81-82, 92. Honneth 2012, pp. 78, 207.

<sup>4</sup> Honneth 1995a, pp. 254-255. Honneth 1995b, pp. 133-134.

individuals unnaturally. In the normative terms of recognition relations, solidarity within a community and love within a family are both emotional bonds of devotion, and Honneth does not make a compelling argument for his treatment of them as separate modes of recognition. If we shift the conversation to misrecognition, how would betrayal of a friend be a qualitatively different normative violation than betrayal of a family member? Would we not gain a better understanding of misrecognition by looking at the structure of betrayal rather than assuming a difference between family and friendship? If we focus on the misrecognition behaviors themselves more than on the social sphere in which they occur, we would see that Honneth's formal mapping of recognition and misrecognition to spheres of social levels is inadequate. Particular recognition and misrecognition behaviors do not fall neatly into three subspecies.

Honneth's three spheres of recognition and misrecognition provide a top-down view that stems from his Hegelian picture of society as a macrosocial recognition order. This view leads Honneth to the idea that instances of misrecognition are best understood as stemming from endemic pathologies that occur within social institutions. Honneth's emphasis on institutional structures is a natural outgrowth of the legacy of Critical Theory, and the institutional inclination of his philosophy remains despite his moves to distance himself from systematic philosophies. Honneth's institutional emphasis is reflected in his holistic portrayal of social pathology. Honneth defines a social pathology as an organic aberration of social development that prevents members of a society from living a "good life"<sup>5</sup> or that "significantly impairs the ability to take part rationally in important forms of social cooperation."<sup>6</sup> Honneth is critical of "deplorable social states of affairs" not just because they are violations of principles of justice but also because they are disorders that, "like psychic illnesses, limit or deform possibilities of living taken to be 'normal' or 'healthy.'"<sup>7</sup> The concept of a pathology is used in critical social theory in the same way it is used in medicine or psychology—to identify that which hinders a body's or psyche's ability to function. Honneth believes, however, that unlike in medicine or

---

<sup>5</sup> Honneth 2007, p. 4.

<sup>6</sup> Honneth 2013, p. 86.

<sup>7</sup> Honneth 2007, p. 35.

psychology, the concept of pathology in social theory cannot be spoken of strictly in terms of an individual but must be related to social life as a whole.<sup>8</sup> Honneth's reasoning for this is that because social norms are always culturally defined, our consideration of disorders of social norms must refer to society as a whole. Honneth emphasizes the importance of social norms and social relations of recognition for the health of individuals to achieve self-esteem and self-respect. It is consistent, therefore, for him to conceive of social pathologies in terms of deviations from the social conditions that enable human self-realization. Honneth thus focuses on the concrete social conditions and processes that are prerequisites for human self-realization, essentially linking social pathologies with disorders of these macrosocial social conditions and processes. Injustice, then, for Honneth is a systematic product of social institutions. Honneth's focus is, in terms of scale, on the macrosocial—society as a whole—a methodological focus that is traditional within Critical Theory.

Although Honneth maintains the macrosocial emphasis of his predecessors, he proposes a change in the focus of Critical Theory. Honneth observes that theoretical models that seek to define social interaction strictly in terms of structuralist or linguistic conditions cannot fully grasp the normative presuppositions of social interaction that are constituted by social recognition. Individuals, Honneth says, have normative expectations of social recognition and experience receiving recognition and misrecognition. Individuals' expectations and experiences are pretheoretical facts, Honneth says, meaning that individuals experience their world prior to any consideration of theory. He therefore argues that when social theory bases its critique on the relations of recognition rather than on linguistic-theoretical paradigms, it can better identify individuals' normative expectations involved in social interaction.<sup>9</sup> Honneth's proposed shift in critical focus reflects the reality that individuals' normative presuppositions, and their fulfillment or disappointment, are issues of relations of recognition as lived by social individuals.

Despite Honneth's shift to relations of recognition, he considers these relations in terms of the macrosocial spheres. In so doing, his view

---

<sup>8</sup> Honneth 2007, p. 34.

<sup>9</sup> Honneth 2007, pp. 69-72.

of misrecognition remains functionalist—the individual is reduced to a functional role playing out macrosocial interactions. Honneth's theory does not sufficiently include the role of the autonomous individual, and this lack renders his shift in focus incomplete. A good illustration of Honneth's functionalist reduction is his portrayal of criminal acts. Danielle Petherbridge observes that Honneth's account of crime, which is based on his reading of Hegel, reduced crime to purely a pathology of recognition,<sup>10</sup> which within Honneth's picture, is a pathology of institutions. I agree with Petherbridge's assessment of Honneth's account as portraying misrecognition in "almost functionalist terms, merely as the means by which ordinary relations of recognition are revealed, as a 'disturbance' of already existing recognition relations."<sup>11</sup> The contradiction in Honneth's account of recognition and misrecognition is that on the one hand, he sees recognition as vital for an individual's autonomy, but, on the other hand, he places little importance on the individual's role in the relations of recognition and misrecognition that affect individuals. Honneth's macrosocial view reduces the individual to functionalist terms. One could argue in defense of this seeming contradiction that it is recognition that grants an individual the capacity for autonomous action and that without this recognition the individual is merely functional—merely reacting to stimulus without possessing individual autonomy. However, a lack of receiving recognition cannot alone account for why an individual would engage in a criminal act nor can criminal acts be reduced to negative responses to a lack of recognition. To be fair, Honneth probably is not intentionally committing himself to such a reductionism, but his account remains problematic in it not sufficiently including the role of the individual agent in human behavior such as criminal acts.

The question of crime is an example of how Honneth's spheres of recognition and misrecognition are limited by being too formally oriented to the three macrosocial spheres. Criminal acts are, by definition, within the legal sphere, but such acts do not occur strictly within legal forms of social relations and the motivation for criminal acts

---

<sup>10</sup> Petherbridge 2013, p. 97.

<sup>11</sup> Petherbridge 2013, p. 98. Petherbridge, in this quote, specifically responds to Honneth's portrayal of criminal acts, but I think the criticism of functionalism applies to all of Honneth's forms of misrecognition.

cannot be reduced purely to the legal sphere of recognition. Criminal acts can occur within social or personal relations and have personal motivations, including negative feelings, revenge, resentment, and desire for power.<sup>12</sup> Victims of crime certainly suffer a legal moral injury, but they also suffer moral injuries to their self-esteem and their ability to trust others. Honneth partially acknowledges this, mentioning briefly that in resisting a perpetrator, victims of crime defend not only their legal rights but also their identity.<sup>13</sup> However, Honneth's account of misrecognition behaviors leans too heavily on the notion of institutional social misdevelopments as the cause for individual acts of injustice such as criminal acts and avoids the complex question of how the process of individual identity formation itself contributes to misrecognition behaviors. Institutional misrecognitions are undeniably important, but they do not exhaust the possibilities of misrecognition. There is also an individual level of misrecognition, or what Charles Taylor calls the intimate sphere, in contrast to a public sphere.<sup>14</sup> Regardless of the terms used, the significant difference between misrecognition in a broader social sphere and in a narrower personal sphere is worth exploring. I argue that an emphasis on institutional misrecognition misses key causes of, and indeed the very nature of, social pathologies. It is fair to say that Honneth does adopt a view of social action that includes the relations between individual actors, but I argue that he does not adopt this view sufficiently to include in his philosophy the individual as actor. Honneth's shift in focus to the individual needs to go deeper and include an exploration of the relation between the individual and misrecognition behaviors. For example, Honneth's account remains largely formal and functionalist and does not account adequately for how an individual proceeds from suffering misrecognition to engaging in a criminal act. I argue that, although Honneth is correct that misrecognition contributes to criminal acts, we would do well to consider the causes and effects of crime within a differently structured typology of recognition and misrecognition that takes individuals and their particular circumstances more into consideration.

---

<sup>12</sup> Petherbridge 2013, p. 97.

<sup>13</sup> Honneth 1995b, p. 21.

<sup>14</sup> Taylor 1995, p. 233.



Despite Honneth's stated intention to avoid systematic theories of the social, he does not succeed entirely. His inclusion of the need to consider relations of recognition in Critical Theory is a contribution, but he underestimates the important roles that individuals play in recognition and misrecognition behaviors. Recognition is a relation between individuals, which means that the social norms of recognition must be applied by an individual and that the occurrence or nonoccurrence of recognition involves individuals. Without individuals acting, there is no recognition. I do not suggest that Honneth denies this, but he insufficiently explores its dimensions and implications. Honneth is not unaware of personal recognitions, but he includes them only in terms of his formal spheres of recognition, placing receiving recognition from other individuals predominantly within the sphere of family relationships—respect and esteem he sees coming predominantly from the state and civil society, respectively. I argue that individuals are involved in generating instances of recognition and misrecognition behaviors in all social spheres, and not only within family relationships as Honneth implies. Legal and civil society can act only through the actions of individuals.

I argue that Honneth's spheres and related subspecies of recognition are formal theoretical distinctions that, though valuable in helping us understand institutional recognition and misrecognition, do not do justice to the dynamics of intersubjective relations and personal recognition and misrecognition. The complexity of intersubjective experiences and identity formation calls for a more robust picture that reflects the complex and dynamic experiences of individuals in their social relations. An individual experiences recognition and misrecognition not in terms of formal categories but as specific instances of behavior in which that individual is involved. Although intersubjective relations of recognition and misrecognition occur according to social norms, these relations have an essential individual-centered nature. An individual's experiences of recognition and misrecognition are specific to that individual and his or her specific life. Rather than using Honneth's typological strategy of mapping recognition onto Hegel's formal spheres, I argue that it will be more fruitful to approach the analysis of recognition and misrecognition through the interpersonal recognition relations and behaviors themselves as experienced by the individuals involved.

Honneth includes the experiences of recognition as building blocks, or lack thereof, in individual autonomy, but he underplays the importance of the individual's role in the generation of recognition and misrecognition behaviors that affect others' autonomy. Institutional recognition plays an important part of individuals' lives, but so does personal recognition, and the boundary between the two is highly permeable. Honneth is correct about the importance of recognition for individual autonomy. This means that recognition and misrecognition are issues of importance in an individual's life. Our analysis needs to focus on individuals' experiences of recognition and misrecognition and the effects those experiences have on them. This change of approach would remedy Honneth's overemphasis on institutional recognition and misrecognition that leaves little room for consideration of the personal dimensions of recognition and misrecognition.

The Hegelian triad of social spheres is not a sufficient basis for an exploration of misrecognition behaviors. To understand misrecognition behaviors, we need to seek a picture of misrecognition that reflects the complex diversity of individuals' lived experiences and practices, gives sufficient attention to interpersonal recognition and misrecognition, and offers potential reasons for why individuals might engage in misrecognition behaviors. Given the intersubjective nature of recognition, our attention is properly focused on the individual who is immersed in a culture that provides the normative arena in which the individual acts and attempts to achieve self-realization and autonomy. An individual-level account of misrecognition will not be easy to craft because it entails going beyond reductionist theoretical systems and engaging in the complexities of individual experiences and responses to those experiences. However, because relations of recognition are relations between individuals, our analysis of the injustice of misrecognition also would have to look at the individuals involved, a dimension which is underrepresented in Honneth's account.

## **SOURCES**

Honneth, Axel 2007, *Disrespect*, Cambridge: Polity Press.

Honneth, Axel 1995a, *Fragmented World of the Social*, Albany, NY: State University of New York Press.

Honneth, Axel 2013 *Freedom's Right*, Cambridge: Polity Press.

Honneth, Axel 2012, *The I in We*, Cambridge: Polity Press.

Honneth, Axel 1995b, *Struggle for Recognition*, Cambridge: Polity Press.

Petherbridge, Danielle 2013, *The Critical Theory of Axel Honneth*.  
Plymouth, MA: Lexington Books.

Taylor, Charles 1995. *Philosophical Arguments*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

## **ABSTRACT**

Axel Honneth has called for a change of focus in Critical Theory "from the self-generated independence of systems to the damage and distortion of social relations of recognition." I argue that Honneth does not shift his methodological focus sufficiently to succeed in his goal of illuminating the social relations of recognition. Despite Honneth's shift to relations of recognition, he considers these relations in terms of the macrosocial Hegelian triad of social spheres of recognition. A deeper analysis of recognition behaviors shows they cannot be mapped exactly to these spheres. I conclude that the Hegelian triad of social spheres is an insufficient basis for an exploration of misrecognition behaviors. To understand misrecognition, we need to seek a picture of misrecognition that reflects the complex diversity of individuals' lived experiences and practices, gives sufficient attention to interpersonal recognition and misrecognition, and offers potential reasons for why individuals might engage in misrecognition behaviors.

**KEYWORDS:** Critical Theory, recognition

**SŁOWA KLUCZOWE:** teoria krytyczna, uznanie



**MICHAEL P. MUSIELEWICZ**  
KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI

## **DIFFICULTIES IN UNDERSTANDING THE AUTONOMY OF SCIENCE: CONSEQUENCES OF STATE SOVEREIGNTY**

Within his article *Science and Trans-science* (1972), Alvin Weinberg outlines his conception of trans-science as being a natural consequence of problems arising from the interaction between science, technology, and society. The solutions to the problems “hang on the answers to questions which can be asked of science and yet cannot be answered by science.” (Weinberg 1972, 209) These trans-scientific questions take various forms. One set of questions is related to matters to which science cannot feasibly obtain an answer. One such a question would be: “What is the long-term effect of low-level radiation on biological organisms?” In principle this experiment could be conducted. Weinberg states, that if we wanted to have a 95% confidence level in its results, the experiment would require 8,000,000,000 mice. While such an experiment could be theoretically conducted, it remains unfeasible given society’s limited resources. (Weinberg 1972, 210) The second set of trans-scientific questions is a situation where the subject matter is ill captured by science. Weinberg gives sociology as an example of this. The main reason for this is that, while in physics individual atoms can be described by general laws of physics and are homogeneous with one another, individual persons acting in society are more chaotic and are heterogeneous from one another, making generalizations less useful and less scientific. (Weinberg 1972, 212) The third set of trans-scientific questions is axiological in nature and asks “why” rather than “what”, establishing the methodology of and priorities within science. These sorts of questions are matters of “scientific taste” rather than

questions of science. It is this set of axiological questions that we are interested in for the purposes of this paper.

The answers to these questions, while bearing upon the practice of science, do not belong to any specific scientific discipline. (Weinberg 1972, 213) For example, we can ask a question of priority “What data is relevant to this experiment?” A second question we can ask is, “Is this sort of research good for society?” A third question can be, “How do we promote scientific research?” Fourthly we can ask, “Should scientists prefer paradigm shifting theories or theories that support our current paradigm?” These sorts of questions highlight four main categories of values: 1) science’s inner value, 2) the value of science, 3) values for science, and 4) values brought into science. The inner values of science include truth (viz. what is true or what counts as a fact) and justification (i.e. what degree of error is acceptable). The “value of science” includes what is the good of science for society, and general questions about science’s instrumental value. The values for science are those values that serve science itself. These would include the allocation of grants, patent protection laws, and the establishment of research institutions. Finally, values brought into science include matters of how to prioritize research (namely, should we invest in the development of a blue rose or a cure for AIDS) and taste in scientific procedure (from emphasizing research that advances scientific knowledge to the Soviet policy of Lysenkoism). All of these values need to be determined for the well functioning of science and how they are determined affects scientific autonomy.

One approach to resolving these axiological questions is to leave it to the scientist to sort out. This would be in the lines of a model that uses a strict autonomy of science, or linear model, that is advocated for by Vannevar Bush in his report to the President of the United States *Science the Endless Frontier* (1945). Such a model suggests that society should provide science with the support needed to independently pursue various self-policed lines of research. This research will then build up our well of basic research that will in turn result in both social and economic benefits for society. (Briggle and Mitcham 2012, 217)

Carl Mitcham and Adam Briggles, however, note that difficulties arise when trying to resolve these axiological questions with idea of strict autonomy for science. They question the direct connection between *good science* (that is to say epistemologically sound science) and science that is *good for society*. Mitcham and Briggles present three sorts of science, while still being *good science*, that are questionably *good for society*. One example would be spending society's limited resources on trivial knowledge like a cure for balding. Secondly, there is dangerous knowledge like learning how to create a weapon out of a deadly virus or how to create an atomic bomb. Thirdly there is controversial knowledge that poses moral dilemmas like the use of data from NAZI human experimentation or more contemporaneously embryonic stem cell research. (Briggle and Mitcham 2012, 217)

Looking specifically at the issue of embryonic stem cell research, they note that there "is no bright line between science and its many social contexts." (Briggle and Mitcham 2012, 212) Science does not operate outside of the confines of society and the value of embryonic stem cell research is not solely a scientific question. While science can determine if embryonic stem cells can be used in this or that fashion, there are other questions that it cannot answer. There are moral / religious proponents and opponents to the use of embryonic stem cells. There are questions of how to finance this research and subsequent marketability of products derived from this research. Furthermore, there are political questions on whether to promote or prohibit this sort research. Society has an interest in both the values inserted into embryonic stem cell research and the far-reaching results of it. Drawing upon Weinberg's concept of "Big Science" captures this interest. This big science is the sort of science that needs big money, big staff, big equipment, has a big impact on society,<sup>1</sup> and need the direction, support, and subsequent control by socio-political institutions. (Briggle and Mitcham 2012, 218)

---

<sup>1</sup> Notably such "Big Science" projects would include the Manhattan Project, The Apollo Space Program, The Large Hadron Collider, or the International Space Station.

Given this sort of interest we are then led to consider the nature of this connection between science and society. David Guston, in his article *Forget Politicizing Science. Let's Democratize it!*, acknowledges that science has been deeply politicized and rather than confronting it we should ensure that science becomes more democratic. He is quick to note that by democratic he does not “mean settling matters of Nature by plebiscite.” (Guston 2004, 25) Rather, he argues that the determination of the axiological values of science should be open to democratic principles of accessibility, transparency, and accountability. Furthermore, science should be participatory, relevant, and popular in addition to maintaining its epistemic rigor. (Guston 2004, 25 -26) Weinberg agrees with this assessment noting that in “issues that effect everyone, and not just the scientists, and therefore everyone, has a right to be heard.” (Weinberg 1972, 218) In matters of both public and science policy, the role of experts is instrumental to forming good policies, but this should not come at the cost of ignoring non-experts who are nonetheless affected by these policies. This acknowledgement of people, who have various degrees of scientific knowledge, in the formation of policies, is a natural consequence of systems of governance that rely upon popular sovereignty for their legitimacy.

Such consequences bring us to our final point. Provided that the axiology of science is determined by society at large, and not by scientists themselves, we should examine how this determination is expressed. This presupposes that we are working within a framework of society that operates with democratic principles resting upon popular sovereignty. Genevieve Nootens, in her book *Popular Sovereignty in the West: Politics Contentions and Ideas*, provides description of popular sovereignty as a system that rests:

on the idea that the people rule (and ought to rule) and legislate for themselves, although indirectly. It is indirect in two ways: one the people are represented as forming one national community; and they rule through their representatives. The ways representation in the legislative body relates to the representation as one national community varies, though. In other words, in the West, the idea of popular sovereignty came to be closely identified with democratic



self-rule, namely, the normative requirement according to which law is legitimate insofar as it is the product of the people's decision-making. (Nootens 2013, 73 - 74)

Nootens' definition I take to be a fair representation of the current state of affairs of popular sovereignty, and of the West in general. If we take this notion of sovereignty seriously, we see that the people participate in (and legitimize) the formation of science policy through their representative operating in the locus of the state.

With this understanding, the state in turn may make science policy decisions that can determine the values within the axiology of science, as an expression of the self-rule of the nation expressed by democratic means. Additionally, this expression maintains its legitimacy in directing science, provided that it is acting in accordance with the collective will. Here we can see that the autonomy of science, in the strong sense of being able to determine its own axiology, no longer functions. For science, while valuable, has become a subgroup within society (and the state) and not a distinct part or appendage. Moreover, science, as a subgroup, is subject to the collective "democratic self-rule" of the society within which it is operating, or in short the state's science policy. Moreover, this policy sits on the shelf of other policies adopted by the state, *viz.* its energy policy, education policy, defense policy etc. It is important to note that a semblance of autonomy may exist, but it is circumscribed in an expanding or contracting grant given by society through the state.

In conclusion, we have seen that the old model for the function of science, namely the idea of the strong autonomy of science cannot function within the state. This stems from problems in the understanding of the autonomy of science within the context of sovereignty, and society. If we have a state that makes claims of the self-rule of the collective and all its subsidiary parts, then science, as a part, must too be regulated by such a state. Further considerations on this

*Michael P. Musielewicz*

*Difficulties in Understanding the Autonomy of Science: Consequences of State  
Sovereignty*

topic include a flushing out of the link between our conception of state sovereignty and its influence upon the axiology of science.

## **SOURCES**

Briggle, Adam, and Carl Mitcham. *Ethics and Science An Introduction*.  
Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Guston, David H. "Forget Politicizing Science. Let's Democratize Science!"  
." *Issues in Science and Technology* 21, no. 1 (2004): 25 - 28.

Nootens, Genevieve. *Popular Sovereignty in the West: Politics Contention  
and Ideas*. New York, NY: Routledge, 2013.

Weinberg, Alvin M. "Science and Trans-Science." *Minerva* 10, no. 2  
(April 1972): 209 - 222.

## **ABSTRACT**

The importance of the autonomy of science is generally assumed to be good for the proper functioning of science. Yet, when we examine the notion more closely, various difficulties present themselves and cloud our understanding of this important concept. One such complication presents itself when we examine the relationship between science and the state. When examining the relationship between science and the state, there is an area of overlap that is called by Alvin Weinberg as trans-science. This concept contains within it an axiology of science that has bearing upon the scientific process itself. This leads us to ask, who determines the values in this axiology of science? In this paper I will argue that the state takes precedence in determining these values in the axiology of science which impacts science's autonomy. To do this, I will first present an outline of what the concept of trans-science is. Next I will present the axiology of science and ways of determining it. Finally I will present the State's role in determining these values.

**KEYWORDS:** science, autonomy, the state

**SŁOWA KLUCZOWE:** nauka, autonomia, państwo



**SZYMON NOWAK**  
UNIwersytet Jagielloński

## **PROBLEM ODNIESIENIA OBRAZÓW HALUCYNACYJNYCH POJAWIAJĄCYCH SIĘ W KONTEKŚCIE DOSWIADCZEŃ DUCHOWYCH**

### **Wstęp**

We współczesnym świecie substancje halucynogenne wykorzystywane są w bardzo wielu, często wzajemnie wykluczających się kontekstach. Z jednej strony takie substancje jak LSD, psylocybina czy DMT, wykorzystywane są jako tak zwane *party drugs*, z drugiej wykorzystywane są one jako substancje mające stymulować rozwój duchowy człowieka. W obrębie współczesnej, zachodniej kultury intelektualnej owe dwie perspektywy istnieją obok siebie, a czasem przenikają się wzajemnie.

Na całym świecie istnieje bardzo wiele różnego rodzaju tradycji, w których przyjmowanie substancji halucynogennych stanowi ważny element praktyk duchowych lub religijnych. W obrębie szamanizmu syberyjskiego spożywanie muchomora czerwonego, posiadającego psychoaktywne właściwości, od niepamiętnych czasów pozwala szamanowi łączyć się z krainą duchów. Także pejotl, spożywany w rytuałach Tubylczego Kościoła Amerykańskiego (*Native American Church*) stanowi doskonały przykład halucynogenu wykorzystywanego w celach religijnych.

Substancją halucynogenną zasługującą na specjalną uwagę w kontekście doświadczeń duchowych jest ayahuasca. Jej wyróżniony status opiera się na fakcie, że ów napój wykorzystywany jest obecnie w bardzo wielu sytuacjach. Po pierwsze, ciągle stanowi on podstawę dla praktyk o charakterze szamańskim wielu plemion Ameryki południowej. Po drugie, ayahuasca jest uznawana za święty napój w obrębie współczesnych religii łączących ze sobą tradycyjne wierzenia szamanistyczne z chrześcijaństwem. Szczególną uwagę należy zwrócić

na chrześcijański kościół Santo Daime. Santo Daime powstało w Brazylii w pierwszej połowie XX wieku, od tego czasu religia ta nieprzerwanie rośnie w siłę, posiadając swoje siedziby w wielu krajach na całym świecie, w tym także w Europie. Aby zdać sobie sprawę, jak szybko Santo Daime rozprzestrzeniło się na świecie, wystarczy zauważyć, że mimo iż dopiero od roku 1990 kościół ten zaczął budować swoje struktury poza Ameryką Południową [MacRae 2004, 7], to obecnie posiada on swoje zgromadzenia w takich krajach europejskich jak Hiszpania, Belgia, Holandia, Niemcy, Francja, Włochy, Portugalia, Wielka Brytania, Irlandia, Szwajcaria, a także poza kontynentem europejskim w Stanach Zjednoczonych, Kanadzie, a nawet w Japonii<sup>1</sup>.

Praktyki związane z przyjmowaniem substancji halucynogennych w celu rozwoju duchowego nie są jednak ograniczone wyłącznie do członków konkretnych wspólnot religijnych. Bardzo wielu obywateli krajów zachodnich uczestniczy w ceremoniach o charakterze neoszamańskim organizowanych na całym świecie, szczególnie w krajach Ameryki południowej. Współcześnie można wręcz mówić o turystyce ayahuaskowej [Dobkin de Rios, Rumrill 2008]. Ze względu na rosnącą popularność substancji psychodelicznych, wykorzystywanych w celach praktyk duchowych, niezbędne jest przeprowadzenie refleksji uwzględniającej zarówno wyniki badań nauk empirycznych, jak i humanistycznych. Z tego powodu koniecznym jest poddanie analizie filozoficznej treści doświadczeń mogących pojawiać się w wizjach powodowanych działaniem substancji halucynogennych. Celem niniejszego artykułu będzie więc próba przedstawienia teorii pozwalającej określić, do jakiego typu obiektów odnoszą się treści prezentujące się w doświadczeniu wizyjnym, powodowane działaniem substancji halucynogennych używanych w kontekście duchowym. Innymi słowy, zadaniem naszym będzie wyznaczenie semiotycznej struktury reprezentacji dla treści manifestujących się w doświadczeniu wizyjnym.

### **Halucynacja — trudności natury pojęciowej**

Słowo halucynacja wywodzi się z łacińskiego słowa *alucinari* oznaczającego stan błądzenia wewnątrz własnego umysłu [Blom 2010, 219]. Współczesne znaczenie słowa oparte jest na definicji stworzonej

---

<sup>1</sup> [http://www.santodaime.be/en\\_history\\_alfredo.html](http://www.santodaime.be/en_history_alfredo.html)

dopiero w 1817 roku przez francuskiego lekarza J.-E. Esquirola. W *Słowniku nauk medycznych* Esquirol zdefiniował halucynację jako doświadczenie zmysłowe pojawiające się w umyśle przy braku zewnętrznej stymulacji. Mimo iż definicja ta została ukuta blisko dwieście lat temu, w swojej istocie nie została ona poddana znacznym modyfikacjom [*Ibidem*, 219–220]. W najnowszym *Diagnostycznym i statystycznym podręczniku zaburzeń psychicznych DSM-5* halucynacje zdefiniowane są jako „doświadczenia podobne do percepcji pojawiające się przy braku zewnętrznej stymulacji zmysłowej. Są żywe i wyraźne oraz posiadają pełną siłę i wywierają ten sam wpływ co normalne postrzeżenia zmysłowe. Halucynacje nie poddają się także wolicjonalnej kontroli” [American Psychiatric Association 2013, 87].

Warto zwrócić uwagę na fakt, że słowo „halucynacja” zostało stworzone z intencją nazwania i wyodrębnienia pewnego zjawiska pojawiającego się w sferze ludzkiego doświadczenia. Z jednej więc strony słowo to może być traktowane jako odnoszące się do sytuacji, w której pewien człowiek ma doświadczenia zmysłowe mimo braku zewnętrznej stymulacji. Z drugiej jednak strony słowo to, jako powstałe w kontekście nauk medycznych, obarczone jest negatywnym wartościowaniem. Halucynacje jako takie najczęściej postrzegane są jako zjawiska patologiczne, nienormalne, chorobowe, a przez to głęboko niepożądane. Prawdą jest, że halucynacje mogą wskazywać na pewne zaburzenia psychiczne, jednak istnieją sytuacje, w których mogą one zostać uznane za zjawisko normalne, czy wręcz pożądane. W obrębie samej definicji halucynacji podanej w podręczniku *DSM-5* pojawia się stwierdzenie, że mogą one „być normalnym elementem doświadczeń religijnych pojawiającym się w pewnych kontekstach kulturowych” [*Ibidem*, s. 88].

Mimo owego zastrzeżenia zawartego w samej definicji wydaje się, że ze względu na swoje negatywne konotacje, słowo „halucynacja” nie powinno być stosowane poza kontekstem psychiatrycznym. Gdy nazwiemy doświadczenia duchowe, pojawiające się w kontekście religijnym halucynacjami, to rozstrzygniemy tym samym, zgodnie z definicją, że nie istnieje zewnętrzny przedmiot, do którego owo doświadczenie się odnosi. Sprzeciwimy się tym samym pewnym przekonaniom religijnym, czyli nie zaakceptujemy ich ważności. Podobnie sprawa będzie się przedstawiać w chwili, gdy owe doświadczenia będą występować poza kontekstem religijnym, lecz w kontekście szeroko pojętej duchowości. Z jednej strony możemy

powiedzieć, że użycie słowa „halucynacja” rozstrzyga wyłącznie o tym, że obiekt dany w doświadczeniu nie jest zewnętrznym obiektem fizycznym, z drugiej jednak strony jest to stwierdzenie czysto negatywne niepozwalające oddać faktu, że doświadczenia te posiadają wielką wagę i są głęboko znaczące dla osób je przeżywających.

Celem podania modelu alternatywnego dla psychiatrycznego powinniśmy w pierwszej kolejności poddać dyskusji filozoficzną teorię percepcji wykorzystaną w obrębie definicji halucynacji. W drugiej kolejności zadaniem naszym będzie wykazanie, że treść halucynacyjna, mimo iż zasadniczo różna od normalnej percepcji, może zostać określona jako posiadająca swoje odniesienie poza dziedziną przedmiotów fizycznych.

### **Klasyczny model percepcji zmysłowej**

Definicja halucynacji oparta jest o klasyczny model percepcji zmysłowej, który zakłada, że zewnętrzny świat dany jest nam za pośrednictwem obrazów prezentujących się w umyśle. Model ten wywodzący się od Kartezjusza, a później rozwijany przez brytyjskich empirystów, zakłada, że obraz prezentujący się w umyśle może być prawdziwy bądź fałszywy. Gdy obraz ten jest prawdziwy, to znaczy, że adekwatnie oddaje obserwowany stan rzeczy, mówimy — percepcja jest werydyczna. Ów zewnętrzny przedmiot, jako czynnik aktywny, oddziałuje przyczynowo na nasze zmysły, czego efektem jest obraz dany w umyśle. I tak, gdy patrzymy na drzewo, widzimy drzewo, ponieważ obiekt ten oddziałując na nasz aparat poznawczy, tworzy swój obraz w naszym umyśle. W ten sposób obraz dany w umyśle jest znakiem indeksykalnym, czyli znakiem wskazującym na swoją przyczynę, na pewien obiekt materialny.

Zgodnie z klasycznym modelem percepcji o halucynacji mówimy wtedy, gdy w umyśle pojawia się obraz niebędący odwzorowaniem świata zewnętrznego. Przykładowo, gdy pewien człowiek widzi osobę siedzącą na krześle w chwili, w której owo krzesło nie jest zajęte, mówimy o halucynacji, gdyż obraz dany w umyśle nie jest obrazem werydycznym. Obraz przedstawia sytuację, jak gdyby ktoś siedział na krześle w chwili, w której nikogo tam nie ma.

Z perspektywy klasycznego modelu percepcji zmysłowej przyczyna aktu percepcyjnego jest tożsama z przyczyną pojawienia się w umyśle danej treści percepcyjnej. Jest tak, ponieważ przyczyną wystąpienia danego aktu poznawczego jest przedmiot fizyczny, który



został w owym akcie ujęty dzięki naszym narządom zmysłowym. W ten sam sposób przyczyną pojawienia się danej treści w akcie percepcyjnym jest zewnętrzny przedmiot. Przedmiot ten jest czynnikiem aktywnym, który to oddziałując na nasz aparat poznawczy, staje się jednocześnie przyczyną danego aktu percepcyjnego, jak i przyczyną wystąpienia danej treści.

Zależność ta wydaje się tak naturalna, że w istocie trudno wyobrazić sobie sytuację, w której przyczyna pojawiania się aktu percepcyjnego miałaby być inna niż przyczyna tego, że taka, a nie inna treść w danym akcie się prezentuje. Szczególnym typem aktu percepcyjnego jest jednak halucynacja, która wyróżniona zostaje właśnie ze względu na fakt, że to, co w akcie halucynacyjnym się prezentuje, nie jest zewnętrznym przedmiotem, z którym dany człowiek ma zmysłową styczność. Halucynacja jest więc, *prima facie*, typem percepcji, w której przyczyną tego, że ktoś ma halucynację, przyczyną aktu, nie jest zewnętrzny przedmiot fizyczny. Z drugiej jednak strony można utrzymywać, że w przypadku doświadczeń halucynacyjnych wciąż obowiązuje zasada mówiąca o tożsamości przyczyny aktu i przyczyny treści. Zwolennicy owej tezy musieliby wykazać, iż odniesieniem treści halucynacyjnych nie może być nic innego jak sama przyczyna pojawienia się halucynacji.

### **Na tropie czynnika aktywnego — trzy główne koncepcje**

Pierwszym modelem pozwalającym określić, jaki rodzaj przedmiotu jest odniesieniem treści halucynacyjnych, jest model neurobiologiczny. Model ten przybiera dwie zasadniczo odmienne postacie, postać fizykalistycznego redukcjonizmu i postać eksperymentalną. Model neurobiologiczny w swojej odstonie fizykalistycznej jest w istocie koncepcją filozoficzną głoszącą, że:

- Czynnikiem aktywnym, odpowiedzialnym za pojawienie się danych treści halucynacyjnych, jest pewien stan mózgu.
- Nie istnieje żaden obiekt będący odniesieniem treści halucynacyjnych.
- Samo pojawienie się halucynacji może być traktowane jedynie jako symptom zaburzeń o charakterze neurobiologicznym.

Ów model może zostać nazwany redukcjonistycznym, ponieważ sprowadza on pewne treści psychiczne (obrazy halucynacyjne) do pewnych stanów mózgu. Zgodnie z tym ujęciem pytanie o odniesienie

danej wizji, snu bądź fantazji jest niedorzeczne, gdyż skoro nie mają one bezpośredniego odniesienia do zewnętrznych przedmiotów fizycznych, to nie powinny one być traktowane jako posiadające odniesienie przedmiotowe. Znaczenie może posiadać jedynie sam fakt, że halucynacja miała miejsce, czyli znaczący może być jedynie akt, on wskazuje bowiem na swoją przyczynę, czyli na pewien stan neuronalny.

Należy tu zwrócić uwagę, że teza redukcjonistyczna jest tezą filozoficzną, sama bowiem perspektywa eksperymentalna nie pozwala rozstrzygnąć, co jest źródłem halucynacji. Neurobiologia, jako nauka eksperymentalna, pozwala jedynie stwierdzić pewien negatywny stan rzeczy, mianowicie, że nie istnieje przedmiot dany w przestrzeni publicznej, który jest powodem pojawienia się danego aktu percepcyjnego. W ten właśnie sposób neurobiologia jako dziedzina eksperymentalna ogranicza się do badania korelatów neuronalnych halucynacji. Zawężając w ten sposób swoje pole badawcze, badania neurobiologiczne abstrahują od pytań natury filozoficznej mających rozstrzygnąć, co jest odniesieniem obrazów pojawiających się w umyśle przy braku zewnętrznej stymulacji zmysłowej. Dlatego też należy stwierdzić, że neurobiologia, jako nauka empiryczna, nie może podać odpowiedzi na pytanie, czy jest prawdą, że sam mózg jest źródłem owych obrazów. Neurobiologia nie potrafi rozstrzygnąć, czy źródłem halucynacji wzrokowych, kinestetycznych, bądź słuchowych jest sam mózg czy też obiekt, który z jakichś powodów prezentuje się tylko osobie doznającej halucynacji.

[...] []est jasne, że sygnał BOLD na skanerze nie może zostać uznany za ważny argument przeciwko możliwości, że owe halucynacje głosowe mają pochodzenie zewnętrzne. Jeżeli ta sama osoba miałaby słyszeć głos jakiejś konkretnej osoby (albo głos Boga?) to podobne układy mowy powinny zostać aktywowane. [...] Nie do nas należy podanie odpowiedzi na to pytanie, jako klinicyści i neurologi chcielibyśmy jedynie podkreślić rolę mózgu we wszystkich typach doświadczeń percepcyjnych. [Blom, Sommer, 2012, 3].

W powyższej wypowiedzi zarysowany zostaje kontrast między stanowiskiem redukcjonistycznym a stanowiskiem

supranaturalistycznym, głoszącym, że przynajmniej w niektórych przypadkach, źródłem widzianego obrazu bądź słyszanego głosu jest czynnik nadnaturalny. W zależności od wyznawanej religii może to być anioł, demon, dżin, duch przodka, Bóg lub inna istota nadnaturalna. Perspektywa supranaturalistyczna, wyznawana przez wiele grup religijnych, uznając klasyczny model percepcji zmysłowej, zakłada, że mimo iż dany przedmiot (na przykład anioł zwiastujący Maryi) nie jest dany w przestrzeni publicznej (anioł może być spostrzeżony tylko przez wybranych) nie oznacza to jednak, że mamy do czynienia z halucynacją. Przedmiot będący odniesieniem obrazu danego w umyśle jest przedmiotem zewnętrznym, mimo iż nie jest dostępny poznawczo wszystkim ludziom.

Pod względem formalnym należy uznać, że koncepcja neurobiologiczna nie jest istotnie różna od koncepcji supranaturalistycznej, ponieważ z czysto filozoficznego punktu widzenia można stwierdzić, że w obrębie obydwu światopoglądów zachowany zostaje klasyczny model percepcji zmysłowej, oraz zachowana zostaje definicja halucynacji. Różnicą jest jedynie, że uniwersum światopoglądu religijnego jest szersze, znaczy to, że uważa się w jego obrębie, że istnieją także istoty inteligentne inne niż ludzie. Zdaniem człowieka religijnego niektóre przypadki określone przez neurobiologa jako halucynacje tak naprawdę halucynacjami nie są, ponieważ ich odniesieniem są obiekty będące przedmiotem wiary religijnej.

Trzecią teorią próbującą określić odniesienie przedmiotowe dla treści obrazów halucynacyjnych, którą chciałbym pokrótce omówić, jest klasyczna teoria psychoanalityczna. Dwie poprzednie koncepcje, koncepcja fizykalistyczna i supranaturalistyczna odnosiły się wprost to treści danych w postrzeżeniu. Zgodnie z koncepcją fizykalistyczną, jeżeli ktoś widzi anioła i nikt inny tego anioła nie widzi, to znaczy, że ów anioł nie istnieje, czyli brak jest odniesienia dla obrazu danego w umyśle. Z perspektywy supranaturalistycznej ów anioł istnieje, a to, że nikt inny go nie widzi, nie jest wystarczającym argumentem do zanegowania jego istnienia. Perspektywa psychoanalityczna jest o tyle różna od obydwu teorii, że właściwe odniesienie przedmiotowe obrazów halucynacyjnych lokuje ona nie w przestrzeni zewnętrznej, a w sferze wewnętrznej. W ten sposób obraz halucynacyjny nie może nam nic powiedzieć o zewnętrznym świecie fizykalnym, ale może odnieść się do wewnętrznych struktur osobowości i ukazać nam nas samych z innej perspektywy. Tak

też, językiem Freuda można powiedzieć, że „fantazja, jak każda formacja psychiczna, jak marzenie senne, wizja, delirium, musi mieć jakieś znaczenie” [Freud 2009, 87]. Znaczenie to daje się odkryć jedynie dopiero w toku analizy psychologicznej. Treści dane w wizjach nie określają bowiem swojego obiektu wprost, pokazują go one w sposób zniekształcony, zakamuflowany, a rolą analityka jest rozszyfrować ową wizję niczym zagadkę, dopiero wtedy realna treść wizji stanie nam przed oczami.

Zdaniem zwolenników teorii psychoanalitycznej treść doświadczeń wewnętrznych może nam wiele powiedzieć o nas samych. Odpowiednie zinterpretowanie snu, spontanicznej fantazji czy też halucynacji może odsłonić przed nami to, co zazwyczaj jest ukryte, to, co nieświadome. W ten sposób odniesieniem danej treści psychicznej jest pewna cecha określająca jednostkę. Przykładowo realnym odniesieniem obrazu psychicznego może być niespełnione pragnienie natury seksualnej, mogą to także być pewne nieuświadomione tendencje (sadyzm lub masochizm). W doświadczeniu wewnętrznym może ujawniać się także pewne wyparte zdarzenie traumatyczne z przeszłości jednostki lub przedstawiać się może sfera nieuświadomionych kompleksów, które dają o sobie znać dopiero w odmiennym stanie świadomości.

Teoria psychoanalityczna różni się od poprzednich koncepcji nie tylko tym, że odróżnia treść jawną od treści ukrytej, ale wprowadza także mocne rozgraniczenie między aktem a treścią doświadczenia. Dla snu bądź dla halucynacji inna będzie przyczyna aktu, inna będzie przyczyna pojawienia się danej treści, a inna będzie przyczyna tego, że taka, a nie inna treść realna się manifestuje. Przyczyną aktu będzie zdarzenie ze świata zewnętrznego, czyli fakt, że położyłem się spać. Podobnie pojawienie się tych, a nie innych treści będzie związane z wydarzeniami ze świata jawy. Na przykład możemy powiedzieć, iż śniłem o tym, że w domu zgasło światło, ponieważ poprzedniego dnia przeczytałem, że może zabraknąć prądu. Jest to jednak jawna treść, treść realna pozostaje ukryta i przedstawi się dopiero w toku analizy. I w ten sposób realna treść danego doświadczenia wskaże dopiero właściwe odniesienie obrazu doświadczanego wewnątrznie. Przedmiotem, do którego owa realna treść będzie odsyłać, jest to, co nieświadome, czyli na przykład pewna nieuświadomiona tendencja, skłonność, cecha, bądź dyspozycja danej jednostki.

### **Redukcjonizm semiotyczny**

Interesującym wydaje się fakt, że mimo poważnych różnic między wyżej omawianym koncepcjami, istnieje wspólna struktura semiotyczna dzielona zarówno przez fizykalistyczną koncepcję neurobiologiczną, koncepcję supranaturalistyczną, jak i psychoanalityczną. Struktura ta ujawnia się, gdy przyjrzymy się formalnej charakterystyce obiektów, do których, zdaniem omawianych koncepcji, odnoszą się treści halucynacyjne. I tak też dla fizykalistycznej koncepcji neurobiologicznej jedynym możliwym odniesieniem przedmiotowym będzie pewien stan mózgu, który powinien być traktowany jako przyczyna pojawienia się halucynacji. Dla koncepcji supranaturalistycznej będzie to pewne zdarzenie, w które zaangażowane zostają istoty będące przedmiotem wiary danej koncepcji religijnej. Dla koncepcji psychoanalitycznej właściwym odniesieniem obrazów prezentujących się w doświadczeniu wewnętrznym również będą pewne fakty, fakty te, w przeciwieństwie do poprzednich koncepcji, będą faktami psychicznymi, należącymi do sfery nieświadomości.

Wspólna struktura semiotyczna, na której opierają się owe koncepcje, pokaże się, gdy poddamy analizie cechy formalne obiektów, do których, zdaniem powyższych koncepcji, mogą odnosić się obrazy doświadczenia wewnętrznego. Wszystkie omawiane teorie zgadzają się zasadniczo co do tego, że obiekty, do których odnoszą się obrazy halucynacyjne, są jednostkowe, indywidualne, określone oraz konkretne. Każda z tych teorii zakłada także, że obraz dany w doświadczeniu wewnętrznym jest znakiem wskazującym na swoją przyczynę. Z perspektywy semiotycznej możemy powiedzieć, że omawiane przez nas struktury znaczące, wedle dyskutowanych koncepcji, dają się zredukować do znaku indeksykalnego, czyli znaku wskazującego na pewne jednostkowe zdarzenie bądź jednostkową własność danego indywiduum. Z czysto formalnej perspektywy nie ma znaczenia czy ów fakt będzie natury fizykalnej, duchowej czy też psychologicznej, istotne jest jedynie, że jest on zawsze czymś indywidualnym i określonym.

Trzy powyżej zarysowane koncepcje, różniąc się od siebie w sposób istotny, pozostają w zgodzie na głębokim poziomie semiotycznym. Naszym celem będzie przedstawienie koncepcji alternatywnej, porzucającej założenie, że każdą strukturę znaczącą da się zredukować do znaku indeksykalnego. Zadaniem owej alternatywnej

koncepcji nie będzie tworzenie opozycji względem poprzednio omawianych teorii, lecz otwarcie drogi dla możliwości zbudowania nowych kontekstów interpretacyjnych wykorzystujących inne rodzaje struktur znaczących niż znaki indeksykalne. W ten właśnie sposób wszystkie trzy omawiane koncepcje mogą zostać uznane za redukcjonistyczne. Ten typ redukcjonizmu powinien zostać jednak nazwany redukcjonizmem semiotycznym, zabieg ten polega bowiem na sprowadzeniu każdej struktury znaczącej do indeksu, czyli znaku wskazującego na coś indywidualnego. Zgodnie z redukcjonizmem semiotycznym, jeżeli dana struktura znacząca nie może być zinterpretowana jako posiadająca odniesienie do pewnego bytu indywidualnego, to powinniśmy uznać, że jej odniesienie jest zbiorem pustym, a gdy taka struktura jest słowem, to zdaniem redukcjonizmu semiotycznego, jest ona niczym więcej niż *flatus vocis*.

### **Obraz symboliczny — odmienna struktura odniesienia przedmiotowego**

Przyjęcie odmiennej teorii odniesienia przedmiotowego dla treści doświadczanych wewnątrznie będzie wymagało w pierwszej kolejności zakwestionowania samych podstaw filozoficznych, na których oparte są powyżej omawiane modele. Jako takie, przyjęcie nowej koncepcji będzie wymagało odrzucenia tez głoszących, że obraz halucynacyjny musi być pojmowany jako określony, jednoznaczny i niesprzeczny. Odrzucona zostanie także teza głosząca, że aby dany obraz mógł być rozpatrywany jako posiadający odniesienie, to musi on wskazywać na przedmiot, który sam w swojej naturze jest czymś indywidualnym i konkretnym. Koniecznym będzie przyjęcie także, iż przyczyna aktu doświadczenia powinna być odróżniona od przyczyny pojawienia się danej treści. Inna analiza powinna zostać zastosowana do analizy treści danych w odmiennych stanach świadomości, inna zaś do analizy aktów manifestacji owych treści.

W tenże sposób otwarta zostaje droga do potraktowania niektórych treści halucynacyjnych<sup>2</sup> jako obrazów odnoszących do

---

2 W tym kontekście słowo „halucynacja” wzięte będzie jako oznaczające te doświadczenia podobne do percepcji, które nie są powodowane oddziaływaniem przedmiotu fizycznego na układ poznawczy człowieka. Operując tak ogólnym sensem słowa „halucynacja”, dla potrzeb artykułu można uznać, że w tym aspekcie sny, spontaniczne fantazje, a także doświadczenia mistyczne należą do tej samej

symbolu. Należy zwrócić uwagę, że ten rodzaj analizy jest fundamentalnie odmienny od wcześniej diskutowanych koncepcji. Gdy zastosowana zostaje symboliczna analiza treści halucynacyjnych, zawieszono tym samym kwestie związane z wszystkim, co związane jest z faktem pojawienia się halucynacji. Od kwestii tych w omawianej analizie się abstrahuje. Nie neguje się ich wagi ani ich zasadności, lecz stosuje się tutaj rodzaj fenomenologicznego *epoché*. Dopiero biorąc w nawias wszystkie kwestie związane z konkretnymi uwarunkowaniami pewnego aktu poznawczego, możemy zadać pytanie o przedmiotową ważność treści manifestującej się w owym akcie. Tak też będzie z treściami danymi w doświadczeniu wewnętrznym, dopiero abstrahując od jednostkowych uwarunkowań związanych z konkretnym stanem fizycznym człowieka, abstrahując też od jego indywidualnych uwarunkowań psychologicznych, pojawia się dopiero możliwość potraktowania owych treści jako manifestacji autentycznego symbolu.

Przedstawienie koncepcji umożliwiającej potraktowanie treści halucynacyjnych jako obrazów mających za swój przedmiot symbol w żadnej mierze nie rości sobie pretensji do ogólnej i bezwzględnej ważności. Celem podanej argumentacji jest jedynie wykazanie, że możliwe jest, aby w ten sposób potraktować treści halucynacyjne. Nie jest natomiast moją intencją stwierdzenie, że teoria ta powinna być stosowana w każdym przypadku.

Skoro uznaliśmy, że interpretacja symboliczna powinna być zastosowana tylko do niektórych typów doświadczeń wewnętrznych, pozostaje nam teraz wskazać, jakiego rodzaju treści powinny być interpretowane w ten sposób. Skoro celem owej teorii jest teoretyczne uzasadnienie ważności treści halucynacyjnych doświadczanych w kontekstach duchowych, powinniśmy wziąć pod uwagę formalną, fenomenologiczną charakterystykę doświadczeń mistycznych<sup>3</sup> pojawiających się zarówno spontanicznie, jak i wywołanych działaniem różnorodnych substancji halucynogennych<sup>4</sup>.

---

grupy co najogólniej rozumiana halucynacja. Fakt, że termin „halucynacja” rozumiany jest tak ogólnie, pozwoli nam abstrahować od jego medycznych konotacji.

3 Doświadczenie mistyczne będą tutaj traktowane jako podtyp halucynacji rozumianej czysto negatywnie, czyli jako doświadczenia niepowodowanego oddziaływaniem zewnętrznego przedmiotu fizycznego (patrz [Blom, Sommer, 2012, 3]).

4 Fakt, że niektóre substancje halucynogenne mogą powodować doświadczenia

### **Doświadczenie mistyczne — charakterystyka formalna**

Naukowa charakterystyka doświadczenia mistycznego rozpoczęta została w pracy Williama Jamesa pod tytułem *Doświadczenia Religijne*. Istotny wkład tej pracy w rozwój badań nad mistycyzmem polegał na podaniu charakterystyki doświadczenia mistycznego od strony formalnej. Najczęściej bowiem doświadczenia mistyczne opisywane były w pismach o charakterze na poły teologicznym. Z tego też powodu język używany do opisu owych doświadczeń był językiem przynależącym do określonej tradycji religijnej. Analiza Jamesa, korzystająca z konkretnych opisów doświadczeń mistycznych, pozwoliła mu wyróżnić cztery formalne cechy, które powinny być spełnione przez każde doświadczenie mistyczne, niezależnie od przynależności kulturowej. Owe cztery cechy doświadczenia mistycznego w ujęciu Jamesa to niewyraźność, zdolność poznawcza, nietrwałość, oraz bierność [James 2011, 293–294].

Z naszej perspektywy ważne są szczególnie dwie pierwsze cechy wymienione przez Jamesa, to one bowiem dotyczą formalnej charakterystyki samej treści jawiącej się w doświadczeniu mistycznym. Doświadczenie mistyczne określane jest jako niewyraźne, ponieważ człowiek, gdy spotyka się z treścią prezentującą się w tym, co mistyczne, ma przemożne wrażenie, że w żaden sposób nie może opisać tego, czego doświadczył. Słowa wydają się niewystarczające, niemogące oddać pełni znaczenia treści danej w samym doświadczeniu.

Zdolność poznawcza doświadczenia mistycznego wskazuje na fakt, że człowiek przeżywający doświadczenie mistyczne ma wrażenie, że pozyskuje nową wiedzę, że uczy się tego, czego do tej pory nie wiedział. James w następujący sposób charakteryzuje doświadczenia mistyczne jako doświadczenia poznawcze:

„Są to stany wejrzenia w głębie prawdy, niedostępnej dla intelektu rozważającego. Pomimo swej niewyraźności są to pełne znaczenia i wagi rozjaśnienia tajemnic i objawienia; i przyjąć można

---

mistyczne nieodróżnialne pod względem fenomenologicznym od doświadczeń mistycznych znanych z literatury religijnej, znany jest już od czasów słynnego eksperymentu wielkopiątkowego [Pahnke, Richards 1996, 175–208.]. Najnowsze badania potwierdzają wyniki otrzymane przez Pahnkego [Griffiths, Richards, McCann, Jesse, 2006, 268–283].



za prawidło, że pozostawiają po sobie ciekawe poczucie swego autorytetu” [*Ibidem*, 293].

Na podstawie badań prowadzonych przez Jamesa powstała współczesna, bardziej rozbudowana charakterystyka doświadczeń mistycznych. Współcześnie wymienia się dziewięć cech określających pełne doświadczenie mistyczne, są to: odczucie jedności, przekroczenie czasu i przestrzeni, odczucie świętości, doświadczenie (pozyskanie wiedzy o) obiektywnej rzeczywistości, głębokie doznanie czegoś pozytywnego, niewyraźność, paradoksalność, krótkotrwałość, trwałość pozytywnych zmian w nastawieniu i zachowaniu [Hood Jr. 2006, 119–139].

Z perspektywy pytania o odniesienie przedmiotowe obrazów danych w umyśle, a nie będących efektem zewnętrznej stymulacji zmysłowej, istotne będą dla nas cechy formalnie określające owe doświadczenia: odczucie jedności, przekroczenie czasu i przestrzeni, odczucie świętości, doświadczenie obiektywnej rzeczywistości, niewyraźność i paradoksalność. Od razu zauważyć można, że punkty mówiące o doświadczeniu obiektywnej rzeczywistości i o niewyraźności doświadczenia mistycznego są wprost zaczerpnięte z oryginalnej klasyfikacji Jamesa.

Zwróćmy teraz uwagę, że szczególnie takie cechy doświadczenia mistycznego jak niewyraźność i paradoksalność stoją w sprzeczności z teorią, że odniesieniem obrazów halucynacyjnych w kontekście doświadczeń o charakterze mistycznym, jest pewne indywiduum. Indywiduum nie może być określone jako paradoksalne, jest ono bowiem zawsze rozumiane jako spełniające zasadę niesprzeczności. Nie jest ono niewyraźne, ponieważ spełnia ono zasadę wyłączonego środka, czyli dla dowolnej cechy, możemy orzec, że dany obiekt ją posiada albo jej nie posiada, *tertium non datur*.

Ze względu na to, że indywiduum zawsze traktowane jest jako określone i niesprzeczne, przyjęcie, że to właśnie ono powinno być uważane za odniesienie przedmiotowe doświadczeń mistycznych, z konieczności musiałoby odrzucać cechę niewyraźności i paradoksalności. Zgodnie więc z formalną charakterystyką treści doświadczeń o charakterze mistycznym należy zwrócić uwagę, iż możliwe jest przyjęcie koncepcji, zgodnie z którą przedmiot odniesienia treści owych doświadczeń nie będzie ontologicznym indywiduum, lecz pewną formą idealną, symbolem.

Koncepcja ta pozostanie w ścisłym związku z charakterystyką doświadczeń mistycznych. Pierwsza cecha doświadczenia mistycznego, odczucie jedności, odpowiadała będzie jednoczącej mocy symbolu, w symbolu bowiem mogą jednoczyć się przeciwieństwa, może dojść do *coniunctio oppositorum*. To, co żeńskie może zjednoczyć się z tym, co męskie, to, co na górze z tym, co na dole, to, co jasne z tym, co ciemne, to, co zewnętrzne z tym, co wewnętrzne<sup>5</sup>. Z tego samego powodu doświadczenie mistyczne określane jest jako paradoksalne oraz jako niewyraźne, język operujący zdaniami stwierdzającymi nie potrafi bowiem wyrazić tego, co symboliczne. Symbol nie daje się bowiem w pełni opisać, jego znaczenie nie daje się wyczerpać, gdyby było inaczej, symbol stałby się tylko alegorią, znakiem wskazującym na pewne określone znaczenie.

Poczucie przekroczenia czasu i przestrzeni charakteryzujące doświadczenie mistyczne odpowiadać będzie wieczności, z którą każdy prawdziwy symbol konfrontuje człowieka. Symbol pozwala spojrzeć na otaczającą nas rzeczywistość *sub specie aeternitatis*, z perspektywy wieczności, beczasowości, z perspektywy boskiej. H.-G. Gadamer w następujący sposób charakteryzuje ową moc symbolu:

[...] symbol nie stanowi dowolnie przyjętego lub ustanowionego znaku, lecz zakłada pewien metafizyczny związek tego, co widzialne, z tym, co niewidzialne. Nierozdzielność widzialnego przejawu i niewidzialnego znaczenia, ta „koincydencja” dwóch sfer, leży u podstaw wszelkich form kultu religijnego [Gadamer 2004, 121].

Owa perspektywa boska, perspektywa wieczności, konstituuje kolejną cechę charakteryzującą doświadczenie mistyczne — poczucie świętości. Prawdziwy, autentyczny symbol zawsze miał wymiar religijny, w nim dopiero mogło przejawiać się to, co boskie, to co niewyraźne, to, co może być charakteryzowane jako spotkanie z ostateczną, najwyższą rzeczywistością. Słowa C. G. Junga można powiedzieć, że „[s]ymbol nie ogarnia i nie wyjaśnia, symbol wskazuje poza siebie na ów

---

5 Jednocząca funkcja symbolu odgrywa szczególnie istotną rolę w psychologii analitycznej C. G. Junga. Jung zwraca uwagę, że dopiero w symbolu może dojść do połączenia tego, co nie daje się uzgodnić w znaku o charakterze czysto intelektualnym [Jung 2009b, 30–31; Jung 1983, 344–345; Jung 2009a, 43–45].

zaświatowy, niepojęty, niejasno przeczuwany sens, którego nie sposób zadowalająco wyrazić w żadnym słowie znanego nam języka” [Jung 2011, 359].

Podjmując się więc analizy treści danego aktu świadomości, możemy przyjąć perspektywę interpretacyjną wskazującą na byt o charakterze symbolicznym. Należy wtedy przyjąć, iż mimo że symbol, pozostając czynnikiem biernym z fizykalnego punktu widzenia, może być rozważany jako czynnik aktywny, gdy przystępujemy do analizy treści aktu. Symbol, rozważany jako czynnik aktywny, posiada zdolność do swojej konkretyzacji w różnego rodzaju nośnikach. Symbol może zostać ukonkretniony na płótnie malarskim, na taśmie filmowej, na płycie DVD, nośnikiem tym może być także pewien stan mózgu. Należy zwrócić uwagę jednak, że własności nośnika nie są własnościami tego, co w nośniku się wyraża. Z tego też powodu nie jest uzasadniona koncepcja redukcjonistyczna, próbująca niematerialne treści sprowadzić do własności ich fizycznego nośnika.

### **Zakończenie**

Fizykalizm, supranaturalizm i klasyczna teoria psychoanalityczna, czyli teorie uznane w toku pracy za przejawy redukcjonizmu semiotycznego, traktują opisy fenomenologiczne doświadczeń mistycznych jako czysto subiektywne, a przez to, jako nieposiadające wartości poznawczej. Teoria psychoanalityczna, przykładając dużą wagę do kwestii opisu doświadczenia wizyjnego, stara się jednak abstrahować od tego, co subiektywne, a dojść do tego, co obiektywne. Same treści doświadczeń będą więc traktowane jako znaki wskazujące na to, co zakamuflowane. Sam kamuflaż z kolei, jako będący wyrazem działania mechanizmów obronnych jednostki, nie posiada wartości poznawczej innej niż bycie śladem realnych, nieuświadomionych cech badanego człowieka.

W pierwszej chwili wydaje się, że teoria supranaturalistyczna powinna brać pod uwagę subiektywną charakterystykę doświadczeń mistycznych. Jednak kwestia ta przedstawia się bardzo różnie w zależności od konkretnej religii i konkretnej tradycji interpretacyjnej. W niektórych religiach kładzie się bowiem większy nacisk na indywidualne doświadczenie bóstwa, w innych religiach z kolei zwraca się większa uwagę na zachowanie spójności doktrynalnej. W tym drugim przypadku, treści mistycznych doświadczeń indywidualnych będą mogły być uznane za ważne tylko wtedy gdy nie stoją w konflikcie z ogólnie zaakceptowaną

dogmatyką.

Aby podkreślić odrębność koncepcji supranaturalistycznej, od symbolicznej teorii odniesienia przedmiotowego, warto zaznaczyć istotną różnicę między nimi. W przypadku bowiem prosto interpretowanej teorii religijnej byt jawiący się w wizji jest obiektem tego samego typu co byty przejawiające się w normalnej percepcji. Różnica może być różnicą ważności, wartości bądź podniosłości, ale jest to różnica co do określenia bytu, a nie co do typu przynależności kategoryjnej. Mamy więc do czynienia z orzekaniem o pewnych obiektach znajdujących się na tym samym poziomie kategoryjnym. Przy interpretacji symbolicznej zmienia się poziom orzekania. Jest tak, ponieważ przedmioty dane w normalnej percepcji są indywidualami, bądź określonymi cechami indywidualów, jednak na poziomie analizy symbolicznej za przedmiot bierzemy byt o charakterze ogólnym. Jest prawdą, że przybiera on zawsze pewną zmysłową formę, ukonkretnia się w danej treści, jednak gdy ta treść zostaje należycie zrozumiana, ukazuje ona nie swój materialny nośnik, lecz niematerialny i ponadzmysłowy symbol.

W ramach zakończenia należy wyraźnie zaznaczyć, że przyjęcie jednej z omawianych koncepcji odniesienia przedmiotowego dla obrazów halucynacyjnych nie wiąże się z koniecznością z odrzuceniem innych. Przykładowo, eksperymentalna teoria neurobiologiczna może i powinna być stosowana w badaniach nad występowaniem korelacji między pewnymi stanami psychicznymi a stanami neuronalnymi. Perspektywa supranaturalistyczna, zależna od jednostkowych przekonań religijnych, powinna być traktowana jako część światopoglądu człowieka. Koncepcja psychoanalityczna może z kolei z powodzeniem być stosowana w procesie terapeutycznym. Owe teorie, skrótkowo zarysowane w ramach niniejszej pracy, mogą jednak zostać rozszerzone o perspektywę przyjmującą, że przedmiotem odniesienia pewnego typu doświadczeń, przeżywanych w stanach zmienionej świadomości, może być symbol. Interpretacja symboliczna, ze względu na fakt, że odnosi się do obiektu istniejącego na inny sposób, niż indywidualum, musi być traktowana jako wyznaczająca odrębny poziom analizy.

## BIBLIOGRAFIA

- American Psychiatric Association, 2013, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders DSM-5*, Washington DC–London.
- Błom, J. D., 2010, *Dictionary of hallucinations*, Nowy Jork.
- Błom, J. D., Sommer, I. E. C. (red.), 2012, *Hallucinations, Research and Practice*, Nowy Jork.
- Dobkin de Rios, M., Rumrill, R., 2008, *A hallucinogenic tea laced with controversies — Ayahuasca in the Amazon and in the United States*, Westport.
- Freud, S., 2009, *Sztuki plastyczne i literatura*, przeł. R. Reszke, Warszawa.
- Gadamer, H.-G., 2004, *Prawda i metoda*, przeł. Baran B., Warszawa.
- Griffiths, R. R., Richards, W. A., McCann, U. D., Jesse, R., 2006, *Psilocybin can occasion mystical-type experiences having substantial and sustained personal meaning and spiritual significance*, „Psychopharmacology”, 187, 268–283.
- Hood, R. W. Jr., 2006, *The common core thesis in the study of mysticism*, [w:] MacNamara, P. (red.), *Where God and science meet*, Vol. 3, London-Westport, s. 119–139.
- James, W., 2011, *Doświadczenia religijne*, przeł. Hempel, J., Kraków.
- Jung, C. G., 2009a, *Aion — przyczynki do symboliki jaźni*, przeł. Reszke, R., Warszawa.
- Jung, C. G., 1983, *Archetypy i symbole*, przeł. Prokopiuk, J., Warszawa.
- Jung, C. G., 2011, *Dynamika Nieświadomości*, przeł. Reszke, R., Warszawa.
- Jung, C. G., 2009b, *Psychologia a alchemia*, przeł. Reszke, R., Warszawa.
- MacRae, E., 2004, *The ritual use of ayahuasca by three Brazilian religions*, [w:] *Drug Use and Cultural Contexts “Beyond the West”*, Coomber, R. i South, N. (red.), Londyn.
- Pahnke, W. L., Richards, W. A., 1966, *Implications of LSD and Experimental Mysticism*, „Journal of Religion and Health”, 5, 3, 175–208.

## **ABSTRACT**

The goal of this article is to discuss a theory of reference for hallucinatory experiences. Firstly, my paper will be concerned with the theory of perception underlying common definition of hallucination. Secondly, I will present three main theories of reference for experiences given in different kinds of altered states of consciousness. These three theories are: neuroscientific, supranaturalistic and psychoanalytical. Consecutively I will present arguments for maintaining that classical theories are examples of semiotic reductionism. In the main part of this paper I will present an anti-reductionist framework for a reference of hallucinatory experience, based on a phenomenological analysis of particular kind of experience not caused by external stimulus, that is, mystical experience. This anti-reductionistic theory will claim that a proper reference of certain kinds of altered states of consciousness is a true symbol.

**KEYWORDS:** hallucinatory experiences, spiritual experiences, consciousness



**DAMIAN LUTY**

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## **ZAGADNIENIA HOLIZMU W KONTEKŚCIE RELACJONIZMU I STRUKTURALIZMU**

### **Wstęp**

W ramach filozoficznej refleksji nad nauką można wyodrębnić wiele podejść zakorzenionych w odmiennych dyscyplinach, orientacjach i nurtach filozoficznych. Zależnie od takiego usytuowania, inaczej będzie się interpretować z filozoficznej perspektywy teorie naukowe, również: na co innego będzie się kłaść nacisk. Wybierając pewne zagadnienie naukowe, inaczej się je przedstawia w zależności od wybranej perspektywy: czy to ze względu na sposoby uzasadniania ważności twierdzeń naukowych, czy to ze względu na rolę w praktyce badawczej, czy też w kontekście opisu zmiany bądź rozwoju nauki.

Mnie zajmować będzie interpretowanie teorii naukowych w ramach koncepcji metafizycznych. Stanowiska metafizyczne, które będę rozpatrywał, to relacjonizm i strukturalizm na gruncie filozofii czasoprzestrzeni. Reprezentanci tychże usiłują określić, jaki jest ontologiczny status, czy inaczej — jaki jest sposób istnienia czasoprzestrzeni fizycznej, tj. czasoprzestrzeni występującej w Ogólnej Teorii Względności (OTW)<sup>1</sup>. W pierwszej części niniejszej pracy zrekonstruuję stanowisko relacjonizmu, w drugiej części natomiast — stanowisko strukturalizmu. Stanowisko substancjalizmu zostanie opisane w kontrze do relacjonizmu, przy okazji omawiania tego drugiego. Wyrafinowany substancjalizm zostanie zasygnalizowany w

---

1 Przykładowa, klasyczna wykładnia sporu o status ontologiczny czasoprzestrzeni [Sklar 1974].

kontekście strukturalizmu jako stanowisko, do którego strukturalizm może zostać zredukowany pod pewnymi warunkami; co funduje zarzut wobec strukturalizmu. Traktuję zatem substancjalizmy jedynie jako elementy perspektywy krytycznej.

Na gruncie fizyki czasoprzestrzeni — fizyki makroskopowej — holizm, o który mi chodzi, nie może być radykalny, jak w przypadku fizyki kwantowej. Rozpatrywać będę pewne nielokalności grawitacyjne, które występują w fizyce relatywistycznej, i zamierzam podjąć próbę określenia, w jaki sposób stanowiska relacjonizmu i strukturalizmu sobie z nim radzą, tj. w jaki sposób można je interpretacyjnie włączyć do metafizycznego ujęcia czasoprzestrzeni fizycznej. Również — nie będę zajmować się kosmologią, tj. nie przedstawiam żadnej *stricte* całościowej perspektywy, którą w fizyce zwykło się wiązać właśnie z dociekaniem kosmologicznymi. Holizm odróżniam zatem od globalności, nie rozważam „pełnoprawnych” metafizycznie całości. Idzie mi wyłącznie o efekty nielokalne; w kontekście fizyki makroskopowej jest to jednak zagadnienie nietrywialne. Można by to, o czym traktuję, nazwać „słabym holizmem”.

W części trzeciej przedstawię kwestię angażującą nielokalność w OTW: wynik Torrego dotyczący niemożliwości konstrukcji lokalnych funkcjonałów, dla rozwiązań równań pola Einsteina z próżnią i powiązaną z tym niemożliwość zbudowania lokalnych praw zachowania energii dla systemów fizycznych w OTW.

Stawiam tezę, że próba ujęcia powyższego wyniku na gruncie dwóch rozważanych metafizycznych interpretacji czasoprzestrzeni generuje dwa „słabe” holizmy w ramach omawianych stanowisk. Opiszę te holizmy i wskażę na trudności z nimi związane.

## 1. Relacjonizm

W drugiej połowie dwudziestego wieku podstawowym sporem w ramach filozofii czasoprzestrzeni był spór między relacjonistami a substancjalistami dotyczący ustalenia statusu ontologicznego czasoprzestrzeni. Sam spór wywodzi się z dyskusji nad statusem



absolutnej przestrzeni, która to debata stała się udziałem Leibniza i Clarka (reprezentującego poglądy Newtona). O ile spór Leibniza i Clarka być może został źle zrozumiany przez niektórych późniejszych myślicieli, to przeniesiony w kontekst fizyki czasoprzestrzeni (ogólnorelatywistycznej) sprowokował sformułowanie wiele ważnych pytań na gruncie filozoficznej refleksji na OTW i dostarczył pewnych podstawowych intuicji.

Stanowisko relacjonistyczne klasycznie wiązało się z przekonaniem o tym, że jedyne, co jest, to mozaika rzeczy, przestrzeń to nic innego jak porządek współistnienia tychże. Przestrzeń nie może być autonomicznym bytem, istniejącym „ponad” rzeczami materialnymi, ponieważ jest jedynie geometrycznym opisem kontyngentnych relacji, jakie zachodzą między rzeczami. We współczesnym żargonie powiedzielibyśmy, że przestrzeń superweniuje na materialnych, partykularnych rzeczach [Lewis 1994]. Takie odczytanie, jak zasygnalizowałem, jest nieco nietrafne w kontekście sporu Leibniza z Clarkiem — w nim szło<sup>2</sup> przede wszystkim o to, czy można definiować ruch układu materialnego *nie tylko* względem innego układu materialnego, ale również względem ogólniejszego układu<sup>3</sup> [Gołosz 2013]. Sam Newton nazywa absolutną przestrzeń „swego rodzaju substancją”, czymś trzecim względem zwykłych substancji oraz własności, i mówi o niej wyłącznie w Definicjach [Newton 2015], co sugerowałoby, że traktuje ją jako ważną eksplanacyjnie, ale niekoniecznie fundamentalną w ontologii fizycznej<sup>4</sup>, w której jedyne badane ruchy to te względne.

---

2 Niejako uzmysłowiono sobie to jasno m.in. dzięki odkryciu i opublikowaniu po raz pierwszy w latach 70. XX. wieku dziełka Newtona pt. „De gravitatione et aequipondio fluidorum”.

3 Argumentem za postulowaniem takiego „ogólniejszego” układu odniesienia — absolutnej przestrzeni właśnie — miał być słynny eksperyment myślowy z wiadrzem, służący do pokazania absolutnego charakteru ruchu obrotowego.

4 Choć kluczowe dla *sformułowania* praw dynamiki!

Pogląd, zgodnie z którym substancjalizm rozpatrujemy jako stanowisko, w którym głosi się, że przestrzeń jest substancją istniejącą ponad partykularnymi rzeczami materialnymi i rzeczy te na przestrzeń oddziaływać nie mogą, natomiast relacjonizm jako stanowisko, w którym głosi się superweniencję przestrzeni na rzeczach materialnych i w którym odrzuca się jej substancjalność, warto jednakże przywołać, gdyż jest instruktywny dla rekonstrukcji relacjonizmu na gruncie filozofii czasoprzestrzeni.

W OTW mamy do czynienia z innymi obiektami materialnymi niż tylko proste ciała — nie może być inaczej, odkąd wraz z elektromagnetyzmem do puli podstawowych materialnych komponentów świata dołączyły różnego rodzaju pola fizyczne. W OTW mamy do czynienia z polem grawitacyjnym w kontekście czterowymiarowej, riemannowskiej czasoprzestrzeni. Standardowa, teoriomodelowa reprezentacja typowej czasoprzestrzeni jest następująca: jest to trójka składająca się z czterowymiarowej różniczkowalnej rozmaitości (jest to pewien niepusty zbiór punktów), tensora metrycznego, który jest obiektem matematycznym reprezentującym pole grawitacyjne oraz tensora energii-pędu, opisującego dystrybucję mas we Wszechświecie. Ten trzeci składnik można, choć nie zawsze się to robi w teoriomodelowych rekonstrukcjach, ominąć, ponieważ można uzyskać takie rozwiązanie równań pola Einsteina, w których tensor energii-pędu się zeruje. Najbardziej ogólna postać reprezentacji typowej czasoprzestrzeni ma zatem postać  $\langle M, g \rangle$ , gdzie  $M$  oznacza rozmaitość, zaś  $g$  tensor metryczny.

Spór między relacjonistami a substancjalistami w kontekście czasoprzestrzeni można teraz przedstawić jako spór dotyczący tego, co w przedstawionym powyżej modelu stanowi autentyczną reprezentację fizycznej czasoprzestrzeni. Substancjaliści uznawaliby, że właściwa reprezentacja czasoprzestrzeni to rozmaitość, ponieważ bez niej nie da się sformułować geometrycznego sposobu wyjaśniania grawitacji w OTW [Nerlich 2010]. Chociaż pogląd ten, który przyznaje pierwotność ontologiczną punktom czasoprzestrzeni (reprezentowanym przez rozmaitość różniczkowalną) daje się odnaleźć chociażby we [Friedman 1983] i na którą powołują się krytycy substancjalizmu [Earman, Norton

1987], to nie jest to bynajmniej dominujące podejście w substancjalizmie, a na pewno jest wadliwe, co zostało zresztą wyeksplikowane dość jasno [zob. Maudlin 1993; Bartels 1996]<sup>5</sup>.

Niewątpliwie jednak relacjoniści przyznają trafność reprezentacji czasoprzestrzeni tensorowi metrycznemu. Sprowadzają tym samym geometryczność związaną z różnorodnością do pewnej procedury koordynacji pola grawitacyjnego. Geometryczna struktura czasoprzestrzeni okazuje się w omawianym podejściu konstruktem, opracowywanym na podstawie „kształtu” pewnego materialnego pola fizycznego — pola grawitacyjnego. Tensor metryczny zatem trafnie reprezentuje fizyczną czasoprzestrzeń w takim sensie, że wskazuje na materialny byt dla którego prezentuje się pewien opis — tym opisem jest właśnie geometryczna struktura — nią i niczym innym jest czasoprzestrzeń.

W relacjonizmie zatem całkowicie odmawia się uznawaniu czasoprzestrzeni jako autonomicznego bytu. Podobnie leibnizański relacjonista względem przestrzeni, współczesny relacjonista wobec czasoprzestrzeni głosić będzie, że czasoprzestrzeń jest wyłącznie pewnym „uporządkowaniem”(w przypadku OTW — procedurą koordynacji) czegoś materialnego, natomiast postulowanie autonomicznego istnienia czasoprzestrzeni jest wyłącznie hipostazowaniem pewnej geometrycznej struktury.

Można podać przykład trzech różnych relacjonistów, którzy powyższy, ogólnie scharakteryzowany relacjonistyczny sposób interpretacji czasoprzestrzeni, realizowali. Każdy z nich jednakże podchodził do tego zagadnienia inaczej. Jednoznacznym relacjonistą jest Carlo Rovelli [2004]. Przedstawił on propozycję teorii kwantowej

---

5 Maudlin i Bartels jasno wskazali, że substancjalista musiałby być nieprzeciętnie naiwny, bądź nie rozumieć OTW, aby twierdzić, że punkty czasoprzestrzeni same z siebie mogą posiadać sens fizyczny bez tensora metrycznego, dzięki któremu charakteryzuje się sedno OTW — że grawitacja wyjaśniana czy opisywana jest przy pomocy zakrzywienia czasoprzestrzeni, a to matematycznie jest określone jako pochodna z pola tensorowego. Bez tensora metrycznego cała fizyczna zawartość OTW się ztraca.

grawitacji zwaną pętlową kwantową grawitacją, która sytuuje się w ogólniejszym nurcie podejść do kwantowej grawitacji, który można nazwać nurtem konserwatywnym. W nurcie tym wychodzi się od OTW, a następnie próbuje się przeformułować tę teorię na teorię kwantową. Rovelli traktuje grawitację w OTW wyłącznie jako pole materialne; jako jedno z wielu pól fizycznych występujących w przyrodzie. Wynikają z tego określone poglądy na rolę symetrycznych transformacji cechowania traktowanych jako warunek *sine qua non* sformułowania poprawnej teorii grawitacji kwantowej oraz chociażby na zagadnienie upływu czasu. Krytyczne głosy wobec podejścia, które uznaje np. Rovelli, wiążą się z innym traktowaniem conceptualnych podstaw dla teorii kwantowej grawitacji; również w obrębie nurtu konserwatywnego, gdzie po prostu znaczenie fizyczne przypisuje się również samej geometrii [por. Pitts 2013]. Innym relacjonistą byłby Harvey Brown [2005] [Brown, Pooley 2006]. Brown całkowicie odmawia istnienia autonomicznej czasoprzestrzeni, ponieważ podważa pogląd, zgodnie z którym postulowanie istnienia czasoprzestrzeni jest nieodzowne eksplanacyjnie. Brown twierdzi, że istnienie czasoprzestrzeni — ponownie — jest hipostazowaniem pewnej struktury, która sama powstała jako konstrukcja uwikłana przede wszystkim w chronogeometrię, czyli w sposób ustalenia metrycznych standardów do dokonywania pomiarów. Brown jednakże usytuowany jest w tzw. neolorentzowskiej, czy inaczej: dynamicznej, interpretacji Szczególnej Teorii Względności (STW). Koncentruje się zatem na konkretnych systemach fizycznych, do których odnoszone są czasoprzestrzenne pomiary. Rozstrzygnięcia, które przedstawia Brown w kontekście STW uogólnia on na OTW, pozostając przy poglądzie, że czasoprzestrzeń jest wyłącznie konstrukcją, „pasożytującą” na tym, co materialne.

John Earman z jednej strony przedstawił krytykę substancjalizmu (formułując słynny argument dziury [zob. Earman, Norton 1987; Earman 1989; Gołosz 2001]), z drugiej — jego stanowisko ewoluowało<sup>6</sup>. Relacjonizm, który można wyczytać z

---

<sup>6</sup> Zapropował [Earman 2006] on nową kategorię ontologiczną, którą nazwał wydarzeniami korelacyjnymi (*correlational occurences*) i stwierdził, że to ona

argumentu dziury, wiązał się z przyznaniem statusu trafnej reprezentacji tego, co fizyczne na gruncie fizyki czasoprzestrzeni, tensorowi metrycznemu. To specyfikacja tegoż tensora pozwala charakteryzować sytuacje modelowane w OTW jako sytuacje fizyczne; określenie tensora metrycznego pozwala zdefiniować, co w ogóle może być poznawalne, tj. z czym możemy wiązać procedurę pomiarową. W oczywisty sposób okazuje się, że różnorodność czasoprzestrzenna nie może posiadać autonomii; geometria czasoprzestrzeni jest zależna od tensora metrycznego, który reprezentuje pewne pole fizyczne — pole grawitacyjne. Gdybyśmy pragnęli przyznawać pierwotność punktom czasoprzestrzeni w OTW, generowalibyśmy wysoce niepożądane dalsze konsekwencje, jak załamanie się determinizmu w deterministycznej teorii, jaką jest OTW.

## 2. Strukturalizm

Strukturalistyczne interpretacje, które mają charakter stricte ontologiczny, pojawiły się w ramach filozoficznej refleksji nad fizyką czasoprzestrzeni stosunkowo późno. Wśród pierwszych strukturalizmów zasadnicze podejście było epistemologiczne — również do czasoprzestrzeni [Eddington 1930]. Odnowienie zainteresowania strukturalizmem pod koniec lat osiemdziesiątych XX-go wieku również miało epistemologiczne podstawy — wiązało się z próbą znalezienia trzeciej drogi w sporze między realistami i antyrealistami o status poznawczy teorii naukowych [Worall1989].

Zreinterpretowano jednak stanowisko Woralla, nazwane Epistemicznym Realizmem Strukturalnym (*Epistemic Structural Realism*, ESR), w taki sposób, aby sformułować na jego podstawie tezę ontologiczną. W ten sposób powstał Ontyczny Realizm Strukturalny (*Ontic Structural Realism*, OSR) [Ladyman 1998]. Pozycja to szybko zyskała autonomię, choć jednym z zamierzeń stojących za jej wyartykułowaniem była taka, aby scalić ontologię

---

wyczerpuje to, względem czego powinniśmy być realistami w fizyce czasoprzestrzeni i co powinno konstytuować jej ontologię. Było to już coś innego, niż wcześniejsze podejście Earmana.

z epistemologią, tj. dostarczyć tezy ontologicznej kompatybilnej z tezą epistemologiczną o strukturalnym charakterze poznania naukowego; zakładało się tu trafność ESR. Okazało się jednak, że ESR nie dostarczało przekonującego argumentu za realizmem<sup>7</sup> poznawczym. Zwolennicy OSR pozostawili realizm teoriopoznawczy jako nieodzowne założenie takiej refleksji nad nauką, która stara się *czepać* z naukowych wyników i przy ich pomocy modyfikować przebrzmiałe kategorie metafizyczne. OSR w rezultacie zawierał tezę czysto metafizyczną, wiązał się zarazem z rewizjonistycznym podejściem w metafizyce, zagadnienie realizmu zachowując wyłącznie we wspomnianym sensie — jako pewne ważne założenie, nie dostarczając jednak argumentu na jego rzecz.

Punktem wyjścia OSR były próby odniesienia wyników związanych z nielokalnościami w fizyce kwantowej do klasycznych kategorii metafizycznych. Szło o to, w jaki sposób można metafizycznie zinterpretować splątanie kwantowe [French, Redhead 1988; Dorato 2013; Woszczek 2014]. Splątanie kwantowe oznacza, że, przykładowo, dwie cząstki są ze sobą połączone niezależnie od dzielącej je odległości i manipulacja jedną, dowolnie oddaloną od drugiej, cząstką wpływa na zachowanie drugiej cząstki. Łamie to tzw. realizm lokalny, czyli pogląd, że wszelkie przyczynowe relacje nie mogą zachodzić z nieskończoną prędkością. Był to pogląd Einsteina, który wraz z Podolskim i Rosenem nazwali wynik związany ze splątaniem kwantowym „paradoksalnym” [Einstein 2001] (stąd „paradoks EPR” i badania nad nim prowadzące do eksperymentów potwierdzających koniec końców zachodzenie splątania). Oczywiście w sam problem splątania kwantowego zaangażowane jest zagadnienie przyczynowości — Einstein wyprowadzał swoją krytykę splątania z perspektywy relatywistycznej przyczynowości, gdzie mówi się o kontakcie kauzalnym rozumianym jako przesyłaniu sygnałów<sup>8</sup> między dobrze

---

7 Ze względu na to, że strukturalna zawartość teorii również nie jest przenoszona, podobnie jak znaczenia terminów. Nie dało się więc zachować w ten sposób poglądu na ciągłość w nauce.

8 Jest to tzw. przyczynowość relatywistyczna, w której mówi się raczej o możliwości wejścia w kontakt kauzalny niż o przebiegu takiego kontaktu.

określonymi, lokalnymi systemami fizycznymi. Jest dzisiaj zupełnie filozoficznie jasne, że związek między splątanymi cząstkami nie polega na „wysłaniu informacji” z jednej do drugiej co do wartości spinu — one tworzą pewną kwantową całość, podważającą to, że cząstki stanowi dobrze określone indywidua.

Zarazem są konteksty badawcze, w których można powiedzieć, że elektron stanowi pewien obiekt, np. w kontekście eksperymentów z komorą Wilsona. Mamy zatem sytuację, którą nazwano „metafizycznym niedookreśleniem” [Ladyman 2008] — nie wiadomo, jak metafizycznie określić status elektronu, a kategoria obiektu/indywiduum okazuje się zbyt wąska. Stąd propozycja mówienia o czymś odpowiednio szerszym - strukturalnym sposobie istnienia obiektów kwantowych (cząstek) — zależne są one od całościowej sieci relacji (struktury) i nie posiadają indywidualności, natomiast kontekstowa (przykładowo — w specjalnie przygotowanym, wyizolowanym układzie) indywidualność jest wtórna wobec usytuowania w strukturze.

Przedstawiono również odniesienie OSR do fizyki czasoprzestrzeni [French 2001]. Centralna teza OSR (którą można oddać tak: „na fundamentalnym poziomie świata fizycznego nie istnieją indywidualne obiekty; ontologicznie pierwotne są struktury; jeśli istnieją obiekty, to są one wtórne i zależne wobec struktury”), przeniesiona na grunt fizyki relatywistycznej, odnoszona jest do statusu punktów czasoprzestrzennych jako pewnego rodzaju obiektów<sup>9</sup>. Skoro odmawia się w OSR istnienia obiektom, to w kontekście filozofii czasoprzestrzeni trzeba tak właśnie postąpić z punktami czasoprzestrzennymi — odrzucić posiadanie przez nich indywidualności, tym samym rugując z czasoprzestrzennej ontologii.

Można teraz pokazać zasadniczą różnicę między strukturalizmem a relacjonizmem. W relacjonizmie przyznawało się realność wyłącznie pewnym określonym, materialnym komponentom świata. W przypadku teoriomodelowej reprezentacji typowej czasoprzestrzeni oznaczało to wybór tensora metrycznego jako tego

---

<sup>9</sup> Oczywiście, nie są to obiekty takie, jakie występują w codziennym, ludzkim doświadczeniu.

obiektu, który trafnie reprezentuje to, czym jest grawitacja (pewnym materialnym polem). W OSR podobnie należałoby podważyć przydawaniu ontologicznej roli różnorodności czasoprzestrzennej, która stanowi zbiór punktów. Jednakże, struktura o którą chodzi strukturaliście musiałaby być czymś innym niż to, co określa się na materialnym polu. Generuje to podwójny zarzut — że zwolennik OSR w odniesieniu do czasoprzestrzeni uznaje stanowisko, które zapada się albo w jakąś postać wyrafinowanego substancjalizmu<sup>10</sup> [Greaves 2011] albo w jakąś postać relacjonizmu<sup>11</sup> [Dorato 2008].

Jak zatem należałoby rozumieć strukturę (sieć relacji) na gruncie strukturalistycznej interpretacji czasoprzestrzeni? Nie może to rozumienie polegać tylko na odrzuceniu indywidualności punktów czasoprzestrzeni, bądź tylko na poleganiu na polu grawitacyjnym. French, proponent podejścia do czasoprzestrzeni z punktu widzenia OSR, nie podaje formalnej definicji struktury — ten brak zresztą generować będzie zarzuty przeciwko jego stanowisku. French przedstawia raczej, na czym miałyby polegać „strukturalny sposób istnienia czasoprzestrzeni” i eksplikuje to wyrażenie jako taką własność czasoprzestrzeni, dzięki której adekwatne w odniesieniu do niej są transformacje symetryczne w postaci przekształceń dyfeomorficznych<sup>12</sup>. W ten sposób French kładzie nacisk nie tylko na

10 W wyrafinowanym substancjalizmie postuluje się, że punkty istnieją, ale jako wtórne; nie posiadają *haecceitas*, własności (wewnętrznej) czy „zasady” indywidualności niezależnej od tensora metrycznego. W istocie — rezultat takiej interpretacji niewiele się różni od podejścia bezpunktowego, a być może nawet — ma pewną przewagę.

11 Skoro zwolennik OSR uznaje tensor metryczny, nic nie stoi na przeszkodzie, aby różnorodność odrzucić w ontologii — okazywałaby się jedynie formalną nakładką na tensor metryczny.

12 Przekształcenia dyfeomorficzne to takie transformacje dowolnego układu współrzędnych, które zachowują jedynie niezmiennicze wielkości, np. interwały czasoprzestrzenne; nie wyróżniają one żadnych punktów czasoprzestrzennych, te traktowane są jedynie jako „etykiety”, które można różnie parametryzować w zależności od wartości tensora metrycznego; dyfeomorfizmy „dyktują” jakie wielkości powinny występować w prawach fizycznych niezależnie od wyboru układu współrzędnych.



sam rezultat tych przekształceń — czyli odarcie punktów z ich ontologicznej pierwotności i koniec końców usunięcie ich — ale także na same te przekształcenia, jako pewną własność modelowanej czasoprzestrzeni<sup>13</sup>. Można powiedzieć, że dla Frencha strukturalny sposób istnienia czegoś oparty jest na podleganiu symetrycznym transformacjom, dzięki którym żaden punkt czy lokalność nie jest wyróżniona.

Powyższe rozumienie strukturalnego sposobu istnienia czasoprzestrzeni jest mocno kłopotliwe. Niebezpieczeństwo redukcji do jakiejś formy wyrafinowanego substancjalizmu czy jakiejś formy relacjonizmu nadal pozostaje. OSR było później rozwijane, np. Esfelda i Lama [2008], którzy zaproponowali tzw. umiarkowany ontyczny realizm strukturalny m.in. żeby osłabić centralną tezę OSR i wprowadzić do ontologii punkty czasoprzestrzeni, ale w pewnej osłabionej formie. Miało to służyć odpowiedzi na zarzuty stawiane OSR<sup>14</sup>, które zostały uznane za na tyle mocne, że prowadzące do rewizji stanowiska, do którego się odnosiły. Omówienie umiarkowanego ontycznego realizmu strukturalnego zanadto odwiodłoby od ogólnych ustaleń, które prezentuję — niechybnie uwikłałoby w subtelności związane z metafizyką własności, esencjalizmem metrycznym oraz dyspozycyjną koncepcją przyczynowości. Aby nie wprowadzać zamieszania, pomijam charakterystykę propozycji Esfelda i Lama<sup>15</sup>.

---

13 Mówienie o własności w tym kontekście prowokuje przywołanie słynnego hasła Einsteina, że w OTW czasoprzestrzeń stała się jedynie strukturalnym aspektem pola grawitacyjnego.

14 Idzie, po pierwsze, o tzw. zarzut o relacje bez elementów relacji [Chakravartty 2003], według którego nie da się określić relacji bez pewnych obiektów a postulowanie pierwotnego istnienia samych relacji jest konceptualnym absurdem. Po drugie, idzie o zarzut dotyczący niemożliwości wbudowania żadnej koncepcji przyczynowości fizycznej w ontologię strukturalistyczną [Psillos 2006].

15 Pomijam również wersję strukturalizmu zaproponowaną w [Dorato 2000]; jest to stanowisko niezależne od ontycznego realizmu strukturalnego.

### 3. Nielokalności grawitacyjne i dwa holizmy

Powyższe ogólne charakterystyki dwóch metafizycznych interpretacji czasoprzestrzeni dostarczają ram, w których można próbować interpretować szczegółowe wyniki związane z badaniami prowadzonymi nad czasoprzestrzenią na gruncie nauk fizycznych.

Choć o fizyce relatywistycznej, zarówno STW jak i OTW, wiadomo, że stanowiła rewolucyjną zmianę w nauce i prowadziła do podważenia wcześniejszych intuicji fizycznych, to fizyka ta ma charakter klasyczny. Zakotwiczona jest ona bowiem w aparacie matematycznym bazującym na rachunku różniczkowym (w geometrii różniczkowej); postuluje się też, że systemy fizyczne badane w kontekście relatywistycznej grawitacji były deterministyczne, tj. dawało się sformułować dla nich określone warunki początkowe. Choć w OTW takie parametry jak np. masa czy prędkość stały się relacyjne, zależne od układu odniesienia, to przecież istnieje procedura pozwalająca jednoznacznie, z punktu widzenia obserwatora w danym układzie odniesienia, przyporządkować danemu parametrowi konkretną wartość liczbową, która czerpana jest ze zbioru liczb rzeczywistych. Radykalnie odmienna sytuacja jest przecież w fizyce kwantowej, gdzie wartości tego, co mierzone, wyrażane są w prawdopodobieństwach kwantowych, a to i tak zależy również od przyjętej teorii pomiaru.

Wszystko to sprawia, że OTW wyjściowo jest teorią, w której pracuje się na lokalnościach. Istnieją jednakże takie konsekwencje OTW, które mają charakter nielokalny i związane są ściśle ze specyfiką pola grawitacyjnego<sup>16</sup>. W OTW jednym

---

<sup>16</sup> Nie jest zdumiewające, że teoria wykracza po oczekiwania i zamierzenia jej twórców — Einstein uważał przecież, że OTW nie może prowadzić do takiego kosmologicznego rozwiązania równań pola, w którym występuje „osobliwość” oraz w którym można rozważać Wszechświat bez materii — i jedno i drugie przeświadczenie okazało się błędne, Wilhelm De Sitter znalazł rozwiązanie równań pola bez materii, a Georges Lemaitre — rozwiązanie z osobliwością (zwaną później „Wielkim Wybuchem”).

z problemów jest ustalenie trafne koncepcji zachowania energii. Można ten problem rozpatrzeć w dwóch przypadkach — pod obecność materii i pod nieobecność materii (niepolowej). W pierwszym przypadku podejmuje się próby zdefiniowania zachowania energii dla konkretnego systemu fizycznego. Robi się to dla systemów makroskopowych w takich sposób, że po wyizolowaniu danego systemu, traktuje się go jako system energetycznie zamknięty. Przykładowo, podczas zderzenia dwóch systemów, energia jednego winna zostać oddana, natomiast ten „ubytek” uzupełniony energią z drugiego systemu. W rezultacie całkowity energetyczny stan pozostaje niezmienny. Mówi się wówczas, że dywergencja obliczana dla systemu wynosi zero; dywergencja określa zatem energetyczną stałość systemu. Jej zerowa wartość jest warunkiem *sine qua non* zachowania energii dla systemu [Curiel 2000].

Na podstawie OTW sformułowano przewidywanie dotyczące tego, że istnieje energia czysto grawitacyjna, rozchodząca się np. w postaci fal grawitacyjnych. Zarejestrowano ten efekt dokonując obserwacji binarnych układów pulsarów. Emisja fal grawitacyjnych — nie przez konkretne obiekty, ale skutek interakcji jakichś obiektów mającej wpływ na grawitację; grawitacja w OTW nigdy nie jest siłą! — jest pewnym kontyngentnym efektem, który jednakże może wpływać na region czasoprzestrzeni znacząco oddalony od „miejsca emisji” fali grawitacyjnej. Lokalności w OTW nakazują, aby badane sytuacje fizyczne modelowane były wyłącznie dla ograniczonego obszaru czasoprzestrzeni. Stąd możemy sobie wyobrazić, że w praktyce model czasoprzestrzeni skuteczny w danym kontekście badawczym załamuje się łatwo, ponieważ dla kreślonej dla niego „ewolucji” nic nie stoi na przeszkodzie, aby w dalszej jej części nagle znalazły się zaburzenia wywołane falami grawitacyjnymi! Dla systemu fizycznego ujmowanego w kontekście danego modelu czasoprzestrzeni zaburzenia te oznaczają zachwianie puli energetycznej — wpływ takiej energii grawitacyjnej może modyfikować wartości dywergencji, czyniąc je różnymi od zera! [por. Hoefler 2000]

Sytuacja staje się jeszcze trudniejsza w przypadku modeli, gdzie nie występuje materia niepolowa — w przypadku tzw. rozwiązań

równań pola Einsteina z próżnią. Torre [1993] pokazał, że dla sytuacji, w której rozpatrujemy wyłącznie pole grawitacyjne, nie ma możliwości zdefiniowania lokalnych wartości pola grawitacyjnego (jest to oczywiście problem bardziej złożony, upraszczam odnośne zagadnienie). Prawa zachowania energii generowane są w modelach posiadających wysoki stopień symetrii. W kontekście OTW wyłącznie lokalne modele mogą mieć takie symetrie (są to wtedy modele uproszczone, wykorzystywane w trybie idealizacyjnym). Dla „pustych” rozwiązań pola Einsteina nie mamy możliwości wyodrębnienia takich lokalnych symetrii, zarazem jednak zachowujemy istnienie energii grawitacyjnej związanej czystko z polem grawitacyjnym. Wniosek z tego jest następujący: samo pole grawitacyjne jako takie generuje energię. Niezależnie zatem od kontyngentnych efektów związanych z rolą jakichś ciał (np. pulsarów) w wytwarzaniu fal grawitacyjnych, okazuje się, że samo pole grawitacyjne bezustannie jest energetycznie aktywne, co oznacza, że dla dowolnego systemu fizycznego musimy uwzględnić energetyczny naddatek związany z polem grawitacyjnym. Nie da się jednak w OTW tego naddatku w żaden sposób zmierzyć, ponieważ nie można sformułować w OTW zasady zachowania energii dla czystego pola grawitacyjnego — one musiałyby być właśnie nielocalne; samo pole grawitacyjne w kontekście problemu zasad zachowania wskazuje na makroskopową nielocalność.

W jaki sposób można uchwycić problemy związane z zasadami zachowania energii z perspektywy metafizycznej interpretacji OTW? Relacjoniści, polegający na uznawaniu w reprezentacjach typowej czasoprzestrzeni jedynie tensora metrycznego reprezentującego pole grawitacyjne, wydają się być w stosunkowo dogodnej pozycji — jednoznacznie bowiem realność przypisują jedynie polu grawitacyjnemu. Problem pojawia się wraz z rolą obserwowalności czy wykrywalności w relacjonizmie. Earman, formułując argument dziury, twierdził, że należy odrzucić indywidualność punktów czasoprzestrzeni dlatego, że w przeciwnym razie ich rozłożenie wytwarzałoby odmienne światy (modele), mimo, iż określone na tych dwóch świata tensora metryczne byłyby takie same. Tensor metryczny dostarcza sensowności fizycznej modelom, co oznacza, że różnica między dwoma światami

sprowadzałyby się do niewykrywalnych (fizycznie) różnic związanych z indywidualnością punktów czasoprzestrzeni. Kluczowa zatem była, m.in. wykrywalność tych punktów, zależna od kontekstu fundowanego przez nic innego jak tensor metryczny. Podobny argument z wykrywalności czy obserwowalności można także zauważyć u Browna. Czasoprzestrzeń, jego zdaniem, nie może być autonomicznym bytem postulowanym w celu wyjaśniania obserwowanych zjawisk, ponieważ czasoprzestrzeń jest jedynie elementem konstrukcji sposobu dokonywania pomiarów — to również generuje kontekstowość zależną od tego, co w ogóle można zmierzyć w danym przypadku badawczym. Podejście Rovelliego wydaje się natomiast czysto deklaracyjne filozoficznie.

Jeśli wykrywalność ma pełnić istotną rolę w argumentach relacjonistów, to okazywałoby się, że nielokalności grawitacyjne da się uchwycić wyłącznie w konkretnych sytuacjach badawczych, np. w kontekście obserwacji pulsarów. Nie wiadomo jednak, czy relacjoniści mogliby w ogóle uchwycić nielokalność związaną z czystym polem grawitacyjnym, skoro nie ma sposobu wykrycia jego całościowej energii. Na podstawie prawa zachowania można by próbować wyznaczyć energetyczne wartości dla pola grawitacyjnego, ale, jak widać, nie jest to możliwe. Dlatego relacjonizm lepiej sprawdza się, jak twierdzą, dla efektów nielokalnych z uwzględnieniem materii niepolowej niż w przypadkach z czystym polem grawitacyjnym. Stąd uważam, że „słaby” holizm na gruncie relacjonizmu należałoby nazwać „kontekstowym”.

W przypadku tej wersji strukturalizmu, którą omówiłem, wyglądałoby to nieco inaczej. Jeśli strukturalny sposób istnienia czasoprzestrzeni powiązany jest z transformacjami, które umożliwia materialny składnik świata (reprezentowane przez tensor metryczny pole grawitacyjne), to okazywałoby się, że strukturalista zdany jest na dynamiczność pola grawitacyjnego, wyrażaną w OTW właśnie transformacjami dyfeomorficznymi. Ze względu na te transformacje nie ma możliwości sformułowania sztywnych symetrii, które służą do konstruowania praw zachowania. Takie symetrie daje się uzyskać wyłącznie dla lokalnych kontekstów, w których możemy formalnie

przeprowadzić odpowiednie procedury idealizacyjne i zwyczajnie zignorować nielokalność grawitacyjną. Zwolennik OSR (przedstawiana przeze mnie forma strukturalizmu ontologicznego), skoro uwikłany jest w twierdzenie o dynamiczności pola grawitacyjnego (oddawanej dyfeomorfizmami), zdolny jest do uchwycenia nielokalności związanych z czystym polem grawitacyjnym. Byłyby one dla niego niczym innym jak manifestacją strukturalnego sposobu istnienia czasoprzestrzeni, a problem braku sformułowania praw zachowania energii dla pola grawitacyjnego byłby dla niego jedynie techniczną trudnością. Natomiast dla przypadku z materią niepolową sytuacja się komplikuje — w istocie, w praktyce badawczej stosuje się dla OTW modele ze sztywną czasoprzestrzenią z wysokim stopniem symetrii, w których np. nie używa się transformacji dyfeomorficznych, ale polega się w większym stopniu na STW. Strukturalista mógłby mieć problemy z wyjaśnieniem, dlaczego porzucenie fundamentalnych według niego aspektów danej teorii nie rzutuje negatywnie na jej kontekstową skuteczność (ze stosowaniem wyidealizowanych modeli w tym kontekście, zob. np. [Curiel 2015]). W związku z tym „słaby” holizm dla OSR nazwałbym „holizmem polowym”, ze względu na trudności z odniesieniem do kontekstów z materią niepolową na gruncie zagadnienia nielokalnych efektów grawitacyjnych.

### Podsumowanie

Po scharakteryzowaniu specyficznie rozumianego holizmu jako „słabego” holizmu ze względu na nielokalności grawitacyjne występujące w OTW i jako problemu dla wybranych stanowisk metafizycznych, nie zaś jako samodzielnej propozycji filozoficznej, przedstawiłem tezę. Głosiła ona, że próba ujęcia nielokalności grawitacyjnych w ramach relacjonizmu i strukturalizmu prowadzi do dwóch słabych holizmów. Po rekonstrukcji obu stanowisk opisałem, o jakie nielokalności mi chodzi i wskazałem na dwa ich przypadki — z materią polową i bez materii polowej. Starłem się pokazać, że relacjonizm jest raczej kompatybilny z pierwszym przypadkiem, strukturalizm natomiast — z drugim. Postulowałem zatem dwa słabe holizmy dla rozważanych stanowisk —

dla relacjonizmu: holizm kontekstualny, dla strukturalizmu — holizm polowy. Warto odnotować, że nieomawiane przeze mnie strukturalizmy być może lepiej poradziłyby sobie z podniesionym problemem.

Sądzę, że problem statusu praw zachowania energii i nielokalności grawitacyjnych w OTW jest interesujący oraz ważny dla metafizycznych interpretacji czasoprzestrzeni — i nie powinien być zbywany twierdzeniem, że zagadnienia te nie mają charakteru wystarczająco fundamentalnego.

**BIBLIOGRAFIA**

- Bartels, Andreas, 1996, *Modern essentialism and the problem of individuation of spacetime points*, „Erkenntnis”, 45, ss. 25–43.
- Brown, Harvey, 2005, *Physical Relativity. Space-Time structure from a dynamical perspective*, Oxford: Clarendon Press.
- Brown Harvey; Pooley Oliver, 2006, *Minkowski space-time: A glorious non-entity*, [w:] Dennis Dieks, *The Ontology of Spacetime Volume 1*, Amsterdam: Elsevier, ss. 67–89.
- Earman, John, 1989, *World Enough and Space-Time: Absolute Versus Relational Theories of Space and Time*, Cambridge; London: MIT Press.
- Chakravartty, Anjan, 2003, *The Structuralist Conception of Objects*, „Philosophy of Science”, 70, ss. 867–878.
- Curiel, Erik, 2000, *The Constraints General Relativity Places on Physicalist Accounts of Causality*, „Theoria” 15, ss. 33–58.
- Curiel, Erik, 2015, *On the Existence of Spacetime Structure*, <http://arxiv.org/pdf/1503.03413v1.pdf>, [dostęp: 21.11.2015].
- Dorato, Mauro, 2008, *Is Structural Spacetime Realism Relationism in Disguise? The Supererogatory Nature of the Substantivalism/Relationism Debate* [w:] Dennis Dieks (red.), *The Ontology of Spacetime Volume 2*, Amsterdam: Elsevier 2008, ss.17–38.
- Dorato, Mauro, 2000, *Substantivalism, Relationism, and Structural Spacetime Realism*, „Foundations of Physics” ,30, ss.1605–1628.
- Dorato, Mauro, 2013, *Rovelli's relational quantum mechanics, monism and quantum becoming*, <http://arxiv.org/ftp/arxiv/papers/1309/1309.0132.pdf>, [dostęp: 20.11.2015].
- Earman, John; Norton, John, 1987, *What Price Spacetime Substantivalism*, „British Journal for the Philosophy of Science”, 38, ss. 515–525.



- Earman, John, 2006, *The Implications of General Covariance for the Ontology and Ideology of Spacetime*, [w:] Dennis Dieks (red), *The Ontology of Spacetime Volume 1*, Amsterdam: Elsevier, ss. 3–24
- Eddington, Arthur, 1930, *The Mathematical Theory of Relativity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Einstein, Albert, 2001, *Pisma filozoficzne*, przeł. Kazimierz Napiórkowski, Warszawa: deAgostini Polska.
- Esfeld, Michael; Lam Vincent, 2008, *Moderate structural realism about space-time*, „Synthese”, 160, ss. 27–46.
- French, Steven, Redhead, Michael, 1988, *Quantum Physics and the Identity of Indiscernibles*, „The British Journal for the Philosophy of Science”, 39, ss. 233–246.
- French, Steven, 2001, *Getting Out of a Hole: Identity, Individuality and Structuralism in Spacetime Physics*, „Philosophica”, 67, ss. 11–29.
- Friedman, Michael, 1983, *Foundations of Space-Time Theories*, Princeto: Princeton University Press.
- Gołosz, Jerzy, 2001, *Spór o naturę czasu i przestrzeni. Wybrane zagadnienia filozofii czasu i przestrzeni Johna Earmana*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gołosz, Jerzy, 2013, *Jak nie należy rozumieć sporu między absolutyzmem a relacjonizmem*, „Filozofia Nauki”, 84, ss. 117–124.
- Greaves, Hilary, 2011, *In search of (spacetime) structuralism*, „Philosophical Perspectives”, 25, ss. 189–204.
- Hoefer, Carl, 2000, *Energy Conservation in GTR*, „Studies in History and Philosophy of Modern Physics”, 31, ss. 187–199.
- Ladyman, James, 2008, *Structural Realism and the Relationship between the Special Sciences and Physics*, „Philosophy of Science”, 75, ss. 744–755.
- Ladyman, James, 1998, *What is Structural Realism?*, „Studies in History and Philosophy of

- Science”, 29, ss. 409–424.
- Lewis, David, 1994, *Humean Supervenience Debugged*, „Mind”, 103, ss. 473–490.
- Maudlin, Tim, 1993, *Buckets of Water and Waves of Space: Why Space-Time is Probably a Substance*, „Philosophy of Science”, 60, ss. 183–203.
- Newton, Isaac, 2015, *Matematyczne zasady filozofii naturalnej*, przeł. Sławomir Brzezowski, Kraków: Copernicus Center Press.
- Nerlich, Graham, 2010, *Why Spacetime Is Not a Hidden Cause: A Realist Story*, [w:] Vesselin
- Petkov (red.), *Space, Time, and Spacetime*, Berlin: Springer, ss. 181–192.
- Pitts, Brian, 2013, *Change in Hamiltonian General Relativity from the Lack of a Time-like Killing Vector Field*, <http://arxiv.org/pdf/1406.2665v1.pdf>, [dostęp: 19.11.2015].
- Psillos, Stathis, 2006, *The Structure, the Whole Structure, and Nothing but the Structure?*, „Philosophy of Science”, 73, ss. 560–570.
- Rovelli, Carlo, 2004, *Quantum Gravity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sklar, Lawrence, 1974, *Space, Time, and Spacetime*, Berkeley: University of California Press.
- Torre, Charles, 1993, *Gravitational Observables and Local Symmetries*, „Physical Review Letters”, 48, ss. 2373–2376.
- Worall, John, 1989, *Structural realism: the best of both worlds?*, „Dialectica”, 42, ss. 99–124.
- Woszczeck, Marek, 2014, *Relacyjna mechanika kwantowa, uniwersalna zasada względności i podstawy fizyki*, „Studia Metodologiczne”, 33, ss. 65–95.

## **ABSTRACT**

Two positions in which the mode of existence of Spacetime is considered are reconstructed — relationism and structuralism (I discuss the version of structuralism one can find in the so-called Ontic Structural Realism). I present and describe the notion of gravitational nonlocalities, at which one arrives through the difficulties with formulating laws of energy conservation in General Relativity. I state and try to defend a thesis, that the above difficulty may rise two different „weak” holisms on the ground of each mentioned position.

**KEYWORDS:** gravitational nonlocalities, general relativity, relationism, structuralism, spacetime, holism

**SŁOWA KLUCZOWE:** nielokalności grawitacyjne, ogólna teoria względności, relacjonizm, strukturalizm, czasoprzestrzeń, holizm